Saints hommes de Chiraz et du Fārs

Iran Studies

Editorial Board

Ali Gheissari (*University of San Diego*)
Yann Richard (*Sorbonne Nouvelle*)
Christoph U. Werner (*University of Bamberg*)

VOLUME 24

The titles published in this series are listed at *brill.com/is*

Saints hommes de Chiraz et du Fārs

Pouvoir, société et lieux de sacralité (*X*^{e}-*XV*^{e} *s.*)

Par

Denise Aigle



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration : Ḥāfiẓ en compagnie de Shāh Shujāʿ, le prince muzaffaride de Chiraz. Bibliothèque Nationale de France, Supplément persan 1309, fol. 171.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Aigle, Denise, author.
Title: Saints hommes de Chiraz et du Fārs : pouvoir, société et lieux de sacralité (Xe-XVe s.) / par Denise Aigle.
Description: Leiden ; Boston : Brill, [2023] | Series: Iran studies, 1569-7401 ; volume 24 | Includes bibliographical references and index.
Identifiers: LCCN 2023026049 | ISBN 9789004542730 (hardback) | ISBN 9789004542747 (ebook)
Subjects: LCSH: Sufism—Iran—Fārs—History. | Sufism—Iran—Shīrāz—History. | Sufism—Iran—Laristan (Region)—History. | Sufism—Iran—Fārs—Biography. | Sufism—Iran—Shīrāz—Biography. | Sufism—Iran—Laristan (Region)—Biography.
Classification: LCC BP188.8.I7112 F373 2023 | DDC 297.4092/2557—dc23/eng/20230719
LC record available at https://lccn.loc.gov/2023026049

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 1569-7401
ISBN 978-90-04-54273-0 (hardback)
ISBN 978-90-04-54274-7 (e-book)

Copyright 2023 by Denise Aigle. Published by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.
Koninklijke Brill NV reserves the right to protect this publication against unauthorized use. Requests for re-use and/or translations must be addressed to Koninklijke Brill NV via brill.com or copyright.com.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

In memoriam Jean Aubin

∴

Table des matières

Avant-propos IX
Avertissement XI
Liste des illustrations XII
Abréviations XIII

Introduction: Saints hommes et histoire régionale 1

PREMIÈRE PARTIE
Cadre historico-géographique

1 **Des sources diversifiées** 27

2 **Le Fārs dans l'histoire**
Entre la* memoria *du passé antique et l'islam ésotérique 87

3 **Chiraz, *dār al-mulk* du Fārs** 185

4 **Les villes saintes du Fārs, un territoire sacré** 239

DEUXIÈME PARTIE
Chiraz et Kāzarūn, foyers de la sainteté du Fārs

5 **La société chirazie**
Des notables entre charges officielles, activités charitables et piété personnelle 281

6 **Shaykh Kabīr, saint patron de Chiraz** 362

7 **Murshid al-Dīn Abū Isḥāq Kāzarūnī**
Un saint combattant de l'islam fondateur d'un ordre soufi en milieu rural 421

8 **Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, initiateur de la *rūzbihāniyya* : de l'ivresse à la sobriété** 476

9 **Amīn al-Dīn Balyānī dans l'ombre de Shaykh Abū Isḥāq** 565

10 **ʿUmar Murshidī, acteur de la vie politique à Chiraz sous les Timourides**
Hagiographie et histoire 605

TROISIÈME PARTIE
Le Lāristān, territoire de nombreuses ṭarīqa *soufies*

Le Lāristān, territoire de nombreuses *ṭarīqa* soufies 663

11 **Les fondateurs de la sacralité de Khunj. Rukn al-Dīn Dānyāl et Muḥammad b. Abī Najm** 673

12 **Shāh Sayf Allāh Qattālī. Une famille de maîtres spirituels de *nasab ḥusaynī***
La* hijra *de l'Irak vers l'Iran méridional 730

13 **Les lettres de Quṭb-i Muḥyī, vestiges de sa *memoria***
La pensée originale d'un cheikh soufi de la fin du XV^e siècle 793

Conclusion: Les saints hommes du Fārs et la toponymie sacrée de la province 864

Cartes 887
Tableaux généalogiques 890
Généalogies spirituelles 894
Bibliographie 903
Index des termes arabes et techniques 960
Index général 962

Avant-propos

Cet ouvrage est issu d'une longue fréquentation des sources hagiographiques. C'est à Jean Aubin que je dois la découverte de ce genre littéraire. Il m'a appris à lire les récits rapportés dans les textes hagiographiques avec un regard d'historien tout en ne négligeant pas la signification spirituelle des textes. Par la suite, dans le cadre d'un programme de recherche (« La littérature hagiographique, une source pour l'histoire sociale et des représentations dans les mondes arabe, iranien et turc »), lancé en 1993 au sein de l'équipe « Monde iranien » au CNRS, j'ai fait la rencontre de spécialistes d'autres aires culturelles. Les deux colloques organisés au CNRS à Ivry-sur-Seine (1993 et 1995) ont donné lieu à des échanges particulièrement féconds. Les participants à ces rencontres ont enrichi ma compréhension des sources hagiographiques en apportant une dimension comparatiste.

Je voudrais exprimer ma gratitude à Nelly Amri, l'une des meilleures spécialistes de la sainteté et de l'hagiographie au Maghreb. Ma dette envers elle est importante car la lecture de ses travaux et ses commentaires sur les différents chapitres de cet ouvrage ont été déterminants pour enrichir mes réflexions. Mes remerciements vont également à Yann Richard qui m'a soutenue tout au long de ce travail. Il m'a apporté son excellente connaissance de la langue persane et m'a aidée à comprendre certains passages obscurs des textes hagiographiques. Ses remarques m'ont évité maintes erreurs de translittération et il va sans dire que je suis responsable de celles qui demeurent. La générosité du Professeur Muḥammad Bāqir Wuthūqī a été déterminante pour que cette recherche sur les cheikhs soufis du Fārs fasse découvrir le rôle important joué par plusieurs maîtres spirituels du Lāristān. Il m'a donné accès à plusieurs sources hagiographiques conservées dans des bibliothèques privées, ainsi qu'à des manuscrits et des documents d'archives conservés en Iran. Cet ouvrage lui doit beaucoup car, sans ces sources inédites, cette recherche serait moins originale. Je voudrais lui exprimer ma reconnaissance et ma gratitude.

Ma reconnaissance se tourne également vers Mohammad-Ali Amir-Moezzi, Michele Bernardini, Antoine Borrut, Rémy Boucharlat, David Durand-Guédy, Pierre Lory, Françoise Micheau, Kazuo Morimoto, Jürgen Paul, Nader Nasiri-Moghaddam et Mathieu Terrier pour leurs remarques judicieuses et leurs conseils bibliographiques qui ont enrichi la littérature secondaire utilisée dans ce travail.

Mes remerciements vont à Emmanuel Giraudet, Bernard Hourcade, Lina Khanme et Hélène Renel qui ont réalisé les cartes, les plans et les tableaux généalogiques. Il me faut aussi remercier Morteza Abbassabadi, Mohsen

Ashtiyanī, Poupak Rafii Nejad et Farzaneh Zarei qui m'ont aidée à obtenir des ouvrages inaccessibles dans les bibliothèques en France. Je remercie également Jean Druel et René-Vincent de Grandlaunay de l'Institut dominicain du Caire qui m'ont permis d'avoir accès à un manuscrit conservé à Dār al-Kutub. Je dois à Bernadette Salesse et à ʿImād al-Dīn Shaykh al-Ḥukamāʾī certains documents iconographiques qui figurent dans ce livre. Je les remercie de m'avoir autorisée à les reproduire.

Avertissement

Pour certains noms de personnes et de lieux bien connus, la forme francisée est utilisée (par exemple Tamerlan, Chiraz, Tabriz, Bagdad, Azerbaïdjan, Khorassan).

En ce qui concerne les noms des dynasties, on a adopté l'usage français (comme par exemple, Bouyides, Seldjoukides, Salghurides, Injuides), mais lorsque ces noms apparaissent dans une filiation, le système de translittération observé dans tout l'ouvrage est respecté (exemple Maḥmūd-Shāh Īnjū).

Le mot "turk" est utilisé afin d'éviter l'ambiguïté induite aujourd'hui par l'utilisation du mot "turc" qui renvoie à la langue parlée en Turquie et non aux différentes langues turkes de l'Asie centrale médiévale.

Les extraits du Coran sont cités d'après la traduction de Denise Masson, *Le Coran*, 2 vols., Paris, Gallimard, 1967.

Les poèmes de Ḥāfiẓ sont cités d'après la traduction de Charles-Henri de Fouchécour, Hâfez de Chiraz, *Le Divân*, Paris, 2006 ou celle de Gilbert Lazard, Hâfez de Chiraz, *Cent et un ghazals amoureux*, Paris, 2010.

Les doubles dates indiquent d'abord la date hégirienne lunaire (ou solaire signalée par sh.) de l'islam, puis celle de l'ère chrétienne.

Illustrations

1 Le supplice de Ḥusayn Sharbatdār, Suppl. persan 151, fol. 230v 150
2 Saʿdī et l'atabek Abū Bakr, Persan 257, fol. 1v 177
3 La région de Chiraz et le site de Qaṣr-i Abū Naṣr 188
4 Topographie de Chiraz restituée à partir des sources textuelles des XIII^e-XIV^e siècles 198
5 Khudāy-khāna du Jāmiʿ al-ʿAtīq 208
6 Derviche au tombeau de Ḥāfiẓ 259
7 Les tombeaux du Muṣallā 260
8 Tombeau Shaykh Kabīr 420
9 Tombeau de Murshid al-Dīn Abū Isḥāq à Kāzarūn 469
10 Localisation des *khānaqāh* fondées du vivant de Shaykh Abū Isḥāq 473
11 Localisation des *khānaqāh* fondées après la mort de Shaykh Abū Isḥāq 475
12 Rūzbihān évanoui, Suppl. persan 115, fol. 74 517
13 Rūzbihān et prince de Chiraz, Suppl. persan 1559, fol. 81 526
14 Tombeau de Rūzbihān Baqlī 564
15 Tombeau d'Amīn al-Dīn Balyānī au nord de Kāzarūn 580
16 *Waqf-i mazraʿ wa amlāk jiḥat-ī buqʿat-i Fakhriyya dar Khunj*, fol. 6v 713
17 *Waqf-i mazraʿ wa amlāk jiḥat-ī buqʿa-i Fakhriyya dar Khunj*, fol. 7r 713
18 Carte des possessions des Abū Najmī 714
19 Localisation des tombeaux dans Khunj 716
20 Le calife al-Mustaʿṣim bi-llāh emprisonné, Français 2810, fol. 201v 739
21 Périple de Sayf Allāh Qattālī reconstitué d'après la *Tadhkirat al-awliyā'* 746

Abréviations

Abréviations des sources

ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*	ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, éd. ʿAbd al-Ḥusayn Nawāʾī, Téhéran, 1353sh./1975.
Abū Nuʿaym	*Ḥilyat al-awliyāʾ*, Beyrouth, 1967.
Anṣārī	*Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, éd. Ḥusayn Akhī Ṭūs, Téhéran, 1362sh./1983.
Āthār-i ʿAjam	Furṣat Shīrāzī, *Āthār-i ʿAjam*, éd. ʿAlī Dabbāshī, Téhéran, 1347sh./1968.
ʿAṭṭār	*Tadhkirat al-awliyāʾ*, éd. Muḥammad Istiʿlāmī, Téhéran, 1355sh./1976[2].
Bayḍawī	*Niẓām al-tawārīkh*, éd. Mīr Hāshim Muḥaddith, Téhéran, 1382sh./2003.
Dawlatshāh	Dawlatshāh Samarqandī, *Tadhkirat al-shuʿarāʾ*, éd. Muḥammad ʿAbbāsī, Téhéran, s.d.
Dhahabī, *Tadhkirat al-ḥuffāẓ*	Dhahabī, *Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, éd. ʿAbd al-Rahmān b. Yaḥyā al-Maʿlamī, Heydarabad, 1375H/1955.
Fārs-nāma-yi Nāṣirī	Fasāʾī, *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, éd. M. Rastigār Fasāʾī, Téhéran, 1367sh./1988.
Firdaws al-murshidiyya	Maḥmūd b. ʿUthmān, *Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī*, éd. F. Meier, Leipzig, 1948.
Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*	Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā-yi Ḥāfiẓ-i Abrū*, éd. Ṣādiq Sajjādī, 3 vols, Téhéran, 1375-1378 sh./1997-1979.
Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*	Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, éd. Sayyid Kamāl al-Dīn Jawādī, 2 vols, Téhéran, 1372sh./1993.
Ḥāfiẓ, *Dīwān*	Ḥāfiẓ, Shams al-Dīn, *Dīwān*, éd. Parwīz Khanlarī, 2 vols, Téhéran, 1359sh./1979[1].
Hazār mazār	Ibn Junayd Shīrazī, ʿIsā, *Hazār mazār*, éd. Nūrānī Wiṣāl, Chiraz, 1364sh./1975-1976.
Hilāl b. Muḥassin al-Ṣābī	Hilāl b. Muḥassin al-Ṣābī, *Taʾrīkh*, éd. et trad. anglaise H. F. Amedroz et D. S. Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, vol. III, 1920-1921.
Hūjwīrī	Hujwīrī, *Kashf al-maḥjūb*, éd. V. A. Zukovsky, Leningrad, 1926 (Réimpr. Téhéran, 1957).

Ibn al-ʿImād, *Shadharāt*	Ibn al-ʿImād, *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, éd. ʿAbd al-Qādir Arnaʾūṭ et Maḥmūd Arnaʾūṭ, 11 vols, Beyrouth, 1406-1416/1986-1995.
Ibn al-Balkhī	Ibn al-Balkhī, *Fārs-nāma*, éd. G. Le Strange et R. A. Nicholson, Londres, 1921.
Ibn al-Fuwaṭī, *Talkhīṣ*	Ibn al-Fuwaṭī, *Talkhīṣ majmaʿ al-adāb fī muʿjam al-alqāb*, éd. M. Jawād, 4 vols, Damas, 1962-1967.
Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*	Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī tārīkh al-mulūk wa-l-umam*, éd. F. Krenkow, Heydarabad, 1357-1360/1938-1941.
Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti	Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Batoutah*, éd. et trad. Ch. Defrémy et B. R. Sanguinetti, 2 vols, Paris, 1969.
Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Durar al-kāmina*	Ibn Ḥajar ʿAsqalānī, *Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʾa al-thāmina*, 4 vols, Heydarabad, 1929-1932.
Ibn Ḥawqal	Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, éd. J. H. Kramers, 2 vols, Leyde, 1938.
Ibn Khallikān	Ibn Khallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, éd. Iḥsān ʿAbbās, 8 vols, Beyrouth, 1968-1972.
Iṣṭakhrī	Iṣṭakhrī, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*, éd. M. de Goeje, Leyde, 1967[2].
Jāmī	Jāmī, ʿAbd al-Raḥmān, *Nafaḥat al-uns*, éd. Mahdī Tawhīdī Pūr, Téhéran, 1336sh./1957.
Kāmil	Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī l-tārīkh*, éd. C. J. Tornberg, Leyde, 1871-1876 (Réimpr. Beyrouth, Dār Ṣādir, 1968).
Ḥājī Khalīfa, *Kashf al-ẓunūn*	Ḥājī Khalīfa, *Kashf al-zunūn ʿan ʿasāmi al-kutub wa l-funūn*, 2 vols, Istanbul, 1941-1943.
Khʷāndmīr, *Dastūr al-wuzarāʾ*	Khʷandmīr, *Dastūr al-wuzarāʾ*, éd. Saʿīd Nafisī, Téhéran, 1317sh./1939.
Khʷāndmīr, *Ḥabib al-siyar*	Khʷāndmīr, Ghiyāth al-Dīn, *Tārīkh-i Ḥabīb al-siyar*, éd. M. Dabīr Siyāqī, 4 vols, Téhéran, 1353sh./1955-1956.
Kutubī	Kutubī, Maḥmūd, *Tārīkh-i Āl-i Muẓaffar*, éd. ʿAlī Nawāʾī, Téhéran, Kitābfurūshī-yi Ibn Sinā, 1334sh./1955-1956.
Maʿdan al-durar	Shams al-Dīn Muḥammad ʿUmarī Murshidī, *Maʿdan al-durar fī sīrat al-Shaykh Ḥājjī ʿUmar*, éd. ʿĀrif Nawshāhī et Muʿīn Niẓāmī, Téhéran, 1383sh./2004.
Majmaʿ al-ansāb	Shabānkāraʾī, Muḥammad b. ʿAlī, *Majmaʿ al-ansāb*, éd. M. Hāshim Muḥaddith, Téhéran, 1363sh./1984.

Miftāḥ al-hidaya	Maḥmūd b. ʿUthmān, *Miftāḥ al-hidāya wa miṣbāḥ al-ʿināya*, éd. ʿImād al-Dīn Shaykh al-Ḥukamāʾī, Téhéran, 1376sh./1995.
Mujmal	Faṣīḥ Khʷāfī, Aḥmad b. Jalāl al-Dīn, *Mujmal-i Faṣīḥī*, éd. Muḥammad Farrukh, 3 vols., Mashhad, 1339sh./1960-1961.
Muqaddasī	Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsim fī maʿrifat al-aqālim*, éd. M. de Goeje, *Descriptio imperii moslemici*, BGA III, Leyde, 1877.
Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī	Quṭb-i Muḥyī, *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. Sayyid Muḥammad Jaʿfar Bāqirī, Téhéran, 1356sh./1977. Quṭb-i Muḥyī, *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. M. Dānishgar, Téhéran, 1395sh./2015.
Naṭanzī	Muʿīn al-Dīn Naṭanzī, *Muntakhab al-tawārīkh-i Muʿīnī*, éd. J. Aubin, Téhéran, 1336sh./1957.
Nīmdihī, *Kanz al-maʿānī*	ʿAbd al-Karīm Nīmdihī, *Kanz al-maʿānī*, éd. Muḥammad Riḍāʾ Naṣīrī et Muḥammad Bāqir Wuthūqī, Téhéran, 1394sh./2015.
Nīmdihī, *Ṭabaqāt-i Maḥmūd-Shāhī*	ʿAbd al-Karīm Nīmdihī, *Tabaqāt-i Maḥmūd-Shāhī*, manuscrit Eton n° 160.
Nuzhat al-qulūb	Mustawfī Ḥamd Allāh Qazwīnī, *Nuzhat al-qulūb*, éd. trad. G. Le Strange, 2 vols, Leyde, 1915, 1919.
Qushayrī	Qushayrī, ʿAbd al-Karīm, *al-Risālat al-qushayriyya*, éd. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd et Maḥmūd b. Sharīf, Le Caire, 1385/1966.
RCÉA	*Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, Étienne Combe, Jean Sauvaget et Gaston Wiet (dir.), Le Caire, 1931-1991.
Rūdhrāwarī	Abū Shujāʿ Muḥammad Rūdhrāwarī, *Dhayl Tajārīb al-umam*, éd. et trad. H. F. Amedroz et D. S. Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, vol. III, VI, Oxford-Londres, 1920-1921.
Rūḥ al-jinān	Shams al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf b. Ṣadr al-Dīn Rūzbihān, *Rūḥ al-jinān fī sīrat al-shaykh Rūzbihān*, dans *Rūzbihān-nāma*, éd. M. Dānish Pazhūh, Téhéran, 1347sh./1969.
Sakhāwī, *Ḍawʾ al-lāmiʿ*	Shams al-Dīn Abū l-Khayr Muḥammad Sakhāwī, *Ḍawʾ al-lāmiʿ fī aʿyān al-qarn al-tāsiʿ*, s.d., 12 vols, Le Caire, 1934-1936.
Shadd al-izār	Muʿīn al-Dīn Abū l-Qāsim Junayd Shīrāzī, *Shadd al-izār*, éd. Muḥammad Qazwīnī, Téhéran, 1328sh./1948-1949.
Shīrāz-nāma	Ibn Zarkūb, *Shīrāz-nāma*, éd. Ismāʿīl Wāʿiẓ Jawādī, Téhéran, 1350sh./1971-1972.
Sīrat-i Shaykh Kabīr	Daylamī, *Sīrat-i Shaykh Kabīr ʿAbd Allāh*, éd. A. Schimmel, Ankara, 1955.

Subkī	ʿAbd al-Wahhāb Subkī, *Ṭabaqāt al-shāfiʿiyya*, éd. Nūr al-Dīn Sharība, 10 vols, Le Caire, 1323-1324/1906.
Sulamī	Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Alep, 1406/1986[3].
Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm	*Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, bibliothèque privée de Shaykh ʿAbd al-Karīm et Shaykh Jaʿfar Abū Najmī à Khunj.
Tadhkirat-i Quṭb al-awliyāʾ	*Tadhkirat-i Quṭb al-awliyāʾ*, bibliothèque privée de Shaykh ʿAbd al-Karīm et Shaykh Jaʿfar Abū Najmī à Khunj.
Tadhkirat-i Quṭb al-ʿārifīn	*Tadhkirat-i Quṭb al-ʿārifīn*, bibliothèque privée de Shaykh ʿAbd al-Karīm et Shaykh Jaʿfar Abū Najmī à Khunj.
Tadhkirat-i Shāh Sayf Allāh Qattālī	*Tadhkirat-i Shāh Sayf Allāh Qattālī*, bibliothèque privée de Muṣṭafā Sayyid ʿAbd al-Raḥīm Mustafawī al-Hāshimī Khalwarī à Lār.
Tajārib	Abū ʿAlī Aḥmad Miskawayh, *Tajārīb al-umam wa taʿāqib al-himam*, éd. et trad. anglaise H. F. Amedroz et D. S. Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, vol. I-II, IV-V, Oxford-Londres, 1920-1921.
Tārīkh-i guzīda	Ḥamd Allāh Mustawfī Qazwīnī, *Tārīkh-i guzīda*, éd. Ḥusayn Nawāʾī, Téhéran, 1362sh./1983.
Tuḥfat ahl al-ʿirfān	Sharaf al-Dīn Ibrāhīm b. Ṣadr al-Dīn Rūzbihān, *Tuḥfat ahl al-ʿirfān fī dhikr sayyid al-aqṭāb Rūzbihān*, dans *Rūzbihān-nāma*, éd. M. Dānish Pazhūh, Téhéran, 1347sh./1969
Waṣṣāf	Waṣṣāf, *Tajziyat al-amṣār wa tazjiyat al-aʿṣār*, éd. M. M. Iṣfahānī, lith. Bombay, 1259/1852.
Yāqūt	Yāqūt, *Muʿjam al-buldān*, 5 vols, Beyrouth, 1955-1957.
Zayn al-Dīn Qazwīnī, *Dhayl-i Tārīkh-i guzīda*	Zayn al-Dīn Qazwīnī, *Dhayl-i Tārīkh-i guzīda*, éd. Ī. Afshār, Téhéran, 1372sh./1993.
ʿUmdat	Ibn ʿInaba, *Umdat al-Ṭālib*, éd. ʿAlāma Kabīr, Najaf, 1337/1918.

Abréviations des études et revues

Afsar, *Tārīkh-i bāft*	Karāmat-Allāh Afsar, *Tārīkh-i bāft-i qadīmī-yi Shīrāz*, Téhéran, 1353sh./1974, 1995[2].
Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*	Denise Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole (XIII[e]-XIV[e] s.). Politique et fiscalité*, Paris, 2005.
Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*	Razāq Pārsa Amīrī, *Tārīkh-i Fārs, Shahr-hā wa rusta-hā-yi ān*, 3 vols, Chiraz, 1391sh./2012.

Aubin, *Émirs mongols et vizirs persans*	Jean Aubin, *Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*, Paris, 1995.
Aubin, *Études sur l'Iran médiéval*	Jean Aubin, *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, édition et introduction D. Aigle, Paris, 2018.
Brown, *A Literary History of Persia*	Edward Brown, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1902-1924 (Rééd. 1969).
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
Busse, *Chalif und Grosskönig*	Heribert Busse, *Chalif und Grosskönig. Die Būyiden im Iraq (945-1055)*, Beyrouth, 1969.
Donohue, *The Buwayhid*	John Donohue, *The Buwayhid Dynasty in Iraq 3334H. /945 to 403H/1012. Shaping Institutions for the Future*, Leyde, 2003.
EI^2	*Encyclopédie de l'Islam*^{2} (deuxième édition)
EIr	*Encyclopædia Iranica*
Farhang-i jughrāfiyā'ī-i Īrān	*Farhang-i jughrāfiyā'ī-i Īrān*, vol. VII, Téhéran, 1330sh./1951.
GAL	Carl Brockelman, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leyde, 1949 (Brockelmann I-II).
GAL, Supp.	Carl Brockelman, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leyde, 1949 (Brockelmann Suppl. I-III).
Ghanī	*Tārīkh-i ʿaṣr-i Ḥāfiẓ*, Téhéran, 1321sh./1941.
IrSt	*Iranian Studies*
JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-Nāma*	Kūrush Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-Nāma-yi āthār-i tārīkhī-i Fārs*, Chiraz-Téhéran, 1384sh./2006.
Karamustafa, *Sufism*	Ahmet Karamustafa, *Sufism. The Formative Period*, Edinburg, 2007.
Kraemer, *Humanism*	Joel Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival during the Buyid Age*, Leyde, 1986.
Kravulszky, *Iran, das Reich der Ilhāne*	Dorothea Kravulszky, *Iran, das Reich der Ilhāne, eine topographisch-historische Studie*, Wiesbaden, 1978.
Limbert, *Shiraz in the Age of Hafez*	John Limbert, *Shiraz in the Age of Hafez. The Glory of a Medieval Persian City*, Londres, 2004.
Lughat-nāma	Dihkhudā, *Lughat-nāma*, 16 vols, Téhéran, 1999.
Manoukian, *City of Knowledge*	Setrag Manoukian, *City of Knowledge in Twentieth Century Iran*, Londres-New York, 2012.
REMMM	*Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*
Schimmel, *Le Soufisme*	Annemarie Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, 1996.

Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*	Florian Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung* (*Kitāb al-Iqtiṣād*), Beyrouth, 1998.
Storey	Charles Ambrose Storey, *Persian Literature, a Bio-Bibliographical Survey*, Londres, 1972².
StIr	*Studia Iranica*
StIsl	*Studia Islamica*

INTRODUCTION

Saints hommes et histoire régionale

> L'historien est semblable à l'ogre
> de la légende, là où il flaire
> la chair fraîche, il sait
> que là est son gibier[1].

∴

On a souvent considéré que l'Iran forme une entité politique à part entière en raison de l'importance que lui confèrent les périodes où il fut politiquement uni sous une même dynastie. Sans négliger la communauté intellectuelle que représentent le substrat culturel iranien et islamique, les relations entre les milieux des savants en sciences religieuses, les cheikhs soufis et les lettrés, ainsi que la diffusion d'une région à l'autre des courants intellectuels et des confréries soufies, d'autres données nous invitent à étudier l'Iran pré-safavide dans ses particularismes, comme les historiens des pays d'Occident l'ont fait. Ainsi, il y a « des Iran-s », au pluriel, comme on a pu dire « des Espagne-s » ou « des Allemagne-s ». Dans son dictionnaire de géographie historique, le *Muʿjam al-buldān* composé en 623/1225, Yāqūt n'a pas d'entrée « Iran ». Les villes et les provinces iraniennes sont mentionnées individuellement. Le concept d'Iran comme une entité séparée n'existe pas à la veille de l'invasion mongole[2]. L'iranité est vécue à travers l'appartenance aux « patries régionales »[3].

L'éclatement en plusieurs grandes zones historiques est en effet une des caractéristiques les plus marquées de l'Iran médiéval. Au nord-est, le Khorassan et la Transoxiane sont des régions montagneuses qui ont subi de plein fouet les invasions nomades. Au sud-ouest, le Fārs, avec à la jointure le Kirmān et au centre une zone disputée, l'Irak persan (*ʿIrāq-i ʿajam*), sont des régions plus diversifiées du point de vue géographique et climatique, moins soumises aux apports de populations exogènes. L'Azerbaïdjan au nord-ouest

1 M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, Paris, 19645, p. 4.

2 Ch. Melville, « Concepts of Government and State Formation in Mongol Iran », dans *The Coming of the Mongols*, D. Morgan et S. Stewart (éds.), Londres-New York, 2018, p. 34.

3 J. Aubin, « Liminaire », *Le monde iranien et l'Islam*, vol. 1, 1971, p. ix.

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_002

est marqué par une forte implantation tribale turkophone. Enfin les régions voisines de la Caspienne sont une quatrième zone de particularismes. Elles forment un « monde à part »[4], où la résistance à l'islam s'est manifestée par la tendance des habitants à embrasser des courants religieux alternatifs, notamment chiites. Au regard de cette diversité régionale, comme Jean Aubin l'a souligné, l'histoire locale est le cadre naturel de toute recherche et « seule l'analyse au niveau de ces cellules du corps iranien que sont les cantons et les villes fera mesurer [...] la permanence remarquable de la culture iranienne à travers crises et invasions »[5]. Pays de vieilles sociétés rurales imprégnées de traditions séculaires, l'Iran a marqué de son apport la civilisation islamique.

Si l'Iran n'existe pas conceptuellement, dans les provinces il existe une grande vitalité du sentiment persan comme en témoignent les histoires locales. Ibn Isfandiyār, l'historien du Ṭabaristān, dit que des scènes du *Shāh-nāma* figurent sur les murs du palais du souverain bawandide Ḥusām al-Dawla Ardashīr et qu'on en récite des vers avant de s'endormir pour se relaxer[6]. On trouve des témoignages identiques à propos de nombreux petits dynastes locaux. En effet, convertis à l'islam les Iraniens n'ont pas pour autant oublié l'histoire ancienne qui fit la grandeur de la Perse avant la conquête arabe. De ce point de vue, le Fārs est un véritable *laboratoire* puisque c'est de cette région que sont issues les deux dynasties, les Achéménides (556-330 avant J.-C.) et les Sassanides (224-651), qui sont à l'origine de l'entité politique désignée par les termes « Terre d'Iran » (*Īrān-zamīn*). Dans les sources narratives et épigraphiques, le Fārs est souvent qualifié de « royaume de Salomon » (*mulk-i Sulaymān*). Cette province possède en effet la particularité d'avoir souvent intégré les grandes figures de son passé préislamique à travers Salomon, ce prophète qui incarne la dimension spirituelle de l'islam. La référence au passé glorieux de la Perse antique est devenue une source de légitimité pour beaucoup de souverains musulmans de Chiraz. Les nombreux panégyriques composés par les poètes en leur honneur présentent les princes du Fārs comme les héritiers des illustres dynasties iraniennes dont l'histoire est comptée dans le *Shāh-nāma* de Firdawsī[7].

---

4 Expression reprise à Ch. Melville, « The Caspian Provinces: A World Apart. Three Local Histories of Mazandaran », *IrSt*, vol. 33/1-2, 2000, p. 45-91.

5 J. Aubin, « Liminaire », p. ix.

6 Ch. Melville, « Concepts of Government and State Formation in Mongol Iran », p. 34.

7 Voir D. P. Brookshaw, *Hafiz and His Contemporaries. Poetry, Performance and Patronage in Fourteenth Century Iran*, Londres, 2019, p. 164-186. Anna Caiozzo a étudié comment le *Shāh-nāma* a été utilisé par les souverains timourides pour auto-légitimer leur pouvoir auprès de l'aristocratie locale, A. Caiozzo, *Le roi glorieux. Les imaginaires de la royauté d'après les enluminures du* Shāh Nāma *de Firdawsī aux époques timouride et turkmène*, Paris, 2018.

Dans les premières sources islamiques, on trouve le terme *Fārs*/*Fāris* désignant la province et un territoire qui l'excède[8]. Le Fārs était divisé – comme aussi probablement sous les Sassanides – en cinq districts (*khūrra*)[9] : Ardashīr[10], Shāpūr, Qubād, Iṣṭakhr[11] et Dārābjird[12]. Les districts les plus vastes étaient celui d'Iṣṭakhr, qui s'étendait jusqu'à Yazd et Nāyin, et celui d'Ardashīr, qui comprenait le territoire de Chiraz et les îles du golfe Persique. À l'est de ce district, se trouvait celui de Dārābjird, avec les villes de Dārābjird et Fasā. La partie ouest du Fārs était constituée par le district de Shāpūr, le plus petit, avec la ville de Kāzarūn, et celui de Qubād avec Arrajān comme capitale[13]. Le Fārs était limité à l'est, en direction de Sirjān, par la frontière du Kirmān ; à l'ouest par le Khūzistān, la frontière se trouvait près d'Arrajān ; au sud par le golfe Persique ; au nord, la province touchait Ispahan, la frontière passait par Yazdkh^{w}āst, puis Yazd et Abarqūh[14]. Au XIII^{e} siècle, le Fārs fut amputé du district de Yazd qui fut rattaché à L'Irak persan, tandis qu'à l'est les districts situés autour de Dārābjird prirent le nom de Shabānkāra. Une autre région du Fārs, le Lāristān, prit de l'importance à partir des XIII^{e}-XIV^{e} siècles avec la surrection de Lār, suite au développement d'une nouvelle route commerciale reliant Chiraz aux ports du golfe Persique et à la mer d'Oman[15].

Les géographes arabes partagent le Fārs par une ligne qui, partant d'Arrajān, passe par Nawbanjān, Kāzarūn, puis, se dirigeant vers le littoral, remonte vers Karzīn, Dārābjird, Furj et Ṭārum. Les régions situées au sud de cette ligne appartiennent aux terres chaudes (*garmsīr*), tandis que celles qui sont situées au nord sont considérées comme des terres froides (*sardsīr*). Dans les terres

8 Voir S. Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran. Tradition, Memory, and Conversion*, Cambridge, 2013, p. 8-9.

9 Sur l'administration du Fārs sous les Sassanides et les premiers siècles de l'islam, voir R. Gyselen, *La géographie administrative de l'Empire sassanide. Les témoignages sigillographiques*, Paris, 1989 ; N. Miri, *Administrative and Historical Geography of Fars Province During the Sasanian and Early Islamic Period* (*3rd-12th century* A.D.), doctoral dissertation, University of Sydney, 2007.

10 District dont le nom provient d'Ardashīr, fils de Bābak, le fondateur de la dynastie sassanide, Ibn al-Balkhī, p. 132.

11 Iṣṭakhr, la capitale de ce district, aurait été fondée par le roi mythique Gayūmarth, Ibn al-Balkhī, p. 125-126. Sur cette légende, voir également *Shīrāz-nāma*, p. 16.

12 District dont le nom provient de Dārāb, le fondateur de la ville et roi de la dynastie des Kayanides ; Ibn al-Balkhī, p. 129.

13 Ibn Ḥawqal, p. 264.

14 Sur la géographie historique du Fārs, voir V. Barthold, *An Historical Geography of Iran*, translated by Svat Soucek, edited with an introduction by C. E. Bosworth, Princeton, New Jersey, 1984, p. 148-168. Voir également P. Schwartz, *Iran im Mittelalter*, Hidesheim-New York, 1969.

15 Carte de l'Iran méridional (carte 1, p. 887) et carte détaillée du Fārs (carte 2, p. 888).

chaudes on ne cultive que des dattes et des fruits. Les terres froides, bien irriguées, sont très fertiles. On y cultive des céréales et des arbres fruitiers, tandis qu'une partie de ces terres est réservée aux pâturages. Sur la frontière entre *sardsīr* et *garmsīr*, on récolte les produits des terres froides et des terres chaudes comme, par exemple, à Fasā, Chiraz, Kāzarūn et Nawbanjān[16]. À ces deux climats, il faut ajouter celui des régions côtières, (Īrāhistān, Sīf) dont le climat est réputé pour sa chaleur torride et sa sécheresse[17].

Les contrastes climatiques de la province firent, en partie, la richesse de l'agriculture. La production artisanale contribuait également à la prospérité de la région. Une grande partie des marchandises fabriquées dans le Fārs étaient exportées. Ainsi, le commerce était florissant dans la province dont le réseau économique s'étendait bien au-delà des limites de l'Iran. On verra que les activités commerciales, qui transitaient par les ports du golfe Persique, ont favorisé l'essor des *ṭarīqa* soufies. Les sources hagiographiques et les documents d'archives attestent que certains cheikhs possédaient des biens fonciers en nombre.

1 L'Iran, territoire de la sainteté islamique ?

L'Iran est considéré comme une terre d'élection de la sainteté musulmane. Si le soufisme s'est propagé dans tous les pays d'Islam, son expression littéraire a atteint son apogée dans les régions situées sous influence culturelle persane[18]. Dès sa période de formation, bien que la vision spirituelle de l'islam ait fleuri à Bagdad dans les cercles qui gravitaient autour d'Abū Saʿīd Kharrāz (m. *ca*. 286/899), d'Abū l-Ḥusayn Nūrī (m. 295/907-908), d'Abū l-Qāsim Junayd (m. 298/910) et de Ruwaym b. Aḥmad (m. 303/915-916) notamment, c'est au Khorassan que se sont développés la plupart des courants ascétiques et spirituels. C'est la raison pour laquelle de nombreux savants revendiquèrent un lien avec ce territoire à travers la *nisba* al-Khurāsānī[19]. En effet, cette province

16 Ibn Ḥawqal, p. 289.

17 *Nuzhat al-qulūb*, éd., p. 116 ; trad., p. 114-115.

18 A.-H. Zarrinkoob, « Persian Sufism in its Historical Perpective », *IrSt*, vol. 3/3-4, 1970, p. 139-220 ; E. Yarshater, « The Development of Iranian Literature », dans *Persian Literature*, E. Yarshater (éd.), New York, 1988, vol. VI, p. 23 ; J. T. P. de Bruijn, *Persian Sufi Poetry. An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems*, Richmond, 1997. Sur la période de formation du soufisme, voir A. Karamustafa, *Sufism. The Formative Period*, Edinburgh, 2007 ; voir également A. Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, 1996, et sur les confréries soufies, J. Spencer Trimingham, *The Sufis Orders in Islam*, New York-Oxford, 1971.

19 J. Sublet, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, 1991, p. 169.

orientale a très tôt contribué à la propagation des idéaux ascétiques avec de grandes personnalités tel Ibrāhīm b. Adham (m. 161/777-778) qui dispensait ses enseignements à la fin du VIII^e siècle. Ses disciples diffusèrent le soufisme dans la province, le plus important d'entre eux est Shaqīq b. Ibrāhīm Balkhī (m. 184/810). Ce dernier instaura une nouvelle définition de l'abandon confiant en Dieu (*tawakkul*) qui débouchait sur le refus de l'acquisition du bien (*inkār al-kasb*), caractéristique de la spiritualité du Khorassan. La mendicité devint une forme de dénuement et de détachement du monde[20]. Ces enseignements ascétiques débouchèrent sur l'éclosion à Nichapour des deux célèbres écoles de renonçants, les Karrāmiyya et les Malāmatiyya[21].

Les maîtres soufis du Khorassan ont également joué un rôle majeur dans l'élaboration littéraire du soufisme. Les traités doctrinaux et les premières collections de vies de saints ont été rédigés par des auteurs natifs de la province, Jāmī en serait le dernier représentant[22]. Par ailleurs, les premiers manuels qui décrivent les règles pour l'éducation des disciples ont été rédigés par des soufis du Khorassan. Le plus ancien manuel à l'usage des novices est peut-être le court opuscule de Shaqīq Balkhī intitulé *Ādāb al-ʿibādāt*, où le terme *adab* n'est cité qu'une seule fois, à savoir *adab al-nafs*, dans le sens de maîtrise de l'âme charnelle. Cependant, ce sont les nombreux traités de Sulamī qui marquent une évolution dans la littérature soufie à but didactique : le maître (*shaykh al-tarbiya*) occupe une place centrale dans l'éducation du disciple[23].

L'Iran du sud-ouest participa néanmoins de manière notable à l'élaboration du soufisme à ses débuts. Abū Muḥammad Sahl Tustarī (m. 283/896) en est l'une des personnalités les plus importantes. Né à Tustar dans le Khūzistān, il voyagea pour étudier auprès des maîtres de Baṣra, Kūfa et en Égypte, où

20 J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū ʿAbd al-Raḥmām al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Damas, 2009.

21 L'étude de Jacqueline Chabbi reste la meilleure analyse sur l'émergence du soufisme au Khorassan, voir « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan, III^e/IX^e siècle-IV^e/X^e siècle », *StIsl*, vol. 46, 1977, p. 5-72. Voir aussi les travaux de M. Malamud, « The Politics of Heresy in Medieval Khurassan: The Karramiyya in Nishapur », *IrSt*, vol. 27/1-4, 1994, p. 37-51 et Ch. Melchert, « Sufis and Competing Movements in Nishapur », *Iran*, vol. 39, 2001, p. 237-247.

22 J. A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism. The Ṭabaqāt Genre from al-Sulamī to Jāmī*, Richmond, 2001 ; D. Aigle, « ʿAṭṭār's *Taẕkirat al-awliyā'* and Jāmī's *Nafaḥāt al-uns*: Two visions of sainthood », *Oriente moderno*, vol. 96/2, 2016, p. 271-375.

23 Voir l'article très documenté et synthétique de J.-J. Thibon, « Adab et éducation spirituelle (*tarbiya*) chez les maîtres de Nīshāpūr aux III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles », dans *Ethics and Spirituality in Islam Sufi Adab*, F. Chiabotti, E. Feuillebois-Pierunek, C. Mayeur-Jaouen et L. Patrizi (éds.), Leyde, 2016, p. 102-130.

il aurait rencontré Dhū l-Nūn Miṣrī (m. 245/860)[24]. Il retourna dans sa ville natale et mena une vie ascétique très austère[25]. Il considérait que la foi (*īmān*), l'obéissance (*ṭāʿa*) et le renoncement (*zuhd*) étaient les moyens d'accéder au bonheur. Il disait aussi que l'ignorance (*jahl*), la rugosité (*kharq*) et l'oisiveté (*kasal*) provoquaient la ruine de la religion et de ce monde[26]. Sahl Tustarī fut le maître d'Abū l-Ḥusayn Ḥallāj (m. 309/922), originaire de Bayḍa dans le Fārs[27]. Après la mort de Sahl Tustarī, ses disciples se rendirent à Bagdad et rejoignirent le cercle des adeptes de Junayd. Les soufis de Bagdad en reproduisant les idées spirituelles de leurs maîtres étendirent le réseau du soufisme bagdadien à d'autres régions de l'empire abbasside. Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Khafīf Shīrāzī (m. 371/981) en est l'une des importantes figures dans le Fārs. Son véritable et principal maître n'est pas Ḥallāj, mais Ruwaym[28], contrairement à ce qui a été affirmé par certains chercheurs[29]. Les communautés soufies qui s'étaient constituées autour de leur maître spirituel ont subsisté sous le leadership de leurs disciples, comme ce fut le cas pour Abū ʿAbd Allāh Ibn Khafīf à Chiraz et Murshīd al-Dīn Abū Ishāq (m. 426/1033) à Kāzarūn.

À Bagdad, les premiers soufis délivraient leurs enseignements chez eux ou dans les mosquées, mais bien vite, dans la seconde moitié du Xe siècle, apparurent les *khānaqāh*, des établissements spécifiques dans lesquels les maîtres éduquaient leurs disciples[30]. Dans ses *Aḥsan al-taqāsīm*, le géographe arabe

24 Il est souvent cité parmi les maîtres de Sahl Tustarī.

25 Durant sa vie publique, Sahl Tustarī suscita la controverse parce qu'il prétendait être la « preuve de Dieu » (*ḥujjat Allāh*) pour les êtres créés et une preuve pour les saints de son temps (*ḥujjat al-awliyāʾ*), signe qu'il se considérait lui-même comme un *walī*, A. Karamustafa, *Soufism*, p. 39.

26 A. Keeler, « The Concept of *adab* in Early Sufism with Particular Reference to the Teachings of Sahl b. ʿAbdallāh al-Tustarī (d. 283/896) », dans *Ethics and Spirituality*, p. 77.

27 Ḥallāj fut aussi une figure controversée pour avoir dit : « Je suis la vérité » (*anāʾ l-ḥaqq*). Cependant, ces propos lui sont attribués dans les sources tardives, voir A. Karamustafa, *Soufism*, p. 26-26, et bibliographie p. 36, n. 98, p. 37, n. 99 et n. 100.

28 F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung* (*Kitāb al-Iqtiṣād*), Beyrouth, 1998, p. 54-57.

29 Il fut également influencé par d'autres maîtres bagdadiens, comme Muḥāsibī, Junayd, Aḥmad Ibn ʿAṭāʾ et ʿAmr b. ʿUthmān, F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 50-53. Il est considéré comme hallajien par L. Massignon, *La Passion de Hallâj. Mystique et martyr de l'Islam*, Paris, 1922[1] ; A. Schimmel, *Le Soufisme*, et J.-Cl. Vadet, « Ibn Khafif », *EI*[2].

30 Le mot *khānaqāh* est d'origine persane, voir J. Chabbi, « Khānaḳāh », *EI*[2]. Il existe d'autres termes, *zāwiya* et *ribāṭ*, pour désigner de tels établissements. Le terme *ribāṭ* est quelque fois un établissement lié au jihad, mais ce n'est pas toujours justifié, voir J. Chabbi, « Fonction du ribat à Bagdad du Ve au VIIIe siècle », *Revue des études islamiques*, vol. XLII/1, p. 101-121 ; voir également J. Chabbi et N. Rabat, « Ribāṭ », *EI*[2]. Sur les *khānaqāh* en Iran, voir M. Kiyānī, *Tārīkh-i khānaqāh dar Īrān*, Téhéran, 1369sh./1990, sur les *khānaqāh* du Fārs, *ibid*., p. 206-218. Voir également C. Mayeur-Jaouen, « Lieux sacrés,

Muqaddasī désigne souvent les ascètes et les soufis par le terme *khānaqāh'iyyūn*, « cheikhs d'ermitages soufis »[31]. À partir du Xe-XIe siècle, les *khānaqāh* donnèrent aux maîtres soufis une visibilité sociale. Elles étaient non seulement des lieux où était délivré un enseignement spirituel, mais aussi comme on le verra des hôtelleries pour les novices et les voyageurs. On y distribuait également de la nourriture aux nécessiteux. Dans le Fārs, les établissements édifiés par Abū ʿAbd Allāh Ibn Khafīf à Chiraz et Murshīd al-Dīn Abū Ishāq à Kāzarūn font partie des premières *khānaqāh* sur les activités desquelles nous disposons d'informations détaillées.

2 Pour une anthropologie du saint homme en Iran

En islam, le terme générique pour désigner le saint est *walī*, l'un des quatre-vingt-dix-neuf noms divins. Le saint est l'« Ami de Dieu » (*walī Allāh*). Le Prophète aurait dit : « Les *awliyā'* sont ceux dont la simple vue est une invite à se remémorer Dieu à son cœur[32]. » Nelly Amri fait remarquer qu'il s'agit d'une « catégorie collective et *visible* »[33], distinguée par des signes particuliers : piété, ascèse, obéissance à Dieu, charité. Néanmoins, la sainteté n'est pas réservée aux seuls hommes, même si les sources sont lacunaires sur ces figures d'exemplarité vertueuse que sont les saintes femmes (*ṣāliḥāt*)[34]. Selon Ibn ʿArabī : « Il n'y a pas de qualité spirituelle qui appartienne aux hommes, sans que les femmes y aient également accès »[35].

L'objet « saint homme », « homme de Dieu » (*vir dei*) ou encore « homme béni »[36] a donné lieu à de multiples définitions dans le champ des sciences

lieux de culte, sanctuaires en Islam. Bibliographie raisonnée », dans *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, A. Vauchez (dir.), Rome, 2000, p. 149-170.

31 Sur le témoignage de Muqaddasī, voir J. Chabbi, « Remarques », p. 38-45.

32 N. Amri, *La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de ʿÂisha al-Manūbiyya*, Arles, 2008, p. 16.

33 N. Amri, *La sainte de Tunis*, p. 16.

34 Voir N. Amri, « Entre Orient et Occident musulmans. Retour sur la sainteté féminine (IIIe/IXe s.-fin IXe-XVe siècle). Modèles, formes d'ascèse et réception », dans *Figures de sainteté féminine musulmane et chrétienne en Afrique du Nord et au Proche-Orient*, Beyrouth, 2016, p. 13-86, version PDF, p. 1-52.

35 N. Amri, *La sainte de Tunis*, p. 19.

36 Je reprends ici l'expression de Zacharie Mochtari de Pierrepont dans sa thèse, *Espaces sacrés et lignages bénis dans la Tihāma yéménite : société, identités et pouvoirs (VIe-IXe/XIIe-XVe siècle)*, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2018.

sociales[37]. En 1971 avec son article (« The Rise and Function of the Holy Man in the Late Antiquity »), Peter Brown est entré sur le terrain de l'anthropologie sociale[38]. Il a utilisé un grand nombre de données pour construire une définition, non pas du « saint » mais du « *holy man* » dans le milieu syrien pendant l'Antiquité tardive. Figure intermédiaire, le *holy man* agit comme un *patronus* au service des faibles grâce à son autorité symbolique et à sa liberté de parole[39]. Avec l'apparition des saints hommes à cette époque, un modèle vertical et hiérarchique de société s'est substitué au modèle horizontal, caractéristique du Haut Empire. Le modèle vertical qui finit par sortir du christianisme était, au plan religieux et social, un « modèle d'ambition », pour reprendre l'expression de Jean-Claude Schmitt[40].

Plus récemment, Nelly Amri et Denis Gril se sont interrogés, dans l'introduction des Actes du colloque (« Le saint et la sainteté comme objet des sciences de l'homme : problèmes et méthodes ») qui s'est tenu à Carthage en 2005, sur la possibilité de comparer les descriptions du saint homme de Peter Brown aux biographies des saints dans l'islam. Ils expliquent que l'hagiographe décrit : « son esclavage au profit des paysans ». Le saint est un *patronus* local, mais il est aussi un « homme charnière »[41]. En réalité, la sainteté évoque, d'un côté, une expérience extrême du sacré, à l'instar de Moïse au Sinaï, mais, de l'autre, elle rend possible des rapports entre l'homme et le divin[42]. Le saint est celui qui incarne ces deux aspects du rapport au divin, il est l'homme de Dieu, partagé entre la prière et l'action dans ce bas monde.

Les figures du saint homme sont multiples. Il est parfois un individu qui recherche la perfection afin d'accéder à Dieu. Sa démarche est individuelle,

---

37 Voir par exemple, *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, M. Kerrou (dir.), Paris, 1998 ; *Saint et Sainteté dans l'islam et le christianisme. Le regard des sciences sociales*, N. Amri et D. Gril (dir.), Paris, 2007, en particulier les contributions de N. Amri et D. Gril, « Introduction », *ibid.*, p. 9-32 et de C. Mayeur-Jaouen, « Le saint et la sainteté comme objets des sciences de l'homme : quelques réflexions à propos du colloque de Carthage », *ibid.*, p. 253-372.

38 P. Brown, « The Rise and Function of the Holy Man in the Late Antiquity », *Journal of Roman Studies*, vol. 61, 1971, p. 80-101.

39 P. Brown, « The Rise and Function », p. 79. Sur l'importance des travaux de P. Brown, voir A. Cameron, « On Defining the Holy Man », dans *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, J. Howard-Johnston et P. Antony Hayward (éds.), Oxford, 1999, p. 27-43.

40 J.-Cl. Schmitt, « La fabrique des saints », *Annales*, vol. 2, 1994, p. 286-300.

41 N. Amri et D. Gril, « Introduction », dans *Saint et Sainteté dans l'islam et le christianisme*, p. 12.

42 A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris, 1999, p. 19.

en marge de la société, comme le « fou, ou le ravi en Dieu » (*majdhūb*), par exemple. Son visage est exclusivement tourné vers son Seigneur[43]. Le saint est un « amant de Dieu » (*ʿāshiq Allāh*) dont tout l'être est tendu vers l'union avec le divin. Cette expérience de la sainteté inscrit celle-ci dans « l'économie de l'amour »[44]. Mais le saint homme peut agir en tant qu'acteur au sein de la société dans laquelle il vit. On lui reconnaît des pouvoirs, une autorité. Dans cette perspective, un homme ne devient saint que s'il évolue dans un entourage social où il existe une demande de pouvoirs spirituels. Peter Brown a bien mis en évidence le rôle des hommes de Dieu et de leurs reliques dans la résolution des tensions sociales. André Vauchez fait remarquer que :

> vivant ou mort, le saint chrétien ou musulman apparaît comme le protecteur des humbles face aux puissants et comme celui qui offre une réponse aux attentes insatisfaites et aux problèmes apparemment insolubles rencontrés dans le cadre de la vie quotidienne[45].

Mohamed Kerrou souligne par ailleurs que l'admiration et la soumission des fidèles viennent conforter la position du saint homme qui se voit alors doté par la *vox populi* d'un statut précis : saint patron, saint protecteur, saint thaumaturge, saint savant, etc.[46]. Les saints sont des intercesseurs, élus par la société dans laquelle ils évoluent, pour remplir des fonctions ici-bas, auprès des hommes, et dans l'au-delà, auprès de Dieu. Ils bénéficient, à ce titre, d'une reconnaissance sociale dont témoignent les récits consignés dans la littérature hagiographique. En vérité, la sainteté est une affaire de vertus, d'ascèse, d'abstention scrupuleuse, de prières, de compassion mais aussi de censure des mœurs, et que si, comme le souligne Nelly Amri, « dans la "fabrique d'un saint", on peut certes "hériter" d'une ascendance sainte, les vertus gardent leurs droits et les œuvres ont prééminence sur la naissance »[47].

---

43 Voir N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval. La sainteté en question XIVe-XVe siècle*, Paris, 2019.

44 N. Amri, *La sainte de Tunis*, p. 17.

45 A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires*, p. 11.

46 M. Kerrou, « Introduction », dans *L'autorité des saints*, p. 13.

47 N. Amri, « Du saint fondateur à la *tarîqa*. Infléchissement dans les modèles d'écriture hagiographique au Maghreb à la fin du XVIIe siècle ? », dans *Le Soufisme à l'époque ottomane*, R. Chih et C. Mayeur-Jaouen (éds.), Le Caire, 2010, p. 186.

3 Le saint homme à l'aune des sources hagiographiques. L'apport de Jean Aubin

Il existe une abondante bibliographie sur les idées spirituelles élaborées par les cheikhs de *khānaqāh* et sur les ordres soufis en Iran mais, jusqu'à une époque plus ou moins récente, peu d'études avaient été consacrées aux saints en tant qu'acteurs sociaux. Jean Aubin fut pionnier en la matière. Très tôt, il attira l'attention sur la valeur des sources hagiographiques, notamment des textes consacrés à un seul saint homme (*manāqib*). En 1956, il faisait déjà le constat qu'il était nécessaire d'avoir recours à une documentation plus large que celle généralement utilisée[48]. Il était persuadé, il y a maintenant une soixantaine d'années, qu'une vie de saint de style *manāqib* pouvait être un bon document d'histoire locale, malgré les défauts inhérents à ce genre littéraire. « Le texte hagiographique », écrivait-il, « ouvre à la fois sur l'histoire du mysticisme et sur celle, matérielle et psychologique, des sociétés »[49]. Les faits historiques sont des faits vécus et une vie mentale riche et mouvante coexiste avec les menus faits glanés par les chercheurs sur les pages de quelques chroniques[50].

On trouve dans les sources hagiographiques des notions sur la vie sociale, prises d'un point de vue qui n'est pas celui des chroniqueurs officiels, et des indications révélatrices sur le climat psychologique dans lequel vivaient les acteurs sociaux. La littérature édifiante offre des ressources vives à l'historien des sociétés iraniennes. Dans son ouvrage sur deux cheikhs de Bam à l'époque timouride, Jean Aubin nous fait part de ses réflexions sur l'aspect psychologique de la situation dont il aura brossé le cadre historique[51]. On ressent sous sa plume un sentiment de sympathie à l'égard de populations prises dans la tourmente d'événements qu'elles ne peuvent maîtriser et qui sont frappées d'une immense détresse. Les cheikhs, grâce à leur charisme et à leurs possessions foncières, parviennent à affirmer leur emprise sur les populations en exerçant des œuvres charitables : distribution de nourriture, prise en charge des frais occasionnés par les circoncisions, les mariages et les funérailles. En échange de leurs largesses matérielles, ils peuvent se comporter en véritables despotes punissant ceux qui ne respectent pas leur volonté ou qui ont le malheur de leur déplaire. Jean Aubin voyait là le signe de tendances asociales engendrées par l'insécurité de l'époque. Cependant ces deux individus, dotés de pouvoirs

48 J. Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani,* éd. J. Aubin, Paris-Téhéran, 1956, p. 1.

49 J. Aubin, *Matériaux*, p. 1.

50 J. Aubin, *Matériaux*, p. 1.

51 J. Aubin, *Deux sayyids de Bam au xv^e siècle. Contribution à l'histoire de l'Iran timouride*, Wiesbaden, 1956.

surnaturels qu'ils mettaient au service de la population face au pouvoir politique, furent reconnus de manière positive par la *vox populi*. Sous la plume de Jean Aubin, l'histoire a pleinement une dimension humaine. On retrouve cette même aptitude à décrypter le discours hagiographique dans son article sur un petit saint homme du Qūhistān[52]. Rédigé dans une langue simple et sans apprêt, cette vie de saint lui permet de faire revivre « l'entourage médiocre et la figure d'un petit thaumaturge villageois qui eut son heure de gloire »[53]. L'hagiographe, « derviche de très mince culture » comme le décrit Jean Aubin, limite son horizon au cadre où son maître a vécu et à ses actes surnaturels. L'historien parvient à rédiger une véritable monographie régionale sur la vie sociale, l'économie, le peuplement et l'histoire tribale de ces deux provinces à partir de ces textes hagiographiques en les complétant par d'autres sources, telles les chroniques, les sources géographiques, littéraires, voire lorsque cela est possible par des documents d'archives.

Dans un article publié en 1976 sur la propriété foncière en Azerbaïdjan à l'époque mongole, Jean Aubin parvient à tirer de nombreuses données sur les conditions économiques dans lesquelles vivait le monde rural[54]. Il exploite, outre les chroniques et les sources géographiques, le *Ṣariḥ al-milk*, un recueil de documents d'archives conservés dans le sanctuaire des cheikhs d'Ardabīl qui furent réunis en 1570 à l'ordre de Shāh Ṭahmāsp. Il complète son corpus documentaire par le *Ṣafwat al-ṣafā'* d'Ibn-i Bazzāz, la biographie de Shaykh Safī al-Dīn, le fondateur de l'ordre safavide. Les centaines d'anecdotes et de souvenirs réunis dans ce texte hagiographique intéressent les aspects les plus divers de l'histoire politique, de la topographie et des institutions soufies. Précieux par la variété de sa matière, nous percevons à travers les récits du *Ṣafwat al-ṣafā* « les préoccupations quotidiennes, la parole des couches modestes de la population »[55], mieux qu'aucun autre document de l'époque ne les enregistre. Si le *Ṣafwat al-ṣafā* ne permet pas de dresser un tableau chiffré des échanges économiques (prix des denrées, achats et ventes de terres, etc.), pour l'histoire sociale la matière que l'on peut tirer de ce texte hagiographique, recoupée par les documents de l'inventaire de 1570, permet d'analyser de nombreux aspects de la société villageoise en Azerbaïdjan oriental. On comprend alors comment se constituaient de nouvelles fortunes, et quelles étaient les conditions du transfert (ou de la spoliation) des propriétés foncières.

52 J. Aubin, « Un santon quhistānī de l'époque timouride », *Revue des études islamiques*, vol. 35, 1967, p. 185-216.

53 J. Aubin, « Un santon quhistānī », p. 187.

54 J. Aubin, « La propriété foncière en Azerbaydjan sous les Mongols », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 171-219.

55 J. Aubin, « La propriété foncière », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 85.

Les travaux de Jean Aubin ont ouvert la voie à l'exploitation de ce genre littéraire pour étudier les sociétés iraniennes prémodernes, mais ces recherches sont restées trop peu nombreuses[56]. Je voudrais toutefois citer l'ouvrage de Monika Grönke, *Derwische im Vorhof der Macht*, publié en 1993[57]. Ce travail repose sur les mêmes sources que celles exploitées par Jean Aubin dans son article sur l'Azerbaïdjan. L'auteure suit la même ligne, mais dans une perspective plus large. Monika Grönke retrace génération après génération les efforts déployés par les cheikhs pour accumuler toujours plus de terres et de richesses. Elle montre que la dimension économique et politique des organisations soufies a pu se développer en raison de l'insécurité dans laquelle vivaient à cette époque les populations. Ces dernières recherchaient auprès des derviches non seulement une consolation spirituelle, mais surtout une protection matérielle, tout comme Jean Aubin l'a constaté pour les cheikhs de Bam sous les Timourides. Dans ces périodes de grande détresse, notamment pour les populations rurales, ceux qui étaient perçus comme des hommes de Dieu constituaient l'ultime recours contre l'arbitraire du pouvoir.

Je voudrais inscrire le présent ouvrage en continuité avec les recherches de Jean Aubin. Il a exploité les recueils de *manāqib* et les a confrontés aux sources historiographiques, pour retracer l'histoire d'une région à des époques bien déterminées, en l'occurrence mongole et timouride. La question qui se pose dans le cadre de cette recherche sur le Fārs est sa relative longue durée (X^e^-XVI^e^ s.) qui implique d'aborder des contextes historiques différents. À cette difficulté s'ajoutent les problèmes posés par les sources hagiographiques qui ont été rédigées parfois bien après le décès des saints hommes. Comment faire la part entre la figure « historique » du saint et la « réputation » qui fut construite après sa mort par les hagiographes ? Pour pallier cette difficulté, il est nécessaire de tenir compte du milieu culturel et social dans lequel fut écrite la vie du saint homme. Afin de brosser le cadre narratif dans lequel s'inscrit cette recherche, il s'agira de confronter les données que l'on peut tirer de l'hagiographie à de nombreuses autres sources (historiographie régionale, chroniques historiques, ouvrages de topographie, récits de voyages, recueils de correspondances, épigraphie, poésie, etc.). Il sera ainsi possible de faire vivre les saints

56 D'autres chercheurs sur le monde iranien ont utilisé les ressources de la littérature hagiographique dans cette même perspective. On peut citer, entre autres, les travaux de F. Meier, *Abû Sa'îd-i Abî l-Ḫayr (354-440/967-1049)*, Leyde, 1976 ; J. Paul, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin-New York, 1991 ; Sh. Mahendrarajah, *The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran*, Cambridge, 2021.

57 M. Grönke, *Derwische im Vorhof der Macht. Sozial und Wirtenschaftsgeschichite Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert*, Stuttgart, 1993.

hommes du Fārs en lien avec le milieu social dans lequel ils évoluent et les événements qui se déroulent dans la région. Nous verrons que, malgré les aléas politiques qui ont périodiquement affecté la province, notamment lorsque des pouvoirs nomades turko-mongols ont gouverné les populations sédentaires des villes et des villages du Fārs, la culture iranienne a pu se maintenir grâce à la cohésion et au jeu des forces sociales. Les saints hommes, les familles de notables, mais aussi le petit peuple d'anonymes (artisans, boutiquiers, cultivateurs), ont ensemble participé au maintien des idéaux de la culture iranienne, que ceux-ci appartiennent au passé préislamique ou à l'islam.

4 Les cheikhs soufis du Fārs, des oubliés de l'historiographie ?

Alors que les saints tutélaires de Chiraz et de Kāzarūn ont joué un rôle significatif, notamment au moment de la période de formation du soufisme, peu d'études ont été dédiées à leur figure publique, insérée dans le tissu social de la ville où ils ont exercé leurs activités. Quant aux cheikhs soufis du Lāristān, ils n'ont donné lieu qu'à de très rares recherches publiées en Iran.

4.1 *Les maîtres spirituels de Chiraz*

Abū ʿAbd Allāh Ibn Khafīf (m. 371/981), célèbre sous le nom « al-Shaykh al-Kabīr » (« Le grand cheikh »), a donné une impulsion aux idées ascétiques et spirituelles dans la ville, dès le Xe siècle. Il a fait édifier une *khānaqāh* dans laquelle il dispensait ses enseignements et distribuait de la nourriture aux nécessiteux. Après sa mort, son tombeau situé dans la *khānaqāh* qu'il avait fondée devint un lieu de pieuses visites. Shaykh Kabīr est à l'origine d'un ordre soufi, la *kabīriyya* qui, faute de descendance biologique, a été perpétué par ses disciples, mais qui resta confiné au Fārs. Shaykh Kabīr est cité dans tous les ouvrages sur le soufisme, mais sans mise en valeur de son rôle à Chiraz, à l'exception des quelques pages qui lui ont été consacrées par Arthur Arberry dans son livre sur Chiraz[58]. Annemarie Schimmel s'est intéressée à Shaykh Kabīr dont elle édita la biographie (*Sīrat al-Shaykh al-Kabīr Abū ʿAbd Allāh Ibn al-Khafīf al-Shīrāzī*). L'édition du texte est précédée d'une introduction dans laquelle elle discute de la transmission des manuscrits. Dans un article publié dans *Iranian Studies* en 1974, Annemarie Schimmel brosse la situation religieuse à l'époque du saint homme de Chiraz[59]. Cependant, beaucoup d'idées

58 A. Arberry, *Shiraz. Persian City of Saints and Poets*, Oklaoma, 1960, p. 61-85.

59 A. Schimmel, « The Ornement of Saints: The Religious Situation in Iran in pre-Safavid Times », *IrSt*, vol. 7/1, 1974, p. 88-111.

émises dans cet article sont largement remises en question aujourd'hui, notamment sur la conversion des zoroastriens. À cette époque, contrairement à ce qu'affirme Annemarie Schimmel, ils étaient encore bien présents dans le Fārs. Enfin, parmi les études anciennes, on dispose de la notice de Jean-Claude Vadet dans l'*Encyclopédie de l'Islam*[60].

À ce jour, on doit les seules recherches d'envergure sur Shaykh Kabīr à Florian Sobieroj qui lui a consacré trois articles et une monographie[61]. Il a édité et traduit le *Kitāb al-iqtiṣād*, un traité d'*adab* soufi composé par le saint homme, et qui fait partie des premiers traités de ce type[62]. La traduction est précédée d'une importante étude sur les orientations religieuses de Shaykh Kabīr, ses maîtres, ses disciples, sa conception de la sainteté, etc. Cependant, cet ouvrage ne nous renseigne en rien sur son milieu familial, sa première éducation pendant son enfance, son rôle au sein de la société de Chiraz, ni sur ses relations avec les autorités politiques bouyides qui apparaissent dans les récits consignés dans ses *manāqib*. L'étude de Florian Sobieroj est utile pour connaître le milieu intellectuel dans lequel a vécu Shaykh Kabīr, à une époque où coexistaient différents mouvements de pensée, souvent opposés les uns aux autres. Les données tirées des *manāqib* du saint homme permettent de faire vivre le petit monde d'hommes pieux, mais aussi de femmes, qui gravitaient dans son entourage ainsi que les pratiques dévotionnelles des Chirazis à cette époque. Enfin, Jawād Basharī a publié en 2019 un article dans lequel, après avoir brièvement présenté la vie de Shaykh Kabīr, il présente quelques traités inédits rédigés par le cheikh, notamment son « credo » (*Risālat al-ʿaqāʾid*), un livre de conseils en matière spirituelle (*Kitāb al-waṣiyya*) et un petit opuscule sur les vertus du soufisme (*Faḍl al-taṣawwūf ʿalā l-madhāhib*). Il transcrit et

60 A. Schimmel, « Abū ʿAbdullāh Muḥammad Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī. Einführung in seine Biographie », dans *Sīrat al-Shaykh al-Kabīr Abū ʿAbd Allāh*, éd. A. Schimmel, Ankara, 1955, p. 3-48 ; J.-Cl. Vadet, « Ibn Khafīf », *EI*[2] ; *Id.*, *Le traité d'amour mystique d'al-Daylamī*, Genève, 1980, « Introduction », p. 1-28, comporte quelques éléments sur la vie d'Ibn Khafīf.

61 F. Sobieroj, « Mittelsleute zwischen Ibn Khafīf und Abū Isḥāq al-Kāzarūnī », *Asiatische Studien*, vol. 51, 1997, p. 651-671 ; *Id.*, « Ibn Khafīf's *Kitāb al-Iqtiṣād* and Abū al-Najīb al-Suhrawardī's *Ādāb al-murīdīn*. A comparison Between two Works on the Training of Novices », *Journal of Semitic Studies*, vol. XLIII/2, 1998, p. 327-345 ; *Id.*, « The Muʿtazila and Sufism », dans *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversises and Polemics*, F. de Jong et B. Radtke (éds.), Leyde, 1999, p. 68-92 ; *Id.*, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*.

62 Le manuel de Shaykh Kabīr serait le second ouvrage de ce type après ceux composés par al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Adab al-nafs* et *Manāzil al-qāsidīn*, voir A. Karamustafa, *Sufism*, p. 86.

commente pour finir l'introduction à un manuscrit du *Kitāb al-iqtiṣād* qui diffère de la version éditée par Florian Sobieroj[63].

Originaire d'une famille daylamite de Fasā, Rūzbihān Baqlī (m. 606/1209) vint s'établir à Chiraz vers l'âge de vingt-trois ans. Il présente la particularité par rapport à son devancier d'avoir eu des successeurs en la personne de son fils, puis de ses petits-fils. Ils assurèrent la gestion du sanctuaire de leur ancêtre à travers la *rūzbihāniyya*, mais elle aussi resta confinée au Fārs. Arthur Arberry a dédié à Rūzbihān Baqlī un chapitre de son ouvrage sur Chiraz[64]. Le saint homme a laissé beaucoup d'écrits, dont une « autobiographie », le *Kashf al-asrār*, mais qui ne l'est pas au sens moderne du terme. Il s'agit à vrai dire de la mise par écrit de ses visions spirituelles. La pensée mystique de Rūzbihān Baqlī a suscité de nombreuses recherches, dont celles pionnières de Henry Corbin et de Muḥammad Muʿīn[65]. On doit à Paul Ballanfat d'avoir fait connaître plusieurs traités de Rūzbihān Baqlī, en les éditant et les traduisant pour certains d'entre eux, en particulier sa biographie spirituelle, le *Kashf al-asrār*[66]. La monographie de Carl W. Ernst sur Rūzbihān Baqlī est la première étude qui aborde à la fois sa pensée mystique et les rapports de la *rūzbihāniyya* avec le pouvoir[67]. Cependant l'objectif principal de l'auteur est d'étudier le *Kashf al-asrār*. Cette étude se démarque des recherches des spécialistes de la pensée de Rūzbihān Baqlī, mais ne s'intéresse pas au saint homme et à sa famille au sein de la société chirazie dans leurs interactions avec les notables et le petit peuple de la ville. Elle ne permet pas davantage de montrer l'importance de la *khānaqāh*, comme lieu de contacts entre les différents acteurs de la vie sociale, du vivant de Rūzbihān Baqlī, et après sa mort à travers les épisodes miraculeux qui avaient lieu à son sanctuaire. Ces informations sont à tirer de l'analyse des

63 J. Basharī, « Āthār-i bar jāy mānda az Ibn Khafīf wa dasht-niwīsī az bakhsh-i ibtidā'i-i Kitāb al-iqtiṣād », *Āyina-yi Mīrāth*, vol. 17/1, n° 64, 1398sh./2019, p. 41-59.

64 A. Arberry, *Shiraz*, p. 86-111.

65 Ruzbehan Baqli Shirazi, *Le Jasmin des fidèles d'amour* (*Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*), éd. Henry Corbin et Muḥammad Muʿīn, Téhéran, 1987. Voir la présentation de l'historiographie sur Rūzbihān dans le chapitre 8.

66 *Le dévoilement des secrets. Journal spirituel*, traduit et présenté par Paul Ballanfat, Paris, 1996 ; *Id.*, *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*, Téhéran, 1998 ; *Id.*, *L'ennuagement du cœur*, Paris, 1998. La traduction est précédée d'une présentation de la vie et l'œuvre de Rūzbihān Baqlī, p. 7-135. F. Papan-Matin, *The Unveiling of Secrets Kashf al-Asrār. The Visionary Autobiography of Rūzbihān al-Baqlī*, Leyde, 2006. S. Ruspoli a publié une édition commentée d'un autre texte de Rūzbihān Baqlī, la *Risālat-i quds*, qui est un traité sur la quête de la beauté divine, un des thèmes importants de la pensée du saint homme, voir, *Le Traité de L'esprit saint de Rûzbihân de Shîrâz*, Paris, 2001.

67 C. Ernst, *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Richmond, 1996.

anecdotes, des nombreux récits de rêves et de visions rapportés dans ses biographies ainsi que des données des sources régionales et historiographiques.

Ḥājjī ʿUmar Murshidī (m. 826/1423), un saint homme dont la famille était originaire de Shast, un petit village du Lur-i Kuchik, s'établit à Chiraz où il fonda une *khānaqāh kāzarūnī* dans le quartier Mūrdistān près de la Bāb-i Kāzarūn[68]. Son hagiographie, le *Maʿdan al-durar fī sīrat al-Shaykh Ḥājjī ʿUmar*, rédigée en rabīʿ I 869/1464-1465 par son neveu Shams al-Dīn Muḥammad, témoigne des liens de proximité que le cheikh entretenait avec les autorités politiques timourides. En attestent de très nombreux récits édifiants qui corroborent les chroniques historiques. Le terrain sur lequel il édifia sa *khānaqāh* lui avait été donné par l'épouse de Sulṭān-Bāyazīd b. Nūr Malik Barlās qui faisait partie des grands émirs de Shāh-Rukh[69]. Malgré l'importance de ce saint homme, tant du point de vue du rôle politique qui lui est attribué, que pour le rayonnement de l'ordre *kāzarūnī* à Chiraz, un seul court article en persan lui a été consacré[70]. Par ailleurs, quatre anecdotes tirées de sa *Sīra* ont été analysées par Shahzad Bashir dans son ouvrage *Sufi Bodies*[71]. Le cheikh ʿUmar Murshidī est donc totalement oublié de l'historiographie.

4.2 *Kāzarūn, lieu de naissance d'un ordre à vocation internationale*

Originaire de Kāzarūn, Murshid al-Dīn Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Shahryār (m. 426/1033) est sans nul doute le saint homme le plus célèbre du Fārs. Il apparaît dans les sources hagiographiques comme un combattant de l'islam qui aurait converti les populations de la province à la nouvelle religion. Il est avec Shaykh Kabīr le héros des premiers textes de *manāqib* rédigés dans l'islam. Fritz Meier fut le premier à s'intéresser à la vie de Shaykh Abū Isḥāq dont il édita la biographie (*Firdaws al-murshidiyya*). Elle est précédée d'une importante introduction historique, mais Meier ne présente pas le cheikh dans son contexte historique et comme un personnage actif dans la société de Kāzarūn. Īraj Afshār a produit une nouvelle édition du *Firdaws al-murshidiyya*, également précédée d'une importante introduction sur la vie de Shaykh Abū Isḥāq. Il a édité avec cette nouvelle édition une autre hagiographie, *Anwār*

68 Shams al-Dīn Muḥammad ʿUmarī Murshidī, *Maʿdan al-durar fī sīrat al-Shaykh Ḥājjī ʿUmar*, éd. ʿĀrif Nawshāhī et Muʿīn Niẓāmī, Téhéran, 1383sh./2004.

69 Il fut gouverneur du Khuttalān. S. Ando, *Timuridische Emire nach dem Muʿizz al-ansāb*, Berlin, 1992, p. 241.

70 Mahdī Farhānī Munfarrid, « Bāzkāwa-yi āgāhīhā-yi tārīkhī dar Maʿdan al-Durar », *Āyina-yi Mīrāth*, vol. 3/2, 1384sh./2005, p. 170-181 ; description du *Maʿdan al-durar* dans *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*, M. Mohammadi, M. Sárközy et B. Péri (éds.), Leyde, 2018, p. 53.

71 S. Bashir, *Sufi Bodies. Religion and Society in Medieval Islam*, New York, 2011, p. 63-64, 148-149, 159-160, 192, 196.

al-murshidiyya fī asrār al-ṣamadiyya, dont le manuscrit qui était conservé à Dublin a aujourd'hui disparu. Dans ce même volume, Īraj Afshār a aussi réédité trois études en persan sur la monnaie frappée au nom du saint homme et un document sur son sanctuaire[72]. À vrai dire, peu d'études sont dévolues à la figure historique de Shaykh Abū Isḥāq, ni même à son rôle dans la fondation de l'ordre *kāzarūnī*. Malgré le renom de Shaykh Abū Isḥāq, aucune monographie ne lui est consacrée et l'on ne dispose que de quelques notices d'encyclopédies et articles, en persan et en langues occidentales[73].

Il n'existe pas plus d'études sur Amīn al-Dīn Balyānī, le restaurateur au XIV^e^ siècle du complexe religieux, *khānaqāh* et mosquée, édifié par Shaykh Abū Isḥāq. Il n'est connu que par un seul texte hagiographique, *Miftāh al-hidāya wa miṣbāḥ al-ināya*, qui fut édité par ʿImād al-Dīn Shaykh al-Hukamā'ī. Les activités d'Amīn al-Dīn Balyānī sont décrites dans des notices d'encyclopédie et dans quelques articles[74]. L'un des objectifs ici est de pallier ces lacunes sur la « vie publique » de Shaykh Abū Isḥāq et d'Amīn al-Dīn Balyānī en mettant en valeur l'importance de leur action sociale et politique. Il n'est pas pour autant question d'occulter leur orientation spirituelle ni leur rôle dans l'éducation des disciples. On verra également que les disciples de Shaykh Abū Isḥāq fondèrent des *khānāqāh* dans plusieurs villes et bourgades du Fārs. À partir du XIV^e^ siècle, l'ordre *kāzarūnī* se diffusa en Inde et en Chine, puis dans l'empire ottoman et jusqu'en Roumélie.

4.3 *Les* vir dei *du Lāristān*

En 1955, Jean Aubin écrivait que le Lāristān était une *terra incognita* à propos de son histoire politique et sociale[75]. Il en est de même de plusieurs lignées de cheikhs de *khānaqāh* qui ont joué un rôle social et politique significatif dans

72 Maḥmūd b. ʿUthmān, *Firdaws al-murshidiyya fī asrār al-ṣamadiyya*, éd. Ī. Afshār, Téhéran, 1358sh./1980.

73 Notices sur Shaykh Abū Isḥāq, Nīmā Ḥafīẓī, « Abū Isḥāq Kāzarūnī », *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i islām*, vol. V, p. 171-173 ; B. Lawrence, « Abū Esḥāq Kāzarūnī », *EIr* ; H. Algar, « Kāzarūnī », *EI*[2] ; *Id.*, « Kāzarūniyya », *EIr* ; D. Aigle, « Kāzarūniyya », *EI*[3] ; *Id.*, « Un fondateur d'ordre en milieu rural. Le cheikh Abû Ishâq de Kâzarûn », dans *Saints orientaux*, D. Aigle (dir.), Paris, 1995, p. 181-209 ; *Id.*, « Sainteté et miracles. Deux saints fondateurs en Iran méridional (XI^e^ et XIV^e^ s.) », *Oriente moderno*, vol. 93, 2013, p. 79-100 ; A. Arberry, « The biography of Shaikh Abū Isḥāq al-Kāzarūnī », *Oriens*, vol. 12, 1950, p. 163-182 ; M. Fu'ād Köprülüzāde, « Abū Isḥāq Kāzarūnī und die Isḥāqī-Derwische Anatolien », *Der Islam*, vol. 19/1-2, 1930, p. 18-26.

74 J. Shams, « Balyānī », dans *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i islām*, vol. XII, p. 542-543 ; *Id.*, « Khāndān-i Balyānī », *Ma'ārif*, vol. 2, 1376sh./1997, p. 218-249 ; ʿImād al-Dīn Shaykh al-Ḥukamā'ī, « Amīn al-Dīn Balyānī », dans *Kāzerūnīyeh*, vol. 1, 1381sh./2001, p. 167-169 ; D. Aigle, « Le soufisme sunnite en Fārs. Šayḫ Amīn al-dīn Balyānī », dans *L'Iran face à la domination mongole*, D. Aigle (éd.), Téhéran-Paris, 1997, p. 233-261.

75 J. Aubin, « Références pour Lār médiévale », *Journal asiatique*, 1955, p. 491.

la région. Il s'agit des Dānyālī et des Abū Najmī à Khunj, de Quṭb b. Muḥyī à Quṭbābād et de Shāh Sayf Allāh Qattālī et ses descendants dans plusieurs petites villes du Lāristān, les îles du golfe Persique et en Oman. Le destin spirituel de ces saints hommes n'est connu qu'à travers des sources hagiographiques manuscrites locales conservées dans des bibliothèques privées, ainsi que dans des sources épistolaires, dont une grande partie est maintenant éditée.

Mises à part les recherches de Muḥammad Bāqir Wuthūqī, les cheikhs soufis de Khunj n'ont donné lieu à ce jour à aucune autre publication[76]. Les sources hagiographiques donnent des informations originales sur les réformes fiscales tentées dans le Fārs par les Aq Qoyunlu qui complètent les sources historiques et les documents d'archives. On constate par ailleurs que le sanctuaire de ces cheikhs soufis sunnites de Khunj a donné lieu à un important mécénat de la part des princes de Lār et des souverains safavides.

Issu d'une famille de sayyids de *nasab ḥusaynī*, Shāh Sayf Allāh Qattālī (m. 674/1275-1276) émigra dans le Fārs au moment de la conquête de Bagdad par les Mongols. Il fonda une *ṭarīqa* qui se diffusa non seulement dans plusieurs villes de la province, les ports et les îles du golfe Persique, mais aussi sur la côte orientale de l'Arabie. Son fils Sayyid Kāmal Pīr prit la succession de la *ṭarīqa* après la mort de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Selon les sources hagiographiques, qui corroborent les chroniques historiques, Sayyid Kāmal Pīr fut impliqué dans les conflits entre les princes de Qays et d'Ormuz. Il existe aujourd'hui encore des cheikhs soufis *qattālī* dans le Fārs, mais à ce jour aucune étude ne leur a été dédiée.

Quṭb b. Muḥyī a vécu à une époque charnière de l'histoire religieuse de l'Iran avec l'imposition du chiisme par les Safavides. Il a laissé de nombreuses lettres, destinées à ses compagnons et plusieurs personnalités politiques, dont le souverain safavide Shāh Ismāʿīl. Cependant, on ne connaît rien de sa vie en dehors de ce qui apparaît en filigrane dans ses écrits. Ce maître à la pensée sunnite originale, mais teintée de crypto-chiisme, n'a donné lieu qu'à quelques courts articles en persan. Il est comme les saints hommes de Khunj quasi absent de l'historiographie actuelle alors qu'à travers ses lettres et certaines sources manuscrites on comprend que des tendances messianiques étaient en cours dans le Fārs depuis le début du XV^e^ siècle.

Du point de vue spirituel, les maîtres soufis du Lāristān ont participé à la diffusion de la *kabīriyya* et de la *kāzarūniyya*, mais aussi à la création de courants mystiques nouveaux. On dispose de quelques documents d'archives qui nous renseignent sur les domaines fonciers des cheikhs de Khunj. Les sources hagiographiques, elles aussi, témoignent en filigrane de leurs relations avec les

76 Muḥammad Bāqir Wuthūqī, *Khunj Gudhargāh-i bāstānī-i Lāristān*, Khunj, 1995.

autorités politiques dont ils dépendaient pour assurer le fonctionnement de leur *khānaqāh*. Insérés dans la société, ces cheikhs ont exercés leurs activités en fonction du contexte politique qui prévalait à l'époque où ils ont vécu.

5 Déroulement des thèmes

Le présent volume décrit dans une première partie le cadre historico-géographique de cette recherche (chapitres 1, 2, 3, 4), puis, dans une seconde partie, les saints hommes fondateurs de la sacralité de Chiraz et de Kāzarūn (chapitres 5, 6, 7, 8, 9, 10) et, dans une troisième partie (11, 12 et 13), les activités des cheikhs soufis du Lāristān (chapitres 11, 12, 13). Le chapitre 1 (« Des sources diversifiées ») a pour objectif de présenter l'important corpus documentaire sur lequel repose cette recherche. La spécificité des sources hagiographiques implique de définir les caractéristiques inhérentes à ce genre littéraire. Je décrirai ensuite les autres sources avec les particularités qui leur sont propres, en particulier le corpus des textes rédigés par les auteurs natifs de Chiraz, qu'il s'agisse des histoires locales ou des sources poétiques. Nous ne disposons que de très peu de documents d'archives au sens propre du terme, mis un part quelques documents de *waqf*. Une riche épigraphie monumentale et des sources numismatiques complètent la documentation non narrative disponible sur le Fārs. Néanmoins, les sources étant essentiellement littéraires, j'aborderai pour finir les questions méthodologiques indispensables à toute utilisation de ce type de textes.

Le chapitre 2 (« Le Fārs dans l'histoire. Entre la *memoria* du passé antique et l'islam ésotérique ») vise à reconstituer la trame historique complexe dans laquelle se sont déroulés les faits et gestes des saints hommes et de la société qui les entourait, notamment à Chiraz la capitale de la province. Les noms des responsables politiques, depuis les Saffarides jusqu'aux Aq Qoyunlu apparaissent dans de nombreux récits édifiants rapportés dans les vies des saints hommes du Fārs. On trouve également les noms des princes locaux du Lāristān et des rois d'Ormuz. Il est par conséquent nécessaire d'éclairer ces récits hagiographiques par la version des faits consignés dans les chroniques historiques. Malgré un corpus de sources abondant et diversifié, les informations sur les personnels locaux au service du pouvoir sont souvent lacunaires et peu précises. On verra cependant que les sources hagiographiques comportent à leur sujet des données susceptibles de compléter utilement les chroniques. Ces récits reflètent le point de vue de l'hagiographe dont le but est de mettre en valeur les actions du cheikh dont il trace le portrait. Par ailleurs, les anecdotes et les récits de rêves et de miracles, qui sont des éléments constitutifs de la

littérature hagiographique, témoignent de la manière dont les populations du Fārs percevaient les événements auxquels elles étaient confrontées. L'objectif de ce chapitre est aussi de tenter de restituer le climat religieux qui prévalait dans la province aux différentes périodes de son histoire. Les sources hagiographiques et l'historiographie locale reflètent quelque fois de manière diffuse les tensions religieuses qui pouvaient agiter la société et les élites politiques. Ce chapitre a également pour dessein de mettre en lumière comment certains lieux préislamiques ont subsisté dans le cadre de l'islam. Le Fārs étant considéré comme le royaume de Salomon, le prophète détenteur du savoir ésotérique, les lieux sacrés antiques furent adaptés à une vision spirituelle de la nouvelle religion par les tenants du pouvoir afin de donner une légitimité à leur action.

À l'instar de beaucoup de centres régionaux, comme Ispahan par exemple, Chiraz fut le siège du pouvoir. Elle fut ainsi la capitale des Saffarides et des Bouyides aux IXe-Xe siècle, des Salghurides aux XIIe-XIIIe siècles, après la fin de la tutelle seldjoukide qui avait suivi l'effondrement du pouvoir bouyide, des Injuides, après la mainmise des Ilkhans mongols sur le Fārs, puis des Muzaffarides. À partir de la fin du XIVe et jusqu'au début du XVe siècles, le Fārs fut gouverné par les petits-fils de Tamerlan et devint alors une province de l'Empire timouride. Cette situation perdura sous les Aq Qoyunlu, jusqu'à la conquête du Fārs par les Safavides au début du XVIe siècle. Ainsi, le chapitre 3 (« Chiraz, *dār al-mulk* du Fārs ») a pour but de situer les principales infrastructures de la ville dans le tissu urbain dans lequel s'inscrivaient les activités de la vie sociale. Il s'agira également de localiser les fondations édilitaires issues du mécénat princier. Chiraz s'est peu à peu transformée en ville islamique, dotée de toutes les infrastructures nécessaires en matière d'éducation religieuse et de pratiques cultuelles. La ville fut également un important centre artistique, notamment en ce qui concerne les arts du livre.

Le chapitre 4 (« Les villes saintes du Fārs, un territoire sacré ») se donne pour dessein de mettre en lumière ce qui confère à la province une sacralité particulière. Grâce aux activités de prédication du cheikh Murshid al-Dīn Abū Isḥāq, Kāzarūn apparaît comme le fer de lance de la conversion des populations du Fārs, tandis que Chiraz est qualifiée de « Forteresse des saints » (*burj al-awliyā'*) parce que s'y trouvaient de nombreux tombeaux de descendants du Prophète, de saints et de poètes, lieux de pieuses visites. Situées au sein d'un vaste réseau de centres de savoir religieux, Chiraz, Kāzarūn et Khunj, qualifiée d'être la « Demeure des saints » (*dār al-awliyā'*) en raison de ses nombreuses *khānaqāh*, étaient en contact étroit avec d'autres petites villes et bourgades de la province. Dans ces petits centres régionaux, les hommes pieux et les maîtres spirituels exerçaient des activités au service de l'islam. Les élites de ces

petits centres de vie religieuse et culturelle avaient le plus souvent fait leurs études dans les madrasas de Chiraz, une ville qui était en contact avec l'Orient arabe. Le nombre d'établissements soufis ne cessa de croître dans la région jusqu'à l'époque safavide. Dans plusieurs bourgades de la province, comme à Khunj et à Lār par exemple, il existait des établissements secondaires de l'ordre *kāzarūnī*. Tous ces cheikhs assumèrent un rôle éducatif et social affirmé, voire pour plusieurs d'entre eux un rôle politique. Après la mort de ces hommes perçus comme des êtres d'exception, leur souvenir fut perpétué par les pieuses visites à leur tombeau d'où émanait un fluide sacral protecteur.

Le chapitre 5 (« La société chirazie. Des notables entre charges officielles, activités charitables et piété personnelle ») est consacré aux grands groupes familiaux de la ville et à leurs activités au service de la société, mais aussi à leur rôle politique. Certaines de ces familles, grâce aux alliances matrimoniales qu'elle avaient nouées, pouvaient détenir un fort potentiel d'influence au niveau de la population, et sur le pouvoir. Certaines d'entre elles détenaient de manière héréditaire la charge importante de grand cadi (*qāḍī al-quḍat*) ou de représentant des Alides (*naqīb al-ashraf*) qui étaient nombreux à Chiraz. Cependant, malgré une forte présence alide, avant la fin du XIV^e^ siècle la ville semble avoir été hostile aux mouvements d'obédience chiite ou millénariste. Les sources chirazies donnent des élites religieuses de Chiraz une image embellie qui, on le verra, se montre plus nuancée sous la plume des poètes. Désignée comme la « Citadelle des saints », on verra que plusieurs *ṭarīqa* soufies furent influentes à Chiraz. En premier lieu la *kabīriyya* et la *rūzbihāniyya*, instaurées par Shaykh Kabīr et Rūzbihān Baqlī, mais aussi la *kāzarūniyya* de Shaykh Abū Isḥāq, bien avant la fondation du complexe *kāzarūnī* édifié par ʿUmar Murshidī au XV^e^ siècle. Originaire de Bagdad, la *suhrawardiyya* joua un rôle non négligeable à Chiraz grâce à Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush qui avait été désigné par Shihāb al-Dīn Suhrawardī comme son représentant à Chiraz. En complément des sources hagiographiques, l'historiographie chirazie permet de dénouer l'écheveau complexe des liens entre tous ces hommes pieux de la ville et de montrer comment ces différents courants spirituels et intellectuels pouvaient interférer entre eux.

Les chapitres consacrés aux maîtres soufis du Fārs pour lesquels nous disposons de de sources hagiographiques (*adab al-manāqīb*) ont été regroupés selon deux critères. Le premier groupe concerne les saints hommes de Chiraz et de Kāzarūn car ils sont les fondateurs de la sacralité du Fārs dès les IX^e^-X^e^ siècles. Le second groupe est constitué des maîtres spirituels qui ont contribué au développement des *ṭarīqa* soufies dans le Lāristān à partir de la fin du XIII^e^ siècle. Les chapitres 6 (« Shaykh Kabīr, saint patron de Chiraz ») et 7 (« Murshid al-Dīn Abū Ishāq Kāzarūnī. Un saint combattant de l'islam fondateur d'un

ordre soufi en milieu rural ») décrivent les actions des deux premiers cheikhs soufis du Fārs qui sont à l'origine de la *kabīriyya* et de la *kāzarūniyya*, deux *ṭarīqa* qui se diffusèrent pour la première uniquement dans sa province d'origine, mais pour la seconde vers l'Inde et les pays d'Extrême-Orient. Le chapitre 8 (« Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, initiateur de la *rūzbihāniyya* : de l'ivresse à la sobriété ») s'intéresse à la seconde grande figure spirituelle de Chiraz qui incarne une forme de spiritualité plus extatique, très différente de celle de tous les autres saints hommes du Fārs. Le chapitre 9 (« Amīn al-Dīn Balyānī, dans l'ombre de Shaykh Abū Isḥāq ») montre que le cheikh Balyānī tout en étant le restaurateur de l'œuvre de Shaykh Abū Isḥāq était un adepte de la *suhrawardiyya*. Le chapitre 10 (« ʿUmar Murshidī, acteur de la vie politique à Chiraz sous les Timourides. Hagiographie et histoire ») est consacré à un cheikh qui, originaire du Lur-i Kuchik, s'implanta dans le Fārs pour édifier à Chiraz un établissement *kāzarūnī*, mais qui fut surtout un acteur politique et le conseiller des princes timourides. Les chapitres 11 (« Les fondateurs de la sacralité de Khunj. Rukn al-Dīn Dānyāl et Muḥammad b. Abī Najm »), 12 (« Shāh Sayf Allāh Qattālī. Une famille de maîtres spirituels de *nasab ḥusaynī*. La *hijra* de l'Irak vers l'Iran méridional ») et 13 (« Les lettres de Quṭb-i Muḥyī, vestiges de sa *memoria*. La pensée originale d'un cheikh soufi de la fin du XV^e^ siècle »), nous informent sur les activités des cheikhs soufis dans le Lāristān, mais aussi sur la politique fiscale et le contexte religieux dans le Fārs à la veille de la conquête safavide.

Les sources hagiographiques complètent les informations rapportées par les chroniqueurs. Il s'agit de répondre à un certain nombre de questions. Quel fut le processus de leur reconnaissance comme cheikh de *khānaqāh* par ceux qui devinrent leurs disciples et qui perpétuèrent leur souvenir ? Quel rôle pouvaient-ils jouer au sein de la société ? Quel crédit apportaient-ils aux détenteurs du pouvoir ? Quel pouvait être leur rôle en faveur des populations ? Peut-on tirer des sources hagiographiques le portrait « historico-social » du saint homme durant sa vie ? Après sa mort, sa carrière posthume n'est-elle pas devenue légendaire pour correspondre aux réalités du moment ? Enfin, on verra qu'il existait entre ces saints hommes des affinités spirituelles qui témoignent des particularités du soufisme dans le Fārs, très attaché, depuis Shaykh Kabīr, au strict respect de la *sunna* prophétique.

On a parfois considéré que l'invasion mongole a jeté l'Iran dans la spéculation dévote. À l'origine il y a eu un mouvement inverse dont la vie d'Amīn al-Dīn Balyānī, né au moment où le Fārs était sous la coupe des administrateurs mongols, offre un exemple typique. Il est présenté par son hagiographe comme un fervent sunnite, rejetant toute pratique considérée dangereuse, comme l'audition spirituelle (*samāʿ*) et les propos extatiques (*shaṭḥ*), sous peine d'être exclu de la *khānaqāh*. Alors que la province fut un lieu de refuge

pour les descendants et les partisans de ʿAlī, déjà au moment de la répression omeyyade contre les Alides, le sunnisme était solidement établi dans la province. L'attachement des populations au sunnisme était-il lié à la particularité géographique de l'Iran méridional ? Jean Aubin dans son article « Les sunnites du Lārestān et la chute des Safavides »[77] dit qu'on se saurait attribuer au seul isolement religieux le maintien des caractères spécifiques des communautés sunnites du Lāristān à l'époque safavide. La position géographique de cette zone marginale et difficile d'accès, en lien avec l'Inde maritime et les ports de la côte de l'Arabie, avait permis aux communautés sunnites de perpétuer des ouvertures sur l'extérieur. Région traversée par les routes du grand négoce international qui transitait par les ports du golfe Persique, le Fārs était tourné vers l'Irak, l'Arabie et l'Extrême-Orient. Ibn Baṭṭūṭa, qui visita la *khānaqāh* d'Amīn al-Dīn Balyānī au XIVe siècle, dit que les marchands adeptes de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī ont fait la richesse de l'ordre *kāzarūnī* et ont participé à sa diffusion.

Les sources divergent sur la violence de l'imposition du chiisme dans le Fārs par les Safavides. Certains auteurs affirment qu'elle se fit les armes à la main avec la persécution des sunnites et le massacre de pans entiers de populations. Selon Ḥusayn Karbalāʾī, l'auteur du *Rawḍāt al-jinān* écrit en 990/1582, Shāh Ismāʿīl aurait eu une attitude hostile envers les cheikhs soufis dont il aurait détruit les mausolées, en particulier à Kāzarūn[78]. On a considéré que la violence de cette période s'explique par la forte adhésion des populations locales au soufisme sunnite. Cependant, les activités de l'établissement *kāzarūnī* de Chiraz, encore à l'époque safavide, invitent à relativiser la répression exercée par Shāh Ismāʿīl contre les cheikhs soufis. Des sources postérieures disent d'ailleurs que les tombeaux de Shaykh Abū Isḥāq et d'Amīn al-Dīn Balyānī auraient été épargnés[79]. À la veille de la conquête safavide, le sunnisme était-il vraiment majoritaire dans la région ? Il semble que la situation soit un peu plus compliquée que ce qu'affirment les sources, toutes rédigées par des auteurs sunnites. La fin du XVe siècle a vu l'émergence de nombreux mouvements chiites millénaristes en Iran qui eurent des répercussions dans le Fārs et les régions alentours.

77 J. Aubin, « Les sunnites du Lārestān et la chute des Safavides », *Revue des études islamiques*, vol. 33, 1965, p. 151-171.

78 Ḥāfiẓ Ḥusayn Karbalāʾī, *Rawḍāt al-jinān wa jannāt al-janā*, éd. Jaʿfar Sultān Qurrāʾī, Téhéran, 1344-1349sh./1965-1970, vol. 1, p. 490.

79 J. Aubin, « Šāh Ismāʿīl et les notables de l'Iraq persan », *JESHO*, vol. 2, 1959, p. 58, n. 1.

PREMIÈRE PARTIE

Cadre historico-géographique

∴

CHAPITRE 1

Des sources diversifiées

Il est rare de disposer de sources aussi diversifiées pour reconstruire l'histoire d'une province iranienne sur une si longue période historique, depuis le Xe jusqu'au début XVIe siècle. Il existe sur le Fārs des chroniques historiques (en arabe et en persan), des ouvrages de géographie historique et des dictionnaires biographiques. La spécificité de cette province est d'offrir également à l'historien une riche historiographie locale, des inscriptions épigraphiques, quelques documents d'archives et des sources littéraires, notamment poétiques. Cependant, la caractéristique la plus significative réside dans l'abondance de textes hagiographiques relatant la vie des nombreux saints hommes qui, outre leur figure de cheikh de *khānaqāh* entourés de disciples, ont joué un rôle social et politique reconnu dans la province.

1 La littérature hagiographique et ses ressources

> L'hagiographie semble à première vue faire usage du temps historique [...], en réalité, les faits s'y ordonnent selon une exigence interne entièrement indépendante d'une mesure de la durée[1].

Le corpus des sources hagiographiques est d'une richesse particulière. En effet, les premiers textes entièrement consacrés à relater les faits et gestes d'un seul maître spirituel dans l'histoire de la sainteté islamique ont été consacrés aux deux saints emblématiques de la province, Shaykh Kabīr et Murshid al-Dīn Abū Isḥāq[2]. Les *manāqib* de ces *vir dei* du Fārs sont de véritables « documents d'histoire locale ». Cependant, ces textes hagiographiques nécessitent une approche méthodologique spécifique.

1 É. Patlagean, « Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale », *Annales*, 1968, p. 122.

2 Voir la liste des premières biographiques individuelles de saints dans A. Karamustafa, *Sufism*, p. 85. On constate d'ailleurs, mis à part deux saints maghrébins des XIIe et XIIIe siècles, que les autres textes sont tous consacrés à des saints de l'Iran oriental. Deux *manāqib* ont été rédigés sur la vie d'Abū Saʿīd b. Abī l-Khayr (m. 440/1049), un *manāqib* sur Zhanda Pīl (m. 556/1141), et deux *manāqib* sur Aḥmad Kharaqānī (m. 425/1033).

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_003

1.1 *Lire une vie de saint*

Il faut avoir à l'esprit que l'hagiographie n'existe pas avant le XIX^e^ siècle. Elle s'est constituée en contraste avec l'histoire, au moment où cette discipline a acquis son autonomie épistémologique[3]. Les historiens ont inventé la notion d'hagiographie comme une « narration de fiction, caractérisée par des récits de miracles et de légendes »[4]. La frontière entre ces deux catégories textuelles n'était cependant pas aussi nette qu'on l'a longtemps considéré. Les historiens ont fini par reconnaître l'utilité du texte hagiographique comme document historique.

À vrai dire, l'hagiographie est un langage, une écriture, un discours, une forme narrative originale[5] qui, au départ, s'est déployée dans des écrits non-chrétiens, en particulier dans les textes relatifs aux philosophes[6]. Dans l'Antiquité, la biographie n'était pas seulement un sous-genre de l'histoire, elle avait ses propres caractéristiques, et la « vérité historique » n'en était pas le critère principal[7]. Dans son étude sur l'écriture biographique dans l'Antiquité tardive, Patricia Cox montre qu'à partir du II^e^ siècle, le philosophe fut considéré comme une figure sainte : sa mission était de communiquer avec le divin et de protéger du démoniaque. Par conséquent, on trouve dans les biographies des philosophes les paradigmes du « divin sage » pour embellir en sainteté leur image, ce qui représentait un changement majeur des valeurs culturelles. On considérait alors que le philosophe était doté de dons particuliers (miracles, prophétie), à l'image du saint homme des sources hagiographiques[8].

Une vie de saint doit être étudiée pour ce qu'elle est : « un discours d'une intention édifiante concernant un saint, c'est-à-dire un être humain donné comme historiquement réel et comme hautement vertueux »[9]. Le texte

---

3 Voir les remarques de M. Debié, « "Marcher dans leurs traces" : les discours de l'hagiographie et de l'histoire », dans *L'hagiographie syriaque*, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012, p. 9.

4 M. Debié, « "Marcher dans leurs traces" », p. 9.

5 Voir les réflexions de M. van Uytfanghe, « Le remploi dans l'hagiographie : une "loi du genre" qui étouffe l'originalité ? » dans *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo*, Spolète, 1999, p. 359-410.

6 M. van Uytfanghe, « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif ? », *Analecta Bollandiana*, vol. 111, 1993, p. 135-188.

7 P. Cox, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley, 1983, p. xii.

8 P. Cox, *Biography in Late Antiquity*, p. 19-20.

9 E. Birge Vitz, « Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires des saints », *Poétique*, vol. 72, 1987, p. 387-402 ; *Id.*, « From Oral to the Written in Medieval and Renaissance Saint's Lives », dans *Images of Sainthood in the Medieval Europe*, R. Blumenfeld-Kosinski et T. Szell (éds.), Cornell, 1991, p. 97-114 ; C. Cubitt, « Memory and Narrative in the Cult of Early Anglo-Saxon Saints », dans *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Y. Hen et M. Innes (éds.), Cambridge, 2002, p. 29-66.

hagiographique ne présente pas chronologiquement la vie d'un saint, mais suggère son caractère. Il révèle la « géographie intérieure de la vie du héros »[10]. Cependant le document hagiographique reste d'un maniement délicat et impose un discernement spécifique en raison des « lieux communs » qu'il contient. Marc van Uytfanghe fait remarquer que les *topoi* s'inscrivent, ou se « réalisent », dans un contexte : ils ont leur propre histoire et leur propre diachronie[11]. En effet, ce qui se dégage d'un texte hagiographique n'est pas la *vie* du saint homme telle qu'elle fut vécue, mais celle qui fait sens, reconstruite de manière imaginaire et rendue signifiante[12]. La vie du grand ascète de Bagdad, Maʿrūf al-Karkhī (m. 200/815), rédigée plusieurs siècles après sa mort par Ibn al-Jawzī (m. 597/1200), renseigne davantage sur ce dernier et le contexte religieux dans lequel ce texte a été rédigé que sur le saint homme lui-même. Dans le *Talbīs Iblīs*, Ibn al-Jawzī dénonce les nouveaux soufis qui mènent une vie ordinaire dans leur *khānaqāh* alors que les anciens établissements de ce type étaient des lieux où l'on pratiquait l'ascèse[13]. Dans la *Vita* de Maʿrūf al-Karkhī, Ibn al-Jawzī n'expose pas la vie du saint homme de Bagdad, mais il délivre un message destiné au public de son temps : un retour à l'ascétisme des premiers siècles de l'islam. Une vie de saint ne peut être décodée que grâce à une réflexion sur le milieu culturel qui l'a produite. Le but de l'hagiographe en rédigeant une vie sainte est de *faire sens* dans la vie contemporaine.

Les vies de saints renferment des dialogues et des situations en apparence anecdotiques. Cependant, ces dialogues entre les personnages permettent de saisir une réalité plus profonde. En effet, bien que passées au prisme déformant des transmetteurs, les situations vécues par les acteurs de ces anecdotes, de même que leurs paroles, véhiculent des images et des symboles qui inscrivent leur action dans un système de représentations, lequel correspond au moment de leur mise par écrit. Les saints apparaissent, disparaissent, deviennent lumineux. Les visions rythment la vie du saint homme, mais aussi la vie de ses disciples et même de ses opposants. Les récits de rêve sont un des traits communs des sources hagiographiques. Ils doivent être traités comme des objets littéraires, placés stratégiquement au sein d'une organisation textuelle plus large[14]. Les visions et les rêves sont autant de signes intelligibles pour les acteurs des

10 P. Cox, *Biography in Late Antiquity*, p. xi.

11 M. van Uytfanghe, « Le remploi dans l'hagiographie », p. 409.

12 Voir les réflexions de C. Cubitt, « Introduction: Writing True Stories – A View from the West », dans *Writing 'True Stories'*, p. 1-12, et plus généralement l'ensemble des articles contenus dans l'ouvrage.

13 Voir A. Karamustafa, *Sufism*, p. 157-159.

14 Voir S. Bashir, « Narrating Sight. Dreaming as Visual Training in Persianate Sufi Hagiography », dans *Dreams and Visions in Islamic Societies*, Ö. Felek et A. D. Knysh (éds.),

récits hagiographiques, mais beaucoup moins aux lecteurs d'aujourd'hui. La littérature hagiographique est un monde de correspondances. L'historien qui utilise la littérature hagiographique doit s'efforcer de saisir le sens caché de la vie du saint qu'il tente de faire parler. Il doit mettre en relation une apparition, un voyage initiatique, un miracle, avec un fait qui a pu se dérouler dans un autre épisode du texte. Le texte hagiographique nécessite d'être attentif au non-dit, au symbolique, voire à l'imaginaire, sous-jacents à ce type de littérature. Par conséquent, l'utilisation d'un texte hagiographique nécessite une approche particulière pour être en mesure, comme le soulignent Nelly Amri et Denis Gril, de faire la distinction entre « la figure *historique* du saint et la *réputation* qu'il s'est bâtie »[15]. Dès l'instant où le saint quitte ce monde, commence sa carrière posthume, en particulier littéraire.

La structure narrative de la littérature hagiographique est née, comme on l'a vu, dans l'Antiquité en contexte non chrétien. C'est cependant le christianisme qui lui a donné toute son ampleur avec la production d'un grand nombre de textes. En Occident, dès le VI^e^ siècle, des fragments de *Passions des Martyrs* étaient lus publiquement à l'église pendant les prières canoniques, en Afrique, en Espagne, en Gaule[16]. Les Églises chrétiennes avaient besoin de disposer d'une littérature édifiante indépendante de l'office[17]. Ces textes, tout comme ceux produits pour favoriser le rayonnement des centres de pèlerinage, furent des facteurs qui ont favorisé l'essor de la littérature hagiographique en monde chrétien. Dans l'islam en revanche ce genre littéraire est né de l'expansion du soufisme, ressenti comme l'accomplissement spirituel de l'islam légaliste. Le genre hagiographique constitue, en quelque sorte, un genre parallèle aux traités de soufisme. Les sources hagiographiques relatives aux saints hommes du Fārs se répartissent en deux grandes catégories de textes : les collections de vies de saints (*ṭabaqāt*) et les biographies individuelles (*manāqib*).

Albany, 2012, p. 233-247; E. Sirriyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, Londres, 2015.

15 N. Amri et D. Gril, « Introduction », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, p. 13.

16 P. de Gaiffier, « La lecture des Actes des Martyrs dans la prière liturgique en Occident. À propos du passionnaire hispanique », *Analecta Bollandiana*, vol. 72, 1954, p. 138. Il semble que cet usage fut plus complexe dans les Églises syriaques, voir D. Taylor, « Hagiographie et liturgie syriaque », dans *L'hagiographie syriaque*, p. 77-112.

17 Voir la typologie des sources hagiographiques grecques et latines par H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921 ; G. Philippart, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, 1997.

1.2 *Les collections de vies de saints*

On a souvent considéré que les recueils de *ṭabaqāt*, en tant que genre littéraire, étaient une spécificité de l'islam. Cependant, il existait déjà des recueils de biographies dans l'Antiquité[18] et, dans le christianisme, on trouve aussi des cycles de vies et des biographies collectives. Elles prennent la forme d'histoires ascétiques, centrées sur un monastère particulier, ou encore sur une région. Ces hagiographies collectives jouent un rôle important car elles dessinent la carte d'une sainteté locale et confessionnelle[19]. Ces écrits ont contribué à créer « la mythologie de fondation de la sainteté » d'un monastère ou d'une ville[20].

Il est vrai, cependant, que les ouvrages de *ṭabaqāt* ont connu un développement à grande échelle dans le monde musulman. Rédigés en arabe, puis en persan, les plus anciens recueils de vies de saints qui nous sont parvenus ont vu le jour au Khorassan, entre le Xe et le XIe siècle. La plupart des auteurs de *ṭabaqāt* sélectionnent et classent des informations transmises oralement, authentifiées par une chaîne de transmission, l'*isnād*, conformément aux règles de la science des traditionnistes. Les premières collections de vies de saints du type *ṭabaqāt* se situent donc entre le genre historiographique et le genre hagiographique. Elles organisent généralement les notices par classes d'âges successives, depuis le début de l'islam jusqu'à la période où écrit l'hagiographe. Les notices elles-mêmes sont rédigées sans souci chronologique, elles réunissent des anecdotes et des dialogues pour édifier une communauté, les gens de la voie spirituelle. En revanche, elles ne comportent aucune information sur la vie concrète du saint, sur le milieu social dans lequel il vécut, sur ses relations avec les autorités politiques, voire avec ses détracteurs. En d'autres termes, ces textes sont essentiellement centrés sur l'enseignement des maîtres plutôt que sur leur rôle social. Par conséquent, ils sont moins riches pour l'historien que la littérature de *manāqib*, consacrée à détailler la vie d'un seul saint homme.

Le nom de Shaykh Kabīr figure dans un grand nombre de recueils de *ṭabaqāt*, en arabe et en persan. Les *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* de Sulamī (m. 412/1021)[21]

18 P. Cox, « Stratégies of Representation in Collective Biography », dans *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Th. Hägg et Ph. Rousseau (éds.), Berkeley-Los Angeles, 2000, p. 209-225.

19 Voir M. Debié, « Writing History as 'Histoires': The Biographical Dimension of East Syriac Historiography », dans *Writing 'True Stories'*, p. 46. L'hagiographie grecque des VIe et VIIe siècles désigne les collections de vies de saints par l'expression « collection de *récits utiles à l'âme* », voir É. Patlagean, « Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale », p. 108.

20 M. Debié, « "Marcher dans leurs traces" », p. 14. Voir également, A. Binggeli, « Les collections de Vies de saints dans les manuscrits syriaques », dans *L'Hagiographie syriaque*, p. 49-75.

21 Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Alep, 1406/1986[3], p. 462-466. Sur Sulamī, voir l'étude de Jean-Jacques Thibon, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*.

et la *Ḥilyat al-awliyā'* d'Abū Nuʿaym Iṣfahānī (m. 430/103)[22] comportent des notices dans lesquelles sont rapportées des sentences prononcées par le saint homme sur différents points de doctrine du soufisme. Shaykh Kabīr bénéficie également de notices dans les trois plus célèbres recueils de *ṭabaqāt* de saints de la tradition persane. ʿAbd Allāh Anṣārī (m. 481/1089) lui consacre une longue notice dans ses *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, le premier ouvrage de ce type rédigé en langue persane. Anṣārī s'inspire de Sulamī et, comme lui, rapporte les sentences doctrinales du maître de Chiraz. Cependant, il ne se contente pas de transmettre dans la langue de Hérat les éléments biographiques et les paroles de Shaykh Kabīr. Il ajoute de nombreux jugements personnels sur tel ou tel point de doctrine ainsi que des poèmes[23]. La notice transmet aussi des anecdotes qui n'étaient pas mentionnées dans les recueils de *ṭabaqāt* antérieurs, mais dans les *manāqib* du saint homme, la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* de Daylamī. Anṣārī pourrait avoir eu accès à l'original arabe du texte. ʿAṭṭār (m. 618/1220) et Jāmī (m. 898/m. 1492) avaient des objectifs différents lorsqu'ils rédigèrent leur ouvrage de *ṭabaqāt*. Ils présentent leur propre vision de la sainteté[24]. Jāmī, qui dit vouloir traduire en persan de son époque les *ṭabaqāt* d'Anṣārī, se borne à résumer la notice sur Shaykh Kabīr. Il supprime notamment la plupart des commentaires d'Anṣārī[25]. En revanche, la *Tadhkirat al-awiyā'* de ʾʿAṭṭār ne correspond pas au schéma traditionnel des recueils de *ṭabaqāt* où l'on trouve essentiellement des sentences et des aphorismes prononcés par les saints hommes. ʿAṭṭār reprend un certain nombre de récits qui figurent dans la *Sīrat-i Shaykh* Kabīr pour mettre l'accent sur son ascèse et ses charismes[26].

Plusieurs auteurs arabes plus tardifs ont consacré une notice au saint homme de Chiraz. Le soufi égyptien ʿAbd al-Wahhāb al-Shaʿrānī (m. 973/1565) a terminé de rédiger ses *Ṭabaqāt al-kubrā* en 952/1545[27]. Il était partisan du

22 Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā'*, Beyrouth, 1967, vol. VIII, p. 352-353. Sur cet ouvrage, voir J. A. Mojddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*, chap. 2. ; Ch. Melchert, « Abū Nuʿaym's Sources for *Ḥilyat al-awliyā'*, Sufi and Traditionist », dans *Les maîtres soufis et leurs disciples IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe s.). Enseignement, formation et transmission*, G. Gobillot et J.-J. Thibon (éds.), Beyrouth, 2012, p. 145-159.

23 Anṣārī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, éd. Ḥusayn Akhī Ṭūs, Téhéran, 1362sh./1983, p. 454-469.

24 Voir D. Aigle, « ʿAṭṭār and Jāmī », *Oriente Moderno*, vol. 96, 2016, p. 271-315.

25 Jāmī, *Nafaḥat al-uns*, éd. M. Tawhīdīpūr, Tihrān, 1336sh./1957, p. 235-236.

26 ʿAṭṭār, *Tadhkirat al-awliyā'*, éd. M. Istiʿlāmī, Téhéran, 1355sh./19762, p. 571-579.

27 Les *Ṭabaqāt al-kubrā* regroupent quatre cent trente biographies de saints et de saintes, sur Shaʿrānī voir J.-Cl. Garcin, « L'insertion sociale de Shaʿrānī dans le milieu cairote », dans *Colloque international sur l'histoire du Caire*, Le Caire, 1969, p. 159-168 ; *Id.*, « Histoire et hagiographie de l'Égypte musulmane à la fin de la période mamelouke et au début de l'époque ottomane », dans *Hommage à la mémoire de Serge Sauneron, II : Égypte post-pharaonique*, Le Caire, 1979, p. 287-316.

soufisme de la sobriété incarné par Junayd. Il s'inspire des auteurs de *ṭabaqāt* anciens, mais il met l'accent dans la notice qu'il consacre à Shaykh Kabīr sur la nécessité d'enseigner par les actes plutôt que par les paroles : « Mets-toi au service de celui qui t'exhorte au bien par la langue de son action, non par la langue de sa parole[28]. » Le seul prodige qu'il attribue à Shaykh Kabīr, sans même employer le terme *karāma*, est une vision onirique du Prophète. Shaʿrānī insiste sur la double dimension théorique et pratique du soufisme. En opposition avec cette biographie très sobre, Yūsuf b. Ismāʿīl al-Nabhānī (m. 1315/1932) consacre plusieurs pages de son *Jāmiʿ karāmāt al-awliyāʾ* à recenser les miracles que Shaykh Kabīr aurait accomplis[29]. Formé à l'université al-Azhar, Nabhānī défend le soufisme face aux réformateurs[30]. Dans l'introduction il déclare : « Sache que tout prodige d'un saint est un miracle de son prophète [...]. Les prodiges (*karāmāt*) des saints de la communauté de notre Prophète Muḥammad sont tous des miracles (*muʿjizāt*) démontrant sa sincérité et la véracité de sa religion »[31]. L'objectif de Nabhānī est de réunir dans son ouvrage tous les prodiges des saints qu'il a pu tirer de différentes sources, dont il donne la liste dans l'introduction[32]. Ainsi, dans le cas de Shaykh Kabīr, il cite la *Risāla* de Qushayrī, le *Rawḍ al-rayāḥīn fī ḥikāyāt al-ṣāliḥīn* de ʿAbd Allāh al-Yāfiʿī (m. 768/1367)[33], les *Ṭabaqāt al-kubrā* de ʿAbd al-Raʾūf al-Munāwī (m. 1031/1621)[34] et la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa. ʿAbd al-Wahhāb al-Shaʿrānī et Yūsuf al-Nabḥānī livrent sur le même personnage deux visions différentes du modèle de sainteté qu'incarnait Shaykh Kabīr. La notice de Shaʿrānī fait du cheikh une figure abstraite, archétype d'un soufisme accompli en théorie comme en pratique, et dont l'orthodoxie est soulignée. Nabḥānī brosse du saint homme un portait merveilleux, tout en prodiges. Il cherche à démontrer la véracité de ses *karāmāt* et leur fonction dans l'économie de la foi[35].

Murshid al-Dīn Abū Isḥāq (m. 352/982), le saint tutélaire de Kāzarūn, bénéficie d'une notice dans la partie apocryphe de la *Tadhkirat al-awliyāʾ* de ʿAṭṭār[36].

28 Shaʿrānī, *Ṭabaqāt al-kubrā*, Le Caire, s.d., p. 103.

29 Shaykh Kabīr est d'ailleurs le seul saint du corpus à figurer dans ce texte.

30 Sur Nabhānī, voir M. Chodkiewcz, « La somme des miracles des saints de Yūsuf Nabhānī », dans *Miracle et karāma*, D. Aigle (dir.), Turnhout, 2000, p. 607-622.

31 Nabhānī, *Karāmāt al-awliyāʾ*, éd. Ibrāhīm ʿAṭwat ʿAwḍ, Beyrouth, 1414/1994, vol. I, p. 11-12.

32 Nabhānī, *Karāmāt al-awliyāʾ*, vol. I, p. 9-11.

33 Cet ouvrage relate des histoires édifiantes sur les saints tout en apportant des éléments doctrinaux propres au soufisme. Le *Rawḍ al-rayāḥīn* a été souvent utilisé par les auteurs postérieurs. Sur Yāfiʿī, voir É. Geoffroy, « al-Yāfiʿī », *EI*².

34 ʿAbd al-Raʾūf Munāwī avait été l'élève de Shaʿrānī.

35 On trouve également une longue notice sur Shaykh Kabīr dans le dictionnaire des savants chaféites de ʿAbd al-Wahhāb Subkī, *Ṭabaqāt al-shāfiʿiyya*, vol. III, p. 149-163.

36 ʿAṭṭār, p. 763-776.

Ces notices ne sont pas de sa plume, elles ont été ajoutées plus tard dans certains manuscrits. L'auteur s'appuie manifestement sur les *manāqib* de Shaykh Abū Ishāq, le *Firdaws al-murshidiyya*, car on y trouve de nombreux récits identiques qui n'apportent pas d'informations supplémentaires. Son tombeau y est qualifié de « plus grande thériaque » (*tiryāk-i akbar*) parce que les demandes y sont satisfaites[37]. Jāmī a consacré à Shaykh Abū Ishāq une courte et très pauvre notice[38]. N'y figurent, outre les éléments biographiques sur sa famille et son origine, que des paroles du cheikh sur ses enseignements et ses échanges avec d'autres cheikhs. Il n'y est même pas question de son action au service de l'islam, notamment ses prédications et son rôle dans l'islamisation du Fārs. Amīn al-Dīn Balyānī, bien qu'il soit présenté dans sa *Vita* comme le restaurateur de l'œuvre édilitaire de Shaykh Abū Ishāq, ne figure dans aucun ouvrage de *ṭabaqāt*, même en langue persane. Il en est de même pour Ḥājjī ʿUmar Murshidī, le fondateur de la *khānaqāh kāzarūnī* à Chiraz au XV^e^ siècle. Enfin, alors qu'il a laissé une œuvre spéculative importante, Rūzbihān Baqlī Shīrāzī ne figure dans aucun des dictionnaires biographiques arabes, tels Shaʿranī et Yāfiʿī. Seul Jāmī lui consacre une notice relativement longue dans le *Nafaḥāt al-uns*[39]. Il semble s'être appuyé sur le *Shadd al-izār*, un guide de pèlerinage aux tombes des personnages enterrés dans les cimetières de Chiraz[40], car on y trouve rapportés des faits et des anecdotes semblables, plus ou moins dans le même ordre. Cependant il a vraisemblablement utilisé d'autres sources, comme le « Journal spirituel » (*Asrār-nāma*) de Rūzbihān Baqlī auquel il fait allusion.

Les auteurs de ces grandes sommes biographiques tirent, la plupart du temps, leurs informations de sources antérieures. Il est rare qu'ils aient été en contact direct avec les saints hommes dont ils rapportent les paroles. C'est la raison pour laquelle ces paroles sont authentifiées, jusqu'à Anṣārī, par des chaînes de transmission. ʿAṭṭār est l'un des premiers à les avoir supprimées. Les recueils de *ṭabaqāt*, comme on peut le constater, sont fort utiles pour connaître, sous une forme concise, l'orientation spirituelle des cheikhs, leurs études et leurs enseignements. Cependant, les biographies individuelles sont indispensables à l'historien qui souhaite étudier la manière dont les cheikhs de *khānaqāh* étaient insérés dans la société qui les entourait.

37 ʿAṭṭār, p. 763.
38 Jāmī, p. 254-255.
39 Jāmī, p. 255-258. Courte notice biographique, C. Ernst, « Rūzbihān », *EI*^2^.
40 Voir *infra*.

1.3 *Les biographies individuelles*

Les récits biographiques mettant l'accent sur les qualités, les vertus, les actions louables d'un seul personnage sont désignées par les termes *adab al-manāqib*. Il s'agit d'un genre littéraire où le miraculeux est quelque fois source d'autorité. Cependant, dans les premiers textes de ce type, même si des récits de miracles sont rapportés par l'hagiographe, le modèle proposé était plutôt celui d'un musulman respectant la charia et intensément engagé dans la recherche de Dieu. À l'inverse des recueils de *ṭabaqāt*, les textes relevant du genre *manāqib* foisonnent de détails sur la vie concrète des cheikhs, sur leurs adeptes, leur entourage, leurs détracteurs et sur leurs relations avec le pouvoir[41]. On y voit les gens au travail, cultiver la terre, construire, fonder une famille. Les saints hommes sont actifs au sein de la société, ils nourrissent les nécessiteux, ils interviennent auprès des grands de ce monde, etc. Souvent, les princes font irruption dans les textes sous la forme de forces militaires. Le saint homme utilise ses pouvoirs surnaturels pour les combattre ou, au contraire, pour secourir le prince contre d'autres puissants. Cependant, il ne faut pas oublier la question de la transmission des récits consignés dans les textes. Ils nous sont souvent accessibles bien après leur rédaction originale en arabe à travers une traduction en langue persane. Par ailleurs, il faut également tenir compte de la relation spirituelle – mais aussi émotionnelle, voire psychologique –, qui lie l'hagiographe au saint homme dont il reconstruit la vie. Cette relation a une incidence sur le discours hagiographique, et ce facteur interfère de manière encore plus évidente lorsqu'il s'agit d'un successeur ou d'un parent du saint homme.

1.3.1 Les *manāqib* des saints hommes de Chiraz

La *Sīrat-i Shaykh Kabīr* fut rédigée par Abū l-Ḥasan ʿAlī Daylamī qui se présente comme son disciple[42]. Il est aussi crédité d'une *mashyakha*[43] qui ne nous est pas parvenue, mais qui semble avoir été le modèle de la *Tadhkirat al-mashāʾīkh* composée par Abū Shujāʿ Muḥammad b. Saʿdān Maqārīdī (m. 509/1115)[44] et du *Tārīkh-i mashāʾīkh-i Fārs* de Faqīh Ṣāʿin al-Dīn Ḥusayn b. Salmān (m. 664/1246-1247). Ce dernier précise que son ouvrage fut rédigé « à

41 Sur le genre *manāqib*, voir les réflexions de J. Paul, « Hagiographische Texte als historische Quelle », *Saeculum*, vol. 41, 1990, p. 17-43 ; *Id.*, « Au début du genre hagiographique au Khorassan », dans *Saints orientaux*, p. 27-34.

42 Voir G. Böwering, « Deylamī, Abū l-Ḥasan ʿAlī », *EIr*. Il est également l'auteur d'un traité sur l'amour mystique, le *ʿAṭf al-alif al-maʿṭūf*, voir J.-Cl. Vadet, *Le traité d'amour mystique d'al-Daylamī*, Genève, 1980.

43 *Shadd al-izār*, p. 104.

44 Notice biographique dans *Shadd al-izār*, p. 101.

la manière de Daylamī et Maqārīḍī » (*ʿalā ṭarīq al-Daylamī wa-l-Maqārīḍī*)[45]. Ces *mashyakha* ne nous sont pas parvenues, mais elles furent utilisées par les auteurs postérieurs comme leurs principales sources sur les cheikhs de *khānaqāh* dans le Fārs. C'est le cas de Junayd Shīrāzī, l'auteur du *Shadd al-izār*, qui les cite souvent comme sa source d'autorité.

Nous connaissons peu de choses de la vie de Daylamī mais, d'après les quelques éléments datés à notre disposition, il semble avoir vécu entre la fin du Xe et le début du XIe siècle. Son nom est cité dans une anecdote édifiante rapportée par Qushayrī dans sa *Risāla*. Daylamī serait venu à Antioche afin de rencontrer un ermite qui descendait du mont Lukkām pour délivrer des enseignements mystiques dans la ville[46]. Un passage du *Taʾrīkh al-ḥukamāʾ* de Jamāl-al-Dīn ʿAlī Qifṭī met en scène Daylamī à Bagdad en compagnie de savants et en présence du ministre bouyide, Muʾayyad al-Mulk Abū ʿAlī, qui fut nommé en 392/1002[47]. Le nom de Daylamī est souvent cité dans l'historiographie chirazie. Son nom apparaît dans le *Shadd al-izār* comme disciple et transmetteur des paroles de Shaykh Kabīr, mais aucune notice ne lui est consacrée car il n'est sans doute pas enterré à Chiraz. Il passa vraisemblablement vingt-cinq ans de sa vie dans la ville. En effet, les deux notices du *Shadd al-izār* sur les serviteurs de Shaykh Kabīr, Aḥmad al-Kabīr et Aḥmad al-Ṣaghīr, reposent sur le témoignage de Daylamī. Il dit les avoir vus pendant vingt-cinq ans au service du cheikh, qui mourut en 371/982[48]. D'après les citations où apparaît le nom de Daylamī, il pratiquait une sévère ascèse, selon le modèle que lui avait probablement inculqué son maître. Cependant, le caractère impersonnel de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* ne permet pas de préciser s'il le fréquenta dès son plus jeune âge.

L'original arabe de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* ne nous est parvenu qu'à travers une traduction persane rédigée à l'époque de l'atabek salghuride ʿIzz al-Dīn Saʿd par Rukn al-Dīn Yaḥyā, le fils de Junayd Shīrāzī, l'auteur du *Shadd al-izār*. L'atabek avait, selon l'historiographie locale, une grande confiance dans les hommes pieux[49]. Il demanda à Rukn al-Dīn Yaḥyā de traduire en persan la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* afin que ceux qui ne connaissaient pas la langue arabe puissent connaître sa vie et suivre sa voie[50]. Le texte de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* a manifestement été remanié par le traducteur. Annemarie Schimmel a

45 *Shadd al-izār*, p. 177.

46 Qushayrī, *Risāla*, éd. Maḥmūd b. Sharīf, Téhéran, 1374sh./1996, p. 343-344. Le mont Lukkām dominait Antioche du côté de la Cilicie. Il était célèbre comme le lieu de retraite des ermites syriens.

47 G. Böwering, « Deylamī », p. 339.

48 *Shadd al-izār*, p. 46-47 ; *Hazār mazār*, p. 88-89.

49 *Shadd al-izār*, p. 215-217.

50 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 1-2.

édité le texte d'après deux manuscrits. Le premier, qui comporte des lacunes, est conservé à Istanbul (Köprülü 1589, daté du 15 ṣafar 754/23 mars 1353). Ce manuscrit a été copié et assemblé à Chiraz à l'époque où la ville était gouvernée par Shaykh-Abū-Isḥāq Ījū[51]. Le second, conservé à Berlin, est non daté ; il est plus développé, mais contient aussi d'importantes lacunes[52]. Les différences entre les deux versions de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* sont importantes si bien qu'on ne peut pas véritablement parler de traduction. Les écarts les moins importants entre les deux recensions concernent les chapitres 2, 3 et 4. Annemarie Schimmel a édité en annexe de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* les parties qui comportent les divergences les plus importantes. Elle a aussi édité deux petits opuscules : un testament (*waṣiyya*) et un credo (*muʿtaqad*) écrits par Shaykh Kabīr[53].

La *Sīrat-i Shaykh Kabīr* comporte treize chapitres (*bāb*) constitués chacun d'un certain nombre de parties (*faṣl*), relativement courtes. Dans les deux premiers chapitres, Daylamī présente le milieu familial dans lequel vécut Shaykh Kabīr et comment il progressa sur la voie qui devait le mener à la sainteté. Les chapitres suivants (3 à 7) sont consacrés à ses voyages (La Mecque, Médine, Irak, Syrie, etc.) à la recherche des traditions prophétiques. Dans le chapitre 8, l'hagiographe rapporte des anecdotes survenues avec les cheikhs de Chiraz. Viennent enfin les chapitres qui concluent toute vie de saint : ses rêves, ses charismes et le récit des circonstances de sa mort. À travers les épisodes de sa *Vita*, on voit Shaykh Kabīr préoccupé par les problèmes concrets (*muʿāmalāt*) de la vie mystique, dont se souciaient les ascètes du Fārs à cette époque. La plupart des vies de saints postérieures suivent le schéma de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* où l'on voit se construire une vie sainte.

La vie du second grand saint de Chiraz, Rūzbihān Baqlī Shīrāzī (m. 606/1209), est en partie connue à travers sa propre « autobiographie ». Le texte était destiné à un disciple ou à un groupe de disciples. Intitulé « Dévoilement des secrets » (*Kashf al-asrār*), ce texte est un témoignage sur son expérience spirituelle personnelle. Rūzbihān décrit les visions dont il eut l'expérience dès son plus jeune âge ; elles ont pour objet Dieu, les prophètes, les anges. Il rapporte également des anecdotes mettant en scène des personnages historiques, dont

51 S. Bowen Savant et M. Montazer Mahdi, « The History of Iranian Cities through their Books: What Ms. Köprülü 01589 Tells Us about 8th/14th Century Shiraz », dans *Cities of Medieval Iran*, D. Durand Guédy, R. Mottahedeh et J. Paul (éds.), Leyde, 2020, p. 430-464.

52 A. Schimmel, « Introduction », dans *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 46-48 ; *Id.*, « Zur Biographie des Abū ʿAbdallāh ibn Chafīf aš-Šīrāzī », *Die Welt des Orients*, vol. 2/2, 1955, p. 194-195.

53 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, « Mulḥaq », p. 220-310.

Shaykh Kabīr. Au-delà de son aspect visionnaire, ce texte est aussi un exposé sur le type de sainteté que Rūzbihān voulait incarner[54].

On dispose également de deux *Vitae* rédigées en langue persane par ses arrière-petits-fils. Elles ont été rassemblées par Dānishpazūh sous le titre *Rūzbihān-nāma*[55]. La première, la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān fī dhikr sayyid al-aqṭāb Rūzbihān*, fut composée en 700/1300 par Sharaf al-Dīn Ibrāhīm b. Ṣadr al-Dīn Rūzbihān II[56]. La seconde, le *Rūḥ al-jinān fī sīrat al-shaykh Rūzbihān*, fut rédigée en 705/1305 par son frère, Shams al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf b. Ṣadr al-Dīn Rūzbihān II[57]. Ces textes diffèrent de la description que Rūzbihān donne de lui dans son autobiographie, le *Kashf al-asrār*. Le saint homme et les membres de sa famille font également l'objet de notices dans l'historiographie chirazie, le *Shīrāz-nāma* et le *Shadd al-izār*[58].

Les *manāqib* consacrés à Rūzbihān Baqlī ont été rédigées dans le milieu familial près d'un siècle (1300 et 1305) après la mort du saint homme en 1209. Contrairement à Shaykh Kabīr, Rūzbihān, on l'a vu, ne figure pas dans les dictionnaires arabes de soufis, il semble que sa notoriété soit plutôt restée cantonnée au soufisme iranien. Ces textes ont pour but de forger la sainteté de Rūzbihān et de ses descendants qui étaient à cette époque à la tête de la *khānaqāh* de Chiraz.

À l'instar de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, la *Tuḥfat* rédigée par Sharaf al-Dīn Ibrāhīm est divisées en chapitres (*bāb*), moins nombreux, seulement sept, mais beaucoup plus développés. Comme dans tous les textes de *manāqib*, un chapitre est consacré à rapporter des récits sur la naissance et l'adolescence du saint homme (chapitre 1), ses charismes (chapitre 3), sa mort et les événements miraculeux survenus après son décès (chapitre 7). La *Tuḥfat* présente la particularité de comporter un chapitre sur les enfants et les petits-enfants du cheikh. L'hagiographe expose également dans ce chapitre les vertus de son père, Ṣadr al-Dīn (chapitre 6). Un chapitre est consacré aux commentaires du

54 Sur le *Kashf al-asrār*, voir P. Ballanfat, *Le dévoilement des secrets*, « Introduction », p. 22-106.

55 *Rūzbihān-nāma*, éd. M.-T. Dānishpazhūh, Téhéran, 1347sh./1969. P. Ballanfat considère qu'à l'époque où ces textes ont été rédigés, ils pouvaient poser des difficultés et qu'il s'agit d'« un type d'ouvrages susceptibles d'être condamnés », « Introduction », dans *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*, p. 43. C'est oublier que les premiers textes de *manāqib* dans l'islam ont été composés pour les deux grands saints du Fārs aux Xe-XIe siècles. Il n'y avait aucune controverse à propos de la littérature hagiographique à cette époque.

56 *Rūzbihān-nāma*, p. 1-149.

57 *Rūzbihān-nāma*, p. 152-370.

58 Biographie de Rūzbihān dans, *Shadd al-izār*, n° 171, p. 243-247 ; *Hazār Maẓār*, p. 110-112 ; *Shīrāz-nāma*, p. 159-161.

cheikh sur le Coran et les hadiths, selon une perspective mystique (chapitre 4). Enfin, le chapitre 2 met Rūzbihān en scène avec les cheikhs de son époque.

Le *Rūḥ al-jinān* diffère de la *Tuḥfat* par son style arabisé très fleuri et saturé de métaphores spirituelles. Shams al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf rassemble dans ce texte un grand nombre d'extraits des œuvres de Rūzbihān, dont certaines ne nous sont pas parvenues. Le texte est dédié à l'atabek du Lur-i Buzurg, Nuṣrat al-Dīn Aḥmad b. Yūsuf-Shāh (r. 696-733/1296-1333), réputé pour ses libéralités envers les démunis[59]. Le texte diffère sensiblement du schéma classique des recueils de *manāqib*. Il n'est constitué que de quatre chapitres, précédés d'une introduction sur la sainteté. Shams al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf décrit les circonstances de la naissance du saint homme et ses états spirituels. Il mentionne des anecdotes survenues avec ses maîtres, son affiliation et la généalogie initiatique de sa *khirqa* (chapitre 1)[60]. L'hagiographe rapporte quarante récits de miracles et états spirituels du saint homme (chapitre 2)[61]. Le chapitre 3, le plus long, concerne les extraits de ses écrits[62]. Dans le quatrième chapitre l'auteur décrit les vertus des descendants de Rūzbihān, et tout particulièrement comme l'avait fait Sharaf al-Dīn Ibrāhīm dans la *Tuḥfat*, les vertus de Ṣadr al-Dīn, le « petit-fils vertueux » (*ṣibt-i fāḍil*) de Rūzbihān.

Les deux *Vitae* de Rūzbihān préservent des récits sur les miracles et les états spirituels de Rūzbihān, ainsi que de larges fragments de ses écrits. Dans la *Tuḥfat*, Sharaf al-Dīn Ibrāhīm présente Rūzbihān comme une figure centrale de la vie religieuse à Chiraz, même après sa mort. Il écrit à l'intention des dévots et des pèlerins qui venaient se recueillir au sanctuaire de Rūzbihān. En revanche, Shams al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf apparaît plutôt dans la situation du courtisan, comme en témoigne la longue dédicace du livre à Nuṣrat al-Dīn Aḥmad b. Yūsuf-Shāh, et sa conclusion dans laquelle il lui attribue des titres valorisants. Shams al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf considère que les soufis apportent des bénéfices à la société et avant tout à ses chefs politiques[63]. Le but de ces deux *vitae* est de consolider l'autorité de la *rūzbihāniyya* par la preuve de la sainteté de son fondateur, tant vis-à-vis des dévots de l'ordre que des autorités politiques.

Ḥājjī ʿUmar Murshidī (m. 826/1423), le troisième saint homme de Chiraz, n'est connu que par une seule source hagiographique, le *Maʿdan al-durar fī sīrat al-Shaykh Ḥājjī ʿUmar*, rédigée en 869/1464-1465 par son neveu Shams al-Dīn

59 *Rūḥ al-jinān*, p. 164.
60 *Rūḥ al-jinān*, p. 166-189.
61 *Rūḥ al-jinān*, p. 191-240.
62 *Rūḥ al-jinān*, p. 241-345.
63 C. Ernst, *Ruzbihan Baqli*, p. 115.

Muḥammad ʿUmarī Murshidī[64]. Son nom ne figure dans aucun dictionnaire biographique que ce soit en persan ou en arabe, ni dans les sources historiographiques. On trouve dans le *Maʿdan al-durar* des indications topographiques précieuses puisqu'à cette époque on ne dispose plus d'ouvrages d'historiographie locale tels le *Shīrāz-nāma* et le *Shadd al-izār*. Dans les *manāqib* de Ḥājjī ʿUmar Murshidī les noms de nombreux souverains et princes timourides apparaissent, ce qui fait d'ailleurs la particularité de ce texte hagiographique par rapport aux *vitae* des autres saints hommes de Chiraz. En effet, dans celles-ci seul un certain nombre d'anecdotes édifiantes mettent en scène les autorités politiques de la ville. L'hagiographe de Ḥājjī ʿUmar Murshidī fait allusion aux luttes auxquelles se livrèrent les descendants de Tamerlan pour contrôler Chiraz. Le *Maʿdan al-durar* est constitué de dix chapitres, relativement courts, sur le modèle classique des textes de *manāqib* (naissance, éducation, exercices ascétiques, etc.). Le dixième chapitre (en trois *faṣl*) relate dans les détails la construction de la *khānaqāh* du cheikh à Chiraz. Il semble que l'auteur du *Maʿdan al-durar* a voulu mettre en valeur cet acte fondateur, d'autant plus que sa gestion après la mort de ʿUmar Murshidī revint aux membres de sa famille.

1.3.2 La complexe transmission des hagiographies *kāzarūnī*

Nous disposons pour les saints hommes de Kāẓarūn d'un riche ensemble de sources hagiographiques. La vie de Murshid al-Dīn Abū Isḥāq (m. 426/1033) est principalement connue à travers le *Firdaws al-murshidiyya fī asrār al-ṣamadiyya*, composé en arabe par Khaṭīb Imām Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm (m. 502/1109), son troisième successeur[65]. Le père de l'hagiographe, qui avait vécu dans l'entourage et l'intimité du cheikh, avait pu recueillir les paroles du maître et de ses disciples. Son fils, Khaṭīb Imām Abū Bakr, les consigna par écrit dans le *Firdaws al-murshidiyya*. Ce dernier aurait également eu entre les mains la *Tadhkirat al-mashāʾīkh* d'Abū Shujāʿ Muḥammad Maqārīḍī (m. 509/1115) qui avait réuni dans ce texte des notices sur les cheikhs, les hommes pieux et les soufis de Chiraz[66]. Il y avait donc des liens de proximité entre les savants de Chiraz et ceux de Kāzarūn. Muḥammad Maqārīḍī avait eu des contacts directs avec Murshid al-Dīn Abū Isḥāq.

---

64 Shams al-Dīn Muḥammad ʿUmarī Murshidī, *Maʿdan al-durar fī sīrat al-Shaykh Ḥājjī ʿUmar*, éd. ʿĀrif Nawshāhī et Muʿīn Niẓāmī, Téhéran, 1383sh./2004.

65 Il existe deux éditions de ce texte, l'une par F. Meier (*Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī*, Leipzig, 1948) et l'autre par Ī. Afshār (*Firdaws al-murshidiyya fī asrār al-ṣamadiyya*, Téhéran, 1358sh./1980², basée sur celle de F. Meier). Sur ce texte, voir I. Afshar, « Ferdaws al-moršedīya », *EIr*.

66 *Shīrāz-nāma*, p. 154 ; *Shadd al-izār*, p. 49-50.

La transmission des textes est particulièrement complexe car les originaux arabes ont tous disparu. Une partie des informations contenues dans le *Firdaws al-murshidiyya* et la *Tadhkirat al-mashā'ikh* de Maqārīḍī a été transmise par ʿAbd Allāh Yāfiʿī (m. 768/1367) dans le *Rawḍ al-rayāḥīn fī ḥikāyat al-ṣāliḥīn*. Il en existe une traduction en persan, la *Tuḥfat al-murshidiyya min ḥikāyāt al-ṣāliḥīn*, réalisée par Jalāl al-Dīn Muḥammad b. ʿIbādī Kāzarūnī (m. 838/1434-1435), qui était un adepte de l'ordre *kāzarūnī*. Son père et son grand-père avaient été au service du sanctuaire de Shaykh Abū Ishāq. Jalāl al-Dīn Muḥammad ʿIbādī Kāzarūnī avait entendu réciter le *Rawḍ al-rayāḥīn* de Yāfiʿī au tombeau du cheikh. Il l'avait alors traduit en persan pour les derviches de l'ordre *kāzarūnī* et les visiteurs du sanctuaire[67]. Il a ajouté un *dhayl* rapportant des récits sur Shaykh Abū Isḥāq, son enseignement et les visiteurs de son tombeau[68]. L'intérêt de la *Tuḥfat al-murshidiyya* est de préserver en persan des sources arabes perdues, mais elle n'apporte pas d'informations originales par rapport à celles de la traduction persane du *Firdaws al-murshidiyya*. Celle-ci fut réalisée par Maḥmūd b. ʿUthmān, un disciple du deuxième grand maître de Kāzarūn, Amīn al-Dīn Balyānī qui, au début du XIV^e^ siècle, s'était employé à agrandir le complexe religieux édifié par Murshid al-Dīn Abū Isḥāq. L'ouvrage fut composé à Kāzarūn en 728/1328[69]. L'auteur ne se cite pas dans le *Firdaws al-murshidiyya* mais dans la préface d'un résumé d'un texte qu'il avait lui-même compilé, le *Anwār al-murshidiyya fī asrār al-ṣamadiyya*[70]. Plus court que le *Firdaws al-murshidiyya*, il ne comporte que vingt-six chapitres mais apporte des informations supplémentaires[71]. Il existe une autre traduction persane du *Firdaws al-murshidiyya*, le *Marṣād al-aḥrār ilā siyar murshid al-abrār*, rédigée vers 750/1349 par Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān Kāzarūnī, un autre disciple d'Amīn al-Dīn Balyānī. Arberry, après avoir comparé les textes, en conclut que le *Marṣād al-aḥrār* est très proche du *Firdaws al-murshidiyya*. Dans la dernière section, Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān Kāzarūnī donne cependant quelques

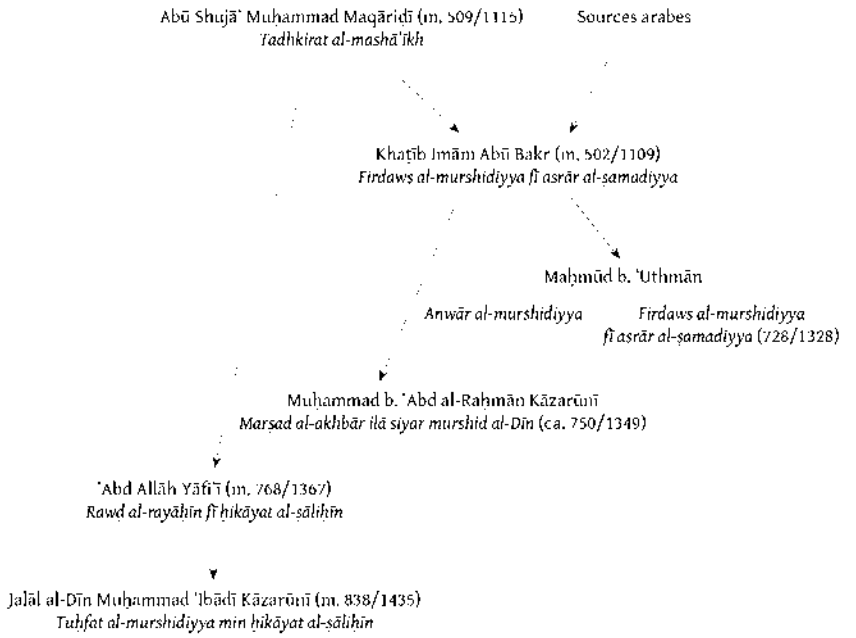
67 Jalāl al-Dīn Muḥammad b. ʿIbādī Kāzarūnī, « Dhayl-i kitāb-i Tuḥfat al-murshidiyya min ḥikāyāt al-ṣāliḥīn dar dhikr-i Shaykh Abī Isḥāq Ibrāhīm b. Shariyār Kāzarūnī », éd. ʿĀrif Nawshāhī et Muʿīn Niẓāmī, dans *Maʿārif*, vol. XX, 1382sh./2003, p. 98-99.

68 Jalāl al-Dīn b. ʿIbādī Kāzarūnī, « Dhayl-i kitāb-i Tuḥfat al-murshidiyya », texte du *Dhayl*, p. 100-139.

69 *Firdaws*, p. 37.

70 Dans la seconde édition du *Firdaws al-murshidiyya*, Ī. Afshār a édité également le *Anwār al-murshidiyya* ; il a traduit en persan l'introduction de Meier et a republié deux articles relatifs à Murshid al-Dīn Abū Isḥāq, Ī. Afshār, « Sanad-ī dar bāra-yi buqʿa-yi Shaykh Murshid al-Dīn Abū Isḥāq-i Kāzarūnī », *Āyanda*, vol. 5/1-3, 1358 sh./1979 et ʿA-A. ʿAqilī, « Sikkahā-yi ḍarb-i Kāzarūn bā nām-i Abū Isḥāq», *Āyanda*, vol. 8/8, 1321sh./1982, p. 534-537.

71 Sur le *Anwār al-murshidiyya*, voir Ī. Afshār, « Muqaddima », dans *Firdaws al-murshidiyya*, p. 59-61.



informations qu'on ne trouve pas dans le *Firdaws al-murshidiyya*[72]. Il reproduit également une *qaṣīda* écrite par Amīn al-Dīn Balyānī en l'honneur de Murshid al-Dīn Abū Isḥāq.

La traduction en persan du *Firdaws al-murshidiyya* et des récits sur Murshid al-Dīn Abū Isḥāq préservés par Maqārīḍī et Yāfi'ī attestent le rayonnement de la *khānaqāh* dans la région grâce à l'activité d'Amīn al-Dīn Balyānī. Ces traductions témoignent également que la langue arabe n'était plus comprise par les adeptes des cheikhs, et plus largement par les Iraniens, comme en témoigne aussi la traduction en persan de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* réalisée un siècle plus tôt.

La structure du *Firdaws al-murshidiyya* est proche de celle de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, mais le texte est plus développé et se compose de quarante chapitres. La majorité d'entre eux relate la vie d'Abū Isḥāq (naissance, adolescence, activités au service de l'islam, décès …) et les événements survenus après sa mort (prodiges, guidance spirituelle, visions nocturnes des cheikhs et vertus de son tombeau). D'autres chapitres concernent les charismes des saints (chap. 12),

72 Voir A. Arberry, « The biography of Shaikh Abū Isḥāq », p. 163-182. Le manuscrit était conservé à la Chester Beatty (Storey 1972², 1343), mais on ne sait pas où il se trouve actuellement. Voir également Ī. Afshār, « Muqaddima », dans *Firdaws al-murshidiyya*, p. 45-51.

l'enseignement du cheikh (chap. 28), sa façon de se nourrir (chap. 14) et de se vêtir (chap. 15), les questions abordées pendant ses séances d'enseignement (*majlis*) (chap. 21), les réponses apportées aux questions qui lui étaient posées (chap. 27), ses conseils aux disciples (chap. 29). Ce texte contient également un grand nombre d'informations biographiques succinctes ; elles sont vraisemblablement tirées de la *Tadhkirat al-mashā'īkh* de Maqārīḍī que l'auteur avait à sa disposition. Le *Firdaws al-murshidiyya* est également d'un grand intérêt pour la géographie historique de la région. Nous y trouvons les noms de villages et de bourgades aujourd'hui disparus.

Maḥmūd b. ʿUthmān est-il un traducteur servile du *Firdaws al-murshidiyya* ? Il est difficile de répondre à cette question étant donné que l'original arabe est perdu et ne nous est connu que par les fragments repris par Yāfiʿī. Les textes hagiographiques comportent souvent des éléments anciens mêlés à des ajouts plus tardifs. Maḥmūd b. ʿUthmān évoque d'ailleurs le *ribāṭ* à son époque, il cite des récits de miracles *post-mortem* dont il fut témoin. La forte présence dans le *Firdaws al-murshidiyya* du modèle prophétique qui est un trait des sources hagiographiques à partir du XIII^e^ siècle, notamment au Maghreb, pourrait être l'indice que ce texte appartient, du moins en partie, à l'atmosphère spirituelle du XIV^e^ siècle. Nous pourrions également être devant un cas d'espèce particulier au monde persan.

La *vita* de Shaykh Amīn al-Dīn Balyānī nous est connue à travers un seul manuscrit, sous le titre *Miftāḥ al-hidāya wa miṣbāḥ al-ʿināya*. Le texte fut composé par Maḥmūd b. ʿUthmān à l'intention de ses compagnons en 747/1346-1347, soit une vingtaine d'années après sa traduction du *Firdaws al-murshidiyya*[73]. Il s'agit du résumé d'un autre texte de sa composition, le *Jawāhir al-amīniyya*, cité dans le *Miftāḥ al-hidāya*. Pour donner une légitimité à Amīn al-Dīn Balyānī, qui se présente comme le restaurateur de l'œuvre de Shaykh Abū Isḥāq. Maḥmūd b. ʿUthmān inscrit les activités de son maître en continuité avec celles du saint homme de Kāzarūn, qui jouissait d'une solide notoriété dans la ville. Il s'attache à montrer les liens entre les deux saints personnages.

Le *Miftāḥ al-hidāya* est divisé en quinze chapitres dans lesquels Mahmūd b. ʿUthmān trace le portrait spirituel de Shaykh Amīn al-Dīn et relate ses activités religieuses au service des musulmans. Ce texte se présente différemment des *vitæ* des grands mystiques qui ont laissé un nom à la postérité comme fondateurs d'un courant de pensée, et où les éléments de doctrine tiennent une large place. Le *Miftāḥ al-hidāya* est orienté vers la pratique religieuse journalière,

73 Conservé à la bibliothèque Asad Efendi à Istanbul sous la cote : Asad Efendi 1640. Maḥmūd b. ʿUthmān, *Miftāḥ al-hidāya wa miṣbāḥ al-ʿināya*, éd. ʿImād al-Dīn Shaykh al-Ḥukamāʾī, Téhéran, 1376sh./1997.

traité de morale plutôt qu'élaboration doctrinale. Notre cheikh y apparaît comme un personnage effacé dans la mesure où toutes ses actions sont présentées comme dictées par Shaykh Abū Isḥāq. La quête spirituelle se traduit pour Amīn al-Dīn par un strict respect de la loi religieuse et un engagement personnel au service de la population de Kāzarūn. Le cheikh opère des miracles à distance ; on voit venir à lui, en quête de conseils, les gens du voisinage ou ceux de régions plus lointaines. Bien qu'il adopte une attitude de retrait du monde dans sa *khānaqāh*, il est actif dans la société et même auprès des autorités politiques. On recherche son intercession.

Dans toutes les vies de saints, nous voyons défiler des représentants des professions populaires (épiciers, menuisiers, portiers, tailleurs, etc.) et des paysans. La *vita* d'Amīn al-Dīn est riche en anecdotes mettant en scène ces personnages de catégories sociales diverses. À travers le récit de ces petits faits de la vie quotidienne, le *Miftāḥ al-hidāya* reflète la mentalité des populations rurales. Très souvent soumises à l'arbitraire du pouvoir, elles cherchent refuge auprès du saint homme. Ce texte exprime également la psychologie des grands de ce monde : ils respectent Shaykh Amīn al-Dīn en vertu de ses pouvoirs surnaturels. Au-delà de son devoir de guide spirituel, nous entrevoyons, à travers sa fébrile activité de fondateur d'œuvres pieuses, le rôle joué par ces hommes de Dieu pour préserver les structures musulmanes de la société à une époque où, après la crise de succession qui suivit la mort de l'Ilkhan Abū Saʿīd en 736/1335, différents protagonistes tentaient d'imposer leur pouvoir dans la province.

1.3.3 Des hagiographies inédites sur les cheikhs soufis du Lāristān

Situé au centre du réseau routier entre Chiraz et les îles du golfe Persique, le Lāristān fut un véritable territoire de sainteté. En 1994, à la recherche de sources et de documents locaux pour effectuer ses recherches sur Khunj, Muḥammad Bāqir Wuthūqī a eu accès à des manuscrits conservés dans la bibliothèque personnelle de ʿAbd al-Karīm Abū Najmī[74]. Il existe plusieurs récits de *manāqib* sur plusieurs lignées de cheikhs soufis qui ont été des maîtres actifs entre le XIII^e^ et le début du XVI^e^ siècles dans le Lāristān. Plusieurs textes sont entièrement versifiés, ce qui est une caractéristique de ces hagiographies locales. Les cheikhs soufis utilisent beaucoup la poésie dans leurs enseignements, car elle a une puissance évocatrice plus importante que la prose. Néanmoins, la

74 D'après un témoignage rapporté à Jean Aubin à Khunj, les archives sunnites sont rares en Iran car beaucoup ont été détruites par Nādir Shāh, J. Aubin, « Notes sur quelques documents Aq-Qoyunlu. Archives persanes commentées, 1 », dans *Mélanges Louis Massignon*, Damas, p. 133, n. 3.

rédaction d'un récit de *manāqib* sur le mètre du *mathnawī*, par exemple, est totalement inconnue pour d'autres cheikhs soufis.

Nous disposons sur les Abū Najmī, qui avaient leur *khānaqāh* à Khunj, de plusieurs récits de *manāqib* connus sous le titre *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*. Il en existe une version en prose qui ne se présente pas selon le modèle classique des textes de ce type. Elle ne comporte en effet que quatre chapitres dont deux sont centrés sur Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr, le maître de Muḥammad b. Abī Najm qui a donné naissance à cette *ṭarīqa* soufie à Khunj. Ce texte aurait été rédigé entre 900/1494 et 950/1543, sous Shāh Ismāʿīl ou Shāh Ṭamāsp, quatre générations après la mort du cheikh Muḥammad b. Abī Najm en 786/1384[75]. La *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm* permet d'étudier la filiation entre les Dānyālī, sur lesquels on ne dispose d'aucun texte hagiographique, avec les Abū Najmī et leurs successeurs, les Kakāʾī.

Il existe également deux *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm* entièrement versifiées, respectivement intitulées, « *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyāʾ* » et « *Tadhkirat-i Quṭb al-ʿārifīn* ». Ces *tadhkirat* se présentent dans une certaine mesure comme la littérature sapientielle. Outre les anecdotes en rapport avec les Abū Najmī, les auteurs transmettent des histoires populaires, des histoires de prophètes, des paraboles et des allégories. Ces manuscrits relatent des traditions différentes et, par ailleurs, on n'y trouve pas les chapitres que comportent toute vie de saint comme le récit de ses *karāmāt*, de sa mort et des prodiges *post mortem* à son tombeau. On peut d'ailleurs dire que les miracles sont quasi absents de la *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*. Néanmoins, à l'instar de tout texte relevant de ce genre littéraire, le but de l'auteur est d'imposer Muḥammad b. Abī Najm comme le maître spirituel de Khunj.

Sayyid Shāh Sayf Allāh Qattālī, le fondateur d'une autre *ṭarīqa* soufie du Lāristān, était originaire d'une famille alide du bas-Irak. Le récit de ses *manāqib*, le *Kitāb-i Tadhkirat al-awliyāʾ bi-tuḥfat al-rāghibīn fī dhikr-i hālāt-i Shāh Sayf Allāh Qattālī* fut composé par Sayyid ʿAlī b. Aḥmadī en 982/1574[76]. Ce texte retrace la vie de Sayyid Shāh Sayf Allāh Qattālī et fournit des informations sur ses nombreux descendants sur plusieurs générations. On dispose également d'un manuscrit, entièrement versifié, sur la vie et les activités de Shāh Sayf Allāh, rédigé en 1244/1828. Il est conservé dans une bibliothèque privée à Lār, mais il est incomplet. Il n'est pas anodin de constater que les hagiographies des cheikhs soufis du Lāristān ont été composées ou recopiées à l'époque safavide. Jean Aubin avait signalé en 1965 que cette région fut longtemps un bastion

75 Le troisième manuscrit est tardif, il aurait été copié en 1287/1870-1871, voir la discussion sur la datation, M. B. Wuthūqī, *Khunj*, « Partie 2 », p. 79-80.

76 Il existe une version manuscrite de ce texte, copiée à Bombay en 1403/1082.

du sunnisme[77]. La rédaction de ces textes hagiographiques pourrait confirmer cette hypothèse.

Un autre cheikh soufi, Quṭb b. Muḥyī, créa une communauté de mystiques, les Ikhwānābādī, au XV^e siècle. Sa mémoire n'a pas été préservée car à ce jour aucun texte hagiographie sur ce maître spirituel ne nous est parvenu. On dispose néanmoins d'un grand nombre de lettres qu'il adressa à ses compagnons. Elles furent éditées sous le titre *Makātīb-i Quṭb b. Muḥyī*. Le cheikh a lui aussi inséré de nombreux passages poétiques de sa propre plume, mais aussi des fragments tirés des *dīwān* des principaux poètes persans. Outre leur contenu éducatif et spirituel, ces lettres témoignent des rivalités qui opposaient les différents cheikhs soufis du Lāristān. Elles contiennent également en filigrane des informations sur le contexte religieux et historico-économique dans la province à la veille à la veille de la conquête safavide.

2 Des sources historico-géographiques multiples

2.1 *L'historiographie chirazie*

L'histoire des villes commence à apparaître dès les VIII^e et IX^e siècles sous la forme d'histoires locales, de dictionnaires biographiques et géographiques[78]. En Irak, ce genre prend de l'ampleur au XI^e siècle avec le *Tā'rīkh Baghdād* du traditionniste Khaṭīb al-Baghdādī (m. 1071) qui, dans la préface, expose les vertus de Bagdad et retrace la topographie de la ville. Le genre culmine ensuite avec le *Tā'rīkh madīnat Dimashq*, œuvre monumentale d'Ibn 'Asākir (m. 571/1176) qui renferme les biographies de près de 10.000 individus. La partie biographique est précédée d'une vaste introduction dans laquelle l'auteur décline les mérites (*faḍā'il*) du Bilād al-Shām et détaille la topographie de Damas.

Dans ses recherches sur la Syrie médiévale, Zayde Antrim utilise le concept de « *discourse of place* » (discours sur les lieux) pour analyser un ensemble de textes qui représentent le territoire[79]. Il écrit : « Place may be defined as 'space to which meaning has been ascribed'; and one way of ascribing meaning to

77 Voir J. Aubin, « les sunnites du Lārestān et la chute des Safavides ».

78 Sur le développement de l'historiographie locale en langue arabe, voir F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leyde, 1968, p. 150-172 ; F. Donner, *Narratives of Islamic Origins*, Princeton, 1998, p. 214-228 et Ch. Robinson, *Islamic Historiography*, Cambridge, 2003, p. 138-142.

79 Z. Antrim, « Ibn Asakir's Representation of Syria and Damascus in the Introduction of the Ta'rikh Madina Dimashq », *International Journal of the Middle Eastern Studies*, vol. 38, 2006, p. 109-129 ; *Id.*, *Routes & Realms: The Power of Place in the Early Islamic World*, Oxford, 2012.

space is to represent it in writing »[80]. Les musulmans ont exprimé leurs valeurs et leurs aspirations en représentant leur ville dans l'écrit.

Des histoires de Chiraz ont été rédigées par des savants en sciences religieuses de la ville dès le XIe siècle. Un des hanbalites en vue de Chiraz, Hibat Allāh b. ʿAbd al-Wārith Abū l-Qāsim Ḥāfiẓ (m. 480/1087) est l'auteur d'un *Tārīkh Shīrāz*[81]. Un autre chroniqueur, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz Ḥāfiẓ est également l'auteur d'un *Tārīkh Shīrāz*. Ces textes ne nous sont pas parvenus, mais ils furent utilisés par Samʿānī pour rédiger ses *Ansāb*[82].

Les ouvrages à notre disposition qui permettent de reconstituer l'espace urbain, l'histoire politique et le milieu social et religieux de Chiraz ont été composés par des membres de l'un des groupes familiaux les plus influents de la ville, les ʿUmarī-Bāghnawiyya. Le *Shīrāz-nāma* est une histoire de Chiraz qui fut achevée en 744/1343 par Muʿīn al-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Abī l-Khayr Shirāzī, connu sous le nom d'Ibn Zarkūb[83]. Cet ouvrage possède les caractéristiques de l'historiographie locale. Un territoire ne peut être représenté sous une forme textuelle, que s'il existe un processus d'interaction entre l'auteur et son audience[84]. En effet, l'écrit avait aussi pour fonction d'être lu à haute voix. Ali Samer a montré l'importance des salons littéraires arabes (*mujālasāt*, sg. *mujālasa*) qui virent le jour au milieu du IXe siècle à Bagdad[85]. À cette époque, le salon littéraire était devenu une véritable institution sociale au cours de laquelle, sans contrôle de l'État, les littérateurs et les humanistes amateurs ou professionnels récitaient de la poésie, des anecdotes amusantes et des récits historiques. Ces textes ont constitué tout un corpus de savoir littéraire (*adab*)[86]. Ainsi, dans la préface du *Shīrāz-nāma*, Ibn Zarkūb indique les circonstances qui l'ont conduit à rédiger le texte. Alors qu'il était sur le chemin du retour du pèlerinage à La Mecque en 734/1333, il séjourna pendant deux années à Bagdad. Au cours d'une assemblée, il récita quelques vers de sa composition en l'honneur de Chiraz, tandis que l'un de ses interlocuteurs vanta les

80 Z. Antrim, « Ibn Asakir's Representation of Syria and Damascus », p. 110.

81 Dhahabī, *Kitāb Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, Beyrouth, s. d., vol. IV, p. 1215-1216. Il quitta finalement le Fārs pour aller à Marw, où il fonda une *khānaqāh*, F. Sobieroj, *Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī*, p. 149-150.

82 F. Sobieroj, *Ibn Ḥafīf al-aš-Šīrāzī*, p. 149-150, n. 55.

83 Notice biographique dans *Shadd al-izār*, p. 317-318.

84 Z. Antrim, *Routes & Realms*, p. 2-3.

85 A. Samer, *Arabic Literary Salons in the Islamic Middle Age*, Notre Dame, 2010. Le terme *mujālasa* vient du verbe *jālasa* « s'asseoir avec quelqu'un », ce qui indique la réciprocité, la sociabilité, contrairement au terme *majlis*, tiré de la racine *jalasa* « s'asseoir », qui n'implique aucune égalité, et qui désigne le salon royal ou encore celui d'un cheikh, *ibid.*, p. 17.

86 A. Samer, *Arabic Literary Salons*, p. 15-16.

mérites supérieurs de Bagdad[87]. De retour dans sa ville natale, Ibn Zarkūb se mit à la rédaction du *Shīrāz-nāma*.

Cet ouvrage comporte les trois parties caractéristiques des écrits historico-géographiques rédigés entre les IXe et XIIe siècles. Dans la première partie (*muqaddima*), Ibn Zarkūb décline les vertus et les mérites (*faḍā'il*) de la ville et rapporte différentes légendes de fondation[88]. Alors que la plupart des auteurs d'histoires locales mettent en valeur le passé de l'Iran antique, Ibn Zarkūb commence la seconde partie par l'histoire des dynasties qui ont régné à Chiraz avec les Bouyides ; elle s'achève avec le règne de Jamāl al-Dīn Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū. Dans la troisième partie, l'auteur a rassemblé de nombreuses notices sur les cheikhs et autres personnages célèbres de la ville. Elles sont organisées, comme dans les premiers dictionnaires biographiques arabes, en couches successives[89]. Le *Shīrāz-nāma* exprime le fort sentiment régional de son auteur, très attaché à mettre en valeur les dynasties locales qui ont fait la gloire de sa ville. Ces souverains ont pratiqué un mécénat actif qui a contribué au développement de Chiraz. Au début du récit sur le règne de Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū, Ibn Zarkūb dit avoir écrit une histoire en deux volumes sur le règne de ce prince, mais le texte ne nous est malheureusement pas parvenu[90]. Le *Shīrāz-nāma* peut également être considéré comme une anthologie d'*adab*. Ibn Zarkūb illustre ou commente les événements qui se sont déroulés à Chiraz et dans la province avec de la poésie, des légendes, des citations coraniques et des hadiths. Le *Shīrāz-nāma* était vraisemblablement destiné à être récité oralement pour l'édification d'un auditoire.

Les chroniqueurs ne rapportent pas seulement des faits, ils peuvent également avoir pour objectif de montrer que l'Iran est un espace sacré[91]. Ils mentionnent chaque localité qui préserve les restes d'une figure sainte dont le sanctuaire protège les habitants. À partir du XIVe siècle, des descriptions de tombeaux (*mazārāt*) furent rédigées dans le Fārs[92]. Tel est le cas du *Shadd al-izār* de Muʿīn al-Dīn Abū l-Qāsim Junayd Shīrāzī, une source locale très

87 *Shīrāz-nāma*, p. 5-6.

88 Voir chapitre 3. Les traités de *faḍā'il* et les descriptions topographiques sont généralement tirés des hadiths et des ouvrages historiques, voir R. Sellheim, « Faḍīla », *EI*[2].

89 L'auteur a organisé les biographies en plusieurs *ṭabaqāt* consacrées chacune à une grande figure religieuse de la région (Shaykh Kabīr, Murshid al-Dīn Abū Isḥāq Kāzarūnī, Abū Shujaʿ Maqārīḍī, Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, Najīb al-Dīn Buzghush) et les cheikhs qui étaient leurs contemporains.

90 *Shīrāz-nāma*, p. 108.

91 Voir Ch. Melville, *Persian Historiography*, Ch. Melville (éd.), Londres, 2012, p. 179-181.

92 Les histoires de Yazd, rédigées au XIVe siècle, comportent chacune une section dédiée aux cimetières de la ville, voir I. Miller, « Local History in Ninth-fifteenth Century Yazd: The *Tārīkh-i Jadīd-i Yazd* », *Iran*, vol. XXVII, 1989, p. 75-79.

précieuse[93]. Il renferme en effet les biographies de plus de trois cents personnages enterrés dans les cimetières de Chiraz. L'ouvrage, écrit en arabe vers 791/1389, fut traduit en persan sous le titre *Hazār mazār* par ʿIsā, le fils de Junayd Shīrāzī. Il explique qu'on lui demanda de traduire le livre rédigé en arabe par son père parce que les gens étaient aujourd'hui incapables de l'étudier[94]. Le *Shadd al-izār* est un guide de pèlerinage pour les sept cimetières de Chiraz. La motivation de Junayd Shīrāzī est clairement d'ordre religieux. Il écrit dans la préface que certains de ses frères en religion lui ont demandé de rédiger cet ouvrage sur les personnes enterrées dans les cimetières de Chiraz parce que cette ville est la « Citadelle des saints » (*burj al-awliyāʾ*) et que, construite à l'époque islamique, elle n'a pas été profanée par le « culte des idoles »[95]. L'objectif de l'auteur est d'affirmer le caractère islamique de la ville et de mettre l'accent sur la piété de ses habitants[96].

Le caractère apologétique du *Shadd al-izār* ne fait pas de doute. Les notices biographiques sont plus ou moins stéréotypées et reflètent l'image d'une société codifiée : tout aspect négatif des personnages semble avoir été gommé. Chacun des individus évoqués manifeste donc les qualités personnelles d'un musulman pieux, même lorsqu'il s'agit de personnages ayant assumé des fonctions politiques ou religieuses en vue, comme l'exercice de la judicature. Les actions de ces derniers sont présentées de manière plus nuancée dans les chroniques historiques. Les notations à portée morale incitent donc à les prendre avec prudence. Elles permettent cependant de restituer globalement une *image* de la société chirazie que les sources poétiques peuvent utilement compléter. En revanche, les données biographiques individuelles (origine, formation, voyages, activités religieuses et sociales) ainsi que les rattachements généalogiques permettent de reconstituer partiellement le profil des grandes familles qui ont joué un rôle religieux, social ou politique dans la ville. L'auteur s'est appuyé sur la partie biographique du *Shīrāz-nāma*, mais aussi sur un dictionnaire biographique des cheikhs du Fārs dont le texte n'a pas été préservé, le *Tārīkh-i mashāʾīkh-i Fārs* de Faqīh Ṣāʾin al-Dīn Ḥusayn b. Muḥammad

93 Sur ce texte, voir Ẓ. Ṣafāʾ, *Tārīkh-i adabyāt dar Īrān*, vol. III, p. 1059-1063. Il est également l'auteur d'un *dīwān* intitulé *Ḥaqāʾiq al-anwār*, composé en 790/1388 pour le Muzaffaride Shāh-Yaḥyā b. Shāh-Muẓaffar, voir GAL, vol. II, p. 192 et Supp., vol. II, p. 256. D'autres poèmes ont été découverts par Saʿīd Nafīsī dans un *safīna*, rédigé peu de temps après sa mort, voir Muʿīn al-Dīn Shīrāzī, *Dīwān, qasāʾid wa ghazaliyāt*, Téhéran, 1320sh./1981. La poésie de Junayd Shīrāzī a une tonalité dévotionnelle et mystique. Ses poèmes pourraient avoir été composés pour être utilisés dans ses sermons ; il était *wāʿiẓ* au Jāmiʿ al-ʿAtīq.

94 *Hazār mazār*, p. 33-34.

95 *Shadd al-izār*, p. 2.

96 Les histoires de Yazd mettent aussi l'accent sur cette notion de piété. Dans les sources, la ville est souvent désignée comme la « Demeure de la dévotion » (*dār al-ʿibāda*).

b. Salmānī (m. 664/1266), à travers le témoignage oral de ce dernier[97]. Junayd Shīrāzī écrit souvent : « Le juge a dit » (*qāla al-faqīh*) pour les éléments biographiques concernant les personnages ayant vécu avant 1266.

Faqīh Ṣā'in al-Dīn Ḥusayn fut le maître de l'auteur du *Shadd al-izār* qui l'appelle aussi « notre cheikh ». On trouve dans le *Shadd al-izār* des notices sur l'entourage de nos saints hommes qui permettent de reconstituer leurs liens avec la société de Chiraz et, dans une moindre mesure, avec d'autres centres de savoir religieux du Fārs. Il n'existe aucune source équivalente car, outre les notices biographiques, le texte renferme de nombreuses données sur la topographie et les lieux de sociabilité religieuse de la ville qui ne se trouvent nulle part ailleurs. Le *Shadd al-izār*, tout comme la partie biographique du *Shīrāz-nāma*, complète utilement les sources hagiographiques.

2.2 *L'historiographie de langue persane sur le Fārs*

On a souvent considéré que la rédaction des histoires locales était une spécificité de l'historiographie persane[98]. À partir du X^e^ siècle en effet, c'est avec une remarquable continuité que des ouvrages de ce type furent rédigés, jusqu'à aujourd'hui encore. En témoignent deux ouvrages sur le Fārs et Chiraz qui sont considérés comme des histoires locales (*tārīkh-i maḥallī*). Il s'agit du *Dānishmandān wa sukhanwarān-i Fārs* (« Les lettrés et les poètes du Fārs ») de Mīrzā Muḥammad Ḥusayn Ruknzāda Ādamiyat[99], publié entre 1959 et 1961 et du *Shīrāz dar guzashta wa ḥāl* (« Chiraz dans le passé et le présent ») de Ḥasan Imdād publié en 1960. Contrairement à son équivalent au Proche et Moyen Orient, cette historiographie locale persane est marquée par l'héritage préislamique qui engendre chez les auteurs un fort sentiment d'identité nationale. Jean Aubin considère que l'historiographie régionale est un véritable « miroir des structures vivantes des sociétés iraniennes du passé[100]. » On peut ajouter que les histoires locales invitent parfois à une analyse plus complexe des relations entre les Turks et les Iraniens, les citadins et les militaires que les chroniques dynastiques.

---

97 Le texte est également mentionné dans le *Shadd al-izār* sous le titre : *Sīrat al-kubrā*.

98 Il faut cependant relativiser un peu cette affirmation, comme en témoignent les nombreux textes de ce type rédigés dans l'ensemble du monde musulman. Sur les histoires locales en Iran, voir Ch. Melville, « Persian Local Histories: Views from the Wings », dans *Persian Local Histories*, Ch. Melville et J. Paul (éds.), *IrSt*, vol. 33/1-2, 2000, p. 7-14 ; B. Manz, « Local Histories of Southern Iran », dans *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East*, J. Pfeiffer et Sh. A. Quinn (éds.), Wiesbaden, 2006, p. 267-281.

99 Mīrzā Muḥammad Ḥusayn Ruknzāda Ādamiyat a fondé à Chiraz en 1926 un hebdomadaire sur les affaires économiques et sociales.

100 J. Aubin, « Un chroniqueur méconnu, Šabānkāra'ī », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 143.

2.2.1 Les « Livres du Fārs » (*Fārs-nāma*)

Le *Fārs-nāma* d'Ibn al-Balkhī est la plus ancienne histoire de la province. Le texte fut composé en persan pendant la première décade du XII^e^ siècle[101]. Généralement, les histoires locales sont rédigées à la demande des souverains locaux ou bien elles leur sont dédiées. Le *Fārs-nāma* est une exception notoire puisqu'il fut commandité par le sultan seldjoukide, Ghiyāth al-Dīn Muḥammad b. Malik-Shāh (r. 498-511/1104-1117). Ce texte contient le premier récit en persan sur les rois de la Perse ancienne[102]. Ibn al-Balkhī avait accompagné son grand-père qui sillonnait la province en tant que responsable de la collecte des taxes. Le *Fārs-nāma* contient une mine d'informations sur les conditions climatiques et physiques, les productions agricoles, l'artisanat, le montant des taxes, les lieux de culte, etc. On y trouve également des informations sur les agissements des turbulentes tribus Shabānkāra, décriées par Ibn al-Balkhī, et sur le rôle de certains atabeks seldjoukides dans la province.

Nous disposons également de deux ouvrages sur le Fārs rédigés dans la seconde moitié du XIX^e^. Ils apportent quelques informations originales ou complémentaires par rapport aux sources médiévales, notamment sur la topographie urbaine, les élites culturelles et religieuses de Chiraz et des autres centres de savoir de la province. Ces textes furent commandités par le pouvoir qajar qui manifestait ainsi son intérêt pour la région et ses ressources. Le *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* en est un exemple significatif. Il fut rédigé par Mīrzā Ḥasan Fasā'ī (m. 12 rajab 1316/26 novembre 1898) à la demande de Nāṣir al-Dīn Shāh et fut achevé le 10 sha'bān 1304/4 mai 1887[103]. Mīrzā Ḥasan Fasā'ī était un lointain descendant d'une famille de sayyids de Chiraz, les Ḥusaynī-Dashtakī. Cet ouvrage contient de nombreuses informations sur le tissu urbain de Chiraz au X^e^ siècle. Il retrace la topographie les différents quartiers de la ville et en donne souvent le nom ancien, ce qui permet de préciser les données tirées de l'historiographie chirazie médiévale. L'auteur décrit les sanctuaires, les mosquées les madrasas, etc., et fournit des informations biographiques sur les élites religieuses et culturelles des principales villes du Fārs. Tout en étant une source tardive par rapport à la période envisagée dans cette recherche, le

101 Ibn al-Balkhī, *Fārs-nāma*, éd. G. Le Strange et R. A. Nicholson, Londres, 1921 ; traduction partielle par G. Le Strange, *Description of the Province of Fars in Persia at the Beginning of the Twelfth Century A.D. From the MS. Of Ibn al-Balkhi in the British Museum*, Londres, 1912.

102 Avant Ibn al-Balkhī, l'histoire de la Perse antique était narrée dans les chroniques arabes, comme Ṭabarī, Mas'ūdī, etc. L'auteur du *Fārs-nāma* cite Ṭabarī parmi ses sources.

103 Une édition lithographiée parut en ṣafar 1314/juillet 1896. Nouvelle édition par Muḥammad Rastigār Fasā'ī, Téhéran, 1367sh./1988. Sur l'auteur et le texte, voir A. Ashraf et A. Banuazizi, « Fārs-nāma-yi Nāṣerī », *EIr*.

Fārs-nāma-yi Nāṣirī complète les données du *Fārs-nāma* d'Ibn al-Balkhī, du *Shīrāẓ-nāma* et du *Shadd al-izār*.

La prétention à une autonomie culturelle du Fārs et à son identité propre est très perceptible dans le *Āthār-i ʿAjam* (« L'héritage persan »), le second ouvrage sur le Fārs publié en 1897, soit une année après le *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*. L'auteur du *Āthār-i ʿAjam*, Mirzā Muḥammad Nāṣir Ḥusaynī, connu sous le nom de Furṣat al-Dawla Shīrāzī (1854-1920), était un poète, un historien et un peintre autodidacte de Chiraz[104]. Le *Āthār-i ʿAjam* se présente comme une *géographie locale*, dans laquelle figurent la description des sites achéménides et sassanides de la province, des cartes de villes et de villages, des images d'édifices religieux, etc. Le but de Mirzā Muḥammad Nāṣir Ḥusaynī est de présenter les ruines antiques de la province à un large public. À l'instar d'un livre illustré, les images sont aussi importantes que le texte. Les 50 planches qui décrivent les paysages, les ruines ou des vues de bas-reliefs, statues ou bâtiments, constituent le cœur de l'ouvrage. Cependant, tout en présentant le passé préislamique comme faisant partie intégrante du patrimoine culturel de la province, l'auteur affirme l'islamité du Fārs. Au début du livre, l'invocation à Dieu est suivie de celle du Prophète qui est décrit comme celui qui « a éteint les feux [des zoroastriens] du Fārs (*ātashkadahā-yi Fārs rā khāmūsh sākht*) »[105]. Dans le *Āthār-i ʿAjam*, l'auteur a réuni les biographies des élites religieuses, des mystiques, des poètes, et autres personnages qui ont fait la gloire de la province. Furṣat al-Dawla Shīrāzī dit écrire dans une prose facilement lisible, sans ornements, mais il insère également beaucoup de pièces diversifiées. L'alternance entre prose et poésie territorialise en quelque sorte la poésie. La majorité des informations viennent des observations de l'auteur ainsi que des données tirées des ouvrages qu'il avait à sa disposition. Le *Āthār-i ʿAjam*, comme le *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, complète utilement les sources médiévales. Alors que dans ces deux ouvrages, les données sur l'histoire de la province jusqu'aux Safavides n'est pas d'un grand intérêt, ils se présentent néanmoins comme de véritables encyclopédies sur les différentes formes du savoir sur le Fārs depuis l'Antiquité.

2.2.2 Les chroniques « semi-locales »

Plusieurs ouvrages, dont la portée dépasse largement le cadre de l'Iran méridional, se révèlent être de véritables histoires locales du Fārs par les détails

104 *Āthār-i ʿAjam*, éd. M. Rastigār, Téhéran, 1377sh./1998. Mirzā Muḥammad Nāṣir Ḥusaynī a passé la majorité de sa vie à Chiraz, mais il a séjourné à Téhéran au moment de la révolution constitutionnelle de 1906. Il retourna à Chiraz et prit la tête du ministère de l'éducation de la ville. Sur l'auteur et le texte, voir S. Manoukian, *City of Knowledge in Twentieth Century Iran. Shiraz, History and Poetry*, Londres-New York, 2012, p. 12-22.

105 *Āthār-i ʿAjam*, p. 2.

qu'ils renferment sur l'histoire des dynasties et sur l'administration dans cette province. Le *Niẓām al-tawārīkh* de Nāṣir al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Bayḍāwī a vraisemblablement été rédigé entre 670/1271 et 674/1275[106]. Bayḍāwī apporte sur les Salghurides quelques informations factuelles qui ne se trouvent pas dans les autres sources. Elles permettent de clarifier certains épisodes obscurs de l'histoire de cette dynastie au moment des luttes de pouvoir fratricides. Ce texte relativement court, mais dont les nombreux manuscrits subsistants attestent la popularité, a aussi une valeur culturelle[107]. Bayḍawī met l'accent sur l'histoire de sa province natale, le Fārs, qu'il considère comme le centre du premier empire persan. Il estime que la « terre d'Iran » (*Irān-zamīn*) recouvre le territoire compris entre l'Euphrate et l'Oxus. Composé grâce au mécénat du ministre Shams al-Dīn Muḥammad Juwaynī, le *Niẓām al-tawārīkh* s'inscrit dans la ligne des efforts déployés par les Juwaynī pour inciter les autorités mongoles à adopter la culture et les traditions de leurs sujets persans. Il est intéressant de noter que Bayḍāwī introduit les Mongols comme une neuvième dynastie iranienne, juste après les Khʷārazmshāhs. Bayḍāwī était plus connu pour son célèbre commentaire du Coran (*Anwār al-tanzīl wa asār al-ta'wīl*) que pour cette histoire universelle[108]. Le *Niẓām al-tawārīkh* est la seule œuvre de Bayḍawī rédigée en persan, ce qui est une manière implicite de relier la langue à l'identité.

Shihāb al-Dīn ʿAbd Allāh Shīrāzī (m. 735/1334), plus connu sous le nom de Waṣṣāf-i Ḥaḍrat, « Panégyriste de sa Majesté », est l'auteur d'une histoire des Mongols en cinq parties, le *Tajziyat al-amṣār wa tazjiyat al-aʿṣār*[109]. L'ouvrage est conçu par son auteur comme une continuation du *Tārīkh-i Jahāngushā* de Juwaynī[110]. Il est connu sous le titre : *Tārīkh-i Waṣṣāf*. Fonctionnaire du gouvernement ilkhanide, Waṣṣāf était, comme Ibn al-Balkhī, *mustawfī* dans le Fārs ; il œuvra sous le patronage de Rashīd al-Dīn, puis de son fils Ghiyāth al-Dīn Muḥammad. Le texte a été tenu en haute estime pour sa valeur littéraire, ce

106 Nāṣir al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Bayḍāwī, *Niẓām al-tawārīkh*, éd. B. Karīmī, Téhéran, 1313sh./1935.

107 Sur l'importance culturelle de ce texte, voir Ch. Melville, « From Adam to Abaqa », Part I and II, *StIr*, vol. 30, 2001, p. 67-86 et vol. 36, 2007, p. 7-64.

108 Voir sa biographie par L. Ibrahim, « Al-Bayḍāwī's life and works », *Islamic Studies*, vol. 18/4, 1979, p. 310-321.

109 Sur Waṣṣāf, voir J. Pfeiffer, « 'A Turgid History of the Mongol Empire in Persia'. Epistemological Eeflections Concerning a Critical Edition of Vaṣṣāf's *Tajziyat al-amṣār wa tazjiyat al-aʿṣār* », dans *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts*, J. Pfeiffer et M. Kropp (éds.), Beyrouth, 2007, p. 107-129.

110 Waṣṣāf, *Tajziyat al-amṣār wa tazjiyat al-aʿṣār*, éd. M. M. Iṣfahānī, lith. Bombay, 1259/1852.

qui lui a assuré une large audience pour un ouvrage historique[111]. Waṣṣāf a parsemé sa chronique de passages importants sur les dynasties locales de l'Iran méridional (Fārs et Kirmān) d'une incontestable valeur historique. Waṣṣāf apporte des informations uniques sur les Salghurides. Par ailleurs, tout en étant critique sur le régime ilkhanide, il sait reconnaître la compétence des fonctionnaires mongols.

Originaire lui aussi d'une vieille famille de *mustawfī*, Ḥamd Allāh Mustawfī Qazwīnī (m. 740/1349) avait été nommé superintendant des finances à Qazwīn, Abhar et Zanjān par Rashīd al-Dīn. Il conserva cette charge pendant le règne d'Abū Saʿīd. Il est l'auteur d'une histoire universelle, le *Tārīkh-i guzīda*, achevée en 730/1330 et dédiée au fils de Rashīd al-Dīn, Ghiyāth al-Dīn Muḥammad[112]. Charles Melville a montré qu'il s'agit d'un abrégé des ouvrages historiques antérieurs de Mustawfī Qazwīnī, notamment du *Ẓafar-nāma*, une vaste chronique versifiée à l'imitation du *Shāh-nāma* de Firdawsī. Zayn al-Dīn, le fils de Mustawfī Qazwīnī, a composé un *Dhayl-i Tārīkh-i guzīda* qui couvre les années 742-794/1341-1391. Il s'agit d'une continuation du *Ẓafar-nāma*[113]. Il comporte des informations originales qui ne se trouvent nulle part ailleurs, notamment à propos des désordres dans le Fārs au moment des conflits entre Injuides et Chupanides[114].

Muḥammad Shabānkāraʾī est l'auteur d'une histoire universelle, le *Majmaʿ al-ansāb*, dont il existe plusieurs versions[115]. L'auteur ne nous est connu que par les préfaces de son ouvrage. Pendant le règne d'Abū Saʿīd, il cherchait à s'intégrer à la clientèle de Ghiyāth al-Dīn Muḥammad et lui envoyait chaque année une *qaṣīda*. Il ne résidait pas à l'ordo mongol[116], mais il fréquentait sans doute la cour des derniers princes d'Īj, les Shabānkāraʾī, dont la dynastie a survécu jusqu'en 1340. De vieille culture persane, les Shabānkāraʾī « marchaient au combat en chantant le *Shāh-nāma* »[117] et se posaient comme les défenseurs de la tradition iranienne face aux Turks salghurides. La prose du *Majmaʿ*

111 Il existe cent soixante manuscrits dans de nombreuses bibliothèques partout dans le monde, J. Pfeiffer, « 'A Turgid History of the Mongol Empire' », p. 107.

112 Mustawfī Qazwīnī, *Tārīkh-i guzīda*, éd. Ḥusayn Nawāʾī, Téhéran, 1362sh./1983.

113 Zayn al-Dīn Qazwīnī, *Dhayl-i Tārīkh-i guzīda*, éd. Ī. Afshār, Téhéran, 1372sh./1993.

114 Ch. Melville, « Ḥamd Allāh Mustawfī's *Ẓafarnāmah* and the Historiography of the Late Ilkhanid Period », dans *Iran and Iranian Studies: Essays in Honor of Iraj Afshar*, K. Eslami (éd.), Princeton, 1998, p. 1-12.

115 Shabānkāraʾī, *Majmaʿ al-ansāb*, éd. M. Hāshim Muḥaddith, Téhéran, 1363sh./1984. Les différentes versions du texte ont été étudiées et discutées par J. Aubin, « Un chroniqueur méconnu, Šabānkāraʾī », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 143-154.

116 L'ordo (*urdū*) est le camp du souverain chez les nomades. Sous les Ilkhans, c'était le lieu du pouvoir central.

117 J. Aubin, « Un chroniqueur méconnu », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 146.

al-ansāb fleure bon le persan, à l'inverse de celle de Waṣṣāf qui est celle d'un « *kātib* arabomane[118] ». Shabānkāra'ī est le premier historien à intégrer dans une histoire universelle des chapitres sur les dynastes locaux (*mulūk al-aṭrāf*) de l'Iran méridional. À ce titre, on peut considérer le *Majmaʿ al-ansāb* comme une source d'histoire locale qui a laissé sur la période ilkhanide un témoignage où l'enseignement moral demeure sous-jacent à la richesse de l'information factuelle[119]. C'est en effet ainsi que Shabānkāra'ī concevait sa mission d'historien.

Au début du XV^e^ siècle, Muʿīn al-Dīn Naṭanzī qui résidait à Chiraz à la cour d'un petit-fils de Tamerlan, Iskandar b. ʿUmar Shaykh, est l'auteur d'une histoire universelle intitulée *Muntakhab al-tawārīkh*[120]. La seconde version comporte des tableaux synoptiques dans lesquels l'auteur consigne non seulement les noms des souverains, des membres de leur famille et des personnels administratifs, mais il trace également un portrait individuel de chacun d'entre eux et relève de nombreuses informations d'ordre culturel. Naṭanzī a accordé dans cette chronique une large place aux dynasties du Lur, du Shabānkāra, de Chiraz et d'Ormuz, suivant en cela l'exemple de Muḥammad Shabānkāra'ī. L'information pour les parties communes aux deux auteurs est moins étoffée que dans le *Majmaʿ al-ansāb*. Cependant, Naṭanzī donne sur l'Iran méridional des renseignements inédits, et il ajoute de précieux détails sur cette région à ceux déjà connus du *Majmaʿ al-ansāb* de Shabānkāra'ī. L'auteur manque quelque fois de rigueur : les erreurs de date et de filiation ne sont pas rares. C'est néanmoins une source importante pour les événements qui se déroulèrent dans le Fārs après l'effondrement de l'Ilkhanat persan.

Une chronique rédigée par Tāj al-Dīn b. Shihāb Yazdī, un auteur originaire de Yazd, est d'une grande utilité pour comprendre les enjeux de pouvoir entre les princes timourides du Fārs et le pouvoir central incarné par Shāh-Rukh. Les événements qui se déroulèrent à Chiraz à cette époque, dont on l'a vu la biographie de Ḥājjī ʿUmar Murshidī donne une vision hagiographique, sont narrés du point de vue régional dans le *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī* de Tāj al-Dīn b. Shihāb Yazdī. Ce dernier eut une très longue carrière dans les armées

118 J. Aubin, « Un chroniqueur méconnu », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 153.

119 J. Aubin, « Un chroniqueur méconnu », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 148.

120 Il existe deux versions du texte dont la partie intéressante (l'histoire la plus récente, en particulier l'histoire des dynasties de l'Iran méridional) a donné lieu à une édition critique par Jean Aubin, Téhéran, 1336sh./1957. Sur la chronique de Naṭanzī, voir J. Aubin, *ibid.*, p. 1-8 ; D. Aigle, « Les tableaux dynastiques du *Muntaḫab al-tawārīḫ-i Muʿīnī* : une originalité dans la tradition historiographique persane », *StIr*, 21/1, 1993, p. 67-83 ; *Id.*, *The Mongol Empire Between Myth and Reality. Historic Anthropoligical Studies*, Leyde, 2014, p. 97-100 ; *Id.*, « Moʿin al-Din Naṭanzī », *EIr*.

timourides, notamment quand Iskandar gouvernait le Fārs. Outre les données sur Yazd et Chiraz, le *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī* donne une description vivante des vicissitudes de la province à cette époque[121].

2.2.3 L'historiographie officielle et semi-officielle

Bernard Guénée, dans son ouvrage sur l'écriture de l'histoire dans l'Occident latin médiéval, a bien montré que les princes du Moyen Âge étaient très conscients du poids de l'histoire. Ils ont pris soin de faire composer des « œuvres historiques qui, relatant le récent passé, devaient laisser de leur propre règne l'image la plus favorable[122]. » L'apparition de l'histoire officielle en Occident fut le résultat d'un long processus qui s'explique par le développement de la bureaucratie, développement qui a permis à l'histoire de gagner peu à peu son autonomie sur la théologie et sur le droit. L'histoire devint de la sorte l'auxiliaire du pouvoir[123]. En Iran, on observe une évolution semblable à partir de l'époque ilkhanide, certes beaucoup plus ténue, avec l'historiographie rédigée par les personnels de la chancellerie. Cette historiographie issue de la plume des secrétaires constitua aux époques postérieures une grande partie des textes historiographiques.

Deux monographies sont disponibles sur l'histoire des Muzaffarides. Elles apportent des détails sur les innombrables conflits entre Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū et Mubāriz al-Dīn Muḥammad, puis entre les membres de la famille royale muzaffaride. Elles ont été rédigées par des savants en sciences religieuses de l'entourage de Jalāl al-Dīn Shāh-Shujāʿ devenu prince de Chiraz après la déposition de son père Mubāriz al-Dīn Muḥammad. Le *Mawāhib-i ilāhī dar tārīkh-i Āl-i Muẓaffar* (*ca.* 767/1366) a été composé par Muʿīn al-Dīn Yazdī (m. 789/1387)[124]. L'ouvrage, rédigé dans le style fleuri caractéristique de beaucoup de textes de cette époque, s'achève avec le récit de la bataille entre Jalāl al-Dīn Shāh-Shujāʿ et son frère Maḥmūd-Shāh à Chiraz en dhū l-qaʿda 767/juillet-août 1366. Inspiré par l'exemple du *Tārīkh-i guzida* de Mustawfī Qazwīnī, en 1420 Maḥmūd Kutubī entreprit la rédaction d'une nouvelle histoire de la dynastie intitulée *Tārīkh-i Āl-i Muẓaffar*[125]. Il considérait en effet que le *Mawāhib-i ilāhī* était écrit dans une langue très difficile à comprendre[126].

---

121 Sur cet auteur et sa chronique, voir B. Manz, « Local Histories of Southern Iran », p. 289-290.

122 Bernard Guénée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1991, p. 337.

123 Guénée, *Histoire et culture historique*, p. 345.

124 Muʿīn al-Dīn Yazdī, *Mawāhib-i ilāhī dar tārīkh-i Āl-i Muẓaffar*, éd. S. Nafīsī, Téhéran, 1326sh./1947-1948.

125 Maḥmūd Kutubī, *Tārīkh-i Āl-i Muẓaffar*, éd. ʿA. Nawāʾī, Téhéran, 1334sh./1955-1956.

126 Ch. Melville, *Persian Historiography*, p. 205-206.

Maḥmūd Kutubī, qui était proche des princes dont il décrit le règne, s'appuie sur le *Mawāhib-i ilāhī* mais surtout sur son propre témoignage. Il peut manquer quelquefois d'objectivité et présente les événements selon le point de vue muzaffaride. Cependant, son témoignage fournit un éclairage complémentaire par rapport aux autres ouvrages historiographiques locaux étant donné la rivalité qui existait entre le Fārs et le Kirmān, centre du pouvoir des Muzaffarides.

Les grands textes de l'historiographique timouride sont indispensables pour comprendre les événements qui se déroulèrent dans le Fārs pendant que Chiraz fut gouvernée par Iskandar b. ʿUmar-Shaykh (r. 805-817/1403-1415) et Ibrāhīm-Sulṭān (r. 817-838/1414-1435). C'est à cette époque que Ḥājjī ʿUmar Murshidī s'est établi dans la ville. Les *manāqib* du saint homme citent plusieurs acteurs de la vie politique avec lesquels Ḥājjī ʿUmar Murshidī fut en contact.

L'historien de Hérat, Ḥāfiẓ-i Abrū (m. shawwāl 833/juin 1430), apporte des données originales sur le Fārs dans plusieurs de ses ouvrages. On sait peu de choses sur lui, mais il semble avoir été un historien professionnel, vivant loin des milieux de la cour. On ne lui connaît pas d'activités de bureaucrate ou de savant en sciences religieuses. Il est considéré comme l'historien le plus important pour le règne de Shāh-Rukh. Il présente les événements qui se déroulent dans le Fārs de manière un peu différente que les sources locales, en d'autres termes il exprime le point de vue du centre du pouvoir. Le récit de géographie historique de Ḥāfiẓ-i Abrū est connu sous le nom qui lui a été donné par les chercheurs : « *Jughrāfiyā-yi Ḥāfiẓ-i Abrū* »[127]. Le texte fut commandité par Shāh-Rukh en 817/1414. L'auteur dit s'appuyer sur le *Kitāb Masālik wa-l-mamālik* d'Ibn Khurdādhbih et le *Ṣuwar al-aqālim* d'un certain Muḥammad b. Yahyā, deux ouvrages qui ne nous sont pas parvenus[128]. Le « *Jughrāfiyā-yi Ḥāfiẓ-i Abrū* » se différencie de ses modèles arabes parce qu'il contient de longs excursus sur l'histoire de l'Iran méridional et du Khorassan. Il s'agit d'une source de grand prix qui renferme des données originales sur l'histoire politique dans le Fārs. Ḥāfiẓ-i Abrū s'inspire en partie des écrits historiques de Mustawfī Qazwīnī, des informations transmises par le fils de ce dernier, Zayn al-Dīn, et du *Majmaʿ al-ansāb* de Shabānkāra'ī. Parmi les nombreux ouvrages historiographiques qui ont été attribués à Ḥāfiẓ-i Abrū, le *Majmaʿ al-tawārīkh al-sulṭāniyya*, apporte, lui aussi, des données originales. Il s'agit d'une histoire universelle écrite pour le fils de Shāh-Rukh, Baysunghūr qui s'achève en 830/1426. La quatrième

127 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā-yi Ḥāfiẓ-i Abrū*, éd. Ṣ. Sajjād, Téhéran, 1378sh./1977, 3 vols. Dans la production historiographique de Ḥāfiẓ-i Abrū, il figure sous le nom *Tārīkh-i Ḥāfiẓ-i Abrū*.

128 Voir Ch. Melville et M. Subtelny, « Ḥāfeẓ-e Abru », *EIr* ; Ch. Melville, *Persian Historiography*, p. 171-175.

partie, intitulée *Zubdat al-tawārīkh*, est la section la plus intéressante pour la première moitié du règne de Shāh-Rukh.

Des informations originales sont à glaner dans le *Maṭla' al-sa'dayn wa majm' al-baḥrayn* de ʿAbd al-Razzāq Samarqandī (m. jumādā II 887/juillet-août 1482)[129]. L'auteur était un savant en sciences religieuses de l'entourage de Shāh-Rukh. L'ouvrage est constitué de deux parties. La première, qui va de la naissance de l'Ilkhan Abū Saʿīd à la mort de Tamerlan, dépend du *Zubdat al-tawārīkh* de Ḥāfiẓ-i Abrū, du *Ẓafar-nāma* de Sharaf al-Dīn Yazdī et de Muʿīn al-Dīn Yazdī, l'un des historiographes de la dynastie muzaffaride. ʿAbd al-Razzāq Samarqandī apporte également des informations issues de ses observations personnelles. La seconde partie rapporte les événements survenus après la mort de Tamerlan jusqu'à celle de Sulṭān Abū Saʿīd (873/1469). Le *Maṭla' al-sa'dayn* donne des informations intéressantes et parfois originales non seulement sur les Timourides mais aussi sur les Muzaffarides.

Jalāl al-Dīn Muḥammad Dawānī (m. 908/1502) était un théologien, un juriste et un philosophe important de la fin du XV^e^ siècle[130]. On verra qu'il joua un rôle important à Chiraz où il fit ses études, puis où il fut lui-même enseignant dans la madrasa Dār al-Aytām, édifiée par le prince timouride Ibrāhīm-Sulṭān. Jalāl al-Dīn Dawānī était proche des Aq Qoyunlu à qui il dédia certaines de ses œuvres. Il est surtout connu pour son ouvrage intitulé *Akhlāq-i Jalālī*, dédié à Uzun Ḥasan, à la demande du fils de ce dernier, Khalīl-Sulṭān[131]. Il fut le témoin d'une grande parade militaire organisée non loin de Persépolis par Ṣultān-Khalīl alors qu'il était gouverneur de la province. Jalāl al-Dīn Dawānī en fait le récit dans le *'Arḍ-i sipāh-i Uzun Ḥasan*[132]. La langue de ce texte saturé d'images et de métaphores est difficile à comprendre. Il est néanmoins un précieux témoignage sur la manière dont Khalīl-Sulṭān voulait asseoir sa légitimité alors, on le verra, qu'il fut l'objet de la contestation des élites religieuses de la province. Jalāl al-Dīn Dawānī donne par ailleurs la liste des officiers militaires qui séjournaient dans le Fārs ainsi qu'une description des différents grades militaires.

---

129 C. P. Hasse, « ʿAbd al-Razzāq Samarqandī », *EIr*.

130 J. Newman, « Davānī, Jalāl al-Dīn Moḥammad », *EIr* ; A. K. S. Lambton, « al-Dawānī », *EI*[2] ; M. Terrier, « al-Dawānī, Jalāl al-Dīn », dans *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, H. Lagerlund (éd.), Dordrecht, 2011, p. 1-12.

131 Ce texte est basé sur les *Akhlāq-i Nāṣirī* de Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, voir G. M. Wickens, « Aḵlāq-e Jalālī », *EIr*.

132 Dawānī, *'Arḍ-i sipāh-yi Uzun Ḥasan*, éd. Ī. Afshār, dans *Majalla-yi dānishkada-yi adabiyāt-i Tihrān*, vol. 3/3, 1335sh./1957, p. 1-41 ; Traduction anglaise simplifiée par V. Minorsky, « A Civil and Military Review in Fārs in 881/1476 », *BSOAS*, vol. X/1, 1940, p. 141-178.

Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī Isfahānī (m. 927/1521), surnommé Amīn et connu aussi sous le nom Khʷāja Mullā, est un important historien de la fin du XVᵉ siècle. Il est l'auteur du *Tārīkh-i ʿĀlam-ārā-yi Amīnī*, une chronique essentielle pour comprendre la politique de Khalīl-Sulṭān et Yaʿqub Beg dans le Fārs, en particulier sur leurs réformes fiscales qui remettaient en question le statut des terres des grands propriétaires fonciers[133]. Son sunnisme affirmé et son hostilité à Shāh Ismāʿīl ont laissé des traces dans son œuvre[134]. Après la conquête safavide, il trouva refuge en Asie centrale auprès de Shaybānī-Khān Uzbek.

Ghiyath al-Din Khʷāndmīr (m. 942/1536), auteur d'une histoire universelle intitulée *Tārīkh-i Ḥabīb al-siyar*, est le chroniqueur le plus célèbre de la fin de l'époque timouride et du début des Safavides. Au service de la cour à Hérat, il eut accès à des documents officiels. Il quitta l'Iran en shawwāl 933/juillet 1527 pour se rendre en Inde à la cour de Bābūr où il rédigea sa chronique entre 927/1521 et 930/1524. En sus des documents officiels comme par exemple des échanges épistolaires auxquels il avait eu accès à Hérat, Khʷāndmīr s'appuie en partie sur l'œuvre de son grand-père maternel, Mīrkhʷānd (m. 904/1498), le *Ṣafwat al-ṣafā*. Le *Tārīkh-i Ḥabīb al-siyar* apporte des données originales sur les Muzaffarides et les Timourides. Le texte comporte de très utiles notices biographiques sur les personnalités politiques importantes. Khʷāndmīr est également considéré comme un bon diffuseur de la poésie de Ḥāfiẓ dont il recopie de larges extraits poétiques pour illustrer son propos[135].

Certains historiens de l'époque safavide sont utiles, notamment pour comprendre les événements qui se déroulèrent dans le Lāristān. Après l'imposition du chiisme imamite par Shāh Ismāʿīl, les historiens sunnites ont survécu en dehors de l'Iran, en Inde et dans l'Empire ottoman. Muḥammad Muṣliḥ al-Dīn Lārī (m. 979/1572), connu sous le nom Mullā Muṣliḥ al-Dīn, est le seul historien de Lār où il naquit vers 916/1510. Il quitta sa ville natale pour faire ses études à Chiraz comme de nombreux savants du Lāristān. Après avoir beaucoup voyagé en Inde, Syrie, Istanbul, il finit par s'installer à Āmid où il fut bien accueilli par le gouverneur ottoman de la ville. Il est l'auteur de commentaires et de gloses sur des ouvrages de philosophie, d'astronomie et de commentaire coraniques. Son histoire universelle, *Miriʾāt al-adwār wa mirāqat al-akhbār*, connu un

133 Faḍlullāh b. Rūzbihān Khunjī Isfahānī, *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*. Persian text edited by John E. Woods, with the abridged English translation by Vladimir Minorsky (Persia in AD 1478-1490, Turmenica 12), Londres, 1992. Sur l'impact de ces réformes, voir chapitre 11.

134 J. Woods, « Introduction », dans *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, p. 13-15.

135 Voir une très bonne présentation des sources timourides par B. Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge, 2007, chapitre 2 « Issues of sources and historiography », p. 49-78.

grand succès. L'ouvrage fut présenté au sultan ottoman Selīm II au moment de son intronisation en 974/1566[136]. Sa chronique se termine avec une brève mention de Shāh Ismāʿīl et de Shāh Ṭahmasp, suivie d'une conclusion dans laquelle il se lamente du fait que tous les grands savants sunnites ont quitté l'Iran en raison du fanatisme religieux des Safavides. Si ce texte ne donne aucune information sur Lār, il renferme des données biographiques sur plusieurs savants du Lāristān, en particulier sur Quṭb-i Muḥyī, l'un des grands cheikhs soufis de la région qui fonda une communauté à Ikhwānābād.

Qāḍī Aḥmad Ghaffārī Qazwīnī (m. 975/1567), issu d'une famille de cadi de sa ville natale, est l'auteur d'une importante chronique pour l'histoire pré-safavide. Il fut au service de Sām Mīrzā, l'un des frères de Shāh Ṭahmasp, avant de se réfugier en Inde après la disgrâce de son protecteur. Il rédigera sa chronique, *Nuṣrat-i jahān-ārā*, en 1563 juste avant de quitter l'Iran pour la cour moghole[137]. Il s'agit d'une source importante pour connaître l'histoire des princes de Lār dont il est le premier à donner la liste.

Le *Tarīkh-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī* d'Iskandar Beg Munshī (m. *ca.* 1042/1632) est l'un des ouvrages les plus importants de cette période[138]. Dans l'introduction, l'historien retrace l'origine des Safavides et fait une brève description des règnes de Shāh Ismāʿīl et de Shāh Ṭahmasp avant de détailler celui de Shāh ʿAbbās. On dispose de peu d'informations sur Iskandar Beg Munshī, mais on sait qu'il appartenait aux services de la chancellerie royale (*daftar-khāna-yi humāyūn*). Puis il rejoignit le groupe des secrétaires royaux en 1001/1592-1593[139]. Il fut le témoin de nombreux événements et eut accès à des documents de la chancellerie. Sa chronique est une source importante pour connaître le déroulement des événements dans le Fārs à la veille et après la conquête safavide, et plus particulièrement sur la chute des princes de Lār.

2.2.4 Deux chroniques annalistiques d'expression persane

Le *Mujmal-i Faṣīḥī* de Faṣīḥ Aḥmad Khʷāfī (m. *ca.* 776/1375) et les *Tabaqāt-i Maḥmūd-Shāhī* de ʿAbd al-Karīm Nīmdihī (m. après 906/1501)[140] récapitulent,

136 H. Sohrweide, « al-Lārī », *EI*².

137 Ch. Melville, *Persian Historiography*, p. 212.

138 Iskandar Beg Munshī, *Tarīkh-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī*, éd. Ī. Afshār, *History of Shah ʿAbbas the Great*, trad. R. M. Savory, 2 vol., Boulder, 1978. Sur l'auteur, voir R. M. Savory, « Eskandar Beg Torkmānī », *EIr* ; *Id.*, « Introduction » dans *History of Shah ʿAbbas the Great*, vol. 1, p. xx-xxviii.

139 Iskandar Beg Munshī, éd. p. 1-2 ; *Shah ʿAbbas the Great*, vol. 1, p. 97-98.

140 Sur Nīmdihī, voir J. Aubin, « La vie et l'œuvre de Nīmdihī », *Revue des études islamiques*, vol. 34, p. 61-81 ; M. B. Wuthūqī, « Muqaddima », dans ʿAbd al-Karīm Nīmdihī, *Kanz al-maʿānī*, éd. Muḥammad Riḍāʾ Naṣīrī et Muḥammad Bāqir Wuthūqī, Téhéran,

année par année, les principaux événements qui se sont déroulés durant chaque millésime. Les deux ouvrages transmettent quantité de notations, biographiques en particulier, qu'on ne trouve point ailleurs. Ces deux chroniques renferment quelques inexactitudes et, comme le fait remarquer Jean Aubin, pour le même motif. Après leur mort, les fiches des deux annalistes ont été classées dans le plus grand désordre et recopiées sans souci de précision[141]. Cependant, le *Mujmal*, qui mentionne systématiquement les dates d'intronisation des souverains, les assassinats politiques, les décès de personnages importants, est d'une grande utilité pour trancher entre les différentes dates données dans les autres sources. Nīmdihī accorde dans les *Tabaqāt-i Maḥmūd-Shāhī* une attention soutenue à l'Iran méridional. Il a sur les notables du Fārs quelques informations biographiques recueillies sur place, ou conservées par une importante famille de savants chaféites d'Īj, petit centre de vie intellectuelle satellite de Chiraz. Nīmdihī, qui fit une carrière de secrétaire en Inde, est un témoin irremplaçable sur les relations entre l'Iran, Ormuz et le Deccan bahmanide. Il est également l'auteur du *Kanz al-maʿānī*, un recueil de lettres rédigées dans un style fleuri lorsqu'il était au service de Maḥmūd Gawān (m. 886/1481), le vizir des Bahmanides[142]. D'une lecture difficile en raison de l'exubérance d'une rhétorique où fleurissent parfois de belles images, ces lettres nous informent sur le rôle de plusieurs personnalités du Fārs à Ormuz et dans le Deccan dans la seconde moitié du XV^e^ siècle. On peut considérer ces lettres comme des documents d'archives.

2.3 *L'utilité des chroniques arabes sur l'exercice du pouvoir à Chiraz*

L'histoire des Bouyides dans le Fārs n'est pas très documentée dans les sources locales. Le *Shīrāz-nāma* apporte seulement quelques données originales sur cette dynastie. Il faut donc avoir recours aux chroniques arabes contemporaines de la période. Le texte le plus important est la chronique d'Abū ʿAlī Miskawayh (m. 421/1030)[143] qui s'inscrit en continuité avec le *Taʾrīkh al-rusul wa-l-mulūk* de Ṭabarī, dont il imite la forme annalistique, tout en supprimant les *isnād*. Le titre de l'ouvrage, « L'expérience des nations » (*Tajārīb al-umam*), témoigne de la vision de l'histoire de son auteur qui est différente de celle de

1394sh./2015, p. 21-32. Les *Tabaqāt-i Maḥmūd-Shāhī* ont été commanditées par le roi du Gujarat, Maḥmūd Begara, pendant que Nīmdihī était à son service.

141 J. Aubin, « La vie et l'œuvre de Nīmdihī », p. 80.

142 Le *Kanz al-maʿānī* est constitué de 137 pièces dont 54 sont des lettres écrites par Nīmdihī d'après des notes dictées par le ministre. Sur l'importance de ce recueil, voir M. B. Wuthūqī, « Muqaddima », dans *Kanz al-maʿānī*, p. 33-35.

143 Sur Miskawayh, voir C. E. Bosworth, « Meskavayh », *EIr* ; J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival during the Buyid Age*, Leyde, 1986, p. 222-233.

Ṭabarī[144]. L'objectif de Miskawayh est de relater le déroulement des événements afin que les hommes puissent tirer profit des leçons du passé. Il omet les légendes et les fables parce que, dit-il, « les gens de notre époque peuvent acquérir de l'expérience pour les actions futures grâce à un comportement humain sans rapport avec le miraculeux »[145]. On peut considérer Miskawayh comme un précurseur d'Ibn Khaldūn puisque, comme lui, son intérêt se porte sur le processus historique qui conduit à l'avènement et à la disparition des dynasties. Il fait débuter sa chronique avec l'histoire des rois de la Perse ancienne. L'œuvre de Miskawayh, en particulier ses *Tajārib al-umam*, est parcourue par son admiration pour la gloire royale de la Perse antique. Franz Rosenthal considère que les écrits de Miskawayh sont l'expression de « l'humanisme » et de la « renaissance » qui eut lieu sous les Bouyides[146]. Il a même qualifié Miskawayh de « philosophe nationaliste persan »[147]. L'historien a exercé des charges administratives notamment au service d'Abū l-Faḍl b. al-ʿAmīd, le vizir de Rukn al-Dawla. Il conservait les archives dans les services de la chancellerie[148]. Peu après 367/978, il entra au service de ʿAḍud al-Dawla à Chiraz pour lequel il accomplit également des missions diplomatiques. Grâce à ses fonctions dans l'administration, Miskawayh disposait de documents originaux. Il tire également ses données, mis à part ce dont il a été personnellement témoin, des informations collectées auprès des ministres avec lesquels il a exercé ses fonctions[149]. La chronique de Miskawayh est l'ouvrage le plus intéressant et le plus important qui subsiste de la production historiographique de l'époque bouyide.

L'histoire était très prisée à la cour des princes bouyides, mais beaucoup de textes ne nous sont pas parvenus[150]. Nous ne disposons pour les dernières décennies de l'histoire de cette dynastie que de deux autres sources contemporaines des événements. Abū Shujāʿ Muḥammad Rūdhrāwarī (m. 488/1095) a occupé des postes dans l'administration. Il a écrit un *Dhayl Tajārīb al-umam*

144 Miskawayh, *Tajārīb al-umam wa taʿāqib al-himam*, éd. et trad. anglaise par H. F. Amedroz et D. S. Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, vol. I-II, IV-V, Oxford-Londres, 1920-1921.

145 J. Kraemer, *Humanism*, p. 228. Voir également H. T. Amedroz, « The *Tajârib al-umam* of Abu ʿAli Miskawaih », *Der Islam*, vol. 5, 1914, p. 335-357.

146 F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, p. 141-142 ; J. Kraemer, *Humanism*, p. 222-233.

147 F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, p. 122.

148 J. Kraemer, *Humanism*, p. 223.

149 *Tajārib*, vol. II, p. 136.

150 Comme par exemple les œuvres de Thābit b. Sinān al-Ṣābī (m. 365/976), un médecin à la cour bouyide qui avait aussi écrit une continuation de Ṭabarī, et du vizir Ṣāḥib b. ʿAbbād (m. 385/995) qui a écrit quatre ouvrages historiques.

(années 370-389/980-999)[151], qui complète le vide entre Miskawayh et les fragments (années 389-393/980-1003) du *Ta'rīkh* de Hilāl b. Muḥassin al-Ṣābī[152]. Ce dernier appartenait à une famille de savants et de secrétaires sabéens originaires de Ḥarrān qui s'était établie à Bagdad. Son grand-père, Abū Isḥāq Ibrāhīm, fut directeur du bureau de la chancellerie. Hilāl b. Muḥassin entra à son service au temps de Ṣamṣam al-Dawla. On ne connaît pas les détails de sa carrière, mais on sait qu'il devint à son tour directeur du *dīwān al-inshā'* au temps de Bahā' al-Dawla. C'est alors qu'il se convertit à l'islam. Il est l'auteur d'un *Ta'rīkh* dont il ne reste qu'un fragment couvrant les années 389-393/998-1003[153]. Par ses fonctions dans les services de la chancellerie de Ṣamṣam al-Dawla et de Bahā' al-Dawla, Hilāl b. Muḥassin al-Ṣābī avait eu accès à des documents de première main, notamment pour l'année 389/999, commune avec le *Dhayl Tajārīb al-umam* de Rūdhrāwarī. Son récit apporte des informations originales. Hilāl b. Muḥassin adopte l'arrangement annalistique, mais donne les dates selon trois comput : année d'Alexandre, de Yazdegerd et de l'hégire.

Grâce à son rôle de capitale régionale, Chiraz apparaît régulièrement dans les chroniques arabes postérieures ; elles complètent utilement les sources contemporaines des Bouyides. Les chroniques arabes sont également de première importance pour retracer l'histoire des Seldjoukides dans le Fārs. Cette histoire est relativement peu documentée dans le *Fārs-nāma* d'Ibn al-Balkhī et confuse dans le *Shīrāz-nāma*. Le *Muntaẓam fī ta'rīkh al-mulūk wa-l-umam* d'Ibn al-Jawzī (m. 597/1200)[154], le savant et prédicateur hanbalite de Bagdad, contient des informations sur les relations entre le pouvoir de Bagdad et le Fārs. Le *Kāmil fī l-ta'rīkh* d'Ibn al-Athīr (m. 630/1233)[155] apporte également de nombreuses informations originales. Par ailleurs, ces chroniques permettent de dater plus précisément certains événements présentés de manière confuse dans l'historiographie locale.

Aux X^e^ et XI^e^ siècles, il y avait encore à Chiraz une communauté chrétienne importante. Les sources islamiques mentionnent le rôle des fonctionnaires

151 Abū Shujā' Muḥammad Rūdhrāwarī, *Dhayl Tajārīb al-umam*, dans *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, vol. III, p. 1-332 ; vol. VI, p. 1-358.

152 Hilāl b. Muḥassin al-Ṣābī, *Ta'rīkh*, dans *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, vol. III, p. 333-460 ; vol. VI, p. 359-489.

153 H. F. Amedroz dans *The Historical Remains of Hilāl al-Ṣābī*, Beyrouth et Leyde, 1904. Il est surtout connu pour son *Kitāb al-wuzarā'* sur les vizirs du calife al-Muqtadir dont nous n'avons conservé que le début. Voir D. Sourdel, « Hilāl b. Ṣābī », *EI*[2]. Sur l'apport de la famille Ṣābī à l'historiographie bouyide, voir F. de Blois, « Ṣābī », *EI*[2].

154 Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī ta'rīkh al-mulūk wa-l-umam*, éd. F. Krenkow, Hyderabad, 1357-1360/1938-1941 (reprint Beyrouth, 1968).

155 Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī l-ta'rīkh*, éd. C. J. Tornberg, Leyde, 1871-1876 (reprint Beyrouth, 1968).

chrétiens qui étaient au service des Bouyides, mais elles n'évoquent que de façon incidente les acteurs non musulmans de la province, le plus souvent d'ailleurs à l'occasion de conflits inter-religieux. Les sources chrétiennes permettent de compléter, en partie, cette vision partielle de l'histoire de la capitale du Fārs. Il n'existe malheureusement pas de sources syriaques pour retracer l'histoire des chrétiens dans la province. La chronique de Bar Hebraeus, très riche sur les communautés chrétiennes en Irak et en Azerbaïdjan à l'époque ilkhanide[156], n'apporte aucune information sur les chrétiens de cette région. Nous disposons néanmoins de deux chroniques en arabe composées par des auteurs nestoriens[157]. La première intitulée *Akhbār faṭārikat kursī l-mashraq*, connue sous le titre « *Chronique patriarcale* », est attribuée à Mārī b. Sulaymān[158]. Étant donné que les derniers événements rapportés s'arrêtent en 1148, on suppose que l'auteur a rédigé le texte vers cette date ou un peu plus tôt. La chronique est constituée d'une suite de notices sur les *catholicoi* nestoriens de Mésopotamie. Elles sont structurées selon un même schéma : quelques éléments biographiques (origine géographique, famille, etc.), circonstances de l'élection, narration des événements marquants de l'Église et de la communauté nestorienne pendant la mandature du catholicos. Plutôt centrée sur Bagdad et sur les rapports entre le pouvoir et les autorités ecclésiastiques, nous y trouvons néanmoins quelques informations originales sur les chefs religieux chrétiens et leurs rapports avec le pouvoir, ainsi que sur les chrétiens de Chiraz. Une autre chronique nestorienne plus tardive a été publiée sous le même titre. Elle a été attribuée à ʿAmr b. Mattā, qui écrivait au début ou au milieu du XIV^e^ siècle[159]. L'auteur utilise la même structure que Mārī b. Sulaymān. Les notices sur les *catholicoi* sont généralement plus brèves, mais le récit des événements, pour ce qui concerne les personnages communs aux deux chroniques, reste très proche. Ces deux chroniques sont les seules sources indigènes qui apportent quelques informations sur les communautés chrétiennes de Chiraz.

156 Voir D. Aigle, « Bar Hebraeus et son public, à travers ses chroniques en arabe et en syriaque », *Le Muséon*, vol. 118/1-2, 2005, p. 83-106.

157 Le terme nestorien a été attribué aux chrétiens qui appartenaient à l'Église d'Orient par leurs détracteurs.

158 La chronique correspond au chapitre 4 d'une somme théologique intitulée « Livre de la tour ». L'attribution du texte à Mārī b. Sulaymān a donné lieu à discussion, voir B. Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak : attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'islam*, Paris, 1994, p. 92-102. Le manuscrit est amputé de ses premières pages, mais Mārī b. Sulaymān se mentionne à deux reprises dans le texte, p. 146 et 156.

159 *De Patriarchis Nestorianorum*, éd. H. Gismondi, Rome, 1800. Présentation du texte par Ephrem-Isa Yousif, *Les chroniqueurs syriaques*, Paris, 2002, p. 377-406 ; B. Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak*, p. 99-103.

2.4 *Géographie historique et récits de voyage*

Les ouvrages géographiques et de topographie historique constituent des sources dans lesquelles il est possible de trouver des renseignements sur les villes, les villages, mais aussi sur les lieux de culte, les différentes productions, le commerce, etc. Ces textes reposent le plus souvent sur l'observation et l'expérience personnelle de leurs auteurs. Ils peuvent aussi être issus de la compilation d'ouvrages antérieurs[160]. Le *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik* d'Iṣṭakhrī est la plus ancienne description géographique en arabe qui a survécu[161]. L'ouvrage, qui était accompagné de cartes, fut appelé « Atlas de l'islam ». L'auteur, qui a vécu au Xe siècle dans le Fārs, est le véritable fondateur du genre littéraire appelé « itinéraires » (*masālik*)[162]. Ibn Ḥawqal[163] a rencontré Iṣṭakhrī vers 340/951-952[164]. Dans son *Kitāb Ṣurat al-arḍ*, il reprend et amplifie l'ouvrage d'Iṣṭakhrī. Ibn Ḥawqal donne non seulement des données d'ordre topographique, mais il apporte également des informations sur la vie religieuse. Le *Ḥudūd al-ʿālam* fut commencé en 372/982 par un auteur originaire de la province de Gūzgān au nord de l'Afghanistan. L'auteur, qui était un « géographe de cabinet » et non un voyageur, compile des sources anciennes dont Ibn Khurdādhbih et sans doute le *Kitāb al-Mamālik wa-l-maṣālik* perdu de ʿAbd Allāh Muḥammad Jayhānī[165]. Le *Ḥudūd al-ʿālam* apporte quelques informations intéressantes sur les produits locaux, les lieux de culte et les coutumes des habitants. Muqaddasī, lors de sa visite de Chiraz en 375/985, prit la décision de composer son ouvrage géographique intitulé *Aḥsan al-taqāsim*. L'ambition de l'auteur était d'écrire une somme des connaissances (physique, économique, politique et humaine) que nous appelons aujourd'hui géographie[166]. Muqaddasī est une source importante sur la situation religieuse dans le Fārs. Selon son témoignage, on n'y entend pas le prône du vendredi (*khuṭba*) et les gens suivent les « coutumes des mages » (*rusūm al-majūs*)[167]. Il signale la

160 J. H. Kramers, « La question Balḵī-Iṣṭaḵrī-Ibn Hawḵal et l'Atlas de l'Islam », *Acta Orientalia*, vol. 10, 1932, p. 9-30 ; *Id.*, « L'influence de la tradition iranienne dans la géographie arabe », *Analecta Orientalia*, vol. 1, 1954, p. 147-156.

161 Iṣṭakhrī, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*, éd. M. de Goeje, Leyde, 1967².

162 O. G. Bolshakov, « Eṣṭaḵrī, Abū Esḥāq Ebrāhīm », *EIr*.

163 Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, éd. J. H. Kramers, Leyde, 1939, 2 vols. Voir A. B. Khalidov, « Ebn Ḥawqal », *EIr*.

164 O. G. Bolshakov, « Eṣṭaḵrī », *EIr*.

165 *Ḥudūd al-ʿĀlam, "The Regions of the World": A Persian Geography 372 AH-982 AD*, Gibb Memorial Series, N.S. XI, Londres, 1937, voir la préface de V. Minorsky, p. xlviii ; C. E. Bosworth, « Ḥodud al-ʿālam », *EIr*.

166 Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsim fī maʿrifat al-aqālim*, éd. M. de Goeje, Leyde, 1877. Voir A. Miquel, « al-Muḳaddasī », *EI*².

167 Muqqadisī, p. 429.

localisation des temples du feu et décrit la célébration des fêtes zoroastriennes à Chiraz[168].

Le dictionnaire de géographie historique de Yāqūt, le *Muʿjam al-buldān*, achevé en muḥarram 625/janvier 1228, résulte de la compilation d'un grand nombre d'ouvrages antérieurs[169]. Il est d'une grande utilité pour identifier les toponymes qui apparaissent dans les textes hagiographiques. Yāqūt livre également des informations sur les personnages qui ont fait la gloire de chacun des lieux recensés. Dans sa notice sur Chiraz, il écrit que toutes les sciences y ont été cultivées et donne le nom de nombreux savants de la ville. Il mentionne les voyages qu'ils ont effectués, mettant en valeur le rayonnement intellectuel de Chiraz dans le monde musulman.

Le *Nuzhat al-qulūb* (*ca.* 744/1344) de Mustawfī Qazwīnī est tout aussi important que ses ouvrages historiographiques. Il s'agit à vrai dire d'une somme encyclopédique dont seule la partie géographique a été publiée, sans les cartes[170]. Il aurait rédigé le *Nuzhat al-qulūb* en persan à la demande de ses amis qui lui auraient demandé de collecter les matériaux trouvés chez les géographes arabes et d'en faire une synthèse en langue persane[171]. Outre les données collectées dans des ouvrages en arabe, comme par exemple Abū Zayd al-Balkhī[172] et Ibn Khurdādhbih[173], Mustawfī Qazwīnī a utilisé son expérience personnelle, les récits rapportés par ses informateurs et des histoires locales. Il cite en particulier le *Fārs-nāma* d'Ibn al-Balkhī, le *Simṭ al-ʿulā* de Munshī Kirmānī et le *Tārīkh-i Iṣfahān* d'un certain Ḥāfiẓ ʿAbd al-Raḥmān. La partie topographique (*ṣifat al-buldān*) du *Nuzhat al-qulūb* contient des données d'un réel intérêt en matière de géographie humaine sur les populations et leurs croyances. L'ouvrage renferme des informations sur l'histoire urbaine et sur

168 Muqqadisī, p. 429, 441.

169 Yāqūt, *Muʿjam al-buldān*, Beyrouth, 1986, 5 vols. *Muʿjam al-buldān*, trad. française abrégée par C. Barbier de Menard, *Dictionnaire de la Perse et des contrées alentours extrait du Moʿdjem el-Bouldan de Yaqout*, Paris, 1861, p. 365.

170 Voir D. Aigle, « Introduction », dans *Ḥamd Allāh b. Abī Bakr b. Zayn al-Dīn Ḥamd al-Mustawfī Qazvīnī, Nuzhat al-qulūb. Facsimile Copy of the Original Manuscript No 4517, Fatih Library* (*Istanbul*), *copied in 855 A.H.*, Téhéran, 2021, p. 5-12. La partie zoologique a été traduite en anglais par S. Stephenson, *ibid.* p. 6-7.

171 Mustawfī Qazwīnī, *Nuzhat al-qulūb*, éd. et trad. anglaise G. Le Strange, 2 vols, Londres, 1915, 1919. Sur ce texte, voir Ch. Melville, « The Mongol and Timurid Periods, 1250-1500 », dans *Persian Historiography*, p. 165-168.

172 Son ouvrage, qui ne nous est pas parvenu, est cité dans le *Fihrist* d'Ibn Nadīm sous le nom *Ṣuwar al-aqālīm* ou *Taqwīm al-buldān*, voir W. M. Watt, « Abū Zayd Balḵī », *EIr*.

173 Ibn Khurdādhbih est l'un des plus anciens géographes arabes dont les écrits nous sont parvenus en version plus ou moins originale, voir C. E. Bosworth, « Ebn Ḵordāḏbeh », *EIr* ; M. Hadj-Sadok, « Ibn Ḵẖurradāḏẖbih », *EI*[2].

des événements et des personnages historiques. Mustawfī Qazwīnī est, comme Muqaddasī avant lui, une source importante sur les lieux de culte. Il décrit les édifices religieux de la région et donne souvent le nom de leurs fondateurs. Son témoignage est du plus grand intérêt pour la période ilkhanide puisqu'il était, on l'a vu, collecteur d'impôts.

Le récit de voyage appartient à tous les genres à la fois : guide géographique, compte rendu de mission, relation ethnographique, recueil de merveilles, chronique historique. Si le récit de voyage rend effectivement compte d'un parcours réellement effectué, il se nourrit en même temps de *topoi*, de clichés, de schémas empruntés en partie aux œuvres de fiction[174]. Il révèle « un imaginaire spatial plus ou moins propre aux hommes d'une même époque[175]. » Le Livre des voyages (*Sefer massa'ōt*) du rabbin espagnol Benjamin de Tudèle (m. 1173) connut un succès immédiat et une diffusion rapide, large et durable, au point de constituer parfois la source principale des chroniqueurs juifs de la fin du Moyen Âge[176]. Il partit visiter, dans la seconde moitié du XII^e^ siècle (1165-1173), les communautés juives d'Europe, de Syrie du Nord, de Palestine, de Mésopotamie et d'Irak. Il revint dans son pays en passant par l'Égypte[177].

Le *Sefer massa'ōt* de Benjamin de Tudèle (m. 1173) n'est pas une géographie descriptive, bien que son auteur soit probablement inspiré par les modèles arabes de l'époque[178]. Ses sources sont aussi et d'abord juives, tels les *responsa* rabbiniques. Benjamin de Tudèle apporte quelques informations sur les communautés juives dans le Fārs et à Chiraz. Les récits des pèlerins juifs sont un mélange d'observations directes et de traditions orales. Les traditions exégétiques étant bien vivantes, les villes sont désignées par des noms bibliques. Les voyageurs-pèlerins écrivent pour édifier leurs coreligionnaires occidentaux. L'auteur d'un récit de voyage ne peut intéresser son public que « s'il l'émeut et parle à sa mémoire »[179]. S'il transmet des informations sur des régions qu'il n'a pas visitées, le voyageur rapporte ce qu'il a entendu de ses coreligionnaires à Bagdad, Kūfa et Baṣra.

---

174 Sur l'aspect littéraire des récits de voyage, voir M. Guéret-Laferté, *Sur les routes de l'Empire mongol. Ordre et rhétorique des relations de voyage aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles*, Paris, 1994.

175 M. Guéret-Laferté, *Sur les routes de l'empire mongol*, p. 1-2.

176 Benjamin de Tudèle, *The Itinerary of Benjamin of Tudela. Critical Text, Translation and Commentary*, Marcus Nathan Adler, Londres, 1907.

177 Sur le *Sefer massa'ot*, voir J. Sibon, « Benjamin de Tudèle, géographe ou voyageur ? Pistes de relecture du Sefer massa'ot », dans *Géographes et voyageurs du Moyen Âge*, Henri Bresc et Emmanuelle Tixier (éd.), Nanterre, 2010, p. 207-223.

178 Notamment les œuvres d'Ibn Jubayr (1145-1217) et Idrīsī (m. après 1154).

179 M. Tardieu, « Le Tibet de Samarcande et le pays de Kûsh : mythes et réalités d'Asie centrale chez Benjamin de Tudèle », dans *Cahiers d'Asie centrale*, vol. 1-2, 1996, p. 299.

La *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa (m. 770/1368-1369), qui a voyagé dans l'ensemble du monde musulman entre 1325 et 1354, est un important document d'histoire politique et culturelle[180]. Le récit d'Ibn Baṭṭūṭa n'échappe pas aux lois du genre. Il s'agit d'une source riche et fiable sur différents aspects de la civilisation islamique, mais il contient des contradictions et des incohérences, en particulier pour les dates[181]. Ibn Baṭṭūṭa prétend qu'en 727/1327, au moment où il séjournait à Chiraz, le prince qui régnait dans le Fārs était Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū. Or ce dernier a régné bien plus tard, entre 743/1343 et 758/1357. Tout le récit sur le règne de Shaykh-Abū-Isḥāq a eu lieu au moment du second passage d'Ibn Baṭṭūṭa à Chiraz, en 1347. Par ailleurs, le caractère édifiant de certains récits ne fait pas de doute, en témoignent les histoires rapportées sur le *qāḍī al-quḍāt* Majd al-Dīn Ismāʿīl qui s'était opposé à la volonté de l'Ilkhan Öljeitü d'imposer le chiisme à Chiraz. Il aurait été jeté aux chiens pour qu'il soit dévoré, mais les animaux ne lui auraient fait aucun mal[182]. Ibn Baṭṭūṭa raconte son séjour à Chiraz et dans le Fārs de manière vivante en décrivant les habitants, leurs coutumes religieuses, leurs rassemblements dans les mosquées à l'occasion des prières et des fêtes. Il explique par exemple que la plupart des tombeaux des habitants de Chiraz sont situés à l'intérieur de la ville. Ils ensevelissent le défunt dans une des chambres de la maison, dit-il, et ils adaptent à celle-ci une porte et une grille en fer du côté de la rue afin que les lecteurs de Coran puissent entrer[183]. Ibn Baṭṭūṭa brosse ainsi une image de la sociabilité dans les principaux centres religieux du Fārs. Son récit témoigne également de la manière dont les populations percevaient les faits de la vie quotidienne. Par certains aspects, le récit de voyage se rapproche de la littérature hagiographique.

Les récits de deux personnalités qui ont séjourné à Chiraz apportent des informations intéressantes sur les pratiques cultuelles des habitants de la ville. Leur témoignage permet de supposer que ces pratiques avaient déjà cours à l'époque médiévale. Sir Thomas Hebert (m. en mars 1682) a voyagé en Perse et en Inde en tant que membre d'une ambassade envoyée par Charles Ier à Shāh ʿAbbās I en 1627. Il a séjourné quelques temps à Chiraz dont il décrit en particulier les jardins dans lesquels la population vient se divertir[184]. William Francklin (m. 1839) était un officier anglais qui s'est fait une réputation d'orientaliste[185].

180 Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Batoutah*, éd. et trad. Ch. Defrémy et B. R. Sanguinetti, Paris, réédition 1969, 2 vols.

181 I. Hrbek, « The Chronology of Ibn Baṭṭūṭa's Travels », *Archiv Orientální*, 1962, p. 409-486.

182 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 54-55.

183 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 84-85.

184 Voir J. Butler, « Herbert, Sir Thomas », *EIr*.

185 Sur William Francklin, voir G. Goodwin, « Francklin, William », dans *Dictionary of National Biography*, 1885-1900, vol. 20 (Data.bnf.fr) ; C. Ghani, *Iran and the West. A Critical Bibliography*, Taylor Francis, 1987, p. 138-139.

En 1786, il fit un voyage en Perse au cours duquel il résida huit mois à Chiraz dans une famille iranienne. Son récit, très vivant, est de première importance pour connaître les pratiques sociales et cultuelles des habitants de la ville[186]. Il connaissait la langue persane et put communiquer avec eux. Il rapporte les légendes qui circulaient à propos de certains édifices religieux importants. Les récits de ces voyageurs sont d'une richesse proche de la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa.

2.5 *Les notabilités du Fārs dans les dictionnaires biographiques*

La valeur des dictionnaires biographiques, compilés au fil des siècles par les hommes qui ont ainsi transmis l'histoire et la culture de la communauté musulmane, n'est plus à démontrer[187]. En 1971, Arnaldo Momigliano faisait déjà remarquer la fluidité qui existe entre la biographie, l'autobiographie et l'histoire[188]. Les spécialistes de l'islam, comme Franz Rosenthal et Chase Robinson, reconnaissent aussi le lien qui existe entre biographie et histoire[189]. Les dictionnaires biographiques complètent, dans une certaine mesure, les chroniques historiques. Ainsi, grâce aux notices rapportant la vie des personnages qui ont marqué leur époque par leur savoir, leurs activités au service de l'islam et leur piété, nous pouvons aujourd'hui reconstituer le parcours des grandes familles de savants, le milieu culturel des grandes métropoles, comme Bagdad, Damas, Le Caire, mais aussi de villes plus petites, telle Chiraz. Ces grandes sommes biographiques sont utiles pour restituer la carrière des autorités religieuses qui ont exercé des fonctions sociales, voire politiques dans le Fārs. La présentation des personnages est plus distanciée dans ces grandes sommes biographiques que dans l'historiographie locale qui a tendance à brosser un portrait idéal de ces élites religieuses. Cependant, il ne faut pas oublier la fonction didactique des vies contenues dans ces dictionnaires biographiques,

186 William Francklin, *Observations Made on a Tour from Bengal to Persia in the Years 1786-87*, Londres, 1970.

187 La riche littérature incarnée par le genre « biographical dictionary » a été étudiée par F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, p. 100-106. T. Khalidi, « Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment », *The Muslim World*, vol. 63, 1973, p. 53-65 ; W. al-Qadi, « Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance », dans *The Book in Islamic World*, G. Atiyeh (éd.), Albany, 1995, p. 93-132 ; I. Hafsi, « Recherches sur le genre *ṭabaqāt* dans la littérature arabe », *Arabica*, vol. 23, 1976, p. 227-265 et vol. 24, 1977, p. 1-41, 150-186 ; B. Hamad, « History and Biography », *Arabica*, vol. 45, 1998, p. 215-232. Voir également le volume consacré à la littérature biographique dans le monde iranien, *The Rhetoric of Biography. Narrating Lives in Persianate Societies*, L. Marlow (éd.), Boston, 2011.

188 A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Massachusetts, 1971, p. 1-7, 39-42, 101-104.

189 L. Marlow, « Introduction », dans *The Rhetoric of Biography*, p. 2.

ce qu'Arnaldo Momigliano mentionne comme « the experimentation on the borders of reality and fiction »[190].

Dans le cadre de cette recherche, plusieurs ouvrages sont particulièrement importants parce qu'ils ont été rédigés par des savants chaféites. La société chirazie appartenait en effet majoritairement à cette école juridique. Tāj al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb Subkī (m. 755/1354) était issu d'une célèbre famille égyptienne de savant chaféites. Il est l'auteur des *Ṭabaqāt al-shāfiʿiyya* où l'on trouve une mine d'informations littéraires, historiques et juridiques[191]. Les notices contenues dans ce dictionnaire complètent les données du *Shadd al-izār*, notamment pour identifier les maîtres auprès desquels les savants de Chiraz ont étudié. Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (m. 852/1449), lui aussi savant et historien égyptien chaféite, est l'auteur du *Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʾa al-thāmina*, le premier dictionnaire biographique de toutes les personnes éminentes mortes au XIV^e^ siècle. On y trouve de nombreuses informations sur plusieurs personnalités du Fārs[192]. Le *Ḍawʾ al-lāmiʿ fī aʿyān al-qarn al-tāsiʿ* fut composé par l'éminent polygraphe égyptien, Shams al-Dīn Abū l-Khayr Muḥammad Sakhāwī (m. 902/1497), lui aussi issu d'une famille de savants chaféite. Il s'agit d'une grande somme biographique des célébrités (hommes et femmes) du XV^e^ siècle[193]. La variété des personnages recensés (savants, marchands, émirs, etc.) fait de ce dictionnaire une source très précieuse pour l'histoire des territoires arabes, mais aussi pour l'Iran. Une famille de savants d'Īj par exemple n'est connue qu'à travers le *Ḍawʾ al-lāmiʿ*[194]. Ce dictionnaire permet de compléter les notices du *Shadd al-izār* pour reconstituer sur plusieurs générations les lignages de certaines grandes familles de Chiraz.

L'historien de l'Iran se trouve confronté à de nombreuses difficultés lorsqu'il cherche à reconstituer la carrière politique des personnages au service des princes locaux. Les noms apparaissent dans les sources et disparaissent souvent assez rapidement. Ces hommes, qui ont tenu des charges politiques dans les provinces iraniennes, figurent rarement dans les dictionnaires biographiques arabes. À ce titre, le *Talkhīṣ majmaʿ al-ādāb fī muʿjam al-alqāb* de

190 A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, p. 65, cité par L. Marlow, « Introduction », dans *The Rhetoric of Biography*, p. 3.

191 ʿAbd al-Wahhāb Subkī, *Ṭabaqāt al-shāfiʿiyya*, éd. Nūr al-Dīn Sharība, Le Caire, 1323-1324/1906. Voir J. Schacht-[C. E. Bosworth], « al-Subkī », *EI²*.

192 Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʾa al-thāmina*, Hyderabad, 1929-1932. Voir F. Rosenthal, « Ibn Ḥaḍjar al-ʿAsḳalānī », *EI²*.

193 Shams al-Dīn Abū l-Khayr Muḥammad Sakhāwī, *Ḍawʾ al-lāmiʿ fī aʿyān al qarn al-tāsiʿ*, s.d., Beyrouth, voir C. F. Petry, « al-Sakhāwī », *EI²*.

194 D. Aigle, « Le rayonnement d'une grande famille du sud de l'Iran et sa contribution à la transmission du savoir chaféite aux XIV^e^-XV^e^ siècles », dans *Cahiers d'Onomastique Arabe 1988-1992*, CNRS-Éditions, 1994, p. 105-161.

ʿAbd al-Razzāq Ibn al-Fuwaṭī (642-723/1244-1323) est une exception notoire[195]. Celui-ci avait été fait prisonnier pendant le siège de Bagdad par les Mongols et emmené en Azerbaïdjan, où il fut nommé par Naṣīr al-Dīn Ṭūsī bibliothécaire de l'observatoire de Marāgha. En 679/1281, à la demande de ʿAṭāʾ Malik Juwaynī, il revint à Bagdad en qualité de bibliothécaire de la Mustanṣariyya. Il rédigea le *Talkhīṣ* entre 712/1312 et 721/1321. Dans la mesure où il a fréquenté les principaux centres de savoir de l'Iran mongol et entretenu des liens avec la cour, il composa les biographies des principales personnalités politiques et intellectuelles de l'époque à partir de son propre témoignage[196].

Le *Dastūr al-wuzarāʾ* composé en 915/1509-1510 par Khʷāndmīr est également d'une grande utilité[197]. Il s'agit d'une collection de biographies de ministres, de dignitaires et de hauts fonctionnaires, ainsi que de certains personnels administratifs au service des dynastes locaux. Nous disposons ainsi de sources biographiques diversifiées sur les différents groupes de notabilités civiles et religieuses de Chiraz.

Enfin, un ouvrage qui n'est pas à proprement parler un dictionnaire biographique, est indispensable pour l'étude des nombreux descendants du Prophète qui s'étaient réfugiés à Chiraz à l'époque abbasside. Il s'agit du *ʿUmdat al-ṭālib fī ansāb Āl Abī Ṭālib*, un ouvrage de généalogies alides composé par Ibn ʿInaba (m. 7 ṣafar 828/29 décembre 1424), généalogiste et historien particulièrement expert en ce qui concerne les membres de la famille du Prophète. Son témoignage est d'autant plus important qu'il a résidé dans le sud de l'Iran. Selon un généalogiste qui vécut environ deux générations plus tard, Ibn ʿInaba était particulièrement lié à « la province (*wilāya*) de Kirmān et Shīrāz »[198].

3 L'apport de l'épigraphie monumentale et des documents d'archives

3.1 *Les inscriptions lapidaires*

Les inscriptions constituent d'importantes sources d'informations sur l'idéologie politique mise en œuvre par les princes. L'épigraphie s'est développée dès le début de l'islam car l'écriture a une dimension presque sacrée. Elle joue un rôle central dans le Coran. La sourate al-Qalam s'ouvre avec ces mots : « Par

195 Ibn al-Fuwaṭī, *Talkhīṣ majmaʿ al-ādāb fī muʿjam al-alqāb*, éd. M. Jawād, Damas, 1962.

196 D. DeWeese, « Cultural Transmission and Exchange in the Mongol Empire: Notes from the Biographical Dictionary of Ibn al-Fuwaṭī », dans *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, L. Komaroff (éd.), Leyde, 2006, p. 11-29.

197 Khʷāndmīr, *Dastūr al-wuzarāʾ*, éd. Saʿīd Nafisī, Téhéran, 1317sh./1938.

198 K. Morimoto, « Ibn ʿInaba », *EI*[3].

le calame et par ce qu'ils écrivent[199] ! » Un certain nombre de spécialistes considèrent que l'écriture aurait remplacé l'image comme manifestation du pouvoir[200]. Le règne du calife omeyyade ʿAbd al-Malik (r. 65-86/685-705) est en effet marqué par la production de nombreux documents épigraphiques. Le premier exemple d'utilisation de l'architecture pour y apposer des inscriptions est le Dôme du Rocher, construit à Jérusalem en 72/692. L'intérieur de l'édifice est recouvert de textes épigraphiques religieux et historiques[201]. Selon Thérèse Bittar, l'écriture joue ici le rôle des icônes dans les églises chrétiennes[202]. ʿAbd al-Malik aurait mis l'écriture arabe au cœur des pratiques du pouvoir : « Ce n'est plus l'image mais le texte qui est représentatif du pouvoir[203]. » Il est vrai qu'avec l'islam, l'écriture prit une place de plus en plus importante sur les monuments. Le remplacement des représentations figurées par l'écriture ne fut cependant pas brutal. À l'époque omeyyade, représentations iconographiques et écriture décoraient les palais de la steppe des califes, comme le montre par exemple le programme iconographique de Qusayr ʿAmra où l'écriture vient en appui des scènes figurées[204].

Avant la conquête arabe, l'Iran avait déjà une très longue tradition épigraphique qui remontait aux souverains achéménides. À cette époque fut élaborée une véritable pratique épigraphique royale qui fut gravée dans le même site, la nécropole royale et le centre rituel de Naqsh-i Rustam près de Persépolis[205]. La pratique de laisser des témoignages lapidaires dans ces sites antiques a perduré à l'époque islamique. En Iran, comme dans le reste des territoires islamiques, la langue arabe fut employée pour rédiger les textes épigraphiques. Ils furent d'abord gravés en écriture koufique, puis à partir du XIIe siècle, l'écriture cursive persane fut utilisée en particulier pour les textes poétiques[206]. Les souverains qui ont régné dans le Fārs entre le Xe et le XVe siècle ont laissé plusieurs inscriptions monumentales. On ne peut comparer ce corpus relativement restreint à celui, abondant, qui fut gravé dans le Bilād

199 Coran 68 : 1. Voir Sh. Blair, *Monumental Islamic Inscriptions*, Edinburgh, 1998, p. 11.

200 Voir par exemple T. Bittar, *Pierres et stucs épigraphiés*, Paris, 2003.

201 Sh. Blair, *Monumental Islamic Inscriptions*, p. 19.

202 T. Bittar, *Pierres et stucs épigraphiés*, p. 13.

203 T. Bittar, *Pierres et stucs épigraphiés*, p. 14.

204 Voir Cl. Vibert-Guigue et G. Busheh, *Les peintures de Qusayr ʿAmra, un bain omeyyade dans la bādiya jordanienne*, Ifpo-DoA (Bibliothèque Archéologique et Historique 179 – Jordanian Archaeology 1), 2007 ; F. Imbert, « Le prince al-Walīd et son bain : itinéraires épigraphiques à Qusayr ʿAmra », *Bulletin des études orientales*, vol. 64, 2015, p. 321-363.

205 Voir M. P. Canepa, « Inscriptions, Royal Spaces and Iranian Identity : Epigraphic Practices in Persia and the Ancient Iranian World », dans *Viewing Inscriptions in the Late Antiquity and Medieval World*, A. Eastmond (éd.), Cambridge, 2015, p. 10-35.

206 Sh. Blair, « Epigraphy iii. Arabic Inscriptions in Persia », *EIr*.

al-Shām à l'époque mamelouke, riche en enseignements sur le fondement de la légitimité des sultans[207]. Le corpus épigraphique gravé par les souverains du Fārs, bien qu'il soit plus restreint, est cependant significatif de la manière dont ils ont cherché à inscrire symboliquement leur pouvoir dans le passé. Le choix de faire graver des inscriptions dans des monuments liés à des périodes ou à des figures du passé relève de l'appropriation de la « mémoire culturelle » de la province[208].

Les Bouyides ont été les premiers à s'approprier la mémoire de la Perse antique. Ils ont fait graver des inscriptions en écriture koufique dans le « Petit palais de Darius » (*Tachara*) à Persépolis[209]. ʿAḍud al-Dawla se rendit sur le site et voulut accéder au passé antique en se faisant lire une inscription en pahlavi par un prêtre zoroastrien. La valeur symbolique des sites antiques fut revendiquée par les princes qui ont régné dans le Fārs jusqu'au XVI^e^ siècle, et même par les Safavides. Ces inscriptions expriment une idéologie politique marquée par la dimension mystique de l'islam. Les Salghurides et les Injuides, par exemple, se considéraient comme les héritiers du royaume de Salomon.

L'épigraphie monumentale est généralement utilisée par le pouvoir en raison de son impact sur le public[210]. Cependant, on peut légitimement se demander qui était capable de lire ces inscriptions, placées le plus souvent en hauteur. À vrai dire, la question de leur influence se pose en d'autres termes. Sous les Achéménides, beaucoup d'inscriptions étaient gravées en plusieurs

207 Voir R. Amitai, « An Arabic Inscription at Al-Subayda (Qal'at Namrûd) from the Reign of Sultan Baybars », dans *The Subayda* (*Nimrod*) *Forteress. Towers 9 and 11*, Jérusalem, 2001, p. 129-123 ; *Id.*, « Some Remarks on the Inscription of Baybars at Maqam Nabi Musa », dans *Mamluks and Ottomans. Studies in Honour of Michael Winter*, D. J. Wasserstein et A. Ayalon (éd.), Londres-New York, 2005, p. 45-53 ; D. Aigle, « Les inscriptions de Baybars dans le Bilād al-Šām. Une expression de la légitimité du pouvoir », *StIsl*, vol. 96, 2003, p. 87-115.

208 J. Assmann, s'intéressant à l'Égypte ancienne, fait remarquer que celle-ci a ses porteurs spécialisés comme les scribes, les érudits et autres mandataires du savoir, *La mémoire culturelle*, Paris, 2010, p. 49.

209 *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, éd. E. Combe, J. Sauvaget et G. Wiet, Le Caire, vol. XIV, 1933, nos. 1475 and 1476 ; vol. V, 1934, no. 2087. Deux émirs bouyides de ʿAḍud al-Dawla ont également fait graver un texte commémoratif à Naqsh-i Rustam, près du relief montrant l'investiture d'Ardashīr I (r. 224-241), voir Sh. Blair, *Monumental Islamic Inscriptions*, p. 36-37.

210 Voir les réflexions stimulantes de V. Debiais sur l'épigraphie médiévale occidentale, « Afficher pour convaincre : la construction et la promotion de la mémoire dans les inscriptions comme instrument de propagande médiévale », dans *Convaincre et persuader : communication et propagande aux XII^e^ et XIII^e^ siècle*, M. Aurell (éd.), Poitiers, 2007, p. 649-702 ; *Id.*, *Messages de pierre. La lecture des inscriptions dans la communication médiévale* (*XIII^e^-XIV^e^ s.*), Turnhout, 2009.

langues afin de montrer l'universalité de l'empire. À l'époque islamique, ces textes s'adressaient à un public plus vaste que celui des cercles lettrés, tels les bureaucrates, certains membres de l'élite militaire et les savants en sciences religieuses. Les inscriptions faisaient sens en tant que témoignage *visuel*, et pas seulement pour leur contenu[211]. En faisant graver des inscriptions islamiques dans le petit palais de Darius à Persépolis, les souverains bouyides montraient à leurs sujets qu'ils étaient conscients de l'importance du passé antique du Fārs. En revanche, pour leurs successeurs, il s'agissait de donner une couleur islamique ésotérique aux sites antiques de Pasargades et de Persépolis à travers la figure de Salomon.

3.2 *Des documents d'archives peu nombreux*

Les documents de biens de mainmorte (*waqf*), caractéristiques des sociétés islamiques médiévales, constituent une source importante pour connaître les ressources économiques des cheikhs soufis. Théoriquement, la loi islamique établit une distinction entre les terres d'État (*khāliṣat-i sulṭānī*) qui appartiennent au Trésor public, les terres privées des familles régnantes (*khāṣṣa*) et les terres privées des individus (*milk*)[212]. Les revenus du donneur (*wāqif*) sont inaliénables, mais il y eut très souvent usurpations de terres ou prélèvements non légaux. Le fondateur désigne le bénéficiaire des revenus constitués en *waqf* et le gestionnaire (*mutawallī*) qui est chargé d'administrer la fondation et de remplir les conditions (*sharā'iṭ*) stipulées par le donneur. Dans le cas des cheikhs soufis, il existe deux types de fondations pieuses. Le *waqf-i khayrī* ou *waqf-i 'āmm*, dont les revenus sont destinés aux institutions publiques (mosquées, madrasas, *khānaqāh*) qui bénéficient à toute la communauté. Le *waqf* privé ou familial (*waqf-i awlād* ou *waqf-i khāṣṣ*) bénéficie aux descendants du fondateur[213]. Malheureusement en Iran, peu de documents de l'époque médiévale nous sont parvenus. On dispose néanmoins de deux documents de *waqf* en relation avec les fondations d'Amīn al-Dīn Balyānī à Kāzarūn et de trois documents d'archives concernant les biens des Abū Najmī à Khunj.

Amīn al-Dīn a restauré la mosquée édifiée par Murshid al-Dīn Abū Iṣḥāq auquel il a ajouté un grand complexe religieux, dont une madrasa où étaient enseignées les traditions prophétiques. On trouve des informations sur cette madrasa dans un document de *waqf*, le *Jāmi' al-khayrāt*, de Sayyid Rukn al-Dīn Muḥammad Yazdī et de son fils, Shams al-Dīn. Le document a été trouvé dans

211 Voir par exemple I. Bierman, *Writing Signs: The Fatimid Public Text*, Berkeley, 1998.

212 Sur la distinction entre *khāliṣa* et *khāṣṣa*, voir M. Minovi et V. Minorsky, « Naṣir al-DīnṬuṣī on Finance », *BSOAS*, vol. X/3, 1941, p. 771-777.

213 Voir A. K. S. Lambton, « Awqāf in Iran », *Islamic Law and Society*, vol. IV/3, 1997, p. 298-318.

une maison à ʿIzzābād, à une trentaine de kilomètres de Yazd. Il renferme une mine d'informations sur le fonctionnement des différents édifices religieux de Yazd et d'Abarqūh, mais aussi sur le Dār al-ḥadīth construit par Amīn al-Dīn Balyānī[214]. Celui-ci a constitué en *waqf* des biens en faveur de son *buqʿa* et de la population de Kāzarūn. Le document, conservé au Bureau des biens de mainmorte de Kāzarūn (Idāra-yi awqāf-i shahristān-i Kāzarūn), est daté du 3 muḥarram 715/3 avril 1315. Il a été présenté et édité par ʿImād al-Dīn Shaykh al-Ḥukamāʾī dans *Mīrath-i Jāwīdān*, en 1992[215].

On dispose de plusieurs documents relatifs aux possessions des Abū Najmī. Deux d'entre eux ont été exploités par Jean Aubin. Le premier est un *firmān* timouride, conservé dans un recueil de *munshaʾāt* à Istanbul ; il renouvelle un acte de propriété en faveur des Abū Najmī[216]. Le second est un *firmān* émis par Yaʿqūb Beg Aq Qoyunlu qui confirme l'exemption des taxes sur certaines possessions des Abū Najmī[217]. Enfin, un important document, le « *Waqf-i mazraʿa wa amlākī jiḥat-i buqʿat-i mutabbarakat-i Fakhriyya dar Khunj* », est conservé aux Archives nationales iraniennes à Téhéran, sous le numéro 416/997. Il concerne les terres et les biens affectés au mausolée des Abū Najmī à Khunj. Il fournit des informations sur la localisation des nombreuses terres détenues dans la région de Khunj par les cheikhs *kākāʾiyya*, les successeurs de Muḥammad b. Abī Najm. Ces quelques documents d'archives complètent les sources narratives sur la question des prélèvements des taxes sur les biens des cheikhs.

En complément des textes épigraphiques et archivistiques, on dispose aussi des sources numismatiques qui permettent de résoudre les difficultés de datation rencontrées dans les sources narratives. La monnaie répond à des critères conventionnels, mais elle est également, comme les inscriptions monumentales, l'expression de la légitimité du pouvoir. Le corpus des monnaies salghurides, injuides et muzaffarides a été l'objet de la thèse de Muḥammad ʿAbd Allāh Yūnis en 2010[218]. La période ilkhanide est particulièrement riche en sources numismatiques avec des particularités dues à l'inclusion de symboles culturels et linguistiques en provenance de l'aire géographique immense

214 *Jāmiʿ al-khayrāt*, éd. Ī. Afshār, *Farhang-i Irān-zamīn*, Téhéran, 1341sh./1961, p. 48-277. Repris dans *Yādgār-hā-yi Yazd*, Tihrān, 1348sh./1968, vol. II, p. 391-557.

215 ʿImād al-Dīn Shaykh al-Ḥukamāʾī, « Bāzkhaʷānī-i yak waqf-nāma », *Mīrath-i Jāwīdān*, vol. 15, 1372sh./1992, p. 48-52.

216 *Munshaʾāt-i afḍal-i nāmdar*, ms. Istanbul Universiti, F 339, fol. 117a-123a.

217 Il est en possession de la famille d'un cadi de Khunj, lu sur place par J. Aubin.

218 Muḥammad ʿAbd Allāh al-Sayyid Yūnis, *al-Tadāwul al-naqdī fī madīnat Shīrāz mundhu bidāyat al-dawlat al-salghūriyya wa ḥattā nihāyat al-dawlat al-muẓaffariyya*, doctoral dissertation, University of Cairo, 2010.

couverte par l'Empire mongol[219]. Stefen Album a publié une liste non exhaustive des monnaies islamiques avec leur description dans un catalogue accessible en ligne[220]. Aux sources narratives, épigraphiques et documentaires, les poètes apportent un regard complémentaire sur l'histoire du Fārs, et plus particulièrement sur Chiraz.

4 Le regard des poètes de Chiraz sur le pouvoir et la société

> L'échanson parut comme un beau compagnon
> gardien des secrets. Ḥāfiẓ but du vin,
> ainsi que le cheikh et l'homme de loi[221] !

Les sources poétiques ont longtemps été négligées par les historiens de l'Iran, à quelques exceptions près[222], alors que leur valeur a été reconnue par les spécialistes de la littérature[223]. En effet ces sources, malgré leur caractère souvent normatif et répétitif, peuvent fournir des éléments utiles à l'historien. Il faut toutefois garder à l'esprit que la littérature est « une réalité qui n'est pas le reflet des autres réalités sociales, elle a sa propre spécificité, mais elle fait partie avec elles d'une même globalité historique et entretient avec elles des rapports complexes qu'il faut démonter et en révèle les problèmes et les tensions[224] ». L'historien ne peut donc faire abstraction de leur nature et de leur fonction. Abdallah Cheikh-Moussa fait remarquer que « les textes d'*adab* arabe avaient pour objet principal de proposer des règles de conduite et des conseils pour se comporter [...]. Leur vocation essentielle était d'injonction et de

219 Voir J. Kolbas, *The Mongols in Iran. Chingiz Khan to Uljaytu 1220-1309*. London-New York, 2006.

220 S. Album, Checklist of Islamic Coins, www.stevealbum.com. *Id.*, « Power and Legitimacy. The Coinage of Mubāriz al-Dīn Muḥammad ibn al-Muẓaffar at Yazd and Kirmān », *Le monde iranien et l'Islam*, vol. 11, 1974, p. 157-171 ; *Id.*, « Studies in Ilkhanid History and Numismatics », *StIr*, vol. 13/1, 1984, p. 49-116.

221 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 302.

222 C. E. Bosworth a largement fait usage des *qaṣīda* dans son ouvrage sur les Ghaznévides. Les *Shāh-nāma* historiques, jusqu'à une époque relativement récente, n'ont pas été utilisés par les historiens, sauf en Iran où les sources littéraires et poétiques sont bien sûr mieux connues.

223 Voir les réflexions d'A. Cheikh-Moussa, « L'historien et la littérature arabe médiévale », *Arabica*, vol. 32/1, 1996, p. 152-188.

224 J. Le Goff, préface à l'ouvrage d'Erich Köhler, *L'aventure chevaleresque, idéal et réalité dans le roman courtois*, traduit de l'allemand par E. Kaufholtz, Paris, 1974, p. xix.

prescription »[225]. La poésie, comme les textes d'*adab*, représente une part importante de la culture de cour persane.

En effet, les relations entre le poète et la cour remontent à l'époque préislamique. Le poète y détenait une place importante[226], et cette tradition se poursuivit à l'époque islamique. La cour des souverains locaux attirait les poètes en recherche de patronage et beaucoup d'entre eux devenaient compagnons (*nadīm*) de leur prince. L'importance de la fonction de *nadīm* à la cour persane est attestée dans le *Qābūs-nāma*, livre de conseils composé par le souverain ziyaride Kaykāʾūs b. Iskandar pour son fils Gīlān-Shāh[227]. Conscient que les circonstances de la vie pouvaient jeter un prince dans l'obligation d'accomplir toutes les fonctions et les métiers de son temps, il lui explique comment les exercer, dont celle de poète[228]. Cependant le poète n'a pas pour seule fonction d'être le compagnon et le familier du souverain, il est aussi source de conseils et de guidance morale, même lorsqu'il écrit un panégyrique (*qaṣīda*).

En Iran, la *qaṣīda* a été influencée par le modèle arabe, mais elle a été adaptée à l'image de cour des souverains persans. Elle peut être un vecteur de légitimité du pouvoir, comme ce fut le cas à l'époque omeyyade[229]. L'aspect rituel du panégyrique est lié au rôle de précepteur moral du poète. Il réaffirme un idéal de gouvernance : « The efficacy of the poetry of praise [according to Plato] depends on its ability to arouse 'émulation' or 'imitation' »[230]. Le poète préserve la réputation et la gloire de son prince, mais en revanche ce dernier doit le rétribuer pour ses services, comme ces vers de Ḥāfiẓ en témoignent :

> Le poète porte aux horizons tes nobles actions.
> Ne lui refuse ni subsides ni provisions de voyage.
> Puisque tu cherches la renommée, voici la parole !
> Pour prix de la parole, ne néglige ni l'argent ni l'or[231].

225 A. Cheikh-Moussa, « L'historien et la littérature arabe médiévale », p. 154.

226 M. Boyce, « The Parthian *Gosān* and Iranian Ministrel Tradition », *JRAS*, vol. 89/1-2, 1957, p. 10-41 ; sur la cour sassanide, voir A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, 1936, p. 388-410. Sur la relation entre le poète et la cour en Perse, voir J. Scott Meisami, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton, 1987, p. 3-39.

227 J. T. P. de Bruijn, « Kaykāvus b. Eskandar » *EIr*.

228 Sur le *Qābūs-nāma*, voir Ch.-H. de Fouchécour, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3e/19e au 7e/13e siècle*, Paris, 1986, p. 179-223.

229 S. Stetkevych, *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*, Blomington, 2002.

230 O. Bennett Hardism, *The Enduring Monument: A Study of the Idea of Praise in Renaissance, Literary Theory and Practice*, Chapell Hill, 1962, p. 27.

231 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 242.

Cependant, le poète peut aussi critiquer le mauvais prince et des types sociaux, tels le courtisan, le soufi, le juge, etc. Le poème se transforme alors en satire du pouvoir et de la société. Dans le *Gūlistān*, Saʿdī fait état de sa rencontre avec Ibn al-Jawzī à Bagdad. Ce dernier lui conseilla d'abandonner la musique et de se retirer du monde. Le poète s'exclama alors :

> Le cadi lui-même applaudira, s'il vient s'asseoir avec nous,
> Et l'agent de la police des mœurs, s'il boit aussi, excusera l'homme ivre.
> Moi-même un jour j'étais avec des gens parmi lesquels il y avait un chanteur,
> Sa voix discordante déchirait les veines de mon âme,
> Son chant était plus pénible que si on m'annonçait la mort de mon père
> [et on le supplia de se taire][232].

Les sources littéraires constituent un corpus non négligeable dans le cadre de cette recherche. En effet, les poètes appartenaient au milieu des courtisans de la cour princière de Chiraz. Les souverains des dynasties qui régnèrent dans le Fārs étaient entourés de poètes.

ʿAḍud al-Dawla était à Bagdad le patron des poètes, des philosophes et des hommes de plume. Il était lui-même poète. Thaʿālibī transmet dans sa *Yatīma al-dahr* une sélection de ses poèmes. Il explique en introduction que le prince bouyide préférait assister aux assemblées des poètes que participer aux séances de beuverie des émirs[233], en d'autres termes il fréquentait les salons littéraires de la capitale abbasside. Les plus grands poètes de l'époque étaient attachés à la cour de ʿAḍūd al-Dawla à Bagdad. Il fit aussi de Chiraz une capitale culturelle. Abū l-Ṭayyib Mutanabbī (m. 354/965) vint dans la capitale du Fārs à sa demande. Le poète dédia à ʿAḍud al-Dawla plusieurs panégyriques qui sont considérés comme les meilleurs de sa composition[234]. Il n'est cependant pas possible d'en tirer des informations sur la société chirazie à cette époque car il quitta la ville au bout de deux années pour une raison inconnue.

À partir du XIII^e^ siècle, Chiraz devint un véritable centre littéraire. Saʿdī (m. 691/1292) donna à la capitale du Fārs sa réputation d'être la ville des poètes. À l'époque salghuride, puis injuide, les poètes qui fréquentaient la cour princière évoquent le climat politique et religieux de Chiraz. Ils font tous référence à des événements historiques, à des personnages politiques, à des élites

232 *Gūlistān*, éd. Gh.-H. Yūsufī, Téhéran, 1368sh./1989, vol. II, n° 19, p. 94.

233 J. J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty in Iraq 3334H. /945 to 403H/1012. Shaping Institutions for the Future*, Leyde, 2003, p. 84, n. 322.

234 R. Blachère – Ch. Pellat, « al-Mutanabbī », *EI*[2].

religieuses dont le rôle fut important tant sur le plan social que politique. Les deux œuvres principales de Saʿdī, le *Būstān* et le *Gūlistān*, reflètent la situation politique de l'époque. Le *Būstān* fut rédigé l'année de la chute du califat abbasside, au retour de Saʿdī de ses premiers voyages de jeunesse. Il est dédicacé à l'atabek Abū Bakr, dont le règne constitue l'apogée de la dynastie. Le *Gūlistān* fut achevé l'année suivante ; il est dédicacé au fils d'Abū Bakr, le jeune prince Saʿd. Le poète rédigea après la mort prématurée de ce dernier une élégie qui est l'un de ses poèmes les plus émouvants. Il a écrit beaucoup de panégyriques pour divers acteurs de la vie politique qui consistent surtout en recommandations morales. Le grand nombre de dédicataires témoigne aussi de l'instabilité politique qui marqua les dernières années de la dynastie salghuride. La poésie de Saʿdī est le reflet de la nature du pouvoir à une époque troublée de l'histoire du Fārs[235].

À l'époque injuide, Shaykh-Abū-Isḥāq était connu pour sa libéralité envers les poètes. Il accorda son patronage à Khʷājū Kirmānī (m. 753/1352), ʿUbayd-i Zākānī (m. 771 ou 772/1369-1371) et Ḥāfiẓ (m. 792/1390). Il protégea aussi sa nièce, la poétesse Jāhān-Malik-Khātūn, après la mort de Masʿūd-Shāh, son père. Kamāl al-Dīn Maḥmūd, connu sous le nom de Khʷājū Kirmānī, était affilié à l'ordre *kāzarūnī* ; il avait été le disciple d'Amīn al-Dīn Balyānī[236]. Le *Dīwān* de Khʷājū Kirmānī contient de nombreux panégyriques au nom de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī et d'Amīn al-Dīn Balyānī. Il passa une grande partie de sa vie à voyager et dédia ses poèmes aux princes et aux vizirs qu'il rencontra lors de ses périples. Protégé du prince injuide, Khʷājū Kirmānī se fixa à Chiraz et s'adonna à une vie de dévotion.

ʿUbayd-i Zākānī vient à Chiraz attiré par les libéralités de Shaykh-Abū-Isḥāq envers les poètes et la liberté qui était de mise dans la ville pendant son règne[237]. Il semble avoir été le compagnon du prince injuide. Il a composé à son intention plus de vingt-cinq *qaṣīda*[238]. Il lui a dédié en 751/1350-1351 un long poème,

235 E. Browne, *A Literary History of Persia*, vol. II, p. 525-539 ; A. Arberry, *Classical Persian Literature*, Londres, 1958, p. 186-213 ; D. Davis, « Saʿdī », *EI*[2]. Les ghazals du *Dīwān* de Saʿdī s'adressent à la fois au prince et à l'être aimé.

236 Voir chapitre 8. Le nom, Khʷājū (« Le petit seigneur »), sous lequel il est connu en tant que poète est sans doute un surnom qui lui aurait été donné pendant son enfance, voir T. Fitzherbert, « Khwājū Kirmānī (689-753/1290-1352) : An Eminence Grise of the Fourteenth Century Persian Painting », *Iran*, vol. XXIX, 1991, p. 139.

237 A. Arberry, *Classical Persian Literature*, p. 289-300 ; E. Brown, *A Literary History of Persia*, vol. II, p. 230-257 ; A. Haidari, « A Medieval Persian Satirist », *BSOAS*, vol. 49/1, 1986, p. 117-127 ; H. Javadi, *Obeyd-e Zakani: Ethics of the Aristocrats and Other Satirical Works*, Washington, 2008 ; P. Sprachman, *Suppressed Persian. An Anthology of Forbidden Literature*, Costa Mesa, 1995, p. 44-75.

238 ʿUbayd-i Zākānī, *Kulliyāt*, p. 7-9, 11-14, 17-24, 27-30, 32-35, 37-42, 45-47, 49, 50-54.

le *ʻUshshāq-nāma*, qui est un traité sur l'amour profane. ʻUbayd-i Zākānī avait la réputation d'être un homme qui s'adonnait aux plaisirs. Il quitta la ville après qu'elle fut prise par Mubāriz al-Dīn Muḥammad Muẓaffar. Ce dernier imposa une grande rigueur islamique à Chiraz en faisant fermer les tavernes et interdire la musique. Le poète fait allusion à la politique de Mubāriz al-Dīn dans plusieurs de ses poèmes. Il a écrit un long poème satirique intitulé *Qiṣṣa-yi mush wa gurba* (« L'histoire de la souris et du chat ») dans lequel il dénonce la brutalité et l'hypocrisie d'un tyran, incarné par un chat dévot. Cette fable est souvent considérée comme une critique du pouvoir autoritaire de Mubāriz al-Dīn Muḥammad. Le poète ne revint à Chiraz que lorsque son successeur, Shāh-Shujāʻ, gouverna la ville et réinstaura la liberté des mœurs. L'œuvre de ʻUbayd-i Zākānī est une critique acerbe de la société de Chiraz, en particulier des courtisans. Il a également une piètre opinion des prédicateurs et des juges. Il considère qu'ils sont corrompus et responsables des maux de la société.

Shaykh-Abū-Isḥāq accorda non seulement son patronage à plusieurs poètes, mais il encouragea sa nièce, Jāhān-Malik-Khātūn, à écrire de la poésie[239]. La jeune princesse injuide reçut une éducation inhabituelle à l'époque pour une femme, même appartenant à l'aristocratie. Elle apprit à lire et à écrire[240]. Selon Dawlatshāh, elle était « une femme raffinée » qui écrivait de la poésie plaisante. Ses ghazals n'ont pas de contenu mystique, mais Jāhān-Malik-Khātūn est moins critique que ʻUbayd-i Zākānī et Ḥāfiẓ à propos de l'hypocrisie des acètes. Elle fait allusion dans son *Dīwān* aux événements politiques qui se déroulèrent à Chiraz après la prise de la ville par Mubāriz al-Dīn Muḥammad. Dans plusieurs ghazals, elle décrit sa détresse après la mort de son oncle et dénonce, elle aussi, la rigueur islamique imposée par le conquérant muzaffaride.

Ḥāfiẓ est sans aucun doute le poète le plus célèbre de Chiraz auquel son nom est étroitement associé[241]. Son attachement à la ville est l'un des thèmes récurrents de sa poésie. On connaît peu de choses sur sa vie, comme pour la plupart des poètes persans. Il aurait fait des études traditionnelles (Coran et langue arabe) peut-être sous l'influence du conseiller de Shaykh-Abū-Ishāq, Qawām al-Dīn Ḥasan. Ḥāfiẓ a dédié beaucoup de ses poèmes au prince injuide qui était aussi son compagnon de plaisir. Il a écrit sur son exécution une

239 Sur cette poétesse, voir les travaux de D. P. Brookshaw, « Jāhan-Malik K̲ātun », *EIr* ; *Id.*, « Odes of a Poet-Princess: the Ghazals of Jāhan-Malik Khātūn », *Iran*, vol. XLIII 2005, p. 173-195.

240 Naṭanzī, p. 175.

241 Les recherches consacrées à Ḥāfiẓ sont innombrables, voir la série des articles qui lui sont consacrés dans l'*Encyclopaedia Iranica*, en particulier, Baha' al-Din Khorramshahi, « Hafiz ii Hafiz's life and times », *EIr*.

touchante élégie qui montre l'attachement du poète à son ami. Cependant le nombre de poèmes dédiés à Shaykh-Abū-Ishāq est moins important que pour le prince muzaffaride Shāh-Shujāʿ. Son règne à Chiraz correspond à la période de maturité de Ḥāfiẓ. La poésie de Ḥāfiẓ a donné lieu à de multiples interprétations. Julie Scott Meisami fait remarquer qu'elles sont influencées par une vision moderne qui sépare les aspects temporels de la vie, le politique, l'érotisme et la mystique. Le poète médiéval n'effectue pas de séparation aussi nette entre ces différents aspects de la vie humaine. Rypka, quant à lui, voit dans les ghazals de Ḥāfiẓ un miroir des réalités politiques de son temps et « the array of characters in them, *rind* and *muḥtasib*, *ʿārif* and *ẓāhid*, the *muddaʿī* and the beloved »[242] comme des figures historiques. Sans adhérer complètement à ces affirmations, on trouve néanmoins dans l'œuvre poétique de Ḥafiẓ une image de la société de Chiraz. Il a, comme ʿUbayd-i Zākānī, critiqué l'hypocrisie de certains types de religieux et dénoncé la rigueur islamique imposée à Chiraz par Mubāriz al-Dīn.

5 Questions de méthode

> L'histoire est récit d'événements :
> tout le reste en découle.
> Puisqu'elle est d'emblée un récit,
> elle ne fait pas revivre [...] :
> le vécu tel qu'il ressort
> des mains de l'historien
> n'est pas celui des acteurs :
> c'est une narration[243].

Les sources sur le Fārs, comme on peut le constater, sont essentiellement narratives et littéraires, mise à part l'épigraphie monumentale, les sources numismatiques et quelques documents d'archives. Souvent rédigé après le déroulement des faits, le texte que l'historien tente de faire parler plusieurs siècles après sa rédaction, résulte d'un montage – conscient ou inconscient – de la société qui l'a produit. Hayden White fait remarquer :

242 J. Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968, p. 267-268. Voir aussi J. Scott Meisami, *Medieval Persian Court Poetry*, p. 271-298.

243 P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971[1], p. 14-15.

> narrative is not merely a neutral discursive form that may or may not be used to represent real events in their aspect as developmental processes but rather entails ontological and epistemic choses within distinct ideological and even specifically political implications[244].

Le chroniqueur qui rédige une histoire de sa région transforme le passé de celle-ci en histoire fondatrice. Dans ce processus rédactionnel, la mémoire (*memoria*) joue un rôle fondamental. Cependant, le passé n'est préservé que s'il est compatible avec le présent. Jan Assmann explique : « la vérité d'un souvenir réside moins dans son adéquation aux faits que dans son actualité. Les événements continuent à vivre dans la mémoire collective, ou sombrent dans l'oubli[245]. » Il y a toujours une interaction entre la *mémoire* et l'*oubli* comme l'a bien montré Patrick Geary[246].

Les historiens de l'islam ont eux aussi reconnu l'importance de la mémoire. Parmi les travaux pionniers en la matière, il faut citer ceux de Jocelyne Dakhlia qui a bien mis en évidence qu'au Maghreb, à l'inverse de l'Iran par exemple, le passé préislamique a été occulté dans les mémoires collectives[247]. Plus récemment, les recherches d'Antoine Borrut sur l'espace syrien ont fait considérablement avancer la réflexion sur le concept de mémoire. Il explique comment s'est formée à l'époque abbasside une *vulgate historiographique* qui a filtré et structuré la mémoire sur les Omeyyades[248]. Pour l'Iran, Sarah Savant Bowen s'est intéressée à l'utilisation de la mémoire préislamique pendant les premiers siècles de l'islam[249]. Elle a étudié comment les traditions, c'est-à-dire tous les récits sur le passé (hadith, *akhbār*, chroniques historiques, etc.), ont

---

244 H. White, *The Context of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore-Londres, 1987, p. ix.

245 J. Assmann, *Moïse l'Égyptien*, Paris, 2001, p. 29-30.

246 Le concept de mémoire (et son origine) a été bien étudié par P. Geary, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Ricard, Paris, 1996. Sur l'utilisation de la mémoire, voir également *Remembering the Crusades. Myth, Image, and Identity*, N. Paul et S. Yeager (éds.), Baltimore, 2012.

247 J. Dakhlia, « Des prophètes à la nation : la mémoire des temps anté-islamiques au Maghreb », *Cahiers d'études africaines*, vol. 27, 1987, p. 241-267 ; *Id.*, « Collective Memory and the Story of History », *Revue historique*, vol. 277, 1987, p. 401-27 ; *Id.*, « New Approaches in the History of Memory? A French Model », dans *Crisis and Memory in Islamic Societies*, A. Neuwwirth et A. Pflichst (éds.), Beyrouth, 2001, p. 59-74.

248 A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (*v. 72-193/692-809*). Leyde, 2011, p. 167-179. Le premier siècle de l'islam a été étudié comme sujet de mémoire, voir A. Afsaruddin, *The First Muslims: History and Memory*, Oxford, 2008 ; Ch. Robinson, « The Ideologic Uses of Early Islam », *Past & Present*, vol. 203, 2009, p. 205-228.

249 S. Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran*, Cambridge, 2013.

façonné la mémoire des Iraniens après leur conversion à l'islam. Le site de Séleucie-Ctésiphon, que les Arabes appellent « les villes » (al-Madā'in), est un exemple emblématique de ce que Pierre Nora désigne comme un *lieu de mémoire*. Plusieurs traditions évoquent le fameux Ṭāq-i Kisrā[250], le palais sassanide où le héros de la conquête arabe, Saʿd b. Abī Waqqāṣ, entra pour faire la « prière de la conquête » (*ṣalāt al-fatḥ*) que le Prophète avait accomplie à son arrivée à Médine[251]. La mémoire de la Perse antique est très vivace dans les sources sur le Fārs. On verra qu'elle fut utilisée par de nombreux princes de Chiraz pour donner une légitimité à leur action.

Il est bien connu par ailleurs que les sources narratives mettent en œuvre un système de représentations dans lequel il est nécessaire de distinguer entre ce qui relève du réel, de l'adaptation des faits à des conditions politiques et sociales nouvelles, voire de l'imaginaire. Jacques Le Goff écrit :

> une société ne peut vivre sans visées ni rêves […], l'histoire de ces rêves est celle de l'imaginaire […], l'histoire de ces visées, c'est l'histoire des valeurs, incluant le qualitatif dans l'histoire des individus et des sociétés[252].

Il souligne que pour étudier la nature du pouvoir et la société qui lui est soumise, l'historien doit intégrer les éléments qui relèvent du symbolique et de l'imaginaire[253]. L'expérience historique suppose donc un travail d'imagination et de sympathie envers le sujet d'étude[254]. L'historien doit néanmoins contrôler l'imagination par l'érudition[255]. Comme le souligne Jacques Le Goff, cette histoire dans laquelle « le mental, l'idéologique et l'imaginaire jouent un grand rôle, propose d'abord les difficultés d'une *histoire du non-matériel*, du *non-événementiel* […], une *histoire de l'implicite*[256] ». On pourra constater que les sources hagiographiques sont particulièrement riches en la matière.

250 Il est situé dans les environs de Ctésiphon dans le district résidentiel d'Asbānbar. Kisrā est la forme arabisée du persan Khusraw.

251 S. Bowen Savant, « Forgetting Ctesiphon. Iran's Pre-Islamic Past, c. 800-1100 », dans *History and Identity in the Late Antique Near East*, Ph. Wood (éd.), Oxford, 2013, p. 169-186.

252 J. Le Goff, « Du Ciel sur la terre : la mutation des valeurs du XII^e^ au XIII^e^ siècle dans l'Occident chrétien », dans *Odysseus. Man in History-Anthropology-History-Today*, Moscou, 1991, p. 25-47 (réédité dans *Héros du Moyen Âge, le saint et le roi*, Paris, 2004, p. 1264).

253 J. Le Goff, « Du Ciel sur la terre », p. 1263.

254 A. Prost, « Comment l'histoire fait-elle l'historien ? », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 65, 2000, p. 10.

255 A. Prost, « Comment l'histoire fait-elle l'historien ? », p. 11.

256 J. Le Goff, « Du Ciel sur la terre », p. 1268.

La plupart des historiens qui ont travaillé sur les élites (religieuses ou civiles) dans l'islam médiéval ont utilisé une méthode prosopographique[257] ou quantitative[258]. Une démarche qui s'apparente à la micro-histoire (*microstoria*) permettrait de mieux éclairer les individus qui constituent les grandes familles de Chiraz et l'entourage des saints hommes, ainsi que les contextes dans lesquels ils inscrivent leur action. La micro-histoire se propose d'enrichir l'analyse sociale en rendant les variables plus nombreuses, plus complexes et plus mobiles. Elle ne sépare pas les témoignages des contextes auxquels ils participent. Cette démarche implique plusieurs niveaux d'analyse : celui de la situation vécue par les acteurs, celui des images et des symboles que ces derniers utilisent pour expliquer et justifier leurs actes et celui des conditions historiques d'existence de ces personnes à l'époque où leurs paroles et leurs comportements ont été mis par écrit[259]. Cette méthode, qui vise à étudier les pratiques sociales, religieuses et culturelles au prisme de l'expérience des acteurs et à différents niveaux d'analyse, est transposable à l'islam, mais avec certaines limites imposées par la nature des sources. Ainsi, l'historien de l'Iran médiéval ne dispose pas d'importants corpus d'archives, à l'instar des micro-historiens[260]. Il est contraint de s'appuyer sur des sources narratives qui, elles-mêmes, répondent à des codes littéraires précis dont il convient de décrypter le sens. Il est cependant possible de s'inspirer des méthodes de la micro-histoire, en particulier pour analyser les sources bio-hagiographiques.

Les *networking studies* (l'analyse des réseaux relationnels) peuvent également, de manière heuristique, s'avérer utiles aux historiens de l'islam. Cette méthode a été conceptualisée par l'anthropologie britannique pour étudier les « réseaux de familles de notables »[261]. Ce processus méthodologique ne peut

257 M. Tillier, *Vies des cadis de Miṣr, 237/851-366/976*, Le Caire, 2002 ; V. Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides. Étude d'histoire sociale*, Beyrouth-Damas, 2015.

258 Citons par exemple les études de I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Latter Middle Ages*, Cambridge, Massachussets, 1984 ; R. W. Bulliet, « A Quantitative Approach to the Medieval Muslim Biographical Dictionnaries », *JESHO*, vol. 13, 1970, p. 195-211 ; *Id.*, *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Society*, Cambridge, Massachusetts, 1972.

259 A. Bensa, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », dans *Jeux d'échelles. La micro-histoire à l'expérience*, J. Revel (dir.), Paris, 1996, p. 42-43.

260 Voir par exemple C. Ginzburg, *Le fromage et les vers. Univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, 1980. L'auteur s'appuie sur les dossiers du procès instruit contre ce meunier, ainsi que sur quelques fragments de ses écrits et d'autres documents.

261 Z. Moutoukias, « La notion de réseaux en histoire sociale : un instrument d'analyse de l'action collective », dans *Réseaux, famille et pouvoir dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien régime*, J. L. Castellano et J.-P. Dedieu (dir.), Paris, 1998, p. 231-245 ; J. M. Imizcoz Beunza,

être plaqué tel quel sur le corpus médiéval chirazi qui est de nature différente et beaucoup plus restreint. Cependant, à une échelle plus modeste ici, l'analyse des réseaux relationnels permet d'éclairer bien des aspects de la société de Chiraz, au-delà de l'appartenance des individus à des groupes sociaux bien définis. Les méthodes des *networking studies* sont particulièrement adaptées pour étudier les grandes familles de notables de Chiraz et des centres satellites avec lesquels la ville était en contacts intellectuels.

En Iran, peu de régions sont dotées de tant de sources de nature différente sur une si longue période. Le *Shadd al-izār* – et dans une moindre mesure le *Shīrāz-nāma* – est un document exceptionnel malgré les défauts inhérents à ce genre littéraire à vocation édifiante. Le *Shadd al-izār* permet d'établir sur plusieurs générations les lignages des familles de notables de Chiraz. Il donne également des informations sur des personnages qui n'appartenaient pas à une famille prestigieuse, mais qui, néanmoins, jouaient un rôle social dans la ville. Sans ces sources locales, il ne serait pas possible de reconstituer, au moins partiellement, la société chirazie sur une période relativement longue. Les sources poétiques, elles aussi particulièrement abondantes pour Chiraz, apportent un éclairage différent sur la société qui permet de compenser le côté quelque fois laudatif de l'historiographie locale. Par ailleurs, le regard des poètes sur les élites gouvernantes permet de comprendre comment la société chirazie percevait l'action de leurs princes. L'épigraphie monumentale, quant à elle, reflète la manière dont le prince ancre la légitimité de son pouvoir dans le passé antique du Fārs et l'islam ésotérique. La richesse des sources locales, poétiques et hagiographiques sur une si longue période semble être une spécificité de Chiraz, même si l'on dispose pour Ispahan à la période seldjoukide d'un corpus documentaire relativement diversifié[262]. La société d'aucune autre ville iranienne à cette époque ne peut être aussi bien appréhendée que celle de Chiraz. Il n'est, par exemple, pas possible de reconstituer le milieu social à Tabriz alors que la ville fut l'une des capitales des Ilkhans. Capitale du Fārs, Chiraz était en relation avec les villes et bourgades de la région. Située au centre d'un réseau routier conduisant vers le golfe Persique, l'Irak et le Khorassan, Chiraz était un lieu de transactions commerciales. Cependant les relations intellectuelles, au sens large du terme incluant les courants religieux traditionnels et

« Communauté, réseau social, élites. L'armature sociale de l'Ancien Régime », dans *ibid.*, p. 31-66. M. Eychenne a utilisé ce concept pour étudier la société mamelouke, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk* (*milieu XIII^e-fin XIV^e siècle*), Beyrouth, 2013.

262 Voir D. Durand-Guédy, *Iranian Elites and Turkish Rulers. A History of Iṣfahān in the Saljuq Period*, Londres-New York, 2010.

soufis, sont celles qui sont le mieux documentées dans les sources. Les textes de géographie historique, la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭuṭa et surtout les sources hagiographiques témoignent que Chiraz était située au sein d'un espace sacré. Les saints hommes du Fārs, de leur vivant et après leur mort, assuraient la vitalité des pôles de sainteté de la province.

CHAPITRE 2

Le Fārs dans l'histoire

Entre la memoria *du passé antique et l'islam ésotérique*

Saisis la coupe avec respect,
et souviens-toi que c'est du crâne
de Jamshīd, de Bahman et de Qubād
qu'elle a reçu sa consistance.
Où sont allés Kay Kā'ūs et Kay ?
Qui le sait et qui pourra dire
Comment le trône de Jamshīd
s'est perdu dans l'insignifiance[1] ?

∴

On peut dire que le Fārs est « le berceau de la grandeur de la Perse »[2]. En effet, c'est de cette région que sont issues les deux grandes dynasties qui ont fait la gloire de l'Iran ancien[3]. Cyrus (r. 559-530 av. J.-C.), le fondateur de la dynastie achéménide, a fait construire sa résidence à Pasargades dans la plaine de Dasht-i Murghāb, au nord-est de Chiraz. Darius (522-486 av. J.-C.) a fait édifier le célèbre palais de Persépolis à quatre-vingt kilomètres à l'ouest de Pasargades, dans la plaine de Marwdasht. Les souverains sasssanides (224-651) ont également laissé des traces archéologiques, comme les reliefs de Naqsh-i Rustam. Ces lieux emblématiques du passé antique figurent dans les sources islamiques textuelles (littéraires, poétiques, épigraphiques). Ils témoignent que le passé de la Perse antique resta bien présent dans la mémoire des Iraniens après leur conversion à l'islam[4]. On pourra constater que ces lieux antiques ont joué un rôle important pour fonder la légitimité des dynasties qui se sont succédées dans la province. Ils servent en quelque sorte de fil conducteur pour lire une histoire événementielle complexe et souvent difficile à reconstituer.

1 Ḥāfiẓ, *Diwān*, ghazal n° 97.
2 E. Browne, *A Literary History of Persia*, vol. II, p. 92.
3 Cependant, les souverains de ces empires ont établi leurs centres impériaux en dehors du Fārs, dans la plaine mésopotamienne à Suse pour les Achéménides et à Ctésiphon pour les Sassanides.
4 Voir D. Huff, « Fārs v. Monuments », *EIr*.

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_004

1 La conquête arabe et l'imposition de l'islam dans la province

> Nous fîmes halte à Qādissiya,
> où se déroula le combat célèbre
> contre les Perses dans lequel
> Dieu fit triompher
> la religion de l'Islam et
> humilia les Mages,
> les adorateurs du feu,
> qui par la suite ne s'en relevèrent
> pas et que Dieu anéantit[5].

La conquête du Fārs ne fut pas immédiate. Les troupes du calife ʿUmar (r. 13-23/634-644) menèrent plusieurs campagnes dans la province, mais c'est seulement sous le règne de ʿUthmān (r. 23-35/644-656) que cette région fut intégrée au nouvel empire. Certaines villes opposèrent une forte résistance, comme Iṣṭakhr, Ghūr (persan Gūr), Kāzarūn, Shāpūr, par exemple. Les populations des villes conquises se rebellaient souvent contre les autorités musulmanes. Iṣṭakhr fut brièvement prise par les armées de ʿUthmān en 23/643. Ce dernier fut cependant contraint de conquérir la ville une seconde fois en 28/649-650, après une bataille sanglante contre les forces loyalistes sassanides. La plupart des grandes familles nobles furent massacrées. Après la mort de ʿUthmān, la population d'Iṣṭakhr se révolta de nouveau si bien que ʿAlī b. Abī Ṭālib (r. 35-40/656-661) qui lui succéda fut obligé d'envoyer une armée pour mettre fin à la rébellion[6]. Après la conquête arabe, Iṣṭakhr demeurait un important centre de zoroastrisme[7]. Masʿūdī (m. 345/956) écrit que s'y trouvait un temple du feu (*bayt al-nār*)[8]. En 303/915-916, il vit dans la maison d'une famille noble d'Iṣṭakhr un grand livre, dans lequel était consignées l'histoire des rois et la liste des monuments qu'ils avaient édifiés. Le livre avait été rédigé avec

5 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 413-414.

6 Sur la conquête et la domination des Arabes dans le Fārs, voir A. H. Zarrinkub, « The Arab conquest of Iran and its Aftermath », dans *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, p. 1-56 ; M. Hinds, « The First Arab Conquests in Fars », *Iran*, vol. XXII, 1984, p. 39-53. En s'appuyant sur les sources numismatiques sassanides et arabo-sassanides, T. Dayaee a établi la chronologie de la prise finale du Fārs, voir « The Collapse of the Sasanian Power in Fars/Persis », *Name-ye Iran-e Bastan*, vol. 2/1, 2002, p. 3-18.

7 Selon la tradition, Ardashīr était le superintendant du temple du feu d'Iṣṭakhr, S. Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran*, p. 58.

8 R. Mottahedeh, « The Eastern Travels of Solomon », dans *Law and Tradition in Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, M. Cook, N. Haider, I. Rabb et A. Sayeed (éds.), New York, 2013, p. 251 ; Masʿūdī, *Murūj al-dhahab*, éd. Ch. Pellat, Beyrouth, vol. II, p. 399.

les documents conservés dans le « trésor des rois de Perse ». Masʿūdī précise que figuraient dans cet ouvrage les portraits des rois sassanides, représentés comme ils étaient au moment de leur mort avec tous leurs ornements royaux[9]. Au IXe siècle, les habitants de la ville avaient toujours un fort sentiment d'identité nationale ancré dans le passé antique.

Les califes omeyyades envoyèrent des gouverneurs dans la province pour prélever l'impôt. Les fonctionnaires arabes s'appuyaient sur des intermédiaires persans. Dans l'empire sassanide, les *dihqān* étaient les représentants de la petite noblesse[10]. Pendant les premiers siècles de l'islam, ils étaient aussi bien des seigneurs locaux que des membres de l'aristocratie terrienne[11]. Dans le Fārs, le terme *dihqān* est en effet utilisé dans les sources arabes pour désigner les chefs locaux et les propriétaires fonciers. D'autres termes, « rois » (*mulūk*) et « maisons nobles » (*ahl al-buyūtāt*) sont également employés, notamment par Iṣṭakhrī et Ibn Hawqal, pour désigner la noblesse rurale et l'aristocratie foncière[12]. Les *dahāqīn* et les *mulūk* servirent d'intermédiaires entre les fonctionnaires des califes et les populations locales pour la collecte des taxes. Le Fārs était la province la plus riche du califat. Elle était connue pour ses ressources agricoles, mais aussi pour ses potentialités en matière commerciale. Cependant, après la mort de Yazīd b. Muʿāwiyya en 64/683 des révoltes kharijites éclatèrent dans la province. Elles affectèrent l'activité économique jusqu'à ce que Ḥajjāj b. Yūsuf, qui fut nommé gouverneur en 75/694, oblige les Kharijites à évacuer la région. Le Fārs retrouva sa prospérité sous les Abbassides[13].

---

9 Masʿūdī, *Le livre de l'avertissement et de la révision*, Paris, 1896, p. 150-151. Le livre aurait été traduit sous les auspices du calife Hishām b. ʿAbd al-Malik (m. 105-125/724-743), *ibid.*, p. 151. La présence d'une importante bibliothèque à Iṣṭakhr donna lieu à de nombreux commentaires de la part des auteurs arabes des IXe et Xe siècles.

10 Voir A. Tafazzoli, « Dehqān i: In the Sassanian period », *EIr*.

11 Najm al-Dīn Rāzī utilise le terme *dihqān* dans le sens de propriétaire foncier : « *ruʾasāʾ* and *dahāqīn* who possess wealth (*māl*) and estates (*amlāk*) and have need of crop-sharing peasants », *Mirṣād al-ʿibād*, p. 294, 298, d'après A. K. S. Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia*, Londres, p. 132 n. 1. Une histoire des *dihqān* en Iran reste à écrire comme le souligne J. Paul, « Where did the Dihqāns go ? », *Eurasian Studies*, vol. XI, 2013, p. 1-34 ; *Id.*, « Dihqān », *EI*3 ; *Id.*, *Lokale und imperiale Herrschaft im Iran des 12. Jahrhunderts. Herrschaftpraxis und Konzepte*, Wiesbaden, 2016, p. 93-108.

12 Voir J. Paul, « Who were the *mulūk Fārs* ? », dans *Transregional and Regional Elites. Connecting the Early Islamic Empire*, H.-L. Hagemann et S. Heidemann (éds.), Berlin, 2020, p. 117-146. Plus tard, à l'époque seldjoukide, le terme *mulūk* fut la plupart du temps utilisé pour désigner les souverains subordonnés ou au niveau provincial ; *Id.*, « Local and imperial rule. Exemples from Fārs (9th-10th centuries) », sous presse.

13 À l'époque du calife al-Mutawwakil (r. 232-247/847-861), l'impôt foncier (*al-kharāj*) s'élevait à trente-cinq millions de dirhams, somme à laquelle s'ajoutaient les revenus de la capitation (*al-jizya*) estimés à dix-huit millions de dirhams, L. Lockart, « Fārs », *EI*2.

À partir du milieu du ixe siècle, des dynastes locaux iraniens profitèrent de l'affaiblissement du califat pour se rendre plus ou moins indépendants du pouvoir central. Yaʿqūb b. al-Layth (r. 253-275/867-879), le fondateur de la dynastie saffaride du Sīstān (247-393/861-1003), a fondé un vaste empire militaire. Les Saffarides ont ouvert la première grande brèche dans les domaines du calife[14]. Après avoir conquis un important territoire en Iran oriental, Yaʿqūb b. al-Layth tourna son regard vers le sud du pays[15]. Il mena plusieurs raids au Kirmān et dans le Fārs, mais il se heurta aux gouverneurs abbassides. En 255/869, au cours d'une première incursion dans le Fārs, il collecta 30 millions de dirhams sur les taxes. Il s'imposa à Chiraz en 261/875 et fit de la ville sa capitale. Après la mort de Yaʿqūb b. al-Layth en 275/879, son frère ʿAmr b. al-Layth (r. 275-288/879-901) fut désigné par l'armée comme son successeur. Il fonda la première mosquée du vendredi de Chiraz, connue sous le nom Jāmiʿ al-ʿAtīq, l'« Ancienne mosquée »[16]. On verra qu'elle devint l'un des lieux sacrés de la ville. ʿAmr b. al-Layth est mentionné à plusieurs reprises dans la *vita* de Shaykh Kabīr. Le père du saint homme serait l'un des grands commandants de son armée[17]. Pendant une trentaine d'années, à partir de 264/877-878 de la monnaie fut frappée à Chiraz et dans d'autres centres du Fārs[18]. Cependant, le règne des Saffarides à Chiraz (261-298/875-910) n'a pas laissé beaucoup de traces dans l'historiographie locale, le *Shīrāz-nāma* commence l'histoire dynastique de la ville avec les Bouyides[19].

14 Sur les Saffarides, voir C. E. Bosworth, « Saffārides », *EI*² ; *Id.*, « Saffarids », *EIr* ; *Id.*, *Sīstān under the Arabs, from the Islamic Conquest to the Rise of the Ṣaffārids* (*30-250/651864*), Rome, 1968 ; *Id.*, *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz*, Costa Mesa/New York, 1994. Ils tirent leur nom du métier de chaudronnier (*ṣaffār*) de Yaʿqūb b. al-Layth. Afin d'anoblir leur origine, ils firent remonter leur lignée aux trois mythiques de l'Iran ancien, Farīdūn et Jamshīd, voir C. E. Bosworth, « The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran », *Iran*, vol. 11, 1973, p. 51-62.

15 Tombé gravement malade à Chiraz, Yaqūb b. al-Layth fut envoyé à Gundishāpūr pour y être soigné. Il y mourut et son corps fut ramené à Chiraz. Il fut enterré dans le cimetière du Jāmiʿ al-ʿAtīq. Notice dans *Shadd al-izār*, p. 284-286 ; longue notice dans Ibn Khallikān, vol. VI, p. 402-432 ; C. E. Bosworth, « Yaʿḳūb b. al-Layth », *EI*² ; *Id.*, « Yaʿqub b. Layṯ », *EIr*.

16 V. Barthold, « ʿAmr b. al-Layth », *EI*².

17 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 9.

18 R. Vasmer, « Zur Geschichte und Münzkunde von ʿOmān im X. Jahrhundert », *Zeitschrift für Numismatik*, vol. 37, 1927, p. 274-287 ; *Id.*, « Über die Münzen der Saffāriden und ihrer Gegner in Fārs und Hurāsān », *Numismatische Zeitschrift*, N.S. 63, 1930, p. 131-162.

19 Les Saffarides ont gouverné Chiraz jusqu'au cinquième souverain de la dynastie, Muḥammad b. ʿAlī b. al-Layth. La province fut ensuite de nouveau gouvernée par les Abbassides jusqu'à la conquête des Bouyides.

2 L'émirat bouyide du Fārs (322-454/936-1062)

> Ne voyez-vous pas que si nous
> donnons leur salaire aux *ghulām*
> quand il reste un jour du mois à courir
> nous sommes bénéficiaires (*kāna l-faḍl la-nā*)[20] ?

Les califes abbassides ont définitivement perdu le pouvoir politique vers le milieu du Xe siècle lorsque les Bouyides se sont emparés de l'Iran occidental et de l'Irak. La dynastie fut fondée par trois frères d'humble origine qui appartenaient à la population du Daylam[21]. La province avait été récemment convertie à l'islam chiite zaydite[22] et des missionnaires ismaéliens y avaient gagné des adeptes. Les Daylamites s'engagèrent massivement dans toutes les armées de l'Orient musulman, y compris dans celles du calife. Les territoires que les trois frères avaient conquis se répartissaient en trois principautés, gouvernées chacune par un membre de la famille. ʿImād al-Dawla ʿAlī, l'aîné, gouvernait le Fārs, Rukn al-Dawla Ḥasan le Jibāl, et le plus jeune, Muʿizz al-Dawla Aḥmad, le Kirmān et le Khūzistān. En principe, c'était l'aîné qui avait le leadership ; il était reconnu par le calife qui lui accordait le titre « *amīr al-umarā'* »[23]. Au début, les trois principautés étaient cimentées par les liens qui unissaient les trois frères, mais cette solidarité familiale disparut dès la deuxième génération : la lutte pour le pouvoir devint la règle.

Après la conquête du Fārs par les Bouyides, Chiraz devint la capitale de la province. La ville resta de manière ininterrompue en leur possession jusqu'à l'exécution, en 454/1062, de Fūlād-Sutūn, le dernier prince du Fārs, par Faḍlūya le chef des tribus Shabānkāra Ismāʿīlī. Cette province fut la plus stable de l'émirat grâce à l'alliance des princes bouyides avec les anciennes familles de

20 Hilāl b. Muḥassin al-Ṣābī, vol. III, p. 45, trad. vol. VI, p. 42.

21 L'objectif ici est de présenter le contexte historique dans la province à l'époque bouyide pendant laquelle vécurent Shaykh Kabīr et Shaykh Abū Isḥāq. Sur les Bouyides, voir J. J. Donohue, *The Buwayhid* ; H. Busse, *Chalif und Grosskönig. Die Būyiden im Iraq* (*945-1055*), Beyrouth, 1969 ; *Id.*, « Iran under the Buyids », dans *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, 1975, p. 250-304 ; H. Bowen, « The Last Buwayhids », *JRAS*, 1929, p. 225-245 ; S. Hasan, *The Early History of the Buwaihids*, Allahabad, 1948 ; W. Madelung, « The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and 'The reign of the Daylam (*Dawlat al-Daylam*)' », *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 28, 1969, p. 84-108, 168-183 ; T. Nagel, « Buyids », *EIr* ; Cl. Cahen, « Buwayhides », *EI*2. Tableau dynastique des Bouyides à Chiraz en annexe.

22 Voir W. Madelung, « Deylamites », *EIr* ; V. Minorsky, « Daylam », *EI*2.

23 J. J. Donohue, *The Buwayhid*, p. 18-34.

notables locaux qui formèrent la base de leur gouvernement[24]. On peut même dire que le Fārs fut le véritable centre du pouvoir bouyide, en particulier sous le règne de ʿImād al-Dawla et ensuite sous celui de son neveu, ʿAḍud al-Dawla.

2.1 *ʿImād al-Dawla, premier prince bouyide* (*r. 322-338/936-949*)

Des trois frères qui ont fondé la dynastie bouyide, ʿImād al-Dawla est le moins connu[25]. Selon son propre témoignage, dans sa jeunesse il se trouvait à la cour du prince samanide Naṣr b. Aḥmad (r. 301-331/913-943), apparemment dans son entourage proche. Il entra ensuite au service de Mākān b. Kākī, membre d'une famille princière du Gīlān. Ce dernier décida d'attaquer les Samanides au Khorassan, mais il fut défait par Mardāwīj b. Ziyār (r. 315-323/927-935), de l'État ziyaride du Ṭabaristān. ʿImād al-Dawla rejoignit alors Mardāwīj qui lui confia l'administration de la ville de Karaj, située entre Ispahan et Hamadān, où la situation politique était confuse[26]. Il y avait eu dans la ville, semble-t-il, une petite garnison de soldats daylamites, mais ils avaient abandonné leur service. ʿImād al-Dawla comprit que les circonstances lui étaient favorables pour étendre son pouvoir vers le sud de l'Iran. Il attira à lui un abondant corps de Daylamites en quête de l'employeur le plus offrant. ʿImād al-Dawla occupa Ispahan, sans parvenir à s'y maintenir. Il se dirigea alors vers Arrajān, ville stratégique importante entre le Fārs et le Khūzistān. Il s'y procura de fortes sommes d'argent qu'il destinait à la solde de ses combattants[27]. Selon Muqaddasī, le district d'Arrajān était prospère grâce à une agriculture florissante ; il indique que la ville était le grenier du Fārs et l'emporium du Khūzistān[28]. Au printemps 321/933, ʿImād al-Dawla mena une nouvelle campagne dans le Fārs. Il accrut encore ses moyens en envoyant son frère Rukn al-Dawla Ḥasan dans le district de Kāzarūn pour récupérer des trésors qui appartenaient aux souverains sassanides, et dont certaines familles avaient hérité[29]. Après avoir tenté de s'emparer d'Ispahan, ʿImād al-Dawla revint dans le Fārs en 322/934 et établit alors sa résidence à Kāzarūn, où il se procura encore environ un demi-million de dinars provenant des différents trésors qui s'y trouvaient[30]. Le district de Shāpūr était

24 H. Kennedy, *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Londres, 2006, p. 20.

25 Il n'est question ici que d'expliquer comment ʿImād al-Dawla a établi son pouvoir dans le Fārs. Nous renvoyons à la bibliographie générale citée dans la note 21 et à Cl. Cahen, « ʿImād al-Dawla », *EI*[2].

26 H. Busse, « Iran under the Buyids », p. 254 ; H. Kennedy, *The Prophet and the Age of Caliphate*, Londres-New York, 1986, p. 232-234.

27 *Tajārib*, vol. I, p. 280 ; trad. vol. IV, p. 318.

28 Muqaddasī, p. 377.

29 *Tajārib*, vol. I, p. 281 ; trad. vol. IV, p. 319.

30 *Tajārib*, vol. I, p. 297 ; trad. vol. IV, p. 336.

lui aussi connu pour sa richesse et sa prospérité. En accumulant toutes ces sommes, ʿImād al-Dawla accrut considérablement son pouvoir. Continuant sa progression, il établit son camp hors de Chiraz. Il avait appris que Yāqūt, le gouverneur abbasside qui s'était rendu indépendant du pouvoir central avait évacué la ville[31]. ʿImād al-Dawla envoya ses troupes pour occuper la place et maintenir l'ordre. Dispersés dans les bazars de la ville, les Daylamites furent attaqués par la « populace » (*ʿāmma*) de Chiraz et un « groupe d'hommes noirs et d'esclaves » (*jamāʿa min al-rijālat al-sawdān wa mamālik*), sans doute des combattants de l'armée de Yāqūt restés sur place. Environ soixante-dix soldats furent tués. Un fort contingent de Daylamites vint en renfort pour rétablir l'ordre et faire évacuer toutes les troupes de Yāqūt[32]. ʿImād al-Dawla entra dans la ville en shawwāl 322/septembre-octobre 934[33].

Les succès de ʿImād al-Dawla résultaient du support financier de familles locales iraniennes. Après les révoltes kharijites qui avaient affecté l'économie de la province au début de la période omeyyade, le Fārs à cette époque avait retrouvé la paix et la prospérité. Les gros propriétaires fonciers, prétendant descendre comme le souligne Miskawayh d'importantes familles de l'époque sassanide, virent croître leur fortune. Ces notables locaux gouvernaient leurs domaines et versaient l'impôt (*kharāj*) aux califes abbassides. En 315/927, Yāqūt s'était emparé du Fārs pour son propre profit. L'indiscipline de ses forces militaires avait provoqué un accroissement des impôts et, par conséquent, l'aliénation des propriétaires fonciers. Ces conditions expliquent le soutien dont ʿImād al-Dawla bénéficia au moment de sa progression dans la province. Un notable local d'ascendance alide, Zayd b. ʿAlī Nawbanjānī prit contact avec lui. Nawbanjān était une petite ville florissante, proche de Kāzarūn. Il s'y trouvait un château qui appartenait à Zayd b. ʿAlī. Ce dernier possédait aussi de nombreux domaines dans les montagnes au nord de Kāzarūn[34]. Zayd b. ʿAlī est représentatif de ces notables locaux dont la fortune, donc le pouvoir, était fondé sur la possession d'une place forte et de territoires agricoles. Miskawayh écrit qu'en 314/926, Zayd b. ʿAlī Nawbanjānī s'était emparé de terres appartenant à l'État (*ḍiyāʾ al-sulṭānī*) et qu'il était redevable de trois millions de dirhams sur les revenus qu'il tirait de ces territoires[35]. Zayd b. ʿAlī Nawbanjānī suggéra à ʿImād al-Dawla de s'emparer de Chiraz l'assurant qu'il n'éprouverait aucune difficulté à conquérir la ville en raison de l'oppression exercée par Yāqūt sur la

31 H. Busse, « Iran under the Buyids », p. 255.
32 *Tajārib*, vol. I, p. 298 ; trad. vol. IV, p. 337.
33 *Tajārib*, vol. I, p. 298 ; trad. vol. IV, p. 338.
34 Muqaddasī, p. 434.
35 *Tajārib*, vol. I, p. 147 ; trad. vol. IV, p. 164-165.

population[36]. Il lui indiqua les itinéraires et les routes et nomma des personnes qui devaient mettre à sa disposition tout ce dont il pouvait avoir besoin, en argent et en nature. Zayd b. ʿAlī Nawbanjānī lui offrit aussi 200.000 dinars pour financer ses troupes[37]. Pendant le séjour de ʿImād al-Dawla à Kāzarūn, Zayd b. ʿAlī le gratifia encore de cinq cents dinars par jour[38]. Miskawayh ne cite pas l'origine des autres sommes récoltées par ʿImād al-Dawla, mais elles lui étaient vraisemblablement remises par les propriétaires terriens locaux qui voulaient se débarrasser de la pression fiscale exercée par Yāqūt.

Afin d'assurer sa position vis-à-vis de Mardāwīj, quelques mois après la prise de Chiraz ʿImād al-Dawla se fit reconnaître gouverneur de la province par le calife al-Rāḍī (r. 322-329/934-940), en échange de quatre millions de dirhams (moins que le quart de ce que la province envoyait à Bagdad lorsqu'elle était sous le contrôle direct des Abbassides)[39]. ʿImād al-Dawla avait pour ambition de s'imposer politiquement face au pouvoir du calife ; il ne se rendit pas à Bagdad en personne. En shawwāl 322/septembre-octobre 934, al-Rāḍī lui envoya dans le Fārs son ministre porteur des insignes du pouvoir : la bannière et une robe d'honneur (*al-liwāʾ wa-l-khilʿa*). Afin de signifier à la population qu'il détenait officiellement le pouvoir dans le Fārs, ʿImād al-Dawla reçut l'émissaire du calife à une petite distance de Chiraz, puis il entra dans la ville après avoir revêtu de la robe d'honneur et précédé de la bannière[40]. L'assassinat de son rival Mardāwīj en ṣafar 323/janvier 935 laissa ʿImād al-Dawla maître de la situation en Iran central[41]. Il gouverna Chiraz sans difficultés jusqu'à sa mort en jumādā I 338/novembre 949[42].

2.2 *Chiraz, capitale princière. Le règne de ʿAḍud al-Dawla (r. 338-372/949-983)*

Through ʿAḍud al-Dawla the State
is impregnable and mighty,
and none has hands who
lacks a fore-arm nor any grip

36 *Tajārib*, vol. I, p. 280 ; trad. vol. IV, p. 318.
37 *Tajārib*, vol. I, p. 281 ; trad. vol. IV, p. 319.
38 *Tajārib*, vol. I, p. 297 ; trad. vol. IV, p. 336.
39 H. Kennedy, *The Byzantine and Early Islamic Near East*, p. 20.
40 *Tajārib*, vol. I, p. 300 ; trad. vol. IV, p. 339.
41 H. Busse, « Iran under the Buyids », p. 253-254. Il fut assassiné par ses *ghulām* turks à Ispahan alors qu'il célébrait la fête zoroastrienne de Sadhzak, C. E. Bosworth, « Mardāwīdj », *EI*[2].
42 Il fut enterré à Kūfa dans une tombe qui devint le mausolée des Bouyides, H. Busse, « Iran under the Buyids », p. 260.

on the cutting swords, nor any
enjoyment of the supple lances[43].

2.2.1 Le prince bouyide impose son pouvoir

ʿImād al-Dawla, qui n'avait pas de fils, avait choisi comme successeur dans le Fārs son neveu Abū Shujāʿ Fannā Khusraw (le futur ʿAḍud al-Dawla), le fils de Rukn al-Dawla Ḥasan[44]. Il l'avait fait venir à Chiraz en 338/949 pour gagner la confiance « des officiers et des troupes » (*al-quwwād wa-l-jaysh*)[45]. Après la mort de ʿImād al-Dawla, Abū Shujāʿ Fannā Khusraw lui succéda âgé seulement de treize ans. Sa nomination du vivant de son oncle n'avait pas éloigné le danger d'une usurpation du pouvoir. La mort de ʿImād al-Dawla fut en effet suivie de troubles dans l'armée. Son frère Rukn al-Dawla Ḥasan fut contraint de se rendre à Chiraz pour réorganiser les troupes et rétablir le pouvoir d'Abū Shujāʿ Fannā Khusraw[46]. En 351/962, ce dernier reçut de la part du calife al-Muṭīʿ le titre ʿAḍud al-Dawla. Il pratiqua une politique expansionniste vers le Kirmān qui le conduisit à s'opposer son cousin ʿIzz al-Dawla Bakhtiyār en Irak en 364/975[47].

La difficile succession de Rukn al-Dawla Ḥasan (m. 18 muḥarram 366/16 septembre 976) en faveur de son fils ʿAḍud al-Dawla eut des répercussions par la suite sur le pouvoir bouyide à Chiraz. Il est donc nécessaire d'en rappeler les éléments les plus importants. ʿIzz al-Dawla Bakhtiyār fit retirer le nom de ʿAḍud al-Dawla de la *khuṭba* à Bagdad et dans les autres villes d'Irak. Il s'opposa alors ouvertement à ʿAḍud al-Dawla en cherchant l'appui de seigneurs locaux, dont le chef kurde Ḥasanwayh[48]. ʿAḍud al-Dawla se dirigea vers le Khūzistān et remporta une victoire décisive sur son rival près de Ahwāz, le 11 dhū l-qaʿda 366/1er juillet 977. ʿIzz al-Dawla Bakhtiyār s'allia avec le souverain

43 *Poems of Al-Mutanabbī. A Selection with introduction, translations and notes by A. J. Arberry*, Cambridge, 1967, p. 136.

44 ʿAḍud al-Dawla était né à Ispahan le 5 dhū l-qaʿda 324/24 septembre 936, voir H. Bowen, « ʿAḍud al-Dawla », *EI*^{2} ; Ch. Bürgel et R. Mottahedeh, « ʿAżud al-Dawla », *EIr*. Une seule monographie lui est consacrée, voir ʿA. A. Faqīhī, *Shāhanshāhī-i ʿAḍud al-Dawla*, Téhéran, 1347sh./1968.

45 *Tajārib*, vol. v, p. 125-126 ; trad. vol. ii, p. 121.

46 *Tajārib*, vol. ii, p. 120 ; trad. vol. v, p. 124.

47 La relation de ces événements ne concerne pas directement Chiraz.

48 Ḥasanwayh avait formé un groupe de solidarité pour la cause bouyide. Rukn al-Dawla était conscient que sa « fortune royale » (*dawla*) dépendait des Kurdes. Sur le rôle de ce chef kurde dans les luttes pour le pouvoir entre émirs bouyides, voir J. Paul, « Ḥasanwayh b. Ḥusayn al-Kurdī: From Freehold Castles to Vassality », dans *The Abbasid and Carolingian Empires. Comparative Studies in Civilizational Formation*, D. G. Tor (éd.), Leyde, 2017, p. 52-70.

hamdanide Abū Taghlib afin de combattre de nouveau son cousin[49]. Il fut défait le 12 shawwāl 367/24 mai 978 près de Samarra, puis exécuté[50]. ʿAḍud al-Dawla s'avança vers Bagdad et entra dans la ville le 1er dhū l-ḥijja 368/30 juin 979[51]. En jumadā I, au cours d'une cérémonie solennelle dans le palais califal, al-Ṭaʿī nomma ʿAḍud al-Dawla *amīr al-umarā'* et lui conféra le titre « Tāj al-Milla »[52]. Il reçut des robes d'honneur, la couronne et deux étendards. Le calife instaura la coutume que l'on batte les tambours à la porte [du palais de ʿAḍud al-Dawla] à l'heure de la prière[53]. Miskawayh précise que c'était la première fois qu'un tel protocole était instauré. Proche du prince bouyide, en présentant ainsi la reconnaissance du pouvoir de ʿAḍud al-Dawla par le calife, l'armée et l'ensemble de la population de Bagdad, l'historien met en valeur le faste de son intronisation à la tête de l'émirat[54]. ʿAḍud al-Dawla resta pour un temps à Bagdad, mais il continua à considérer Chiraz comme sa capitale. Il fit de la ville, qui était alors peu importante, une véritable métropole princière avec toutes les infrastructures nécessaires à une vie de cour[55]. Les communications entre Bagdad et Chiraz furent facilitées par l'organisation d'un service postal spécifique[56].

2.2.2 ʿAḍud al-Dawla héritier des Sassanides

Sur une médaille, frappée dans le Fārs en 359/970, se trouve une effigie de ʿAḍud al-Dawla portant une couronne de type sassanide avec, au recto, une inscription en pahlavi « Shāhanshāh, que sa gloire s'accroisse », et au verso une autre inscription en pahlavi « Que Shāh Fannā Khusraw vive longtemps », avec la date de la frappe en écriture koufique[57].

ʿAḍud al-Dawla ne prit cependant le titre « roi des rois » (*shāhanshāh*) sur ses monnaies qu'après sa victoire définitive sur ʿIzz al-Dawla Bākhtīyār en shawwāl 367/mai 978[58]. On trouve la première attestation littéraire du titre

49 H. Busse, « Iran under the Buyids », p. 269.

50 *Tajārib*, vol. II, p. 364-381.

51 *Tajārib*, vol. V, p. 435 ; trad. vol. II, p. 395. Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, vol. VII, p. 86.

52 Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, vol. VII, p. 87.

53 *Tajārib*, vol. V, p. 435 ; trad. vol. II, p. 396. Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, vol. VII, p. 92.

54 Rūdhrāwarī (vol. III, p. 39 ; trad. vol. VI, p. 36) présente ʿAḍud al-Dawla comme un souverain parfait et excellent administrateur (*kāmil al-ʿaql, shāmil al-faḍl, ḥasan al-siyāsa*).

55 Voir chapitre 3.

56 H. Busse, « Iran under the Buyids », p. 271. Les liens intellectuels entre les deux villes furent renforcés : la majorité des ministres bouyides à Bagdad étaient originaires de Chiraz ou du Fārs, J. J. Donohue, *The Buwayhid*, p. 180.

57 M. Bahrani, « A Gold Medal in the Free Gallery of Art », *Archeologia Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*, New York, 1952, p. 18.

58 L. Richter-Bernburg, « Amīr-Malik-Shāhānshāh. ʿAḍud ad-Daula's Titulature Reexamined », *Iran*, vol. 18, 1980, p. 83-102 ; W. Madelung, « The Assumption », p. 84-108.

dans le *Muntaẓam* d'Ibn al-Jawzī. À son retour de sa campagne dans le Jibāl en 370/980, ʿAḍud al-Dawla envoya un message au calife lui disant :

> Ô Amīr al-Muʾminīn, ce roi est arrivé. Il fait partie des rois anciens (*al-mulūk al-mutaqaddimīn*) et des grands Chosroes (*al-akāsirat al-muʿaẓẓimīn*) [...] il doit être honoré par l'accueil (*al-tashrīf bi-istiqbāl*) du calife venant à sa rencontre[59].

Avec ce message, ʿAḍud al-Dawla fait comprendre au calife qu'il est l'héritier de la royauté charismatique des souverains sassanides qui avaient fait la grandeur de l'Iran avant la conquête arabe. Il cherche à affirmer, comme son père ʿImād al-Dawla avant lui, que son pouvoir est supérieur à celui du calife. En d'autres termes, ce dernier est invité à venir accueillir celui qui est auréolé d'une gloire royale bien antérieure au pouvoir califal.

ʿAḍud al-Dawla voulait qu'un témoignage écrit enregistre la mémoire du lien de la dynastie avec l'Iran sassanide. Il demanda à Abū Isḥāq al-Ṣābī d'écrire une histoire des Bouyides, le *Kitāb al-tājī fī akhbār al-dawlat al-daylamiyya*, dans laquelle leur lignage remonte à Bahrām Gūr[60]. D'autres gestes symboliques attestent la revendication de ʿAḍud al-Dawla à une noble ascendance bien avant d'avoir été nommé à la tête de l'émirat bouyide.

ʿAḍud al-Dawla visita Persépolis en ṣafar 344/juin 955 et fut intrigué par les inscriptions sassanides qui y étaient gravées. Conscient de la valeur de l'épigraphie monumentale, il voulut commémorer sa visite en faisant graver une inscription en écriture koufique sur le portail d'entrée du hall principal du « Petit palais de Darius » (*Tachara*), situé au sud de l'Apadāna, à côté de celle du souverain sassanide Shāpūr II :

> Amīr Abū Shujāʿ ʿAḍud al-Dawla [...] était présent (i. e. sur le site) en ṣafar de l'année 344 et les inscriptions [qui figurent] sur ces ruines lui ont été lues. ʿAlī b. al-Sarī, le scribe de Karaj, et le prêtre Mārasfand Kāzarūnī[61], les ont lues pour lui[62].

---

59 Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, vol. VII, p. 104.

60 Ibn Zarkūb met en valeur la dynastie en rappelant que dans le *Kitāb al-tājī* les Bouyides descendent de ce souverain sassanide, *Shīrāz-nāma*, p. 46.

61 Le prêtre mentionné dans l'inscription, Mārasfand, appartenait à une illustre famille de prêtres zoroastriens de Kāzarūn, voir A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, 1936, p. 137 ; J. Kellens, « Avesta », *EIr*.

62 J. J. Donohue, « Three Buwayhid Inscriptions », *Arabica*, vol. XX/1, 1973, p. 78 ; Sh. Blair, *Monumental Islamic Inscriptions*, p. 32-33. Une autre inscription fut gravée la même année pour commémorer la prise d'Ispahan, J. J. Donohue, *ibid*., p. 74 ; Sh. Blair, *ibid*, p. 34-35 ; RCÉA, vol. IV, n° 1475 et 1476.

La mention du prêtre zoroastrien dans l'inscription de ʿAḍud al-Dawla rappelle un passage du *Mujmal al-tawārīkh*, un ouvrage rédigé par un auteur anonyme du XIe siècle. Ce dernier rapporte une tradition de Ḥamza Iṣfahānī (m. après 359/961) qui, remettant en cause le rapport de Salomon avec Persépolis, raconte qu'un prêtre zoroastrien aurait lu une inscription de fondation contenant le nom de Jamshīd et celui du site appelé « Les Mille colonnes » (*hazār sutūn*)[63]. Ḥamza Iṣfahānī était un proche de ʿAḍud al-Dawla. Il lui dédia un ouvrage sur la lexicographie dans lequel il cherche pour le prince bouyide les étymologies persanes[64]. Ḥamza Iṣfahānī accompagna peut-être ʿAḍud al-Dawla lors de sa visite à Persépolis et fut témoin de la lecture des inscriptions. C'est à cette occasion qu'il aurait entendu l'ancien nom du site[65]. Dans ce récit, le remplacement de Salomon par Jamshīd symbolise la réappropriation de la mémoire autochtone. En faisant graver des inscriptions à Persépolis, ʿAḍud al-Dawla ancre sa légitimité à gouverner le Fārs en continuité symbolique avec l'héritage antique. D'autres actions confirment l'intérêt de ʿAḍud al-Dawla pour le passé sassanide de l'Iran.

Sur une monnaie frappée en 350/961-962 à Chiraz, il se nomme « le juste émir » (*al-amīr al-ʿādil*). Cette épithète est à mettre en rapport avec les qualités attribuées aux rois de la Perse antique, telles qu'elles sont déclinées dans les Miroirs des princes, la justice et la sagesse en étant les plus emblématiques[66]. Dans le Fārs, ʿAḍud al-Dawla se comporta comme un souverain sassanide. Il fit reconstruire Gūr, la ville ronde érigée par Ardashīr Ier le fondateur de la dynastie sassanide sur le site de sa victoire sur le souverain parthe Artaban V[67]. ʿAḍud al-Dawla la renomma Fīrūzābād, « ville de la victoire », pour conjurer l'idée de tombeau (*gūr*) que contenait le nom ancien de la ville[68]. Ce geste est encore

63 M. Di Cesare, *Jamshīd's* Takht *or Solomon's* Mal'ab*? Archaeological Reflections on Persepolis and Iṣṭakhr in Arabic and Persian Texts* (*9th-15th Centuries*), Rome, 2015, p. 43.

64 Cet ouvrage, intitulé *Muwāzana bayn al-ʿarabī wa-l-ʿajamī*, est partiellement conservé ; voir F. Rosenthal, « Ḥamza al-Iṣfahānī », *EI*2.

65 M. Di Cesare, *Jamshīd's* Takht *or Solomon's* Mal'ab*?* p. 45.

66 La bibliographie sur les miroirs des princes est très abondante, voir les travaux de Ch.-H. de Fouchécour, *Moralia*, 1986 ; A. K. S. Lambton, *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Londres, 1980 ; N. Yavari, *Advice for the Sultan. Prophetics Voices and Secular Politics in Medieval Islam*, Oxford, 2014 ; L. Marlow, *Counsel for Kings. Wisdom and Politics in Tenth-Century Iran. The Naṣiḥat al-Mulūk of Pseudo-Māwardī*, Edinburgh, 2016.

67 C. E. Bosworth, « Ardašīr-Ḵorra », *EIr*.

68 *Ḥudūd al-ʿālam*, trad. Minorsky, p. 127 ; Ibn al-Balkhī, p. 43-46 ; *Nuzhat al-qulūb*, p. 119 ; trad., p. 116-116. Ibn al-Jawzī a consacré une longue notice à ʿAḍud al-Dawla dans laquelle il mentionne le grand nombre d'édifices qu'il fit ériger, notamment à Bagdad, *al-Muntaẓam*, vol. VII, p. 113-118.

un symbole de sa volonté de se présenter comme le successeur des Sassanides dans le Fārs. Fīrūzābād devint d'ailleurs son lieu de résidence alternatif.

2.2.3 La difficile succession de ʿAḍud al-Dawla

Après la mort de ʿAḍud al-Dawla le 3 shawwāl 372/6 mars 983, son jeune fils, Abū Kālījār Marzubān fut désigné par le calife pour succéder à son père. Il reçut le titre Ṣamṣām al-Dawla[69]. Gardée secrète, la mort de ʿAḍud al-Dawla ne fut annoncée publiquement que le 10 muḥarram 373/24 juin 983, soit près de quatre mois plus tard. Il s'agissait d'assurer la position de Ṣamṣām al-Dawla à la tête de l'émirat bouyide. Abū l-Fawāris Shīrzīl, le fils aîné de ʿAḍud al-Dawla qui était gouverneur de Kirmān, contesta son pouvoir. Informé de la mort de son père, il s'apprêta à occuper le Fārs[70]. Abū l-Fawāris Shīrzīl établit son pouvoir à Chiraz et fit arrêter Abū Manṣūr Naṣr b. Hārūn, le ministre de ʿAḍud al-Dawla[71]. Il nomma à sa place Abū l-Qāsim ʿAlāʾ b. Ḥasan qui entreprit de réduire les émoluments des courtisans et des fonctionnaires. Cette politique provoqua le mécontentement d'Abū l-Fawāris Shīrzīl car elle risquait de le priver de ses appuis à Chiraz. L'administration du Fārs fut alors confiée à un certain Abū l-Ḥasan Muḥammad b. ʿUmar ʿAlawī[72]. En 375/985-986, Abū l-Fawāris Shīrzīl lança ses troupes vers Bagdad et fit son entrée dans la ville en ramaḍān 376/janvier 987. Le calife al-Ṭāʾī vint le féliciter, puis le 2 rabīʿ I 377/2 juillet 987, il lui conféra le double titre de Sharaf al-Dawla wa Zayn al-Milla[73]. Ṣamṣām al-Dawla fut envoyé dans le Fārs et confiné dans la forteresse de Huzū, située sur la côte de l'île de Qays[74].

---

69 Rūdhrāwarī, vol. III, p. 77-78 ; trad. vol. VI, p. 78-79. Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, vol. VII, p. 113. Le détail des luttes pour le pouvoir au sein du clan bouyide à Bagdad n'a pas lieu d'être détaillé ici, voir W. Madelung, « The Assumption », p. 168-171.

70 Rūdhrāwarī, vol. III, p. 80-81 ; trad. vol. VI, p. 81-82.

71 Rūdhrāwarī, vol. III, p. 80-81 ; trad. vol. VI, p. 80-81. Les causes de l'inimité de Sharaf al-Dawla envers Naṣr b. Hārūn ne sont pas très claires. Selon Rūdhrāwarī, le ministre aurait contrecarré les projets de Sharaf al-Dawla et surveillé ses proches, *ibid.*

72 Rūdhrāwarī, vol. III, p. 101 ; trad. vol. VI, p. 104. Il avait été libéré au moment où Sharaf al-Dawla avait pris le pouvoir à Chiraz.

73 Un acte écrit stipulait que le nom de Sharaf al-Dawla Shīrzīl devait être mentionné dans la *khuṭba* après celui d'al-Ṭāʾī, Rūdhrāwarī, vol. III, p. 124-125 ; trad. vol. VI, p. 127-128. Ibn al-Jawzī parle de paix (*ṣulḥ*) entre Ṣamṣām al-Dawla et Sharaf al-Dawla, *al-Muntaẓam*, vol. VII, p. 132.

74 Ibn al-Balkhī, p. 141.

2.3 *La restauration du pouvoir de Ṣamṣām al-Dawla à Chiraz (r. 379-388/989-998)*

Ṣamṣām al-Dawla s'était échappé de prison après la mort de Sharaf al-Dawla Shīrzīl (1er ou 2 jumādā II 379/6 ou 7 septembre 989)[75] et avait rétabli son pouvoir dans le Fārs, le Kirmān et le Khūzistān. Toujours prêt à valoriser les dynasties qui avaient fait la gloire de Chiraz, Ibn Zarkūb fait un récit élogieux sur le règne de ce jeune prince à Chiraz. Il écrit qu'après la mort de Sharaf al-Dawla Shīrzīl, les notabilités de Chiraz, les nobles parmi les Daylamites et les grands du royaume prêtèrent allégeance à Ṣamṣām al-Dawla. Il était maître dans les jugements et parfait d'esprit. Il n'avait pas son pareil en dignité royale et pour gouverner[76].

Ibn al-Balkhī et Ibn Zarkūb expliquent que la raison de l'attachement de la population de Chiraz au jeune prince était l'action qu'il avait menée contre Abū Ghānim, un fils de ʿAḍud al-Dawla, qui s'était emparé de la Qalʿa-yi Pahandiz, située au sommet d'une colline à une demi lieue à l'est de Chiraz[77]. Abū Ghānim avait également détruit Kard-i Fannā Khusraw, la ville garnison construite par ʿAḍud al-Dawla non loin de Chiraz[78]. Il agit ici comme un seigneur de guerre. Il s'empare de la forteresse de Pahandiz pour construire ensuite son propre château, destiné à être le siège de son pouvoir, en utilisant les matériaux du palais de ʿAḍud al-Dawla[79]. Ṣamṣām al-Dawla avait également réussi à repousser un certain Amīr Qutlamish. À la tête d'une armée, ce dernier avait causé beaucoup de destructions dans le Fārs, notamment à Iṣṭakhr, au point qu'à l'époque où écrivait Ibn al-Balkhī la ville était devenue un village, où ne résidaient plus qu'une centaine d'hommes, c'est-à-dire de familles[80]. À la suite de ces événements, en 439/950-951, le prince bouyide avait ordonné d'ériger des murs tout autour de Chiraz afin de protéger la ville contre d'éventuelles incursions[81].

---

75 Sharaf al-Dawla mourut à l'âge de 28 ans, Rūdhrāwarī, vol. III, p. 150 ; trad. vol. VI, p. 157.

76 *Shīrāz-nāma*, p. 53-54. Ibn al-Athīr présente lui aussi Ṣamṣām al-Dawla sous un jour favorable disant qu'il était généreux et compatissant (*kāna karīm^{an} wa ḥalīm^{an}*), *Kāmil*, vol. IX, p. 143.

77 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 333.

78 *Shīrāz-nāma*, p. 54 ; Ibn al-Balkhī, p. 133. Voir chapitre 3.

79 Ibn al-Balkhī, p. 133.

80 Selon Ibn al-Balkhī (p. 127-128), ces incidents se seraient produits à la fin de son règne. Un ministre aurait eu un conflit avec cet Amīr Qutlamish. Voir également *Shīrāz-nāma*, p. 54 ; *Nuzhat al-qulūb*, p. 121 ; trad., p. 119.

81 Ibn Zarkūb (*Shīrāz-nāma*, p. 54) et Mustawfī Qazwīnī (*Nuzhat al-qulūb*, p. 114 ; trad., p. 113) soulignent que la ville n'avait pas de fortifications avant Ṣamṣām al-Dawla. Sur les fortifications de Chiraz, voir chapitre 3.

On trouve chez Rūdhrāwarī le récit le plus complet sur les événements qui conduisirent Ṣamṣām al-Dawla à perdre son trône et la vie dans le Fārs, victime de la vengeance des fils de ʿIzz al-Dawla Bākhtīyār qui avait été éliminés par son père ʿAḍud al-Dawla en 367/978. Après de longues années de captivité, l'un d'entre eux, Shāh-Fīrūz Abū Naṣr, était parvenu à s'évader. Il rassembla des combattants pour envahir le Fārs où il rallia déserteurs et démobilisés de l'armée de Ṣamṣām al-Dawla, des Daylamites et des Turks, ainsi que des éléments tribaux locaux kurdes[82]. Ṣamṣām al-Dawla s'enfuit de Chiraz et se réfugia à Dūdmām, un village situé à deux étapes de Chiraz[83]. Un certain Ṭāhir, le *raʾīs* du village, le livra à ses poursuivants[84]. Le *raʾīs* a une fonction de premier plan dans le village dont il est le chef[85]. Il est difficile de savoir quel était le véritable statut du *raʾīs* de Dūdmām qui agit ici, très librement, et en aucun cas comme un simple administrateur. Il s'était peut-être rallié au fils de ʿIzz al-Dawla Bākhtīyār pour assurer la sécurité aux habitants en évitant l'entrée des troupes à Dūdmān. Ṣamṣām al-Dawla fut exécuté en dhū l-ḥijja 388/novembre-décembre 998, sur l'ordre de Shāh-Fīrūz Abū Naṣr pour venger la mort de son père dans le conflit qui l'avait opposé à ʿAḍud al-Dawla pour la suprématie à la tête de l'émirat bouyide[86].

2.4 *La fin du pouvoir bouyide dans le Fārs*

Ces événements ouvrirent les portes du Fārs à Bahāʾ al-Dawla, le successeur à Bagdad de Sharaf al-Dawla Shīrzīl en 379/989[87]. Il constitua une armée afin d'établir sa souveraineté dans la province après l'élimination de Ṣamṣām al-Dawla. Shāh-Fīrūz Abū Naṣr lança des raids à l'intérieur du Fārs contre les troupes de Bahāʾ al-Dawla. À la fin de l'année 389/999, ce dernier entra à Chiraz où il resta pour les quatorze dernières années de son règne[88].

82 Rūdhrāwarī, vol. III, p. 312-313 ; trad. vol. VI, p. 334.

83 Dūdmān est aujourd'hui un petit village situé au centre du district de Chiraz, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 104.

84 Rūdhrāwarī, vol. III, p. 314-315 ; trad. vol. VI, p. 336.

85 Le *raʾīs* peut également être désigné dans les sources sous d'autres noms : *zaʿīm*, *mihtar*, *ḥākim*, *pīshwā*, voir J. Paul, « Local Lords or Rural Notables ? », p. 196.

86 Ṣamṣām al-Dawla était âgé de trente-cinq ans et sept mois, Rūdhrāwarī, vol. III, p. 315 ; trad. vol. VI, p. 336-337. Lorsque l'année suivante Bahāʾ al-Dawla se retira dans le Fārs, il tint les villageois pour responsables des actions de leur *raʾīs*. Il ordonna que le village de Dūdmām soit brûlé et sa population massacrée. Il fit exhumer les restes de Ṣamṣām al-Dawla qui furent rapportés à Chiraz pour y être inhumés, Rūdhrāwarī, vol. III, p. 327 ; trad. vol. VI, p. 352.

87 Rūdhrāwarī, vol. III, p. 153 ; trad. vol. VI, p. 160.

88 Rūdhrāwarī, vol. III, p. 327 ; trad. vol. VI, p. 352. Sur la progression de Bahāʾ al-Dawla vers Chiraz, voir *Kāmil*, vol. IX, p. 150-151.

Bahāʾ al-Dawla mourut le 5 jumādā II 403/22 décembre 1012 à Arrajān. Cette ville, du fait de sa position stratégique face à l'Irak, avait été l'un des lieux de prédilection des princes bouyides de Chiraz. Peu avant sa mort, Bahāʾ al-Dawla avait désigné pour lui succéder à la tête de l'émirat son fils Abū Shujāʿ, qui résidait alors à Bagdad. Le calife lui attribua le titre de Sulṭān al-Dawla, mais ce dernier fit de Chiraz son lieu de résidence officiel. Après la mort de Sulṭān al-Dawla en shawwāl 415/décembre 1023-janvier 1024, son fils Abū Kālījār, qui n'avait que seize ans, lutta pendant deux années pour le contrôle du Fārs, du Khūzistān et du Kirmān contre son oncle Abū l-Fawāris Qawām al-Dawla[89].

Il semble qu'en raison de la jeunesse d'Abū Kālījār, le missionnaire (*dāʿī*) ismaélien du Fārs, Muʾayyad fī l-Dīn, avait de l'ascendant sur lui. Muʾayyad fī l-Dīn est l'auteur d'un récit de sa mission, la *Sīrat al-Muʾayyadiyya*, qui est un intéressant témoignage sur le pouvoir à Chiraz à cette époque Après avoir vaincu dans une disputation théologique les dignitaires religieux sunnites de Chiraz, Muʾayyad fī l-Dīn devint le conseiller spirituel et politique d'Abū Kālījār[90]. Ce dernier changea d'attitude face au *dāʿī* ismaélien à partir du moment où il accepta l'autorité de son oncle Jalāl al-Dawla qui était *amīr al-umarāʾ* à Bagdad. Il n'avait pas pour autant renoncé à parvenir au plus haut rang de la hiérarchie politique, ainsi que le titre « Roi des rois » (*shāhanshāh*) en témoigne. Abū Kālījār se désigne ainsi dans la *khuṭba* à Chiraz et sur les monnaies en circulation dans ses domaines entre 430/1038 et 433/1042[91]. Il démontrait ainsi son indépendance et son autonomie par rapport à Bagdad pendant les années où Muʾayyad fī l-Dīn fut son conseiller[92].

D'après le récit de Muʾayyad fī l-Dīn, le groupe de pression sunnite avait le soutien de la majorité de la population. Le combat pour le pouvoir au palais semble s'être propagé dans les rues de Chiraz où les groupes sunnites et les soldats daylamites pro-ismaéliens exprimaient leur hostilité mutuelle[93]. Ibn al-Balkhī confirme le témoignage de Muʾayyad fī l-Dīn sur la présence

89 Ces luttes pour le pouvoir à Bagdad n'ont pas lieu d'être détaillées ici, voir H. Bowen, « Abū Kālījār », *EI*² ; K. V. Zettersteen, « Djalāl al-Dawla », *EI*² ; Busse, « Iran under the Buyids », p. 298-300.

90 Sur Muʾayyad fī l-Dīn, voir V. Klemm, *Memoirs of a Mission. The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Muʾayyad fī l-Dīn al-Shīrāzī*, Londres-New York, 2003, p. 25-31 ; F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 181-182.

91 Voir A. D. H. Bivar et S. M. Stern, « The coinage of Oman under Abū Kālījār the Buwayhid », *Numismatic Chronicle*, 6th series, fas. 18, 1958, p. 153-155 ; W. Madelung, « The Assumption », p. 181-183. Le titre lui avait été refusé par le calife sous l'influence de son frère Jalāl al-Dawla.

92 V. Klemm, *Memoirs of a Mission*, p. 48.

93 Sur ces tensions à Chiraz, attestées dans la *Sīra* de Muʾayyad fī l-Dīn, voir V. Klemm, *Memoirs of a Mission*, p. 22-23.

d'Ismaéliens dans les rangs daylamites et à Chiraz[94]. Il dénonce les activités du propagandiste ismaélien et précise que ʿAbd Allāh, le *qāḍī* du Fārs, essaya de protéger Abū Kālījār contre l'influence exercée sur le prince par Abū Naṣr b. ʿImrān (i. e. Muʾayyad fī l-Dīn)[95]. La chute politique de Muʾayyad fī l-Dīn fut précipitée par la mort, en 433/1041-1042, de son protecteur le vizir ʿĀdil Bahrām b. Māfanna. Il fut remplacé par Abū Manṣūr Hibat Allāh Fasawī, connu sous le *laqab* « Muhadhdhib al-Dawla » qui était au nombre de ses détracteurs[96].

À la mort de son oncle Jalāl al-Dawla en shaʿbān 435/mars 1044, Abū Kālījār devint *amīr al-umarā'* à Bagdad. Il abandonna alors définitivement ses sympathies ismaéliennes et le calife lui attribua le titre de « vivificateur de la religion » (*muyḥī al-dīn*). Il est le seul souverain bouyide à avoir reçu ce titre. Cependant, il continua à revendiquer le titre « Roi des rois », tout en se déclarant l'« Associé du calife ». Le 2 shaʿbān 438/24 octobre 1046, il fit graver une inscription dans le hall du « Petit-palais de Darius » à Persépolis dans laquelle il se désigne « *Ḥaḍrat shāhānshāh, Malik al-mulūk, Muḥī Dīn Allāh, Qāṣim khalīfa Allāh* »[97]. Il ne resta que quatre années à Bagdad préférant retourner à Chiraz en 439/1047-1048.

À cette époque, les Seldjoukides commençaient à étendre leur pouvoir vers l'Iran méridional et menèrent des raids sur le Jibāl et le Khūzistān. Abū Kālījār jugea plus prudent de s'allier avec le nouveau pouvoir impérial[98]. En 439/1047-1048, il envoya un émissaire à Tughril Beg pour lui proposer un pacte, désigné par le terme « paix » (*ṣulḥ*), ce qui signifie qu'il reconnaissait implicitement l'autorité du sultan seldjoukide[99]. Abū Kālījār mourut le 4 jumādā I 440/15 octobre 1048 à Jannāb au Kirmān, probablement empoisonné, alors qu'il cherchait à restaurer sa souveraineté sur la province. La ville avait été livrée par le gouverneur daylamite au prince seldjoukide Qāwurd, l'un des neveux de Tughril Beg[100]. Le fils aîné d'Abū Kālījār, al-Malik al-Raḥīm Khusraw Fīrūz lui succéda comme *amīr al-umarā'* à Bagdad, mais cette succession lui fut disputée par son frère Fūlād-Sutūn qui s'était imposé

94 Ibn al-Balkhī, p. 119.

95 Ibn al-Balkhī, p. 119.

96 Il fut peu de temps ministre d'Abū Kālījār, *Kāmil*, vol. IX, p. 502. Il le fut de nouveau sous Fūlād-Sūtūn.

97 J. J. Donohue, « Three Buwayhid Inscriptions », p. 78-80 ; Sh. Blair, *Monumental Islamic Inscriptions*, p. 118-120.

98 Ibn al-Balkhī, p. 133.

99 Des liens matrimoniaux furent tissés. Tughril Beg épousa la fille d'Abū Kālījār, tandis que le fils de ce dernier, Abū Manṣūr, fut marié à la nièce de Tughril Beg, *Kāmil*, vol. IX, p. 536.

100 *Kāmil*, vol. IX, p. 547-548 ; H. Bowen, « The Last Buwayhids », p. 234 ; C. E. Bosworth, « Ḳāwurt », *EI*[2].

dans le Fārs et le Khūzistān aussitôt après la mort de son père, Abū Kālījār[101]. Ces rivalités fratricides profitèrent à Tughril Beg qui entra dans Bagdad en ramaḍān 447/décembre 1055. Le calife reconnut aussitôt son autorité et ordonna que son nom soit mentionné dans la *khuṭba* du vendredi. Al-Malik al-Raḥīm ne put préserver son pouvoir. Il fut déposé le même mois par le sultan seldjoukide qui mit ainsi fin à l'émirat bouyide à Bagdad[102].

La dynastie réussit néanmoins à se maintenir encore quelques années dans le Fārs. Avant l'entrée de Tughril Beg à Bagdad, Fūlād-Sutūn avait, comme son père Abū Kālījār, tissé des liens matrimoniaux avec les Seldjoukides[103]. En 445/1053, après les raids menés par les Oghuz sur Chiraz et dans le Fārs, Fūlād-Sutūn avait reconnu le pouvoir de Tughril Beg en faisant insérer son nom dans la *khuṭba* à Chiraz[104]. Cependant, les conflits entre al-Malik al-Raḥīm et Fūlād-Sutūn contribuèrent à affaiblir l'autorité bouyide dans le Fārs et les tribus kurdes Shabānkāra en profitèrent pour accroître considérablement leur pouvoir[105]. Fūlād-Sutūn commit aussi des erreurs politiques qui provoquèrent l'hostilité de Faḍlūya b. ʿAlī b. al-Ḥasan, de la puissante tribu des Shabānkāra Rāmānī[106]. Le ministre de Fūlād-Sutūn, Abū Manṣūr Hibat Allāh Fasawī (Muhadhdhib al-Dawla) est présenté dans les sources locales comme un homme d'une grande sagacité, doté de toutes les qualités de discernement pour bien gouverner[107]. Il semble que Fūlād-Sutūn prit ombrage de la notoriété dont jouissait son ministre[108]. En 449/1057-1058, il le fit exécuter ainsi que son fils ; ses biens furent pillés[109]. Après l'exécution d'Abū Manṣūr Hibat Allāh Fasawī, Faḍlūya entra en rébellion contre Fūlād-Sutūn qui fut emprisonné

101 Voir les détails de ces conflits dans H. Bowen, « The Last Buwayhids », p. 235-238.

102 Il mourut dans une citadelle de Ray en 450/1058, *Kāmil*, vol. IX, p. 650. H. Bowen, « The Last Buwayhids », p. 237-238. Sur la fin des Bouyides à Bagdad, voir H. Bowen, *ibid.*, p. 238-245.

103 C. E. Bosworth, « The Political and Dynastic History of the Iranian World », dans *The Cambridge History of Iran*, vol. V, p. 45.

104 H. Bowen, « The Last Buwayhids », p. 233-237. En 446/1054-1056, Tughril Beg envoya un groupe de Turkmènes s'emparer du Khūzistān, C. E. Bosworth, « The Political and Dynastic History », p. 45.

105 Mustawfī Qazwīnī mentionne l'insurrection d'un certain Ismāʿīl des Shabānkāra contre ʿImād al-Dawla Abū Kālījār, *Tārīkh-i guzīda*, p. 424 ; sur la consolidation du pouvoir des Shabānkāra à la fin de l'époque bouyide, voir Ibn al-Balkhī, p. 164-167 ; *Shīrāz-nāma*, p. 61-62.

106 Filiation donnée par Ibn al-Balkhī, p. 166 ; il est souvent désigné sous le nom Faḍlūya Ḥasanawī. Sur ce chef kurde, voir Cl. Cahen, « Faḍluwayh le Shāvankāreh », *StIr*, 1978, p. 111-115.

107 Ibn al-Balkhī, p. 166.

108 Ibn al-Balkhī (p. 139) dit qu'il avait fondé à Fīrūzābād une bibliothèque (*dār al-kutubī*) comme il ne s'en trouvait nulle part ailleurs.

109 Ibn al-Balkhī, p. 172.

dans la forteresse de Pahandiz, puis exécuté en 454/1062[110]. Faḍlūya étendit son pouvoir à tout le Fārs et donna des « récompenses » (*nān-pāra*) et des places fortes à ses hommes[111]. Nous sommes ici dans le schéma de la *khidma* qui régit les relations entre le maître et le vassal. En échange de son service (*khidma*), le subordonné reçoit un bénéfice (*iḥsān* ou *niʿma*)[112]. Bien que les termes techniques ne soient pas cités dans le récit d'Ibn al-Balkhī, en échange de leur soutien les hommes du chef kurde reçurent une rétribution à la hauteur du service rendu. Faḍlūya s'était fait élever au rang de commandant en chef (*sipāhsalār*) de Muhadhdhib al-Dawla[113]. Aurait-il voulu venger l'élimination de son maître ? Peut-être avait-il lui aussi obtenu un avantage (l'octroi de forteresses ?) en échange de son service auprès du ministre. Ibn al-Balkhī écrit que la « folie » (*jahālat*) de Fūlād-Sutūn apporta le chaos dans la province[114]. Dans les années suivantes, les Seldjoukides allaient intégrer le Fārs à leur empire[115].

Après le règne de ʿAḍud al-Dawla, les rivalités pour le pouvoir au sein du clan bouyide conduisirent à la chute de la dynastie à Bagdad et un peu plus tard dans le Fārs. L'armée fut source de problèmes pendant toute la durée de la dynastie[116]. Le cœur de l'armée reposait sur l'infanterie daylamite, mais les Bouyides avaient aussi besoin de cavaliers. Ils eurent recours à des esclaves turks, sur lesquels ils s'appuyèrent de plus en plus. Les émirs bouyides accentuèrent la pratique d'octroyer en quasi-propriété des domaines (*iqṭāʿ*) prélevés sur les biens de l'État pour verser leur solde aux commandants et aux troupes[117]. Il n'y avait aucune stabilité car l'attribution des *iqṭāʿ* changeait constamment, ce qui générait des troubles. Il y avait également des fraudes pour se faire inscrire dans les registres[118]. Le contrôle des militaires daylamites par les autorités bouyides eut pour conséquence de nombreuses rébellions,

110 Ibn al-Balkhī, p. 166 ; *Tārīkh-i guzīda*, p. 425 ; *Majmaʿ al-ansāb*, p. 94-95.

111 Ibn al-Balkhī, p. 166.

112 Voir l'étude très complète de J. Paul sur ce type de relations, « *Khidma* in the Social History of pre-Mongol Iran », *JESHO*, vol. 57, 2014, p. 392-422.

113 Ibn al-Balkhī, p. 166.

114 Ibn al-Balkhī, p. 172.

115 Le pouvoir d'un autre fils d'Abū Kālījār, Abū ʿAlī Fana-Khusraw, fut reconnu officiellement par les Seldjoukides dans son fief de Nawbanjān avec le privilège de posséder l'étendard et le tambour. Il mourut de sa belle mort en 487/1094, voir H. Bowen, « Last Buwayhids », p. 241-245.

116 C. E. Bosworth, « Military organization under the Būyids of Persia and Iraq », *Oriens*, vol. 18-19, 1965-1966, p. 155. Sur l'organisation de l'armée bouyide, voir J. J. Donohue, *The Buwayhid*, p. 192-210.

117 Sur le fonctionnement du système à l'époque bouyide, voir Cl. Cahen, « L'évolution de l'*iqṭāʿ* du IXe au XIIIe siècle », *Annales. ES.C.*, 1953, p. 25-52 ; *Id.*, « Buwayhides », p. 1392-1393.

118 C. E. Bosworth, « Military organization », p. 163.

comme par exemple celle qui éclata à Bagdad en 345/956-957, conduite par un officier de Muʿizz al-Dawla, Rūzbihān b. Wandādh Khurshīd[119]. Un de ses frères entra en rébellion à Ahwāz, et un autre se révolta aussi à Chiraz, où le souverain bouyide ne put être restauré en son pouvoir qu'une fois l'instigateur de la révolte capturé[120]. Autre problème généré par la gestion des *iqṭāʾ* : les soldats rayés des registres, ou dépouillés en partie de leurs revenus, étaient tentés de rejoindre des armées adverses. Jean Aubin appelle ces rébellions constantes « manifestations locales du malaise de l'armée »[121].

À ces difficultés, s'ajoutait le facteur religieux. Certaines sources font état de tensions entre Turks sunnites et Daylamites chiites. Le propagandiste ismaélien dans le Fārs, Muʾayyad fī l-Dīn Shīrāzī, dit qu'à l'époque d'Abū Kālījār il y avait des contingents ismaéliens dans les armées bouyides et qu'ils entretenaient des relations conflictuelles avec les Turks. Ces derniers constituaient une véritable force militaire contre les chiites. Selon les soldats daylamites, les juifs et les chrétiens avaient le droit de pratiquer librement leur religion alors qu'il était interdit aux chiites d'accomplir leurs rites religieux[122]. Les soufis, les prédicateurs et les traditionnistes auraient fait cause commune avec les soldats turks[123]. Ces facteurs religieux pourraient expliquer, du moins en partie, ces conflits permanents dans les rangs des armées bouyides dans le Fārs. Divers épisodes de la *Vita* du Shaykh Murshid al-Dīn Abū Isḥāq, sans faire directement allusion à une opposition entre sunnites et chiites, font écho à ces problèmes à l'époque de Bahāʾ al-Dawla (m. 403/1012)[124]. Un des ministres de ce dernier, Fakhr al-Mulk, était connu pour ses sympathies chiites et ses bonnes relations avec Mūsā b. Dāʿūd, le père de Muʾayyad fī l-Dīn.

Dans le Fārs, les Bouyides furent confrontés à un problème supplémentaire. À cette époque, de nombreux seigneurs locaux, dont le pouvoir était souvent centré sur un village fortifié, représentaient un réel potentiel militaire. Ils étaient en effet capables de s'allier et de former un groupe de solidarité (*ʿaṣabiyya*) pour servir la cause d'un prince au détriment d'un autre[125]. Dans la province, on l'a vu, les Kurdes Shabānkāra sont représentatifs de ces seigneurs locaux avec lesquels il fallait compter. On sait que dans les textes médiévaux le terme générique « Kurdes » implique un mode de vie pastoral, mais Ibn

119 *Tajārib*, vol. II, p. 162 ; trad. vol. V, 173.
120 *Tajārib*, vol. II, p. 166 ; trad. vol. V, p. 178.
121 J. Aubin, « La guerre au Kirmān », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 40.
122 V. Klemm, *Memoirs of a Mission*, p. 21.
123 V. Klemm, *Memoirs of a Mission*, p. 36.
124 Voir chapitre 7.
125 Voir les travaux de J. Paul, *Lokale und imperiale Herrschaft*, en particulier p. 93-132, 173-210 ; *Id.*, « Ḥasanwayh b. Ḥusayn al-Kurdī (r. ca. 350-369/ca. 961-979) », p. 52-70.

al-Balkhī dit qu'ils devinrent ensuite guerriers et « mangeurs d'*iqṭā'āt* »[126]. Jürgen Paul parle de « *Kurdische Herrschaft* »[127]. Les populations civiles de la province souffrirent de ces conflits persistants et des divers mouvements et stationnements de troupes. Pendant les dernières années du pouvoir bouyide dans le Fārs, ces désordres affectèrent aussi l'économie. D'après Ibn Zarkūb, les troubles avaient causé l'abandon de terres et de nombreuses propriétés privées (*milk*) avaient été intégrées dans le *dīwān* des terres d'État[128].

Néanmoins malgré ces difficultés récurrentes, le Fārs fut la province la plus stable politiquement de l'émirat bouyide. Deux villes, Iṣṭakhr et Fasā, jouaient un rôle important en tant que bases militaires. Capitale administrative et culturelle, Chiraz était le lieu de résidence du souverain, tandis que Fīrūzābād, mais aussi Arrajān, figuraient comme des lieux de résidence alternatifs. Malgré les désordres périodiquement causés par les aléas politiques, le Fārs resta l'une des provinces les plus prospères de l'émirat bouyide.

3 La tutelle seldjoukide (456-543/1063-1149)

> Au cours d'une seule année,
> la ville [de Chiraz] fut attaquée
> deux fois par les incursion
> successives des Shabānkāra,
> elle fut de nouveau ravagée
> par les Turks et les Turkomans[129].

Après l'effondrement du pouvoir bouyide, le Fārs perdit son autonomie par rapport au pouvoir central et devint une province de l'Empire seldjoukide. L'histoire au cours de cette période est difficile à reconstituer[130]. Ibn Zarkūb, Bayḍawī et Waṣṣāf mentionnent les noms de sept personnes qui gouvernèrent

126 Ibn al-Balkhī, p. 165.

127 J. Paul, *Lokale und imperiale Herrschaft*, p. 101.

128 *Shīrāz-nāma*, p. 26.

129 Ibn al-Balkhī, p. 133.

130 Quelques éléments sur les Seldjoukides à Chiraz dans K. Afsar, *Tārīkh-i bāft*, p. 59-65 ; ʿA. Iqbāl, *Tārīkh-i Mughūl*, Téhéran, 1345sh./1966, p. 379-380 ; A. K. S. Lambton, « Fārs », *EIr* ; E. Merçil, *Fars Atabegleri Salgurlular*, Ankara, 1975, chapitre 1 ; D. Durand-Guédy, *Iranian Elites and Turkish Rulers. A History of Iṣfahān in the Saljuq Period*, 2010, p. 214-215, 259-264. Nous laissons de côté les rivalités entre les membres de la famille impériale seldjoukide.

la province entre 456/1063 et 543/1148-1149[131]. Au début de l'expansion seldjoukide, les sultans confièrent le soin de prélever l'impôt dans les provinces aux souverains locaux[132]. C'est ainsi que dans un premier temps le sultan Alp-Arslan (r. 456-465/1063-1072), très occupé par l'est et l'ouest de l'empire, ne se préoccupa pas du Fārs ; il laissa le champ libre à Faḍlūya. Après avoir éliminé Fūlād-Sutūn et s'être emparé de toute la province, Faḍlūya s'était rendu à la cour d'Alp-Arslan. Ce dernier lui avait confié le gouvernement du Fārs en 456/1062[133]. Qāwurd qui, on l'a vu, avait pris possession du Kirmān en 434/1042-1043 suite à la trahison du gouverneur daylamite de la place, entreprit d'étendre ses territoires vers le Fārs. Il affronta les Shabānkāra sans parvenir à s'imposer dans la province. Par la suite, après plusieurs campagnes dont une dirigée par le célèbre vizir d'Alp-Arslan, Niẓām al-Mulk, les Shabānkāra furent défaits militairement. Plusieurs forteresses qui étaient entre leurs mains furent détruites. Faḍlūya fut capturé et exécuté sur l'ordre de Niẓām al-Mulk en 462/1069[134].

Après la période de la première extension seldjoukide en Iran, les provinces furent la plupart du temps gouvernées au nom du sultan par des émirs militaires turks. Ceux-ci pouvaient aussi gouverner au nom du jeune prince dont ils étaient l'atabek[135]. Le premier gouverneur seldjoukide de Chiraz, Najm al-Dawla Khumar-Tegin al-Sharābī (m. 492/1188-1189) fut envoyé gouverner le Fārs au nom du sultan Berk-Yāruq (r. 487-498/1094-1105)[136]. Les sources ne précisent pas la date exacte de sa nomination, mais on sait par Ibn al-Athīr qu'en 472/1079-1080 Khumar-Tegin al-Sharābī, ennemi de Niẓām al-Mulk, tua son protégé, un collecteur d'impôts juif de Baṣra[137]. Alors que selon Ibn Zarkūb, Khumar-Tegin al-Sharābī avait une « grande faiblesse de jugement et de discernement »[138],

131 *Shīrāz-nāma*, p. 62 ; Bayḍawī, p. 119-120 ; Waṣṣāf, p. 147. Tableau des gouverneurs seldjoukides du Fārs et des sultans dont ils dépendaient en annexe, p. 891.

132 Sur la manière de gouverner les provinces à l'époque seldjoukide, voir A. K. S. Lambton, « The internal structure of the Saljuq empire », dans *The Cambridge History of Iran*, vol. v, p. 203-282 ; C. E. Bosworth, « The Political and Dynastic History », p. 74-131 ; Cl. Cahen, « Atabek », *EI*[2].

133 Ibn al-Balkhī, p. 166 ; *Shīrāz-nāma*, p. 62.

134 C. E. Bosworth, « Ḳāwurd », *EI*[2].

135 L'atabek devait faire l'éducation du prince. Ce dernier était souvent nommé dans une province, pendant sa minorité, c'est l'atabek qui l'administrait à sa place, voir Cl. Cahen, « Atabek », *EI*[2] ; A. K. S. Lambton, *Continuity and Change*, p. 229-233 ; A. C. S. Peacock, *The Great Seljuk Empire*, Edinburgh, 2015, p. 93-94.

136 Bayḍawī, p. 106 ; *Tārīkh-i gūzida*, p. 437.

137 C. E. Bosworth, « The Political and Dynastic History », p. 74. *Kāmil*, vol. IX, p. 116 ; récit presque identique dans Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, vol. VIII, p. 323. C'est à cette occasion que Khumar-Tegin récupéra le Khūzistān.

138 *Shīrāz-nāma*, p. 62 ; Bayḍawī, p. 119.

Ibn al-Balkhī fait son éloge. Il écrit que le Fārs, ravagé par les combats entre Faḍlūya et Qāwurd, retrouva sa prospérité pendant « l'époque bienfaisante » (*ʿahd-i karīm*) de Khumar-Tegin al-Sharābī[139]. Celui-ci fit remettre en culture les terres dévastées par les Shabānkāra[140]. Mustawfī Qazwīnī mentionne un Ribāṭ-i Khumar-Tegin sur la route du Khorassan, signe qu'il s'intéressait au commerce, l'une des ressources importantes du Fārs[141]. Dans le même esprit, il chercha à redonner une activité au port de Sīrāf. Après la montée en puissance des émirs de Qays, Sīrāf, qui était un gros port jusqu'à la fin de la période bouyide, avait perdu de son importance commerciale[142]. Khumar-Tegin al-Sharābī voulut y installer des chantiers navals à vocation militaire (*kashtīhā-yi jangī*) pour ensuite attaquer Qays. Selon Ibn al-Balkhī, le souverain de Qays l'en aurait dissuadé en achetant sa bienveillance[143].

La mort de Sulṭān Malik-Shāh 1er en 485/1092, suivie de celle de Niẓām al-Mulk, provoqua une crise qui fut mise à profit par les émirs turks pour suivre leur propre programme politique. Le pouvoir des atabeks augmenta à la faveur des minorités princières et des discordes entre les prétendants au pouvoir suprême. En nommant un émir rebelle atabek d'un prince, non seulement le sultan pouvait conserver son allégeance, mais les conquêtes que pouvait faire l'émir étaient nominalement sous l'autorité du sultan. C'est ainsi que le Fārs fut assigné en 501/1108-1109 par Muḥammad b. Malik-Shāh 1er (r. 498-511/11005-1118) à Chawlī Saqqā'ū (m. 510/1106-1107)[144] et non au prince dont il était atabek avec mission de rétablir l'ordre dans la province, en d'autres termes de lutter contre les Shabānkāra[145]. Chawlī Saqqā'ū reprit en main la situation dans le Fārs qui avait été affectée par les effets de la crise du pouvoir impérial. Chawlī Saqqā'ū aurait régné de manière oppressive, utilisant le prince dont il était l'atabek

139 Ibn al-Balkhī, p. 133.

140 Ibn al-Balkhī n'est pas toujours objectif dans ses jugements car il est très hostile aux tribus Shabānkāra.

141 *Tārīkh-i gūzīda*, p. 437.

142 Voir J. Aubin, « La ruine de Sīrāf », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 53-62. Cependant la route par le golfe Persique ne fut pas totalement abandonnée à l'époque seldjoukide car les marchands *sīrāfī* s'étaient relocalisés à Qays.

143 Ibn al-Balkhī, p. 136.

144 Chawlī signifie « faucon » ; Saqqā'ū vient de *sāqī*, *saqqā'* « échanson », voir C. E. Bosworth, « Notes on Some Turkish Personal Names in Seljūq Military History », *Der Islam*, 2012, p. 105. Avant sa nomination dans le Fārs, il avait accompli des faits d'armes aux côtés des fils de Malik-Shāh 1er. Il avait d'abord servi Berk-Yāruq en 493/1100, mais à partir de 494/1101 il fut un fidèle soutien de son frère Muḥammad b. Malik-Shāh 1er.

145 A. K. S. Lambton, *Continuity and Change*, p. 232.

pour couvrir ses tyrannies et ses expropriations[146]. L'obstacle principal restait toujours les chefs des tribus Shabānkāra qui exerçaient leur pouvoir depuis leurs châteaux. Chawlī Saqqā'ū commença à réduire systématiquement leurs places fortes en s'emparant de plusieurs d'entre elles et en détruisant les fortifications. La puissante tribu des Shabānkāra Karzuwī avait profité du déclin des Bouyides pour se faire octroyer Kāzarūn. Pendant deux années, Chawlī Saqqā'ū assiégea la ville, tenue par un certain Abū Sa'd b. Muḥammad, avant de pouvoir s'en emparer[147]. Les Shabānkāra Ismā'īlī détenaient aussi plusieurs forteresses dans le district de Dārābjird[148]. Chawlī Saqqā'ū réussit à prendre la place forte du district, dont le chef fut contraint de s'enfuir au Kirmān auprès de son parent par mariage, Arslan-Shāh[149].

Chawlī Saqqā'ū finit par s'emparer de toute la province après avoir réduit les unes après les autres les forteresses détenues par les Shabānkāra[150]. Il mit ainsi fin à tout un réseau de pouvoirs locaux. La gouvernance de l'atabek dans le Fārs eut certains aspects positifs. Il restaura l'agriculture, en particulier par la réparation des *qanāt* et des barrages, comme Band-i Qaṣṣār sur la rivière Kur dans le district du bas Kurbāl, et celui situé dans le district de Ramjird, dont le nom « Fakhristān » lui fut donné en son honneur[151]. Selon Ibn al-Balkhī, la production du coton et du textile de Jahrum fut « de nouveau florissante »[152]. À la mort de Chawlī Saqqā'ū, en 510/1116-1117, l'ordre semblait restauré dans le Fārs. Ibn Zarkūb, qui lui est très favorable à cause de ses actions contre les Shabānkāra, dit que sous son gouvernorat la province avait retrouvé la prospérité de l'époque de 'Aḍud al-Dawla[153]. C'était cependant loin d'être le cas.

Après la mort de Chawlī Saqqā'ū, l'émir Qaracha al-Sāqī (m. 526/1132) fut envoyé dans le Fārs par le sultan Maḥmūd 1er b. Muḥammad (r. 511-525/1118-1131)[154].

---

146 Sur Chawlī Saqqā'ū dans le Fārs, voir C. E. Bosworth, « The Political and Dynastic History », p. 116.

147 Ibn al-Balkhī, p. 167.

148 Selon Ibn al-Balkhī (p. 164-165), les tribus kurdes Ismā'īlī avaient pris avantage de l'invasion ghaznavide pour faire des prédations dans la région d'Ispahan, mais ils avaient été chassés vers le Fārs par un certain Nash Farrāsh (c'est à dire entre 425/1033-1034 et 427/1036). Ils s'étaient finalement installés dans la région de Dārābjird.

149 C. E. Bosworth, « The Political and Dynastic History », p. 117.

150 Ibn al-Balkhī, p. 134, 141-142, 157-158, 167. Ibn al-Athīr donne un récit détaillé des différents sièges des citadelles qui étaient aux mains des Shabānkāra, *Kāmil*, vol. x, p. 239 ; vol. x, p. 516-521.

151 Nom donné d'après un *laqab* de l'atabek, Fakhr al-Dawla, voir Ibn al-Balkhī, p. 128. Ce barrage avait été détruit au moment de l'invasion arabe dans le Fārs.

152 Ibn al-Balkhī, p. 131.

153 *Shīrāz-nāma*, p. 64.

154 *Shīrāz-nāma*, p. 64-65 ; K. Afsar, *Tārīkh-i bāft*, p. 61-62. Qaracha al-Sāqī était l'atabek de Saljuq-Shāh b. Muḥammad.

Les sources sont peu disertes sur les actions de cet atabek dans le Fārs. Ibn Zarkūb le présente comme un souverain juste dont « le règne avait l'odeur de parfum et de myrte (*mūrd*) »[155]. Qaracha al-Sāqī mourut sur le champ de bataille après être venu à la tête d'une armée porter secours à Sulṭān Sanjar (r. 511-552/1118-1157), menacé par une rébellion à Hamadān. L'autorité était un sujet de conflit permanent entre les princes seldjoukides et les émirs. Ces derniers, qui avaient des armées personnelles, détenaient un pouvoir considérable. Dès la seconde génération des héritiers de Malik-Shāh Ier, il se produisit un renversement des rôles respectifs du prince et de l'atabek.

Le grand émir Mengü-Bars (m. 532/1137-1138), après s'être rendu maître du Fārs à la succession de Qaracha al-Sāqī, écrivit à Tughril b. Muḥammad pour lui demander d'être l'atabek de son fils[156]. Il précisait que si cette demande était acceptée, il lui offrait de le reconnaître comme sultan. C'est ainsi que Tughril b. Muḥammad fut contraint de lui envoyer son fils Arslān[157]. En 526/1131-1132, Mengü-Bars fut reconnu officiellement gouverneur du Fārs[158]. Fermement installé dans la province, Mengü-Bars pouvait se permettre de jouer un rôle sur l'échiquier politique seldjoukide et, si nécessaire, de contester le pouvoir du sultan[159]. Toujours dans l'optique d'étendre sa sphère d'influence, Mengü-Bars contesta directement le pouvoir du sultan d'Irak, Masʿūd b. Muḥammad en 547/1153, et se dirigea vers Ispahan avec ses combattants. Masʿūd b. Muḥammad envoya contre lui une armée sous le commandement de son général en chef, Qara Sunqur. Mengü-Bars fut tué au combat à la grande bataille de Panj Angusht en 532/1137-1338[160].

Après la mort de Mengü-Bars, Boz-Aba le remplaça dans le Fārs[161], comme en atteste une monnaie émise à Chiraz en 533/1138-1139 aux noms de Boz-Aba,

155 *Shīrāz-nāma*, p. 64-65.

156 Son nom vient de *menggü* "ciel éternel" et du nom d'emprunt persan, *bars* "léopard, tigre", C. E. Bosworth, « Turkish Names », p. 106.

157 C. E. Bosworth, « The Political and Dynastic History », p. 243.

158 A. K. S. Lambton, *Continuity and Change*, p. 233. Les sources locales (*Shīrāz-nāma*, p. 64-65 et Bayḍawī, p. 106), très peu fiables sur les Seldjoukides du Fārs, le présentent comme un bon prince qui gouverna avec justice pendant treize ans à Chiraz, alors qu'il n'a régné que six ans.

159 Sur la menace représentée par Mengü-Bars contre l'autorité seldjoukide, voir D. Durand-Guédy, *Iranian Elites and Turkish Rulers*, p. 214-215, 259.

160 D. Durand-Guédy, « 1147: The Battle of Qara-Tegin and the Rise of Azarbayjan », *Der Islam*, vol. 92/1, 2015, p. 163, n. 8.

161 Avant de succéder à Mengü-Bars, Boz-Aba avait été son représentant (*nā'ib*) dans la province, D. Durand-Guédy, « 1147 », p. 163, n. 5 ; *Id.*, *Iranian Elites and Turkish Rulers*, p. 259.

de Sulṭān Sanjar et de Malik-Shāh II b. Maḥmūd[162]. Le Fārs faisant partie du royaume occidental des Seldjoukides, le nom de deux princes devait figurer sur les monnaies, celui de Sanjar en tant que sultan suprême, et en deuxième lieu, celui d'un prince de sang. Le gouverneur ou l'atabek du Fārs ne venait par conséquent qu'à la troisième place. Boz-Aba devint l'homme fort, capable de contester le pouvoir du sultan d'Irak ; il contrôlait non seulement le Fārs, mais également le Khūzistān[163]. Boz-Aba fut confirmé par la suite par Masʿūd b. Muḥammad comme atabek du prince Muḥammad b. Maḥmūd. Ennemi irréconciliable du sultan d'Irak, Masʿūd b. Muḥammad[164] qui avait tué Mengü-Bars son compagnon d'armes, Boz-Aba lui imposa son propre vizir, Tāj al-Mulk Abū l-Ghanā'im b. Dārist Fārisī (m. 486/1093) qui avait servi les émirs du Fārs depuis deux décennies[165]. Le Fārs n'avait jamais exercé une telle influence dans les affaires du sultanat seldjoukide. Boz-Aba avait les mêmes velléités d'indépendance que Mengü-Bars ; il mena plusieurs offensives en direction d'Ispahan. En 533/1138-1139, Masʿūd b. Muḥammad lança une campagne contre Boz-Aba, mais ce dernier se réfugia dans la forteresse inexpugnable de Sapīd-Dizh[166]. Il attendit le départ des troupes du sultan pour rétablir son pouvoir sans difficulté. Au printemps 541/1147, Boz-Aba entra de nouveau en guerre contre Masʿūd b. Muḥammad et s'empara d'Ispahan. Il marcha ensuite vers Hamadān. Les deux armées s'affrontèrent à la bataille de Qara-Tegin, site à environ 40 km au sud-est de Hamadān[167]. Boz-Aba fut capturé et exécuté en 542/1147[168]. La disparition de Boz-Aba créa un vide que Masʿūd b. Muḥammad fut incapable de combler. Il nomma son neveu Muḥammad b. Maḥmūd dans le

162 N. M. Lowick, *Siraf XV. The Coins and Monumental Inscriptions*, Londres, 1985, p. 44. Il fit frapper une autre monnaie à Chiraz en 542/1147-1148, *ibid.* p. 43. Il aurait été nommé sur l'ordre de Malik-Shāh II, *Shīrāz-nāma*, p. 66, voir aussi K. Afsar, *Tārīkh-i bāft*, p. 64-65.

163 Cette province était tombée sous le contrôle du gouverneur du Fārs à l'époque de Qaracha al-Sāqī après la mort de Sulṭān Maḥmūd b. Muḥammad en 525/1131.

164 On a vu qu'il avait tué Mengü-Bars, le compagnon d'armes de Boz-Aba.

165 D. Durand-Guédy, « 1147 », p. 166. Tāj al-Mulk Abū l-Ghanā'im b. Dārist Fārisī avait été le rival de Niẓām al-Mulk qui mena une cabale contre lui en l'accusant d'avoir des tendances envers l'ismaélisme, voir D. Durand-Guédy, « The Ismailis of Isfahan. A Reassessment », dans *Science in Context: The Dustūr al-munajjimīn and its World*, E. Orthmann et P. G. Schmidt (éds.), Beyrouth, p. 238-243. Tāj al-Mulk b. Dārist passa au service du premier atabek salghuride, Sunqur b. Mawdūd, qui s'imposa dans le Fārs après les désordres qui affectèrent la province après la mort de Boz-Aba, *Hazār Mazār*, p. 302.

166 La forteresse de Sapīd-Dizh était située dans le Shūlistān, près de Nūrābād, D. Durand-Guédy, « 1147 », p. 163, n. 10.

167 D. Durand-Guédy, « 1147 », p. 175. Sur cette bataille et ses conséquences, voir les analyses de D. Durand-Guédy, *ibid.*

168 D. Durand-Guédy, « 1147 », p. 181-182.

Khūzistān et, apparemment, Malik-Shāh b. Maḥmūd dans le Fārs. Cependant, tous deux furent obligés de fuir devant les Turkmènes du Zagros[169].

Pendant quatre-vingt-sept ans (456-543/1063-1149), les Seldjoukides s'épuisèrent à lutter contre l'anarchie tribale des chefs Shabānkāra. Ces derniers se comportaient comme de véritables seigneurs locaux agissant dans leur fief comme les protecteurs des populations, ou alors ils se livraient au brigandage[170]. Les efforts de Khumar-Tegin al-Sharābī et de Chawlī Saqqā'ū pour restaurer les infrastructures économiques ne parvinrent pas à rendre à la région la prospérité qu'elle avait connu sous les Bouyides. De nombreuses localités qui étaient des villes au Xe siècle, étaient devenues de simples villages. C'était particulièrement le cas dans le district d'Iṣṭakhr où les déprédations des Shabānkāra avaient été récurrentes[171]. Cependant il y avait des variations considérables dans la province. Il existait une aristocratie rurale puissante qui était au centre des réseaux locaux du pouvoir. Le *ra'īs* qui avait livré Ṣamṣām al-Dawla à Shāh-Fīrūz Abū Naṣr était probablement issu de ce groupe. Selon Ibn al-Balkhī : « il y a tant de châteaux [dans le Fārs] qu'on ne peut les dénombrer, dans chaque village se trouve une forteresse (*ḥiṣār*) ou un roc au sommet d'une colline (*sang bar sar-i tall*) »[172]. Ces châteaux étaient aux mains de seigneurs locaux qui, en les défendant contre les pillards de tous bords, préservaient une certaine prospérité dans la région. Cependant, les places fortes qui étaient aux mains des Shabānkāra étaient généralement considérées comme des refuges de brigands. De fait, un château pouvait être un site de protection et de défense, tout comme un instrument de l'anarchie tribale. Le déclin de la province résultait autant des mouvements de troupes seldjoukides que des désordres tribaux. Chiraz ne se remettra du choc de ces troubles qu'à la fin du XIIe siècle.

4 Le Fārs sous les atabeks salghurides (543-685/1149-1287)

À l'époque de Tekla b. Zangī,
une armée nombreuse prit
le chemin de Chiraz [...].
L'atabek vint auprès de

169 D. Durand-Guédy, « 1147 », p. 184.

170 Ils pouvaient également, comme on l'a vu sous les Bouyides, se révéler être une force guerrière sur laquelle les divers protagonistes dans le Fārs pouvaient compter.

171 N. Miri, Tab. 21, après p. 360 ; D. Durand-Guédy, «1147», p. 185.

172 Ibn al-Balkhī, p. 160.

Rūzbihān qui lui dit :
« Vas et aies le cœur léger
car Dieu m'a dit que ce souverain
ne mettra pas la main sur la ville[173]. »

4.1 *L'implantation des Salghurides à Chiraz*

Sous les atabeks salghurides, qui gouvernèrent le Fārs pendant plus de cent quarante ans (543-685/1148-1287), Chiraz retrouva l'éclat qu'elle avait connu à l'époque bouyide. Les sources divergent sur l'appartenance clanique des Salghurides. Dans le *Jāmi' al-tawārīkh* de Rashīd al-Dīn, l'histoire des Salghurides ne figure que dans trois manuscrits. Ils apparaissent dans une section sur les Turks Oghuz. Stefan Kamola fait remarquer qu'ils sont utilisés dans cette section en tant qu'identité collective comme c'était le cas pour Maḥmūd Kāshgharī au XI^e^ siècle dans son *Compendium of the Turkic Dialects*. Les Salghurides ont émergé comme une lignée d'atabeks nommés par les Seldjoukides. Faḍlūya, le premier des Shabānkāra, aurait été nommé par Alp-Arslan en 1066 mais, ni lui, ni ses successeurs ne peuvent être reliés au clan salghur[174]. On sait en revanche qu'ils avaient participé à l'invasion du Bilād al-Rūm à la fin du XI^e^ siècle. Par la suite, ils profitèrent de l'affaiblissement des sultans seldjoukides pour créer dans le Fārs une dynastie autonome[175].

Afin de mettre en valeur le règne des Salghurides, l'auteur du *Shīrāz-nāma* affirme qu'après la disparition de Boz-Aba, qualifié de « roi juste » (*pādishāh-i 'ādil*) par Waṣṣāf, Malik-Shāh b. Maḥmūd aurait semé la terreur dans la région pendant une année[176]. Les habitants de Chiraz et des alentours auraient enduré supplice, malheur et châtiments[177]. Mais ces dévastations étaient plus vraisemblablement la conséquence de l'invasion des Turkmènes du Zagros, devant lesquels Malik-Shāh b. Maḥmūd avait été contraint de fuir. Ibn Zarkūb commente la fin du pouvoir seldjoukide à Chiraz avec un verset du Coran : « Dès qu'il tourne le dos, il parcourt la terre pour y semer le désordre et saccager

173 *Tuḥfat ahl al-'irfān*, p. 65.

174 S. Kamola, « Salghurid History in the *Jāmi' al-Tawārīkh*: a Preliminary Exploration of Its Composition and Transmission », dans *New Approaches to Ilkhanid History*, T. May, D. Bayarsaikhan et Ch. P. Atwood (éds.), Leyde, 2021, p. 124.

175 Voir C. E. Bosworth, « Salghurides », *EI*[2] ; B. Spuler, « Atābakān-e Fārs », *EIr*. En ce qui concerne les trois premiers souverains salghurides, les sources sont souvent confuses et contradictoires. Sur les Salghurides dans le Fārs, voir E. Mercil, *Fars atabegleri salgurlular* ; 'A. Iqbāl, *Tārīkh-i Mughūl*, p. 379-385 ; K. Afsar, *Tārīkh-i bāft*, p. 59-88 ; D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, 2005 ; S. Kamola, « Salghurid History in the *Jāmi' al-Tawārīkh* », p. 122-144. Voir le tableau généalogique des Salghurides en annexe, p. 891.

176 Waṣṣāf, p. 149.

177 *Shīrāz-nāma*, p. 67-68.

culture et bétail. Dieu n'aime pas la corruption[178] ! » La fuite de Malik-Shāh b. Maḥmūd est ainsi présenté comme une décision divine.

Muẓaffar al-Dīn Sunqur b. Mawdūd (r. 543-556/1148-1161)[179] prit le pouvoir peu après l'exécution de l'atabek Boz-Aba lors de la bataille de Qara-Tegin en 542/1147[180]. Les sources numismatiques attestent qu'il était en charge du gouvernement du Fārs dès 545/1150-1151. Deux monnaies frappées à Chiraz (545/1150-1151 et 550/1155-1156) indiquent que Sunqur reconnaissait Muḥammad b. Tughril comme « *sulṭān al-muʿaẓẓam* ». Sunqur était indépendant, mais dans le cadre seldjoukide[181]. Selon Waṣṣāf, il fut un « roi juste » (*pādishāh-i ʿādil*) qui, après avoir combattu Malik-Shāh b. Maḥmūd en 543/1148, aurait rendu à la province sa prospérité[182]. Junayd Shīrāzī, lui aussi, valorise Muẓaffar al-Dīn Sunqur dans le *Shadd al-izār* en brossant son portrait en opposition à celui de Malik-Shāh b. Maḥmūd[183]. Dans la biographie édifiante qui lui est consacrée, Muẓaffar al-Dīn Sunqur est décrit comme un souverain compatissant (*raḥīm*^{an}) envers tous ses sujets[184]. Selon un *topos* de la littérature hagiographique, très pieux, il passait la nuit à la mosquée, balayait lui-même la salle de prière et retirait la poussière du minbar par humilité envers Dieu. Pendant le mois de ramaḍān, il faisait déposer des jarres de boissons sucrées à la porte de la mosquée pour la rupture du jeûne des croyants[185].

Zangī b. Mawdūd (r. 556-570/1161-1175)[186], le frère de Muẓaffar al-Dīn Sunqur, lui succéda après avoir défait ses rivaux au sein de la famille. Il adopta alors le titre « Muẓaffar al-Dīn »[187]. Waṣṣāf le qualifie de « roi à l'esprit éclairé et sage »[188]. Zangī reconnut la suzeraineté seldjoukide, mais son allégeance aux sultans varia en fonction des circonstances politiques. Il fut confronté aux Seldjoukides du Kirmān dont il réussit à repousser les attaques. Ses monnaies frappées à Chiraz portent le nom des califes abbasides al-Mustanjid-billāh

178 Coran 2 : 205.

179 *Mujmal*, vol. II, p. 252. La durée du règne des premiers souverains salghurides est difficile à établir. Les sources sont contradictoires et la numismatique ne permet pas de la préciser de manière fiable.

180 Waṣṣāf, p. 149.

181 D. Durand-Guédy, « 1147 », p. 184 et n. 79 ; Muḥammad ʿAbd Allāh al-Sayyid Yūnis, *al-Tadāwul al-naqdī fī madīnat Shīrāz*, p. 25-26.

182 Waṣṣāf, p. 149.

183 Selon Bayḍāwī (p. 120-121), Sunqur aurait conduit Malik-Shāh II à la perte.

184 *Shīrāz-nāma*, p. 72 ; notice dans *Shadd al-izār*, p. 256-257.

185 *Shadd al-izār*, p. 256-258.

186 Les sources donnent des dates différentes. Selon le *Majmaʿ al-ansāb* (p. 183), il serait mort en 570/1174-1175, selon le *Shīrāz-nāma* (p. 74) et Waṣṣāf (p. 150), en 571/1175-1176.

187 *Majmaʿ al-ansāb*, p. 183.

188 Waṣṣāf, p. 150.

(r. 555-566/1160-1170) et al-Mustaḍīʾ bi-amr Allāh (r. 566-575/1170-1180)[189]. Le Fārs eut à souffrir de tous les combats qui ont affecté le règne de Zangī, mais l'atabek est crédité d'avoir fait beaucoup d'œuvres pieuses à Chiraz[190]. Il mourut en 570/1174 dans la forteresse Ushkūnwān près d'Iṣṭakhr[191].

Après la mort de Zangī b. Mawdūd, Tekla (r. 570-591/1175-1196), l'un de ses cinq fils, « hérita de la couronne et du trône »[192]. Selon Bayḍawī, il avait été désigné avant la mort de son père pour être son successeur[193]. En 574/1179-1180, dès le début de son règne il fut attaqué par l'atabek d'Azerbaïdjan Muḥammad Pahlawān (r. 570-582/1175-1182)[194]. Puis en 577/1182-1183, Tekla fut contraint de repousser son cousin, Quṭb al-Dīn Tughril b. Sunqur, qui voulait s'emparer du pouvoir. Les sources ne concordent pas entre elles sur les raisons de cette rivalité[195]. D'après le *Niẓām al-tawārīkh* de Bayḍawī, Tekla serait parvenu à éliminer Tughril en 577/1181-1182[196]. Il semble que l'on puisse accorder crédit à cette version des faits étant donné que Bayḍawī a des données originales et que sa chronique est une source fiable pour cette période de l'histoire du Fārs. Il faudrait donc supprimer le nom de Tughril b. Sunqur de la liste des souverains salghurides que l'on trouve dans de nombreux ouvrages[197].

Après la mort de Tekla en 591/1196, son jeune frère, ʿIzz al-Dīn Saʿd b. Zangī (r. 591-628/1196-1231), lui succéda. Il fut lui aussi contraint d'écarter Tughril b. Sunqur qui chercha de nouveau à s'emparer du pouvoir[198]. ʿIzz al-Dīn Saʿd est le premier souverain important de la dynastie. Il parvint à pacifier pour un temps les tribus Shabānkāra, mais elles bloquèrent pendant toute la durée de la dynastie le développement vers l'est du dynamisme salghuride[199]. ʿIzz

189 Yūnis, *al-Tadāwul al-naqdī fī madīnat Shīrāz*, p. 41-51.

190 *Shīrāz-nāma*, p. 73.

191 Certaines sources donnent 571/1175-1176 ou 574/1178-1179.

192 *Shīrāz-nāma*, p. 73-74 ; Waṣṣāf, p. 150 ; *Majmaʿ al-ansāb*, p. 182-183.

193 Bayḍāwī, p. 122.

194 Waṣṣāf, p. 150, l. 10.

195 Waṣṣāf (p. 150) et Ibn Zarkūb (p. 74) présentent à peu près la même version des faits. Tughril b. Sunqur aurait été fait prisonnier par Tekla dans la région de Fāl. Ces deux auteurs font mourir Tekla en 591/1195. Selon Mustawfī Qazwīnī (*Tārīkh-i guzīda*, p. 504), Tughril b. Sunqur aurait succédé à son cousin Tekla, mais il serait entré en conflit avec ʿIzz al-Dīn Saʿd b. Zangī qui l'aurait fait prisonnier. Tughril b. Sunqur serait tombé au combat en 599/1202-1203, après un règne de neuf ans. Le *Mujmal* (vol. II, p. 679) donne cette date pour l'intronisation de Saʿd b. Zangī.

196 Bayḍawī, p. 87.

197 Voir par exemple dans son ouvrage (*Les dynasties musulmanes*, p. 50), C. E. Bosworth signale cette erreur dans son article sur les Salghurides, *EI*[2].

198 Les sources divergent sur le déroulement des événements entre le règne de Tekla et celui de Saʿd b. Zangī, S. Spuler, « Atābakān-e Fārs », *EIr*.

199 Bayḍāwī, p. 122 ; *Shīrāz-nāma*, p. 75-76 ; *Tārīkh-i guzīda*, p. 505.

al-Dīn Saʿd avait de grandes ambitions et pratiqua une politique d'expansion bien au-delà du Fārs, à l'instar des atabeks et des gouverneurs seldjoukides. L'agenda politique de la plupart des souverains de la province est à analyser en termes de rapports compétitifs régionaux. ʿIzz al-Dīn Saʿd s'empara du point stratégique de Sīrjān, ville située sur l'axe routier entre Yazd et Ormuz, au croisement de la route de Chiraz à Kirmān[200]. Il mena campagne au Kirmān qu'il chercha à annexer aux territoires salghurides et fit la conquête d'Ispahan en 614/1217-1218[201]. La même année, il chercha à étendre son influence vers le nord en tentant de s'emparer du Jibāl, mais il se heurta au Khʷārazmshāh ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad[202] qui le fit prisonnier[203]. Il resta en captivité à Hamadān jusqu'à ce qu'il accepte de verser un tribut annuel s'élevant au tiers des revenus de ses domaines[204]. Il donna aussi sa fille Malika-Khātūn en mariage à l'un des fils de ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad[205]. Pendant son absence, son fils Abū Bakr s'était emparé du pouvoir à Chiraz[206]. Il interdit à son père d'entrer dans la ville à son retour de captivité, mais les habitants de Chiraz ouvrirent de nuit les portes de la ville à ʿIzz al-Dīn Saʿd, signe du soutien populaire dont il jouissait. Abū Bakr fut emprisonné dans la forteresse d'Iṣṭakhr[207], mais après la mort de son père, en 628/1230-1231, il lui succéda.

4.2 *L'habileté politique d'Abū Bakr*

Pendant les premières décennies du XIII^e^ siècle, ʿIzz al-Dīn Saʿd avait réussi à rétablir la prospérité dans le Fārs, malgré ses nombreuses campagnes pour imposer sa suprématie dans la région. Abū Bakr hérita ainsi d'un royaume florissant. Il réussit à maintenir la stabilité politique et à s'assurer des revenus abondants en pratiquant une politique de domination sur les grands ports du golfe Persique par où transitait le commerce international[208]. Il occupa notamment l'île de Qays en muḥarram 628/novembre 1230, tête de pont du

200 *Shīrāz-nāma*, p. 75. Sur le rôle stratégique de Sīrjān, voir J. Aubin, « La question de Sīrğān au XIII^e^ siècle », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 47-52.

201 Bayḍāwī, p. 122 ; Waṣṣāf, p. 151 ; *Shīrāz-nāma*, p. 75.

202 *Kāmil*, vol. XII, p. 316, 319.

203 Bayḍawī, p. 122 ; Waṣṣāf, p. 153 ; *Tārīkh-i guzīda*, p. 505.

204 B. Spuler, « Atābakān-e Fārs », *EIr*.

205 Bayḍawī, p. 123, donne Malik-Khātūn ; Waṣṣāf, p. 154.

206 Voir les détails dans B. Spuler, « Atābakān-e Fārs », *EIr*.

207 Waṣṣāf, p. 154. Le *Shīrāz-nāma* mentionne la forteresse Safīd-i Nawbanjān, p. 76.

208 Sur la politique d'Abū Bakr dans le golfe Persique, voir J. Aubin, « Les princes d'Ormuz du XIII^e^ au XIV^e^ siècle », *Journal asiatique*, vol. 241/1, p. 81-84 ; D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 101-103. Sur les centres commerciaux du golfe Persique vers l'Afrique de l'Est, voir É. Vallet, *L'Arabie marchande. État et commerce sous les sultans rasūlides du Yémen (626-858/1229-1454)*, Paris, 2010, p. 552-558.

commerce avec l'Inde et l'Extrême-Orient[209]. Puis, en dhū l-ḥijja 633/août 1235, il s'empara de Qalʿat Baḥrayn[210], qui commandait la route du Hedjaz et dont il pouvait tirer d'importants revenus grâce aux pêcheries de perles[211]. Abū Bakr se tourna ensuite vers le port de Qaṭīf[212], principal centre de la côte du Baḥrayn. La forteresse de Tārūt, située sur une petite île à quelque distance de Qaṭīf, tomba la première aux mains des troupes d'Abū Bakr au printemps 641/1244[213]. Cependant afin de conserver la place et de percevoir l'impôt, Abū Bakr fut contraint de pensionner les chefs bédouins d'une somme annuelle de 12.000 dinars égyptiens[214].

Dans l'île de Qays, Abū Bakr entretenait des fonctionnaires civils (*kuttāb*) et une garnison d'élite (*lashkar-i guzīda*), composée de Turks, de Lurs, de Kurdes et de « gens de la côte » (*sawāḥil-nishīnān*)[215]. Il avait accumulé dans l'île des provisions pour ses hommes, des armes et ce qui était nécessaire pour armer les navires[216]. Toutes ces mesures visaient à empêcher le prince d'Ormuz de s'emparer de Qays[217]. Les communautés de marchands persans et arabes qui commerçaient dans les ports indiens participèrent à répandre la renommée d'Abū Bakr en Inde où son nom aurait été prononcé dans la *khuṭba*[218]. Selon Waṣṣāf, il fut désigné « Héritier du royaume de Salomon » (*wārith-i mulk-i Sulaymān*), « Juste [sultan] du monde » (*ʿādil-i jahān*), « Sultan de la mer et

209 *Shīrāz-nāma*, p. 80 ; Après la conquête, Qays fut appelée « *dawlat-khāna-yi islām* », J. Aubin, « Les princes d'Ormuz », p. 81. Qays se dit Kīsh en persan. Sur les débuts de l'histoire de Qays, voir V. Piacentini, « Merchant Families in the Gulf. A Mercantile and Cosmopolitan Dimension: The Written Evidence (11th-13th Centuries AD) », dans *Procceding of the ARAM 11th International Conference. Cultural Interchange in the East of the Arabian Peninsula, XI/1 (1999)*, p. 143-157 ; R. Kauz, « The Maritime Trade of Kish during the Mongol Period », dans *Beyond the Legacy of Gengis Khan*, p. 56.

210 Une forteresse sassanide fut ainsi réutilisée à partir des années 630/1230 pour servir de centre de collecte des impôts en nature sur les dattes ; elle servit aussi d'entrepôt pour les cargaisons des navires de commerce, voir M. Kervran, « Forteresses, entrepôts et commerce : une histoire à suivre depuis les rois sassanides jusqu'aux princes d'Ormuz », *Res Orientales*, vol. VI, 1994, p. 345.

211 Waṣṣāf, p. 179. Baḥrayn, de même que Qays, payaient l'impôt au calife al-Mustaʿṣim bi-llāh, J. Aubin, « Les princes d'Ormuz », p. 81.

212 Qaṭīf était une grande oasis située en Arabie, le long de la baie de Tārūt, voir Renz, « Katif », *EI*[2].

213 Waṣṣāf, p. 179.

214 J. Aubin, « Les princes d'Ormuz », p. 81.

215 J. Aubin, « Les princes d'Ormuz », p. 81.

216 Waṣṣāf, p. 178 ; J. Aubin, « Les princes d'Ormuz », p. 81.

217 Sur le rôle d'Ormuz dans le commerce international, voir V. Fiorani Piacentini, « The Mercantile Empire of the ibis: Economic Predominance, Political Power, Military Subordination », dans *Proceeding of the Seminar for Arabian Studies*, vol. 34, 2004, p. 253-254.

218 *Shīrāz-nāma*, p. 80.

de la terre » (*sulṭān al-baḥr wa-l-barr*). Ces titres signifient qu'Abū Bakr était considéré comme le sultan d'un empire universel. Sur son sceau figurait « l'ordre de Dieu » (*al-ḥukm Allāh*)[219]. Ces grands négociants, qui contrôlaient une partie du commerce international, contribuèrent à la prospérité du royaume d'Abū Bakr. Waṣṣāf mentionne la construction de *ribāṭ* sur la route des « Côtes », sur la route entre Band-i Amīr et Bagdad, ainsi que dans les villes de Bayḍā, Abarqūh et Zayda[220]. Ces édifices, destinés à accueillir les voyageurs et les commerçants, sont le signe d'une prospérité accrue, grâce aux activités commerciales.

La conquête de l'Iran oriental par les Mongols, entre 1218 et 1222, dont les effets indirects se firent sentir par la suite en Iran méridional, suscita la crainte d'Abū Bakr. Il jugea donc prudent, pour préserver la paix dans la région, de faire allégeance à Ögödei, le grand khan (r. 1229-1241) qui le confirma dans ses possessions et lui décerna le titre de Qutlugh-Khān, « Khan fortuné »[221]. Abū Bakr envoya désormais chaque année son fils et héritier présomptif, le prince Saʿd, porter à la cour mongole un tribut de mille dinars d'or[222]. Abū Bakr fut ensuite témoin de l'arrivée de Hülegü en Iran, mais grâce à son habileté politique il parvint à conserver l'autonomie du Fārs. Il prit soin de loger en dehors de la ville les fonctionnaires mongols envoyés à Chiraz pour collecter l'impôt. Chaque matin, les hauts dignitaires de l'administration, escortés par des soldats, se rendaient au campement des fonctionnaires mongols pour régler les affaires gouvernementales. En évitant les contacts entre les collecteurs d'impôts mongols et les citadins, Abū Bakr réussit à prévenir tout incident susceptible de dégénérer en massacre[223].

Abū Bakr fut néanmoins contraint, pour faire face à ces nouvelles dépenses, d'augmenter le montant des prélèvements fiscaux. Il fit appel à ʿImād al-Dīn Mīrāthī, un savant en sciences religieuses originaire d'Irak[224]. Ce dernier justifia l'accroissement des impôts sous le prétexte que la loi religieuse autorise ceux qui détiennent le pouvoir à demander – par la douceur ou par la force – de l'aide à ceux qui possèdent la puissance économique, afin de protéger les frontières de l'islam et les musulmans[225]. Il avait donc trouvé une justification religieuse à la pression fiscale.

---

219 Waṣṣāf, p. 178.

220 *Shīrāz-nāma*, p. 64. Il est appelé dans les sources Ribāṭ-i Shaykh Jamāl al-Dīn Ḥusayn Dazkī.

221 Waṣṣāf, p. 156.

222 Waṣṣāf, p. 157.

223 Waṣṣāf, p. 157.

224 *Shīrāz-nāma*, p. 78.

225 Waṣṣāf, p. 161-162 ; *Shīrāz-nāma*, p. 82.

Les sources mentionnent le nom de deux personnages présentés comme les ministres d'Abū Bakr : Amīr Muqarrab al-Dīn Masʿūd, dont on ne sait rien si ce n'est qu'il fit beaucoup d'œuvres pies à Chiraz et dans le Fārs[226], et Amīr Fakhr al-Dīn Abū Bakr[227]. Ce dernier était un homme d'humble origine qui avait attiré l'attention de l'atabek quand son père apportait les légumes destinés à la préparation des repas. Il le fit entrer au nombre des serviteurs de la cuisine. Impressionné par l'intelligence de Fakhr al-Dīn, Abū Bakr lui confia la garde du trésor et, peu à peu, sa position s'éleva jusqu'à devenir « associé au pouvoir[228] ». Il semble qu'au cours de la période où il fut au service de l'atabek Abū Bakr, il profita de son ascendant sur lui pour s'enrichir considérablement. À l'époque où écrivait Waṣṣāf (m. 1334), les revenus des biens que Fakhr al-Dīn avait placés en *waqf* s'élevaient annuellement à plus de trente mille dinars d'or, ceci « malgré les rapines de ses enfants et des étrangers (*i. e.* les Mongols)[229] ».

Abū Bakr laissa le souvenir d'un souverain juste qui avait le souci de ses sujets. Sa bonne gestion des affaires du royaume, sa prudence et son habileté à l'égard du pouvoir mongol lui permirent de mourir en paix le 5 jumādā II 658/18 mai 1260.

4.3 *L'incapacité des successeurs d'Abū Bakr*

> Où dans le monde y a-t-il un tel roi (*khusraw*) ?
> Et s'il existe, ne peut-il pas être si charmant (*shīrīn*)[230].

La mort d'Abū Bakr ouvrit une crise dynastique qui favorisa l'emprise directe des Mongols sur la région. Le jeune prince Saʿd apprit la mort de son père sur le chemin de retour d'une mission auprès de Hülegü[231]. Il tomba lui-même

226 Bayḍāwī, p. 89 ; *Shīrāz-nāma*, p. 84 ; *Tārīkh-i guzīda*, p. 505. Muqarrab al-Dīn Abū l-Mafākhir Masʿūd mourut en 665/1266-67, *Shīrāz-nāma*, p. 109 ; *Shadd al-izār*, p. 289-290, n. 4.

227 Waṣṣāf, p. 160 ; *Shīrāz-nāma*, p. 84, où il est qualifié de *wazīr*. Dans le *Niẓām al-tawārīkh* de Bayḍawī, il est mentionné avec Muqarrab al-Dīn comme l'un des deux « *amīr* » d'Abū Bakr. Ce titre ici ne fait pas référence à une fonction militaire, mais il signifie que ces deux personnages étaient considérés comme des notables.

228 Waṣṣāf, p. 160. Voir sa louange, p. 161.

229 Waṣṣāf, p. 161.

230 Saʿdī, *Mawāʿiẓ-i Saʿdī*, éd. M. Furūghī, Téhéran, 1956, p. 18. *Qaṣīda* en l'honneur d'Abish-Khātūn dans laquelle le poète fait allusion à l'histoire de Khusraw Parwīz et sa femme Shīrīn, voir D. Parviz Brookshaw, « Odes of a Poet-Princess: The Ghazals of Jahān-Malik Khātūn », p. 187, n. 44.

231 Waṣṣāf, p. 181. À l'époque de son père, Saʿd était habituellement chargé de porter le *kharāj* du Fārs à la cour ilkhanide, Waṣṣāf, p. 157. Il revenait sans doute d'une mission de ce genre.

gravement malade et mourut dix-huit jours plus tard[232]. Le pouvoir fut alors exercé par la veuve de Saʿd, Terken-Khātūn[233]. Elle gouverna au nom de son fils Muḥammad, un enfant, mais celui-ci mourut dans un accident deux ans plus tard, en 660/1262[234]. L'atabek Saʿd b. Abū Bakr n'ayant pas d'autre héritier mâle, c'est un neveu d'Abū Bakr, Muḥammad-Shāh, qui fut choisi[235], mais il se montra inapte à exercer le pouvoir[236]. Son règne ne dura que huit mois. Terken-Khātūn mit alors sur le trône Saljūq-Shāh, un frère de Muḥammad-Shāh, qui se montra tout aussi incapable de gouverner. Saljūq-Shāh commit de graves fautes à l'encontre des fonctionnaires mongols dont les pavillons furent incendiés par ses hommes et la « populace » (*ʿāmma*) de Chiraz[237]. Ces événements constituaient pour l'Ilkhan un motif suffisant pour envoyer des troupes dans le Fārs. Le général mongol qui était à leur tête forma une alliance avec les pouvoirs rivaux des Salghurides (Ispahan, Yazd, Kirmān et Īj). Les autorités ilkhanides étaient en effet bien conscientes des rivalités régionales toujours très vives. Saljūq-Shāh s'enfuit en direction de Kāzarūn avec ceux qui lui étaient restés fidèles[238]. Les troupes mongoles se lancèrent à sa poursuite. Traqué, Saljūq-Shāh se réfugia au tombeau de Shaykh Murshid al-Dīn Abū Isḥāq. Le sanctuaire d'un saint homme est considéré comme un lieu d'asile (*ḥurm*) pour les fugitifs. Saljūq-Shāh lança sur les assaillants une pierre arrachée au tombeau de Shaykh Murshid al-Dīn Abū Isḥāq pour obtenir son intercession, mais cela ne fut pas suivi d'effet[239]. Les Mongols tuèrent nombre de ses partisans et d'habitants de Kāzarūn[240]. Saljūq-Shāh fut finalement capturé et tué au pied de la Qalʿa-yi Safīd à la fin de l'année 662/1263-1264, après un règne de sept mois[241].

La politique désastreuse de Terken-Khātūn, conjuguée à l'incapacité des jeunes princes qu'elle avait mis sur le trône, avait engendré, en moins de trois ans, une grande instabilité politique à Chiraz et dans la région. Le Fārs allait inévitablement tomber dans « les mains des étrangers (*bīgānagān*) [*i. e.* les

232 Son cercueil fut transporté à la Madrasa-yi ʿAḍudiyya de Chiraz qui avait été construite par sa mère Terken-Khātūn, Waṣṣāf, p. 181.

233 Elle était la sœur de l'atabek de Yazd, ʿAlāʾ al-Dawla b. Sām (r. 576-625/1180-1228), Waṣṣāf, p. 181.

234 Il fut enterré près de son père dans la Madrasa-yi ʿAḍudiyya, Waṣṣāf, p. 182-183 ; *Shīrāz-nāma*, p. 86.

235 Waṣṣāf, p. 183.

236 Waṣṣāf (p. 181) l'accuse de mener joyeuse vie et de se montrer brutal envers son entourage.

237 Waṣṣāf, p. 186.

238 Waṣṣāf, p. 187.

239 Waṣṣāf, p. 189.

240 Waṣṣāf, p. 189 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 175.

241 Waṣṣāf, p. 189.

Mongols] », selon l'expression de Waṣṣāf qui se lamente sur l'impossibilité qu'il y avait à résister. Nominalement, la dynastie salghuride était toujours au pouvoir mais, à la suite des tueries des années précédentes, elle n'était plus représentée que par de toutes jeunes princesses. Après l'élimination de Saljūq-Shāh, Abish-Khātūn bt. Saʿd, la fille de Terken-Khātūn, avait été symboliquement installée sur le trône en rabīʿ I 663/décembre 1264[242]. Elle avait été mariée par Terken-Khātūn à Mengü-Temür, un fils de Hülegü. En tant qu'épouse de fils de khan, elle résidait à la cour, l'*urdū* royal. On prononça la *khuṭba* et l'on frappa la monnaie à son nom à Chiraz. Sur la première monnaie émise au nom d'Abish-Khātūn en 663/1264-1265, elle est dotée du titre la « Reine éminente » (*al-malika al-muʿaẓẓama*), tandis que Hülegü est le « Roi du monde » (*pādishāh-i jahān*)[243]. À partir de ce moment, les émissaires mongols chargés de collecter les impôts se succédèrent dans le Fārs. Cependant, les Ilkhans ne disposant pas de relais locaux fiables, ils avaient les plus grandes difficultés à dominer la région sur le plan administratif et fiscal.

Après deux décennies de désordres dans la collecte des impôts, ils finirent par revenir au principe dynastique. Abish-Khātūn fut nommée gouverneur de Chiraz en 682/1283-1284 par Aḥmad Tegüder, comme en témoignent les sources numismatiques. Une monnaie fut émise en 682/1263-1264 et une autre est datée de rajab 684/septembre 1285[244]. Selon Waṣṣāf, son arrivée à Chiraz fut fêtée par la population : on ferma les marchés et on décora les édifices. Pendant un mois « Chiraz fut plongée dans l'allégresse »[245]. Ces manifestations populaires témoignent de l'attachement des Chirazis à la dynastie salghuride. Devenue princesse du Fārs et forte de ses appuis familiaux à l'*urdū*, Abish-Khātūn obtint d'Aḥmad Tegüder le transfert aux atabeks de nombreuses terres qui appartenaient au *dīwān* des Ilkhans. Elle commit cependant une grave erreur politique en faisant assassiner, en shawwāl 683/décembre 1284, Sayyid ʿImād al-Dīn Abū Yuʿlā, l'administrateur envoyé par Arghun dans le Fārs pour enquêter sur les comptes des fonctionnaires locaux. Abish-Khātūn fut rappelée à l'*urdū* où, suite à de mauvais traitements, elle mourut en 685/1287. Se lamentant sur le meurtre d'Abish-Khātūn, Waṣṣāf écrit ; « Hélas, la véritable héritière du royaume de Salomon est allée au tombeau »[246].

---

242 Sur Abish-Khātūn, voir *Yaddāshthā-yi Qazwīnī*, éd. Ī. Afshār, Téhéran, 1337-1342sh./1958-1693, vol. I, p. 10-16 ; ʿAlī Batahkun, « Abish-Khātūn », *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islām*, vol. II, p. 575-577.

243 Voir Yūnis, *al-Tadāwul al-naqdī fī madīna Shīrāz*, p. 87. Une autre monnaie fut émise en 665/1266, *ibid.*, p. 89. Les monnaies sont aussi émises au nom du grand khan.

244 Yūnis, *al-Tadāwul al-naqdī fī madīna Shīrāz*, p. 111-112.

245 Waṣṣāf, p. 211.

246 Waṣṣāf (éd. 1959), p. 222 ; D. Brookshaw, *Hafez*, p. 191.

Les désordres administratifs prévalurent de nouveau dans le Fārs pendant plusieurs décennies[247]. En 719/1319-1320, l'Ilkhan Abū Saʿīd fit de nouveau appel à la tradition dynastique, forte à Chiraz, pour gérer les affaires de la province. Un édit de l'Ilkhan confiait le gouvernement du « royaume de Salomon, terre et mer » à Kürdüjin, la fille aînée d'Abish-Khātūn[248]. Dans les sources historiques et poétiques, les allusions à Salomon sont souvent associées avec le royaume de Saba et sa reine Balqīs[249]. Ainsi, Abish-Khātūn et Kürdüjin sont-elles qualifiées de « Balqīs de l'âge » par Waṣṣāf[250]. L'historien loue la jeune princesse pour sa bonne gestion des affaires locales. Celle-ci prit soin d'entretenir les fondations pieuses édifiées par ses ancêtres, tout particulièrement la Madrasa-yi ʿAḍudiyya. À cette époque, les revenus des *awqāf* de cette madrasa s'élevaient à deux cent mille dinars[251]. Cependant, la princesse Kürdüjin exerça essentiellement des activités de mécénat et n'administra pas réellement la région[252]. Selon le *Shīrāz-nāma*, après la mort de Kürdüjin, sa nièce Sulṭān-Khātūn lui aurait succédé à Chiraz[253]. Néanmoins, il est peu probable que cette information soit exacte. Il faut relativiser le rôle politique des deux princesses salghurides. À vrai dire, la restauration de la maison salghuride dans le Fārs par Abū Saʿīd fut essentiellement d'ordre symbolique.

5 Les Injuides. Une période d'instabilité politique (*ca.* 729-758/1329-1357)

5.1 *Maḥmūd-Shāh Īnjū devient prince régional*

Avant la mort de la princesse Kürdüjin, qui serait survenue en 738/1337-1338[254], la région avait été administrée par des fonctionnaires nommés par le

247 Voir D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 137-147.

248 Waṣṣāf, p. 624.

249 L'exemple le plus célèbre est celui de la huppe, messagère de Salomon pour inviter la reine de Saba à se convertir à la vraie foi et partager son trône dans le *Manṭiq al-ṭayr* de ʿAṭṭar.

250 D. Brookshaw, *Hafez*, p. 191.

251 Waṣṣāf, p. 624-625. Il semble que cette madrasa servait de tombeau familial.

252 On ne peut donc pas l'intégrer pleinement dans la liste des souverains salghurides du Fārs.

253 *Shīrāz-nāma*, p. 103.

254 Le *Mujmal* (*sub* 738, p. 53) est, semble-t-il, la seule source à donner la date de son décès. Elle serait morte à Sulṭāniyya, puis son corps aurait été transféré à Chiraz pour y être enterré.

pouvoir ilkhanide. L'administration des terres d'État mongoles (*īnjū*)[255] dans le Fārs fut confiée à Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh Īnjū, vraisemblablement vers 729/1329[256]. Comme tous ceux qui souhaitaient faire carrière dans l'administration, celui-ci fréquentait depuis longtemps les milieux de l'*urdū*. Il avait commencé sa carrière au service du grand émir, Amīr Chūpān, qui avait acquis beaucoup de puissance à l'époque d'Abū Saʿīd[257]. Après l'élimination du puissant émir, en 727/1327[258], Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh avait renforcé sa position à la cour mongole. Il était devenu à son tour *amīr al-umarā*. Des liens matrimoniaux le rattachaient au ministre d'Abū Saʿīd, Ghiyāth al-Dīn Muḥammad ; son fils Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh avait épousé une des filles de ce dernier[259].

Une fois nommé gouverneur du Fārs, Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh exerça cette charge à travers ses fils, Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh et Ghiyāth al-Dīn Kaykhusraw, tandis que lui-même séjournait à la cour à Sulṭāniyya. À l'époque ilkhanide, le sort des fonctionnaires en charge de la gestion fiscale dans les régions dépendait entièrement des caprices de l'Ilkhan. En 734/1333-1334, Abū Saʿīd désigna l'un de ses favoris, un certain Musāfir Īnāq, comme gouverneur du Fārs. Selon Ḥāfiẓ-i Abrū, Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh percevait des revenus sur ses propriétés privées (*amlāk-i khāṣṣ*) à Chiraz et au Shabānkāra[260]. Mécontent de cette nomination qui le privait de rentrées financières importantes, il ourdit un complot avec son fils Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh et plusieurs grands émirs contre Musāfir Īnāq. Ce dernier fut contraint de se réfugier dans le palais de l'Ilkhan ; les conspirateurs furent arrêtés[261]. Ces événements sont

255 Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh est le fondateur de la dynastie injuide qui gouverna le Fārs après la mort d'Abū Saʿīd. Le nom de la dynastie vient de ce terme. Voir le tableau généalogique des Injuides en annexe, p. 892.

256 Date donnée par ʿA. Iqbāl, *Tārīkh-i Mughūl*, p. 410. Les sources divergent sur la date de l'attribution nominale du gouvernement du Fārs à Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh, voir D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 158-161.

257 Voir Ch. Melville et ʿA. Zaryāb, « Chobanids », *EIr*.

258 Sur les raisons de la chute de l'émir Chupan, voir Ch. Melville, *The Fall of Amir Chupan and the Decline of the Ilkhanate, 1327-37: A Decade of Discord in Mongol Iran*, Bloomington, 1999.

259 *Majmaʿ al-ansāb*, p. 296-297. Naṭanzī (p. 170) écrit à tort que Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh avait épousé la fille de Ghiyāth al-Dīn Muḥammad, mais (p. 172) il donne bien Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh.

260 *Shīrāz-nāma*, p. 103 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 202.

261 Les sources sont très confuses sur cette question. Maḥmūd-Shāh, qui avait été emprisonné à la Qalʿa-yi Ṭabarak à Ispahan, fut rappelé à la cour ilkhanide où il resta jusqu'à la mort d'Abū Saʿīd ; Masʿūd-Shāh fut envoyé en Anatolie auprès du Jalayiride Shaykh-Ḥasan Buzurg, D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 161-162.

rapportés sur un mode hagiographique dans la vie du cheikh Amīn al-Dīn Balyānī.

À la mort d'Abū Saʿīd en 736/1335, l'instabilité politique à la cour eut des répercussions dans le reste de l'Empire. Le pouvoir central mongol sombrant dans l'anarchie, la région prospère du Fārs devint l'objet de la convoitise des émirs mongols en quête de territoires où exercer indépendamment leur pouvoir. Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh fut assassiné en rajab 736/mars 1336 sur l'ordre d'Arpa Ke'ün, le successeur d'Abū Saʿīd[262]. Son fils Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh tenta alors de s'établir dans son apanage du Fārs, mais il rencontra l'opposition de ses frères[263]. Sorti vainqueur de ses rivalités fratricides, il eut à affronter une série d'incursions offensives des Chupanides[264].

5.2 *Shaykh-Abū-Isḥāq, « Nouveau Salomon » dans le Fārs*

> Shaykh-Abū-Isḥāq, le roi qui octroie
> la couronne (*shāh-i tāj-bakht*)
> et qui accomplit son destin (*kāmgār*).
> Le roi des sept pays, l'ombre de Dieu.
> L'héritier du royaume de Salomon
> est arrivé pour le monde.
> Ton ciel comme la terre
> sont soumis au commandement[265].

Valorisé dans les sources locales et par les poètes qui considèrent Jamāl al-Dīn Shaykh-Abū-Isḥāq comme l'« héritier du royaume de Salomon », son règne est caractérisé par les nombreux conflits qu'il a souvent lui-même provoqués[266]. Par conséquent, la chronologie des événements qui se déroulèrent dans le Fārs et à Chiraz est de nouveau très complexe du fait des retournements d'alliances entre les différents protagonistes. Shaykh-Abū-Isḥāq, allié au Chupanide Malik-Ashraf, se dirigea vers le Fārs afin de s'emparer de Chiraz. Il fit valoir à son allié son influence auprès des habitants de la ville pour s'en rendre maître sans combats. Shaykh-Abū-Isḥāq le devança et rallia à lui la population[267].

---

262 Sur les Injuides, voir J. Limbert, « Inju Dynasty », *EIr*.

263 Sur ces différents conflits, voir D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 173-174.

264 Le récit détaillé de ces luttes pour le pouvoir entre Injuides et Chupanides n'est pas utile dans le cadre de ce chapitre, voir D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 173-183.

265 ʿUbayd-i Zākānī, *Kulliyāt*, p. 57-58.

266 Afin de distinguer Shaykh Abū Isḥāq, le saint homme de Kāzarūn, du prince injuide, les éléments de son nom sont reliés par des tirets, Shaykh-Abū-Isḥāq.

267 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 206.

Les Chirazis fermèrent devant Malik-Ashraf les portes de la ville et commencèrent à guerroyer contre lui[268]. Voyant qu'il ne pouvait s'emparer de Chiraz, Malik-Ashraf regagna l'Azerbaïdjan. Shaykh-Abū-Isḥāq resta seul maître de Chiraz et gouverna jusqu'au retour de son frère, Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh. Ce dernier avait reçu le soutien du Jalayiride Shaykh-Ḥasan Buzurg pour rétablir son pouvoir dans le Fārs, mais à la condition de nommer gouverneur de Chiraz le Chupanide Yāghī-Bāstī qui ne fut pas accepté par les Chirazis. L'animosité qu'en ressentit Yāghī-Bāstī le poussa à faire éliminer Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh qui fut assassiné le 19 shaʿbān 743/17 janvier 1343[269]. Shaykh-Abū-Isḥāq entreprit de venger le meurtre de son frère[270].

D'après le *Shīrāz-nāma*, le 20 shaʿbān 743/18 janvier 1343 de violents combats eurent lieu entre les partisans de Yāghī-Bāstī et ceux de Shaykh-Abū-Isḥāq[271]. Certains notables et chefs de quartiers de Chiraz (*akābir wa kulūyān-i Shīrāz*), ainsi que leur clientèle (*atbaʿ*), prirent le parti de Shaykh-Abū-Isḥāq, tandis que Kulū Ḥusayn et les notables (*akābir*) des quartiers dans lesquels résidaient Yāghī-Bāstī et sa troupe prirent son parti[272]. Les affrontements durèrent plusieurs jours jusqu'à ce que les fidèles de Shaykh-Abū-Isḥāq aillent chercher du renfort à Kāzarūn. La *Vita* du cheikh Amīn al-Dīn rapporte des événements à caractère historique, corroborés d'ailleurs par d'autres sources, qui montrent qu'existaient des liens étroits entre le saint homme et les Injuides, présentés comme ses protégés. Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh avait donné le nom de Shaykh-Abū-Isḥāq à son fils en l'honneur du fondateur de l'ordre *kāzarūnī*. Étant donné l'autorité spirituelle dont jouissait Amīn al-Dīn Balyānī, il n'est pas étonnant que la population de Kāzarūn ait sympathisé avec la cause injuide. Amīr Daylam-Shāh, un « bon chef de guerre », arriva de Kāzarūn avec un groupe de partisans. Il investit, avec l'aide de la population de la ville, le palais des atabeks (*khāna-yi atābakī*) dont Yāghī-Bāstī avait fait sa résidence. Ce dernier fut contraint de s'enfuir et la région resta aux mains de Shaykh-Abū-Isḥāq[273].

---

268 Kutubī, p. 22 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 206.

269 *Shīrāz-nāma*, p. 112 ; Zayn al-Dīn Qazwīnī, *Dhayl-i Tārīkh-i guzīda*, p. 215-216 ; Naṭanzī, p. 174.

270 *Shīrāz-nāma*, p. 113 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 206-207 ; Naṭanzī, p. 174.

271 Si la date indiquée par Ibn Zarkūb est exacte, la révolte des Chirazis débuta dès que fut connue dans la ville la nouvelle de l'assassinat de Masʿūd-Shāh, c'est-à-dire avant le retour de Shaykh-Abū-Isḥāq, ce qui semble tout à fait vraisemblable.

272 *Shīrāz-nāma*, p. 114-115 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 206-207.

273 *Shīrāz-nāma*, p. 114-115 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 207 ; Naṭanzī, p. 174-175. *Majmaʿ al-ansāb* (p. 315) place le *julūs* de Shaykh-Abū-Isḥāq à Chiraz à la date de ces événements. Il dit que son autorité s'exerçait sur le Fārs, les *garmsīrāt*, Ispahan, le Luristān, le Shūlistān. Il mentionne en réalité, outre le Fārs où il cherchait à s'imposer, les alliés qui plus tard lui apportèrent leur soutien dans son opposition au Muzffaride Mubāriz al-Dīn Muḥammad.

La culture iranienne est fortement marquée par le dualisme de la Perse ancienne qui s'exprime symboliquement par une opposition entre la lumière et les ténèbres ou entre le bien et le mal. On retrouve cette opposition dans le Coran, où la « lumière » (*nūr*) représente la « vraie foi », le « droit chemin », la « connaissance », tandis que les « ténèbres » (*ẓulmāt*) incarnent la « mécréance », l'« égarement » et l'« ignorance »[274]. L'auteur du *Shīrāz-nāma* y a recours en opposant le vrai (*ḥaqq*) et le faux (*bāṭil*) lorsqu'il écrit :

> Un groupe de notables et quelques personnes parmi la populace de Chiraz étaient partisans de Yāghī-Bāstī. Ils avaient choisi le chemin du faux (*ṭarīq-i bāṭil*). Une multitude de notables, de grands du royaume et la plupart des gens du peuple de Chiraz soutenaient la cause de Shaykh-Abū-Isḥāq. Ils avaient choisi le chemin du vrai (*ṭarīq-i ḥaqq*)[275].

Ces notions coraniques servent en quelque sorte de paradigme pour lire les événements qui se déroulent dans le monde des humains. Ibn Zarkūb joue ainsi sur ces deux notions pour transformer les combats qui ont lieu dans Chiraz, et les pillages qui s'en suivent, en un combat eschatologique contre les forces du mal représentées par les partisans de Yāghī-Bāstī. Pendant un mois et vingt jours, la guerre fait rage dans la ville et les gens, affaiblis, supplient Dieu : « Seigneur ne nous impose pas un fardeau que nous ne pouvons supporter[276]. »

> Alors une troupe de guerriers expérimentés et un groupe de fantassins rejoignaient chaque jour le chemin de la guerre et le combat selon la règle tandis qu'un autre groupe de cavaliers et de gens à pied avaient utilisé une tactique non conventionnelle (*ṭarīq-i ghayr maʿhūd*) [...]. Finalement, la moitié de la ville qui était aux mains des partisans de Yāghī-Bāstī fut conquise. Le même jour, la « lignée de la Loi religieuse » (*dūdmān-i sharīʿat*) fut atteinte par une malédiction. Une poignée de gens du peuple et de voyous se livrèrent à des attaques et au pillage. Du fait de la sédition de Gog et Magog, le barrage d'Iskandar de la Loi muhammadienne (*sadd-i Iskandar-i sharʿ-i muṣṭafā*) a connu une brèche[277].

274 Voir M. Mokri, *La lumière et le feu dans l'Iran ancien et leur démythification en Islam*, Leuven, 1982², p. 90, 99-100.

275 *Shīrāz-nāma*, p. 114-115.

276 Coran 2 : 286.

277 *Shīrāz-nāma*, p. 115.

Le prince injuide qui s'oppose à Yāghī-Bāstī, celui qui sème le désordre dans la ville, est ainsi présenté sur le modèle d'Alexandre qui avait enfermé les peuples impurs du Coran derrière une barrière d'airain. On retrouve également dans ce récit l'opposition, présente dans le *Shāh-nāma* de Firdawsī, entre l'Īrān et le Tūrān. Cette comparaison s'imposait à Ibn Zarkūb puisque l'émir turko-mongol Yāghī-Bāstī, l'adversaire auquel résistaient la population de Chiraz et Shaykh-Abū-Isḥāq, était à ses yeux issu de ce Tūrān, lieu de résidence traditionnel des ennemis dans la Perse antique.

5.3 *Des erreurs politiques de Shaykh-Abū-Isḥāq à la prise de Chiraz*

Un homme d'esprit
aux mots de finesse,
tel Ḥāfiẓ aux suaves paroles.
Un modèle de largesse,
illuminant le monde,
tel Ḥājjī Qawām.
Qui ne souhaite pas ces plaisirs,
que son bonheur s'abime !
Qui ne veut rejoindre cette assemblée,
que vivre lui soit défendu[278] !

À nouveau maître de la ville, en shaʿbān 744/décembre 1343-janvier 1344, Shaykh-Abū-Isḥāq fit prononcer la *khuṭba* et frapper la monnaie à son nom[279]. Afin de consolider son pouvoir, il chercha des alliés dans la région. Les émirs du Lur et du Shūlistān lui prêtèrent allégeance[280]. Le règne de Shaykh-Abū-Isḥāq est jalonné de conflits avec le Muzaffaride Mubāriz al-Dīn Muḥammad, seigneur de Yazd et de Kirmān[281]. Shaykh-Abū-Isḥāq mena plusieurs campagnes militaires au Kirmān, apparemment pour tenter de récupérer les revenus des domaines autrefois détenus dans la province par son père, Sharaf al-Dīn

278 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 303.

279 Kutubī, p. 24. S. Album, « Power and Legitimacy. The Coinage of Mubāriz al-Dīn Muḥammad ibn al-Muẓaffar at Yazd and Kirmān », *Le monde iranien et l'Islam*, vol. II, 1974, p. 161. Sur les monnaies frappées par Shaykh-Abū-Isḥāq, voir E. von Bergmann, « Münzen der Indschuiden », *Numismatische Zeitschrift*, vol. III, 1871, p. 143-165, reprint dans *Numismatics of Islamic World*, vol. 48, 2004 ; Yūnis, *al-Tadāwul al-naqdī fī madīnat Shīrāz*, p. 233-242.

280 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 209.

281 Sur l'origine des Muzaffarides, voir P. Jackson, « Muẓaffarides », *EI*^{2} ; H. R. Römer, « The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadārs », dans *The Cambridge History of Iran*, vol. V, p. 11-15 ; P. Wing, « Mozaffarids », *EIr*.

Maḥmūd-Shāh. Il semble cependant que Shaykh-Abū-Isḥāq aspirait à faire reconnaître son autorité bien au-delà du Fārs. Son incompétence à estimer correctement les forces militaires en présence, ses trahisons successives vis-à-vis de Mubāriz al-Dīn Muḥammad, de même que ses erreurs politiques envers ses propres sujets devaient le conduire inévitablement à l'échec.

Les affrontements avec Mubāriz al-Dīn Muḥammad se succédèrent pendant une douzaine d'années, depuis la première tentative de Shaykh-Abū-Isḥāq pour s'emparer de Kirmān, en 745/1344, jusqu'à son exécution en jumādā I 758/mai 1357[282], années pendant lesquelles les mouvements de troupes furent incessants entre le Fārs et le Kirmān[283]. En l'espace de sept années, de 745/1344 à 752/1351, Shaykh-Abū-Isḥāq viola à de multiples reprises les pactes et accords de paix conclus avec Mubāriz al-Dīn Muḥammad[284]. Lassé, ce dernier décida d'attaquer Chiraz afin de se débarrasser de lui une fois pour toutes[285].

Ibn Zarkūb, jusque-là très favorable à Shaykh-Abū-Isḥāq, écrit : « Le 1er rabī' I 753/28 avril 1351, les étendards de la félicité (*rāyāt-i sa'ādat*) [de Mubāriz al-Dīn Muḥammad] se mirent en route[286]. » Il fut proclamé : « Tu donnes l'autorité à qui Tu veux[287]. » Cette citation coranique légitime la progression de Mubāriz al-Dīn vers Chiraz. Ibn Zarkūb évoque le chaos qui régnait dans la ville avant même qu'elle soit assiégée. Les vagabonds, les voleurs de grands chemins et les mendiants, dit-il, qui n'avaient plus rien à se mettre sous la dent lançaient des appels au pillage et s'emparaient du bien des musulmans. Les portes des mosquées étaient « fermées par le clou de la colère » (*mīkh-i ghaḍb*)[288]. Une citation coranique désigne, de manière discrète, Shaykh-Abū-Isḥāq comme le responsable de cette situation : « Ce sont eux les véritables corrupteurs (*al-mufsidūn*)[289]. » Il est sous-entendu que la mauvaise gouvernance de Shaykh-Abū-Isḥāq a conduit à cette situation ; ce dernier est par conséquent

282 Sur le règne de Shaykh-Abū-Isḥāq, voir J. Limbert, « Abū Esḥāq Īnjū », *EIr* ; 'Alī Āl-i Dawān, « Abū-Isḥāq Īnjū », *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i islām*, vol. v, p. 161-165.

283 Les éléments tribaux du Fārs, et plus particulièrement les tribus mongoles Awghānī et Jurmā'ī, jouèrent un rôle prépondérant dans ces affrontements. Les chefs n'avaient de solidarité particulière avec aucun des deux protagonistes. Leur objectif était de tirer le meilleur bénéfice matériel de l'alliance contractée, voir D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p.188-191.

284 Voir la chronologie des affrontements entre Shaykh-Abū-Isḥāq et Mubāriz al-Dīn Muḥammad, dans D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 217-218.

285 Kutubī, p. 37 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 124.

286 *Shīrāz-nāma*, p. 120.

287 Coran 3 : 26.

288 *Shīrāz-nāma*, p. 121.

289 Coran 2 : 12.

indigne de gouverner. À cette figure négative de Shaykh-Abū-Isḥāq s'oppose celle de Mubāriz al-Dīn Muḥammad, doté de titres qui lui donnent toute légitimité à régner dans le Fārs. Il est l'« Alexandre du temps » (*Iskandar-i zamān*), il est le « Dārā de l'époque » (*Dārā-yi dawrān*), en référence au souverain mythique de la dynastie des Kayanides[290] et, comme les Salghurides avant lui, il est l'« héritier du royaume de Salomon » (*warīth-i mulk-i Sulaymān*). Il est aussi le « vivificateur de la Loi » (*muḥyī-i sharāʿi*)[291]. Mubāriz al-Dīn est également comparé au bâton de Moïse, capable de faire des miracles (*ʿaṣāʾ-i Mūsā qudrat-i muʿjiza*). Il met fin au « démon de l'oppression » (*dīw-i ẓulm*)[292]. Une voix proclame un fragment de Coran à l'oreille des Chirazis : « C'est Lui qui t'assiste de Son secours et par l'intermédiaire des croyants »[293]. Cette citation scripturaire présente Mubāriz al-Dīn Muḥammad comme l'agent de la volonté divine. Une fois maître de Chiraz, il rend à tous les membres de la classe religieuse leur place. Les couvents [des soufis], les madrasas et les mosquées sont décorés ; les bouges (*kharābāt*) et les tavernes (*maykada*) détruits[294]. Une citation coranique fragmentaire, mais là encore sans ambiguïté sur l'image qu'Ibn Zarkūb veut donner de Shaykh-Abū-Isḥāq, vient à l'appui de la description : « Ainsi Dieu représente en parabole le vrai (*al-ḥaqq*) et le faux (*al-bāṭil*) : l'écume [du torrent et du métal fondu] s'en va au rebut tandis que [l'eau et] les objets utiles aux hommes demeurent sur terre[295]. »

Comment expliquer un tel revirement de la part d'Ibn Zarkūb qui, dix ans plus tôt, disait que les partisans de Shaykh-Abū-Isḥāq avaient suivi le chemin du vrai dans son combat contre Yāghī-Bāstī ? Le prince injuide perdit des appuis importants au cours du siège de Chiraz. Le cadi du Fārs, ʿAḍud al-Dīn Ījī, que Shaykh-Abū-Isḥāq avait envoyé négocier la paix avec Mubāriz al-Dīn Muḥammad, et Majd al-Dīn Sarbandī, un de ses commandants militaires, se rendirent auprès du prince muzaffaride[296].

Pendant le siège, Shaykh-Abū-Isḥāq avait demandé à son ministre et conseiller, qui était aussi son commensal, Qawām al-Dīn Ḥasan Tamghāchī : « Quel sera le résultat de cette affaire entre nous et Mubāriz al-Dīn ? » Il lui avait répondu de manière prémonitoire : « Tant que je serai en vie, il n'y aura pas de

290 Dārā était le fils du Kayanide Bahman Ardashīr, voir A. Tafazzoli, « Dārā(b) », *EIr*. Mubāriz al-Dīn et son fils Shāh-Shujāʿ sont présentés par les poètes comme les héritiers des Kayanides, voir *infra*.

291 *Shīrāz-nāma*, p. 120-121.

292 *Shīrāz-nāma*, p. 122.

293 Coran 8 : 62.

294 *Shīrāz-nāma*, p. 122.

295 Coran 13 : 17 ; restitution des parties manquantes entre crochets.

296 Khʷāndmīr, *Ḥabib al-siyar*, vol. III, p. 287-288 ; trad., p. 161.

déclin dans la forteresse de votre puissance[297]. » Qawām al-Dīn Ḥasan mourut pendant le siège en rabīʿ II 754/avril 1353, selon une pièce versifiée de Ḥāfiẓ[298]. Le ministre fut le protecteur du poète qui lui dédia plusieurs ghazals[299] dont un poème d'éloge :

> Puisque grâce à Dieu je me pavane en la roseraie de Sa fortune,
> Je ne penche vers la tulipe ni la rose blanche, ni n'ai besoin d'églantine.
> Parmi les intimes, Ḥāfiẓ s'est rendu célèbre par son libertinage !
> Mais quelle peine avoir, puisqu'en ce monde j'ai Qawām al-Dīn Ḥasan[300].

Le siège de la ville par Mubāriz al-Dīn dura plus de sept mois, des mois épuisants pour les Chirazis qui endurèrent une famine sans précédent. Parmi la population très éprouvée par la longueur du siège, des divisions se firent jour sur l'attitude à adopter : résister ou se rendre à l'ennemi. Shaykh-Abū-Isḥāq commit de graves fautes qui lui aliénèrent une partie des habitants de Chiraz. Il fit exécuter deux hommes influents du quartier Bāgh-i Naw : Sayyid Ḥājjī Ḍarrāb, qui était *raʾīs* des sayyids, et Ḥājjī Shams al-Dīn, qui était chef (*pīshwā*) du quartier[301]. Ils étaient vraisemblablement partisans d'une reddition pour soulager la population. À la suite de ces exécutions, les Chirazis se soulevèrent contre Shaykh-Abū-Isḥāq et finalement, en ramaḍān 754/octobre 1353, un groupe de chefs de quartier (*kulūyān*) se rendit auprès de Mubāriz al-Dīn Muḥammad pour l'informer que Raʾīs ʿUmar, fils de Raʾīs ʿAlāʾ al-Dīn, qui était chef du quartier Mūrdistān avait décidé d'ouvrir la porte de Bayḍā dont il avait la garde. Les troupes muzaffarides entrèrent dans la ville le 3 shawwāl 754/1er novembre 1353[302]. Mubāriz al-Dīn Muḥammad confia le gouvernement de Chiraz à son neveu Shāh-Sulṭān.

Cependant, la prise de Chiraz par les Muzaffarides suscita des résistances de la part d'une partie de la population de la ville[303]. En rabīʿ I 755/26 mars-24 avril 1354, Āytīmūr[304], un des émirs de Shaykh-Abū-Isḥāq et Ghiyāth al-Dīn Manṣūr, l'émir des Shūls, réunirent des troupes en Shūlistān. Ils vinrent à Kāzarūn où

297 Khʷāndmīr, *Ḥabib al-siyar*, vol. III, p. 288 ; trad., p. 160.

298 Qawām al-Dīn Ḥasan Tamghāchī, comme son nom l'indique, détenait le « sceau » (*tamghā*). Il exerça des fonctions importantes à Chiraz sous les Injuides.

299 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazals n° 11 et surtout n° 322.

300 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 322.

301 Kutubī, p. 40 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 211.

302 Kutubī, p. 40 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 211.

303 Récit de tous ces événements dans Kutubī, p. 40-43 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 211-213 et *Mujmal*, *sub* 755, p. 83.

304 Āytīmūr est peut-être identique au « Amīr Tīmūr Ghulām » qui était *amīr al-umarāʾ* de Shaykh-Abū-Isḥāq. Il est cité dans les tableaux inédits de Naṭanzī, manuscrit Paris,

ils apprirent que Shāh-Sulṭān ne tenait Chiraz qu'avec une faible garnison[305]. Les habitants du quartier de porte de Kāzarūn firent savoir à Āytīmūr qu'ils lui donneraient accès à la ville. Il marcha alors sur Chiraz et y pénétra. Son entrée, accompagnée d'un soulèvement populaire, mit Shāh-Sulṭān en fuite. La résidence de ce dernier et le quartier de Mūrdistān, pro-muzaffaride, furent incendiés[306].

Mubāriz al-Dīn Muḥamamd envoya Shāh-Shujāʿ rétablir la situation à Chiraz. Après avoir entièrement pillé le Shūlistān, il arriva devant Chiraz. Il décida d'attaquer aussitôt, profitant du désordre qui régnait en ville. Il pénétra par la porte d'Iṣṭakhr, l'adversaire lâcha prise aussitôt. Shāh-Shujāʿ alla se reposer au Dār al-salṭana, cependant que les combats se poursuivaient dans le quartier de la porte de Kāzarūn dont la population, avec l'aide des Shūls, se battait violemment. Shāh-Shujāʿ abattit cette résistance après un violent combat qui coûta la vie à un grand nombre d'insurgés ; les autres furent fait prisonniers et exécutés. Les cadavres gisaient dans les rues par monceaux[307]. Les éléments pro-injuides furent ainsi totalement éliminés.

Les renseignements sur les luttes entre quartiers injuides, chupanides et muzaffarides à Chiraz sont très minces et nous ne les saisissons que de manière épisodique, à l'occasion des différents sièges de la ville. On remarque, ici encore, la présence des *kulū* dans la reddition de la ville. À côté des solidarités religieuses, des organisations sociales issues des ordres soufis et des associations paramilitaires du type *pahlawān*, les *kulū* représentent une force politique importante. Le terme *kulū* fait référence à un chef de quartier (*raʾīs-i maḥalla*). Le *kulū* peut également être le chef du bazar et représenter des intérêts économiques[308]. Les *kulū*, comme les *raʾīs*, sont des personnages puissants socialement. Ils sont les porte-parole des habitants vis-à-vis de l'administration, ou en cas de siège de la ville, face à l'envahisseur. Leurs divisions reflètent les tensions qui peuvent exister entre les différents quartiers de la ville. Au moment de l'opposition entre Yāghī-Bāstī et Shaykh-Abū-Isḥāq, Kulū Ḥūsayn, porte-parole des habitants du quartier où résidait Yāghī-Bāstī, avait pris son parti, alors que tous les autres étaient du côté de Shaykh-Abū-Isḥāq. En revanche dans le cas de l'affrontement entre Mubāriz al-Dīn Muḥammad et Shaykh-Abū-Isḥāq, seul le quartier de la porte de Kāzarūn était encore fidèle à la cause de ce dernier. Kulū Fakhr al-Dīn, qui avait des partisans dans

---

fol 329a. Sur la valeur de ces tableaux, voir D. Aigle, « Les tableaux dynastiques du *Muntaḫab al-tawārīḫ-i Muʿīnī* », *StIr*, vol. 21/1, 1993, p. 67-83.

305 Kutubī, p. 42 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 210-211.

306 Kutubī, p. 43 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 113.

307 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 113.

308 *Lughat-nāma*, vol. XII, p. 18502.

ce quartier, avait participé à la tentative de Shaykh-Abū-Isḥāq de reprendre la ville après sa conquête par les troupes muzaffarides[309].

Après la prise de Chiraz, Shaykh-Abū-Isḥāq avait trouvé refuge à Ispahan auprès de Sayyid Jamāl al-Dīn Mīr-i Mīrān. Profitant de la confusion qui régnait dans les principautés iraniennes à la suite de la mort d'Abū Saʿīd en 1336, le sayyid s'était proclamé gouverneur de la ville[310]. Premier d'une lignée connue jusqu'à l'époque safavide[311], il est décrit comme l'un des « *kalāntarān* d'Ispahan »[312]. Une amitié réciproque liait Shaykh-Abū-Isḥāq à Sayyid Jamāl al-Dīn Mīr-i Mīrān. Mubāriz al-Dīn Muḥammad voulait éliminer définitivement Shaykh-Abū-Isḥāq. En 755/1354, deux ans après la conquête de Chiraz, il décida d'assiéger Ispahan. Sayyid Jamāl al-Dīn Mīr-i Mīrān organisa la résistance face à Mubāriz al-Dīn Muḥammad qui fut contraint de retirer ses troupes à l'entrée de l'hiver. Après plusieurs sièges successifs, la ville se rendit au printemps 758/1357. Capturé, Shaykh-Abū-Isḥāq fut dans un premier temps emprisonné à la forteresse Ṭabarak[313], puis il fut transféré à Chiraz afin de rendre compte de l'assassinat de Sayyid Ḥājjī Ḍarrāb. Mubāriz al-Dīn Muḥammad donna une légitimité religieuse au procès qui eut lieu sur la grande place de la ville. Tous les ulémas, les cadis et les notables de Chiraz étaient rassemblés ; Mubāriz al-Dīn Muḥammad demanda à Shaykh-Abū-Isḥāq pour quelle raison il avait fait exécuter Sayyid Ḥājjī Ḍarrāb. Il répondit : « Nous l'avons ordonné »[314]. Mubāriz al-Dīn Muḥamamd le condamna alors à subir la loi du talion (*qiṣāṣ*) ; il fut livré au jeune fils de sa victime, Sayyid Quṭb al-Dīn. Avant son exécution qui eut lieu le 21 jumādā I 758/21 mai 1357[315], Shaykh-Abū-Isḥāq récita ce quatrain :

---

309 Kutubī, p. 40-41 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 210 ; *Mujmal*, vol. III, p. 83.

310 Kutubī, p. 46.

311 Jamāl al-Dīn Mīr-i Mīrān fut le chef d'Ispahan dans les années 1349-1356, Kutubī, p. 45-46, 53. Sur ce sayyid, voir J. Aubin, « Šāh Ismāʿil et les notables de l'Iraq persan. Études safavides I », p. 40 ; R. Quiring-Zoche, *Isfahan im 15. und 16. Jahrhundert*, Fribourg, 1980, p. 228-229.

312 Khʷāndmīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. III, p. 290 ; trad., p. 161. Le terme *kalāntar* fait référence à celui qui gère les affaires des habitants d'une ville, ou encore à un chef de quartier (*raʾīs-i maḥalla*). Dans le *Lughat-nāma* (vol. XII, p. 18502), le mot *kalāntar* est donné pour synonyme de *kulū*.

313 Le gardien de la forteresse (*kutwāl*) avait livré cette place forte aux Muzaffarides moyennant finances ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 215.

314 Khʷāndmīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. III, 291 ; trad., p. 162.

315 *Mujmal*, vol. III, p. 87-88 ; Kutubī, p. 53-54 ; Zayn al-Dīn Qazwīnī (*Dhayl-i Tārīkh-i guzīda*, p. 57) donne fin 757/1356 ; Ḥāfiẓ-i Abrū (*Jughrāfiyā*, vol. II, p. 215-217) donne le 30 jumādā I 757/31 mai 1356 ; Naṭanzī, p. 184-185 ; *Majmaʿ al-ansāb*, p. 317-318. Ḥāfiẓ a donné cette date pour l'assassinat de Shaykh-Abū-Isḥāq dans un fragment de poésie, voir Ghanī, p. 119-121 ; Ḥāfiẓ, *Dīwān*, vol. II, n° 24, p. 1576.

Hélas, il ne resta aucun œuf de l'oiseau de vie.
Il n'y a plus à espérer de l'ami ou de l'étranger.
Hélas, de cette période de vie, il ne reste rien,
de ce que nous avons dit, mais un conte[316].

Ainsi s'éteignit la dynastie injuide dans le Fārs.

5.4 *Élégies sur l'exécution de Shaykh-Abū-Isḥāq*

How long will heaven's heartless tyranny
Which keeps both rich and poor in agony [...]
That cypress which was once the cynosure
Of souls, they've toppled ignominiously;
I cry to heaven above, again I cry,
How long will this injustice fall to me[317]?

Shaykh-Abū-Isḥāq était un prince cultivé qui avait favorisé les lettres à sa cour. Son règne est caractérisé par une production littéraire inégalée depuis Saʿdī. Il fut le protecteur des plus grands poètes de l'époque, notamment ʿUbayd-i Zākānī, Khʷājū Kirmānī et Ḥāfiẓ. La fille de Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh, Jahān-Malik-Khātūn (m. après (784/1382)), vivait à la cour de Shaykh-Abū-Isḥāq depuis la mort de son père[318]. Naṭanzī la décrit comme la plus capable des femmes dont les poèmes étaient célèbres[319]. Après l'exécution de son oncle, elle a décrit son désarroi dans un ghazal :

In one night, sovereignty abandoned me –
Your kindness now is all my sovereignty. [...]
If You're my friend, then what is it to me
If all my country's now my enemy[320]?

316 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 217 ; Khʷāndmīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. III, 291 ; trad., p. 162.
317 Jahān-Malika-Khātūn, trad. Dick Davis, *Faces of Love. Hafez and the Poets of Shiraz*, Mage Publishers, 2012, p. 180.
318 D. P. Brookshaw, « Jahān-Malek-Ḵātun », *EIr*. Elle avait épousé Amīn al-Dīn Jahrumī, le *nadīm* du prince injuide, Ghanī, p. 125, n. 2. ʿUbayd-i Zākānī lui aurait conseillé de ne pas l'épouser disant de manière implicite qu'en tant que femme elle ne pouvait écrire de la bonne poésie.
319 Naṭanzī, p. 175.
320 Jahān-Malika-Khātūn, *Faces of Love Hafez and the Poets of Shiraz*, p. 161.

Après la prise de Chiraz par Mubāriz al-Dīn Muḥammad, il semble que Jahān-Malik-Khātūn soit restée dans la ville. En effet dans plusieurs de ses poèmes, elle dénonce l'islam rigoriste du conquérant et fait l'éloge de son fils Shāh-Shujāʿ.

Néanmoins, c'est Ḥāfiẓ qui a le mieux exprimé la tristesse causée par la mort de Shaykh-Abū-Isḥāq. Une grande intimité existait entre le poète et son protecteur dont témoigne ce ghazal :

> Ô Souvenir ! Ô temps béni – où Ta porte était ma Demeure,
> Où la poussière de Ton seuil – était de mes yeux la lumière !
> …
> Retourné hier à la Taverne – en pensant à vous, Compagnons,
> J'y ai retrouvé notre Jarre – cœur en sang, tête dans la fange.
> Ah, qu'on me dise enfin pourquoi – cette perte et cette souffrance !
> Mais Raison, qui tranche de tout, – sur ce point reste sans réponse.
> Oui, il a rayonné, le Sceau, – le clair joyau d'Abou Es'hâgh,
> Ah, rayonné de mille feux ! – Mais le Destin l'a pris de court[321] !

Ḥāfiẓ trouve à la taverne une image de son état après la disparition de Shaykh-Abū-Isḥāq. Le poète et son prince avaient coutume de s'y retrouver. Après sa disparition, la jarre de vin a le cœur en sang et s'est couvert la tête de poussière en signe de deuil. Il n'y a plus de buveurs. Le poème s'achève avec le regret de la brièveté du règne de son ami. Il utilise l'image du sceau, symbole du pouvoir, associé au mot « *fīrūza* » qui signifie « turquoise » et également « victoire ». Il ne parle pas directement de Shaykh-Abū-Isḥāq mais d'un sceau venant de la mine de turquoise dite de « Bū Isḥāq », exprimant ainsi la fragilité du pouvoir en ce bas-monde.

La période injuide fut particulièrement troublée dans le Fārs. Cependant les habitants de Chiraz, bien que soumis à des sièges et à des pillages successifs, restèrent, sauf dans ce dernier épisode, de fidèles partisans des Injuides. En témoigne l'attitude de la population au moment où le cercueil de Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh, le premier souverain injuide du Fārs, fut rapporté à Chiraz deux ans après avoir été exécuté à l'ordre d'Arpa Ke'ün en rajab 736/mars 1336. Ibn Zarkūb écrit que toute la population prit le deuil (*haybatī wa muṣībatī*), témoignant ainsi son attachement à la dynastie[322]. Les Injuides n'étaient pas d'origine mongole, comme la plupart des grands émirs à cette époque. Ils prétendaient descendre du célèbre mystique de Hérat, ʿAbd Allāh Anṣārī. Les

321 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal, n° 203.
322 *Shīrāz-nāma*, p. 102.

membres de cette dynastie de souche iranienne sont présentés dans l'historiographie locale comme les protecteurs du Fārs. Si Shaykh-Abū-Isḥāq avait perdu le soutien de la population de Chiraz c'est parce qu'il avait commis, sans raison apparente, un acte inique en faisant assassiner un sayyid, un descendant du Prophète.

6 Le Fārs muzaffaride (754-795/1357-1393)

6.1 *La fin des libertés religieuses à Chiraz. Le regard des poètes sur l'islam rigoriste de Mubāriz al-Dīn*

Où sont les plaisirs de Chiraz,
son vin consolateur
et les mignons
qui animaient les fêtes ?
Si demain au paradis le vin et
la joie nous manquent,
ce sera l'enfer,
comme à Chiraz aujourd'hui[323].

La politique de Mubāriz al-Dīn Muḥammad à l'encontre de Shaykh-Abū-Isḥāq était fondée sur une légitimité religieuse affirmée. En 753/1352, averti que Mubāriz al-Dīn se préparait à faire la conquête de Chiraz, Shaykh-Abū-Isḥāq avait envoyé ʿAḍud al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān Ījī, *qāḍī al-quḍāt* à la cour injuide à Chiraz, négocier la paix[324]. Autorité religieuse incontestée, il était engagé dans les affaires politiques et son avis comptait. Il rencontra Mubāriz al-Dīn Muḥammad à Sīrjān et fut accueilli avec tous les honneurs dus à son rang d'éminent savant en sciences religieuses. Afin de mettre en valeur l'intérêt de sa famille pour l'islam, Mubāriz al-Dīn Muḥammad demanda au cadi d'enseigner à son fils, Shāh-Shujāʿ son commentaire du *Mukhtaṣar al-Muntahā fī-l-uṣūl*

323 ʿUbayd-i Zākānī, *Kulliyāt*, p. 144, n° 42.

324 Kutubī, p. 36 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 208. Invité par Abū Saʿīd à Sulṭāniyya, Aḍud al-Dīn avait été nommé par l'Ilkhan *qāḍī al-mamālik*, sans doute sur les instances de son ministre, Ghiyāth al-Dīn Muḥammad. C'est probablement après l'assassinat de ce dernier et la mort d'Abū Saʿīd, qu'il retourna dans le Fārs où il devint *qāḍī al-quḍāt* à la cour injuide à Chiraz. Van Ess, « al-Idjī », *EI*[2] ; *Id.*, *Erkenntnislehre des ʿAḍuddadin al-Īǧī*, Wiesbaden, 1996.

d'Ibn Ḥājib[325]. Puis il gratifia le savant de cinquante mille dinars, tandis qu'il en donnait dix mille aux gens de sa suite. Mais, Shaykh-Abū-Isḥāq n'ayant pas respecté, on l'a vu, sa parole à de nombreuses reprises, Mubāriz al-Dīn Muḥammad refusa la paix qui lui était proposée par son intermédiaire[326].

Mubāriz al-Dīn Muḥammad avait le souci de s'attirer les bonnes grâces des élites religieuses. Elles le tenaient en grande estime car elles voyaient en lui un combattant de l'islam. Sa répression contre les Awghānī et les Jurmā'ī, les puissantes tribus mongoles du Fārs, qui avaient rallié le parti de Shaykh-Abū-Isḥāq dans l'une de ses attaques contre Mubāriz al-Dīn en 749/1348, fut considérée par les ulémas comme une guerre sainte parce que ces tribus suivaient la « loi des Mongols » (*sunnat-i Mughūl*)[327]. Son commandant militaire et huit cents hommes illustres (*nāmdār*) étaient tombés en « martyrs » dans les combats[328]. Avant d'entreprendre le siège de Chiraz, Mubāriz al-Dīn Muḥammad s'était donc acquis le soutien des autorités religieuses. Puis, au moment de mener campagne dans le Fārs, il aurait vu le Prophète en rêve lui indiquant que cette conquête était une obligation religieuse. Les combats sont menés pour que la punition des ennemis fasse apparaître « la force et la grandeur [de l'islam] »[329]. Après la conquête de Chiraz, il dépêcha un envoyé au Caire pour demander au calife abbasside fantoche, al-Muʿtaḍid, un édit lui donnant le titre de « protecteur du commandeur des croyants » (*wāli amīr al-muʾminīn*)[330]. En 755/1354, lorsqu'il décida de faire le siège d'Ispahan, Mubāriz al-Dīn Muḥammad lui fit allégeance (*bayʿa*) afin de conforter sa légitimité à régner dans le Fārs. Il fit frapper monnaie et prononcer son nom avec celui du calife dans la *khuṭba*[331]. Selon Kutubī, cette mesure lui valut d'être considéré comme le rénovateur de la religion (*mujaddid*) parce que, depuis la prise de Bagdad par les Mongols, cette règle n'avait plus été respectée en Iran[332].

Maître de Chiraz, Mubāriz al-Dīn Muḥammad mit en place une politique religieuse très stricte. Il cultivait une image publique de défenseur de l'islam sunnite et avait acquis une réputation de piété personnelle très rigoureuse. En 740/1339-1340, il aurait commencé à se rendre à pied chaque vendredi à la

325 Kutubī, p. 37. Il s'agit d'un traité de droit malékite très souvent commenté et glosé, voir H. Fleisch, « Ibn al-Ḥadjib », *EI²*.
326 Kutubī, p. 37.
327 Kutubī, p. 28.
328 Kutubī, p. 28.
329 Kutubī, p. 36-38.
330 Naṭanzī, p. 185.
331 S. Album, « Power and Legitimacy. The Coinage of Mubāriz al-Dīn Muḥammad ibn al-Muẓaffar at Yazd and Kirmān », p. 168.
332 Kutubī, p. 45.

mosquée[333]. La plupart des sources disent que Mubāriz al-Dīn Muḥammad était excessif dans sa manière d'ordonner le bien et d'interdire le mal à Chiraz[334]. Ḥāfiẓ lui donna le surnom de « chef de la police des mœurs » (*muḥtasib*) ou encore de « briseur de jarre » (*khum-shikan*) après qu'il eut fait fermer les maisons closes et les tavernes de la ville[335]. Il semble que le sobriquet de *muḥtasib-i shahr* lui ait été donné par son propre fils Shāh-Shujāʿ[336]. Ḥāfiẓ exprime sa tristesse après la fermeture des tavernes, emblématique du comportement légaliste de Mubāriz al-Dīn Muḥammad :

> Se pourrait-il, mon cœur, qu'on rouvre la porte des tavernes,
> et que le nœud étroit qui nous étouffe s'ouvre ?
> On l'a fait pour complaire aux bigots étriqués,
> Mais courage, par Dieu, nous ferons bien qu'il s'ouvre !
> J'en jure par la pureté du cœur des libertins (*rindān*), les buveurs de l'aube
> ouvriront bien des portes fermées avec la clef de la prière.
> […]
> Ils ont fermé la porte des tavernes. Dieu, ne l'admets pas (*ma-pasand*) !
> Car ils ont ouvert la porte où logent falsification et hypocrisie (*tazwīr u riyā*)[337].

Ḥāfiẓ se moque des décisions prises par Mubāriz al-Dīn Muḥammad car si les tavernes ont été fermées pour faire plaisir à l'ascète, la prière des « libertins » (*rindān*) sera exaucée. Dieu ne peut admettre qu'en fermant les tavernes on ouvre la porte de l'hypocrisie. Le Coran dénonce à de multiples reprises certains musulmans qualifiés d'hypocrites (*munāfiqūn*). Ce terme recouvre un champ lexical très large, mais il désigne en général les apostats, les menteurs, les ignorants, les diviseurs, etc[338]. Pour Ḥāfiẓ, sous le froc de l'ascète se cache l'hypocrite. L'homme bigot dissimule ses vils sentiments sous le masque de la prière.

La bigoterie de Mubāriz al-Dīn Muḥammad et sa volonté d'imposer une morale religieuse à la société de Chiraz sont dénoncées dans les sources littéraires. Il ne faut pas se laisser enfermer dans l'obscurantisme des rigueurs hypocrites, écrit Ḥāfiẓ : « Le briseur de jarre ignore à ce point que le soufi possède

333 *Mujmal*, vol. III, p. 58.
334 Naṭanzī, p. 185 ; Khʷāndmīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. III, p. 289 ; trad., p. 161.
335 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 464 ; *Shīrāz-nāma*, p. 122-123.
336 Bahāʾ al-Dīn Khorramshahi, « Hafez 's life and times », *EIr*.
337 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 197.
338 A. Brockett, « al-Munāfiḳūn », *EI*².

du vin confectionné à la maison pareil au rubis grenat[339]. » En cette période de contrainte religieuse et sociale, l'autorité manie la falsification (*tazwīr*) : « Verse le vin, puisque cheikh, récitant du Coran, mufti, chef de la police, si tu regardes bien, tous sont des falsificateurs[340]. »

Mubāriz al-Dīn Muḥammad est décrit dans la plupart des sources comme un souverain cruel, irascible, qui ne voyait aucune contradiction entre son extrême piété et sa cruauté. Il était capable de quitter la lecture du Coran pour exécuter une ou plusieurs personnes et de revenir aussitôt après à sa lecture du Livre saint. Il se vanta à son fils Shāh-Shujāʿ d'avoir tué de sa propre main huit cents personnes[341]. Ḥāfiẓ décrit à de nombreuses reprises la dureté du règne du prince muzaffaride en contraste avec la liberté et la sérénité qui avaient caractérisé l'époque de Shaykh-Abū-Isḥāq :

> Cache la coupe dans ta manche rapiécée,
> car le temps verse le sang comme fait l'œil de la carafe.
> Nous laverons dans les larmes les frocs tachés de vin,
> puisque c'est la période du jeûne et le temps de l'abstinence (*mawṣim-i wara*ʿ)[342].

En effet, pendant le règne de Shaykh-Abū-Isḥāq, une grande liberté religieuse avait été de mise à Chiraz. Dans un de ses ghazals, ʿUbayd-i Zākānī dit que les libertins sont tués (*kushta*) par la beauté des jeunes (*shāhidān*) de Chiraz. Le poète utilise le terme *kushta*, tué, assassiné, et *shāhidān*, jeunes hommes dont la beauté porte le témoignage (*shāhid*) de Dieu[343]. Le prince injuide avait en effet pour habitude de fréquenter les tavernes et de s'enivrer[344]. Pendant le siège de la ville, il continua à mener une vie de plaisir. Le jour où Mubāriz al-Dīn entra dans la ville, Shaykh-Abū-Isḥāq était pris de boisson. Entendant les tambours de l'armée, il demanda : « Quel est ce bruit[345] ? »

Mubāriz al-Dīn Muḥammad aurait voulu détruire la tombe de Saʿdī sous le prétexte que dans ses poèmes, il critiquait la religion. Son fils Shāh-Shujāʿ l'en aurait dissuadé en affirmant qu'il était témoin de son repentir en récitant un

339 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 464.
340 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 195.
341 Voir plusieurs anecdotes de ce type rapportées par les historiens dans Ghanī, p. 186-187.
342 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 42.
343 D. P. Brookshaw, *Hafez*, p. 42. Khʷājū Kirmānī (*Dīwān*, p. 759) dit que Chiraz est devenu un Turkistān à cause des nombreux magnifiques jeunes turcs qui y résident.
344 Khorramshahi, « Hafez 's life and times » ; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, vol. III, p. 163-64 ; *Shīrāz-nāma*, p. 122-123.
345 Khʷāndmīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. III, p. 288 ; trad., p. 160.

vers dans lequel le poète se serait excusé : « Ô Saʿdī, trop parler est gaspiller ta vie. Il est maintenant temps de te repentir et de dire : "Dieu a interdit" »[346].

La tyrannie et l'intolérance de Mubāriz al-Dīn Muḥammad suscitèrent l'hostilité de ses fils. Après cinq années de règne, il fut capturé par Shāh-Shujāʿ et Shāh-Maḥmūd, alliés à leur cousin Shāh-Sulṭān, puis il fut aveuglé en 760/1359 à la forteresse de Ṭabarak[347] ; ils divisèrent ensuite le royaume entre eux[348]. Le ressentiment de Shāh-Shujāʿ et de Shāh-Maḥmūd à l'encontre de leur père était dû au fait qu'il avait favorisé son petit-fils Shāh-Yaḥyā b. Shāh-Muẓaffar. Au moment de partir en expédition en Azerbaïdjan pour s'emparer de Tabriz en 758/1357, Mubāriz al-Dīn Muḥammad avait vivement critiqué la conduite de ses fils[349]. Il s'était adressé à eux en termes vulgaires, menaçant de les tuer ou de les aveugler[350]. De la forteresse où il était retenu captif, il rédigea une lettre de repentir à l'attention de ses fils. Il fut alors ramené à Chiraz. Cependant, Shāh-Shujāʿ vit dans la démarche de son père une manœuvre pour reprendre le pouvoir dans le Fārs, il l'envoya à Bam au Kirmān. Malade, Mubāriz al-Dīn Muḥammad mourut en chemin en rabīʿ I 765/décembre 1363-janvier 1364.

Après la mort de Mubāriz al-Dīn Muḥammad, Chiraz retrouva l'esprit de liberté religieuse qui avait caractérisé l'époque de Shaykh-Abū-Isḥāq. Ḥāfiẓ a célébré cette liberté retrouvée :

> Mon cœur, je te donne une bonne nouvelle : le chef de la police a disparu !
> Le monde est plein de vin, plein d'idoles buveuses aussi !
> C'en est fini du mauvais œil (*chasm-i bad*) qui guettait en embuscade.
> L'ennemi a quitté la place, les pleurs ont séché[351].

Au moment de la déposition de Mubāriz al-Dīn Muḥammad en 760/1359, Shāh-Shujāʿ gouvernait le Kirmān qui lui avait été donné en apanage par son père en 754/1353. Selon le partage des territoires contrôlés par Mubāriz al-Dīn Muḥammad, Shāh-Shujāʿ devint le souverain prééminant de la famille avec pour capitale Chiraz[352].

---

346 Naṭanzī, p. 185.

347 *Farhang-i jughrāfiyā'ī-i Īrān*, vol. X, p. 132.

348 *Mujmal*, vol. III, p. 93 ; Kutubī, p. 59 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrafiyā*, vol. II, p. 219-220 ; *Majmaʿ al-ansāb*, p. 318-319 ; Khʷāndmīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. III, p. 293 ; trad. p. 163.

349 Sur ces événements, voir P. Wing, « Moẓaffarids », *EIr*. Voir le tableau généalogique des Muzaffarides en annexe, p. 892.

350 Khʷāndmīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. III, p. 293 ; trad., p. 163.

351 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 354.

352 Cette présentation du Fārs après la mort de Mubāriz al-Dīn Muḥammad n'a pour but que de relater très brièvement les événements qui se déroulèrent à Chiraz jusqu'au moment où les Timourides exercèrent le pouvoir dans la province, époque pendant laquelle le

6.2 *Shāh-Shujāʿ, un prince aimé des Chirazis*

> À l'aube, de la voix d'outre-tombe
> vint au monde la nouvelle :
> c'est le temps de Shāh Shujāʿ,
> bois hardiment ! Le temps est fini où
> les hommes de jugement
> longeaient les murs, mille sorte de mots
> en bouche et les lèvres muettes[353].

Le règne de Shāh-Shujāʿ est présenté de manière positive par les historiens qui rendent hommage à ses talents poétiques et à son soutien aux lettrés[354]. Ḥāfiẓ, ami du prince muzaffaride comme il l'avait été de Shaykh-Abū-Isḥāq, le compare aux astres qui illuminent l'assemblée :

> Une étoile brilla et devint lune de l'assemblée.
> Elle devint compagne et familière de nos cœurs effarouchés.
> Maintenant, l'Ami m'installe au premier rang à la taverne (*miṣṭaba*) :
> Vois donc le mendiant de la ville devenu l'intendant de l'assemblée[355] !

Kutubī, l'historien de la dynastie, lui réserve un long panégyrique dans lequel il le présente comme un roi intelligent, sagace et savant, un sultan juste et fortuné[356]. Le courage et la bravoure de Shāh-Shujāʿ auraient effacé la mémoire d'Isfandyār et de Rustam ; sa justice était équivalente à celle de Khusraw Anūshirwān[357]. Cette comparaison avec des figures marquantes du passé préislamique a pour objectif de l'intégrer au passé glorieux de la Perse antique, un processus, on l'a vu, employé régulièrement par les souverains du Fārs et leurs historiographes.

Le règne de Shāh-Shujāʿ est néanmoins caractérisé par les nombreux conflits qu'il eût à affronter avec les membres de sa famille. Comme au moment de la prise de pouvoir dans le Fārs par les Injuides, Shāh-Shujāʿ dut faire face à des alliances et des contre alliances entre les différents

---

cheikh ʿUmar Murshidī a vécu. Pour plus de détails sur le Fārs muzaffaride nous renvoyons à Ghanī, p. 192-450 ; P. Jackson, « Muẓaffarides », *EI*[2] ; P. Wing, « Mozaffarids », *EIr*.

353 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 278.

354 Sur le règne de Shāh-Shujāʿ, voir P. Jackson, « Shāh-Shujāʿ », *EI*[2].

355 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 163. *Miṣṭaba*, le terme utilisé pour désigner la taverne, signifie d'abord « le banc où s'assoient les buveurs ».

356 Kutubī, p. 63.

357 Khʷāndmīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. III, p. 294-295 ; trad. p. 164.

princes muzaffarides qui contestaient son autorité à Chiraz. Il subit notamment l'hostilité constante de son frère Shāh-Maḥmūd, qui avait autorité sur Ispahan. En 765/1363-1364, ce dernier s'allia au souverain Jalayiride de Bagdad, Sulṭān-Uways (r. 757-776/1356-1374), afin de s'emparer de Chiraz. À l'annonce de cette nouvelle, Shāh-Shujāʿ lui envoya un poème avec l'espoir de le dissuader d'attaquer la ville. Il lui rappela les paroles de Firdawsī : « Si deux frères se soutiennent mutuellement, une montagne ne semblerait plus qu'une poignée de poussière[358]. » Shāh-Maḥmūd encercla néanmoins Chiraz avec ses alliés. Le siège dura onze mois au point qu'une famine frappa les habitants de la ville[359].

Ḥāfiẓ-i Abrū dans sa « Géographie » fait un récit détaillé des événements. Il explique que Shāh-Shujāʿ, qui visiblement manquait de moyens matériels pendant le siège de Chiraz, chercha à obtenir du renfort auprès de son frère Sulṭān-Aḥmad à Kirmān. Mais délaissé par ce dernier et ne voyant aucune issue, il fut contraint d'abandonner le combat. Au moment de quitter la ville, il se rendit en pèlerinage au tombeau de Shaykh Kabīr avec son fils Zayn al-ʿĀbidīn et son épouse Durr-Mulk. Il était tellement préoccupé qu'il oublia son fils dans le sanctuaire. Un de ses grands émirs retourna à Chiraz pour le chercher[360]. Cette anecdote, rapportée par presque tous les historiens, atteste la croyance du prince muzaffaride aux pouvoirs charismatiques du saint homme de Chiraz. Peut-être espérait-il de ce dernier une assistance. Shāh-Maḥmūd s'empara de Chiraz en 766/1364. Il reconnut la suprématie du souverain jalayiride Sulṭān-Uways en faisant frapper monnaie et prononcer la *khuṭba* à son nom[361]. Shāh-Shujāʿ gardait cependant le soutien des grands et des chefs des quartiers de la ville[362].

L'occupation de Chiraz par Shāh-Maḥmūd fut mal vécue par la population qui souffrit du comportement de ses troupes et de celles de ses alliés jalayirides. Les personnages en vue du Fārs et les notables de Chiraz envoyèrent Kulū Ḥusayn à Kirmān pour lui demander de reprendre le pouvoir, montrant ainsi leur attachement à ce prince cultivé, compagnon du poète emblématique de Chiraz[363]. Il s'allia à Shāh-Muẓaffar de Yazd, fils de Shāh-Maḥmūd. Les notables

358 Ghanī, p. 208-209 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 233 ; Khʷāndmīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. III, p. 297 ; trad., p. 166.

359 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 236 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. I, p. 370-372.

360 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 236 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. I, p. 371.

361 Après avoir refait ses forces à Abarqūh, Shāh-Shujāʿ se rendit maître de Kirmān où il resta une année et deux mois, Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 237.

362 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. I, p. 371.

363 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. I, p. 381.

de la ville envoyèrent en secret des messagers à Shāh-Shujāʿ pour lui dire qu'ils lui ouvriraient les portes de la ville lorsque ses bannières seraient à proximité de Chiraz. Shāh-Maḥmūd fut contraint quitter la ville en dhū l-ḥijja 767/août 1366[364]. Le lendemain, Shāh-Shujāʿ entra en grande pompe à Chiraz et montra sur le trône en proclamant la protection et la sécurité à toute la population.

Dans le règlement du conflit entre Shāh-Shujāʿ et Shāh-Maḥmūd, on constate que, comme dans le cas de la lutte entre Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū et le chupanide Yāghī-Bāstī, et au moment de la prise de Chiraz par Mubāriz al-Dīn Muḥammad, les élites urbaines participent à la gestion du conflit. C'est de nouveau un *kulū*, ce personnage socialement important des villes iraniennes, qui est leur porte-parole. Il est possible que ce Kulū Ḥusayn soit le même que le Kulū Ḥusayn qui était intervenu en faveur de Shaykh-Abū-Isḥāq dix ans plus tôt[365]. On remarque aussi la présence de plusieurs *pahlawān* dans les forces de Shāh-Shujāʿ, comme dans le cas des affrontements entre Mubāriz al-Dīn Muḥammad et Shaykh-Abū-Isḥāq[366]. Au moment où Shāh-Shujāʿ cherchait à reprendre Chiraz à Shāh-Maḥmūd son principal commandant militaire était Pahlawān Khurram[367]. Toujours est-il que la récupération de Chiraz ne signifiait pas que Shāh-Shujāʿ jouissait désormais d'un pouvoir incontesté. Il resta en conflit permanent avec Shāh-Maḥmūd jusqu'à la mort de ce dernier en shawwāl 776/mars 1375.

6.3 *La reprise de Chiraz par Shāh-Shujāʿ, une légitimité fondée sur l'islam*

Shāh-Shujāʿ se comporta de la même manière que son père Mubāriz al-Dīn Muḥammad quand celui-ci avait chassé Shaykh-Abū-Isḥāq de la ville. Une forte orientation religieuse, basée sur le strict respect de l'islam, semble caractériser ses actions. Après avoir repris Chiraz, il siégea avec les ulémas, promulgua la charia et répara les mosquées, les madrasas et les *khānaqāḥ* qui avaient été endommagées pendant les désordres. Puis en 770/1368-1369, il fit allégeance (*bayʿa*) au calife du Caire, al-Mutawakkil I[368]. Shāh-Shujāʿ envoya Ghiyāth al-Dīn Kutubī à La Mecque afin d'acheter une parcelle de terre pour

364 Kutubī (p. 80-81) rapporte les évènements dans un « *fatḥ-nāma* » ; *Mujmal*, vol. III, p. 98-100 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 239-249 ; *Id.*, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. I, p. 384-389.

365 Voir *supra*.

366 Sur le rôle des *pahlawān* dans les forces muzaffarides, voir D. Aigle, *Le Fārs sous domination mongole*, p. 190-194.

367 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. I, p. 384-385.

368 Kutubī, p. 82. Auparavant, il avait tenté de reprendre Ispahan, Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 242 ; *Id.*, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. I, p. 430-432.

y édifier une *khānaqāh* qui devait abriter son tombeau par la suite. Il affecta une somme de vingt mille dinars en biens de mainmorte à cet édifice qui était situé à proximité de la Kaʿba. Il désigna Ghiyāth al-Dīn Kutubī pour en être le gestionnaire[369]. Les Muzaffarides avaient de l'estime pour la famille de l'auteur du *Tārīkh-i Āl-i Muẓaffar* qui était un savant en sciences religieuses. Kutubī, l'historien de la dynastie, était un proche de Shāh-Shujāʿ[370]. L'attrait de ce dernier pour l'étude des sciences religieuses était notoire[371] ; il commença à les étudier dès l'âge de sept ans[372].

La rigueur affichée par Shāh-Shujāʿ dans la recherche d'un islam légalitaire demande néanmoins à être nuancée. Le prince muzaffaride fut influencé par le poète soufi, ʿImād al-Dīn Faqīh Kirmānī (m. 773/1371-1372), qui enseignait dans sa *khānaqāh* à Kirmān[373]. Alors qu'il gouvernait la province, le prince muzaffaride lui rendait visite chaque jour. Selon le poète, Shāh-Shujāʿ était porteur de la couronne des Kayanides[374]. ʿImād al-Dīn al-Faqīh lui dédia son *Ṣafā-nāma*, écrit en 766/1364-1365[375]. Il s'agit d'un poème de morale et de mystique dont l'introduction contient un panégyrique en l'honneur de Chiraz avec une attention spéciale aux tombes des soufis importants de la ville[376]. Selon une légende rapportée par Khʷāndmīr, chaque fois que le poète priait, son chat priait avec lui. Shāh-Shujāʿ voyait dans l'attitude de l'animal le signe des charismes dont était doté ʿImād al-Dīn al-Faqīh[377].

Puis, lorsque Shāh-Shujāʿ gouverna Chiraz après la mort de son père, il se lia d'amitié avec Ḥāfiẓ qui lui a dédié nombre de ses ghazals. Le poète a ainsi célébré le retour du prince à Chiraz :

> À l'aube, la Fortune éveillée vint à mon chevet,
> disant : « Lève-toi, car ce doux roi (*khusraw-i shīrīn*) est arrivé !
> Bois une coupe et bien égayé va te pavanant au spectacle (*tamāshā*),
> y voir en quelle cérémonie ta Belle Figure est arrivée »[378].

---

369 Kutubī, p. 81.

370 Voir ʿAbd al-Ḥusayn Nawāʾī, « *Dībācha* », dans Kutubī, p. vii.

371 Natanzī, p. 186.

372 Kutubī, p. 63.

373 Le lignage spirituel de ʿImād al-Dīn Faqīh Kirmānī remontait à Zayn al-Dīn ʿAbd al-Salām Kāmūʾī, un compagnon de Shihāb al-Dīn ʿUmar Suhrawardī, J. T. P. de Bruinj, « ʿEmād al-Dīn al-Faqīh », *EIr*.

374 D. P. Brookshaw, *Hafez*, p. 164.

375 Le texte est également connu sous le titre *Muʾnis al-abrār*.

376 On y trouve aussi le récit de la conquête de Chiraz par Mubāriz al-Dīn Muẓaffar, voir De Bruinj, « ʿEmād al-Dīn al-Faqīh ». On garde de lui un recueil de lettres écrites à Shāh-Shujāʿ et à plusieurs cheikhs, Ch.-H. de Fouchécour, *Le Divân*, p. 42.

377 Khʷāndmīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. III, p. 315 ; trad., p. 175.

378 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 172.

Le poète invite la population de la ville à se rendre « au spectacle » des festivités organisées pour le retour de Shāh-Shujāʿ. En le qualifiant de « doux roi », Ḥāfiẓ joue avec les noms du roi sassanide Khusraw et de son épouse Chirine, les héros du célèbre roman de Niẓāmī[379].

Les sources poétiques témoignent du relatif rigorisme religieux de Shāh-Shujāʿ. Les séances poétiques royales étaient l'occasion de consommer du vin. Elles sont désignées par l'expression : « *majlis-i sharāb* ». Ḥāfiẓ évoque dans le ghazal cité au début de ce paragraphe la réouverture des tavernes de Chiraz. Le poète était le compagnon du prince. Ils fréquentaient de concert les tavernes comme il le dit dans un ghazal célèbre : « Maintenant l'Ami m'installe au premier rang à la taverne […], il [Ḥāfiẓ] avait rêvé de l'eau de vie de Khiḍr et de la coupe de Kaykhusraw. Il alla donc à l'assemblée où Sulṭān Abū l-Fawāris prend son vin »[380].

Après son retour triomphal de Shushtar, où il avait mené une ultime campagne contre son neveu Shāh-Manṣūr, Shāh-Shujāʿ célébra sa victoire en grande pompe[381]. Il organisa un banquet pendant lequel il but une grande quantité de vin, au point d'altérer sa santé de manière irréversible. Affecté par la maladie, il devint incapable de manger et s'affaiblit peu à peu. Pendant sa maladie, Shāh-Shujāʿ était entouré de ses grands émirs et des chefs de quartiers de Chiraz. La présence de ces derniers auprès du prince malade témoigne de nouveau de l'estime dont il jouissait auprès de la population de la ville. Réalisant qu'il était proche de la fin, Shāh-Shujāʿ rétribua des lecteurs de Coran pour qu'ils lisent entièrement le Livre saint dans son palais en une seule journée. Il désigna des hommes pieux pour qu'ils effectuent sa toilette mortuaire. Son linceul (*libās-i iḥrām*) était fait de *karbās*, une étoffe appréciée pour sa solidité. Shāh-Shujāʿ avait demandé dans son testament que son corps soit transféré à La Mecque afin qu'il soit enterré dans la *khānaqāh* qu'il y avait fait construire à cet effet. Il fut cependant inhumé en dehors de Chiraz dans un endroit situé au pied de la montagne désigné dans les sources sous le nom « Chihil maqām », près du tombeau des « Sept personnes » (*haft tanān*) dans le cimetière Muṣalla[382].

---

379 Analyse de ce ghazal, Ch.-H. de Fouchécour, *Le Divân*, p. 499.

380 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 163.

381 Elles sont largement décrites par les historiens, et même par les auteurs de dictionnaires biographiques arabes, voir Kutubī, p. 107-108 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 263 ; *Id.*, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. II, p. 606-610 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. I/2, p. 558-564 ; Khʷāndmīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. III, p. 314-315 ; trad., p. 175. Notices dans Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Durar al-kāmina*, vol. II, p. 187-188 ; Ibn al-ʿImād, *Shadharāt*, vol. VIII, p. 510.

382 Il avait désigné cet endroit dans son testament, Kutubī, p. 108 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. I/2, p. 564.

La période qui suivit la mort de Shāh-Shujāʿ fut elle-aussi caractérisée par des luttes fratricides pour le pouvoir. À cette époque, Tamerlan avait commencé sa conquête de l'Iran. Conscient du danger qui pesait sur le Fārs, Shāh-Shujāʿ mourant lui écrivit une lettre[383]. Il recommandait ses fils à sa bienveillance afin de favoriser de bonnes relations avec le conquérant timouride. Shāh-Shujāʿ avait désigné son fils Zayn al-ʿĀbidīn (r. 786-789/1384-1387) comme son successeur à Chiraz, mais au moment de la première invasion timouride en 789/1387, il s'enfuit en Irak[384]. Tamerlan mit alors sur le trône son cousin, Shāh-Yaḥyā, qui gouvernait Yazd. Il laissa aux autres princes leur autorité tant qu'ils reconnaissaient sa suprématie et collectaient les taxes[385].

Pendant la seconde campagne de Tamerlan en 795/1393, Shāh-Manṣūr (r. 789-795/1387-1393), le frère de Shāh-Yaḥyā qui s'était imposé à Chiraz tenta de résister, mais il fut tué dans les combats[386]. Tamerlan et ses armées arrivèrent devant la ville à proximité de Bāb Salm[387]. Afin de s'assurer que la population n'était pas en mesure d'opposer de résistance, on demanda aux chefs de quartiers s'ils ne cachaient pas chevaux, mulets et chameaux[388]. Tamerlan savait que traditionnellement les notables des villes iraniennes étaient capables d'organiser une résistance militaire. Il s'empara des biens des Muzaffarides (*amwāl-i Āl-i Muẓaffar*). Il en partagea une partie entre ses émirs et ses troupes[389]. Toute la famille fut massacrée le 11 rajab 795/23 mai 1393 à l'exception de Zayn al-ʿĀbidīn et de Sulṭān-Shiblī, en raison de leur cécité[390]. Ils furent emmenés à Samarkand où des pensions (*suyūghāl*) leur furent octroyées pour subvenir à leurs besoins[391].

Après l'élimination des Muzaffarides, Tamerlan donna le Fārs en apanage à son fils ʿUmar-Shaykh[392]. L'année suivante, en 796/1394, il lui demanda de rejoindre ses troupes qui menaient campagne en Irak. ʿUmar-Shaykh désigna alors son jeune fils Iskandar comme son représentant (*qā'im-i maqām*) à

383 Texte de la lettre dans Ghanī, p. 317-320 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 258-261 ; *Id.*, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. I, p. 610-613.

384 Kutubī, p. 109.

385 Kutubī, p. 111.

386 Récit de cette campagne dans Kutubī, p. 122-127.

387 Récit de la prise de Chiraz, ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. I/2, p. 668.

388 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. I/2, p. 668-670 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 307.

389 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. I/2, p. 668.

390 Shāh-Manṣūr les avait rendus aveugles pour avoir pris parti contre lui.

391 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. I/2, p. 670 ; Khʷāndmīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. III, p. 572 ; trad. p. 181.

392 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. I/2, p. 669.

Chiraz[393]. Mais peu après, le 4 rabīʿ I 796/7 janvier 1394, ʿUmar-Shaykh fut tué sur la route menant au campement d'hiver des troupes. Tamerlan confia alors le gouvernement de la province au frère d'Iskandar, Pīr-Muḥammad[394].

Après la mort de Tamerlan en shawwāl 807/février 1405, plusieurs fils de ʿUmar-Shaykh assumèrent des responsabilités politiques en Iran méridional. L'aîné Pīr-Muhammad, on l'a vu, avait été nommé par Tamerlan gouverneur du Fārs après la mort de son père. Rustam, qui était âgé de vingt-trois ans, contrôlait Ispahan. Le gouvernement de Hamadān et du Lur-i Kuchik fut confié à Iskandar. Bāyqarā, qui n'avait que neuf ans, ne joua un rôle politique dans la région que plus tard[395]. Les frères ne manquaient pas d'ambition et une lutte sévère s'instaura rapidement entre eux, notamment entre Iskandar et Pīr-Muḥammad.

7 Chiraz, enjeu des luttes pour le pouvoir entre princes timourides

7.1 *Iskandar, un prince cultivé au règne politiquement instable (r. 805-817/1403-1415)*

Après la mort de Tamerlan, Iskandar quitta Hamadān pour s'installer à Yazd[396]. Il lança avec Pīr-Muḥammad une campagne au Kirmān mais, très vite, les relations entre les deux frères se dégradèrent. Entre 809/1405 et 810/1406, Pīr-Muhammad retira à Iskandar le gouvernorat de Yazd, repoussa une attaque de Rustam et d'Iskandar sur Chiraz et s'empara d'Ispahan[397]. Rustam et Iskandar se retirèrent en Iran oriental tandis que Pīr-Muḥammad s'employa à consolider son pouvoir[398]. Iskandar revint à Chiraz en position subordonnée le 26 ramaḍān 811/12 février 1409 et fut accueilli chaleureusement par son frère Pīr-Muḥammad[399]. Il devait en effet l'accompagner dans une nouvelle

393 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. I/2, p. 679 ; Naṭanzī, p. 429.

394 Tāj al-Dīn Ḥasan b. Shihāb Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, éd. Ḥ. Mudarrisī Ṭabāṭabāʾī et Ī. Afshār, Karachi, 1987, p. 14.

395 Quant à Aḥmad, il était resté dans les régions orientales après la mort du conquérant timouride. Sur les luttes entre les descendants de Tamerlan dans le Fārs, voir B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 29-31.

396 Sur le règne d'Iskandar à Chiraz, voir P. Soucek, « Eskandar b. ʿOmar Šayx b. Timur: A Biography », *Oriente Moderno*, numéro spécial (*La civiltà come fenomeno internazionale*, vol. 1 – Storia Timuridi e l'Occidente), vol. 76/2, 1996, p. 73-87.

397 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 329-330 ; Khʷāndmīr, *Ḥabib al-siyar*, vol. III, p. 572 ; trad. p. 310.

398 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 330 ; Khʷāndmīr, *Ḥabib al-siyar*, vol. III, p. 572 ; trad. p. 310.

399 Khʷāndmīr, *Ḥabib al-siyar*, vol. III, p. 573 ; trad. p. 311.

campagne au Kirmān au cours de laquelle Pīr-Muḥammad fut assassiné par l'un de ses émirs iraniens (*nawkarān-i tājīk*) qui voulait prendre le contrôle du Fārs. Ḥāfiẓ-i Abrū, notamment dans le *Zubdat al-tawārīkh*, et l'historien de Yazd, Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, font un récit détaillé de la situation dans le Fārs après l'exécution de Pīr-Muḥammad, mais ils ne donnent pas tout à fait la même version des faits[400]. À noter que la littérature hagiographique donne, elle aussi, sa version des faits. La plupart des personnages impliqués dans les événements politiques dans le Fārs à l'époque timouride sont en effet cités dans les *manāqib* de ʿUmar Murshidī, le saint homme *kāzarūnī* de Chiraz[401].

7.1.1 La rébellion de Ḥusayn Sharbatdār, première étape d'Iskandar vers l'indépendance

Khʷāja Ḥusayn Sharbatdār[402] et son frère Khʷāja ʿAlī, les deux fils d'un apothicaire (*ʿattār*) de Chiraz, étaient entrés dans l'armée de Pīr-Muḥammad. Ils sont décrits comme des parvenus par les historiens qui affirment qu'après avoir été apothicaires, ils avaient atteint l'émirat et le statut de commandants militaires[403]. Ḥusayn Sharbatdār avait une troupe de cavaliers et ʿAlī était député de Pīr-Muḥammad[404]. Ḥusayn Sharbatdār se serait accordé avec un groupe de « vauriens » (*bībāk nāpāk*) pour l'assassiner[405]. Au milieu de la nuit du 3 muḥarram 812/18 mai 1409, les conjurés se rendirent à la tente de Pīr-Muḥammad et l'exécutèrent. Ḥusayn Sharbatdār, qui projetait de faire subir le même sort à Iskandar, rallia à lui une partie des émirs de Pīr-Muḥammad et prit la direction de Chiraz[406].

Dès qu'il fut mis au courant de l'assassinat de son frère, Iskandar se hâta alors vers Chiraz. Il entra dans la ville par la porte Dawlat et se rendit à la maison d'Amīr Tīmūr Khʷāja, le substitut (*qā'im-i maqām*) de Pīr-Muḥammad[407]. Avec un groupe d'émirs qui étaient restés dans la ville, il fit allégeance à

400 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 341-345. Il en donne une version un peu plus courte dans *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 333-335. Version très abrégée des faits par ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 117-118. Voir le tableau généalogique des princes timourides dans le Fārs en annexe, p. 893.

401 Voir chapitre 10.

402 Dans le *Zubdat al-tawārīkh*, Ḥāfiẓ-i Abrū le désigne sous le nom Ḥusayn Ṭabīb, mais ailleurs et dans les autres sources, il est appelé Sharbatdār.

403 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 341 ; *Id.*, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 334. Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 17.

404 Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 17.

405 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 341-345.

406 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 342.

407 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 341-342 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 117.

Iskandar et lui remit la clef des portes et le trésor. Toute la population de la ville (*khāṣṣ wa ʿāmm-i shahr*) ainsi que Kulū ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad, qui était le responsable des chefs de quartiers et des commandants militaires de la ville (*kalāntar-i kulūyān wa sardārān-i shahr*), reconnurent le pouvoir d'Iskandar. Ils sécurisèrent les murs de la citadelle et les remparts de Chiraz. Cependant, les émirs qui étaient restés fidèles à Husayn Sharbatdār répandirent la guerre aux quatre coins la ville. Iskandar fit entrer les émirs et les troupes qui lui étaient fidèles par la porte Saʿādat, à l'est, et la porte Mūrdistān, à l'ouest, qui furent aussitôt refermées[408]. Au moment de la prière du soir, Iskandar et sa garde rapprochée étaient prêts à combattre. Il fit parvenir un édit (*parwāncha*) à Kulū ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad pour lui confier la garde des fortifications de la ville au cas où Ḥusayn Sharbatdār, ce « vaurien ingrat » (*nābkār ba-ḥarām*), chercherait à entrer dans la ville[409].

Deux jours plus tard, lorsque Ḥusayn Sharbatdār arriva devant Chiraz, Kulū ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad lui refusa l'entrée dans la ville[410]. Une partie des émirs de Ḥusayn Sharbatdār s'enfuit si bien qu'au moment de la prière de midi, il ne restait que cinquante cavaliers qui lui étaient loyaux dans la ville[411]. Ḥusayn Sharbatdār s'enfuit vers le Kirmān, mais il fut ramené captif à Chiraz par un émir d'Iskandar. Celui-ci lui coupa une oreille et l'envoya à Hérat afin d'informer Shāh-Rukh que la rébellion était mâtée[412]. Ḥusayn Sharbatdār fut humilié et torturé avant d'être exécuté. Conduit dans le tombeau de Saʿdī[413], il fut déguisé en femme et, juché sur une vache, il fut amené devant Iskandar. Celui-ci l'interrogea sur les raisons qui l'avaient conduit à exécuter Pīr-Muḥammad. Le prince timouride donna à ses émirs l'instruction de le battre à mort. Tous ceux qui étaient impliqués dans l'assassinat de Pīr-Muḥammad furent écorchés vifs

408 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 341-342. Il s'agissait d'attaquer les rebelles sur deux fronts.

409 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 343.

410 Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 18.

411 Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 18.

412 Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 18 ; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 345 ; *Id.*, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 335 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 118.

413 Iskandar aurait établi son camp non loin du sanctuaire du poète à proximité du défilé Tang-i Allāh Akbar, c'est sans doute la raison pour laquelle Ḥusayn Sharbatdār fut conduit à cet endroit pour y être déguisé, voir *infra*.



ILLUSTRATION 1 Suppl. persan 151, fol. 230v : le supplice de Ḥusayn Sharbatdār

pour que cela servît d'exemple[414]. Selon Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, après ces événements, Iskandar fut appelé « Sulṭān-Iskandar »[415].

Selon l'historien de Yazd, qui servait dans l'armée d'Iskandar au moment du meurtre, ce n'est pas le prince timouride qui sauva la ville, mais la population. Les chefs de quartiers Kulū ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad, Sulaymān-Shāh Qaṣṣāb, Khʷāja Nūr al-Dīn Kamāl ainsi que les autres *kulūyān* de la ville se réunirent et dirent : « Ḥusayn Sharbatdār est un enfant de notre ville mais il a commis une telle trahison en tuant Pīr-Muḥammad que nous ne le voulons pas comme souverain »[416]. Ils firent alors allégeance à Iskandar et fortifièrent les portes et les remparts de la ville[417]. En revanche, selon Ḥāfiẓ-i Abrū la décision de résister à Ḥusayn Sharbatdār revient à Iskandar et les premiers à le rejoindre furent les officiers turko-mongols de Pīr-Muḥammad[418].

Les chroniques dynastiques et les histoires locales ne donnent pas exactement la même version sur le déroulement des faits. Les auteurs disposent en effet de sources d'information différentes : de l'intérieur pour les historiens locaux et de l'extérieur pour les chroniqueurs[419]. Néanmoins les différentes versions des événements se rejoignent sur l'allégeance de la population de Chiraz à Iskandar et le rétablissement de l'ordre dans la ville.

Après ces événements, Iskandar envoya un messager à Shāh-Rukh pour lui dire qu'il avait repris le contrôle de Chiraz. Il fit prononcer le prône du vendredi et frapper la monnaie de la province à son nom. Shāh-Rukh lui fit parvenir une lettre pour le féliciter de sa victoire sur les rebelles. Il dépêcha en Fārs Bāyqarā, le jeune frère d'Iskandar, avec les attributs royaux du pouvoir : le tambour, l'étendard et la règle du sultanat (*ṭabl wa ʿalam wa āʾīn-i salṭanat*)[420].

7.1.2 Iskandar, second sultan de l'Empire timouride ?

Devenu ainsi maître du Fārs en 812/1409, Iskandar décida de conquérir d'autres territoires. En ṣafar 814/mai-juin 1411, il se rendit avec son armée au Kirmān dont il ravagea les infrastructures et les cultures (*ʿimārat wa zarāʿat*)[421]. Il chercha à s'emparer d'Ispahan, mais la ville resta en possession de Rustam. Ce

414 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 345 ; *Id.*, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 335 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 118 ; Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 19.

415 Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 19.

416 Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 18.

417 Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 18.

418 Cette version est reprise par ʿAbd al-Razzāq Samarqandī.

419 B. Manz, « Local Histories of Southern Iran », p. 267-281.

420 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 350-352 ; *Id.*, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 339.

421 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 153.

dernier commit une erreur en faisant exécuter Khʷāja Aḥmad Ṣāʿidī, le grand cadi d'Ispahan. Choqués, les habitants d'Ispahan laissèrent alors Iskandar prendre le contrôle de la ville. Rustam s'enfuit vers le Khorassan[422]. Iskandar laissa un agent à Chiraz et fit d'Ispahan sa capitale[423]. Puis il étendit encore son pouvoir dans la région de Qum et de Sāwa. Âgé de vingt-huit ans, Iskandar s'était alors taillé un royaume solide. Il pouvait devenir une menace pour son oncle Shāh-Rukh qui lui adressa une lettre pour le mettre en garde[424] lui reprochant de prononcer le sermon du vendredi et de frapper monnaie à son propre nom[425]. Se sentant menacé, Iskandar fit fermer les routes et envoya des émissaires à la recherche de soutiens[426].

Ḥāfiẓ-i Abrū, qui est notoirement partisan de Shāh-Rukh, accuse Iskandar d'être le responsable des désordres (*fitna*) dans la région[427]. Une rivalité politique s'était à cette époque instaurée entre les deux hommes. Shāh-Rukh quitta Hérat pour se rendre en Iran méridional afin de rétablir l'ordre[428]. Selon l'historien de Hérat, des dissensions apparurent entre les notables de Chiraz sur l'attitude à adopter face à Shāh-Rukh. Fallait-il se rallier à lui et abandonner leur allégeance à Iskandar ? Pendant le siège d'Ispahan par Shāh-Rukh, Muḥammad Sāriq, le gouverneur d'Iskandar, consulta les notables (*akābir wa ashrāf*) de Chiraz. Ils décidèrent d'apporter leur soumission à Shāh-Rukh[429]. Les partisans d'Iskandar furent faits prisonniers et les chefs de quartiers firent changer la *khuṭba* et la *sikka* de la province pour la mettre au nom de Shāh-Rukh[430].

Alors que dans le récit de Ḥāfiẓ-i Abrū, c'est Muḥammad Sāriq qui prend la décision de se rallier à Shāh-Rukh, les historiens de Yazd attribuent ce rôle aux notables de Chiraz. Selon Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, au printemps 817/1415, les chefs de quartiers de la ville se rassemblèrent en l'absence de Muḥammad Sāriq et décidèrent de se soumettre à Shāh-Rukh. L'historien nomme les mêmes protagonistes que lors des événements qui eurent lieu en 812/1401410, après le meurtre de Pīr-Muḥammad. On retrouve les chefs de quartiers Kulū ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad, Khʷāja Nūr al-Dīn Kamāl et Sulaymān-Shāh Qaṣṣāb qui

422 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 154.
423 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 483. Peu avant, il avait refusé à Shāh-Rukh de le rejoindre dans sa campagne contre Qara Yūsuf Qara Qoyunlu, ce qui était une manière de revendiquer son indépendance.
424 Texte de la lettre dans Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 346-347.
425 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 348.
426 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 501.
427 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 504.
428 Récit de cette campagne dans Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 520-537.
429 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 538.
430 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 538.

prirent les choses en main[431]. Ils firent battre les tambours et encouragèrent les femmes et les enfants sur les toits à lancer des pierres sur les partisans d'Iskandar alors que la population clamait : « La ville appartient à Shāh-Rukh ». Ils pillèrent aussi les maisons des fonctionnaires turko-mongols d'Iskandar[432]. Cependant, la nuit même Muḥammad Sāriq et le jeune fils d'Iskandar, Pīr-ʿAlī, revinrent à Chiraz et pendant trois jours les forces d'Iskandar se livrèrent à des exactions jusqu'à ce que les sayyids et les ulémas les persuadent de cesser les hostilités disant que la population avait assez souffert[433]. Muḥammad Sāriq fut exécuté et son corps traîné à travers le bazar[434]. Shāh-Rukh fit aveugler Iskandar[435].

Suite à ces événements, Shāh-Rukh distribua le leadership entre plusieurs princes. Le gouvernement de Hamadān et du Lur-i Kuchik fut confié à Bāyqarā[436] tandis que Rustam fut réinstallé à Ispahan[437]. Ibrāhīm-Sulṭān, son fils, fut nommé gouverneur du Fārs[438]. Ce nouveau partage du pouvoir ne mit pas pour autant fin aux rivalités entre princes timourides dans la province.

7.1.3 La personnalité complexe d'Iskandar

Le règne d'Iskandar, bien qu'il ait été relativement court et instable politiquement, constitue un épisode important de l'histoire de Chiraz, du point de vue politique, comme en témoignent les récits rapportés dans les *manāqib* du cheikh ʿUmar Murshidī dans lesquels le prince timouride est impliqué. Le règne d'Iskandar fut également important du point de vue culturel.

En 815/1413, Iskandar adressa une lettre à Qawām al-Dīn Yazdī, le frère de l'historien Sharaf al-Dīn ʿAlī Yazdī, l'invitant à venir rejoindre le cercle des intellectuels du Fārs qui étaient déjà à son service. Sont nommés dans cette lettre, Sayyid Sharīf al-Dīn Jurjānī (m. 816/1413-1414), grande personnalité

431 Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 39-40.

432 B. Manz, « Local Histories of Southern Iran », p. 278.

433 B. Manz, « Local Histories of Southern Iran », p. 278.

434 Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 40.

435 Selon Dawlatshāh, ce serait à l'instigation de son épouse Gawharshād, *Tadhkirat al-shuʿarāʾ*, éd. Nawāʾī, p. 416-417. Elle était en effet la rivale de la mère d'Iskandar, Malakat-Aghā, épousée par Shāh-Rukh après le décès de ʿUmar-Shaykh.

436 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 199-200.

437 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 199. Pīr-ʿAlī, le jeune fils d'Iskandar, fut conduit à Hérat, Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 538.

438 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 559-560 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 201-202. Il avait été *nāʾib* de Shāh-Rukh à Hérat en 810-811/1408-1409, puis il fut nommé gouverneur de Balkh en 812/1409.

intellectuelle de l'époque, des astronomes, des artistes, des médecins, des musiciens[439]. Parmi les personnalités importantes présentes à Chiraz à cette époque figurait également le savant en sciences religieuses Shams al-Dīn Muḥammad b. Jazarī (m. 833/1429). Originaire de Damas, après la bataille d'Ankara il avait été emmené à Samarkand par Tamerlan en 804/1402[440]. Après la mort de ce dernier, il était venu à Chiraz. Nommé cadi de la ville en 807/1404, Shams al-Dīn Muḥammad b. Jazarī attira de nombreux étudiants[441]. Son nom apparaît lui aussi à plusieurs reprises dans la *sīra* de ʿUmar Murshidī dont il était proche. Il participa à la toilette mortuaire du saint homme[442]. En dépit des multiples conflits armés qui secouèrent la province pendant toute la durée du règne d'Iskandar, Chiraz fut une véritable capitale culturelle comme elle l'avait été à l'époque du Bouyide ʿAḍud al-Dawla.

Désignée par Ḥāfiẓ-i Abrū sous le nom « Dār al-mulk-i Fārs », Chiraz fut également un centre de culture turke chaghatai. L'importance de la langue turke à Chiraz est attestée dans le *Muntakhab al-tawārīkh* de Naṭanzī qui vivait à la cour d'Iskandar. L'historien fait référence à des informateurs « dignes de confiance », mais il ne cite jamais une source spécifique en langue turke. Une grande partie des informations sur l'Asie centrale transmises par Naṭanzī était issue des traditions orales qu'il avait collectées auprès des membres de l'aristocratie militaire turko-mongole qui stationnaient à Chiraz au début du XV^e^ siècle[443]. Iskandar lui-même pratiquait la langue turke chaghatai. Dans son *Tadhkirat-i Majālis al-nafāʾis*, un ouvrage contenant des biographies de poètes, ʿAlī-Shīr Nawāʾī désigne Iskandar sous le titre « Sulṭān-Iskandar Shīrāzī »[444]. Il écrit : « On dit qu'il y a peu de sultans qui ont porté l'éclat du sultanat à un degré comparable. Mawlānā Ḥaydar, un maître de la poésie en langue turke,

439 Liste complète des personnes citées, İ. E. Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn ʿAlī Yazdī and the Islamicate Republic of Letters*, Cambridge, 2016, p. 89-90.

440 Sham al-Dīn Muḥammad b. Jazarī avait occupé des fonctions religieuses importantes dans le sultanat mamelouk. Suite à des investigations sur ses institutions charitables à Damas, il s'était réfugié chez les Ottomans, voir İ. E. Binbaş, *Intellectual Networks*, p. 134.

441 B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 166.

442 Voir chapitre 10.

443 La précision des termes turks et mongols employés par Naṭanzī permettent de clarifier de nombreux points de l'histoire sociale et institutionnelle, présentés souvent de manière confuse par les auteurs qui n'utilisent pas cette terminologie spécifique, D. Aigle, « Naṭanzī », *EIr*.

444 F. Richard, « Un témoignage inexploité concernant le mécénat d'Eskandar Solṭān à Eṣfahān », *Oriente Moderno*, numéro spécial (*La civiltà come fenomeno internazionale*, vol. 1 – Storia Timuridi e l'Occidente), vol. 76/2, 1996, p. 48. Mīr Niẓām al-Dīn ʿAlī Shīr Nawāʾī, *Tadhkira-yi Majālis al-nafāʾis*, éd. ʿA.-A. Ḥikmat, Téhéran, 1363sh./1985, n° 372, p. 124-125. L'ouvrage fut traduit en persan au XVI^e^ siècle par Fakhrī Harātī.

a été son panégyriste [...] », et Nawā'ī de citer deux distiques en chaghatai du prince[445]. Selon Dawlatshāh, Mawlānā Ḥaydar écrivait aussi en persan mais c'est en turk chaghatai qu'il composa et dédia à Iskandar un poème imitant le *Makhzan al-asrār* de Niẓāmī[446].

L'historiographie officielle de Hérat présente le règne d'Iskandar de manière négative en raison des nombreux conflits qui ont ponctué son règne. En revanche, deux sources rédigées en 816/1413, date à laquelle Iskandar s'était déjà taillé un royaume solide, donnent une image positive du jeune prince. Une chronique appelée par les chercheurs, « *Anonymous Synoptic Account of the House of Timur* », le présente comme le plus éminent des souverains timourides :

> Although there are great records of past sultans and emperors, His Majesty the Sultan Ghazi [i. e. Tamerlan] and His Highness Prince 'Umar-Shaykh annulled them all and established records impossible to equal, yet His Highness [i. e. Iskandar] has achieved such works and left such a record of deeds in the world that all the perfection of the two sultans would also be effaced from the pages of the mind and the ledgers of thought[447].

Ce texte pourrait avoir été rédigé par Naṭanzī[448]. Il est écrit à la gloire du jeune prince et vise à faire de lui le successeur légitime de Tamerlan, tout comme la première version du *Muntakhab al-tawārīkh* dédié à Iskandar en 816/1413. L'historien situe la reconnaissance du statut princier de ce dernier lorsqu'il vint à Chiraz rejoindre son père 'Umar-Shaykh en 795/1393[449]. Naṭanzī dit qu'il fut accueilli de manière chaleureuse par la population de la ville venue lui rendre hommage[450]. Il lui donne le titre « Ḥaḍrat-i Sulṭān » et souligne l'implication personnelle du jeune prince à gouverner, malgré son jeune âge. L'historien prétend que chaque jour il étudiait avec précision les rouleaux de parchemin et qu'il adhérait à la coutume d'Alexandre. Iskandar aurait promulgué de grands édits qui étaient toujours respectés vingt-deux ans plus tard[451]. Naṭanzī

445 F. Richard, « Un témoignage inexploité », p. 48.

446 Dawlatshāh, *Tadhkirat al-shu'arā'*, éd. Nawā'ī, p. 417.

447 « *Anonymous Synoptic Account of the House of Timur* », dans Th. W. Lenz, *Timur and the Princely Vision : Persian Art and Culture in the fifteenth Century*, Los Angeles, 1989, p. 241.

448 Tout comme le *Muntakhab al-tawārīkh* de Naṭanzī, ce texte comporte des tableaux synoptiques dans lesquelles figurent des rubriques semblables.

449 En 817/1414, après la destitution d'Iskandar par Shāh-Rukh, Naṭanzī révisa le texte et présenta cette nouvelle version à celui-ci à Hérat, voir l'introduction de J. Aubin à son édition du texte (p. 1-9) et J. E. Woods, « The Rise of the Timurid Historiography », p. 90-93.

450 P. Soucek, « Eskandar b. 'Omar », p. 74 ; Naṭanzī, p. 428-429.

451 Naṭanzī, p. 428-429.

appelle Iskandar le « Messie de la fin des temps » (*mahdī-i ākhir al-zamān*) et fait référence à un « contrat de l'élu de l'époque (i. e. Iskandar) » (*ʿahd-nāma-yi walī-i ʿahdī*) avec Tamerlan, ce qui fait de lui son légitime successeur[452]. Cette présentation d'Iskandar comme le Mahdī eschatologique s'inscrit dans le climat religieux de cette époque dont témoignent également un peu plus tard les écrits de Quṭb-i Muḥyī, le saint homme d'Ikhwānābād dans le Lāristān. Il annonce dans certaines de ses lettres l'arrivée du Dajjāl et du « Maître du temps » (*ṣāḥib-i zamān*) dans le Fārs[453].

Dès 812/1409, après avoir rétabli l'ordre à Chiraz en mettant fin à la rébellion de Ḥusayn Sharbatdār, Iskandar s'était déclaré virtuellement indépendant de l'*urdū* royal. Certes, il avait fait allégeance à Shāh-Rukh en faisant prononcer la *khuṭba* et frapper la monnaie au nom du sultan de Hérat mais, en même temps, il avait pris le titre de sultan. En 816/1413, quand il refusa d'assister Shāh-Rukh dans sa campagne contre Qara Yūsuf Qara Qoyunlu, Iskandar manifesta ouvertement son indépendance. À vrai dire, le conflit entre les deux hommes relevait de deux visions opposées du pouvoir : conformiste pour Shāh-Rukh et universaliste, voire messianique pour Iskandar[454].

Le jeune prince était un lettré particulièrement intéressé par l'astronomie et l'astrologie. Il rédigea une introduction (*dībācha*) pour le *Jāmiʿ al-sulṭānī*, un traité d'astronomie basé sur le *Zīj-i Īlkhānī* de Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (m. 672/1274)[455]. Il n'est pas indifférent de noter que l'unique copie de cette préface est préservée dans les *Munshaʾāt* de Sharaf al-Dīn ʿAlī Yazdī[456]. Selon le *dībācha*, Iskandar aurait été choisi par Dieu pour exercer le pouvoir : « Lorsqu'il […] découpa la robe d'honneur du califat apparent et spirituel sur la stature de

452 Naṭanzī, p. 433. P. Soucek (« Eskandar b. ʻOmar Šayx », p. 76) explique que Naṭanzī fait ici référence au concept chiite de *naṣṣ*, par lequel l'imam désigne son successeur. Voir également İ. E. Binbaş, « Timurid Experimentation with Eschatological Absolutism: Mīrzā Iskandar, Shāh Niʿmatullāh Walī and Sayyid Sharīf Jurjānī in 815/1412 », dans *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, O. Mir-Kazimov (éd.), Leyde, 2013, p. 298-299.

453 Voir chapitre 13.

454 İ. E. Binbaş, *Intellectual Networks*, p. 192.

455 Le contenu du *Jāmiʿ al-ṣulṭānī* ne nous est pas parvenu. Iskandar avait un grand intérêt pour l'astronomie, mais cela ne signifie pas qu'il a rédigé ce traité. Quelqu'un de son entourage pourrait en être l'auteur, tel le célèbre astronome de Chiraz Ghiyāth al-Dīn Jamshīd b. Masʿūd Kāshī (m. 832/1429). En 813-814/1410-1411, il a composé pour Iskandar un traité sur les instruments astronomiques et un traité sur les calculs astronomiques. Par la suite, il fit carrière à l'observatoire d'Ulugh Beg à Samarkand, voir G. Saliba « Kāši », *EIr*.

456 Le manuscrit est conservé à l'Université de Cambridge. Les plus anciennes copies des *Munshaʾāt*, n'incluent pas le *Dībācha* d'Iskandar, İ. E. Binbaş, « Timurid Experimentation With Eschatological Absolutism », p. 291. Traduction du texte, J. Aubin, « Le mécénat timouride », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 162-164.

la capacité [d'Iskandar], Il [...] fit de ses dehors la manifestation des subtilités du sultanat et de la royauté »[457]. Inspiré par la guidance divine, Iskandar dit que « les maîtres du pouvoir sont inspirés (*arbāb al-duwal mulhamūn*), et cela est la grâce de Dieu, qu'il dispense à qui il veut[458] ». Après avoir étudié toutes les sciences et en particulier l'astronomie qui, après la « science de l'unicité » (*ʿilm al-tawḥīd*), est la plus importante et la plus profitable[459], Iskandar se serait ensuite consacré à la cosmographie, aux tables astronomiques et aux horoscopes[460]. En d'autres termes, Iskandar se dépeint lui-même comme un souverain dépositaire de toutes les sciences et tenant son pouvoir absolu de Dieu.

Le magnifique horoscope composé par ʿImād al-Dīn Maḥmūd b. Yaḥyā Kāshī Munajjim à Chiraz le 22 dhū l-ḥijja 813/8 avril 1411 témoigne de l'intérêt d'Iskandar pour les sciences occultes[461]. Cet horoscope est assez exceptionnel car les représentations circulaires du zodiaque et des planètes sont assez peu fréquentes dans ce type de document. La présence aux quatre angles d'un ange offrant des présents est une autre particularité de cet horoscope. Ces anges suggèrent une vision politique universelle et symbolise l'investiture céleste d'Iskandar. Les anges le reconnaissent comme dynaste et lui apportent, outre des présents, la bénédiction des cieux et celle des astres. Les deux couronnes tenues par Saturne et les anges peuvent symboliser, comme le souligne Anna Caiozzo, l'héritage territorial revendiqué par Iskandar qui s'était alors emparé du Fārs et de l'Irak persan[462].

Replacée dans le contexte de l'époque, l'intérêt d'Iskandar pour l'astronomie et l'astrologie, de même que pour la théologie et la mystique, n'a rien d'insolite. Il semble cependant qu'il cherchait à construire un nouveau modèle de souveraineté sacrale, comme en témoignent cet horoscope et son introduction

457 J. Aubin, « Le mécénat timouride », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 162.

458 J. Aubin, « Le mécénat timouride », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 163.

459 J. Aubin, « Le mécénat timouride », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 164.

460 Des textes de cette nature furent composés pour Iskandar, voir par exemple le « Supplément persan 1488 » de la Bibliothèque Nationale de France. Il s'agit d'un recueil de textes astronomiques et astrologiques qui semblent de la main du copiste de l'horoscope d'Iskandar de la Wellcome Library, sorti aussi de son *kitāb-khāna*, voir S. Makariou, *L'apparence des cieux : Astronomie et astrologie en terre d'islam*, Paris, 1998, n° 64.

461 F. Keshavarz, « The Horoscope of Iskandar Sultan », *JRAS*, 1984, p. 197-208 ; A. Caiozzo, « Astrologie, cosmologie et mystique. Remarques sur les représentations astrologiques circulaires de l'Orient médiéval (XIVe-XVe siècles) », *Annales islamologiques*, vol. 38, 2004, p. 317-318 ; *Id.*, « The Horoscope of Iskandar Sultān as a Cosmological Vision in the Islamic World », dans *Horoscopes and Public Spheres: Essays on the History of Astrology*, G. Oestmann, H. Darrel Rutkin et K. von Struckrad (éds.), Berlin, 2005, p. 115-144.

462 A. Caiozzo, « The Horoscope of Iskandar Sultān », p. 132.

au *Jāmiʿ al-sulṭānī*. Dans la cosmologie évoquée par le Coran, le soleil occupe la première place et sa lumière émane du trône divin (*ʿarsh*). Dieu a placé le soleil au centre de l'univers afin de pouvoir transmettre son esprit (*rūḥ*) aux hommes[463]. On a vu que dans son introduction au *Jāmiʿ al-ṣulṭānī*, Iskandar dit détenir son pouvoir de l'esprit de Dieu, investiture céleste confirmée dans son horoscope.

Iskandar fut en contact avec une importante figure religieuse de cette époque, comme en témoignent les hagiographes de Shāh Niʿmat Allāh Walī Kirmānī (m. 834/1431)[464]. Il aurait rencontré une première fois le saint homme en 807/1405, devant Kirmān au moment du siège de la ville qu'il mena avec son frère Pīr-Muḥammad. Shāh Niʿmat Allāh aurait été envoyé par les habitants pour négocier le départ des assiégeants[465]. Iskandar était à cette époque gouverneur de Yazd au nom de Pīr-Muḥammad. Le prince alloua au saint homme (*ṣāḥib-i dawlat*) quatre années des revenus de la région de Taft pour qu'il construise une *khānaqāh* sur le lieu de son choix. ʿAbd al-Razzāq Kirmānī, l'hagiographe, invoque pour justifier la dotation d'Iskandar à Shāh Niʿmat Allāh « l'esprit avisé du Seigneur de la conjonction astrale du monde » (*raʾy-i ṣāḥib-qirān-i ʿālam*), c'est-à-dire Tamerlan qui considérait que les faveurs envers les saints hommes étaient une nécessité[466]. Iskandar rencontra également Shāh Niʿmat Allāh lorsque ce dernier fut reçu solennellement à Chiraz[467]. Au cours de cette visite, Iskandar participa au milieu d'une foule nombreuse à la prière du vendredi dans le Jāmiʿ al-ʿAtīq avec Shāh Niʿmat Allāh à sa droite et Sayyid Sharīf ʿAlī Jurjānī à sa gauche[468].

En 815/1412, Iskandar adressa une lettre à Shāh Niʿmat Allāh et à Sayyid Sharīf ʿAlī Jurjānī, dans laquelle il leur soumettait une liste de questions sur des sujets religieux[469]. Iskandar voulait savoir si fut créé d'abord l'intellect (*ʿaql*) ou

463 A. Caiozzo, « The Horoscope of Iskandar Sultān », p. 129.

464 On dispose de deux recueils de *manāqib* qui ont été édités par J. Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shah Niʿmatullah Wali Kermani*, Téhéran-Paris, 1956. Les *Manāqib-i Ḥaḍrat Shāh Niʿmat Allāh Walī* ont été rédigés par ʿAbd al-Razzāq Kirmānī, *Matériaux*, p. 1-268 ; la seconde biographie, plus courte, intitulée *Sayr-i Ḥaḍrat Shāh Niʿmat Allāh Walī* fut composée par ʿAbd al-ʿAzīz b. Shīr Wāʿiẓī, *ibid.*, p. 269-322.

465 J. Aubin, *Deux sayyids de Bam*, p. 26. Du côté chirazi, le négociateur fut ʿAfīf al-Dīn Junayd Kāzarūnī qui était une personnalité importante dans les milieux sunnite du Fārs, Sakhāwī, *Ḍawʿ al-lamiʿ*, vol. III, n° 312, p. 79.

466 J. Aubin, *Matériaux*, p. 48.

467 J. Aubin suppose que cette visite eut lieu entre 1409 et 1412, « Introduction », dans *Matériaux*, p. 18.

468 J. Aubin, *Matériaux*, p. 86-87, 180-181.

469 Voir la discussion sur la date de rédaction de la lettre d'Iskandar, le contenu des questions et les réponses, İ. E. Binbaş, « Timurid Experimentation with Eschatological Absolutism », p. 281-285.

l'amour (*ʿishq*) et comment l'esprit (*rūḥ*) peut s'allier au corps humain. Il s'interrogeait aussi sur l'ascension (*miʿrāj*) du Prophète. Fut-elle physique ou spirituelle ?[470] Les trois dernières questions représentent peut-être le point culminant de ses interrogations. Elles sont d'ailleurs rédigées en arabe contrairement aux autres qui le sont en persan. Il demandait aux deux savants : « Quelle est la différence entre le "Un" (*aḥad*) et l'"Unique" (*wāhid*) ? » « Quelle est la différence entre la sainteté (*al-wālaya*), la prophétie (*al-nubuwwa*) et l'apostolat (*al-risāla*) ? » et, enfin, « Quelle est la nature de l'existence (*wujūd*)[471] ? »

La lettre d'Iskandar n'est pas conservée, mais on peut en reconstituer le contenu grâce aux réponses que lui adressèrent Shāh Niʿmat Allāh et Sayyid Sharīf ʿAlī Jurjānī[472]. Le questionnaire du prince timouride est à vrai dire une manière de formuler une nouvelle forme de royauté fondée sur des bases théologiques, tandis que dans l'introduction au *Jāmiʿ al-sulṭānī* l'argumentation reposait sur l'astronomie. L'objectif d'Iskandar n'était pas seulement de s'imposer face à Shāh-Rukh, mais aussi de redéfinir le projet impérial timouride[473].

Iskandar entretint d'excellentes relations avec Shāh Niʿmat Allāh, mais était-il un souverain dévot qui se rendait aux tombeaux des hommes reconnus pour leur fluide miraculeux ? Le premier sanctuaire que le jeune prince aurait visité lorsqu'il vint à Chiraz fut celui de Saʿdī avant d'installer son campement à proximité du défilé Tang-i Allāh Akbar. Selon les *manāqib* de Shāh Niʿmat Allāh Walī, chaque jour les grands et toute la population de la ville venaient lui rendre hommage[474].

Il est difficile de cerner la personnalité religieuse d'Iskandar. Envoyé par Shāh-Rukh après sa déposition en 817/1414 auprès de son frère Rustam à Ispahan, Iskandar aurait dit à ce dernier que maintenant qu'il était aveugle, il ne pouvait plus agir dans le monde[475]. L'historien Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī raconte qu'il souhaita mener une vie ascétique et s'installa quelques mois auprès du sanctuaire d'un certain Sahl-i ʿAlī, situé à une bonne distance d'Ispahan[476]. Cette vie recluse ne dura pas longtemps puisqu'au printemps 818/1415, il incitera son frère Bāyqarā à attaquer Ibrāhīm-Sulṭān à Chiraz[477].

---

470 J. Aubin, « Le mécénat timouride », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 161.

471 İ. E Binbaş, « Timurid Experimentation with Eschatological Absolutism », p. 284.

472 J. Aubin, *Matériaux*, p. 115, 311. Liste des réponses de Shāh Niʿmat Allāh, İ. E. Binbaş, « Timurid Experimentation with Eschatological Absolutism », p. 283-284 ; réponses de Sayyid Sharīf ʿAlī Jurjānī, *ibid.*, p. 284-285.

473 Sur l'idéologie politique d'Iskandar, voir İ. E. Binbaş, « Timurid Experimentation with Eschatological Absolutism », p. 281-294.

474 J. Aubin, *Matériaux*, p. 74.

475 Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 41.

476 Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 41.

477 Voir *infra*.

Aveuglé, Iskandar n'avait pas renoncé au pouvoir. Il revendiquait le titre à forte connotation eschatologique de « Messie de la fin des temps », comme en atteste Naṭanzī. Une monnaie non datée d'Iskandar comporte le titre « sulṭān » et la formule « ʿAlī est l'ami de Dieu » (*ʿAlī walī Allāh*) qui indique qu'Iskandar lui-même faisait usage du discours messianique. Néanmoins, on trouve aussi le nom des trois premiers califes, ce qui témoigne de l'ambiguïté confessionnelle du prince timouride[478]. Cependant, l'utilisation par Naṭanzī d'une terminologie eschatologique n'avait pas pour seul but de glorifier Iskandar, elle reflétait le climat intellectuel général dans la région. Dans la seconde version, dédiée à Shāh-Rukh, Naṭanzī dit que ce dernier est le « Mahdī de l'âge, c'est-à-dire le sultan de la terre et du temps » (*Mahdī-i ʿahd yaʿnī Sulṭan-i zamīn wa zamān*)[479].

Le langage et le ton de la première recension du *Muntakhab al-tawārīkh* sont en harmonie avec l'« *Anonymous Synoptic Account of the House of Timur* » qui présente, on l'a vu, Tamerlan comme *sulṭān-i ghāzī* et place Iskandar au rang du roi philosophe, excellant dans toutes les branches du savoir. Iskandar fait ouvertement usage du symbolisme messianique dans ses discours politiques à partir des années 815/1412 et 816/1413. Il est également possible, qu'Iskandar ambitionnait de devenir le souverain de tout l'empire dès 807/1404-1405. Après sa nomination comme gouverneur de Hamadān, Pīr-Muḥammad s'adresse à son frère comme celui qui contrôle toute la nation mongole (*majmūʿ-i īl wa ulūs-i mughūl*)[480]. Il avait sans doute élaboré la nature de sa propre autorité politique au sein d'un universalisme eschatologique avant son conflit avec Shāh-Rukh[481].

7.2 *La gouvernance d'Ibrāhīm-Sulṭān à Chiraz (r. 817-838/1415-1435)*

7.2.1 Un début de règne difficile

Au début du printemps 818/1415, Iskandar fut responsable une fois de plus d'une crise politique qui provoqua une nouvelle expédition de Shāh-Rukh dans le Fārs. Bien que déposé et aveuglé, mais ayant gardé l'usage partiel d'un œil, Iskandar ne manquait pas d'audace. Apprenant que son frère Bāyqarā s'était rendu auprès de Rustam à Ispahan, il l'incita à faire la conquête Chiraz affirmant que s'y trouvaient tous ses émirs, prêts à se joindre à lui[482]. Ḥāfiẓ-i Abrū accuse de nouveau Iskandar de provoquer la sédition et de répandre la corruption (*fitnat angīz wa fasād-i jūy*)[483], illustrant son propos par une cita-

478 İ. E Binbaş, *Intellectual Networks*, p. 196, n. 108.
479 Naṭanzī, p. 406, n. 6.
480 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 49.
481 İ. E. Binbaş, « Timurid Experimentation with Eschatological Absolutism », p. 298.
482 Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 41.
483 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 592.

tion coranique tronquée : « La sédition est pire que le meurtre[484]. » Les loyautés à Ibrāhīm-Sulṭān étaient encore mal assurées dans Chiraz. Il avait arrêté les émirs d'Iskandar qui étaient encore dans la ville, mais ceux-ci s'étaient échappés et avaient rejoint Bāyqarā dans sa campagne[485]. À la nouvelle de l'insurrection de Bāyqarā, Ibrāhīm-Sulṭān rassembla les grands du royaume pour décider de l'attitude à adopter[486]. Il rencontra les forces de Bāyqarā en dehors de la ville, mais il fut en partie défait à cause de la désertion d'une partie de ses troupes[487]. Ibrāhīm-Sulṭān s'enfuit en direction d'Abarqūh avec sa famille et l'argent du trésor[488].

Bāyqarā entra dans Chiraz à la fin de rabīʿ I 818/juin 1415 par la porte d'Iṣṭakhr. Les notables de la ville, les sayyids, les cadis et les chefs de quartiers l'invitèrent à prendre le pouvoir[489]. Outre ces personnages influents de la société civile, Bāyqarā avait le soutien d'une grande partie des émirs d'Ibrāhīm-Sulṭān. Les appuis dont il disposait à Chiraz témoignent d'une forme de résistance au contrôle extérieur imposé par Shāh-Rukh. Apprenant la nouvelle de la prise de Chiraz par Bāyqarā, Rustam fit exécuter Iskandar qualifié de « ferment de la sédition » (*khamīr-māya-yi fitna*)[490].

Après s'être emparé de la ville, Bāyqarā organisa des forces paramilitaires que Ḥāfiẓ-i Abrū, sans surprise, qualifie de populace, brigands et fauteurs de troubles. Il réunit également une troupe de cavaliers d'environ cinq mille hommes et collecta des fonds auprès des marchands et des habitants de Chiraz[491]. Cependant, lorsque l'armée de Shāh-Rukh arriva devant la ville, les Chirazis abandonnèrent leur soutien à Bāyqarā. Ils lui demandèrent de

484 Coran 2 : 191.

485 B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 163.

486 Récit de ces événements par Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 367-370 ; *Id.*, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 537-539 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 218-220.

487 Sont cités les émirs Masʿūd-Shāh Shūl et Shaykh Chahra, Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 368 ; *Id.*, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 595 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 220.

488 Selon ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, il revint de nuit à Chiraz pour récupérer sa mère Ṭūṭī-Āghā et l'argent du trésor, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 220 ; Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 41.

489 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 368 ; *Id.*, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. III, p. 596 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 220.

490 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 368 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 220. Selon Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī (*Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 41), Iskandar avait tenté de rejoindre Bāyqarā, mais les tribus Qashqāʾī l'avaient capturé et conduit devant Rustam. Ce dernier avait informé Shāh-Rukh qui avait ordonné son exécution.

491 B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 163.

se soumettre afin d'épargner à Chiraz de nouvelles destructions[492]. Prenant peur et incapable de résister, Bāyqarā se rendit le 27 ramaḍān 818/1er décembre 1415[493]. Shāh-Rukh exécuta ses émirs, mais il épargna la ville et acquit les faveurs d'un certain nombre d'habitants[494].

Comme la plupart des protagonistes de tous ces événements, Shāh-Rukh apparaît à de multiples reprises dans la vie du cheikh ʿUmar Murshidī. Il serait venu à plusieurs reprises auprès du saint homme pour lui demander des conseils d'ordre politique[495]. Shāh-Rukh avait de la considération pour les saints hommes, dès lors que leur pratique religieuse était en stricte conformité avec la charia. C'était le cas de l'ordre *kāzarūnī* fondé par Shaykh Abū Isḥāq à Kāzarūn. ʿAbd al-Razzāq Samarqandī consacre plusieurs pages, illustrées par de nombreuses citations coraniques et fragments de poésie, à une pieuse visite de Shāh-Rukh à Kāzarūn[496]. Après avoir rétabli l'ordre dans le Fārs, il fit un pèlerinage au sanctuaire de Shaykh Abū Isḥāq, que l'historien qualifie comme le « Sultan des Amis de Dieu ». Ensuite il se rendit au tombeau de son disciple, Sayyid Dā'ūd Fahlawī qui, après la mort du saint homme, avait été le dépositaire de sa *khirqa*. Plus de quatre siècles après la mort de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī (426/1033), elle était toujours précieusement conservée par la famille. ʿAbd al-Razzāq Samarqandī considère que la pieuse visite à cette *khirqa* était la meilleure des choses que pouvaient faire les créatures (*makhlūqāt*)[497]. Shāh-Rukh retourna ensuite à Chiraz pour rétablir Ibrāhīm-Sulṭān sur le « Trône de Salomon » (*takhtgāh-i Sulaymān*)[498]. Shāh-Rukh espérait que si son fils se trouvait face à de nouvelles difficultés, la clairvoyance que peut procurer la sagesse divine (*ḥikmat-i ilāhī*) ainsi que les bienfaits que l'on peut tirer des pieuses visites aux sanctuaires des saints lui porteraient assistance. La reconnaissance du statut spirituel de Shaykh Abū Isḥāq par Shāh-Rukh et son fils est également attestée par un manuscrit de ses *manāqib*, le *Firdaws*

492 B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 164.

493 Il se serait caché près des remparts de la ville, Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 369 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 221.

494 B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 164.

495 Voir le chapitre 10.

496 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 373 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 612-616. Fasā'ī (*Fārs-nāma-i Nāṣīrī*) dit qu'il lut la Fātiḥa.

497 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 615. Fahlaw est un petit village proche de Fīrūzābād. Sur la légende à propos de cette *khirqa*, voir chapitre 7.

498 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 373 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 615-616.

al-murshidiyya. Ce texte était inclus dans un ouvrage soufi illustré qui fut copié en 821/1418 pour Ibrāhīm-Sulṭān[499].

ʿAbd al-Razzāq Samarqandī attribue à la sédition (*fitna*) d'Iskandar les difficultés auxquelles fut confrontée la population de Chiraz. Une citation du Coran : « Le combat vous est prescrit, et vous l'avez en aversion. Il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose, et elle est un bien pour vous »[500], invite Ibrāhīm-Sulṭān à tirer profit des leçons du passé. Les sources hagiographiques et l'historiographie officielle timouride décrivent les désordres dans le Fārs pour le contrôle de Chiraz entre les princes timourides. Selon le *Maʿdan al-durar*, la soumission de Bāyqarā à Ibrāhīm-Sulṭān aurait fait suite à une intercession de ʿUmar Murshidī afin d'épargner la population de la ville[501]. Le saint homme apparaît comme le médiateur des conflits.

7.2.2 Ibrāhīm-Sulṭān, valeureux sur le champ de bataille et habile calligraphe

L'image que les historiens ont retenue d'Ibrāhīm-Sulṭān est celle d'un chef militaire, dont les prouesses sur le champ de bataille ont été mémorisées dans les sources textuelles et iconographiques. Il fut aussi un excellent calligraphe et un patron des arts sachant, tout comme Iskandar, s'entourer d'artistes et d'hommes de lettres[502].

Ibrāhīm-Sulṭān participa aux campagnes militaires de son père contre les Qara Qoyunlu en Azerbaïdjan[503]. À son retour à Chiraz en 824/1421, « les grands et les nobles des alentours et des régions » vinrent selon la coutume le féliciter[504]. Les gouverneurs du Khūzistān n'ayant pas respecté la règle imposée aux sujets de rendre hommage au souverain vainqueur, Ibrāhīm-Sulṭān prit ce prétexte pour envahir la région[505]. Au début du mois de muḥarram 832/11 octobre 1428, ayant appris qu'Iskandar b. Qarā Yūsuf Qara Qoyunlu avait chassé la garnison timouride de Sulṭāniyya, Shāh-Rukh rassembla une grande force armée. Ibrāhīm-Sulṭān et les troupes du Fārs firent preuve d'une grande

499 Il fut conservé dans la collection de ʿAbd al-Ḥusayn Bayāt puis donné ensuite à la madrasa Ṣamṣāmiyya à Arāk, mais on ne connaît pas sa localisation actuelle, I. Afshar, « *Ferdaws al-moršedīya fī asrār al-ṣamadīya* », *EIr*.

500 Coran 2 : 216.

501 *Maʿdan al-durar*, p. 116.

502 Sur le mécénat d'Ibrāhīm-Sulṭān à Chiraz, voir chapitre 3.

503 Sur ses campagnes militaires, P. Soucek, « Ibrāhīm-Sulṭān's Military Career », dans *Iran and Iranian Studies. Essays in Honor of Iraj Afshar*, K. Eslami (éd.), Princeton, 1998, p. 24-41.

504 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. IV, p. 805 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 322.

505 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, vol. IV, p. 806 ; ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 323.

bravoure sur le champ de bataille au point que « Mars trouva refuge dans la tente de Vénus », selon Khʷāndmīr qui ajoute :

> Such was the state of the warriors that the celestial sphere
> Made its face tulip red with the blood of sunset[506].

L'historien Sharaf al-Dīn Yazdī, qu'Ibrāhīm-Sulṭān avait fait venir à Chiraz recueillir des récits hauts-faits de Tamerlan afin de rédiger le *Ẓafar-nāma*, l'accompagna pendant cette campagne. Il a composé sur la prouesse du prince timouride au cours de cette bataille deux quatrains dans lesquels il lui attribue la *kunya* « Abū l-Fatḥ », le « Victorieux »[507].

> The firm resolution of Abū l-Fatḥ in combat
> Flushed the [foe's] stone-heart with envy, on battle-day.
> Inquire about this from the hills of Salmās,
> Their reverberation evokes [his] anguish.
>
> When Iskandar the Turkman a rebellion raised,
> The age's Dara deemed his punishment meet.
> His flight in battle from the spear of Abū l-Fatḥ
> Was commemorated in : « the Might of Abū l-Fatḥ apperad »[508].

Ces deux quatrains font partie d'un long récit sur la campagne de 832/1429 contre Iskandar b. Qarā Yūsuf Qara Qoyunlu qui figure dans un traité sur les énigmes verbales, la *Risālat-i Muʿammā* ou *Ḥulal-i muṭarraz* que Sharaf al-Dīn Yazdī dit avoir composé à la demande d'Ibrāhīm-Sulṭān immédiatement après son retour à Chiraz[509]. Ce traité, encore inédit, devait être connu à Hérat puisque Jāmī composa un ouvrage similaire intitulé *Hilyat al-ḥulal* en 856/1452-1453[510].

Si les prouesses militaires d'Ibrāhīm-Sulṭān ont retenu l'attention des historiens, à Chiraz c'est son patronage des arts et des lettres, ainsi que son talent de

506 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/2, p. 324-331 ; Khʷāndmīr, *Ḥabib al-siyar*, vol. III, p. 619 ; trad., p. 334.

507 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/2, p. 331 ; Khʷāndmīr, *Ḥabib al-siyar*, vol. III, p. 619-620.

508 P. Soucek, « Ibrāhīm-Sulṭān's Military Career », p. 34.

509 P. Soucek, « Ibrāhīm-Sulṭān's Military Career », p. 35.

510 Ṣafā, vol. IV, p. 118. Jāmī et Yazdī s'étaient rencontrés à Hérat vers 850/1446, P. Soucek, « Ibrāhīm-Sulṭān's Military Career », p. 35.

calligraphe, qui ont marqué l'histoire de la ville[511]. Le prince timouride a laissé des traces épigraphiques sur plusieurs monuments de Chiraz et à Persépolis. Il est également célèbre pour les exemplaires du Coran qu'il a calligraphiés, reflet de sa piété et de son intérêt pour les sciences religieuses[512]. En dépit de ces premiers affrontements militaires, une fois son pouvoir restauré grâce à l'intervention de Shāh-Rukh en 818/1414, Ibrāhīm-Sulṭān gouverna Chiraz sans difficultés particulières jusqu'à sa mort en shawwāl 838/mai 1435.

8 Le Fārs, province des empires turkmènes

Après la mort d'Ibrāhīm-Sulṭān, les luttes fratricides récurrentes entre princes de sang qui avaient ponctué la gouvernance timouride dans le Fārs avaient également affecté l'ensemble des provinces. L'affaiblissement du pouvoir central fut provoqué par la mort de Shāh-Rukh le 25 dhū l-ḥijja 850/13 mars 1447. La disparition du sultan fut suivie de rivalités entre les princes timourides qui ravagèrent le Khorassan[513]. Ces conflits de pouvoir favorisèrent la montée en puissance des dynasties turkmènes. Les Qara Qoyunlu, d'une part, dont le siège du pouvoir était situé au nord du lac de Van[514], et les Aq Qoyunlu, d'autre part, qui étaient centrés dans la région du Diyār Bakr[515]. Le gouverneur de Shāh-Rukh en Azerbaïdjan, Jahān-Shāh Qara Qoyunlu, en profita pour étendre son pouvoir et, avant l'été 856/1452, il s'empara de tout l'Iran central et occidental ne laissant aux Timourides que le Khorassan, la Transoxiane et le Kirmān. Les Qara Qoyunlu et les Aq Qoyunlu se disputèrent alors le Fārs jusqu'à la victoire d'Uzun Ḥasan Aq Qoyunlu sur ses rivaux. L'empire atteint son zénith pendant le règne de ce dernier (857-882/1453-1478). L'expédition de Jahān-Shāh Qara Qoyunlu contre Uzun Ḥasan en 872/1467 s'acheva en désastre. Il fut tué ainsi que son fils Muḥammadī tandis que son autre fils, Abū Yusūf, fut aveuglé. Néanmoins, ce dernier fut emmené à Chiraz et placé sur le trône, mais en 874/1469, il fut exécuté par Oghurlu Muḥammad, le fils aîné

511 Dawlatshāh (p. 427) insiste sur cet aspect du règne d'Ibrāhīm-Sulṭān dans la notice qu'il consacre à Sharaf al-Dīn Yazdī.

512 Voir le chapitre 3.

513 Il n 'y a pas lieu de détailler ici tous ces événements qui ne concernent pas directement le Fārs, voir B. Manz, *Power, Politics and religion*, p. 245-275.

514 H. E. Roemer, « The Türkmen Dynasties », dans *Cambridge History of Iran*, vol. VI, p. 147-188 ; F. Sümer, *Kara Koyunlular*, Ankara, 1967 ; *Id.*, « Ḳarā-Ḳoyunlu », *EI*[2].

515 R. Quiring-Roche, « Āq Qoyunlu », *EIr* ; V. Minorsky, « Aḳ Ḳoyunlu », *EI*[2]. L'ouvrage de référence sur les Aq Qoyunlu est toujours celui de John E. Woods, *The Aqquyunlu. Clan, Confederation, Empire*, Salt Lake City, Revised and Expanded Edition, University of Utah Press, 1999.

d'Uzun Ḥasan. En l'espace de deux années, Uzun Ḥasan était parvenu à renverser entièrement les Qara Qoyunlu en Iran et à réduire les Timourides au Khorassan et à la Transoxiane[516].

Pendant la gouvernance des Aq Qoyunlu dans le Fārs, Chiraz ne retrouva pas son statut de capitale régionale. L'histoire de la ville fut de nouveau ponctuée par des luttes fratricides après la mort d'Uzun Ḥasan en 882/1478. L'animosité entre ses fils, une fois Uzun Ḥasan disparu, était la conséquence de la manière dont il avait distribué le pouvoir au début de son règne. Après avoir vaincu les Qara Qoyunlu, Uzun Ḥasan avait réparti les gouvernorats entre ses fils. Oghurlu Muḥammad, son fils aîné, fut envoyé à Ispahan tandis que Khalīl-Sulṭān, plus jeune, reçut le Fārs, une province plus importante en raison de sa richesse[517]. Au début de l'année 879/été 1474, Oghurlu Muḥammad occupa Chiraz mais Uzun Ḥasan lui-même vint rétablir l'ordre. Le fils rebelle s'enfuit en Anatolie et Khalīl-Sulṭān conserva le Fārs[518].

Par la suite, sur son lit de mort, Uzun Ḥasan avait désigné Yaʿqūb comme son véritable successeur (*khilafat wa maqām-i maqāmī*), tandis que Khalīl-Sulṭān était chargé d'exercer l'administration juridique de l'Empire[519]. Fragile, cette répartition du pouvoir déboucha sur une nouvelle guerre civile entre les deux frères dont Khalīl-Sulṭān sortit momentanément vainqueur[520]. Il donna le Fārs en apanage à son fils Alwand[521]. Khalīl-Sulṭān perdit la vie le 14 rabīʿ I 883/15 juillet 1478 en affrontant les armées de Yaʿqūb. Alwand se soumit à son oncle en faisant frapper la monnaie et dire la *khuṭba* à Chiraz au nom de Yaʿqūb[522]. Il fut confirmé gouverneur du Fārs et désigné comme le souverain du royaume de Salomon (*mulk-i Sulaymān*)[523]. Après la mort d'Alwand, Ṣūfī-Khalīl Mawṣilū fut nommé par Yaʿqūb au gouvernement du Fārs. Son comportement dans la province, on le verra, finit par alerter Yaʿqūb qui le rappela et l'assigna en Géorgie[524].

---

516 J. E. Woods, *The Aqquyunlu*, p. 87-100.

517 Oghurlu Muḥammad était né d'une femme kurde, tandis que la mère de Khalīl-Sulṭān était issue des Bāyandur, un clan oghuz parangon des Aq Qoyunlu, J. Woods, *The Aqquyunlu*, p. 10 ; *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd., p. 21-29 ; trad., 16-18.

518 J. E. Woods, *The Aqquyunlu*, p. 121-122.

519 *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd., 101 ; trad., 21-22.

520 *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd., p. 100 ; trad., p. 21. Saljūq-Shāh Begum, la mère de Khalīl-Sulṭān, fit en sorte qu'il succède à Uzun Ḥasan. Elle craignait des désordres du fait de la jeunesse des cinq princes qui étaient venus à Tabriz pour la succession de leur père. Détails de la guerre civile, J. E. Woods, *The Aqquyunlu*, p. 125-131.

521 *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd., p. 127 ; trad., p. 24.

522 *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd., p. 172 ; trad., p. 34.

523 *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd., p. 172 ; trad., p. 33-34.

524 *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd., p. 228 ; trad., p. 46.

Les faits marquants de l'histoire du Fārs à cette époque sont les réformes fiscales mises en place par Khalīl-Sulṭān et Yaʿqūb. Elles eurent un fort impact sur la société et suscitèrent le vif mécontentement des élites civiles et religieuses dont témoignent les lettres de doléances de ces dernières et les sources hagiographiques, en particulier les *manāqib* des cheikhs soufis du Lāristān[525].

8.1 *La perte du soutien des élites religieuses. Le revers des réformes fiscales dans le Fārs*

Après la révolte d'Oghurlu Muḥammad en 879/1474, Uzun Ḥasan avait laissé à Khalīl-Sulṭān le gouvernorat de la province. Deux années plus tard, en 881/1476[526], Khalīl-Sulṭān organisa une grande revue militaire qui dura deux jours et à laquelle participèrent les élites civiles et religieuses, notamment les représentants des ordres soufis du Fārs. Témoin de l'événement, Jalāl al-Dīn Dawānī, qui était proche des milieux de la cour Aq Qoyunlu à Chiraz, en fait le récit dans le *ʿArḍ-nāma*. Il désigne Khalīl-Sulṭān comme un auguste (*humāyūn*) souverain héritier du « royaume de Salomon ». Il donne une double légitimité au pouvoir du prince, fondée à la fois dans l'histoire glorieuse des rois du passé mais aussi sur l'islam spirituel[527].

Cependant, les avis de certaines élites religieuses sur Khalīl-Sulṭān sont en contradiction avec le panégyrique de Jalāl al-Dīn Dawānī. En effet, alors qu'il était gouverneur de Chiraz (875-882/1470-1478), Khalīl-Sulṭān mit en place une politique fiscale qui provoqua une grande hostilité dans la province. Les notables affluèrent à Tabriz pour exprimer leurs doléances. En témoigne la lettre que le ministre bahmanide, Maḥmūd Gāwān, adressa à Khalīl-Sulṭān à la demande de Mawlānā Jalāl al-Dīn Fālī[528]. Il expose dans cette missive la situation des notables religieux dans le Fārs :

> C'est un savant de mérite. Depuis les temps anciens (*az qadīm al-ayyām*), les fonctions d'enseigner (*tadarīs*), d'émettre des consultations juridiques (*iftā*), de lire le Coran (*ḥifẓ al-Qurʾān*) et de juger (*qaḍāʾ*) ont été pratiquées par les membres de sa famille avec le soutien des sultans du passé (*salāṭīn-i māḍī*) qui furent gouverneurs de cette province […]. Dans le temps présent, le bureau du ministère des finances de Chiraz (*dīwān-i*

525 Voir les chapitres 11 et 13.

526 Aucun mouvement de troupes n'est mentionné entre 1474 et 1476 et Jalāl al-Dīn Dawānī, qui fut témoin de la parade, dit que les troupes n'avaient pas été passées en revue depuis longtemps, V. Minorsky, « A Civil and Military Review in Fārs », p. 147.

527 Voir *infra*.

528 Voir J. Aubin, « Les relations diplomatiques entre les Aq-qoyunlu et les Bahmanides », *Iran and Islam*, 1971, p. 12.

> *wizārat-i Shīrāz*) l'accable de beaucoup de prélèvements et d'impôts sur ses biens (*milk*) comme toutes sortes de taxes sur le bétail (*mawāshī*) et sur les palmiers (*nakhilāt*), dont le revenu assure ses moyens de subsistance [...]. La situation dudit Mawlānā et des autres *mawālī* ne vous a pas été rapportée [...][529].

Maḥmūd Gāwān conclut sa lettre en demandant à Khalīl-Sulṭān de cesser la tyrannie (*ẓulm*) qui s'exerce sur Mawlānā Jalāl al-Dīn Fālī et sa famille, et que ce qui est porté à son nom sur le registre du Trésor public (*daftar-i dīwān*) [...] ainsi que le poids des taxes extraordinaires (*bār-i ziyādatī*) soit « écarté de son cou ». Il ajoute qu'un tel acte assurera de la solidité à son pouvoir[530]. En d'autres termes, Maḥmūd Gāwān signifie à Khalīl-Sulṭān que son pouvoir dépend aussi du soutien des ulémas qui bénéficient de la considération de la population de la province. Ils peuvent par conséquent être en mesure de faire adhérer ou non les sujets au pouvoir en place.

Au XIV^e^ siècle à Chiraz, les savants en sciences religieuses originaires de Fāl, qualifiée de « demeure du savoir » (*bayt al-ʿilm*), exerçaient de manière héréditaire la fonction de cadi dans la ville. Ils entretenaient également des liens étroits avec le royaume d'Ormuz. L'influence de ces familles de notables reposait sur la détention de territoires agricoles et sur leurs activités marchandes[531]. Sous les Aq Qoyunlu, les Fālī faisaient toujours partie de la classe religieuse fortunée, ce qui explique leur mécontentement consécutif aux réformes fiscales. Suite aux plaintes des notables, Uzun Ḥasan envoya à Chiraz un personnage influent de la cour, Ibrāhīm Gulshanī (m. 940/1534), un cheikh soufi qui tout en étant un maître spirituel engagé, semble avoir fait une carrière de cadi pendant le règne d'Uzun Ḥasan[532]. Il adressa à Khalīl-Sulṭān d'énergiques remontrances.

Yaʿqūb, le successeur d'Uzun Ḥasan, tenta à son tour une réforme sous le prétexte de « revivifier la charia »[533]. L'inspirateur et l'artisan de cette réforme fut le cadi Ṣafī al-Dīn ʿĪsā Sawājī, le plus souvent désigné dans les sources sous le nom Qāḍī ʿĪsā. Il était issu d'une famille de qualité dont les membres ont tenu des charges importantes sous les Aq Qoyunlu[534]. Qāḍī ʿĪsā, qui avait le rang de *ṣadr*, accéda à un pouvoir absolu. En 894/1489, il mit sous son contrôle

529 Nīmdihī, *Kanz al-maʿānī*, p. 40.
530 Nīmdihī, *Kanz al-maʿānī*, p. 41.
531 Sur les Fālī, voir le chapitre 5.
532 T. Yazici, « Gulshanī », *EI*^2^. Il rencontra au cours de son séjour à Chiraz Jalāl al-Dīn Dawānī.
533 V. Minorsky a présenté ces réformes dans « The Aq-qoyunlu and the Land Reform (Turkmenica 11) », *BSOAS*, vol. XVII/3, 1955, p. 451-458.
534 Sur le crédit des Sawajī, voir J. Aubin, « Shāh Ismāʿīl et les notables persans », p. 48-49.

personnel la plupart des affaires civiles et religieuses de l'État[535]. Il semble avoir eu une personnalité hors du commun. La plupart des historiens louent sa sincérité religieuse, tandis que ses détracteurs, dont faisait partie le chroniqueur Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī (m. 927/1521), dénoncent un orgueil démesuré et lui reprochent de passer son temps avec les poètes[536].

Qāḍī ʿĪsā voulait réviser les règles de l'impôt (*tajdīd-i qawānīn-i kharāj*) et remettre de l'ordre dans le montant des taxations (*ḍabt-i jihāt-i mālī*) afin de prélever des taxes sur les paysans pour « l'intérêt public » (*ḥuqūq-i māl al-maṣāliḥ*) et renforcer la « justice et l'équité » (*ʿadl wa sawīyat*)[537]. Il envoya son frère ʿAlī Sawājī dans le Fārs pour mesurer les terres et modifier le cadastre.

Il s'agissait à vrai dire de regrouper les terres de *waqf* sous le contrôle de l'État. En réalité cette réforme aurait bouleversé le système économique sur lequel reposaient les fortunes privées, notamment celles des grands propriétaires sunnites dont faisaient partie de nombreux cheikhs soufis. Afin d'offrir des conditions favorables pour l'établissement des fondations pieuses et caritatives, les biens privés des notables religieux pouvaient bénéficier de l'immunité fiscale, ce que l'on appelait le « *waqf* de liquidité » (*waqf-i zar*)[538]. Le *suyūrghāl* garantissant l'absolue propriété, l'exemption totale de taxes et l'immunité sur les revenus de la terre et le travail des paysans. Les terres étaient également libres du contrôle de l'État et de ses agents[539]. Après son accession au trône, Yaʿqūb avait octroyé des *suyūrghāl* aux sayyids, aux savants en sciences religieuses, aux hommes pieux et aux pauvres[540]. En 904/1498, la réforme de Qāḍī ʿĪsā remettait en cause les privilèges dont bénéficiaient les notables religieux, mais aussi des basses classes sociales car, suite à ces réformes, beaucoup d'établissements de charité publique furent fermés.

Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, dont le témoignage sur cette réforme est unique, se fait leur porte-parole[541]. Il faisait partie de la classe dirigeante influente et riche des ulémas du Fārs qui jouaient un rôle important comme gestionnaires des terres exemptées de l'impôt[542]. La réaction de Jalāl al-Dīn

535 *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd. p. 355-356.

536 *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd. p. 351.

537 *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd. p. 360.

538 Voir M. Subtelny, *Le monde est un jardin*, p. 77-78.

539 H. Inalcik, « Autonomous Enclaves in Islamic States: Temlîks, Soyurghals, Yurluk-Ocakhks, Mâlikâna-Mukâta'as and Awqâf », dans *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East. Studies in Honor of John E. Woods*, p. 112.

540 *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd., p. 253.

541 Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī a critiqué ces réformes, *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd., p. 355-356.

542 Sur Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, voir J. Woods, « Introduction », dans *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, p. 1-15 ; H. Haarmann, « Khundjī », *EI*².

Dawānī, idéologue des Aq Qoyunlu à l'époque d'Uzun Ḥasan et ensuite partisan de Yaʿqūb, est également éclairante. Elle est rapportée par ʿAlī-Shīr Nawāʾī :

> Lorsque Yaʿqūb Khān commença à pratiquer la tyrannie et l'oppression avant sa mort, Mawlānā Dawān s'opposa et comme acte de protestation publique, il retira son turban blanc en disant : « Je n'exercerai plus tant que le monde sera ainsi ». La nuit de la mort du sultan, il remit son turban. À chaque fois qu'il voyait un souverain tyrannique, il était outragé et priait régulièrement pour sa destitution jusqu'à ce que le tyran périsse[543].

Par la suite, le Fārs souffrit du pouvoir de Ṣūfī-Khalīl Mawṣilū, le gouverneur nommé par Yaʿqūb après la mort d'Alwand b. Khalīl-Sulṭān. De nombreuses plaintes contre ses exactions en provenance des régions chaudes du Lāristān (*gamsīr*) et de Jarūn affluaient à la cour. Selon Faḍl Allāh Rūzbihān Khunjī, Ṣūfī-Khalīl Mawṣilū s'était fixé de faire la « conquête des ports de l'Inde » (*fatḥ-i furaḍ-i Hind*). Il faisait construire des bateaux pour faire passer les troupes et des places fortes sur les côtes du Fārs afin d'abriter les armées. Les derviches des régions chaudes souffrirent beaucoup des actions de Ṣūfī-Khalīl Mawṣilū[544]. Cependant, ce dernier ne visait pas la conquête de l'Inde, comme l'explique Jean Aubin, l'expression « port de l'Inde » s'entend non pas des ports qui se trouvaient sur la côte de l'Inde, mais les ports qui trafiquaient avec l'Inde[545]. Il s'agit du royaume d'Ormuz, connus pour sa richesse due au commerce international. La tentative d'envahir l'île échoua faute d'embarcations pour franchir le bras de mer séparant Jarūn du continent. La principale opposition à Ṣūfī-Khalīl Mawṣilū, décrit comme un « pseudo-soufi » et notoirement connu pour sa tyrannie et son ivrognerie[546], vint des notables du Fārs. Outre les désagréments pour les populations locales provoqués par ces préparatifs militaires, il est possible que Ṣūfī-Khalīl Mawṣilū ait prélevé des taxes extraordinaires pour financer son projet. L'opposition des notables fut assez forte pour obtenir en 891/1486 son rappel en Azerbaïdjan. Manṣūr Beg Purnāk, qui avait déjà administré la province sous Khalīl-Sulṭān, fut envoyé comme gouverneur à Chiraz.

La mort de Yaʿqūb en 896/1456 fut suivie de nouveaux conflits entre clans opposés qui eurent des conséquences dans le Fārs. Ces désordres favorisèrent

543 ʿAlī-Shīr Nawāʾī, *Majālis al-nafāʾis*, traduction persane par Sulṭān Muḥammad Harātī et Shāh-Muḥammad Qazwīnī, éd. ʿA.-A. Ḥikmat, Téhéran, 1324sh./1945, p. 310.

544 *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd., p. 228.

545 J. Aubin, « Les relations diplomatiques entre les Aq-qoyunlu et les Bahmanides », p. 13.

546 J. E. Woods, *The Aqquyunlu*, p. 153.

la conquête de Chiraz par les Safavides en 909/1503. Shāh Ismāʿīl confia alors le gouvernement de la province à une lignée d'émirs turks, les Dhū l-Qadar.

Les réformes et la pression fiscale exercée sur les populations dans le Fārs furent suffisamment traumatisantes pour qu'elles soient mentionnées dans des sources de nature différentes : chroniques, échanges épistolaires et littérature hagiographique. Nous n'en sommes informés que par les témoignages laissés par les notabilités qui avaient la possibilité de porter en haut lieu leurs doléances. Cependant, elles se font aussi les porte-parole des basses couches de la population quand elles dénoncent la tyrannie du prince envers ses sujets. La protestation publique de Jalāl al-Dīn Dawānī, qui avait été un fervent partisan de Yaʿqūb au début de son règne, en est le témoignage le plus significatif. Dans la plupart des sources, la *memoria* de la gouvernance des Aq Qoyunlu dans le Fārs semble être marquée par les conséquences de leur politique fiscale dans la province.

9 Au delà du politique. Lieux et figures fondatrices de la *memoria* dans le Fārs

> Par Dieu, elle ne mérite pas
> les ténèbres (*na lāyiq-i zulamāt*),
> cette province (*iqlīm*), le trône de
> Salomon (*takht-gāh-i Sulaymān*),
> le Maître du mystère (*ḥaḍrat-i rāz*)[547].

À partir du IXe siècle, lorsque l'ancien empire perse fut définitivement incorporé au *dār al-islām*, les Iraniens devenus musulmans prirent conscience de faire désormais partie d'une nouvelle « famille », l'*umma* des croyants. On a vu cependant que certaines villes du Fārs, Iṣṭakhr par exemple, n'avaient pas accepté l'islam sans résistance. Une imposante littérature écrite par les Iraniens convertis à l'islam témoigne de l'intégration des vestiges du passé antique dans le cadre islamique : une nouvelle « carte sacrée » du Fārs se dessinait.

Jan Assmann explique dans *Moïse l'Égyptien* que le passé n'est pas seulement *reçu* par le présent, mais que le passé est lui aussi *visité* par le présent[548], grâce au travail des traditionnistes, des historiens et des « littérateurs », au sens large du terme. De fait, ces derniers transformèrent, recréèrent, voire

547 Saʿdī, *Kulliyāt, Qasā'id-i fārsī*, éd. M. ʿA. Furūqī, p. 29.
548 J. Assmann, *Moïse l'Égyptien*, Paris, 2001, p. 29.

inventèrent, le passé antique du Fārs en ajoutant aux différentes traditions en circulation des couches d'écriture successives.

Les sites antiques du Fārs se transformèrent en *lieux de mémoire*, selon l'expression employée par Pierre Nora qui fait remarquer qu'ils ne sont pas « *ce* dont on se souvient, mais *là* où la mémoire travaille »[549].

9.1 *La proto-islamisation de Persépolis*

Entre le Xe et le XVe siècle, l'histoire du Fārs a été ponctuée de nombreux conflits, et plusieurs dynasties se sont succédées pour gouverner la province. Les habitants de Chiraz, malgré les conséquences parfois désastreuses engendrées par ces crises politiques pour leur bien-être, semblent être resté fidèles à ceux qui les gouvernaient. On a pu constater que les princes du Fārs ont fondé leur légitimité, avec l'aide de leurs panégyristes, sur l'héritage glorieux de la Perse antique. Toutes les traditions des IXe et Xe siècles à propos de Persépolis ont continué à circuler, mais la figure de Salomon, souvent évoquée par les poètes de Chiraz, a permis de leur donner au cours du temps une dimension spirituelle ésotérique.

L'islamisation de Salomon est patente déjà dans le Coran. Il est connu dans les sources islamiques, notamment dans les commentaires coraniques et les histoires des prophètes, pour être capable de se déplacer sur de longues distances si bien que son nom est associé à de nombreux lieux. On peut même dire qu'il existe une véritable « géographie sacrée salomonienne » à l'échelle du monde musulman[550]. Iṣṭakhr, située non loin de Persépolis, aurait été l'une des destinations préférées de Salomon[551]. Au Xe siècle, Iṣṭakhrī écrit :

> Iṣṭakhr [...] est la plus ancienne et la plus célèbre des villes du Fārs. Les rois de Perse y ont habité jusqu'à ce qu'Ardashīr transfère le pouvoir à Ghūr [per. Gūr]. On rapporte que Salomon, le fils de David, avait coutume de voyager de [la ville de] Tibériade à Iṣṭakhr en un jour [c'est-à-dire du matin au soir]. Il y a à Iṣṭakhr une mosquée qui est connue comme la

549 P. Nora (dir.), *Lieux de mémoire*, Paris, 1997, p. 17-18.

550 En tant que roi d'Israël, le nom de Salomon est associé à de nombreux sites du Bilād al-Shām, voir les travaux d'A. Borrut, « La Syrie de Salomon : l'appropriation du mythe salomonien dans les sources arabes », *Pallas*, vol. 63, 2003, p. 107-120 ; *Id.*, *Entre mémoire et pouvoir*, p. 217-228. Cependant, c'est en Iran que la géographie salomonienne est la plus riche, en particulier dans le Fārs, voir R. Mottahedeh, « The Eastern Travels of Solomon: Reimagining Persepolis and the Iranian Past », p. 247-267.

551 Selon le *tafsīr* de Ṭabarī (m. 310/923), Salomon avait l'habitude de se rendre à Iṣṭakhr le matin et de quitter la ville le soir pour aller à Kabul, R. Mottahedeh, « The Eastern Travels of Solomon », p. 250-251.

> « mosquée de Salomon » (*masjid Sulaymān*). Un groupe de Persans du peuple (*ʿawwām al-Furs*) prétend sans preuves que Jamshīd, qui a précédé al-Ḍaḥḥāk, était Salomon[552].

Le lien qui fut établi entre le roi mythique Jamshīd[553] et Salomon a conduit à désigner Persépolis sous le nom « Takht-i Jamshīd »[554]. Puis, à partir du XIII^e^ siècle on l'a vu, le Fārs fut souvent désigné dans les sources littéraires, mais aussi dans l'épigraphie monumentale, par l'expression « royaume de Salomon » (*mulk-i Sulaymān*) du fait de l'assimilation qui avait été faite entre Jamshīd et le roi sage de la Bible et du Coran[555].

Le site « Persépolis-Iṣṭakhr » a été très tôt incorporé dans l'histoire prophétique à travers la figure de Salomon et toute la dimension spirituelle qu'il incarne dans l'islam. Cependant, on peut légitimement se demander pourquoi la ville d'Iṣṭakhr – fondée à l'époque arsacide[556] – fut associée aux ruines de Persépolis, situées en dehors de la ville. Masʿūdī, qui visita Iṣṭakhr en 303/915-916, rapporte que s'y trouvaient les livres sacrés des zoroastriens et un temple du feu, vénéré par les habitants. La ville resta le centre cultuel des Sassanides jusqu'à Yazdegerd III (r. 632-651) qui y fut couronné en 632[557]. Masʿūdī se rendit également à Persépolis qu'il situe à un *farsakh* d'Iṣṭakhr, au pied d'une montagne. Il fut impressionné par le monument admirable (*bunyān^an^ ʿajīb^an^*) et le temple imposant (*haykal^an^ ʿaẓīm^an^*) qu'il découvrit sur le site[558]. Il dit avoir remarqué des piliers d'une dimension étonnante, surmontés de « curieuses figures de pierre représentant des chevaux et autres animaux, de proportions et de formes gigantesques »[559]. Il dit encore avoir vu une puissante muraille de pierre, couverte de bas-reliefs (*ṣuwar al-ashkhāṣ*) que les gens du voisinage considèrent comme des « images de prophètes » (*ṣuwar*

552 Iṣṭakhrī, p. 123.

553 Sur le mythe de Jamshīd, voir P. O. Skjaevø, « Myth of Jamšid », *EIr*.

554 L'identification entre Salomon et Jamshīd s'est produite dans le milieu populaire, voir M. Di Cesare, *Jamshīd's* Takht *or Solomon's* Malʿab*?*, p. 49-53.

555 Sur la désignation du Fārs « Royaume de Salomon » dans les sources persanes, voir M. Qazwīnī, *Yaddāsht*, vol. III, p. 312-321 ; S. Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon. Les inscriptions persanes des sites archéologiques », *Le monde iranien et l'Islam*, vol. 1, 1971, p. 1-41.

556 Voir la discussion de Pierfrancesco Callieri, « Persepolis in the Post-Achaemenid Period : some Reflections on the Origins of Estakhr », *Bastanpazhuhi-Persian Journal of Iranian Studies* (Archaeology), vol. 2/4, 2007, p. 13.

557 R. Mottahedeh, « The Eastern Travels of Solomon », p. 251.

558 Masʿūdī, *Murūj al-dhahab*, éd. Charles Pellat, Beyrouth, vol. II, p. 399 ; *Les Prairies d'or*, trad. Pellat, vol. II, chapitre LXVII, § 1403.

559 Masʿūdī, *Murūj al-dhahab*, vol. II, p. 399 ; *Les Prairies d'or*, vol. II, chapitre LXVII, § 1403.

al-anbiyā')[560]. La vaste étendue du site suggérait que seul un être, doté d'un pouvoir supérieur, pouvait l'avoir construit. Or Salomon est reconnu dans le Coran comme un souverain bâtisseur, assisté par les djinns : « Ils fabriquaient pour lui ce qu'il voulait : des sanctuaires, des statues, des chaudrons grands comme des bassins[561]. » Tout en étant conscient qu'il regarde des ruines antiques, Mas'ūdī reconnaît en Persépolis un site « proto-islamique » puisque les habitants d'Iṣṭakhr interprètent l'iconographie des murs comme des représentations de « prophètes ». Muqaddasī établit un lien encore plus direct entre Persépolis et l'histoire biblico-coranique. Il écrit qu'à un *farsakh* d'Iṣṭakhr se trouve le « stadium » (*mal'ab*) de Salomon, fils de David. Le géographe arabe décrit les colonnes et les statues dans les niches de ce palais comme aussi remarquables que les théâtres antiques du Bilād al-Shām[562].

9.2 *L'islamisation de Persépolis*

Dans les sources persanes, d'autres strates historiographiques furent superposées à ces traditions. On a vu qu'au XI^e^ siècle, grâce à une citation indirecte de Ḥamza Iṣfahānī, l'auteur du *Mujmal al-tawārīkh* avait explicitement relié Jamshīd à Persépolis. Selon Ibn al-Balkhī, qui écrit au début du XII^e^ siècle en reprenant des traditions anciennes, le roi mythique Gayūmarth avait commencé à construire Persépolis, mais Jamshīd donna au site une ampleur que les mots étaient incapables de décrire. Ibn al-Balkhī donne de nombreux détails sur les colonnes en pierre blanche du palais sur lesquelles était gravée la « figure de Burāq » (*ṣūrat-i Burāq*) avec un visage d'homme (*rūyish ba-shakl-i ādamī*) ; il avait une barbe et portait une couronne sur la tête[563]. L'auteur fait un lien implicite avec le Prophète Muḥammad en affirmant que sur les colonnes

560 Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, vol. II, p. 400 ; *Les Prairies d'or*, vol. II, chapitre LXVII, § 1403. Certains chercheurs ont vu dans la description de Mas'ūdī un temple d'Anāhīd à Iṣṭakhr alors qu'il s'agit du site de Persépolis. Voir la mise au point d'Ehsan Shavarebi, « The Temple of Anāhīd at Estakhr (Southern Iran): Historical Documents and Archeological Evidence », dans *Sacralization of Landscape and Sacred Places*, Zagreb, Institute of Archeology, 2013, p. 171-94.

561 Coran 34 : 13.

562 Muqaddasī, p. 444. Il dit que la citadelle de Baalbeck est l'une des merveilles du monde, et qu'il n'y a rien de semblable hormis les ruines qui se trouvent près d'Iṣṭakhr, A. Borrut, « La Syrie de Salomon », p. 112. Le terme *mal'ab* indique ici une structure hypostyle placée sur un podium et tire ses origines de l'architecture des scènes des théâtres romains. Dans le témoignage de Muqaddasī, *mal'ab* désigne Persépolis, vaste complexe palatial avec colonnes sur terrasse, sorte de résidence secondaire où Salomon faisait parfois escale pendant ses voyages. Voir la discussion sur l'utilisation du mot dans M. Di Cesare, *Jamshīd's* Takht *or Solomon's* Mal'ab*?*, p. 27-29.

563 Ibn al-Balkhī (p. 126-127) précise qu'on n'avait pas utilisé de bois parce que ce matériau n'était pas assez dur pour pouvoir graver des figures.

du palais achéménide figure l'image de Burāq, la monture qui le transporta pendant son voyage nocturne. Cependant le visage d'homme qu'il décrit correspond plutôt à celui d'un souverain. Au XIVe siècle, Mustawfī Qazwīnī, s'appuyant sur le *Ṣuwar al-aqālīm* d'Abū Zayd al-Balkhī (m. 322/934)[564], rapporte une tradition selon laquelle Salomon aurait transformé le palais de Jamshīd en mosquée. Aujourd'hui, dit-il, les gens appellent les colonnes les « quarante minarets » (*chihil minār*)[565]. Il semble donc que la « proto-islamisation » de Persépolis était reconnue depuis longtemps dans certains récits.

Le lien établi entre le roi de la Perse antique et le roi-prophète dans les premières traditions a participé, comme on l'a vu, à associer la ville d'Iṣṭakhr à Persépolis. L'image d'Iṣṭakhr, centre de la royauté sassanide et symbole de la résistance aux conquérants arabes, resta encore bien vivante après la conversion des Iraniens dans le Fārs. En superposant, comme on écrit sur un palimpseste, toutes ces traditions exégétiques et historiques à propos du site « Persépolis-Iṣṭakhr », les auteurs témoignent de son importance aux yeux des Iraniens, bien après la conquête arabe.

Originaires du Daylam, province périphérique intégrée plus tardivement que les autres régions d'Iran au *dār al-islām*, ce n'est pas sur l'islam que les Bouyides fondèrent leur légitimité à régner dans le Fārs. Ils cherchèrent à établir des liens avec la Perse antique en revendiquant par exemple le titre « Roi des rois » pour donner plus de faste à leur pouvoir face à celui du calife de Bagdad[566]. Devenu prince de Chiraz, ʿAḍud al-Dawla comprit la valeur symbolique de Persépolis aux yeux de ses sujets. Il fut le premier souverain musulman à laisser une trace épigraphique de sa visite sur le site en 344/955. Il la fit graver à côté de celle du souverain sassanide Shāpūr II, dans le « Petit palais de Darius » (*Tachara*) et se fit lire l'inscription sassanide par un prêtre zoroastrien de Kāzarūn. ʿAḍud al-Dawla accomplit plusieurs gestes significatifs pour se présenter en prince sassanide. Il reconstruisit Ghūr, la célèbre ville ronde érigée par le roi sassanide Ardashīr ; elle devint son lieu de villégiature préféré.

Les Seldjoukides sont considérés comme de fervents adeptes de l'islam sunnite sur lequel ils auraient fondé leur légitimité, notamment face aux Bouyides. Pourtant, la valorisation du passé royal de Persépolis commença au moment de la conquête d'Iṣṭakhr en 459/1066-1067 par Alp-Arslan. Selon Ibn al-Athīr, le gouverneur de la ville avait offert au sultan victorieux une coupe

564 Ce texte ne nous est pas parvenu, son nom figure dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, voir M. Watt, « Abū Zayd Aḥmad b. Sahl Balḵī », *EIr*.

565 *Nuzhat al-qulūb*, p. 121 ; trad., p. 120.

566 Voir la réévaluation de l'emploi de ce titre par D. G. Tor, « The Long Shadow of Pre-islamic Iranian Rulers. Antagonism or Assimilation », dans *Late Antiquity: Eastern Perspectives*, T. Bernheimer et A. Silverstein (éds.), Cambridge, 2012, p. 145-163.

turquoise sur laquelle était inscrit le nom de Jamshīd[567]. L'inscription des Seldjoukides dans l'histoire du passé antique de l'Iran est également attestée par Ibn al-Balkhī. Il rédigea le *Fārs-nāma* à la demande de Ghiyāth al-Dīn Muḥammad (r. 465-485/1072-1092), le fils de Malik-Shāh Ier. Il lui dédicace ainsi son ouvrage : « le Sulṭān – Roi des rois – [...], Ghiyāth al-Dunyā wa-l-Dīn Abū Shujāʿ Muḥammad b. Malik-Shāh [...] l'Associé du calife (*qāsim amīr al-muʾminīn*) »[568]. Ibn al-Balkhī transmet dans le *Fārs-nāma* les premiers récits en langue persane sur les rois de la Perse antique. En octroyant le titre « Roi des rois » à Ghiyāth al-Dīn Muḥammad, Ibn al-Balkhī semble considérer les Seldjoukides comme les héritiers légitimes des anciens rois d'Iran.

9.3 *Salomon et les sites antiques du Fārs dans les sources littéraires*

Alors que l'identification des sites antiques du Fārs avec Salomon était présente, dès les IXe-Xe siècles, dans les premiers commentaires coraniques et les récits historico-géographiques, les spéculations soufies salomoniennes ne sont apparues qu'à partir du XIIIe siècle. L'atabek salghuride Saʿd b. Zangī est le premier souverain musulman à avoir laissé trois inscriptions à Pasargades, à une courte distance du tombeau de Cyrus[569]. Tout comme Persépolis, le site fut intégré dans la « géographie sacrée salomonienne ». Le tombeau de Cyrus était connu sous le nom « tombeau de la mère de Salomon » (*gūr-i mādar-i Sulaymān*), si bien qu'Ibn al-Balkhī le place parmi les sanctuaires du Fārs (*mazār-i Fārs*)[570]. La première inscription gravée par Saʿd b. Zangī, datée de ramaḍān 612/1215-1216, est rédigée en arabe. Il s'agit vraisemblablement d'une inscription commémorative puisqu'il se désigne comme le « victorieux » (*al-manṣūr*) et le « combattant de la foi » (*al-mujāhid*). On a vu qu'il pratiqua une politique expansionniste bien au-delà du Fārs. Dans une seconde inscription, rédigée cette fois en persan, Saʿd b. Zangī est doté du titre « héritier du

567 *Kāmil*, vol. IX, p. 379.

568 Ibn al-Balkhī, p. 2.

569 L'analyse la plus complète de toutes les inscriptions islamiques gravées dans les sites de Pasargades et Persépolis est celle de S. Mélikian-Chirvani, voir « Le royaume de Salomon ». Les inscriptions islamiques gravées dans ces sites ont été publiées par Sāmī, *Pāsārgād*, Téhéran, 1338sh./1960, p. 98-112 et T. Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, Téhéran, 1343sh./1964, voir « Supplément, section 7, écrits et inscriptions commémoratives diverses du "Petit palais de Darius" et de quelques autres lieux de Persépolis », p. 336-351. Sur les inscriptions islamiques à Persépolis, voir l'étude de A. Mousavi, *Persepolis. Discovery and Afterlife of a World Wonder*, Boston-Berlin, 2012, « Takht-i Jamshid: The Transformation of Historical Site into a Mythical Symbol », p. 83-94.

570 Les gens rapportaient qu'il ne fallait pas y entrer sous peine de devenir aveugle, Ibn al-Balkhī, p. 155.

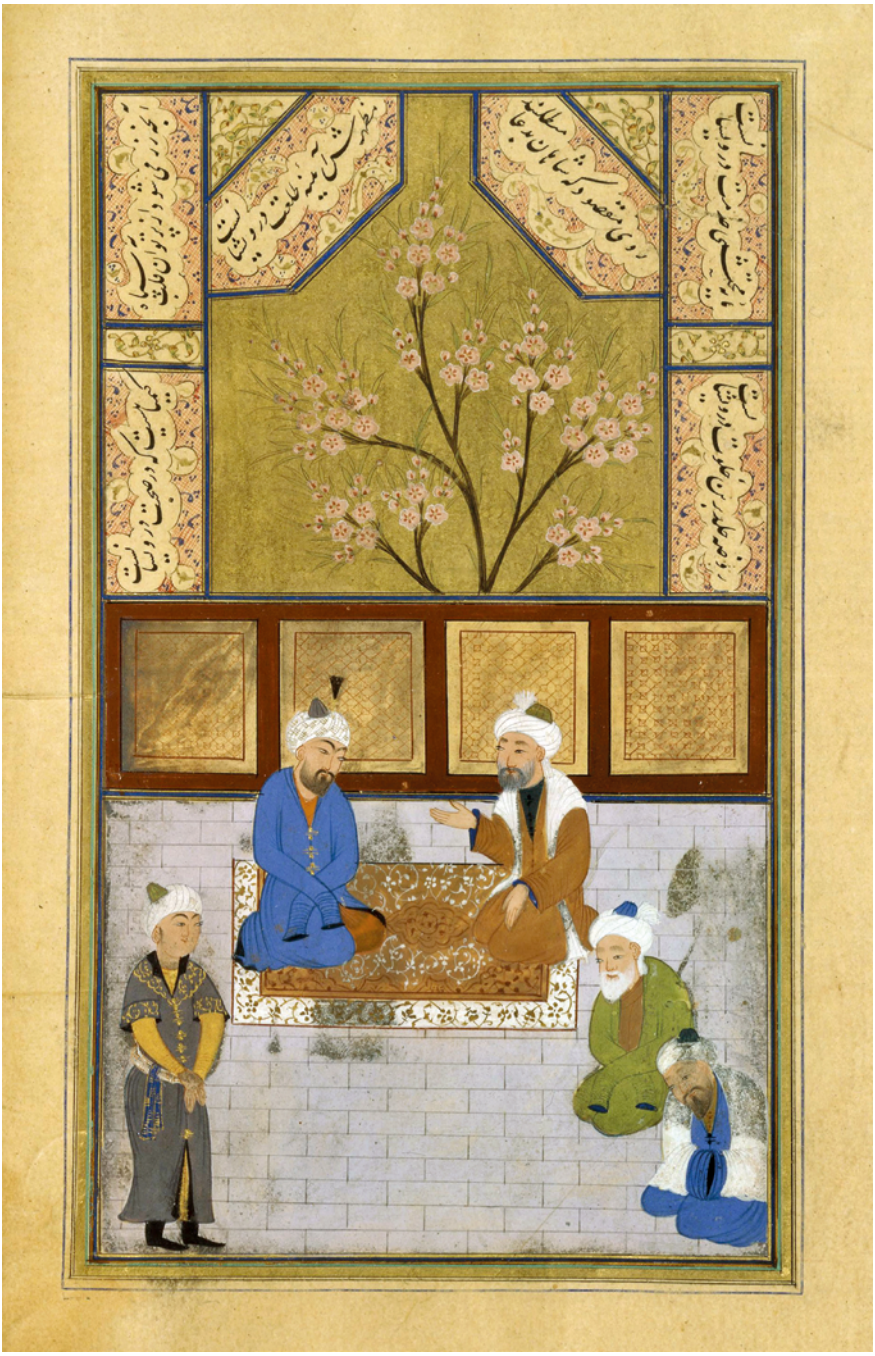


ILLUSTRATION 2 Persan 257, fol. 1v : Sa'dī et l'atabek Abū Bakr

royaume de Salomon » (*wārith-i mulk-i Sulaymān*)[571], qu'il est le premier à porter. Cependant, comme l'a montré Mélikian-Chirvani, il n'y a pas ici de référence à un territoire, le titre traduit l'adhésion de la dynastie salghuride aux spéculations soufies sur les « sites salomoniens »[572].

Dans la préface du *Gūlistān*, Saʿdī attribue à l'atabek salghuride Abū Bakr b. Saʿd le titre « héritier du royaume de Salomon » (*wārith mulk Sulaymān*)[573]. Sous la plume de Saʿdī, dans la *qaṣīda* intitulée « description de Chiraz » citée en tête de cette conclusion, le Fārs, où règne la lumière, est le royaume de Salomon. Le poète précise qu'il s'agit du prophète coranique[574] détenteur du savoir initiatique célébré par les maîtres soufis. Saʿdī fait ensuite allusion à Rūzbihān Baqlī Shīrāzī et aux mille maîtres de Chiraz qui, répétant sans cesse le nom de Dieu, protègent la ville.

Cette titulature fut conférée par les poètes et les historiens à tous les princes salghurides. Waṣṣāf écrit que Kürdüjin, la dernière princesse de la dynastie, gouvernait le « royaume de Salomon, terres et mers lointaines », alors que son pouvoir était surtout d'ordre symbolique[575]. C'est cependant, le « Petit palais de Darius » à Persépolis qui fut le véritable site mémoriel du Fārs puisque presque tous les princes de Chiraz y laissèrent des traces lapidaires dans lesquelles sont évoqués le royaume et le trône de Salomon, ainsi que des héros de la Perse antique.

9.4 *Le « Petit palais de Darius » à Persépolis, musée de calligraphie islamique*

Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū a laissé deux témoignages de sa présence à Persépolis, en arabe et en persan. Conscient de l'importance du site comme « mémorial islamique »[576] où les princes et leurs sujets se rendaient depuis longtemps, il fit graver ses inscriptions à proximité de celles de ʿAḍud al-Dawla[577]. Le début de la seconde inscription, en arabe, affirme l'appartenance à Dieu de toutes choses de ce monde (*al-mulk*). Suivent deux distiques en persan dans lesquels est évoquée la figure de Salomon : « N'as-tu point vu qu'enfin il [le trône] s'en est allé sur les ailes du vent ? Bienheureux celui [i. e. Salomon] qui s'en est allé détenant la connaissance (*dānish*) et la justice (*dād*)[578]. » Le trône de Salomon

571 S. Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 4-5.
572 S. Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 16-17.
573 Saʿdī, *Kulliyāt*, éd. Ghulām-Ḥusayn Yūsufī, p. 54.
574 Coran 27 : 16, 19.
575 Waṣṣāf, p. 624.
576 Expression reprise à S. Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 1.
577 La première inscription mentionne son nom et la date, T. Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, p. 344.
578 T. Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, p. 346 ; S. Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 21.

dans le premier distique est à mettre en rapport avec le verset coranique : « Et à Salomon nous avons assujetti le vent[579] ». Ce verset fut à la source de nombreux récits. À Iṣṭakhr, Masʿūdī entendit une tradition rapportée par les habitants de la ville à propos du « temple de Persépolis », situé au pied de la montagne, et dans lequel le vent faisait un bruit de tonnerre. Salomon y aurait emprisonné les vents[580]. Ṭabarī rapporte dans son commentaire coranique (*tafsīr*) un récit selon lequel Salomon ordonnait au vent de soulever le tapis sur lequel se trouvait son trône afin de le transporter où il voulait[581]. L'image du trône de Salomon se déplaçant dans les airs devint un véritable motif littéraire, notamment chez Saʿdī et Ḥāfiẓ. Dans le second distique de l'inscription de Shaykh-Abū-Isḥāq est évoqué un autre aspect du prophète Salomon. Il est le roi sage du Coran et de la littérature sapientielle. Il détient la « connaissance », en d'autres termes, la « gnose salvatrice » (*ʿirfān*)[582], et il connaît les règles qui permettent de gouverner avec justice (*ʿadl*), concepts désignés ici par des termes persans équivalents, *dānish* et *dād*. Il s'agit des deux vertus essentielles du Salomon coranique. Ces vers sont suivis par une longue inscription à la gloire de Shaykh-Abū-Isḥāq :

> Dans les premiers jours de rabīʿ I 748[583] [lacune] le Roi de l'Islam (*pādishāh-i islām*), le Roi des rois des sept climats (*shāhanshāh-i haft iqlīm*), l'Alexandre du temps (*Iskandar-i zamān*) et l'héritier du trône [lacune, i. e. de Salomon] (*wārith-i mulk-i Sulaymān*), Jamāl al-dunyā wa-l-dīn, le souverain du monde [lacune] Shaykh-Abū-Isḥāq [...] ordonna que ce palais élevé (*īn makān-i rafīʿ*) et cette construction merveilleuse (*bunyān-i badīʿ*) [soient l'endroit où] planter la tente de sa majesté (*mukhayyam-i jalāl*) et le camp de son armée (*ʿasakir furū*) [...][584].

Nous trouvons ici des éléments déjà utilisés par les princes bouyides et salghurides, comme le titre « Roi des rois » et la formule « héritier du royaume

579 Coran 34 : 12.

580 Masʿūdī, *Murūj al-dhahab*, vol. II, p. 400 ; *Les Prairies d'or*, vol. II, chapitre LXVII, § 1403.

581 Sur les différents moyens de transport de Salomon (tapis, trône, complexe palatial sur terrasse) dans les *tafsīr* et les *qiṣaṣ al-anbiyā'*, voir M. Di Cesare, *Jamshīd's* Takht *or Solomon's* Mal'ab*?*, p. 35-40.

582 Sur ces termes, voir M.-A. Amir-Moezzi, « Écrire le secret sans le révéler. Remarques sur le vocabulaire technique de la poésie persane », dans *Books of Written Culture of the Islamic World. Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of his 75th Birthday*, A. Rippin et R. Tottoli (éds.), Leyde, 2015, p. 235-256.

583 La date indiquée par T. Muṣṭafawī (*Iqlīm-i Fārs*, p. 344) qui a transcrit le texte de l'inscription est erronée, il faut lire 738, comme indiqué dans le texte gravé.

584 T. Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, p. 346-347.

de Salomon ». Cependant, l'intérêt de ce texte réside dans le fait qu'il reprend, certes en des termes plus ramassés, l'admiration des auteurs des IXe et Xe siècles pour décrire le complexe palatial du site de Persépolis. Il est ici qualifié de palais élevé et de construction merveilleuse. Le prince bouyide Bahā' al-Dawla avait lui aussi indiqué dans son inscription à Persépolis qu'il était venu visiter les vestiges antiques avec son armée : « Le roi des rois (*malik al-mulūk*, *shāhanshāh*) Bahā' al-Dawla [...] s'est arrêté dans le site avec une grande armée (*'askar 'aẓīma*) »[585]. Séjourner avec une armée dans ce site prestigieux est une manière de revendiquer un pouvoir tout aussi glorieux que celui des souverains de l'Antiquité. Dans son inscription, Shaykh-Abū-Isḥāq se compare également à Alexandre qui, bien qu'il ait conquis la Perse et incendié Persépolis, fait partie intégrante de la culture iranienne. Ce texte épigraphique établit un lien entre le prince injuide et la mémoire attachée au site achéménide. Au moment où cette inscription fut gravée, Shaykh-Abū-Isḥāq était en pleine confrontation avec Mubāriz al-Dīn Muḥammad pour s'imposer comme maître incontesté non seulement dans le Fārs mais aussi au Kirmān. Les vers en persan de l'inscription qui font allusion au trône de Salomon voguant dans les airs signifient cependant que le souverain ne sait jamais de quoi sera fait le lendemain, comme semble le souligner l'auteur de cette méditation poétique. À noter que l'on trouve la même image chez Ḥāfiẓ qui, après la mort Shaykh-Abū-Isḥāq, dit que si son sceau a bien brillé, oui, mais c'était une fortune éphémère[586].

Persépolis continua à attirer les princes de Chiraz, signe évident de l'importance du site pour les Iraniens depuis des siècles. Abū Yazīd, l'un des fils de Mubāriz al-Dīn Muḥammad Muẓaffar, laissa deux inscriptions datées de 772/1370-1371 et 773/1371-1372[587]. Elles reprennent des vers de Sa'dī sur la vanité des choses de ce monde et l'on y trouve toujours la même admiration pour le lieu. Abū Yazīd dit avoir visité « cet endroit étrange et cette construction admirable » (*adha-l-makān al-gharīb wa-l-bunyād al-'ajīb*)[588].

En 826/1423, le Timouride Ibrāhīm-Sulṭān fit lui aussi tailler dans la pierre quatre inscriptions à Persépolis[589]. La plus importante évoque, sous la forme d'un poème en persan, l'incertitude du pouvoir : « Qui connais-tu parmi les souverains des Perses (*khusruwān-i 'ajam*) de l'époque de Farīdūn, Ḍaḥḥāk ou Jam (i. e. Jamshīd), dont le trône (*takht*) et le royaume (*mulk*) n'aient pas subi la chute (*zawāl*) ? » Une autre inscription écrite en prose rappelle la présence

585 *RCÉA*, vol. VI, n° 2087.
586 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 203.
587 T. Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, p. 341 et 343 ; Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 22-23.
588 T. Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, p. 343.
589 T. Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, p. 347 ; Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 24-26.

d'Ibrāhīm-Sulṭān dans « ce lieu sublime et cet endroit imprenable »[590]. La visite d'Ibrāhīm-Sulṭān a fait du site un endroit où l'on plante les tentes du pouvoir (*khayyām-i dawlat*) et où sont arborés les étendards du sultanat[591]. On peut faire une lecture métaphorique de cette inscription. Après avoir vu son trône vaciller au début de sa gouvernance en 818/1414, il régna par la suite sans difficultés particulières jusqu'en 858/1435. Le faste de sa visite à Persépolis témoigne de la volonté du prince timouride d'associer sa mémoire à ce site antique qui suscitait, depuis des siècles, l'admiration des souverains musulmans.

9.5 *Persépolis, « mémorial de spéculation soufie »*

La transformation de Persépolis en « mémorial de spéculations soufies salomoniennes » trouva son aboutissement avec Khalīl-Sulṭān, le fils de Uzun Ḥasan Aq Qoyunlu, alors qu'il était gouverneur du Fārs. En 881/1477, il organisa une grande parade militaire. Nous en gardons deux témoignages textuels. Le premier est une longue inscription lapidaire sur le mur droit du portique d'entrée du « Petit palais de Darius », et le second est une description détaillée de l'événement, le *ʿArḍ-nāma* rédigé par Jalāl al-Dīn Muḥammad Dawānī (m. 908/1502) qui assista à la parade[592].

Le *ʿArḍ-nāma* est écrit dans une langue persane très fleurie, empreinte de métaphores spirituelles. À la lecture de ce texte, on comprend que la cérémonie a une signification symbolique. Le site « Persépolis-Iṣṭakhr » devient sous la plume de Dawānī le lieu où s'opère une synthèse entre la gnose antique et la gnose soufie[593]. Khalīl-Sulṭān est désigné par le titre « *Ḥaḍrat Sulaymān-makānī* »[594]. Il occupe donc la place et possède la dignité de Salomon. Il vint à cette parade « de ses estivages d'été (*aylāq*) [...] à ses quartiers d'hiver (*qishlāq*) » en direction du « royaume de Salomon »[595]. La revue eut lieu à Band-i Amīr, le fameux pont construit par ʿAḍud al-Dawla un peu au sud des ruines de Persépolis. Dawānī écrit que lorsque les « bannières de la victoire des signes miraculeux » [de l'armée de Khalīl-Sulṭān] arrivèrent à Iṣṭakhr, et que l'oiseau de son parasol étendit « l'ombre de la félicité sur ce pays auguste », Khalīl-Sulṭān s'arrêta une journée dans cet endroit de « ruines prodigieuses »

590 T. Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, p. 348.

591 T. Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, p. 348.

592 Dawānī, *ʿArḍ-i sipāh-i Uzun Ḥasan*, éd. Ī. Afshār, dans *Majalla-yi dānishkada-yi adabiyāt-i Tihrān*, vol. 3/3, 1335sh./1957, p. 1-41 [cité *ʿArḍ-nāma*] ; Traduction anglaise simplifiée par V. Minorsky, « A Civil and Military Review in Fārs in 881/1476 », *BSOAS*, vol. X/1, 1940, p. 141-178.

593 Voir S. Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 29-30.

594 Dawānī, *ʿArḍ-nāma*, p. 36.

595 Dawānī, *ʿArḍ-nāma*, p. 15.

(*maqām-i ʿajāʾib-āthār*). Il contempla les « merveilleuses représentations » (*badāʾiʿ tamāthīl*) et vit que sur cette terre brillent des « monuments étranges » (*āthār-i gharība*)[596]. La parade fut organisée par Mawlānā ʿAlāʾ al-Dīn Bayhaqī, un dignitaire religieux de très haut rang (*ṣadr*)[597] décrit par Dawānī comme un « maître des réalités des sciences ésotériques » (*ḥaqāʾiq-i ʿulūm-i gharība*). Il avait également des dispositions particulières pour expliquer les « points du savoir exotérique » (*nukta-yi dānish-i ẓāhir*)[598]. Mélikian-Chirvani considère que l'expression « monuments étranges » (*āthār-i gharība*) peut signifier aussi « signes ésotériques » et qu'ils font écho aux connaissances soufies attribuées à Mawlānā ʿAlāʾ al-Dīn Bayhaqī[599]. Le maître de cérémonie convoqua en effet à la parade toutes les autorités religieuses de Chiraz, dont les adeptes des ordres soufis de Shaykh Kabīr et de Murshid al-Dīn Abū Isḥāq[600]. Il est significatif qu'avant de décrire la parade elle-même, Dawānī se livre à une longue digression sur la construction des « Quarante colonnes » (*i. e.* Persépolis) qui introduit le côté initiatique de l'événement[601]. Dawānī réfute l'idée que « selon certains historiens » le palais fut construit par Salomon : il l'attribue à Jamshīd. Une fois le palais construit, ce dernier ordonna que le jour de Nawrūz tous ses sujets se réunissent au pied de la montagne. Un trône-estrade d'or, incrusté de pierres précieuses, fut déposé au sommet des colonnes. Ceux qui assistaient à la cérémonie furent éblouis par le reflet de la lumière du soleil sur le trône. Ils se prosternèrent. Jamshīd leur ordonna alors de se purifier chaque année ce jour-là[602]. Dawānī ne confond pas Jamshīd et Salomon à propos de la construction de Persépolis, mais il accepte l'analogie entre les deux personnages en tant que détenteurs de la connaissance ésotérique[603]. Il inscrit ainsi le site antique à l'intérieur des spéculations salomoniennes soufies. Khalīl-Sulṭān, désigné par le titre « *Ḥaḍrat Sulaymān-makānī* », est l'héritier du « royaume de Salomon » par allusion métaphorique à l'analogie « Salomon-Jamshīd ». Deux distiques évoquent le statut acquis par le prince en venant à Persépolis : « Échanson apporte le vin car, par l'octroi des faveurs glorieuses [de Dieu], le trône de Jam a été honoré de la venue de Khalīl-Sulṭān[604]. » Puis Dawānī parle du visage de beauté solaire (*furūgh-i nūr*)[605] du prince qui est présenté comme un « second

596 Dawānī, *ʿArḍ-nāma*, p. 16. S. Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 29.
597 Sur cette importante fonction, en particulier à l'époque timouride et turkmène, voir J. Calmard, « Ṣadr », *EI*².
598 Dawānī, *ʿArḍ-nāma*, p. 16.
599 S. Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 28.
600 Dawānī, *ʿArḍ-nāma*, p. 22.
601 Dawānī, *ʿArḍ-nāma*, p. 16-17.
602 Dawānī, *ʿArḍ-nāma*, p. 17.
603 S. Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 29.
604 Dawānī, *ʿArḍ-nāma*, p. 17.
605 Dawānī, *ʿArḍ-nāma*, p. 17.

Salomon » dans le Fārs. Il s'est symboliquement assis sur le trône-estrade de Jamshīd. Le site antique est ainsi devenu le haut lieu de l'illumination spirituelle à travers l'analogie faite entre le trône de Jamshīd et le royaume de Salomon.

L'inscription sur le portique d'entrée du Tachara, second témoignage de la venue de Khalīl-Sulṭān dans le Fārs, est répartie en plusieurs cartouches gravés à quelques mètres de l'inscription d'Ibrāhīm-Sulṭān. Elle fut gravée par ʿAlī, le jeune fils de Khalīl-Sulṭān, lui aussi connu comme un expert en calligraphie alors qu'il n'avait que neuf ans[606]. Le texte est introduit par des vers attribués au calife ʿAlī b. Abī Ṭālib : « Où sont les princes qui régnaient jusqu'à ce que l'échanson de la mort leur eût versé la coupe mortelle ? Combien de villes (*madā'in*) dans le monde furent construites et ruinées le soir même, et la mort anéantit leur peuple ?[607] » On sait que le terme « *madā'in* » désigne chez les auteurs arabes Séleucie-Ctésiphon[608]. Ici, l'emploi de ce terme fait clairement allusion à la capitale sassanide. C'est là le signe que Khalīl-Sulṭān revendique également l'héritage préislamique. L'autre partie de l'inscription est rédigée en persan. On y trouve de nouveau une interrogation sur la vacuité du pouvoir :

> Ne réclame point le royaume de Salomon car il est poussière. Ce royaume est toujours là, mais où donc est Salomon ? De ces joyaux et de ces trésors innombrables, Sām qu'a-t-il emporté, Salomon qu'a-t-il pris[609] ?

Plusieurs niveaux de lecture se dégagent de ces vers[610]. Persépolis est bien le royaume du prince qui gouverne le Fārs, celui-ci ne doit cependant pas s'attacher aux richesses de ce bas monde. Il n'en est pas le propriétaire ; Dieu seul est « maître du monde » (*mālik al-mulk*) et dispose de toutes choses. Au niveau spirituel, Persépolis est la demeure salomonienne, mais en l'absence du prophète, il est vain de chercher son royaume. Nous retrouvons dans ces vers la constante interrogation à portée spirituelle des princes de Chiraz sur la royauté.

En Iran, seul Persépolis a été un lieu de mémoire aussi important pour les différents souverains qui ont gouverné le pays. C'est avec une remarquable

606 Selon Dawānī, elle fut lue par Khalīl-Sulṭān, *ʿArḍ-nāma*, p. 18 ; S. Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 34.

607 Les vers sont attribués au calife ʿAlī b. Abī Ṭālib, T. Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, p. 34 ; Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 33-34.

608 Voir S. Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran*, p. 21-22 ; *Id.*, « Forgetting Ctesiphon. Iran's Pre-Islamic Past, c. 800-1100 », p. 169-186. Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū avait tenté de faire construire à Chiraz une imitation du Ṭāq-i Kisrā de Ctésiphon, voir chapitre 3.

609 T. Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, p. 339.

610 S. Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 36.

continuité que les princes du Fārs s'y sont rendus pour y laisser une trace de leur passage. Mais, plus significatif encore, à partir du XIII^e^ siècle ce palais antique, décrit depuis les plus anciennes traditions comme une construction étrange et merveilleuse, est devenu un lieu de méditation religieuse. Les princes de Chiraz ont lu et médité les textes laissés par leurs prédécesseurs afin de les adapter à leur propre perception de l'endroit. Ils ont donné une nouvelle ampleur aux spéculations mystiques salomoniennes, dont la parade militaire de Khalīl-Sulṭān marque l'aboutissement dans le dernier quart du XV^e^ siècle. Assistaient à cette parade les représentants des ordres soufis fondés non seulement par les deux saints tutélaires du Fārs, Shaykh Kabīr et Shaykh Abū Isḥāq, mais aussi ceux de la *rifāʿiyya*, *ṭarīqa* particulièrement populaire chez les Turks aux cours des XIV^e^ et XV^e^ siècles. Néanmoins, dans ces témoignages lapidaires, les princes de Chiraz ne se sont pas seulement livrés à des spéculations mystiques salomoniennes. Ils se sont également considérés comme les héritiers de la gloire de la Perse antique.

Les sites antiques de Pasargades et de Persépolis-Iṣṭakhr ont été associés à l'histoire prophétique grâce à la figure de Salomon et de Salmān Fārsī qui, selon certaines traditions, serait né dans une famille noble d'Iṣṭakhr[611]. Les traditionnistes, les historiens et les poètes ont dessiné une nouvelle carte du sacré dans le Fārs qui s'est surimposée à un passé achéménide et sassanide devenu peu à peu évanescent. Les Iraniens sont parvenus à conserver leur autonomie culturelle en incorporant un prophète comme Salomon dans une histoire locale ou encore en parsemant la préface du *Shāh-nāma* de références à ʿAlī et à Muḥammad[612]. Cette province fut un creuset de *memoria* où le passé antique a pu être intégré dans l'islam spirituel.

Au-delà d'une histoire événementielle complexe, on constate que la référence à ce passé iranien et l'instrumentalisation de Persépolis constituent un trait commun à toutes ces dynasties musulmanes. Le petit palais de Darius, fut le lieu d'une narration constante de la royauté persane. On peut même dire qu'il est devenu au cours des siècles un véritable « musée de calligraphie »[613]. Ancienne capitale qui fit la gloire de la Perse antique, Persépolis est loin d'être une capitale-fantôme, elle est un trésor de « légitimités dormantes »[614], aujourd'hui encore.

611 R. Mottahedeh, « Eastern Travels of Solomon », p. 262.

612 S. Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran*, p. 230.

613 Shāh Ṭahmāsp et Nāsir al-Dīn Shāh Qājār ont aussi laissé des inscriptions dans le *Tachara*, mais sans la même richesse spirituelle, T. Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, p. 342 et 348-349.

614 L'expression est reprise à P. Boucheron, D. Menjot et P. Monnet, « Rapport introductif », dans *Les villes capitales au Moyen-Age*, Paris, 2006, p. 36.

CHAPITRE 3

Chiraz, *dār al-mulk* du Fārs

Douce Chiraz, lieu de félicité !
Dieu te préserve, adorable cité !
Ô Ruknābād, fontaine jaillissante,
Bénie sois-tu, ruisselante Jouvence !
Entre Jaʿfarābād et Muṣallā
Que de parfums portés par le noroît !
Viens, toi qui veut te pénétrer d'esprit,
Viens à Chiraz, patrie des beaux génies[1] !

⁂

Située dans une vallée vaste et fertile, Chiraz est environnée de toutes parts par de hautes montagnes. En Iran, les grandes villes ont été la plupart du temps construites au bord d'un haut relief qui pourvoit, via un réseau de petites rivières non pérennes et de canaux souterrains (*qanāt*), l'approvisionnement en eau de l'agglomération et de sa zone de cultures[2]. L'eau considérée comme la meilleure est celle en provenance de Ruknābād, *qanāt* construit par le Bouyide Rukn al-Dawla en 338/949-950 à un *farsakh* de Chiraz[3]. Elle jaillit au défilé de Tang-i Allāh Akbar, à 1,6 km de la ville[4]. Au printemps, les nombreuses sources descendant de la montagne Darāk-Mūsā contournent Chiraz et se jettent dans le lac Māhalūya[5]. Chiraz est décrite comme une ville paradisiaque à travers les trois sites, Ruknābād, Muṣallā et Jaʿfarābād[6], mentionnés dans le ghazal de Ḥāfiẓ cité en tête de ce chapitre, mais aussi par le poète ʿImād al-Dīn Faqīh Kirmānī : « Heureuse est la brise de Muṣallā et l'eau de Ruknābād [...] comme le jardin du paradis chacun de ses bassins est un Kawthar »[7].

1 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 274.
2 Ibn al-Balkhī, p. 133 ; *Nuzhat al-qulūb*, p. 115, trad., p. 113.
3 *Nuzhat al-qulūb*, p. 115, trad., p. 113.
4 H. Massé, « Ruknābād », *EI*[2].
5 *Nuzhat al-qulūb*, p. 115, trad., p. 113.
6 Jaʿfarābād est situé sur la route qui mène à Ispahan, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, p. 62 ; Schwartz, p. 180.
7 ʿImād al-Dīn Faqīh Kirmānī, *Dīwān*, p. 104.

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_005

Chiraz est sise dans la zone intermédiaire entre deux zones climatiques, les terres chaudes et les terres froides, qui déterminent donc deux types de cultures. Il n'est pas de métropole qui ne jouxte de vastes terroirs agricoles et maraîchers, aptes à produire la majorité des produits alimentaires à proximité des lieux de consommation. C'est le cas de Chiraz dont le nom, selon Iṣṭakhrī, signifie « ventre du lion » (*jawf al-asad*) parce que toutes les denrées qui sont produites dans les territoires qui environnent la ville y sont apportées et consommées[8]. La ville était également à la croisée d'un important réseau routier. Chiraz contrôlait la route conduisant à Sīrāf qui, au Xe siècle, était le port par lequel transitaient toutes les marchandises importées de l'Inde. La route est-ouest (l'ancienne route royale achéménide) vers le Khūzīstān passait par Chiraz. Elle fut constamment empruntée par les princes du Fārs pour se rendre en Irak et à Bagdad. La route nord-sud qui allait d'Ispahan vers Fīrūzābād et Sīrāf passait également par Chiraz, de même que la route qui menait de Ganāva, petite ville du golfe Persique[9], jusqu'à Sīrjān, point stratégique vers le Kirmān.

1 Du site de Qaṣr-i Abū Naṣr à la ville de Chiraz

Chiraz aurait été fondée à l'époque islamique[10]. Cependant, des restes sassanides découverts à Qaṣr-i Abū Naṣr, situé à 6 km à l'est de la ville au sommet du massif montagneux de la partie nord de la plaine de Chiraz, relativisent les récits qui prétendent que Chiraz est de fondation islamique. Il semble d'ailleurs que le nom « Shiraz » ait une origine très ancienne. Sur des tablettes élamites retrouvées à Persépolis, apparaît le nom d'un château appelé « Tirazzish » ou « Shirazzish ». Wouter Henkelman, qui a étudié ces tablettes, dit que Tirazzish était « probablement au nord de la moderne Chiraz » sans affirmer qu'il s'agit de Qaṣr-i Abū Naṣr, ce qui reste cependant le plus probable[11]. De nombreux sceaux de fonction, c'est-à-dire qui ne portent pas de nom de personnes mais des noms de lieux, ont été retrouvés à Qaṣr-i Abū Naṣr dont le plus grand

8 Iṣṭakhrī, p. 124.

9 Les anciens géographes arabes la désignent sous les noms de Jannāba, Ganāfa, Ganaba. Elle était florissante en particulier à l'époque de ʿAḍud al-Dawla grâce à ses pêcheries de perles et son artisanat textile, voir M. Yusofnezhad, « Ganāva », *EIr*.

10 Voir chapitre 4.

11 W. F. M. Henkelman, *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts*, Leyde, 2008, p. 118, 487.

nombre fait référence au moyen perse « *Shyr'cy* »[12]. Au cours des fouilles menées sur le site de nombreuses monnaies, dont les plus anciennes remontant à la fin de la période parthe, ont également été retrouvées, ce qui indique une occupation sur une longue durée. D'après les restes archéologiques, le site semble avoir changé de fonction au cours de la période sassanide. Structure défensive au début, il s'est développé par la suite pour devenir un centre de peuplement, puis un poste gouvernemental officiel avec, peut-être, un centre monastique chrétien dans la partie occidentale[13].

D'autres éléments mettent aussi en doute la construction de Chiraz par les musulmans. Les sources géographiques attestent l'existence dans la ville de deux temples du feu, connus sous les noms de Kārniyān et Hurmuzd[14]. Ibn Ḥawqal signale le village de Sūkan, à l'entrée de Chiraz, où se trouvait un temple du feu visible de la ville. Il était connu sous le nom de Mansariyān[15]. Il se peut néanmoins que la fondation de ces temples du feu soit postérieure à la conquête arabe, comme c'est le cas pour celui de Yazd qui est emblématique du zoroastrisme aujourd'hui. Il existait cependant au sommet d'une colline, à environ trois cent mètres au nord-est de Chiraz, une ancienne et solide citadelle appelée Shāh Mūbadh[16], connue dans les sources persanes sous le nom « Qalʿa-yi Fahandar » ou « Qalʿa-yi Pahandiz »[17]. Elle avait été détruite par les armées arabes au moment de la conquête de la province. Elle fut restaurée par le Bouyide ʿImād al-Dawla, mais détruite par la suite par Abū Ghānim, un des fils de ʿAḍud al-Dawla.

Enfin, certains récits font remonter l'édification de la ville aux temps anciens. Selon Muqaddasī, Chiraz aurait été construite par Shīrāz b. Fāris, le petit-fils du roi mythique Ṭahmurāth. Elle aurait ensuite été « transformée en capitale » (*maṣṣarū-hā*) par les musulmans[18]. Mustawfī Qazwīnī attribue la fondation de Chiraz à Fāris b. Māsūr b. Sām b. Nuḥ, donnant ainsi un rattachement biblique à la ville[19]. Selon Ibn al-Balkhī, à l'époque des rois anciens persans (*mulūk-i furs*) Chiraz était un canton (*nāḥītī*) où se trouvaient quelques

12 R. Frye, *Sassanian Remains from Qasr-i Abu Nasr*, Cambridge, Mass, 1973, p. 52 ; D. Whitcomb, *Before the Roses and Nightingales: Excavations at Qasr-i Abu Nasr, Old Shiraz*, New York, 1985, p. 15; *Id.*, « "From Shahristān to Medina" Revisited », dans *Cities of Medieval Iran*, D. Durand-Guédy, Roy Mottahedeh et J. Paul (éds.), p. 88-90.

13 D. Whitcomb, *Before the Roses and Nightingales*, p. 221.

14 Iṣṭakhrī, p. 119-120 ; Ibn Ḥawqal, p. 274 ; *Ḥudūd al-ʿālam*, p. 126.

15 Ibn Ḥawqal, p. 274.

16 Iṣṭakhrī, p. 124 ; Ibn Ḥawqal, p. 274.

17 Ibn al-Balkhī, p. 133, 166. K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 295-296 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 52-53.

18 Muqaddasī, p. 423 ; *Nuzhat al-qulūb*, p. 114, trad., p. 112.

19 *Nuzhat al-qulūb*, p. 114, trad., p. 112.

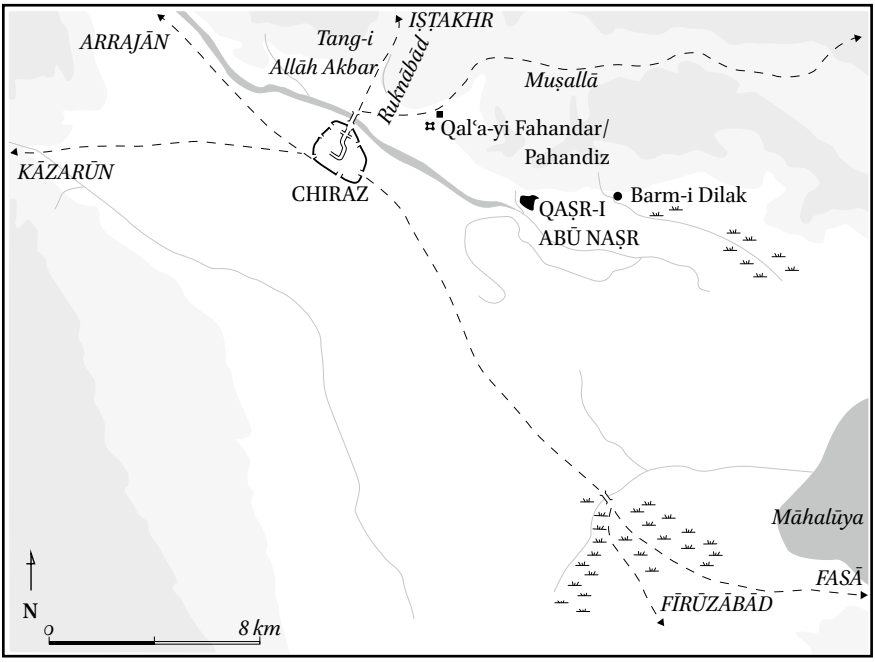


ILLUSTRATION 3 La région de Chiraz et le site de Qaṣr-i Abū Naṣr

forteresses effondrées (*ḥiṣārī chand bar-zamīn*). Après la conquête arabe, le site serait resté dans cet état de désolation jusqu'au règne du calife omeyyade ʿAbd al-Malik[20]. Il est possible qu'après la construction de Chiraz, le nom du district lui fut attribué comme c'est le cas pour de nombreuses villes iraniennes[21]. Au cours de ses travaux, Donald Whitcomb a par ailleurs pu montrer que les Arabes installaient la plupart du temps leurs camps à proximité des anciens centres urbains sassanides[22].

Ville construite dans les environs d'un site occupé depuis très longtemps, Chiraz se développa considérablement à la période islamique et devint le « Centre du pouvoir » (*dār al-mulk*)[23]. Elle fut on l'a vu la capitale des Bouyides au Xe siècle, des Salghurides aux XIIe-XIIIe siècles, des Injuides et des Muzaffarides au XIVe siècle et, enfin, au XVe siècle elle perdit son statut de capitale régionale. Le Fārs devint une province de l'empire timouride, puis de

20 Ibn al-Balkhī, p. 132. Sur le terme *furs*, voir S. Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran*, p. 9 et 10 n. 23.

21 R. Frye, *Sassanian Remains*, p. 1-2.

22 D. Whitcomb, *Before the Roses and Nightingales*, p. 231.

23 *Ḥudūd al-ʿālam*, p. 126.

celui des Aq Qoyunlu. Chiraz perdit son statut de capitale politique régionale, mais resta un centre culturel important. La ville a connu une longue histoire mouvementée marquée par des périodes sanglantes, des dévastations et des destructions, mais Chiraz a aussi connu des moments de splendeur, comme en témoignent les activités édilitaires des princes qui ont gouverné la ville.

2 L'espace urbain

Plusieurs ouvrages en persan sur Chiraz contiennent des données topologiques et architecturales. Le livre de Ḥasan Imdād, publié en 1960, est l'une des premières études sur la topographie de Chiraz. Après avoir retracé l'histoire de la ville, il consacre une notice à chaque édifice dont il décrit les différents aménagements qui y ont été effectués par les princes qui ont régné dans le Fārs[24]. En 1974, dans le *Tārīkh-i bāft-i qadīmī-i Shīrāz*, Karāmat-Allāh Afsar étudie de manière chronologique, depuis les Bouyides jusqu'aux Qajars, l'histoire de la ville. Il montre comment se sont transformés les quartiers historiques et comment a évolué le tissu urbain. Il reproduit le plan de Chiraz à l'époque qajare établi par Furṣat al-Dawla Shīrāzī dans le *Āthār-i ʿAjam*[25]. Plus récemment, en 2012, Razzāq Pārsa Amīrī a consacré à Chiraz de nombreuses pages de son importante étude sur l'histoire des villes et des villages du Fārs[26]. Il décrit l'histoire des édifices en mentionnant les travaux qui y ont été effectués au cours du temps. On trouve également des informations sur les infrastructures de Chiraz (mosquées, madrasas, sanctuaires, jardins, etc.) dans le dictionnaire de Kūrush Kāmalī-Sarwistānī[27]. Les ouvrages d'Amīrī et de Kamālī-Sarwistānī constituent aujourd'hui les références incontournables pour connaître la topographie de Chiraz. John Limbert a dédié une étude à l'histoire politique et sociale de Chiraz à l'époque de Ḥāfiẓ. Il consacre quelques pages de ce livre à la topographie de la ville au XIV^e^ siècle. On y trouve d'utiles tableaux sur les lieux de pèlerinage (4. 1), les mosquées (4. 2) et les madrasas de la ville (4. 3) dans lesquels sont mentionnés les sources et, lorsque cela est possible, les fondateurs et la localisation des édifices[28].

Il est difficile de reconstituer avec précision l'organisation spatiale de la ville médiévale. Les nombreux tremblements de terre qui ont secoué la province,

24 Ḥ. Imdād, *Shīrāz dar gudhashta wa ḥāl*, Chiraz, 1339sh./1960.
25 K. Afsar, *Tārīkh-i bāft*, 1353sh./1995[2].
26 R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 11-300.
27 K. Kāmalī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*.
28 J. Limbert, *Shiraz in the Age of Hafez*, p. 56-57, 60-64.

de même que les aléas politiques, ont entraîné la destruction de nombreux édifices[29]. Par ailleurs, au XVIII^e siècle Karīm Khān Zand (r. 1163-1193/1750-1779), qui avait fait de Chiraz sa capitale, pratiqua une politique édilitaire très importante qui a beaucoup modifié les structures anciennes de la ville. Depuis le XX^e siècle, des travaux de démolition et de restauration dans la partie historique de Chiraz ont été entrepris pour donner à la ville une attractivité touristique. Aujourd'hui, comme le fait remarquer Setrag Manoukian, l'histoire est devenue une « valeur » (*ārzish*) qui oriente la restauration des mosquées, des madrasas et des sanctuaires[30]. Faute de disposer de rapport de fouilles et d'être tributaire des données topologiques et architecturales tirées des sources textuelles, le plan de Chiraz à cette époque est destiné à être « imaginé plus que reconstitué »[31].

Si les textes géographiques restent d'une utilité limitée pour retracer la topographie de la ville, les sources rédigées par les auteurs natifs de Chiraz, malgré leur aspect lacunaire et leur manque de précision, fournissent néanmoins de nombreuses mentions toponymiques. Le *Shīrāz-nāma* cite les noms de certains quartiers et des infrastructures urbaines édifiées par les princes qui ont gouverné Chiraz. On trouve également de nombreuses informations dans les notices biographiques du *Shadd al-izār*. Ces textes, bien qu'ils renferment de nombreuses erreurs, sont les principales sources d'informations sur la topographie de la ville et les espaces extra muros. Les données que l'on peut tirer du *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* et du *Āthār-i ʿAjam* sont valables pour le XIX^e siècle. Toutefois, on y trouve quelques détails absents des sources médiévales. Cette historiographie chirazie localise les principaux éléments de l'espace urbain à savoir les défenses, les quartiers et les lieux publics (édifices religieux, bains, hôpitaux, bazars) qui sont des centres de vie communautaire.

Le modeste objectif ici est de localiser dans le tissu urbain les principales infrastructures dans lesquelles s'inscrivent les activités des princes, des saints hommes et des familles de notables. La restitution, même approximative, du plan de Chiraz facilitera l'étude de l'interaction des acteurs sociaux avec la ville et ses espaces extra muros.

---

29 Sur l'histoire politique de Chiraz, voir A. Arberry, *Shiraz*, p. 30-60 ; J. Limbert, *Shiraz in the Age of Hafez* ; D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole* ; Ḥ. Khūbnaẓār, *Tārīkh-i Shīrāz*, Téhéran, 1380sh./2002 ; A. K. S. Lambton, « Shīrāz », *EI*[2] ; Shahbazi, « Shiraz i. History to 1940 », *EIr*.

30 S. Manoukian, *City of Knowledge*, chapitre 3.

31 Alors que le corpus documentaire sur la ville de Bagdad aux XI^e-XII^e siècles est beaucoup plus important que pour Chiraz, V. Van Renterghem (*Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, vol. I, p. 399-400) fait le même constat.

2.1 *Les défenses et les portes*

Les structures défensives, comme le mécénat architectural royal, sont l'expression du pouvoir. Destinée à protéger contre la menace extérieure, l'enceinte, complétée par les défenses des quartiers et par la citadelle, sert en outre à fractionner la masse turbulente des citadins. La ville iranienne est en réalité un agglomérat de quartiers autonomes, souvent antagonistes. Cependant, l'imprécision des sources ne permet pas toujours de connaître la nature exacte des défenses construites par les souverains de Chiraz pour se protéger face aux attaques de pouvoirs rivaux, qu'ils soient locaux ou tribaux.

Dans les villes iraniennes du haut Moyen Âge, un faubourg (*bīrūn*) flanque la cité ancienne (*shahristān*). En général, l'enceinte du *shahristān*, de type préislamique modifié, est percée de portes. C'est le cas de Bardasīr (nom ancien de Kirmān), Jirūf, Dārābjird ainsi que de nombreuses villes en Iran oriental[32]. À l'origine Chiraz n'avait pas de fortifications, mais aucune ville d'une certaine importance ne peut se protéger sans murailles[33]. Ṣamṣām al-Dawla (m. 388/998) fit construire on l'a vu le premier mur d'enceinte. Il faisait douze mille coudées de long (*ca.* 5,5 km), huit coudées d'épaisseur (*ca.* 3,50 m), et il n'entourait d'ailleurs qu'une petite partie de la ville[34]. Abū Kālījār (m. 440/1062), qui craignait l'expansion des Seldjoukides, fit fortifier les murailles et procéda à des travaux de défense tout autour de Chiraz. En 1100, les murailles étaient déjà écroulées et les ruines de la capitale prospère de ʿAḍud al-Dawla gisaient éparses aux abords de l'agglomération subsistante[35]. L'emplacement des bazars construits au temps de l'apogée des Bouyides était occupé par des champs cultivés[36]. En 616/1219-1220, l'atabek salghuride Saʿd b. Zangī renforça les remparts de la ville[37]. À l'époque de l'Ilkhan Ghazan Khan (m. 703/1304), les habitants de Chiraz, qui avaient subi plusieurs raids des tribus mongoles negüderis, demandèrent que les fortifications de la ville soient consolidées. On fit construire une enceinte entourée de douves (*khandaq*). Il est probable qu'il s'agissait simplement d'un fossé creusé autour des murs de la ville. Les remparts furent de nouveau détruits au moment des conflits entre émirs après la mort d'Abū Saʿīd en 704/1335. Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh Īnjū les fit restaurer.

32 Voir les remarques de J. Aubin, « Éléments pour l'étude des agglomérations urbaines dans l'Iran médiéval », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 29-38, et de R. Mottahedeh, « Medieval Lexicography on Arabic and Persain Terms for City and Countryside », dans *Cities of Medieval Iran*, p. 465-478.

33 Description des fortifications et des portes dans R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 48-52.

34 *Nuzhat al-qulūb*, p. 114 ; trad. p. 113.

35 *Shīrāz-nāma*, p. 54 ; *Nuzhat al-qulūb*, p. 114 ; trad. p. 113.

36 Ibn al-Balkhī, *Fārs-nāma*, trad. G. Le Strange, p. 36-38, 55-56.

37 R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 128.

Il fit construire au-dessus de chaque tour de guet une maison en briques où se trouvaient des sentinelles (*muḥāfiẓān*)[38]. En 814/1411-1412, lorsque le prince timouride Iskandar s'établit à Chiraz, il ordonna la construction de la citadelle Jalālī[39]. Elle était entourée de douves et sans doute située à proximité du défilé Tang-i Allāh Akbar où il avait semble-t-il établi son camp. L'ambassadeur vénitien Josafa Barbaro qui écrit en 1467 à l'époque des Qara Qoyunlu, dit que Chiraz est entourée de hauts murs[40]. La protection de la ville semble avoir été peu à peu renforcée, suite aux sièges et conflits politiques récurrents.

Au début de l'époque bouyide, avant que la ville soit fortifiée, Chiraz avait huit portes[41]. En l'absence de fortifications, les portes servaient de barrière fiscale. Il est par ailleurs probable que la ville était en partie flanquée de murs afin de réduire la fuite des taxes. Le nombre de portes fut augmenté au moment où les murailles de la ville furent construites par Ṣamṣām al-Dawla. Au XIV^e^ siècle, l'auteur du *Nuzhat al-qulūb* donne le nom de neuf portes : Bāb-i Iṣṭakhr, Bāb-i Darāk-Mūsā, Bāb-i Bayḍā, Bāb-i Kāzarūn, Bāb Salm, Bāb-i Fasā, Bāb-i Naw, Bāb-i Dawlat et Bāb-i Saʿādat[42]. Ces portes sont mentionnées à propos des différents sièges de la ville et pour localiser les infrastructures, les sanctuaires et les cimetières. Elles servent en quelque sorte, comme les quartiers, à structurer l'espace urbain.

2.2 *Les quartiers*

Les quartiers étaient périodiquement exposés à des destructions, suite à des catastrophes naturelles comme les tremblements de terre, à des émeutes urbaines et, surtout, aux guerres, aux sièges et aux mouvements de troupes qui ont périodiquement secoué l'histoire de la province. Les géographes arabes ne citent pas les noms des différents quartiers de la ville mais ils en mentionnent le nombre. À l'époque de sa prospérité sous les Bouyides, Chiraz comptait dix-neuf quartiers, mais au XIV^e^ siècle, d'après Mustawfī Qazwīnī, il n'y en avait

38 *Nuzhat al-qulūb*, p. 114 ; trad. p. 113.

39 B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 167.

40 Josafa Barbaro, *Travels to Tana and Persia by Josafa Barbaro and Ambrogio Contarini*, Londres, 1873, p. 79.

41 Muqaddasī (p. 430) cite le nom de ces huit portes ; Iṣṭakhr, Shushtar, Salm, Kawār, Mundhir, Fahandar, Bāb Āsāna et Ghassān. Des changements sont intervenus dans les noms : Mundhir est devenu Bāb-i Dawlat ; Fahandar, Bāb-i Saʿādat ; Shushtar, Kāzarūn ; Kawār, Fasā. La porte nouvelle est Bāb-i Naw et il est probable que les portes Bāb Āsāna et Ghassān soient devenues : Darāk-Mūsā et Bayḍā. Les portes sont désignées dans les sources par différents termes. On trouve le mot persan : *darwāza*, ainsi que deux mots d'origine arabe : *bāb* et *darb*, voir R. Mottahedeh, « Medieval Lexicography on Arabic and Persain Terms for City and Countryside », p. 468.

42 *Nuzhat al-qulūb*, p. 114 ; trad. p. 113.

plus que dix-sept dont il ne cite pas les noms[43]. Les travaux urbains entrepris par Karīm Khān Zand ont considérablement transformé la topographie de la ville. Le nombre de quartiers a non seulement augmenté, mais les limites ont été modifiée et les noms ont changé[44]. La description des quartiers faite par Fasā'ī ne correspond donc pas à la topographie ancienne de Chiraz.

Les quartiers semblent avoir possédé chacun ses infrastructures (simples oratoires, et quelque fois mosquée importante, madrasas, sanctuaires, marchés, etc.). La mosquée est concurrencée, comme lieu de dévotion, par d'innombrables mausolées et surtout par les *khānaqāh*. Les habitations étaient desservies par un réseau de rues et de ruelles dont les noms sont quelque fois mentionnés dans les sources chirazies. Les différents quartiers comportaient des sous-quartiers qui désignaient parfois les endroits où étaient regroupés les artisans par spécialités.

Chiraz a suscité l'admiration des nombreux voyageurs européens qui l'ont visitée à partir du XVI^e^ siècle. Ils ont fait l'éloge de l'air pur qu'on y respire, du vin servi dans ses tavernes et de ses nombreux jardins où fleurissent les roses et chantent les rossignols[45]. Sir Thomas Herbert (m. 1682) qui séjourna quelques temps à Chiraz dit que presque toutes les maisons sont entourées de jardins, aussi beaux que ceux de Damas. Ils sont plantés de platanes, de cyprès, d'arbres fruitiers, de citronniers, d'orangers et de fleurs rares. Il dit encore qu'il y a tellement d'arbres que certains jardins ressemblent à des forêts[46]. Les noms des quartiers de Chiraz à l'époque médiévale confirment ces témoignages. En effet, le terme « *bāgh* », qui renvoie à un type de jardin entouré de murs et alimenté en eau par un canal souterrain (*qānat*), est employé dans le nom de plusieurs quartiers et sous-quartiers de la ville[47]. Les sources parlent de « quartier des jardins » ou encore de la zone des jardins et vergers entourant Chiraz[48]. Ainsi, le tissu urbain était discontinu en raison de ces nombreux espaces plantés de végétaux.

---

43 *Nuzhat al-qulūb*, p. 114, trad., p. 113.

44 Description des quartiers de Chiraz dans K. Afsar, *Tārikh-i baft*, p. 78-80 ; Ḥ. Khūbnaẓār, *Tārīkh-i Shīrāz*, p. 309-310 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 130.

45 L'image de Chiraz, ville des roses et des rossignols, a été reprise dans les titres de certains ouvrages, voir ʿA. Sāmī, *Shīrāz: Shahr-i Sa'dī u Ḥāfiẓ, Shahr-i gul u bulbul*, Chiraz, 1337sh./1958 ; D. Whitcomb, *Before the Roses and Nightingales*.

46 Thomas Herbert, *A Relation of Some Years Travaile Begunne Anno 1626 into Afrique and the Greater Asia*, Londres, 1634 ; éd. abrégée par W. Foster, *Travels in Persia, 1627-29*, Londres, 1928, p. 70, 73.

47 Sur le terme *bāgh*, voir K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 77-78.

48 Sur les jardins aménagés intra ou extra-muros des villes en Iran, voir L. Golombek, « Garden ii. Islamic Period », *EIr* ; W. L. Hanaway, « Bāġ iii. In Persian Literature », *EIr* ; D. N. Wilber, *Persian Gardens and Garden Pavilions*, Rutland, 1962.

Le Maḥalla-yi Bālā Kaft (« Quartier Bālā Kaft ») était situé au sud-est de la ville. Le nom de ce quartier est mentionné dans le *Shīrāz-nāma*[49]. Il s'y trouvait la *khānaqāh* de Faqīh Ḥusayn b. Muḥammad b. Salmān (m. 664/1266), qui était un célèbre juriste de la ville[50]. D'après le *Shīrāz-nāma*, on peut identifier un quartier Bāl Kat, qui était sans doute un sous-quartier du Maḥalla-yi Bālā Kaft. Le Ribāṭ-i Abish serait situé dans ce sous-quartier et, selon Ibn Zarkūb, il était l'un des sanctuaires les plus célèbres de Chiraz où furent enterrés les Salghurides[51]. Les sources sont confuses sur la localisation de cet édifice. Karamāt-Allāh Afsar dit que le Ribāṭ-i Abish est connu aujourd'hui sous le nom Khātūn-i Qiyāmat, mais qu'avant on l'appelait Buqʿa-yi Umm-Kulthūm[52].

Ibn Zarkūb mentionne un autre quartier, le Maḥalla-yi Pīrāsta, situé dans le centre de la ville à proximité du Jāmiʿ al-ʿAtīq. Deux éminentes personnalités religieuses de Chiraz y étaient inhumées. Jamāl al-Dīn Miṣrī (m. 653/1255), qui fut *qāḍī al-qudāt* du Fārs à l'époque de l'atabek Abū Bakr, reposait dans la madrasa qu'il avait fait construire dans le Bāzār-i Gīwa-dūzān (« Bazar des fabriquant de chaussons »)[53]. Un Alide en vue de Chiraz, Sayyid Niẓām al-ʿAlawī (m. 530/1135-1136) était également enterré dans cette madrasa[54]. Dāʾūd b. Muḥammad b. Farīd al-Dīn Rūzbihān (m. 671/1272-1273) était également tenu en haute estime par l'atabek salghuride Abū Bakr, si bien qu'il lui confia le soin d'ordonner le bien et d'interdire le mal dans la province. Il fut enterré dans la *khānaqāh* qu'il avait fait édifier dans le quartier Pīrāsta[55].

Le Maḥalla-yi Bāgh-i Naw était le lieu de résidence des ʿUmarī-Bāghnawiyya, l'une des plus célèbres familles de Chiraz dont l'ascendance supposée remontait au calife ʿUmar[56]. Grâce à des alliances matrimoniales avec d'autres familles en vue, les ʿUmarī-Bāghnawiyya constituaient le groupe de notables le plus important de la ville en nombre d'individus et en prestige social. Les historiens de Chiraz, Ibn Zarkūb et Junayd Shīrāzī, en sont issus. Les ʿUmarī-Bāghnawiyya possédaient dans ce quartier leur propre mosquée. Dans la notice consacrée à

49 *Shīrāz-nāma*, p. 224.

50 *Shadd al-izār*, p. 176-177. Les sources chirazies sont très confuses à propos des sous-quartiers. L'auteur du *Shadd al-izār* (p. 177) localise cette *khānaqāh* dans le Maḥalla-yi Jaṣṣāṣīn (« quartier des plâtriers »).

51 *Shīrāz-nāma*, p. 78.

52 K. Afsar, *Tārīkh-i bāft*, p. 74. Sur cet édifice, voir K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 26-27 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 209, description des différentes phases de la construction.

53 *Shīrāz-nāma*, p. 171.

54 *Shīrāz-nāma*, p. 202-203.

55 *Shīrāz-nāma*, p. 180-181.

56 Sur la *nisba* de cette famille et le nom du quartier, voir *Shadd al-izār*, p. 183, n. 2.

Muḥammad b. Abī l-Fawāris (m. 667/1268-1269), un homme pieux (*ṣāliḥ*) doté de charismes (*karāmāt*) et tenu en haute estime par l'atabek Abū Bakr, Junayd Shīrāzī écrit que son tombeau se trouvait dans le quartier Bāgh-i Naw, entre le marché et le cimetière (*bayna-l-sūq wa-l-maqbara*)[57]. Le *Hazār Mazār* le situe au milieu du Bāzār-i Naw dans les environs du Jāmiʿ al-ʿAtīq[58]. On en conclut que ce quartier possédait son propre bazar, ce qui témoigne de son importance. Ce quartier abritait le tombeau de Rūzbihān Baqlī Shīrāzī. Celui-ci avait fait construire le *ribāṭ* où il fut enterré dans le Maḥalla-yi Khaddāsh[59]. Il s'agit vraisemblablement d'un sous-quartier du Maḥalla-yi Bāgh-i Naw. Le cheikh Aḥmad b. ʿAbd Allāh (m. 683/1284-1285), qui vivait retiré dans sa *khānaqāh*, figure parmi les personnes qui furent enterrées dans le cimetière du quartier. Junayd Shīrāzī dit qu'il fut inhumé à proximité de l'endroit, désigné sous le nom Maqbarat-i Mundhir b. Qays[60], où reposait Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, près de la Bāb-i Naw[61]. Toutes ces informations permettent de situer le quartier Bāgh-i Naw à l'est du quartier Bālā Kaft. Près de la Bāb-i Dawlat, le Maḥalla-yi Gachpazān (« Quartier des plâtriers ») serait également un sous-quartier, mais les sources sont confuses à son sujet[62]. Dans le Maḥalla-yi Bāgh-i Qutlugh, situé non loin de la porte de Fasā au sud-est de la ville, se trouvait le sanctuaire de ʿAlāʾ al-Dīn Ḥusayn b. Mūsā al-Kāẓim, connu aujourd'hui sous le nom Āstāna. Il semble aussi avoir été un sous-quartier du quartier Bāgh-i Naw[63]. Il découle de toutes ces informations que ce quartier, dans lequel plusieurs sous-quartiers étaient des *bāgh*, devait être relativement étendu. Il s'est beaucoup développé à l'époque salghuride à travers le mécénat des atabeks et les activités des grandes familles qui y résidaient, comme les ʿUmarī-Bāghnawiyya et les Rūzbihāniyya.

Dans le Maḥalla-yi Dashtak[64], du côté sud de la ville à proximité de Bāb Salm, se trouvait le sanctuaire d'une importante famille alide, les Ḥusaynī-Dashtakī. Amīr Ṣadr al-Dīn Muḥammad Ḥasanī Ḥusaynī-Dashtakī avait fait construire

57 *Shadd al-izār*, n° 190, p. 267-268.

58 *Hazār mazār*, p. 312. Sur cette mosquée, voir *infra*.

59 Il tirait son nom d'un certain Abū ʿAbd Allāh al-Khaddāsh, *Shadd al-izār*, p. 240 ; *Hazār mazār*, p. 286-287.

60 *Shadd al-izār*, p. 238.

61 *Shadd al-izār*, n° 193, p. 269, où il est mentionné Bāb-i Jadīd.

62 Ibn Zarkūb (p. 159) signale un Maḥalla-yi Gachpazān (« quartier des plâtriers »), à propos du tombeau d'Abū Muḥammad al-Makkī. L'éditeur du *Shīrāz-nāma* (p. 236) dit que le Maḥalla-yi Bāl Kat est appelé Maḥalla-yi Gachpazān.

63 K. Afsar, *Tārikh-i baft*, p. 79.

64 Fasāʾī est un lointain descendant de cette famille. À son époque, le Maḥalla-yi Dashtak était intégré en grande partie dans le quartier Sardizak, sauf une partie qui se trouvait rattachée au quartier Lab-i Āb.

une madrasa sur le tombeau de ses ancêtres en 883/1478. Elle avait été fondée au nom de son fils Ghiyāth al-Dīn Manṣūr. C'est la raison pour laquelle cette madrasa était connue sous le nom Madrasa-yi Manṣūriyya. Ses enfants en étaient les gestionnaires[65]. À l'époque de Fasāʾī beaucoup d'élèves y étudiaient les sciences religieuses (*ʿulūm-i dīniyya*). Leur subsistance (*maʿīshat*) provenait des revenus des *waqf* qui étaient attachés à cette madrasa[66]. Le Maḥalla-yi Sarrājān (« Quartier des selliers ») était situé au nord du quartier et au sud du Jāmiʿ al-ʿAtīq[67], à proximité de l'endroit où était inhumé un homme considéré comme faisant partie des « Amis de Dieu véridiques » (*awliyāʾ al-ṣaddīqīn*). Son tombeau était connu sous le nom « Mazār-i ʿAlamdār »[68]. Le quartier Sarrājān était donc un sous-quartier du Maḥalla-yi Dashtak.

Le Maḥalla-yi Bāhaliyya était un quartier en même temps qu'un cimetière. Il tire son nom du cheikh Bāhalī dont le tombeau fut à l'origine du cimetière qui porte son nom[69]. Junayd Shīrāzī dit n'avoir trouvé aucune information sur lui dans les livres en sa possession, mais il le considère comme un cheikh vertueux qui aurait vécu avant Shaykh Kabīr. Natif de Chiraz, le tombeau du célèbre grammairien de la langue arabe, Sībawayh (m. *ca.* 180/796), était situé dans ce quartier[70]. Comme la mosquée Bāhaliyya se trouvait près du cimetière sur le passage de Bāb-i Kāzarūn[71], le quartier Bāhaliyya était donc situé à l'ouest de la ville. On peut identifier un sous-quartier, le Maḥalla-yi Bāl Rūd, situé près du cimetière Bāhaliyya, où se trouvait le tombeau d'Abū Muḥammad al-Ḥasan b. al-Ḥusayn b. ʿAlī Khabrī (m. 466/1073-1074), un savant en sciences religieuses qui sermonnait la population (*waʿẓ*) au Jāmiʿ al-ʿAtīq[72].

Dans le Maḥalla-yi Maqārīḍī, se trouvaient la *khānaqāh* et le tombeau du cheikh Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥman Maqārīḍī (m. 411/1020-1021)[73], situés entre Bāb-i Kāzarūn et le cimetière Bāhaliyya. Les gens disaient qu'il faisait partie des *abdāl* et que son tombeau laissait une

65 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1220-1221. Description de cette madrasa, K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 348-349.

66 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1220.

67 Analyse du récit de fondation de cette mosquée dans le chapitre 4.

68 *Shadd al-izār* (p. 319) le situe dans le Maḥalla-yi Qattādīn (« quartier des selliers ») ; *Hazār mazār*, p. 348 ; *Shīrāz-nāma* (p. 229) désigne le Maḥalla-yi Sarrājān par les termes « Maḥalla-yi Pālāgarān ».

69 *Shadd al-izār*, p. 95 ; *Hazār mazār*, p. 137.

70 *Shadd al-izār*, p. 45-49, où il est appelé : « al-Ustādh Sībawayhī al-Naḥwī » ; *Hazār mazār*, p. 137-141.

71 *Shīrāz-nāma*, p. 154 ; K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 30.

72 *Shīrāz-nāma*, p. 150. Les Khabrī détenaient des charges juridiques importantes.

73 *Shadd al-izār*, p. 99 ; *Hazār mazār*, p. 141. C'était un compagnon de Shaykh Kabīr.

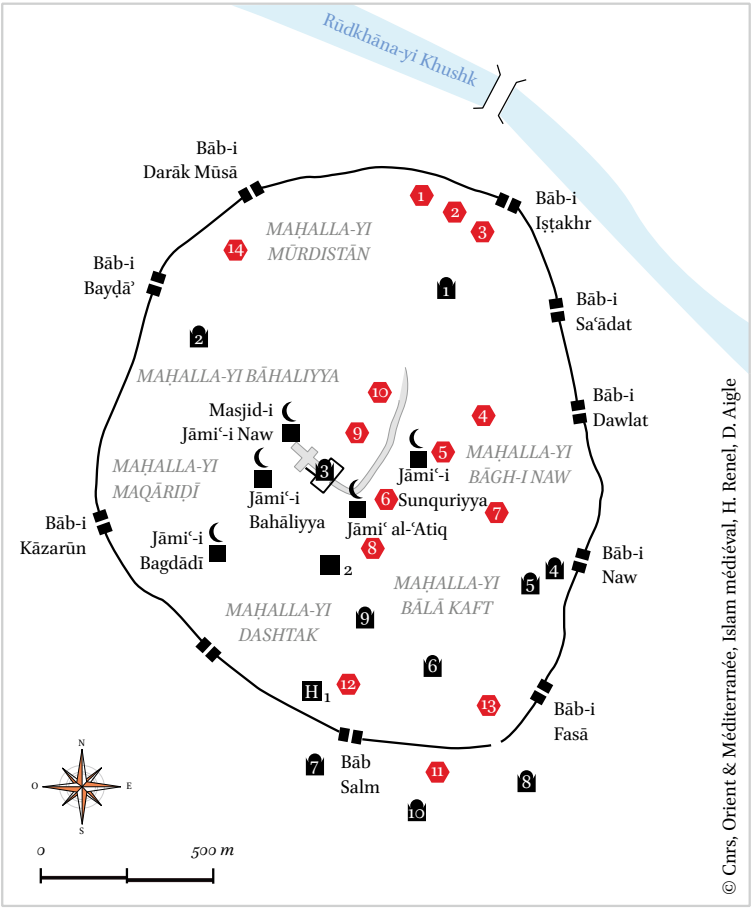
grande trace (*athar ʿaẓīm*)[74]. Un autre personnage important de Chiraz, disciple de Shaykh Kabīr, Abū Shujāʿ Muḥammad b. Saʿdān Maqārīdī (m. 509/1115)[75], fut lui aussi inhumé dans ce quartier dans le Ribāṭ al-Maqārīḍī. Il est l'auteur d'une *Tadhkirat al-mashāʾikh*, qui fut l'une des principales sources sur les cheikhs de *khānaqāh* pour les auteurs postérieurs, mais le texte ne nous est pas parvenu. Junayd Shīrāzī cite souvent ce texte comme sa source d'autorité. Le quartier Maqārīḍī était probablement un sous-quartier du Maḥalla-yi Bāhaliyya. Entre la porte Bayḍā et la porte Darāk-Mūsā se trouvait le Maḥalla-yi Mūrdistān, où fut construite la *khānaqāh* du Shaykh Ḥājjī ʿUmar Murshidī.

À proximité de la Bāb-i Iṣṭakhr, les sources chirazies mentionnent deux quartiers. Abū ʿAbd Allāh, connu sous le nom ʿAlamdār, un émir omeyyade envoyé collecter l'impôt par le calife ʿAbd al-Malik b. Marwān mourut à Chiraz. Il fut enterré dans le quartier qu'il avait fait aménager à son nom, le Maḥalla-yi Nāmdār près de la Bāb-i Iṣṭakhr[76]. Un second quartier a été identifié par Karāmat-Allāh Afsar dans cette zone. Il s'agit du Maḥalla-yi Iṣṭakhr où aurait été inhumé un certain Bahāʾ al-Dīn Jamāl al-Dīn Muḥammad Bākālijār (m. 713/1313-1314)[77].

Il est difficile de se faire une idée plus précise de l'organisation spatiale du tissu urbain de la Chiraz médiévale. Cet essai de reconstitution du plan de la ville est tributaire des données glanées dans les textes rédigés au XIV^e^ siècle. Il correspond donc à l'image que l'on peut se faire de Chiraz à cette époque. Le tissu urbain était sans doute moins dense aux siècles antérieurs puisque la population augmenta peu à peu, notamment avec l'arrivée de populations issues d'autres régions d'Iran, du Daylam à l'époque bouyide, puis à partir des Seldjoukides avec des éléments tribaux turks.

Objet de sièges et d'incursions tribales, les sources peuvent quelquefois donner l'image d'une ville parsemée de ruines et de friches. Elles mettent cependant en valeur les travaux réalisés par les différents princes de Chiraz. Capitale du Fārs, la ville portait les marques du patronage architectural royal en termes de constructions édilitaires. Malheureusement, la plupart des édifices de la Chiraz médiévale n'ont laissé de traces que dans les sources écrites.

74 *Shadd al-izār*, n° 42, p. 99.
75 Notice biographique dans *Shadd al-izār*, n° 44, p. 101 ; *Hazār mazār*, p. 142.
76 *Shadd al-izār*, n° 19, p. 72.
77 K. Afsar, *Tārikh-i baft*, p. 80.



Madrasa

1. Madrasa-yi 'Amīdiyya fondée par 'Amīd al-Dīn Asad
2. Madrasa-al-Ḥasan Kiyā fondée par Qawwām al-Dīn Ḥasan
3. Madrasa-yi Lālā
4. Madrasa-yi 'Aḍudiyya fondée par Terken-Khātūn
5. Madrasa-yi Sunquriyya
6. Madrasa fondée par Qarācha
7. Madrasa fondée par Zāhida-Khātūn
8. Madrasa-yi Amīnī fondée par Amīn al-Dīn Kāzarūnī
9. Madrasa fondée par Tāshī-Khātūn
10. Madrasa-yi Muqarrabī fondée par Muqarrab al-Dīn
11. Madrasa fondée par Mengü-Bars
12. Madrasa fondée par Abū Bakr
13. Madrasa-khānaqāh fondée par Jahān-Malik-Khātūn
14. Madrasa-khānaqāh fondée par 'Umar Murshidī

Mausolée

1. Shaykh Kabīr
2. Bībī Dukhtarān
3. Shāh-i Chirāgh
4. Shaykh Abū Zur'a
5. Rūzbihān Baqlī
6. 'Ala' al-Dīn Ḥusayn (Āstāna)
7. Shaykh Salm
8. Umm Kulthūm (Khātūn-i qiyāmat)/Ribāṭ-i Abish
9. 'Alamdār
10. Shāh Dā'ī

H Hopital

1. Bīmaristān-i Muẓaffarī (fondé par Abū Bakr)
2. Dār al-shifā' (fondé par Shah-Shujā')

ILLUSTRATION 4 Topographie de Chiraz restituée à partir des sources textuelles des XIIIe-XIVe siècles

3 Le mécénat architectural royal. Palais, infrastructures militaires et bibliothèques

Les géographes et les voyageurs sont sensibles à l'importance des monuments exceptionnels car ils attestent en effet du prestige d'un souverain et de la richesse d'une ville. La mémoire de toutes les constructions édilitaires non religieuses des princes du Fārs n'a été préservée que dans les sources textuelles. Les données les plus nombreuses concernent la période bouyide. En effet, Chiraz et son hinterland se développèrent considérablement durant le règne de ʿAḍud al-Dawla qui transforma la ville en un centre politique, économique et culturel[78]. Capitale régionale, Chiraz devint une ville princière dotée d'édifices prestigieux[79].

ʿAḍud al-Dawla fit construire un immense palais dont il ne restait plus de traces sous les Salghurides. Il fut détruit au moment de l'anarchie qui marqua la fin de la période bouyide et le début de la tutelle seldjoukide sur le Fārs. Muqaddasī, qui visita Chiraz dans les années 980, décrit ce palais comme une véritable merveille. Il dit que les murs de ses trois cents salles, tantôt imitaient la porcelaine de Chine (*al-ghaḍār al-ṣīn*), tantôt étaient revêtus de marbre, tantôt étaient dorés et couverts de peintures. ʿAḍud al-Dawla fit également aménager de nombreux jardins d'agrément qui avaient disparus à l'époque où écrivait Ibn Zarkūb[80]. Les sources ne permettent pas de localiser l'endroit où était situé ce palais.

Les bâtiments à vocation militaire sont aussi l'expression du pouvoir politique[81]. ʿAḍud al-Dawla avait fait aménager en dehors de la porte d'Iṣṭakhr, au nord de la ville dans la plaine du Muṣallā, un endroit spécial pour loger ses douze éléphants de combat (*fīl-i jang*) rapportés d'Inde par le port de Sīrāf. L'endroit était connu sous le nom Fīl-khāna-yi ʿAḍudī ou encore Gunbad-i ʿAḍud[82].

ʿAḍud al-Dawla transforma l'hinterland de la ville en centre économique. Il fit construire à un demi *farsakh* au sud de Chiraz, en dehors de Bāb Salm, une

78 Liste de ses constructions dans le Fārs et à Chiraz, *Shīrāz-nāma*, p. 50-51.

79 Sur le patronage architectural, voir O. Grabar, « The Architecture of Power: Palaces, Citadels and Fortifications », dans *Architecture of the Islamic World*, G. Michell (éd.), Londres, 1978, p. 65-79 ; L. Golombek et M. Subtenly, *Timurid and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*, Leyde, 1992 ; M. Barrucand, *Urbanisme princier en Islam* (*Meknès et les villes royales islamiques post-médiévales*), Paris, 1985 ; Th. W. Lenz, *Timur and the Princely Vision. Persian Art and Culture in the Fifteenth Century*, Los Angeles, 1989.

80 *Shīrāz-nāma*, p. 51.

81 O. Grabar, « The Architecture of Power », p. 66-70.

82 *Shīrāz-nāma*, p. 51. K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 30 ; Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 67.

petite agglomération pour y loger ses troupes. Les officiers de l'armée occupaient de belles maisons, selon Muqaddasī[83]. Cette petite localité était appelée Kard Fannā Khusraw (« fait par Fannā Khusraw », i. e. ʿAḍud al-Dawla), en écho à la pratique des souverains sassanides de donner leur nom aux villes qu'ils fondaient[84]. Muqaddasī dit que cette petite agglomération était entourée de jardins et qu'elle était irriguée par un canal pour lequel une forte somme d'argent avait été investie. La ville était très prospère. Il y avait des bazars très vastes et de nombreux artisans. ʿAḍud al-Dawla avait fait venir à Kard Fannā Khusraw des tisserands (*ṣawāfīn*) et des brodeurs de soie et de brocard (*dībāj*) qui travaillaient probablement dans des ateliers royaux (*tirāz-khāna*)[85]. Les activités commerciales réalisées à Kard Fannā Khusraw rapportaient 316.000 dinars au *dīwān* de ʿAḍud al-Dawla sur un montant total de 2.150.000 dinars pour tout le Fārs. Sous ʿAḍud al-Dawla et Ṣamṣām al-Dawla, on frappait de la monnaie dans cette petite ville[86]. Elle fut détruite, on l'a vu, par Abū Ghānim à l'époque de Ṣamṣām al-Dawla et tomba en ruines. Kard Fannā Khusraw n'était plus qu'un simple hameau à l'époque d'Ibn al-Balkhī. Les revenus estimés n'étaient plus que de 250 dinars et les sommes réellement collectées ne s'élevaient pas à plus de 120 dinars[87].

Selon Bīrūnī, deux fêtes annuelles avaient lieu dans la ville construite par ʿAḍud al-Dawla. Pendant le mois de Farwardīn, le jour de Surūsh célébrait le moment où la ville fut approvisionnée en eau et, en Ābān, le jour de Hurmūz commémorait le début de sa construction en 350/971. Les gens se rassemblaient à Kard Fannā Khusraw et festoyaient pendant sept jours[88]. ʿAḍud al-Dawla voulut restaurer ces fêtes préislamiques dans Kard Fannā Khusraw, s'inscrivant une fois encore en continuité avec les Sassanides[89]. Selon Bīrūnī, certains Iraniens espéraient que les Bouyides rétabliraient la « religion des mages ». Il est relativement critique envers les émirs bouyides qui étaient chiites. Cependant, l'adhésion au chiisme de ʿAḍud al-Dawla ne semble pas avoir été très fervente. Abū ʿAlī Muḥassin Tanūkhī (m. 384/994) rapporte qu'il

83 Muqaddasī, p. 430.

84 Muqaddasī, p. 430-431 ; Ibn al-Balkhī, p. 132-133 ; *Nuzhat al-qulūb*, p. 114, trad., p. 113-114 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 41-44.

85 Muqaddasī, p. 430-431 ; Ibn al-Balkhī, p. 132.

86 On dispose d'une monnaie de ʿAḍud al-Dawla frappée en 358/969, et deux monnaies de Ṣāmṣām al-Dawla datées de 383/993, voir R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 44-45.

87 Ibn al-Balkhī, p. 132-133.

88 Bīrūnī, *al-Āthār al-bāqiyya ʿan al-qurūn al-khāliyya*, éd. Parwīz Azkāʾī, Téhéran, 2001, p. 286.

89 Pendant son enfance, ʿAḍud al-Dawla avait assisté à Ispahan aux célébrations de la fête de Nawrūz qui avaient lieu au marché de Bāb Jūr. Mufaḍḍal b. Saʿd Māfarrūkhī, *Kitāb Maḥāsin-i Iṣfahān*, éd. S. J. Ḥusaynī Ṭihrānī, Ṭéhéran, s.d., p. 93.

lui avait expliqué l'efficacité de se rendre au sanctuaire alide de Bagdad, connu comme la « Tombe des vœux » (*qabr al-nudhūr*), mais qu'il resta sceptique[90].

Le mécénat architectural royal ne concerne pas que les palais et les infrastructures militaires. La constitution de lieux de savoir, comme les bibliothèques, fait aussi partie des devoirs du prince. Très cultivé, ʿAḍud al-Dawla attira à Chiraz les plus grands savants de l'époque dans toutes les disciplines. Il fit venir le grammairien Abū ʿAlī Fārisī, qui avait longtemps fréquenté la cour hamdanide d'Alep, pour qu'il soit son tuteur personnel pour l'étude de la langue arabe[91]. ʿAḍud al-Dawla étudia toutes les sciences de l'époque, même l'astronomie, avec ʿAbd al-Raḥmān al-Ṣūfī (m. 376/986), l'auteur du célèbre traité sur les étoiles fixes[92]. Il avait également fait venir à Chiraz le théologien asharite Abū Bakr Baqillānī qui fut chargé de faire l'éducation de son fils[93]. Et c'est son patronage qui explique que beaucoup d'ouvrages en sciences religieuses, poésie, astronomie et médecine lui sont dédiés.

ʿAḍud al-Dawla avait fait aménager dans son palais une grande bibliothèque. Elle contenait tous les livres qui existaient dans chaque branche du savoir (*min anwāʿ al-ʿulūm*) et suscita l'admiration de Muqaddasī[94]. Il en donne une description précise :

> La bibliothèque occupait un cabinet séparé : il y avait un administrateur, un gardien et un intendant [...]. Aucun livre, composé à son époque, ne manquait sans que le prince s'en procurât une copie, quelle que fut la discipline. La bibliothèque se présentait comme une longue salle avec de grandes banquettes et des magasins de chaque côté. Contre les murs de la salle et des magasins étaient apposées des armoires en bois décoré, de la hauteur d'un homme et d'une largeur de trois coudées, entièrement fermées par des portes. Les volumes étaient empilés sur les étagères. Pour chaque armoire, il y avait des catalogues dans lesquels les titres des livres étaient portés[95].

90 J. J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty*, p. 81. Selon Abū Ḥayyān Tawḥīdī, qui rapporte les propos prononcés par les lettrés à sa mort, il était plus concerné par les choses de ce monde que par les religions, *ibid.*, p. 85, n. 326.

91 J. Kraemer, *Humanisme*, p. 275.

92 S. M. Stern, « ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUmar al-Ṣūfī », *EI*[2].

93 H. Busse, *Chalif und Grosskönig*, p. 425.

94 Muqaddasī, p. 449. Sur cette bibliothèque, voir R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 61-63.

95 Muqaddasī, p. 449. Traduction de F. Micheau, « Au Proche-Orient, les parfums du savoir », dans *La Bibliothèque. Miroir de l'âme, miroir du monde*, coll. *Autrement*, n° 121, avril 1991, p. 47.

Environ deux siècles plus tard, à l'époque où écrivait Ibn al-Balkhī, la plupart des constructions de ʿAḍud al-Dawla avaient été détruites. Cependant, la bibliothèque dont s'était occupé une famille de *qāḍī al-quḍāt* du Fārs, était encore en bon état[96]. Les successeurs de ʿAḍud al-Dawla, ainsi que leurs ministres, favorisèrent aussi la construction de bibliothèques dans les capitales régionales[97]. Bahāʾ al-Dawla, le fils de ʿAḍud al-Dawla, aurait fait aménager une bibliothèque à Chiraz. Il en confia la garde et la gestion à Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Hilāl (m. 413/1022). On sait peu de choses sur lui, mais Hilāl son père était portier, c'est la raison pour laquelle il était appelé Ibn al-Bawwāb « le fils du portier ». Cependant, il est aussi possible que Bahāʾ al-Dawla ait fait agrandir la bibliothèque de son père, comme en témoigne le récit d'Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Hilāl[98].

Les sources sont peu disertes sur les constructions édilitaires commanditées par les successeurs des Bouyides à Chiraz. L'atabek seldjoukide Qaracha al-Ṣāqī (m. 526/1132) fit construire dans le nord de la ville un palais en terrasse entouré de jardins ; il était connu sous le nom Takht-i Qaracha. Pendant qu'il gouverna la province de 1409 à 1414, Iskandar b. ʿUmar-Shaykh, résida dans ce palais. Cependant, il n'est pas possible de connaître la part qui lui revient dans la construction et les embellissements du Takht-i Qaracha. António Tenreiro, qui visita Chiraz en 1524, en donne une description détaillée. Il dit que l'enceinte, de deux lieues de tour, renfermait des choses admirables : « des palais de marbre, décorés de motifs de stuc et de faïences de couleur, des arbres de toutes sortes, des roses à profusion, des allées bordées de cyprès si grands qu'il y faisait sombre en plein midi, une grande pièce d'eau au milieu de laquelle s'élevait un pavillon richement décoré »[99]. Au fil du temps, ce palais tomba en ruines et ne subsista qu'un tertre (*pushta-yi khākī*) en bordure duquel les terres étaient cultivées. En 1208/1793-1794, le souverain qajar Āqā Muḥammad Khān (r. 1193-1212/1779-1797) fit reconstruire un édifice palatial au même endroit. Il fut appelé Bāgh-takht[100].

On trouve quelques mentions sur les lieux où était exercé le pouvoir par les Salghurides. Elles sont malheureusement très peu explicites sur la nature de l'ouvrage dont il est question. David Durand-Guédy a consacré une étude précise et documentée aux lieux de résidence des sultans seldjoukides[101].

---

96 Ibn al-Balkhī, p. 133-134.

97 R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 60-65.

98 Voir *infra*.

99 J. Aubin, « Le mécénat timouride à Chiraz », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 159.

100 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1228-1230. Représentation de ce Bāgh-takht à l'époque de Nāṣir al-Dīn Shāh, *ibid.*, p. 1229.

101 D. Durand-Guédy, « The Tents of the Saljuqs », dans *Turko-Mongol Rulers. Cities and City Life*, D. Durand-Guédy (éd.), Leyde, p. 149-189. Voir également son étude sur les termes

À partir de l'analyse sémantique des différents termes employés pour désigner les campements royaux (*khārgāh*, *sarāparda*, *surādiq*, *nawbatī*, etc.), il montre que ces souverains d'origine nomade ne construisaient pas de palais au sens habituel du terme. Ils résidaient dans des tentes regroupées en plus ou moins grands ensembles. Dans les sources analysées par David Durand-Guédy, les termes *sarāy* (ar. *qaṣr*) et *kūshk* sont utilisés de manière équivalent pour désigner la cour royale[102].

Selon Waṣṣāf, l'atabek Abū Bakr avait établi le siège de son gouvernement en dehors de la ville, à proximité du campement (*lashkargāh*) des collecteurs d'impôts mongols, dans un jardin appelé Bāgh-i Fīrūzī (« Jardin de la victoire »). Celui-ci avait été spécialement aménagé pour être la résidence des hauts dignitaires de l'administration[103]. Après avoir été désignée comme gouverneur du Fārs en 682/1283-1284 par l'Ilkhan Aḥmad Tegüder, la princesse Abish-Khātūn se serait installée au « Kākh-i salṭanat-i atābakī »[104]. Dans le *Lughat-nāma* de Dihkhudā, *kākh* est donné pour équivalent de *kūshk* qui désigne un palais situé dans un jardin[105]. Il est possible que les atabeks salghurides aient exercé le pouvoir, comme les Seldjoukides, dans des tentes royales situées dans des jardins intra et extra muros de la ville. Cette hypothèse, si elle est exacte, pourrait expliquer que les sources ne parlent pas des palais des Salghurides, alors qu'elles sont très disertes sur leur mécénat religieux.

Les Injuides ont laissé peu de monuments non religieux dans Chiraz. Selon Naṭanzī, Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh aurait fait construire beaucoup d'édifices, mais il n'en reste rien[106]. Il aurait néanmoins fait construire dans la plaine de Jaʿfarābād, au nord-est de Chiraz, un palais (*kākhī*)[107]. Ibn Baṭṭūṭa rapporte que Shaykh-Abū-Isḥāq aurait voulu faire ériger à Chiraz une grande salle d'audience à l'image du Ṭāq-i Kisrā, le célèbre palais de Khusraw Ier Anūshīrwān (r. 531-579), situé au sud de Ctésiphon dans le district résidentiel d'Asbānbar[108]. Shaykh-Abū-Isḥāq aurait ordonné aux habitants de Chiraz d'en creuser les fondations. Ibn Baṭṭūṭa souligne l'importance que la construction de cet édifice

désignant les tentes dans le *Shāh-nāma* de Firdawsī, « *Karghāh* and Other Termes for Tents in Firdawsī's *Shāh-nāma* », *IrSt*, 2018, p. 1-31.

102 Voir la discussion sur le *kūshk*, D. Durand-Guédy, « The Tents of the Saljuqs », p. 172-186.

103 Waṣṣāf, p. 156-157.

104 Ḥāfiz-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 183. Il apparaît également sous le nom « Dawlat-khāna-yi atābakī », *Shīrāz-nāma*, p. 114-115 ; Naṭanzī, p. 174-175.

105 *Lughat-nāma*, vol. XII, p. 12.

106 Naṭanzī, p. 173.

107 K. Afsar, *Tārīkh-i baft*, p. 94.

108 La façade et le hall du palais sont connus sous le nom « Īwān-i Kisrā' », voir E. J. Keall, « Ayvān-e Kesrā », *EIr*. Sur la valeur symbolique et mémorielle de Ctésiphon après la conquête arabe, voir S. Bowen Savant, « Forgetting Ctesiphon », p. 169-186.

avait aux yeux de la population de Chiraz. Il dit que les gens se mirent à l'ouvrage, chaque profession voulant surpasser l'autre. Ils fabriquèrent des paniers en cuir pour transporter la terre. Ils revêtirent des habits de soie brochée dont ils firent aussi les bâts des bêtes de somme et leurs bissacs. Lorsque les terrassiers travaillaient, ils mettaient leurs plus beaux vêtements, s'attachaient la taille avec des pagnes de soie. Le sultan regardait la progression des travaux d'un belvédère. Shaykh-Abū-Isḥāq aurait ensuite employé des artisans moyennant salaire. La majeure partie des revenus de Chiraz aurait été dépensée à cet effet, mais Shaykh-Abū-Isḥāq ne serait pas parvenu à mener cette entreprise à son terme[109].

Ibn Baṭṭūṭa affirme qu'il a vu cet édifice alors qu'il était haut de quatre coudées. Sous le prétexte que cette information n'est transmise que par Ibn Baṭṭūṭa, Donald Wilber a mis en doute le projet de construction du Ṭāq-i Kisrā, considérant que le voyageur arabe fait allusion au « Bayt al-maṣāḥif », le local pour entreposer les corans, situé dans la cour du Jāmiʿ al-ʿAtīq[110]. Ibn Baṭṭūṭa a séjourné une première fois à Chiraz en shaʿbān-ramaḍān 727/avril 1327, alors que Shaykh-Abū-Isḥāq ne régnait pas encore dans le Fārs[111]. Il a fait un second séjour dans la ville en 748/1347. Or l'inscription gravée sur le « Bayt al-maṣāḥif », indique que Shaykh-Abū-Isḥāq a ordonné la construction de cet édifice en 754/1353, soit bien après le second passage d'Ibn Baṭṭūṭa à Chiraz. Il ne peut donc pas confondre la construction du « Bayt al-maṣāḥif » dans la cour du Jāmiʿ al-ʿAtīq avec la tentative d'ériger un Ṭāq-i Kisrā. Il est fort possible que le prince injuide ait envisagé de construire un tel monument. On a vu qu'il avait fait graver à Persépolis en 738/1337-1338, à côté de celle laissée par ʿAḍud al-Dawla, une inscription dans laquelle il se disait « héritier du royaume de Salomon ». Cette expression est souvent associée, dans les eulogies, à un autre titre « l'Alexandre du siècle », un titre qui compare le souverain régnant au prince illustre de l'ancienne Perse[112]. Les souverains musulmans du Fārs avaient conscience de l'importance symbolique des sites antiques. En faisant édifier à Chiraz une imitation du Ṭāq-i Kisrā, Shaykh-Abū-Isḥāq voulait une fois de plus inscrire son pouvoir en continuité avec la grandeur de la Perse ancienne. Les poètes tiennent en haute estime le prince injuide qui, selon ʿUbayd-i Zākānī, gouverne dans un palais kayanide comme Kay Qubād[113].

109 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 71.

110 Sur ce local, voir *infra*.

111 Sur les séjours d'Ibn Baṭṭūṭa à Chiraz, voir I. Hrbek, « The Chronology of Ibn Baṭṭūṭa's Travels », *Archiv Orientální*, vol. 30/3, 1962, p. 433-434.

112 S. Mélikian-Chirvani, « Le royaume de Salomon », p. 22.

113 ʿUbayd-i Zākānī, *Kulliyāt*, p. 126, 135.

Shams-i Fakhrī Isfahānī (m. 1348) dit qu'il ajoute l'éclat de la couronne des Kayanides à sa propre splendeur[114].

En dehors de ces maigres témoignages, les sources sont beaucoup trop imprécises et lacunaires pour qu'il soit possible de connaître et de localiser dans Chiraz les palais et autres lieux du pouvoir. Après les Bouyides, Chiraz a été essentiellement gouvernée par des souverains d'origine nomade. Ils exerçaient généralement le pouvoir dans des tentes royales, comme en témoignent les travaux de David Durand-Guédy à propos des sultans seldjoukides. Il est possible que les princes du Fārs n'aient pas fait édifier de palais en matériaux pérennes, mis à part l'atabek seldjoukide Qaracha al-Ṣāqī. En tout cas, d'après les témoignages textuels, les princes du Fārs semblent avoir privilégié les jardins et les espaces extra muros pour édifier les lieux du pouvoir. Il est vrai que les bouleversements politiques et climatiques ont détruit la plupart des édifices de la Chiraz médiévale. Cependant, si des palais avaient été construits on en trouverait une trace dans les sources narratives, comme c'est le cas pour les institutions à vocation religieuse dont la plupart ont elles aussi disparu.

4 Le mécénat religieux des autorités politiques

Les souverains de Chiraz et leurs ministres ont pratiqué un mécénat religieux actif à travers des fondations charitables au profit d'institutions, comme les mosquées et les madrasas. La fondation d'un établissement religieux était sans doute motivée par la piété affichée du prince, mais elle avait aussi pour objectif de forger sa légitimité aux yeux de la population de la ville. Les élites politiques laissaient leur empreinte dans le paysage urbain à travers ces institutions prestigieuses qui, la plupart du temps, portaient leur nom. On note également que les tombeaux, les sanctuaires et les établissements soufis bénéficiaient du mécénat princier à travers des travaux de restauration ou des embellissements apportés dans ces édifices, mais aussi par l'attribution de biens de mainmorte.

4.1 *Les mosquées*

La mosquée joue un rôle essentiel dans la vie de la communauté musulmane. Daniella Talmon-Heller fait remarquer :

114 D. P. Brookshaw, *Hafiz*, p. 164.

> From the break of dawn, when the first Allāhu akbar (God is the greatest) pierced the air announcing the new day, the call of the muezzin marked the flow of time in medieval Muslim city[115].

L'importance du découpage du temps par les prières journalières est attestée dans les sources qui situent souvent les événements de la vie collective ou personnelle des croyants par rapport aux cinq prières quotidiennes. On trouve des expressions comme : le fils du cheikh est né juste après la prière du matin (*al-ṣubḥ*) ; le siège de la ville eut lieu entre la prière de midi (*al-ẓuhr*) et celle du coucher du soleil (*al-maghrib*) ; une tempête se produisit au moment de la prière de la nuit (*al-ʿishāʾ*), etc.

J. Pedersen, dans son étude sur la mosquée, écrit : « l'histoire de la mosquée au cours des premiers siècles de l'islam montre un progrès continu de son caractère sacré »[116]. La mosquée fut considérée, dès le début de l'islam, comme un lieu inviolable qui assurait la protection non seulement des hommes mais aussi des biens. Selon Muqaddasī, le Trésor public (*bayt al-māl*) était conservé dans un endroit spécifique dans la mosquée du vendredi de chaque capitale[117].

Les sources citent les noms de quatre mosquées issues du mécénat princier. La première mosquée du vendredi de Chiraz, le Jāmiʿ al-ʿAtīq, a été fondée on l'a vu en 281/894 par le souverain saffaride ʿAmr b. al-Layth, le frère du premier prince de Chiraz indépendant du pouvoir abbasside. Située en plein centre de la ville médiévale, elle attira autour d'elle d'autres édifices cultuels et des infrastructures économiques, comme les bazars[118]. Les sources ne mentionnent pas les mosquées qui auraient été édifiées à Chiraz par les Bouyides[119]. En revanche, il est possible de localiser deux mosquées érigées par les atabeks salghurides.

Muẓaffar al-Dīn Sunqur b. Mawdūd (m. 556/1161), qui est présenté par Junayd Shīrāzī comme un homme très pieux, fit ériger de nombreux édifices religieux[120]. Il fit construire dans le quartier Bāgh-i Naw, une mosquée dotée

115 D. Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria: Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyubids* (*1146-1260*), Leyde, 2007, p. 29.

116 P. Pedersen, « Masdjid », *EI*[2].

117 Muqaddasī, p. 182.

118 Sur la fondation et le rôle du Jāmiʿ al-ʿAtīq dans l'établissement de la sacralité de Chiraz, voir le chapitre 4.

119 ʿAḍud al-Dawla donna de fortes sommes pour la rénovation des sanctuaires musulmans, des mosquées, mais aussi des églises, *Tajārib*, vol. 11, p. 404-405, 408 ; J. J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty*, p. 80.

120 *Shadd al-izār*, p. 256-258.

d'un minaret élevé, le Jāmiʿ-i Sunquriyya, mais il n'en reste aucune trace autre que textuelle[121].

Arrivé au pouvoir après une période de discordes dynastiques, Saʿd b. Zangī (m. 1231) restaura la prospérité dans la ville et la province[122]. Il est décrit comme un sultan juste, miséricordieux, courageux (*al-sulṭān al-ʿādil al-karīm al-shujāʿ*) qui croyait dans les hommes pieux[123]. Il fit édifier une nouvelle mosquée du vendredi, le Masjid-i Jāmiʿ-i Naw dans le quartier Bāhaliyya[124]. Il nomma Sirāj al-Dīn Abū l-ʿIzz Mukarram (m. 621/1224) prédicateur du vendredi (*khaṭīb*), un cheikh originaire de Fāl[125]. Avec le Jāmiʿ al-ʿAtīq, cette mosquée est la seule qui subsiste de l'époque médiévale. Ibn Zarkūb suggère qu'en faisant édifier cette mosquée, l'atabek aurait voulu imiter ʿAlī b. Abī Ṭālib, dont la mosquée de Kūfa devint la plus importante du « pays arabe » (*bilād-i ʿarab*)[126]. William Francklin la décrit comme étant d'une étendue imposante dotée d'une grande terrasse pouvant contenir deux cents personnes, et où les gens viennent faire leurs dévotions matin et soir. Il rapporte une croyance populaire à propos des deux cyprès qui avaient été plantés dans la cour de la mosquée. Cette légende atteste la vénération de la population pour ces arbres. Les gens disaient qu'ils avaient plus de six cents ans et que l'un s'appelait l'« Amant » (*ʿāshiq*) et l'autre l'« Aimé » (*maʿshūq*). Les derviches passaient la nuit sous ces arbres, disait-on, même après leur mort[127]. On trouve dans cette légende l'un des thèmes emblématiques des ghazals de Ḥāfiẓ, celui de l'amour (*ʿishq*) intense de l'Amant pour l'Aimé, dont la taille élancée est symbolisée par le cyprès. Ce témoignage atteste des pratiques qui avaient probablement lieu à l'époque médiévale.

Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh Īnjū a fait construire une mosquée dont la localisation est inconnue, le Jāmiʿ-i Masʿūdiyya[128]. Son frère, Shaykh-Abū-Isḥāq, a fait ériger en dhū l-ḥijja 754/décembre 1353-janvier 1354 l'un des plus célèbres

121 *Shadd al-izār*, p. 233 ; Mustawfī Qazwīnī, p. 138. Waṣṣāf (p. 149) signale un *ribāṭ* à son nom, encore prospère à son époque pour lequel Muẓaffar al-Dīn Sunqur avait constitué beaucoup de biens en *waqf*.

122 Saʿd b. Zangī fit construire de nouveaux villages, le *qanāt-i* Zangī (Wassāf, p. 155 ; *Hazār mazār*, p. 126) et, pour les voyageurs, le Ribāṭ-i Shahr-Allāh sur la route de Tabrīz (*Shīrāz-nāma*, p. 77).

123 Voir sa notice biographique dans *Shadd al-izār*, p. 215-217. Il fut enterré dans le Ribāṭ-i Abish.

124 Commencée en 598/1104-1105, elle fut achevée en 615/1121-1122, voir K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 373-375.

125 *Shadd al-izār*, n° 303, p. 442-444.

126 *Shīrāz-nāma*, p. 78.

127 William Francklin, *Observations Made on a Tour from Bengal to Persia in the Years 1786-87*, p. 64-66.

128 *Shadd al-izār*, p. 128.



ILLUSTRATION 5 Khudāy-khāna du Jāmiʿ al-ʿAtīq
© BERNADETTE SALESSE, 2005

édifices du Jāmiʿ al-ʿAtīq, le « Bayt al-maṣāḥif », connu aussi sous le nom « Khudāy-khāna », le local pour entreposer les corans[129]. Il s'agit d'un bâtiment à colonnes situé dans la cour de la mosquée. L'inscription de fondation fut gravée par le célèbre calligraphe de l'époque, Yaḥyā al-Jamālī al-Ṣūfī[130].

En dehors de ces mosquées issues du mécénat princier, il y avait de nombreux petits oratoires privés (*masjid*) dans les différents quartiers de la ville. John Limbert a recensé dix petites mosquées qui auraient été érigées par des élites religieuses de Chiraz, mais pour beaucoup d'entre elles le nom du fondateur est inconnu[131]. Trois de ces *masjid* étaient localisés dans le quartier Bāgh-i Naw, qui s'est beaucoup développé sous les atabeks salghurides et où avaient lieu de nombreuses activités religieuses. Les ʿUmarī-Bāghnawiyya avaient

129 D. N. Wilber, *The Masjid-i ʿAtiq of Shiraz*, Chiraz, 1972, p. 25-26 ; Taqī Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, p. 347.
130 Sur Yaḥyā al-Jamālī al-Ṣūfī, voir *infra*.
131 Voir le tableau 4. 2, dans J. Limbert, *Shiraz in the Age of Hafez*, p. 60-61.

construit dans leur quartier de résidence leur propre mosquée ; la famille y détenait la charge de prédicateur.

Les souverains de Chiraz n'ont manifestement pas fondé de nombreuses mosquées puisque, entre le Xe et le XIVe siècle, les sources ne mentionnent que quatre édifices de ce type. En revanche les textes signalent l'édification d'un nombre important de madrasas ainsi que des travaux d'embellissement dans les principaux sanctuaires de la ville.

4.2 *Les madrasas et les* khānaqāh*-sanctuaires*

L'arrivée des Seldjoukides à Bagdad raviva l'enseignement religieux sunnite après la période bouyide de grande tolérance envers toutes les communautés. Les sultans seldjoukides et leurs dignitaires fondèrent de nombreuses madrasas. En tant que structure d'éducation religieuse, la madrasa existait déjà depuis plus d'un siècle au Khorassan. Elle réunit en un seul bâtiment l'espace nécessaire pour la prière, l'étude et le logement des étudiants. On a pendant un temps considéré que la madrasa seldjoukide avait marqué une rupture dans l'enseignement traditionnel, mais cette affirmation a été largement remise en question[132]. Constituer des biens de mainmorte en faveur d'une madrasa était une manière de montrer le zèle du fondateur pour développer l'enseignement de l'islam et, par conséquent, de légitimer son pouvoir. Cette politique a été activement pratiquée par les gouverneurs et les atabeks seldjoukides qui ont exercé le pouvoir dans les différentes provinces.

Selon le savant chirazi, Ṣadr al-Dīn Maḥallātī, Chiraz aurait acquis le titre « Demeure du savoir » (*dār al-ʿilm*) en 1066/1665, quand Shāh ʿAbbās II promulgua un document officiel conférant cette qualification à la ville parce qu'un nombre important de savants y enseignait[133]. Cependant, en fondant de nombreuses madrasas, ce sont les atabeks seldjoukides et salghurides qui transformèrent Chiraz en *dār al-ʿilm*, mais il ne subsiste aujourd'hui aucun de ces établissements.

132 Voir en particulier les travaux de G. Makdisi, *The Rise of the College: Institutions of Learning in Islam and Christian West,* Edinburgh, 1981. Mise au point par M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, 1994, p. 69-82, où l'on trouvera un point bibliographique.

133 S. Manoukian, *City of Knowledge*, p. 4.

4.2.1 Les fondations seldjoukides

L'atabek Qaracha al-Ṣāqī fonda dans les environs du Jāmiʿ al-ʿAtīq une madrasa (6) pour laquelle il donna en *waqf* des terres et des jardins[134]. Elle était encore l'une des madrasas les plus prestigieuses de la ville au XIVe siècle[135]. Malgré un règne d'une durée de six ans, Mengü-Bars ne laissa pas beaucoup d'édifices à Chiraz. Il fut surtout préoccupé par ses velléités de s'emparer d'Ispahan, où il mourut dans les combats en 532/1138. Il a cependant fait construire une madrasa (11) près du cimetière Umm Kulthūm, dans le sud de la ville en dehors des remparts, où exerçaient de nombreux enseignants[136]. Son ministre, Abū Naṣr Lālā, fit ériger la Madrasa-yi Lālā ou Lālā'iyya (3), près de la porte d'Iṣṭakhr. Cette madrasa était toujours en activité à l'époque d'Ibn Zarkūb. Ce dernier dit que beaucoup d'étudiants s'y adonnaient à l'étude des sciences religieuses[137].

Boz-Aba fut lui aussi plus occupé à étendre son pouvoir vers Ispahan, où il mena plusieurs campagnes militaires, que de faire prospérer la ville. Il fit néanmoins construire une madrasa dont la localisation ne figure pas dans l'historiographie locale[138]. Son ministre Tāj al-Dīn Abū l Ghanā'im b. Dārast Fārisī[139] fit construire la Madrasa-yi Tājī, ainsi qu'un minaret élevé dans la cour de celle-ci, le Minārat-i Tājī ; il fit aussi édifier le Ribāṭ-i Tāj al-Dīn Wazīr. On peut supposer qu'il s'agissait d'une *khānaqāh* attenante à la madrasa. En effet, les madrasas étaient souvent rattachées à une mosquée, un établissement soufi ou encore un hôpital. Les édifices fondés par Tāj al-Dīn Wazīr étaient encore en activité à l'époque salghuride comme en témoignent les sources chirazies. On ne peut néanmoins pas les localiser[140].

La pieuse Zāhida-Khātūn, l'épouse de Boz-Aba, fit édifier une superbe madrasa (7) dans le quartier Bāgh-i Naw, pour laquelle elle constitua en *waqf* beaucoup de terres lui appartenant[141]. L'enseignement des sciences religieuses juridiques (*ʿulūm-i sharʿī*) y était intense. Soixante *fuqahā'* recevaient des

134 Les chiffres mentionnés après les différents bâtiments renvoient à leur localisation sur le plan restitué de Chiraz.

135 *Shīrāz-nāma*, p. 64-65 ; Bayḍawī, p. 120 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 123.

136 *Shīrāz-nāma*, p. 65, 203. Mengü-Bars serait enterré dans cette madrasa, Bayḍawī, p. 120 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 123-124.

137 *Shadd al-izār*, p. 447 ; *Shīrāz-nāma*, p. 65 ; Bayḍawī, p. 120 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 125-126.

138 *Shīrāz-nāma*, p. 66 ; Bayḍāwī, p. 120.

139 Il est mentionné également avec le *laqab* Tāj al-Mulk.

140 *Shīrāz-nāma*, p. 69-70 ; Bayḍāwī, p. 120.

141 Selon Bayḍāwī (p. 120) les membres de sa famille y seraient enterrés, mais cette information ne figure ni dans le *Shīrāz-nāma*, ni dans le *Shadd al-izār*. Le tombeau de Zāhida-Khātūn faisait l'objet de pieuses visites, *Shadd al-izār*, p. 282.

allocations journalières et de nombreux hommes pieux y résidaient[142]. Selon Bayḍāwī, le premier enseignant (*mudarris*) et responsable de cette madrasa fut Qāḍī Murtaḍā Ḥanafī[143] mais, par la suite, le droit chaféite y fut enseigné[144]. Saʿīd Nāṣir al-Dīn Sīrāfī, qui était prédicateur (*khaṭīb*) au Jāmiʿ al-ʿAtīq, fut l'un des plus célèbres gestionnaires de la madrasa. Il y avait à cette époque six enseignants pour six cents étudiants[145].

4.2.2 Les madrasas salghurides

Les Salghurides et leurs ministres érigèrent des infrastructures d'utilité publique. Ils favorisèrent les activités commerciales et dynamisèrent l'agriculture dans la province, car ces activités avaient été affectés par les désordres de la période seldjoukide. Cependant, c'est surtout par un mécénat religieux actif qu'ils ont laissé leur nom dans la mémoire populaire.

À proximité de la mosquée qu'il avait fait ériger dans le quartier Bāgh-i Naw[146], Muẓaffar al-Dīn Sunqur fit construire la Madrasa-yi Sunquriyya (5) et une fontaine pour les ablutions à proximité de celle-ci. Il s'agissait pour l'atabek de manifester son pouvoir et d'attacher son nom à un grand complexe religieux alliant une mosquée, clairement identifiable par son minaret élevé, un lieu d'enseignement et une structure permettant aux croyants de se purifier avant d'accomplir les prières rituelles. La tombe de Muẓaffar al-Dīn Sunqur, située dans la madrasa qu'il avait fondée, devint un sanctuaire objet de visites pieuses. Deux siècles plus tard, son « saint tombeau » (*mazār-i mutabarrak*) était considéré comme « la plus grande thériaque » (*tiryāk-i aʿẓam*), signe que l'atabek était tenu en haute estime à Chiraz[147]. En effet, après les désordres politiques qui avaient marqué la fin des Seldjoukides, Muẓaffar al-Dīn Sunqur avait ramené la paix dans la province.

Le règne d'Abū Bakr (r. 1231-1260) constitue l'apogée de la dynastie. Il est doté dans le *Shadd al-izār* d'une notice biographique laudative dans laquelle il apparaît comme un souverain juste qui respectait scrupuleusement la charia. Il fréquentait les *khānaqāh* de la ville et participait aux séances de *dhikr*. Nous avons déjà signalé que l'auteur du *Shadd al-izār* a tendance à présenter

142 *Shīrāz-nāma*, p. 66-67. Après que Boz-Aba ait été tué à Ispahan, Zāhida-Khātūn fit revenir le corps à Chiraz pour qu'il soit enterré dans la madrasa qu'elle avait fondée, *Shadd al-izār*, p. 281-282.

143 Bayḍāwī, p. 120 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 125-126. Ce personnage ne figure pas dans le *Shadd al-izār*.

144 *Shadd al-izār*, p. 282.

145 R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 125-126.

146 *Shadd al-izār*, p. 233 ; *Nuzhat al-qulūb*, p. 138.

147 *Shīrāz-nāma*, p. 72-73 ; *Hazār mazār*, p. 256-258.

les personnages sous un jour favorable. Cependant Waṣṣāf, que l'on ne peut pas suspecter d'être partial, confirme le témoignage de Junayd Shīrāzī. Il écrit que l'atabek Abū Bakr accordait une confiance particulière aux ascètes et aux soufis auxquels il aurait donné la préséance sur les savants en sciences religieuses[148]. Il se réjouissait de voir venir à lui les saints hommes afin de profiter de leurs bénédictions. Il nomma à la charge de *qāḍī al-quḍāt* un certain Jamāl al-Dīn Miṣrī qui était arrivé à Chiraz « revêtu de la *khirqa* »[149]. Abū Bakr avait eu pour maître Faqīh Ṣā'in al-Dīn Ḥusayn Salmānī, un célèbre juriste de Chiraz qui, dans sa *khānaqāh*, dispensait un enseignement spirituel[150]. Selon Junayd Shīrāzī, l'atabek est mentionné dans la *mashīyakha* de Faqīh Ṣā'in al-Dīn Ḥusayn Salmānī qui renferme beaucoup d'informations sur lui.

Les sources s'accordent pour dire qu'Abū Bakr fut un souverain bâtisseur qui fit construire une nouvelle madrasa près de Bāb Salm (12)[151]. Selon Waṣṣāf, il ordonna la restauration de plusieurs mausolées de Chiraz, mais il ne précise pas lesquels[152]. Les biens qu'Abū Bakr avait constitués en *waqf* pour ces différentes fondations appartenaient aux ressources propres des atabeks (*dīwān-i atābakī*)[153]. En l'absence de document de *waqf*, il est impossible de connaître le montant des sommes dédiées à ces établissements. Les nombreuses fondations pieuses qu'il a laissées dans le Fārs attestent néanmoins son souci de renforcer les structures religieuses de la société.

Terken-Khātūn, la veuve de Sa'd b. Abū Bakr, qui assura la régence après la mort de son époux, fit construire dans le quartier Bāgh-i Naw une « madrasa-mausolée », la Madrasa-yi ʿAḍudiyya (4), dans laquelle Sa'd fut inhumé[154]. Sa fille Abish-Khātūn fit construire le Ribāt-i Abish (8) extra muros entre Bāb Salm et Bāb-i Fasā dans le cimetière Umm Kulthūm, où elle fut enterrée[155]. Kürdüjin bt. Abish-Khātūn fonda elle aussi une madrasa, la Madrasa-yi Shāhī, qu'il est impossible de localier[156]. Elle s'employa également à entretenir les édifices qui avaient été fondés par les membres de sa famille[157]. Cependant, selon

148 Waṣṣāf, p. 158.
149 *Shīrāz-nāma*, p. 80.
150 *Shadd al-izār*, p. 218-219.
151 *Shīrāz-nāma*, p. 64 ; *Shadd al-izār*, p. 218-219 ; liste dans Waṣṣāf, p. 157.
152 Waṣṣāf, p. 157.
153 *Shīrāz-nāma*, p. 85.
154 D'après le nom de son autre fils ʿAḍud al-Dīn Muḥammad (m. 661/1263), *Shadd al-izār*, p. 273-274.
155 Les sources sont confuses sur la localisation de cet édifice. Qazwīnī suppose que les deux endroits étaient désignés sous le même nom, voir *Shadd al-izār*, p. 217-218, n. 4.
156 *Shadd al-izār*, p. 253 ; Waṣṣāf cite toutes les constructions des atabeks salghurides, p. 223-227.
157 Liste de toutes les fondations pieuses des membres de la famille dans Waṣṣāf, p. 634.

Waṣṣāf, elle aurait usurpé à son profit les revenus des fondations pieuses qui s'élevaient à l'époque où il écrivait annuellement à deux cent mille dinars[158].

Les ministres des atabeks salghurides ont également été des mécènes actifs pour renforcer l'enseignement des sciences religieuses à Chiraz. Amīn al-Dīn Abū l-Ḥasan Kāzarūnī (m. 548/1153-54), le vizir de Tekla b. Zangī (m. 591/1196), est décrit par Khʷāndmīr comme un homme juste et apprécié de la population de Chiraz. Il fit ériger près du Jāmiʿ al-ʿAtīq la Madrasa-yi Amīnī (8) et une *khānaqāh* dans laquelle se trouvait sa tombe[159]. Abū Muslim Kāzarūnī (m. 626/1229) fut l'un des enseignants de cette madrasa. On ne peut cependant pas savoir si les deux hommes, originaires de Kāzarūn, avaient des liens avec l'ordre *kāzarūnī* fondé par Murshid al-Dīn Abū Isḥāq. ʿAmīd al-Dīn Asad Afzarī (m. 625/1227), qui fut l'un des ministres de Saʿd b. Zangī, fit construire la Madrasa-yi ʿAmīdiyya (1) à proximité de la porte d'Iṣṭakhr[160]. Le ministre de l'atabek Abū Bakr, Amīr Muqarrab al-Dīn Masʿūd, présenté par Ibn Zarkūb comme l'un des grands cheikhs, imams et hommes pieux de Chiraz, fit construire près du grand bazar la Madrasa-yi Muqarrabī (10)[161]. Le *qāḍī al-quḍāt*, Fakhr al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥmmad Bayḍāwī (673/1274-1275), y fut enterré[162]. Enfin, près du Jāmiʿ al-ʿAtīq, Muqarrab al-Dīn fit également édifier une école pour enseigner les traditions prophétiques (*dār al-ḥadīth*) et une fontaine à ablutions[163].

D'après les sources textuelles, douze madrasas furent édifiées à Chiraz sous les Seldjoukides et les Salghurides. On remarque que les atabeks seldjoukides et leurs ministres, malgré la brièveté de la durée de leur gouvernance, quatre-vingt-cinq ans, ont construit six madrasas, soit autant que les Salghurides qui ont gouverné plus de centre trente ans la province. Ces dynasties d'origine turke ont indéniablement renforcé l'enseignement religieux sunnite dans la ville.

4.2.3 Les Injuides, un mécénat à orientation soufie

La période injuide a été relativement courte (*ca.* 729-758/1329-1357) et politiquement instable, par conséquent les investissements architecturaux de cette dynastie à Chiraz sont peu nombreux. Outre une mosquée, les sources

158 Waṣṣāf, p. 634.
159 Notices sur Amīn al-Dīn Abū l-Ḥasan Kāzarūnī, dans *Shīrāz-nāma*, p. 74 ; *Shadd al-izār*, p. 348-351 ; Khʷāndmīr, *Dastur al-wuzarā'*, p. 237.
160 *Shīrāz-nāma*, p. 78 ; *Shadd al-izār*, p. 356, 427.
161 *Shīrāz-nāma*, p. 82.
162 *Shīrāz-nāma*, p. 182.
163 *Shīrāz-nāma*, p. 197-198.

mentionnent trois madrasas, ainsi que des travaux de restauration dans les principaux sanctuaires de la ville.

Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh a fait construire la Madrasa-yi Masʿūdiyya, où enseignait Ibn Zarkūb mais, comme pour la mosquée qu'il avait fondée, la localisation de cet établissement est inconnue[164]. Le ministre de Shaykh-Abū-Isḥāq, Qawām al-Dīn Ḥasan Tamghāchī, fit construire une madrasa, la Madrasa al-Ḥasan Kiyā (2), à proximité de la tombe de Sayyid Ḥasan Kiyāʾī près de porte d'Iṣṭakhr. Originaire de Qazwīn, Sayyid Ḥasan Kiyāʾī était venu s'installer à Chiraz pour se consacrer aux dévotions dans son ermitage. Il fut enterré près du tombeau du *naqīb* des Alides, Abū Bakr Hibat Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAllaf, qui était un proche de Shaykh Kabīr[165].

Tāshī-Khātūn, la mère de Shaykh-Abū-Isḥāq, fit construire près du mausolée d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāzim un important complexe religieux constitué d'une grande madrasa et d'une *khānaqāh* (9)[166], où l'on offrait de la nourriture aux voyageurs. Des lecteurs du Coran y récitaient continuellement le Livre sacré[167]. Tāshī-Khātūn venait chaque dimanche soir à cette madrasa. On lisait selon le rituel le Coran, puis on apportait des mets, des fruits et des sucreries. Après le repas, l'assistance écoutait le prône du prédicateur. Tāshī-Khātūn se tenait dans une chambre haute, dominant la salle. Ensuite, comme à la porte des rois précise Ibn Baṭṭūṭa, on battait les timbales, on sonnait du clairon et de la trompette à la porte du sanctuaire d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāzim[168]. Shaykh-Abū-Isḥāq avait étudié avec Sirāj al-Dīn Abū Bakr Fasawī (m. 751/1350), qui appartenait à une célèbre famille soufie de Chiraz. Il avait beaucoup d'estime pour son maître qui était connu pour sa parfaite connaissance de l'unicité divine (*tawḥīd*) et de la gnose (*ʿirfān*). Après la construction de la madrasa, Shaykh-Abū-Isḥāq nomma son maître spirituel gestionnaire des biens attachés à cet édifice. Selon

164 *Shadd al-izār*, p. 317 ; Naṭanzī (p. 172-173) crédite Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh de plusieurs madrasas dans le Fārs, dans les tableaux insérés dans la seconde version de sa chronique, fol. 329. Ibn Baṭṭūṭa signale la construction par Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh d'un caravansérail à Yazkhʷāst, voir Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 51.

165 Biographie de Shaykh Ḥasan Kiyāʾ dans *Shīrāz-nāma*, p. 135 ; *Shadd al-izār*, n° 29, p. 81 ; *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 156 ; notice sur Abū Bakr Hibat Allāh dans *Shīrāz-nāma*, p. 152 ; *Shadd al-izār*, n° 28, p. 80-81.

166 *Shīrāz-nāma*, p. 198 ; *Shadd al-izār*, p. 290-292.

167 La mosquée est considérée comme le lieu de prédilection pour la lecture du Coran (*qirāʾa, tilāwa*), mais d'autres endroits, comme les madrasas et les sanctuaires, sont aussi des lieux où sont organisées des récitations publiques animées par des lecteurs professionnels. La lecture du Coran est une pratique religieuse et une composante importante de la piété personnelle et communautaire en islam, voir K. Nelson, *The Art of Reciting the Qurʾān*, Austin, 1985.

168 Ibn Baṭṭūṭā, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 77-78.

un *topos* hagiographique, les rois et les sultans venaient lui rendre visite, ce qui est une manière de mettre en valeur le cheikh avec lequel le prince injuide avait fait son éducation spirituelle[169].

4.2.4 Les sources peu disertes sur les édifices timourides

Les informations sur le mécénat édilitaires des Timourides à Chiraz sont ténues. On est mal renseigné sur les activités de bâtisseur d'Iskandar, néanmoins, il a fait construire une citadelle au nord de Chiraz, à proximité de Tang-i Allāh Akbar. En revanche, Ibrāhīm-Sulṭān, son successeur, est crédité d'avoir fait construire une madrasa à proximité du tombeau de ʿAlī b. Ḥamza b. Mūsā al-Kāẓim dans le Muṣallā, où il fut enterré après sa mort en 838/1435[170]. En 823/1420-1421, il fit édifier le Dār al-Ṣafāʾ (« Maison de la pureté ») et sa dépendance, le Dār al-Aytām (« L'orphelinat »), une école pour les jeunes orphelins[171]. Les informations sur les enseignants, les cursus d'études et les gestionnaires de ces établissements sont très ténues. On sait néanmoins que Jalāl al-Dīn Dawānī fut nommé *mudarris* au Dār al-Aytām par Qara Quyunlu Yusūf. Il poursuivit une brillante carrière de théologien et de philosophe à Chiraz jusqu'à la veille de la conquête safavide[172]. Il est impossible de localiser cet ensemble architectural qui fut détruit sur l'ordre de Yaʿqūb Dhū l-Qadar, le dernier d'une lignée d'émirs turks à qui, pendant sa campagne dans le Fārs en 909/1503-1504, Shāh Ismāʿīl avait confié le gouvernement de Chiraz[173].

Grâce au *Maʿdan al-durar*, la vie de Ḥājjī ʿUmar Murshidī, nous savons que l'épouse de Sulṭān-Bāyazīd b. Nūr Malik Barlās, un des grands émirs de Shāh-Rukh, donna au cheikh un terrain situé dans le quartier Mūrdistān sur lequel il fit édifier un important complexe religieux[174]. Il était constitué d'une *khānaqāh*, d'une mosquée et d'une madrasa. À l'époque safavide, la *khānaqāh* était connue comme un centre où étaient copiés des manuscrits enluminés[175].

169 *Shadd al-izār*, n° 109, p. 168. Ḥasan Daylamī Fasawī, son grand-père, était originaire de Fasā. Il vint s'installer à Chiraz et fut le compagnon de Rūzbihān Baqlī et du cheikh Zayn al-Dīn Muẓaffar ʿUmarī-Bāghnawiyya, *Shadd al-izār*, n° 107, p. 167.

170 B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 167.

171 *Mujmal*, *sub* 823, p. 244.

172 J. Newman, « Davānī, Jalāl al-Dīn Moḥammad », *EIr* ; A. K. S. Lambton, « al-Dawānī », *EI*^{2} ; M. Terrier, « al-Dawānī, Jalāl al-Dīn », dans *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, H. Lagerlund (éd.), Dordrecht, 2011, p. 1-12.

173 V. Minorsky, dans *Calligraphers and Painters. A Treatise by Qāḍī Aḥmad, son of Mīr-Munshī* (*circa A.H. 1015/A.D. 1606*). Translated from the Persian by V. Minorsky. With and Introduction by B. N. Zakhoder, 1959, p. 28.

174 *Maʿdan al-durar*, p. 109.

175 Voir *infra*.

Par la suite, les bâtiments disparurent et il n'en resta aucune trace, même pas textuelle en dehors de l'hagiographie de Ḥājjī ʿUmar Murshidī.

Il est possible que le peu d'informations sur le mécénat architectural timouride à Chiraz soit la conséquence du manque de sources locales à partir de la fin du XIVe siècle. Nous ne disposons plus d'ouvrages tels le *Shīrāz-nāma* (744/1343) et le *Shadd al-izār* (*ca.* 791/1389) qui, on l'a vu, sont d'une importance capitale pour reconstituer l'organisation spatiale de la ville médiévale.

4.3 *Les investissements princiers en faveur des sanctuaires des maîtres spirituels*

Le sanctuaire de Shaykh Kabīr, le saint patron de Chiraz, a particulièrement suscité l'intérêt des princes de la ville, depuis l'époque des émirs bouyides qui pourtant étaient chiites. En 985-987, alors qu'il gouvernait Chiraz, Sharaf al-Dawla Shīrzīl, le fils aîné de ʿAḍud al-Dawla, aurait fait construire hors les murs de la ville une *khānaqāh* pour les disciples de Shaykh Kabīr[176]. Selon Ibn Baṭṭūṭa, on avait construit près du sanctuaire de Shaykh Kabīr une *khānaqāh* et une madrasa où les cadis et les juristes se rassemblaient[177]. Il est difficile de savoir si l'établissement soufi dont parle le voyageur arabe dans sa *Riḥla* est le même que celui qui avait été édifié par Sharaf al-Dawla Shīrzīl, mais ce n'est pas impossible[178]. Les tombeaux et les *khānaqāh* étaient en effet moins susceptibles de subir des destructions lors de conflits ou de révoltes populaires.

L'atabek salghuride, Zangī b. Mawdūd (m. 1175), a lui aussi procédé à des travaux de restauration dans le sanctuaire de Shaykh Kabīr. Il affecta à l'édifice plusieurs villages florissants en biens de mainmorte[179]. Les pratiques cultuelles de Tāshī-Khātūn, qui se rendait chaque jeudi soir au mausolée de Shaykh Kabīr, sont un autre témoignage du statut du saint homme aux yeux des Salghurides[180].

Les Injuides ont également témoigné de manière continue leur estime pour Shaykh Kabīr. Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh fut inhumé à proximité de son sanctuaire après que son cercueil fût rapporté à Chiraz[181]. Un des gouverneurs de Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh, Shaykh Bahlūl, fit édifier avec ses fonds

176 *Shīrāz-nāma*, p. 53.
177 Ibn Baṭṭūṭā, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 79.
178 Ibn Zarkūb dit que la *khānaqāh* fut construite en dehors des murs de la ville par Sharaf al-Dawla Shīrzīl, alors qu'à cette époque Chiraz n'était pas protégée par des fortifications.
179 Il fit également construire un *ribāṭ* à Bayḍā, *Shīrāz-nāma*, p. 73-74 ; *Tārīkh-i guzīda*, p. 504 ; Bayḍāwī, p. 121. Sur les constructions de Zangī, voir *Majmaʿ al-ansāb*, p. 183.
180 Ibn Baṭṭūṭā, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 79.
181 Naṭanzī, p. 172.

propres un dôme élevé sur le sanctuaire du saint homme[182]. Shaykh-Abū-Isḥāq est crédité de la restauration du tombeau de Shaykh Kabīr. Sa nièce, Jahān-Malik-Khātūn, qualifiée par Ibn Zarkūb de « Balqīs de l'époque », a fait édifier un dôme élevé (*gunbad-i ʿālī*) sur le « tombeau béni » du cheikh Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush. Elle a également fait construire une madrasa (13) à proximité du sanctuaire de ce dernier. La *khānaqāh*-sanctuaire de Najīb al-Dīn ʿAlī était située dans le quartier Bāgh-i Qutlugh[183]. Junayd Shīrāzī réserve à ce cheikh considéré comme un saint homme une longue notice dans le *Shadd al-izār* dans laquelle un rêve initiatique fait de lui le représentant officiel de Shihāb al-Dīn Suhrawardī, et le rattache à Shaykh Kabīr[184]. On sait que les Injuides, qui prétendaient descendre de ʿAbd Allāh Anṣārī le célèbre maître de Hérat, avaient de la considération pour les cheikhs soufis ce dont témoignent leurs liens avec le cheikh Amīn al-Dīn Balyānī.

À côté des établissements dans lesquelles la population d'une ville peut pratiquer ses obligations religieuses ou se rendre au tombeau d'un cheikh soufi pour solliciter son intercession en cas de difficultés, l'édification de structures dans lesquelles il est possible de se faire soigner fait également partie du mécénat princier.

5 Les hôpitaux

Gundishāpūr, fondée par le roi sassanide Shāpūr Ier (r. 240-270) dans le Khūzistān, fut un important centre culturel qui exerça une influence majeure sur l'activité scientifique et intellectuelle dans l'islam. Pendant le règne de Khusraw Anūshirwān (r. 531-579), sous l'influence des chrétiens nestoriens, la ville devint un véritable centre d'enseignement médical en association avec un hôpital[185]. L'historiographie attribue à Gundishāpūr un rôle majeur dans le mouvement d'appropriation et de diffusion de la médecine grecque et hellénistique. Néanmoins, son importance fut sans doute majorée par le fait que les médecins nestoriens qui se mirent au service des califes abbassides en étaient originaires. Jurjīs ibn Jibrāʾīl ibn Bukhtīshūʿ, qui était directeur de l'hôpital de Gundishāpūr, fut appelé à Bagdad en 148/765 pour soigner al-Manṣūr, malade

182 *Shīrāz-nāma*, p. 103.
183 *Shīrāz-nāma*, p. 177-178.
184 *Shadd al-izār*, n° 238, p. 334-338.
185 A. Shapur Shahbazi et L. Richter-Bernburg, « Gondēšāpur », *EIr* ; D. M. Dunlop, « Bīmaristān », *EI*2.

de l'estomac. Jurjīs est le premier représentant d'une célèbre famille de médecins nestoriens, les Bukhtīshūʿ, qui exercèrent dans la capitale abbasside[186].

On dispose d'informations sur les activités des hôpitaux de Bagdad, puisqu'elle était la capitale des califes abbassides, mais on en sait beaucoup moins sur les établissements hospitaliers de province. Néanmoins, on constate que la plupart des hôpitaux mentionnés avant le XII^e siècle se situaient dans des villes d'Iran, mais nous ne savons rien de précis sur leurs activités[187]. Ces témoignages textuels, collectés essentiellement dans les récits des géographes et des voyageurs, n'en attestent pas moins la vitalité de l'Iran dans le domaine médical.

5.1 *Le premier* bīmaristān *de Chiraz*

Le premier hôpital de la capitale du Fārs a été construit par ʿAḍud al-Dawla qui pratiqua un mécénat architectural de prestige[188]. Il fit édifier une « Maison des malades » (*dār al-marḍā*) qui, selon le témoignage de Muqaddasī, était éloigné du Jāmiʿ al-ʿAtīq. Cet établissement, qu'il désigne quelques lignes plus loin comme un hôpital (*bīmaristān*), était doté d'un *waqf* important. Des médecins habiles soignaient les malades ; ils disposaient de bons instruments pour exercer leur métier correctement[189]. En 359/970, le prince bouyide fit venir pour y exercer la médecine un chrétien melkite, Abū ʿAlī Naẓīf ibn Yumm al-Mutaṭabbib (« le médecin »), aussi connu sous le nom Naẓīf al-Qass al-Rūmī (« le prêtre melkite »)[190]. Il bénéficie de mentions dans la plupart des dictionnaires biographiques de médecins. Sa présence à Chiraz est attestée par une mention dans le colophon d'un manuscrit d'un traité d'Abū l-Ḥasan Thābīt ibn

186 D. Sourdel, « Bukhtīshūʿ », *EI*[2].

187 F. Micheau (*Savoir médical et société dans le Proche-Orient arabe du III^e/VIII^e au VII^e/XIII^e siècle*, Habilitation à Diriger des Recherches présentée le 2 février 1996 à l'Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, p. 239) a identifié des hôpitaux dans dix villes d'Iran.

188 ʿAḍud al-Dawla fonda à Bagdad le Bīmaristān ʿAḍudī en 372/982, sur la rive orientale de la ville, D. M. Dunlop, « Bīmaristān », *EI*[2]. Deux termes désignent un hôpital dans les sources islamiques. Le premier est d'origine persane « *bīmaristān* », de *bīmar*, malade. Le second « *dār al-shifāʾ* », du verbe *shafā*, dont l'un des sens signifie « guérir quelqu'un d'une maladie ». On trouve plus rarement *dār al-marḍā*, un endroit où sont soignés les malades.

189 Muqaddasī, p. 430 ; l'auteur du *Nuzhat al-qulūb* (p. 115) utilise le terme *dār al-shifāʾ* ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 66-67.

190 H. Busse, *Chalif und Grosskönig*, p. 516-517 ; J. Kraemer, *Humanisme*, p. 132. Après avoir exercé à Chiraz, il fut au service de ʿAḍud al-Dawla dans le Bīmaristān-i ʿAḍudī de Bagdad. Il était aussi théologien et traducteur du grec vers l'arabe, voir J. Nasrallah, « Naẓīf Ibn Yumm, médecin, traducteur et théologien melkite du X^e siècle », dans *Ḥunayn Ibn Isḥāq. Collection d'articles publiés à l'occasion du onzième anniversaire de sa mort*, Leyde, 1875, p. 300-312.

Qurra qui fut copié le 29 jumādā II 359/mai 970 sur l'exemplaire de Naẓīf b. Yumm, médecin chrétien de Chiraz[191].

Nous sommes informés sur un autre médecin qui exerça également dans l'hôpital fondé par ʿAḍud al-Dawla. Il s'agit du célèbre ʿAlī b. al-ʿAbbās al-Majūsī dont les ouvrages médicaux auront autant d'importance que ceux d'al-Rāzī et d'Ibn Sīnā. Il demeure cependant un « inconnu de l'histoire »[192]. Le nom de ʿAlī b. al-ʿAbbās al-Majūsī indique qu'il était zoroastrien ou en tout cas qu'il était issu d'une famille adepte de cette religion. Il est l'auteur d'un magistral ouvrage de médecine, le *Kitāb al-kāmil al-ṣināʿa al-ṭibbiyya* qu'il dédia à ʿAḍud al-Dawla, alors que ce dernier n'était encore que prince du Fārs[193]. C'est la raison pour laquelle l'ouvrage prit le titre *Kitāb al-Malakī*[194]. ʿAlī b. al-ʿAbbās al-Majūsī trouva à Chiraz la prestigieuse bibliothèque fondée par ʿAḍud al-Dawla, où étaient conservés tous les grands traités médicaux qu'il cite dans l'introduction du *Kitāb al-Malakī*. Il recommande la fréquentation de cette bibliothèque aux futurs médecins afin qu'ils y complètent leur formation[195]. Jibrīl ibn ʿUbayd Allāh, de la famille de médecins Bakhtīshūʿ, qui avait étudié à Bagdad, semble aussi avoir exercé dans l'hôpital de ʿAḍud al-Dawla. Séduit par son savoir, le prince bouyide le fit appeler à Chiraz et lui accorda maison et pension[196].

Il semble donc qu'à cette époque, l'établissement hospitalier de Chiraz était important. Il prenait en charge les malades mais il était aussi un endroit où étaient formés des médecins. Cependant, environ deux siècles plus tard à l'époque où écrivait Ibn al-Balkhī, l'hôpital tombait en ruines[197].

5.2 *Le* Dār al-Shifāʾ *de l'atabek Abū Bakr*

On dispose de quelques informations sur l'hôpital fondé par l'atabek salghuride Abū Bakr. À proximité de la madrasa qu'il avait fait construire près de Bāb Salm, il fit édifier le Bīmaristān-i Muẓaffarī, désigné également sous le nom

191 J. Nasrallah, « Naẓīf Ibn Yumm », p. 306.

192 F. Micheau, « ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Majūsī », dans *Constantine the African and ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Majūsī. The Pantegni and Related Texts*, Ch. Burnett et D. Jacquart (éds.), Leyde-New York-Cologne, 1994, p. 1.

193 Voir la discussion sur la datation de ce traité par F. Micheau, « ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Majūsī », p. 11-12.

194 F. Micheau, « ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Majūsī », p. 8.

195 ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Majūsī utilise pour désigner l'hôpital les mêmes termes (*dār al-marḍā* et *bīmaristān*) que Muqaddasī, F. Micheau, « ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Majūsī », p. 10 n. 35.

196 F. Micheau, « ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Majūsī », p. 9. ʿAḍud al-Dawla le fit revenir à Bagdad pour exercer dans l'hôpital qu'il fit édifier dans la capitale abbasside alors qu'il était à la tête de l'émirat bouyide, F. Micheau, « ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Majūsī », p. 12.

197 Ibn al-Balkhī, p. 133-134.

Dār al-Shifāʾ (1), où des médecins compétents soignaient les malades[198]. Son ministre Muqarrab al-Dīn aurait donné des biens en *waqf* pour un hôpital[199]. Il s'agit probablement de l'établissement fondé par Abū Bakr car les sources n'évoquent pas l'édification d'un autre hôpital à cette époque. À proximité, Abū Bakr avait fait aménager un jardin, le « *bustān-i atabak* » qui devint un lieu de promenade pour les Chirazis et il l'était encore à l'époque où écrivait Waṣṣāf, vers 1328[200].

Quṭb al-Dīn Maḥmūd Shīrāzī (m. 710/1311), célèbre médecin de Chiraz, avait commencé ses études de médecine avec son père Ḍiyāʾ al-Dīn Masʿūd Kāzarūnī dans le Bīmaristān-i Muẓaffarī[201]. Après la mort de son père, alors qu'il n'avait que quatorze ans, Quṭb al-Dīn Maḥmūd poursuivit ses études avec son oncle, Kamāl al-Dīn Khayr Kāzarūnī. Comme dans le cas du Dār al-Shifāʾ de ʿAḍud al-Dawla, des enseignements étaient délivrés dans cet hôpital, en conformité avec le rôle traditionnel des hôpitaux depuis l'école de médecine de Gundishāpūr. Dans les hôpitaux on ne faisait pas que soigner les malades, on y apprenait la pratique médicale.

Il semble que par la suite, les biens de mainmorte qui avaient été affectés au Bīmaristān-i Muẓaffarī furent usurpés. Le ministre de Ghazan Khan, Rashīd al-Dīn, rédigea une lettre aux « administrateurs (*ḥukkām*), aux ulémas et aux gestionnaires des *waqf* (*mutawalliyān*) du district de Chiraz (*biladat-i Shīrāz*) » à propos de l'hôpital d'Abū Bakr[202]. Il affecta chaque année des ressources en numéraire et en nature (*az naqd wa jins*) sur les revenus du district de Chiraz. Il nomma al-Faqīh Najm al-Dīn Maḥmūd b. Ḍiyāʾ al-Dīn Ilyās (m. 730/1330) directeur de l'hôpital et gestionnaire des revenus de la fondation[203].

Dans la notice qu'il consacre à Najm al-Dīn Maḥmūd b. Ilyās, Junayd Shīrāzī dit qu'il faisait partie des grands ulémas de son époque. Il le décrit comme un homme compétent dans la « science des corps et des religions » (*ʿilm al-abdān*

198 *Shīrāz-nāma*, p. 85 ; Waṣṣāf, p. 157 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 132-133.

199 *Shīrāz-nāma*, p. 84 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 132.

200 Waṣṣāf, p. 157 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 133.

201 E. Wiedemann, « Ḳuṭb al-Dīn Sh̲īrāzī », *EI*[2] ; Raḥmat Allāh Mirhrāz, *Buzurgān-i Shīrāz*, Téhéran, 1348sh./1969, p. 244-245. Il eut très jeune le projet de remanier la partie théorique du *Qānūn* d'Ibn Sīnā. Après ses études auprès des médecins de Chiraz, il suivit les enseignements de Naṣīr al-Dīn Ṭūsī à qui il dut son goût pour l'astronomie. Il fit carrière auprès des Ilkhans et mourut à Tabriz.

202 *Mukātibat-i Rashīdī*, éd. M. Shafiʿ, Lahore, 1947, p. 252-256. J. Aubin (« Éléments pour l'étude des agglomérations urbaines », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 31-32) a expliqué l'ambivalence du nom désignant un district et son chef-lieu. Ici, « *biladat-i Shīrāz* » désigne le territoire qui dépend de la juridiction de Chiraz.

203 Rashīd al-Dīn donna à Faqīh Najm al-Dīn un vêtement, une petite bourse et deux montures avec selle, un cheval et un mulet.

wa-l-adyān). Il le considère aussi comme un homme particulièrement pieux[204]. La rumeur populaire rapporte que lors de ses consultations, il tenait compte de la situation des malades. Il prenait les pauvres en considération et, sachant que ces derniers n'avaient pas de quoi se procurer les médicaments, il les achetait pour eux de ses propres deniers. Najm al-Dīn Maḥmūd a rédigé de nombreux ouvrages de médecine, en arabe et en persan, dont le plus célèbre est intitulé *al-Ḥāwī fī ʿilm al-tadāwī*[205]. Il fut inhumé dans son *buqʿa* situé dans le quartier Bāgh-i Naw où il enseignait les sciences religieuses. Le neveu de Najm al-Dīn Maḥmūd b. Ilyās, Jalāl al-Dīn Aḥmad b. Yūsuf b. Ilyās (m. 744/1343-1344) fut lui aussi un médecin accompli (*al-ṭabīb al-fāḍil*). Il dépensait son argent pour les soufis et tenait table ouverte pour eux[206]. La promotion de la médecine fut une constante à Chiraz pour les princes du Fārs.

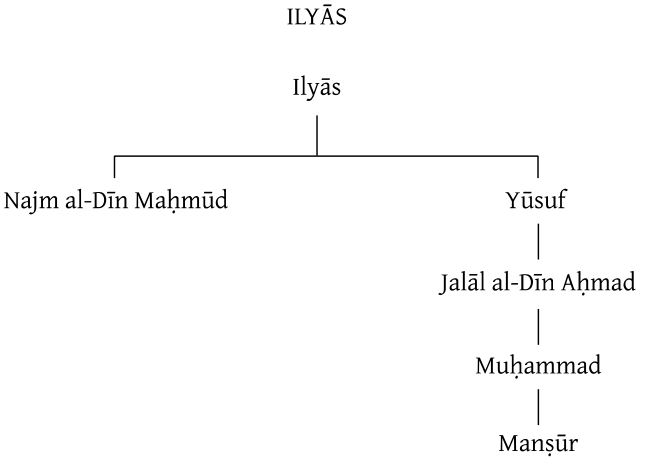


Tableau généalogique des médecins Ilyās

204 *Shadd al-izār*, n° 201, p. 277-278.

205 GAL, Suppl. II, p. 298-299 ; *Kashf al-ẓunūn*, vol. II, p. 236. Il existe de nombreux manuscrits de ce texte, ce qui atteste sa notoriété. Il existe une traduction commentée de la cinquième partie de l'ouvrage, *Les médecines composées*, éd., trad. française et gloses par P. Guigues, Beyrouth, 1902. Sur les ouvrages composés par Najm al-Dīn Maḥmūd, voir Ī. Afshār, « Maḥmūd b. Ilyās Ṭabīb », *Mihr*, vol. VIII/4, 1931, p. 234-236. Il est également l'auteur du *Laṭā'if-i Rashīdī*, un commentaire sur les écrits de Rashīd al-Dīn à qui le texte est dédié.

206 *Shadd al-izār*, n° 202, p. 278-279. Il n'a pas rédigé d'ouvrages de médecine, mais il est l'auteur d'un *dīwān* en arabe et en persan. Il fut inhumé près de son oncle dans le tombeau familial.

5.3 *Le* Dār al-Shifāʾ-yi Jalālī *muzaffaride*

Les Muzaffarides ne sont pas crédités d'investissements architecturaux majeurs à Chiraz. Leur patronage princier est surtout visible à Kirmān, où l'exemple le plus important est la mosquée du vendredi édifiée par Mubāriz-al-Dīn Muḥmmad en 750/1349[207]. Les Muzaffarides ont favorisé la rédaction d'ouvrages de médecine. ʿAlī Absaru, connu sous le nom Zayb al-ʿAṭṭār (m. 776/1374-75) a composé un ouvrage médical, *Ikhtiyārāt-i badīʿ*, dédicacé à la femme de Mubāriz al-Dīn Muẓaffar en 770/1368-1369. Un médecin anonyme a composé un ouvrage pour Shāh Shujāʿ, *Tawḍīḥ fī Sharḥ al-talwīḥ*[208]. Le prince timouride fonda le Dār al-Shifāʿ (2), un ensemble architectural qui comprenait un hôpital auquel était associée une madrasa. Ces édifices étaient situés dans le quartier Sarrājān, sous-quartier du Maḥalla-yi Dashtak dans la ruelle Manṣūriyya. Cet hôpital est mentionné dans le *Maʿdan al-durar* sous le nom Dār al-Shifāʾ-yi Jalālī[209]. Un *mudarris* de Chiraz, un certain Mawlānā Qawām al-Dīn Kurbālī, affecté par une grave maladie fut hospitalisé pendant une année dans cet hôpital[210]. Il était donc encore en activité au XV^e^ siècle.

Il était courant que des établissements d'enseignement religieux soient en relation avec des hôpitaux. Cette tradition remonterait à l'époque de Gundishāpūr. En 779/1377, Shāh-Shujāʿ nomma Sayyid Sharīf ʿAlī Jurjānī (m. 816/1413) pour enseigner les sciences du raisonnement et de la tradition (*ʿulūm-i maʿqūl wa manqūl*) dans la madrasa annexe de l'hôpital[211]. Il devint le gestionnaire des biens de mainmorte qui étaient attachés au Dār al-Shifāʿ[212]. Sayyid Sharīf ʿAlī Jurjānī a écrit de nombreux ouvrages sur la logique et la grammaire. Il est également connu pour avoir commenté divers ouvrages de théologie, comme par exemple le *Kitāb al-Mawāqif fī ʿilm al-kalam* de ʿAḍud al-Dīn Ījī, grand cadi de Chiraz à l'époque de Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū. Considéré comme un savant brillant, Sayyid Sharīf ʿAlī Jurjānī fut emmené à Samarkand lorsque Tamerlan fit la conquête du Fārs. Après la mort de ce dernier, il revint à Chiraz. Il fut inhumé dans le tombeau qu'il s'était fait aménager dans le quartier Sarrājān. On a peu d'informations sur son fils, Nūr al-Dīn Muḥammad

207 P. Wing, « Mozaffarids », *EIr*.

208 *Keys to the Sciences* (maqālīd al-ʿulūm). *A Gift for the Muzaffaride Shāh Shujāʿ on the Definitions of Technical Terms*, Gh. Dadkhah et R. Pourjavady (éds.), Leyde, 2020, p. 6.

209 *Maʿdan al-durar*, p. 93-94. L'hôpital est ainsi désigné en référence au *laqab* : « Jalāl al-Dīn » de Shāh-Shujāʿ.

210 *Maʿdan al-durar*, p. 93-94.

211 Sakhāwī, *Ḍaw al-lāmiʿ*, vol. v, p. 328-330.

212 Sur le Dār al-Shifāʿ, voir Taqī Muṣṭafawī, *Iqlīm- i Fārs*, p. 385-386 ; R. Mirhrāz, *Buzurgān-i Shīrāz*, p. 294-295 ; K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 249.

(m. 838/1434). On sait néanmoins qu'il fut le gestionnaire (*mutawallī*) des biens de mainmorte de la madrasa Fazāriyya[213], dont les activités sont mentionnées dans le *Anīs al-Nās*, composé en 830/1426-1427 par Shujāʿ pour Ibrāhīm-Sulṭān[214]. Nūr al-Dīn Muḥammad Jurjānī fut enterré dans le tombeau de son père[215]. Les descendants de Sayyid Sharīf ʿAlī Jurjānī jouaient toujours un rôle dans la gestion des biens de mainmorte de certains édifices religieux de Chiraz à l'époque qajare.

Al-Faqīh Manṣūr b. Muḥammad b. Aḥmad, l'arrière-petit-fils de Najm al-Dīn Maḥmūd b. Ilyās, l'une des plus célèbres familles de médecin de Chiraz, exerça également la médecine à Chiraz. Il a rédigé un traité de médecine en persan, le *Kifāya-yi mujāhidiyya*, qui est dédié à Zayn al-ʿĀbidīn, le fils de Shāh-Shujʿā[216]. Son titre « al-Faqīh » signifie qu'il appartenait aussi au milieu des élites religieuses. Ces deux champs du savoir, médecine et sciences religieuses, n'étaient pas séparés. Il y avait beaucoup de médecins à Chiraz, en témoigne le *Maqālīd al-ʿulūm*, un ouvrage sur les termes techniques dédié par un auteur anonyme à Shāh-Shujāʿ, dont la partie sur la médecine est la plus développée.

Les sources sont peu disertes sur le fonctionnement des hôpitaux de Chiraz et, en l'absence de documents de *waqf*, on ne sait rien sur les revenus dont disposaient ces établissements. Il est cependant probable, étant donné l'importance de la ville, que d'autres établissements hospitaliers furent édifiés, mais la disparité des sources et leur aspect lacunaire ne permet pas de le savoir avec précision. Par ailleurs, on note l'existence à Chiraz d'une véritable école de médecine, comme en témoignent les nombreux médecins qui exercèrent dans les différents établissements hospitaliers de la ville depuis l'époque bouyide. D'après le cas des Kāzarūnī et des Ilyās, la transmission des connaissances se faisait, semble-t-il, au départ dans le milieu familial. À noter également que les médecins avaient toujours des connaissances en matière de savoir religieux.

---

213 La madrasa Faẓāriyya, située dans les environs du Jāmiʿ al-ʿAtīq, avait été fondée par Qāḍī Abū Ṭāhir Muḥammad Afzarī (m. 401/1098), J. Limbert, *Shiraz*, p. 62.

214 Shujāʿ, *Anīs al-Nās*, éd. Ī. Afshār, Téhéran, 2536shsh./1977 ; Ch.-H. de Fouchécour, « 'The Good Companion' (*Anīs al-Nās*), A Manual for the Honest Man in Shīrāz in the 9th/15th Century », dans *Iran and Iranian Studies. Essays in Honor of Iraj Afshar*, K. Eslami (éd.), Princeton, 1998, p. 42-57. On sait peu de choses sur Shujāʿ. Sa famille est reliée à Shaykh-Abū-Isḥāq Ījū qui aurait été le fils de l'oncle paternel du grand-père de Shujāʿ, Ch.-H. de Fouchécour, *ibid.*, p. 44.

215 Sakhāwī, *Ḍaw al-lāmiʿ*, vol. v, p. 330. Nūr al-Dīn Muḥammad a traduit en persan l'ouvrage de logique de son père, *Ḍaw al-lāmiʿ*, vol. IX, p. 22.

216 *Shadd al-izār*, p. 279, n. 4. Il existe de nombreux manuscrits de ce texte dans les bibliothèques en Iran et en Europe.

L'organisation spatiale des quartiers de Chiraz et l'emplacement des infrastructures architecturales dans le tissu urbain restent très approximatifs puisque les informations ne peuvent être tirées que des sources textuelles. Toutes les périodes historiques ne sont d'ailleurs pas documentées de manière équivalente car la plupart des données topographiques figurent dans les sources des XIII^e^ et XIV^e^ siècles. Néanmoins, la restitution de la Chiraz médiévale, même si elle reste imprécise et imparfaite, décrit le cadre spatial dans lequel évoluent tous les acteurs sociaux.

6 Chiraz, *scriptorium* du Fārs

Aucune ville d'Iran ne semble avoir connu une si longue tradition que Chiraz dans le domaine des arts du livre. Budāq Munshī Qazwīnī, qui était secrétaire de Shāh Ṭahmāsp I^er^ (r. 930/1524-984/1576), est l'auteur d'une chronique intitulée *Jawāhir al-akhbār*[217]. Il écrit à propos des habitants de Chiraz :

> Il y a beaucoup de scribes qui connaissent l'écriture *nasta'līq* [...]. Les femmes de Chiraz sont copistes, bien que la plupart d'entre elles soient illettrées. Elles écrivent comme si elles copiaient des peintures [...]. Dans chaque maison, la femme est scribe, le mari peintre, la fille enlumineuse et le fils relieur. Une seule maison peut produire autant de livres que nécessaires. Si quelqu'un désire acheter un livre décoré, il doit venir à Chiraz et y séjourner une seule année [...]. Ainsi que Bahrām Mīrzā[218] l'a dit : « À Chiraz les livres ne valent rien. D'abord parce qu'il y en a beaucoup, ensuite parce qu'ils se ressemblent tous »[219].

Ce témoignage atteste l'intérêt des habitants de Chiraz pour la confection des livres. C'était sans doute une source de revenus, comme cela pourrait être aussi

217 R. Savory, « A Secreterial career under Shah Tahmasp I (1524-1576) », *Islamic Studies*, vol. 2, 1963, p. 343-352 ; H. Faghfoory, « Javahir al-Akhbar: A Rare Manuscript on the Safavid Period », *Iran-Nameh*, vol. 15, 1997, p. 613-623.

218 Bahrām Mīrzā (m. 957/1549) était le plus jeune fils de Shāh Ismā'īl. Outre ses activités politiques et militaires aux côtés de son frère Shāh Ṭahmāsp, il fut un talentueux calligraphe, voir P. Soucek, « Bahrām Mīrzā », *EIr*.

219 F. Çağman et Z. Tanıdı, « Manuscript Production at the Kāzarūnī Orders in Safavid Shiraz », dans *Safavid Art and Architecture*, Sheila R. Canby (éd.), Londres, 2002, p. 46, n. 1. Une partie du texte de Budāq Munshī Qazwīnī est maintenant éditée (*Jawāhir al-akhbār*, éd. Mūḥsin Bahrāmnizhād, Téhéran, 1378sh./1999), mais le témoignage ci-dessus ne figure pas dans la partie éditée.

le cas pour la copie d'ouvrages dans la *khānaqāh kāzarūnī* fondée à Chiraz par Shaykh Ḥājjī ʿUmar Murshidī[220].

6.1 *La bibliothèque de ʿAḍud al-Dawla, premier* scriptorium *de Chiraz ?*

La première attestation textuelle du rôle joué par Chiraz comme centre de copie de manuscrits est mentionnée par Yāqūt dans son dictionnaire des lettrés, le *Muʿjam al-udabāʾ*[221]. On a vu que Bahāʾ al-Dawla, le fils de ʿAḍud al-Dawla, fit aménager une bibliothèque à Chiraz et qu'il en confia la gestion à Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Hilāl al-Baghdādī (m. 413/1022-1023), célèbre sous le nom Ibn al-Bawwāb. On ne sait pas où il est né, mais il passa une partie de sa vie à Bagdad, où il acquit sa réputation de calligraphe[222]. Il aurait appris l'art de la calligraphie avec la fille du ministre du calife al-Muqtadir, Abū ʿAlī Muḥammad b. ʿAlī al-Fārisī, connu sous le nom Ibn al-Muqla (m. 328/939)[223]. On attribue à ce dernier, ou à son frère Abū ʿAbd Allāh Ḥasan (m. 338/949-950), l'invention d'une écriture particulière, l'écriture proportionnée (*al-khaṭṭ al-manṣūb*), qui fut améliorée par la suite par Ibn al-Bawwāb[224]. Homme pieux qui connaissait le Coran par cœur, Ibn al-Bawwāb en aurait exécuté soixante-quatre copies. Pendant qu'il était conservateur de la bibliothèque à Chiraz, il trouva vingt-neuf parties (*ajzāʾ*) d'un coran calligraphié par Ibn al-Muqla, dispersées parmi d'autres manuscrits. Il ne parvint pas à retrouver la trentième partie du coran et reprocha à Bahā' al-Dawla de ne pas en avoir pris soin. Ce dernier lui demanda alors d'écrire la partie manquante en imitant le style d'Ibn al-Muqla. Bahā' al-Dawla lui promit de le rétribuer par une somme de mille dinars et une robe d'honneur, s'il parvenait à fabriquer cette forgerie. Ibn al-Bawwāb raconta les circonstances dans lesquelles il écrivit le *juzʾ* manquant :

---

220 Voir *infra*. L'historiographie contemporaine a souvent considéré que les textes copiés à Chiraz au XVI^e^ siècle étaient destinés à la vente parce que beaucoup de manuscrits ne portent pas le nom du commanditaire ou du destinataire, voir B. Robinson, *Persian Miniature Painting from Collections in the British Isles*, Londres, 1967, p. 91 ; *Id.*, « Painter-Illuminators of sixteenth-Century Shiraz », *Iran*, vol. 16, 1979, p. 105-116.

221 L'ouvrage est également connu aussi sous le titre, *Irshād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*, voir Cl. Gilliot, « Yāḳūt al-Rūmī », *EI*[2].

222 Il est également connu sous le nom Ibn al-Sitrī, voir D. S. Rice, *The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript in the Chester Beatty Library*, Dublin, 1955, p. 5-10 ; J. Sourdel-Thomine, « Ibn al-Bawwāb », *EI*[2]. Voir également l'ouvrage de Nourane Ben Azzouna, *Aux origines du classicisme : calligraphes et bibliophiles au temps des dynasties mongoles* (*Les Ilkhanides et les Djalayirides, 656-814 H./1258-1411*), Leyde, Brill, 2018.

223 D. S. Rice, *The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript*, p. 7.

224 D. Sourdel, « Ibn Muḳla », *EI*[2]. Biographie dans Yāqūt, *Muʿjam al-udabāʾ*, éd. Iḥsān ʿAbbāsī, Beyrouth, 1993, vol. V, n° 852, p. 1196-2003.

> Je suis allé à la bibliothèque afin de chercher du vieux papier (*kāghad al-ʿatīq*) ressemblant [aux parties subsistantes du coran] pour rédiger la partie manquante. Il y avait dans la bibliothèque beaucoup de papiers anciens de Samarkand et d'Égypte (*kāna fī-hā min anwāʿ al-kāghad al-samarqandiyya al-miṣriyya al-ʿatīq*), du très beau papier. Je pris ce qui était adapté et écrivis le *juz'* qui avait disparu. Ensuite, je l'ai enluminé (*dhahhabtuhu*), puis je lui ai donné une apparence dorée ancienne (*ʿat-taqtu dhahhabahi*). J'ai ensuite relié ce que j'avais écrit avec les parties anciennes. Finalement, j'ai fabriqué une nouvelle reliure et lui ai donné un aspect ancien[225].

Les papiers de luxe entreposés dans la bibliothèque auxquels Ibn al-Bawwāb fait allusion pourraient être l'indice que des calligraphes y copiaient des manuscrits. Elle était probablement à cette époque un « atelier-bibliothèque » (*kitāb-khāna*). D'après le témoignage de Muqaddasī, la bibliothèque détenait un riche fonds d'ouvrages dans toutes les disciplines. On a vu que ʿAlī b. al-ʿAbbās al-Majūsī, le célèbre médecin de Chiraz cite dans son traité tous les ouvrages de médecine qu'il trouva dans la bibliothèque de ʿAḍud al-Dawla. À l'époque salghuride, les futurs praticiens qui étudiaient dans l'hôpital fondé par l'atabek Abū Bakr trouvaient toujours à Chiraz les ouvrages nécessaires pour leurs études. Cependant, la déclaration d'Ibn al-Bawwāb ne permet pas d'affirmer que Chiraz fut un *scriptorium* de manuscrits de manière interrompue depuis l'époque bouyide car nous sommes tributaires des données contenues dans les sources. C'est à partir du XIV^e^ siècle que nous disposons de nombreuses informations sur le rôle qu'a joué Chiraz en tant que centre de calligraphie d'exemplaires du Coran et d'illustration d'ouvrages littéraires.

6.2 *Les Injuides, le début de l'essor des arts du livre à Chiraz*

Les arts visuels commencèrent à se développer selon leur propre style pour illustrer les manuscrits sous les Injuides. Plusieurs *Shāh-nāma*, une œuvre littéraire populaire en matière d'illustrations, leur sont associés à Chiraz[226]. Trois copies de l'œuvre de Firdawsī avec frontispices ont été personnalisées, comme celle datée de ramaḍān 741/mi-mars 1341 qui contient une dédicace au commanditaire du manuscrit : « Le grand seigneur, le ministre honorable,

225 Yāqūt, *Muʿjam al-udabāʾ*, vol. v, p. 447.

226 M. Shreve Simpson, *The Illustration of an Epic: The Earliest Shahnama Manuscripts*, New York, 1979 ; *Id.*, « In the Beginning: Frontispieces and Front Matter in Ilkhanid and Injuid Manuscripts », dans *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, p. 213-247. Voir la liste des manuscrits injuides, *ibid.*, p. 243-245.

le grand vizir du Fārs glorieux … le vénérable Ḥājjī Qawām al-Dawla wa-l-Dīn Ḥasan »[227]. Il s'agit du célèbre ministre de Shaykh-Abū-Isḥāq. D'autres ouvrages, également avec frontispices, ont été copiés à Chiraz à cette époque, comme par exemple une copie de *Kalīla wa Dimna* de Naṣr Allāh[228]. Un magnifique manuscrit des *ʿAjā'ib al-makhlūqāt wa gharā'ib al-mawjādāt*, la célèbre cosmographie de Kazarīyyā' al-Qazwīnī (m. 682/1283), qui contient 462 illustrations, a également été copié à Chiraz en 722/1322[229]. Le manuscrit a été étudié par Persis Berlekamp qui a montré les relations importantes qui existaient entre l'école dite « irakienne » et le « style inju »[230].

Des corans de luxe furent également copiés pendant le règne de Shaykh-Abū-Isḥāq[231]. Tāshī-Khātūn, sa mère, commandita un exemplaire du Coran pour le sanctuaire d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim. Il est daté de 745-746/1344-1346 et écrit sur du papier de taille de la moitié du format « *baghdādī* », avec cinq lignes d'écriture à l'or par page[232]. Il fut produit par une équipe constituée du calligraphe Yaḥyā al-Jamālī al-Ṣūfī[233] et de l'enlumineur Ḥamza b. Muḥammad al-ʿAlawī[234]. Jahān-Malik-Khātūn (m. après 784/1382), la nièce de Shaykh-Abū-Isḥāq, commandita, elle aussi, un coran de grande qualité, mais calligraphié sur un format de papier plus petit avec sept lignes d'écriture

227 Le 1er est daté de ṣafar 731/novembre 1330 ; le 2e de fin jumādā 1 733/16 févier 1333 et le 3e dispersé mais reconstruit contient une dédicace datée de ramaḍān 741/mi-mars 1341, voir M. Shreve Simpson, « In the Beginning », p. 218 ; N. Titley, *Persian Miniature Painting*, Texas, 1984, p. 35-39.

228 Sur les manuscrits de Kalila wa Dimna, voir Bernard O'Kane, *Early Persian Painting: Kalila and Dimna Manuscripts of the Late Fourteenth Century*, Londres, 2003.

229 T. Lewicki, « al-Ḳazwīnī », *EI*2.

230 P. Belekamp, « From Iraq to Fars: Tracking Cultural Transformations in the 1322 Qazwīnī *ʿAjā'ib* Manuscript », dans *Arab Painting: Text and Image in Illustrated Arabic Manuscripts*, A. Contadini (éd.), Leyde/Boston, 2007, p. 73-91, 12 illustrations.

231 À cette époque, Chiraz était aussi un centre pour la production d'objets en métal, voir P. Soucek, « Art in Iran vii. Islamic Pre-Safavid », *EIr*.

232 Le format de la feuille complète de papier « *baghdādī* » était le plus prestigieux. Il était employé pour écrire les correspondances diplomatiques avec des destinataires de rang élevé, voir G. Humbert, « Le manuscrit arabe est ses papiers », dans *La tradition manuscrite en écriture arabe*, *REMMM*, vol. 99-100, 2002, p. 55-77.

233 E. Wright, « Patronage of the Arts of Book under the Injuids of Shiraz », dans *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, p. 251. Sur les arts du livres à Chiraz, voir E. Wright, « The Calligraphers of Širaz and the Development of Nastaʿlīq Script », *Manuscripta Orientalia*, vol. 9/3, 2003, p. 16-26 ; *Id.*, *The Look of the Book: Manuscript Production in Shiraz, 1303-1452*, Washington, 2013.

234 Sh. Blair, « The Religious Art of the Ilkhanids », dans *The Legacy of Genghis Khan. Courtly Art and Culture in Western Asia, 1256-1353*, L. Komaroff et S. Carbone (éds.), New Haven-Londres, 2002, p. 133.

par page[235]. Le papier et les pigments utilisés pour calligraphier le coran commandité par Jahān-Malik-Khātūn sont de meilleure qualité que pour les autres manuscrits copiés dans la ville. Dans une inscription qui figure sur ce coran, il est écrit que le manuscrit doit être conservé dans la demeure de la princesse jusqu'à sa mort, afin qu'il soit ensuite déposé à la tête de sa tombe[236]. Apparemment, le manuscrit n'était pas terminé lorsqu'elle mourut et, par la suite, il fut donné au Jāmiʿ al-ʿAtīq par Jalāl al-Dīn Tūrān-Shāh, le célèbre ministre de Shāh-Shujāʿ[237]. La famille régnante injuide, en commanditant de luxueux exemplaires du Livre saint témoignaient de leur intérêt pour l'islam.

Les manuscrits calligraphiés à Chiraz sous les Muzaffarides n'ont pas donné lieu à des recherches spécifiques, on trouve quelques informations dans des ouvrages généraux sur la peinture persane. Il existe des manuscrits copiés et illustrés sous le patronage muzaffaride, mais cette période est encore peu étudiée[238]. En revanche les arts du livre sous les Timourides à Chiraz ont suscité l'intérêt de nombreux chercheurs.

6.3 *L'éclat des* kitāb-khāna *timourides*

Grâce au traité sur les calligraphes et les peintres (*Gūlistān-i hunar*) de Qāḍī Aḥmad b. Mīr-Munshī al-Ḥusaynī rédigé vers 1015/1606, nous disposons de beaucoup d'informations sur la fabrication des manuscrits. Toutes les parties du traité n'ont pas la même valeur, les seuls calligraphes qu'il cite avant ceux du XIII[e] siècle sont Ibn al-Muqla et Ibn al-Bawwāb. Qāḍī Aḥmad présente les calligraphes par régions et Chiraz retient particulièrement l'attention de l'auteur. Il considère que les arts du livre furent florissants dans la ville avec les petits-fils de Tamerlan. En effet, Iskandar et Ibrāhīm-Sulṭān furent des mécènes particulièrement actifs dans le domaine des arts graphiques pendant qu'ils gouvernèrent la province.

On est mal renseigné sur les activités de bâtisseur d'Iskandar, mais on sait qu'il commandita plusieurs livres enluminés[239]. Les artistes qui avaient travaillé à Bagdad pour les Jalayirides pourraient être venus à Chiraz en quête de

235 E. Wright, « Patronage of the Arts of Book », p. 265.

236 E. Wright, « Patronage of the Arts of Book », p. 254.

237 Sh. Blair, « The Religious Art of the Ilkhanids », p. 133.

238 Alice Leblanc a consacré ses deux mémoires de maîtrise aux aspects codicologiques des manuscrits muzaffarides, *Recherche sur les manuscrits illustrés muzaffarides*, Master 1. Université de Paris-Sorbonne, Paris IV, 2010 ; *Id.*, *La production de manuscrits enluminés mozaffarides entre 1355 et 1409 : aspects codicologiques et ornementaux*, Master 2, 2011.

239 Le patronage de manuscrits est bien documenté à Chiraz, voir I. Stchoukine, *Les peintures des manuscrits timûrides*, Paris, 1954, p. 40-42 ; *Id.*, *Les peintures des manuscrits safavis de 1502 à 1587*, Paris, 1966, p. 99-104. Sur le mécénat d'Iskandar à Chiraz, voir J. Aubin, « Le mécénat timouride à Chiraz », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 155-168.

son patronage[240]. Plusieurs ouvrages scientifiques sont dédicacés à Iskandar comme par exemple l'anthologie de Quṭb al-Dīn Maḥmūd Shīrāzī, *Durrat al-tāj li-ghurrat al-dībāj*, copié à Chiraz vers 812/1410[241]. Le goût d'Iskandar pour la poésie s'est manifesté dans ces anthologies poétiques compactes dont plusieurs spécimens sont parvenus jusqu'à nous. Un de ces manuscrits, conservé au British Museum et magnifiquement illustré, est appelé selon l'heureuse expression de Rieu, une « bibliothèque de poche »[242]. Il contient, à côté d'œuvres intégrales (*Khamsa* de Niẓāmī, *Ilahī-nāma* et *Manṭiq al-Ṭayr* de ʿAṭṭār), quantité d'extraits de ghazals et de *qaṣīda* dus à un grand nombre de poètes persans de toutes époques. On y trouve également trois textes composés pour Iskandar lui-même, un traité d'alchimie (fol. 344-345), un *Mukhtaṣar dar ʿilm-i hayyat*, commandé à Ghiyāth al-Dīn Jamshīd b. Masʿūd (fol. 340v-342) et un *Āʾina-yi Iskandarī*, composé par Ghiyāth Kirmānī.

La vogue des manuscrits constitués d'une grande quantité de textes, sortes de bibliothèques portables, est caractéristique de la période d'Iskandar. D'ailleurs, on en trouve des exemples en dehors de la production de l'atelier-bibliothèque (*kitāb-khāna*) du prince[243]. Tous les manuscrits écrits sous le patronage d'Iskandar, ou qui lui sont dédiés, sont composites[244]. Premier prince de la dynastie à être un véritable mécène dans le domaine des arts du livre, il est considéré comme l'« initiateur » de la peinture timouride. Les spécialistes parlent d'une « école de Chiraz » ou d'« ateliers de Chiraz » lorsqu'ils évoquent les manuscrits sortis de son *scriptorium*[245].

Ibrāhīm-Sulṭān, qui succéda en 817/1414-1415 à Iskandar, fut lui-même un célèbre calligraphe et, à ce titre, son nom figure dans le traité de Qāḍī Aḥmad. Il dit que grâce à ce prince timouride, les arts calligraphiques s'épanouirent dans la ville. Spécialiste de l'écriture *thulth*, Ibrāhīm-Sulṭān exerça particulièrement ses talents dans l'épigraphie monumentale[246]. Il aurait étudié

240 P. Soucek, « The Manuscripts of Iskandar Sultan: Structure and Content », dans *Timurid Art and Culture*, L. Glombek et M. Subtelny (éds.), p. 116-131. Voir Appendix 1 : la liste des 12 manuscrits qui lui sont dédicacés et Appendix 2 : la liste des 6 manuscrits attribués à son patronage, *ibid.*, p. 128. Liste des manuscrits commandités par le prince, ainsi que ses propres réalisations épigraphiques dans Th. W. Lenz, *Timur and the Princely Vision*, « Index of Timurid Cultural Patronage and Activity », p. 369-370.

241 Th. W. Lenz, *Timur and the Princely Vision*, p. 370.

242 J. Aubin, « Le mécénat timouride à Chiraz », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 160.

243 F. Richard, « Un témoignage inexploité », p. 49-50.

244 Sur les douze manuscrits qui lui sont dédicacés, six sont constitués de *mathnawī*, de *dīwān* et de ghazals. Les cinq autres sont des textes en prose, ainsi qu'un texte médical.

245 F. Richard, « Un témoignage inexploité », p. 50.

246 P. Soucek, « Ibrāhīm-Sulṭān », *EIr*.

la calligraphie avec un certain Pīr-Muḥammad qui était natif de Chiraz[247]. Cependant, le prince timouride suivait la tradition du calligraphe irakien Jamāl al-Dīn Abū l-Durr Yāqūt al-Mustaʿṣimī (m. *ca*. 698/1298)[248]. On rapporte qu'au bazar de Chiraz les manuscrits calligraphiés par Ibrāhīm-Sulṭān avaient la même valeur que ceux de Yāqūt al-Mustaʿṣimī[249]. Ce dernier, qualifié par Qāḍī Aḥmad de « qibla des calligraphes », avait été l'élève de ʿAbd Allāh Sayrafī (m. 742/1342-1343), un tout aussi célèbre calligraphe natif de Chiraz. Ibrāhīm-Sulṭān envoya quelqu'un à Tabriz pour obtenir une inscription coranique calligraphiée par ʿAbd Allāh Sayrafī. Elle fut incorporée avec celle qu'il grava lui-même en 820/1417-1418 dans un édifice qu'il construisit ou répara dans la cour du Jāmiʿ al-ʿAtīq[250]. Il s'agit probablement du « Khudāy-khāna » édifié par Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū pour entreposer les corans. Ibrāhīm-Sulṭān prit part à la décoration des deux madrasas, le Dār al-Ṣafāʾ et le Dār al-Aytām, qu'il avait fait ériger en 823/1420. Le prince timouride est aussi crédité d'avoir gravé une inscription sur le tombeau de ʿAlī b. Ḥamza b. Mūsā al-Kāẓim[251] et, en 835/1431-32, d'avoir calligraphié des ghazals sur la tombe de Saʿdī[252]. Qāḍī Aḥmad lui attribue également la décoration de l'établissement Ẓāhiriyya et du tombeau de Luṭf Allāh ʿImād al-Dīn[253]. On a vu qu'il fit également tailler dans la pierre en 826/1422 quatre inscriptions à Persépolis.

Ibrāhīm-Sulṭān invita Sharaf al-Dīn ʿAlī Yazdī à venir à Chiraz en 822/1419-1418 pour revoir les récits collectés par les secrétaires turks et persans de Chiraz afin d'écrire une histoire de Tamerlan, le *Ẓafar-nāma*[254]. Il fut son secrétaire (*munshī*) jusqu'à la mort du prince timouride le 4 shawwāl 838/3 mai 1435. Dans les *Munshaʾāt-i Yazdī*, plusieurs pièces sont des lettres d'Ibrāhīm-Sulṭān écrites par Sharaf al-Dīn ʿAlī Yazdī (m. 858/1454)[255]. L'historien mentionne la dévotion d'Ibrāhīm-Sulṭān pour la calligraphie, le Coran et les enseignements religieux. Les succès artistiques du prince timouride s'illustrent particulièrement dans les exemplaires du Livre saint qu'il aurait calligraphiés entre 826/1422-1423 et 834/1430-1431, dans différentes écritures (*naskh*, *thulth* et *muḥaqqaq*)[256]. Le manuscrit le plus prestigieux est le double volume d'extraits du Coran écrit en

247 *Calligraphers and Painters*, p. 69.
248 Il fut le continuateur d'Ibn al-Bawwāb, Sh. R. Canby, « Yāḳūt al-Mustaʿṣimī », *EI*[2].
249 P. Soucek, « Ebrāhīm Solṭān », p. 77.
250 *Calligraphers and Painters*, p. 28.
251 *Calligraphers and Painters*, p. 28 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 298.
252 *Calligraphers and Painters*, p. 28.
253 *Calligraphers and Painters*, p. 28. Il est difficile de localiser ces établissements religieux dans Chiraz.
254 Il semble qu'il résidait à Yazd ou à Taft lorsqu'il fut appelé par le prince timouride, İ. E. Binbaş, *Intellectual Networks*, p. 44.
255 İ. E. Binbaş, *Intellectual Networks*, p. 43.
256 P. Soucek, « Ebrāhīm Solṭān », p. 77.

caractères dorés. Un autre volume d'extraits coraniques, copié en 834/1430-1431, est conservé aujourd'hui au Pārs Museum de Chiraz. Il est connu localement sous le nom les « soixante-dix hommes » (*haft dah man*) et a acquis valeur de talisman. Il fut gardé jusqu'en 1936 dans une petite pièce au sommet d'une porte au nord de la ville, la Darwāza-yi Qur'ān[257].

Les scribes qui travaillaient à Chiraz à cette époque réalisèrent plusieurs manuscrits d'ouvrages littéraires dont les plus prestigieux sont un *Shāh-nāma* enluminé, mais non daté, et une copie dispersée du *Ẓafar-nāma* de Sharaf al-Dīn ʿAlī Yazdī. Le manuscrit fut achevé en 839/1436 après la mort du prince[258]. Il est néanmoins difficile de savoir si les manuscrits produits dans la ville étaient fabriqués dans le propre *scriptorium* d'Ibrāhīm-Sulṭān ou s'ils étaient commandités pour le commerce local[259]. À côté des *scriptorium* royaux, il existait en effet des ateliers où étaient calligraphiés et enluminés des manuscrits destinés à la vente. Ils étaient, semble-t-il, nombreux à Chiraz, comme en atteste le témoignage de Budāq Qazwīnī cité ci-dessus. Des manuscrits ont continué à être produits en nombre dans la ville dans un but commercial.

6.4 *Des* khānaqāh *scriptorium ?*

Les établissements soufis étaient des centres secondaires pour la production de manuscrits. En effet, les cheikhs avaient besoin d'ouvrages pour l'éducation de leurs disciples. À Naṭanz, la *khānaqāh* de Nūr al-Dīn ʿAbd al-Ṣamad, un cheikh de la *ṭarīqa suhrawardiyya*, était la résidence de ʿAbd al-Razzāq Kāshānī (m. 730/1336) où ce dernier compila un dictionnaire des termes techniques du soufisme (*iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*)[260]. Il est intéressant de signaler qu'Aḥmad b. Suhrawardī (m. *ca.* 731/1331), un célèbre calligraphe du XIV^e^ siècle, était vraisemblablement le petit-fils de Shiḥāb al-Dīn Suhrawardī, le fondateur de l'ordre[261]. À ce titre, Aḥmad b. Suhrawardī était connu sous le nom le « fils du cheikh » (*shaykhzāda*)[262]. Il était le contemporain de Ḥaydar (m. 726/1325-1326), le nom d'un artisan qui figure dans l'iwan nord de la *khānaqāh* de Naṭanz. Ce dernier

257 P. Soucek, « Ebrāhīm Solṭān », p. 77.

258 E. Sims, « Ebrāhīm-Sulṭān's Illustrated *Ẓafar-nāma* of 839/1436 », *Islamic Art*, vol. 4, 1991 ; *Id.*, « Ebrāhīm-Sulṭān's Illustrated *Ẓafar-nāma* of 1436 and its Impact in the Muslim East », dans *Timurid Art and Culture* ; *Id.*, « Illustrated Manuscripts of Firdausī's *Shānāma* Commissioned by Princes of the House of Timur », *Ars Orientalis*, vol. 22, 1992.

259 N. Titley, *Persian Miniature Painting*, Londres, 1983, p. 49-50.

260 Sh. Blair, *The Ilkhanid Shrine Complex in Natanz, Iran*, Cambridge, 1986, p. 13.

261 *The Legacy of Genghis Khan. Courtly Art and Culture in Western Asia, 1256-1353*, p. 258, cat. nos. 63-64. J. M. Bloom, « Paper: The transformative Medium in Ilkhanid Art », dans *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, p. 290-291.

262 Sh. Blair, « The Religious Art of the Ilkhanids », p. 132. Aḥmad b. Suhrawardī s'est illustré dans la calligraphie de corans, comme l'exemplaire anonyme de Bagdad qui fut enluminé par Muḥammad b. Aybak (actif *ca.* 1290-1320), un célèbre enlumineur de l'époque, *ibid.*

était aussi l'un des calligraphes renommés de l'époque et avait pour surnom « celui qui écrit en larges caractères » (*gunda-nawīs*), sans doute parce qu'il gravait les inscriptions dans le stuc. Ḥaydar étudia, comme Aḥmad b. Suhrawardī, avec le fameux Yāqūt al-Mutaʿṣimī à Bagdad, puis il fit carrière en Iran. ʿAbd Allāh Sayrafī Shīrāzī, pour lequel Ibrāhīm-Sulṭān avait de l'admiration, fut l'un des disciples de Ḥaydar[263].

La relation entre lignage soufi et calligraphie est illustrée par un exemple encore plus significatif concernant les calligraphes de Chiraz. Yaʿqūb b. Ḥasan, connu sous le nom « Sirāj al-Ḥusaynī al-Shīrāzī » est l'auteur d'un traité de calligraphie intitulé *Tuḥfat al-muḥibbīn*[264]. Il le composa en 858/1454 dans le Deccan à Muḥammadābād, la capitale du sultanat bahmanide[265]. Sirāj Shīrāzī dit que son maître à Chiraz fut Ṣadr al-Dīn Rūzbihān. Il l'appelle « sceau des scribes et des calligraphes » (*khātimat al-khuttāb wa l-khaṭāṭīn*)[266] et dit qu'il faisait partie des mystiques (*ʿurafā'*) et des soufis (*ṣūfiyya*) de son temps[267]. Ṣadr al-Dīn Rūzbihān était un descendant à la cinquième génération de Rūzbihān Baqlī. Il vivait à l'époque du prince timouride Ibrāhīm-Sulṭān, également cité par Sirāj Shīrāzī comme un des grands calligraphes de « Dār al-mulk-i Shīrāz » à cette époque[268]. Le vocabulaire et le style utilisés font appel aux concepts des écrits de Rūzbihān Baqlī[269]. Sirāj Shīrāzī donne les noms des grands maîtres des écritures qui lui ont servi de modèle parmi lesquels figure le nom de Shaykh-Zāda Aḥmad Suhrawardī[270]. Il dit que la *Tuḥfat al-muḥibbīn* est le produit du milieu calligraphique sophistiqué de Chiraz qui était un centre international pour la production des manuscrits de qualité. Cette information ne signifie pas pour autant que la *khānaqāh rūzbihānī* était un centre où étaient copiés des manuscrits, d'autant plus que nous ne disposons pas d'informations sur celle-ci à cette époque. Il existait néanmoins une tradition calligraphique

263 Sh. Blair, *The Ilkhanid Shrine Complex*, p. 14. Il est intéressant de noter qu'il enseigna la calligraphie à Tāj al-Dīn ʿAlī-Shāh, le ministre d'Öljeitü, et à Giyāth al-Dīn Muḥammad, celui d'Abū Saʿīd, *ibid.*

264 Le texte est dédié à Ḥabīb al-Dīn Muḥibb Allāh, le petit-fils de Niʿmat Allāh Walī Kirmānī, le fondateur de la *niʿmatullahiyya*. Le texte n'est conservé que dans un seul manuscrit conservé à la Bibliothèque Nationale de France, Supplément persan 386, voir F. Richard, *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 2013, vol. II, 1, p. 525-526.

265 Yaʿqūb b. Ḥasan Sirāj Shīrāzī, *Tuḥfat al-muḥibbīn*, éd. M. Dānishpazhūh, K. Raʿna Ḥusaynī et Ī. Afshār, Téhéran, 1374sh./1997.

266 Sirāj Shīrāzī, *Tuḥfat al-muḥibbīn*, p. 25.

267 Sirāj Shīrāzī, *Tuḥfat al-muḥibbīn*, p. 142.

268 Sirāj Shīrāzī, *Tuḥfat al-muḥibbīn*, p. 141.

269 Voir l'analyse du texte par C. Ernst, « Sufism and the Aesthetics of Pennmanship in Sirāj al-Shīrāzī's *Tuḥfat al-Muḥibbīn* (1454) », dans « *It's Not Just Academic !* », p. 304-323.

270 Sirāj Shīrāzī, *Tuḥfat al-muḥibbīn*, p. 136.

dans certains lignages soufis comme en atteste le cas des calligraphes de la *suhrawardiyya* et de la *rūzbihāniyya*.

La confection d'ouvrages manuscrits suscitait l'intérêt des membres des *ṭarīqa* soufies. Ils commanditaient des exemplaires du Coran mais aussi des ouvrages littéraires. Des copies de luxe du *Mathnawī* de Jalāl al-Dīn Rūmī furent calligraphiées à Konya pour des cheikhs de la *mawlāwiyya*[271]. Un manuscrit contenant une partie du Coran, daté de rabīʿ 734/novembre 1333, fut probablement calligraphié pour un certain Ḥusayn b. Ḥasan al-Mawlawī également dans la *khānaqāh* de Konya[272]. Un exemplaire du *Shāh-nāma* fut copié en 740/1340-1341 pour Urghun Shamsī Karīmī Kāzarūnī, qui appartenait sans doute à l'ordre fondé par Shaykh Abū Isḥāq[273]. On pourrait citer d'autres exemples analogues d'ouvrages copiés pour des membres de *ṭarīqa* soufies ou des cheikhs de *khānaqāh*.

Il était par ailleurs courant, comme l'attestent les notices biographiques du *Shadd al-izār*, que les hommes pieux de Chiraz copient, à titre personnel, des exemplaires du Coran dans un but de piété ou afin de subvenir à leurs besoins. La *khānaqāh* la plus emblématique pour la copie et l'illustration de manuscrits à Chiraz, et pour laquelle on dispose de nombreuses informations, est celle fondée par Ḥājjī ʿUmar Murshidī de l'ordre *kāzarūnī*. Il semble néanmoins que la pratique de copier des manuscrits dans les *khānaqāh kāzarūnī* est déjà attestée à l'époque de Shaykh Abū Isḥāq lui-même, selon une anecdote édifiante rapportée dans le *Firdaws al-murhsidiyya*. Un jour, le cheikh demanda à l'un de ses disciples d'aller chercher le manuscrit du commentaire de Coran d'Abū Bakr Naqqāsh qu'il copiait parce qu'il ne se trouvait plus dans la *kitāb-khāna*. Deux ou trois jours après, un autre disciple revint de voyage avec le manuscrit dans un panier. La réapparition du *tafsīr* fut attribuée à la *baraka* du cheikh[274].

Des manuscrits furent produits en grande quantité dans la *khānaqāh* édifiée par Ḥājjī ʿUmar Murshidī[275]. Les scribes utilisent le nom « Shaykh Murshid

271 Sh. Blair, « Calligraphers, Illuminators, and Painters in the Ilkhanid Scriptorium », dans *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, p. 170.

272 Sh. Blair, « Calligraphers, Illuminators, and Painters », p. 171.

273 Sh. Blair, « Calligraphers, Illuminators, and Painters », p. 171.

274 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 149.

275 Voir l'étude iconographique des manuscrits connus à l'époque de la rédaction de l'ouvrage, G. Dunham Guest, *Shiraz Painting in the Sixteenth Century*, Washington, 1949, liste des quarante-quatre manuscrits copiés à Chiraz au XVI^e^ siècle et signés, p. 57-62 (tous n'ont sans doute pas été copiés dans la *khānaqāh kāzarūnī*) ; F. Çağman et Z. Tanıdı, « Manuscript Production at the Kāzarūnī Orders ». Voir également quelques informations dans I. Stchoukine, *Les peintures des manuscrits safavis de 1502 à 1587*, p. 98-107 ; W. Robinson, *Persian paintings in the John Rylands Library, A Descriptive Catalogue*, Londres, 1980, p. 155.

al-Dīn Muḥammad » avec le sobriquet « Murshidī », en référence au fondateur de l'ordre *kāzarūnī*. Le nom des scribes apparaît sous différentes formes : Shaykh Murshid, Shaykh Murshid al-Dīn Muḥammad al-Kātib al-Shīrāzī, ou encore Murshid al-Kātib al-ʿAṭṭār al-Shīrāzī[276]. Les manuscrits actuellement identifiés sont conservés dans différentes bibliothèques et musées[277]. Dans la plupart des colophons le lieu est mentionné selon différentes formulations : « *bi maqām Abū Isḥāqiyya muṣallā-yi Shīrāz* », dans l'« *āstāna-yi ḥaḍrat-i qudsī Mawlānā Ḥuṣām al-Dīn Ibrāhīm dar mulk-i Shīrāz* », dans l'*Isḥāqī āstāna*, ou encore dans l'« *āstāna* d'Ibrāhīm ». Sur plusieurs manuscrits apparaît le nom d'un scribe, un nommé al-Qāsim, qui a pu être le peintre des ouvrages copiés dans la *khānaqāh kāzarūnī*. Dans ses peintures, il représente des bâtiments en briques glacées, des coupoles portant des inscriptions en écriture kufique et des grands bandeaux calligraphiés. Il pourrait s'agir de détails de l'établissement soufi où travaillait al-Qāsim à Chiraz[278].

Un culte au tombeau ʿUmar Murshidī n'est pas attesté, comme c'est le cas pour celui de Shaykh Abū Isḥāq à Kāzarūn, dont les pouvoirs miraculeux attribués à la terre de son sanctuaire fut une importante source de revenus pour l'ordre. Nous ne savons rien sur la *khānaqāh kāzarūnī* de Chiraz mis à part les éléments qui figurent dans la *sīra* de Ḥājjī ʿUmar Murshidī. Seuls les manuscrits qui y ont été calligraphiés et illustrés attestent que l'établissement soufi était encore en activité au cours du XVI^e^ siècle, d'après les dates de copie des derniers ouvrages connus attribués à un scribe de la *khānaqāh*. Aucun ouvrage religieux n'y a été calligraphié. Il s'agit de textes très populaires comme la *Khamsa* de Niẓāmī, celle d'Amīr Khusraw, le *Shāh-nāma* de Firdawsī, les poèmes de Saʿdī, de Ḥāfiẓ, un *Sāqī-nāma*, ainsi qu'un ouvrage historique, le *Ẓāfar-nāma* de Sharaf al-Dīn ʿAlī Yazdī. Il est aussi intéressant de souligner que parmi les textes copiés dans la *khānaqāh* on trouve les œuvres de ʿAlī-Shīr Nawāʾī (m. 909/1501) dont l'œuvre en turk chaghatai eut un impact sur la littérature turke postérieure. Deux autres œuvres en turk y furent également copiées, l'*Iskandar-nāma* de Tāj al-Dīn Ibrāhīm Aḥmadī (m. 815/1413) et le *Khusraw wa Shīrīn* du poète ottoman Shaykhī. Chiraz était devenue sous les Timourides, puis les Aq Qoyunlu, un centre de culture turke.

Les premiers manuscrits copiés dans la *khānaqāh* datent de la fin du XV^e^ siècle et les derniers du dernier quart de la fin du XVI^e^ siècle. La production a duré sur un peu plus d'un siècle. Les ouvrages copiés et illustrés dans l'*Isḥāqī*

276 F. Çağman et Z. Tanıdı, « Manuscript Production at the Kāzarūnī Orders », p. 43.

277 Des manuscrits copiés dans la *khānaqāh kāzarūnī* de Chiraz ont également été acquis par des particuliers dans des ventes (Drouot, Paris ; Sotheby, Londres).

278 F. Çağman et Z. Tanıdı, « Manuscript Production at the Kāzarūnī Orders », p. 46.

āstāna de Chiraz étaient probablement destinés à la vente. Peut-être étaient-ils préparés pour les élites militaires et les notables du Fārs. En effet, on constate que tous les textes copiés dans la *khānaqāh* appartenaient au patrimoine littéraire persan et turk. Cette hypothèse est également confirmée par le type des textes littéraires qui étaient calligraphiés, comme la poésie lyrique, et ce genre très particulier des *Sāqī-nāma*. Ils célèbrent le vin, les porteurs de coupes, les scènes de banquet des élites, toutes pratiques festives au cours desquelles les préceptes de la loi religieuse étaient transgressés[279]. Le commerce des arts du livre a peut-être constitué une source alternative de revenus aux bénéfices que les gestionnaires de l'établissement auraient pu tirer d'un culte au tombeau de Ḥājjī ʿUmar Murshidī.

La conquête du Fārs par les Safavides n'a pas modifié la renommée qu'avait Chiraz comme centre où étaient copiés et enluminés des manuscrits. Il est vrai que des manuscrits destinés à la vente étaient produits dans la ville, mais des ouvrages de prestige furent copiés après la nomination comme gouverneur de Chiraz en 1572 de Muḥammad Mīrzā, le futur Shāh Muḥammad Khudābanda qui fut en résidence dans la ville jusqu'à son accession au trône en 985/1578. La présence d'une figure royale à Chiraz attira des notables qui commanditèrent des manuscrits de luxe. Par la suite, on note un déclin de cette production de prestige[280].

Selon Qāḍī Aḥmad, l'école artistique de Chiraz eut une grande influence sur les arts du livre dans d'autres provinces iraniennes. « Les maîtres du Fārs, du Khorassan, du Kirmān et d'Irak », dit-il, « avaient pour habitude de manger les miettes de la table des Chirazis »[281]. La renommée des artistes de Chiraz dépassa largement l'Iran car ils voyagèrent emportant avec eux leurs traditions et leur style personnel d'enluminure. C'est la raison pour laquelle des manuscrits exécutés dans le style chirazi du XV^e^ siècle ont été produits en Égypte et en Turquie ottomane. L'école de peinture de Chiraz eut une influence particulière en Inde au XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle. Des manuscrits illustrés destinés à la vente étaient exportés vers Delhi, le Bengale et le Deccan[282]. On a vu que Sirāj Shīrāzī, qui avait étudié la calligraphie à Chiraz auprès d'un descendant de Rūzbihān Baqlī, fit carrière à la cours bahmanide. On peut également citer le cas de ʿAbd al-Ṣamad, un calligraphe originaire de Chiraz, qui fit

279 P. Losensky, « Sāqi-nāma », *EIr*.

280 Voir L. Uluç, « Selling to the Court: Late Sixteenth-Century Manuscript Production in Shiraz », *Muqarnas*, vol. 17, 2000, p. 73-96, en particulier p. 88-89. Voir également G. Dunham Guest, *Shiraz Painting in the Sixteenth Century*, Washington, 1949.

281 *Calligraphers and Painters*, p. 29.

282 N. Titley, *Persian Miniature Painting*, p. 35.

carrière auprès des empereurs moghols Hūmayūn et Akbar[283]. On trouve dans l'Inde des sultanats le maintien d'archaïsmes chirazis dans l'iconographie et le style des peintures, comme à Mandu, capitale du sultanat du Malwa[284], ou bien encore à Gwalior, où on trouve des manuscrits très fortement influencés par les arts du livre chirazi[285].

En raison de son rôle politique, économique et culturel, Chiraz fait partie des plus importantes capitales régionales d'Iran à l'époque médiévale. Construite à proximité d'un site de peuplement préislamique, elle s'est très progressivement transformée en une ville pourvue des infrastructures nécessaires à l'exercice du pouvoir. Grâce à ses activités édilitaires, ʿAḍud al-Dawla permit à la ville de prospérer économiquement. À cette époque, Chiraz avait toutes les caractéristiques d'une capitale royale du point de vue architectural : palais, bibliothèques, hôpitaux. C'était aussi une ville remarquable du point de vue culturel puisque la cour de ʿAḍud al-Dawla était fréquentée par des philosophes, des scientifiques, des poètes et des savants venus de Bagdad et de villes encore plus lointaines. Chiraz retrouva ce statut de capitale intellectuelle pendant la gouvernance des petits-fils de Tamerlan, Iskandar et Ibrāhīm-Sulṭān, qui eux aussi attirèrent à Chiraz des savants et des artistes d'autres régions d'Iran, de Bagdad et même de Syrie.

On a vu que Chiraz fut un important centre pour la pratique médicale dès l'époque bouyide. Dans l'hôpital fondé par ʿAḍud al-Dawla, on soignait non seulement les malades, mais on y apprenait aussi à devenir médecin. Cette tradition a perduré puisqu'à l'époque de l'atabek salghuride Abū Bakr, c'était encore le cas dans le Bīmaristān-i Muẓaffarī qu'il avait fait édifier dans le sud de la ville. Le célèbre médecin de Chiraz, Quṭb al-Dīn Maḥmūd Shīrāzī y fit ses premières études avec son père avant de faire carrière à Tabriz à la cour ilkhanide.

Centre du pouvoir du x^e^ jusqu'à la fin du xv^e^ siècle, Chiraz s'est transformée en ville islamique avec l'érection de lieux de culte et d'enseignement religieux. À partir de la période seldjoukide, les nombreuses madrasas qui furent édifiées dans la ville renforcèrent l'enseignement religieux sunnite transformant ainsi Chiraz en « Maison de la science » (*dār al-ʿilm*). Les atabeks seldjoukides et salghurides sont crédités d'avoir fait construire le plus grand nombre de madrasas,

283 P. Soucek, « ʿAbd al-Ṣamad Šīrāzī », *EIr*. L. Binyon, J. V. S. Wikinson et B. Gray, *Persian Miniature Painting*, Londres, 1933.

284 E. Brac de la Perrière, *L'art du livre dans l'Inde des sultanats*, Paris, 2008, p. 226-230.

285 S. Rettig, « A Timurid-like response to the Qur'an of Gwalior », dans *Le Coran de Gwalior. Polysémie d'un manuscrit à peintures*, E. Brac de la Perrière et M. Buresi (dir.), Paris, 2016, p. 195-205.

douze au total d'après les sources textuelles. Néanmoins, cette image est celle qui ressortit des sources beaucoup plus disertes pour ces périodes que pour la fin du XIVe siècle et le XVe siècle. Il est donc possible que les Muzaffarides et les Timourides firent édifier plus de madrasas que celles mentionnées dans les sources.

Ces madrasas fonctionnaient grâce aux biens de mainmorte (*waqf*) qui leur avait été affectés par les atabeks. Cependant, les femmes royales, en tant qu'épouses, ainsi que les filles de l'élite turko-mongole au pouvoir, furent également des fondatrices d'institutions religieuses. La tradition, qui remonte aux Seldjoukides, se perpétua jusqu'au XVIe siècle grâce aux femmes des dirigeants de Yazd, du Fārs et du Kirmān[286]. En léguant leurs biens en *waqf* au profit d'institutions religieuses, les épouses des princes de Chiraz ont laissé leur empreinte dans la ville[287]. Étant donné le prestige de ces institutions, ces princesses dont les cas les plus emblématiques à Chiraz étaient Terken-Khātūn et Tāshī-Khātūn, se rendaient visibles dans la société en attachant leur nom à ces édifices. Par ailleurs, en transférant en biens de mainmorte leur fortune personnelle, les femmes pouvaient la préserver de la revendication d'autres membres de la famille après la mort de leur époux. Ne disposant d'aucun document de *waqf*, on ne peut pas savoir combien d'étudiants étaient accueillis dans ces madrasas, quelle était leur origine et quel était le personnel qui était affecté à l'enseignement et aux services des établissements. Les Salghurides et les Injuides ont également renforcé dans le paysage urbain de Chiraz la présence d'institutions religieuses destinées aux dévotions. Sensibles à l'islam soufi, ces souverains qui avaient des liens avec Rūzbihān Baqlī Shīrāzī et Amīn al-Dīn Balyānī, ont également fait embellir les tombeaux des saints hommes de Chiraz, comme celui de Shaykh Kabīr, vénéré par toute la population de la ville.

Chiraz se caractérise par une longue tradition dans les arts du livre dont témoigne le traité sur les calligraphes et les enlumineurs de Qāḍī Aḥmad qui recense les nombreux calligraphes ayant exercé à Chiraz ou qui en sont

286 Ann K. S. Lambton, *Continuity and Change*, p. 150-151.

287 Le rôle important joué par les femmes turko-mongoles, tant sur le plan politique que culturel, est l'un des traits caractéristiques de la société musulmane à partir du XIe siècle. Voir par exemple R. Stephen Humphreys, « Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus », *Muqarnas*, vol. 11, p. 35-54 ; M. Subtelny, *Le monde est un jardin. Aspects de l'histoire culturelle de l'Iran médiéval*, Paris, 2002, p. 80-82 ; *Id.*, *Timurids in Transition. Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*, Leyde p. 154-158 ; B. De Nicola, « The Economic Role of Women: Continuity and Transformation from Mongol to Iran », dans *The Mongols' Middle East*, B. De Nicola et Ch. Melville (éds.), Leyde, p. 79-105 ; *Id.*, *Women in Mongol Iran. The Khātūns, 1206-1335*, Edinburgh, 2017.

originaires. On a vu que certains princes étaient eux-mêmes des calligraphes accomplis, le cas le plus représentatif étant celui d'Ibrāhīm-Sulṭān qui laissa des inscriptions monumentales dans de nombreux édifices de la ville. D'autres jeunes princes sont crédités de talents calligraphiques. On peut citer Abū Yazīd, l'un des fils de Mubāriz al-Dīn Muḥammad, et le prince ʿAlī, le jeune fils de Sulṭān-Khalīl Qara Qoyunlu[288]. Des manuscrits étaient copiés et enluminés à Chiraz dans les ateliers royaux, mais aussi dans des établissements religieux, comme la *khānāqāh kāzarūnī* où furent produits des manuscrits destinés à la vente. Au début de l'époque safavide, on a vu qu'à Chiraz la plupart des habitants s'adonnaient à la copie, l'enluminure et la reliure de manuscrits dans un but commercial. Pendant plusieurs siècles, la ville fut le *scriptorium* du Fārs comme en témoigne la notoriété de l'école dite « de Chiraz » qui se diffusa dans une grande partie de l'Orient musulman.

Chiraz occupe une place particulière parmi les villes iraniennes. Centre du pouvoir politique, dotée d'une école de médecine et de riches bibliothèques dès le Xe siècle, la ville fut un célèbre centre d'enseignement religieux sunnite grâce à ses nombreuses madrasas, où à la fin du XVe siècle la philosophie commença à être enseignée, sans pour autant être considérée comme une discipline à part entière[289]. Dans l'*Encyclopédie numérique*, Christian Jacob s'interrogeait en 2014 sur ce qui caractérise un « lieu de savoir »[290]. Il constatait que, quelque-soit le support, villes, bâtiments, tables ou inscriptions, les « lieux de savoir » sont des « lieux d'archivage et de conservation des inscriptions et des artefacts produits par ces savoirs ; ils sont aussi des lieux de réactivation et d'appropriation des savoirs[291]. » Dans ce sens, on peut dire que Chiraz fut un véritable « lieu de savoir » où celui-ci s'est construit et s'est transformé. Le savoir produit à Chiraz a circulé à l'intérieur de la ville mais aussi vers l'extérieur participant ainsi à son rayonnement et à la création de réseaux de créateurs de savoirs culturels et religieux.

---

288 Un atelier pour copier des manuscrits (*kitāb-khāna*) était entretenu à Chiraz par Khalīl-Sulṭān. Sur les arts du livre à cette époque, voir la thèse de doctorat de Simon Rettig, *La production manuscrite à Chiraz sous les Aq Qoyunlu entre 1467 et 1503*, soutenue en 2011 à Aix-en-Provence.

289 R. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, Leyde, 2011, p. 1-44.

290 C. Jacob, *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir ?* Marseille, 2014 (https://books.openedition.org/oep/659).

291 C. Jacob, *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir ?* chapitre « Interactions, positionnements », § 1.

CHAPITRE 4

Les villes saintes du Fārs, un territoire sacré

> A pilgrimage center, from the standpoint
> of the believing actor, also represents
> a threshold, a place and moment
> "in and out of time" and such an actor [...]
> hopes to have there direct experience
> of the sacred[1].

∴

La notion de territoire a suscité l'intérêt des anthropologues et des spécialistes de la sainteté[2]. Le territoire n'est pas dénué d'une forte dimension religieuse dans la mesure où s'y trouvent des « lieux sacrés ». Une question se pose cependant : quels sont les critères qui caractérisent un lieu, un espace ou un paysage considéré comme sacré ? Rudolf Otto est l'un des premiers théoriciens de « la spiritualité du lieu ». En 1917, il publia *Das Heilige*, un ouvrage fondamental sur le sacré[3]. Il considère que les lieux sacrés ont une qualité spirituelle, un pouvoir divin, qui attribue à un espace une sacralité particulière, un *numen loci*[4]. Le concept a été développé et expliqué en détail par les anthropologues, notamment par Roger Keesing qui dit à propos de la communauté des Kwaio dans les Îles Salomon :

> The landscape of the Kwaio interior appears, to the alien eye, as a sea of green, a dense forest broken periodically by gardens and recent secondary

1 V. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphores*, Ithaca, 1974, p. 197.

2 J. F. Vincent, J. Dary et R. Verdier (dir.), *La Construction religieuse du territoire*, Paris, 1995 ; A. Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, 2000.

3 *Das Heilige* (« Le Sacré ») paru en 1917, fut réédité à de nombreuses reprises. Traduction française, R. Otto, *Le sacré*, Paris, 2015.

4 Du mot latin *numen*, qui désigne la puissance agissante de la divinité, A. Vauchez, *Sanctuaires chrétiens d'Occident, IVe-XIVe siècle*, Paris, 2021, p. 11-12. Sur la notion d'espace sacré, voir les réflexions d'A. Azad, *Sacred Landscape in Medieval Afghanistan: Revisiting the Faḍā'il-i Balkh*, Oxford, 2014, p. 12-13.

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_006

> growth, and an occasional tiny settlement. To the Kwaio eye this landscape is not only divided by invisible lines into named land tracts and settlement sites; it is seen as *structured by history*[5].

Le concept « paysage » consiste en une représentation de l'espace ayant ses propres codes[6]. Les sources narratives peuvent perpétuer l'idée que certains endroits ont une qualité sacrale spécifique. Peter Brown a bien montré que le basculement des mondes païens vers le christianisme, qui s'est produit dans l'Antiquité tardive, s'est exprimé dans un rapport nouveau à l'espace[7]. Le pouvoir de certains lieux sacrés a subsisté dans le cadre de la nouvelle religion, puis de l'islam, dans la mesure où il était rapporté à des « hommes considérés comme saints », dont les tombes étaient l'objet de pieuses visites (*ziyārāt*)[8].

Dans l'islam, un lieu sacré est d'abord un territoire sacré (*ḥaram*) qui peut être un « sanctuaire » (*ḥaram*) ou encore un « pacage sacré » (*ḥīma*). Le sens et la définition de ces termes viennent de l'Arabie antéislamique[9]. L'islam a investi ces espaces de valeurs nouvelles. Le terme *ḥaram* apparaît près de quatre-vingt fois dans le Coran. Il signifie littéralement « l'interdit » ou « l'illicite », mais il exprime aussi l'ambivalence du sacré dans l'islam puisqu'il peut également signifier « saint » ou « consacré »[10]. Les tombeaux des saints musulmans démultiplient les sanctuaires et tous diffusent le fluide sacral (*baraka*) de celui qui y repose[11]. Denis Gril fait remarquer que la terre en contact avec

---

5 R. Keesing, *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Salomon Islands Society*, New York, 1982, d'après Arezou Azad, *Sacred Landscape*, p. 13.

6 E. Teres, « Nazur, Manzar et Nazra dans la toponomastique andalouse », *al-Andalus*, vol. 37, 1972, p. 325-335.

7 P. Brown, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1996.

8 Un lieu de pèlerinage est appelé, en arabe et en persan, par le terme *ziyāra* (« visite ») ou *mazāra* (« lieu visité »), voir J. W. Meri, « Ziyāra », *EI*[2] ; *Id.*, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, 2002 ; C. Mayeur-Jaouen, « Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires en Islam. Bibliographie raisonnée », dans A. Vauchez (dir.), *Lieux sacrés*, p. 149-170.

9 La racine Ḥ.R.M est fondée comme le latin *sacer* et la racine K.D.SH en hébreu sur l'idée de séparation, voir les remarques de N. Amri, « Zawiyya et territoire en Ifriqiya », p. 244 ; C. Mayeur-Jaouen, « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », dans *Lieux sacrés*, p. 133.

10 C. Mayeur-Jaouen, « Tombeau, mosquée et zâwiya », p. 133.

11 Les termes utilisés dans les sources (*maqām*, *mazār*, *qabr*, *turba*, *buq'a* et *marqad*) sont souvent interchangeables entre eux pour désigner un simple tombeau ou un sanctuaire plus important. Sur ces questions de définitions et de terminologie, voir C. Mayeur-Jaouen, « Tombeau, mosquée et *zâwiya* », p. 133-147.

le corps défunt, la *turba*, a fini par désigner l'édifice construit au-dessus de la tombe[12].

Alphonse Dupront, dans son célèbre ouvrage *Du Sacré. Croisades et pèlerinages*, établit une typologie des lieux sacrés. Il distingue les « lieux cosmiques » qui apparaissent dans l'univers naturel parce qu'ils sont des lieux d'« extraordinaire »[13]. Isfizārī, par exemple, mentionne deux sources près de Hérat, connues pour leurs vertus curatives[14]. À Chiraz, les gens attribuaient à la rivière souterraine Ruknābād, qui arrosait la plaine du Muṣalla, des qualités médicinales[15]. Les guides de pèlerinage recensent de nombreux sites marqués par des traits physiques spécifiques. Muʿīn al-Fuqarā' signale le « Puits de Job » (*chasma-yi Ayyūb*) près duquel se trouvait un arbre toujours vert. L'endroit était un lieu de pèlerinage pour obtenir la guérison des maladies incurables[16]. Il existe aussi des « lieux d'accomplissement eschatologique » qui se situent mythiquement au centre du monde ; c'est le cas des villes saintes (Jérusalem, La Mecque), lieux symboliques où s'établit l'unité du monde[17]. L'histoire est une autre source de commémoration sacrale. Les « lieux historiques » sont signés d'une présence ou d'une marque divine, surnaturelle. Ils peuvent aussi commémorer la mémoire d'un drame qui a marqué l'histoire de la communauté. Il existe à Yazd un mémorial où auraient été inhumées les trente mille personnes qui périrent pendant la famine lors du siège de la ville par Pīr-Muḥammad, le fils de ʿUmar-Shaykh, en 797/1394-1395. Des tombes des victimes émanaient des pouvoirs miraculeux[18]. Cependant, les lieux historiques sont le plus souvent des emplacements sacralisés par la présence d'un corps saint particulièrement vénéré.

Les saints hommes et ceux qui gravitaient dans leur entourage, puis qui venaient après leur mort en pèlerinage à leur sanctuaire, circulaient au sein d'un « territoire sacré ». Selon un hadith célèbre, chez les musulmans domine l'idée que la surface de la terre est tout entière un lieu d'adoration, en vertu

12 La *qubba*, une forme architecturale qui allie le cube à l'hémisphère, symbolise l'union entre le ciel et la terre, voir D. Gril, « Le corps du Prophète », *REMMM*, vol. 113-114, 2006, p. 33.

13 A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987, p. 379-380.

14 Isfizārī, *Rawḍat al-jannāt fī awṣāf-i madīnat Harāt*, éd. S. M. Kaẓim Imām, Téhéran, 1338-1339sh./1959-1960, vol. I, p. 101-102.

15 William Francklin, *Voyages de la Perse dans l'Inde, et du Bengale en Perse*. Le premier traduit du persan, le second de l'anglais par L. Langlès, Paris, An VI, vol. I, p. 107.

16 Aḥmad Muʿīn al-Fuqarā', *Tārīkh-i Mullāzāda dar dhikr-i mazārāt-i Bukhārā*, éd. A. Gulchīn Maʿānī, Téhéran, 1339sh./1960, p. 5, d'après B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 182.

17 A. Dupront, *Du Sacré*, p. 386-389.

18 B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 185.

du verset du Coran : « Où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu »[19]. La conviction des pèlerins que les sanctuaires et les lieux de culte étaient sacrés était d'autant plus forte que la majorité des musulmans n'avaient aucune représentation cartographique du territoire. Les distances étaient des distances vécues : combien d'étapes à parcourir pour aller d'un endroit à un autre ? Les sanctuaires servaient de point de repère, les villes et les bourgades étaient identifiées par leur saint patron, par leur mosquée ou encore parce qu'elles étaient le siège d'un enseignement religieux délivré par un juriste célèbre. Les sources historico-géographiques et la littérature hagiographique décrivent ces lieux sacrés du Fārs. Ainsi, Chiraz était située au sein d'un maillage de centres actifs de savoir islamique traditionnel et/ou soufi, avec lesquels les liens étaient étroits. Au cours de cette longue période historique, on l'a vu, différentes dynasties se sont succédées et les bouleversements politiques ont été nombreux. Les populations ont néanmoins réussi à surmonter ces vicissitudes grâce, notamment, aux activités de ces hommes de Dieu et de leurs dévots. La vie sociale était en grande partie structurée par les activités qui se déroulaient dans les mosquées (ou simples oratoires privés), les *khānaqāh* et, aussi, dans les sanctuaires. Il est vrai que les espaces de commerce et d'artisanat permettaient aux populations de se nourrir, d'effectuer des transactions et de gagner leur vie. Cependant, ces lieux marchands n'avaient pas une importance aussi grande que les lieux cultuels où s'effectuaient les pratiques religieuses qui, elles, structuraient la journée de tout musulman.

À Chiraz, à Kāzarūn et à Khunj, mais aussi dans les centres de savoir de moindre renommée, les saints hommes et les cheikhs se sont mis au service des habitants en fondant diverses institutions. Centres d'enseignement, les madrasas dispensaient les fondements du savoir religieux traditionnel, mais de nombreux cheikhs tenaient également des réunions d'enseignement spirituel (*majlis*) sans leur propre maison. Foyers de bienfaisance, les *khānaqāh* avaient pour but d'éduquer les disciples et de nourrir les nécessiteux et les voyageurs de passage. Ces institutions étaient également des lieux de sociabilité où se réunissaient des hommes et des femmes pour suivre l'enseignement d'un maître spirituel, s'adonner aux pratiques dévotionnelles ou écouter un sermonnaire connu pour son charisme oratoire. Après leur mort, les lieux

19 Coran 2 : 115. Selon la *sunna*, la surface de la terre, donnée comme purification et lieu de prosternation au Prophète et à sa communauté, est tout entière sacrée, hormis certains lieux pollués par l'usage humain ou animal et interdits à la prière, voir D. Gril, « Le corps du Prophète », dans *Le corps et le sacré en Orient musulman*, B. Heyberger et C. Mayeur-Jaouen (éds.), REMMM, vol. 113-114, 2006, p. 37. Pour créer un lieu de prière, après purification préalable, il suffit de délimiter un espace symbolique (tapis de prière, manteau, etc.) sur lequel on accomplit la prière rituelle.

où reposaient les restes de ces *vir dei*, qui s'étaient mis au service des autres, ont constitué de véritables pôles de pouvoir miraculeux. L'acte pèlerin à ces sanctuaires constituait une expérience singulière de la vie religieuse, dans une quête tendue de sacralisation. Arrivé au « lieu sacré », le pèlerin était saisi par l'atmosphère de prière et de recueillement qui y régnait. Tout devenait alors attitude et comportement pour que se manifeste la présence de celui dont on était venu, parfois de loin, vénérer les restes, source de bénédictions.

1 Chiraz, « Forteresse des saints » (*burj al-awliyā'*)[20]

> L'Ancien de Chiraz (*pīr-i Shīrāz*), Shaykh Rūzbihān,
> celui qui est unique au monde,
> et qui n'a pas son pareil en sincérité et en pureté.
> Pour les saints, il était comme la pierre de leur anneau,
> Pour les amoureux et les visionnaires, il était le roi.
> Il était le guide de tous ceux qui sont unis [à Dieu][21].

Après la conquête arabe, Chiraz devint la capitale de la province, prenant la suite de Persépolis sous les Achéménides et d'Iṣṭakhr à la période sassanide. La plupart des géographes attribuent la fondation de Chiraz aux conquérants arabes, comme ce fut le cas pour Wāsiṭ et Kūfa qui se développèrent à partir d'un endroit où étaient stationnées des troupes. Selon l'auteur du *Ḥudūd al-ʿālam*, le site était un camp retranché pour les musulmans (*muʿaskarᵃⁿ li-l-muslimīn*)[22] jusqu'à ce qu'un cousin de Ḥajjāj b. Yūsuf, le gouverneur du calife omeyyade ʿAbd al-Malik (r. 65-86/685-705), le transforme en ville en 74/693[23]. Ibn Zarkūb transmet cette tradition dans le *Shīrāz-nāma*, tout en mettant en valeur la sainteté de Chiraz. Ḥajjāj b. Yūsuf aurait envoyé son frère Muḥammad dans le Fārs. Ce dernier aurait vu en rêve les lumières d'un ermitage céleste (*rushanān-i ṣawmaʿ-i falak*) descendre du ciel et les soufis se rassembler dans la région. Ils lui auraient dit :

---

20 *Shadd al-izār*, p. 3. Sur la sacralité de Chiraz, voir D. Aigle, « Among Saints and Poets: The Spiritual Topography of Medieval Shiraz », dans *Cities of Medieval Iran*, p. 142-176.

21 Fakhr al-Dīn ʿIrāqī, *Kulliyāt-i dīwān*, éd. Mīm Darwīsh, Téhéran, sd., p. 387.

22 *Ḥudūd al-ʿālam*, p. 126.

23 Iṣṭakhrī, p. 124-125 ; Ibn Ḥawqal, p. 279 ; *Ḥudūd al-ʿālam*, p. 126. Après la prise d'Iṣṭakhr, Muḥammad b. Qāsim aurait tiré bon augure de cet endroit et aurait fondé la ville, Ibn Ḥawqal, p. 279. Selon d'autres traditions, Muḥammad, un des frères de Hajjāj b. Yūsuf, en serait le fondateur.

> Cette terre est un cercle qui sera le lieu d'arrivée (*qadamgāh*) de milliers de soufis […], ce sera un endroit où sera préparée la nourriture pour les voyageurs qui parcourent le monde de l'inconnaissable (*musāfirān-i ʿālam-i ghayb*) […], ce sera une terre qui sera le levain de la pauvreté [en Dieu] (*māya-yi faqr*) […], la source de la sagesse (*manbaʿ-i ḥikmat*)[24].

Le lendemain, Muḥammad b. Yūsuf se rendit à l'endroit où se passait son rêve et vit les traces du cercle. Il ordonna alors la construction de Chiraz. Cette légende fonde la sacralité, par élection divine (le songe de Muḥammad b. Yūsuf), de la ville. À noter qu'Ibn Zarkūb joue sur les deux sens du terme nourritures : terrestres et spirituelles. Quant au terme voyageur, il recouvre l'itinérance au sens propre et l'itinérance spirituelle à laquelle renvoie l'usage du mot *ghayb*, toutes fonctions dont s'acquitteront les hommes pieux de Chiraz dans les futures fondations sacrées de la ville. La figure de Hajjāj b. Yūsuf confère également à Chiraz une forte identité islamique[25]. L'auteur du *Shīrāz-nāma* utilise ici un processus rédactionnel semblable à celui d'Ibn ʿAsākir qui, dans son *Ta'rīkh madīnat Dimashq*, collecte comme Ibn Zarkūb les traditions qui annoncent des événements à venir, notamment le triomphe de l'islam sur ses futurs ennemis. Une vision du Prophète préfigure ainsi le statut de sainteté du Bilād al-Shām :

> Verily, I saw my bookstand lifted from under my cushion, I followed it with my eyes. There was a light shining from it toward Syria. Indeed, when the time of the trials comes, true faith will be in Syria[26].

Outre la tradition rapportée par Ibn Zarkūb qui attribue à Chiraz un caractère sacré, les sept cimetières de la ville sont des endroits où se construit la mémoire collective de la société. Cimetières et tombes témoignent « de la religion comme foi et de la religion comme loi : ils concentrent des croyances relatives au destin de l'âme dans l'au-delà comme des pratiques rituelles définissant la communauté dans le monde »[27]. Le *Shadd al-izār*, qui renferme les notices biographiques des personnages enterrés à Chiraz, est un autre

---

24 *Shīrāz-nāma*, p. 34.

25 Il est également possible que la figure de Hajjāj b. Yūsuf soit une référence à la dynastie omeyyade qui fut valorisée par la figure de ʿUmar b. ʿAbd ʿAzīz, voir *infra*.

26 Voir Z. Antrim, « Ibn Asakir's representation of Syria and Damascus », p. 114.

27 S. Parsapajouh et M. Terrier, « Cimetières et tombes D. dans les mondes musulmans à la croisée des enjeux religieux, politiques et mémoriels : une introduction », dans *Cimetières et tombes dans les mondes musulmans à la croisée des enjeux religieux, politiques et mémoriels*, S. Parsapajouh et M. Terrier (dir.), *REMMM*, vol. 146/2, 2019, p. 12.

témoignage de la sainteté de la ville. Afin de décrire la « topographie rituelle » à l'intérieur et à l'extérieur de Chiraz, Junayd Shīrāzī distingue sept étapes (*nawba*) dans le parcours de pèlerinage (*ziyārāt*) aux tombes des saints hommes et des pieux musulmans chirazis : le Rawḍat al-Kabīriyya, situé au nord de la ville, le Maqbarat al-Bāhaliyya, à l'ouest, le Maqbara Salm[28], hors les murs au sud, le Mashhad Umm Kulthūm, hors les murs au sud-est, le Maqbarat Bāgh-i Naw, intra-muros au sud-est, le Maqbarat al-ʿAtīq[29], en plein centre près du Jāmiʿ al-ʿAtīq et du grand bazar, et le Maqābirat al-Muṣallā, hors les murs au nord, qui était une zone de jardins. Situés au cœur de l'espace urbain ou dans les espaces verts en dehors de la ville, les cimetières étaient le lieu de résidence d'une micro-société, celle des défunts. Junayd Shīrāzī mentionne les endroits où sont inhumés les Chirazis établissant ainsi la présence symbolique des morts parmi les vivants. Il inscrit la *memoria* des défunts au sein de l'espace urbain. La géographie funéraire de la ville était tout aussi importante que celle des vivants, « moins mouvante et en quelque sorte définitive », comme le fait remarquer Vanessa Van Renterghem pour Bagdad[30]. Les sanctuaires et les tombes individuelles qui se trouvaient dans ces cimetières étaient des endroits de convivialité religieuse très fréquentés par les habitants de la ville. Ils venaient se recueillir sur la tombe d'un proche ou d'un homme reconnu pour sa piété et les pouvoirs charismatiques qui lui étaient attribués.

Mustawfī Qazwīnī écrit dans le *Nuzhat al-qulūb* que Chiraz est appelée « Forteresse des saints » (*burj al-awliyā'*) parce que s'y trouvent de nombreux tombeaux d'« Amis de Dieu »[31]. La ville est en effet un véritable « pôle de sainteté » grâce aux bénédictions (*barakāt*) qui lui sont conférées par ses sanctuaires, ses reliques, ses cimetières et les rituels qui y étaient accomplis[32]. Célèbre centre de pèlerinage, les poètes ont utilisé la métaphore de la *qibla* pour qualifier Chiraz. La sacralisation de la ville comme centre de pieuses visites conduit ʿUbayd-i Zākānī à dire : « The *qibla* of my heart is your city-adorning face »[33].

Chiraz bénéficie d'une double sacralité. Ville considérée comme la « Citadelle des saints », Ibn Zarkūb décrit les qualités de Chiraz et du Fārs dans le *Shīrāz-nāma*. Il dit que la ville est une terre sanctifiée (*mubārak-zamīn*) par

28 Le nom de ce cimetière vient de celui du cheikh Salm b. ʿAbd Allāh al-Ṣūfī, qui y fut enterré le premier. Il faisait partie des proches de Shaykh Kabīr, *Shadd al-izār*, p. 132.

29 Ce cimetière se développa vraisemblablement en raison de la présence des sanctuaires d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim et de son frère Muḥammad, voir *infra*.

30 V. Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, vol. 1, p. 431.

31 *Nuzhat al-qulūb*, p. 115, trad., p. 116.

32 Sur la sacralité des villes, voir Z. Antrim, *Routes & Realms*, p. 20, 33-60.

33 D. P. Brookshaw, *Hafiz*, 43.

les pas de Jamshīd et de Kaykhusraw. Le Fārs est le mémorial (*yādgār*) de beaucoup de rois, il est le trône de Salomon et celui de Qubād. Deux coupes y ont été retrouvées, l'une emplie de vin et l'autre représente le monde (*gītī-namāy*)[34]. La « coupe de vin » (*jām-i may*), la « coupe pour contempler monde » (*jām-i jahān-bīn, jām-i jahān-nāma*) redonne vie aux rois mythiques de l'Iran[35].

1.1 *Les lieux fondateurs de la sacralité de Chiraz*

1.1.1 Le *Jāmiʿ al-ʿAtīq*, « l'Ancienne mosquée »

– Ô Amīr ! Pour qui as-tu
Construit cette maison ?
– Pour Dieu, en espérant
ses récompenses et
obtenir sa satisfaction[36].

Le récit de fondation de la première mosquée du vendredi de Chiraz, le Jāmiʿ al-ʿAtīq, est détaillé dans le *Shadd al-izār*. Elle fut construite, comme on l'a vu, par le Saffaride ʿAmr b. al-Layth en 281/894-895. Dans sa description du Jāmiʿ al-ʿAtīq, l'auteur du *Shadd al-izār* pointe la sacralité du lieu. Il dit s'appuyer sur le *Niẓām al-tawārīkh* de Nāṣir al-Dīn Bayḍawī[37], mais ce récit de fondation ne figure pas dans l'édition actuellement disponible du texte[38]. L'objectif de Junayd Shīrāzī est de mettre en valeur le statut de Chiraz en tant que ville musulmane. Il écrit : « C'est le meilleur endroit pour que les prières soient exaucées, près du minbar »[39]. ʿAmr b. al-Layth avait entendu parler d'une femme pieuse de Sarwistān[40]. Elle possédait beaucoup de palmiers qui lui étaient parvenus de façon licite (*ḥalāl*). ʿAmr b. al-Layth envoya quelqu'un pour les lui acheter afin de les utiliser pour la construction de la mosquée. La femme refusa l'argent

34 *Shīrāz-nāma*, p. 8.

35 Sur la symbolique de la coupe, miroir, âme du monde et symbole de fertilité, voir A. Caiozzo, *Le roi glorieux*, p. 250-257.

36 *Shadd al-izār*, p. 288. Dialogue entre une femme pieuse et ʿAmr b. al-Layth.

37 *Shadd al-izār*, p. 287-288 ; *Fārs-nāma-i Nāṣīrī*, p. 1206-1212. Fasā'ī (p. 1205) rapporte la même tradition. Description architecturale de cette mosquée aujourd'hui par K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 356-359.

38 Il est juste mentionné que « parmi ses œuvres figure le Jāmiʿ al-ʿAtīq », Bayḍawī, p. 87. Ce récit ne figure que dans l'édition du texte faite en Inde. Il est transmis par K. Afsar, *Tārīkh-i bāft*, p. 41-42.

39 *Shadd al-izār*, p. 287 ; *Hazār mazār*, p. 331.

40 Sarwistān est le nom d'un district (*bulūk*) du Fārs, Ibn al-Balkhī, p. 139-140 ; *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 221-222. Voir la description du Jāmiʿ al-ʿAtīq et les différents travaux qui y furent entrepris par la suite, K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 356-359.

qui lui fut proposé disant que son acte était « dans le sentier de Dieu » (*fī sabīl-illāh*). Le Coran accrédite l'idée qu'une récompense est réservée à celui qui fait un don « *fī sabīl-illāh* »[41]. ʿAmr b. al-Layth, qui lui aussi voulait bénéficier de la grâce divine en faisant construire la mosquée, refusa de recevoir gratuitement les palmiers. Finalement, il finit par les accepter sans rétribuer la femme disant : « l'artisan de la construction de cette mosquée fait partie des amis de Dieu »[42].

On trouve dans ce récit une allusion aux traditions concernant la construction de la mosquée de Médine par le prophète Muḥammad. En effet, le terrain qui devait servir à son édification appartenait à deux orphelins qui étaient sous la tutelle de Muʿādh b. ʿAfrāʾ[43]. Le terrain fut payé par Abū Bakr après que le Prophète eut refusé de l'accepter gratuitement[44]. Le Jāmiʿ al-ʿAtīq fut embelli par un atabek dont le nom n'est pas précisé. Il fit fabriquer deux anneaux d'argent pour la porte de la mosquée. Il les envoya à La Mecque afin qu'ils soient bénis « des mains des Amis de Dieu » de la ville sainte[45]. La sacralité de cette mosquée était encore renforcée par la présence de trois corans copiés, selon la croyance populaire, de la main de ʿAlī Amīr al-Muʾminīn, Ḥusayn et Jaʿfar al-Ṣādiq. Il y avait également un exemplaire du Livre saint dont la copie était, toujours selon la tradition locale, de la main du calife ʿUthmān. Il était en train de le lire au moment où il fut assassiné en 35/656, de sorte qu'il y avait laissé la trace de son sang, répandu au moment de la « sédition » (*fitna*)[46]. Tous les corans étaient entreposés dans un local, le « Bayt al-maṣāḥif », construit on l'a vu par Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū au centre de la cour de la mosquée.

Aucun autre édifice religieux de Chiraz ne bénéficie d'une description aussi détaillée dans l'historiographie locale. Toutefois, il est difficile de connaître l'origine du récit de fondation du Jāmiʿ al-ʿAtīq. L'objectif de l'auteur du *Shadd al-izār* est de donner à Chiraz une identité islamique affirmée dès le Xe siècle, alors que les communautés zoroastriennes, chrétiennes et juives étaient très présentes dans la ville. C'est sans doute la raison pour laquelle la fondation du Jāmiʿ al-ʿAtīq rappelle celle de la mosquée de Médine (*madīnat al-nabī*), la ville paradigmatique où vécut et fut enterré le Prophète Muḥammad. Le Jāmiʿ al-ʿAtīq est également décrit comme un « reliquaire ». Les exemplaires du Coran qui y sont entreposés, donnés pour être copiés de la main de ʿAlī et de

41 N. Amri, *Saints en islam*, p. 86.

42 K. Afsar, *Tārīkh-i bāft*, p. 41.

43 Muʿādh b. ʿAfrāʾ était un Médinois qui était le gérant du terrain sur lequel Muhammad, guidé par sa chamelle, finit par s'installer et construire la première mosquée.

44 Sur ces différentes traditions, voir J. Pedersen, « Masdjid », *EI*[2].

45 *Shadd al-izār*, p. 288 ; *Hazār mazār*, p. 332.

46 *Shadd al-izār*, p. 288 ; *Hazār mazār*, p. 332.

deux de ses descendants, ainsi que la trace dite du sang du calife ʿUthmān sont aussi des éléments qui renforcent l'ancrage musulman de Chiraz. Ils sont mentionnés à titre de « saintes reliques » qui établissent ainsi la nature sacrée du lieu[47]. La mosquée est également un lieu de sainteté issue de la *baraka* des Amis de Dieu de La Mecque qui ont béni les anneaux de sa porte. Le Jāmiʿ al-ʿAtīq de Chiraz réunit donc le caractère sacré des deux villes saintes de l'époque du Prophète en Arabie. Toutes ces traditions relient symboliquement le Jāmiʿ al-ʿAtīq au Prophète lui-même, source de la lumière de la révélation[48].

Il faut cependant rappeler que des éléments de ce type se trouvent dans d'autres récits, notamment concernant la fondation de la mosquée de Kairouan par ʿUqba b. Nāfiʿ (m. 63/683), l'un des plus éminents chefs militaires arabes de l'époque des conquêtes[49]. Première fondation islamique dans l'Occident musulman, la ville, surnommée *dār hijrat al-Maghrib*[50], fut sacralisée par les nombreux compagnons du Prophète qui y mirent pied à terre en invoquant Dieu pour la future ville. Il s'agit d'une terre sanctifiée par les « cheveux du Prophète » (*shaʿr al-Muṣṭafā*) rapportés par un pieux compagnon, Abū Zamʿa al-Balawī qui mourut à quelques lieues de la future ville sainte et y fut ensuite enterré. Kairouan partage cet insigne honneur avec Médine : une relique du Prophète et le corps de l'un de ses proches compagnons. En raison de cette double sacralité, Kairouan fut considérée comme la quatrième ville sainte de l'islam après la Mecque, Médine et Jérusalem[51].

La mosquée est un lieu où différentes catégories sociales (princes, émirs, savants, soufis, artisans, etc.) peuvent se rencontrer et discuter. Le Jāmiʿ al-ʿAtīq devint l'un des plus importants lieux d'activités religieuses et de sociabilité de

47 Une copie de coran, connue comme le « *Muṣḥaf* ʿUthmān », fut déposée au XII^e siècle dans la Mosquée des Omeyyades à Damas. Elle faisait partie des trois reliques conservées dans la ville. Sur les enjeux politiques autour de ces reliques, voir J.-M. Mouton, « De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge. Stratégie politique et religiosité populaire sous les Bourides », *Annales Islamologiques*, vol. 27, 1993, p. 245-254.

48 En 1935, la mosquée était tombée en ruines, il n'en subsistait que le local pour les corans et quelques éléments essentiellement d'époque safavide. Une campagne de fouilles y fut réalisée sous la supervision de Wilber qui publia la description des différents éléments subsistants de la mosquée ainsi que les inscriptions qui s'y trouvent, voir D. N. Wilber, *The Masjid-i ʿAtiq of Shiraz*, Chiraz, 1972, p. 9-31.

49 V. Christides, « ʿUḳba b. Nāfiʿ », *EI*[2]. La plupart des traditions à son sujet sont tardives et peu sûres.

50 Il faut rappeler que Médine, après la fondation de la mosquée par le Prophète, fut appelée *Dār hijara*. Tous les premiers fondateurs de moquée referont son geste pour affirmer de la sorte que le lieu choisi est une terre d'asile. Sur les mythes de fondation, voir *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, J.-Cl. Garcin (dir.), Rome, 2000.

51 Sur les traditions à propos de la mosquée de Kairouan, voir M. Sakly, « Kairouan », dans *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, p. 57-85.

la ville. Ibn Baṭṭūṭa décrit cette mosquée comme étant l'une des plus grandes et des mieux bâties que l'on puisse voir[52]. Sa cour vaste et pavée de marbre était lavée chaque nuit au temps des chaleurs. Au nord de la mosquée, la Bāb al-Ḥasan[53] aboutissait au marché aux fruits qui était encore plus beau que celui de la Poste de Damas, selon Ibn Baṭṭūṭa. Séduit par Chiraz, ce dernier considère qu'elle est la seule ville qui ressemble à Damas par la beauté de ses marchés, ses vergers et l'extérieur avantageux de la population[54]. Ibn Baṭṭūṭa écrit que la plupart des habitants de Chiraz se réunissent chaque soir au Jāmiʿ al-ʿAṭīq pour y faire les prières du coucher du soleil (*al-maghrib*) et de la nuit (*al-ishāʾ*). Il dit encore que mille à deux mille femmes chirazies se rassemblent tous les lundis, jeudis et vendredis dans le Jāmiʿ al-ʿAtīq pour écouter le prédicateur[55]. Ces trois jours de la semaine sont en effet considérés comme propices pour accomplir des dévotions spécifiques, écouter la lecture du Coran ou des hadiths[56]. Le *khaṭīb* du Jāmiʿ al-ʿAṭīq était une figure importante de Chiraz. Au XII^e^ siècle, le poste était tenu par la famille de Nāṣir al-Dīn Sharābī[57]. Aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, c'est la famille de Junayd Shīrāzī qui détenait cette charge bien que leur ancêtre, le célèbre Ṣadr al-Dīn Muẓaffar, ait refusé ce poste. Cette importante fonction religieuse assurait un prestige social certain à celui qui l'exerçait. Cependant, étant donné le rôle politique de la *khuṭba*, le prédicateur nommé à cette charge était nécessairement un proche du pouvoir. Certains cheikhs refusaient ce poste par scrupule et par souci de ne pas cautionner le souverain.

1.1.2 Le sanctuaire d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim, « Roi du luminaire » (*Shāh-i Chirāgh*)

À partir du XIII^e^ siècle, ce sanctuaire alide devint le lieu de sainteté le plus vénéré par la population[58]. Selon les sources locales, après la mort de ʿAlī b. Mūsā

52 Même témoignage par Muqaddasī, p. 439. Les fouilles ont montré l'ampleur inhabituelle de cette mosquée à l'époque pour une ville comme Chiraz.

53 Cette porte n'est pas citée dans les sources locales.

54 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 52-53.

55 Notre voyageur dit n'avoir vu dans aucune ville tant de femmes rassemblées, Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 54.

56 Le lundi, par exemple, est associé dans la tradition au Prophète mort un lundi ; ce jour-là est aussi donné pour être celui de sa naissance et de la descente sur lui de la Révélation, voir N. Amri, *Sîdî Abû Saʿîd al-Bâjî*, p. 66.

57 *Shīrāz-nāma*, p. 67. Ce personnage n'a pas pu être identifié.

58 Le terme « *imāmzāda* », désigne la tombe d'un descendant d'imams (quelquefois d'un saint homme faisant l'objet de la dévotion populaire ou d'un poète), voir H. Algar, « Emāmzāda », *EIr* ; Ann K. S. Lambton, « Imāmazāda », *EI*[2]. Histoire du sanctuaire d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim et description des différents aménagements qui y ont été faits

al-Kāẓim en 203/818, trois de ses frères Aḥmad[59], Muḥammad et ʿAlāʾ al-Dīn Ḥusayn se seraient réfugiés à Chiraz fuyant la répression des Abbassides[60]. La tombe d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim, « mort en martyr », n'était pas localisée jusqu'au jour où Muqarrab al-Dīn Masʿūd, le ministre de l'atabek Abū Bakr, l'aurait découverte à proximité du Jāmiʿ al-ʿAtīq. Junayd Shīrāzī explique comment elle fut identifiée. Un jour, les gens virent une lumière qui émanait d'un petit tertre. On fit creuser l'endroit : un corps intact y fut découvert. Il tenait un exemplaire du Coran dans une main et dans l'autre un sceau où était gravé : « al-ʿIzzat Allāh Aḥmad b. Mūsā »[61]. Abū Bakr ordonna qu'un sanctuaire soit construit sur le site[62]. Le sanctuaire d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim créa un espace sacré qui devint un « lieu de bénédictions » (*maḥall al-barakāt*)[63]. Ce lieu, où on lisait continuellement le Coran, attirait les pieuses visites. Dans sa *Riḥla*, Ibn Baṭṭūṭa décrit les sanctuaires de Chiraz, mais il explique que le plus important est celui d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāzim. « Son mausolée (*mashhad*) », dit-il, « est vénéré des habitants de la ville. Ils recherchent la faveur de Dieu grâce à la sainteté de ce monument[64]. »

La découverte de la tombe d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim correspond au modèle narratif classique utilisé pour décrire l'identification des sanctuaires abritant les restes – réels ou supposés – de descendants de ʿAlī[65]. Ces sanc-

---

depuis l'époque médiévale, K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 271-274 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 224-251.

59 *Shīrāz-nāma*, p. 196-198 ; *Shadd al-izār*, n° 208, p. 289-292 ; *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1186-1187 ; *Āthār-i ʿAjam*, p. 444-446.

60 Le calife al-Maʾmūn (r. 813-833) avait désigné ʿAlī al-Riḍā b. Mūsā al-Kāẓim comme son héritier officiel, ce qui déclencha une violente opposition et des affrontements entre sunnites et chiites à Bagdad. ʿAlī al-Riḍā b. Mūsā al-Kāẓim mourut dans des circonstances suspectes. Sur le Fārs comme lieu de refuge des Alides depuis l'époque omeyyade, voir le chapitre 5.

61 *Shadd al-izār*, p. 290. Normalement, le *status constructus* demanderait ʿIzzat Allāh. Récit presque identique dans *Shīrāz-nāma*, p. 196-199. William Francklin rapporte une tradition différente à propos de la découverte de la tombe d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim. Pendant son séjour à Chiraz, il aurait eu accès au récit de fondation conservé dans l'édifice. Dans une vision onirique, ʿAḍud al-Dawla aurait reçu l'ordre de se rendre à cette place sainte. Lorsque le tombeau fut découvert, il s'en exhala une odeur d'ambre et de musc. Affecté par une crise d'asthme au moment où ʿAḍud al-Dawla pénétra dans le tombeau, il fut guéri par la vertu du corps d'Aḥmad b. Mūsā. En reconnaissance, il fit construire le mausolée, William Francklin, *Observations*, p. 80-83.

62 *Shīrāz-nāma*, p. 198. En 745/1344-1345, la princesse Abish-Khātūn fit embellir le dôme, K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 371.

63 Cette expression est empruntée à N. Amri, *Abû Saʿîd al-Bâjî*, p. 159.

64 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 313.

65 Voir Y. Rāġib, « Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière », *StIsl*, vol. 44, 1976, p. 61-86 et vol. 55, 1977, p. 27-55 ; *Id.*, « Les sanctuaires des Gens de la Famille dans

tuaires ont souvent été construits ou découverts suite à un songe (*mashāhid al-ru'yā*) ou à la manifestation d'un signe miraculeux, comme dans le cas de la tombe d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim. Les phénomènes lumineux irradiant le site indiquent la sacralité du lieu, tandis que le corps intact gisant sous terre atteste la sainteté de celui à qui il appartient. Ces signes faisaient partie du mécanisme permettant d'authentifier de nouveaux pôles de sacré[66].

Anne-Marie Eddé a étudié la fabrique des lieux saints à Alep, notamment alides. Elle montre le rôle que jouent des « signes particuliers » dans la création des lieux de pèlerinage de la ville[67]. La découverte d'une tombe alide par le souverain hamdanide d'Alep, Sayf al-Dawla (r. 333-356/944-967), suit le même modèle narratif que dans le cas du corps d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim. Dans une vision nocturne, Sayf al-Dawla vit des rayons lumineux descendre sur le Jabal Jawshān, situé à l'est de la ville. On fit creuser l'endroit et l'on découvrit les restes d'al-Muḥassin b. al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib. Il ordonna alors qu'un sanctuaire soit construit à cet endroit pour commémorer la naissance de cet enfant mort-né[68]. Les visions, les rêves et les phénomènes miraculeux sont les traits communs des récits de fondation, non seulement des sanctuaires alides, mais plus généralement de tout lieu de sainteté. La découverte des tombes de défunts illustres est un *topos* de la littérature hagiographique et d'édification.

Par la suite en 744/1344-1345, la pieuse Tāshī-Khātūn, la mère de Shaykh-Abū-Ishāq Īnjū, fit construire un dôme (*qubba*) sur le sanctuaire d'Aḥmad

---

la Cité des morts au Caire », *Rivista degli studi orientali*, vol. 51, 1977, p. 47-76 ; *Id.*, « Deux monuments funéraires du cimetière d'al-Qarāfa al-kubrā », *Annales Islamologiques*, vol. 2, 1974, p. 67-83 ; A. El-Sandouby, « The Places of the Ahl al-Bayt in Bilad al-Sham: The Making of a Shrine », *ARAM Periodical*, vol. 19, 2007, p. 684 ; S. Mulder, *The Shrines of the Alids in Medieval Syria*, passim.

66 Voir, J. W. Meri, *The Cults of Saints*, p. 43-47.

67 A.-M. Eddé, « La fabrique des lieux saints à Alep (IVe-VIIe/Xe-XIIIe siècle) », dans *De Bagdad à Damas. Études en mémoire de Dominique Sourdel*, Paris, 2018, p. 37-75.

68 Certaines traditions prétendent qu'une femme d'al-Ḥusayn, qui était enceinte lorsqu'il fut exécuté par les Omeyyades, accoucha de cet enfant prématurément. A.-M. Eddé (« La fabrique des lieux saints à Alep », p. 52-53) explique que c'était sans doute pour les chiites une manière d'évoquer la mémoire de Karbala, mais elle évoque aussi des raisons politiques suite à la prise d'Alep par les Byzantins à la fin de l'année 351/962. Par la suite, le sanctuaire fut entretenu et embelli par tous les souverains sunnites (al-Malik al-Ṣalīh Zangī, Saladin et Baybars) et par d'autres dignitaires sunnites d'Alep, voir S. Mulder, *The Shrines of the Alids in Medieval Syria*, p. 68 ; D. Talmon-Heller, « Graves, Relics and Sanctuaries: the Evolution of Syrian Sacred Topography (Eleventh-Thirteenth Centuries) », *ARAM Periodical*, vol. 18-19, 2006-2007, p. 608-609 ; A. El-Sandouby, « The Places of Ahl al-Bayt in Bilād al-Shām: the Making of a "Shrine" », *ibid.*, p. 684-685 ; A.-M. Eddé, « La fabrique des lieux saints à Alep », p. 50.

b. Mūsā al-Kāzim[69]. Elle attribua à l'édifice en bien de mainmorte des terres qu'elle possédait à Mīmand, un *bulūk* situé dans l'hinterland au sud de Chiraz[70]. Selon Fasā'ī, en 909/1503 Amīr Ḥabīb Allāh[71], l'oncle de Sayyid Sharīf ʿAlī Jurjānī, acheta le reste des terres du district de Mīnand. Il les attribua au sanctuaire d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāzim et nomma son fils pour en être le gestionnaire (*mutawallī*)[72]. Muḥibb al-Dīn Mīrzā Sharīfī Jurjānī qui avait été nommé gestionnaire du sanctuaire par Shāh Ismāʿīl, constitua des biens en waqf en ramaḍān 947/janviers 1541. Le texte fut gravé sur le marbre de la tombe, à l'entrée nord du sanctuaire[73]. À l'époque où écrivait Fasā'ī, les Jurjānī étaient toujours responsables des biens de mainmorte du sanctuaire. On constate que les familles de sayyids étaient généralement plus stables que les autres notables de Chiraz. On peut les suivre sur plusieurs générations. Les Jurjānī sont représentatifs de ces sayyids qui à l'origine étaient sunnites mais qui adhérèrent au chiisme à l'époque safavide.

Dans les sources médiévales, le sanctuaire d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim n'est jamais désigné sous le nom Shāh-i Chirāgh, tel qu'il est connu aujourd'hui[74]. Il est ainsi désigné par Fasā'ī et Fursat al-Dawla Shīrāzī. Ce dernier décrit le « tombeau béni (*buqʿa-yi mutabbarak*) Shāh-i Chirāgh, sépulture (*madfan*) de Ḥaḍrat Sayyid Amīr Aḥmad, appelé Roi du luminaire et sayyid des sayyids (*Shāh-i Chirāgh wa sayyid al-sādāt*) »[75]. La référence sous-jacente à la lumière dans le nom du tombeau d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim s'inscrit en conformité avec les théories chiites imamites sur les douze imams. Deux mille ans avant la création du monde, Muḥammad et ʿAlī étaient une lumière devant Dieu[76]. Selon un certain nombre de traditions, dès que naît un imam, Dieu fait apparaître pour lui une « colonne de lumière » (*ʿamūd min nūr*), l'imam est une « lampe de lumière » (*miṣbaḥ min nūr*)[77]. En tant que descendant de Muḥammad par sa fille Fāṭima et son gendre ʿAlī, les imams sont porteurs de

69 *Shadd al-izār*, p. 292, n. 1.

70 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1565. Le premier cimetière du Fārs aurait été situé dans ce *bulūk*, R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 228.

71 Khʷāndmīr, *Ḥabīb al-siyar*, vol. IV, p 606 ; trad., p. 615.

72 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1565.

73 La pierre a disparu, mais il en existe plusieurs copies appelées « *Naqsh-i ḥajar* », voir Mīrzā Abū l-Qāsimī, Muḥammad Ṣādiq, « Naqsh-i ḥajar : sawād-i sang-i waqf-nāma-yi buqʿa-yi Shāh Chirāgh », *Āyina-yi Mīrāth*, vol. 17/2, n° 65, 1398sh/2019-2020, p. 9-32, édition du document, p. 20-29.

74 Voir la description de ce sanctuaire par Taqī Mustafawi, *Iqlīm-i Fārs*, p. 63-65 ; K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 271-274.

75 *Āthār-i ʿAjam*, p. 443.

76 M.-A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shîʿisme originel*, Paris, 1992, p. 76.

77 M-A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 151-152.

la « lumière de la mission imamite » (*nūr al-walāya*), qui se transmet d'imam à imam[78].

Aujourd'hui, le sanctuaire d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim fait l'objet d'un pèlerinage national et international. Shāh-i Chirāgh est le sanctuaire alide le plus important d'Iran après celui de son frère, ʿAlī al-Riḍā à Mashhad, et celui de leur sœur Maʿṣūma à Qum. Shāh-i Chirāgh est richement décoré, surmonté d'un dôme, avec de larges cours utilisées pour le départ et l'arrivée des processions et autres pratiques rituelles[79]. Shāh-i Chirāgh est aujourd'hui l'un des édifices les plus emblématiques qui subsiste de la ville médiévale.

1.1.3 Le tombeau des « Sept saints protecteurs » (*Haft tanān*)

> Je vis un jeune soufi
> qui portait sur son visage
> la trace des actes de piété
> et la lumière de la *walāya*[80].

Les guides de pèlerinages mentionnent de nombreux sanctuaires où étaient inhumées des personnages anonymes à qui l'on attribuait des pouvoirs miraculeux. Le sanctuaire des « Quarante jeunes filles » (*chihil dukhtarān*) près de Hérat, par exemple, était considéré par les gens comme un « tombeau béni ». Ils venaient y chercher la grâce[81]. Ces sanctuaires ne sont pas représentatifs de la mémoire pas un individu bien identifié, mais un type de personnage pourvu de vertus particulières aux yeux de la communauté. À Chiraz, c'est le cas d'un tombeau connu sous le nom « Les Sept hommes » (*al-rijāl al-sabaʿa*, pers. *haft tanān*), situé extra muros dans le cimetière Muṣallā au nord de Chiraz au pied de la montagne Kūh-i Chihil maqām[82]. Comme le Jāmiʿ al-ʿAtīq, il est décrit

78 Dans le chiisme imamite, la *walāya* fait référence à la mission des imams. Sur le rôle de la lumière dans le chiisme imamite, voir M.-A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, chapitre 2 « La préexistence de l'imâm », p. 73-154 ; *Id.*, *La religion discrète*, passim ; voir également U. Rubin, « Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad », *Israel Oriental Studies*, vol. 5, 1975, p. 62-119 ; *Id.*, « Prophets and Progenitors in Early Shīʿa Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 1, 1979, p. 41-65.

79 Sur les pratiques rituelles des femmes aujourd'hui dans les sanctuaires de Chiraz, voir A. H. Betteridge, « Specialists in Miraculous Actions: Some Shrines in Shiraz », dans *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, Londres, 1992, p. 189-209 ; D. Honarpisheh, « Women in Pilgrimage: Senses, Places, Embodiment, and Agency. Experiencing *Ziyarat* in Shiraz », *Journal of Shiʿa Islamic Studies*, vol. 6/4, 2013, p. 383-410.

80 *Shadd al-izār*, p. 410.

81 Isfizārī, *Rawḍat al-jannāt*, vol. 1, p. 145.

82 Ḥ. Imdād, *Shīrāz dar gudhashta wa ḥāl*, p. 171.

en détail dans le *Shadd al-izār*[83]. Junayd Shīrāzī explique qu'il ne s'est pas renseigné sur les noms des sept hommes qui y reposent, mais qu'il rapporte les traditions qui circulent à propos de cet endroit. Un jour, un homme pieux laveur de morts à la porte d'Iṣṭakhr fut appelé en pleine nuit par un jeune homme, dont le visage portait les traces de la dévotion et la « lumière de la *walāya* ». Ils partirent ensemble vers un enclos proche du Maqābirat al-Muṣallā. Le jeune homme lui dit alors d'attendre qu'une voix lui dise d'entrer. Le moment venu, il entra et vit ce même jeune homme mort, dirigé de lui-même vers la *qibla*. Six autres personnes étaient présentes ; elles avaient apporté le linceul et les parfums ; elles l'aidèrent à laver le corps du jeune homme. Une fois la dépouille du défunt dans le linceul, les six personnes portèrent le corps à l'extérieur de l'enclos. Le laveur de mort sortit à son tour, mais il ne vit plus de murs et plus aucune trace des hommes. Il resta là, à prier, jusqu'à la fin de la nuit. Le matin, il vit un tombeau arrosé d'eau fraîche. Selon la *vox populi*, peu après on vit un nouveau tombeau arrosé d'eau fraîche, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il y ait sept tombeaux. On raconte que ce sont les tombes des sept « piliers » (*awtād*) ; ils éloignent les gens du malheur et font tomber la pluie[84]. Cette tradition inscrit la ville sous la protection de la hiérarchie invisible des saints qui soutiennent le monde[85].

Le sanctuaire de ces « Sept hommes », situé dans un jardin clos planté d'arbres de diverses espèces, fut embelli par Karīm Khān Zand[86] qui fit construire une grande salle avec des représentations d'Abraham, Moïse et des portraits de Ḥāfiẓ et Saʿdī. L'édifice était surmonté d'une belle terrasse à colonnes d'où l'on découvrait Chiraz et ses environs[87]. Les gens venaient y passer la journée et retournaient chez eux le soir[88]. Cela confirme la fonction des

83 *Shadd al-izār*, p. 409-411 ; *Hazār mazār*, p. 433-434. Selon Fasāʾī, Karīm Khān Zand fit construire un mausolée avec un iwan, *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1198-1200.

84 Selon la hiérarchie spirituelle des saints invisibles, les *awtād* sont au nombre de quatre. C'est à travers eux que Dieu sauvegarde les quatre directions et stabilise le mouvement de la terre. L'auteur du *Shadd al-izār* dit s'appuyer pour rédiger cette notice sur des sources orales. Ses informateurs ont peut-être confondu les *awtād* avec les « substituts » (*abdāl*) qui sont au nombre de sept ou, selon certaines traditions, quarante personnes. Voir J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī*, p. 268, n. 38. À noter que les six personnes qui aidèrent à laver le corps du jeune homme font vraisemblablement partie des sept personnes censées être enterrées dans le tombeau.

85 Un récit de la *Vita* de Rūzbihān Baqlī fait référence à cette légende le mettant lui-même en scène, voir *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 55-57.

86 Description du sanctuaire des « Haft Tanān », R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs,* vol. II, p. 203-205.

87 Sur les aménagements de Karīm Khān, voir Ḥ. Imdād, *Shīrāz dar gudhashta wa ḥāl*, p. 181.

88 William Francklin, *Observations*, p. 96-97.

sanctuaires d'être non seulement des espaces sacrés mais également des lieux de convivialité pour les habitants de Chiraz.

Il existe à proximité du tombeau des « Haft tanān », un autre sanctuaire de même type connu sous le nom de « Quarante personnes » (*chihil tanān*), désigné également par les Chirazis sous le nom de « Quarante derviches » (*chihil darwīsh*) dont la première mention apparaît dans le *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*[89] et le *Āthār-i ʿAjam*[90]. Il s'agit d'un petit *takiyya* avec des iwans et une cour qui fut construit par Karīm Khān Zand pour les soufis[91]. Il est situé dans un jardin planté d'arbres au nord-est de Chiraz à une petite distance au nord du tombeau de Ḥāfiẓ et à deux cents mètres du sanctuaire des « Haft tanān »[92]. En 1257/1841, quarante dalles ont été posées dans le sanctuaire pour figurer les tombes des derviches qui y seraient enterrés. Selon le *Āthār-i ʿAjam*, il y avait une *khānaqāh* où les derviches se livraient à leurs dévotions. Shaykh Abū Isḥāq Shīrāzī, connu sous le nom de Shaykh Aṭʿima Ḥallāj Shīrāzī (m. 827/1423 ou 830/1427), un poète satirique de Chiraz, serait enterré dans la cour du *takiyya*[93]. Cependant, Fursat al-Dawla Shīrāzī dit il s'agirait d'un certain Jamāl al-Dīn Maḥmūd b. Naṣīr al-Dīn Muḥammad Afzarī qui vivait au XIVe siècle, mais on ne sait pas à quel endroit se trouve sa tombe[94]. L'édification de ce sanctuaire, situé à proximité de la tombe des « Haft tanān », signifie qu'à cette époque l'endroit était considéré comme un espace sacré issu de l'effluve (*barāka*) diffusé par les tombes de ces saints protecteurs.

1.1.4 Les « Sanctuaires-jardins » des poètes, des lieux de sociabilité populaire

Au début du XIVe siècle, les poèmes vantant la beauté de Chiraz ont fini par constituer un genre spécifique, désigné par le terme « *shīrāziyāt* » qui a transformé la ville en un paysage géo-poétique. Ḥāfiẓ, tous les poètes qui étaient ses contemporains, et même ceux des siècles postérieurs, se sont adonnés à composer des « *shīrāziyāt* »[95]. Les nombreux tombeaux des poètes faisaient

89 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1202-1203. Le sens premier du terme *darwīsh* est pauvre, personne indigente. À partir du XIe siècle, le mot *darwīsh* fut utilisé comme équivalent du mot arabe *faqīr*, avec une connotation de détachement ascétique, voir H. Algar, « Darvīš », *EIr*.

90 *Āthār-i ʿAjam*, p. 473-475. Sur ce sanctuaire, voir K. Afsar, « Čehel Tanān », *EIr*.

91 Description du sanctuaire, R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 202-203.

92 Ḥ. Imdād, *Shīrāz dar gudhashta wa ḥāl*, p. 171-172.

93 Ḥ. Imdād, *Shīrāz dar gudhashta wa ḥāl*, p. 182-183 ; K. Afsar, *Tārīkh-i baft*, p. 98.

94 *Āthār-i ʿAjam*, p. 474.

95 Voir D. Ingenito, « Tabrizis in Shiraz Are Worth Less Than A Dood: Saʿdī and Humām, A Lyrical Encounter », dans *Politics, Patronnage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, J. Pfeiffer (éd.), Leyde, 2014, p. 98-99 ; D. P. Brookshaw, *Hafiz*, p. 22-32, citant de nombreux extraits de poèmes relevant du genre « *shīrāziyāt* ».

l'objet de la dévotion populaire des Chirazis. Setrag Manoukian a expliqué que le pouvoir pahlavi a utilisé la littérature pour mettre en valeur la culture persane. Les poètes étaient considérés comme les garants de la grandeur de la nation[96]. Cette politique se manifesta à travers la restauration des tombeaux des poètes enterrés à Chiraz, dont les plus célèbres sont bien entendu Saʿdī et Ḥāfiẓ. Situés dans des jardins à l'extérieur de la ville, ils sont aujourd'hui encore des endroits où viennent se détendre les familles. Malheureusement, les sources médiévales sont peu disertes sur les pratiques populaires aux tombeaux des poètes de Chiraz.

Junayd Shīrāzī commence le *Shadd al-izār* par la biographie de Shaykh Kabīr et consacre à Saʿdī la dernière notice de son ouvrage[97], comme si ces deux personnages incarnaient pour lui l'essence de Chiraz : la sainteté et la poésie. Il présente celui qu'il appelle « al-Shaykh Musharraf al-Dīn Muṣliḥ b. ʿAbd Allāh al-Saʿdī al-Shīrāzī » comme le plus vertueux des soufis et de ceux qui séjournent dans le sanctuaire de Shaykh Kabīr[98]. Il n'y a pas qu'à Chiraz que Saʿdī était considéré comme un soufi. En effet, lorsque Ṣafī al-Dīn Arbabilī, le fondateur de l'ordre safavide, vint à Chiraz en 677/1279 pour rendre visite à Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush, saint homme reconnu de la ville, il rendit également visite au poète[99].

Le tombeau de Sāʿdī était situé dans la *khānaqāh* qu'il avait fait construire au nord-est de la ville, dans l'espace de Muṣallā, au pied des montagnes qui bornent le territoire de Chiraz. Il y distribuait de la nourriture aux « pauvres et aux Amis de Dieu » (*al-fuqarāʾ wa-l-awliyāʾ*). Grâce à Ibn Baṭṭūṭa, nous disposons de la description des activités qui avaient lieu dans ce tombeau au XIVe siècle. Il écrit :

> la *khānaqāh* qu'il [Saʿdī] a fait construire, est un joli bâtiment avec un beau jardin à l'intérieur. Il est situé près d'une source issue de la rivière Ruknābād à proximité de l'ancienne forteresse Fahandar. Le cheikh avait fait construire des petits lavoirs en marbre pour laver les vêtements.

« Aujourd'hui », dit encore le voyageur arabe, « les gens viennent de la ville pour visiter sa tombe, manger les plats qui sont préparés dans la *khānaqāh*,

96 S. Manoukian, *City of Knowledge*, p. 74-79. C'est toujours le cas dans la République islamique d'Iran.

97 *Shadd al-izār*, p. 462-463 ; *Hazār mazār*, p. 477-478. Notices également dans *Fārs-nāma-i Nāṣīrī*, p. 1200-1201 ; *Āthār-i ʿAjam*, p. 467-469.

98 *Shadd al-izār*, p. 462 ; *Hazār mazār*, p. 477.

99 *Ṣafat al-ṣafāʾ*, p. 104 ; S. Naficy, « Tārīkh-i durust-i dargudhasht-i Saʿdī », *Revue de la Faculté de lettres Université de Téhéran*, vol. 6/1, 1337sh./1958, p. 64-82.

laver leurs vêtements, puis ils retournent chez eux »[100]. Ibn Baṭṭūṭa ajoute : « C'est ce que j'ai fait ». Le sanctuaire de Saʿdī était donc à la fois un lieu de pieuses visites et de sociabilité populaire pour la population de Chiraz[101].

Le tombeau de Ḥāfiẓ est connu dans les sources du XIXe siècle sous le nom « Takiyya-yi Ḥāfiẓ » ou « Ḥāfiẓiyya »[102]. Il est situé, lui aussi, au nord-est de la ville dans l'espace vert du Muṣallā, souvent mentionné dans ses poèmes : « Verse échanson ce vin qui demeure : le paradis ne t'offrira ni la fontaine de Ruknābād, ni nos jardins du Muṣallā »[103]. En 856/1452, une soixantaine d'années après la mort de Ḥāfiẓ, Abū l-Qāsim Bābur b. Bāysunqur, le gouverneur timouride du Fārs, ordonna à son vizir Shams al-Dīn Muḥammad Yaghmāʾī d'ériger un dôme sur le tombeau du poète[104]. Un homme d'esprit écrivit sur le mur du bâtiment : « Bien qu'il ait pillé toutes les fondations pieuses de la ville, le salut de Dieu soit sur [Abū l-Qāsim Bābur] d'avoir érigé ce monument[105]. » Ce témoignage atteste la pratique, courante, de s'emparer des biens des fondations pieuses. Ḥāfiẓ lui-même dénonça ces usurpations de *waqf* dans certains de ses poèmes : « J'ai dû gager ma pelisse de soufi à la taverne, car pas un seul sou du *waqf* ne me sera jamais donné[106]. » Le tombeau du poète était entouré d'un jardin avec un grand bassin alimenté par les eaux de Ruknābād. Il fut restauré par Shāh ʿAbbās Ier, puis par Nādir Shāh Afshār suite à des augures tirés du *Dīwān* de Ḥāfiẓ[107]. Le mausolée actuel a été bâti par Mohammad Reza Shah Pahlavi.

William Francklin nous informe sur les pratiques populaires qui avaient lieu dans les sanctuaires des poètes emblématiques de la ville. Il décrit les rites exécutés au tombeau de Saʿdī et dit que les gens qui viennent le visiter y répandent des fleurs, y laissent des chapelets et autres objets de piété, et qu'un exemplaire du *Dīwān* du poète est posé sur le marbre du tombeau[108]. Il parle de pratiques analogues au sanctuaire de Ḥāfiẓ. Pendant l'été et au printemps, dit-il, la population de Chiraz vient visiter le tombeau du poète. Les gens y

100 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 318.

101 Description du sanctuaire, Ḥ. Imdād, *Shīrāz dar gudhashta wa ḥāl*, p. 151-155 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 177-179 ; histoire de sa construction, *ibid.*, p. 182-183.

102 *Fārs-nāma-i Nāṣīrī*, p. 1201-1202 ; *Āthār-i ʿAjam*, p. 469-473. Description détaillée et travaux entrepris dans le sanctuaire, Ḥ. Imdād, p. 166-171 ; K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 211-214 ; K. Sarvestani, « Hafez's tomb (Ḥāfiẓiya) », *EIr*. Voir aussi R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 167-168 ; histoire de sa construction, *ibid.*, p. 174-175.

103 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 3.

104 K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 211.

105 Khʷāndmīr, *Maʾāthir al-muluk*, p. 170-171, d'après M. Subtelny, *Timurids in Transition. Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*, Leyde, 2007, p. 164.

106 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 462.

107 K. Sarvestani, « Hafez's tomb (Ḥāfiẓiya) ».

108 William Francklin, *Observations*, p. 102.

fument, jouent aux échecs ou autres divertissements. Un exemplaire du *Dīwān* de Ḥāfiẓ est posé sur le tombeau pour le monter et le lire afin de rendre hommage au poète. William Francklin dit encore que « la plus belle jeunesse de la ville s'y rassemble », témoignant un profond respect pour la mémoire de leur poète favori en faisant en son honneur « de nombreuses libations de l'excellent vin de Chiraz, connu même en Europe »[109]. Il est probable, même si nous ne disposons que du témoignage d'Ibn Baṭṭūṭa à propos du tombeau de Saʿdī, que le sanctuaire de Ḥāfiẓ fut fréquenté après sa mort par les Chirazis pour s'y recueillir, s'y divertir ou se livrer à la lecture de ses poèmes. Aujourd'hui encore, le sanctuaire de Ḥāfiẓ fait l'objet de la dévotion populaire comme en témoigne ce derviche venu prier sur sa tombe.

Si les sanctuaires des deux poètes emblématiques de Chiraz sont attestés dans les sources comme des lieux de convivialité populaire, celui d'Abū l-ʿAṭāʾ Kamāl al-Dīn Maḥmūd (689-753/1290-1352), connu sous le nom « Khʷājū Kirmānī », était lui aussi un lieu de divertissement pour la population de la ville[110]. Son tombeau, situé sur la route menant d'Ispahan à Chiraz sur une colline (Kūh-i Ṣabuy) du défilé Tang-i Allāh Akbar, face au Gunbad-i ʿAḍud[111], se trouvait dans un jardin verdoyant, avec de nombreux rosiers[112].

L'espace extra muros situé au nord-est de Chiraz devint le lieu d'inhumation de beaucoup de poètes et hommes de lettres de la ville. À proximité du mausolée de Ḥāfiẓ est enterré Ahlī Shīrāzī (m. 942/1535), qui est l'auteur de panégyriques en l'honneur de Shāh Ismāʿīl et de plusieurs de ses dignitaires[113]. Un peu plus bas sur la route en provenance d'Ispahan, à droite se trouve le tombeau de Waṣṣāf qui se trouve entre le tombeau de Ḥāfiẓ et le mausolée des « Chihil tanān »[114]. Il est situé dans un petit jardin appelé « Siyāfiyya », identifié par l'inscription gravée sur le tombeau : « *āramgāh-yi muʾakhkhir-i shahīd mahḥūm-i Waṣṣāf* »[115]. À gauche, se trouve le tombeau du prince muzaffaride

109 William Francklin, *Observations*, p. 90-92.

110 S. Khʷānsārī, « Zandagānī-i Khʷājū », dans KhʷājūKirmānī, *Dīwān-i ashʿār*, éd. S. Khʷānsārī, Téhéran, 1336sh./1956, p. 2-85.

111 On a vu que le Gunbad-i ʿAḍud avait été édifié par ʿAḍud al-Dawla pour y loger ses éléphants de combat. Il est situé sur la montagne Kūh-i chihil maqām, Ḥ. Imdād, *Shīrāz dar gudhashta wa ḥāl*, p. 178-179 ; Kamālī- Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 331-332.

112 *Āthār-i ʿAjam*, p. 482-483 ; S. Khʷānsārī, « Zandagānī-i Khʷājū », p. 79-80. Description détaillée et travaux entrepris dans le sanctuaire, Ḥ. Imdād, *Shīrāz dar gudhashta wa ḥāl*, p. 182-187 ; K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 29-30.

113 W. Thackston, « Ahli Sirazi », *EIr*.

114 Ḥ. Imdād, *Shīrāz dar gudhashta wa ḥāl*, p. 171.

115 K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 40.



ILLUSTRATION 6
Derviche au tombeau de Ḥāfiẓ
© BERNADETTE SALESSE, 2005

Shāh-Shujāʿ, également connu pour ses talents poétiques[116]. Il est situé au nord-est du tombeau de Ḥāfiẓ et à six-cent-cinquante pas à l'ouest du sanctuaire des « Haft tanān »[117]. Avant sa mort, Shāh-Shujāʿ aurait demandé que son corps repose en paix dans « les terres de Musallā » (*zamīn-hā-yi Muṣallā*). Par la suite, le tombeau fut embelli à l'époque des Zand. Il s'agit d'un édifice à quatre colonnes, surmonté d'un dôme couvert de céramique avec à l'intérieur des poèmes de Shāh-Shujāʿ lui-même et de Ḥāfiẓ en son honneur[118].

Furṣat al-Dawla Shīrāzī, qui a parsemé le *Āthār-i ʿAjam* de poèmes, repose lui-aussi près du Takiyya-yi Ḥāfiẓ. Selon Setrag Manoukian, en alternant dans son ouvrage prose et pièces versifiées Furṣat al-Dawla Shīrāzī fait de la poésie l'une des composantes du paysage. Le Fārs, et plus spécialement Chiraz, sont des *poetics territories*[119]. La plaine de Muṣallā et ses jardins irrigués par les eaux de Ruknābād, tant loués par les poètes, sont en quelque sorte le « lieu de mémoire » de l'art par lequel Chiraz acquit une grande partie de sa célébrité, même au-delà du monde musulman.

116 Après avoir repris Chiraz à son frère Shāh-Maḥmūd, Shāh-Shujāʿ composa un *mathnawī* intitulé *Rūḥ al-ʿushshāq*, dans lequel ces conflits fratricides sont présentés comme une querelle entre deux amants, voir P. Wing, « Mozaffarids ».

117 Ḥ. Imdād, *Shīrāz dar gudhashta wa ḥāl*, p. 175-178 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 201-202.

118 K. Kamālī-Sarwistānī (*Dānish-nāma*, p. 35-36) reproduit les poèmes qui figurent dans le sanctuaire.

119 S. Manoukian, *City of Knowledge*, p. 19.

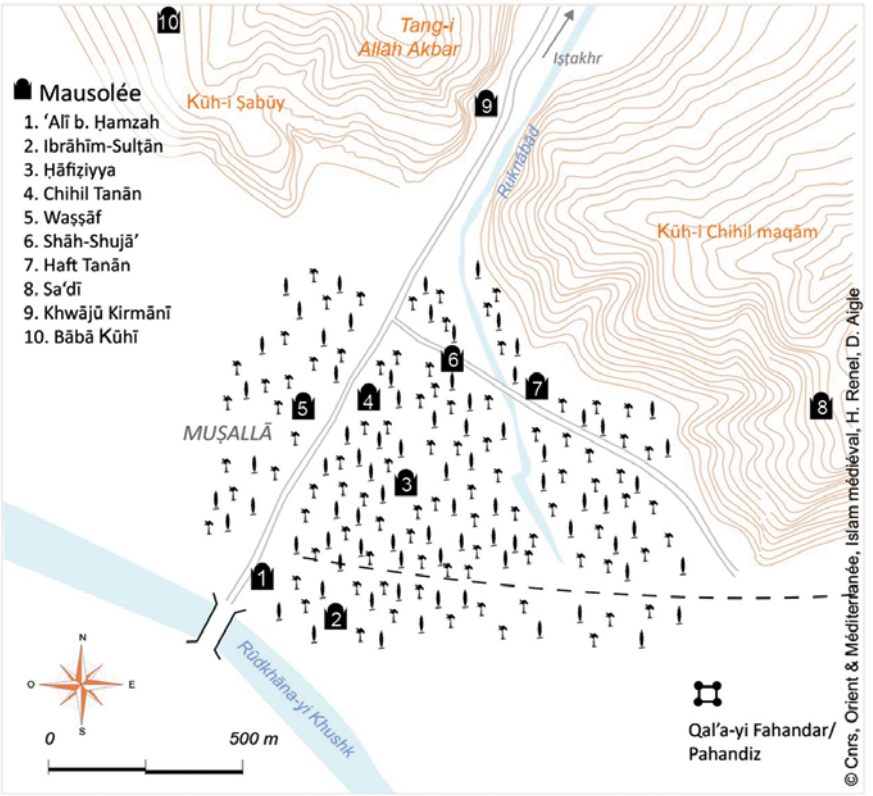


ILLUSTRATION 7 Les tombeaux du Muṣallā

2 Kāzarūn, ville emblématique de l'islamisation du Fārs

> Quand le cheikh fit la prière,
> d'un seul coup les feux des
> zoroastriens s'éteignirent [...].
> Impuissants, ils vinrent
> trouver le cheikh et se
> convertirent à l'islam[120].

D'après la légende, Kāzarūn résulte de la réunion de trois villages : Nūrd, Darīst et Rāhbān, qui auraient été construits par le roi mythique Ṭahmurāth sur les

120 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 30.

rivières souterraines du même nom qui approvisionnaient la ville en eau[121]. Le souverain sassanide Shāpūr Ier (r. 240-270) fit de ces trois villages une dépendance de Bīshāpūr, la ville qu'il avait fondée à proximité. Ils furent transformés par Fīrūz (r. 459-484) en une ville qui fut agrandie par son fils et successeur Qubād (r. 488-531)[122]. Bīshāpūr était une ville riche, dotée de murailles. Il y avait deux temples du feu, l'un était appelé Jaftā, l'autre Kawandhan[123]. Les gens y venaient en pèlerinage[124]. Le déclin de Bīshāpūr, à la fin du Xe siècle, donna à Kāzarūn l'occasion de devenir l'une des villes importantes du district de Shāpūr[125]. Cette région abonde en vestiges sassanides. Les géographes arabes recensent cinq Chahār Ṭāq, dont le plus célèbre est le Chāhār Ṭāq dit de Kāzarūn, situé dans le village de Dawān à dix kilomètres au sud-est de la ville[126]. Le zoroastrisme était encore très actif dans le district à l'époque de Shaykh Murshid al-Dīn Abū Isḥāq.

2.1 *Kāzarūn, « Damiette de la Perse »* (Dimyāt al-Aʿājim)[127]

La ville de Kāzarūn est située dans une vaste plaine à environ 800 mètres d'altitude, au milieu des crêtes calcaires, sur la route des fameux cols de Kutal-i Pīr-zan et Kutal-i Dukhtar qui mènent du golfe Persique vers Chiraz[128]. Le canton de Kāzarūn (Shūlistān), avec ses orangeraies et ses palmerais, est particulièrement fertile. Dans la région étaient pratiqués culture et élevage. D'après le *Nuzhat al-qulūb*, on cultivait des céréales, du riz, des fruits – oranges, citrons mais surtout dattes, l'espèce de Jīlān, très appréciée[129]. Les élevages de chevaux dans le district de Kāzarūn étaient renommés, ainsi que les verts pâturages. Kāzarūn était également célèbre pour ses fabriques de coton (*karbās*).

---

121 Ibn al-Balkhī, p. 145 ; *Shīrāz-nāma*, p. 28 ; *Nuzhat al-qulūb*, p. 125-126 ; trad. p. 125 ; J. Thawāqib, *Jughrāfiyā-yi tārīkhī-i Bīshāpur wa Kāzarūn*, Téhéran, 1385sh./2006, p. 55 ; J. Calmard, « Kāzarūn. History », *EIr*, ; *Id.*, « Kāzarūn », *EI*2. Selon une autre tradition, Ṭahmurāth construisit Darīst et Rahbān et les réunit en une ville connue sous le nom de Nūrd au nord de la vieille ville (Balād al-ʿAtīq, Shahr-i kuhna), qui était à l'origine un village localisé au sud du *ribāṭ* de Shaykh Abū Isḥāq, *Firdaws al-murshidiyya*, p. 30.

122 Ibn al-Balkhī, p. 145 ; *Shīrāz-nāma*, p. 28 ; *Nuzhat al-qulūb*, p. 125-26 ; trad. p. 125.

123 Iṣṭakhrī, p. 118 ; Ibn Ḥawqal, p. 273-274.

124 *Ḥudūd al-ʿālam*, p. 128.

125 Iṣṭakhrī, p. 127 ; Muqaddasī, p. 433-34 ; Ibn Ḥawqal, p. 281 ; J. Thawāqib, *Jughrāfiyā*, p. 58. On trouve l'écho de la richesse de Kāzarūn dans la *Vita* de Shaykh Abū Isḥāq qui recevait beaucoup de dons pour sa *khānaqāh*.

126 *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 103; J. Thawāqib, *Jughrāfiyā*, p. 198, 144-145 ; K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 22-23.

127 Muqaddasī, p. 433.

128 La ville était située à 21 *farsakh* de Chiraz et n'avait pas de fortifications, *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1426.

129 *Nuzhat al-qulūb*, p. 125.

À l'époque bouyide, la ville était devenue un centre commercial important. ʿAḍud al-Dawla y avait fait construire une « bourse » pour les négociants de tissus. Les demeures somptueuses et agrémentées de jardins attestent la richesse de certains habitants de la ville. La mosquée était située en hauteur sur une petite colline ; les bazars et les maisons des marchands étaient sis en contre-bas[130]. Ibn al-Balkhī rapporte qu'à l'époque où il écrit les revenus étaient devenus propriété du Trésor royal. Les prix étaient déterminés par l'inspecteur du Trésor et les cotonnades étaient vendues aux marchands au profit du pouvoir impérial seldjoukide[131], ce qui suggère la popularité de ce produit parmi les élites[132]. Selon le *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, Kāzarūn était divisée en quatre quartiers, situés loin les uns des autres : Maḥalla-yi Bāzār, Maḥalla-yi Bālā, Maḥalla-yi Gunbad et Maḥalla-yi Muṣallā[133], mais il semble qu'il y en avait plus aux siècles précédents. Un juriste du VIII^e^/XIV^e^ siècle, Shams al-Dīn Muḥammad Dirīstī, cite le nom de quinze quartiers[134].

Ibn al-Balkhī déplore que la fraude se soit amplifiée à l'époque d'Abū Saʿd, le chef des Shabānkāra du clan des Karzuwī[135]. Abū Saʿd avait profité de l'affaiblissement des Bouyides pour se faire octroyer le district de Kāzarūn, où il commit des exactions. Ibn al-Balkhī dit que la ville est en partie ruinée, mais qu'il subsiste dans le district des villages ruraux florissants[136]. Les problèmes de sécurité étaient tels qu'il avait été nécessaire de fortifier le bâtiment principal de Kāzarūn[137]. Abū Saʿd incendia Shāpūr et Nawbanjān, dont les maisons et même la mosquée furent détruites[138]. Par ces dévastations, le chef Shabānkāra'ī cherchait vraisemblablement à accroître son propre pouvoir en éliminant les seigneurs locaux.

Le district de Kāzarūn fut relevé par l'atabek seldjoukide Chawlï Saqqāʾū[139]. Selon Ibn al-Athīr, il fit le siège de Kāzarūn pendant deux années, été comme hiver. L'atabek envoya des émissaires à Abū Saʿd pour lui proposer la paix, mais il les fit assassiner[140]. Chawlï Saqqāʾū réussit finalement à s'emparer d'Abū

130 Iṣṭakhrī, p. 153 ; Muqaddasī, p. 433-434 ; J. Thawāqib, *Jughrāfiyā*, p. 59-60.
131 Ibn al-Balkhī, p. 145.
132 Le *karbās* était un produit très apprécié des nomades à cause de sa solidité, voir A. C. S. Peacock, *The Great Seljuk Empire*, p. 292.
133 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1437.
134 J. Thawāqib, *Jughrāfiyā*, p. 61.
135 Ibn al-Balkhī, p. 145.
136 Ibn al-Balkhī, p. 145.
137 Ibn al-Balkhī, p. 145.
138 Ibn al-Balkhī, p. 146 ; *Shīrāz-nāma*, p. 61-63.
139 *Shīrāz-nāma*, p. 29-30. Sur les activités des Seldjoukides dans le district, voir le chapitre 2.
140 *Kāmil*, vol. X, p. 517.

Sa'd. Il le fit exécuter et reprit la ville en 510/1116-1117[141]. Kāzarūn devint alors définitivement la capitale du district[142]. Environ deux siècles plus tard, le Fārs fut soumis pendant une dizaine d'années à de nouveaux raids menés par les Mongols negüderis, des groupes tribaux venus de l'extérieur de la province[143]. Les pillages avaient lieu pendant l'hiver. En 677/1278-1279, ils enlevèrent troupeaux et villageois dans les alentours de Chiraz[144]. Dans l'hiver 680/1281-1282, « l'armée de Negüder » mena des raids dans la région littorale et les zones chaudes (*garmsīrāt*) du Fārs et, en 699/1299-1300, la région de Kāzarūn ne fut pas épargnée[145].

Malgré les dévastations causées par les tribus Shabānkāra – qui profitant de l'affaiblissement des Bouyides avaient établi des pouvoirs locaux ancrés dans des places fortes – le district de Kāzarūn fut relativement épargné par l'instabilité propre au Fārs à différentes périodes de son histoire. Située à proximité du golfe Persique, la ville bénéficiait des richesses que générait le grand négoce international. On verra que les activités marchandes, qui s'opéraient via les villes côtières et le golfe Persique, favorisèrent l'expansion de l'ordre *kāzarūnī* fondé par Shaykh Abū Isḥāq.

2.2 *L'islamisation du district de Kāzarūn*

Dès le début de l'époque islamique, des mosquées furent construites dans les villes principales du district : Shāpūr, Kāzarūn, Nawbanjān, et quelques autres petites villes[146]. Cependant avec ses vestiges antiques et une population zoroastrienne importante, la région résista à la pénétration de l'islam jusqu'au x^e^ siècle. Richard Bulliet a suggéré que vers 338/950 quatre-vingt pour cent des Iraniens étaient devenus musulmans. Ses recherches, basées sur l'étude des généalogies dans les dictionnaires biographiques des élites de Nichapour et d'Ispahan, se sont concentrées sur la conversion en milieu urbain[147]. Dans les

141 *Kāmil*, vol. x, p. 518.

142 Ibn al-Balkhī, p. 146 ; *Shīrāz-nāma*, p. 30, 61-63 ; *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 268 ; J. Thawāqib, *Jughrāfiyā*, p. 44-47.

143 Selon Waṣṣāf (p. 203), les raids durèrent jusqu'à la fin du règne de l'Ilkhan Arghun (m. en 1291). Sur les Negüderis, voir J. Aubin, « L'ethnogenèse des Qaraunas », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 251-277.

144 *Shīrāz-nāma*, p. 66 ; *Tārīkh-i guzīda*, p. 592.

145 Waṣṣāf, p. 218-220 ; *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, vol. 1, p. 285-86 ; J. Aubin, « L'ethnogenèse des Qaraunas », p. 268-269 ; J. Thawāqib, *Jughrāfiyā*, p. 249.

146 J. Thawāqib, *Jughrāfiyā*, p. 111-112.

147 R. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard, 1979, p. 18-19. Il considère que l'appel des mouvements millénaristes et du kharijisme envers les basses classes sociales s'est poursuivi avec les Karrāmiyya et les Ismaéliens après la conversion de la société iranienne à l'islam, voir *Id.*, « Conversion to

territoires ruraux du Fārs, les zoroastriens restèrent fermes dans leurs convictions religieuses parce que les *dihqān* ne laissaient pas les prédicateurs musulmans se livrer à des activités missionnaires dans les villages[148]. Par ailleurs, la pression sociale et les incitations fiscales des autorités musulmanes n'ont pas été assez importantes pour amener les non musulmans des villages à se convertir. Jamsheed Choksy a émis l'hypothèse que les zoroastriens des villes adoptèrent l'islam entre le VIII^e^ et le X^e^ siècle, tandis que les campagnes ont vu une accélération des vagues de conversions du X^e^ au XIII^e^ siècle[149]. C'est en effet dans les villes – où il y eut très tôt des contacts entre Arabes islamisés et adeptes des autres religions – que se trouvait le plus grand nombre de convertis. C'est également dans les villes que se développèrent les institutions sociales et religieuses islamiques nécessaires à la nouvelle vie communautaire telles que mosquées, écoles de Coran et de hadith, hôpitaux, bains publics, etc. Dans les campagnes, la progression de l'islam fut plus lente. Elle fut d'ailleurs très souvent due à la prédication des hommes pieux qui développèrent en milieu rural les institutions qui avaient trouvé leur forme originale dans les villes.

L'exemple le plus emblématique de ce phénomène dans le Fārs est celui de Shaykh Abū Isḥāq qui a fondé une mosquée, une *khānaqāh*, des *ribāṭ* le long des routes et un ordre soufi, c'est-à-dire un ensemble de structures institutionnelles qui donnèrent une impulsion à l'islamisation de la région. Une tradition, rapportée par l'auteur du *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, situe de manière symbolique la conversion des habitants du district de Kāzarūn dès le début de l'islam. Salmān Fārsī, le célèbre compagnon du Prophète cité par l'auteur du *Shīrāz-nāma* parmi les célébrités du Fārs, serait né dans le village de Dasht-i Arzhan[150] près de Kāzarūn[151], alors que selon d'autres sources il serait né à Jayy près d'Ispahan[152]. La figure de Salmān Fārsī, comme l'a bien

---

Islam and the Emergence of a Muslim Society », dans *Conversion to Islam*, N. Levtzion (éd.), New York, 1979, p. 33-34. L'hypothèse de Bulliet a été critiquée par M. G. Monory, « The Age of Conversions: A Reassessment », dans *Conversion and Continuity: Indigenious Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, M. Gervers et R. Jibran Bikhazi (éds.), Toronto, 1990, p. 135-150.

148 J. Choksy, *Conflit and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York, 1997, p. 87-88.

149 J. Choksy, *Conflit and Cooperation*, p. 106-107.

150 Dasht-i Arzhan est une plaine montagneuse située à 1500 mètres au-dessus du niveau de la mer, le village du même nom est situé sur la route de Chiraz, voir Sayyed Ali Al-e Dawud, « Dašt-e Aržan », *EIr* ; *Farhang-i jughrāfiyā'ī-i Īrān*, vol. VII, p. 101.

151 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1437.

152 Jayy est un petit village situé en dehors d'Ispahan, *Farhang-i jughrāfiyā'ī-i Īrān*, vol. X, p. 60. Sur Salmān Farsī, voir S. Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran*, p. 63. La

montré Sarah Bowen Savant, a pour fonction première d'illustrer un thème majeur des premiers écrits abbassides : l'acceptation de l'islam par des non Arabes[153]. Originaire d'une famille zoroastrienne, il se serait d'abord converti au christianisme avant de devenir musulman. Afin de trouver une meilleure religion que la sienne, Salmān Fārsī laisse derrière lui sa famille, sa religion, sa maison à Jayy, suggérant qu'il doit faire un long voyage (réel ou figuré) avant d'être admis dans la nouvelle communauté musulmane[154]. Au début de l'islam, la généalogie fournissait un vocabulaire commun qui exprimait un mode d'organisation sociale[155]. Les convertis qui avaient des relations avec les autres musulmans éprouvaient ainsi le sentiment d'appartenir à leur communauté de frères en religion. D'importantes familles de Kāzarūn prétendaient descendre de Salmān Fārsī ; elles étaient connues sous le nom de Salmānī[156]. Le sanctuaire (*qadamgāh*) de Salmān Fārsī à Dasht-i Arzhan était un lieu de pieuses visites (*ziyārat-gāh*) pour les habitants de la région[157]. Il abritait un petit bassin alimenté par une rivière. Cet espace engendra une « histoire sacrée » : la tradition rapporte que Salmān Fārsī s'y baignait[158]. Cette tradition, qui fait naître ce célèbre compagnon du Prophète près de Kāzarūn, souligne le rôle emblématique de la ville dans l'islamisation de la province.

Chiraz était le centre religieux du Fārs par excellence, notamment grâce au renom de sainteté qui lui était attaché dans sa légende de fondation. En revanche, Kāzarūn, de fondation préislamique, acquit son statut de ville islamique à partir du Xe siècle. À cette époque, Chiraz et Kāzarūn devinrent les centres d'activités religieuses majeurs de la province grâce au rayonnement de leurs deux saints tutélaires, Shaykh Kabīr et Shaykh Abū Isḥāq. Cependant, le destin de la ville de Fasā, située à l'est de Chiraz dans le district de Darābjird,

---

figure de Salmān Fārsī a donné lieu à de nombreuses publications, outre les recherches de S. Bowen Savant, « Muḥammad's Persian Compagnon, Salmān al-Fārsī », dans *The New Muslims of Post-Conquest Iran*, p. 61-89, voir les études anciennes de J. Horoviz, « Salmān al-Fārsī », *Der Islam*, vol. 12/3-4, 1922, p. 178-183 ; L. Massignon, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien*, Tours, 1934.

153 S. Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran*, p. 61-89.

154 S. Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran*, p. 66.

155 Voir S. Bowen Savant, « Genealogy », dans *The Princeton Encyclopedia of Islam Political Thought*, G. Böwering (éd.), Princeton, 2012, p. 189-190 ; *Id.*, « Genealogy and the Ethnogenesis in al-Mas'udi's *Muruj al-dhahab* », dans *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past*, S. Bowen Savant et H. de Felipe (éds.), Edinburgh, 2013, chapitre 8.

156 L'auteur du *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* (p. 1438) donne une liste des descendants supposés de Salmān Fārsī. Il subsiste encore aujourd'hui dans le chef-lieu un cimetière où ils sont enterrés, J. Thawāqib, *Jughrāfiyā*, p. 86.

157 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, vol. II, p. 1438.

158 Sayyed 'Alī Āl-i Dāwūd, « Dašt-e Aržan ».

est dans une certaine mesure proche de celui de Kāzarūn. Ville de fondation préislamique, elle doit aussi sa prospérité et sa richesse aux activités commerciales. Fasā est par ailleurs le lieu de naissance de Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, le second saint homme de Chiraz, et une partie des élites religieuses de Chiraz en sont originaires.

3 Fasā, « Seconde Damiette » du Fārs

> Puis je me vis parmi quelques tombes
> dans la ville de Fasā. Je vis un personnage […]
> sortir de sa tombe […]. Lorsqu'Il se dressa,
> c'est tous les maîtres de Fasā qui se
> dressèrent avec lui. Ils furent
> d'accord pour m'accompagner à Chiraz[159].

Le nom ancien de Fasā était Pasā, mais après la conquête du Fārs, le toponyme fut arabisé[160]. Yāqūt écrit que le nom original (*aṣlī*) de Fasā signifie dans la langue des Persans « vent du nord » (*al-shamāl min al-riyāḥ*)[161]. Les sources rapportent deux légendes de fondation différentes. Selon Ibn al-Balkhī, Fasā aurait été fondée par Bahman, le père de Darius[162]. Mustawfī Qazwīnī quant à lui cite une autre tradition selon laquelle la ville tire son nom de celui de son fondateur, Fasā, le fils du roi mythique Ṭahmūrath. Elle serait ensuite tombée progressivement en ruines. Le souverain kayanide, Gushtāsf aurait commencé à la restaurer. Cette entreprise aurait été achevée par son petit-fils, Bahrām b. Isfandyār[163]. Les fouilles archéologiques indiquent que l'ancienneté de Fasā remonte au moins à la période achéménide. Par ailleurs, Aurel Stein, au cours de ses explorations archéologiques dans le Fārs (entre novembre 1933 et mai 1934), a trouvé des tells attestant une présence humaine remontant à la période néolithique[164].

---

159 *Rûzbehân. Le dévoilement des secrets*, trad. P. Ballanfat, Paris, 1996, p. 224.

160 La forme ancienne continua cependant à être utilisée dans certaines sources géographiques comme dans le *Fārs-nāma* d'Ibn al-Balkhī et le *Ḥudūd al-ʿālam*, par exemple. Sur Fasā, voir M. Yūsofnežād et J. Lerner, « Fasā i. Geography and History », *EIr*.

161 Yāqūt, vol. IV, p. 260-261.

162 Ibn al-Balkhī, p. 130.

163 *Nuzhat al-qulūb*, p. 125.

164 Voir A. Stein, « An Archaeological Tour in the Ancient Persis », *Iraq*, vol. III, 1936, p. 137-42 ; voir aussi J. F. Hansman, « Fasā ii. Tall-e Żaḥḥāk », *EIr*.

À la différence d'autres villes du Fārs, la conquête de Fasā et de Darābjird par les armées arabes en 23/644 se fit de manière pacifique. Les chefs religieux zoroastriens de ces deux villes offrirent à ʿUthmān b. Abī l-ʿĀṣ, le commandant militaire du calife ʿUmar b. ʿAbd alʿAzīz, de larges sommes d'argent et des biens en nature afin que la ville et ses habitants soient épargnés. Ibn al-Balkhī précise que le prêtre zoroastrien de Darābjird, un « homme sage et avisé », offrit deux millions de dirhams pour le *bayt al-māl* musulman en échange de l'immunité (*amān*) accordée à l'ensemble du district de Darābjird[165]. Nous avons ici un exemple du rôle traditionnellement joué par les élites religieuses pour épargner aux habitants d'une ville assiégée massacres et destructions.

Au Xe siècle, Fasā était la plus grande ville du district de Darābjird ; elle était presque aussi vaste que Chiraz[166]. La ville était dotée d'une solide forteresse (*ḥiṣn*), de douves (*khandaq*) et d'une importante zone d'activités marchandes (*rabaḍ*) avec des bazars (*aswāq*)[167]. La prospérité de Fasā, comme celle de Kāzarūn, provenait de ses activités commerciales. Déjà en 372/982, l'auteur du *Ḥudūd al-ʿālam* décrit Fasā comme une ville importante, un centre où transitaient des marchandises en grosses quantités[168]. Cependant, comme Kāzarūn, Fasā subit les répercussions des troubles causés dans le Fārs par les désordres politiques. Ibn al-Balkhī et Mustawfī Qazwīnī disent que les tribus Shabānkāra avaient détruit une grande partie de la ville et que l'atabek Chawlī Saqqāʾū entreprit de la restaurer[169].

La population de Fasā était majoritairement sunnite, comme dans la plupart des agglomérations du Fārs, même si à l'époque bouyide la ville avait été un important centre militaire, et qu'il y stationnait des soldats daylamites chiites. Fasā est le lieu de naissance de célèbres savants et lettrés musulmans. Yāqūt mentionne l'homme de lettre mutazilite Abū ʿAlī Fārisī Fasāʾī (m. 377/987) qui était grammairien à la cour de ʿAḍud al-Dawla[170]. Un autre grammairien et lexicographe, Ibn Durustawāyh (m. 347/958) est également né à Fasā[171]. Yāqūt cite le nom du célèbre traditionniste Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Sufyān (m. 277/890-891) qui se rendit à plusieurs reprises à Damas et au Maghreb pour y recueillir les

165 M. Yūsofnežād et J. Lerner, « Fasā i. Geography and History ».
166 Iṣṭakhrī, p. 128.
167 Yāqūt, vol. IV, p. 261.
168 Même témoignage dans Iṣṭakhrī qui donne la liste des produits qui faisaient l'objet des transactions commerciales, M. Yūsofnežād et J. Lerner, « Fasā i. Geography and History ».
169 Ibn al-Balkhī, p. 130 ; *Nuzhat al-qulūb*, p. 125.
170 Notice sur Fasā dans Yāqūt, vol. IV, p. 160-161. Abū ʿAlī Fārisī Fasāʾī est mentionné dans de nombreuses sources, voir liste dans I. Abbas, « Abū ʿAlī Fāresī », *EIr*.
171 S. A. Bonebakker, « Ibn Durustawāyh », *EIr* ; J.-Cl. Vadet, « Ibn Durustawāyh », *EI*2.

traditions prophétiques[172]. Abū Yūsuf Yaʿqūb était connu comme l'« imam des gens du hadith dans le Fārs » (*imām ahl al-ḥadīth bi-Fārs*)[173]. Il y avait en effet beaucoup de *muḥaddithūn* à Fasā[174]. C'est la raison pour laquelle Shaykh Kabīr y séjourna un certain temps pour étudier avec eux les traditions prophétiques. Un enseignement religieux de base fut donc délivré très tôt à Fasā. En 375/985, Muqaddasī signale d'ailleurs que la mosquée du vendredi de Fasā est plus grande que le Jāmiʿ al-ʿAtīq de Chiraz. Elle disposait de deux cours reliées par un passage couvert comme celles de la mosquée du vendredi de Bagdad[175].

L'important groupe familial de Chiraz, les ʿUmarī-Bāghnawiyya, était originaire de Fasā. D'après une anecdote édifiante rapportée dans le *Shadd al-izār*, l'ancêtre de la famille, le cheikh Rūzbihān, était estimé par l'atabek Muẓaffar al-Dīn Zangī b. Mawdūd qui l'aurait envoyé en mission auprès du calife à Bagdad. Le *Shadd al-izār* mentionne également des hommes pieux et des savants en sciences religieuses qui portent la *nisba* « *daylamī-fasā'ī* ». L'auteur du *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, Mīrzā Ḥasan Ḥusaynī Fasā'ī (m. 1316/1898), était originaire de Fasā. Il est un lointain descendant d'une autre célèbre famille de savants de Chiraz, les sayyids Ḥusaynī-Dashtakī qui exercèrent des activités religieuses non seulement à Chiraz et à Fasā, mais également à La Mecque et à Hyderabad[176].

À Fasā était également délivré un enseignement spirituel, déjà à l'époque de Shaykh Kabīr. Ces cheikhs soufis étaient également la plupart du temps des traditionnistes, à l'image du saint homme de Chiraz lui-même qui fut en contact avec eux[177]. Ibn Zarkūb, l'auteur du *Shīrāz-nāma*, mentionne un certain Abū l-Ḥasan ʿAbd Allāh ʿAlī Qurayshī Fasā'ī, connu sous le nom Ibn Hind, parmi les contemporains de Shaykh Kabīr. Il dit que son tombeau et son sanctuaire béni (*madfan wa mazār-i mubārak*) est toujours visité à Fasā[178]. Ibn Hind est compté parmi ceux qui avaient suivi les enseignements des célèbres maîtres soufis, tels Junayd (m. 298/910), ʿAmr b. ʿUthmān Makkī (m. 291/903-904) et Jaʿfar Ḥadhdhā' (m. 341/952-953). La *Sīrat-i Shaykh Kabīr* ne mentionne pas de liens directs entre Ibn Hind et Shaykh Kabīr. Cependant, d'après le *Shadd al-izār*, Shaykh Kabīr aurait pu le rencontrer dans la maison

172 Yāqūt, vol. IV, p. 161.

173 Il est l'auteur d'un *Tārīkh* et d'une *Mashyakha* (liste de ses cheikhs), F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 200.

174 Sur les traditionnistes de Fasā, voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 200-202.

175 Muqaddasī, p. 431.

176 Sur cette famille, voir chapitre 5 et H. Busse, « Fārs-Nāma-ye Nāṣerī », *EIr*.

177 Voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 202-203.

178 *Shīrāz-nāma*, p. 143. Sur Ibn Hind, voir M. Qazwīnī, *Shadd al-izār*, p. 370, n. 1 ; F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 88-89, 202.

de sa mère à Chiraz où des cheikhs et des soufis avaient été invités pour un repas[179]. À cette occasion, Ibn Hind manifesta son don de claire vue (*firāsa*). Au début du repas il dit : « Réservez une portion de cette nourriture pour ʿAbd Allāh ». L'assemblée des convives demanda : « Mais où est-il ? ». C'est alors que Shaykh Kabīr entra dans la pièce. Le saint homme fut un proche d'une autre figure soufie de Fasā, Abū Ḥasan Aḥmad Ibn Abī Tawba considéré comme un maître en *taṣawwuf* réputé pour sa piété. Il priait chaque nuit en accomplissant mille *rakʿa*[180]. Selon le *Firdaws al-murshidiyya*, les cheikhs de la *kāzarūniyya* s'étaient implantés à Fasā. Un certain Abū Naṣr Iṣṭakhrī, un disciple de Shaykh Abū Isḥāq, après avoir voyagé en Égypte, en Syrie et en Irak, s'était installé à Fasā où il fonda une *khānaqāh* dans laquelle il enseignait[181]. Très tôt, Fasā fut donc un centre d'enseignement soufi. Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, qui naquit à Fasā en 522/1128, y avait trouvé un conseiller spirituel dans une *khānaqāh* de la ville.

Une autre bourgade du Fārs, Bayḍā, était un petit centre de savoir religieux traditionnel où très tôt furent formés des juristes et des cadis. Bayḍā joua un rôle significatif dans les relations entre cheikhs soufis, notamment appartenant à l'ordre *kāzarūnī*.

4 Bayḍā au centre des relations entre les *khānaqāh* de Chiraz et de Kāzarūn

Les géographes arabes du Xe siècle disent que Bayḍā était une ville fortifiée florissante. Elle était entourée de remparts et dotée d'une citadelle (*ḥiṣn*). Située non loin de Chiraz, Bayḍā expédiait des céréales et des fruits produits dans son riche hinterland agricole[182]. Elle était dotée d'une mosquée du vendredi, mais les zoroastriens y restèrent nombreux jusqu'à la fin du Xe siècle. Un enseignement en sciences religieuses, notamment juridiques, était délivré à Bayḍā[183]. À l'époque bouyide des savants originaires de Bayḍā émigrèrent à Bagdad où ils établirent une dynastie de *qāḍī al-quḍāt*. Ils réussirent à maintenir cette position sous les Seldjoukides en s'alliant à de prestigieux lignages de juristes bagdadiens[184]. Au XIIIe siècle, Bayḍā était devenu un centre de formation à

179 Notice sur Sitt Umm Muḥammad, *Shadd al-izār*, n° 255, p. 368-371.

180 *Shīrāz-nāma*, p. 144, qui lui donne le nom Ibn Abī Būya. Voir également F. Sobieroj, *Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī*, p. 202-203.

181 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 435.

182 Sur Bayḍā, voir Ibn al-Balkhī, p. 128-129 ; *Nuzhat al-qulūb*, p. 133, 135 ; trad., p. 121, 134 ; *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 185.

183 Yāqūt dit que beaucoup de traditionnistes en étaient originaires, Yāqūt, vol. I, p. 529-530.

184 V. Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, vol. I, p. 364-365.

l'école juridique chaféite en lien avec Chiraz. Né dans une famille de juristes, Nāṣir al-Dīn Bayḍawī, l'auteur du célèbre commentaire coranique, *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl*, fit ses premières études dans sa ville natale avec son père, ʿImād al-Dīn (m. 673/1274-1275). Ce dernier fut *qāḍī al-quḍāt* de Chiraz pendant le règne de l'atabek salghuride Abū Bakr. Nāṣir al-Dīn Bayḍawī fit comme son père une carrière de cadi. En 678/1279, il fut nommé *qāḍī al-quḍāt* du Fārs par l'Ilkhan Abaqa[185].

Lieu de naissance de Ḥallāj, Bayḍā fut très tôt comme Fasā un centre d'enseignement soufi en relation avec Chiraz et Kāzarūn. Le cheikh Abū l-Azhar ʿAbd al-Wāḥid Bayḍāwī Iṣṭakhrī (m. ca. 400/1009-1010) fonda une *khānaqāh* à Bayḍā ainsi que deux *ribāṭ* à Māyīn[186], une petite localité située plus au nord, sur la route vers Ispahan. Il existait d'ailleurs des liens entre Māyīn et Chiraz. Muḥammad b. Naṣr (m. 540/1145-1146), l'un des premiers soufis de Māyīn, avait fait ses études dans la *khānaqāh* d'Abū Shujāʿ Muḥammad Maqārīḍī à Chiraz[187]. Dans sa notice sur Bayḍā, Yāqūt cite les noms de trois soufis qui étaient les compagnons (*min aṣḥāb*) d'Abū l-Azhar : ʿAlī b. al-Ḥasan al-Ṣūfī, connu sous le nom al-Kurdī, Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Muqrī al-Ṣūfī et Aḥmad b. Muḥammad, surnommé Bulbul al-Ṣūfī[188].

Un récit rapporté dans le *Firdaws al-murshidiyya* témoigne des liens qui existaient entre la *khānaqāh* de Bayḍā et celle de Shaykh Abū Isḥāq à Kāzarūn. Au cours d'une vision nocturne, ce dernier voit dans une maison où il se trouve un ange comme il n'en avait jamais vu auparavant. Il décide alors de rendre visite à Bayḍā au cheikh Abū l-Azhar qui vient à sa rencontre avec ses compagnons. Ensemble, ils se rendent à la mosquée du vendredi. C'est alors que Shaykh Abū Isḥāq se rend compte que la mosquée est la maison de son rêve et que le cheikh Abū l-Azhar est l'ange qu'il avait vu dans la maison. Ils vont ensuite au *ribāṭ* du cheikh qui demande à Shaykh Abū Isḥāq de diriger la prière pour toutes les personnes présentes[189]. Les liens entre les *ribāṭ* de Kāẓarūn et de Bayḍā sont attestés dans un autre récit du *Firdaws al-murshidiyya*. Shaykh Abū Isḥāq organise sur le toit de sa mosquée (*saṭḥ-i masjid*) un concert spirituel (*samāʿ*) pour Bulbul al-Ṣūfī, le disciple du cheikh Abū l-Azhar, et un groupe de cheikhs venus

185 E. Kohlberg, « Bayżāwī, Nāṣer al-Dīn », *EIr*.

186 Sur ce maître soufi, voir F. Sobieroj, « Mittelsleute zwischen Ibn Khafif und Abū Isḥāq al-Kāzarūnī », p. 657-659 ; *Id.*, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 208. Māyīn est une petite ville située au centre du district de Rāmjird, D. Krawulsky, *Iran. Das Reich der Īlkhane*, p. 199.

187 F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 208.

188 Yāqūt, vol. 1, p. 529. Bulbul al-Ṣūfī mourut à Chiraz alors qu'il se rendait à Ispahan. Son corps fut transporté à Bayḍā pour y être inhumé en 455/1063, *ibid.*, p. 529.

189 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 114.

lui rendre visite de Bayḍā[190]. Ces deux récits ont pour fonction de mettre sur un pied d'égalité les deux établissements soufis. Les maîtres spirituels de Bayḍā et de Kāzarūn s'honorent réciproquement ainsi que leurs disciples respectifs.

En revanche, après la mort des deux fondateurs, les relations entre les deux *ribāṭ* se présentent plutôt en termes de rivalité, comme en témoigne encore un récit du *Firdaws al-murshidiyya*. Quelques années après la mort de Shaykh Abū Isḥāq, Abū Jaʿfar Aḥmad Anṣārī, un de ses disciples, se rend à Bayḍā pour une pieuse visite au tombeau du cheikh Abū l-Azhar. Il est bien accueilli par le responsable du *ribāṭ*, Khʷāja Abū l-Ḥasan b. ʿAlī b. Ḥasan[191]. Ce dernier lui fait part de la perplexité dans laquelle il s'était trouvé après la mort de Shaykh Abū Isḥāq. Comment fallait-il commémorer le jour de sa mort ? La réponse à sa question lui avait été apportée au cours d'une vision nocturne par l'archange Gabriel. Ce dernier avait dit à Khʷāja Abū l-Ḥasan qu'il devait organiser cent commémorations (*ṣad ʿurs*) en l'honneur de Shaykh Abū Isḥāq. Pendant le séjour d'Abū Jaʿfar Aḥmad Anṣārī à Bayḍā, Kkʷāja Abū l-Ḥasan organisa l'une de ces commémorations. Il lui demanda ensuite de se rendre après son retour à Kāzarūn au tombeau de Shaykh Abū Isḥāq afin d'implorer son pardon[192]. Dans ce récit, l'ange Gabriel est présenté comme le garant de la supériorité du *ribāṭ* de Kāzarūn sur celui de Bayḍā. À cette époque, la rivalité entre les deux ordres était sans doute liée à des intérêts économiques. En donnant la préséance au renom de Shaykh Abū Isḥāq face à celui d'Abū l-Azhar, l'hagiographe cherche peut-être à attirer les offrandes au sanctuaire de Kāzarūn.

Ainsi dès le Xᵉ siècle, grâce à la *khānaqāh* fondée par Abū l-Azhar à Bayḍā, la ville fut en contact non seulement avec Kāzarūn mais aussi avec Chiraz. Abū l-Ḥusayn b. Sālbih (m. 415/1024-1025) qui fut le disciple de Shaykh Kabīr – et qui fréquenta Shaykh Abū Isḥāq – devint vraisemblablement le successeur du cheikh Abū l-Azhar après la mort de ce dernier. Il est en effet doté du titre « cheikh des cheikhs » (*shaykh al-shuyūkh*)[193]. Abū ʿAbd Allāh, le fils d'Abū l-Ḥusayn b. Sālbih devint, après la mort de Shaykh Kabīr et d'Abū l-Azhar, le disciple de Shaykh Abū Isḥāq[194]. La ville de Bayḍā fut donc elle aussi, très tôt, un centre de savoir religieux traditionnel et soufi actif, à l'instar d'autres villes

190 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 400-401.

191 F. Sobieroj (« Mittelsleute zwischen Ibn Khafīf und Abū Isḥāq al-Kāzarūnī », p. 659, n. 24) suppose qu'il s'agit d'al-Kurdī, l'un des trois soufis cités par Yāqūt.

192 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 441.

193 F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, 209. Sur Abū l-Ḥusayn b. Sālbih, voir *ibid.*, p. 235-236. Il fut enterré à Bayḍā, voir M. Qazwīnī, *Shadd al-izār*, « Ḥawāshī-i Shadd al-izār », p. 476-477.

194 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 436, où il est dit qu'après sa mort à Kāzarūn ses amis transportèrent son corps à Bayḍā afin qu'il soit enterré près du cheikh Abū l-Azhar.

et bourgades du Fārs, comme Fāl, autre exemple de l'éclosion de petites localités de culture musulmane dans la province à partir du Xe siècle.

5 Fāl, « Demeure du savoir » (*bayt al-ʿilm*)[195]

Après le déclin progressif de Sīrāf à partir du XIe siècle, la terminologie géographique et administrative utilise pour désigner l'ex-territoire de Sīrāf un terme jusque-là non attesté, Fāl. La chaîne montagneuse qui domine Sīrāf, que la tradition géographique ancienne appelle Jibāl Sīrāf, est désormais appelée Jibāl Fāl. Le bourg de Fāl étant situé à l'intérieur des terres, dans les textes du XIVe siècle le terme Fāl désigne dans ce cas l'arrière-pays de la côte de Qays.

À la fin du XIIe siècle, Fāl envoyait, comme Fasā, ses théologiens, ses juristes et ses grandes familles de cadis à Chiraz. Quṭb al-Dīn Muḥammad Fālī (m. 721/1321) dépassait les ulémas dans « le dévoilement des vérités de la Révélation et l'exposé clair des secrets du Coran » (*kashf ḥaqāʾiq al-tanzīl wa bayān asrār al-taʾwīl*)[196]. Il disait que « la première nourriture qu'il avait goûtée au monde » (*awwāl taʿām fī l-dunyā*ʾ) était le fruit des leçons et des *fatwā* de son père, Ṣafī al-Dīn Masʿūd (m. 678/1279-1280)[197]. Selon le *Shadd al-izār*, ce dernier aurait réglé du point de vue juridique une querelle entre « des marchands revenant des îles » à propos d'une esclave qu'ils avaient achetée. Il aurait reçu en récompense une somme de cent dinars qui lui permit de financer les études de son fils, Quṭb al-Dīn Muḥammad[198]. Ce récit indique qu'à l'instar d'autres familles Fālī-Sīrāfī, Ṣafī al-Dīn Masʿūd était sans doute lié au milieu des grands négociants qui commerçaient dans le golfe Persique.

Quṭb al-Dīn Muḥammad aurait étudié à Sohar, où se trouvait l'un des plus célèbres représentants de l'école chaféite[199]. Il n'assuma aucune fonction

---

195 Sakhāwī, *Ḍawʾ al-lāmiʿ*, vol. I, p. 172. Selon une tradition locale, la ville est également désignée par un autre *laqab* « Demeure de la pureté » (*dār al-ṣafā*ʾ), voir J. Aubin, « La survie de Shīlāu », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 69, n. 37, 39.

196 *Shadd al-izār*, p. 433-435. Il est crédité de plusieurs ouvrages dans le domaine du *tafsīr*, du *fiqh* et de la grammaire.

197 *Shadd al-izār*, p. 430-432. Waṣṣāf (p. 170), le compte parmi les lettrés auxquels Sīrāf a donné naissance. Chez les historiographes chirazis de l'époque salghuride les *nisba* « Fālī » et « Sīrāfī » sont employées en complément ou en valeur l'une de l'autre. Le traducteur du *Shadd al-izār* écrit à propos de la *nisba* de Majd al-Dīn Ismāʿīl, le grand cadi de l'atabek Abū Bakr, « *sīrāfī, al-mashhūr bi-fālī* », voir *Hazār mazār*, p. 143. Sur la *nisba fālī-sīrāfī*, voir J. Aubin, « La survie de Shīlāu», dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 65-67.

198 *Shadd al-izār*, n° 299, p. 434 ; *Hazār māzār*, p. 147-148.

199 Voir V. Piacentini, « Merchant Families in the Gulf », p. 150. Le *Shadd al-izār* ne mentionne pas le nom de ses maîtres à Chiraz.

officielle à Chiraz, mais il laissa le souvenir d'un lettré éminent, auteur d'ouvrages en sciences religieuses dans le domaine du commentaire coranique (*al-Taqrīb al-tafsīr fī talkhīṣ al-kashshāf*), du fiqh (*al-Tawḍiḥ al-hāwī fī-l-fiqh*), ainsi qu'un commentaire sur l'ouvrage de grammaire (*Lubāb fī-l-nahw*) de Tāj al-Dīn Muḥammad al-Isfīrā'īnī, qu'il acheva à Chiraz en 712/1312-1313[200].

Le cousin paternel de Quṭb al-Dīn Muḥammad, ʿAmīd al-Dīn Asʿad Abzarī Fālī (m. rabīʿ II 624/mars-avril 1227), avait fait ses premières études au Ribāṭ-i Dasht à Fāl[201]. Il fut ministre de l'atabek salghuride ʿIzz al-Dīn Saʿd b. Zangī. Au moment de sa nomination, ʿAmīd al-Dīn Asʿad écrivit sur la porte du *ribāṭ* :

> Le salut de Dieu soit sur toi, la meilleure des demeures (*khayr manzil*) [...]. Ne cesse pas d'être prospère (*maʿmūr^{an}*) et peuplée (*ahl^{an}*). Que Dieu le miséricordieux (*raḥmān*) et le généreux (*karīm*) demeure en toi[202].

ʿAmīd al-Dīn Asʿad avait de l'ascendant sur les autorités politiques. Il était en correspondance constante avec le calife (*dīwān-i ʿazīz*) et des personnalités religieuses en vue[203]. Il avait été envoyé en ambassade auprès du Kh^{w}ārazmshāh, ʿAlā' al-Dīn Muḥammad, vers 1209-1210 par Saʿd b. Zangī. Il écrivit à cette occasion de la poésie de circonstance. Il impressionna tellement le souverain qu'il lui aurait demandé d'être son ministre[204].

La mémoire de ʿAmīd al-Dīn Asʿad a survécu comme celle d'un lettré éminent[205]. Sa poésie en arabe et en persan lui valut les louanges du célèbre théologien et exégète Fakhr al-Dīn Rāzī (m. 606/1209) avec lequel il eut des échanges épistolaires[206]. En dhū l-qaʿda 623/octobre-novembre 1226, ʿAmīd al-Dīn Asʿad fut emprisonné par l'atabek Abū Bakr avec son fils, Tāj al-Dīn, dans la Qalʿa-yi ʿUshkunwān dans laquelle il devait mourir[207]. L'atabek le

200 *Shadd al-izār*, n° 299, p. 147-148.

201 Il était originaire d'Abzar, un bourg ou canton des *garmsīrāt* sur la route de Qays. Voir Waṣṣāf, p. 150-151, 156-157, 162. Notices dans Ibn al-Fuwaṭī, *Talkhīṣ*, vol. II, n° 1370 p. 900-901 (où l'auteur lui donne le titre ʿAmīd al-Mulk) ; *Shīrāz-nāma*, p. 54-57 ; Kh^{w}āndmīr, *Dastūr al-wuzarā'*, p. 237-238. Voir également, *Shadd al-izār*, p. 215, n. 2 ; et sa biographie par M. Qazwīnī, *Shadd al-izār*, « Ḥawāshī-i Shadd al-izār », p. 526.

202 M. Qazwīnī, *Shadd al-izār*, « Ḥawāshī-i Shadd al-izār », p. 522.

203 Ces lettres ont été publiées par ʿA. M. Thābitī, *Asnād wa nāmahā-yi tārīkhī*, p. 160-191.

204 Waṣṣāf, p. 150-151.

205 Voir A. E. Khairallah, « Abzarī », *EIr*.

206 *Shadd al-izār*, p. 215. Fakhr al-Dīn Rāzī est né à Ray en 543/1149 (ou 544). Outre les études en théologie, il avait une bonne connaissance de la philosophie. Il est considéré comme celui qui a réussi une sorte de synthèse entre ces deux disciplines, voir G. C. Anawati, « Fakhr al-Dīn al-Rāzī », *EI*^{2}.

207 Waṣṣāf, p. 156.

soupçonnait d'être un espion du Khʷārazmshāh[208]. Pendant son incarcération, il composa une *qaṣīda* connue sous le nom *Qaṣīdat-i 'Ushkunwāniyya*[209]. Cette culture, dont ʿAmīd al-Dīn Asʿad reçut à Fāl les premiers éléments, est celle de tout un groupe, dès le début du XIII^e siècle. Les Fālī entretenaient également d'étroites relations avec le royaume d'Ormuz. L'élite intellectuelle du royaume recevait son éducation des madrasas du Fārs. Des trois familles qui se sont distinguées au vizirat dès le XV^e siècle, deux sont originaires de cette province, les Fālī et les Ījī. Jalāl al-Dīn Yaḥā b. ʿIzz al-Dīn Ibrāhīm Fālī Shīrāzī (m. 828/1424-1425), d'une famille de cadis de Chiraz, exerça la judicature à Jarūn, la « nouvelle Ormuz »[210].

À Chiraz, les Fālī, nourris de lettres arabes et solides dans leurs principes religieux chaféites, entrent dans les milieux de la classe dirigeante. Ils s'associent à l'effort des Salghurides pour assurer le prestige des madrasas du Fārs. Les Fālī sont également influents dans le royaume d'Ormuz en tant que cadis, mais aussi du point de vue politique. En témoigne, par exemple, l'implication d'Amīr Ḍiyāʾ al-Dīn Rustam Fālī, qui avait été nommé au commandement de l'armée par Tūrān-Shāh II, dans la crise de succession qui eut lieu après la mort de ce dernier en 875/juillet 1470-juin 1471[211].

Fāl était un véritable centre de vie intellectuelle. En témoigne le *Bayāḍ-i Tāj al-Dīn Wazīr*, un ensemble de quatre-vingt pièces, rédigées en arabe et en persan, dans le domaine des belles-lettres et des sciences religieuses. Elles ont été rassemblées par un vizir du Fārs, nommé Tāj al-Dīn[212]. Cette anthologie est constituée de pièces écrites par des hommes de plume de Chiraz de l'entourage de Junayd Shīrazī, l'auteur du *Shadd al-izār*[213]. Les élites de Fāl à Chiraz étaient donc des gens d'une certaine renommée locale par leur culture et ils formaient

208 Waṣṣāf, p. 156.

209 Waṣṣāf, p. 157. Sur cette *qaṣīda*, voir Cl. Huart, « L'ode arabe d'Ochkonwân », *Revue Sémitique*, 1893, p. 337-358. Son cousin, Quṭb al-Dīn Muḥammad, rédigea un commentaire sur cette *qaṣīda* qui est intitulée *Shaḥr al-qasīda al-ʿAmīdiyya*, *Shadd al-izār*, n° 299, p. 147-148.

210 Sakhāwī, *Ḍaw' al-lāmiʿ*, vol. X, n° 936, p. 215. Le nom de Jarūn fut attribué au port de Surū sur le continent où les marchandises à destination et en provenance d'Ormuz étaient transportées. Par la suite Jahrūn est interchangeable pour désigner la capitale, l'île ou le royaume. Le vocabulaire pour désigner Ormuz continentale et insulaire a été étudié par J. Aubin, Le *latin et l'astrolabe*, vol. I, p. 289-292.

211 Sur cette crise et les répercussions qui en résultèrent pour Amīr Ḍiyāʾ al-Dīn Rustam Fālī, voir J. Aubin, « Le royaume d'Ormuz au début du XVI^e siècle », *Mare Luso-Indicum*, vol. II, 1973, p. 134-135.

212 *Bayāḍ-i Tāj al-Dīn Wazīr*, éd. Ī. Afshār et M. Taymūrī, Ispahan, 1353sh./1973. Sur ce texte, voir *Qaṣā'id wa ghazāliyāt-i Junayd Shīrāzī*, éd. S. Naficy, Téhéran, 1320sh./1981, « Muqaddima », p. 6-13.

213 On y trouve des pièces rédigées par Quṭb al-Dīn Muḥammad Fālī.

toujours un groupe cohérent à l'époque du prince muzaffaride Shāh-Shujāʿ. On trouve en effet dans le *Bayāḍ-i Tāj al-Dīn Wazīr* des pièces rédigées par Sayyid Sharīf al-Dīn ʿAlī Jurjānī qui était professeur (*mudarris*) au Dār al-Shifāʾ, le complexe madrasa-hôpital fondé par Shāh-Shujāʿ en 779/1377[214]. Les Fālī sont représentatifs des membres de l'aristocratie terrienne iranienne qui cumulent, soit individuellement, soit par groupes familiaux, les dignités religieuses et les charges administratives. La continuité familiale est l'une des caractéristiques de ces grands aristocrates qui ont survécu aux changements politiques et ont su préserver leurs privilèges. En atteste sous les Aq Qoyunlu, l'intervention du ministre bahmanide Maḥmūd Gāwān en faveur d'un enseignant Fālī touché par une réforme fiscale dans le Fārs. Les Fālī sont d'autant mieux en mesure de soutenir leurs intérêts économiques auprès du gouvernement, ceux de la route du golfe Persique, que Fāl se jumelle à Khunj, autre petite bourgade du Fārs. Khunj devint elle aussi un important centre de culture musulmane où plusieurs cheikhs de *khānaqāh* renforcèrent la notoriété de la ville comme un centre soufi très actif jusqu'au début du XVI^e^ siècle.

6 Khunj, « Demeure des saints » (*dār al-awliyāʾ*)[215]

Khunj est une des petites bourgades du Lāristān, sur la route de Chiraz en direction de l'île de Qays. Elle est sise dans une zone montagneuse, située dans les terres chaudes (*garmsīrāt*), par conséquent le climat est très chaud et très sec. L'eau provient de puits et de citernes, les cultures (céréales, dattes et oranges) sont irriguées par des canaux souterrains[216].

Les géographes arabes mentionnent les nombreux temples du feu du Fārs. Ibn Ḥawqal écrit qu'on est incapable de les évaluer sans l'aide des registres administratifs. « Il n'y a pas de canton rural » écrit-il, « dans lequel il n'y ait pas un nombre considérable de temples du feu ». Il cite celui de Kāriyān comme étant le plus célèbre et qui « dépasse la vénération des fidèles »[217]. La route ancienne de Kāriyān vers Khunj passait par Bīdshahr, information attestée par une inscription de fondation dans la mosquée de la ville datée de 525/1131. Une autre trace lapidaire, datée de 555/1160, est gravée sur le tombeau de Qāḍī Saʿīd

214 Sharaf al-Dīn Jurjānī mourut à Chiraz en 816/1413, voir A. S. Tritton, « al-Djudjānī », *EI*[2]. Le ministre qui a rassemblé les pièces contenues dans cette anthologie était sans doute au service de Shāh-Shujāʿ.

215 Le *laqab* de Khunj est donné par Nīmdihī, *Ṭabaqāt-i Maḥmūd-Šāhī*, sous 713.

216 *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 90.

217 Ibn Ḥawqal, p. 273. Attestation identique chez les autres sources géographiques anciennes, voir M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 16-25.

Manṣūr à Kawra[218]. Les sources arabes anciennes attestent l'importance symbolique de la prise de Kāriyān par les armées musulmanes en 29/649-650. On en trouve la première attestation dans le *Futūḥ al-buldān* de Balādhurī[219]. On verra que le temple du feu de Kāriyān est cité dans les sources hagiographiques.

Dans les textes anciens, on trouve l'expression « *Kunj Khunj* ». Dans la langue locale le terme « *kunj* » signifie « *zāwiyya* » ou « *khānaqāh* ». Aujourd'hui dans la ville de Gawda, près de Bastak, Gunchī serait l'endroit où Sayyid Shāh Sayf Allāh Qattālī (m. 674/1275-1276), l'initiateur d'une importante confrérie soufie du Lāristān, se retirait pour effectuer ses dévotions et ses exercices d'ascèse. Le toponyme Kunjī se serait transformé en Khunj en raison des nombreux cheikhs soufis qui exercèrent leurs activités dans la ville[220]. Deux *ṭarīqa* soufies particulièrement célèbres à Khunj se rattachent à l'ordre *kāzarūnī*[221]. Elles auront une influence certaine sur les destinées du Lāristān par la suite. Les Dānyālī, dont le tombeau du fondateur Rukn al-Dīn Dānyāl fut visitée par Ibn Baṭṭūṭa[222], et les Abū Najmī qui se seraient établis à Kāriyān avant de s'installer à Khunj. On peut également citer Quṭb b. Muḥyī qui, dans un premier temps exerça ses activités à Khunj, avant de créer à Ikhwānābād une communauté de mystiques. Située au carrefour des routes vers Qays d'une part, vers Fāl d'autre part, vers Ormuz enfin, Khunj semble s'être développée rapidement. L'unité du Khunj et du Fāl était fondée, non seulement sur l'axe routier coupant leur territoire, mais aussi sur l'identité des élites religieuses du district[223]. Khunj et d'autres petites bourgades du Lāristān ont été des centres culturels importants, comme en témoignent les nombreuses notices biographiques rassemblées par Sakhāwī. Khunj a connu au XII^{e}-XIII^{e} siècle un essor important qui a haussé cette petite bourgade au rang de centre urbain. Les ressources commerciales engendrées par les échanges entre Chiraz et le golfe Persique ainsi que les activités des cheikhs soufis qui se livraient à des actions caritatives ont fait la richesse de Khunj.

L'histoire de l'islamisation du Fārs se concrétisa par l'émergence d'une nouvelle topographie mettant en réseau des centres où s'enseignait une nouvelle religion, l'islam, qu'il soit traditionnel ou soufi. Au centre de ce réseau, Chiraz était à la fois une ville de savoir religieux et un véritable pôle de sainteté. Les environs des sanctuaires d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim et le Jāmiʿ al-ʿAtīq, objets

218 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 20, 25.
219 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 18-19.
220 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 12-13.
221 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 11-13.
222 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 244.
223 J. Aubin a étudié (« La survie de Shīlāu », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 65-67) comment s'est développée l'unité entre ces deux entités territoriales.

de pieuses visites, transformèrent la ville en un pôle de pouvoir sacré. Espaces dévotionnels, ils suscitaient dans leur entourage d'autres édifices où pouvait s'exercer la religiosité populaire. Les sanctuaires possèdent une « sacralité intrinsèque, dans la mesure où ceux qui le visite en tant que pèlerins peuvent espérer y acquérir des grâces particulières »[224], par conséquent, ils jouent un rôle crucial dans la vie religieuse. Dans les sanctuaires, il est possible de dialoguer avec le supranaturel et d'exprimer son émotion. Verser des larmes lors des visites aux tombeaux des saints a de nombreuses significations : repentir et conscience aigüe de ses péchés, componction, peur des fins dernières, doléances et demande d'intercession à celui qui y est inhumé.

Dans les sources hagiographiques, Kāzarūn, ville de fondation préislamique, figure comme le fer de lance de l'islamisation de la province grâce à la prédication de Shaykh Abū Isḥāq. Les derviches de la *khānaqah* de Kāzarūn étaient en contact cordiaux avec celle de Bayḍā dès l'époque de Shaykh Abū Isḥāq. Cependant, on a pu noter, que ces relations se détériorèrent par la suite, sans doute pour des raisons de rivalités liées au culte aux tombeaux des fondateurs. Il s'agissait pour les gestionnaires des sanctuaires d'attirer le plus de dévots possible, sources de revenus grâces aux offrandes.

Les petites villes de savoir satellites de Chiraz étaient devenues au XII^e^ siècle de véritables centres de culture islamique. En témoigne Fasā, de fondation préislamique comme Kāzarūn, qui devint un centre d'enseignement traditionnel qui fournissait à la capitale du Fārs une grande partie de ses élites religieuses. La ville était également le siège d'une *khānaqāh* soufie où Rūzbihān Baqlī Shīrāzī reçut sa première initiation spirituelle. Par ailleurs, on l'a vu, les élites religieuses de ces foyers de culture arabe et persane étaient politiquement influentes dans les îles du golfe Persique. Dans l'entourage royal ormuzi, les Khunjī et les Fālī sont des personnels qualifiés. Ils maîtrisent l'arabe et le persan, les deux langues utilisées dans les services de la chancellerie du royaume.

Chiraz, Kāzarūn, Khunj et tous ces centres de savoir et d'enseignement religieux, de *khānaqāh* soufies et de sanctuaires se développèrent considérablement. Le point d'interaction avec l'histoire de l'islam n'était pas littéraire pour les musulmans de l'époque, mais physique, à travers l'expérience que pouvait leur procurer le contact, réel ou spirituel, avec ces hommes de Dieu dont les *khānaqāh* et les sanctuaires constituaient autant de lieux de sacré et de miraculeux. Entre le X^e^ et le XVI^e^ siècle, se dessina peu à peu un paysage porteur de sens qui confirmait la place de l'islam dans le Fārs et le caractère sacré conféré à cette province par son passé préislamique.

224 A. Vauchez, *Sanctuaires chrétiens d'Occident*, p. 15.

DEUXIÈME PARTIE

Chiraz et Kāzarūn, foyers de la sainteté du Fārs

∴

CHAPITRE 5

La société chirazie

Des notables entre charges officielles, activités charitables et piété personnelle

> Dans le Fārs, on trouve des juifs,
> des chrétiens et des zoroastriens [...].
> Les zoroastriens constituent
> le groupe religieux
> le plus important,
> et les juifs sont moins
> nombreux que les chrétiens[1].

⁂

1 Une société multiconfessionnelle

Cette citation d'Ibn Ḥawqal qui visita la province au Xe siècle témoigne d'une forte présence zoroastrienne. Il en explique ainsi la raison : « le Fārs était autrefois le centre des institutions religieuses des zoroastriens, de leurs bibliothèques et de leurs temples du feu ; ils se sont transmis les uns aux autres cet héritage jusqu'à nos jours »[2]. Iṣṭakhrī recense systématiquement toutes les villes du Fārs où il n'y a pas de minbar (*wa laysa bi-hā minbar*) et dit qu'en revanche il y a un temple du feu (*bayt al-nār*) dans chaque district[3]. Muqaddasī signale que les habitants de Chiraz célèbrent les fêtes iraniennes anciennes de Mihrigān et de Nawrūz et qu'ils décorent à ces occasions les bazars de la ville[4]. Muqaddasī est très critique envers les Chirazis. Il dit que les maisons de prostitution sont à la vue de tous (*dūr al-zinā ẓāhira*) et que les zoroastriens pratiquent leurs coutumes sans restriction[5]. Il dit encore que ceux qui à Chiraz

1 Ibn Ḥawqal, p. 292.
2 Ibn Ḥawqal, p. 292.
3 Iṣṭakhrī, p. 118-119 ; Muqaddasī, p. 439.
4 Muqaddasī, p. 429, 441 (où il dit que les musulmans fêtent Nawrūz avec les zoroastriens).
5 Muqaddasī, p. 429 ; même témoignage chez Yāqūt (vol. III, p. 380) qui écrit « les coutumes des mages sont à la vue de tous » (*rusūm al-majūs bi-hā ẓāhira*).

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_007

sont revêtus du *ṭaylasān* n'inspirent pas le respect[6] : il les accuse de s'enivrer (*ahl-i ṭaylasān sukārā*)[7]. Il se pourrait que Muqaddasī fasse ici allusion aux prêtres zoroastriens[8]. On ne trouve pas beaucoup d'attestations sur des affrontements intercommunautaires entre zoroastriens et musulmans à Chiraz dans les sources. Ibn al-Athīr signale cependant les graves incidents qui eurent lieu en 369/979-980, alors que ʿAḍud al-Dawla était à Bagdad. Une violente émeute (*fitna ʿaẓīma*) éclata à Chiraz entre la population musulmane (*ʿāmma min al-muslimīn*) et les zoroastriens (*al-majūs*), dont les maisons furent mises à sac ; certains d'entre eux furent tués. Apprenant la nouvelle, ʿAḍud al-Dawla fit punir les musulmans de manière exemplaire[9]. Dans les services administratifs des Bouyides, en particulier au début de la période, les personnels étaient adeptes de toutes les religions. À Bagdad, ʿAḍud al-Dawla avait des personnels zoroastriens à son service[10]. Il y avait également des fonctionnaires zoroastriens à Chiraz et à Kāzarūn comme l'atteste la *Vita* de Shaykh Abū Isḥāq.

La population de Chiraz était également composée de chrétiens. Des communautés chrétiennes sont attestées à Bīshāpūr, Dārābjird, Sīrāf, Iṣṭakhr et dans le district d'Ardashīr dès le v^e^ siècle[11]. D'après la liste des diocèses syriens orientaux d'Iran, établie par Elie de Damas en 900, il y avait dans le Fārs huit évêques, dont un à Chiraz[12]. Pendant les règnes de Muʿizz al-Dawla et de ʿAḍud al-Dawla, nombreux étaient les fonctionnaires chrétiens au service des Bouyides à Bagdad[13]. Des fonctionnaires chrétiens étaient aussi au service de ʿAḍud al-Dawla à Chiraz[14]. On ne sait pas si la ville était le siège du métropolite de la province, mais il y aurait eu un « catholicos du Fārs » pendant le règne

6 Muqaddasī, p. 440.

7 Muqaddasī, p. 429.

8 Le *ṭaylasān* est une sorte de chasuble avec capuche, une bure de moine. C'était le vêtement des prêtres zoroastriens et, par la suite, il fut porté par la plupart des dignitaires religieux et les soufis. Voir *Lughat-nāma*, vol. x, p. 15406 ; Ḡolām-Ḥosayn Yūsofī, « Clothing xxvii. Historical lexicon of Persian clothing », *EIr*.

9 *Kāmil*, vol. viii, p. 391.

10 Son représentant (*nāʾib*) était Abū Sahl Saʿīd b. Faḍl, tandis que Bahrām b. Ardashīr Majūsī était l'un de ses plus importants fonctionnaires, J. J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty*, p. 189.

11 M. Fiey, « Communautés syriaques en Iran des premiers siècles à 1552 », dans *Commémoration Cyrus, Actes du Congrès de Shiraz 1971, Hommage universel, iii*, Téhéran-Liège, 1974, p. 284.

12 M. Fiey, « Diocèses syriens orientaux du Golfe Persique », dans *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain, 1969, p. 191.

13 Les chrétiens ont joué un rôle culturel majeur sous les Bouyides, voir H. Busse, *Chalif und Grosskönig*, p. 451-479.

14 J. J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty*, p. 190.

de ʿAḍud al-Dawla[15]. Ce dernier est le seul prince bouyide à avoir nommé un chrétien au poste de ministre. Pendant les quelques mois où il était à Bagdad en 364/975, il nomma à cette importante fonction Abū Manṣūr Naṣr b. Hārūn[16]. En 367/977-978, lorsque ʿAḍud al-Dawla s'établit de manière permanente en Irak, Naṣr b. Hārūn devint son représentant (*khalīfa*) à Chiraz pour administrer le Fārs[17]. Naṣr b. Hārūn laissa ériger des églises, des couvents et il organisa des activités caritatives pour les chrétiens nécessiteux[18]. Le nom de Naṣr b. Hārūn est cité dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* intervenant pour résoudre les problèmes d'un homme opprimé par le gouverneur de Bayḍā[19].

Après la mort de Jibrāʾīl[20], le métropolite de la province, Naṣr b. Hārūn fit nommer à sa place le moine Māri b. Ṭūbā[21]. Mārī b. Sulaymān, l'auteur du *Akhbār faṭārikat kursī l-mashraq*, écrit que les Chirazis organisèrent un grand banquet pour les chrétiens de Bagdad afin de fêter l'élection du nouveau métropolite de Chiraz[22]. Māri b. Ṭūbā jouissait des bonnes grâces de ʿAḍud al-Dawla. Ce dernier demanda à son trésorier, Abū ʿAlī b. Makīkhān, de tirer du trésor de quoi confectionner pour Māri b. Ṭūbā une robe d'honneur (*khilʿa*)[23]. Cependant, les troubles qui éclatèrent en 372/983 après la mort de ʿAḍud al-Dawla entrainèrent l'exécution de Naṣr b. Hārūn[24]. On a vu que lorsque Abū l-Fawāris Shīrzīl, le futur Sharaf al-Dawla, installa son pouvoir à Chiraz, il destitua le ministre favori de ʿAḍud al-Dawla. Naṣr b. Hārūn fut livré au chambellan qui l'exécuta[25]. Ces faits sont vraisemblablement l'expression de la rivalité qui devait exister entre les deux hommes. Les intrigues, qui étaient courantes dans les milieux administratifs, provoquèrent une grande instabilité du vizirat durant toute la période bouyide. Après la disparition de ʿAḍud al-Dawla, les chrétiens du

15 M. Fiey, *Pour un Orient christianus novus*, Beyrouth, 1993, p. 132. Nizami Arudi, *Les quatre discours*, trad. Isabelle de Gastines, Paris, 1965, p. 158-159. Il faut cependant prendre cette information avec précaution car le catholicos est présenté comme le médecin de ʿAḍud al-Dawla (*ibid.*, p. 149-150), et qu'il est cité dans des anecdotes édifiantes, propres à ce genre littéraire.

16 *Tajārib*, vol. II, p. 346-347, 408 ; H. Busse, *Chalif und Grosskönig*, p. 239 ; J. J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty*, p. 159.

17 *Tajārib*, vol. II, p. 142 ; Mārī b. Sulaymān, p. 105. Description de sa carrière, H. Busse, *Chalif und Grosskönig*, p. 239.

18 H. Busse, *Chalif und Grosskönig*, p. 464.

19 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 200.

20 Mārī b. Sulaymān ne lui consacre aucune notice dans ses *Akhbār faṭārikāt kursī l-mashraq*.

21 Il était originaire de Mossoul, notice dans Mārī b. Sulaymān, p. 104-110 ; ʿAmr b. Mattā, p. 94-95.

22 Mārī b. Sulaymān, p. 105.

23 Mārī b. Sulaymān, p. 105.

24 Mārī b. Sulaymān, p. 105.

25 Rūdhrāwarī, vol. III, p. 80-81 ; trad. vol. VI, p. 80-81.

Fārs eurent à subir beaucoup de vicissitudes : leurs maisons furent pillées par les soldats daylamites et les biens des églises furent spoliés[26]. Dans le dernier quart du Xe siècle, le ressentiment populaire à l'encontre des chrétiens, surtout à Bagdad, grandit à mesure que le pouvoir des Bouyides déclinait.

Il n'est pas possible de connaître les activités de la communauté chrétienne de Chiraz qui est absente des chroniques historiques et de l'historiographie locale. Les sources chrétiennes, quant à elles, n'évoquent que les métropolites et les rapports qu'ils entretenaient avec le pouvoir. Il y est très peu question des fidèles de l'Église syriaque d'Orient, sauf à l'occasion des répressions qu'elle eut à subir. On trouve dans les sources poétiques des allusions à Jésus qui évoquent sa capacité à ramener les morts à la vie. Ḥāfiẓ prétend que si l'Aimé passe auprès de sa tombe, même un siècle après sa mort, ses os moisis (*ʿaẓām-i ramīm*) se lèvent et dansent. Le poète utilise le terme *rūḥ* (« esprit ») en relation avec Rūḥ Allāh « l'esprit de Dieu » par lequel est qualifié Jésus. Mort par amour, Ḥāfiẓ appelle Jésus à le revivifier. Dominic Parviz Brookshaw suppose que les tavernes de Chiraz étaient peut-être aux mains des chrétiens. Dans les ghazals des poètes de Chiraz, Jésus et ses compagnons sont associés au vin[27]. Néanmoins, on trouve également ces images dans la poésie arabe[28].

Les juifs ne sont évoqués dans les sources islamiques que de manière incidente et le plus souvent de manière collective lors de conflits avec les autorités musulmanes. Il n'existe en effet aucune source endogène. Des références bibliques et la littérature apocryphe suggèrent qu'il y avait des juifs à Persépolis et Pasargades[29]. Il existe en Iran plusieurs sites sacrés juifs : le mausolée d'Esther et Mardochée à Hamadān, celui de Daniel à Suse dans le Khūzistān[30], et enfin celui de Sarah Bat Asher (la petite-fille de Jacob) au sud d'Ispahan[31]. L'absence d'évidence historique ne diminue pas la croyance populaire en la sainteté de ces sites[32].

---

26 Māri b. Ṭūbā tenta de faire restituer ces biens à leurs propriétaires en se mettant dans les bonnes grâces du nouveau pouvoir sans toutefois y parvenir. Il subsista cependant un métropolite dans la province jusqu'au XIVe siècle, M. Fiey, « Diocèses orientaux », p. 191-192.

27 D. P. Brookshaw, *Hafiz*, p. 262.

28 J. Montgomery, « For the Love of a Christian Boy. A Song by Abū Nuwas », *Journal of Arabic Literature*, vol. 27, 1996, p. 115-124.

29 H. Sahim, « Shiraz », *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, N. A. Stillman (éd.), vol. IV, p. 361.

30 P. Varjāvand, « The Tomb of Dānīāl », *EIr*.

31 D. P. Brookshaw, *Hafiz*, p. 265.

32 S. Soroudi, *Persian Literature and Judeo-Persian Culture*, H. E. Chehadi (éd.), Boston, 2010, p. 120.

Nous disposons néanmoins de quelques informations sur les communautés juives du Fārs[33]. Après le déclin de Sīrāf à la fin du Xe siècle, une partie de ses habitants s'établit sur l'île de Qays[34]. Benjamin de Tudèle trouva dans l'île environ cinq cents juifs[35]. Ils étaient sans doute les descendants de la colonie juive de Sīrāf, qui avait dû être bien plus importante[36]. Les fouilles archéologiques à Sīrāf ont mis au jour un groupe de tombes, toutes orientées d'ouest en est, ce qui pourrait indiquer qu'il s'agit de sépultures juives[37]. Chiraz était située au carrefour de plusieurs routes commerciales importantes, en particulier vers le golfe Persique. On sait que des juifs étaient engagés dans le grand négoce international, c'est peut-être la raison pour laquelle il y avait une communauté juive importante à Chiraz[38]. Selon le témoignage de Benjamin de Tudèle, il y aurait eu dix mille juifs dans la ville[39]. Le chiffre, colporté par la tradition orale, est exagéré, mais il atteste d'une communauté relativement nombreuse.

Nous trouvons quelques indications sur les juifs de Chiraz à l'époque de Saʿd al-Dawla, un médecin juif que l'Ilkhan Arghun avait nommé contrôleur financier en 1288[40]. Saʿd al-Dawla nomma son fils Shams al-Dawla gouverneur du Fārs en 1289. Waṣṣāf souligne que « bien qu'il soit juif » il était apprécié des milieux religieux de Chiraz[41]. L'estime dont jouissait Shams al-Dawla épargna aux juifs de la ville les pogroms qui eurent lieu dans tout l'empire après l'exécution de son père Saʿd al-Dawla, le 6 mars 1291[42]. Nous pouvons déduire de ce témoignage qu'à cette époque les juifs formaient un groupe relativement

33 Sur les juifs dans le Fārs, voir H. Sahim, « Shiraz », p. 361-363. Sur les juifs en Iran à l'époque médiévale, voir V. Basch Moreen, « Judeo-Persian communities iv. Medieval to late 18th century », *EIr* ; *Id.*, « Iran/Persia », *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, p. 581-584.

34 J. Aubin, « La ruine de Sīrāf», dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 297.

35 *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, éd. et trad. M. N. Adler, Londres, 1907, p. 62-63. Voir aussi W. Fischel, « The Region of the Persian Gulf and Its Jewish Settlements in Islamic Times », dans *Alexander Marx Jubilee Volume*, New York, 1950, p. 208 ; S. D. Goitein, « Two Eyewitness Reports on an Expedition of the King of Kīsh (Qais) against Aden », *BSOAS*, vol. XVI, 1954, p. 247, dit : cinq cents familles (soit cinq cents chefs de famille).

36 W. Fischel, « The Region of the Persian Gulf », p. 207.

37 Sir A. Stein, *Archaeological Reconnaissances in North-Western India and South-Western Iran*, Londres, 1937, p. 208-209.

38 H. Sahim, « Shiraz », p. 361.

39 *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, p. 58.

40 Sur Saʿd al-Dawla, voir W. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*, Londres, p. 90-117.

41 Waṣṣāf, p. 247-248.

42 J. Aubin, *Émirs mongols*, p. 43.

important dans la ville. Shāhīn-i Shīrāzī (« Mawlānā Shāhīn »), le plus célèbre poète juif iranien, vivait à Chiraz[43].

La communauté juive avait son propre quartier, comme dans toutes les villes du monde musulman. Ce quartier était situé à l'ouest de Chiraz, inséré dans le quartier Bāhaliyya au nord du Masjid-i Jāmiʿ-i Naw. Dans les sources médiévales locales, les informations sur la communité juive de Chiraz sont quasi inexistantes, mais on trouve quelques données dans le *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*. À l'époque de Karīm Khān, il y avait 222 maisons dans le quartier juif de Chiraz[44]. Benjamin Franklin apporte quelques informations sur la communauté juive de Chiraz. Il dit que pour occuper ce quartier, les juifs sont astreints à payer de fortes sommes d'argent et à faire des présents au gouvernement. Il dit encore que les Persans haïssent les juifs et qu'ils ne manquent jamais de leur extorquer de l'argent[45]. On peut supposer que la situation de la communauté juive sous Karīm Khān était vraisemblablement identique à ce qu'elle était à l'époque médiévale.

Chiraz était donc une ville multiconfessionnelle. La *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, même s'il s'agit d'un *topos* hagiographique, confirme qu'à cette époque plusieurs communautés religieuses cohabitaient dans Chiraz. Daylamī écrit : « Les musulmans, les chrétiens, les juifs et les zoroastriens » assistèrent à l'enterrement de Shaykh Kabīr et « ils prièrent chacun selon leur religion »[46]. Avec l'islamisation de la province, le nombre de juifs et de chrétiens diminua peu à peu, et les zoroastriens n'étaient certainement plus très nombreux à Chiraz. Il semblerait que les zoroastriens du Fārs émigrèrent progressivement vers d'autres régions[47]. Il est probable qu'ils s'installèrent dans des villes où le climat religieux leur était plus favorable. Au XIe siècle, le *Dastūr Dastūrān*, la

43 Un panégyrique dédié à l'Ilkhan Abū Saʿīd nous informe qu'il a vécu à cette époque. D'après Bābāī Luṭf, un chroniqueur judéo-persan du XVIIe siècle, Shāhīn-i Shīrāzī fut enterré à Chiraz, mais il était originaire de Kashān, voir V. B. Moreen, « Shāhīn-i Shīrāzī, Mawlānā », *Encyclopaedia of Jews in the Islamic World*, vol. IV, p. 339. Shāhīn-i Shīrāzī a traduit le Pentateuque en judéo-persan (langue persane en écriture hébraïque), sous une forme versifiée à l'imitation du *Shāh-nāma* de Firdawsī. Cet ouvrage occupa trente ans de sa vie et fut terminé en 1359. Shāhīn-i Shīrāzī était donc presque contemporain de Ḥāfiẓ. Voir A. Netzer, « Literature of the Jews of Iran: A Short Survey », dans *Padyavand*, Los Angeles, 1996, vol. I, p. 6-9.

44 D'après le recensement de la population qui eut lieu en 1301sh./1921, 930 hommes et 1040 femmes vivaient dans ce quartier, *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1134.

45 Benjamin Franklin, *Voyages*, p. 68-69 ; version anglaise, p. 60.

46 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 218. Yāqūt, vol. III, p. 381. Il y avait des juifs, des chrétiens et des zoroastriens à Chiraz, Iṣṭakhr et Fasā, voir Iṣṭakhrī, p. 139.

47 Il n'y a plus de textes religieux copiés dans le Fārs après le Xe siècle. En revanche, de tels textes sont composés à Yazd et à Kirmān entre le XIIIe et le XIVe siècle, voir M. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford, 1977, p. 1-5.

plus haute autorité à la tête de la communauté zoroastrienne, trouva refuge à Turkābād, un petit village près de Yazd[48].

Cependant, le zoroastrisme ne fut pas effacé des mémoires à Chiraz. Au XIV^e^ siècle, il était utilisé comme une convention littéraire dans la poésie persane :

> Colore de vin le tapis de prière si le Maître des Mages te le dit !
> Car le pèlerin n'ignore pas la Voie et la conduite à tenir aux étapes[49].

Le « maître des Mages » (*pīr-i mughān*) est l'image traditionnelle qui désigne le véritable guide, seul capable de conduire le disciple sur le chemin qui mène à la félicité divine. Le maître lui dit de souiller le lieu pur qu'est le tapis de prière, car il sait que la simple piété formelle ne peut mener à Dieu[50].

Ḥāfiẓ utilise aussi une autre image en référence au zoroastrisme. Il oppose très souvent le couvent des soufis au « monastère des Mages » :

> Le couvent (*ṣawmaʿa*) semble souillé du sang de mon cœur.
> Si vous me lavez au vin, vos mains auront bien raison.
> Au monastère des Mages (*dayr-i mughān*), on me tient en grande estime du fait qu'un
> feu inextinguible est toujours en mon cœur[51].

Le terme *ṣawmaʿa* est utilisé une seule fois dans le Coran, au pluriel (*al-ṣawām*), pour désigner les ermitages chrétiens[52]. Ḥāfiẓ l'emploie toujours dans un sens péjoratif, mais il ne s'agit pas forcément d'un ermitage chrétien. *Ṣawmaʿa* désigne le plus souvent, comme ici, une *khānaqāh* de soufis, un lieu où vivent des ascètes qui pratiquent l'ascèse de manière ostentatoire. Ironiquement, le vin sert à purifier l'ascète de son hypocrisie, défaut régulièrement dénoncé dans la poésie de Ḥāfiẓ[53]. À l'opposé du couvent de soufis se trouve le « monastère des Mages », où le poète est tenu en haute estime car, par amour, son cœur est transformé en temple du feu. Le poète emblématique de Chiraz, ville où les *khānaqāh* étaient nombreuses, utilise des images à connotation zoroastrienne pour exprimer son aversion pour les pratiques religieuses hypocrites. Ḥāfiẓ fait

48 Cependant, le premier témoignage attesté de sa résidence à Turkābād date de 1478, moment où les Parsis de l'Inde lui adressèrent des questions sur les règles à observer, M. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, p. 4.

49 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 1.

50 Ch.-H. de Fouchécour, *Le Dîvân*, p. 85.

51 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 26.

52 Coran 22 : 40.

53 Voir Franklin Lewis, « Hafez and rendi », *EIr*.

allusion au zoroastrisme en employant l'expression « la religion de Zoroastre » (*āʾīn-i dīn-i Zardushtī*), un euphémisme pour évoquer la consommation de vin[54]. Le souvenir du zoroastrisme, religion pour laquelle la consommation du vin était licite, est utilisé pour exprimer la liberté sociale qui fut en diverses périodes une des particularités de la capitale du Fārs.

2 Quels termes désignent les acteurs sociaux de Chiraz ?

La population musulmane de Chiraz, telle qu'on peut l'appréhender dans les sources locales, était constituée en grande partie de groupes familiaux plus ou moins importants selon le nombre d'individus, mais aussi en fonction de leur prestige social. On peut reconstituer ces groupes familiaux à partir des informations, certes parcellaires et quelque fois apologétiques, fournies par les biographies du *Shīrāz-nāma* et du *Shadd al-izār*. Ces sources doivent être complétées, lorsque cela est possible, par les dictionnaires biographiques arabes. Les personnages qui formaient la société chirazie entretenaient entre eux des relations diverses. Les liens de parenté sont ceux qui ressortent le plus immédiatement des sources. Ils sont dotés d'un fort contenu social et tendent à structurer la société. La parenté inclut des liens de nature diverse : la famille de sang (père, mère, enfants, frères), la parenté plus large (oncles, neveux, cousins), et la « parenté spirituelle », très importante dans le cas des relations des saints hommes avec leurs disciples et leurs dévots.

À partir du IXe-Xe siècle, avec la conversion des Iraniens à l'islam, apparut une nouvelle société caractérisée par une division binaire entre les « classes dominantes » (*khāṣṣa*, pl. *khawāṣṣ*) au sommet, et les « gens du peuple » (*ʿāmma*, pl. *ʿawāmm*) au pied de la pyramide sociale[55]. Entre ces deux classes principales, la classe intermédiaire des « notables » (*aʿyān*) servait de lien[56]. Cependant, le terme *aʿyān* ne renvoie pas à un groupe social distinct ou homogène, il fait référence à la « notabilité » du personnage, considéré alors comme

54 D. P. Brookshaw, *Hafiz*, p. 265. Khʷājū Kirmānī (*Dīwān*, p. 400) fait référence à la *qibla* de Zoroastre qui évoque des connotations bachiques. Voir S. Mélikian-Chirvani, « The Iranian *bazm* in early persian sources », *Banquets d'Orient. Res Orientales*, Bures-sur-Yvette, 1992, p. 95-120 ; *Id.*, « The Wine-bull and the Magian Master », *Cahier de Studia Iranica*, vol. 11, 1992, p. 109 ; *Id.*, *Les frises du Shāh Nāme dans l'architecture iranienne sous les Ilkhān*, Paris, 1996, p. 195.

55 Sur les différentes classes sociales en Iran médiéval, voir la synthèse d'A. Ashraf et A. Banuazizi, « Class system iv. Classes in Medieval Islamic Persia, », *EIr*.

56 Voir R. P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 2001, p. 123-129.

faisant partie d'une élite par rapport aux anonymes dont le nom ne figure pas dans les dictionnaires biographiques ou « livres des notables »[57]. Le personnage tire cette position de son influence au sein du groupe auquel il appartient, mais les origines et les statuts sociaux des individus ainsi distingués sont très variés. Néanmoins au cours du temps, comme le font remarquer Ahmad Ashraf et Ali Banuazizi, cette organisation fonctionnelle binaire devint plus complexe[58].

Les différents acteurs sociaux de Chiraz sont désignés dans les sources locales par des termes spécifiques qui font référence à leur place dans la hiérarchie sociale et à leur fonction dans la société, en tant qu'acteur ou en tant que modèle de comportement[59]. En période de conflits s'opère, comme on l'a vu au moment des sièges de la ville, une distinction entre « ceux qui font partie de l'élite » (*al-khāṣṣa*) et « ceux qui font partie du commun » (*al-ʿāmma*), sans que cela implique obligatoirement un jugement de valeur[60]. Les petits commerçants du bazar, les tenanciers d'échoppes, les artisans, la plupart du temps anonymes, font partie de la *ʿāmma*. Ils apparaissent souvent dans l'entourage des saints hommes auxquels ils peuvent avoir recours pour régler des problèmes de la vie quotidienne. Dans les notices biographiques des élites religieuses de la ville, les deux termes *al-khāṣṣa wa-l-ʿāmma* sont souvent associés pour signifier que la conduite exemplaire des personnages ainsi distingués était reconnue par l'ensemble de la société, ou encore que leurs paroles étaient comprises de tous.

Un certain nombre de termes désignent les catégories les plus déshéritées de la population : la « populace », le « bas peuple », en d'autres termes les fauteurs de troubles. Cette catégorie est désignée par des termes à forte connotation péjorative : hors-la-loi (*ʿayyār*)[61], pègre (*awbāsh*), rusé, malin (*shāṭir*) ou encore coquin, libertin (*rind*, pl. *runūd*)[62]. Les individus ainsi désignés étaient

57 H. Bowen, « A'yān », *EI*[2].

58 Voir A. Ashraf et A. Banuazizi, « Class system iv. ».

59 Voir un bon exemple de l'étude du vocabulaire exprimant le lien social dans les textes de l'époque mamelouke par M. Eychenne, *Liens personnels*, p. 31-55 ; voir également l'étude du vocabulaire de l'éminence sociale par V. Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, vol. I, p. 14-20.

60 Sur ces notions, voir R. P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*. Le sens de base du terme *khāṣṣ* est « spécial, distingué ». R. P. Mottahedeh (*ibid.*, p. 115) fait remarquer que *khawāṣṣ* fait référence à « those who were particularly associated with the ruler ».

61 Sur les activités des *ʿayyārūn*, voir les travaux de Cl. Cahen, « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge », *Arabica*, vol. V/3, 1958, p. 225-250 ; 1959, p. 25-56 ; 1959, p. 233-265.

62 Tous ces termes recouvrent d'ailleurs des réalités différentes en fonction des contextes et des périodes. La bibliographie sur le sujet est abondante, voir le point bibliographique

ceux dont on considérait que les activités qu'ils exerçaient les plaçaient en dehors de la sphère sociale, aussi bien que les foules « exubérantes », et par définition « incontrôlables »[63]. Les autorités établies ont la plupart du temps considéré les *runūd* et les *ʿayyār* de façon négative mais, dans une longue tradition iranienne, ils peuvent être présentés de façon positive. Ils sont souvent associés au mouvement de la *futuwwa* qui comporte un certain nombre de valeurs : générosité héroïque, abnégation, courage, libéralité[64]. Si à l'origine le *rind* est un brigand ou un libertin, il est également associé aux combattants de quartier qui commandent les milices urbaines. Luke Treadwell a montré qu'en Transoxiane les milices autonomes urbaines étaient courantes au début de l'islam. Elles défendaient les villes et menaient la guérilla contre les envahisseurs[65]. Une milice implique un degré d'organisation, même faible, de sorte que ses membres sont présents dans le quotidien de la ville. On a vu qu'à Chiraz les *ʿayyārūn* et les *runūd* constituent le bras armé de la population des différents quartiers de la ville pour soutenir l'un ou l'autre camp dans les affrontements entre émirs pour conquérir la ville. Issu de milieux humbles, le *ʿayyār* incarne un idéal de justice dans un monde perçu comme injuste pour préserver l'honneur du quartier (ou de la ville) ou pour protéger le faible. Très tôt dans les sources persanes, le *ʿayyār* est lié au *jawānmard*, usuellement pris au sens adjectival de « brave, noble, généreux »[66]. Le *jawānmard* est également fréquemment associé au *pahlawān*, un champion audacieux et chevaleresque

par D. Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chilvary, and the* ʿayyār *Phenomenon in the Medieval Islamic World*, Würzburg, 2007, p. 11-27, et l'étude étymologique des différents termes, *ibid.*, p. 27-35.

63 M. Eychenne, *Liens personnels*, p. 32 ; J. Berkey, « Culture and Society during the late Middle Ages », dans *The Cambridge History of Egypt, 1. Islamic Egypt*, 640-1517, Cambridge, 1998, p. 386.

64 Le terme *futuwwa* est dérivé de *fatā* (plur. *fityān*). *Fatā* désigne un jeune homme (*shābb*) et s'emploie jusqu'à la maturité, traditionnellement fixée à quarante ans. Voir Cl. Cahen, « Futuwwa », *EI*[2]. D. Tor (*The Violent Order*) étudie dans le chapitre 7 le rapport entre *ʿayyār* et *futuwwa*. Voir également L. Hanaway, « ʿAyyār in Persian sources », *EIr*.

65 Voir L. Treadwell, « Urban Militias in the Eastern Islamic World (Third-Fourth Centuries AH/Ninth-Tenth Centuries CE) », dans *Late Antiquity: Eastern Perspectives*, T. Bernheimer et A. Silverstein (éds.), Cambridge, 2012, p. 128-144.

66 Le *ʿayyār* apparaît dans les textes en prose et dans la poésie. Dans le *Kashf al-maḥjūb* de Ḥujwīrī et le *Qābūs-nāma* de Kaykāʾūs par exemple, les *ʿayyarūn* sont associés au *jawānmard*, voir L. Hanaway, « ʿAyyār in Persian sources », p. 162. Le *Lughat-nāma* (vol. v, p. 7892-7893) donne le *fatā* et le *ṣāḥib-i futuwwa* pour équivalent au *jawānmard*. Voir aussi *Javanmardi: The Ethics and Practice of Persianate Perfection*, L. Ridgeon (éd.), Londres, 2018.

qui n'hésite pas à mettre sa vie en jeu pour la cause des opprimés[67]. En témoigne le récit d'Ibn Baṭṭūṭa qui rapporte ce qui se passa lorsque le Chupanide Pīr-Ḥusayn voulut s'emparer de Chiraz. Il arrêta Tāshī-Khātūn, la veuve de Maḥmūd-Shāh Īnjū, et son fils Shaykh-Abū-Isḥāq pour les emmener captifs à Tabriz. Au moment où ils arrivèrent au centre du bazar, Tāshī-Khātūn retira son voile et dit : « Est-ce ainsi, hommes de Chiraz, que je vais être emmenée, moi qui suis Une telle, femme d'Un tel (*anā fulāna jawza fulān*) ?[68] » Un menuisier appelé Pahlawān Maḥmūd vola aussitôt à son secours avec un grand nombre de partisans. Plusieurs soldats de Pīr-Ḥusayn furent tués et une partie de ses biens confisquée[69]. Ces différents acteurs sociaux issus des milieux humbles de la société – et qui apparaissent épisodiquement dans les sources – restent anonymes, même si quelque fois certains d'entre eux sont identifiés par un nom, comme ce chevaleresque Pahlawān Maḥmūd.

À côté de ces catégories sociales constituées d'individus anonymes, la vie urbaine à Chiraz entretient un petit monde de lettrés cultivant par prédilection telle ou telle branche d'une activité intellectuelle fondée sur la religion ou les belles-lettres[70]. Les savants en sciences religieuses transmettent la culture islamique traditionnelle dans leurs écrits et à travers leurs activités de prédication et d'enseignement. Ils occupent des fonctions religieuses et sociales : cadi, prédicateur (*khaṭīb* ou *wā'iẓ*), représentant des Alides (*naqīb*), juriste (*faqīh*), enseignant (*mudarris*), etc. Dans les *khānaqāh*, les cheikhs soufis dispensent un enseignement spirituel et offrent à la société un modèle de comportement. Ils incarnent un type d'attitude religieuse : pauvre en Dieu (*faqīr*), ascète (*zāhid*), ami de Dieu (*walī*), etc. Les « gens de plume » – qui peuvent aussi avoir des activités religieuses – composent des œuvres littéraires : ouvrages historiques, textes religieux et recueils de biographies qui décrivent la société de Chiraz. C'est le cas d'Ibn Zarkūb et de Junayd Shīrāzī. Le récit vise à l'édification des lecteurs. Chiraz est aussi la ville des poètes car, outre les plus célèbres d'entre eux, Sa'dī et Ḥāfiẓ, la plupart de ces gens de plume de moindre renommée, qu'ils soient « lettrés » (*udabā'*), savants traditionnels (*'ulamā'*) ou soufis,

67 Venant surtout des milieux ruraux, les *pahlawān* sont issus des sociétés de jeunes (*jawān*) et sont passés par un apprentissage initiatique : la lutte et le tir à l'arc. Sur l'idéal des *pahlawān* en tant que groupe social, voir D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 190-192.

68 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 66.

69 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 66. On trouve des *pahlawān* dans les bandes armées qui se mettaient au service des seigneurs les plus offrants. Ils jouèrent un rôle important dans les armées de Mubāriz al-Dīn Muḥammad au moment de la conquête de Chiraz, voir D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 190-196.

70 À de très rares exceptions, les sources ne permettent pas de rendre compte des rapports entre les élites militaires et la population de la ville.

ont écrit de la poésie. Jouissant de notices biographiques dans le *Shīrāz-nāma* et le *Shadd al-izār*, tous ces personnages font partie des notabilités de Chiraz.

L'historiographie chirazie permet d'identifier un certain nombre de familles dont les membres jouissaient d'un statut d'éminence au sein de la population de la ville. La supériorité d'un personnage, comme le fait remarquer Vanessa Van Renterghem à propos des élites de Bagdad, était souvent liée à son appartenance à un lignage connu[71]. Les descendants du Prophète sont un exemple particulièrement significatif d'un statut d'excellence fondé sur une parenté valorisante.

3 Les Alides, « Première famille de l'islam »[72]

3.1 *L'implantation alide à Chiraz*

> « Que signifie – Shi'ī [ʿAlawī] ? »
> « Je suis un fidèle de ʿAlī b. Abī Ṭālib. »
> « Et qui est ʿAlī b. Abī Ṭālib ? »
> « Le compagnon de Muḥammad [...],
> son représentant agréé (*waṣī*) ».
> « Qu'est-il arrivé à ʿAlī après
> la mort de Muḥammad ? »
> « Il fut tué ». « L'avons-nous tué ? »
> « Non. » « Qui d'autre ? »
> « Les musulmans[73]. »

Suite à la violente répression anti-alide des Omeyyades, le Fārs fut un lieu de refuge pour les partisans de ʿAlī. Pourchassé par le gouverneur al-Ḥajjāj b. Yūsuf, Sulaym b. Qays, un de ses disciples aurait trouvé refuge à Nawbanjān où il mourut et fut enterré vers 76/695-696[74]. Au début de l'époque abbasside, ʿAbd

71 V. Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, vol. 1, p. 19-20. Les membres de ces lignages s'étaient illustrés dans une branche du savoir, la judicature, ou au service de l'État par exemple.

72 T. Bernheimer, *The Alids. The First Family of Islam, 750-1200*, Edinburgh, 2013, p. 35.

73 Mu'ayyad fī l-Dīn, *Sīra*, p. 57-68 ; V. Klemm, *Memoirs of a Mission*, p. 37.

74 Il est l'auteur du *Kitāb Sulaym b. Qays* qui, dans sa strate primitive, constitue la plus ancienne perception chiite des événements violents qui marquèrent la mort et la succession du Prophète, voir M.-A. Amir-Moezzi, « Violence et Écritures à travers le Livre de Sulaym b. Qays », dans *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, 2011, p. 27-61.

Allāh b. Mu'āwiyya (m. 129/746-747 ou 130/747-748)[75] qui avait recruté des partisans parmi les Zaydites porta son insurrection en Perse. Après avoir séjourné à Ispahan, il se dirigea vers Iṣṭakhr et étendit son pouvoir dans une partie du Jibāl, du Fārs, du Kirmān et du Khūzistān[76]. Le sanctuaire d'un descendant de Mūsā b. Ja'far, Abū l-Qāsim, se trouve au centre de la ville de Dārāb[77], tandis que dans le district de Jahrum le tombeau de l'un des fils d'Abū l-Qāsim, Faḍl b. Mūsā b. Ja'far, est un lieu de pieuses visites[78]. Ainsi, il existait un noyau alide dans le Fārs à une époque ancienne, et sans doute à Chiraz[79]. Cette province devint l'un des centres de propagande des Bouyides. En 363/973-974, 'Aḍud al-Dawla fit graver le nom des douze imams à Persépolis[80].

La ville se distinguait par le nombre élevé de sayyids qui s'étaient implantés à Chiraz[81]. Au XIV^e^ siècle, selon Ibn Baṭṭūṭa, cinq cents d'entre eux vivaient dans la ville et touchaient des pensions du gouvernement[82]. L'idée que les sayyids sont différents du reste de la société et que, par conséquent, ils doivent recevoir un traitement spécifique est affirmée par le savant chiite Ibn Bābūya (m. 381/991) : « Nous croyons que les Alides sont la famille de l'apôtre de Dieu et que les aimer est une obligation[83]. »

---

75 'Abd Allāh b. Mu'āwiyya b. 'Abd Allāh b. Ja'far b. Abī Ṭālib, comme son nom l'indique, était un descendant de Ja'far le frère de 'Alī, W. Tucker, « 'Abd Allāh Ibn Mu'āwiyya and the Janāḥiyya: Rebels and Ideologues of the Late Umayyad Period », *StIsl*, vol. 51, 1980, p. 40.

76 Chiraz, Qum et Qūmis sont citées parmi les villes qui se soumirent à son pouvoir, voir W. Tucker, « 'Abd Allāh Ibn Mu'āwiyya », p. 43-44.

77 K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 34.

78 K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 34-35.

79 Selon le *Fihrist asāmī 'ulamā' al-shī'a* du savant imamite Muntajab al-Dīn (m. ca. 575/1179-1180) à son époque vingt-trois descendants de 'Alī vivaient à Chiraz.

80 Voir F. Gabrieli, « Imāmisme et littérature sous les Buyides », dans *Le Shi'isme imāmite, colloque de Strasbourg*, Paris, 1970, p. 106-107 ; J. Kraemer, *Humanisme*, p. 43, n. 31 ; R. Amīrī, *Tārīkh-i Fārs*, vol. II, p. 85.

81 Les descendants du Prophète sont désignés par des titres honorifiques « sayyid » (pl. *sādāt*) ou « *sharīf* » (pl. *ashrāf*, *shurafā'*). Le terme *sayyid* était le nom donné habituellement au chef de clan ou de tribu dont l'autorité reposait sur des qualités personnelles. Il est sans doute entré en usage, de préférence à *sharīf*, pour désigner tous les descendants directs de Muḥammad. Cependant, il existe des cas où le terme sayyid était utilisé en relation avec des Alides qui n'étaient ni Ḥusaynī ni Ḥasanī. Le terme *sharīf* conserva son sens plus ancien et plus général de « personne ayant un statut social noble », voir C. Van Arendonk[-W. A. Graham], « Sharīf », *EI*^2^ ; C. E. Bosworth, « Sayyid », *EI*^2^ ; T. Bernheimer, *The Alids*, p. 2-4. Voir le tableau généalogique des Alides de Chiraz p. ?

82 Ibn Baṭṭuṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 78.

83 K. Morimoto, « Introduction », dans *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet*, K. Morimoto (éd.), Routledge, 2012, p. 2. La dispersion des sayyids à travers tout le monde musulman à partir du Hejaz est un phénomène qui a été bien étudié par K. Morimoto, « A Preliminary Study on the Diffusion of the *Niqāba al-Ṭālibīyīn*:

Les sayyids jouissent d'un statut particulier en vertu du lien biologique qui les relie au Prophète à travers sa fille Fāṭima et son gendre ʿAlī[84]. Dans la hiérarchie de la société islamique, les Alides étaient considérés comme « une aristocratie de sang sans égal »[85]. Ils étaient, et sont encore, regardés comme des musulmans exemplaires dignes de fournir des modèles de comportement[86]. Étant donné le rôle exercé par les sayyids dans la société musulmane, une science est née, dans la seconde moitié du IXe siècle, pour vérifier leur ascendance. Cette science est appelée *ʿilm ansāb al-Ṭālibīyīn*. Il existait un chef des sayyids (*naqīb*) dans chaque ville d'où est née la fonction que Kazuo Morimoto appelle « *naqīb*-ship »[87]. Le *naqīb* gardait les registres où étaient consignés les naissances, les mariages et les décès. Il gérait les privilèges économiques en provenance du *Bayt al-māl* dont bénéficiaient les sayyids ; il en redistribuait les bénéfices[88]. En effet, la tenue des registres était importante en matière économique car seuls ceux qui y étaient enregistrés pouvaient recevoir les pensions. On trouve dans les sources des cas où certaines familles revendiquaient une ascendance alide pour se voir attribuer des pensions de manière frauduleuse[89]. La fonction de *naqīb*-ship avait également pour objectif d'éviter aux sayyids de se trouver sous une juridiction applicable aux non-sayyids, considérés d'un statut inférieur.

À Chiraz, la plupart des sayyids étaient d'ascendance Ḥusaynī. On a vu que Shāh-i Chirāgh, le sanctuaire d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim, devint au XIIIe siècle l'un des lieux fondateurs de la sacralité de la ville. Deux autres fils de

---

Towards and Understanding of the Early Dispersal of Sayyids », dans *The Influence of Human Mobility in Muslim Societies*, H. Kuroki (éd.), Londres-New York, 2003, p. 3-42, voir la carte, p. 42 ; *Id.*, « The Formation and Development of the Science of Talibid Genealogies in the 10th and 11th Century Middle East », *Oriente moderno*, vol. 18-2, 1999, p. 541-570 ; *Id.*, « Toward the Formation of Sayyido-Sharafilogy: Questioning Accept Fact », *Journal of Sophia Asian Studies*, vol. 22, 2004, p. 87-103.

84 Le *nasab* est une qualité innée qui confère un honneur particulier, tandis que le *ḥasab* est l'honneur acquis à travers des actes.

85 R. Bulliet, *The Patriciens of Nishapur*, p. 234.

86 Les cheikhs soufis se considéraient souvent eux-mêmes comme « les véritables *ahl al-bayt* », voir B. Radtke, *Al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, ein islamischer Theosophe des 3./9. Jahrhunderts*, Freibourg, 1980, p. 91, d'après T. Bernheimer, *The Alids*, *The first Family of Islam*, p. 87. L'importance de l'ascendance alide des sayyids apparaît dans les affiliations spirituelles : le nom de ʿAlī figure dans presque toutes les *silsila* soufies.

87 K. Morimoto, « A Preliminary Study on the Diffusion of the *Niqāba al-Ṭālibīyīn* », p. 4.

88 K. Morimoto, « The Formation and Development of the Science of Talibid Genealogies », p. 557-558 ; T. Bernheimer, *The Alids, The First Family of Islam*, p. 51-70.

89 Teresa Bernheimer cite un cas de vérification dans un registre à propos d'une famille de Chiraz, voir *The Alids. The First Family of Islam*, p. 62.

Mūsā al-Kāẓim, Muḥammad et ʿAlāʾ al-Dīn Ḥusayn[90], sont également enterrés à Chiraz. Le tombeau de Muḥammad b. Mūsā al-Kāẓim[91], situé à proximité du grand bazar, est qualifié de « tombeau béni » (*mazār-i mubārak*), où résidaient « les plus nobles des sayyids » (*al-sādat al-akhyār*) et « les meilleurs des hommes pieux » (*al-ṣulaḥāʾ al-abrār*). Les vœux (*nudhūr*) prononcés dans ce tombeau étaient exaucés[92]. Souvent, le tombeau d'un saint homme est en relation avec la nature qui l'entoure. À ses côtés pousse un arbre particulier, des fleurs. Il est souvent situé à proximité d'une éminence, d'une source d'eau pure. C'est le cas pour celui de ʿAlāʾ al-Dīn Ḥusayn b. Mūsā al-Kāẓim, situé au sud du quartier Bāghnawiyya[93]. Ibn Zarkūb écrit que son « tombeau béni » (*mazār-i tabarruk*) était situé dans un endroit où il y avait beaucoup de jardins agréables avec des arbres fruitiers de toutes sortes[94]. D'une éminence située à proximité du tombeau, on voyait s'élever des lumières pendant la nuit du vendredi[95]. Ces phénomènes lumineux témoignent de la sacralité du lieu où est enterré ʿAlāʾ al-Dīn Ḥusayn[96].

La tombe est en principe individuelle, selon le droit musulman[97]. Cependant, les sépultures collectives se répandirent pour rapprocher les membres d'une même famille ou pour satisfaire ceux qui désiraient reposer au plus près d'un saint personnage afin de bénéficier de sa *baraka*. Un des exemples célèbres en la matière est le tombeau d'Aḥmad b. Ḥanbal à Bagdad qui « fut envahi par une foule recherchant les bienfaits du lieu »[98]. À l'instar du lieu où Aḥmad b. Ḥanbal avait été inhumé, l'endroit où se trouvaient ces tombes alides était empreint de la sacralité créée par la présence des restes de ces martyrs. Cet espace, gorgé de la *baraka* diffusée par les corps d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim et de son frère Muḥammad, attira d'autres tombes. Il fut à l'origine du Maqbarat al-ʿAtīq.

---

90 Plusieurs manuscrits donnent à Ḥusayn b. Mūsā al-Kāẓim le *laqab* ʿAlāʾ al-Dīn, voir M. Qazwīnī, *Shadd al-izār*, p. 260, n. 4.

91 *Shīrāz-nāma*, p. 199 ; *Shadd al-izār*, n° 209, p. 292 ; *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1187-1188 : K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 271-274.

92 *Shīrāz-nāma*, p. 199 ; *Shadd al-izār*, p. 292.

93 *Shadd al-izār*, n° 182, p. 260-261 ; *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1188-1189 ; K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 32.

94 *Shīrāz-nāma*, p. 199.

95 *Shadd al-izār*, n° 182, p. 260-261.

96 Il est connu aujourd'hui sous le nom Āstāna (« seuil »).

97 Sur les règles de sépulture aux premiers siècles de l'islam, voir Y. Rāġib, « Structure de la tombe d'après le droit musulman », *Arabica*, vol. 39/3, 1992, p. 393-403 ; voir également C. Mayeur-Jaouen, « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », p. 133-147.

98 Y. Rāġib, « Structure de la tombe », p. 397.

ʿAlī b. Ḥamza b. Mūsā al-Kāẓim trouva lui aussi refuge avec quelques amis dans une caverne près de Chiraz[99]. Ils survécurent en vendant du bois de chauffage. ʿAlī b. Ḥamza aurait été, lui aussi, victime des agents abbassides. L'auteur du *Shadd al-izār* décrit la manière dont il aurait été tué : décapité, sa tête aurait été envoyée à Damas (*arsalū raʾsa-hu ilā dimashq*)[100]. Il s'agit d'une allusion directe au martyre de Ḥusayn par les Omeyyades en 680, mais qui relève du lieu commun hagiographique car à cette époque le calife résidait en Irak. Après son exécution, on entendait toujours la voix de ʿAlī b. Ḥamza proclamer : « Il n'y a de dieu que Dieu ». Le « tombeau béni » (*qabr-i mubārak*) de ʿAlī b. Ḥamza était situé extra-muros en dehors de la porte d'Iṣṭakhr, dans le cimetière Musallā[101]. Selon Junayd Shīrāzī, « par respect » pour les *ahl al-bayt* ʿAḍud al-Dawla avait fait construire un enclos autour de son tombeau[102]. Cet espace deviendra le sanctuaire d'une famille de sayyids Ḥasanī qui furent *raʾīs*, représentants des Alides et cadis (*ahl riyāsa wa nuqāba wa qaḍāʾ*) à Chiraz[103].

Zayd al-Aswād b. Ibrāhīm faisait partie des éminents descendants de Ḥasan b. ʿAlī[104]. ʿAḍud al-Dawla l'avait fait venir de Jérusalem à Chiraz[105]. Ḥasan b. ʿAlī épousa la sœur du prince bouyide, puis après la mort de celle-ci, ʿAḍud al-Dawla lui donna sa fille, Shahāndukht, en mariage[106]. Selon l'auteur du *ʿUmdat al-ṭālib*, Zayd al-Aswād eut une nombreuse postérité à Chiraz ; ils jouissaient d'un statut éminent (*jāh*)[107]. Après sa mort, Zayd al-Aswād fut enterré dans l'enclos du tombeau de ʿAlī b. Ḥamza, puis son épouse y fut, elle aussi, inhumée. De l'union entre celle-ci et Zayd al-Aswād naquit Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn[108]. Ce dernier fut chargé de faire respecter la loi religieuse à Chiraz,

---

99 *Shīrāz-nāma*, p. 200-201 ; *Shadd al-izār*, p. 366-368 ; *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1189-1190 ; K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 65.

100 *Shadd al-izār*, p. 367.

101 *Shīrāz-nāma*, p. 200-201 ; *Shadd al-izār*, p. 366-368 ; *ʿUmdat al-ṭālib*, éd. Najaf, p. 217. Selon Ibn ʿInaba, un autre descendant de Mūsā al-Kāẓim, un certain Abū Jaʿfar Muḥammad Ṣūrānī, serait également enterré près de Bāb-i Iṣṭakhr, *ʿUmdat al-ṭālib*, éd. Najaf, p. 221.

102 *Shadd al-izār*, p. 368. L'auteur du *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* (p. 1191) dit que ʿAḍud al-Dawla fit constuire un sanctuaire surmonté d'un dôme au-dessus de sa tombe.

103 *ʿUmdat al-ṭālib*, éd. Najaf, p. 169.

104 *ʿUmdat al-ṭālib*, éd. Najaf, p. 169. Sa filiation complète est : Abū l-Ḥasan Zayd al-Aswād b. Ismāʿīl Ibrāhīm b. Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Qāsim al-Zaynabī b. Abī Ibrāhīm Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. al-Ḥasan al-Muthannā b. al-Ḥasan b. ʿAlī, *Shīrāz-nāma*, p. 201. Voir la position de cette famille dans le tableau généalogique des Alides de Chiraz, p. 300.

105 *ʿUmdat al-ṭālib*, éd. Najaf, p. 169 ; éd. Mahdī al-Rajāʾī, Qum, p. 220.

106 *ʿUmdat al-ṭālib*, éd. Mahdī al-Rajāʾī, Qum, p. 220.

107 *ʿUmdat al-ṭālib*, éd. Mahdī al-Rajāʾī, Qum, p. 220. Le terme *wajḥ* désigne un grand personnage, un « notable ».

108 *Shīrāz-nāma*, p. 201.

en d'autres termes il exerça la judicature. Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn fut inhumé près de ses parents.

Le *Shadd al-izār* donne quelques informations sur deux lointains descendants de Zayd al-Aswād[109]. Il s'agit de Qāḍī Sharaf al-Dīn Muḥammad (m. 641/1313[110]) et de son fils ʿIzz al-Dīn Isḥāq[111]. Ils furent inhumés à proximité du Maqbarat al-ʿAṭīq. Ils étaient vénérés pour leur crainte pieuse de Dieu (*taqwā*) et les « grâces divines » (*karāmāt*) dont ils étaient dotés. Ils exercèrent la judicature et furent *naqīb al-nuqabā'* de la communauté alide de la ville de manière héréditaire. Qāḍī Sharaf al-Dīn Muḥammad était réputé pour son savoir religieux[112]. Il avait une madrasa dans le quartier Sarrājān, où il fut enterré[113]. Selon Junayd Shīrāzī, sa nourriture provenait de « biens licites » en grand nombre : hameaux entiers et propriétés foncières. L'auteur du *Shadd al-izār* insiste sur la licéité de ses biens mobiliers parce qu'il pouvait arriver qu'ils soient acquis de manière frauduleuse, un reproche qui était souvent adressé à l'égard des cadis. Qāḍī Sharaf al-Dīn Muḥammad constitua probablement ces biens en *waqf* au profit d'institutions religieuses, même si les sources ne le mentionnent pas de manière explicite. Ses actions au profit de l'islam avaient pu accroître son prestige au sein de la population, ce qui finit par inquiéter l'atabek salghuride Abū Bakr qui, soucieux de son pouvoir, le fit incarcérer. Qāḍī Sharaf al-Dīn fut néanmoins délivré grâce à la médiation d'un autre dignitaire religieux de Chiraz, Zayn al-Dīn Muẓaffar qui appartenait au célèbre groupe familial des ʿUmarī-Bāghnawiyya[114]. Il menaça l'atabek en disant : « Le feu ! Le feu ! Tu as emprisonné le fils du Prophète. Je crains que tu sois consumé par le feu [de l'Enfer][115] ! » Ces paroles sont celles d'un sermonnaire, dont l'un des objectifs est de rappeler au croyant qu'il faut craindre la sanction divine en cas de faute avérée. Dans le cas de l'atabek Abū Bakr, la faute commise est d'autant plus grave qu'il s'en est pris à l'un des descendants du Prophète, alors qu'ils sont considérés comme les meilleurs des musulmans. Qāḍī Sharaf al-Dīn Muḥammad était doté de charismes nombreux qui renforçaient encore son autorité. Un jour, il quitta précipitamment son *majlis* pour

109 Ascendance de ces sayyids dans *ʿUmdat al-ṭālib*, éd. Mahdī al-Rajā'ī, Qum, p. 220.

110 *Shadd al-izār* (p. 293) donne simplement 6[..]. La date exacte est mentionnée dans le *Shīrāz-nāma*, p. 202.

111 *Shadd al-izār*, n° 211, p. 293-294. Il fut enterré près de la maison de son père. On ne connaît pas la date de sa mort.

112 *Shīrāz-nāma*, p. 202 ; *Shadd al-izār*, n° 210, p. 292-293, sur sa *nisba*, *ibid.*, n. 3.

113 *Shīrāz-nāma*, p. 202.

114 Sur cette famille voir *infra*.

115 *Shadd al-izār*, p. 293.

aller au souk[116]. Grâce à son « don visionnaire » (*firāsa*), il savait que s'y trouvait une jarre de lait fermenté dans laquelle il y avait un serpent mort. Il ordonna au marchand de laver la jarre et de ne plus la laisser ouverte pendant la nuit[117]. Ce récit édifiant fait partie des « *Sitz im Leben* » de la littérature hagiographique. À l'instar des saints hommes, Qāḍī Sharaf al-Dīn Muḥammad fait usage de ses armes spirituelles pour protéger la population de Chiraz.

Les sanctuaires des femmes alides étaient également vénérés par les Chirazis. Selon le *Shadd al-izār*, Sayyida Umm Kulthūm, elle aussi d'ascendance Ḥasanī, serait venue à Chiraz après le meurtre de sa famille[118]. Elle resta là, déguisée, consacrant sa vie à louer Dieu[119]. On rapporte que le cheikh Aḥmad b. al-Ḥusayn (m. 367/977-978), un proche de Shaykh Kabīr, l'avait cachée et se serait mis à son service[120]. Poursuivie par des agents abbassides venus à Chiraz pour l'exécuter, Sayyida Umm Kulthūm serait tombée dans un puits où elle aurait trouvé la mort. Selon l'auteur du *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, son tombeau, situé *extra muros* à proximité de Bāb Salm, était connu à son époque sous le nom « Khātūn-i qiyāmat »[121]. Il est à l'origine du Mashhad-i Umm Kulthūm, en relation avec le terme « mémorial, martyrium » (*mashhad*) qui est utilisé pour désigner un sanctuaire alide. Cependant, on l'a vu, les sources sont très confuses sur la localisation exacte du tombeau de Sayyida Umm Kulthūm qui est confondu avec celui de la princesse salghuride Abish-Khātūn situé effectivement hors les murs de Chiraz[122].

Le tombeau d'une autre femme alide, Sayyida Umm ʿAbd Allāh Ḥusniyya, connue sous le nom de Bībī Dukhtarān, était isolé au milieu d'un vaste terrain près de porte de Bayḍāʾ[123]. Une femme condamnée par « le décret de Dieu » (*qaḍāʾ Allāh*) à être lapidée fut inhumée près de Bībī Dukhtarān. Par la suite,

116 Le *majlis* est une séance au cours de laquelle un cheikh dispense un enseignement ou donne une leçon où sont étudiés (ou lus) des chapitres d'ouvrages.

117 *Shadd al-izār*, p. 293.

118 *Shīrāz-nāma*, p. 199 ; *Shadd al-izār*, n° 98, p. 161-162 ; *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1192.

119 D'après Junayd Shīrāzī, son père s'appelait Isḥāq Kawkabī.

120 *Shadd al-izār*, n° 99, p. 162-163. Il vivait dans une *khānaqāh* et copiait des corans pour subvenir à ses besoins.

121 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1193.

122 Le tombeau, connu sous le nom d'Abish-Khātūn, est aujourd'hui visité par les femmes qui éprouvent des difficultés à donner naissance à un enfant, voir D. Honarpisheh, « Women in Pilgrimage », p. 387.

123 *Shadd al-izār*, n° 57, p. 113-114 ; *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* (p. 1192), qui dit qu'il était prospère à l'époque de la rédaction du texte ; K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 104. Selon R. Amīrī (*Tārīkh-i Fārs*, p. 206), il s'agit du tombeau d'une femme timouride. Comme le tombeau d'Abish-Khātūn, il est aussi aujourd'hui un lieu de pieuses visites de la part des femmes stériles, voir D. Honarpisheh, « Women in Pilgrimage », p. 387.

une femme pauvre, vraisemblablement sans famille, s'établit à proximité de leur tombeau. Elle construisit un petit enclos où elle servait les pauvres en Dieu vertueux (*al-fuqarāʾ al-ṣāliḥīn*). Au moment de mourir, la pauvre femme qui avait consacré sa vie aux déshérités demanda à être inhumée auprès de Bībī Dukhtarān et de la femme condamnée à la lapidation. Selon la rumeur populaire, des lumières rayonnaient du sanctuaire où reposaient les trois femmes, signe de leur sainteté. Le statut de dignité alide de Bībī Dukhtarān avait rejailli sur les deux autres femmes. Elles avaient bénéficié de son influx spirituel (*baraka*) après la mort. Ce sanctuaire féminin était toujours vénéré à l'époque de Mubāriz al-Dīn Muḥammad Muẓaffar. Son épouse, Khātūn-Qutlugh-Bek[124], fit construire au-dessus du sanctuaire de ces saintes femmes une coupole élevée et, à proximité, une madrasa qui était très fréquentée. Il était courant de construire des madrasas à proximité des sanctuaires car ce sont deux institutions importantes de la vie religieuse, mais il faut également rappeler que Mubāriz al-Dīn Muḥammad était partisan d'un islam sunnite rigoureux.

Stephennie Mulder a montré que les tombeaux alides de Syrie furent l'objet du patronage des élites sunnites et chiites. Ce processus a contribué à créer un paysage sacré interconfessionnel dont les exemples les plus emblématiques sont la ville d'Alep et le cimetière Bāb al-Saghir à Damas[125]. Les tombes alides de Chiraz, en particulier le sanctuaire d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim, étaient comme en témoignent les sources médiévales des centres de *ziyāra* pour les sunnites. Les sanctuaires sont des lieux de présence où les gens ressentent le contact avec Dieu, ou avec celui qui y repose et qui protège. Les sanctuaires participent à la « capitalisation du sacré »[126]. Ils sont des endroits dans lesquels il est possible d'exprimer des émotions, de verser des larmes et de se soulager des tensions de la vie ici-bas. Ils perpétuent le souvenir des morts dans la société des vivants. On peut dire que ces sanctuaires alides, peut-être moins célèbres aujourd'hui que ceux d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim et de son frère Muḥammad, ont aussi contribué à faire de Chiraz une ville ayant un caractère sacré.

---

124 Elle était la fille de Qubṭ al-Dīn Shāh-Jahān b. Jalāl al-Dīn Soyurghatmish, le souverain Qara Khitai du Kirmān ; il l'avait épousée en 729/1329 ; elle est morte en 785/1383, voir M. Qazwīnī, *Shadd al-izār*, p. 114, n. 1 et 2.

125 S. Mulder, *The Shrines of the Alids in Medieval Syria*, chapitres 2 et 3. A.-M. Eddé (« La fabrique des lieux saints à Alep », p. 50-71) a montré que tous les souverains sunnites turks et kurdes des XII^e^-XIII^e^ siècles ont porté leur attention aux principaux lieux de pèlerinage alides en raison du contexte politico-religieux d'Alep. En effet, à cette époque le chiisme était solidement implanté dans la ville depuis les Hamdanides.

126 J. Chabbi, *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, 1997, p. 50. L'auteur émet l'hypothèse que l'accumulation de bétyles à La Mecque pourrait être le signe d'une volonté de surpuissance de cette cité caravanière.

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DES ALIDES DE CHIRAZ

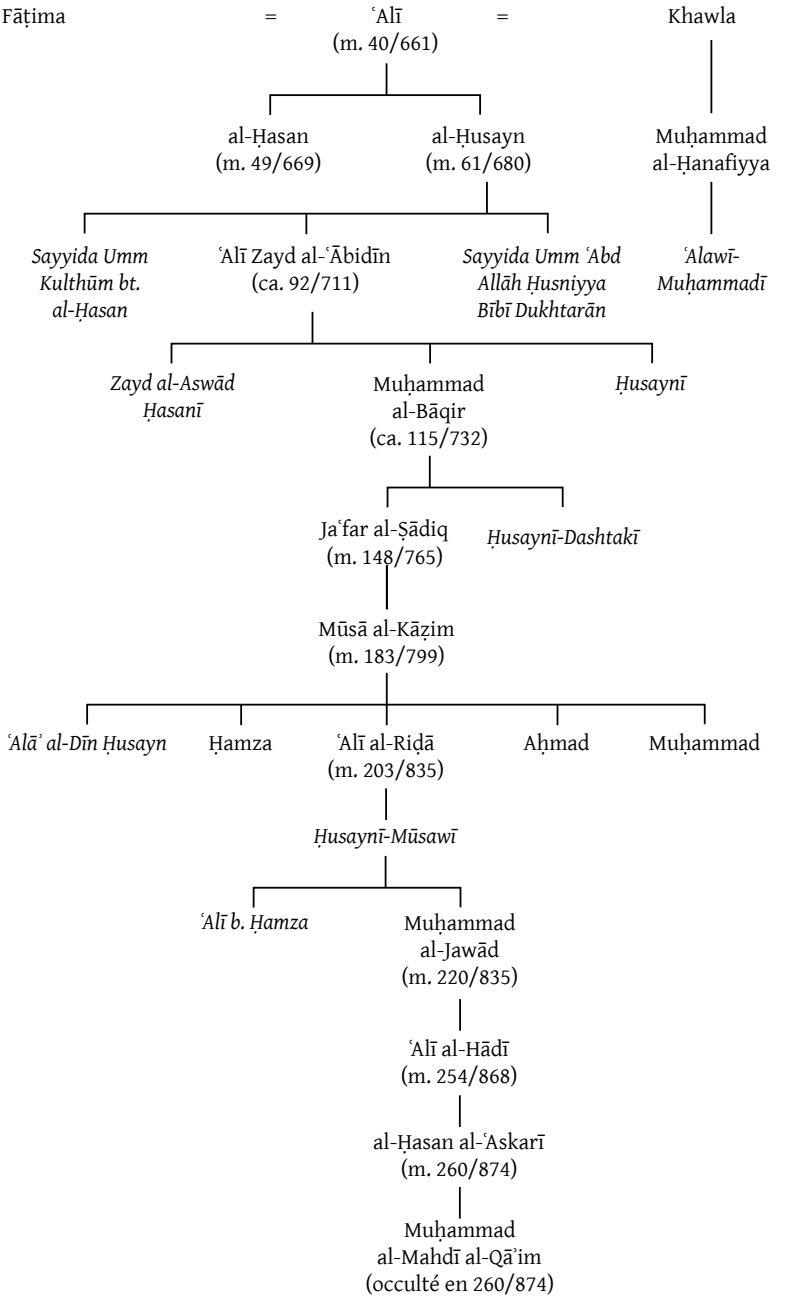


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 1 Le tableau généalogique des Alides de Chiraz. Les Alides réfugiés à Chiraz et les groupes familiaux alides de la ville sont mentionnés en italiques

3.2 *Les sayyids, des hommes pieux « Médecins des cœurs »*

Un verset du Coran résume à lui seul tout ce qu'implique la piété dans l'islam :

> La piété (*al-birr*) ne consiste pas à tourner votre face vers l'Orient ou vers l'Occident. L'homme bon est celui qui croit en Dieu, au dernier Jour, aux anges, au Livre et aux prophètes. Celui qui, pour l'amour de Dieu, donne de son bien à ses proches (*al-qurbā*), aux orphelins (*al-yatāmā*), aux pauvres (*al-masākīn*), aux voyageurs indigents (*al-sā'ilīn*) et pour le rachat des captifs (*al-riqāb*). Celui qui s'acquitte de la prière (*al-ṣalāt*) ; celui qui s'acquitte de l'aumône (*al-zakāt*). Ceux qui remplissent leurs engagements ; ceux qui sont patients dans l'adversité, le malheur et au moment du danger ; voilà ceux qui sont justes ! Voilà ceux qui craignent Dieu[127] !

Le concept coranique de « bonté pieuse » (*al-birr*) recouvre un large spectre d'actions qui fondent des pratiques éthiques et morales. Ces actions sont exprimées par des termes comme « bonne action », « bonne œuvre » (*khayr*, *ḥasana*)[128]. La piété s'exprime dans des actes de charité qui manifestent une vie dévote. L'exercice de la charité est considéré comme la clef du salut, un instrument de repentance et d'expiation des péchés. L'éthique de la charité dans l'islam partage un certain nombre de traits en commun avec le judaïsme et le christianisme. Dans les trois monothéismes, elle trouve son fondement dans les Écritures[129]. Cependant, la piété islamique est une charité sacrée, une forme de dévotion plutôt qu'un comportement altruiste[130]. Les Alides de Chiraz sont loués dans les sources pour une extrême piété qui se manifeste notamment dans leur vie personnelle et à travers leur générosité vis-à-vis de la population de la ville.

---

127 Coran 2 : 177.

128 M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leyde, 1991. Voir également, F. Meier, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, translated by John O'Kane, Leyde, 1999.

129 Il existe deux termes pour désigner la charité dans le judaïsme. Il y a le mot hébreux « *tzedaqah* » (justice) et « *gelimut* », « *hasadim* », traduits par « actes de bonté ». L'acte de charité, comme dans l'islam, fait partie des obligations que le croyant doit exécuter en vertu de son pacte avec Dieu, voir A. J. Avery-Peck, « Charity in Judaism », *The Encyclopaedia of Judaism*, J. Neusner, A. J. Avery-Peck et W. Scott Green (éds.), Leyde, 2005, vol. I, p. 335-347.

130 Y. Lev, *Charity, Endowments, and Charitable Institution in Medieval Islam*, Gainesville, 2005, p. 144.

3.2.1 Les Ḥusaynī-Mūsawī

Les Ḥusaynī-Mūsawī, descendants de ʿAlī al-Riḍā b. Mūsā al-Kāẓim, furent enterrés à proximité des tombes de ses frères Aḥmad et Muḥammad près du Jāmiʿ al-ʿAtīq[131]. ʿIzz al-Dīn Aḥmad (m. 713/1313), qui était *naqīb*, semble avoir joui d'un important prestige (*kāna dhā jāh rafīʿ*) en raison de son profil de musulman exemplaire. Il mettait parfaitement en pratique le concept coranique de « bonté pieuse ». La nuit, il restait éveillé pour « obéir à Dieu », puis il s'occupait des affaires des musulmans. Il était compatissant avec les pauvres dont il payait les dettes[132]. Selon l'auteur du *Shadd al-izār*, grâce à son ascendant sur les puissants, il faisait libérer les prisonniers. Il rendait visite aux malades et assistait aux convois funéraires. La littérature juridique considère l'assistance aux funérailles comme une obligation religieuse, *sunna*, ou *farḍ kifāya*[133]. Dans le cadre des relations sociales, il s'agit d'un devoir pieux, mais qui n'est pas sans contrepartie pour celui qui s'associe à la prière mortuaire. Il attend du mort une intercession (*shafāʿa*) en sa faveur, un peu de la *baraka* dont dispose le défunt en raison de sa proximité avec Dieu. ʿIzz al-Dīn Aḥmad avait fait construire une madrasa dans le quartier Jaṣṣāṣīn dans laquelle il résidait. Pour y enseigner les sciences religieuses, il avait désigné l'élite des hommes vertueux (*ʿuyūn al-fuḍalāʾ*) et il avait donné de nombreux livres en *waqf* pour la bibliothèque de cette madrasa[134]. D'après une tradition prophétique, les livres sont le propre de ce que laissent les prophètes, et à leur suite les saints personnages[135]. Il s'agit de transmettre des connaissances[136].

---

131 Une famille de sayyids Ḥusaynī-Mūsawī était célèbre à Abarqūh. Elle se transmettait héréditairement la dignité de *naqīb* dans la ville, voir J. Aubin, « Le patronage culturel », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 133-134.

132 *Shadd al-izār*, n° 116, p. 170-171 ; *Hāzar mazār*, p. 219.

133 V. Van Renterghem qui a étudié la communauté hanbalite de Bagdad à l'époque seldjoukide a montré que ne pas assister pas aux obsèques d'un défunt était une manière de l'exclure symboliquement du groupe, voir *Les élites bagdadiennes*, vol. 1, p. 432. Sur les pratiques rituelles funéraires, voir A. S. Tritton, « Djanāza » ; *Id.*, « Muslim Funeral Customs », *BSOAS*, vol. 9, 1937-1939, p. 653-661. Sur les rites autour de la mort, voir L. Halevi, *Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York, 2007. L'auteur montre comment pendant les deux premiers siècles de l'islam, les rites qui se sont développés autour du corps du mort ont façonné une identité islamique.

134 *Shadd al-izār*, n° 116, p. 170-171 ; *Hāzar mazār*, p. 219.

135 N. Amri, *Abû Saʿîd al-Bâjî*, p. 69.

136 Les bibliothèques offraient l'occasion aux étudiants de lire des ouvrages en dehors des leçons du maître. Le don de manuscrits aux mosquées ou aux madrasas permettait de mettre des textes à la disposition de ceux qui s'adonnaient à l'étude des sciences religieuses, voir M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, 1994, p. 138-141. Souvent les bibliothèques relativement importantes attiraient des copistes, voir le cas de Damas dans D. Talmon-Heller, *Islamic Piety*, p. 76.

Le fils de ʿIzz al-Dīn Aḥmad, Tāj al-Dīn Jaʿfar (m. *ca.* 755/1354), incarnait l'équilibre nécessaire en islam entre le savoir religieux (*ʿilm*) et les œuvres (*ʿamal*). Comme son père, sa conduite était celle d'un musulman exemplaire ; il dépassait les autres hommes par sa générosité envers ses amis comme ses ennemis. Il enseignait aux gens le savoir religieux et les belles-lettres (*al-ʿilm wa-l-adab*), ce qui semble indiquer qu'il maîtrisait toutes les branches du savoir. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages qualifiés par l'auteur du *Shadd al-izār* de « *majmūʿa sharīfa* »[137]. Comme beaucoup d'hommes pieux de Chiraz, Tāj al-Dīn Jaʿfar s'adonnait au sermon populaire (*waʿẓ*). Au cours de ses prêches, il recommandait de glorifier les préceptes et les exploits du Prophète. Il enseignait le Coran et les sciences religieuses, respectant ainsi l'esprit des « notables parmi les sayyids » (*aʿyān al-sādāt*) et des « nobles parmi les musulmans » (*wujūh al-qawm*)[138]. Tāj al-Dīn Jaʿfar avait un tel pouvoir qu'aucune réunion ne pouvait commencer sans lui[139]. Cette biographie laudative vise à mettre en relief le prestige social du sayyid qui apparaît comme un fervent défenseur d'un islam en conformité avec l'exemple prophétique. Ses fils Nuṣrat al-Dīn ʿAlī[140] et Mughīth al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz[141] semblent être restés plus en retrait de la société, se consacrant entièrement à la prière et à la rédaction d'ouvrages[142]. Nuṣrat al-Dīn ʿAlī ne serait jamais allé dans la plaine au point qu'il n'avait jamais vu les fruits sur les arbres. En d'autres termes, il restait cloîtré dans sa maison, consacrant entièrement sa vie à Dieu et aux prières. Les hommes de lettres assistaient aux réunions savantes de Mughīth al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz qui aurait écrit les « meilleurs des livres »[143]. Les sayyids Ḥusaynī-Mūsawī font partie de ces gens de plume de Chiraz qui ont laissé une trace intellectuelle écrite, mais dont les ouvrages, dont on ne connaît que les titres cités dans les sources, ne nous sont pas parvenus. Tāj al-Dīn Jaʿfar, par exemple, a composé un *Jawāmiʿ al-laṭāʾif min mukhtārat al-ṭawāʾif* et un *Nuzhat al-qulūb*, mais il est difficile de savoir quel était le contenu de ces ouvrages.

Cependant, la lecture silencieuse d'un texte n'était pas la manière typique d'acquérir un savoir religieux.

137 *Shadd al-izār*, p. 172.

138 *Shadd al-izār*, n° 117, p. 171-172 ; *Hāzar mazār*, p. 220-221.

139 *Shadd al-izār*, n° 117, p. 171-172 ; *Hāzar mazār*, p. 220-221.

140 *Shadd al-izār*, n° 118, p. 173 ; *Hāzar mazār*, p. 222.

141 *Shadd al-izār*, n° 119, p. 173-174 ; *Hāzar mazār*, p. 222.

142 *Shadd al-izār*, p. 173 ; *Hāzar mazār*, p. 222.

143 Cette information figure dans le *Hāzar mazār*, p. 222.

3.2.2 Les Ḥusaynī-Dashtakī

Le *Shadd al-izār* permet de suivre le parcours d'une autre famille alide dont les membres descendaient de Zayd b. ʿAlī b. al-Ḥusayn[144] : les Ḥusaynī-Dashtakī[145]. Ils se seraient fixés à Chiraz vers le x^e^ siècle dans le Maḥalla-yi Dashtak dont ils tirèrent par la suite cette *nisba*[146]. Ils reçurent une éducation religieuse complète dans le milieu familial (Coran, hadith, exégèse, *fiqh*). Plusieurs d'entre eux exercèrent la charge de *naqīb*. Amīr Saḍr al-Dīn Muḥammad b. ʿIzz al-Dīn Isḥāq (m. 764/1363[147]) était considéré comme l'un des grands *naqīb* de son époque, il jouissait par conséquent d'un prestige social certain[148]. Il est décrit par l'auteur du *Shadd al-izār* comme un musulman exemplaire qui avait les « qualités morales des Amis de Dieu (*awliyāʾ*) » ; il était compatissant et généreux envers les gens.

Bahāʾ al-Dīn Ḥaydar (m. 745/1344-1345)[149] avait reçu une éducation religieuse de son oncle maternel, Amīr Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh de la famille des ʿAlawī-Muḥammadī, dont il avait appris puis transmis le *Mafātīḥ al-hudā*, un ouvrage sur les *aḥkām* et le hadith[150]. La *vox populi* considérait que Bahāʾ al-Dīn Ḥaydar faisait partie des ascètes (*zuhhād*) et des hommes pieux (*ʿubbād*) du « pays » (*balād*). Il a composé deux ouvrages dans le domaine du soufisme, le *Miṣbāḥ li-ahl al-ṣalāḥ* et le *Miftāh li-ulī l-najāḥ*, dans lesquels il affirme suivre la voie spirituelle de Muḥammad Ghazālī[151]. Son frère Ḍiyāʾ al-Dīn ʿAlī (m. 685/1286) était éminent dans les sciences de la Loi religieuse (*dar funūn-i sharʿiyāt*) et dans l'explication de l'unicité divine (*tawḥīd*). Après avoir été cadi du Fārs, il choisit de quitter cette fonction vers la fin de sa vie pour se consacrer aux actes de dévotion[152]. Formule convenue pour expliquer qu'il se retira du monde afin de se consacrer entièrement à Dieu et faire acte de contrition

144 *Shadd al-izār*, p. 300, n. 2.

145 Le *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* donne des informations sur cette famille, p. 1035-1068.

146 Voir (p. 300) la place des Ḥusaynī-Dashtakī dans le tableau des Alides de Chiraz ainsi que leur arbre généalogique p. 307.

147 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1194, donne 767.

148 *Shadd al-izār* (p. 321) dit qu'il fut enterré dans le tombeau de ses ancêtres sur lequel il avait fait construire une madrasa. Selon l'auteur du *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* (p. 1194), à l'époque où il écrivait, il ne restait plus qu'une petite cellule (*ḥujra*), connue sous le nom « *Imāmzāda ʿIzz al-Dīn* ».

149 Il fut inhumé dans un tombeau (*buqʿa*) situé dans la Sukkat-i Barāmaka.

150 *Shadd al-izār*, n° 229, p. 325-329 ; *Hazār mazār*, p. 20. Il appartenait à une autre famille de descendants de ʿAlī non-Ḥusaynides, les ʿAlawī-Muḥammadī, voir *infra*.

151 Ces ouvrages ont disparu.

152 Il fut enterré dans le cimetière Darb Salm. *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* (p. 1038), qui dit s'appuyer sur le *Shīrāz-nāma*.

(*tawba*)[153]. L'abandon de toute activité vers la fin de la vie pour se repentir est une attitude que l'on rencontre chez beaucoup d'hommes pieux. Le croyant est conscient qu'il fait partie de « ceux qui sèment la corruption sur terre » (*mufsidūn fī l-arḍ*) que Dieu désapprouve. Il lui faut se repentir avant de mourir pour éviter le « feu de l'Enfer »[154]. Selon une tradition prophétique, « les meilleurs des pécheurs sont les pénitents »[155].

Tāj al-Dīn Muḥammad (m. 764/1363), le fils de Bahāʾ al-Dīn Ḥaydar[156], séduisait les cœurs de tous (*qulūb al-khawāṣṣ wa-l-ʿawāmm*) pendant ses séances d'exhortations (*majlis al-tadhkīr*). Les sultans et les princes l'écoutaient. Ils le gratifiaient ensuite de présents qu'il redistribuait aussitôt dans la communauté[157]. Le sayyid apparaît ici comme un intermédiaire entre les autorités politiques et la population de la ville. Tāj al-Dīn Muḥammad accroît son ascendant sur la population de Chiraz en partageant entre les habitants les dons qu'il reçoit du prince. Cependant, dans le même temps, le prince rehausse lui aussi sa respectabilité de souverain en gratifiant de ses bienfaits l'un des membres d'une famille alide en vue de Chiraz, estimée par la population. Selon Junayd Shīrāzī, Tāj al-Dīn Muḥammad n'acheta jamais de propriété foncière ni ne spolia quiconque. Cette assertion invite penser que la pratique devait être courante.

Ces sayyids Ḥusaynī-Dashtakī affichaient une très grande piété. Sharaf al-Dīn Ibrāhīm (m. 12 ṣafar 788/15 mars 1386) possédait les qualités morales du Prophète et suivait la voie de la pauvreté. Muḥammad vécut en effet la plus grande partie de sa vie dans le dénuement le plus complet, en particulier à Médine où il vivait des dons de ses compagnons[158]. Sharaf al-Dīn Ibrāhīm voyagea en quête du savoir et rencontra de nombreux maîtres spirituels, notamment en Iran oriental. Il suivit l'enseignement de Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm Ḥamūʾī (m. 722/1322) à Baḥrābād, dans le district de Juwayn[159]. Sharaf al-Dīn Ibrāhīm étudia avec lui le *Mashāriq al-anwār*, un ouvrage sur le hadith, composé par

153 Le verbe *tāba* signifie se repentir, revenir à Dieu (*tāba ilā Allāh*). Sur cette notion, voir F. M. Denny, « Tawba », *EI*[2].

154 Sur le repentir, voir les remarques de N. Amri, *Les saints en islam*, p. 93-100.

155 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 93, n. 1.

156 Notice dans *Shadd al-izār*, n° 217, p. 301-302 ; *Hāzār mazār*, p. 15. Il fut inhumé près de son père dans la Sukkat-i Barāmaka.

157 Notice dans *Shadd al-izār*, n° 216, p. 300-301 ; *Hāzār mazār*, p. 14.

158 D. Gril, « De l'usage des biens », p. 66.

159 Grâce au rayonnement de Saʿd al-Dīn (m. 650/1253), le père de Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm, Baḥrābād était devenu un centre de vie religieuse soufie. Il était disciple de Najm al-Dīn Kubrā (m. 618/1221), voir J. Elias, « The Sufi Lords of Bahrabad: Saʿd al-Dīn and Ṣadr al-Din Hamawayi », *IrSt*, vol. 27, 1994, p. 53-75. Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm avait recueilli l'adhésion de l'Ilkhan Ghazan Khan à l'islam. Il était le gendre de ʿAṭāʾ Malik Juwaynī, voir Ch. Melville,

Riḍā al-Dīn Ṣaghānī (mort 650/1252)[160]. Il avait également suivi l'enseignement de ʿAlāʾ al-Dawla Simnānī (m. 736/1336) auprès duquel il aurait acquis un degré élevé dans la voie mystique[161]. Sharaf al-Dīn Ibrāhīm était célèbre pour ses charismes, en particulier pour la prière des rogations (*ṣalāt al-istisqāʾ*)[162].

Les Ḥusaynī-Dashtakī étaient eux aussi de véritables hommes de plume. Tous ont rédigés des ouvrages dans le domaine du soufisme, de l'histoire, de l'éthique gouvernementale[163] et de la lexicographie, ce qui témoigne de leur part la maîtrise d'un vaste champ du savoir. L'auteur du *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* est un descendant de cette famille[164]. Les notices qu'il consacre à ses ancêtres à Chiraz donnent des informations sur les activités des membres de la famille jusqu'à l'époque de la rédaction de l'ouvrage[165]. Ils ont joué un rôle important dans l'enseignement à Chiraz à la fin du XV^e^ siècle.

Ṣadr al-Dīn Muḥammad b. Ghiyāth al-Dīn Manṣūr (m. 903/1497) est né à Chiraz le 2 shaʿbān 829/19 juin 1425[166]. Il avait étudié avec son père, Ghiyāth al-Dīn Manṣūr (m. 870/1465-1466) et un de ses cousins, Niẓām al-Dīn Aḥmad[167]. Il étudia la langue arabe et les sciences religieuses avec un autre cousin, Majd

« *Pādishāh-i Islām*: The Conversion of Sultan Maḥmūd Ghāzān Khān », *Pembroke Papers*, vol. 1, 1990, p. 165.

160 Riḍā al-Dīn Ṣaghānī était un traditionniste et lexicographe né à Lahore en 577/1181 ; il mourut à Bagdad en 650/1252.

161 ʿAlāʾ al-Dawla Simnānī adopta une vie mystique après avoir été au service de l'Ilkhan Arghun. Il fut initié au courant de Najm al-Dīn Kubrā par Nūr al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān Isfirāʾinī (m. 717/1317). Il fonda ensuite sa propre *khānaqāh* près de Simnān, connue sous le nom Ṣūfiābād-i Khudādād. Khʷājū Kirmānī a assisté à son enseignement à Ṣūfiābād. Sur ʿAlāʾ al-Dawla Simnānī, voir J. Elias, *The Throne Carrier of God. The Life and Thought of ʿAlāʾ ad-Dawla as-Simnānī*, New York, 1995 ; D. Deweese, « ʿAlāʾ al-Dawla Simnānī's Religious Encounters at the Mongol Court Near Tabriz », dans *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, J. Pfeiffer (éd.), Leyde, 2014, p. 35-76. Parmi les études plus anciennes, on peut citer les travaux d'Henri Corbin qui ont mis en évidence l'aspect ésotérique de certains de ses ouvrages, voir en particulier : « L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne (Ṣâʾinoddîn ʿAlî Torka Ispahânî, ob. 830/1427 et ʿAlâoddawla Semnânî, ob. 736/1336) », *Eranos-Jahrbuch*, vol. 26, 1957, p. 57-187 ; *Id.*, *En Islam iranien*, Paris, 1972, vol. III, p. 275-355.

162 *Shadd al-izār*, p. 321-324 ; *Fārs-nāma-i Nāṣirī*, p. 1039. Cette pratique est d'origine préislamique. Selon la littérature juridique, cette prière devait être précédée par trois jours de jeûne et de repentance. Les femmes, les enfants et les animaux y participaient, voir T. Fahd, « Istisḳāʾ », *EI*[2].

163 ʿIzz al-Dīn Isḥāq a rédigé un *Miṣbāḥ al-dujā* dont l'auteur du *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* (p. 1038) dit qu'il s'agit d'un *nasāʾiḥ*.

164 A. Ashraf et A. Banuazizi, « *Fārs-nāma-ye Nāṣirī* », *EIr*, « The author ».

165 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1039-1042.

166 R. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, Leyde, 2011, p. 16-24.

167 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1039.

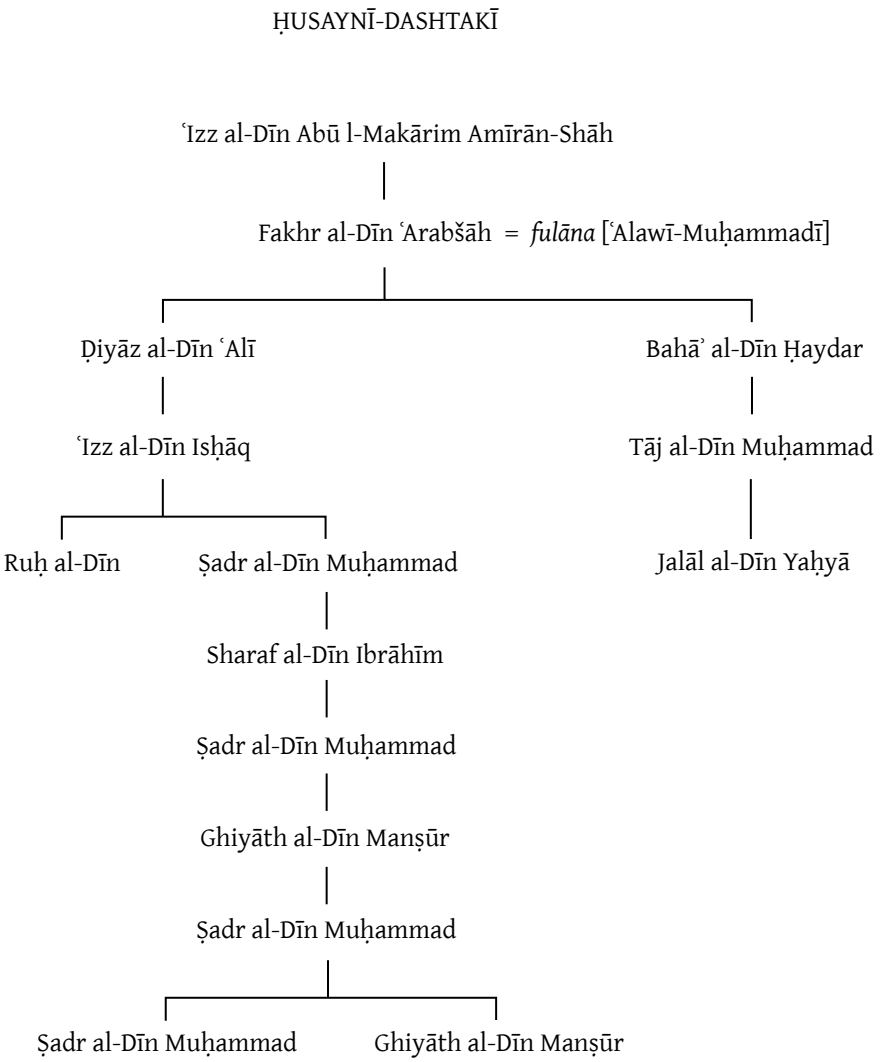


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 2 Le tableau généalogique des Ḥusaynī-Dashtakī

al-Dīn Ḥabīb Allāh[168]. Ṣadr al-Dīn Muḥammad vivait de l'agriculture et restaurait des *qanāt*[169]. Il fit édifier la madrasa Manṣūriyya en 883/1478-1479, où furent inhumés par la suite les membres de la famille. Ṣadr al-Dīn Muḥammad fut victime des conflits qui sévirent entre les princes Aq Qoyunlu après la mort de Yaʿqūb. Qāsim Beg Purnāk, qui gouvernait le Fārs, abolit l'exemption

168 R. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 17.
169 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1040.

de taxes accordées aux revenus de la madrasa Manṣūriyya, ce qui conduisit à de lourdes pertes financières pour Ṣadr al-Dīn Muḥammad[170]. En 903/1497, il se révolta contre Qāsim Beg Purnāk qui ordonna de l'exécuter, le 17 ramaḍān 903/9 mai 1498. Il fut inhumé dans la mosquée de la madrasa Manṣūriyya[171].

Les deux fils de Ṣadr al-Dīn Muḥammad furent célèbres à Chiraz pour leurs enseignements. Ghiyāth al-Dīn Manṣūr (m. 948/1541), enseignait les sciences religieuses et les étapes de la gnose dans la madrasa fondée par son père[172]. On ne sait pas pourquoi Ghiyāth al-Dīn Manṣūr a quitté Chiraz après la mort de ce dernier, mais le 20 shaʿbān 906/10 mars 1501, il était à Ṭārum où il acheva son traité d'astronomie[173]. Son frère, Ṣadr al-Dīn Muḥammad (m. 955/1548), enseigna également les sciences religieuses dans la ville. Il était aussi célèbre pour ses sermons et comme conseiller des sultans[174]. La famille des sayyids Ḥusaynī-Dashtakī est celle qui a eu la plus grande pérennité à Chiraz, et dont, en tout cas, on peut suivre la trace dans les sources locales. Il est possible néanmoins que la raison de la préservation de sa mémoire repose sur le fait que l'auteur du *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* soit un lointain descendant de cette famille implantée à Chiraz depuis le x^e^ siècle.

3.2.3 Les ʿAlawī-Muḥammadī

Les ʿAlawī-Muḥammadī n'étaient pas des sayyids selon l'usage habituel du terme puisqu'ils n'étaient pas issus de Fāṭima. Ils descendaient de ʿAlī par son fils Muḥammad b. al-Ḥanafiyya (m. 81/700-701), né de son épouse Khawla de la tribu des Banū Ḥanīfa. Cependant, en tant que fils de ʿAlī, Muḥammad b. al-Ḥanafiyya bénéficia d'un certain prestige, notamment après que Ḥasan, le frère de Ḥusayn, eut renoncé au pouvoir[175].

Les membres de la famille des ʿAlawī-Muḥammadī correspondent au profil caractéristique des savants orthodoxes, c'est-à-dire dans le contexte chirazi de

170 Ṣadr al-Dīn Muḥammad avait dédié son dernier ouvrage, *Risālat fī ithbāt al-wājib wa-l-ṣifātihiī* au sultan Aq Quyunlu, Ahmad b. Ughurlu Muhammad contre lequel Qāsim Beg Purnak s'était révolté. *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1040 ; R. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 19.

171 R. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 19.

172 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1041.

173 Il est intitulé *Maʿārij* et écrit sur le modèle du *Tuḥfat al-shāhiyya* de Quṭb al-Dīn Shīrāzī, R. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 26.

174 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1041-1042.

175 Sur Muḥammad b. al-Hanafiyya, voir F. Buhl, « Muḥammad Ibn al-Hanafiyya », *EI*^{2} ; J. Calmard, « Mohammad b. al-Hanafiyya dans la religion populaire, le folklore, les légendes dans le monde turco-persan et indo-indien », *Cahiers d'Asie centrale*, vol. 5-6, 1998, p. 201-220, en particulier, p. 203-206.

rite chaféite[176]. Ils ont suivi un cursus classique en sciences religieuses (Coran, hadith et *fiqh*) auprès des grands maîtres de Chiraz et d'autres villes d'Iran, notamment au Khorassan. Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh (m. 685/1286), par exemple, eut de très nombreux maîtres mentionnés dans la longue notice qui lui est consacrée dans le *Shadd al-izār*[177]. Parmi ses maîtres à Chiraz, on peut citer Shihāb al-Dīn Faḍl Allāh Tūrbushtī (m. 661/1263), qui était un célèbre transmetteur de hadith et juriste chaféite[178]. Il eut également pour maître un autre rapporteur de hadith de la ville, Shams al-Dīn Muḥammad Kirmānī (m. 642/1244-1245)[179]. À Chiraz, Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh étudia aussi avec Muʿīn al-Dīn Abū Dharr ʿAbd Allāh Kathakī al-Ṣūfī, qui aurait donné des consultations juridiques (*aftā li-l-nās bi-l-fatāwā*) dans la ville pendant soixante ans[180]. Avant de venir s'installer à Chiraz près du *ribāṭ* de Shaykh Kabīr, il avait lui aussi suivi l'enseignement de plusieurs grands juristes chaféites d'Irak, de Syrie et du Hedjaz. Muʿīn al-Dīn Abū Dharr avait assisté à Bagdad aux enseignements de Ḍiyāʾ al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb b. Sukayna Baghdādī (m. 607/1210-1211), qui était considéré comme un soufi. On constate qu'Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh étudia avec des maîtres en sciences religieuses traditionnelles, mais qui étaient également sensibles à un islam plus spirituel. Il n'y avait pas d'opposition entre « hommes de loi » et « maîtres spirituels ».

Junayd Shīrāzī présente les ʿAlawī-Muḥammadī comme des dévots qui « ne fréquentaient pas les gouverneurs (*ḥukkām*) », en d'autres termes ils n'avaient pas de contacts avec les autorités politiques. Ils n'exercèrent aucune charge officielle. L'activité première des ʿAlawī-Muḥammadī était le « sermon populaire » (*tadhkīr*, *waʿẓ*), très pratiqué par un grand nombre d'hommes pieux de Chiraz.

176 Voir l'arbre généalogique des ʿAlawī-Muḥammadī p. 312.

177 *Shadd al-izār*, n° 229, p. 325-329 ; *Hazār mazār*, p. 20.

178 Il mourut à Kirmān en 661/1263, voir *Mujmal* (vol. II, p. 330) où sa *nisba* est « Tūrānpushtī » ; discussion sur sa *nisba* par M. Qazwīnī, *Shadd al-izār*, p. 190-191. Les descendants de Shihāb al-Dīn Faḍl Allāh Tūrbushtī sont mentionnés dans les événements historiques du Kirmān et du Fārs, voir *Mujmal*, vol. II, p. 330. Shihāb al-Dīn Faḍl Allāh Tūrbushtī se rendit à Kirmān à l'époque où régnait la célèbre Qutlugh-Terken (r. 655-681/1257-1282) de la dynastie des Qara Khitai, voir M. Biran, *The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History. Between China and Islamic World*, Cambridge, 2005, p. 88-89, 167.

179 Il mourut en ṣafar 642/1244-1245 et fut inhumé dans le tombeau familial situé dans le cimetière Muṣallā, *Shīrāz-nāma*, p. 164-165 ; *Shadd al-izār*, n° 275, p. 401-402.

180 Il mourut en dhū l-ḥijja 651/1253 et fut enseveli dans sa maison située près du tombeau de Shaykh Kabīr, *Shadd al-izār*, n° 9, p. 57-60 ; *Mujmal*, vol. II, p. 321. Muʿīn al-Dīn Abū Dharr fut également le maître de membres éminents des grandes familles de Chiraz, comme les ʿUmarī-Bāghnawiyya et les Salmānī.

Le *waʿẓ* n'est pas une discipline ou un champ du savoir, c'est une pratique avec une forte dimension personnelle qui dépend des talents de l'orateur[181]. Les *majlis al-waʿẓ* pouvaient se tenir dans les cours des mosquées, mais aussi dans les oratoires de quartiers, les madrasas, les sanctuaires, les espaces ouverts, etc. Le sermonnaire populaire (*wāʿiẓ*, *mudhakkir*) est celui qui exhorte et qui remémore. Ce type de prédication se distingue du prône du vendredi (*khuṭba*) dont les gestes rituels ont été codifiés dans la *sunna* du Prophète[182]. Le *waʿẓ* laissait une plus grande liberté au sermonnaire qu'au *khaṭīb*. En vertu d'un fondement scripturaire, la sérénité (*sakina*) dont doit faire preuve le *khaṭīb* face aux croyants est une faveur accordée par Dieu au prophète Muḥammad[183]. En revanche, Ghazālī accorde au *mudhakkīr* toute liberté de pleurer devant son auditoire. Il écrit que ses paroles, lorsqu'il admoneste ceux qui assistent à son assemblée, doivent venir du cœur et entrer dans le cœur[184]. Le sermon populaire, ou « médecine des cœurs »[185], a un but pédagogique et moral. Il s'agit d'exhorter les croyants à se souvenir du Jour du Jugement dernier et de leur inculquer la peur de Dieu[186].

Spécialiste des traditions prophétiques, Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh avait étudié les grands recueils de hadiths, comme par exemple le *Ṣaḥīḥ* de Bukhārī, avec le cheikh ʿAlāʾ al-Dīn Abū Saʿd Thābit Khunjandī (m. 637/1239-1240)[187]. Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh exhortait la population au Jāmi al-ʿAtīq en des termes compréhensibles par l'ensemble de la population de Chiraz[188]. Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh était un fervent défenseur des préceptes du prophète Muḥammad qui lui

181 Voir les remarques de Vanessa Van Renterghem sur les *wuʿāẓ*, *Les élites bagdadiennes*, vol. 1, p. 74-80. Voir une approche comparative sur l'art de la prédication, D. Aigle, « Les détenteurs de l'autorité religieuse. Islams, christianismes et religions asiatiques. Comparer l'incomparable ? », dans *Les autorités religieuses entre charisme et hiérarchie. Approches comparatives*, D. Aigle (dir.), Turnhout, 2011, p. 256-259.

182 Voir L. G. Jones, « Prophetic Performances: Reproducing the Charisma of the Prophet in Medieval Islamic Preaching », dans *Charisma and Religious Authority, Jews, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, Turnhout, 2010, p. 19-47.

183 Coran 9 : 26 ; même attestation au verset 40.

184 D. Talmon-Heller, *Islamic Piety*, p. 143.

185 C. Béraud, « Clergé(s) », dans *Dictionnaire des faits religieux*, R. Azria et D. Hervieu-Léger (dir.), Paris, 2010, p. 155-156.

186 La racine wʿẓ apparaît plusieurs fois dans le Coran, 11 : 46 (attribué à Dieu) ; 26 : 136 (aux prophètes) ; 34 : 34 (à Muhammad) ; 3 : 138 (au Coran lui-même). Le *wāʿiẓ* est à mettre en relation avec l'annonciateur de bonne nouvelle (*bashīr*) et l'avertisseur (*nadhīr*) : « Mais voilà qu'un annonciateur de bonne nouvelle et un avertisseur est venu à vous », Coran 5 : 19.

187 ʿAlāʾ al-Dīn Abū Saʿd Thābit Khunjandī avait appris les traditions avec Abū l-Waqt (m. 553/1158) lorsque ce dernier séjourna à Chiraz.

188 *Shadd al-izār*, p. 329.

aurait ordonné dans une apparition onirique de suivre sa *sunna* et le consensus des savants (*jamāʿat*)[189]. Son fils, Nāṣir al-Dīn Yaḥyā (7[..]/1300) est également dépeint comme un savant vertueux. Il avait recours à la double autorité de l'argument rationnel et de la transmission (*al-maʿqūl wa-l-manqūl*). Les gens vantaient ses vertus, sa vivacité d'esprit et son intelligence. Nāṣir al-Dīn Yaḥyā accepta pendant quelques temps la fonction de cadi à Chiraz en tant que substitut (*nāʾib*)[190]. Il aurait alors fait régner la justice (*al-ʿadl*). Les sources sont beaucoup trop lacunaires pour comprendre la raison pour laquelle il fut nommé substitut d'un cadi dont on ne connaît par ailleurs pas le nom.

Amīr Sayf al-Dīn Yūsuf (m. 763/1362), un des arrière-petits-fils d'Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh, faisait beaucoup de retraites, d'exercices d'ascèse et de prières surérogatoires qui étaient acceptées par Dieu (*daʿwat mustajabāt*). Il admonestait les gens comme son arrière-grand-père au Jāmiʿ al-ʿAtīq, ainsi que dans d'autres endroits de la ville. Amīr Sayf al-Dīn Yūsuf versait des larmes qui laissaient des traces dans les cœurs (*taʾthīrāt fī l-qulūb*)[191]. Selon Sibṭ Ibn al-Jawzī : « Les yeux secs sont l'indication du peu d'effet d'une exhortation tandis que les pleurs témoignent de son succès[192]. » L'homme pieux pleure d'abord par humilité et par repentir (*tawba*). Ce « don des larmes » trouve son fondement dans le Coran :

> Tels furent les gratifiés de Dieu parmi les prophètes de la postérité d'Adam [...] et parmi ceux que Nous avons élus et guidés. Dès qu'on leur récitait des signes du Tout miséricordieux, ils tombaient prosternés en pleurs[193].

Selon une tradition prophétique, les larmes détournent la punition divine : « N'entrera pas en Enfer celui qui pleure par crainte de Dieu[194]. » Pendant qu'il pratiquait le *waʿẓ*, Amīr Sayf al-Dīn Yūsuf était immergé en Dieu et atteint par l'extase mystique (*dhā wajd wa dhawq*)[195]. Le sermonnaire rappelle à son auditoire la crainte eschatologique de Dieu (*khashyat Allāh*), le Jour du Jugement, l'ignorance du verdict divin et les tourments de l'enfer. Amīr Jalāl al-Dīn, le fils d'Amīr Sayf al-Dīn Yūsuf, faisait lui aussi le *waʿẓ* au Jāmiʿ al-ʿAtīq. Il avait

189 *Shadd al-izār*, p. 402.
190 *Shadd al-izār*, n° 230, p. 329-330 ; *Hazār mazār*, p. 21.
191 *Shadd al-izār*, n° 68, p. 128-129.
192 D. Talmon-Heller, *Islamic Piety*, p. 142.
193 Coran 19 : 58. Sur la signification des pleurs dans l'islam, voir N. Amri, *Les saints en islam*, p. 114-117.
194 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 115.
195 *Shadd al-izār*, n° 68, p. 128-129 ; *Hazār mazār*, p. 169-170.

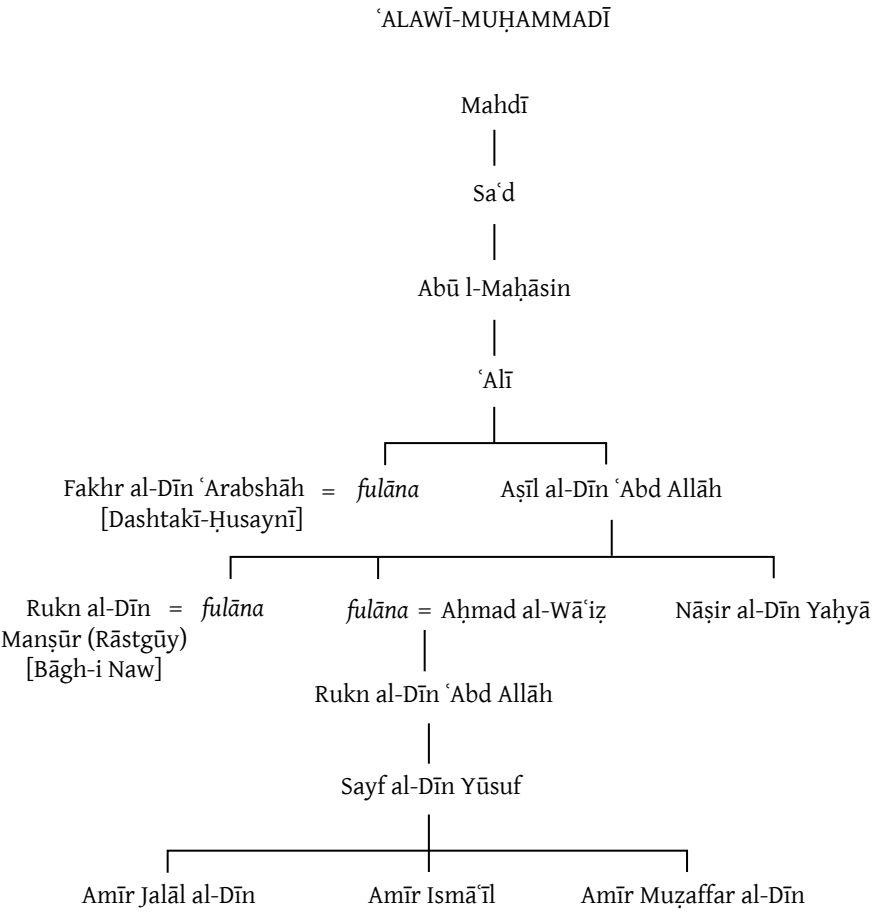


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 3 L'arbre généalogique des ʿAlawī-Muḥammadī

beaucoup de disciples. Amīr Ismāʿīl et Amīr Muẓaffar al-Dīn étaient également des sermonnaires reconnus[196].

L'assise sociale des ʿAlawī-Muḥammadī ne reposait ni sur des propriétés foncières, ni sur des relations avec les autorités politiques. Comme les sayyids Ḥusaynī-Dashtakī et les ʿUmarī-Bāghnawiyya, auxquels ils étaient liés par mariage[197], ils n'exercèrent aucune charge officielle, seules des activités de *waʿẓ* et d'enseignement sont mentionnées dans leur *cursus honorum*. Ils étaient d'une stricte orthodoxie et n'ont composé que des ouvrages dans les domaines

196 *Hazār māzār*, p. 170.

197 Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh avait épousé une fille de Fakhr al-Dīn ʿArabshāh Dashtakī-Ḥusaynī, tandis que sa propre fille avait été mariée à Rukn al-Dīn Manṣūr ʿUmarī-Bāghnawiyya.

du hadith et du *fiqh*. Les charismes personnels apparents dont ils étaient dotés suffisaient pour qu'ils soient tenus en haute estime par la *vox populi*, d'autant plus qu'ils étaient des descendants de ʿAlī et qu'ils avaient noué des alliances matrimoniales avec les familles les plus en vue de Chiraz.

4 Le fondement du prestige des ʿUmarī-Bāghnawiyya

4.1 *De Fasā à Chiraz*

La famille la plus importante en nombre d'individus était originaire de Fasā. Ses membres prétendaient descendre du calife ʿUmar et s'étaient installés au début du XIII[e] siècle dans le quartier Bāgh-i Naw dont ils tirèrent la *nisba*, ʿUmarī-Bāghnawiyya. Ils présentent le profil traditionnel du *ʿālim* : quête du savoir dans des grands centres d'enseignement religieux pour un cursus d'études très complet (langue arabe, hadith, *fiqh*, logique, médecine, astronomie, arithmétique, etc.)[198].

L'ancêtre du groupe familial, le cheikh Rūzbihān, aurait été envoyé à Bagdad par l'atabek Muẓaffar al-Dīn Zangī b. Mawdūd pour se faire agréer par le calife al-Mustanjid (r. 555-566/1160-1170). Rūzbihān se serait alors adressé au calife en ces termes :

> Tu n'es pas plus grand que Salomon et il n'est pas plus petit que la huppe au moment où elle lui dit : « Souviens-toi que ton destin est dans les mains de Dieu »[199].

Ces paroles font référence à la sourate 27 à propos de Salomon, le prophète célèbre pour sa connaissance du langage des oiseaux. La huppe lui sert de guide et de messager pour porter une missive à la reine de Saba l'invitant à se convertir à l'islam[200]. Selon les exégètes du récit coranique, cette huppe est un animal conscient, intelligent, responsable de ses actes. Face à Dieu, Salomon et la huppe sont de simples serviteurs, quelle que soit la position à l'échelle

198 Voir l'arbre généalogique de la famille p. 321.

199 *Shadd al-izār*, p. 227. Ce récit figure aussi dans S. Nafīsī, *Qaṣā'id wa ghazāliyāt*, p. 18-20.

200 Coran 27 : 20-28. Sur Salomon et le langage des animaux, voir C. Mayeur-Jaouen, « Les animaux, les prophètes et les saints », dans *L'animal en islam*, Paris, 2005, p. 147. Ce thème a été repris et développé par ʿAṭṭār dans son *mathnawī* le plus célèbre, le *Manṭiq al-ṭayr*. Salomon charge la huppe de montrer aux trente oiseaux (*sī murgh*) le chemin vers le Sīmurgh, l'oiseau mythique qui habite la montagne cosmique de Qāf, par-delà les sept vallées, voir H.-P. Schmidt, « Simorḡ », *EIr*. Dans la littérature persane soufie, le Sīmurgh est une métaphore de Dieu.

politique. Il en est de même pour le calife. Les paroles du cheikh Rūzbihān invitent ce dernier à reconnaître le pouvoir de Muẓaffar al-Dīn Zangī dans le Fārs, considéré on l'a vu comme le royaume de Salomon. Le cheikh Rūzbihān, qui s'adresse au calife en utilisant la figure coranique de Salomon, est lui-même connu sous le *laqab* « sultan des gnostiques » (*sulṭān al-ʿārifīn*). Cette anecdote édifiante cherche à montrer que le cheikh Rūzbihān était tenu en haute estime par le prince de Chiraz. Elle fonde en quelque sorte le futur prestige de la famille dans la ville.

Après la mort du cheikh Rūzbīhān, son fils Zayn al-Dīn Muẓaffar (m. ramaḍān 603/avril 1207)[201] quitta Fasā et s'installa à Chiraz près du tombeau de ʿUrwat al-Aswād[202]. Zayn al-Dīn Muẓaffar avait choisi de résider près de son tombeau parce que de celui-ci diffusait l'influx spirituel (*baraka*) du cheikh. La visite à ce tombeau « laisse une grande trace » (*athar ʿaẓīm*), écrit Junayd Shīrāzī. Zayn al-Dīn Muẓaffar enseignait à la mosquée de son quartier, le Masjid-i Bāghnawiyya[203]. Sa subsistance provenait d'une petite terre (*mazraʿa*) dont il avait hérité de son père. Junayd Shīrāzī veut souligner ici la licéité des produits récoltés. En effet, les biens dont on ignore l'origine sont soupçonnés d'être illicites. Zayn al-Dīn Muẓaffar disait : « Celui qui s'appuie sur autre chose que Dieu est privé du bien (*al-khayr*) venant de Lui. » Il se rapproche ainsi du modèle prophétique : Muḥammad s'en remettait totalement à Dieu, une attitude qui caractérisait les hommes pieux au début du soufisme. Shiblī appelle le *tawakkul* « une belle mendicité » (*kudya ḥasana*)[204].

Zayn al-Dīn Muẓaffar tenait des séances de *tadhkīr* dans le Jāmiʿ al-ʿAtīq auxquelles assistaient les « grands » (*mulūk*), en d'autres termes les dirigeants politico-militaires, proches de l'atabek[205]. Il ne les honorait pas et leur donnait des ordres : « Ô Turks, faites ceci, faites cela[206] ! » Il avait beaucoup d'ascendant sur les atabeks salghurides. Un jour Tekla b. Zangī (m. 594/1197-1198) vint lui demander conseil. Zayn al-Dīn Muẓaffar lui demanda de porter une charge de blé au palais. L'atabek ordonna alors à ses serviteurs d'exécuter cette tâche, mais le cheikh lui dit de la porter lui-même. Tekla en fut incapable. Zayn

201 *Shīrāz-nāma*, p. 134 ; *Shadd al-izār*, n° 162, p. 227-230 ; M. Qazwīnī, « Ḥawāshī », *ibid.*, p. 292-293.

202 *Shadd al-izār*, n° 241, p. 341. On ne connaît pas ses dates de naissance et de mort.

203 *Shadd al-izār*, n° 159, p. 223-225.

204 D. Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », p. 72.

205 Le pluriel indique que *malik* ici ne signifie pas roi, mais « les grands ». Dans le Fārs, on appelait *mulūk* les grands propriétaires. Zayn al-Dīn Muẓaffar admonestait également les gens au *ribāṭ* du cheikh Abū Zurʿa Ardabīlī (m. 415/1024-1025), un proche de Shaykh Kabīr.

206 *Shadd al-izār*, p. 228.

al-Dīn Muẓaffar lui dit alors : « Tu n'es pas capable de porter une charge dans ce monde (*ḥiml fī l-dunyā*), comment veux-tu porter le poids des iniquités (*ḥiml maẓālim*) desquelles tu auras à répondre le Jour du Jugement[207] ! » L'atabek recherchait auprès du cheikh une caution morale sur sa manière de gouverner. Par cette mise à l'épreuve, Zayn al-Dīn Muẓaffar lui fait comprendre qu'il n'agit pas avec justice dans son royaume. Dans ce récit édifiant, il apparaît dans le rôle du cheikh conseiller du prince.

La méfiance de Zayn al-Dīn Muẓaffar vis-à-vis des puissants était telle qu'il incitait ses compagnons à ne pas les fréquenter. Le cheikh Abū l-Ḥasan ʿAlī al-Raḥmān, connu sous le nom Kardawiyya (m. muḥarram 606/juillet 1200), vécut retiré dans sa *khānaqāh* pendant soixante ans[208]. Il n'en sortait que pour participer aux prières communautaires. Cette attitude lui avait été conseillée par Zayn al-Dīn Muẓaffar. Un jour, Abū l-Ḥasan Kardawiyya vint lui rendre visite dans son oratoire. Le cheikh lui dit : « Il exhale de toi une odeur d'ici-bas. Où es-tu allé ? » Abū l-Ḥasan répondit qu'il revenait d'une intercession chez le souverain[209]. Zayn al-Dīn Muẓaffar lui dit alors : « Il ne faut pas aller chez eux, sinon le feu te prendra. Veux-tu enlever de toi cette odeur ? Entre dans ce lieu de retraite et reste y trois jours. Ton chemin changera. » Abū l-Ḥasan exécuta les ordres du cheikh, puis il se retira du monde dans sa *khānaqāh*. Le *Shadd al-izār* renferme de nombreuses anecdotes édifiantes à but didactique. La relation du cheikh avec le politique dessine les contours d'un type spirituel qui oscille entre l'idéal de scrupule et celui de la censure[210]. Il est généralement considéré qu'il faut éviter tout face-à-face avec le sultan, à moins d'y être contraint, ou pour plaider la cause d'un musulman. Dans ce récit, Abū l-Ḥasan Kardawiyya avait choisi d'intercéder auprès du prince, mais Zayn al-Dīn Muẓaffar était partisan d'une censure absolue. Il considérait que cette attitude était la marque du savant vraiment pieux.

4.2 *Des affinités soufies*

Si beaucoup de membres de la famille ʿUmarī-Bāghnawiyya suivirent un cursus religieux traditionnel, certains d'entre eux fréquentèrent des maîtres affiliés à divers courant spirituels. Saʿd al-Dīn Muḥammad (m. 634/1236-1237), un des fils de Zayn al-Dīn Muẓaffar, reçut à Chiraz un enseignement en sciences religieuses avec Khaṭīb Maḥmūd Kāzarūnī qui était affilié à la *ṭarīqa kāzarūniyya*.

207 *Shadd al-izār*, p. 229.
208 *Shadd al-izār*, n° 91, p. 150-151 ; Jāmī, p. 290-291.
209 D'après l'anecdote précédente, il s'agit vraisemblable de Tekla.
210 N. Amri, *Sîdî Abû Saʿîd al-Bâjî*, p. 85.

Ce dernier s'était installé dans la ville pour y enseigner le hadith[211]. Après ces premières études à Chiraz, Saʿd al-Dīn Muḥammad voyagea en Inde, où il devint le compagnon d'un saint homme connu sous le nom de Pīr Ratan[212]. Il revint dans sa ville natale et se mit à enseigner à la madrasa édifiée par l'atabek seldjoukide Mengü-Bars. À l'instar de nombreux cheikhs de Chiraz, Saʿd al-Dīn Muḥammad sermonnait aussi les gens au Jāmiʿ al-ʿAtīq et au Jāmiʿ-i Sunqurī.

Il donna un jour une leçon d'honnêteté à un boulanger peu scrupuleux. On lui avait apporté une charge de blé. Il fit venir le boulanger pour la lui vendre au prix en cours, mais ce dernier voulut lui faire baisser le prix. Saʿd al-Dīn Muḥammad répondit qu'il allait réfléchir. Il fit alors venir ses serviteurs et leur ordonna de donner tout le blé aux pauvres et aux nécessiteux. Le lendemain, lorsque le boulanger revint, le cheikh lui dit qu'il avait vendu le blé au prix fort. Le boulanger, mécontent, rétorqua que c'était à lui de fixer le prix. Le cheikh répondit : « Celui qui multiplie la récompense à qui il veut a acheté le blé ». Le boulanger comprit la leçon et s'excusa. Cette anecdote édifiante témoigne de l'insertion des cheikhs dans la société. L'objectif du boulanger, quitte à manquer de respect au cheikh, était de tirer un bénéfice matériel du don dont avait été gratifié Saʿd al-Dīn Muḥammad. Il est évident que le cheikh avait l'intention d'utiliser le blé pour venir en aide aux démunis, mais dans ce récit il apparaît aussi dans son rôle d'éducateur.

Avant de mourir, Saʿd al-Dīn ordonna à sa famille d'avoir confiance en la providence divine. L'abandon confiant à Dieu pour sa subsistance est une notion importante dans le soufisme, mais aussi pour tout croyant qui cherche à se rapprocher du comportement du Prophète. Il y a deux moyens de subvenir à ses besoins. Le croyant peut gagner sa vie en travaillant (*kasb*), il suit en cela la *sunna* du Prophète. Il peut aussi s'en remettre entièrement à Dieu, se conformant alors à l'état (*ḥāl*) de Muḥammad, un degré de réalisation spirituelle réservé à quelques croyants[213]. Selon un *topos* de la littérature hagiographique, au moment de mourir Saʿd al-Dīn Muḥammad partagea les livres, les tapis et tout ce qui était dans sa maison entre ceux qui lui avaient rendu visite lorsqu'il était malade. Afin d'honorer le pauvre qui était à son service, il lui légua son vêtement, sainte relique porteuse de son fluide miraculeux, et qui était destiné

211 *Shadd al-izār*, n° 163, p. 230-235 ; *Hazār Mazār*, p. 106-108. Junayd Shīrāzī ne consacre aucune notice à Khaṭīb Maḥmūd Kāzarūnī dans le *Shadd al-izār* car il n'est pas enterré à Chiraz.

212 Les informations sur ce saint indien sont relativement confuses, voir M. Shafiʿ, « Ratan », *EI*[2].

213 D. Gril, « Le saint et le maître ou la sainteté comme science de l'homme », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, p. 84-85 ; N. Amri, *Sîdî Abû Saʿîd al-Bâjî*, p. 140.

à le protéger. En revanche, il confia entièrement sa famille à la seule providence divine.

Le frère de Saʿd al-Dīn Muḥammad, Shams al-Dīn Abū l-Mafākhīr (m. rabīʿ II 632/janvier 1235)[214], reçut lui aussi un enseignement soufi. Il étudia les sciences religieuses avec Shihāb al-Dīn Suhrawardī (m. 632/1234). Il est l'auteur de très nombreux ouvrages dans tous les domaines du savoir : *fiqh*, astronomie, médecine, arithmétique, etc. Shams al-Dīn Abū l-Mafākhīr fut enterré près de son frère, dans le sanctuaire familial où se trouvait le cercueil de sa mère Shīrīn.

Cette dernière était une femme savante (*ʿālima*) qui avait appris à réciter le Coran[215]. Shams al-Dīn Abū l-Mafākhīr était surnommé Ibn Shīrīn, signe que sa mère était tenue en haute estime. Junayd Shīrāzī rapporte que, lorsqu'on creusa dans le sanctuaire pour enterrer Shams al-Dīn Abū l-Mafākhīr, un effluve parfumé se leva du cadavre de sa mère qui était situé du côté gauche du *miḥrāb*. Les premiers musulmans connaissaient deux types de sépulture différenciés par l'emplacement de la fosse (*laḥd* ou *shaqq*) destinée au cadavre. Selon le premier type, le *laḥd* était creusé sur le côté de la tombe, perpendiculairement à l'axe de la *qibla* et, selon le second type, le *shaqq* était aménagé comme une fosse au milieu de la tombe[216]. Il semble que la sépulture de Shīrīn corresponde au premier type, celui adopté par les Médinois, et qui avait la préférence du Prophète. La position privilégiée du cadavre de sa mère, à proximité de la niche indiquant la direction de La Mecque (*qibla*), est le signe qu'elle était reconnue comme une sainte femme[217]. En effet, l'espace le plus sacré de la mosquée est la niche vide (*miḥrāb*) qui symbolise une direction et une présence : celle du Prophète. La sépulture de Shīrīn dans le sanctuaire familial donne à celui-ci une sacralité particulière.

4.3 *Refuser les dons des grands de ce monde*

Ṣadr al-Dīn Abū l-Maʿālī Muẓaffar (m. ramaḍān 688/septembre 1290), n'a pas étudié auprès des maîtres soufis[218]. Il reçut une éducation traditionnelle de *ʿālim*, dans un premier temps dans le milieu familial. Il obtint par la suite l'*ijāza* « sans voyager » des plus grands maîtres avec lesquels il fut en

214 *Shadd al-izār*, n° 164, p. 235-238 ; *Hazār Mazār*, p. 109 ; *Shīrāz-nāma* (p. 133-134) donne 662 comme date de sa mort.

215 *Shadd al-izār*, p. 238.

216 Voir Y. Rāġib, « Structure de la tombe », p. 393 ; voir également L. Halevi, *Muhammad's grave*, p. 188-189.

217 Dès l'époque du Prophète, les musulmans ont promu l'idée d'appartenir à une seule communauté en enterrant le mort face à La Mecque, voir L. Halevi, *Muhammad's grave*, p. 187-199.

218 *Shadd al-izār*, n° 135, p. 190-196.

correspondance[219]. Ṣadr al-Dīn Muẓaffar a composé de très nombreux ouvrages en arabe et en persan, ainsi que de la poésie, des *qaṣā'id* et des épitres[220]. Il sermonnait les gens dans la mosquée Bāghnawiyya de son grand-père. L'atabek salghuride Abū Bakr, qui se considérait comme son disciple, lui demanda de tenir des séances d'exhortation (*tadhkīr*) au Jāmiʿ al-ʿAtīq. Il refusa déclarant qu'il était très attaché à sa petite mosquée de quartier, où se trouvaient ses amis[221]. Pieux musulman, ses charismes (*karāmāt*) étaient tellement célèbres qu'ils furent consignés dans la *Sīrat al-kubrā wa-l-ṣughrā*, composée par Faqīh Ṣā'in al-Dīn Salmānī[222]. On a vu que la plupart des hommes pieux de Chiraz se donnaient pour mission de venir en aide aux démunis. Ṣadr al-Dīn Muẓaffar collectait les aumônes (*futūḥāt*) avec la sébile, mais il refusait tout « cadeau d'un tyran » (*hadiya ẓālim*)[223]. Le ministre ilkhanide Shams al-Dīn Muḥammad Juwaynī lui fit envoyer quatre-vingt mille dirhams. Il ne porta aucune attention à l'émissaire et dit : « Je ne mange rien en provenance de ceux-ci. Toi, viens et prends cet argent pour acheter de la viande, du miel, et qu'il ne reste rien[224] ! » L'attitude de Ṣadr al-Dīn Muẓaffar vis-à-vis des biens en provenance du pouvoir se situe dans la ligne d'une tradition remontant aux premiers siècles du soufisme. Les biens en provenance des détenteurs du pouvoir étaient entourés de suspicion. Bishr al-Ḥāfī (m. 226/840), par exemple, ne buvait pas d'eau en provenance d'une canalisation qu'un prince avait fait poser[225]. Ṣadr al-Dīn Muẓaffar dépense tous les dirhams envoyés par le ministre afin de les purifier. Le purificateur est Dieu, mais le cheikh sert d'intermédiaire[226]. Il peut ensuite donner les produits achetés aux nécessiteux. Par ailleurs, cette anecdote édifiante témoigne de la reconnaissance dont Ṣadr al-Dīn Muẓaffar jouissait de la part des plus hautes autorités politiques, reconnaissance qui atteste son influence dans la société de Chiraz.

Rukn al-Dīn Abū Muḥammad Manṣūr Rāstgūy (m. 733/1332), le fils de Ṣadr al-Dīn Muẓaffar, est le membre le plus célèbre de la famille[227]. Après avoir étudié les traditions prophétiques avec son père, il reçut une éducation soufie

219 Obtenir l'*ijazā* des plus grands maîtres, sans les rencontrer, permettait de prétendre hériter de l'enseignement d'un maître célèbre.

220 Il les a réunis dans un ouvrage intitulé *Mu'nīs al-aḥbāb*.

221 *Shadd al-izār*, p. 192.

222 Il s'agit du *Tārīkh mashā'īkh-i Fārs* qui apparaît sous des titres différents dans le *Shadd al-izār*, voir M. Qazwīnī, *Shadd al-izār*, p. 157, n. 1. On verra que les ʿUmarī-Bāghnawiyya avaient établi des liens matrimoniaux avec les Salmānī, voir *infra*.

223 *Shadd al-izār*, p. 195.

224 *Shadd al-izār*, p. 195.

225 N. Amri, *Sîdî Abû Sa'îd al-Bâjî*, p. 93. Voir F. Meier, « Bishr al-Ḥāfī », *EI*[2].

226 D. Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », p. 65.

227 *Shīrāz-nāma*, p. 143-144 ; *Shadd al-izār*, n° 137, p. 198-201 ; *Hazār Mazār*, p. 243-246.

avec le cheikh Yūsuf Sarwistānī[228], dont il revêtit la *khirqa*[229]. Rukn al-Dīn Abū Muḥammad voyagea ensuite en quête du savoir et résida pendant un certain temps à Baṣra. Les premières grandes figures de l'ascétisme, comme Ḥasan Baṣrī (m. 110/728), Rābiʿa ʿAdawiyya (m. 185 ?/801) et Sahl Tustarī (m. 283/896)[230], étaient issues de Baṣra et de Kūfa. Ces villes du bas-Irak restaient à cette époque des lieux de sociabilité religieuse où l'on venait suivre l'enseignement d'un maître ou collecter des traditions. Rukn al-Dīn Abū Muḥammad revint ensuite à Chiraz et se retira pour prier dans les grottes qui se trouvaient aux alentours de la ville. Il suit en cela le modèle prophétique. Rukn al-Dīn Abū Muḥammad épousa la fille de Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh ʿAlawī-Muḥammadī, établissant ainsi des liens matrimoniaux entre une famille de *nasab* alide et une famille remontant au calife ʿUmar. Spécialiste de droit chaféite, Rukn al-Dīn Abū Muḥammad diffusa les ouvrages de Muḥyī al-Dīn Yaḥyā Nawawī (631-676/1233-1277) à Chiraz, où il émit la *fatwā* selon le *Rawḍat al-mukhtaṣar Sharḥ al-Rāfiʿī* de ce dernier[231].

Rukn al-Dīn Abū Muḥammad faisait le *tadhkīr* dans le Jāmiʿ al-ʿAtīq et à la mosquée de son père. Il était tellement brutal lorsqu'il sermonnait les puissants que la population lui avait donné le surnom de « celui qui dit la vérité » (*rāstgūy*). Les princes et les émirs étaient terrifiés par ses paroles. Il aurait puisé dans son activité de sermonnaire une véritable force physique d'origine divine. À l'âge de quatre-vingt-quatre ans, son dos se courba mais si pendant le *waʿẓ* il se trouvait immergé en Dieu (*wajd*), il restait debout, droit comme un jeune homme. Son frère, Ẓāhir al-Dīn Ismāʿīl Abū l-Faḍl (m. 730/1330) mena la résistance des Chirazis quand Öljeitü voulut imposer dans la ville une forme de *khuṭba* chiite en 709/1310[232]. Malgré cette orthodoxie

228 Le cheikh Sarwistānī est mentionné dans le *Fārs-nāma-yi Nāṣīrī* (p. 221) qui décrit un bâtiment ancien, situé à proximité de Sarwistān. Une inscription figure sur son tombeau : « mort du cheikh Yūsuf b. Yaʿqūb Sarwistānī en 682 » ; voir aussi M. Qazwīnī, *Shadd al-izār*, p. 198, n. 6.

229 La remise de la *khirqa* au disciple marque le premier pas dans la voie qui conduira à la réalisation spirituelle par le compagnonnage (*ṣuḥba*) avec le maître, voir D. Gril, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn Ibn Abī l-Manṣur b. Ẓāfir*, p. 58.

230 Sahl al-Tustarī était natif de l'Iran méridional, mais il séjourna longtemps à Baṣra, Kūfa et à La Mecque, voir A. Karamustafa, *Sufism*, p. 38-43.

231 Il s'agit d'un texte sur la jurisprudence (*furūʿ*) chaféites composé sur l'ouvrage de Ghazālī intitulé *al-Wajīz fī l-furūʿ*. Nawawī a transmis la *Risāla* de Qushayrī et a composé un ouvrage sur les prières intitulé *Kitāb al-adhkār*, achevé en 667/1268-1269. Deux autres ouvrages : le *Riyāḍ al-ṣāliḥīn* et le *Bustān al-ʿarifīn fī l-zuhd wa-l-taṣawwuf* sont restés inachevés, GAL, vol. I, p. 496-501 et Suppl., p. 680-686.

232 *Shadd al-izār*, p. 201-202. L'Ilkhan avait ordonné que le nom des trois premiers califes soit remplacé par ceux de ʿAlī, Ḥasan et Ḥusayn.

affirmée, les ʿUmarī-Bāghnawiyya avaient reçu l'appui des grands maîtres spirituels influents du Fārs. Des liens matrimoniaux les unissaient à la famille de Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, lui aussi originaire de Fasā. Les sources ne permettent pas de savoir si leur origine commune avait contribué à établir ces liens de parenté entre les deux familles.

4.4 *Les activités marchandes, facteur d'influence politique ?*

Les ʿUmarī-Bāghnawiyya refusaient tout contact avec les princes de Chiraz, mais ils étaient politiquement influents. On a vu qu'ils étaient originaires de Fasā, ville située sur la route menant de Chiraz à Ormuz. Rukn al-Dīn Abū Muḥammad Rāstgūy, qui menaçait les puissants dans ses sermons, fit de nombreux voyages[233]. Il se rendit à Sīrāf, ville portuaire qui, malgré son déclin au XIe siècle, gardait de son importance pour les activités commerciales. Il visita les régions côtières et les îles du golfe Persique (*nawāḥī al-baḥr wa-l-jazā'ir*), en d'autres termes Qays et Ormuz. Il se rendit également à Aden et auprès du sultan du Yémen, Shams al-Dīn Abū l-Manṣūr Yūsuf (r. 648-694/1250-1295), devant lequel il lut une œuvre de sa composition[234]. Son frère, Zayn al-Dīn Ṭāhir fit, lui aussi, le voyage « dans les îles »[235]. Les sources ne permettent pas de connaître les véritables motifs de ces déplacements dans les îles et au Yémen, mais ils étaient certainement liés à des intérêts économiques. Les grandes familles de marchands dans le Fārs formaient un groupe puissant sur la scène politique, déjà au moment de la conquête arabe[236]. Les ʿUmarī-Bāghnawiyya avaient vraisemblablement favorisé la suprématie des rois d'Ormuz sur ceux de Qays qui ne réussirent jamais à contrôler la partie orientale du golfe Persique[237]. En 727/1327, le prince d'Ormuz Quṭb al-Dīn Tahamtan II (r. 720-748/1320-1347) s'empara de l'île de Qays[238]. Il fit élever une coupole sur le tombeau des ʿUmarī-Bāghnawiyya[239]. Après avoir longtemps refusé toute charge proposée par les autorités politiques, source de revenus dont la provenance pouvait être douteuse, certains membres de la famille finirent par accepter le

233 *Shadd al-izār*, n° 137, p. 198-199.

234 *Shadd al-izār*, p. 199.

235 *Shadd al-izār*, n° 132, p. 183-186 ; *Hazār mazār*, p. 183-186.

236 V. Piacentini, « Merchant Families in the Gulf. A Mercantile and Cosmopolitan Dimension: The Written Evidence (11th-13th Centuries AD) », dans *Procceding of the ARAM 11th International Conference. Cultural Interchange in the East of the Arabian Peninsula, XI/1 (1999)*, p. 143-157.

237 J. Aubin, « Les princes d'Ormuz du XIIIe au XIVe siècle », *Journal asiatique*, 1953, p. 77-137.

238 Voir le tableau généalogique des rois d'Ormuz en annexe, p. 893.

239 *Shīrāz-nāma*, p. 179. Il avait également témoigné sa reconnaissance aux derviches de Khunj en élevant une coupole sur la tombe de Shaykh Dānyāl. Or Khunj était une étape importante sur la route vers Ormuz.

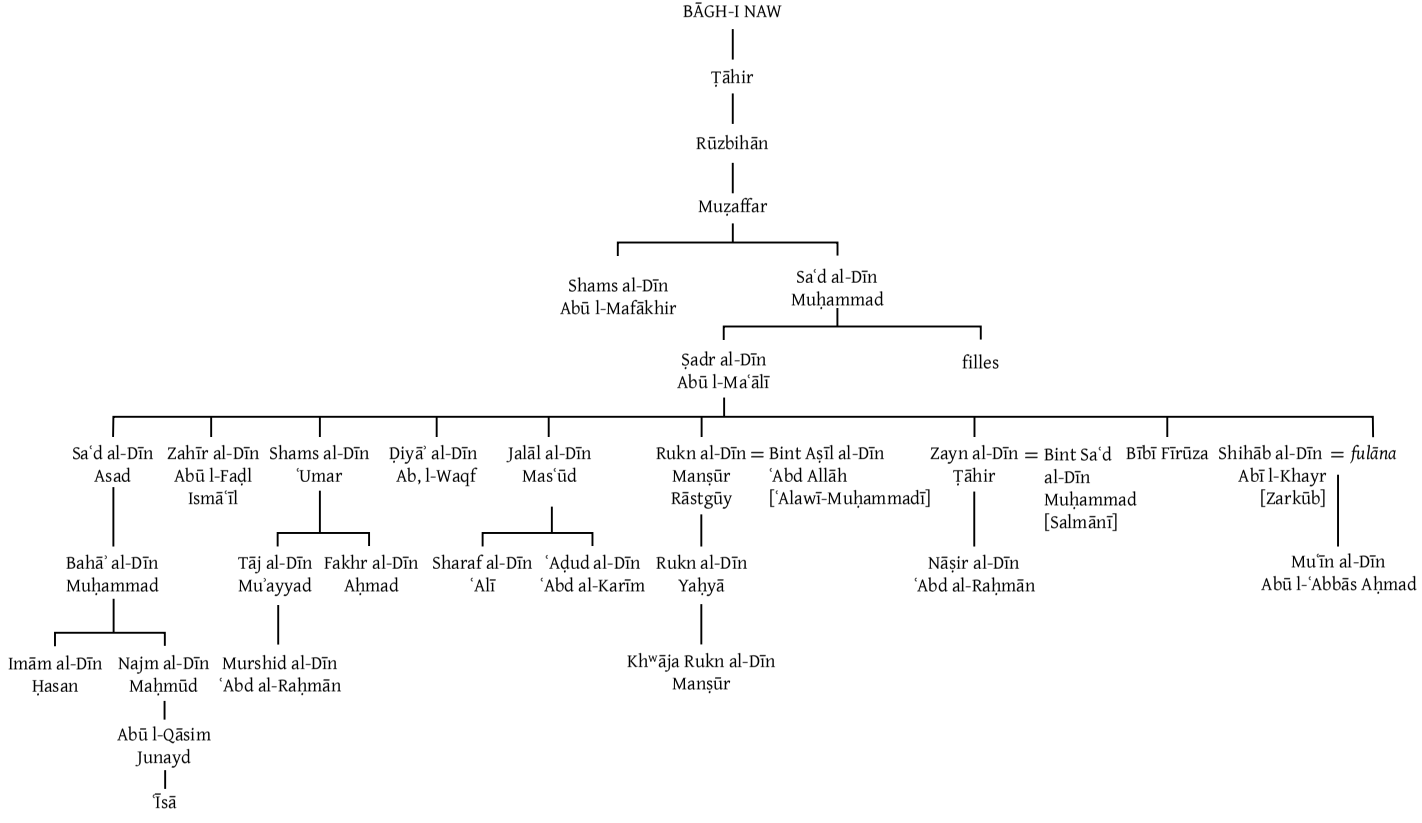


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 4 L'arbre généalogique des ʿUmarī-Bāghnawiyya

poste prestigieux de *khaṭīb* au Jāmiʿ al-ʿAtīq. Le fils de Rukn al-Dīn Rāstgūy, Rukn al-Dīn Yaḥyā (m. 769/1367-68), en acceptant cette charge octroyée par Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū, en reçut « le meilleur des salaires »[240].

La puissance des ʿUmarī-Bāghnawiyya avait probablement des bases économiques. L'aristocratie iranienne, qu'elle soit politique ou religieuse, s'intéressait de près à la mise en valeur des voies commerciales. Jean Aubin a bien montré que l'activité de bâtisseurs des Faryūmadī, famille dirigeante du Juwayn à l'époque ilkhanide, s'est manifestée tout au long de la route du Khorassan jusque dans leur bourg natal[241]. Les ʿUmarī-Bāghnawiyya étaient vraisemblablement actifs dans le grand négoce, ce qui explique leurs liens avec l'ordre *kāzarūnī*, riche et puissant. On a vu que Saʿd al-Dīn Muḥammad fut le disciple d'un membre de la *ṭarīqa kāzarūniyya* et qu'un neveu d'Amīn al-Dīn Balyānī, Saʿīd al-Dīn Abū Saʿd Muḥammad[242], étudia le hadith avec Rukn al-Dīn Rāstgūy et Zāhir al-Dīn Abū l-Faḍl Ismāʿīl. Les charismes personnels que manifestaient les ʿUmarī-Bāghnawiyya, leur piété et leur savoir religieux formaient, bien entendu, d'autres facteurs d'influence.

4.5 *Un groupe familial en réseaux*

Afin de préserver leur place dominante à Chiraz, les ʿUmarī-Bāghnawiyya avaient noué des liens matrimoniaux avec d'autres familles influentes de la ville, comme les Zarkūb. L'ancêtre de cette famille, Muʿīn al-Dīn Maḥmūd, était un notable d'Ispahan[243]. Au cours d'un voyage dans la région des marécages du bas-Irak, entre Baṣra et Wāsiṭ, il était resté quelque temps en compagnie de Sayyid Aḥmad b. ʿAlī al-Rifāʿī (m. 578/1182), le fondateur de l'ordre des Rifāʿiyya[244]. Ce dernier lui dit un jour :

> Je vois parmi les descendants de mon frère Muʿīn al-Dīn un enfant pieux qui suivra ma voie et sera mon successeur en Perse. Il donnera à manger aux pauvres et restera en leur compagnie[245].

240 *Shadd al-izār*, p. 208-209 ; *Hazār mazār*, p. 95-96.

241 J. Aubin, « Réseau pastoral et réseau caravanier. Les grand'routes du Khurassan à l'époque mongole », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 91-114.

242 Sa filiation complète est : Saʿīd al-Dīn Abū Saʿd Muḥammad b. Masʿūd b. Muḥammad b. Masʿūd, notice dans *Shadd al-izār*, n° 11, p. 21-24.

243 *Shīrāz-nāma*, p. 161.

244 Voir S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, p. 37-40 ; D. S. Margoliouth, « al-Rifāʿī », *EI*² ; C. E. Bosworth, « Rifāʿiyya », *EI*².

245 *Shīrāz-nāma*, p. 161.

C'est ainsi que l'auteur du *Shīrāz-nāma* annonce la future sainteté de son ancêtre, Muʿīn al-Dīn Maḥmūd Zarkūb. Après la mort de ce dernier en 577/1181-1182, son fils Khʷāja Muḥammad vint à Chiraz. Il présenta son fils ʿIzz al-Dīn Mawdūd (m. 663/1265) à Rūzbihān Baqlī Shīrāzī pour qu'il fasse son éducation religieuse[246]. Il resta en compagnie du saint homme pendant trente ans. Après la mort de Rūzbihān Baqlī en 606/1209, ʿIzz al-Dīn Mawdūd se mit à voyager en quête d'autres enseignements spirituels. Au Hedjaz, il fut le compagnon de Rukn al-Dīn Sujjāsī (m. 634/1237 ou 635/1238)[247] et il rencontra également le disciple de ce dernier, Awḥad al-Dīn Kirmānī[248]. Ensuite, ʿIzz al-Dīn Mawdūd se rendit à Bagdad pour suivre les enseignements de Shihāb al-Dīn Suhrawardī, le fondateur de la *suhrawardiyya*. Il reçut une éducation soufie auprès de maîtres qui incarnaient des courants spirituels différents puisque Shihāb al-Dīn Suhrawardī, qui professait un soufisme d'une stricte orthodoxie, considérait que Awḥad al-Dīn Kirmānī était un « innovateur » (*mubtadaʿ*)[249]. De retour à Chiraz, ʿIzz al-Dīn Mawdūd épousa la fille de Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm b. Rūzbihān Thānī (m. 685/1286), l'un des petit-fils de son premier maître, Rūzbihān Baqlī Shīrāzī. Selon Ibn Zarkūb, qui met ainsi en valeur la postérité de son grand-père, de ce mariage naquirent « sept enfants qui étaient comme des étoiles dans le ciel »[250]. ʿIzz al-Dīn Mawdūd s'installa alors dans une *khānaqāh* dans laquelle il offrait de la nourriture aux pauvres et aux indigents (*al-fuqarāʾ wa-l-masākīn*)[251]. Il y resta jusqu'à sa mort, survenue en 663/1265, à l'âge de 101 ans[252].

Les Zarkūb menaient à Chiraz une vie dévote et vivaient retirés du monde. Shihāb al-Dīn Abū l-Khayr[253], un des petits-fils de ʿIzz al-Dīn Mawdūd, étudia

246 ʿIzz al-Dīn Mawdūd, né à Ispahan en 562/1166-1167, était âgé de 15 ans lorsque son père vint à Chiraz. Notices dans *Shīrāẓ-nāma*, p. 161-163 ; *Shadd al-izār*, n° 221, p. 310-315 ; R.-A. Mirhrāz, *Buzurgān-i Shīrāz*, p. 205-206 ; Safāʾ, *Tārīkh-i adabiyāt dar Īrān*, Téhéran, 1342sh.-1356sh./1963-1977, vol. III/2, p. 1304-1307.

247 Rukn al-Dīn Sujjāsī eut de nombreux disciples parmi lesquels Aṣīl al-Dīn Muḥammad Shīrāzī, qui est mentionné dans la chaîne de transmission de la *khirqa* d'Amīn al-Dīn Balyānī, voir *Miftaḥ al-hidāya*, p. 15, 17.

248 Z. Safa, « Awḥad al-Dīn Kermānī », *EIr*. Selon Jāmī (p. 588-592), qui lui consacre une notice, il aurait rencontré Ibn ʿArabī.

249 Z. Safa, « Awḥad al-Dīn Kermānī ».

250 *Shīrāz-nāma*, p. 163.

251 *Shadd al-izār*, p. 313.

252 *Shīrāz-nāma*, p. 163. Sa *khānaqāh* avait été construite dans le voisinage du tombeau d'Abū ʿAbd Allāh Aḥmad Muqrī Ḥarīṣī (*Shadd al-izār*, n° 219) et de Ṣāʾin al-Dīn Ḥusayn b. Muḥammad Salmānī (*Shadd al-izār*, n° 122) dans le quartier Dizak, un sous-quartier du quartier Dashtak, *Shadd al-izār*, p. 314, n. 2 ; R.-A. Mirhrāz, *Buzurgān-i Shīrāz*, p. 205.

253 On ne connaît pas les dates de sa naissance et de son décès.

avec Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush (m. shaʿbān 678/1279)[254] dont on verra que l'influence spirituelle fut importante à Chiraz. Il est cité à plusieurs reprises dans le *Shadd al-izār* et dans les hagiographies de Rūzbihān Baqlī Shīrāzī. Shihāb al-Dīn Abū l-Khayr épousa une fille de Ṣadr al-Dīn Muḥammad ʿUmarī-Bāghnawiyya, un homme d'une grande piété qui, on l'a vu, refusait tout don en provenance du pouvoir. De ce mariage, naquit Muʿīn al-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad, connu sous le nom Ibn Zarkūb (m. dhū l-ḥijja 798/septembre-octobre 1396), l'auteur du *Shīrāz-nāma*[255]. Il eut également pour maître Amīn al-Dīn Balyānī dont il reçut le *talqīn-i dhikr* à Kāzarūn en ramaḍān 717/1317[256]. Muʿīn al-Dīn Aḥmad enseignait à la Madrasa-yi Masʿūdiyya, mais il était surtout célèbre comme sermonnaire. Il faisait régulièrement le *waʿẓ* à la mosquée Baghdādī et on lui confiait aussi cette charge à l'occasion des grandes assemblées[257]. Il fut inhumé dans le mausolée des Zarkūb qui était un lieu de convivialité religieuse où se rassemblaient les hommes pieux de Chiraz. Ibn Baṭṭūṭa le mentionne parmi les sanctuaires importants de la ville. Ibn Zarkūb cite parmi les personnes qui venaient s'y recueillir, Sitt Karīma, la petite-fille d'un certain Ismāʿīl Iṣfahānī[258]. Elle avait épousé en premières noces l'un des fils de Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, Shihāb al-Dīn Muḥammad (m. 605/1209)[259]. Après la mort de ce dernier, elle s'était mariée avec Saʿd al-Dīn Asʿad ʿUmarī-Bāghnawiyya (m. 1271-1272)[260]. Elle donna naissance au grand-père maternel d'Abū l-Qāsim Junayd Shīrāzī, l'auteur du *Shadd al-izār*. Les ʿUmarī-Bāghnawiyya étaient ainsi liés par mariage aux deux plus célèbres familles soufies de Chiraz du XIII^e^ siècle, les Baqlī Shīrāzī et les Zarkūb.

Les ʿUmarī-Bāghnawiyya avaient également des liens matrimoniaux avec les Salmānī, une famille de juristes chaféites qui refusaient, eux aussi, tout contact avec les autorités politiques[261]. Zayn al-Dīn Ṭāhir avait épousé la fille de Faqīh Saʿd al-Dīn Muḥammad Salmānī (m. 688/1289)[262]. Craignant Dieu à l'extrême (*mubāligh^an^ fī l-waraʿ*), Saʿd al-Dīn Muḥammad veillait à ce que tout ce qu'il consommait ou utilisait fût d'origine licite. Ainsi, il ne confiait à

254 *Shīrāz-nāma*, p. 171-178 ; *Shadd al-izār*, n° 238, p. 334-338 ; *Hazār mazār*, p. 117 ; Jāmī, p. 474-475. Il était le fils d'un marchand turk, originaire de Syrie, qui s'était établi à Chiraz à l'époque salghuride. Il avait épousé la fille de Sayyid Qāḍī Sharaf al-Dīn Muḥammad Ḥusaynī, voir *supra*.

255 *Shadd al-izār*, n° 223, p. 317-319 ; Z. Ṣafā, *Tārīkh-i adabiyāt dar Īrān*, vol. III/2, p. 1304-1307.

256 Z. Ṣafā, *Tārīkh-i adabiyāt dar Īrān*, vol. III/2, p. 1307.

257 *Shadd al-izār*, p. 317.

258 *Shadd al-izār*, p. 318. Né en 457/1065, il mourut à Ispahan en 535/1140-1141.

259 *Shadd al-izār*, p. 318-319.

260 *Shadd al-izār*, n° 136, p. 196-198.

261 Voir l'arbre généalogique des Salmānī p. 326.

262 *Shadd al-izār*, n° 123, p. 177-178 ; *Hazār mazār*, p. 84-85.

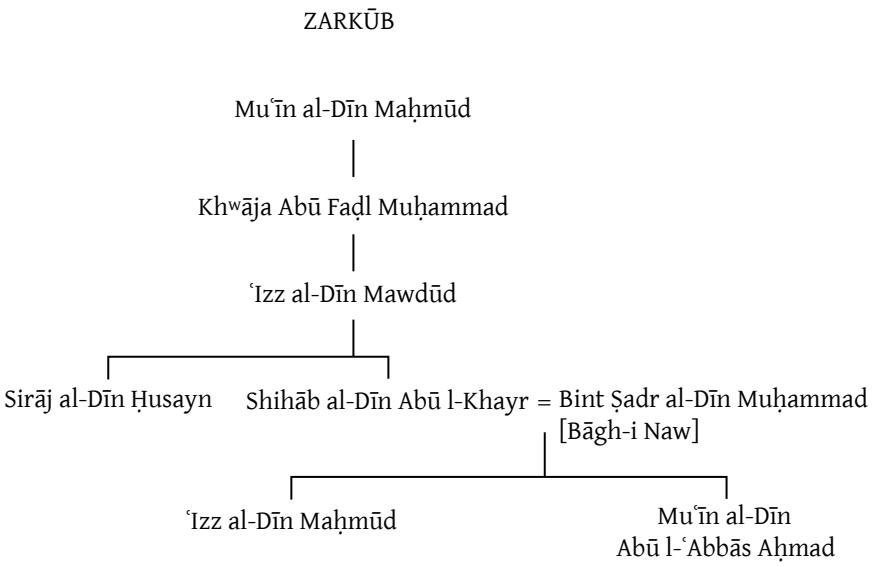


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 5 L'arbre généalogique des Zarkūb

personne ce qui concernait sa nourriture, ses vêtements et l'eau de ses ablutions. Il cultivait lui-même la terre et moissonnait de sa propre main. Son père, Faqīh Ṣā'in al-Dīn Ḥusayn (m. 664/1266), avait lui aussi suivi un enseignement soufi auprès de Shihāb al-Dīn Suhrawardī qui lui avait remis la *khirqa*. Junayd Shīrāzī, qui le considérait comme son maître, dresse de lui le portrait d'un véritable saint homme. Faqīh Ṣā'in al-Dīn Ḥusayn faisait beaucoup d'exercices d'ascèse (*riyāḍāt kathīr*) à tel point que les gens venaient le voir pendant ses retraites afin de « l'interroger sur les difficultés de la religion »[263]. Sa subsistance provenait d'une terre dont il avait hérité de ses ancêtres, en d'autres termes une terre non entachée d'illicéité. Il refusait l'argent des sultans et des gouverneurs disant : « Quiconque accepte d'eux une goutte d'eau, les lèvres lui brûleront tôt ou tard[264]. » Un gouverneur aurait fait jeter des sacs d'or sur sa terrasse pendant la nuit pour le mettre à l'épreuve. Le cheikh en les voyant dit : « Il n'y a de force et de puissance que par Dieu. Un ennemi (*'addawᵃⁿ*) est venu chez moi[265] ! » Selon un *topos* de la littérature édifiante, il fit répandre les sacs d'or sur le chemin. L'auteur du *Shadd al-izār* accentue manifestement les traits

263 *Shīrāz-nāma*, p. 129 ; *Shadd al-izār*, n° 122, p. 176-177; *Hazār Mazār*, p. 84. Il est l'auteur du *Tārīkh-i mashā'īkh-i Fārs*, voir *supra*. Il fut enterré dans sa *khānaqāh* située dans le Maḥalla-yi Jaṣṣāṣīn.

264 *Shadd al-izār*, p. 177.

265 *Shadd al-izār*, p. 177.

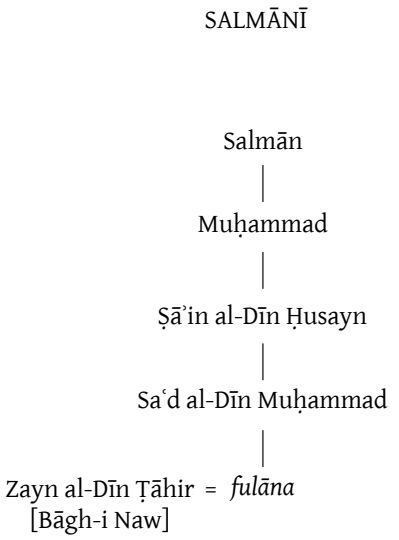


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 6 L'arbre généalogique des Salmānī

positifs de celui qui avait fait son éducation religieuse. À l'instar de Ṣadr al-Dīn Muẓaffar ʿUmarī-Bāghnawiyya qui refuse les dirhams envoyés par le ministre Shams al-Dīn Juwaynī, Faqīh Ṣāʾin al-Dīn adopte une attitude encore plus radicale vis-à-vis du gouverneur qu'il traite d'ennemi. Il incarne, comme la plupart des cheikhs de Chiraz, l'homme de loi scrupuleux et imprégné d'un soufisme strict à l'image de celui dispensé par Shihāb al-Dīn Suhrawardī dont la pensée eut une forte influence dans le milieu chirazi.

Les ʿUmarī-Bāghnawiyya, grâce à leurs liens matrimoniaux avec les principales familles pieuses de Chiraz, constituaient le groupe familial le plus important de la ville en termes d'autorité morale, et donc d'influence sociale. Très peu d'entre eux assumèrent des fonctions religieuses importantes à la demande des souverains de Chiraz. Ils préféraient admoneste les gens dans leur propre mosquée de quartier. Ils se méfiaient des autorités politiques, adoptant le comportement de beaucoup de cheikhs qui ne voulaient pas se compromettre avec les tenants du pouvoir politique. Les ʿUmarī-Bāghnawiyya sont représentatifs de la religiosité piétiste soufie qui caractérisait la société chirazie.

5 Les Fālī-Sīrāfī et l'exercice de la judicature

Il y avait à Chiraz un grand nombre de savants et hommes de lettres originaires de Fāl qui était un centre culturel depuis le XII^e^ siècle. On peut reconstituer

plusieurs ensembles familiaux originaires de Fāl qui étaient souvent liés par des alliances matrimoniales. Certains d'entre eux ont laissé le souvenir de lettrés éminents, d'autres incarnent le profil traditionnel du *ʿālim*. Ils exercent la judicature, enseignent les sciences religieuses (hadith, exégèse, *fiqh*) et composent des ouvrages dans ces champs du savoir.

Une famille de cadis Fālī-Sīrāfī, que l'on peut suivre jusqu'à la fin du XV^e^ siècle, se distingue cependant par son attirance pour une pratique spirituelle de l'islam[266]. Qāḍī Sirāj al-Dīn Abū l-ʿIzz Mukarram b. ʿAlāʾ (m. 621/1224[267]) était tenu pour être la « référence des gnostiques et des saints » (*marjaʿ al-ʿurafāʾ wa-l-awliyāʾ*). Après ses études à Fāl, il vint à Chiraz pour être « utile à la religion » (*li-ifādat al-dīn*) et y exerça la charge de cadi[268]. Faqīh Ṣāʾin al-Dīn Ḥusayn Salmānī le tenait en haute estime ; il le considérait comme le cheikh le plus vertueux de son époque. Qāḍī Sirāj al-Dīn était modeste en toutes choses, « bien qu'il fût riche »[269]. Il n'est pas contradictoire en islam d'être un cheikh vertueux tout en possédant des biens en nombre. Dans le Coran, les biens terrestres peuvent faire l'objet de transactions entre les hommes à condition de respecter les préceptes de la charia, en particulier la justice et l'équité[270]. Les biens dont Dieu gratifie les croyants ont vocation à être dépensés dans le « chemin de Dieu » (*fī sabīl Allāh*). Son neveu, Qāḍī Ṣadr al-Dīn Abū Muslim b. ʿAlī b. ʿAlāʾ fut initié à la voie soufie par Shihāb al-Dīn Suhrawardī qui lui fit revêtir la *khirqa*. Selon Junayd Shīrāzī, il était patient face aux épreuves que Dieu lui envoyait (*ṣabara fī balāʾ Allāh*). Il enseignait aux ulémas et aux hommes pieux (*ṣulāḥāʾ*) de Chiraz. Il mourut au hammam à la fin de rabīʿ I 663/janvier 1265 et fut enterré auprès de son oncle[271].

Les membres de cette famille avaient pour lieu de résidence à Chiraz la madrasa construite par Zāhida-Khātūn, l'épouse de l'atabek seldjoukide Boz-Aba[272]. Cette madrasa était située dans le quartier Bāghnawiyya où se trouvait aussi le mausolée de Rūzbihān Baqlī Shīrāzī. Qāḍī Sirāj al-Dīn avait entendu beaucoup de récits sur le saint homme. Un jour, alors qu'il priait sur le toit de la madrasa, il entendit la voix de Rūzbihān et ressentit les traces de son expérience spirituelle (*āthār-i dhawq*). Il déclara alors : « Je préfère séjourner

266 Voir l'arbre généalogique de cette famille p. 330.

267 *Shīrāz-nāma*, p. 127 ; *Shadd al-izār*, p. 442 ; même date dans *Mujmal* (vol. II, p. 297) qui le nome Qāḍī Sirāj al-Dīn Mukarram b. ʿAlāʾ. *Hazār mazār* ne donne pas de date.

268 *Shadd al-izār*, p. 442-444. Il a écrit des ouvrages dans le domaine de la *khuṭba* et de la poésie en arabe.

269 Ce détail ne figure pas dans *Hāzār mazār*.

270 D. Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », p. 62.

271 *Shadd al-izār*, n° 304, p. 444.

272 Waṣṣāf, p. 149.

dans cette madrasa que dans celle de Khʷāja ʿAmīd al-Dīn Abzarī parce que, ici, je trouve les effluves de l'haleine du cheikh (*dhawq-i anfās-i shaykh*)[273]. » Des liens matrimoniaux unissaient Qāḍī Sirāj al-Dīn à la famille de ʿAmīd al-Dīn Abzarī, probablement en raison de leur origine *fālī* commune. La sœur de Sirāj al-Dīn avait épousé Abū ʿAbd Allāh Maḥmūd dont la sœur avait été mariée avec un certain Naṣr. De cette union était née la mère de ʿAmīd al-Dīn Abzarī. La « madrasa de Khʷāja ʿAmīd Abzarī » fait sans doute référence au Ribāṭ-i Dasht à Fāl, où il avait étudié, et vraisemblablement aussi Qāḍī Sirāj al-Dīn avant de venir à Chiraz.

Le *Shadd al-izār*, rédigé vers 791/1389, ne renferme aucune autre notice sur cette branche de Fālī-Sīrāfī, mais les données contenues dans le *Ḍaw' al-lāmiʿ* de Sakhāwī permet de connaître le destin de cette famille de cadis qui exercèrent à Chiraz et à Jarūn jusqu'au XV^e^ siècle, ce qui témoigne de la vitalité des madrasas de Chiraz à la veille de la conquête safavide.

ʿIzz al-Dīn Ibrāhīm (m. 874/1469) étudia avec son père, Sirāj al-Dīn Abū l-Kiram Mukarram (m. 845/1441), puis avec le fils de son oncle paternel, Jamāl al-Dīn Isḥāq b. Yaḥyā à Fāl. Il vint ensuite à Chiraz pour parfaire ses études, notamment avec Shams-Dīn Muḥammad, le fils de Sayyid Sharīf ʿAlī Jurjānī[274]. Il excellait dans le *fiqh*, les *uṣūl* et le *tafsīr*. Il diffusait ces enseignements à Chiraz et émettait des sentences juridiques. Les lettrés recherchaient sa compagnie, dont son beau-frère (*ṣahr*), Kamāl al-Dīn Niʿmat Allāh (m. 1^er^ ramaḍān [8]82/7 décembre 1477) qui étudia avec lui[275]. ʿIzz al-Dīn Ibrāhīm fit le pèlerinage à La Mecque et c'est à cette occasion qu'il rencontra Sakhāwī. Il mourut à Chiraz le 4 jumādā II [8]74/9 décembre 1469[276]. Jalāl al-Dīn Yaḥyā (m. [8]28/1424-1425), le frère de Sirāj al-Dīn Abū l-Kiram, devint cadi de Jarūn[277]. Selon Sakhāwī, le fils de ce dernier, Jamāl al-Dīn Isḥāq (m. [8]70/24 août-22 septembre 1465), étudia avec son père. Il excellait dans sa connaissance des *uṣūl* et fut la référence (*riyāsa*) en la matière. Honoré par les princes, il devint cadi du Fārs[278].

Le fils de Kamāl al-Dīn Niʿmat Allāh, Nūr al-Dīn Abū l-Baqāʾ Aḥmad, fit ses première études (grammaire, logique et droit) avec son père à Fāl[279]. Puis il étudia différents ouvrages de sciences religieuses avec son grand-père

273 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 34. Le fils de Qāḍī Sirāj al-Dīn, Qāḍī Ṣadr al-Dīn Abū Muslim revêtit la *khirqa* de Shihāb al-Dīn Suhrawardī, *Shadd al-izār*, p. 444 ; *Hazār Mazār*, p. 152.

274 Sakhāwī (*Daw al-lāmiʿ*, vol. V, p. 330), lui donne le *laqab* Nūr al-Dīn.

275 Sakhāwī, *Ḍaw' al-lāmiʿ*, vol. X, n° 859, p. 201.

276 Sakhāwī, *Ḍaw' al-lāmiʿ*, vol. I, p. 172.

277 Sakhāwī, *Ḍaw' al-lāmiʿ*, vol. X, p. 215.

278 Sakhāwī, *Ḍaw' al-lāmiʿ*, vol. II, p. 278-279.

279 Sakhāwī, *Ḍaw' al-lāmiʿ*, vol. II, n° 239, p. 239-240.

maternel, Sirāj al-Dīn Abū l-Kiram Mukarram. Il vint ensuite à Chiraz parfaire ses connaissances dans les *uṣūl* et le *fiqh* avec Jalāl al-Dīn Muḥammad Dawānī. Il se rendit à La Mecque en [8]80 où il s'établit définitivement en rabīʿ I [8]81. Nūr al-Dīn Abū l-Baqāʾ Aḥmad, qui fréquenta dans les villes saintes Sakhāwī, est le principal informateur de ce dernier sur les membres de sa famille.

ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad, le petit-fils de Sirāj al-Dīn Abū l-Kiram Mukarram, passa son enfance à Fāl, où il fit ses première études avec son père et son cousin paternel. Après avoir fait plusieurs fois le pèlerinage à La Mecque, il s'y établit comme son cousin Nūr al-Dīn Abū l-Baqāʾ Aḥmad. Il appris les traditions prophétiques avec Sakhāwī qui le décrit comme un homme d'une extrême piété. Il faisait de nombreuses prières surérogatoires et se contentait de ce que Dieu lui accordait. Il mourut à La Mecque en shaʿbān [8]91/août 1486[280].

Qāḍī Sirāj al-Dīn Abū l-ʿIzz Mukarram et son neveu Qāḍī Ṣadr al-Dīn Abū Muslim, les ancêtres de ce groupe familial, étaient considérés comme des maîtres soufis. Par la suite, à la lecture de toutes les notices rassemblées par Sakhāwī, leurs descendants étaient devenus des spécialistes de la judicature et des autorités reconnues pour leur connaissance des sciences religieuses traditionnelles. Aucun maître spirituel n'est mentionné parmi les personnes auprès desquelles ils étudièrent. Le profil de cette famille est comparable à celui des sayyids Ījī. Certains étaient des soufis reconnus, tandis que d'autres incarnaient le savoir traditionnel. Tout comme les Ījī, plusieurs membres de cette branche de Fālī-Sīrāfī s'installèrent à La Mecque, où ils fréquentèrent le polygraphe Sakhāwī. Il n'est pas inutile de rappeler que sans les notices du *Ḍawʿ al-lāmiʿ*, nous n'aurions aucune information sur les Ījī et cette famille de Fālī-Sīrāfī.

Un autre groupe de Fālī-Sirāfī surpassait toutes les familles de Chiraz originaires de Fāl en termes de richesse, de prestige et d'influence politique[281]. Ses membres occupèrent la charge de cadi dans le Fārs sur cinq générations pendant près de cent cinquante ans. Dans la biographie édifiante que le *Shadd al-izār* consacre à l'un d'eux, Qāḍī Majd al-Dīn Ismāʿīl b. Nīkrūz (m. ramaḍān 666/15 mai-13 juin 1268), celui-ci apparaît comme un homme d'une grande piété qui pratiquait à la perfection l'ascèse (*zuhd*) et la crainte révérencielle envers Dieu (*taqwā*) « nuit et jour » (*layl^{an} wa nahr^{an}*)[282]. Le désintérêt de Qāḍī Majd al-Dīn Ismāʿīl pour le lustre (*zīna*) témoigne qu'il suivait la voie des Anciens (*al-salaf*). Il se serait contenté pour « l'honneur de la Loi » (*taʿẓīm al-sharʿ*) d'un seul manteau et d'un seul turban pendant cinquante

280 Sakhāwī, *Ḍaw' al-lāmiʿ*, vol. XI, n° 938, p. 280.
281 Voir l'arbre généalogique de cette famille p. 334.
282 *Shadd al-izār*, 420-421 ; *Hazār mazār*, p. 143-144.

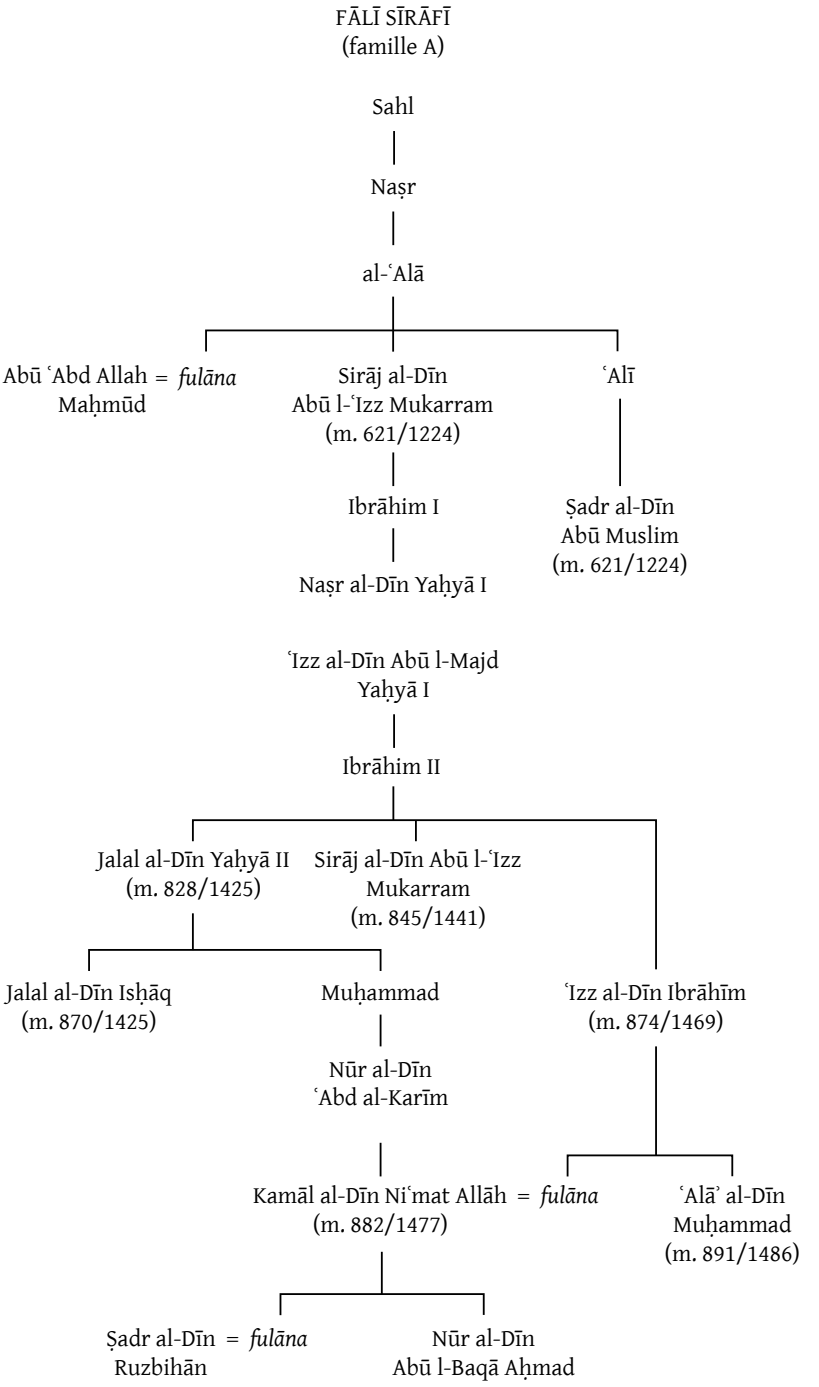


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 7 L'arbre généalogique des Fālī-Sīrāfī A

ans. Il est présenté comme un homme extrêmement intègre qui tirait sa subsistance de « ses terres licites à Sīrāf[283] ». Il n'acceptait rien en provenance du Trésor public (*bayt al-māl*) et n'avait jamais accaparé les revenus des *waqf*. Il était d'une telle intégrité, qu'il fut nommé à la judicature de tout le Fārs. Le portrait de Majd al-Dīn Ismāʿīl, tel qu'il est brossé par l'auteur du *Shadd al-izār*, est en contradiction avec les charges qu'il exerça à la demande de l'atabek salghuride Abū Bakr. Pour faire face aux dépenses liées à l'entretien des collecteurs d'impôts mongols dans la province, l'atabek avait mis en place, comme on l'a vu, une importante réforme fiscale. Abū Bakr accrut encore les ressources de son royaume en s'emparant des possessions et des biens (*amlāk wa amwāl*) de l'aristocratie terrienne de la région. Il destitua le *qāḍī al-qudāt* Sayyid ʿIzz al-Dīn ʿAlawī dont les possessions, héritées ou acquises (*amwāl-i wurūth wa muktasab*), furent confisquées. Abū Bakr nomma à sa place Majd al-Dīn Ismāʿīl pour administrer les propriétés privées de la province (*manṣūb-i wikālat-i amlāk-i mamālik*)[284]. Le cadi ordonna d'examiner les titres de propriété : toute personne qui ne pouvait fournir des documents prouvant que ses domaines appartenaient à sa famille depuis cinquante ans se les voyait confisqués[285].

Rukn al-Dīn Abū Muḥammad Yaḥyā (m. 707/1307), le fils de Majd al-Dīn Ismāʿīl, est également présenté sous un jour favorable[286]. Il avait développé les activités de la madrasa édifiée par Zāhida-Khātūn[287]. Il aurait remémoré les hauts faits des « califes bien guidés » (*rashīdūn*) et sa justice se serait répandue dans toute la région[288]. Grâce au crédit dont jouissaient les membres de cette famille au sein de la population de Chiraz, les fonctionnaires des Ilkhans respectaient leurs avis. En 1280, l'émir mongol Sughunchaq Noyan vint une seconde fois dans le Fārs afin de régler les problèmes liés à la collecte des impôts[289]. Il voulut nommer Nāṣir al-Dīn Bayḍawī *qāḍī al-quḍāt* de Chiraz, mais les ulémas et les notables de la ville proposèrent de confier cette tâche à Rukn al-Dīn Abū Muḥammad Yaḥyā, le fils de Majd al-Dīn Ismāʿīl. Il fut finalement décidé que les deux hommes seraient associés, mais à condition que le

283 *Shadd al-izār*, p. 421. Ce détail est omis dans *Hazār mazār*.

284 Waṣṣāf, p. 163. Ici, le terme *amlāk* (pluriel de *milk*) est utilisé par opposition aux terres de la couronne impériale (*dīwānī*) et aux terres données en apanage (*īnjū*).

285 Waṣṣāf, p. 163. On doit la première tentative de ce genre au vizir califal Ibn al-Qaṣṣāb, à la fin du XII[e] siècle. Sur cette question, voir B. Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent: the Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, Londres, 1988.

286 *Shadd al-izār*, p. 422 ; *Hazār mazār*, p. 144.

287 Waṣṣāf, p. 149.

288 *Shadd al-izār*, p. 422 ; *Hazār mazār*, p. 144.

289 D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 121-128.

candidat des Chirazis ait la préséance (*taqaddum ʿalā l-aṭlāq*)[290] sur celui de l'émir mongol[291].

Le fils de Rukn al-Dīn Yaḥyā, Qāḍī Majd al-Dīn Ismāʿīl (m. 755/1354) est le *qāḍī al-quḍāt* le plus célèbre de la famille[292]. Il succéda à son père à la mort de celui-ci. Junayd Shīrāzī dit avoir reçu de lui une éducation religieuse. Après lui avoir enjoint de suivre la *sunna* du Prophète et de rejeter l'innovation (*bidʿa*), Qāḍī Majd al-Dīn Ismāʿīl lui fit revêtir une robe d'honneur (*khilʿa*). Il faut sans doute atténuer les traits laudatifs que Junayd Shīrāzī attribue à son maître[293]. Cependant, Qāḍī Majd al-Dīn Ismāʿīl a joué à plusieurs reprises un rôle politique important dans les négociations qui eurent lieu entre les différents protagonistes qui voulaient s'emparer de Chiraz au moment où les Injuides tentaient d'imposer leur pouvoir dans le Fārs. Mais c'est surtout par son combat contre l'imposition du chiisme comme religion d'État par Öljeitü en 709/1310, qu'il s'est rendu célèbre pour avoir combattu les égarés (*ahl al-ḍalāla*)[294]. Une pieuse légende, racontée en détails par Ibn Baṭṭūṭa s'appuyant sur des récits collectés lors de son passage à Chiraz, s'est répandue à propos de son rôle dans cette affaire. Il aurait été jeté aux bêtes sauvages, mais elles ne lui auraient fait aucun mal. Il s'agit ici d'un charisme qui apparaît de manière fréquente dans la littérature hagiographique. Le saint homme est capable d'apprivoiser la bête sauvage. Cette légende fut sans doute diffusée par ses compagnons et les « gens qui fréquentaient la mosquée » (*ahl al-raḥba*)[295]. En effet, les auteurs contemporains des faits, tels Waṣṣāf et Mustawfī Qazwīnī, ainsi que la tradition

290 Waṣṣāf, p. 206.

291 Waṣṣāf, p. 205-206. Nāṣir al-Dīn Bayḍawī a commencé à rédiger son *Niẓām al-tawārīkh* entre les deux séjours de Sughunchaq Noyan dans le Fārs. À la fin de la chronique, il fait sa louange, ce qui pourrait être un reflet du succès temporaire de sa nomination à la charge *qāḍī al-qudāt* de Chiraz.

292 Notices dans *Shīrāz-nāma*, p. 127-129 ; *Shadd al-izār*, p. 423-426 ; *Hazār Mazār*, p. 144-146 (qui le nomme Mawlānā Majd al-Dīn Abū Ibrāhīm Ismāʿīl) ; Subkī, vol. IX, n° 1344, p. 400-403 ; *Mujmal*, vol. III, p. 82-83. Selon Subkī (vol. IX, p. 401), il aurait été nommé *qāḍī al-quḍāt* du Fārs à l'âge de quinze ans et, peu de temps après, il aurait été remplacé par Nāṣir al-Dīn Bayḍāwī, puis il aurait retrouvé son poste. Il le conserva jusqu'à l'âge de soixante-quinze ans, voir Ch. Melville, « From Adam to Abaqa », p. 81.

293 Autorité reconnue et hautement respectée des milieux de cour ilkhanide, Majd al-Dīn Ismāʿīl II fait partie de ceux qui avaient authentifié les ouvrages religieux de Rashīd al-Dīn. Ses écrits théologiques avaient été critiqués par certains savants à cause de son origine juive, voir J. Van Ess, *Der Wesir und seine Gelehrten*, Wiesbaden, 1981, p. 20, 26. Majd al-Dīn Ismāʿīl II est mentionné parmi les savants qui furent gratifiés de présents par Rashīd al-Dīn. Il reçut mille dinars, une pelisse de loup cervier et une monture avec selle, *Mukātibāt-i Rashīdī*, p. 58.

294 *Shadd al-izār*, p. 424.

295 *Shadd al-izār*, p. 425.

persane postérieure (Ḥāfiẓ-i Abrū, Dawlatshāh, Khʷāndmīr) n'y font pas allusion. Sirāj al-Dīn Mukarram (m. 752 ou 733/1331-1332 ou 1332-1331), le frère de Majd al-Dīn Ismāʿīl, fut lui aussi cadi[296]. Il prononçait des sentences juridiques dans la madrasa ʿAmīdiyya, construite par le ministre de l'atabek Saʿd b. Zangī, ʿAmīd al-Dīn Abzarī, membre illustre on l'a vu d'une autre famille de Fālī-Sīrāfī.

La puissance de cette famille, comme celle des ʿUmarī-Bāghnawiyya, avait des bases économiques. On a vu que la fortune de Majd al-Dīn Ismāʿīl I était liée aux terres que la famille possédait à Sīrāf. Son petit-fils, Majd al-Dīn Ismāʿīl II, se fit octroyer par l'Ilkhan Öljeitü – en dédommagement des persécutions dont il avait été l'objet comme sunnite – cent villages de la vallée de Ṣīmkān, un des districts agricoles les plus riches du Fārs[297]. Or le Ṣīmkān était traversé par la route du Khunj et du Fāl qui menait de Chiraz à la côte de Qays. On sait que les notables effectuaient systématiquement des acquisitions immobilières le long des grandes voies commerciales, au bord desquelles ils construisaient toutes sortes d'édifices[298]. Bien que dans les sources rien de précis ne puisse confirmer cette hypothèse, on notera que l'un des frères de Majd al-Dīn Ismāʿīl II, Qāḍī Rūḥ al-Dīn Isḥāq (m. 756/1335), dépensait avec largesses ses revenus pour ses proches, les étrangers et les personnes qui le méritaient. Il était expert dans l'art de creuser des *qanāt*. Il fit construire des édifices, des mosquées, des madrasas, des ponts et des *ribāt*[299]. Des investissements comme ceux des Fālī visaient certainement à défendre leurs intérêts en préservant la route du Khunj et du Fāl. Les activités marchandes n'étaient pas incompatibles avec l'exercice de la judicature d'autant plus que les sommes collectées pouvaient être redistribuées pour le bien de la société.

Les sources ne permettent pas de mesurer avec précision le rôle économique de ces grandes familles à Chiraz. Elles laissent entrevoir en quelques occasions que certains membres de ces groupes familiaux possédaient des biens fonciers, mais on en ignore l'importance. Chiraz étant au centre d'un important réseau routier, il est probable que ces groupes familiaux, comme les ʿUmarī-Bāghnawiyya et les Fālī-Sīrāfī, étaient proches des milieux marchands, voire en étaient eux-mêmes des acteurs. Tout en disposant pour Bagdad d'une documentation beaucoup plus vaste que celle qui existe pour Chiraz, Vanessa

296 *Shadd al-izār* (p. 426-427) donne 733, comme date de sa mort, mais *Mujmal* donne 722.

297 Ibn Baṭṭūṭa (éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 61) confond le district de Ṣīmkān, situé entre Mīmand et Karzīn, avec celui de Jamakān, voir P. Schwartz, *Iran im Mittelalter*, vol. III, p. 71-72.

298 À l'époque bouyide, les plus célèbres marchands Sīrāfī possédaient le long des principales routes commerciales leurs propres caravansérails, des entrepôts, etc. voir V. Piacentini, « Merchant families in the Gulf », p. 150.

299 *Shadd al-izār*, p. 427-428 ; *Hazār mazār* (p. 146) ne parle pas des ponts.

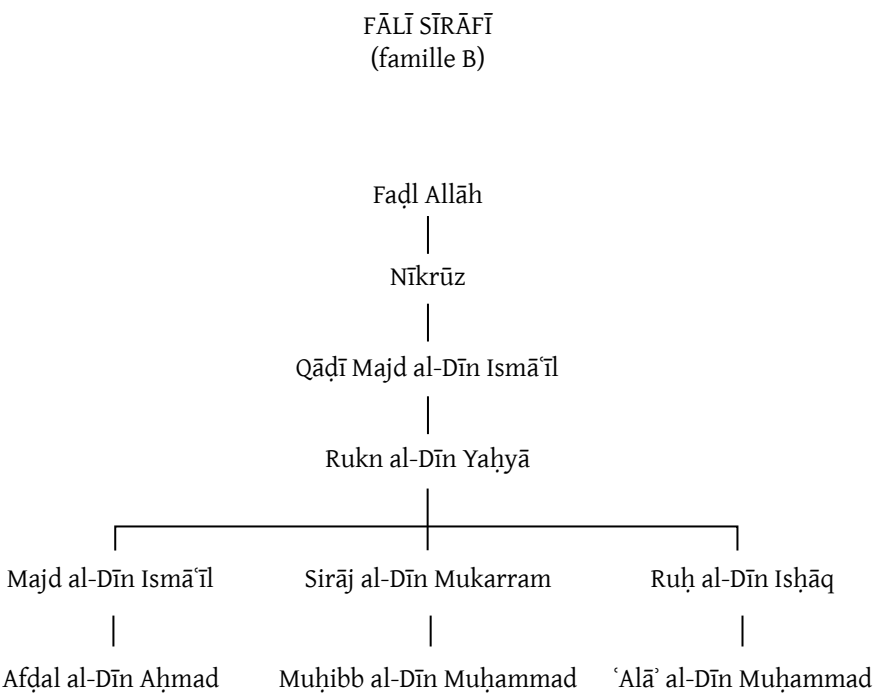


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 8 L'arbre généalogique des Fālī-Sīrāfī B

Van Renterghem constate que si la richesse donne accès à la « notabilité urbaine », les commerçants sont des « notables invisibles »[300]. Cette remarque est également valable pour la société chirazie.

Les données biographiques sur les membres des grands groupes familiaux de Chiraz nous informent sur l'influence des courants spirituels initiés dans la ville par les saints hommes du Fārs. Selon les sources textuelles dont on dispose, les deux principales *ṭarīqa* bien représentées dans la ville étaient la *kāzarūniyya* et, dans une moindre mesure, la *suhrawardiyya*, dont l'un des principaux représentants était originaire de Chiraz. La *kabīriyya*, le courant initié par Shaykh Kabīr, fut peu à peu intégrée dans la *kāzarūniyya*, puis dans la *rūzbihāniyya*.

300 V. Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, vol. 1, p. 274. Son étude sur les élites de Bagdad repose sur les notices biographiques de 2639 individus dont 88 sont signalés pour des activités marchandes.

6 Une influence des Kāzarūnī à Chiraz dès le XIV^e siècle ?

Avant l'édification par Ḥājjī ʿUmar Murshidī (m. 826/1423) d'un complexe religieux *kāzarūnī* à Chiraz au début du XV^e siècle, plusieurs cheikhs originaires de Kāzarūn ont dispensé ou suivi un enseignement dans la ville. Les sources à notre disposition ne permettent pas de reconstituer des lignées familiales Kāzarūnī à Chiraz, comme c'est le cas pour les Alides et les autres groupes de notables en vue de la ville. Nous disposons néanmoins d'informations sur plusieurs cheikhs Kāzarūnī qui témoignent de leur notoriété en tant que maîtres spirituels ou comme des autorités reconnues pour leur connaissance des textes religieux.

6.1 *Le prolongement de l'enseignement d'Amīn al-Dīn Balyānī à Chiraz*

Après avoir étudié à Kāzarūn avec Amīn al-Dīn Balyānī, Saʿīd al-Dīn Muḥammad (m. 758/1356-1357) avait visité de nombreux pays[301]. Il avait fait le pèlerinage à Kūfa, « la tête et les pieds nus » (*ḥāsir^an ḥāfyā^n*) et à La Mecque « en marchant » (*māshyā^n*)[302]. Il avait étudié auprès des grands maîtres et avait obtenu de nombreuses autorisations à transmettre le savoir acquis. Il s'installa ensuite à Chiraz où il reçut l'*ijāza* de Rūḥ al-Dīn Manṣūr Rastgūy[303] et de Ẓāhir al-Dīn Ismāʿīl[304], les fils du célèbre Ṣadr al-Dīn Abū l-Maʿālī Muẓaffar ʿUmarī-Bāghnawiyya[305]. Il apprit auprès d'eux le hadith « par oral et par écrit » (*asmaʿa wa kataba*), puis il a lui-même commencé à enseigner les traditions prophétiques. Selon Junayd Shīrāzī, Saʿīd al-Dīn Muḥammad était unique pour ses connaissances en matière de traditions prophétiques et de *fiqh*. Il s'est d'ailleurs illustré par la composition de plusieurs ouvrages dans ces champs du savoir. Il est l'auteur du *Maṭālīʿ al-anwār* qui est un commentaire du *Mashāriq al-anwār al-nabawiyya min ṣiḥāḥ al-akhbār al-muṣṭawafiyya*, ouvrage sur le hadith composé par Riḍāʾ al-Dīn Ḥasan b. Muḥammad (m. 650/1252-1253)[306], et du *Shifāʾ al-ṣudūr* qui est aussi un ouvrage sur le hadith[307]. Son *Mawlūd al-nabī*, composé vers 752/1351, fut traduit en persan par son fils ʿAfīf al-Dīn Muḥammad vers 760/1358 sous le titre, *Siyar-i ʿAfīfī* ou *Siyar-i Kāzarūnī*[308]. Il est également l'auteur d'ouvrages de

301 *Shadd al-izār*, p. 61-64. Tout en étant rattaché à la *suhrawardiyya*, Amīn al-Dīn Balyānī se considérait comme le successeur de Shaykh Abū Isḥāq, le fondateur de la *kāzarūniyya*.
302 *Shadd al-izār*, p. 63.
303 *Shadd al-izār*, p. 198-201.
304 *Shadd al-izār*, p. 201-202.
305 *Shadd al-izār*, p. 190-195.
306 *Kashf al-zunūn*, p. 1688-1689.
307 *Kashf al-zunūn*, p. 1050.
308 *Shadd al-izār*, p. 63.

fiqh. Saʿīd al-Dīn Muḥammad présente donc le profil traditionnel du savant en sciences religieuses, dont le savoir est très ancré dans les sciences de la charia.

Saʿīd al-Dīn Muḥammad enseigna le *fiqh* et le hadith dans le *ribāṭ* de Shaykh Kabīr « d'une manière éloquente et avec des paroles parfaites »[309]. On l'a dit, le terme *ribāṭ* peut renvoyer à des réalités différentes. Il n'est pas obligatoirement réservé aux seuls exercices soufis, on peut y délivrer des enseignements relevant des sciences traditionnelles. La figure de Saʿīd al-Dīn Muḥammad, telle que Junayd Shīrāzī la brosse dans son rôle d'enseignant, correspond à celle d'un maître soucieux de ses élèves. Il se montrait généreux envers eux n'hésitant pas à leur donner des livres afin qu'ils puissent perfectionner le savoir qu'il leur inculquait. Il leur enseignait non seulement les sciences religieuses mais aussi la crainte pieuse de Dieu (*taqwā*) et les règles du bon comportement (*adāb*). Selon l'auteur du *Shadd al-izār*, plus de soixante-dix personnes assistaient à ses leçons et, s'il lisait le *Saḥīḥ* de Bukhārī, des centaines de personnes écoutaient les traditions ou les consignaient par écrit[310].

La notice qui lui est consacrée dans le *Shadd al-izār* comporte de nombreux *Sitz im Leben*, mais elle reflète sans doute la notoriété de Saʿīd al-Dīn Muḥammad à Chiraz. Ses enseignements s'inscrivent dans la même ligne que ceux de Shaykh Abū Isḥāq et d'Amīn al-Dīn Balyānī, respectueux du message du Prophète Muḥammad. Saʿīd al-Dīn Muḥammad mourut en jumādā II 758/1357 et fut enterré dans l'enceinte de son *ribāṭ* construit près du tombeau de Shaykh Kabīr. La *kunya*, « Abū l-Muḥammadayn », qui avait été attribuée Saʿīd al-Dīn Muḥammad, témoigne également de son attachement à la figure du Prophète. Il avait donné à ses deux fils le nom de Muḥammad. L'aîné, ʿAfīf al-Dīn Muḥammad (m. 802/1399-1400), fit carrière comme son père à Chiraz[311], tandis que le cadet, Nasīm al-Dīn Muḥammad faisait partie de l'établissement *kāzarūnī* de Lār, où il mourut en shawwāl 810/mars 1408[312].

6.2 *Le voyage à Kāzarūn à la recherche du compagnonnage d'Amīn al-Dīn Balyānī*

En dehors du strict cercle familial Kāzarūnī-Balyānī, plusieurs hommes pieux de Chiraz ont fait leur éducation spirituelle auprès d'Amīn al-Dīn Balyānī. Un des nombreux sayyids de Chiraz, Nuṣrat al-Dīn ʿAlī b. Jaʿfar al-Ḥasanī al-Zaydī (*ca*. 7[..]/13[..]) avait séjourné dans le compagnonnage d'Amīn al-Dīn Balyānī à

309 *Shadd al-izār*, p. 61-64.
310 *Shadd al-izār*, p. 3-64.
311 Sakhāwī, *Ḍaw' al-lāmiʿ*, vol. I, p. 158.
312 Sakhāwī, *Ḍaw' al-lāmiʿ*, vol. X, p. 22.

Kāzarūn pendant plusieurs années[313]. Il revint ensuite à Chiraz. Junayd Shīrāzī, qui a été son compagnon, le décrit comme une personne pleine d'humilité et compatissante envers les gens. Vers la fin de sa vie, Sayyid Nuṣrat al-Dīn ʿAlī édifia près des fortifications de la ville une *khānaqāh* où il se retira du monde. L'isolement pour se consacrer à la prière et au dialogue avec Dieu est un *topos* hagiographique qui exprime l'extrême piété de celui qui se livre à ce comportement. Après sa mort survenue vers 7[..]/13[..], Sayyid Nuṣrat al-Dīn fut enterré dans sa *khānaqāh*.

Shams al-Dīn Muḥammad al-Ṣādiq (m. 737/1336-1337) faisait partie des hommes pieux reconnus comme tels à Chiraz[314]. Junayd Shīrāzī explique qu'on l'avait appelé « le Véridique » (*al-ṣādiq*) parce que, bien qu'il ait été analphabète, Dieu lui avait ouvert les portes de la connaissance (*abwāb al-maʿārif*). Il parlait avec des paroles qui étaient en accord avec les significations (*maʿānī*) du Coran et des traditions prophétiques. Shams al-Dīn Muḥammad al-Ṣādiq se rendit à Kāzarūn où il fit son éducation spirituelle avec Amīn al-Dīn Balyānī. Ce dernier lui remit la *khirqa*, puis Shams al-Dīn Muḥammad retourna à Chiraz pour construire une *khānaqāh* où, à son tour, il éduqua des disciples. Shams al-Dīn Muḥammad présente le profil du cheikh soufi extatique, immergé en Dieu. Il versait d'abondantes larmes et « goutait l'expérience mystique » (*dhawq*). Il restait éveillé la nuit pour prier et, à l'aube, il rappelait les gens à Dieu (*tadhkīr*) à voix haute. Respectant les préceptes de l'ordre *kāẓarūnī*, il nourrissait les pauvres et les indigents dans sa *khānaqāh*.

Une anecdote édifiante semble témoigner des enjeux matériels inhérents à la gestion du tombeau d'un homme reconnu comme saint. Après sa mort, le défunt est censé disposer de pouvoirs charismatiques qu'il peut mettre au service de ceux qui viendront sur sa tombe lui demander une intercession. Alors qu'il était sur le point de mourir, on demanda à Shams al-Dīn Muḥammad al-Ṣādiq : « Ô cheikh, où veux-tu être enterré ? » Il répondit : « Liez une corde à mon pied et tirez-moi dans un endroit isolé, où les chiens me mangeront ». Ils répondirent : « Ô cheikh, c'est impossible, nous voulons visiter ton tombeau ! » Il rétorqua alors :

> Si vous voulez faire de moi « un filet pour votre chasse » (*shabak^{an} li-ṣaydihum*), posez-moi au bord de la route sur une banquette (*ṣuffa ^{ʿan} al-ṭarīq*). Ouvrez une porte, puis suspendez une lanterne (*qandīl^{an}*), posez une sébile (*zanbīl^{an}*) et vous accéderez ici à votre désir !

313 *Shadd al-izār*, n° 89, p. 149.
314 *Shadd al-izār*, n° 53, p. 109.

Alors, ils ont fait ainsi pour leur profit (*maṣlaḥa*), écrit Junayd Shīrāzī. Ce récit, qui s'apparente à la littérature hagiographique, atteste néanmoins la notoriété du cheikh Shams al-Dīn Muḥammad al-Ṣādiq. Sa tombe, située dans le cimetière Bāhaliyya, devint sans doute un lieu de pieuses visites. Bien que les sources ne le disent pas explicitement, cela est sous-entendu dans ce récit. Cette anecdote édifiante vise vraisemblablement à dénoncer la volonté des proches d'un homme reconnu comme saint de chercher à tirer des profits matériels à travers le culte à sa tombe.

Le fils de Shams al-Dīn Muḥammad, Fakhr al-Dīn Aḥmad (m. 76[..]/13[..]), est lui aussi présenté comme un homme de Dieu[315]. La lumière de la gnose (*nūr al-maʿrifa*) rayonnait sur son visage et les gens disaient qu'il faisait partie des « hommes de Dieu sur terre » (*annahu min rijāl Allāh fī-l-arḍ*). Il atteignait, comme son père, l'extase (*wajd*). Il avait de l'abnégation (*īthār*), de la générosité (*sakhāwa*) et de la compassion (*shafaqa*). Il a composé des ouvrages dans le domaine de la pauvreté spirituelle (*faqr*) et du soufisme (*taṣawwuf*).

L'auteur du *Shadd al-izār* ne le précise pas, mais Fakhr al-Dīn Aḥmad succéda vraisemblablement à son père. En effet, pendant de nombreuses années il se mit comme lui au service des pauvres dans la *khānaqāh* familiale. Il construisit ensuite son propre établissement où il tenait ses séances d'enseignement. Il n'en sortait que pour accomplir la prière du vendredi. Puis il se retira totalement du monde et n'en sortit même plus pour les prières communautaires. Dans les dernières années de sa vie, Fakhr al-Dīn Aḥmad se comporte comme beaucoup d'hommes pieux pour qui la réclusion avant la mort est un moyen de se rapprocher de Dieu. Il fut inhumé à l'arrière de la tombe de son père.

6.3 *Les activités des Kāzarūnī à Chiraz*

Le *Shadd al-izār* fournit des informations sur deux cheikhs originaires de Kāzarūn. Le premier est Mawlānā Shams al-Dīn Maḥmūd Kāzarūnī qui présente le profil parfait du savant en sciences religieuses. Il connaissait le Coran par cœur, transmettait les traditions prophétiques et était expert dans toutes les sciences de la charia[316]. Il avait fait ses études auprès de Saʿīd al-Dīn Muḥammad Balyānī. Après avoir examiné et vérifié tous les livres, il se retira dans sa maison, loin des gens. Il n'en sortait que pour participer à la prière du vendredi et accomplir son devoir de sermonnaire. Il a fait le *tadhkīr* dans le sanctuaire du cheikh Abū ʿAbd Allāh Ḥusayn al-Bayṭār et dans l'oratoire d'un

315 *Shadd al-izār*, p. 110.
316 *Shadd al-izār*, p. 106 ; *Hazār mazār*, p. 148.

certain Jamāl al-Dīn Muḥammad, connu sous le nom Khāṣṣa[317]. Shams al-Dīn Maḥmūd fut inhumé dans un espace jouxtant cet édifice.

Le second cheikh Kāzarūnī dont on connaisse les activités à Chiraz est Faqīh Shams al-Dīn Muḥammad b. Najm al-Dīn Maḥmūd (m. 770/1368-1369)[318] qui présente comme le précédent le profil du savant traditionnel. Shams al-Dīn Muḥammad enseignait l'exégèse coranique, le hadith, le droit et rendait des sentences juridiques (*aftā' l-muslimīn*). Junayd Shīrāzī dit avoir assisté à ses séances d'enseignement. Faqīh Shams al-Dīn Muḥammad ne peut pas être considéré comme un cheikh soufi extatique, mais il avait une pratique religieuse piétiste. Il jeûnait pendant le jour, restait éveillé pendant la nuit et aimait les retraites. Il invoquait longuement Dieu (*tawīl al-qunūt*) et était humble dans ses prières obligatoires. Il sortait de chez lui après la prière de midi pour aller prier à la mosquée et enseigner jusqu'au coucher du soleil. Il fut enterré derrière la porte de Kāzarūn, près de la mosquée al-Jināza[319].

La présence à Chiraz d'un certain Zayn al-Dīn Abū Sa'd Kāzarūnī al-Ṣāliḥ al-Bayṭār (m. 677/1278-1279) établit un lien spirituel entre la *kāzarūnīyya* et la *kabīrīyya*. La *nisba* al-Bayṭār lui avait été attribuée parce qu'il résidait dans la *khānaqāh* du cheikh Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn b. Aḥmad (m. 363/974), connu sous le nom al-Bayṭār[320]. Ce dernier avait étudié avec Shaykh Kabīr qui le considérait comme l'homme le plus parfait dans les règles de bon comportement[321]. Zayn al-Dīn Abū Sa'd al-Ṣāliḥ faisait partie des personnes riches de Kāzarūn. Selon un *topos* de la littérature hagiographique, alors qu'il était jeune, le cheikh Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn al-Bayṭār lui était apparu en rêve et lui avait prodigué ses conseils. Il raconta son rêve à son père qui lui ordonna de se tenir aux côtés du cheikh et de lui obéir. Il se rendit alors à Chiraz et s'installa dans le mausolée d'Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn al-Bayṭār. Il se mit au service des voyageurs et se consacra à prier Dieu jusqu'à ce qu'il parvienne à la certitude intérieure. Le tombeau était à cette époque tombé en ruines, Zayn al-Dīn Abū Sa'd al-Ṣāliḥ lui rendit sa prospérité.

S'il est vrai que l'aspect spirituel dans ce récit est sous-jacent, il faut cependant rappeler que Zayn al-Dīn Abū Sa'd al-Ṣāliḥ, initié de manière onirique par un proche de Shaykh Kabīr, disposait à Kāzarūn de biens matériels qui

317 Personnage non identifié.

318 *Shadd al-izār*, p. 106-107.

319 Le fondateur de cette mosquée est inconnu.

320 *Shīrāz-nāma*, p. 130-131 ; *Shadd al-izār*, p. 102-105 ; F. Sobieroj, *Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī*, p. 236-238. Ibn Zarkūb (p. 101) donne comme date de sa mort 361/971-972. Il fut enterré dans sa *khānaqāh* dans le quartier Maqārīḍī. On a vu que Mawlānā Shams al-Dīn Maḥmūd 'Alī Kāzarūnī faisait le *tadhkīr* dans son sanctuaire.

321 *Shadd al-izār*, p. 104.

lui permirent de restaurer le culte au tombeau d'Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn al-Bayṭār. Dans la notice que Junayd Shīrāzī consacre à Zayn al-Dīn Abū Saʿd al-Ṣāliḥ, il ne mentionne aucun enseignement religieux qu'il aurait pu dispenser à Chiraz. Son initiation n'a pas de fonction spirituelle particulière. Elle sert essentiellement à justifier le fait qu'il prit en quelque sorte possession du tombeau du saint homme défunt afin de vivifier grâce à ses biens un culte à Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn al-Bayṭār. Dans l'islam, les biens servent de support à la purification et à l'amélioration de l'âme[322]. En les dépensant pour restaurer un pèlerinage au tombeau d'Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn al-Bayṭār, Zayn al-Dīn Abū Saʿd al-Ṣāliḥ se conforme au modèle du Prophète.

Ces quelques informations sur les cheikhs de Kāzarūn ayant fait carrière à Chiraz ne permettent pas de mesurer l'influence réelle des enseignements inculqués par les maîtres *kāzarūnī* sur la société chirazie. La plupart d'entre eux, en particulier ceux qui ont été éduqués par Saʿīd al-Dīn Muḥammad Balyānī à Chiraz, sont représentatifs d'un islam traditionnel fortement ancré dans le respect des enseignements du prophète Muḥammad. Et en cela, ils sont en accord avec les préceptes de la *kāzarūniyya*.

On remarque néanmoins que les deux disciples directs d'Amīn al-Dīn Balyānī ne présentent pas le profil du savant traditionnel. Sayyid Nuṣrat al-Dīn ʿAlī, après son éducation auprès de saint homme de Kāzarūn, de retour à Chiraz mena une vie dévote, retiré du monde et sans activités religieuses particulières. Quant à Shams al-Dīn Muḥammad al-Ṣādiq, il fut considéré comme un homme totalement immergé en Dieu. Sa proximité manifeste avec le divin lui confère aux yeux de son entourage une sainteté spécifique, donc des pouvoirs surnaturels qui pouvaient s'exercer après la mort. Le culte à son tombeau devint alors un enjeu matériel pour ses proches.

Enfin, on peut supposer que Zayn al-Dīn Abū Saʿd al-Ṣāliḥ, l'homme fortuné de Kāzarūn qui vint à Chiraz pour restaurer la prospérité du sanctuaire du compagnon de Shaykh Kabīr, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn al-Bayṭār, appartenait au milieu des riches marchands *kāzarūnī*. Ces divers éléments sur les cheikhs de Kāzarūn ne permettent pas de savoir si, avant la fondation d'une *khānāqāh kāzarūnī* à Chiraz par ʿUmar Murshidī, les représentants de l'ordre formaient un groupe influent dans la ville.

322 Sur cette question, voir D. Gril, « De l'usage sanctifiant des bien en islam ».

7 Les acteurs de la diffusion de la *suhrawardiyya* à Chiraz

La *suhrawardiyya* est issue des enseignements d'Abū Najīb Suhrawardī (m. 563/1168), l'auteur du traité d'éthique soufie, *Ādāb al-murīdīn*, qui a fait sa renommée. Cependant, celui qui a donné son ampleur aux idées d'Abū Najīb Suhrawardī est son neveu et disciple, Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar Suhrawardī (m. 632/1234). Il a développé la règle établie par son oncle dans ses *ʿAwārīf al-maʿārif*, l'un des plus célèbres traités d'*adab* soufi, et proposé une méthode spirituelle pour élaborer une doctrine teintée d'orthodoxie[323]. Ces traités, comme ceux de ʿAbd al-Raḥmān Sulamī (m. 937/1021) par exemple, expliquent les règles qui régissent la relation entre maître et disciple, mais aussi avec Dieu, les autres cheikhs et le commun des musulmans. La diffusion des *ʿAwārīf al-maʿārif*, que Shihāb al-Dīn Suhrawardī employait comme manuel d'enseignement, devint la préoccupation de ses disciples afin de diffuser sa pensée et sa doctrine. Le maître qui incarna au XIII^e^ siècle la *suhrawardiyya* à Chiraz est Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush (m. 678/1279). Les cheikhs de Chiraz et les descendants et disciples de Najīb al-Dīn ʿAlī semblent avoir joué un rôle significatif dans la diffusion de la *suhrawardiyya* dans la ville.

7.1 *La pensée de Shihāb al-Dīn Suhrawardī à Chiraz. Une première diffusion issue de Bagdad*

Avant la naissance de Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush, selon les informations glanées dans les notices du *Shadd al-izār*, plusieurs grandes figures religieuses de la ville s'étaient rendues à Bagdad pour rechercher le compagnonnage de Shihāb al-Dīn Suhrawardī. Plusieurs personnalités appartenant à des familles de notables de Chiraz, comme les Bāghnawiyya et les Zarkūb, adhéraient aux doctrines de la *suhrawardiyya*. Abū l-Mafākhīr Bāghnawiyya (m. 632/1235) fit le voyage à Bagdad pour étudier avec le maître les sciences religieuses traditionnelles ainsi que ses *ʿAwārīf al-maʿārif*. ʿIzz al-Dīn Mawdūd b. Zarkūb fut éduqué par Rūzbihān Baqlī, mais après la mort de ce dernier en 606/1209, il voyagea en quête d'autres maîtres spirituels, dont Shihāb al-Dīn Suhrawardī. D'après le *Shīrāz-nāma*, ʿIzz al-Dīn Mawdūd serait né en 553/1158-1159. Il était donc déjà âgé d'au moins cinquante-trois ans lorsqu'il suivit les enseignements de Shihāb

323 Shihāb al-Dīn Suhrawardī avait eu parmi ses maîtres ʿAbd al-Qādir Jīlānī qui était hanbalite. Voir A. Hartmann, « al-Suhrawardī », *EI*^{2} ; F. Sobieroj, « Suhrawardiyya », *EI*^{2} ; I. R. Netton, « "The Breath of Felicity": *Adab*, *Aḥwāl*, *Maqāmāt* and Abū Najīb al-Suhrawardī », dans *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, Londres, 1993, p. 457-482 ; *A Sūfī Rule for Novices: Kitāb Ādāb al-Murīdīn of Abū Najīb al-Suhrawardī*. An Abridged Translation and Introduction by Menahem Milson, Cambridge, Mass., 1975.

al-Dīn Suhrawardī[324]. On peut également citer le nom du célèbre Faqīh Ṣā'in al-Dīn Ḥusayn b. Muḥammad b. Salmān, de la célèbre famille de juristes de Chiraz. Il fit son éducation spirituelle auprès de Shihāb al-Dīn Suhrawardī dont il revêtit la *khirqa*[325]. Une des filles du maître de Bagdad est d'ailleurs enterrée à Chiraz. Après la prise de la ville par les Mongols, elle serait venue se réfugier auprès de Faqīh Ṣā'in al-Dīn Ḥusayn dans l'entourage duquel elle resta jusqu'à sa mort. Elle fut inhumée près de sa femme et de ses filles[326]. Saʿdī lui-même fréquenta Shihāb al-Dīn Suhrawardī à Bagdad, il mentionne dans le *Būstān* la piété du maître et la sollicitude qu'il manifestait à l'égard de ses disciples[327].

Cependant, certains cheikhs de Chiraz, après avoir suivi les enseignements de Shihāb al-Dīn Suhrawardī à Bagdad, ne diffusèrent pas la *suhrawardiyya* de retour dans la ville. Un certain Ḥusayn b. ʿAbd Allāh Muniqqī fut le compagnon de Shihāb al-Dīn Suhrawardī et se vit remettre par son maître les ciseaux afin qu'il se coupe les cheveux[328]. De retour à Chiraz, il cacha les ciseaux car il ne se sentait pas digne de guider à son tour des disciples. Il préférait, disait-il, être accepté par les gens grâce à son comportement plutôt que par la célébrité[329]. Faut-il voir ici une critique de certains cheikhs de *khānaqāh* ?

Si de nombreux cheikhs de Chiraz étaient partis pour chercher la compagnie de Shihāb al-Dīn Suhrawardī, ils n'étaient pas pour autant considérés comme des représentants officiels du courant spirituel incarné par le maître de Bagdad. Plusieurs récits édifiants rapportés dans le *Shadd al-izār* apportent cette caution à Najīb al-Dīn Alī b. Buzghush.

7.2 *Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush. Successeur officiel de Shihāb al-Dīn Suhrawardī à Chiraz*

Dans le *Shadd al-izār*, Junayd Shīrāzī consacre à Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush une longue notice qui s'apparente à un véritable texte de *manāqib*[330]. Elle est encore plus laudative que celles qu'il écrit sur Shaykh Kabīr et Rūzbihān Baqlī. Najīb al-Dīn ʿAlī est présenté comme un savant (*ʿālim*) et un gnostique authentique (*ʿārif al-muḥaqqaq*) qui était la source des vérités (*manbaʿ al-ḥaqā'iq*). D'emblée, Junayd Shīrāzī le situe dans le soufisme de la sobriété incarné par

324 *Shīrāz-nāma*, p. 161-163.
325 *Shadd al-izār*, p. 176.
326 *Shadd al-izār*, p. 179.
327 *Shadd al-izār*, – p. 461.
328 Sh. Bashir, « The Mediation of Hair: Sufī, Ḥurūfī, and Poetic Usages in Persian Texts », *al-Masāq*, vol. 30/1, 2018, p. 90-106. Description de ce rite à propos d'Amīn al-Dīn, voir le chapitre 9.
329 *Shadd al-izār*, p. 148-149.
330 Notices dans *Shīrāz-nāma*, 224 ; *Shadd al-izār*, n° 238, p. 334-338 ; Jāmī, p. 473-474.

Shihāb al-Dīn Suhrawardī. Buzghush, son père, était un riche grand marchand (*al-tujjār al-aghniyā' al-kibār*) de Syrie qui était vraisemblablement venu à Chiraz pour des affaires commerciales. Il s'était installé définitivement dans la ville où il avait épousé la fille de Qāḍī Sharaf al-Dīn Muḥammad Ḥasanī[331]. Un premier récit onirique fonde le futur statut de Najīb al-Dīn ʿAlī. Une nuit, Buzghush vit pendant son sommeil ʿAlī b. Abī Ṭālib qui vint à lui avec une nourriture qu'ils mangèrent ensemble. ʿAlī lui annonça qu'il aurait un fils noble (*najīb*) et pieux. Aussitôt après la naissance de l'enfant, Buzghush lui donna le nom de ʿAlī et le *laqab* « Najīb al-Dīn ». On remarque l'ancrage alide de Najīb al-Dīn ʿAlī, dont le père avait épousé la fille d'un descendant de l'Imām Ḥasan et qui avait été initié par ʿAlī lui-même à travers l'absorption d'une même nourriture[332].

Après ce récit fondateur de la future sainteté du fils du marchand syrien, conformément à la littérature d'édification, Junayd Shīrāzī décrit la vie de luxe que le riche marchand voulait imposer à son jeune fils. Il l'élevait dans les agréments et le revêtait de vêtements luxueux. L'enfant les repoussait et s'habillait avec un manteau de laine. Najīb al-Dīn ʿAlī disait : « Je ne revêtirai pas les vêtements des femmes (*thīwāb al-nisā'*) et ne mangerai pas de nourriture opulente (*ṭaʿām al-mutrafīn*) ». Il suivit la manière de se comporter des hommes « ordinaires » (*al-rijāl*) jusqu'à ce que se manifeste en lui le besoin de rechercher Dieu. Il se retira dans une maison afin de se séparer de sa famille. Junayd Shīrāzī met l'accent sur l'éloignement que Najīb al-Dīn ʿAlī instaure avec son milieu d'origine. Il se prépare à devenir un maître soufi.

Une nouvelle vision onirique vint confirmer l'attirance qu'il ressentait de manière intuitive pour le divin alors qu'il vivait encore chez ses parents. Une nuit, Najīb al-Dīn ʿAlī fit un rêve. Il vit un cheikh sortir de la tombe de Shaykh Kabīr ; il était suivi de six autres cheikhs. Ils marchaient dans une seule direction et sur une voie droite. En apercevant Najīb al-Dīn ʿAlī, le premier cheikh sourit et prit sa main. Il la plaça dans celle du dernier cheikh en lui disant : « Voici un dépôt que Dieu t'a confié ». Il raconta son rêve à son père qui lui dit d'aller se le faire expliquer par Ibrāhīm Majdhūb car lui seul pouvait en donner une interprétation. Ibrāhīm Majdhūb faisait partie des sages fous (*majānīn al-ʿuqalā'*) dont les gens disaient qu'il restait des jours sans manger et qu'il était doté d'états et de charismes étranges (*aḥwāl wa karamāt-i ʿajīb*)[333]. Il dit à Najīb al-Dīn ʿAlī que le premier maître était Shaykh Kabīr et que les autres à sa suite étaient ses successeurs. Il lui dit encore que le dernier était encore vivant et que

331 L'atabek Abū Bakr le fit incarcérer, voir *supra*.

332 Il s'agit d'un mode de transmission des connaissances fréquent dans le soufisme.

333 Notice dans Jāmī, p. 477-479.

Shaykh Kabīr l'avait chargé de faire son éducation[334]. Suite à cette révélation, Najīb al-Dīn ʿAlī partit au Hedjaz où il rencontra Shihāb al-Dīn Suhrawardī en qui il reconnut le cheikh de son rêve. Ce dernier lui raconta alors de sa « langue bénie et avec la permission de Dieu » le rêve qu'il avait fait. « Il a mentionné pour moi la chaîne de transmission jusqu'au cheikh Kabīr », dit Najīb al-Dīn ʿAlī, « il était le septième et j'ai compris que je devais être éduqué par lui »[335].

Ce récit investit officiellement Najīb al-Dīn ʿAlī comme le successeur de Shihāb al-Dīn Suhrawardī à Chiraz. Il le place aussi dans la lignée spirituelle de Shaykh Kabīr, le cheikh fondateur de la sainteté de la ville. Selon un récit de la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, Najīb al-Dīn ʿAlī est également relié symboliquement à Rūzbihān Baqlī. On lui demanda un jour s'il avait rencontré le saint homme, il répondit : « J'étais enfant lorsque tout à coup, j'ai vu une litière entourée de beaucoup de monde. J'ai demandé qui était cette personne et l'on me répondit : c'est Rūzbihān, les gens lui rendent visite ». Najīb al-Dīn ʿAlī voulut lui aussi aller le visiter. Au moment où il arriva auprès du saint homme, ce dernier posa son regard sur lui et fit signe de la main pour qu'on le laisse passer. Grâce à la lumière de sa perspicacité, Rūzbihān avait perçu le désir de l'enfant qui, selon un lieu commun hagiographique, tomba à ses pieds[336].

Najīb al-Dīn ʿAlī resta en compagnie de Shihāb al-Dīn Suhrawardī pendant deux ans et revêtit la *khirqa* de ses mains. Il étudia en écoutant les *ʿAwārif al-maʿārif* et d'autres compositions de son maître. Par la suite, il composa lui aussi des traités dans lesquels souffle l'esprit de Shihāb al-Dīn Suhrawardī[337]. Il était également sans pareil pour commenter les *ʿAwārif al-maʿārif*. Après avoir perfectionné son éducation spirituelle auprès de Shihāb al-Dīn Suhrawardī, il revint à Chiraz. Il se maria et édifia dans le quartier Bāgh Quṭlugh, un sous-quartier on l'a vu de Bāgh-i Naw, une *khānaqāh* dans laquelle il fut inhumé[338].

À Chiraz, Najīb al-Dīn ʿAlī forma de nombreux disciples. Il aurait été le maître d'un certain Bahā' al-Dīn Abū Bakr Bākalinjār qui était gardien de forteresse. Un jour, le gouverneur lui envoya un homme enchaîné pour qu'il y soit incarcéré. Ayant appris par un cheikh que celui qui lit soixante-dix mille fois la sourate « Ikhlāṣ » avec sincérité, Dieu le soulage de ses difficultés, le prisonnier récita donc la sourate le nombre de fois nécessaire. La nouvelle parvint aux

334 *Shadd al-izār*, p. 335.
335 *Shadd al-izār*, p. 336.
336 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 39.
337 *Shadd al-izār*, p. 336.
338 *Shīrāz-nāma*, p. 178.

oreilles de Bahā' al-Dīn Abū Bakr Bākalinjār qui ordonna qu'il soit libéré. Le gouverneur furieux vint le réprimander. Le gardien de la forteresse lui dit alors :

> Un homme qui a récité soixante-dix mille fois la sourate Ikhlāṣ dans l'espoir d'être libéré ne devrait-il pas l'être ? Je crains en effet que sa foi envers le Livre de Dieu se détériore. Je préfère être puni à sa place plutôt que de voir chanceler la foi de cet homme et qu'il devienne un apostat.

Suite à cette affaire, Bahā' al-Dīn Abū Bakr Bākalinjār fut destitué. Le récit ne dit pas s'il était en contact avec Najīb al-Dīn ʿAlī alors qu'il était gardien de la forteresse, mais après avoir été renvoyé par le gouverneur il se rendit près de lui afin qu'il fasse son éducation spirituelle. Sur les conseils de son maitre, Bahā' al-Dīn Abū Bakr s'absorba alors dans les dévotions et se retira du monde (*jalasa fī l-khalwa*)[339].

Selon un autre récit édifiant consigné dans le *Shadd al-izār*, Najīb al-Dīn ʿAlī fit l'éducation spirituelle d'un boulanger, un certain Ḥasan b. ʿAbd Allāh qui était très pieux. Il avait aménagé un coin dans sa boutique pour faire des prières surérogatoires. Dieu multipliait pour lui le pain lorsqu'il n'y en avait assez dans la boutique pour satisfaire les besoins de tous les clients. Junayd Shīrāzī n'emploie pas le terme *karāmat*, mais c'est bien de don miraculeux dont il s'agit ici. Grâce à la direction spirituelle de son maître, le boulanger est devenu un proche de Dieu. À ce titre Dieu le gratifie de sa générosité (*karāma*).

Najīb al-Dīn ʿAlī participa à la prière mortuaire de Ḥasan b. ʿAbd Allāh. Il voulait faire une lecture complète du Coran (*khatm*), mais au moment où il prit le Livre saint, il fut « immergé en Dieu » (*istighrāq*) et disparut. Quelques instants plus tard, Najīb al-Dīn ʿAlī revint et dit aux disciples qui l'attendaient :

> C'est l'habitude des gens de cette *ṭarīqa* que, si l'un d'entre eux est pris par la grâce de Dieu, chacun de ses compagnons en reçoit une part. Au moment où j'ai pris le Coran, je me suis souvenu de ce qui est écrit dans le *Qūt al-qulūb*[340], à savoir que parmi les hommes de Dieu celui qui a la capacité de lire cent soixante mille lettres de Son livre, obtient la signification de cent soixante mille secrets de Dieu.

Comment cela se passe-t-il lui demandèrent les disciples ? « C'est comme celui qui regarde vers le ciel et qui voit toutes les étoiles d'un seul coup d'œil ». Il

339 *Shadd al-izār*, p. 81-83.

340 Le *Qūt al-qulūb* a été rédigé par Abū Ṭālib Makkī (m. 386/996), il s'agit de l'un des importants traités de soufisme des X^e^-XI^e^ siècles.

ajouta et ceci « grâce à la *baraka* de notre compagnon le cheikh Ḥasan »[341]. En d'autres termes, Dieu révèle des secrets à Najīb al-Dīn ʿAlī par l'intermédiaire de son ancien disciple devenu à son tour un maître spirituel de la *suhrawardiyya* puisqu'il dit que Ḥasan b. ʿAbd Allāh fait partie de cette *ṭarīqa*.

Najīb al-Dīn ʿAlī eut une controverse avec un certain Jamāl al-Dīn Aydhajī[342]. Un jour, il fut informé qu'un homme en proie à un puissant ravissement (*jadhb-i qawī*) se trouvait dans le Jāmiʿ al-ʿAtīq. Il se rendit à la mosquée et constata que l'homme était dans un état d'extase tel que ses yeux ressemblaient à des coupes de sang[343]. Jamāl al-Dīn Aydhajī raconta alors à Najīb al-Dīn ʿAlī comment il avait été délivré des voiles qui l'empêchaient de cheminer vers le divin. L'homme lui demanda un jour : « Comment vois-tu mon état et le tien ? » Najīb al-Dīn ʿAlī répondit : « Je vois comme si nous étions dans deux mosquées, moi dans une mosquée pleine de moi si bien que mes pieds et mes mains sont collés aux quatre murs et toi aussi [dans l'autre mosquée]. » Son interlocuteur répliqua : « Tu as vu juste et tu as excellé dans l'explication (*bayān*) ; dis maintenant lequel de nous deux est le plus élevé. » Najīb al-Dīn ʿAlī lui dit alors : « Moi, car tu t'es arrêté dans une mosquée couverte par un plafond et moi dans une mosquée découverte. C'est pourquoi je trouverai un chemin plus élevé et toi tu ne le trouveras pas. » Najīb al-Dīn ʿAlī ajouta que Jamāl al-Dīn Aydhajī était ravi en Dieu (*majdhūb*^{an}) tandis que lui avait pu gravir les degrés[344].

Malgré le désaccord entre les deux hommes sur la manière de cheminer sur la voie, le ravissement pour Jamāl al-Dīn Aydhajī, la progression étape par étape pour Najīb al-Dīn ʿAlī, ce dernier ne le condamnait pas pour autant. Jamāl al-Dīn Aydhajī faisait partie des mystiques adeptes des propos extatiques si bien qu'un groupe de personnes se dressa contre lui pour réfuter (*inkār*) ses propos. Ils écrivirent une fatwa et le dénoncèrent pour mécréance (*kufr*). Ils se rendirent auprès de l'atabek salghuride Abū Bakr pour lui demander l'autorisation de le mettre à mort. L'atabek accepta à condition que deux autres personnes le condamnent elles aussi. Les deux cheikhs qui furent désignés pour apporter leur jugement étaient un certain Muʿīn al-Dīn et Najīb al-Dīn ʿAlī. Ce dernier dit qu'il était fou (*majdhūb wa maghlūb*), mais qu'il n'était pas licite de le tuer, l'autre cheikh fit la même réponse. Puisque cette affaire eut lieu à l'époque de l'atabek Abū Bakr qui mourut en 658/1260, elle se déroula au

341 *Shadd al-izār*, p. 154-155.

342 Notice dans Jāmī, p. 479-480, où il est appelé Jamāl al-Dīn Lūr. Sur sa *nisba*, voir les remarques de Qazwīnī, p. 336, n. 5.

343 Jāmī, p. 479.

344 *Shadd al-izār*, p. 337.

moins vingt ans avant la mort de Najīb al-Dīn ʿAlī. Il était déjà à cette époque une personnalité religieuse reconnue par le pouvoir.

Selon un *topos* de la littérature hagiographique, la mort de Najīb al-Dīn ʿAlī et de deux autres cheikhs de Chiraz qui moururent comme lui pendant le mois de shaʿbān 678/1279-1280, fut annoncée de façon prémonitoire. Au cours d'une vision onirique, le Prophète apparut à un homme pieux en prière dans le sanctuaire de Shaykh Kabīr. Il le vit s'approcher de la maison de Ṣafī al-Dīn Abī l-Khayr Fālī et lui dire : « Viens, Ô serviteur de Dieu ». Puis il s'approcha de la maison de Rūḥ al-Dīn ʿAbd al-Raqīb[345] et lui dit : « Viens, Ô serviteur de Dieu ». Puis il s'approcha de la maison de Najīb al-Dīn ʿAlī et lui dit : « Viens, Ô serviteur de Dieu ». À son réveil, l'homme apprit la mort du premier cheikh, puis de chacun des deux autres à quelques jours de distance[346].

Le rayonnement spirituel de Najīb al-Dīn ʿAlī dépassa largement le cadre de Chiraz. Ṣafī al-Dīn Ardabilī, le fondateur de la *ṭarīqa ṣafawiyya*, vint à Chiraz avec l'espoir de le rencontrer. En chemin, il visita les hommes de Dieu si bien que lorsqu'il arriva dans la ville, il y avait un moment (*muddatī*) que le cheikh était mort. Il séjourna un certain temps à Chiraz, se tenant le plus souvent dans le mausolée de Shaykh Kabīr et dans celui d'Abū Zurʿa Ardabīlī[347]. Au cours de son séjour, il fréquenta aussi Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, le fils de Najīb al-Dīn ʿAlī qui lui avait succédé à la tête de la *khānaqāh*[348]. Il est intéressant de relever que, selon le *Shadd al-izār*, Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān reçut comme son père la caution de Shihāb al-Dīn Suhrawardī afin qu'il soit reconnu comme son représentant officiel à Chiraz.

7.3 *Le* qā'im-i maqām *de Najīb al-Dīn ʿAlī. La nouvelle caution de Shihāb al-Dīn Suhrawardī*

Junayd Shīrāzī dit que lorsque la mère de Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān (m. 733/1332-1333 ou 744/1343-1344)[349] fut enceinte de l'enfant, Shihāb al-Dīn Suhrawardī lui envoya un morceau de sa *khirqa*. Dès sa naissance, l'enfant en

345 *Shadd al-izār*, p. 60-61. Il était le fils de Muʿīn al-Dīn Abū Dharr qui avait été le maître de plusieurs personnalités appartenant à des grandes familles de notables de Chiraz comme les ʿAlawī-Muḥammadī, les ʿUmarī-Bāghnawiyya et les Salmānī, voir *Shadd al-izār*, p. 57-60.

346 *Shadd al-izār*, p. 60-61.

347 *Ṣafwat al-ṣafā*, p. 99. Notice sur Abū Zurʿa Ardabīlī, *Shadd al-izār*, p. 223-225. Les gens le mirent en garde car, selon la rumeur populaire, quiconque s'attardait la nuit dans le tombeau était retrouvé mort le lendemain. Le *Ṣafwat al-ṣafā* rapporte plusieurs anecdotes relatives au séjour de Ṣafī al-Dīn à Chiraz qui visent à mettre en valeur son statut spirituel.

348 *Ṣafwat al-ṣafā*, p. 104.

349 *Shadd al-izār*, p. 338-339 ; Jāmī, p. 474-475. Il fut enterré à côté de son père, dans le *buqʿa* familial. *Shadd al-izār*, p. 339 ; discussion sur les dates de sa mort, *ibid.*, n. 3.

fut recouvert et ce fut « le premier froc de soufi qu'il revêtit dans ce monde » (*fī l-dunyā*ʾ). C'est alors que « Dieu lui a ouvert les portes de la gnose » (*abwāb al-maʿārif*)[350]. Najīb al-Dīn ʿAlī fit la première éducation spirituelle de son fils. Par la suite, alors que son père était encore en vie, Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān partit faire le pèlerinage. Pendant la nuit de ʿArafat, il rêva qu'il était entré dans le sanctuaire du Prophète. Il entendit une voix qui sortait du tombeau lui disant que son père avait beaucoup étudié et qu'il devait faire de même. C'est la raison pour laquelle, selon Junayd Shīrāzī, Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān composa de nombreux ouvrages et traduisit en persan les *ʿAwārif al-maʿārif* de Shihāb al-Dīn Suhrawardī[351].

Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān forma comme son père des disciples dans la *khānaqāh* familiale. Un certain Qawām al-Dīn Abū l-Baqāʾ ʿAbd Allāh (m. 772/1370-1371), après avoir étudié auprès de son père Najm al-Dīn Maḥmūd al-Faqīh qui était un juriste éminent de Chiraz, suivit une éducation spirituelle avec Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān[352]. Il était cependant plus célèbre pour son savoir religieux traditionnel que pour son profil de cheikh soufi. Un certain Nāṣir al-Dīn ʿUmar (m. 7../13..), qui avait voyagé dans la plupart « des pays persans » (*bilād al-ʿajam*) en quête des maîtres spirituels, avait revêtu la *khirqa* de Najm al-Dīn Kubrā et de Sayf al-Dīn Muṭahhar Bākharzī à Kirmān. De retour à Chiraz, il suivit les enseignements de Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān qui lui remit également la *khirqa*. Par la suite, Nāṣir al-Dīn ʿUmar guida ceux qui cheminaient sur la Voie (*al-sālikīn*). Il avait une connaissance parfaite des vérités du Coran (*ḥaqāʾiq al-tafsīr*) et des expressions (*nukāt*) utiles pour exhorter les gens. Il prêcha au Jāmiʿ al-ʿAtīq pendant de nombreuses années[353].

Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān inculquait à ses disciples un mode de vie fait d'humilité, comme en témoigne un récit rapporté dans le *Shadd al-izār*. Un certain Bahāʾ al-Dīn ʿAlī faisait le *waʿẓ* au Jāmiʿ al-Masʿūdiyya pendant le mois de ramaḍān. Le cheikh Ẓahīr al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān lui dit au moment où il descendait de la chaire :

> J'ai un secret pour toi, viens à l'écart […]. Ô mon fils ! Ton salut (littéralement "l'ouverture de ta porte") ne viendra pas de l'exhortation, mais de la pauvreté et de la sébile (*al-faqr wa-l-zanbīl*).

350 *Shadd al-izār*, p. 398.

351 *Shadd al-izār*, p. 239. C'est sans doute un signe que la langue arabe était à cette époque moins utilisée pour enseigner dans les *khānaqāh* à Chiraz.

352 *Shadd al-izār*, p. 84-87.

353 *Shadd al-izār*, p. 121-123.

Le cheikh lui donna une sébile afin qu'il la fasse tourner dans le souk pour recueillir les aumônes pour les pauvres (*futūḥāt al-fuqarā'*). Bahā' al-Dīn ʿAlī agit ainsi pendant huit longues années, période pendant laquelle il fut méprisé et rejeté par les gens qui se moquaient de lui. Cependant, il ne modifia pas son comportement. Il revint ensuite vers le cheikh Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān qui lui dit : « Ton âme (*nafs*) est devenue obéissante. Tu peux maintenant appeler les gens vers Dieu. » Il lui fit revêtir la *khirqa,* lui enseigna le *dhikr* et lui remit les ciseaux pour qu'il se coupe la chevelure. Puis il lui donna l'autorisation de guider des disciples. Selon un *Sitz im Leben* hagiographique, ses charismes et les bienfaits de sa guidance se manifestèrent alors, attirant à lui de nombreux aspirants sur la voie de Dieu.

D'après les informations contenues dans l'historiographie chirazie, Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān ne semble pas avoir formé beaucoup de disciples dont le renom dépasse le cadre de Chiraz. En revanche, son père Najīb al-Dīn ʿAlī fut à la source d'une « lignée spirituelle » de cheikhs qui ont laissé leur nom à travers une œuvre spéculative importante.

7.4 *Le rayonnement de la* suhrawardiyya *chirazie*

Les plus célèbres disciples de Najīb al-Dīn ʿAlī ont fait carrière en dehors de la ville. On verra que Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh, l'oncle et maître spirituel d'Amīn al-Dīn Balyānī, après avoir étudié à Kāzarūn avec son père vient à Chiraz parfaire son éducation avec Najīb al-Dīn ʿAlī. C'est par lui que les Balyānī se rattachent à la *suhrawardiyya*. Il fut le maître d'un autre célèbre maître spirituel, Nūr al-Dīn ʿAbd al-Ṣamad Iṣfahānī Naṭanzī qui fonda une importante *khānaqāh* à Naṭanz. Il réunissait à la fois les « sciences exotériques et ésotériques » (*ʿulūm-i ẓāhirī wa bāṭinī*), comme tous les cheikhs de la *suhrawardiyya*[354]. Nūr al-Dīn ʿAbd al-Ṣamad Naṭanzī forma à son tour ʿAbd al-Razzāq Kāshānī (m. 730/1329 ou 736/1335-1336) et ʿIzz al-Dīn Mahmūd Kāshānī (m. 735/1334-1335) qui furent deux personnalités soufies importantes du XIV^e^ siècle.

ʿAbd al-Razzāq Kāshānī est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont un lexique des termes soufis intitulé *Iṣṭilaḥāt al-ṣūfiyya*, composé dans la *khānaqāh* de son maître à Naṭanz[355]. Il dit dans la préface qu'il rédigea ce texte après avoir composé son commentaire sur les *Manāzil al-sā'irīn* d'Anṣarī afin d'éclaircir

354 Jāmī, p. 480.

355 Courtes notices dans *Mujmal,* vol. III, p. 49 ; Jāmī, p. 482-483. ʿAbd al-Razzāq Kāshānī, *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, éd. M. Jaʿfar, Le Caire, 1981. Muḥammad Khʷājū a traduit le texte en persan, *Tarjuma-yi Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya-yi Shaykh ʿAbd al-Razzāq Kāshī*, Téhéran, 1372sh./1994. D. B. Macdonald, « ʿAbd al-Razzāq Kāshānī », *EI*[2]. Discussion sur la date de sa mort, *ibid.* D. B. Macdonald, s'appuyant sur Hājjī Khalīfa, opte pour 730, mais il semble que celle de 736 proposée par Faṣīhī Khʷāfī soit plus plausible.

les termes techniques soufis non suffisamment expliqués dans cet ouvrage, ainsi que dans son commentaire des *Fuṣūṣ al-ḥikam* d'Ibn ʿArabī et dans son commentaire coranique, *Ta'wīlāt al-qur'ān*[356]. ʿAbd al-Razzāq Kāshānī eut une controverse avec ʿAlāʾ al-Dawla Simnānī à propos des théories d'Ibn ʿArabī. Il entretint à ce titre une correspondance avec lui dans laquelle il apparaît comme un fervent défenseur de la *waḥdat al-wujūd* « l'unité de l'être »[357]. Bien qu'il ait été éduqué par Nūr al-Dīn ʿAbd al-Ṣamad Naṭanzī, ʿAbd al-Razzāq Kāshānī était plutôt un adepte d'Ibn ʿArabī que de la *suhrawardiyya*. Il est mort le 3 muḥarram 736/23 août 1335 et fut enterré dans la *khānāqāh* de Naṭanz[358].

ʿIzz al-Dīn Mahmūd Kāshānī (m. 735/1334-1335) étudia dans un premier temps à Chiraz avec Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, puis vint parfaire son éducation spirituelle à Naṭanz auprès de Nūr al-Dīn ʿAbd al-Ṣamad[359]. ʿIzz al-Dīn Mahmūd Kāshānī est l'auteur d'un traité, le *Miṣbāḥ al-hidāya wa miftah al-kifāya*, considéré par Ḥājjī Khalīfa comme une traduction des *ʿAwārif al-maʿārif*[360]. Il s'agit à vrai dire d'un ouvrage indépendant que ʿIzz al-Dīn Mahmūd Kāshānī dit avoir rédigé à la demande d'amis et de frères (en religion) qui souhaitent étudier les paroles des cheikhs soufis chaféites[361].

Le *Miṣbāḥ al-hidāya* comporte dix chapitres sur les étapes et les états mystiques, les termes techniques du soufisme, les bénéfices inhérents à la fondation d'une *khānaqāh* et aux règles imposées à ceux qui y résident. Le chapitre 5 est consacré aux pratiques dans la *khānaqāh* (*rusūm ahl al-khānaqāh*), notamment sur la réclusion (*khalwa*), l'audition spirituelle (*samaʿ*) et le froc du soufi (*khirqa*)[362]. ʿIzz al-Dīn Mahmūd Kāshānī explique également pourquoi il est utile de fonder une *khānaqāh*. Il fait remonter la pratique à l'époque du

356 Jāmī, p. 482.

357 Extraits de cette correspondance dans Jāmī, p. 483-491. Sur cette controverse, voir H. Landolt, « Der Briefwechsel zwischen Kāšānīund Simnānī über *Wahdat al-Wuǧūd* », *Der Islam*, vol. 50, 1973, p. 29-81, réédité dans *Recherches en spiritualité iranienne*, Téhéran, 2005.

358 *Mujmal*, vol. III, p. 49.

359 Courtes notices sur ʿIzz al-Dīn Maḥmūd dans Ibn al-Fuwaṭī, vol. IV, partie 1, n° 480, p. 346-347 ; Jāmī, p. 481-482. Voir également, Māšā-Allāh Ajūdānī, « ʿEzz al-Dīn Kāšānī », *EIr*.

360 *Kashf al-ẓunūn*, vol. II, p. 1177-1178, où Ḥājjī Khalīfa cite aussi la traduction de Ẓahīr al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān ; Brockelmann, Suppl. I, p. 789. ʿIzz al-Dīn Mahmūd Kāshānī, *Miṣbāḥ al-hidāyā wa miftāh al-kifāyā*, éd. Jalāl al-Dīn Humāʾī, Téhéran, 1325sh./1946. ʿImād al-Faqīh Kirmānī a rédigé en 755/1354 une version versifiée du texte, sous la forme d'un *mathnawī*. Elle est intitulée *Ṭarīqat-nāma* et est dédiée au souverain muzaffaride Mubāriz al-Dīn Muḥammad, voir J. T. P. De Bruijn, « ʿEmād al-Dīn al-Faqīh », *EIr*.

361 *Miṣbāḥ al-hidāyā wa miftāh al-kifāyā*, p. 7.

362 *Miṣbāḥ al- hidāyā wa miftāh al-kifāyā*, p. 146-204.

Prophète en reliant les établissements soufis au « banc » (*al-ṣuffa*)[363]. Comme on peut le constater, ce traité est en parfaite cohérence avec les préceptes de la *suhrawardiyya*, très respectueux des enseignements du Prophète. Il manifestait par ailleurs une grande vénération pour ʿAlī b. Abī Ṭālib et les membres de la famille du Prophète, comme tous les maîtres soufis.

Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush et son fils Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān furent les successeurs officiels de Shihāb al-Dīn Suhrawardī à Chiraz. À ce titre, ils bénéficient d'une notice biographique dans le *Nafaḥat al-uns* de Jāmī, qui est notre principale source d'informations, avec les sources chirazies, sur les cheikhs de la *suhrawardiyya* de Chiraz et leurs disciples. Les anecdotes édifiantes rapportées dans le *Shīrāz-nāma* et le *Shadd al-izār* ne permettent pas de mesurer avec précision quel fut leur rayonnement dans la ville. En l'absence d'un texte de *manāqib* qui leur aurait été dédié, leur figure sociale et leur rôle politique nous échappent. Néanmoins, l'ensemble de ces informations sur les représentants de Shihāb al-Dīn Suhrawardī à Chiraz témoignent d'une influence certaine de la *suhrawardiyya*, au même titre que les autres *ṭarīqa* soufies originaires de la province.

8 L'hostilité de la société chirazie au chiisme et aux courants rationalisants

> Le Khʷāja nouveau-sunnite dit :
> « Les grands ont donné le conseil
> de ne pas faire confiance aux *rāfiḍī*
> car ils prêchent l'amour de ʿAlī,
> et c'est tout comme les juifs
> prêchent l'amour de Moïse[364]. »

Le comportement des savants et des hommes pieux de Chiraz, sayyids ou non, confirme la solide implantation du sunnisme dans la ville. Le *Kitāb al-naqḍ*, composé dans les années 1160 par Naṣīr al-Dīn ʿAbd al-Jalīl Qazwīnī Rāzī, est

363 *Miṣbāḥ al- hidāyā wa miftāh al-kifāyā*, p. 153. À l'époque du Prophète Muḥammad, les pauvres s'abritaient et passaient la nuit sur un banc à l'entrée de la mosquée sous un auvent. ʿIzz al-Dīn Mahmūd Kāshānī dit qu'à Médine, cet endroit était le quartier pour les pauvres et pour ceux qui venaient dans la ville et qui n'y connaissaient personne.

364 J. Calmard, « Le chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide d'après le *Kitāb al-naqż* », *Le monde iranien et l'Islam*, vol. 1, 1971, p. 57 ; K. Morimoto, « Ketāb al-naqż », *EI*³.

un ouvrage chiite de polémique religieuse à l'égard des sunnites[365]. Il fut écrit pour réfuter les accusations du *Baʿḍ faḍāʾiḥ al-rawāfiḍ*, traité achevé en 1160 par un sunnite de fraîche date qui avait professé la foi chiite pendant vingt-cinq ans[366]. L'auteur dénonce dans ce texte les « abominations » et les « infamies » des chiites (*rāfiḍī*)[367]. Dans le *Kitāb al-naqḍ*, ʿAbd al-Jalīl Qazwīnī dresse une sorte de carte religieuse des différentes régions iraniennes. Il dit que dans le Khūzistān et le Luristān se trouvent des chaféites « anthropomorphistes » (*mushabbiha*, *mujassima*)[368]. Le *Kitāb al-naqḍ* témoigne qu'à cette époque une grande majorité des Iraniens était sunnite avec des tendances asharites et même anthropomorphistes. Composé un peu plus tard au début du XIII^e^ siècle par un auteur chiite anonyme, le *Tabṣirat al-ʿawāmm* distingue sept « sectes » sunnites. Il divise les chaféites en six groupes, dont les « chaféites-mutazilites » qui autrefois auraient été nombreux dans la ville de Fasā. L'auteur dit qu'à son époque se trouve à Chiraz un caravansérail à moitié en ruines qui était « un ancien *waqf* des Shāfiʿī-Muʿtazila de Fasā »[369].

Il y avait en effet une forte présence mutazilite dans le Fārs et à Chiraz à l'époque bouyide, et plus particulièrement pendant le règne de ʿAḍud al-Dawla[370]. Une discussion eut lieu à la cour de ce dernier entre le théologien asharite Baqillānī (m. 403/1013) et Aḥdab, un mutazilite de Bagdad qui était un proche de Naṣr b. Hārūn, le ministre chrétien de ʿAḍud al-Dawla[371]. Dans la seconde moitié du X^e^ siècle, le lettré mutazilite Abū ʿAlī Muḥassin Tanūkhī (m. 384/994), qui séjournait entre Bagdad et Chiraz, fut un intime de ʿAḍud al-Dawla jusqu'à ce qu'il tombe en disgrâce en 371/981-982[372].

365 Son titre complet est *Baʿḍ mathālib al-nawāṣib fī naqḍ baʿḍ faḍāʾiḥ al-rawāfiḍ* « Quelques vices des sunnites pour la destruction (de l'ouvrage intitulé) certaines ignominies des chiites », sur ce traité voir J. Calmard, « Le chiisme imamite », p. 43-67.

366 C'est la raison pour laquelle ʿAbd al-Jalīl Qazwīnī le qualifie de «Kh^w^āja nouveau sunnite » (*naw-sunnī*), J. Calmard, « Le chiisme imamite », p. 44.

367 Le terme *rāfiḍī* est clairement utilisé pour désigner les chiites duodécimains ; les Ismaéliens y sont qualifiés de déviationnistes et d'adeptes du sens caché des textes sacrés (*mulḥid wa bāṭinī*).

368 A. Bausani, « Religion in the Saljuq Period », *The Cambridge History of Iran*, vol. v, p. 283. ʿAbd al-Jalīl Qazwīnī utilise le terme *mushabbiha* avec le sens péjoratif qui lui était attaché au moment des polémiques qui opposèrent les différents courants théologiques, notamment aux Mutazilites, voir J. van Ess, « Tas̲hbīh wa-tanzīh », *EI*^2^.

369 A. Bausani, « Religion in the Saljuq Period », p. 284.

370 Voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 195-197.

371 F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 122. Baqillānī est né à Baṣra, mais il a passé la plupart de sa vie à Bagdad avec de nombreux séjours à Chiraz où il fut, comme on l'a vu, le précepteur de l'un des fils de ʿAḍud al-Dawla, H. Busse, *Chalif und Grosskönig*, p. 425.

372 Abū ʿAlī Muḥassin Tanūkhī fut son émissaire auprès du calife al-Ṭāʾiʿ, F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 196. Né à Baṣra, Tanūkhī avait étudié très tôt l'*adab* avec Yaḥyā Ṣūlī, puis avec

Muqaddasī signale qu'il y avait des hanbalites à Chiraz, mais que les deux écoles sunnites les plus représentées à son époque étaient chaféites et zahirites. Ces derniers étaient plus nombreux dans le Fārs que dans les autres régions iraniennes[373]. Les cadis du Fārs furent malikites et chaféites jusqu'en 372/982, mais à partir de cette date le poste fut occupé par un juriste zahirite et mutazilite, Bishr b. al-Ḥusayn, qui fut appelé à Chiraz par ʿAḍud al-Dawla[374]. L'école théologico-juridique zahirite, fondée par Abū Sulaymān Dāʾūd ʿAlī b. Khalaf (m. 270/884) s'appuyait uniquement sur le sens littéral (*ẓāhir*) du Coran. Des soufis de Chiraz étaient zahirites, comme Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Aḥmad al-Bayṭar, un proche on l'a vu de Shaykh Kabīr[375] qui enseignait le *fiqh* selon la doctrine d'Abū Sulaymān Dāʾūd. Mais selon l'auteur du *Shadd al-izār*, lorsque Bishr b. al-Ḥusayn fut nommé cadi par ʿAḍud al-Dawla, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn aurait quitté le *madhhab* zahirite pour le chaféisme[376].

Après l'époque bouyide, une présence chiite et mutazilite dans le Fārs semble confirmée dans les sources locales et les chroniques historiques. Selon Waṣṣāf, l'atabek salghuride Abū Bakr avait interdit d'apprendre la logique ou la philosophie[377]. Il fit interdire ces ouvrages et ordonna aux gens d'étudier les livres de la *sunna* du Prophète qui « écartent de l'erreur (*ḍallāl*) et de l'innovation (*bidʿa*) »[378]. L'atabek n'hésitait pas à réprimer les idées qu'il jugeait trop éloignées de l'orthodoxie religieuse. Il expulsa ainsi de Chiraz un groupe d'individus sous le prétexte qu'ils enseignaient les sciences de la philosophie et de la logique (*ʿilm-i ḥikmiyāt wa manṭiq*)[379], des disciplines qu'il tenait pour contraires à la *sunna* et au consensus des savants (*ṭarīqat-i sunnat wa jamāʿat*)[380]. Abū Bakr considérait que ces enseignements risquaient de provoquer « l'égarement

---

Abū l-Faraj Isfahānī. Il avait ensuite commencé sa carrière comme contrôleur des poids et mesures au Sūq al-Ahwāz, puis il était entré dans le monde des secrétaires (*kuttāb*), se rapprochant ainsi du pouvoir bouyide. Après sa disgrâce, il fut assigné à résidence à Bagdad, notice dans Ibn Khallikān, vol. IV, p. 159-162. Tanūkhī s'engagea dans des polémiques contre les soufis et critiqua Shaykh Kabīr, voir F. Sobieroj, « The Mutazila and Sufism », p. 82-86.

373 Muqaddasī, p. 441. Sur les zahirites à Chiraz, voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 184-188.

374 F. Sobieroj, « The Muʿtazila and Sufism », p. 79. Dans une anecdote édifiante citée dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, le saint homme est présenté comme celui qui met fin à l'oppression d'un mutazilite à Chiraz, sans que l'on sache quel était le statut de cet homme, voir le chapitre 6.

375 Voir *supra*.

376 Selon un *topos* hagiographique, Bishr b. al-Ḥusayn serait mort de tristesse après avoir entendu des vers récités par un groupe de pauvres, *Shadd al-izār*, p. 105.

377 Waṣṣāf, p. 155-156.

378 *Shadd al-izār*, p. 329.

379 Waṣṣāf, p. 155-156.

380 *Shīrāz-nāma*, p. 82.

des gens (*sabab-i iḍlāl*) du peuple de Chiraz » (*ʿawāmm-i Shīrāz*)[381]. Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh (m. 685/1286), de la famille des ʿAlawī-Muḥammadī, voulut quitter la ville lorsque les livres des Mutazilites furent diffusés à Chiraz. Il déclara : « Je n'habite pas dans un pays où l'on répand les paroles des *ahl al-iʿtizāl* »[382].

La plupart du temps, les sources signalent de manière très allusive des mouvements d'obédience chiite qui auraient tenté de gagner à leur cause les habitants de Chiraz. Waṣṣāf rapporte cependant de manière circonstanciée un soulèvement millénariste qui éclata dans le Fārs en 662/1264, peu après l'insurrection du Salghuride Saljūq-Shāh contre les autorités mongoles. Ce soulèvement populaire se produisit à l'instigation d'un certain Qāḍī Sharaf al-Dīn Ibrāhīm, un Chirazi de noble origine et d'une piété renommée. Après s'être fixé pour un temps au Khorassan, il avait regagné le Fārs réunissant autour de lui sur son passage des mécontents et des illuminés. La détresse causée par les exactions des autorités mongoles dont Qāḍī Sharaf al-Dīn Ibrāhīm avait été témoin avait sans doute troublé son esprit dévot : il se proclamait le Mahdī[383]. Les gens disaient qu'il avait le don de lire dans les cœurs[384]. Il prétendait avoir le pouvoir miraculeux de revêtir les cavaliers de cottes de maille et de leur fournir des armes. Les gens se laissaient tromper, dit Waṣṣāf[385]. La dégradation matérielle que causa la domination mongole avait plongé les populations dans un grand désarroi moral. La croyance populaire liait l'établissement de la justice en ce monde à l'intervention du surnaturel. Toutes les catégories sociales ont vécu dans cette attente. Dans le *Kitāb al-insān al-kāmil*, ʿAzīz al-Dīn Nasafī blâmait Saʿd al-Dīn Ḥamūʾī (m. 649/1252), de qui il fut l'élève à Baḥrābād, d'affirmer qu'il n'y avait que douze *awliyā*' dans la communauté musulmane, le douzième étant le « sceau » (*mahdi* ou *ṣāḥib al-zamān*)[386]. Selon Nasafī, pareils propos égaraient maints esprits. Il dit avoir rencontré en Khorassan, au Kirmān et dans le Fārs beaucoup de gens proclamer : « Le Maître du Temps annoncé, c'est moi ! »[387]. La masse des gens du peuple qui s'était regroupée autour de Qāḍī Sharaf al-Dīn Ibrāhīm ne formait pas une armée redoutable. En rajab 663/avril-mai 1265[388], comme elle approchait de Chiraz, cette bande

381 *Shīrāz-nāma*, p. 82.

382 *Shadd al-izār*, p. 329.

383 *Shīrāz-nāma*, p. 89-90 ; Waṣṣāf, p. 191.

384 Waṣṣāf, p. 191.

385 Waṣṣāf, p. 191.

386 Le *Kitāb al-insān al-kāmil* a été rédigé avant la mort de Saʿd al-Dīn Ḥamūʾī survenue en 1252.

387 ʿAzīz al-Dīn Nasafī, *Kitāb al-insān al-kāmil*, éd. Molé, Téhéran-Paris, 1962, p. 321-322, et introduction p. 18-19. Sur ʿAzīz al-Dīn Nasafī, voir H. Landolt, « Nasafī, ʿAzīz », *EIr*.

388 *Shīrāz-nāma* (p. 90) donne comme date 666/1267-1268, mais elle est trop tardive par rapport aux événements en rapport avec Saljūq-Shāh.

désorganisée fut exterminée par les détachements militaires du collecteur d'impôts mongol et du représentant du *dīwān* des atabeks (*nā'ib-i dīwān-i atābakī*)[389]. Qāḍī Sharaf al-Dīn Ibrāhīm fut exécuté ainsi que Shams al-Dīn ʿUmar Mashhadī Ṣalī[390]. Ce dernier était un grand sermonnaire (*wāʿiẓ*) de Chiraz que suivaient aussi bien « les gens de l'élite » (*al-khawāṣṣ*) que « les gens du peuple » (*al-ʿawāmm*)[391]. En d'autres termes, ce prédicateur avait beaucoup d'ascendant sur toute la population de la ville. Shams al-Dīn ʿUmar avait probablement été attiré par les idées mahdistes de Qāḍī Sharaf al-Dīn Ibrāhīm, mais qui étaient considérées comme subversives par le pouvoir.

Bien que les sources n'y fassent guère allusion, il y avait vraisemblablement un courant chiite, mais sans doute minoritaire, au sein de la population de la ville. On a vu que la propagande ismaélienne avait fait des adeptes à Chiraz et dans le Fārs, en particulier grâce au *dāʿī* Muʾayyad fī l-Dīn qui avait exercé une forte influence sur le prince bouyide Abū Kālījār. Le soulèvement de Qāḍī Sharaf al-Dīn Ibrāhīm, chargé de revendications sociales mais placé dans une perspective eschatologique, était sans doute appuyé par des adeptes de milieux sociaux issus des classes laborieuses. Les savants sunnites considéraient que la propagande chiite avait beaucoup d'impact sur les basses classes sociales. L'auteur du *Baʿḍ faḍā'iḥ al-rawāfiḍ* écrit : « le chiisme est le corridor de l'hérésie » (*rāfiḍī dilhīz-i mulḥīst*)[392]. Il désigne souvent les chiites par des noms de métiers tenus pour vils : tisserands, âniers, tanneurs, etc. Il dit que les artisans, comme les menuisiers ou les savetiers, sont stupides (*ablah*) et matérialistes (*dahriyya*)[393]. À une époque où le Fārs et Chiraz étaient en proie à l'instabilité à cause de l'incapacité à gouverner des successeurs de l'atabek Abū Bakr, ces classes sociales laborieuses étaient sans doute les plus touchées par les désordres et les conflits armés. L'insurrection menée par Qāḍī Sharaf al-Dīn Ibrāhīm fut sans lendemain, comme tous les mouvements contestataires qui eurent lieu à l'époque ilkhanide. En effet, le seul mouvement de révolte populaire contre le pouvoir qui réussit à s'imposer est celui des Sarbadars au Khorassan, peu après la mort d'Abū Saʿīd[394].

389 Waṣṣāf, p. 192.

390 *Shadd al-izār*, p. 271. Après son exécution, il fut enterré à Chiraz.

391 *Shadd al-izār*, p. 271.

392 A. Bausani, « Religion in the Saljuq Period », p. 286.

393 J. Calmard, « Le chiisme imamite », p. 53-54.

394 Voir J. Aubin, « Aux origines d'un mouvement populaire médiéval. Le cheykhisme du Bayhaq et du Nichâpour », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 299-309 ; *Id.*, « La fin de l'État sarbadâr du Khorassan », dans *ibid.*, p. 311-330 ; J. Masson Smith, *The History of the Sarbadār Dynasty, 1336-1381, A.D. and its Sources*, La Haye-Paris, 1970 ; Sh. Mahendrarajah, « The Sarbadars of Sabzavar: Re-Examining Their 'Shi'a' Roots and Alleged Goal to 'Destroy

Chiraz, malgré le grand nombre de sayyids qui y résidaient et la présence de plusieurs tombeaux alides semble avoir été une ville hostile au chiisme. Au XIVe siècle, un sayyid Ḥusaynī-Dashtakī, Jalāl al-Dīn Yaḥyā (m. après 764/1363) aurait réprimé les extrémistes chiites (*ghulāt al-shīʿa*) en faisant dans son oratoire la louange des compagnons et des successeurs (*al-tābiʿūn*)[395]. À cette époque, les Alides étaient capables de dépasser le clivage entre sunnites et chiites, clivage qui se creusera, semble-t-il au cours du XVe siècle, à la veille de la conquête safavide. On a vu que des relations matrimoniales avaient été établies entre des familles alides et des familles sunnites de Chiraz, comme les ʿUmarī-Bāghnawiyya supposés descendre du calife ʿUmar. Les Alides de Chiraz, qui étaient de rite chaféite en matière juridique, suivaient les enseignements des cheikhs sunnites et vice et versa[396]. On a vu également que les sanctuaires des *ahl al-bayt* à Chiraz étaient vénérés aussi bien par les chiites que par les sunnites. Les Alides de la ville ne semblent pas avoir eu à cette époque d'attrait pour un chiisme politique. Il faut cependant avoir à l'esprit que le manque de sources chiites sur la société chirazie ne permet pas d'être totalement affirmatif sur la question.

Les Chirazis sont décrits par Ibn Baṭṭūṭa comme de pieux musulmans qui pratiquaient la pauvreté à caractère religieux et qui étaient d'une stricte orthodoxie[397]. Selon le voyageur arabe, les habitants de Chiraz sont des « gens de bien et de religion » (*ahl al-ṣalāḥ wa-l-dīn*)[398]. Il dit des femmes qu'elles sont chastes et se distinguent sous ce rapport : elles sortent couvertes de manteaux et de voiles et répandent « des aumônes et des bienfaits » (*al-ṣadaqāt wa-l-īthār*) parmi les gens[399]. Le sunnisme des habitants de Chiraz était influencé par une pensée soufie se rattachant aux courants initiés au Xe-XIe siècle dans la région par les deux saints hommes emblématiques du Fārs, Shaykh Kabīr et Shaykh Abū Isḥāq. Le mausolée du saint tutélaire de Chiraz était un espace de sacré qui attirait les pieuses visites. Après sa mort, son souvenir resta très présent dans la ville. Nombreux sont les maîtres qui diffusèrent ses enseignements spirituels. Rūzbihān Baqlī Shīrāzī cite Shaykh Kabīr à plusieurs reprises dans son

---

Khurrasanian Sunnism' », *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol. 5/4, 2012, p. 379-402 ; D. Aigle, « Sarbedārs », *EIr*.

395 *Shadd al-izār*, p. 302-303. Il était instruit dans la lexicographie et composa des ouvrages dans ce domaine du savoir.

396 Sur les rapports entre chiites et sunnites en matière juridique, voir D. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy. Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City, 1998.

397 *Nuzhat al-qulūb*, p. 115 ; trad., p. 113.

398 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 54.

399 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 54.

autobiographie spirituelle, le *Kashf al-asrār* ; son nom figure également dans son ascendance spirituelle. Les descendants de Rūzbihān Baqlī organisèrent des pratiques dévotionnelles au tombeau de leur ancêtre qui devint lui aussi un lieu de religiosité populaire. On a vu que certains cadis originaires de Fāl avaient une attirance pour le courant spirituel initié par Rūzbihān Baqlī. La *ṭarīqa kāzarūnīyya* avait également du crédit à Chiraz. Plusieurs personnalités en vue de la ville étaient affiliées à l'ordre fondé par Shaykh Abū Isḥāq. Des disciples d'Amīn al-Dīn Balyānī étaient venus à Chiraz pour y enseigner. La ville était ainsi un lieu de contact entre les représentants de ces différents courants spirituels.

Il n'y avait pas que les saints hommes du Fārs qui avaient imprimé leur marque sur l'islam chirazi. La pensée de Shihāb al-Dīn ʿUmar Suhrawardī a exercé une profonde influence à Chiraz. On a vu que plusieurs cheikhs de la ville qui se rendirent à Bagdad pour suivre ses enseignements. Les représentants officiels de Shihāb al-Dīn Suhrawardī, Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush et son fils Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, diffusèrent à Chiraz ce courant spirituel qui exerça une forte influence sur le milieu chirazi.

La réclusion pour se consacrer entièrement à Dieu est l'un des traits que partagent beaucoup de maîtres spirituels de Chiraz. Un certain Nāṣir al-Dīn Abū Ḥāmid Maḥmūd (m. 705/1305-1306) ne sortait de son lieu de prières (*ʿibādatkhāna*) que pour aller à la mosquée le vendredi. On lui demanda un jour depuis quand il était là. Il répondit : « Je ne sais pas, si ce n'est que j'en suis sorti il y a quarante ans[400]. » Ce chiffre est d'ordre symbolique et fait référence à la réclusion de quarante jours dans le lieu de retraite pratiquée, non seulement par les cheikhs soufis et leurs disciples, mais aussi par tous les hommes pieux de la ville.

On a vu l'importance que les cheikhs de Chiraz donnaient à l'exhortation (*waʿẓ*) pour inspirer la peur de Dieu et inciter à suivre les enseignements du Prophète, une pratique recommandée par Ghazālī dans ses *Iḥyā' ʿulūm al-dīn*. Les cheikhs ont presque tous tenu des séances d'exhortation dans leur *khānaqāh*, ainsi que dans les différentes mosquées et madrasas de la ville. Il semble que la tenue du *waʿẓ* au Jāmiʿ al-ʿAtīq était considérée comme une fonction officielle. Plusieurs atabeks salghurides ont demandé aux sermonnaires, dont les exhortations avaient de l'impact sur leur auditoire, de prêcher dans ce lieu prestigieux de la ville. Les cheikhs se donnaient aussi pour mission de délivrer un enseignement religieux de base à la population. Qawām al-Dīn Abū l-Baqā' ʿAbd Allāh (m. 778/1376-1377), qui était un adepte de la *suhrawardiyya,* enseignait le Coran après la prière du matin. Puis il faisait réciter les sept

400 *Shadd al-izār*, n° 18, p. 70-72 ; *Hazār mazār*, p. 111-112.

lectures du Coran et retournait ensuite à l'enseignement des sciences de la Loi religieuse (*al-ʿulūm al-shaʿriyya*)[401].

Le piétisme soufi et l'orthodoxie sunnite étaient fermement implantés dans la société de Chiraz. Ces deux manières de vivre l'islam avaient beaucoup de points en commun : observation de la charia, intention pure (*niyya*) dans les actes et les comportements, vive hostilité aux sciences du raisonnement, et valorisation de la pauvreté et du dénuement, à l'image du modèle prophétique. On a vu qu'un certain Bahāʾ al-Dīn ʿAlī (m. en rabīʿ II 739/octobre-novembre 1338), considéré par Junayd Shīrāzī comme étant à la mine de l'ascèse (*maʿdan al-zuhd*) et de la guidance (*walāya*) à Chiraz, est significatif de la volonté des maîtres spirituels d'inculquer à leurs disciples un mode de vie fait d'humilité au service des pauvres[402]. Son maître l'obligea à récolter les aumônes dans le souk durant plusieurs années afin de mettre son ego à l'épreuve. Ce récit édifiant vise à proposer au lecteur du *Shadd al-izār* un modèle de comportement, auquel aspiraient les maîtres spirituels de Chiraz, une vie dévote faite de combat contre la *nafs*, d'humilité et d'ascèse.

L'existence d'hommes semblables aux amis de Dieu de la hiérarchie spirituelle était reconnue bien en dehors des cercles soufis. Le savant hanbalite Ibn Qudāma écrit dans son traité contre le *kalām* :

> Ils [*al-awliyāʾ*] sont le refuge des hommes affligés par les difficultés ; les rois et d'autres de rangs inférieurs viennent leur rendre visite et sont bénis par leurs prières, ils font appel à Dieu à travers leur intercession[403].

Les savants, tout comme les maîtres spirituels de Chiraz, étaient reconnus pour des pouvoirs surnaturels manifestes auxquels la population pouvait avoir recours en période de sécheresse, de famine, voire de conflits armés. À Chiraz, les savants de l'islam traditionnel et les soufis partageaient les mêmes aspirations : il n'y a pas lieu d'opposer les « hommes du *ʿilm* » aux « hommes de la *maʿrifa* ».

L'historiographie chirazie brosse le portrait des élites religieuses de la ville en termes élogieux. Ibn Zarkūb et Junayd Shīrāzī renvoient l'image d'une société musulmane idéelle dans laquelle les prédicateurs, les cadis, les juristes et les ascètes sont des personnages loués pour leur probité morale et religieuse.

---

401 *Shadd al-izār*, p. 85-86 ; *Hazār mazār*, p. 47-48.

402 *Shadd al-izār*, p. 73-74. Le maître en question dans ce récit est Ẓahīr al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān b. Buzghush, représentant de la *suhrawardiyya* à Chiraz à la suite de son père Najīb al-Dīn ʿAlī, voir *supra*.

403 D. Talmon-Heller, *Islamic Piety*, p. 223.

Ibn Zarkūb et Junayd Shīrāzī écrivent sur leur propre milieu, par conséquent les récits sur les cheikhs de Chiraz s'apparentent quelque fois, comme on l'a relevé à plusieurs reprises, à la littérature hagiographique.

En revanche, les sources poétiques donnent une image plus critique de ces figures types que sont les prédicateurs (*wuʿāẓ*), les cadis (*quḍāt*), les acètes (*zuhhād*) et autres figures religieuses de la ville[404]. Généralement, les poètes ont une piètre opinion des hommes de religion. Ils considèrent qu'ils sont corrompus et souvent responsables des maux de la société. La corruption (*rashwa*) des cadis est souvent dénoncée dans les sources historiques. Muḥammad Wakīʿ (m. 306/918-919), célèbre historien et expert en hadiths, écrit dans l'introduction de son *Akhbār al-quḍāt* : « Le cadi, quand il mange ce qu'on lui a offert, mange un aliment illicite ; quand il se laisse corrompre, il en devient encore plus mécréant (*balagha bi-hi al-kufr*)[405]. » En acceptant les cadeaux, le cadi perd son impartialité et devient injuste. Il est des faux dévots et des faux cadis qui usurpent une autorité dont ils ne sont pas dignes.

ʿUbayd-i Zākānī se moque de celui qui sermonne les gens à la mosquée : « On demanda à un prédicateur ce qu'était l'islam. Il répondit : "Je suis prédicateur. Qu'ai-je à voir avec l'islam[406] ?" » Ḥāfiẓ, lui aussi, ne cesse de dénoncer le sermonnaire (*wāʿiẓ*) qui est, à ses yeux, le meilleur exemple d'hypocrisie : « Les prédicateurs, qui apparaissent ainsi près du *miḥrāb* et en chaire, lorsqu'ils se retirent en privé, font bien autre chose[407] ! » Le prédicateur menace les autres du feu de l'enfer, mais son objectif en prêchant la repentance (*tawba-farmāyand*) n'est pas de guider les âmes. Il cherche à empêcher l'homme libre d'agir selon sa propre volonté :

> Dis au prédicateur : « Ne reproche pas à Ḥāfiẓ d'avoir quitté le couvent,
> on n'entrave pas les pieds de l'homme libre : s'il est parti ailleurs, il est parti[408] ! »

Les hommes de loi, comme les juristes par exemple, sont les plus dangereux car ils ont autorité sur la vie sociale des croyants. Ḥāfiẓ considère qu'en dépit de son apparente bienséance, le *faqīh* est un homme comme les autres. Lui

404 Sur les figures religieuses dénoncées par Ḥāfiẓ, voir F. Lewis, « Hafez and rendi », *EIr*.

405 M. Tillier, *Vie des cadis de Miṣr*, p. 31. Dans son *Akhbār al-quḍāt*, Wakīʿ rassemble un grand nombre d'informations sur les cadis et l'exercice de la judicature, voir A. K. Reinhart, « Wakīʿ », *EI*[2]. Ghazālī dénonce lui aussi la corruption des cadis, leur vénalité et leurs exactions, L. Gardet, *Les Hommes de l'islam*, Paris, 1967, p. 126-127.

406 A. A. Haidari, « A Medieval Persian Satirist », p. 123.

407 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 194.

408 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 83.

aussi peut commettre des actions répréhensibles : « Ḥāfiẓ but du vin, ainsi que le cheikh et l'homme de loi (*faqīh*)[409] ! » Le poète est surtout hostile à la jurisprudence et aux maîtres scholastiques.

Dans un ghazal célèbre, il critique le *faqīh* de manière ironique :

> Hier, le docteur de la loi était ivre et il a émis ce jugement :
> Défendu est le vin, mais il vaut mieux que l'argent des fondations pieuses[410] !

Boire du vin, ce qui est légalement défendu, est sans commune mesure avec l'accaparement des biens donnés au service des fondations pieuses. Il fallait que le docteur de la loi soit en état d'ivresse pour qu'il formule « pareille *fatwā* de bon sens[411] ! »

Ḥāfiẓ ne critique pas seulement les figures religieuses officielles (*muḥtasib*, *faqīh*, *qāḍī*, *wā'iẓ*) d'être hypocrites. Il dénonce également l'ascète pour sa duplicité. L'ascèse est pratiquée par ceux qui en font commerce « *zuhd-furūsh* », où *furūsh* implique à la fois que l'on fait étalage et que l'on tire profit de ce que l'on propose à l'étalage[412] :

> L'usage du vin (*bāda-nūshī*) qui ne comporte ni ruse ni hypocrisie
> est préférable à l'étalage de l'ascèse (*zuhd-furūshī*) où sont la ruse et l'hypocrisie[413].

En opposant « l'usage du vin » à « l'étalage de l'ascèse », Ḥāfiẓ veut montrer que boire du vin sans se cacher est à l'inverse de l'hypocrisie ; la consommation du vin lave les taches de la dissimulation. Cependant, si pour Ḥāfiẓ l'ascète est un pêcheur et que son ascétisme est duplicité, il ne le condamne pas définitivement. Il peut admirer la pureté de ceux qui sont qualifiés de « saints purs » (*pārsāyān*). Mais ces derniers ne font pas partie de l'ordre social officiel : ils incarnent le véritable modèle de pureté ascétique.

Ḥāfiẓ, dans ses ghazals, et Junayd Shīrāzī, dans le *Shadd al-izār*, présentent de manière relativement contrastée les différents acteurs de la société de Chiraz. Le poète critique certaines « figures-type » d'autorité religieuse : il ne vise pas un personnage particulier. Il sait reconnaître que certaines figures religieuses

409 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 302.
410 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 45.
411 Ch.-H. de Fouchécour, *Le Dîvân*, p. 247.
412 Ch.-H. de Fouchécour, *Le Dîvân*, p. 171.
413 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 25.

de Chiraz ont eu un effet favorable pour la ville et la province tout entière. Dans le célèbre poème qui a été intitulé « Les grands hommes du Fars » (*Rijāl-i mamlakat-i Fārs*), Ḥāfiẓ cite les « cinq personnes » qui, d'une manière ou d'une autre, ont eu une influence bénéfique dans la province. Outre le prince injuide Shaykh-Abū-Isḥāq et Ḥājjī Qawām al-Dīn Ḥasan Tamghachī son ministre et conseiller, il mentionne :

> "Celui qui préserve l'islam" (*murabbī-i islām*), Shaykh Majd al-Dīn [Ismāʿīl Fālī] dont aucun meilleur juge n'existe dans la mémoire du ciel, parmi les autres "le restant des substituts" (*baqiya-yi abdāl*), Shaykh Amīn al-Dīn [Balyānī] dont l'heureuse fortune a su venir à bout des situations bloquées ; puis le Roi des rois du savoir (*shāhanshāh-i dānish*) ʿAḍud [al-Dīn Ījī] qui, parmi ses œuvres, à dédié au roi [Shāh-Shujāʾ] la base [interprétative] de ses *Mawāqif* [*al-anwār*][414].

ʿUbayd-i Zākanī cite lui aussi à plusieurs reprises le nom de ʿAḍud al-Dīn Ījī dans des anecdotes qui ne présentent pas une image négative du savant en théologie qu'il était. Le poète n'avait pas une perception totalement défavorable des savants en sciences religieuses. On lui demanda un jour : « Où Dieu le Très-Haut a-t-il évoqué les cheikhs dans le Coran ? Il répondit : "À côté des *'ulamā'*" là où il est dit : "Ceux qui savent et les ignorants sont-ils égaux[415]" ? »

Les poètes utilisent les ressources du langage poétique pour dresser une satire de la société en pointant plus particulièrement les figures d'autorité, qu'elles soient politiques ou religieuses. Ḥāfiẓ veut également opposer ces « figures d'autorité » à celles qu'il considère comme des « figures d'authenticité », tels les mendiants (*gadā*, *faqīr*), les qalandars et ceux qui hantent les lieux de plaisir (*kharābāt*) et les tavernes. Ils représentent, avec les *runūd* que l'on a vu intervenir pour défendre la ville contre l'émir chupanide Yāghī-Bāstī, l'anti-establishment officiel. Les poètes de Chiraz ne se livrent pas à une dénonciation systématique des cheikhs, des hommes de loi ou des soufis. Ils savent reconnaître le rôle positif que ces hommes peuvent jouer dans la société, comme en témoigne le célèbre poème de Ḥāfiẓ sur les cinq personnes qui ont fait la gloire du Fārs. Dans ce sens, le point de vue d'Ibn Zarkūb et de Junayd Shīrāzī, issus du milieu des savants de Chiraz, et celui de ʿUbayd-i Zākānī et de Ḥāfiẓ qui fréquentaient les tavernes, se recoupent en partie.

414 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, vol. II, p. 1065.
415 ʿUbayd-i Zākānī, *Kulliyāt*, p. 284 ; Coran 39 : 9.

CHAPITRE 6

Shaykh Kabīr, saint patron de Chiraz

> Il avait acquis un rang élevé (*martabat-i aʿlā*)
> dans la purification de l'âme (*tahdhīb-i nafs*)
> et les exercices d'ascèse (*riyāḍāt*).
> Il suivait la voie des prophètes[1].

∴

Le saint homme était considéré par la population de Chiraz comme la figure spirituelle majeure de la ville. Selon le témoignage de Sulamī, qui l'a probablement rencontré lors de son séjour à Chiraz vers 370/981, le maître alors centenaire inspirait le respect[2]. Il écrit dans son *Tabyīn* : « Il est aujourd'hui le maître suprême, la mémoire de son temps, il est le plus ancien des soufis, celui dont l'état spirituel est le plus parfait[3]. » Sulamī, qui obtint de Shaykh Kabīr une autorisation de transmettre (*ijāza*) écrite de la propre main du saint homme, le place comme le millième et dernier maître de son *Taʾrīkh al-ṣūfiyya*[4]. La célébrité de Shaykh Kabīr était donc reconnue bien en dehors du Fārs. Trois siècles après sa mort, Ibn Baṭṭūṭa dit que son tombeau attirait les visites pieuses :

> parmi les sanctuaires de Chiraz, il y a le mausolée de l'imam (*al-imām*), du pôle (*al-quṭb*), le saint (*al-walī*) Abū ʿAbd Allāh b. Khafīf. Il est simplement appelé par la population « al-Shaykh ». Il est le modèle (*al-qudwat*) de tout le Fārs, et son mausolée est hautement vénéré par les habitants de la ville qui viennent le visiter, matin et le soir. Ils frottent leurs mains

1 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 8.
2 F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 214 ; J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū ʿAbd al-Raḥmām al-Sulamī*, p. 113.
3 J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū ʿAbd al-Raḥmām al-Sulamī*, p. 113.
4 J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū ʿAbd al-Raḥmām al-Sulamī*, p. 113. Le *Taʾrīkh al-ṣūfiyya* ne nous est pas parvenu, mais on trouve de nombreuses références à cet ouvrage dans les sources, *ibid.*, p. 568, n. 28. Extraits traduits dans L. Massignon, *Quatre textes inédits relatifs à Ḥallāj*, Paris, 1914, p. 17-25.

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_008

> sur sa tombe pour s'attirer les bénédictions du saint. J'ai vu le Qāḍī Majd al-Dīn [Ismāʿīl Fālī] venir visiter sa tombe et l'embrasser[5].

Le voyageur marocain fut impressionné par les charismes attribués à Shaykh Kabīr par la croyance populaire. Il rapporte un miracle que le saint homme aurait accompli sur le mont Sarandīb dans l'île de Ceylan, en Inde[6]. En compagnie de fakirs indiens, Shaykh Kabīr s'était perdu dans la montagne. Affamés, les Indiens lui demandèrent l'autorisation de capturer un éléphant. Le cheikh s'y opposa, mais les fakirs passèrent outre et en égorgèrent un pour se nourrir ; le cheikh refusa d'en manger. Pendant la nuit, les éléphants tuèrent les Indiens, mais ils ne firent aucun mal au saint homme. Puis, l'un d'entre eux le posa sur son dos avec sa trompe et l'emmena dans une contrée habitée par des impies (*al-kuffār*). Après que l'éléphant eut posé le cheikh à terre, les gens accoururent vers lui et le touchèrent pour s'attirer sa bénédiction. Émerveillés par ce prodige, ils le conduisirent auprès de leur roi[7].

On peut tirer deux enseignements de ce récit. Un animal, l'éléphant, est capable de reconnaître le statut spirituel du saint homme[8]. Dans l'islam, en particulier dans les textes mystiques, l'animal est doté d'un statut parmi les êtres créés. Ibn ʿArabī (m. 638/1240) considère que les animaux sont intelligents et juridiquement responsables (*mukallafūn*). Il donne plusieurs exemples comme l'histoire du chameau d'Ibn ʿAṭāʾ Adamī (m. 309/922)[9] qui s'écrie « Gloire à Dieu ! » lorsque son pied s'enfonce dans le sol. Son chameau lui dit alors : « La gloire de Dieu excède bien ta glorification ! » Le mystique comprend alors que l'animal en sait plus que lui sur la majesté divine[10]. Les animaux ont une connaissance innée de Dieu, par conséquent ils savent reconnaître ceux qui Lui sont proches. L'émerveillement des impies pour Shaykh Kabīr pourrait être le signe d'une conversion future. Ibn Baṭṭūṭa, qui pendant son périple en Inde visita l'île de Ceylan, dit que les habitants sont toujours des idolâtres, mais

5 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 77-78. Son tombeau fut laissé à l'abandon à l'époque safavide, mais il fut restauré et embelli par Karīm Khān qui fit poser une pierre sur sa tombe, voir *Āthār-i ʿAjam*, p. 1209.

6 Yāqūt, vol. III, p. 215-216.

7 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 78. Ce miracle ne figure pas dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, mais dans les variantes du manuscrit éditées par A. Schimmel, *Bāb* 3, *faṣl* 6, p. 230-231. Il est également rapporté par Nabhānī (*Karāmāt al-awliyāʾ*, vol. I, p. 12-13) dont une des sources sur les miracles de Shaykh Kabīr est Ibn Baṭṭūṭā.

8 Sur la place des animaux chez les commentateurs du Coran et les écrits mystiques, voir P. Lory, *La dignité de l'homme face aux anges, aux animaux et aux djinns*, Paris, 2018. Voir également H. Benkheira, C. Mayeur-Jouen et J. Sublet, *L'Animal en islam*, Paris, 2005.

9 Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAṭāʾ Adamī avait étudié avec Ibn Ḥanbal.

10 P. Lory, *La dignité de l'homme*, p. 142.

qu'ils respectent les derviches musulmans. Ils les hébergent chez eux ainsi que leur famille, à la différence de tous les autres mécréants de l'Inde[11].

Ce miracle est sans aucun doute apocryphe étant donné que Shaykh Kabīr n'est jamais allé en Inde. Il a essentiellement voyagé dans les principales villes du *dār al-islām* pour étudier les traditions prophétiques auprès des autorités les plus réputées[12]. Ibn Baṭṭūṭa a entendu ce récit pendant son séjour à Chiraz, signe qu'il était ancré dans la mémoire populaire. Ce miracle, peut-être colporté par de grands négociants, souligne à sa manière les liens entre les Chirazis et les ports de l'océan Indien, de Ceylan à Zanzibar. Il donne au saint homme de la ville un rayonnement spirituel dans une région éloignée du Fārs et extérieure au *dār al-islām*. Il confère en quelque sorte une dimension « universelle » au saint homme de Chiraz.

Alors que les *manāqib* de Murshid al-Dīn Abū Isḥāq Kāzarūnī permettent d'éclairer le milieu social et politique dans lequel il exerça ses activités, la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* contient peu de « savoir historique »[13] sur les rapports de Shaykh Kabīr avec les grands de ce monde. L'auteur de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* décline le *cursus studiorum* du cheikh, l'identité de ses maîtres et de ses disciples. Il égrène également les attributs, les vertus morales et les hauts faits par lesquels Shaykh Kabīr s'était singularisé et qui avaient forgé sa réputation de sainteté[14]. Les récits sur sa naissance et son milieu familial relèvent particulièrement de la littérature des *mirabilia*. Ne nous tendent-ils pas un miroir où l'image du saint homme est singulièrement déformée ? On peut donc se poser la question, comme Jacques Le Goff à propos de Saint Louis : mon personnage a-t-il existé ou bien n'est-il qu'un agrégat de *topoi*[15] ? À vrai dire, dans l'ensemble du corpus hagiographique relatif à Shaykh Kabīr, on voit se construire son statut de sainteté, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, le 23 ramaḍān 371/981, à l'âge de 105 ans[16].

---

11 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 78.

12 Il s'est rendu dans de nombreuses villes : Ispahan, Ray, La Mecque, Médine, Baṣra, Kūfa, Qādissiyya, Wāsiṭ, Jérusalem, Damas, Tyr, Ramla.

13 L'expression est reprise à N. Amri, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural. Les figures du saint homme à Kairouan du VII^e^/XIII^e^ au IX^e^/XV^e^ siècle, d'après le dictionnaire biographique d'Ibn Nâjî », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, p. 169.

14 Sur le contenu des biographies hagiographiques, voir les réflexions de N. Amri, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural », p. 167-175.

15 J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1989, p. 25.

16 Il serait donc né en 266/879-880.

1 Un milieu familial auréolé de légendes

> Pendant sa vie, quatre cents épouses,
> deux ou trois à la fois, avec lesquelles
> il n'avait aucune relation, le servaient.
> Et l'une d'entre elles, qui était
> la fille d'un vizir, vécut avec
> lui pendant quarante ans[17].

Depuis quelques années, les spécialistes de la sainteté s'intéressent à la famille du saint, tant du point de vue charnel que spirituel[18]. Quelle est la place de la famille du saint homme, en particulier des femmes qui l'entourent (mère, épouses, sœurs), dans le processus de sa sanctification et la construction de sa mémoire hagiographique ? Les prophètes de la lignée abrahamique constituent dans le Coran comme dans la Bible le modèle d'une famille sainte. Denis Gril fait remarquer que la femme d'Abraham, qui reçoit l'annonce de la naissance de son fils, attire miséricorde et bénédiction sur les *ahl al-bayt* (les « Gens de la Demeure »), et que le terme est repris à propos de la famille du Prophète pour souligner le rapport entre les deux familles[19]. Dans l'islam, les épouses des *ahl al-bayt* jouent un rôle majeur[20].

La famille charnelle du Prophète est aussi spirituelle, la notion de *ahl al-bayt* a un caractère extensible[21]. En témoigne une parole attribuée à Muḥammad : « Salmān fait partie des nôtres, Gens de la Maison »[22]. On a vu que Salmān Fārsī joue un rôle important dans la spiritualité iranienne. Il est en effet possible de se rattacher à la famille du Prophète, comme dans son cas, par la dévotion, la perfection de la conduite et de la foi[23]. Les « Gens de la Demeure », pour

17 Notice dans Hujwīrī, *The « Kashf al-maḥjūb », the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*, trad. Reynold A. Nicholson, Leyde-Londres, 1911, p. 317-323.

18 Voir par exemple, *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, C. Mayeur-Jaouen et A. Papas (éds.), Berlin, 2014.

19 D. Gril, « Le Prophète en famille », dans *Family Portraits with Saints*, p. 30.

20 Les épouses du Prophète doivent rester dans leur maison (*bayt*, pl. *buyūt*). Étymologiquement, *bayt* signifie le lieu où l'on passe la nuit (cf. verbe *bāta*, *yubītu* qui signifie aussi rester). Ce terme désigne la Kaʿba, la « Maison de Dieu » (*Bayt Allāh*), et par extension la mosquée ou tout lieu de prière, d'où sa sacralité, voir D. Gril, « Le Prophète en famille », p. 38.

21 Sur le développement des notions *ahl* et *āl* dans la mystique akbarienne, voir Cl. Addas, *La Maison muhamadienne*, Paris, 2015, p. 144-154.

22 Cl. Addas, *La Maison muhamadienne*, p. 154 sqq.

23 D. Gril, « Le Prophète en famille », dans *Family Portraits with Saints*, p. 39.

les maîtres du soufisme, sont l'élite des saints[24]. Les membres de la famille de l'homme de Dieu, étant donné le mimétisme de ce dernier avec le Prophète, partagent souvent des qualités en commun avec les *ahl al-bayt*, notamment avec les épouses de Muḥammad. Ces dernières sont souvent désignées comme les « Mères des croyants » (*ummahāt al-mu'minīn*) et sont considérées comme des modèles pour les femmes qui recherchent les voies de la perfection[25].

Cependant, les sources hagiographiques sont généralement peu disertes sur les membres de la famille du saint homme, surtout sur les femmes de son entourage[26]. Quels sont les modèles de perfection que proposent les hagiographies des femmes données comme des « figures d'exemplarité » (*ṣāliḥāt*) dans les notices des dictionnaires biographiques ? Nelly Amri fait remarquer qu'étant donné le caractère parcimonieux et lacunaire des sources sur la sainteté féminine, il faut partir en « quête des traces »[27].

La *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, contrairement aux *manāqib* de Rūzbihān Baqlī et des saints hommes de Kāzarūn et du Lāristān, apporte un certain nombre d'informations sur le père et la mère de Shaykh Kabīr, sur ses épouses et sur son fils. Abū l-Ḥasan Daylamī, son disciple et hagiographe, dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, et Junayd Shīrāzī, dans le *Shadd al-izār*, dressent également un portait très détaillé de ses deux très proches serviteurs, Abū Aḥmad al-Kabīr et Abū Aḥmad al-Ṣaghīr. Ils l'ont servi nuit et jour pendant une trentaine d'années et, à ce titre, ils font partie de la maisonnée de Shaykh Kabīr.

1.1 *L'image paternelle* versus *l'image maternelle*

Les récits sur la naissance et le milieu familial dans lequel vécut Shaykh Kabīr sont auréolés de légendes. Selon les propres paroles du saint homme rapportées

24 Cl. Addas, *La Maison muhamadienne*, p. 158-159.

25 N. Amri, « Portrait d'un saint d'Ifrīqīya dans sa famille ou l'épouse comme source pour l'hagiographie d'après *al-Asrār al-jaliyya fī l-manāqib al-dahmāniyya d'al-Dabbāgh* (m. 699/1300) », dans *Family Portraits with Saints*, p. 345, voir références bibliographiques n. 14.

26 Le cas des sources écrites au Maroc et en Andalus entre le XII^e^ et le XIV^e^ siècle semble être une exception, voir M. Marin, « Images des femmes dans les sources hagiographiques maghrébines : les mères et les épouses du saint », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, p. 235-247. F. Chiabotti a également montré le rôle important des femmes (épouse et filles) de l'entourage de Qushayrī, « 'Abd al-Karīm al-Qushayrī (d. 465/1072), Family Ties and Transmission in Nishapur's Sufi Milieu », dans *Family Portraits with Saints*, p. 255-307.

27 N. Amri, *La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Âisha al-Mannûbiyya*, Paris, 2008, p. 30-31. 'Āisha (m. 665/1267) est l'une des rares saintes créditée d'un ouvrage de *manāqib*. Sa rédaction est attribuée à l'imam de la mosquée de la Manouba au XIV^e^ siècle (à 6 km à l'ouest de Tunis à l'époque). On lui attribue par ailleurs deux sanctuaires, *ibid*., p. 31.

par Daylamī, Khafīf[28], le père de Shaykh Kabīr, était originaire de Kelāsham, une ville du Daylam. Son grand-père, Isfakshād, était non musulman[29]. Ses ancêtres seraient descendants de la tribu des Banū Ḍabbī[30]. Selon certaines traditions, rapportées par Masʿūdī, Iṣṭakhrī et Ibn Hawqal, les Banū Ḍabbī (de Ḍabba en Arabie du sud) auraient émigré vers le nord-ouest de la Perse où ils auraient perdu leur langue mais gardé leurs qualités militaires et leurs vertus arabes d'hospitalité[31]. La noble ascendance supposée des ancêtres de Shaykh Kabīr confère à sa famille des valeurs éthiques propres aux tribus arabes, ce qui les relie de manière métaphorique au Prophète Muḥammad.

Khafīf, le père de Shaykh Kabīr, était un commandant militaire de l'armée du Saffaride ʿAmr b. al-Layth[32]. La figure du saint homme de Chiraz est ainsi mise en relation avec le prince qui avait fondé la première mosquée à *khuṭba*, le Jāmiʿ al-ʿAtīq, dans la ville. En faisant construire cet édifice, ʿAmr b. al-Layth avait donné à Chiraz le statut de ville islamique. Elle était désormais dotée d'une chaire (*minbar*), selon les termes employés par Iṣṭakhrī pour décrire les différentes villes du Fārs. D'autres récits de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* ont pour fonction d'ancrer le statut spirituel du futur saint homme de Chiraz en rapport avec les mouvements ascétiques de l'Iran oriental. En 259/873, lorsque ʿAmr b. al-Layth s'empara de Nichapour, Khafīf se serait repenti d'appartenir à l'armée afin de retourner vers Dieu. Il se serait alors rendu à la maison d'un cheikh de la *karrāmiyya*[33] de la ville qui aurait vu en lui les traces de sa rectitude (*sadād*), de sa probité (*ṣalāḥ*) et de sa noble conduite (*rashād*) ; afin de l'honorer, il lui aurait donné sa fille en mariage[34]. Khafīf serait ensuite retourné dans l'armée de ʿAmr b. al-Layth au moment où ce dernier avait pris la décision de faire la conquête du Fārs. « Ma mère était enceinte de moi, c'est la raison pour laquelle je suis né à Chiraz », avait dit Shaykh Kabīr à Daylamī[35].

---

28 Khafīf, le nom donné à son père dans les sources hagiographiques, n'était probablement pas son vrai nom. Il est sans doute ainsi dénommé par rapport au nom de son fils, célèbre pour son ascèse en matière de nourriture, voir *infra*.

29 Anṣārī, p. 454.

30 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 9.

31 C. E. Bosworth, « The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections », *Iran*, vol. 11, 1973, p. 54.

32 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 9.

33 La *karrāmiyya*, fondée à la fin du IXe siècle par Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Karrām, était caractérisée par une grande piété et un ascétisme extrême. Sur les milieux religieux ascétiques au Khorassan, voir J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū ʿAbd al-Raḥmān* al-*Sulamī*, p. 45-92.

34 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 9.

35 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 9.

Ce récit édifiant confère au père de Shaykh Kabīr une honorabilité alors qu'il appartient à la soldatesque, une catégorie sociale perçue de manière négative par les hommes de Dieu et, de manière générale, par la plupart des cheikhs. Le retour temporaire à Dieu du père de Shaykh Kabīr avait donc permis la conception du futur saint homme dans une ville célèbre pour ses pieux ascètes. La piété du père de Shaykh Kabīr est cependant contestée par un autre récit dans lequel il apparaît s'adonnant chez lui à la boisson avec des commensaux (*nadīmān*). Étonné de voir son fils faire la prière, Khafīf avait donné l'ordre à son épouse d'éloigner l'enfant lorsque ses amis venaient lui rendre visite. Il n'était pas convenable, avait-il dit, que son fils assiste à de telles assemblées[36]. Khafīf avait donc gardé les pratiques festives des élites politiques, malgré son retour temporaire à Dieu pendant son séjour à Nichapour.

Le père de Shaykh Kabīr est impliqué dans ces récits avec une armée conquérante et toutes les exactions qui caractérisent le comportement des soldats en campagne. Il aurait dit à son fils qu'au moment de la conquête de Nichapour, ʿAmr b. al-Layth fit proclamer une règle :

> toute personne qui se plaindra de lui [ʿAmr b. al-Layth] aura la main coupée. Elle sera suspendue dans le bazar […] afin que cela servît d'exemple […]. Les gens étaient dans l'angoisse […], la tyrannie des puissants (*ẓulm-i ẓālimān*) augmenta. Un jour, ʿAmr b. al-Layth chevauchait avec toute l'armée ; les émirs courraient devant lui pour chasser les gens, selon la coutume des rois et des sultans (*ʿādat-i mulūk wa salāṭīn*). Tout à coup, une personne au cœur pur s'adressa à ʿAmr : « Par Dieu, si tu ne fais pas cesser cette tyrannie […], je tournerai mon regard vers Dieu […], et je pleurerai jusqu'à ce que la lumière de tes yeux te quitte [i. e. tu cesses de vivre] ». ʿAmr […] ordonna alors que la tyrannie cesse dans la ville et il fit couper la main des oppresseurs[37].

L'objectif de ce récit est d'atténuer les traits négatifs attachés à l'élite militaire à laquelle appartenait le père de Shaykh Kabīr. La mise en garde de cet habitant de Nichapour « au cœur pur » (*bāṭin-i khud muṣaffa*) avait incité ʿAmr b. al-Layth à faire retour à Dieu et à agir avec justice, même si le motif principal de l'action de l'émir était la crainte du châtiment divin. Il aurait répondu à ceux qui s'interrogeaient sur cette étrange conduite : « Si je ne crois pas cet homme, je crains de courir à ma perte[38]. » Ce récit vise également à conférer aux habi-

36 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 33-34.
37 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 10-11.
38 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 11.

tants de Nichapour des qualités valorisantes. L'homme n'hésite pas à mettre sa vie en danger pour venir en aide à la population de la ville, victime des exactions des troupes de ʿAmr b. al-Layth. Cet homme remplit ici une des fonctions protectrices des saints qui sont chargés d'arbitrer entre groupes adverses. Né de la fille d'un maître de la *karrāmiyya* de Nichapour, le futur saint homme de Chiraz voit le statut spirituel des habitants de la ville rejaillir sur lui à travers sa mère. On verra qu'elle est décrite dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* comme une sainte femme, dont témoignent les grâces divines qui lui sont accordées.

Un autre récit participe aussi de la réhabilitation de ʿAmr b. al-Layth[39]. Un théologien mutazilite de Chiraz lui donne des instructions sur le credo de cette école de pensée rationaliste. Au cours d'une discussion théologique, ʿAmr b. al-Layth réfute les préceptes (*itiʿqād*) mutazilites que son maître cherche à lui inculquer. Il rétorque que ces préceptes sont inspirés par Satan (Iblīs) et que Dieu ne les accepte pas[40]. Il est dit de manière implicite dans ce récit que, grâce à sa perception intuitive de la religion, ʿAmr b. al-Layth contredit les croyances de son maître et reste fidèle à l'orthodoxie sunnite. Le théologien est alors condamné à recevoir mille coups de bâton, puis à être expulsé de la ville, sous le prétexte que cette école et ces croyances ne sont qu'errance et déviation (*madhhab wa itiʿqād gumrāhī wa ḍalālat*)[41]. Cette anecdote favorable au prince saffaride, rapportée par Shaykh Kabīr lui-même, vise à mettre en valeur l'attitude négative du saint homme envers ce courant de pensée qui avait sans aucun doute des partisans au sein de la population de Chiraz. Il est vrai, comme le fait remarquer Florian Sobieroj, qu'en 265/878-879 ʿAmr b. al-Layth régnait à Ispahan où se trouvait une forte communauté mutazilite et que l'histoire aurait pu avoir lieu dans cette ville. Dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* cette anecdote est en effet précédée de huit sections concernant des personnalités venues d'Ispahan[42]. Cependant, l'enseignement que l'on peut tirer de ce récit souligne la position *à Chiraz* de Shaykh Kabīr sur les principes mutazilites. D'ailleurs, un autre récit édifiant de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* confirme on le verra l'hostilité du saint homme envers les mutazilites de Chiraz.

Junayd Shīrāzī consacre une courte notice à la mère du cheikh dans le *Shadd al-izār*[43] et elle est également présente dans plusieurs récits de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*. Elle est appelée Umm Muḥammad, à l'instar de beaucoup de femmes

39 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 186-189.
40 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 188.
41 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 189.
42 F. Sobieroj, « The Muʿtazila and Sufism », p. 77, n. 57.
43 *Shadd al-izār*, p. 368-371, où la notice reprend mot pour mot les quelques lignes qui lui sont consacrées dans les variantes de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 220.

qui sont souvent désignées par rapport à un parent masculin[44]. Elle est proche de l'enfant, elle soigne ses blessures. Umm Muḥammad l'accompagne aux lieux saints, bravant les dangers d'un tel voyage à cette époque. La mère de Shaykh Kabīr est décrite comme une femme qui s'adonnait aux exercices d'adoration (*al-ʿābidat al-qātināt*). Elle bénéficia de révélations et de contemplations de Dieu (*mukāshafāt wa mushāhadāt*) à La Mecque lorsqu'elle y accompagna son fils[45].

Une autre anecdote met en évidence le statut spirituel élevé de sa pieuse mère. Le cheikh était monté sur le toit de la maison pendant la « Nuit du Destin » (*laylat al-qadr*) afin que le froid l'empêche de s'endormir[46]. Il voulait avoir pendant cette nuit bénie du 27 ramaḍān la grâce de la vision divine. Alors que la mère de Shaykh Kabīr dormait dans une pièce chaude de la maison, ce dernier malgré le froid s'endormit. Il fut tout à coup réveillé par la voix de sa mère qui lui dit : « Ô Muḥammad ! Ô mon fils ! Ne sais-tu pas que notre maison est devenue lumineuse et que le monde est resplendissant de lumière[47]. » Elle avait reçu la grâce de la vision pendant la « Nuit du destin », au cours de laquelle la lumière céleste inonde le monde. Or cette lumière n'est visible que par les élus qui ont atteint l'illumination suprême. Shaykh Kabīr dit alors : « Maintenant, je connais le rang de ma mère [auprès de Dieu]. » En dépit de ses pratiques ascétiques incessantes, Shaykh Kabīr n'avait pas reçu, cette nuit-là, la grâce de cette vision. Après sa mort, Umm Muḥammad fut enterrée dans l'« arcade des saints » (*qanṭarat al-awliyāʾ*), dans un petit enclos, près de la porte d'Iṣṭakhr dans le cimetière Muṣallā[48]. Ce lieu de sépulture, qui fait référence aux *awliyāʾ*, est un autre signe de la sainteté qui était reconnue à Umm Muḥammad à Chiraz.

1.2 *Un mariage destiné à donner naissance à un enfant salvateur ?*

Si les récits sur les parents et la naissance de Shaykh Kabīr sont auréolés de légendes, ceux qui relatent ses mariages le sont encore davantage. Une

44 Il n'y a cependant pas de règle générale, le « voile » de la *kunya* de parenté concerne aussi les hommes, le nom donné étant celui du fils (ou même de la fille), voir J. Sublet, *Le Voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, 1991.

45 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 220 ; *Shadd al-izār*, p. 368.

46 L'appellation « Nuit du destin » tire son origine du titre de la sourate 97 (*sūrat al-qadr*). Selon les commentateurs, c'est durant cette nuit que l'ange Gabriel aurait révélé le Coran à Muḥammad. Elle est considérée comme une nuit bénie, meilleure que mille mois. Le terme *qadr* (destin, décret, pouvoir) pose des difficultés de traduction car il possède de très nombreuses et différentes significations, voir M.-A. Amir-Moezzi, *Ali, le secret bien gardé*, p. 201-203, et sur les perceptions chiites de cette sourate, *ibid.*, p. 204-220.

47 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 205-206.

48 *Shadd al-izār*, p. 371.

curieuse anecdote raconte les circonstances de son premier mariage. Une nuit, le cheikh dit à son serviteur : « Trouve-moi une fille que je l'épouse ! » Le serviteur, incapable de lui trouver une épouse au beau milieu de la nuit, lui proposa sa propre fille. Le cheikh accepta et se maria la nuit même. Au bout de sept mois, la jeune femme mit au monde un fils, ʿAbd al-Sālam, mais il mourut bientôt après. Shaykh Kabīr expliqua alors à son serviteur que la nuit même où il avait demandé une fille en mariage, il avait fait un rêve. Le Jour de la Résurrection était arrivé et, tandis que toutes les créatures s'agitaient baignées de sueur, il vit un jeune enfant (*ṭiflī*) apporter du sorbet dans une coupe. Il le fit boire à son père et à sa mère, il prit ensuite ceux-ci par la main et les fit traverser « *al-ṣiraṭ* » avec la rapidité du vent. C'est alors que Shaykh Kabīr désira avoir un enfant qui mourût en bas âge[49].

À première vue, ce récit peut paraître surprenant. Comment souhaiter la mort d'un enfant ? À travers cette vision onirique, le récit sur la mort du fils de Shaykh Kabīr se place dans l'économie du salut. « *Al-ṣirāṭ* » est un nom propre qui, dans l'islam, désigne le « pont eschatologique » qui surplombe l'enfer, mène au paradis et sur lequel doivent passer les hommes à l'issue du Jugement dernier[50]. Dans les hadiths qui concernent le Jour de la Résurrection, on dit qu'on dressera le « *ṣirāṭ*, le pont de la Géhenne » ou le « pont par-dessus la Géhenne »[51]. De manière métaphorique dans ce récit, le jeune enfant a une fonction salvatrice qui permettra à Shaykh Kabīr d'entrer au paradis en lui évitant de tomber dans le feu de l'enfer éternel. Avner Giladi qui a étudié la famille dans les sociétés musulmanes médiévales, décrit l'enfance comme « une enfance merveilleuse, annonciatrice de grandes choses »[52].

Les enfants morts en bas âge ne bénéficient généralement d'aucune notice biographique. Le décès du fils de Shaykh Kabīr est brièvement mentionné dans

49 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 223-224 ; ʿAṭṭār, p. 574-575.

50 Les sourates (37 : 23-24 et 36 : 66) évoquent ce pont, mais sans le mentionner explicitement. Le *ṣirāṭ* est en revanche bien attesté dans les traditions prophétiques.

51 Le sens premier du terme « *ṣirāṭ* » est « voie ». Il est attesté 45 fois dans le Coran, presque toujours introduit par le verte *hadā* « guider » ou par son *maṣdar hudā* « guidance », voir G. Monnot, « Ṣirāṭ », *EI*[2]. Le mot est ultimement d'origine latine, *strata*, à travers le grec, l'araméen, puis le syriaque.

52 A. Giladi, *Children of Islam. Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, New York, 1992, p. 91 ; *Id.*, « Notion d'enfance », dans *La Famille en islam d'après les sources arabes*, H. Benkheira, A. Giladi, C. Mayeur-Jaouen et J. Sublet (éds.), Paris, 2013, p. 264 (chap. 5) ; *Id.*, « Parents et enfants : un monde de sentiments », dans *ibid.*, p. 291-292 (chap. 6) ; *Id.*, « Les enfants qu'ils étaient, récits d'enfance merveilleuse dans *Anbāʾ al-nujabā al-abnāʾ* d'Ibn Zafar al-Siqillī et leur valeur comme source historique », dans *Family Portraits with Saints*, p. 92.

la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*[53]. En revanche, il bénéficie d'une petite notice dans le *Shadd al-izār*, où il est précisé qu'il est mort pendant sa jeunesse, alors que son père était encore en vie[54]. Junayd Shīrāzī, qui le désigne comme « al-Shaykh ʿAbd al-Salām b. al-Shaykh al-Kabīr », dit aussi qu'il avait acquis la science (*ʿilm*) et la connaissance de Dieu (*maʿrifa*). Ces informations nous invitent à douter qu'il soit mort en très bas âge. Le décès précoce de ʿAbd al-Salām participe des aspects légendaires qui nimbent l'histoire de la famille de Shaykh Kabīr.

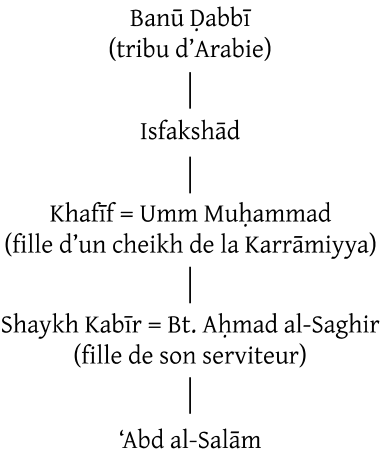
La mortalité infantile était fréquente – et les parents en étaient bien conscients –, mais elle suscitait toujours une émotion contenue. En témoigne l'attitude de Shaykh Kabīr au moment de l'inhumation de son fils. Les cheikhs et les imams présents au convoi funèbre n'osèrent pas lui présenter leurs condoléances par respect pour « son silence et sa gravité » (*sukūni-hi wa waqāri-hi*). En règle générale, il ne faut pas se plaindre de la mort d'un enfant car elle résulte de la volonté divine. Il faut au contraire affirmer : « Il n'y a de puissance et de force qu'en Dieu ». Shaʿrānī, le célèbre soufi égyptien, ne disait-il pas : « J'ai toujours fait mes cinq prières aux heures prescrites [...] même le jour où est mort mon fils [...], cela permet d'atténuer la douleur »[55]. Shaʿrānī dénonce également les cheikhs qui se glorifient de la foule présente aux funérailles d'un proche, car les conventions sociales ne doivent pas l'emporter sur « les vraies voies d'une sainteté cachée »[56].

ʿAbd al-Salām fut enterré près du tombeau d'Abū Aḥmad al-Ṣaghīr, « face au visage de sa mère »[57]. On peut déduire (ou du moins supposer) de cette information que la mère du fils de Shaykh Kabīr était la fille de ce fidèle domestique qui le servit pendant trente-cinq ans. On voit se construire avec ce fils, né de l'union de Shaykh Kabīr avec la fille de son serviteur, une parenté à la fois charnelle et spirituelle.

Le nom d'Abū Aḥmad al-Ṣaghīr était Ḥasan b. ʿAlī Shīrāzī. Dans une notice édifiante du *Shadd al-izār*, il apparaît sous les traits d'un véritable ascète[58]. Il n'avait pas d'endroit à lui, il mangeait avec les pauvres et dormait aux mêmes endroits qu'eux. Il distribuait de l'eau et balayait la *khānaqāh* de Shaykh Kabīr, comme les « jeunes enfants ». Il apparaît sous la plume de Junayd Shīrāzī comme un membre à part entière de la maisonnée de Shaykh Kabīr. Ce dernier dit un jour : « Comment ne pourrais-je pas aimer Abū Aḥmad ? Il m'a couvert

53 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 37.
54 *Shadd al-izār*, p. 48-49.
55 C. Mayeur-Jaouen, « Le saint musulman en père de famille », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, p. 259.
56 C. Mayeur-Jaouen, « Le saint musulman en père de famille », p. 259.
57 *Shadd al-izār*, p. 371.
58 *Shadd al-izār*, p. 47-48. Il est également cité dans plusieurs récits de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*.

FAMILLE DE SHAYKH KABĪR



ainsi que ma famille de couvertures pendant trente ans ». Il fut enterré près d'Abū Aḥmad al-Kabīr, le second fidèle serviteur du cheikh. Ce dernier bénéficie comme Abū Aḥmad al-Ṣaghīr d'une notice dans le *Shadd al-izār*[59]. Son véritable nom était Faḍl b. Muḥammad et, lui aussi, est décrit comme un saint homme. Daylamī l'a vu au service du cheikh pendant vingt-cinq ans. Dieu lui avait fait aimer les retraites si bien qu'il s'isola dans une maison située sur la terrasse de son *ribāṭ* pendant cinquante ans. Selon un lieu commun de la littérature hagiographique, il supportait le froid en hiver et la chaleur en été.

L'idée sous-jacente dans ces récits sur les serviteurs de Shaykh Kabīr est de mettre en valeur la *khidma*, le fait d'être au service du cheikh. Les manuels de soufisme considèrent la *khidma* comme « le compagnonnage avec qui est à un degré spirituel supérieur (*ṣuḥba ma'a man fawkaqa*) »[60]. En d'autres termes, la *khidma* serait le plus digne des états des cheikhs, tandis que le compagnonnage (*ṣuḥba*), *stricto sensu*, est ce qui relie les frères en Dieu[61]. Selon le témoignage de Daylamī, à travers le dévouement constant des serviteurs à l'égard de Shaykh Kabīr, ils ont atteint un haut degré de sainteté. Abū Aḥmad al-Ṣaghīr et Abū Aḥmad al-Kabīr sont par conséquent dignes de faire partie de la maisonnée de Shaykh Kabīr. La famille du saint homme n'est pas seulement

59 *Shadd al-izār*, p. 46-47.
60 N. Amri, « Portrait d'un saint d'Ifrīqīya dans sa famille », p. 379-380.
61 N. Amri, « Portrait d'un saint d'Ifrīqīya dans sa famille », p. 380.

sa famille biologique, mais aussi cette famille spirituelle. Le lien singulier de Shaykh Kabīr avec ses serviteurs est renforcé par la filiation biologique issue de son mariage avec la fille d'Abū Aḥmad al-Saghīr dont est issu un fils salvateur. Les deux composantes de la famille du cheikh, biologique et spirituelle, sont réunies dans le sanctuaire béni de Shaykh Kabīr. Le tombeau de son fils, ʿAbd al-Salām, face au visage de sa mère, la fille d'Abū Aḥmad al-Saghīr et le tombeau d'Abū Aḥmad al-Kabīr étaient tous disposés derrière celui du saint homme, de sorte que les corps reposaient dans le même sanctuaire[62].

1.3 *Un saint d'origine royale aux multiples épouses*

Selon la légende, Shaykh Kabīr était de lignée royale mais Dieu lui aurait accordé de revenir à Lui (*tawba*). Les gens de Chiraz reconnurent alors sa grande disposition [spirituelle] (*ḥālish buzurg*) et lui témoignèrent beaucoup de respect[63]. L'acte de faire retour à Dieu, la première station sur la Voie, signifie se détourner des péchés et renoncer à toute préoccupation mondaine.

On retrouve dans ce récit, le thème du prince devenu ascète, mentionné pour la première fois dans l'hagiographie islamique avec l'histoire d'Ibrāhīm b. Adham (m. 161/777-778). La légende, très répandue, mais sans fondement historique, considérait qu'il avait été le souverain de Balkh et qu'il aurait abdiqué pour mener une vie ascétique[64]. La première affirmation du statut royal d'Ibrāhīm b. Adham se trouve dans les *ṭabaqāt* de Sulamī où il est dit qu'Ibrāhīm b. Adham faisait partie des fils des rois et des grands (*min abnāʾ al-mulūk wa-l-yāsīr*). Parti chasser, il entendit une voix (*hātif*) lui demandant de se réveiller de son insouciance. Il abandonna alors les parures de ce monde pour suivre la voie des ascètes et de l'abstention scrupuleuse (*ahl al-zuhhād wa-l-waraʿ*). Puis il se rendit à La Mecque[65]. À partir de ce moment, cette légende s'enracina dans les récits sur Ibrāhīm b. Adham, notamment en persan[66]. Dans le *Mathnawī*, Jalāl al-Dīn Rūmī utilise la figure d'Ibrāhīm b. Adham dans un but didactique. Un homme cherchait son chameau sur le toit de son palais. Ibrāhīm b. Adham lui dit qu'il était absurde de chercher un chameau à cet endroit. L'homme lui répondit alors qu'il était tout aussi absurde de vouloir

62 *Shadd al-izār*, 48. Daylamī, son disciple et hagiographe, n'est sans doute pas mort à Chiraz puisqu'il ne bénéficie pas de notice dans le *Shadd al-izār*. Abū ʿAlī al-Ḥusayn al-Akkār, son autre disciple qui a établi le lien entre Shaykh Kabīr et Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī, fut enterré à la porte du tombeau du saint homme, devant son visage, *Shadd al-izār*, p. 49-50.

63 *The « Kashf al-maḥjūb », the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*, p. 317.

64 R. Jones, « Ibrāhīm b. Adham », *EI*[2].

65 Sulamī, p. 27-38.

66 La version le plus longue est celle de ʿAṭṭār dans la *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 102-107.

atteindre la paix céleste tant qu'il vivra dans le luxe. C'est alors qu'Ibrāhīm b. Adham revint à Dieu (*tawba*) et abandonna la vie princière[67].

On a vu qu'à Nichapour, Khafīf, le père de Shaykh Kabīr, avait quitté l'armée saffaride pour faire un retour à Dieu. Ce changement dans son état spirituel lui avait permis d'épouser la fille d'un cheikh de la *karrāmiyya*. Dans ce récit, l'abandon par le père de Shaykh Kabīr de sa condition de soldat pour retourner à Dieu est transposé sur la personne du cheikh lui-même. La légende d'Ibrāhīm b. Adham, « prince ascète », relie de nouveau Shaykh Kabīr avec le Khorassan, la terre d'élection de la plupart des courants spirituels. Dans le *Kitāb al-iqtiṣād*, le traité d'*adab* soufi de Shaykh Kabīr, Ibrāhīm b. Adham est cité parmi ses autorités. Shaykh Kabīr ne s'est pas rendu en Iran oriental pour y suivre des enseignements, mais il fut influencé par le soufisme khorassanien qui avait des représentants à Chiraz[68]. Il avait également une profonde estime pour Bāyazīd Basṭamī comme il en témoigne dans un récit visionnaire.

Hujwīrī présente Shaykh Kabīr comme un homme d'une grande influence spirituelle et qui n'était pas mené par ses désirs charnels. En raison de son ascendance royale supposée, les filles des rois et des nobles souhaitaient se marier avec lui pour la bénédiction (*tabarruk*) que cela leur procurerait. Il aurait épousé quatre cents femmes, mais aurait mené une vie de chasteté et d'abstinence sexuelle dans le mariage[69]. L'épouse favorite de Shaykh Kabīr était la fille d'un ministre avec laquelle il aurait vécu quarante années[70]. Selon la légende, elle était la fille du ministre chrétien de ʿAḍud al-Dawla, Naṣr b. Hārūn. Le nom de ce dernier est mentionné dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, dans une anecdote édifiante où il intervient en faveur d'un homme opprimé par un gouverneur.

Un jour, plusieurs épouses de Shaykh Kabīr étaient réunies et toutes reconnurent n'avoir jamais vu le cheikh témoigner un désir sexuel. Chacune d'elles avait cru jusqu'alors que cette attitude avait été réservée à elle seule. Très étonnées, elles interrogèrent son épouse favorite pour savoir quels étaient ses rapports avec lui. Elle répondit :

> Quand le cheikh m'épousa et que je fus informée qu'il me rendrait visite cette nuit-là, je préparai un bon repas et je me parais attentivement. Dès

67 *Mathnawī*, éd. et trad. Nicholson, vol. VI, p. 829 sqq. Cette anecdote figure parmi les paroles de Shams-i Tabrīzī, voir *La quête du Joyau. Paroles inouïes de Shams, maître de Jalāl al-din Rûmî*. Traduction, introduction et notes par Ch.-H. de Fouchécour, Paris, 2017, p. 86-87.

68 F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 158-162.

69 *The « Kashf al-maḥjūb »*, p. 317-318.

70 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 224.

> qu'il arriva et que le repas fut apporté, il m'appela et me regarda quelques instants, ainsi que les mets. Ensuite, il prit ma main et l'introduisit dans sa manche et, de sa poitrine jusqu'à son nombril, je dénombrai quinze excroissances. Il me dit : « Demande-moi ce que c'est » [...]. Il me répondit : « Cela vient de la difficulté et de la peine que j'éprouve à m'abstenir et à renoncer à un visage comme le tien et à des plats comme ceux-ci ». Il partit, et ce fut là toute mon intimité avec lui[71].

D'après les éléments chronologiques dont nous disposons, Naṣr b. Hārūn fut nommé représentant de ʿAḍud al-Dawla à Chiraz en 977, soit trois ans avant la mort de Shaykh Kabīr. Il semble donc difficile d'admettre que le cheikh ait épousé la fille de Naṣr b. Hārūn d'autant plus qu'avant cette date, ce dernier résidait à Bagdad. Ce récit, on le verra, a une fonction édifiante.

La question du mariage a suscité des débats dès le début de l'islam étant donné que le Prophète eut de nombreuses épouses[72]. L'idée du célibat ne fut admise que par les ascètes (*zuhhād*), même si d'ailleurs la plupart d'entre eux étaient mariés[73]. La figure majeure du mouvement des ascètes en faveur du célibat fut Bishr b. al-Ḥārith, dit al-Ḥāfī (m. 226/841). De nombreux propos en relation avec la question du mariage lui sont attribués. On lui dit un jour qu'il négligeait une tradition venant du Prophète en restant célibataire, ce à quoi il répondit qu'il était occupé par une obligation (*farḍ*). Dans ce récit, *farḍ* signifie « combattre son âme concupiscente (*nafs*) et la purifier en éliminant tous ses caractères vils »[74]. Pour un soufi, la vie conjugale est pleine de dangers : il risque de s'éprendre passionnément d'une femme et ainsi de se détourner de Dieu. L'amour humain ne peut être qu'un obstacle à la quête de perfection des *vir dei*. Les hagiographes prennent le soin d'exalter la prouesse de celui qui est capable de se hisser au-dessus des désirs de la chair[75]. Cette légende à propos de Shaykh Kabīr s'inscrit dans cette perspective. Elle vise à mettre en valeur la lutte du saint homme contre son âme charnelle (*nafs*) et l'ascèse extrême qu'il s'imposa toute sa vie durant. Ce récit sur la vie de chasteté du cheikh avec la fille du ministre de ʿAḍud al-Dawla contribue également à renforcer les aspects légendaires qui auréolent le milieu familial du futur saint homme.

---

71 *The « Kashf al-maḥjūb »*, p. 322-323.

72 H. Benkheira, *La maîtrise de la concupiscence. Mariage, célibat et continence sexuelle en Islam des origines au X^e^/XVI^e^ siècle*, Paris, 2017.

73 H. Benkheira, *La maîtrise de la concupiscence*, p. 62.

74 H. Benkheira, *La maîtrise de la concupiscence*, p. 411.

75 Voir les réflexions de N. Amri à ce sujet, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », dans *REMMM*, vol. 113-114, 2006, p. 47-49.

Il y a néanmoins une sorte de contradiction dans les récits sur les mariages de Shaykh Kabīr d'après lesquelles il épousa de très nombreuses femmes sans avoir de relations charnelles avec elles, tout en ayant à un moment de sa vie fondé une famille et donné naissance à un fils. Sommes-nous en présence de deux « cycles » hagiographiques, l'un structurant la biographie du cheikh autour d'un modèle de chasteté, tandis que l'autre s'inscrit davantage dans la *sunna* prophétique ? Dans les deux cas, homme marié, puis renonçant ensuite à consommer ses nombreux mariages, sont les signes de son pouvoir extraordinaire.

2 L'expérience de la *tarbiya*

> Quand j'étais petit,
> je disais mille fois :
> « Dieu est un ! » dans une *rakʿa*,
> et lorsque je fus grand,
> au moment de [la prière de] *pīshīn*,
> je faisais mille *rakʿa*[76].

2.1 *La précoce piété de Shaykh Kabīr*

Né d'un père militaire et d'une femme présentée comme sainte, Shaykh Kabīr semble avoir très tôt manifesté une prédisposition pour la prière et l'étude des traditions prophétiques. On ne connaît que des récits légendaires sur son père. Les sources hagiographiques donnent de lui une image négative, comme dans le récit où il se livre à la boisson avec ses commensaux. En revanche sa pieuse mère, qui était très proche de l'enfant, exerça vraisemblablement une influence sur le futur saint homme.

Les prières nocturnes sont souvent mentionnées dans le Coran. Dieu recommande au Prophète de prier pendant la nuit : « Tiens-toi debout en prière, une partie de la nuit, la moitié ou un peu moins ou davantage, et récite avec soin le Coran[77]. » Suivre le modèle du Prophète orant nocturne permet de se distinguer au sein de la communauté des croyants : « Ils ne sont pas tous semblables. Il est parmi les Gens du Livre, une communauté droite (*ummatᵘⁿ qāʾimatᵘⁿ*) dont les membres récitent les versets de Dieu durant la nuit, prosternés[78]. » On

76 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 28.

77 Coran 73 : 2-4.

78 Coran 3 : 113. Nombreuses autres attestations dans P. Lory, *Le Rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, 2015, p. 282-284.

considère que celui qui prie la nuit est supérieur et plus savant que les autres. La prière de nuit induirait dans l'âme de l'orant un véritable savoir[79]. Selon un hadith, le sommeil est « le frère de la mort », un état d'insouciance, de voilement à l'égard de Dieu. Le sommeil est « le contraire de la science divine, la gnose »[80]. Plusieurs récits de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* semblent témoigner de la précoce attirance du futur saint homme pour une pratique religieuse assidue. Il accomplissait les prières obligatoires, mais s'adonnait aussi à des invocations surérogatoires.

Pendant son enfance, Shaykh Kabīr exerçait une activité artisanale. Il fabriquait des vases car c'était « la seule chose qu'il savait faire », disait-il. Il consacrait tous les autres moments dont il pouvait disposer à prier et à étudier. Il décrit ainsi l'organisation de sa journée :

> Dès le début du jour, je faisais la prière de l'aube (*ṣubḥ*) qui est obligatoire (*farīḍa*), puis je lisais le Coran jusqu'au lever du soleil, alors je faisais la prière du matin (*chāsht*). Je m'adonnais ensuite à mon métier jusqu'à midi. Je faisais alors la prière de midi (*pīshīn*). Je faisais ensuite des prières surérogatoires (*nawāfil*) jusqu'à la prière obligatoire suivante. Après, j'allais écouter le hadith jusqu'à la prière du soir (*shām*), puis je récitais des litanies (*awrād*). Après la prière de la nuit (*namāz-i khuftan*), je récitais de nouveau des litanies, puis je rentrais à la maison et je rompais le jeûne. Ensuite, j'écrivais quarante hadiths du Prophète. Je m'endormais une heure après que la nuit était bien entamée, puis je me levais et priais jusqu'au matin[81].

Ce récit a pour but d'ancrer la piété de Shaykh Kabīr dès son plus jeune âge. Il prie sans cesse, il veille la nuit, il lit le Coran, il recopie des traditions prophétiques. Toute l'attention de l'enfant est dirigée vers Dieu, en dehors des heures passées à fabriquer des vases. Le flou qui entoure les parents de Shaykh Kabīr ne nous permet pas de connaître quels étaient les moyens matériels dont disposait la famille. L'image du père qui appartenait à l'armée de ʿAmr b. al-Layth disparaît très tôt. D'ailleurs, ce père militaire a-t-il existé ? En tout cas, il semble que l'enfant était obligé d'exercer une activité lui permettant d'aider ses parents à pourvoir à leur subsistance. Quelques anecdotes de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* indiquent en effet que ses parents vivaient dans la pauvreté. Un

79 P. Lory, *Le Rêve et ses interprétations*, p. 282.
80 P. Lory, *Le Rêve et ses interprétations*, p. 284-285.
81 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 15-16.

jour, il fallut faire du feu afin de préparer une médication destinée à guérir l'enfant qui souffrait d'une brûlure au pied causée par la neige. Mais, comme il n'y avait pas de bois dans la maison, il fallut casser un vieux plateau[82]. L'accent mis dans ce récit sur l'obligation qui lui était faite de gagner sa vie met d'autant plus en valeur la piété de l'enfant.

2.2 *L'acquisition des premières convenances spirituelles* (ādāb)

Suite à la crise provoquée par la persécution de Ḥallāj (m. 309/922), les maîtres éprouvèrent la nécessité de situer le soufisme dans une norme[83]. L'éducation spirituelle du novice devait se faire sous l'autorité d'un maître (*shaykh al-tarbiya*). Après l'audition journalière des traditions prophétiques auprès d'un professeur de hadith (*shaykh al-taʿlim*), dont le nom n'est pas précisé, le futur saint homme de Chiraz voulut trouver un maître qui puisse l'éduquer sur la Voie. Il se tourna vers Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Yaḥyā Jallā' parce qu'il était « maître de l'état extatique » (*ṣāḥib-i ḥālatī*)[84]. La première chose qu'il lui enseigna fut de respecter ses ordres et ses décisions.

2.2.1 Obéir au maître

L'obéissance au maître est l'un des principes de base de l'éducation soufie (*ʿilm al-tarbiya*). Les relations entre maître (*murshid*) et disciple (*murīd*) telles que les exposent les traités d'*adab* soufi énoncent les règles à respecter envers les maîtres, les autres disciples et la société tout entière[85]. À l'époque de Shaykh Kabīr, ces règles n'étaient pas encore fixées comme elles le seront par la suite dans les ouvrages d'Abū Ḥāmid Ghazālī (m. 501/1111) et de Shihāb al-Dīn ʿUmar Suhrawardī (m. 632/1234)[86]. Sulamī est l'un des premiers à avoir jeté les bases

82 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 18.

83 Sont apparus les traités de soufisme dans lesquels étaient définis tous les points de doctrine. Voir par exemple les traités d'Abū Naṣr Sarrāj, *Kitāb al-Lumāʿ fī l-taṣawwuf* ; Qushayrī, *Risāla* ; Hujwīrī, *Kashf al-maḥjūb*.

84 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 130. Aḥmad b. Yaḥyā, dont on ne connaît pas la date de la mort, avait étudié avec Sahl Tustarī à Baṣra, Junayd et Ruwaym à Bagdad, voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 77-78. Après sa première éducation à Chiraz, Shaykh Kabīr suivra aussi leurs enseignements.

85 Parmi les sens du terme *adab* dans les ouvrages les plus anciens figure l'éducation et la maîtrise de l'âme, ce qui correspond au sens concret ancien de la racine « *adaba* » : dresser les montures, J.-J. Thibon, « Adab et éducation spirituelle (*tarbiya*) chez les maîtres de Nīshāpūr aux IIIe/IXe et IVe/Xe siècles », dans *Ethics and Spirituality in Islam Sufi adab*, F. Chiabotti, E. Feuillevois-Pieruneck, C. Mayeur-Jaouen et L. Patrizi (éds.), Leyde, 2016, p. 103.

86 Sur les manuels d'éducation soufie, voir, *Ethics and Spirituality in Islam Sufi adab*.

de l'éthique soufie dans plusieurs de ses traités[87]. Il insiste sur la nécessité pour le novice de faire appel à un maître spirituel pour qu'il lui inculque les règles du savoir-vivre soufi (*ādāb*) à travers l'éducation (*ta'dīb*). Selon Sulamī, la relation entre le guide spirituel et le novice repose sur la notion de « vénération des maîtres » (*ḥurmat al-mashā'īkh*)[88], où le caractère sacré de la fonction est indiqué par l'emploi de la racine ḤRM dont l'un des sens signifie ce qui est sacré. La légitimité du maître spirituel repose sur son rapport avec le Prophète, dont il est l'héritier. Par conséquent, il véhicule la présence, les vertus et les comportements de Muḥammad. Il en résulte que le *shaykh al-tarbiya* sait ce qui est profitable pour le disciple, même si ce dernier n'en comprend pas le fondement.

Shaykh Kabīr raconta à son disciple Abū l-Ḥasan Daylamī :

> Pendant mon enfance, lorsque je voulus m'initier aux états de l'autre monde (*aḥwāl-i ākhirat*) et au monde angélique (*malakūt*), je suis allé trouver le cheikh Aḥmad. Il me dit un jour : « Suis moi ! » Je l'ai suivi jusqu'à ce que nous arrivions à la boutique d'un boucher. Il entra, acheta un morceau de viande et me dit : « Prends cette viande de tes propres mains, porte-la chez moi et reviens ». J'ai pris la viande, puis je suis entré dans une mosquée. J'ai posé la viande à côté de moi et j'ai hésité entre porter la viande moi-même ou la faire porter par un portefaix (*ḥammālī*). Alors j'ai réfléchi [un peu perplexe] aux paroles du cheikh qui m'avait dit « de tes propres mains ». J'ai porté la viande chez lui, puis je suis revenu auprès de mon maître. Je lui ai alors fait part de mes hésitations. Le cheikh a souri et m'a annoncé : « Cela montre que tu auras une station (*maqām*) élevée auprès de Dieu »[89].

Dans cette anecdote sur l'achat de la viande, le maître de Shaykh Kabīr le soumet à une épreuve dont il sort vainqueur. Malgré sa perplexité, face à ce que lui demande Shaykh Aḥmad, l'enfant lui obéit docilement. Son *shaykh al-tarbiya* peut alors lui annoncer qu'il fera partie des « Amis de Dieu » (*awliyā' Allāh*). Ce récit annonce son futur statut de sainteté.

Shaykh Kabīr désira ensuite se perfectionner dans la science des traditions prophétiques et de la *sunna* (*'ilm-i akhbār wa sunna*). Selon la *Sīrat-i Shaykh*

87 Liste des traités de Sulamī dans J.-J. Thibon, « Adab et éducation spirituelle », p. 110.
88 J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmām al-Sulamī*, p. 273.
89 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 12-13.

Kabīr, ʿAbd Allāh b. Aḥmad Shāradānī[90] et Abū ʿAbd al-Raḥmān ʿAbd Allāh b. Jaʿfar Arzakānī[91] étaient à cette époque les professeurs de hadiths les plus célèbres de Chiraz. Shaykh Kabīr demanda alors à son maître l'autorisation de suivre leurs enseignements. Maintenant qu'il s'est mis sous l'autorité d'un maître spirituel, il ne prend aucune décision de son propre chef sur sa formation religieuse. Après avoir obtenu l'accord de Shaykh Aḥmad, il se rendit chaque jour à la leçon, prenant en dictée le hadith de leur bouche[92]. Un jour, ʿAbd Allāh b. Jaʿfar Arzakānī lui dit : « Aujourd'hui, je voudrais que tu fasses les prières surérogatoires (*nawāfil*) avec nous et que la lecture des hadiths soit remise à demain ». Il répondit : « C'est le jugement du cheikh ! » ʿAbd Allāh b. Jaʿfar al-Arzakānī et Shaykh Kabīr prièrent chacun dans un coin de la pièce. Au moment de la prière obligatoire suivante, Shaykh Kabīr avait été capable d'effectuer mille *rakʿa*[93]. La leçon à tirer de ce récit est la récompense dont il bénéficie pour avoir obéi de manière inconditionnelle à son maître en hadith.

Dans les manuels d'*adab* soufi, le disciple ne doit pas critiquer son maître, même si ses actes peuvent lui paraître répréhensibles. L'histoire coranique de Moïse et de Khiḍr est à l'origine de cette relation entre disciple et maître spirituel, relation dans laquelle le *murīd* doit accepter sans questionnement la guidance du maître. Dans son voyage vers le confluent des deux océans (*majmaʿ al-baḥrayn*), Moïse est accompagné par un serviteur que les exégètes ont identifié à Khiḍr. Dans le soufisme, ce dernier personnifie le maître spirituel[94].

Moïse demande à Khiḍr de lui enseigner la Voie droite. Cependant, pendant le périple, Khiḍr se livre à des actes que Moïse ne comprend pas et dont il lui fait reproche[95]. Dans les exégèses de ce récit, Moïse n'est pas nécessairement présenté comme le « mystique parfait », mais souvent comme celui qui doit être « rendu parfait » :

---

90 Il semble que ce personnage ne soit pas de Chiraz. Dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* (p. 209), il figure sous le nom Aḥmad b. Abān al-Shāradānī parmi les maîtres en hadith qui n'étaient pas de Chiraz, voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 35.

91 Les sources divergent sur la date de sa mort qui serait survenue en 311/923-924 ou en 340/951-952, selon les sources chirazies (*Shīrāz-nāma*, p. 134 et *Sadd al-izār*, n° 59, p. 115-117), voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 40.

92 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 14.

93 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 15.

94 Khiḍr fait partie des quatre personnages transhistoriques de la tradition musulmane : Idrīs (Coran 19 : 56-57 : « Nous l'élevâmes en un lieu sublime ») et Jésus furent « élevés » (*rafaʿa*) et sont toujours vivants dans le ciel, tandis que Ilyās et Khiḍr le sont sur terre. Sur Khiḍr, voir H. Talat Halman, *Where the Two Sea Meet. The Qur'ānic Story of Khiḍr and Moses in Sufi Commentaries as A Model of Spiritual Guidance*, Louisville, 2013.

95 Coran 18 : 66-82.

> Moïse est le seul prophète qui fut envoyé à l'école (*dabiristān*) de Khiḍr, et pour lequel Khiḍr devint « une fournaise (*kūra*) de discipline spirituelle (*riyāḍāt*) », dans laquelle il a pu être purifié comme le minerai d'argent[96].

L'image que les auteurs de manuels à l'usage des novices ont retenue de Moïse est celle d'un disciple rétif qui ose critiquer son maître.

La thématique du disciple récalcitrant est illustrée dans un récit de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* dans lequel l'enfant se montre critique envers son maître, Aḥmad b. Yaḥyā. Un jour, Shaykh Kabīr le vit qui fabriquait un coffret avec des os de chameau mort. Il le questionna et lui dit : « Tu veux fabriquer une pièce [pour faire le coffret] avec ces os impurs (*najas*) ? » Aḥmad b. Yaḥyā répondit : « Oui ! » Shaykh Kabīr comprit alors qu'il avait commis une faute en mettant en doute les actes de son maître. Il se repentit, lava ses mains et son vêtement, puis il accomplit de nombreuses prières surérogatoires[97].

Afin de réparer sa conduite inappropriée vis-à-vis de son maître, Shaykh Kabīr fait un retour à Dieu (*tawba*). Dans son manuel écrit à l'usage des novices, le *Kitāb al-iqtiṣād*, Shaykh Kabīr explique qu'il existe plusieurs manières de faire *tawba*. La purification du corps (*aḥkām al-ṭahārāt wa-l-wuḍūʿ*) et l'accomplissement de prières surérogatoires en font partie[98]. Enfant, Shaykh Kabīr utilise ce moyen pour expier sa faute envers son maître, signe de la précocité de ses dispositions spirituelles.

2.2.2 Franchir les étapes l'une après l'autre

La progression sur la Voie doit se faire étape par étape : il ne faut pas aller trop vite dans le cheminement des degrés initiatiques (*maqām*). Un jour, alors qu'il avait abondamment neigé, au moment où il terminait sa prière Shaykh Kabīr entendit la voix du cheikh avec lequel il étudiait le hadith. Il sortit pieds nus de la maison pour aller à sa rencontre. Il s'entretint avec lui jusqu'au moment de la prière suivante. Mais, lorsqu'il voulut retourner chez lui, la peau de l'un de ses pieds resta collée dans la neige. La douleur fut extrême. Pendant quarante jours, l'enfant subit une telle souffrance qu'il était incapable de se tenir debout. Après cette période de douleurs intenses, Mu'ammil b. Muḥammad Jaṣṣāṣ (m. 322/933), qui faisait partie des grands cheikhs soufis de Chiraz, vint chez lui. Selon Junayd Shīrāzī, il avait des paroles justes dans les « sciences de

96 A. Keeler, *Sufi Hermeneutics. The Qur'ān Commentaries of Rašīd al-Dīn Maybūdī*, Londres, 2006, p. 250.

97 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 24-25.

98 *Kitāb al-iqtiṣād*, éd., p. 448, dans F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*.

la gnose » (*ʿulūm al-maʿārif*) bien qu'il soit analphabète et ne sache écrire[99]. Mu'ammil dit à l'enfant : « Fils de Khafīf, ne t'oppose pas aux grands […], ne va pas les pieds nus. » Shaykh Kabīr comprit alors que les paroles du cheikh signifiaient que celui qui en est au début des étapes (*dar maqām-i bidāyat*) ne doit pas se comparer à celui qui est arrivé (*ba-nihāyat-i hāl*)[100].

Les quarante jours de souffrances imposées au futur saint homme symbolisent de manière métaphorique la réclusion (*khalwa*) que le maître exige du novice afin qu'il purifie son « soi » individuel (*dhāt*). Ici, ce n'est pas Shaykh Aḥmad qui lui a prescrit une retraite de quarante jours, mais Dieu lui-même qui participe ainsi à son éducation spirituelle. C'est là le signe que l'enfant bénéficie d'une attention particulière de la part de son Seigneur. Au moment où Shaykh Kabīr éduqua à son tour des disciples, il les incitera lui aussi à ne pas brûler les étapes sur la voie soufie.

Dans le récit qui l'opposa à son maître à propos des os de chameaux morts, Shaykh Kabīr dit : « Mon maître et tous les cheikhs à cette époque tiraient leur subsistance de leur travail (*qūt-i īshān az kasb-i dast būd*)[101] ». Cependant, la relation aux biens était une question épineuse à une époque où l'ascèse constituait la forme dominante de la spiritualité. Par conséquent, les cheikhs se sont interrogés sur la comptabilité du *kasb*, le gain licite tiré du travail, avec la remise confiante en Dieu (*tawakkul*). C'est le modèle prophétique qui va servir de source d'inspiration. Selon Sahl Tustarī, gagner sa vie c'est suivre la *sunna* du Prophète ; s'en remettre à Dieu, c'est se conformer à son état (*ḥāl*). Shaykh Kabīr enjoindra à ses disciples de ne pas quitter leurs moyens de subsistance (*al-makāsib*) pour imiter les gens de leur époque à savoir : « Ceux qui prétendent au *tawakkul* et ont choisi la pauvreté spirituelle (*ikhtiyār al-faqr*) avant d'avoir maîtrisé la science des âmes et des vertus (*ʿilm al-nufūs wa-l-akhlāq*) »[102]. En d'autres termes, il ne faut pas brûler les diverses étapes à franchir pour atteindre la réalisation spirituelle.

2.2.3 Respecter les autres

Un récit illustre une autre règle à respecter par l'aspirant dans son cheminement sur la Voie, celle du bon comportement dans les relations sociales (*muʿāmalāt*). Le terme *muʿāmalāt* n'a pas la même signification pour les juristes pour lesquels il renvoie aux différentes modalités des relations entre les hommes,

99 Notice dans *Shadd al-izār*, p. 133-135. Mu'ammil b. Muḥammad Jaṣṣāṣ était un des représentants du soufisme khurasanien à Chiraz, voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 78-79.

100 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 18.

101 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 24.

102 *Kitāb al-iqtiṣād*, éd. n° 45, p. 482, dans F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*.

opposé aux rites (*ibādāt*) qui eux traitent des devoirs canoniques de l'homme envers Dieu. Pour les soufis, les *muʿāmalāt* renvoient aux comportements envers Dieu, mais dans l'anecdote ci-dessous, malgré la fonction éducative du récit, la vision des juristes est sous-jacente[103]. Parmi les bonnes manières à observer, il ne faut pas froisser celui qui offre de la nourriture, même si l'on ressent de l'aversion pour le plat qui est présenté.

Shaykh Kabīr fut un jour invité chez son voisin, un tisserand pauvre, qui lui offrit de la viande. Il ne put l'avaler parce qu'elle était très avariée (*taghīrī ʿaẓīm*). Le pauvre homme s'en aperçu et fut très confus[104]. Un peu plus tard, Shaykh Kabīr partit pour le pèlerinage à La Mecque, mais la caravane s'égara dans le désert alors que les pèlerins n'avaient plus de viatique[105]. Après avoir enduré la faim pendant plusieurs jours, ils furent finalement contraints d'acheter un chien à grand prix pour se nourrir. Au moment du partage, Shaykh Kabīr eut sa part de l'animal. Les juristes considèrent généralement le chien comme un animal impur. Il est donc impropre à la consommation humaine sauf en cas d'absolue nécessité, comme dans ce récit. Obligé de se nourrir de ce morceau du chien, Shaykh Kabīr comprit alors que c'était une punition (*ʿuqūbat*) qui lui avait été envoyée par Dieu en raison de sa dureté à l'égard de son pauvre voisin[106]. Il revint à Chiraz et se rendit aussitôt chez le tisserand pour lui demander pardon. C'est alors seulement qu'il put accomplir son pèlerinage[107].

On trouve une version différente de cette histoire dans le *Shadd al-izār* dans laquelle l'homme qui lui offrit la viande était le cheikh Abū Zurʿa ʿAbd al-Wahhāb Ardabīlī (m. 415/1024-1025). Au moment où Shaykh Kabīr allait partir pour le pèlerinage, le cheikh serait venu lui dire au revoir et lui aurait apporté de la viande grillée. Quand Abū Zurʿa lui présenta la viande, le cheikh refusa disant : « Je ne mange pas cela ! ». Le reste du récit est proche de celui de la *Tadhkirat al-awliyāʾ* de ʿAṭṭār. Après avoir enduré la faim, les pèlerins égorgent un chien pour s'en nourrir. Après le repas, le cheikh resta pensif toute la nuit. Tout à coup, à l'aube la tête du chien s'adressa au cheikh en ces termes : « Ceci est la part de celui qui n'a pas mangé la viande avariée qui lui avait été donnée par Abū Zurʿa »[108].

---

103 Ghazālī dans ses *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* alliera les deux points de vue : « La science des *muʿāmalāt* se divise en science exotérique, science des actions des membres, et science ésotérique qui a trait aux œuvres des cœurs. », voir J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū ʿAbd al-Raḥmām al-Sulamī*, p. 299, n. 166.

104 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 44-45.

105 Shaykh Kabīr se rendit six fois en pèlerinage à La Mecque.

106 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 46.

107 Cette anecdote est rapportée par ʿAṭṭār, p. 573.

108 *Shadd al-izār*, p. 223-225.

Cette anecdote édifiante fait partie des nombreuses légendes hagiographiques sur Shaykh Kabīr. Elle a néanmoins pour objectif de montrer qu'il progresse dans la voie soufie. Comme dans le récit où Dieu lui impose quarante jours de souffrances pour avoir brulé les étapes, on le voit prendre en charge son éducation spirituelle. Shaykh Kabīr est lui-même capable de comprendre le signe divin qui lui est envoyé suite à son manque de respect envers son hôte.

2.2.4 Faire preuve de patience

La « patience », l'« endurance » (*ṣabr*) est une vertu coranique : « Les patients recevront leur récompense incommensurable »[109]. Parmi les règles que doit respecter le novice, l'endurance tient une bonne place. Dans le *Kitāb Dhikr ādāb al-ṣūfiyya fī-ityānī-him al-rukhaṣ* (« Des règles des soufis dans l'usage des dispenses[110] »), par exemple, le *ṣābr* représente la dernière des stations des aspirants, mais non la dernière des étapes (*maqāmāt*)[111]. À travers leur endurance face aux épreuves, certains soufis visent la montée des degrés (*darajāt*) de la vie spirituelle. La patience cependant n'est pas innée à l'homme, même aux novices qui cheminent sur la Voie.

En effet, Shaykh Kabīr n'était pas pourvu de cette vertu indispensable, comme en témoigne une anecdote de la *Tadhkirat al-awliyā'*. Il raconta qu'au commencement [de son éducation religieuse], il voulut faire le pèlerinage. Avant d'arriver à Bagdad, il se dit : « Je n'irai pas vers la religion de Junayd. » Il s'était muni d'une corde et d'un seau pour puiser de l'eau en chemin. Pendant qu'il traversait le désert, il eut soif et aperçut un puits dans lequel buvait une gazelle. Au moment où il arriva au bord du puits, l'eau descendit jusqu'au fond. Il s'écria : « Ô Dieu ! Abū 'Abd Allāh a moins de mérite que cette gazelle ? » Une voix lui répondit : « Tu as une corde et un seau, la gazelle n'en a pas. C'est en Nous qu'elle a placé sa confiance. » Shaykh Kabīr fut contraint de s'y reprendre plusieurs fois pour tirer un peu d'eau du puits. Il entendit de nouveau la voix : « Ô Abū 'Abd Allāh ! Nous t'avons mis à l'épreuve [pour tester] ta patience[112]. » Il put alors puiser de l'eau, faire ses ablutions et se désaltérer. Il arriva à Bagdad

109 Coran 39 : 10.

110 Le terme *rukhṣa* (plur. *rukhaṣ*) désigne les dispenses accordées ou tolérées pour certaines pratiques en raison d'une situation particulière. Pour les soufis, il s'agit des règles qu'ils se sont eux-mêmes imposées, voir J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, p. 323. La position de Sulamī sur les *rukhaṣ* est cependant contradictoire car dans d'autres ouvrages il les compte parmi les vices de l'âme, *ibid.*, p. 170.

111 J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, p. 328.

112 'Aṭṭār, p. 572.

le jour de la prière du vendredi. En le voyant, Junayd lui dit : « Si tu avais eu de la patience (*ṣabr*), tu aurais trouvé de l'eau sous tes pas[113] ! »

Plusieurs enseignements peuvent être tirés de cette anecdote. La voix entendue est celle de Dieu. Il impose une épreuve à Shaykh Kabīr par l'intermédiaire d'une gazelle. Dans le patrimoine textuel de la mystique soufie, pour certains maîtres les animaux rendent un culte à Dieu. Si Shaykh Kabīr s'étonne de ne pas être mieux considéré par Dieu que la gazelle, c'est qu'il n'a pas compris qu'elle fait partie de l'ordre cosmique du monde au même titre que l'homme. La figure de la gazelle est utilisée de manière métaphorique pour mettre à l'épreuve Shaykh Kabīr. Le second enseignement qui ressort de cette anecdote concerne Junayd, dont le cheikh fut le disciple. Au début du récit, Shaykh Kabīr semble mettre en doute le maître de Bagdad, puisqu'il affirme qu'il ne veut pas adhérer à ses préceptes soufis. Afin d'affirmer son statut spirituel, Junayd utilise son don de clairvoyance. Il a une connaissance des faits qui se sont produits au bord du puits et le message qui a été délivré à Shaykh Kabīr par la voix divine.

Pendant sa jeunesse, le futur saint homme avait acquis les premières vertus soufies auprès de Shaykh Aḥmad. Il avait compris qu'il était nécessaire d'obéir au maître sans questionnement, ni critique, qu'il ne fallait pas brûler les étapes dans la progression spirituelle, qu'il ne fallait pas humilier autrui et qu'il fallait faire preuve de patience face aux épreuves. Dès l'enfance, il fut également conscient que le pire ennemi de l'aspirant sur la Voie était sa *nafs*, son âme charnelle.

3 L'âme charnelle (*nafs*), instigatrice au mal. Dompter le corps

> L'ascèse, c'est briser l'âme charnelle
> par le service continuel de
> Dieu (*kassara al-nufūs bi-l-khidma*)[114].

La *nafs* est le « soi » individuel (ar. *dhāt*, per. *khud*), l'âme charnelle et concupiscente de l'homme. Elle le conduit à l'égoïsme et à la transgression. Se fondant sur l'apparence mensongère des choses, elle le pousse à l'erreur. La *nafs* s'oppose à l'entité spirituelle (*rūḥ*) de l'homme, la « faculté lumineuse » de son esprit[115]. Le combat contre l'âme charnelle est donc l'un des principaux

113 ʿAṭṭār, p. 573.
114 Parole d'Ibn Khafīf dans Sulamī, p. 464 et Abū Nuʿyam Iṣfahānī, vol. x, p. 382.
115 P. Lory, *Le Rêve et ses interprétations*, p. 348.

critères de sanctification. Dans le Coran, le vocable *nafs* est polysémique[116]. Dans certains versets, *nafs* désigne l'âme humaine qui est tenue pour être tentatrice : « Je ne m'innocente pas. L'âme est l'instigatrice du mal, à moins que mon Seigneur me fasse miséricorde. Mon Seigneur est celui qui pardonne. Il est miséricordieux[117]. » Cet aspect de l'âme doit être maîtrisé pour assurer son salut : « Quant à celui qui aura redouté de comparaitre devant son Seigneur et qui aura préservé son âme des passions, le paradis sera son refuge[118]. »

La lutte contre l'âme charnelle passe par le dressage du corps, l'abstinence de toute chose périssable, le détachement du cœur et le renoncement à tout. Les mortifications font partie de la *via purgativa* dans toutes les religions. Le corps du soufi est maltraité : port d'un vêtement qui meurtrit la peau, jeûnes, privations de sommeil et de confort. L'aspirant soufi qui souhaite entrer dans la voie spirituelle doit se soumettre à des épreuves, décrites comme quatre espèces de mort[119]. Il y a une mort blanche (*al-mawt al-abyaḍ*), qui est la faim, une mort noire (*al-mawt al-aswad*), qui consiste à endurer sans se plaindre les torts que l'on nous fait. La mort rouge (*al-mawt al-aḥmar*) ambitionne de contrarier les désirs de l'âme charnelle (*nafs*) et la mort verte (*al-mawt al-akhḍar*) implique de se revêtir de loques rapiécées[120]. Le « Juste souffrant » est un concept important, abondamment illustré dans la littérature hagiographique, dont le modèle par excellence est Job (*Ayyūb*). Il accepte avec patience (*ṣabr*) les maux que lui fait subir Dieu pour le mettre à l'épreuve. Signe d'une grâce divine, l'épreuve est sanctifiante. Puisque le corps se « laisse instrumentaliser par l'âme pour ses désirs de jouissance matérielle », il faut donc le domestiquer en restreignant ses instincts naturels[121].

Chez les soufis, l'un des principaux moyens de s'affranchir des désirs de la *nafs*, consiste à se priver de nourriture. Elle est en effet l'une des composantes de la propension du corps à rechercher le plaisir. Dans certains cas, on parle de « jeûne surérogatoire » (*ṣawm al-taṭawwuʿ*) par rapport au jeûne obligatoire (*wājib*) du mois de ramaḍān[122]. Shams-i Tabrīzī (m. 645/1247), le

116 C. Mayeur-Jaouen, « Introduction », dans *Le corps et le sacré en Orient musulman*, REMMM, 113-114, 2006, p. 14-15.

117 Coran 12 : 53.

118 Coran 79 : 40-41.

119 M. Chodkievicz, « Les quatre morts du soufi », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 215/1, 1998, p. 40.

120 Abū Nuʿyam, vol. VIII, p. 78. M. Chodkievicz, « Les quatre morts du soufi », p. 40. On doit ce propos à Hātim Asamm (m. 237/851), l'un des grands maîtres du Khorassan et disciple de Shaqīq Balkhī.

121 E. Feuillebois-Pierunek, « La maîtrise du corps d'après les manuels de soufisme (X^e^-XIV^e^ siècles) », dans *Le corps et le sacré en Orient musulman*, REMMM, vol. 113-114, 2006, p. 2.

122 Sur la réglementation juridique du jeûne, voir C. C. Berg, « Ṣawm », *EI*[2].

maître de Jalāl al-Dīn Rūmī à Konya, disait à son disciple : « Accomplis le jeûne surérogatoire (*rūza-yi bi-tartīb*, i.e. « sans disposition ») […], prends la place de l'âme (c'est-à-dire ignore volontairement sa présence). En effet, je pratique le jeûne de sorte qu'il soit dur pour l'âme »[123].

Très jeune, Shaykh Kabīr s'imposa une ascèse rigoureuse pour lutter contre la partie mauvaise de son moi charnel. Il avait l'habitude de ne rien manger après la prière du soir tant qu'il n'avait pas terminé les prières surérogatoires (*awrād*). Un soir, sa mère apporta des dattes. Il eut envie de les manger avant d'effectuer ses prières. Il se ressaisit alors, jeta les dattes et se mit à prier. Le lendemain, il raconta l'histoire à son maître, le cheikh Aḥmad, qui lui dit : « Heureux celui qui a une telle conduite »[124].

Un autre récit témoigne de la sévère austérité que Shaykh Kabīr s'imposait en matière de nourriture. « Au début de mes exercices de mortifications », dit-il, « pendant quarante jours je n'ai mangé qu'une poignée de fèves chaque soir ». Un jour, il se fit une saignée et le sang qui jaillit était comme du sang mêlé d'humeurs. Il était tellement affaibli qu'il tomba évanoui. Tout à coup, un médecin qui « faisait partie de cette *ṭa'īfa* (i. e. les soufis) » arriva et le vit dans cet état. Il devint triste parce que lui-même était incapable d'atteindre la force (*qadr*) qui habitait cet enfant pour atteindre Dieu. L'homme le conduisit dans sa maison et le soigna pendant quelques jours afin qu'il reprenne des forces[125].

Shaykh Kabīr ne faisait pas que s'abstenir de manger, il estimait qu'il fallait résister au plaisir que pouvait procurer la nourriture. Il invita un jour un certain Ismā'īl-i Muzayyin[126]. Ses serviteurs apportèrent des gâteaux aux amandes. Au moment où Shaykh Kabīr en porta un à sa bouche, Ismā'īl vit du sang couler de sa bouche. Le cheikh expliqua alors qu'il avait ressenti un grand plaisir (*ladhdhatī 'aẓīm*) lorsque le gâteau fut posé dans la bouche. Il se rendit alors compte que son moi charnel était toujours vivant et reprit le chemin des efforts et de l'ascèse[127].

Le saint homme était en effet connu pour sa frugalité légendaire. En témoigne l'origine du nom, Ibn Khafīf, par lequel il était désigné à Chiraz. Chaque soir, il ne mangeait que sept grains de pâte pétrie, pas plus. Un soir, il ne trouva pas la « douceur de l'obéissance » et renvoya son serviteur qui avait pétri pour son repas huit grains[128].

---

123 *La quête du Joyau*, p. 292.
124 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 13-14.
125 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 23.
126 On sait peu de choses sur ce personnage, voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 231.
127 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 26-27.
128 'Aṭṭār, p. 572.

Durant toute sa longue vie, Shaykh Kabīr se priva de nourriture, au point que sa faiblesse entraîna sa mort. « Le but des mystiques en jeûnant », disait-il, « est d'être au plus près des anges qui vivent dans l'adoration perpétuelle de Dieu »[129]. L'« alchimie de la faim » qu'il s'imposa pendant les dernières années de sa vie est décrite en détails par Daylamī. C'est là le signe que cette ascèse rigoureuse à l'égard de la nourriture était devenue le trait caractéristique majeur de la vie du cheikh.

4 Les fruits de la *tarbiya*

> À quarante ans, j'étais
> le guide des créatures de Dieu.
> J'étais accepté par tous[130].

Après avoir franchi les différentes étapes de son cheminement sur la voie soufie, Shaykh Kabīr fut reconnu comme un maître accompli. Il récoltait ainsi les fruits de l'éducation acquise auprès de son maître à Chiraz et de ses exercices d'ascèse. Un jour qu'il était avec un groupe de grands cheikhs, au moment de l'heure de la rupture du jeûne ils lui demandèrent de partager leur repas. Shaykh Kabīr ne put toucher à la nourriture et se mit à pleurer. Nouveau signe de l'importance qu'il accordait à se priver de nourriture. Certains des cheikhs qui étaient présents se mirent aussi à pleurer et s'abstinrent de manger. Abū Muḥammad Ja'far al-Ḥadhdhā' (m. 341/952-953), qualifié par l'auteur du *Shadd al-izār* de « Fleuve de la générosité spirituelle » (*nahr al-futuwwa*)[131], était présent. Il dit alors aux autres cheikhs : « Il nous a dépassé dans son état (*ḥāl*). Je crains que Dieu nous envoie un châtiment (*'uqūbatī*) [parce que nous ne sommes pas parvenus à atteindre un tel état spirituel] ». Puis il se tourna vers Shaykh Kabīr et dit : « Ô fils, tu as tellement persévéré pour atteindre ce *ḥāl* que tu es arrivé au but. Tu es parvenu à atteindre la perfection des degrés du monde de l'au-delà (*kamāl-i martabat-i 'ālam-i ākhirat*)[132]. »

Un autre récit met également en valeur la reconnaissance dont jouissait maintenant Shaykh Kabīr parmi les cheikhs de Chiraz. Le premier ouvrage qu'il composa est le *Sharaf al-faqr*, un traité sur la pauvreté spirituelle, constitué de

129 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 107.

130 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 19.

131 *Shīrāz-nāma*, p. 128-129 ; *Shadd al-izār*, n° 160, p. 226. Il fut un compagnon de Shiblī et Junayd à Bagdad. Ja'far al-Ḥadhdhā' aurait remis la *khirqa* à Shaykh Kabīr. Sur Ja'far al-Ḥadhdhā', voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 80-82.

132 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 20.

six chapitres dont l'argumentation repose sur des versets du Coran, des dits du Prophète et des sentences de cheikhs soufis[133]. Abū Bakr Muḥammad b. Zayd, l'un de ses proches amis, lui demanda de lui prêter le texte. Shaykh Kabīr lui remit le manuscrit en lui disant de ne le montrer à personne[134]. Un jour que Shaykh Kabīr était présent dans une assemblée de cheikhs, il entendit Abū Bakr Muḥammad lire l'ouvrage devant eux. Ils furent tellement admiratifs qu'ils demandèrent qui en était l'auteur. Abū Bakr Muḥammad désigna alors Shaykh Kabīr. Au moment de la prière, les cheikhs lui demandèrent de la diriger disant : « Celui qui a écrit de telles choses est notre guide (*muqtadā*) »[135].

Dans ses recherches sur la chronologie des ouvrages composés par Shaykh Kabīr, Florian Sobieroj suppose que ce traité a été rédigé vers 309/922[136], après une controverse qui eut lieu à Bagdad entre Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAṭāʾ Adamī (m. 309/921-922 ou 311/923-924)[137] et Abū Muḥammad Jurayrī (m. 311/923-924) à laquelle assistait Shaykh Kabīr[138]. La discussion entre les deux cheikhs portait sur les paroles du Prophète à propos du statut des riches (*tawāngarān*) et des pauvres (*darwīshān*) auprès de Dieu. Shaykh Kabīr rapporta un hadith affirmant que ce sont les pauvres qui seront honorés le Jour du Jugement[139]. Selon un hadith, les premiers à s'abreuver à la Vasque (*al-ḥawḍ*)[140] seront les pauvres parmi les Émigrés (*al-muhājirīn*)[141]. On retrouve ce thème dans le premier chapitre du *Sharaf al-fuqarā'* dans lequel il dit que les pauvres sont proches de Dieu, tandis que ceux qui ont de la fortune et des enfants (*māl wa farzand*) ne peuvent être dans Son intimité[142]. Il illustre cette assertion par

133 Ce texte figure sous des différents titres dans les sources chirazie, *Kitāb al-faqr* dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 21 ; *Sharaf al-fuqarā' al-mutaḥaqqiqīn 'alā l-aghniyā' al-munfiqīn*, dans le *Shadd al-izār*, p. 42. Le texte est édité sous le titre *Sharaf al-fuqarā'* par Fāṭima ʿAlāqa dans *Maʿārif*, vol. 16, 1378sh./1998, p. 98-132.

134 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 21.

135 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 21.

136 À l'époque où F. Sobieroj rédigea son ouvrage sur Shaykh Kabīr, le texte n'était pas encore édité.

137 Ibn ʿAṭāʾ Adamī, après avoir été un traditionniste hanbalite, se serait tourné vers une pratique spirituelle de l'islam. Il est l'une des figures importantes du soufisme primitif dont la pensée est d'une haute portée spirituelle, voir M.-A. Amir-Moezzi, « Ibn ʿAṭāʾ al-Adamī. Esquisse d'une biographie historique », *SI*, vol. 63, 1986, p. 63-127.

138 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 91-92.

139 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 91-92.

140 Il s'agit du bassin récoltant les eaux du fleuve al-Kawthar, un des fleuves promis au Prophète lors de son *miʿrāj* qui est censé accueillir la communauté musulmane le Jour de la Résurrection.

141 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 53, n. 3.

142 *Sharaf al-fuqarā'*, p. 100.

un verset du Coran : « Ni vos bien, ni vos enfants ne vous rapprocheront de Nous[143]. » Si Shaykh Kabīr mourut en 371/981, âgé de plus de cent ans, il aurait rédigé le *Sharaf al-faqr* autour de la quarantaine, âge où il fut reconnu comme leur guide par les cheikhs de Chiraz.

Dans l'islam, « la quarantaine » (*al-arbaʿīnīyya*) fut perçue comme une *imitatio prophetae*, dont l'archétype en est Moïse selon le Coran : « Lorsqu'il [Moïse] eut atteint sa maturité et son plein développement, Nous lui avons donné la sagesse et la science (*ḥukm*^{an} *wa ʿilm*^{an})[144]. » Muḥammad aurait eu les premières révélations à l'âge de quarante ans. On l'a vu, c'est la durée de privation extrême de nourriture que s'était imposée Shaykh Kabīr alors qu'il était encore un enfant[145]. La solitude en tant que moyen spirituel est un phénomène religieux commun aux trois monothéismes[146]. La quarantaine symbolise également le temps passé dans le lieu de retraite (*khalwa*) prescrit au novice par le maître.

À l'âge de quarante ans, Shaykh Kabīr avait récolté les fruits de sa formation spirituelle acquise non seulement auprès de son maître à Chiraz, mais aussi auprès de ceux de Bagdad et de toutes les autres villes dans lesquelles il se rendit pour parfaire son éducation[147]. Il était devenu un guide (*muqtadā*), accepté de tous les habitants, nobles et manants, de Chiraz (*maqbūl-i khāṣṣ wa ʿāmm*)[148], la ville dont il deviendra le saint patron[149]. On frappait de la monnaie à Chiraz, capitale du Fārs. En 738/1338, un dirham fut émis par l'Ilkhan Muḥammad Khān (r. 736-738/1336-1338) avec pour marque de l'atelier de monnayage le nom « Shaykh Kabīr »[150]. Aux yeux des autorités politiques, le saint homme était étroitement associé à Chiraz, signe de sa célébrité à l'époque où l'Iran était sous la domination mongole.

---

143 Coran 34 : 37.

144 Coran 28 : 16.

145 Le chiffre quarante est très souvent cité dans la littérature hagiographique. Shādhilī aurait eu quarante compagnons, alors qu'en fait, selon certains hagiographes, leur nombre réel était de cinquante-six.

146 La Bible en offre les principaux prototypes : la retraite de Moïse sur le Sinaï (Ex 24, 1-18), le séjour d'Élie au Carmel (1 Rois 18, 42), la retraite du Christ dans le désert (Mc 1, 12-13).

147 Sur les maîtres de Shaykh Kabīr, voir l'ouvrage de F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, sqq.

148 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 19.

149 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 19.

150 S. Album, « Studies in Ilkhanid History and Numismatics », *StIr*, vol. 13/1, 1984, p. 73. De la monnaie fut frappée à Kāzarūn avec le nom de Shaykh Abū Isḥāq, *ibid.*, p. 69.

5 Le rêve, une relation privilégiée avec le monde angélique

5.1 *Le statut du rêve dans l'islam*

Les rêves et les apparitions sont les moyens dont disposent les musulmans pour communiquer avec le monde angélique, en particulier avec le Prophète Muḥammad[151]. L'apparition du Prophète dans un rêve est jugée égale à son apparition réelle : elle a le même pouvoir d'autorité. Selon un hadith souvent cité : « Celui qui me voit me voit vraiment, et Satan ne peut prendre ma forme[152]. » La présence du Prophète dans les récits de visions devint un des traits dominants de la littérature hagiographique, notamment pour donner une légitimité aux actions du saint homme. Le rêve est aussi la « voie royale » des défunts pour communiquer avec les vivants. À travers la médiation onirique, le défunt intervient pour dispenser ses conseils aux vivants. Il est cependant nécessaire pour le commun des mortels de faire appel à une personne capable d'expliquer le sens (*ta'bīr*) du rêve ou de consulter un ouvrage spécialisé[153].

Les récits de rêve sont un trait commun de l'hagiographie dans laquelle ils remplissent une fonction importante[154]. Dans les vies de saints, les apparitions et les rêves font partie de la vie spirituelle des disciples. Par ce moyen, le maître peut éduquer l'aspirant ou, lorsqu'il est éloigné de lui, l'assister en cas de danger. Le rêve se produit la plupart du temps pendant le repos nocturne, mais on a vu que les soufis ont adopté des positions différentes vis-à-vis du sommeil. Afin de pouvoir se livrer à des oraisons pendant la nuit, Abū Bakr Shiblī (m. 334/946) se passait de l'eau salée dans les yeux pour s'empêcher de s'assoupir[155]. D'autres cheikhs en revanche considèrent que le novice ne doit pas s'abstenir de dormir. Selon Junayd, l'acte de veille est un acte de notre part envers Dieu, tandis que

---

151 Sur le rôle des rêves et des visions dans l'islam, voir P. Lory, *Le rêve et ses interprétations ; Dreaming Accross Boundaries. The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, L. Marlow (éd.), Boston, 2008 ; *Dreams and Visions in Islamic Societies*, Ö. Felek et A. D. Knysh (éds.), Albany, 2012 ; E. Sirriyeh, *Dreams and Visions in the World of Islam*, Londres, 2015, p. 140-157 ; J. Elias, *Aisha's Cushion: Religious, Art, Perception, and Practice in Islam*, Cambridge, 2012, p. 198-207.

152 L. Kinberg, « Qur'ān and Ḥadīth: A Struggle for Supremacy », dans *Dreaming Accross Boundaries*, p. 26. Sur les variations de ce hadith dans les différents corpus de traditions, voir P. Lory, « L'interprétation des rêves de portée religieuse chez Ibn Shāhīn », dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, R. McGregor et A. Sabra (éds.), Le Caire, 2006, p. 260, n. 5.

153 P. Lory (*Le rêve et ses interprétations*, p. 106-111) cite l'exemple du *Kitāb al-manām* (« Le Livre du songe ») mettant en scène des défunts qui fut compilé par le lettré Ibn Abī Dunyā (m. 281/894).

154 N. Green, « The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam », *JRAS*, vol. 13/3, 2003, p. 287-313.

155 P. Lory, *Le rêve et ses interprétations*, p. 285.

le sommeil est un acte de Dieu à notre intention[156]. Le sommeil prolonge en quelque sorte l'état de dévotion du soufi qui s'est endormi en état de pureté :

> [le sommeil] est le moment de la vision des saints et de la plupart des prophètes ; l'esprit du croyant en l'état de pureté processionne alors autour du Trône et se prosterne devant Dieu. Les prophètes et Muhammad en particulier ont vu à l'état de sommeil ce qu'ils ne voyaient pas à l'état de veille[157].

À vrai dire, l'expérience soufie se présente pour une part en termes visuels. L'objectif des mystiques est la contemplation (*mushāhada*) de Dieu. Nous trouvons dans les textes hagiographiques des récits visionnaires, plus ou moins longs, dont le modèle est celui du Prophète. Au cours de son voyage nocturne, ou ascension céleste (*miʿrāj*), il fut conduit au-delà du « Jujubier de la limite » (*ṣidrat al-muntahā*)[158]. Les saints hommes ont fait une lecture spirituelle de cet épisode coranique. Pour les soufis, l'ascension céleste est le symbole de la montée de l'âme. Elle échappe aux liens du monde sensible pour atteindre la connaissance mystique.

Nombreux sont les premiers maîtres mystiques à avoir accompli un « voyage » dans le monde angélique. Citons le cas d'al-Ḥakīm Tirmidhī (m. *ca* 905/910 ou 930) qui est l'auteur d'une petite autobiographie d'une dizaine de pages dans laquelle il décrit les étapes de son cheminement spirituel qui se réalise par visions oniriques successives. Il se voit entrer dans une mosquée en suivant pas à pas le Prophète. Il s'endort au moment de la prière rituelle et traverse une série de voiles en direction de la divinité[159]. Un autre maître important de l'Iran oriental, Bāyazīd Basṭāmī (m. 234/848 ou 261/875), est célèbre pour avoir utilisé le symbole du vol d'un oiseau pour décrire son ascension vers Dieu à travers les cieux. Les récits originels ne relatent pas un authentique récit d'ascension, mais la tradition postérieure attribue à Bāyazīd Basṭāmī un véritable *miʿrāj* « en esprit »[160].

---

156 P. Lory, *Le rêve et ses interprétations*, p. 286.

157 P. Lory, *Le rêve et ses interprétations*, p. 286.

158 Coran 81 : 19-25 et 53 1-12.

159 Description de ce texte dans P. Lory, *Le rêve et ses interprétations*, p. 313-322.

160 Sur l'ascension de Basṭāmī, voir M. A. Sells, *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur'an, Miʿraj and Theological Wrintings*, translated, edited with and introduction by Michael Sells, New York-Mahwah, 1996, p. 242-250 ; sur les sources du *miʿrāj* de Bāyazīd, voir P. Lory, « Le *Miʿrāǧ* d'Abū Yazīd Basṭāmī », dans *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, M.-A. Amir-Moezzi (éd.), Louvain, 1996, p. 223-237 ; *Id.*, *Le rêve et ses interprétations*, p. 302-308.

5.2 *Visions de prophètes et d'*awliyā'

5.2.1 L'ascension vers le septième ciel de Shaykh Kabīr

Dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, le saint homme décrit son ascension jusqu'au septième ciel. Ce récit n'est pas un véritable *mi'rāj*, comme les grands récits visionnaires postérieurs, et il n'y est pas question d'un face-à-face avec Dieu. En effet, dans sa quête de la station de la proximité (*maqām al-qurba*), pour Ibn ʿArabī (m. 638/1240) par exemple, l'arrivée à Dieu est « le point final de l'ascension »[161].

Shaykh Kabīr raconta :

> Une fois, je n'avais pas mangé depuis dix jours. Je vis pendant la nuit Gabriel venir vers moi. Il me prit [par la main] et m'emmena dans les cieux. Chaque ciel que je traversai ressemblait à une eau profonde dans laquelle une pierre tombait. Gabriel m'emporta ainsi d'un ciel à l'autre jusqu'à ce que nous arrivâmes au septième ciel. À cet endroit, je vis une terre qui semblait tissée de rameaux d'or (*shākhhā'-i zarr bāfta*). Gabriel me fit asseoir à cet endroit et lui-même s'assit dans un coin. Il me dit : « Regarde en l'air. » Je vis le trône de Dieu (*ʿarsh-i bārī*). À la droite du trône, je vis le Prophète et Abraham. Ils étaient tous les deux vêtus d'un vêtement blanc. À la gauche du trône, je vis Moïse, vêtu de pantalons yéménites. Il avait le doigt tendu, la tête baissée. Il se taisait. Moïse avait une longue barbe. C'était un homme au teint basané (*gandum gūn*). Je vis Jésus, qui allait et venait, dont le visage était jeune, frais et blanc. Lorsque je les vis, je fus pris d'une terreur mystérieuse (*haybatī*) et je suis tombé à genoux. Le Prophète est venu me relever, je suis retombé, il m'a relevé, je suis retombé, il m'a relevé. Et il n'a rien dit d'autre : « J'ai vu ce que j'ai vu »[162].

Dans ce récit, Shaykh Kabīr est conduit par l'archange Gabriel à travers les cieux. Les six premiers ciels, qui lui apparaissent chacun sous la forme d'une eau profonde dans laquelle gisait une pierre, semblent évoquer un milieu hostile. Le septième ciel, quant à lui, est décrit dans des termes qui appartiennent à l'imaginaire de la littérature de *mi'rāj* où l'on évoque des voix angéliques, des mers de feu, des coupoles irradiant la lumière, etc. Dans le cas présent, la

161 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 215. Sur le *mi'rāj* d'Ibn ʿArabī, voir M. Chodkiewicz, *Le Seau des saints*, p. 181-221.

162 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 190-191. On ne trouve le récit de cette ascension ni dans les dictionnaires biographiques arabes, ni dans ʿAṭṭār.

description est concise, très sobre, il n'y est question que d'une terre tissée de fils d'or, image qui évoque la lumière.

Arrivé au septième ciel, Gabriel fait asseoir Shaykh Kabīr comme s'il allait assister à un spectacle. C'est alors qu'il aperçoit le trône divin autour duquel quatre prophètes se tiennent debout. La traversée des premiers ciels semble suggérer les différentes étapes qu'il faut franchir pour être digne de bénéficier de cette vision angélique. Abraham, Moïse, Jésus et Muḥammad font partie des prophètes législateurs de la tradition musulmane. Le caractère esthétique de la prophétie s'exprime par l'attribut de beauté[163]. Le visage frais et blanc de Jésus, la belle allure de Moïse et les vêtements blancs dont sont revêtus Abraham et Muḥammad symbolisent la lumière de la prophétie.

Devant la manifestation de la grandeur et de la puissance de Dieu, le cœur de Shaykh Kabīr fut pris de « terreur mystérieuse » (*hayba*). Il est dit dans le Coran : « Le Miséricordieux se tient en majesté sur le Trône »[164]. Le saint homme tombe à genoux. Le Prophète lui-même, qui incarne la lumière de Dieu, se penche vers lui pour le relever, mais il retombe à plusieurs reprises, signe de la violence de la scène. Son âme (*rūḥ*) semble lui être arrachée, comme Moïse sur le Sinaï. On note dans ce récit la grande proximité corporelle du saint homme avec le Prophète qui le prend dans ses bras pour le remettre sur pied. L'ascension de Shaykh Kabīr, guidé par Gabriel vers le trône de Dieu et les quatre prophètes du monothéisme est en quelque sorte la récompense du jeûne que le saint homme s'est imposé durant quatorze jours pour refréner son âme charnelle.

5.2.2 Dialogues oniriques avec les prophètes et les saints

Dans l'ascension vers le septième ciel de Shaykh Kabīr, le Prophète l'aide à supporter la vision du trône divin et la stupeur que celle-ci engendre dans son cœur. Il apparaît dans d'autres récits oniriques mettant en scène le saint homme ou ses proches.

Shaykh Kabīr raconta :

> J'ai rêvé que j'étais endormi. Le Prophète est venu près de moi. Il m'a réveillé et m'a dit : « Ô Abū ʿAbd Allāh, celui qui suit une voie trouvera le salut (*najāt*), mais si ensuite il s'en détourne, Dieu le châtiera comme Il n'a jamais châtié personne […]. » Je me suis réveillé et j'ai lu ce verset : « Moi, en vérité, je châtierai d'un châtiment dont je n'ai encore jamais

163 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Rûzbihân. Le dévoilement des secrets*, p. 49.
164 Coran 20 : 5.

> châtié personne dans l'univers celui d'entre vous qui restera incrédule après cela[165]. »

Le Prophète joue ici son rôle coranique d'avertisseur (*mundhir*). Le concept d'avertissement (*indhār*) est étroitement lié dans le Coran à celui d'envoyé de Dieu (*rasūl*). Les prophètes sont chargés d'expliquer aux hommes les punitions qui leur seront infligées le Jour du Jugement en raison de leurs mauvais comportements. Toute communauté avertie ne pourra ce jour-là invoquer d'excuse. Cependant, dans ce récit celui qui est averti par le Prophète est Shaykh Kabīr lui-même. Engagé sur la Voie, il doit dorénavant continuer à la suivre et ne peut s'en détourner. Le verset coranique lu par le saint homme confirme le message qui lui est délivré. Muḥammad, qui incarne la figure du maître spirituel, joue ici un rôle d'éducateur[166].

Dans un autre récit, le Prophète apparaît également comme guide de Shaykh Kabīr. Alors qu'il composait le *Kitāb Jāmi' al-irshād*, après en avoir rédigé une partie il s'en détourna. Un jour, un de ses amis du Khorassan vint lui rendre visite. Il lui dit en arrivant : « En chemin, le Prophète m'est apparu en rêve. Je lui ai dit que je me rendais à Chiraz. Il m'a dit alors : "Salue Abū 'Abd Allāh b. Khafīf de ma part et dis-lui d'achever son livre." » Shaykh Kabīr comprit la leçon et se remit aussitôt au travail pour terminer l'ouvrage[167].

D'après la biographie de Shaykh Kabīr, le *Kitāb Jāmi' al-irshād* est le dernier ouvrage qu'il composa[168]. Il s'agit d'une somme d'instructions mystiques qui représente un travail considérable[169]. Si le *Kitāb Jāmi' al-irshād* est le dernier ouvrage qu'il a composé, cette anecdote eut lieu alors qu'il était un maître reconnu à Chiraz. Néanmoins dans ce récit, une leçon est adressée au saint homme par le Prophète parce qu'il s'est détourné de son rôle de maître. Il a fait preuve de « négligence » (*ghafla*) en laissant de côté, avant d'en avoir achevé la rédaction, un ouvrage destiné aux aspirants sur la Voie. Dans l'islam, l'apparition onirique du Prophète est considérée comme un signe heureux. Ici, Shaykh Kabīr n'en bénéficie pas lui-même, mais son ami du Khorassan qui sert d'intermédiaire entre le saint homme et le Prophète Muḥammad.

Le Coran parle beaucoup de Jésus ('Īsā), fils de Marie (Maryam)[170]. Les deux personnages sont indissociablement liés et sont d'une grande importance dans

---

165 Coran 5 : 115. *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 191.

166 Sur le rôle du Prophète comme éducateur, voir N. Amri, « Figures du Prophète et modalités de sa présence dans les récits visionnaires du Maghreb ».

167 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 193.

168 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 212.

169 F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 313.

170 G. C. Anawati, « 'Īsā ».

la foi populaire. Le texte coranique considère Jésus comme un prophète (*nabī*, *rasūl*). Les figures du Jésus coranique sont multiples. Il sert d'agent aux miracles divins. Au moment de sa naissance, l'enfant Jésus qui se trouvait aux pieds de Marie dit à sa mère : « Ne t'attriste pas ! Ton Seigneur a fait jaillir un ruisseau à tes pieds. Secoue vers toi le tronc du palmier ; il fera tomber sur toi des dattes fraîches et mûres[171]. » Il est aussi l'« esprit (*rūḥ*) émanant de Dieu »[172] car il est né du souffle divin insufflé en Marie[173]. Il a aussi une fonction eschatologique : il connaît l'heure et en est le signal[174].

Dans un autre récit onirique, Shaykh Kabīr se voit dans le Jāmiʿ al-ʿAtīq en compagnie d'un certain Abū l-Qāsim Ṣaffār. Soudain, Jésus se présente dans la mosquée, Shaykh Kabīr lui demande alors : « Ô Rūḥ Allāh, Dieu a dit dans le Coran que tu diras à ton peuple ce qu'il a mangé et ce qu'il cache dans ses demeures. Dis-moi ce qu'Abū l-Qāsim Ṣaffār a mangé hier soir. » Jésus lui répond : « Il a mangé du fromage frais et il en reste dans sa maison. » Le lendemain Abū l-Qāsim Ṣaffār vient rendre visite au cheikh qui lui demanda alors d'apporter le reste du fromage frais, disant tenir cette information de Jésus[175].

On ne sait rien sur Abū l-Qāsim Ṣaffār dont le nom est mentionné une seconde fois dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*[176]. Le cheikh serait mort âgé de cent cinq ans, mais Abū l-Qāsim Ṣaffār lui donne une durée de vie de cent dix-sept années[177]. On peut donc supposer qu'il était proche du saint homme, sans doute l'un de ses disciples. Dans ce récit, Shaykh Kabīr s'appuie sur le verset coranique : « Je vous dirai ce que vous mangez et ce que vous cachez dans vos demeures. Il y a en cela un signe pour vous si vous êtes croyants[178]. »

Les éléments christologiques contenus dans le Coran ont fait l'objet de la méditation des mystiques. Une abondante littérature hagiographique s'est peu à peu constituée autour de la figure de Jésus où étaient mis en relief sa pauvreté, son détachement de la vie d'ici-bas, son esprit de prière[179]. Cette vision onirique est le signe de la proximité de Shaykh Kabīr avec celui qu'Ibn ʿArabī considère comme le « sceau de la sainteté universelle » et le plus grand « témoin de Dieu

171 Coran 19 : 25.
172 Coran 4 : 171.
173 Coran 21 : 91 ; 66 : 12.
174 Coran 43 : 61.
175 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 192.
176 F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 231.
177 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 218.
178 Coran 3 : 49.
179 M. Hayek a recueilli, traduit et classé les textes concernant Jésus, voir *Le Christ de l'Islam*, Paris, 1959.

par le cœur »[180]. Shaykh Kabīr fait preuve aux yeux d'Abū l-Qāsim Ṣaffār d'une intuition spirituelle, mais à travers la figure de Jésus avec lequel il partageait beaucoup des vertus qui lui étaient attribuées dans la littérature mystique.

Seules deux visions de *walī* sont mentionnées dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*. Dans la première, Shaykh Kabīr aperçoit un maître soufi du Jibāl, Mamshād Dīnawarī (m. 299/911-912) tendre une main vers le ciel en disant : « Seigneur des cœurs ! Seigneur des cœurs ! » (*Rabb al-qulūb* ! *Rabb al-qulūb* !) Puis il le voit être enlevé à travers une fente dans le ciel qui s'était approché de lui[181]. La seconde vision onirique concerne Bāyazīd Basṭāmī qui lui apparait revêtu d'un vêtement blanc dont les anges vinrent embrasser les manches[182].

Shaykh Kabīr n'était pas un soufi célèbre pour des propos extatiques (*shaṭaḥāt*) comme l'était Bāyazīd Basṭāmī. Il avait cependant de l'estime pour ce dernier comme en témoigne un récit de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*. Daylamī dit qu'il n'a vu le cheikh se mettre en colère qu'en trois occasions. La troisième fois ce fut lorsque quelqu'un lui demanda d'expliquer le sens des paroles de Bāyazīd Basṭāmī : « Je suis sorti de ma peau comme un serpent sort de sa peau. » Le cheikh répliqua que cette parole était profonde et difficile à expliquer. Son interlocuteur répliqua alors qu'Abū l-Ḥusayn Bundār (m. 353/964 ou 357/968)[183] considérait que ces mots étaient le signe que Bāyazīd Basṭāmī était un infidèle[184].

Dans cette anecdote, la sentence de Bāyazīd Basṭāmī est incomplète, or la suite explique le sens des paroles du maître : « Puis je regardai : Je vis l'amant et le bien aimé ne faire qu'un dans le monde de l'unité (*'ālam-i tawḥīd*)[185]. » Après avoir consacré le début de sa vie aux exercices d'ascèse, Bāyazīd Basṭāmī devint partisan d'une expérience radicale de l'union à Dieu par l'élimination des rituels de dévotion et les exercices d'ascèse. Bien que la pensée soufie de Shaykh Kabīr soit caractérisée par la sobriété, son désir profond était d'atteindre l'union avec Dieu, à l'image, quelques siècles plus tard, de Rūzbihān Baqlī qui revendiqua l'héritage spirituel du saint homme de Chiraz. Rūzbihān Baqlī utilisa Shaykh Kabīr comme une autorité par exemple pour expliquer la signification de la parole du Prophète : « Le paradis se trouve en Orient » (*inna*

180 Sur Jésus dans la doctrine d'Ibn 'Arabī, voir M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, en particulier les chapitres 8 et 9, p. 145-179.

181 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 193. F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 61, 151, 216.

182 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 192.

183 Sur Abū l-Ḥusayn Bundār, voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 91-96.

184 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 31.

185 Cette tradition est rapportée par 'Aṭṭār (p. 189) : « Je suis sorti de la Bāyazīdīté comme un serpent perd sa peau ».

al-jinnat bi l-mashriq) en rapportant un récit de Shaykh Kabīr sur son séjour à La Mecque.

« J'étais dans le Masjid-i ḥaram avec un ami », dit-il, « tout à coup », j'ai vu « Sept personnes » (*Haft tan*) sortir de la mosquée qui se mirent à faire la circumanbulation. Mon ami me dit « ce sont les Amis de Dieu (*awliyā'-yi Ḥaqq*) »[186]. Shaykh Kabīr dit qu'il les a suivis et qu'il s'est retrouvé à Médine. Puis, il est arrivé dans une prairie pleine de tulipes et de fleurs de toutes sorte ; il y avait beaucoup d'oiseaux très colorés (*murghān-i rangīn*). Il fit les prières du soir (*shām wa khuftan*) avec les *Haft tan*. Il eut ensuite la vision d'une ville magnifique dont les murs étaient en pierre blanche. Un ruisseau coulait au milieu de la ville. Il y avait à la porte de la cité une fenêtre grillagée en or. Il entra dans la ville et vit un jardin splendide avec des ruisseaux et des arbres dont les branches étaient en or ; il y avait toutes sortes de fruits et toutes sortes d'oiseaux[187]. Shaykh Kabīr raconta :

> Je suis resté à cet endroit quarante nuits et quarante jours sans avoir besoin de faire mes ablutions, après cette période de quarante jours, les Sept personnes (*Haft tan*) me donnèrent trois pommes et me dirent : « On appelle cet endroit la ville des Amis de Dieu (*madīnat-i awliyā'*) qui sont les saints. Ils se manifestent chaque année, une fois en Syrie et une fois à Kūfa [...] toute personne qui arrive à cet endroit bénéficiera de la plénitude. Tu es maintenant parvenu à ton but grâce à la faveur (*faḍl*) que Dieu t'a accordée »[188].

Shaykh Kabīr manga l'une des pommes qui lui avait été données par les *Haft tan* et n'eut plus besoin de manger et de boire pendant plusieurs jours[189]. Il se rendit ensuite auprès d'Abū Bakr Kattānī (m. 322/934) pour lui raconter son histoire. Ce dernier, qui était né à La Mecque, lui dit avoir vu le Prophète en rêve six cents fois[190]. Shaykh Kabīr le tenait en haute estime comme en témoigne un récit laudatif rapporté dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*. Le cheikh dit qu'il n'a jamais vu quelqu'un parler de manière plus véridique de la connaissance intuitive de Dieu (*ma'rifa*) qu'Abū Bakr Kattānī[191].

186 *Tuḥfat ahl al-'irfān*, p. 115.
187 *Tuḥfat ahl al-'irfān*, p. 115.
188 *Tuḥfat ahl al-'irfān*, p. 115.
189 *Tuḥfat ahl al-'irfān*, p. 116.
190 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 64.
191 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 118. Sur Abū Bakr Kattānī, voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 60-70.

Ce récit a une double fonction. On y trouve la description du monde paradisiaque fait de beauté, avec des jardins merveilleux, des oiseaux et des plantes, des ruisseaux, etc. C'est le paradis qui attend tout croyant ayant mené une vie respectueuse des ordres divins. Il peut y vivre pour l'éternité la plénitude évoquée par les Sept personnes (*Haft tan*), les saints invisibles de la hiérarchie spirituelle. Ce récit décrit également l'initiation de type *uwaysī* que les *Haft tan* délivrent à Shaykh Kabīr en lui donnant à manger trois pommes à l'issue de sa retraite de quarante jours dans la ville. Au cours de cette retraite, il se purifia afin d'être en mesure de recevoir l'investiture initiatique des Amis de Dieu en mangeant une pomme, qui symbolise ici le savoir ésotérique.

Ces visions de *walī* en contact avec le monde angélique expriment l'attrait de Shaykh Kabīr pour l'accès à la gnose et à la contemplation de Dieu. En témoigne d'ailleurs le curieux récit d'une femme kurde venue raconter le destin d'un enfant de la tribu. Elle lui dit :

> Il y a parmi nous un enfant qui ne mange rien et ne parle à personne [...]. Il est berger et conduit les moutons au pâturage. Il a construit un oratoire (*masjid*) dans lequel il prie [...]. Un jour, il s'est mis à tourner sur lui-même comme une meule. Sa mère a couru pour le retenir par la main, mais il s'est élevé dans l'air puis il a disparu à nos regards [...]. Nous sommes allés dans la montagne mais nous n'avons trouvé aucune trace de lui[192].

Quelqu'un demanda au cheikh si cela était possible. Il répondit : « Ô ignorant, il y a ici un homme qui est dans l'attente de cet état (*ḥāl*)[193]. » Shaykh Kabīr fit cette réponse pour lui-même, constatant que malgré ses exercices d'ascèse il n'était pas parvenu à atteindre l'état spirituel de ce jeune berger élevé au ciel vers la divinité.

6 La *karāma*, moyen pédagogique privilégié du saint homme

Toute vie de saint comporte un chapitre où sont relatés ses miracles. Les théologiens se sont néanmoins attachés à bien marquer la différence entre les miracles des prophètes, désignés par le terme *muʿjiza* (pluriel, *muʿjizāt*), et les prodiges des saints, appelés *karāma* (pluriel, *karāmāt*). Le terme *muʿjiza* signifie littéralement « ce par quoi (le prophète) rend impuissant et confond ses adversaires », tandis que le terme *karāma* est une simple faveur personnelle

192 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 203-204.
193 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 204.

accordée par Dieu à l'un de ses amis (*awliyā'*)[194]. On dit, et cela est très significatif, non pas qu'un saint *fait* des *karāmāt* mais qu'il *possède* des *karāmāt*, autrement dit que Dieu les lui a octroyées[195]. Les *karāmāt* des saints ont donné lieu à des réflexions et à des élaborations diverses, parfois contradictoires, de la part des docteurs de la Loi et des soufis eux-mêmes.

6.1 *Le miracle, révélateur de la sainteté ?*

Les auteurs des premiers traités de soufisme se sont employés à justifier que les miracles des saints étaient bien réels en s'appuyant sur le Coran et les traditions prophétiques[196]. Ainsi, ne pas reconnaître ces miracles aurait consisté à nier l'autorité des textes sacrés. Néanmoins, les maîtres du soufisme « ne cessent de mettre en garde le disciple contre les faits extraordinaires ou ruptures d'habitudes (*kharq al-'awā'id*) dont est gratifié à ses débuts celui qui progresse dans la Voie »[197]. Les cheikhs soufis sont unanimes à considérer que les *karāmāt* ne sont pas la condition de la sainteté mais qu'elles la révèlent[198].

Ibn ʿArabī estime qu'un maître extériorise une *karāma* pour raffermir la foi d'un disciple ou pour convaincre un incrédule ; il le fait à son époque par délégation prophétique. Ibn ʿArabī établit un lien entre l'accomplissement des prescriptions légales et les dons divins qui en sont le fruit. Ces dons consistent en *karāmāt*, au sens ordinaire du terme, accomplis par le commun des initiés : ces miracles procèdent des œuvres d'adoration. Mais, ces dons peuvent également se manifester par des connaissances spirituelles, réservées, elles, à l'élite, qui ne sont pas issues de l'accomplissement des rites, mais de l'attitude intérieure qui les accompagne. Le saint homme en observant les devoirs de la langue (s'abstenir du mensonge, réciter sans cesse la parole de Dieu, etc.) obtiendra le pouvoir de se faire entendre à des distances extraordinaires, ou mieux encore, celui de faire exister les choses par la seule vertu de sa parole. C'est sur cette relation entre les modalités d'observance de la Loi sacrée et les grâces divines qui en sont la récompense qu'Ibn ʿArabī fonde sa typologie de miracles[199].

---

194 *Karāma* est tiré de la racine KRM qui signifie « être généreux ». Présentation comparée entre islam et christianisme sur les miracles des saints ainsi que les questions de terminologie et les débats théologiques, D. Aigle et C. Mayeur-Jaouen, « Introduction », dans *Miracle et* karāma, p. 13-35.

195 Il peut également s'agir de pouvoirs mis à la disposition (*taṣarruf*) du saint par Dieu.

196 D. Gril, « Les fondements scripturaires du miracle en islam », dans *Miracle et* karāma, p. 237-249.

197 D. Gril, « Le miracle en islam, critère de la sainteté ? », dans *Saints orientaux*, p. 70.

198 Voir l'étude très complète des sources, D. Gril, « Le miracle en islam », p. 69-81.

199 Sur les différentes typologies de miracles établies par Ibn ʿArabī, voir M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, chap. 5, p. 95-110.

Le miracle procède d'un double langage : spirituel et social. Il n'est pas un critère de sainteté, les premiers soufis affirment qu'il faut s'en méfier car il risque de rendre le saint présomptueux. Cependant, les auteurs de la basse époque, comme al-Yafiʿī (m. 768/1367), considèrent le prodige comme un critère probant de sainteté, son absence pouvant même faire douter de la sainteté d'un homme. Néanmoins, la manifestation à elle seule d'une *karāma* ne suffit pas et ne peut être un critère péremptoire de sainteté, car pouvant être le fait de Satan ou de ses suppôts ou encore relever de la sphère de la magie ou de la sorcellerie. La conception spirituelle du prodige, notamment en milieu *shādhilī* garde tous ses droits[200]. Le saint vit au sein d'une société où s'exprime une demande de miracles. Ainsi, par sa vertu pédagogique, pastorale et sociale, le miracle permet de remplir des fonctions ici-bas.

6.2 *Comment interpréter les miracles des saints ?*

Depuis plusieurs décennies, les historiens ont établi des typologies de *karāmāt* pour analyser les vies des saints chrétiens. Dans son étude sur le miracle dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis, Bernard Flusin a posé les bases d'une analyse anthropologique des faits extraordinaires accomplis par les saints hommes[201]. Il s'attache à éclairer certains aspects du miracle et à en déterminer l'agent. Bien que le miracle soit la « loi du Royaume », Bernard Flusin le considère comme l'action propre du saint : il l'accomplit « dans le monde ». Le miracle prend ainsi une place ici-bas : il a une fonction sociale[202]. Dans son étude sur le miracle dans la France médiévale, Pierre-André Sigal s'est attaché à faire le lien entre les différents acteurs du miracle : le saint, les témoins et les bénéficiaires. Il a classé les miracles en plusieurs grandes catégories. Il distingue les guérisons et les résurrections ; les obtentions d'enfants ; la protection contre les dangers et la délivrance de prisonniers ; les interventions favorables dans le domaine des biens matériels (récupération d'objets perdus, protection des moissons, multiplication de nourriture) ; les miracles dont le but est de glorifier le saint (phénomènes lumineux, incorruptibilité du corps, odeur suave, modification des lois de la pesanteur) ; les châtiments et, enfin, les miracles de transgression des limites de l'expérience (visions, précognition, claire vue)[203].

---

200 Voir N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval* (*VIII^e/XIV^e-IX^e/XV^e siècle*). *La sainteté en question*, chapitre X « Le croyant et le cru. Vers une nouvelle définition de la sainteté ? », Paris, 2019, p. 349-376.

201 B. Flusin, « Miracle et hiérarchie », dans *Hagiographies, cultures et sociétés, IV^e-XIII^e* siècles, Paris, 1981, p. 299-317 ; *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris, 1983.

202 B. Flusin, « Miracle et hiérarchie », p. 181-182.

203 P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale XI^e-XII^e siècles*, Paris, 1985.

Nous disposons pour l'islam de la classification de Richard Gramlich qui a recensé les types de charismes accordés par Dieu au saint homme[204]. Il a distingué les types de perception extraordinaire (connaissance des pensées d'autrui, vision à distance, perception de l'illicite, etc.) ; les dons miraculeux (déplacements extraordinaires, transparence du corps, don de guérison, pouvoir sur les animaux, sur la nature, sur les éléments, etc.) ; les pouvoirs initiatiques (transmission à distance d'une connaissance, faire apparaître les mets désirés secrètement par les disciples, tuer d'un cri un gouverneur injuste, etc.). Mais cette typologie, qui s'appuie sur les classifications des auteurs de traités de soufisme eux-mêmes, ne permet pas d'étudier la fonction sociale des miracles[205].

Inspirée de la classification de Pierre-André Sigal, j'ai proposé une typologie de miracles pour analyser les *karāmāt* des saints hommes de Kāzarūn[206]. J'ai réparti les miracles en trois grandes catégories, selon la fonction apparente qu'ils remplissent. Les miracles ont une fonction sociale quand ils répondent à des demandes concrètes des compagnons du saint, de la population ou des puissants. Je les appelle des « bienfaits sollicités ». Les autres types de miracles mettent en valeur leur fonction édifiante. Ce sont à vrai dire les miracles les plus caractéristiques de l'hagiographie islamique. Ils se combinent souvent à des visions et sont révélateurs de la façon dont le saint exerce son influence spirituelle. J'ai distingué deux types de miracles édifiants. D'une part, les « phénomènes de connaissance surnaturelle » quand le saint démontre une connaissance de la pensée d'autrui (télépathie), de l'avenir (précognition), de faits contemporains (clairvoyance). D'autre part, les « initiatives miraculeuses », faute d'un meilleur terme, recouvrent tous les miracles par apparitions oniriques, phénomènes lumineux, transmission de connaissances à distance, etc., à travers lesquels le saint homme manifeste des charismes autrement que par la parole. Ces miracles sont donc plus hétérogènes.

204 R. Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen der Islam-Heiligenwunders*, Stuttgart, 1987.

205 Voir également la typologie, proche de celle de Gramlich, établie par D. Gril, *La risāla de Ṣafī al-Dīn ibn Abī l-Manṣūr ibn Ẓāfir*, p. 57-58.

206 D. Aigle, « Charismes et rôle social des saints dans l'hagiographie persane médiévale (x^e^-xv^e^ siècles) », *Bulletin d'études orientales*, vol. 47, 1995, p. 15-36 ; *Id.*, « Les miracles dans le christianisme et l'islam médiéval : des classifications des hagiographes aux typologies des historiens », dans *Santità, culti, agiografia. La storiografia degli ultimi vent'anni e le prospettive di ricerca*, S. Boesch-Gajano (dir.), Rome, 1997, p. 51-78.

6.3 *Shaykh Kabīr, le maître des* karāmāt *édifiantes*

Les miracles accomplis par Shaykh Kabīr répondent rarement à des demandes concrètes. Ses *karāmāt* consistent essentiellement en faits extraordinaires édifiants. Dans l'économie du récit hagiographique, le saint homme utilise les charismes dont il a été gratifié par Dieu pour conduire ses compagnons sur la Voie ou convaincre des détracteurs.

Un jour, Shaykh Kabīr organisa une invitation dans le *ribāṭ* de son proche serviteur, Abū Aḥmad al-Kabīr. Tous les cheikhs soufis de Chiraz étaient présents, ainsi que les ulémas. Le cheikh s'était assis dans un coin près de l'entrée afin de voir les personnes qui pénétraient à l'intérieur du *ribāṭ*. Quelqu'un entra, Shaykh Kabīr dit alors à Abū l-Ṭayyib Qazwīnī[207] : « Cette personne de doit pas rester ici ». Abū l-Ṭayyib mit en doute la parole du cheikh et se dit en lui-même : « Qu'a-t-il de moins que les autres ? » Il ne porta aucune attention à Shaykh Kabīr qui lui répéta à plusieurs reprises de faire sortir l'homme. Au bout d'une heure, un des invités arriva à la porte en riant. Il dit au cheikh que la personne qui était restée à l'intérieur du *ribāṭ* malgré son ordre lui avait déchiré la manche et emporté quelques drachmes. Shaykh Kabīr s'écria : « Ceci est de votre faute, j'ai dit plusieurs fois que cet homme ne devait pas rester ici et vous ne m'avez pas écouté ![208]. »

Le cheikh fait preuve ici de son don d'intuition spirituelle (*firāsa*). Il est capable de savoir que la personne, qui s'est introduite parmi les invités, a de mauvaises intentions. Plusieurs enseignements sont à tirer de ce récit. Il s'agit d'abord d'inculquer à Abū l-Ṭayyib Qazwīnī un des principes de l'*adab* soufi. En raison de sa proximité avec Dieu, le maître est celui qui sait : « il est connaissant par Dieu » (*ʿārif bi-llāh*). Par conséquent, on ne doit pas mettre en doute sa parole. Ce récit vise aussi à l'édification de toutes les personnes présentes dans le *ribāṭ*. L'homme de Dieu extériorise ses charismes devant les cheikhs soufis et les hommes de Loi de la ville invités à cette assemblée.

Dans un autre récit, Shaykh Kabīr fait de nouveau preuve de *firāsa* pour répondre à un souhait secret de son serviteur préféré, Abū Aḥmad al-Ṣaghīr. On a vu que la fille de ce dernier aurait donné naissance à ʿAbd al-Salām, le fils du cheikh. Abū Aḥmad al-Ṣaghīr raconta que quelqu'un avait envoyé en cadeau de la laine blanche au cheikh afin qu'il se fasse confectionner un vêtement. Abū Aḥmad al-Ṣaghīr, qui avait très envie de ce vêtement, retira le sien et le jeta à l'eau. Le cheikh le voyant nu lui dit : « J'étais venu pour te donner

207 Il est difficile d'identifier avec précision ce personnage. Il s'agit peut-être d'Abū Bakr Ṭamastānī Shīrāzī, voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-*Šīrāzī, p. 232.

208 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 196-197.

ce vêtement, mais tu n'avais pas besoin de jeter le tien[209] ! » Le cheikh va au-devant du désir de son disciple, manifestant ainsi sa capacité à connaître l'intime de ses pensées. Shaykh Kabīr tient ses disciples entre ses mains. Ils sont « nus » devant lui, il devine leurs pensées les plus secrètes[210]. Il dispose sur eux d'un pouvoir terrible car seul Dieu connaît le secret des cœurs : « Que vous publiiez ce que vous avez dans l'âme ou que vous le celiez, Dieu va le prendre en compte[211]. » En vérité, comme le souligne Nelly Amri, la vocation du saint homme est de lire dans les âmes et d'administrer les remèdes nécessaires[212]. En d'autres termes, le disciple est en permanence l'objet de la préoccupation de son maître : il peut lire dans son cœur.

Le fidèle serviteur du cheikh est impliqué dans une autre anecdote miraculeuse. Abū Aḥmad al-Ṣaghīr raconta qu'un jour il était seul dans le *ribāṭ* au service de Shaykh Kabīr. Ce jour-là, le cheikh était assis à la porte en train de lire le Coran quand un certain Abū Aḥmad Ḥāmid b. Muḥammad b. Jaʿfar al-Ṣūfī al-Kāghīdī[213] arriva et dit à Shaykh Kabīr : « Ô cheikh ! J'ai l'intention de voyager, je suis venu te demander d'invoquer Dieu pour moi ». Le cheikh pria pour lui et Abū Aḥmad Ḥāmid quitta le *ribāṭ*. Alors qu'il n'avait fait qu'une petite partie du chemin, Shaykh Kabīr le rappela et lui donna un pain chaud en disant : « Garde-le comme viatique ! » Abū Aḥmad al-Ṣaghīr fut stupéfait se demandant d'où venait ce pain puisque le cheikh ne mangeait que la nourriture qu'il lui préparait quotidiennement. Il attendit une occasion favorable pour lui poser la question. Le cheikh lui répondit : « Ne fais pas l'enfant et l'idiot, ce pain m'a été apporté par quelqu'un (*shakhṣī*) ![214] »

Ici se manifeste la générosité divine envers le saint. Elle prend la forme dans ce récit de ce que les sources islamiques appellent une « aumône venue de l'invisible » (*nafaqa min al-ghayb*)[215]. Cette *karāma* a un but pédagogique, elle est destinée à faire progresser Abū Aḥmad al-Ṣaghīr dans la voie spirituelle. Il faut savoir reconnaître les signes envoyés par Dieu. En outre, cette anecdote vise également à mettre en valeur la sainteté reconnue à Shaykh Kabīr : un soufi de Nichapour vient lui rendre visite pour lui demander que Dieu l'assiste pendant

209 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 198-199.

210 N. Amri, « "L'homme de la terrasse". La pratique religieuse et sociale d'un "ravi" en Dieu, le saint tunisois Ahmad b. ʿArûs (m. 868/1463) », dans *Aux confins de la Loi religieuse : expériences islamiques, Revue de l'histoire des religions*, vol. 220/4, 2003, p. 500.

211 Coran 2 : 284.

212 N. Amri, « "L'homme de la terrasse" », p. 500.

213 Il s'agit d'un soufi de Nichapour qui serait venu rendre visite au cheikh en 353/964 avant de se rendre au Sijistān, F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-*Šīrāzī, p. 229.

214 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 198.

215 Il s'agit d'un type de miracle dont Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī fut abondamment doté au point de définir l'un de ses traits de caractère, voir le chapitre 7.

son voyage. Le saint est « l'homme exaucé » (*mujāb al-daʿwa*) et, comme le fait remarquer Nelly Amri, il deviendra progressivement un « professionnel » de l'invocation et le « porteur par excellence des fardeaux des hommes »[216].

Abū Aḥmad al-Ṣaghīr rapporta encore un récit dans lequel Shaykh Kabīr accomplit un prodige spectaculaire. Le cheikh dit un jour à son jeune serviteur : « Un de mes amis, un fonctionnaire du sultan, désire se mettre sous ma protection. Va à la porte, et si on me demande dis que je suis absent. » Abū Aḥmad al-Ṣaghīr resta à étudier dans la maison. Un homme vint à plusieurs reprises interroger le cheikh sur ce fonctionnaire. Le serviteur répondit qu'il était absent. Ensuite, il voulut avertir son maître, mais il ne le trouva pas dans la maison. Il se mit à sa recherche dans le voisinage puis il revint au *ribāṭ*. Le cheikh était tranquillement en train d'étudier. Abū Aḥmad al-Ṣaghīr lui dit : « Mawlānā, où étais-tu ? » Il répondit : « J'étais ici ! » Le serviteur s'exclama : « Mais, je ne t'ai pas vu ! » Shaykh Kabīr se mit alors en colère et dit : « Vas, tu m'as tellement cherché que j'ai été obligé de faire cela[217] ! »

La faculté des saints à se rendre invisibles fait partie des *Sitz im Leben* classiques de la littérature hagiographique. On peut classer ce miracle dans la catégorie des « initiatives miraculeuses » : le cheikh manifeste son pouvoir autrement que par la parole. À première vue, ce prodige est destiné à Abū Aḥmad al-Ṣaghīr qui a mis en doute le comportement de son maître. On peut néanmoins en faire une lecture plus symbolique. Dans ce récit, Shaykh Kabīr répond à la demande de protection d'un ami qui était au service du prince de Chiraz. La requête du fonctionnaire n'est pas formulée, mais le cheikh en a connaissance par son intuition spirituelle. Ainsi, ce miracle est une réponse à un bienfait sollicité. Le *ribāṭ*, espace sacralisé par la présence du saint, joue ici sa fonction de *ḥaram* inviolable. L'homme, dont la fonction est explicitement mentionnée, était vraisemblablement inquiété par les autorités politiques de Chiraz. On peut voir dans ce récit une critique implicite du pouvoir, mais qui peut s'interpréter aussi comme l'expression symbolique de la position du cheikh vis-à-vis des grands de ce monde.

Un autre récit met en scène les autorités politiques de Chiraz. Deux soufis étaient venus de loin rendre visite au cheikh. Ils ne le trouvèrent pas dans son *ribāṭ*. On leur dit qu'il était au palais de ʿAḍud al-Dawla. « Que fait donc le cheikh chez un sultan ? », dirent-ils avec un air réprobateur. En attendant le retour de Shaykh Kabīr, ils se rendirent à la boutique d'un tailleur pour faire confectionner une poche dans leur *khirqa*. Les ciseaux du tailleur avaient disparu : ils furent alors accusés de les avoir dérobés. Envoyés au palais de ʿAḍud

216 N. Amri, « Zâwiyya et territoire », p. 259.
217 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 202-203.

al-Dawla, ce dernier ordonna qu'on leur coupe la main. Shaykh Kabīr qui était là dit : « Attention, ils n'ont pas commis ce vol ! » On les délivra, puis le cheikh dit aux soufis : « Hé jeunes gens, je suis venu au palais du sultan pour cette affaire ! » Les deux soufis se repentirent d'avoir critiqué le cheikh et devinrent ses disciples[218].

Comme dans le cas précédent, Shaykh Kabīr fait preuve de son don de clairvoyance, mais ici le miracle a une fonction d'édification. Le cheikh en est lui-même le bénéficiaire puisque le prodige accompli lui permet de s'attacher deux nouveaux disciples venus d'une contrée lointaine. Il n'est pas question de critique du pouvoir, ʿAḍud al-Dawla applique la peine légale en cas de vol. Shaykh Kabīr, homme de Dieu reconnu à Chiraz, est écouté par le prince. Il apparaît comme son conseiller. Aux yeux des soufis venus lui rendre visite, comme à ceux de ʿAḍud al-Dawla, ce récit vise à glorifier le saint homme.

Un jour, Shaykh Kabīr fut invité avec tous les cheikhs de Chiraz par un homme qui avait dépensé beaucoup d'argent pour cette cérémonie. Abū Saʿīd Daqqāq, un homme pieux de la ville, avait tué son chameau dans l'espoir que le cheikh viendrait manger chez lui. Il se rendit chez Shaykh Kabīr en disant tout le long du chemin : « Dieu est un ! » Arrivé au *ribāṭ* du cheikh, il avait prononcé mille fois la formule. Après avoir terminé sa prière, Shaykh Kabīr mit ses chaussures et dit : « Ô Abū Saʿīd, lève-toi que nous allions chez toi ! » Abū l-Fayyāḍ qui était présent dans le *ribāṭ* dit : « Ô cheikh, un homme a tout dépensé pour toi, comment peux-tu te rendre chez quelqu'un d'autre ? » Shaykh Kabīr répondit : « Tais-toi ! Comment n'irais-je pas chez quelqu'un qui est venu chez moi en disant mille fois : "Dieu est un[219] !" »

Dans cette anecdote trois personnages sont impliqués. Un homme riche de la ville, organise une cérémonie ostentatoire. Abū l-Fayyāḍ, célèbre pour effectuer chaque jour mille *rakʿa* en priant[220], était un des compagnons de Shaykh Kabīr[221]. Dans un récit précédent, le pieux Abū Saʿīd Daqqāq avait reçu une « aumône venue de l'invisible ». Shaykh Kabīr lui avait demandé d'acheter de la nourriture pour les derviches. Quand il revint, l'argent était intact dans la bourse qui lui avait été confiée[222]. Abū Saʿīd Daqqāq est un homme proche de Dieu puisqu'il le gratifie d'une *karāma*. En partageant son repas avec lui plutôt qu'avec l'homme riche, Shaykh Kabīr lui reconnaît un état spirituel élevé et le gratifie de sa présence bénéfique. Abū l-Fayyāḍ, auprès de qui Shaykh

218 ʿAṭṭār, p. 576.
219 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 202.
220 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 166.
221 F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-*Šīrāzī, p. 231-232.
222 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 201.

Kabīr avait étudié, n'est pas doté de la même intuition spirituelle. Le disciple a dépassé le maître.

Le saint homme n'est gratifié d'aucun miracle répondant à une demande concrètement formulée de la part de la population de Chiraz. Seul, un miracle de guérison lui est attribué par son disciple et hagiographe Daylamī. Selon un *topos* hagiographique, un certain Aḥmad b. Muḥammad avait attrapé une colique que les médecins ne pouvaient guérir. C'est alors qu'il vit Shaykh Kabīr en songe qui lui demanda quelle était la cause de son malaise. L'homme répondit : « Ô cheikh, je suis faible à cause de cette douleur ». Le cheikh lui affirma que le lendemain il sera guéri. Au réveil, l'homme se sentit mieux et la douleur disparut[223].

Les prodiges accomplis par le saint homme de Chiraz sont presque exclusivement d'ordre initiatique. Les *karāmāt* de Shaykh Kabīr semblent conformes à la personnalité du cheikh, un maître connu pour avoir rédigé de nombreux ouvrages dans le domaine des sciences religieuses traditionnelles et du soufisme. Un cheikh attaché à respecter scrupuleusement la charia, menant une vie ascétique rigoureuse. Shaykh Kabīr considérait la pauvreté spirituelle (*faqr*) comme une *karāma*, le don ici n'étant pas une manifestation extraordinaire[224]. Il n'est par conséquent pas étonnant que ses prodiges soient essentiellement d'ordre initiatique.

7 Rétablir l'ordre à travers la figure des puissants

La *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, comme on l'a déjà souligné, est pauvre en savoir historique[225]. Contrairement aux autres récits de *manāqib* utilisés dans cette recherche, elle contient peu d'anecdotes mettant en scène d'autres personnalités que le cercle proche des disciples de Shaykh Kabīr ou encore les cheikhs avec lesquels il fut en contact. Dans les quelques récits dans lesquels sont impliqués des personnages en rapport avec les grands de ce monde, Shaykh Kabīr apparaît néanmoins comme un homme doté de pouvoirs, acquis au terme d'une vie de privations, d'exercices ascétiques et de prières. Sa proximité avec Dieu, qui fonde sa réputation de sainteté aux yeux de la communauté, lui permet de faire régner l'ordre divin sur terre, quitte à attirer la malédiction sur les iniques.

223 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 195.

224 J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū ʿAbd al-Raḥmām al-Sulamī*, p. 199.

225 Il en est de même pour les recueils de *ṭabaqāt*, mis à part la *Tadhkirat al-awliyā'* de ʿAṭṭār.

7.1 *L'animal, révélateur des pouvoirs du saint*

Daylamī rapporte un événement qui provoqua la colère du cheikh. Un jour, le roi (*pādishāh*) ordonna de tuer tous les chiens de la ville. Les gens les poursuivaient pour les éliminer. Un chien se réfugia dans la *khānaqāh* de Shaykh Kabīr. Un homme se présenta à la porte pour le tuer. En colère, le cheikh cria à l'homme de sortir en le menaçant de prier Dieu pour qu'Il le fasse périr. Effrayé, l'homme, qui était soldat, tomba aux pieds du cheikh. Il se repentit, devint soufi et revêtit le froc rapiécé. Puis, il se rendit à La Mecque pour accomplir le pèlerinage[226].

Le premier enseignement à tirer de ce récit concerne l'homme. Il renonce à un statut d'autorité coercitive en échangeant son costume de militaire pour revêtir celui du soufi. Cette anecdote n'est pas sans rappeler les faits qui se sont produits à Nichapour lorsque le père de Shaykh Kabīr était commandant de l'armée de ʿAmr b. al-Layth. D'abord, le retour à Dieu de son père qui lui avait permis d'épouser la fille du cheikh de la *karrāmiyya*. Un mariage qui donna par la suite naissance au saint homme. On retrouve également des traits semblables à l'anecdote rapportant dans quelles conditions ʿAmr b. al-Layth renonça à exercer la tyrannie sur les habitants de Nichapour. Un homme « au cœur pur » l'avait menacé dans les mêmes termes que le fait ici Shaykh Kabīr à l'encontre du soldat qui poursuit le chien. Il appelle sur l'homme le châtiment divin. Il se substitue en quelque sorte à l'homme de Nichapour pour rétablir l'ordre.

Dans le cas présent, il s'agit de l'ordre cosmique dans lequel il existe un équilibre entre tous les êtres créés par Dieu. Ici, l'animal qui sert de symbole, comme dans l'anecdote de la viande avariée, est de nouveau un chien. Dans les traditions prophétiques, le statut de cet animal est ambivalent. Selon un hadith figurant dans le *Ṣaḥīḥ* de Bukhārī, une prostituée se vit pardonnée parce qu'elle avait abreuvé un chien assoiffé[227]. L'impureté du chien est cependant une caractéristique de la norme dans l'islam[228]. L'animal est honni non seulement pour son impureté supposée[229], mais parce que sa présence selon plusieurs traditions entraînerait la désertion des anges. Gabriel aurait dit à Muḥammad qu'il n'était pas entré chez lui parce que s'y trouvait un chien. Suite à cet événement, le Prophète aurait donné l'ordre d'exterminer tous les

226 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 30.

227 P. Lory, *La dignité de l'homme*, p. 113.

228 Voir H. Benkheira, *L'Animal en islam*, p. 91-98, sur leur extermination, *ibid*., p. 115-116.

229 Néanmoins les écoles juridiques n'adoptent pas toutes le même point de vue. Les chaféites sont les partisans de l'impureté par nature du chien, tandis que les malékites pensent qu'il est pur, P. Lory, *La dignité de l'homme*, p. 259, n. 20.

chiens[230]. Cependant, ce point de vue négatif doit être tempéré par les nombreux cas de sainteté canine, dont le cas emblématique est celui du chien des « Compagnons de la Caverne » mentionné dans le Coran au début de la sourate 18[231]. On peut également citer le cas du chien de Najm al-Dīn Kubrā rendu saint par son regard et qui devint le dévot du cheikh[232].

On peut faire une lecture encore plus symbolique de ce récit. Les animaux sont reconnus comme des espèces voulues par Dieu, par conséquent les hommes doivent respecter les droits que « Dieu leur impose à leur endroit »[233]. La *khānaqāh* est un lieu d'asile (*ḥurm*) dont le caractère est inviolable. La vie de quiconque se met sous la protection du territoire (*khānaqāh*, mosquée, sanctuaire) où vit un saint homme est sauvegardée. Il y fait régner la loi de Dieu, l'ordre cosmique[234]. Nelly Amri fait remarquer à propos du « saint patron » que de toutes les figures de l'homme de Dieu, il est peut-être « le plus proche de la figure cosmique du Pôle, le lieu du regard de Dieu dans le monde »[235]. L'extermination des chiens de Chiraz s'inscrit dans cette ligne. Ils sont utilisés de manière métaphorique pour délivrer un message aux détenteurs du pouvoir, souvent enclins à exercer une force coercitive sur la société des hommes.

7.2 *L'influx spirituel du saint homme au service de l'homme de Loi*

Dans un autre récit, Shaykh Kabīr se montre capable d'agir sur une personnalité politique de premier plan, le ministre de ʿAḍud al-Dawla. Qāḍī Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Bayḍāwī, un cadi de Bayḍā, était très opprimé par le gouverneur de la ville. Il se rendit à Chiraz auprès de Shaykh Kabīr pour lui faire part de ses difficultés. Le cheikh lui dit de venir toujours chez lui avant de se rendre chez quelqu'un (i. e. chez un détenteur du pouvoir). Chaque matin, Shaykh Kabīr disait à Qāḍī Abū ʿAbd Allāh Muḥammad : « Sois tranquille, Dieu te protège ! » Un jour, il lui dit : « Va, aujourd'hui tu trouveras solution à tes problèmes, j'ai parlé avec Dieu. » Le soir, le cadi revint chez Shaykh Kabīr au moment de la prière. Il lui dit : « Va, tes demandes seront satisfaites, n'aie pas peur. » Le cadi se dit en lui-même qu'il ne pouvait voir le ministre à une heure si tardive. Il se rendit alors chez un ami pour dîner. En arrivant, le cadi vit le chambellan

230 Il adoucit par la suite la mesure en faisant échapper à la mort les chiens de chasse et les chiens de bergers, P. Lory, *La dignité de l'homme*, p. 108-109.

231 P. Lory, *La dignité de l'homme*, p. 63-67.

232 D. DeWeese, « Dog saints and Dog shrines in Kubravī tradition », dans *Miracle et* karāma, p. 458-497. Voir également d'autres cas dans P. Lory, *La dignité de l'homme*, p. 152-153.

233 P. Lory, *La dignité de l'homme*, p. 114.

234 N. Amri, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural », p. 253.

235 N. Amri, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural », p. 183.

(*ḥājib*) du ministre qui lui dit : « Ô imbécile, où étais-tu ? Le ministre ce matin t'a demandé ! » Le chambellan le conduisit chez le ministre à qui il raconta son histoire et les paroles du cheikh. Le ministre se mit à pleurer et dit :

> Au moment où je me suis réveillé ce matin, je me suis dit en moi-même que je ne ferai rien avant d'avoir réglé tes problèmes. Il y a un tel cheikh dans la ville et j'ai négligé de lui présenter mes hommages.

Le ministre résolut les problèmes du cadi, puis il envoya quelqu'un auprès de Shaykh Kabīr pour lui dire : « À chaque fois que j'aurai une mesure à prendre, je te demanderai des conseils et j'en aurai bénéfice[236]. »

Dans un premier temps, Shaykh Kabīr met à l'épreuve un homme de loi, le cadi, afin de tester sa patience et de mesurer la confiance qu'il lui accorde. Malgré plusieurs jours d'attente, le cadi continue néanmoins à croire aux pouvoirs du cheikh. Le nom du ministre est cité par Daylamī dans ce récit, il s'agit de Naṣr b. Harūn, le ministre chrétien de ʿAḍud al-Dawla. On sait qu'il fut le représentant du prince bouyide dans le Fārs pendant qu'il était à Bagdad en 977. Selon la légende on l'a vu, l'épouse préférée de Shaykh Kabīr serait la fille d'un ministre, en l'occurrence de Naṣr b. Harūn. Ce récit vient réfuter cette légende puisque le ministre dit à son réveil avoir découvert pendant son sommeil l'existence d'un tel cheikh dans la ville. Le texte ne le précise pas, mais il est sous-entendu que Shaykh Kabīr a usé pendant le sommeil du ministre de son influx spirituel en faveur du cadi.

À première vue, Shaykh Kabīr fait usage de ses pouvoirs charismatiques pour rétablir la justice en faveur du cadi de Bayḍā. Néanmoins, la leçon à tirer de ce récit édifiant, qui s'apparente au *Sitz im Leben* hagiographique, s'adresse à Qāḍī Abū ʿAbd Allāh Muḥammad lui-même, l'homme du savoir exotérique. Shaykh Kabīr, l'homme de Dieu, dispose d'un pouvoir supérieur à celui du cadi sur les tenants du pouvoir.

7.3 *Shaykh Kabīr et la* miḥna *mutazilite à Chiraz*

À l'époque bouyide, plusieurs courants de pensée coexistaient dans la ville. Le mutazilisme, on l'a vu, y avait des adeptes. Vers 300/900, Shaykh Kabīr avait assisté à un débat entre les mutazilites de Baṣra et Abū l-Ḥasan al-Ashʿarī. Après ce débat, il serait devenu le compagnon de ce dernier[237]. Dans plusieurs récits de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, l'attitude négative de Shaykh Kabīr envers les mutazilites apparaît de manière évidente. On a vu que dans une anecdote

236 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 200-201.

237 F. Sobieroj, « The Muʿtazila and Sufism », p. 77.

édifiante rapportée par le saint homme, il tourne en dérision un théologien mutazilite qui, depuis quelques temps, donnait des instructions à ʿAmr b. al-Layth.

Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Raḥīm[238], un proche disciple de Shaykh Kabīr qui l'assista au moment de son agonie, rapporte qu'un tyran serait apparu à Chiraz pendant les dernières années de la vie du cheikh. Ses injustices sont désignées comme la « *miḥna* de Danashq »[239]. La population vint se plaindre de son injustice auprès du cheikh, lui demandant d'invoquer Dieu contre lui. Le cheikh refusa jusqu'au jour où l'injustice de Danashq ayant dépassé les limites, il invoqua Dieu en ces termes : « Dieu, laisse-le se préoccuper de lui-même ! » Quelques jours plus tard, une lettre arriva ordonnant que ceux qui avaient été emprisonnés soient relâchés et que les biens qui avaient été confisqués soient rendus à leurs propriétaires. Les émissaires expliquèrent que « Danashq fut pris d'une crise d'épilepsie dans la montagne. Il devint fou et mourut de la plus vilaine façon »[240].

Florian Sobieroj a identifié Danashq avec un certain Abū Ṭālib ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmad b. Muḥammad Danashqī[241]. Il avait été nommé cadi de Rāmhurmuz, une petite ville située entre Arrajān et Aḥwāz, dont la population était mutazilite[242]. Danashq était un proche d'Abū l-Qāsim ʿAlī Tanūkhī (m. 447/1055)[243], le fils de l'homme de lettres Abū ʿAlī Muḥassin b. ʿAlī Tanūkhī (m. 384/994)[244], dont l'aversion pour le soufisme est clairement apparente dans les histoires qu'il rapporte sur les cheikhs de *khānaqāh* dans le *Nishwār al-muḥāḍara wa akhbār al-mudhākara*[245]. On en trouve la confirmation dans les variantes de la *Sīrat i Shaykh Kabīr*. Un récit tiré du *Nishwār al-muḥāḍara* est transmis par Abū l-Qāsim ʿAlī, le fils de Tanūkhī. Il est franchement hostile à Shaykh Kabīr.

---

238 Sur Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Raḥīm, voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 230.

239 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 206. Sur cet épisode, voir F. Sobieroj, « The Muʿtazila and Sufism », p. 78-79 ; *Id.*, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 183.

240 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 206-207.

241 F. Sobieroj, « The Muʿtazila and Sufism », p. 78.

242 H. Busse, *Chalif und Grossköning*, p. 438.

243 Il était né à Baṣra, les sources le présentent comme un lettré et un poète. Il semble avoir adhéré aux idées mutazilites, voir notices dans Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, vol. VIII, p. 168 ; Ibn Khallikān, vol. IV, n° 557, p. 162.

244 Abū ʿAlī Muḥassin était né à Baṣra. Après ses études, il s'installa à Bagdad où il fut nommé cadi, mais il est surtout connu comme un lettré et un poète qui fréquenta les salons littéraires. De nombreuses notices biographiques lui ont été consacrées, voir par exemple Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, vol. VII, p. 178 ; Ibn Khallikān, vol. IV, p. 159-162.

245 F. Sobieroj, « The Muʿtazila and Sufism », p. 79.

Tanūkhī rapporte les propos d'un groupe de savants (*jamāʿtᵘⁿ min ahli al-ʿilm*) à propos d'un cheikh soufi de Chiraz, un homme appelé Ibn Khafīf al-Baghdādī, qu'ils prétendent avoir rencontré. « Il prononce des pensées intérieures (*khāṭirāt*) et profère des paroles sataniques (*wasāwis*) », dirent-ils, « des milliers de personnes assistent à ses assemblées ». Ils dirent encore que Shaykh Kabīr était intelligent et qu'il avait su séduire les personnes faibles (*al-ḍūʿafāʾ min al-nāss*) et les convaincre de rejoindre son école (*madhhab*)[246]. Tanūkhī accuse aussi Shaykh Kabīr d'avoir encouragé ses disciples à entretenir des relations de promiscuité sexuelle avec les nombreuses femmes soufies (*al-ṣūfiyyāt*) de son entourage[247]. Avec ces allégations de promiscuité sexuelle, Tanūkhī perpétue un des stéréotypes classiques utilisés pour dénoncer les hérétiques. On les soupçonne de déclarer que leurs épouses sont légales pour les hommes de leur groupe. L'objectif de Tanūkhī est de présenter Shaykh Kabīr, dont l'adhésion au sunnisme était reconnue, comme un homme licencieux et un libre penseur[248].

Les graves accusations de Tanūkhī et l'épisode de la *miḥna* de Danashq reflètent sans doute les conflits sous-jacents entre les Mutazilites et les soufis de Chiraz. Daylamī, ou Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Raḥīm son informateur, utilise dans ce récit le terme « *miḥna* » pour qualifier les exactions que Danashq aurait commises à Chiraz[249]. Homme de Dieu, Shaykh Kabīr refuse dans un premier temps d'appeler la malédiction divine sur le tyran. Il attend que l'injustice devienne trop inique pour s'adresser à Dieu sans pour autant prendre lui-même une décision sur le sort de l'homme. En disant « Dieu, laisse-le se préoccuper de lui-même ! », le saint homme lui demande d'envoyer à ce tyran une épreuve qui le détourne de nuire aux musulmans[250].

Dans ces quelques récits impliquant Shaykh Kabīr et les grands de ce monde, le saint homme dispose d'un pouvoir qui lui est octroyé par Dieu. Il peut prononcer des menaces pour protéger les faibles, la société incarnée de manière métaphorique par les chiens de Chiraz, voués à l'extermination par le prince. Shaykh Kabīr apporte son aide à un cadi opprimé, mais en même temps, il lui fait comprendre que tout cadi qu'il soit, sa fonction ne lui donne pas autant de pouvoir sur les grands que la proximité de Dieu confère à ses

246 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 225.

247 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 225-226.

248 F. Sobieroj, « The Muʿtazila and Sufism », p. 82.

249 Ici le terme *miḥna* fait allusion aux luttes théologiques autour de l'idée, soutenue par les Mutazilites à l'époque du calife al-Maʿmūn, que le Coran avait été créé.

250 Selon l'adage prophétique : « *al-muslimu man salam an-nās min yadihi wa in lisānihi* », voir A. Leites, « Ghazzālī's Alteration of hadiths : Processes and Meaning », *Oriens*, vol. 40, 2012, p. 133-148.

awliyā'. Dans les conflits inter-religieux qui pouvaient agiter la société chirazie à cette époque, le saint homme est en quelque sorte un « décisionnaire universel » qui redistribue « les bénédictions et les châtiments d'une Providence divine insondable »[251].

8 La sainte mort du cheikh

La mort d'un saint homme est toujours un instant privilégié dans l'hagiographie. Elle marque l'aboutissement d'une vie sainte : l'attitude du mourant prouve la réalité des vertus qui lui ont été attribuées. Comme le fait remarquer Michel Lauwers, par l'intermédiaire des récits hagiographiques, l'Église gérait l'imaginaire de la mort[252]. Dans le christianisme, le jour de la mort d'un saint est le jour essentiel de sa vie parce qu'il est celui de sa naissance au ciel (*dies natalis*). Mourir, c'est vivre avec le Seigneur au Royaume des Cieux : le saint jouit de la béatitude immédiate[253].

8.1 *Quelle est la position du croyant face à la mort dans l'islam ?*

Nous trouvons dans le Coran différentes descriptions de l'attitude du musulman envers la mort. Dieu seul décide : « En vérité, ma prière, mes actes de dévotion, ma vie et ma mort appartiennent à Dieu, le Seigneur de l'univers[254]. » La mort n'inspire la peur qu'à ceux qui ont eu une vie mauvaise[255]. La mort ne marque pas la fin de la vie, mais la fin de la période (*al-ajal*) pendant laquelle les hommes sont mis à l'épreuve. Il s'agit d'une phase de transition durant laquelle le principe vital (*rūḥ*) demeure séparé du corps[256].

Pour le saint musulman, la mort physique, redoutée par l'homme ordinaire, est appelée de ses vœux. Le départ de ce bas monde, qui est la « prison du croyant », est la condition de la réalisation de la quête spirituelle. Lors de son agonie, Abū Saʿīd Kharrāz (m. 286/899), l'un des célèbres soufis de Bagdad au IXe siècle, déclare : « Il n'y a de fête nuptiale pour les gnostiques que lors de la rencontre avec le Bien-Aimé »[257]. Mort au monde avant de mourir

251 N. Amri, « Magistère scientifique et ascèse », p. 214.

252 M. Lauwers, « La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *Vitae* du haut Moyen Âge », *Le Moyen Âge*, vol. 94, 1988, p. 22.

253 M. Van Uytfanghe, « L'essor du culte des saints et la question de l'eschatologie », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental* (*IIIe-XIIIe s.*), Rome, 1991, p. 91-107.

254 Coran 6 : 162.

255 J. Waardenburg, « Death and the Dead », *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. I, p. 506.

256 J. Waardenburg, « Death and the Dead », p. 508.

257 Sur ce thème, voir É. Geoffroy, « La mort du saint en islam », p. 25. Sur Abū Saʿīd Kharrāz, voir A. Karamustafa, *Sufism*, p. 7-10.

physiquement, comme le lui enjoint le hadith « mourez avant que de mourir », la disparition terrestre du saint homme est donc le moment de sa véritable manifestation, éternelle présence vivante dans la tombe. Le thème de la mort d'un saint se développe en une doctrine de la « mort mystique » (*mors mystica*), entendue comme « le retour de la créature à son statut originel d'indigence ontologique »[258].

La pérennité du saint se traduit aussi sur le plan social. L'« homme de la lettre » (*faqīh*), remarque le soufi Aḥmad al-Zarrūq (m. 899/1494), n'est relié qu'à son ego, par conséquent sa science disparaît avec son existence terrestre. Le saint, dont l'origine et la fin se situent en Dieu le « Vivant (*al-Hayy*)[259] », lui, ne périt pas[260]. L'influence spirituelle et la *memoria* du saint homme traversent les siècles à travers ses sentences et ses écrits, mais aussi grâce au culte qui lui est rendu à son tombeau. La mort du saint est le prélude à son entrée dans la « longue durée ».

8.2 *La fête de la rupture du jeûne* (ʿīd al-fiṭr) *de Shaykh Kabīr*

Le saint homme appliqua toute sa vie le conseil de Dāʿūd al-Ṭāʾī (m. 165/781) à l'un de ses disciples : « Que l'objet de ton jeûne soit ce monde et que sa rupture soit dans l'autre »[261]. Daylamī rapporte les récits qu'il a pu collecter auprès des fidèles compagnons de Shaykh Kabīr. Tous parlent du refus du cheikh de se nourrir, sa vie durant, au point que pendant ses dernières années, il était devenu d'une extrême faiblesse.

Inquiets, les disciples appelèrent les médecins au chevet de Shaykh Kabīr. Ils déclarèrent : « Il ne souffre pas [de maladie], son remède est de se nourrir »[262]. « Nous vous supplions de manger une bouchée », dirent-ils, mais Shaykh Kabīr refusa et répondit : « C'est le moment de la rencontre avec Dieu[263]. » L'intense désir de rencontrer Dieu, comme le fait remarquer Éric Geoffroy, peut amener le saint à « éteindre le cierge de sa vie plus rapidement sans doute que ne le ferait le processus physiologique normal »[264]. Shaykh Kabīr vécut encore une année en mangeant à peine[265].

---

258 M. Chodkievicz, « Les quatre morts du soufi », p. 37.

259 Cet attribut est l'un des 99 noms divins.

260 É. Geoffroy, « La mort du saint en islam », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 215/1, 1998, p. 21.

261 ʿAṭṭār, p. 266.

262 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 216.

263 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 216. Sur ce thème, voir le récit de la mort de Sayyida Nafīsa dans N. Amri, *Les Femmes soufies*, p. 160.

264 É. Geoffroy, « La mort du saint en islam », p. 18.

265 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 216.

Alors qu'il était à l'agonie, entouré de ses disciples réunis à son chevet, Shaykh Kabīr leur dit : « Dites j'atteste qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que Muḥammad est son Prophète ». Il prononça ces paroles et son souffle s'interrompit le 23 ramaḍān 371/982, âgé de 105 ans[266]. Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Raḥīm, qui assista le cheikh dans ses derniers instants, rapporta : « Quand le cheikh est mort, il y avait dix-sept jours qu'il n'avait absolument rien mangé. Une odeur de parfum exhalait de sa bouche et son vêtement était parfumé. Tous les compagnons étaient étonnés[267]. »

Toutes les sociétés assignent au corps humain un rôle. En raison de son caractère socialisé, il est apte à cristalliser les systèmes de représentations de la société[268]. On est sensible aux signes et aux symboles dont il peut être marqué. L'incorruptibilité des corps des saints, marque du sceau divin, est un motif fréquent des vies de saints chrétiens et musulmans. Les témoins perçoivent sur le corps du défunt des signes extraordinaires. Selon un lieu commun hagiographique, du corps de Shaykh Kabīr une odeur suave, délicieuse et surnaturelle se dégage. Elle se substitue à celle, naturelle, du pourrissement de la chair.

8.3 *Des funérailles universelles*

Le récit de l'inhumation du saint homme n'échappe pas aux lieux communs de la littérature hagiographique. Après la toilette mortuaire, on transporta le brancard funéraire de Shaykh Kabīr dans la plaine du Muṣallā, l'endroit où l'on faisait les grandes prières communautaires. Ḥasan Badūya, le chef des bouchers qui, selon Daylamī, était très lié aux cheikhs de la ville, se trouvait à la tête du convoi funèbre. Un groupe de bouchers, eux aussi très forts, accompagnaient Ḥasan Badūya. Ils s'étaient regroupés autour du brancard pour le défendre et empêcher les émeutes. Autour des bouchers, il y avait également beaucoup de soldats qui étaient chargés de contenir les débordements de la « populace » (*ʿāmma*). Une fois que le corps du cheikh fut déposé au Muṣallā, comme Shaykh Kabīr l'avait demandé dans son testament[269], Abū Bakr ʿAllāf fit la prière mortuaire pour le cheikh, puis ce fut le tour d'Abū Bakr Khalwatī de prier, puis d'Abū Isḥāq, le *naqīb* des Alides et, enfin, d'Abū ʿAlī, l'imam du Jāmiʿ al-ʿAtīq. Ensuite, la population de Chiraz vint prier pour le cheikh par groupes successifs, et chaque groupe avait désigné quelqu'un pour diriger la prière. La

266 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 217.

267 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 216-217.

268 Voir J. Baschet, « Âme/Corps », dans *Dictionnaire des faits religieux*, p. 21-27.

269 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 217. En cas d'absence d'Abū Bakr ʿAllāf, le cheikh avait désigné deux substituts : Abū ʿAlī al-Imām, qui était imam au Jāmiʿ al-ʿAtīq et Abū ʿAlī al-Ḥalī al-Faqīh al-Shāfiʿī al-Ḥillī (m. 405/1014-1015), sur ce dernier voir F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš*-Šīrāzī, p. 190.

foule était si nombreuse à vouloir rendre hommage au saint homme qu'on fit cent fois la prière pour le cheikh. À ses funérailles, il y avait aussi des juifs, des chrétiens et des zoroastriens, chacun a fait deux heures durant la prière pour lui selon sa religion. Les musulmans étaient très étonnés de voir que leur « Grand Cheikh » jouissait de l'estime de toutes les communautés religieuses de la ville[270].

Dans les sociétés traditionnelles, l'ampleur des funérailles est proportionnelle à la place qu'occupait le défunt dans la société[271]. Le corps du défunt fait l'objet de toute une cérémonie[272]. De son vivant, Shaykh Kabīr avait brimé et dompté son corps pour combattre son âme concupiscente. Après sa mort, le corps du saint homme est mis sur la scène d'un spectacle organisé en son honneur. Son corps déposé sur un brancard, dans la mesure où il reflète un état spirituel, est exhibé. Il est transporté, accompagné par la foule jusqu'au lieu où l'on prononcera la prière mortuaire.

Daylamī met l'accent sur les précautions prises pour protéger le cercueil du cheikh. Il s'agit là encore d'un *topos* hagiographique qui témoigne d'une forme d'hystérie collective qui se manifeste aussi pour les saints chrétiens. D'ailleurs, ce type de comportement à l'égard des personnages réputés saints peut avoir lieu avant la mort. Le corps moribond de Saint François d'Assise est gardé par des hommes en armes à l'intérieur des remparts de la ville[273]. Le corps d'un saint chrétien est en effet considéré comme une relique. Une force bénéfique émane du saint cadavre qui devient alors un enjeu économique lorsque le culte au tombeau est établi. C'est la raison pour laquelle on en arriva à découper le corps des saints en morceaux afin de multiplier ses pouvoirs miraculeux[274].

Dans l'islam, il n'est pas question de diviser les corps des saints, mais le principe du fluide miraculeux qui émane de la dépouille du saint homme est le même. Tout ce qui touche ou entre en contact avec son corps est porteur de sa *virtus*, on parle alors de « reliques représentatives » ou encore de « reliques de contact ». Les gens se jettent sur le cercueil de Shaykh Kabīr et tentent de porter la main à son linceul afin de s'emparer d'un fragment de celui-ci. Il est porteur de la *baraka* du saint homme. Il fallait donc empêcher les gens de se

270 *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 218.

271 A. Schwartz, *La vie quotidienne dans un village guéré*, Abidjan, 1975 ; M. Bloch, *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organisation in Madagascar*, Londres-New York, 1971 ; *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*, J. Guard (dir.), Paris, 1979.

272 Voir J.-D. Urbain, « Funéraires (pratiques) », dans *Dictionnaire des faits religieux*, p. 417-425.

273 J. Le Goff, *Saint François d'Assise*, Paris, 1999, p. 78.

274 N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, 1975 ; P. J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of the Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, 1978.

ruer sur le saint corps de Shaykh Kabīr afin de préserver son intégrité. Les bouchers font partie des personnalités puissantes des villes médiévales. On leur attribue une certaine richesse et surtout une force physique. C'est la raison pour laquelle ils forment le premier cercle de protection autour du cercueil, avant même les militaires.

La foule des gens qui rendent un dernier hommage au cheikh, toutes communautés religieuses confondues, est un autre signe de la sainteté du défunt. Ses funérailles sont universelles parce qu'il est bien le saint patron de Chiraz pour toute la population de la ville. Les gens venaient collecter une relique ou au moins un dernier rayon du charisme surnaturel du cheikh aux *karāmāt* initiatiques. Les cérémonies qui entourent la mort du saint homme, la littérature hagiographique qui en perpétue le souvenir mettent en œuvre des pratiques et des mécanismes analogues à ceux qui favorisent dans les sociétés traditionnelles la production des « Grands Hommes »[275]. Dans sa condition de défunt extraordinaire, c'est un peu comme si Shaykh Kabīr accédait au statut d'ancêtre, en lui se reconnaît une communauté. Il fait désormais partie de la mémoire collective des Chirazis, quelle que soit leur appartenance communautaire[276].

Il est difficile, voire impossible, de restituer la personnalité publique de Shaykh Kabīr au sein de la population de Chiraz. Ce constat est d'ailleurs paradoxal étant donné l'aura, plusieurs siècles après sa mort, qu'avait le saint homme aux yeux des dirigeants politiques ilkhanides qui choisirent son nom comme marque de l'atelier de monnayage de la ville. Sommes-nous tributaires des sources ? Ou bien Shaykh Kabīr est-il resté isolé dans sa *khānaqāh* au milieu des siens et des autres cheikhs soufis de la ville ? Cette hypothèse est difficilement admissible car tous les saints hommes ont joué un rôle dans la société dans laquelle ils vivaient. Rares sont ceux qui n'ont pas accompli de miracles pour guérir un malade, faire tomber la pluie en période de sécheresse, protéger la ville d'un danger, châtier un tyran, etc. Daylamī, l'auteur de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, a-t-il voulu mettre en valeur l'enseignement spirituel du maître plutôt que sa figure sociale ? L'hagiographe cherche-t-il à diffuser un modèle de sainteté exemplaire ou encore « imitable », davantage qu'un modèle de sainteté « admirable »[277] ?

275 M. Godelier (*La production des Grands Hommes*, Paris, 1982) a montré que certains hommes, chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, sont élevés au-dessus des autres sur la base de fonctions sociales d'intérêt général.

276 Voir les réflexions de M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris, 1997.

277 A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables », dans *Les fonctions des saints*, p. 161-172.

La *Sīrat-i Shaykh Kabīr* ne contient aucun miracle *post-mortem* comme c'est le cas dans la plupart des textes de *manāqib*. Les prodiges après la mort d'un saint homme sont le témoignage d'un culte à son tombeau, son pouvoir charismatique ne s'interrompt pas avec la mort. Les « titres de gloire » (*manāqib*) de Shaykh Kabīr ont été rédigés relativement peu de temps après la disparition du cheikh, ce qui pourrait expliquer l'absence de miracles *post-mortem*. On peut donc émettre l'hypothèse qu'à l'époque où la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* fut rédigée, le culte au sanctuaire de Shaykh Kabīr n'était encore que balbutiant. Cependant, le texte original en arabe ne nous est pas parvenu, mais seulement sa traduction persane effectuée au XIII^e^ siècle par Rukn al-Dīn Yaḥyā, le fils de l'auteur du *Shadd al-izār*. On peut donc légitimement se poser la question : pourquoi n'a-t-il pas recensé les miracles *post-mortem* du saint homme ?

Il est par ailleurs surprenant que Shaykh Kabīr n'ait pas désigné avant de mourir un successeur à la tête de la *khānaqāh* qu'il avait fondée. Tous les cheikhs soufis se préoccupent du devenir de leur héritage spirituel. La *Sīrat-i Shaykh Kabīr* ne mentionne le nom d'aucun disciple ou compagnon qui en prit la direction après lui. Pourtant, au XIV^e^ siècle, Muṣtawfī Qazwīnī dit que la *khānaqāh* de Shaykh Kabīr fait partie des trois établissements soufis du Fārs, à côté de ceux de Kāzarūn et d'Abarqūh, où l'on distribue de la nourriture aux pauvres et aux voyageurs. On a également vu que les représentants de l'ordre *kabīriyya* défilèrent en 1477 à Band-i Amīr lors de la parade organisée par Sulṭān-Khalīl, le fils de Uzun Ḥasan Aq Qoyunlu. La *khānaqāh* de Shaykh Kabīr a donc continué ses activités après sa mort, notamment avec la mise en place d'un culte à son tombeau. Les différents princes de Chiraz ont régulièrement procédé à des embellissements dans le sanctuaire du saint homme.

Les récits sur le milieu familial du saint homme s'apparentent à la littérature de *mirabilia*. Né d'un père en campagne militaire, il devint un saint homme célèbre dans le *Dār al-islām*. Prince renonçant au pouvoir, il épousa quatre cents femmes, dont la fille d'un ministre chrétien, et renonça aux plaisirs de la chair. Le miracle que Shaykh Kabīr aurait accompli à Sarandīb entendu par Ibn Baṭṭuṭa pendant son séjour à Chiraz fait aussi partie des récits fabuleux sur le cheikh. Le voyageur arabe fut impressionné par l'attachement de la population de la ville à leur « Grand Cheikh ». Même les hommes de Loi, dit-il, venaient frotter leurs mains sur le tombeau du saint homme pour s'attirer ses bénédictions. Les sources sur Shaykh Kabīr ne sont-elles qu'un agrégat de *topoi* ? On ne peut nier qu'ils en font partie et qu'ils ont contribué aussi à sa renommée. Cependant, Shaykh Kabīr fut assurément le premier grand cheikh soufi de Chiraz. Il incarne un islam piétiste, caractéristique des habitants de la ville, comme en attestent les notices biographiques des grandes familles de notables consignées dans le *Shadd al-izār*. L'absence de sa figure publique



ILLUSTRATION 8 Le tombeau Shaykh Kabīr dans le quartier Bāgh-i Naw

dans les sources hagiographiques ne signifie pas que le saint homme n'était pas inséré de manière active dans le tissu social de Chiraz.

Les deux manuscrits connus de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, on l'a dit, comportent de nombreuses lacunes[278]. On peut supposer, sans pour autant en avoir la certitude, que dans les parties manquantes la figure sociale du saint homme dans ses relations avec les habitants de Chiraz était mieux perceptible. Dans les autres sources hagiographiques sur les saints hommes objet de cette recherche, on trouve un récit très détaillé sur les circonstances de la fondation de leur *khānaqāh*. Les hagiographes évoquent également la fonction caritative des établissements soufis ainsi créés. On y offrait de la nourriture aux pauvres et aux voyageurs. Rien de tel dans la *Sīrat-i Shaykh Kabīr*. Sommes-nous tributaires des lacunes dans les manuscrits ? Ou alors, l'hagiographe de Shaykh Kabīr a-t-il volontairement oblitéré la vie publique du saint homme ? Seule la découverte de nouveaux manuscrits de la *Sīrat-i Shaykh Kabīr* ou d'autres récits de *manāqib* retraçant la vie du saint homme permettait de répondre à ces questions.

278 Voir le chapitre 1, présentation des sources.

CHAPITRE 7

Murshid al-Dīn Abū Isḥāq Kāzarūnī

Un saint combattant de l'islam fondateur d'un ordre soufi en milieu rural

> Dans la région de Kāzarūn,
> il y avait des temples du feu [...],
> mais lorsque le cheikh appelait à la prière,
> tous les feux s'éteignaient.
> Les zoroastriens ne pouvant rien faire,
> ils se rendirent auprès de lui
> et se convertirent à l'islam.
> On dit que le cheikh convertit pendant
> sa vie 24.000 zoroastriens[1].

⁂

Murshid al-Dīn Abū Isḥāq Kāzarūnī est sans aucun doute le saint le plus célèbre du Fārs. Sa célébrité dans le *dār al-islām* dépasse largement celle de Shaykh Kabīr qui pourtant apparaît dans de nombreuses sources arabes. La mémoire de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī, en tant que combattant de l'islam à une époque où le zoroastrisme était encore bien présent dans la région, a été enregistrée bien au-delà de la littérature hagiographique. Pourtant, rien ne le prédisposait à devenir un héraut de l'islam. Ses aïeux étaient zoroastriens et, issu d'une famille pauvre, il fut contraint de travailler dès son plus jeune âge. Ce milieu familial laborieux ne lui donnait pas beaucoup d'opportunités pour se consacrer aux études religieuses.

1 Une famille d'origine modeste

Abū Isḥāq naquit un lundi, au milieu du mois de ramaḍān 352/963 à Nūrd-i Kāzarūn, un village proche de la ville[2]. Son père Shahryār et sa mère Banūyya

1 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 26.

2 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 12. Principales notices biographiques dans *Shīrāz-nāma*, p. 145-146 ; ʿAṭṭār, p. 763-776 ; Jāmī, p. 254-255.

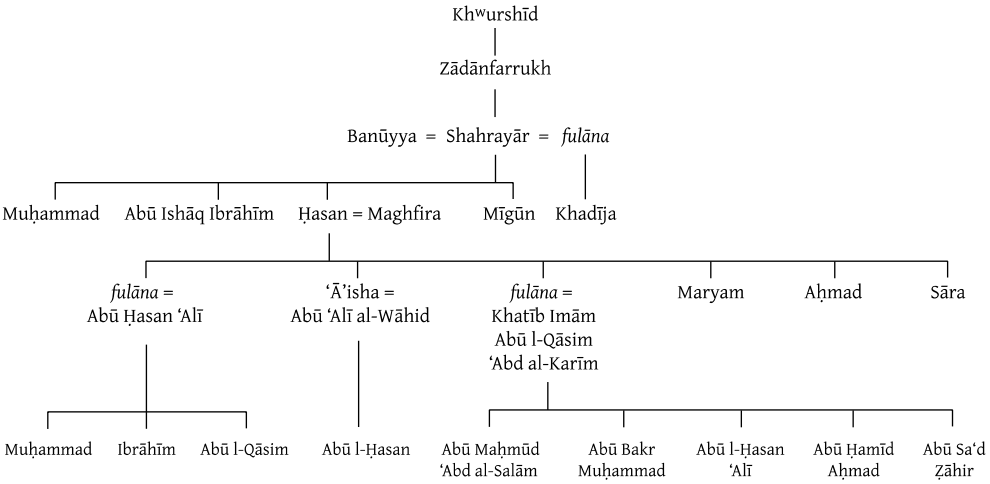
© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_009

bt. Mahdī étaient musulmans mais, comme Shaykh Kabīr, du côté paternel son grand-père Zādānfarrukh et son arrière-grand-père Khʷurshīd étaient zoroastriens[3]. Le cheikh avait deux frères, Muḥammad et Ḥasan, ainsi que deux sœurs, Mīgūn et Khadīja. Cette dernière était née d'une mère différente[4]. Son frère Ḥasan épousa une certaine Maghfira dont naquirent un fils appelé Aḥmad[5] et plusieurs filles dont deux jumelles Sarā et Maryam. Après leur naissance, Abū Isḥāq se rendit immédiatement chez son frère. Il recouvrit Sarā d'une couverture et dit : « Cette fille sera la princesse des femmes. » Il fit de même pour Maryam en disant : « Celle-ci sera pauvre en Dieu. » Selon le *Firdaws al-murshidiyya*, Sarā, qui aurait épousé un homme fortuné, eut dix-sept servantes, de nombreux serviteurs et des richesses sans nombre, tandis que sa sœur Maryam vécut dans la pauvreté, consacrant entièrement sa vie à Dieu[6]. Le destin de ces deux fillettes, tel qu'il est décrit par l'hagiographe, est un *Sitz im Leben* hagiographique qui sert à mettre en évidence les dons de préscience d'Abū Isḥāq.

La troisième fille de son frère, ʿĀ'isha, épousa un des disciples d'Abū Isḥāq. De cette union naquit un fils appelé Abū l-Ḥasan[7]. Deux autres filles, dont le nom n'est pas mentionné, épousèrent elles aussi des proches du cheikh. L'une d'elles fut mariée à l'un de ses vieux compagnons, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Faḍl, qui était originaire de Chiraz. De leur union naquirent trois fils : Ibrāhīm, Muḥammad et Abū l-Qāsim[8]. L'autre fille épousa Khaṭīb Imām Abū l-Qāsim ʿAbd al-Karīm b. ʿAlī b. Saʿd. Ils donnèrent naissance à cinq fils : Abū Muḥammad ʿAbd al-Salām, Abū Bakr Muḥammad, Abū l-Ḥasan ʿAlī, Abū Ḥāmid Aḥmad et Abū Saʿd Ẓāhir[9]. Selon l'auteur du *Firdaws*, Abū Ḥāmid Aḥmad fut un savant éminent et un homme de bien grâce à la *baraka* de son oncle qui demanda à Dieu de répandre sur lui ses bénédictions[10]. Ils furent tous prédicateurs (*khaṭīb*) à Kāzarūn. L'activité de prédication devait être importante puisqu'il est fait mention dans le *Firdaws al-murshidiyya* d'un mausolée des prédicateurs (*mashhad-i khuṭabāʾ*) dans lequel les cinq fils de Khaṭīb Imām Abū l-Qāsim ʿAbd al-Karīm furent inhumés[11].

3 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 12.
4 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 12.
5 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 353, 427.
6 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 183-184.
7 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 181, 438.
8 *Anwār al-murshidiyya*, p. 475.
9 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 419.
10 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 419.
11 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 419.

FAMILLE MURSHID AL-DĪN ABŪ ISḤĀQ KĀZARŪNĪ



Les premiers successeurs de Shaykh Abū Isḥāq appartiennent au milieu familial du saint homme. Il choisit son neveu Khaṭīb Imām Abū l-Qāsim ʿAbd al-Karīm comme *khalīfa*, en association pour la gestion du sanctuaire (*umūr-i buqʿa*) avec son autre neveu Abū l-Ḥasan ʿAlī[12]. Avant sa mort, Khaṭīb Imām Abū l-Qāsim avait désigné son fils Abū Saʿd Ẓāhir pour être à son tour son *khalīfa*. Ce dernier prit la tête de la *khānaqāh* après le décès de son père le 8 ramaḍān 442/24 janvier 1051. En 458/1066, son frère Khaṭīb Imām Abū Bakr Muḥammad lui succéda. Selon le *Firdaws al-murshidiyya*, Shaykh Abū Isḥāq l'aurait, de longue date, désigné pour être son successeur. Il rapporte :

> Alors que j'étais enfant (*dar zamān-i ṭufūliyat*), un jour je suis allé auprès de Shaykh Abū Isḥāq. Il était assis sur le toit de sa cellule (*ḥujra*), j'ai embrassé le pied béni du cheikh (*pāy-yi mubarak*). Il y avait une petite ouverture qui donnait sur la mosquée. Il me dit : « Ô Abū Bakr, que vois-tu ? » Je lui ai dit que je voyais le *minbar*, le *miḥrāb* et un groupe de personnes qui se tenaient debout. Shaykh Abū Isḥāq me dit alors : « Ô Abū Bakr, je te donne ce *minbar* et ce *miḥrāb*. Sois un cheikh *kāzarūnī* et aussi mon successeur[13]. »

12 *Anwār al-murshidiyya*, p. 475.
13 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 419.

Ce récit édifiant vise probablement à donner une légitimité à Khaṭīb Abū Bakr Muḥammad pour prendre la direction de la *khānaqāh*[14]. Une rivalité s'était peut-être instaurée avec ses autres frères.

Le milieu familial de Shaykh Abū Isḥāq illustre bien les rapports entretenus par les cheikhs avec leurs frères et surtout avec leurs neveux. Les liens de proximité entre les cheikhs et les membres de leur famille servent souvent de compensation en l'absence d'une propre descendance. À l'inverse de Shaykh Kabīr, qui aurait épousé quatre cents femmes, Shaykh Abū Isḥāq ne se maria jamais. Selon ses compagnons, à chaque fois que l'un d'eux lui parlait de l'attrait pour la femme qu'il désirait épouser, il disait : « Je ne vois pas la différence entre une femme et un mur[15]. » Ses neveux constituent en quelque sorte une descendance de substitution. Ils deviendront ses successeurs à la tête de l'ordre qu'il fonda. Les filles de ses neveux épouseront des disciples de Shaykh Abū Isḥāq et permettront la mise en place de réseaux d'héritiers où se chevauchent héritage biologique et héritage initiatique[16]. Une génération avait donc suffi pour que cette famille d'origine zoroastrienne donne naissance à une lignée de savants musulmans engagés dans la prédication et l'éducation religieuse de la population de Kāzarūn.

2 La sainteté annoncée

La famille d'Abū Isḥāq était modeste. Il fallait gagner sa subsistance. Son père, un simple artisan, travaillait du matin au soir et, bien que musulman, il n'était pas favorable à ce que son fils étudie le Coran au lieu d'apprendre un métier[17]. Abū Isḥāq se levait donc chaque matin à l'aube et se rendait à sa leçon de Coran auprès d'Abū ʿAlī Muḥammad, un lecteur du Livre saint originaire de Syrie qui attirait beaucoup d'élèves. Il enseignait à la mosquée du vendredi de Sarūk, localité située dans la plaine en contrebas de Kāzarūn[18].

La *Vita* de Shaykh Abū Isḥāq n'échappe pas aux règles du genre hagiographique : nous y trouvons les *topoi* habituels. Ainsi, plusieurs signes successifs annoncent la sainteté du cheikh. Le premier précède sa naissance. Selon

14 Khaṭīb Imām Abū Bakr Muḥammad est l'auteur du *Firdaws al-murshidiyya*.

15 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 358.

16 Sur l'importance des liens familiaux pour la transmission de la doctrine soufie, voir F. Chiabotti, « ʿAbd al-Karīm al-Qushayrī (d. 465/1072) », p. 255-307. L'auteur montre aussi que Qushayrī a établi, à travers ses filles, un réseau d'alliances avec d'autres familles de notables de Nichapour, *ibid.*, p. 295-296.

17 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 14.

18 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 13-14.

l'hagiographe, on l'entendait remémorer le nom de Dieu dans le ventre de sa mère[19]. Venu au monde, il refusa le sein qu'elle lui présenta tant qu'on n'allât pas chercher un autre enfant pour qu'il bût avant lui, et il en fût ainsi tant qu'il fût allaité[20]. Ce récit rappelle un épisode de la *Sīrat al-nabawiyya* d'Ibn Hishām relatif à l'allaitement du Prophète. Amīna, sa mère, avait des difficultés pour trouver une nourrice. Aucune femme ne voulait le prendre en charge parce qu'il était orphelin de père. Ḥalīma, une pauvre femme à qui l'on ne voulait pas confier d'enfant, accepta de se charger de Muḥammad. Aussitôt qu'elle serra l'enfant dans ses bras, ses seins se gonflèrent de lait et les enfants burent à satiété. Nourrisson, Muḥammad ne tétait qu'un seul sein, il refusait l'autre lorsque Ḥalīma le lui présentait car, selon une tradition, « il était équitable de par sa prime nature et naturellement enclin au partage et à la générosité »[21]. À l'image du Prophète, dès sa naissance se manifeste donc l'une des vertus premières d'Abū Isḥāq. Il est généreux, un premier signe qui le prédestine à une vie sainte. La générosité (*sakhā'*) fait partie intégrante de l'*adab* soufi et s'inscrit dans le modèle prophétique[22].

Plus tard, il reçut par deux fois l'aide de Dieu afin de pouvoir faire preuve, malgré la pauvreté de sa famille, de bienveillance envers les démunis. Alors qu'il était enfant, une grande disette sévit dans la région. Son maître de Coran lui demanda si son père pouvait lui envoyer un peu de blé. Les parents d'Abū Isḥāq refusèrent n'ayant eux-mêmes plus rien, ni orge, ni blé, ni argent pour en acheter. Le lendemain, avant de se rendre à la leçon, l'enfant alla à la grange dans l'espoir d'y glaner quelques grains : il la trouva pleine de blé[23].

Adolescent, on le voit de nouveau confronté à son père qui, invoquant toujours la pauvreté de la famille, l'empêche de faire preuve d'hospitalité envers les pauvres et les gens de passage : « Ô fils, vaque à ton travail, il n'y a pas de honte à ne pas s'occuper d'eux[24]. » Pendant le mois de ramaḍān, un groupe de pauvres (*darwīshān*) arriva le soir au moment de la rupture du jeûne. Abū Isḥāq était d'autant plus peiné qu'il n'avait rien à leur offrir en ce mois béni. C'est alors qu'un homme en provenance de Shāpūr, la ville voisine, survint et lui dit : « On t'envoie ce pain et ces fruits afin que tu les distribues entre les pauvres[25]. »

---

19 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 12.
20 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 12.
21 Ibn Hishām, *al-Sīrat al-nabawiyya*, U. A. Tadmurī (éd.), Beyrouth, 1990, vol. I, p. 188, n. 3. L'éditeur n'indique malheureusement pas quel est l'auteur de cette tradition.
22 D. Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », p. 73-74.
23 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 15.
24 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 105.
25 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 105.

Il faut nous arrêter sur l'analyse de ces faits miraculeux. Dans toute vie de saint, les miracles s'enchaînent selon une règle qui donne un sens à l'œuvre hagiographique. Dans ces deux miracles se manifeste la générosité divine envers le saint. Cette grâce prend la forme, dans le premier miracle, de multiplication de nourriture et, dans le second miracle, d'une « aumône venue de l'invisible » (*nafaqat min al-ghayb*).

Ces premiers miracles sont destinés à prouver aux parents d'Abū Isḥāq qu'il jouit de la grâce divine et, pour reprendre la terminologie utilisée par Bernard Flusin, nous pouvons les qualifier de « miracles réflexifs ». Le saint en est lui-même le bénéficiaire[26]. En analysant les *Vitæ* de Cyrille de Scythopolis consacrées aux saints moines palestiniens des Ve et VIe siècles, Bernard Flusin montre qu'aucun miracle transitif n'apparaît dans ces *Vitæ* avant que le saint soit parvenu, dans la solitude, à la perfection. C'est alors qu'il est montré au monde par Dieu et qu'il commence son œuvre dans le monde[27]. Nous pouvons appliquer cette analyse aux premiers miracles d'Abū Isḥāq. Ils ne se réfèrent pas à ce qu'il *est* au moment où se produit le miracle mais à ce qu'il *sera* par la suite. L'hagiographe écrit qu'après avoir constaté le miracle de la grange trouvée pleine de blé, sa mère, stupéfaite, comprit alors que cette grâce provenait de la bonne fortune de son fils[28]. Enfant, il pratique déjà la « charité pieuse » (*al-birr*) ordonnée dans le Coran qui ne cesse d'appeler les hommes à dépenser de ce dont ils ont été pourvus par Dieu.

Un récit rapporté dans le *Firdaws al-murshidiyya* témoigne lui aussi de sa future sainteté. Un traditionniste de Chiraz, un certain Abū Bakr Muḥammad Muslim Shīrāzī, vint à Kāzarūn et s'établit dans le Ribāṭ-i Mihrinjān[29]. Il était célèbre pour ses charismes (*karāmāt*) et ses dons de discernement (*firāsa*). Abū Isḥāq, qui à cette époque était âgé de douze ans, vint lui rendre visite dans le *ribāṭ*. Aussitôt qu'Abū Bakr Muḥammad aperçut l'enfant, il se leva et s'inclina devant lui. Les gens étaient stupéfaits. Il leur dit : « Celui-ci n'est pas un enfant, il est le sultan des Amis de Dieu (*sulṭān-i awliyā'*)[30]. »

Ces faits miraculeux annoncent le futur statut d'Abū Isḥāq. « Ami de Dieu », il sera le maître spirituel de Kāzarūn, en charge de conduire les croyants sur la voie qui mène au salut. Comme en témoignent les miracles qui eurent lieu pendant son enfance, dans une région encore peu islamisée et, par sa situation

26 Bernard Flusin appelle « miracle transitif » le miracle dont le bénéficiaire est autre que le saint, voir « Miracle et hiérarchie », p. 305.

27 B. Flusin, « Miracle et hiérarchie », p. 305.

28 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 15.

29 Mihrījān ou Mihrinjān. Il s'agit d'un petit village de Kāzarūn, voir Yāqūt, vol. IV, p. 234 ; *Firdaws al-murshidiyya*, éd. Ī. Afshār, p. 733 ; J. Thawāqib, *Jughrāfiyā*, p. 97.

30 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 38.

géographique, lieu de passage des marchands et des voyageurs, la tâche d'Abū Isḥāq sera de favoriser des liens de solidarité en édifiant les institutions nécessaires à une société islamique : une mosquée, des *ribāṭ* et des hospices le long des routes pour l'accueil des voyageurs.

3 D'une initiation de type *uwaysī* à un enseignement ancré dans la charia

Ayant acquis une éducation religieuse de base auprès de son maître à Kāzarūn, à quinze ans Abū Isḥāq désira s'engager dans la voie mystique. D'après le *Firdaws al-murshidiyya*, il n'y avait à cette époque que trois maîtres dans la région pour initier spirituellement des disciples. Du premier, un certain Ḥārith Muḥāsibī, on ne sait rien[31]. Le deuxième, Abū ʿAmr b. ʿAlī, était originaire de Kāzarūn ; son tombeau se trouvait en haut de la vieille ville[32]. Le troisième était le grand saint de Chiraz, Shaykh Kabīr. Abū Isḥāq avait donc pour modèle ces figures spirituelles régionales, mais il ne savait laquelle choisir. Une vision nocturne lui apporta la réponse à ses hésitations. Il vit une personne qui déposait des livres à sa porte en disant : « Ces livres appartenaient à Shaykh Kabīr. Aujourd'hui, ils sont à toi[33] ! » Il se fit expliquer son rêve par des interprètes de songes (*muʿabbirān*). C'était un signe de Dieu. Peu de temps après ce rêve, Ḥusayn Akkār, l'un des disciples de Shaykh Kabīr, vint à Kāzarūn et lui remit les livres[34]. Denis Gril fait remarquer que l'un des points essentiels de la doctrine de la sainteté, la notion d'héritage prophétique, s'exprime symboliquement en termes de transmission de biens. Le Prophète déclare : « Nous, les prophètes, nous ne laissons en héritage ni dinar ni dirham, mais la science[35]. » Héritiers du Prophète Muḥammad, les saints transmettent eux aussi la science à leurs disciples. Ce récit signifie que Shaykh Kabīr avait choisi Abū Isḥāq pour qu'il soit son successeur en tant que maître spirituel dans le Fārs.

Par la suite, sentant que sa mort était proche, Shaykh Kabīr fit venir Ḥusayn Akkār auprès de lui pour lui faire part de son testament spirituel. Il lui demanda de remettre son manteau initiatique (*khirqa*) à un « Maître des secrets » (*ṣāḥib-i asrār*) qui éprouvera une grande douleur au moment de le

31 Il ne peut pas s'agir d'Abū ʿAbd Allāh Ḥārith Muḥāsibī (m. 243/857), le célèbre mystique de Bagdad, voir R. Arnaldez, « al-Muḥāsibī », *EI*[2].

32 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 16.

33 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 17.

34 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 17.

35 D. Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », p. 65-66.

revêtir ; il sera le dernier à le porter jusqu'au Jour de la Résurrection[36]. Après la mort de son maître, Ḥusayn Akkār chercha à identifier celui qui devait revêtir la *khirqa*, mais le signe ne se produisait pas. Au bout d'un certain temps, il fit venir Abū Isḥāq à Chiraz. Tous les cheikhs de la ville et les soufis s'étaient rassemblés dans le *ribāṭ* de Shaykh Kabīr. Une foule de personnes de toutes catégories sociales était également présente pour honorer Abū Isḥāq[37]. Ḥusayn Akkār lui fit revêtir le manteau initiatique béni devant tout le monde. Abū Isḥāq poussa un cri et dit : « J'ai ressenti une douleur comme si un scorpion m'avait piqué ». On secoua le vêtement, l'animal en tomba. Ḥusayn Akkār dit : c'est là le signe annoncé par Shaykh Kabīr[38]. Ainsi, le « Maître des secrets » en question était Shaykh Abū Isḥāq. Selon le *Firdaws al-murshidiyya*, la remise de la *khirqa* eut lieu en 370/980-981 ; Abū Isḥāq était alors âgé d'environ dix-huit ans[39]. La *khirqa*, « pièce d'étoffe ou de vêtement », est l'habit distinctif des soufis, la *muraqqaʿa*. Le port de ce vêtement caractérise la « pauvreté matérielle et spirituelle » de celui qui chemine vers Dieu[40]. Le maître transmet à son initié l'influx spirituel (*baraka*) hérité du Prophète. Il s'agit du premier pas dans la Voie qui le conduira à la réalisation spirituelle par le compagnonnage (*ṣuḥba*) avec le maître[41]. Dans le cas d'Abū Isḥāq, on ne peut cependant pas parler d'une éducation spirituelle au sens propre du terme. Il s'agit ici d'une initiation de type *uwaysī*, sans contact physique. Dans la *Tadhkirat al-awliyāʾ*, ʿAṭṭār en donne une définition :

> Sachez qu'il y a des gens qui sont appelés *uwaysī*. Ils n'ont pas besoin d'un maître (*pīr*) car ils ont accès à la prophétie (*nubuwwa*) sans autre intermédiaire de la même manière que Uways [Qaranī]. Bien qu'il n'ait jamais vu le « Maître des prophètes », il fut éduqué par lui [...], et ceci est le statut le plus élevé (*maqām-i ʿaẓīm wa ʿālī*) que l'on puisse acquérir[42].

Ici, le récit de la remise de la *khirqa* a une fonction apologétique. Son hagiographe décrit la scène avec beaucoup de détails. Le nombre élevé de personnes,

36 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 19.
37 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 21.
38 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 22.
39 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 26. Les sources divergent sur la transmission de cette *khirqa*. Voir Ī. Afshār, « Muqaddima », dans *Firdaws*, p. bist-bist u yak.
40 D. Gril, « De la *khirqa* à la *tarīqa*. Continuité et évolution dans l'identification et la classification des voies », *Le soufisme à l'époque ottomane / Sufism in the Ottoman Era*, R. Chich et C. Mayeur-Jaouen (éds.), Le Caire, 2010, p. 58-59.
41 D. Gril, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn Ibn Abī l-Manṣūr Ibn Ẓāfir*, p. 58.
42 ʿAṭṭār, p. 28-29.

toutes classes sociales confondues, qui assiste à la scène témoigne de l'importance donnée à l'événement. Shaykh Abū Isḥāq est reconnu de tous comme le véritable disciple et successeur de Shaykh Kabīr[43].

D'après le *Firdaws al-murshidiyya*, ce manteau était passé de prophète en prophète, depuis Abraham jusqu'à Muḥammad, puis il se transmit de saint en saint jusqu'à Shaykh Abū Isḥāq. Selon une tradition, rapportée par l'un des descendants d'un certain Sayyid Dā'ūd Fahlawī, à la mort de Shaykh Abū Isḥāq le manteau se transporta de lui-même à Fahlaw, un petit village situé près de Fīrūzābād. Il fut conservé par la famille de Sayyid Dā'ūd. Au XIV^e^ siècle, lorsque Maḥmūd b. ʿUthmān entreprit de traduire la vie de Shaykh Abū Isḥāq, il y était toujours. Il écrit qu'on peut aller le voir chaque jour mais que le vêtement (*jāma-yi tan*) de Shaykh Abū Isḥāq qui se trouve à Kāzarūn n'est montré qu'une seule fois par an, au moment de la fête de ʿĀshūrā :

> Les gens viennent de tout le Fārs en pèlerinage pour recueillir l'esprit de soumission de soi à Dieu (*rūḥ-i taslīm*) des cent vingt-quatre mille prophètes et de tous les saints qui est contenu dans ce vêtement béni. Dieu protège tous ceux qui l'ont vu une seule fois[44].

Le récit de la transmission de cette *khirqa* pourrait être un premier indice du modèle auquel se rattache Shaykh Abū Isḥāq. Elle était faite de la toison du bélier que Dieu avait envoyé à Abraham pour qu'il soit sacrifié à la place de son fils Ismāʿīl. Après le sacrifice, la mère de ce dernier utilisa la laine pour en faire un vêtement qu'Abraham revêtit. Une lumière apparut : Dieu le désignait pour renouveler le monothéisme. Il garda le vêtement pendant six jours. Au cours de la nuit du septième jour, Abraham rêva que le vêtement quittait son corps et s'accrochait à un arbre qui était censé devenir l'arbre de la transmission de la *khirqa*. Abraham décida alors qu'elle serait réservée aux prophètes et aux *awliyāʾ*[45]. Abraham représente le tronc commun et le point de jonction entre le judaïsme et l'islam. Le rapport entre Abraham et Abū Isḥāq, dont le nom est

43 F. Sobieroj a présenté tous les personnages qui ont été en contact avec Abū Isḥāq et Shaykh Kabīr, voir « Mittelsleute zwischen Ibn Khafīf und Abū Isḥāq al-Kāzarūnī », p. 651-671. Ḥusayn Akkār devint dans certaines circonstances le conseiller de Shaykh Abū Isḥāq. En 388/998, Abū Isḥāq rencontra Ḥusayn Akkār à La Mecque. Il lui demanda s'il pouvait s'y installer comme *muwājir*, mais Ḥusayn Akkār lui dit de retourner à Kāzarūn, *Firdaws al-murshidiyya*, p. 123.

44 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 24-25. Il est intéressant de signaler que le manteau du Prophète, conservé dans une mosquée à Istanbul, est appelé *khirqa sharīf*. Il est exposé une fois l'an lors de la « Nuit du destin » (*laylat al-qadr*). Je remercie Denis Gril pour cette information.

45 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 22-23.

Ibrāhīm, a une dimension initiatique. Abraham est en effet considéré comme le premier des sept « substituts » (*abdāl*, sing. *badal*), ces saints invisibles à travers lesquels Dieu préserve les sept climats. Abraham incarne par ailleurs la vertu de l'hospitalité. Il se pourrait que Shaykh Abū Isḥāq représente le saint de type *ibrāhīmī*.

Un récit édifiant rattache d'ailleurs directement Shaykh Abū Isḥāq à la hiérarchie spirituelle des saints invisibles. La réputation de Shaykh Abū Isḥāq s'étant répandue « dans le monde », un groupe de soufis se rendit dans la « Montagne libanaise » (*kūh-i Lubnān*) où ils rencontrèrent Sept personnes (*Haft tanān*) parmi les *abdāl*[46]. Ils leur parlèrent des vertus de Shaykh Abū Isḥāq. Ces derniers pensèrent alors qu'il était peut-être le « Pôle du monde » (*qubṭ al-ʿālam*)[47]. Deux d'entre eux vinrent à Chiraz pour lui demander de venir s'installer au Liban. Le cheikh refusa sous le prétexte que sa mission était d'appeler les gens à Dieu dans le Fārs. Ils restèrent alors au service de celui qu'ils considéraient comme le « Roi de la religion et le guide des gens de la certitude » (*pādishāh-i dīn wa-pīshwā-yi ahl-i yaqīn*). Shaykh Abū Isḥāq leur donna comme lieu de résidence un endroit derrière le *miḥrāb* ancien (*miḥrāb-i kuhna*)[48]. Aucune personne de la ville n'avait l'autorisation de s'y rendre[49]. Cet endroit, appelé dans le *Firdaws al-murshidiyya*, « Trône du luminaire » (*taḥt-i sirāj*), devint le lieu où se réunissaient les soufis étrangers qui étaient adeptes du cheikh. Le nom « *taḥt-i sirāj* » donné à ce lieu fait référence au thème coranique de la lumière qui symbolise chez les mystiques l'illumination intérieure. Associée à celle de la lumière, l'image du flambeau (*sirāj*) désigne le cœur du croyant illuminé par la foi. Les adeptes du cheikh qui priaient à cet endroit sont ainsi désignés, à l'instar du Prophète « brillant luminaire » (*sirāj munīr*) dans le Coran[50], comme des hommes inondés par la lumière de Muḥammad (*nūr muḥammadī*).

Shaykh Abū Isḥāq a acquis sa célébrité grâce à ses activités de prédicateur pour inciter les zoroastriens à se convertir à l'islam. Il fut également un maître spirituel, comme en témoigne la longue liste de ses disciples consignée dans le *Firdaws al-murshidiyya* et dans le *Anwār al-murshidiyya*[51]. Il fut le maître des

46 Un récit de cette nature est rapporté à propos de Muḥammad b. Abī Najm, voir chapitre 11.

47 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 208. Récit détaillé dans *Anwār al-murshidiyya*, p. 540-544.

48 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 211. Il est difficile d'identifier ce lieu. Peut-être s'agissait-il d'un endroit près de l'ancienne mosquée de Kāzarūn. À cette époque, Shaykh Abū Isḥāq n'avait pas encore construit la sienne.

49 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 211.

50 Coran 33 : 46.

51 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 431-440 ; *Anwār al-murshidiyya*, p. 676-682. Le *Firdaws al-murshidiyya* (p. 444-452) donne également le nom des traditionnistes avec lesquels

fils de plusieurs personnalités de l'entourage de Shaykh Kabīr. ʿAbd al-ʿAzīz, le propre fils de Ḥusayn Akkār, serait devenu le *murīd* de Shaykh Abū Isḥāq après avoir reçu un premier enseignement à Chiraz auprès de son père[52]. Un autre proche de Shaykh Kabīr, Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. Sālbih Bayḍāwī, considérait le cheikh comme son maître. Il avait fait sa connaissance sur le toit du *ribāṭ* de Shaykh Kabīr au moment où Shaykh Abū Isḥāq vint à Chiraz à la demande du ministre bouyide Fakhr al-Mulk[53]. ʿAbd Allāh et Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Salām, les deux fils d'Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. Sālbih, devinrent eux aussi les disciples de Shaykh Abū Isḥāq[54]. Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Salām était venu faire retour à Dieu (*tawba*) auprès de lui à Kāzarūn. Le saint homme lui remit par la suite la *khirqa*. C'est alors qu'Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Salām fit de la ville son lieu de résidence[55].

Shaykh Abū Isḥāq avait un attachement personnel pour Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Salām dont il semble avoir pris un soin particulier. Dans un chapitre du *Firdaws al-murshidiyya* sont consignées, sous la forme d'un testament, un certain nombre de directives qu'il lui donna[56]. Ce testament n'est pas à proprement parler un traité d'*adab* soufi à l'image du *Kitāb al-iqtiṣād* de Shaykh Kabīr. Il se présente sous la forme de « conseils » à respecter pour être en conformité avec la Loi religieuse, le seul moyen, selon Shaykh Abū Isḥāq, de cheminer vers Dieu. Ces directives donnent un aperçu de son idéal soufi.

L'enseignement de Shaykh Abū Isḥāq est essentiellement orienté vers un strict respect de la charia. Il justifie ses conseils en citant de nombreux versets du Coran et des hadiths du Prophète. Ces sources scripturaires sont ses autorités premières. Il s'appuie rarement sur des paroles qui auraient été prononcées par les premiers maîtres spirituels[57]. « La première chose que je te recommande », dit-il à Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Salām, « est que tu sois assidu à étudier la science de la Loi (*ʿilm-i sharʿī*). » Une citation coranique vient à l'appui de cette recommandation : « Mon Seigneur augmente ma science[58]. » Le cheikh explique que les gens de la voie et de la réalité spirituelle (*ahl-i ṭarīqat wa-ḥaqīqat*) tirent leurs états (*aḥwāl*) des sciences de la Loi. Elles rendent l'homme plus fort et

---

Shaykh Abū Isḥāq étudia le hadith ; beaucoup d'entre eux étaient de l'entourage de Shaykh Kabīr.

52 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 433.

53 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 120. Sur les raisons de la venue de Shaykh Abū Isḥāq à Chiraz, voir *infra*.

54 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 436.

55 Il mourut à Kāzarūn, mais ses amis transportèrent son corps à Bayḍā où il fut enterré près de son père, *Firdaws al-murshidiyya*, p. 436.

56 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 369-390.

57 C'est aussi le cas de Shaykh Kabīr dans son *Kitāb al-iqtiṣād*. Néanmoins, Shaykh Abū Isḥāq cite quelque fois ʿAbd Allāh b. Mubarāk, Junayd et Shaykh Kabīr.

58 Coran 20 : 114.

plus puissant : celui qui ne les respecte pas s'écarte du chemin tracé par les prophètes[59]. Shaykh Abū Isḥāq considère aussi que le savoir et l'action (*ʿilm wa ʿamal*) sont plus grands que le monde ici-bas, la dignité (*jāh*) et la richesse (*māl*)[60].

Il n'y a pas de chose plus obligatoire, dit-il à son disciple, qu'étudier la licéité de la nourriture, des boissons et des vêtements[61]. Autre conseil important : il faut s'écarter de la compagnie des innovateurs (*ahl-i bidʿa*). Selon Shaykh Abū Isḥāq, en vertu du verset coranique « Quand tu vois des gens plongés dans la discussion au sujet de nos Signes, écarte-toi d'eux[62] », les innovateurs sont des ennemis qui nous éloignent de la vraie foi (*īmān*)[63]. L'obéissance aux parents est également une obligation car le Prophète a dit que se rebeller contre son père ou sa mère n'est pas convenable[64]. La prière rituelle et la lecture du Coran dans les cimetières ont suscité des débats entre les cheikhs : certains ont considéré ces pratiques comme hétérodoxes. C'est le parti adopté par Shaykh Abū Isḥāq qui condamne la lecture du Livre saint sur les tombes pour obtenir une chose convoitée ici-bas. Le Prophète a interdit cette pratique qui visait à obtenir au Jour du Jugement (*rūz-i qiyāmat*) une intercession de la part de celui qui reposait dans le tombeau[65].

Le cheikh n'avait pas une grande estime pour les femmes et ne s'est jamais marié. Comme beaucoup de savants en sciences religieuses, il pensait qu'elles étaient dangereuses pour la morale de la société à cause de leur influence néfaste supposée. Les femmes sont accusées d'être faibles sur le plan religieux. Abū Ṭālib Muḥammad Makkī (m. 386/996), dans le *Qūt al-qulūb*, écrit que la plupart des femmes sont peu pieuses et peu vertueuses (*qalīlāt al-dīn wa-l-ṣālāḥ*). Elles sont dominées par l'ignorance et la passion (*al-jahl wa-l-hawā*)[66]. Shaykh Abū Isḥāq reprend à son compte ces jugements sur la faiblesse des femmes. Le Coran et les dits du Prophète Muḥammad, énoncent des règles pour organiser les relations entre les hommes et les femmes. Shaykh Abū Isḥāq utilise ces arguments scripturaires pour illustrer son propos à ce sujet. Il affirme qu'il est illicite (*ḥarām*) de rester en compagnie des femmes. Le Prophète aurait dit : « Après ma mort la sédition la plus grande pour les hommes viendra des

59 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 370.
60 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 371.
61 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 372. Là encore une citation coranique (23 : 51) illustre le propos du cheikh : « Ô vous les prophètes ! Mangez de bonnes nourritures ! »
62 Coran 6 : 68.
63 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 381.
64 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 379.
65 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 384.
66 H. Benkheira, *La maîtrise de la concupiscence*, p. 415.

femmes[67]. » L'homme et la femme sont de nature différente, ils ne doivent pas séjourner seuls dans le même endroit. En vertu du Coran « Dis aux croyants de baisser leurs regards, d'être chastes. Ce sera plus pur pour eux[68] », Shaykh Abū Isḥāq dit que l'inclination à regarder les femmes et les jeunes hommes imberbes est une des « flèches de Satan » pour causer la perte de celui qui succombe à un tel penchant[69] !

Le cheikh met également en garde contre la compagnie des personnes fortunées et des gens de ce monde[70]. Les fréquenter donne par contagion l'attrait de ce monde et détourne des Fins dernières. Il dit encore à son disciple : « Ne regarde point le vêtement des gens du bazar car sous leurs habits ils sont des loups au cœur noir et sans miséricorde. Toute leur ambition (*himma*) est d'accumuler la richesse de ce monde. » Shaykh Abū Isḥāq illustre son propos par des paroles que le Prophète aurait prononcées : « Les morts, ce sont les gens de ce monde et les riches[71]. »

Il faut se tenir à l'écart des rois, des émirs et des fonctionnaires de l'administration car ils se tiennent en compagnie des femmes et des jeunes hommes imberbes, ce qui est illicite[72]. Shaykh Abū Isḥāq fait ici probablement allusion aux festivités qui avaient lieu à la cour des princes bouyides. Plusieurs anecdotes consignées dans le *Firdaws al-murshidiyya* mettent en scène ces pratiques princières et montrent comment, grâce à ses charismes, le cheikh est capable de rétablir l'ordre dans la société. Shaykh Abū Isḥāq associe également de manière implicite les élites gouvernantes aux tyrans (*ẓālimān*)[73]. Le Prophète aurait dit que « se lier à une bannière » (*ʿaqd-i liwāʾī*), c'est-à-dire mener une guerre avec l'armée, n'est pas convenable car cela signifie être l'associé (*hamrāhī*) de l'oppresseur[74]. Ces directives à propos des élites politiques sont une critique explicite de l'exercice du pouvoir. Le cheikh recommande à son disciple de n'accepter un don ni des émirs, ni des fonctionnaires : tout cela n'est que tromperie, ruse et fourberie. Shaykh Abū Isḥāq dit encore que, du point de vue de la Loi, celui qui accepte ces dons commet un acte illicite[75]. Comme beaucoup de cheikhs soufis et autres savants en sciences religieuses, il

67 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 380.
68 Coran 24 : 30.
69 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 381.
70 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 376.
71 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 379.
72 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 380, 379.
73 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 380, 379.
74 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 379. Il cite un verset du Coran (32 : 22) : « Nous nous vengerons des coupables. »
75 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 384.

dresse ici une vive critique des puissants. Ils sont suspectés de ne pas agir avec justice et, pire encore, puisqu'il parle de fourberie et de tromperie de leur part, ils cherchent à s'attirer les bonnes grâces de la société afin qu'elle cautionne les actions du pouvoir. Ne pourrait-on voir ici une critique du souverain bouyide qui, à Chiraz, avait à son service des fonctionnaires zoroastriens auxquels Shaykh Abū Isḥāq fut confronté ?

Les autres conseils consignés dans ce testament relèvent plus directement d'une instruction religieuse soufie. Cet enseignement de base est celui qui était pratiqué par Shaykh Abū Isḥāq lui-même. La prière rituelle fait partie des devoirs de tout croyant, mais elle doit être complétée par des dévotions surérogatoires, notamment pendant la nuit, à l'image des pratiques du Prophète Muḥammad. Le cheikh recommande de réserver une heure chaque jour pour remémorer le nom de Dieu. Il est même obligatoire (*wājib*) pour le disciple de s'isoler des gens pour faire le *dhikr*[76]. « Ne te comporte pas de manière ostentatoire (*tajammul*) », dit encore le cheikh à Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Salām, « ne revêts pas de vêtements somptueux (*jāma-yi fākhar*) et ne monte pas à cheval[77]. » Selon Shaykh Abū Isḥāq, ces comportements sont ceux de nos ennemis, sous-entendu les puissants qui se montrent arrogants (*takabbur*). Il faut au contraire se montrer gentil, doux, généreux (*sakhāwa*)[78]. Il faut se mettre au service des amis et des frères [en religion], des pauvres (*darwīshān*) et des voyageurs (*musāfirān*)[79], exactement ce que pratiqua dès l'enfance Shaykh Abū Isḥāq. Il faut rechercher la compagnie des pauvres (*darwīshān*), des hommes sincères (*ṣādiqān*) et des hommes vertueux (*ṣāliḥān*) car ce sont eux qui incarnent la vraie foi[80]. Une citation du Coran vient justifier cette affirmation : « Ô vous qui croyez, craignez Dieu et restez avec ceux qui sont sincères[81]. » Le concept de sincérité (*ṣidq*) est abordé dans un autre passage du *Firdaws al-murshidiyya* lorsque Shaykh Abū Isḥāq rapporte les propos du maître de Shaykh Kabīr, Abū Bakr b. Saʿdān. Ce dernier considère que nul acte (*ʿamal*) n'est plus parfait et lumineux que la sincérité[82]. Elle est l'un des thèmes majeurs du *Kitāb al-iqtiṣād* de Shaykh Kabīr qui définit les *ṣādiqān* comme les « gens de la fidélité » (*ahl al-wafāʾ*), c'est-à-dire ceux qui sont loyaux et sincères envers Dieu[83].

---

76 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 386.
77 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 373.
78 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 382.
79 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 387.
80 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 374.
81 Coran 9 : 119.
82 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 232-233.
83 F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 266-267.

Ce testament au disciple reflète peut-être l'image que l'hagiographe de Shaykh Abū Isḥāq voulait donner de lui. Le saint homme de Kāzarūn met en œuvre les préceptes du Coran et se conforme strictement au modèle prophétique. On verra que beaucoup de ses actions reproduisent à Kāzarūn les hauts faits de Muḥammad à La Mecque et à Médine. Ce testament au disciple n'est pas aussi élaboré que le *Kitāb al-iqtiṣād* de Shaykh Kabīr, son propre maître spirituel qui lui aurait « légué ses livres ». Le testament de Shaykh Abū Isḥāq à Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Salām est le reflet de sa propre personnalité. Ses activités se sont déployées en milieu rural, dans une bourgade où les musulmans étaient encore peu nombreux. L'enseignement à inculquer devait donc inciter avant tout à respecter les préceptes de la Loi religieuse. On trouve également dans ce testament à son disciple, les principes de l'ordre *kāzarūnī* : refus de l'accumulation de richesses, du luxe, de l'usage de beaux vêtements et autres comportements ostentatoires[84].

Pendant l'enfance et l'adolescence de Shaykh Abū Isḥāq des prodiges avaient annoncé son action sociale future mais, outre son dévouement envers les pauvres et les voyageurs, il s'assura un renom de combattant de l'islam.

4 Comment faire adhérer à l'islam la population de Kāzarūn ? Prêcher et édifier une mosquée du vendredi

La ville de Kāzarūn était située dans une région riche en vestiges sassanides qui restait un important foyer de zoroastrisme. La *Vita* de Shaykh Abū Isḥāq mentionne qu'il y avait de nombreux temples du feu dans le district. Le collecteur d'impôts (*shiḥna*) bouyide de Kāzarūn était zoroastrien et les adeptes de cette religion étaient influents dans la ville. Shaykh Abū Isḥāq s'investit dans la mission d'appeler à l'islam ses habitants.

Dans le *Firdaws al-murshidiyya*, les récits de conversion à l'islam n'ont pas pour fonction de raconter la conversion elle-même. Ils reprennent le style du Coran, sans explications détaillées, mais avec des répétitions et de subtiles variations thématiques[85]. Ces récits de conversion ont une fonction apologétique qui vise à présenter l'époque du Prophète comme l'âge d'or de l'islam, ils ont constitué une grande part des *topoi* que l'on trouve dans les premiers récits de *manāqib* de saints hommes musulmans. Une des premières actions de

84 F. Meier, « Orden in Kāzarūn », dans *Firdaws al-murshidiyya*, p. 67.

85 N. Yavari, « The Conversion Stories of Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī (963/1033) », *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, p. 244.

Shaykh Abū Isḥāq fut d'appeler à l'islam les non-musulmans et de construire sa propre mosquée. Il s'inscrit ainsi dans la ligne du Prophète Muḥammad.

Il eut à vaincre des résistances diverses pour réaliser son œuvre de fondateur. L'auteur du *Firdaws al-murshidiyya* rapporte, d'après plusieurs compagnons de Shaykh Abū Isḥāq, qu'il prêcha pour la première fois un vendredi dans la mosquée (*masjid-i jāmiʿ*) de la vieille ville devant six ou sept personnes[86]. Par la suite, il tint régulièrement des séances de pieuse exhortation (*waʿẓ*). La racine verbale dont ce terme signifie : mettre en garde, admonester. Shaykh Abū Isḥāq se présente, à l'instar du Prophète, comme un « avertisseur », en vertu du verset coranique : « Avertis les hommes, car le rappel profite aux croyants[87]. » Il s'inscrit de nouveau dans la ligne du Prophète.

C'est alors qu'il rencontra l'opposition des sermonnaires populaires (*qiṣṣagūyān*) qui tentèrent de l'empêcher de prêcher[88]. Diverses sources attestent du succès remporté par les *quṣṣāṣ* qui prêchaient librement sur les places publiques et dans les mosquées pour inculquer une morale aux croyants selon l'injonction coranique « Commander le bien et interdire le mal (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar*)[89] ». À l'inverse des prédicateurs du vendredi, les sermonnaires populaires jouissaient d'une grande liberté car leur activité n'était pas contrôlée par les autorités politiques et religieuses. Au Xe siècle, les premières attaques contre les activités des *quṣṣāṣ* émanèrent des adeptes de l'ascétisme qui dénonçaient leurs assemblées comme des caricatures de *dhikr*[90]. On leur reprochait de rapporter des histoires fausses sur le Prophète et de forger des hadiths apocryphes par manque de connaissance des textes[91]. Les sermonnaires populaires avaient vraisemblablement trouvé un auditoire parmi la population de Kāzarūn. Le discours du cheikh, qui leur faisait concurrence, ne semble pas avoir été accepté d'emblée par les habitants de la ville. En effet, l'auteur du *Firdaws al-murshidiyya* écrit : « Les gens écoutaient les *qiṣṣagūyān* et n'acceptaient pas les paroles du cheikh[92]. » Il abandonna alors la mosquée du vendredi de la vieille ville et se mit à tenir ses

86 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 134.

87 Coran 51 : 55. De nombreux hommes pieux de Chiraz, on l'a vu, s'adonnaient eux-aussi au sermon populaire.

88 *Qiṣṣagūyān*, le terme employé dans le *Firdaws*, est l'équivalent persan du terme arabe *quṣṣāṣ* (pl. de *qāṣṣ*).

89 Coran 3 : 104.

90 J. Pedersen, « The criticism of the Islamic preacher », *Die Welt des Islam*, 1953, p. 217.

91 J. Berkey, « Storytelling, Preaching, and Power in Mamluk Cairo », *Mamlūk Studies Review*, vol. IV, 2000, p. 55. Sur ces prédicateurs, voir G. Pellat, « Ḳāṣṣ », *EI*[2] ; Kh. Athamina, « Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society », *StIsl*, vol. 76, 1992, p. 53-74.

92 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 135.

séances de *waʿẓ* dans une autre mosquée située en contrebas[93]. Les sermonnaires finirent par se rallier au cheikh après qu'il les eut invités à venir l'écouter, sous le prétexte qu'ils étaient « des pauvres (*darwīsh*) comme lui[94] ». Cette phrase pourrait faire allusion au verset coranique : « Ô vous, les hommes, vous êtes les pauvres en Dieu (*al-fuqarā' ilā-llāh*)[95]. »

Shaykh Abū Isḥāq entreprit ensuite de construire une nouvelle mosquée. Il est difficile de connaître le nombre de mosquées qui existaient à Kāzarūn au moment où il commença la construction de la sienne car les sources géographiques ne les citent pas. Le *Firdaws al-murshidiyya* mentionne la grande mosquée de la vieille ville où le cheikh se trouva en rivalité avec les *quṣṣāṣ*, et une autre située en contrebas où il se rendit pour échapper à leur hostilité. Shaykh Abū Isḥāq commença par édifier un *miḥrāb* en pierre au nord de Nūrd, d'où il lança l'appel à la prière[96]. Le *miḥrāb*, la niche indiquant la direction de Kaʿba vers laquelle se tournent les musulmans pour prier, est un endroit particulièrement sacré. Shaykh Abū Isḥāq se heurta aussitôt à l'hostilité des zoroastriens qui, à plusieurs reprises, démolirent le *miḥrāb*. Néanmoins, il le reconstruisait avec patience. Un certain Shahzūr b. Kharbām, fonctionnaire zoroastrien du divan, avait une telle animosité contre Shaykh Abū Isḥāq qu'il s'introduisit de nuit chez lui avec l'intention de le tuer d'une flèche. Mais, selon un *topos* classique de la littérature hagiographique, le cheikh montra tant de bonté à son égard que, deux ou trois jours plus tard, Shahzūr se convertit à l'islam[97]. En 370/980-981, Shaykh Abū Isḥāq parvint à élever un mur de la future mosquée mais les zoroastriens s'opposaient toujours farouchement à lui et abattaient tout ce qu'il construisait[98]. Après ces efforts infructueux, il se remit à la tâche en 371/981-982. Il acheva la construction de l'édifice au bout de quatre ans[99]. Pendant qu'il était confronté aux plus grandes difficultés, les encouragements du Prophète lui furent nécessaires. Au cours d'une vision nocturne, Muḥammad, une corde à la main, lui montra les fondations de la mosquée[100]. Le cheikh interpréta ce rêve comme un ordre à persévérer. Il construisit un édifice comportant trois travées. Puis il reçut un nouveau signe :

93 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 135.
94 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 135.
95 Coran 35 : 15. Voir également D. Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », p. 61.
96 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 26.
97 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 125.
98 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 26-27.
99 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 28.
100 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 27.

> lorsque la mosquée eut trois travées, le Prophète m'apparut en rêve, accompagné du calife Abū Bakr. Il tenait un récipient en terre où se trouvait de la cendre ; il prit de cette cendre et dessina une mosquée plus grande. Lorsque je m'éveillai, j'allai à l'endroit où le Prophète avait dessiné : je vis les traces de cendres[101].

Il bâtit alors quatre travées supplémentaires. Plus tard, comme elle était devenue trop petite, il l'agrandit encore à vingt, puis cinquante, puis cent travées. Il ordonna qu'on y fasse la prière du vendredi. Les habitants de Nūrd délaissèrent alors la mosquée de la vieille ville[102]. Selon le *Firdaws al-murshidiyya*, des personnes de régions lointaines vinrent à Kāzarūn et construisirent des maisons tout autour de la mosquée et du *ribāṭ* du cheikh, ce qui forma un nouveau quartier au nord de Nūrd, appelé Bilād al-ʿAtīq[103]. La dépense pour la construction de cette mosquée fut assumée par un adepte du cheikh, un certain Aḥmad b. Mūsā Ghundijānī[104]. Il appartenait peut-être à la classe des propriétaires fonciers, groupe important dans le Fārs à cette époque. Ils apportèrent, on l'a vu, un soutien financier au Bouyide ʿImād al-Dawla au moment où il s'implanta dans la province. En mettant l'accent sur la nécessité d'agrandir la mosquée, l'auteur du *Firdaws al-murshidiyya* cherche à valoriser l'action de Shaykh Abū Isḥāq au service de l'islam. Il s'agit d'un *Sitz im Leben* hagiographique qui montre néanmoins que sa prédication a été efficace.

Les récits concernant la construction de la mosquée sont dramatisés : danger, conflits et courage[105]. Nous avons dans la *Vita* de Shaykh Abū Isḥaq une combinaison de lieux communs que l'on trouve dans le Coran, dans la biographie canonique du Prophète et dans les collections de hadiths. Un certain Ghiyāth Wāḍiḥ, un combattant arabe « courageux et valeureux » selon le *Firdaws al-murshidiyya*, serait parvenu à vaincre les zoroastriens grâce à l'assistance de Shaykh Abū Isḥāq qui devint alors l'imam et le guide spirituel (*pishwā wa-muqtadā'*) de Kāzarūn[106]. Toutes les anecdotes rapportant les difficultés du cheikh avec les zoroastriens et leur conversion à l'islam pourraient être considérées comme des lieux communs hagiographiques plutôt que comme des récits factuels. Ces récits reflètent cependant une opposition qui a sans doute été bien réelle au départ. Ce qui relève du *topos*, c'est la manière de les raconter. L'hagiographe interprète les récits du Coran pour les présenter dans la vie du

101 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 34-35.
102 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 29.
103 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 30.
104 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 28.
105 N. Yavari, « The Conversion Stories of Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī », p. 243.
106 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 30.

cheikh. Il est opposé aux zoroastriens comme le Prophète le fut aux juifs. Les récits relatifs à la construction de la mosquée ont pour objectif de réactualiser les combats du Prophète contre les polythéistes et les juifs qui aboutissent à l'établissement d'une communauté musulmane à Médine. Shaykh Abū Isḥaq fait revivre à Kāzarūn le modèle prophétique. Si la vie d'une personne est conforme aux Écritures, c'est là une marque de sa sainteté.

On constate par ailleurs que les visions oniriques jouent un rôle important dans ces récits. On a vu que le rêve est le moyen dont disposent non seulement les saints hommes mais les musulmans en général pour communiquer avec le Prophète. Ces rêves sont destinés à montrer aux opposants de Shaykh Abū Isḥaq que son action jouit de l'appui de Muḥammad.

Shaykh Abū Isḥāq rencontra des difficultés, non seulement à cause des zoroastriens mais également au sein de la population musulmane de Kāzarūn qui lui reprochait de dépenser en vain les moyens de subsistance qu'il recevait en aumône (*nafāqāt wa-ikhrājāt*)[107]. On disait dans la ville : le cheikh construit la mosquée, les autres la détruisent et cela recommence sans cesse[108]. Il justifia son action comme un ordre reçu de Dieu pour le bien de la communauté : « Tout ce que je fais, je ne le fais pas pour moi mais sur Son ordre[109]. » À l'appui de sa réponse il cita le verset coranique : « Dieu distingue le corrupteur de celui qui fait du bien[110]. » Les compagnons d'Abū Isḥāq étaient également découragés parce que les zoroastriens détruisaient systématiquement la mosquée en construction. Il leur dit :

> Dieu m'a ordonné d'être patient, de la même façon qu'il a ordonné au Prophète [...] la patience, selon la parole de Dieu : « Sois patient comme ont été patients ceux des prophètes qui étaient doués d'une ferme résolution[111]. » Tous les prophètes [...] et leur peuple ont subi l'épreuve (*balā*) des infidèles (*kāfirān*)[112].

On a vu que l'un des modèles de sainteté auquel se rattache Abū Isḥāq est *ibrāhīmī*. Après avoir achevé la construction de la mosquée, il invoqua Dieu :

> Tu sais qu'Abraham a construit la Kaʿba pour Toi. Tu en as fait la maison de la paix. Moi aussi, j'ai construit cette mosquée pour Toi afin que

107 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 33.
108 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 35.
109 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 26.
110 Coran 2 : 220.
111 Coran 46 : 35.
112 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 26-27.

> cet endroit soit un havre de paix, que Tu y anéantisses les infidèles et les tyrans et que quiconque viendra s'y réfugier soit préservé du malheur[113].

La construction de la mosquée par Shaykh Abū Isḥāq à Kāzarūn est une répétition de l'acte fondateur du Prophète à Médine qui a une résonance coranique. Il est dit dans la sourate « La famille de ʿImrān » :

> Le premier temple [littéralement la maison] qui ait été fondé pour les hommes est, en vérité, celui de Bakka[114] [La Mecque] ; il est béni et sert de direction aux mondes. On trouve des signes évidents en ce lieu où se tenait Abraham. Quiconque y pénètre est en sécurité[115].

De nombreuses légendes prêtent à la Kaʿba la vertu d'une matière originelle, antérieure même à la séparation des cieux et de la terre. Au commencement était la Kaʿba : c'est à partir d'elle que la terre fut étalée puis affermie par les montagnes[116]. Elle est ce que la tradition nomme le « nombril de la terre » (*surrat al-arḍ*)[117] et la « mère des villes » (*umm al-qurā*)[118]. L'antériorité de la Kaʿba sur les autres lieux de culte fait de ce monument un « temple primordial », notion symbolique que vient soutenir une autre affirmation coranique :

> Nous avons fait de la maison de Dieu (*bayt Allāh*) un lieu où l'on revient souvent et un asile pour les hommes. Prenez donc la station d'Abraham (*maqām Ibrāhīm*) comme lieu de prière[119].

En tant que « lieu sacré » (*ḥaram*), la mosquée est un lieu d'asile (*ḥurm*). Selon plusieurs récits rapportés dans le *Firdaws al-murshidiyya*, mais aussi dans les chroniques historiques, la mosquée qu'avait édifiée le cheikh devint après sa mort un lieu de refuge et d'intercession pour quiconque se trouvait en difficulté.

---

113 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 36.

114 Le nom de La Mecque apparaît dans le Coran (48 : 24) sous la forme « Makka », dont Bakka est une variante (3 : 96). D'autres noms dans le texte coranique sont dérivés de son rôle rituel comme « al-Kaʿba », « al-Bayt » ou « al-Masjid al-Ḥarām ». Sur les différents noms de La Mecque, voir Z. Antrim, *Routes & Realms*, p. 36-38.

115 Coran 3 : 96-97.

116 M. Chodkiewicz, « Le paradoxe de la Kaʿba », *Lieux de culte, lieux saints dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, Revue de l'histoire des religions*, vol. 4, 2005, p. 439.

117 Yāqūt, vol. IV, p. 463.

118 Coran 6 : 92.

119 Coran 2 : 125.

5 Shaykh Abū Isḥāq face aux autorités politiques bouyides

Shaykh Abū Isḥāq avait donc vaincu l'opposition des zoroastriens pour construire la mosquée qui fut achevée vers 375/985-986 et, grâce à la prédication du cheikh, vingt-quatre mille personnes se serait converties à l'islam. Le chiffre des conversions avancé par l'hagiographe est très surévalué ; il semble cependant que ses activités avaient eu un impact sur les chrétiens, les juifs et les zoroastriens du Fārs. Cette progression de l'islam lui a entraîné, comme on va le voir, des difficultés avec les autorités politiques de Kāzarūn et de Chiraz qui avaient à leur service des fonctionnaires non-musulmans.

La *Vita* de Shaykh Abū Isḥāq est particulièrement riche en anecdotes faisant allusion à des faits historiques attestés dans les chroniques. D'après le *Firdaws al-murshidiyya*, les zoroastriens demandèrent au collecteur d'impôts de Kāzarūn, un certain Daylam-Majūsī – dont le nom indique qu'il était zoroastrien et daylamite[120] – de les débarrasser du cheikh[121]. Il se rendit à Chiraz pour dénoncer les activités de Shaykh Abū Isḥāq au ministre bouyide Fakhr al-Mulk :

> Ce cheikh a réuni autour de lui la populace (*awbāsh*) [...], il a de plus en plus d'influence sur les gens qui se convertissent à l'islam. Si cette situation continue, dans un an, il sera le gouverneur de la ville[122].

Daylam-Majūsī séjourna six mois à Chiraz sans parvenir à convaincre les autorités bouyides d'éliminer le cheikh. Fakhr al-Mulk lui donna l'ordre de retourner à Kāzarūn et de ne faire aucun mal à Shaykh Abū Isḥāq. En revanche, toute personne qui se serait ralliée au cheikh devait être emprisonnée : « Les derviches et les pauvres devaient se mettre au travail[123]. »

Que pouvons-nous déduire de ce récit ? Le nom de Fakhr al-Mulk, cité dans le *Firdaws al-murshidiyya*, est celui d'un ministre de Bahā' al-Dawla. Cet épisode s'est donc produit pendant son règne, à savoir entre 388/998 et 403/1012, soit environ une quinzaine d'années après le début de la construction de la mosquée. À cette époque, Shaykh Abū Isḥāq était apprécié par la population de Kāzarūn : le ministre pouvait difficilement le faire emprisonner. En revanche, le fait que le groupe de ses partisans soit désigné par le terme

120 Daylam-Majūsī est encore cité dans le texte sous le nom de Khʷurshīd-Majūsī, *Firdaws*, p. 122.

121 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 115.

122 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 155.

123 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 154-155.

awbāsh, très péjoratif en persan, pourrait indiquer que beaucoup de convertis appartenaient aux basses classes sociales. En effet, d'après les noms, nombre de ses adeptes exerçaient des professions populaires : marchand de légumes (*baqqāl*), menuisier (*najjār*), laboureur (*akkār*), etc. Les classes sociales laborieuses se convertirent souvent pour éviter de payer les taxes imposées aux non-musulmans[124].

D'autres éléments contenus dans le *Firdaws al-murshidiyya* rappellent les tensions entre Turks et Daylamites. Une nuit Daylam-Majūsī, au cours d'une séance de divertissement, incita ses commensaux à attenter à la vie du cheikh. Dans l'assemblée se trouvait un Turk qui, aussitôt, courut prévenir Shaykh Abū Isḥāq qui alla se réfugier dans un petit village sans prévenir personne. Les musulmans étaient très inquiets et, dans tout le district de Kāzarūn, on disait que les zoroastriens avaient tué le cheikh. Dix mille musulmans de Rustāq[125], Shāpūr et de Kūhistān[126] seraient venus à son *ribāṭ*. Voyant cette foule, Daylam-Majūsī et les zoroastriens prirent peur et se réfugièrent dans leurs maisons ; c'est alors que les musulmans y mirent le feu[127]. Le chiffre là encore est d'ordre symbolique, mais il semble que les partisans du cheikh venaient de villes relativement éloignées de Kāzarūn.

Le genre littéraire déforme et amplifie manifestement les faits. Néanmoins, qu'un Turk, qui faisait partie des proches du collecteur d'impôts bouyide, prévienne le cheikh du danger qu'il encourait semble bien être le reflet hagiographique des antagonismes religieux entre Turks et Daylamites. Ce conflit entre Daylam-Majūsī et les musulmans de la région eut pour conséquence que Shaykh Abū Isḥāq fut mandé par Fakhr al-Mulk à Chiraz pour s'expliquer sur ces incidents. Il s'y rendit accompagné d'Abū l-Ḥasan ʿAlī Fazārī[128], le grand cadi (*qāḍī al-quḍāt*), d'Abū ʿAlī Ḥasan b. ʿAbbās Kirmānī, le prédicateur du vendredi (*khaṭīb*), et d'Abū l-Faḍl Sakākīnī, un lecteur de Coran (*muqrī*). Un groupe de notables les accompagnait également. Ils s'installèrent au *ribāṭ* de Shaykh Kabīr où les cheikhs, les ulémas, les juristes et les pauvres vinrent aussitôt rendre visite à Shaykh Abū Isḥāq[129]. Ce récit a pour objectif de cautionner

124 J. Chosky, « Zoroastrians in Muslim Iran: Selected Problems of Coexistence and Interaction During the Early Medieval Period », *IrSt*, vol. 20, 1987, p. 17-30.

125 Rustāq est une localité située dans les environs de Dārābjird, voir *Nuzhat al-qulūb*, p. 138.

126 Il semble qu'il s'agit d'une ville située dans le district d'Iṣṭakhr, voir *Nuzhat al-qulūb*, p. 118.

127 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 115-117.

128 Abū l-Ḥasan ʿAlī Fazārī était l'un des cinq fils d'Abū Muḥammad Aḥmad b. Sulaymān qui fut envoyé à Chiraz comme cadi par le calife al-Rāḍī (m. entre 322/933 et 329/940-941), voir F. Sobieroj, « Mittelsleute zwischen Ibn Khafīf und Abū Isḥāq al-Kāzarūnī », p. 660-661. Il aurait fait construire à Chiraz une bibliothèque pour laquelle il avait nommé un bibliothécaire, *Shīrāz-nāma*, p. 53.

129 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 115-117.

les actions du cheikh : il est reconnu de toutes les autorités religieuses de Kāzarūn et de Chiraz. Peu après son arrivée dans la ville, Shaykh Abū Isḥāq fut appelé auprès de Fakhr al-Mulk. La parole du cheikh compta plus que celle des compagnons de Daylam-Majūsī puisque, selon l'hagiographe, après son retour à Kāzarūn les musulmans n'eurent plus à souffrir du collecteur d'impôts zoroastrien[130].

Le *Firdaws al-murshidiyya* rapporte qu'en 406/1015-1016, l'échanson de Daylam-Majūsī, un certain Arslan, mélangea du poison dans le breuvage du collecteur d'impôts qui mourut sur le coup. Aussitôt, l'échanson vint en pleine nuit avertir le cheikh[131]. Ces récits font allusion aux conflits interreligieux qui agitaient périodiquement les rangs des armées bouyides. Même si l'hagiographe fait la part belle à Shaykh Abū Isḥāq dans ces épisodes, ceux-ci illustrent non seulement les dissensions dans les rangs des Daylamites à Kāzarūn mais aussi entre les autorités de Kāzarūn et celles de Chiraz, ce que les sources historiographiques ne mentionnent pas, étant donné la faible importance politique de Kāzarūn à cette époque.

Un autre récit fait allusion à des conflits d'autorité en matière de redistribution des revenus fiscaux dans le district de Kāzarūn. Un habitant de Juftaq[132] quitta son village, vraisemblablement à cause du montant élevé des taxes (*kharāj-i dīwānī*) qui lui incombaient, pour s'installer non loin de là, à Dawān. Il n'était vraisemblablement pas le bienvenu puisque le chef du village (*mihtar*)[133] le conduisit devant Daylam-Majūsī[134] et proposa à ce dernier de payer le tiers du montant des impôts dont l'homme était redevable, mais à la condition qu'il retourne à Juftaq. Indécis, l'homme alla consulter Shaykh Abū Isḥāq qui lui dit : « Si tu veux être l'esclave de Dieu, reste dans le village de Dawān ; si tu veux être l'esclave de Daylam-Majūsī, retourne à Juftaq. » Une fois installé à Dawān avec toute sa famille, grâce à la bénédiction du conseil de Shaykh Abū Isḥāq il fut l'objet de nombreux bienfaits (*khayrāt bisyār*)[135]. Ce récit vise à critiquer la gouvernance du *shiḥna* zoroastrien (*i. e.* Daylam-Majūsī) qui, de manière implicite, n'agit pas avec équité en matière fiscale. Il a aussi pour objectif de présenter Shaykh Abū Isḥāq comme celui qui, grâce à son statut de saint homme, est capable de restaurer la justice. Enfin, ce récit témoigne

130 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 121. Selon un *topos* de la littérature hagiographique, l'année suivante, en route pour Ahwāz, Fakhr al-Mulk s'arrêta à Kāzarūn pour rendre visite à Shaykh Abū Isḥāq ; il était maintenant reconnu par les autorités politiques bouyides.

131 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 156-157.

132 Juftaq ou Juftah était une place forte près de Kāzarūn, voir J. Thawāqib, *Jughrāfiyā*, p. 125.

133 Le terme *mihtar* est synonyme de *ra'īs*.

134 Dans ce récit, il est appelé Khʷurshīd-Majūsī, *Firdaws al-murshidiyya*, p. 356.

135 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 356.

de l'autorité que détenait le chef du village face à Daylam-Majūsī ; il peut lui proposer de payer une partie des impôts de l'homme de Juftaq afin que ce dernier retourne dans son village. Le *mihtar* se tourne vers une autorité supérieure à la sienne pour tenter de contrôler qui souhaite s'installer à Dawān. Peut-être était-il en charge de redistribuer les revenus du village étant donné que les *ru'asā'* ruraux étaient souvent des médiateurs entre la population et les collecteurs d'impôts[136]. Quoi qu'il en soit, le pouvoir spirituel de Shaykh Abū Isḥāq est supérieur au pouvoir temporel du *mihtar* de Dawān.

En dehors de l'épisode où Shaykh Abū Isḥāq fut convoqué à Chiraz, les récits à propos de ses relations avec les autorités politiques visent avant tout à mettre en évidence ses pouvoirs surnaturels. Selon le *Firdaws al-murshidiyya*, les hommes de pouvoir avaient des pratiques festives qui étaient contraires à la charia. Un membre de la famille bouyide, un certain Amīr Abū l-Faḍl b. Būya[137], se serait rendu auprès de Shaykh Abū Isḥāq pour faire acte de contrition (*tawba*). Le cheikh lui demanda de s'abstenir de boire du vin, acte contraire aux préceptes de l'islam. Amīr Abū l-Faḍl expliqua que cela lui était impossible étant donné qu'il était le commensal (*nadīm*) du ministre Fakhr al-Mulk et qu'il ne pouvait lui déplaire. Shaykh Abū Isḥāq promit de lui venir en aide le moment venu. L'hagiographie écrit qu'un soir, alors qu'Amīr Abū l-Faḍl se trouvait auprès de Fakhr al-Mulk :

> les ménestrels à la voix mélodieuse et les jeunes gens au beau visage (*shāhidān shīrīnlāqā*) arrivèrent. Ils allumèrent les chandelles et firent brûler du bois d'aloès. Ils apportèrent des coupes pleines de vin qu'ils déposèrent au milieu des convives. Lorsque le ministre présenta une coupe de vin à Amīr Abū l-Faḍl, il pensa au cheikh. Au moment même, un chat terrifiant sauta au milieu des coupes qui se renversèrent et se brisèrent, semant la panique dans l'assemblée. Amīr Abū l-Faḍl se mit à pleurer et expliqua que le cheikh lui était venu en aide. Fakhr al-Mulk lui dit : « Lève-toi et respecte ta promesse, mais laisse-moi[138] ! »

Dans ce récit, Shaykh Abū Isḥāq apparaît comme le garant de la morale islamique en intervenant à distance par l'intermédiaire d'un animal. Les saints sont les plus aptes à entretenir avec les animaux de subtiles relations. Selon une tradition qui repose sur le modèle prophétique de Salomon, le saint musulman

136 J. Paul, « Local Lords or Rural Notables ? », p. 190.
137 Ce personnage n'a pu être identifié.
138 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 159.

parle et comprend le langage des animaux[139]. L'animal peut aussi devenir l'auxiliaire du saint. Il faut rappeler que le chat était l'animal préféré du Prophète et, comme l'attestent de nombreux hadiths, il est considéré comme un animal de *baraka*, empreint de pureté. Il fait ses ablutions et ses prières[140]. Ce récit hagiographique, dans lequel Shaykh Abū Isḥāq intervient miraculeusement à distance par l'intermédiaire de l'animal préféré de Muḥammad, le rapproche de nouveau du modèle prophétique.

Nous voyons ici Shaykh Abū Isḥāq venir en aide au repenti sincère, mais il peut également utiliser ses pouvoirs surnaturels pour punir ceux qui ne respectent pas leur engagement. Un certain Muḥammad Buqa qui faisait partie de l'armée – et dont le nom indique une origine turke – se rendit avec son père auprès du cheikh pour se repentir de leurs manquements à la Loi religieuse. Ils promirent de ne plus boire de vin. Shaykh Abū Isḥāq leur dit que leurs fautes leur seraient pardonnées, tout en sachant qu'ils ne tiendraient pas leur promesse :

> un jour qu'ils étaient occupés à des discours futiles tout en contemplant l'ardente couleur du vin, ils furent consumés par le feu de sa beauté afin que cela servît d'exemple aux contrevenants à la Loi religieuse[141].

Ce récit, tout comme celui mettant en scène le ministre Fakhr al-Mulk, décrit au prisme de l'hagiographie la réception royale (*majlis-i sharāb*), au cours de laquelle les gens de la cour écoutaient le chanteur-musicien en consommant du vin[142]. Ce passage du *Firdaws al-murshidiyya* exprime de manière métaphorique la punition qui pourrait être infligée à ceux qui consommeraient effectivement du vin. On pourrait voir dans l'expression « *zibā-yi ātash* » une référence au mazdéisme à propos du feu. Les équivalents persans sont restés vivants dans la littérature, comme par exemple dans la formule « le feu qui consume le repentir » (*ātash-i tawba-sūz*), c'est-à-dire le vin qui procure l'ivresse amoureuse[143]. Dans les sources historiographiques et poétiques, les

139 C. Mayeur-Jaouen, « Les animaux, les prophètes et les saints », dans *L'Animal en islam*, p. 147.

140 C. Mayeur-Jaouen, « Les animaux, les prophètes et les saints », p. 149. Selon une tradition bien connue, le chat d'Abū Ḥurayra, un compagnon du Prophète, sauva la vie à ce dernier en tuant un serpent qui s'apprêtait à le piquer.

141 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 162-163.

142 Sur le *majlis* royal, voir D. P. Brookshaw, *Hafiz*, p. 71-95.

143 M. Mokri, *La lumière et le feu dans l'Iran ancien*, p. 25-26.

esclaves turks sont associés à ces scènes de cour[144]. Ils représentent le standard de la beauté et servent comme échansons (*ṣāqī*) à la cour royale. Les yeux séducteurs du Turk évoquent l'ivresse ; il tue l'amoureux (*ʿāshiq-kush*) et traite son admirateur avec rudesse (*jafā*)[145]. Au cours de ces soirées, les milieux de la cour n'hésitaient pas à enfreindre ostensiblement la Loi religieuse : la réponse de Fakhr al-Mulk à son commensal en est une illustration. Dans le *Firdaws al-murshidiyya*, on trouve de nombreux miracles relatifs à la consommation du vin. Ils expriment la réprobation du cheikh envers les pratiques festives des autorités politiques.

L'enseignement de Shaykh Abū Isḥāq incitait à observer scrupuleusement la charia et à ne pas s'en écarter. Pendant ses sermons, il commentait les versets du Coran où il est question de la mission des prophètes. Il rappelait à son auditoire le Jour de la Résurrection et du Jugement dernier, invitant les gens à respecter la loi de Dieu pour échapper au feu éternel[146]. Selon le *Firdaws al-murshidiyya*, ses paroles allaient directement au cœur de ceux qui l'écoutaient : deux membres du *dīwān* seraient devenus les adeptes du cheikh après l'avoir entendu prêcher[147]. Shaykh Abū Isḥāq incarne dans ces récits la figure du saint censeur des mœurs, un paradigme de sainteté fait de *ʿilm* et de *ʿamal*, une notion entendue comme une pratique religieuse et sociale de conformité et d'application de la charia[148].

6 Un cheikh combattant de la foi

Shaykh Abū Isḥāq ne fut pas seulement un prédicateur et un bâtisseur de mosquée, il mena la lutte armée contre les infidèles à la frontière, ce qui lui valut le titre de « cheikh combattant de la foi » (*shaykh-i ghāzī*). C'est encore par la prédication qu'il incitait les musulmans à partir au combat. Il aurait même désigné Abū ʿAbd Allāh b. Judhīn, un de ses proches compagnons, « commandant des combattants de la foi » (*isfahsalār-i ghāziyān*) de l'armée musulmane de Kāzarūn[149]. Ils venaient l'écouter en armes le jour de la prière du vendredi, mais un jour :

144 G. Tetley, *Ghaznavid and Seljuk Turks. Poetry as Source for Iranian History*, Londres-New York, 2009, p. 22.
145 D. P. sBrookshaw, *Hafiz*, p. 132.
146 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 135.
147 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 124, 136.
148 N. Amri, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural », p. 201.
149 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 197 ; *Anwār al-murshidiyya*, p. 475.

> alors que le cheikh exhortait les *ghāzī* et les encourageait à partir au combat [...]. Tout à coup, il s'empara de l'épée de l'un d'entre eux, il la leva au-dessus de sa tête et dit d'une voix forte : « Je n'ai jamais tué personne mais, si à cette heure j'entends quelqu'un dire qu'en Dieu il y a trois personnes, je le passe au fil de cette épée[150]. »

L'allusion aux chrétiens est ici très claire. La reconquête byzantine avait commencé dès le milieu du Xe siècle. Nicéphore Phocas et ses armées avaient pénétré en Syrie du Nord. Après s'être emparé de Tarsus et de Mopsuetia, l'empereur se présenta devant Alep durant l'hiver 351/969. Il l'enleva après d'importantes opérations de siège[151]. À la suite de cette offensive contre le *dār al-islām*, les musulmans se mobilisèrent dans toutes les régions de l'Empire. En 355/996, le Bouyide Rukn al-Dawla arrêta une armée de dix mille *ghāzī* sunnites venus du Khorassan et de Transoxiane qui voulaient attaquer les Byzantins. Ils entrèrent à Ray en criant le *takbīr*, comme s'ils attaquaient des infidèles. Ils tuèrent tous ceux qu'ils voyaient revêtus de vêtements daylamites les traitant de *rāfiḍā*[152].

Shaykh Abū Isḥāq savait que le principal ennemi de l'islam à cette époque était l'empire byzantin qui menait des incursions dans les territoires musulmans[153]. De Kāzarūn, il incitait ses « armées » à combattre les infidèles du pays de Rūm, tout comme les *ghāzī* du Khorassan. Il parvenait à les aider grâce à son influence spirituelle. Un jour, ses disciples le virent monter sur le toit de son *ribāṭ*, s'emporter et faire tournoyer sa canne au-dessus de sa tête pendant une demi-heure. Par la suite, il leur expliqua qu'il était venu en aide à l'armée de l'islam (*lashkar-i islām*) qui se trouvait en difficulté, ce que les combattants confirmèrent à leur retour[154]. Les récits qui décrivent l'envoi de combattants à la frontière byzantine par Shaykh Abū Isḥāq s'apparentent aux *topoi* de la littérature hagiographique, notamment au Maghreb dans un contexte de confrontation avec les puissances chrétiennes[155].

---

150 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 169.

151 J. J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty*, p. 268.

152 *Tajārib*, vol. II, p. 222-228 ; trad., vol. V, p. 234-240 ; Ibn al-Jawzī, al-*Muntaẓam*, vol. VII, p. 33-34 ; *Kāmil*, vol. VIII, p. 421-422.

153 C. E. Bosworth, « Byzantium and the Syrian Frontier in the Early Abbasid Period », *Bilâd al-Shâm During the Abbasid Period*, M. A. Bakhit (éd.), Amman 1991, p. 54-62 ; *Id.*, « Byzantium and the Arabs: War and Peace Between Two World Civilizations », *BSOAS*, 1991, p. 1-23.

154 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 198-199.

155 En Ifriqiya, la fonction de *murābaṭa* sera partout réactivée au XIIIe siècle en relation avec la huitième croisade. Abū ʿAlī Qadīdī (m. 699/1299), le saint homme de Kairouan, mobilisera un grand nombre de ses compatriotes pour mener la guerre sainte contre les croisés,

Le jihad mené par Shaykh Abū Isḥāq depuis Kāzarūn s'inscrit en continuité avec les actions d'autres grands saints du début de l'islam. Dès l'époque du Prophète, mener la lutte armée (*jihād fī sabīl Allāh*) contre les incroyants et les ennemis de l'islam était l'une des obligations religieuses (*farḍ ʿayn* ou *farḍ kifāya*) dont le fondement est coranique[156]. Le terme, *mutaṭawwiʿa*[157], désigne les combattants volontaires qui stationnaient aux frontières pour combattre les infidèles[158]. Les fondateurs du mouvement *mutaṭawwiʿa* – ʿAbd Allāh b. al-Mubārak (m. 118 ou 119/735 ou 736)[159], Ibrāhīm b. Adham Balkhī (m. 161/777-778)[160] et Abū Isḥāq Fazārī (m. après 185/802)[161] – ont été appelés par Michael Donner « scholars and saints of frontier[162] ». Les valeurs religieuses qui les unissaient étaient l'ascèse (*zuhd*), la piété (*birr*) et la recherche d'une extrême pureté, notamment en matière alimentaire[163]. Pour ces saints combattants imprégnés d'idéal ascétique, tout comme pour Shaykh Abū Isḥāq, le jihad a une double fonction : combattre l'âme charnelle (*nafs*) mais aussi protéger et vivifier la communauté musulmane.

Le combat de Shaykh Abū Isḥāq contre les infidèles tout comme la construction de la mosquée étaient placés sous autorité divine. Une nuit, le cheikh demanda à Dieu de lui donner le royaume du Fārs et celui du Kirmān. Il reçut cette réponse :

---

voir N. Amri, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural », p. 187 ; *Id.*, *Les saints en Islam*, p. 223-225.

156 Sur l'élaboration religieuse de cette notion et sa mise en application pendant les premiers siècles de l'islam, voir D. Cook, *Understanding Jihad*, Berkeley, 2005, chapitre 1.

157 Littéralement « ceux qui accomplissent des actes de piété surérogatoires », en écho au verbe *taṭawwaʿa* utilisé dans le Coran, voir C. E. Bosworth, « Mutaṭawwiʿa », *EI*[2].

158 À partir du XI[e] siècle, le terme *mutaṭawwiʿa* tend à sortir de l'usage. Il est remplacé par *ghāzī* ou *mujāhid* pour désigner les combattants volontaires ou les combattants de la foi, C. E. Bosworth, « Mutaṭawwiʿa », *EI*[2].

159 Voir M. D. Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, New Haven, 1996, p. 119-122 ; liste des sources sur ce personnage, *ibid.*, p. 119. ʿAbd Allāh b. al-Mubārak est l'auteur d'un *Kitāb al-zuhd* très célèbre et d'un *Kitāb al-jihād*, qui est une histoire des héros du jihad, voir *ibid.*, p. 122-125.

160 M. D. Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War*, p. 125-130.

161 M. D. Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War*, p. 109-113. Il est l'auteur d'un *Kitāb al-siyar*, sur la loi de la guerre, voir *ibid.*, p. 113-117.

162 M. D. Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War*, chapitre 4 « Scholars and Saints of the Frontier », p. 107-134 ; D. Tor, « Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period: the Role of the *mutatawwiʿa* », *IrSt*, vol. 38, 2005, p. 559.

163 D. Tor, « Privatized jihad », p. 560. Les fondateurs du mouvement *mutaṭawwiʿa* ont composé non seulement les premiers ouvrages sur le jihad mais aussi les premiers traités de *zuhd*.

> Nous t'avons donné le royaume du Fārs, nous t'avons donné la royauté (*pādishāhī*) et le pouvoir (*ṣalṭanat*) si bien que ton nom est célèbre dans le monde et accepté par tous, mais le royaume du Kirmān nous l'avions déjà octroyé à Shāh Shujā'[164]. Un seul royaume te suffit mais, en échange du Kirmān, je te donnerai trois choses que je n'ai données à personne : le tambour (*ṭabl*) que l'on frappera pour toi de Damas à Bam, comme on le fait à la porte des rois, l'étendard (*'alam*) qui partout sera victorieux (*ẓafar wa fīrūzī*) et la monnaie d'or (*sikka-yi zar*) qui sera frappée à ton nom à Kāzarūn. Tu garderas ces trois choses jusqu'au Jour de la Résurrection, personne ne pourra te les prendre[165].

Dès le lendemain, le cheikh ordonna que l'on confectionne un étendard et un tambour[166].

Les tambours, les bannières et les insignes de la royauté sont quelquefois des emblèmes distinctifs des ordres derviches, mais il semble que Shaykh Abū Isḥāq ait été l'un des premiers à en avoir fait usage[167]. Il est vraisemblable que les combattants de la foi qu'il avait rassemblés, et qui se mirent en route contre les infidèles, arboraient ces insignes guerriers. La pratique de frapper le tambour le jeudi soir en l'honneur du cheikh perdurera. À l'époque d'Amīn al-Dīn Balyānī (m. 745/1345) cette règle était encore respectée. On frappait le tambour trois fois ; chaque battement portait un nom particulier qui symbolisait les différentes étapes d'une armée en campagne. Le premier était celui de la marche et du chant (*nawbat-i qudūm wa-gulbāng*), le deuxième était celui des frontières et de la puissance (*nawbat-i thaghrī wa-sulṭānī*) et le troisième était celui de la victoire et de la bonne nouvelle (*nawbat-i fatḥ wa-bashārat*)[168].

Vers la fin du XV^e^ siècle, à l'époque où le Fārs était gouverné par les Aq Qoyunlu, les ordres soufis de Chiraz et de Kāzarūn défilaient encore avec leurs bannières. Nous disposons du témoignage de Jalāl al-Dīn Muḥammad Dawānī qui décrit, comme on l'a vu, la parade militaire de Ṣulṭān-Khalīl qui eut lieu

164 Shāh Shujā' fut au IX^e^ siècle un des grands mystiques du Kirmān, Jāmī, p. 85-86.

165 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 37-38.

166 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 38.

167 À la même époque, les bannières et les tambours étaient utilisés pour la commémoration de la mort de l'Imām Ḥusayn à Karbela. Cette cérémonie chiite fut institutionnalisée sous les Bouyides. Voir J. Calmard, « 'Alam va 'alāmat », *EIr*.

168 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 200. L'utilisation de l'étendard d'un saint par une armée en campagne n'est pas propre à l'islam. Dans son étude sur le miracle dans la France médiévale aux XI^e^-XII^e^ siècles, P.-A. Sigal signale plusieurs exemples de victoires militaires et de protection dans les combats obtenus grâce à l'intervention d'un saint agissant par l'intermédiaire d'objets sacrés, en particulier son étendard, voir *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, p. 48.

en 881/1476. Au début de la parade, le chef de cérémonie (*ṣadr*) monté sur un cheval introduisait les dignitaires selon leur rang. Ensuite arriva une multitude de personnes. Les élites religieuses de Chiraz (sayyids, ulémas, imams), avec les bannières et les tambours (*aʿlām wa ṭabūl*) d'Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim[169], marchaient à la tête d'un corps de dignitaires et de notables de la ville (*aʿyān wa ahālī*). Ils étaient suivis par les responsables (*khulafāʾ*) de l'ordre de Shaykh Kabīr et de Shaykh Abū Isḥāq, revêtus de leur *ṭaylasān*. Ils portaient un turban sur la tête et leur froc de soufis (*khirqa-yi muraqqaʿa*). Ils étaient accompagnés de porte-bannière et de joueurs de trompettes[170]. Derrière eux venaient les derviches Aḥmadī (les adeptes d'Aḥmad al-Rifāʿī), connus sous le nom de « *muwallihān*[171] », avec leurs parures (*ṭūq*) et, selon leur coutume, leur bannière, leurs tambours et leurs flûtes[172]. Le témoignage de Dawānī atteste l'importance des ordres fondés par les deux saints emblématiques du Fārs, mais il montre également qu'à cette époque les Rifāʿiyya avaient une présence non négligeable à Chiraz. Originaire de Umm ʿUbayda, petite ville des marais du bas-Irak, l'ordre *de la Rifāʿiyya* fut fondé par Sayyid Aḥmad Rifāʿī. Connue pour ses coutumes extravagantes, cette *ṭarīqa* est celle, on le verra, à laquelle se rattache Shāh Sayf Allāh Qattālī qui émigra dans le Fārs après la conquête de Bagdad par les Mongols. Il est possible que les derviches *Rifāʿiyya*, dont parle Dawānī, soient des membres de l'ordre fondé par Shāh Sayf Allāh Qattālī. Néanmoins, la *ṭarīqa* se répandit rapidement dans tout le monde musulman après la mort de Sayyid Aḥmad Rifāʿī en 540/1145. Elle devint particulièrement populaire chez les Turks au cours des XIVe et XVe siècles[173].

Outre l'étendard et le tambour, on mentionne dans la réponse de Dieu à la requête du cheikh la monnaie frappée à Kāzarūn au nom de « Shaykh Abū Isḥāq ». De son époque, aucune source numismatique portant son nom ne nous est parvenue[174]. En revanche, à la fin de l'époque ilkhanide et à l'époque timouride on frappait, de manière extensive, de la monnaie à Kāzarūn. La marque de l'atelier portait le nom de « Shaykh Abū Isḥāq[175] ». À Chiraz, comme on l'a vu,

169 Dans le texte, il est écrit par erreur Ibn Mūsā al-Riḍāʾ.

170 Dawānī, *ʿArḍ-Nāma*, p. 22. On verra que cette tradition d'arborer l'étendard de Shaykh Abū Isḥāq a perduré encore lorsque la *ṭarīqa kāzarūnī* s'est développée dans l'Empire ottoman, voir *infra*.

171 Ce terme, issu de *walah* (folie, ravissement), désigne les soufis extatiques, ravis en Dieu.

172 Dawānī, *ʿArḍ-Nāma*, p. 22.

173 Voir J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, p. 37-40 ; C. E. Bosworth, « Rifāʿiyya », *EI*2.

174 ʿAbd Allāh ʿAqīlī, « Sikkahā-yi ḍarb-i Kāzarūn wa kitab-i Firdaws al-murshidiyya », *Ayandeh*, vol. 8/8, 1982, p. 533-534.

175 S. Album, « Studies in Ilkanide History and Numismatics 1. A Late Ilkhanid Hoard (743/1342) », *StIr*, vol. 13/1, 1984, p. 69.

il existait à la même époque un atelier de monnayage dont la marque portait le nom de « Shaykh Kabīr[176] ». D'origine étrangère, les souverains mongols puis timourides se servirent du nom de ces saints personnages vénérés par les populations locales pour donner une légitimité à leur pouvoir.

D'un point de vue plus matériel, le cheikh apportait son aide aux armées musulmanes en récoltant, après la prière du vendredi, des aumônes, des dons en or, en argent et en nature qu'il distribuait aux combattants de la foi[177]. Le récit hagiographique amplifie sans aucun doute les dons faits au cheikh pour soutenir les armées musulmanes. Cependant, d'autres sources témoignent des richesses qui circulaient dans la région. Sur quelles bases économiques Shaykh Abū Isḥāq avait-il organisé les hospices qu'il avait construits avec ses disciples dans le Fārs ?

7 Organisation économique et sociale des *ribāṭ* fondés par Shaykh Abū Isḥāq et ses compagnons

La richesse du cheikh reposait sur la prospérité de la région de Kāzarūn. Située en bordure du Zagros méridional et à proximité du golfe Persique, la ville jouissait d'un climat chaud à très chaud en été, tempéré ou froid pendant les autres saisons. La région était célèbre pour la culture du coton qui était tissé sur place et exporté, ouvré ou non. D'après les géographes arabes, le coton lavé dans la rivière Rāhbān était particulièrement réputé pour sa qualité. Un récit du *Firdaws al-murshidiyya* attribue à Shaykh Abū Isḥāq la valeur supérieure du coton cultivé dans la région.

Un pieux cultivateur de Samqān[178] était venu faire acte de contrition auprès du cheikh. Au moment de partir, il lui proposa de la graine de cotonnier qu'il cultivait sur « une terre licite » (*mubāh*) qui appartenait à sa famille depuis trois cents ans. Il souhaitait qu'avec le coton récolté le cheikh se fasse confectionner un vêtement. Shaykh Abū Isḥāq accepta et fit semer les graines par un certain Ḥasan b. ʿAlī Zīdakī. Depuis, écrit l'hagiographe, ce village est célèbre pour ses tissus de coton et, grâce à l'influence spirituelle (*baraka*) du cheikh, la qualité du coton de ce village est supérieure aux autres[179]. Il faut souligner l'insistance du cultivateur à justifier la provenance licite de la graine de cotonnier.

176 S. Album, « Studies in Ilkanide History and Numismatics », p. 73. Sur les monnaies postérieures, voir ʿAbd Allāh ʿAqīlī, « Sikkahā-yi ḍarb-i Kāzarūn », p. 534-537.

177 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 197-198.

178 Samqān est un village situé dans le district de Kāzarūn, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 132.

179 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 110-111.

À l'instar de tous les musulmans scrupuleux à respecter la charia, Shaykh Abū Isḥāq vérifiait toujours si les produits dont il faisait usage, pour sa nourriture comme pour ses vêtements, étaient d'origine licite.

La richesse et la prospérité de la région étaient dues à des conditions climatiques favorables mais aussi à ses activités commerciales. On a vu que ʿAḍud al-Dawla avait fait construire à Kāzarūn une bourse des négociants de tissus. Shaykh Abū Isḥāq recevait de fortes sommes d'argent de la part de riches donateurs. Un chapitre entier du *Firdaws al-murshidiyya* est consacré aux offrandes qu'il fallait remettre au cheikh. L'idée est bien présente dans le Coran qu'il faut dépenser ses biens ici-bas pour les faire prospérer dans l'au-delà. L'aumône purifie les biens, d'où le caractère obligatoire de la *zakāt* : « Prends sur leurs biens une aumône par laquelle tu les purifieras et les rendras meilleurs[180]. » Les biens servent de support à la purification et à l'amélioration de l'âme. Le purificateur est Dieu lui-même, mais le Prophète et les saints, qui sont ses héritiers, jouent un rôle d'intermédiaire[181]. Apporter des offrandes à un saint homme relève de cette fonction purificatrice. Shaykh Abū Isḥāq attire les dons parce qu'il purifie tout ce qui entre en contact avec lui. La collecte de ces dons était très importante pour le cheikh et son entourage. Les sommes ainsi récoltées favorisèrent le développement de la structure sociale qu'il avait créée autour de son *ribāṭ*. De quels moyens disposait-il ?

L'auteur du *Firdaws al-murshidiyya* dit que, chaque jour de ʿĀshūra, Shaykh Abū Isḥāq faisait préparer de la nourriture pour les soixante-cinq *ribāt* qu'il avait fait édifier, mais le chiffre est sans doute surévalué[182]. Les sources textuelles et les vestiges archéologiques ont permis à Hāyida Lala et à ʿImād al-Dīn Shaykh al-Hukamā'ī d'identifier trente-quatre *ribāṭ* et *khānaqāh* fondés du vivant de Shaykh Abū Isḥāq[183]. Dans chaque *ribāṭ*, il y avait un responsable du trésor, un portier et plusieurs personnes en charge de la nourriture et des vêtements des résidents[184]. Le cheikh recevait de la part de riches protecteurs des sommes d'argent en offrandes (*nadhr*) à distribuer en aumône sur place. Un nommé Ibrāhīm b. Manṣūr lui aurait octroyé cent dinars d'or[185]. Il pouvait

180 Coran 9 : 103.

181 D. Gril, « De l'usage sanctifiants des biens dans l'islam », p. 64-65.

182 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 204.

183 Hāyida Lala et ʿImād al-Dīn Shaykh al-Hukamā'ī, «Banā-yi maʿrūf ba Abū Isḥāq dar Īrān wa-sarzamīnhā-yi islāmī », *Majalla-yi dānishkada-yi adabiyāt wa-ʿulūm-i insānī : ʿilmī pizhūhishī* (Université de Téhéran), vol. 1864/59, 1387sh./2008, p. 111-143. Voir le tableau 1 « Liste des établissements fondées du vivant de Shaykh Abū Isḥāq », ainsi que la carte les localisant dans la mesure du possible.

184 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 204.

185 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 22.

également recevoir des dons en nature. À la suite d'un rêve, un de ses dévots alla acheter des dattes pour le saint homme et ses compagnons[186]. Il faut rappeler que la vertu première de l'aumône est le salut dans l'au-delà. Le Prophète aurait dit : « Protégez-vous du feu, ne serait-ce qu'avec un morceau de datte[187]. »

Shaykh Abū Isḥāq répartissait entre les *ribāṭ*, sous forme de nourriture, l'argent collecté. Chaque année, il gratifiait de dix dirhams le *ribāṭ* de Bīshāpūr, de cinq dirhams celui de Sarān et de trois dirhams chacun des autres *ribāṭ*[188]. Le jour de ʿĀshūrā, il donnait aux derviches et aux pauvres qui se présentaient à son hospice des pains ronds, un *raṭl* de dattes et de la porte de la cellule du cheikh on leur lançait encore des dattes. On dit que ce jour-là il recueillait en aumône cent vingt, cent trente ou cent cinquante dinars d'or. Ces chiffres sont sans aucun doute surévalués par l'hagiographe qui cherche à mettre en valeur l'aura dont jouissait Shaykh Abū Isḥāq. Nous pouvons cependant proposer un ordre de grandeur approximatif des moyens en blé de ces *ribāṭ*.

D'après l'auteur du *Firdaws al-murshidiyya*, le blé était très bon marché à cette époque et l'on pouvait en acheter un *kharwār*[189] pour un ou deux dirhams[190]. Le *ribāṭ* de Shāpūr, pour lequel le cheikh aurait donné dix dirhams, disposait donc d'environ sept à huit *kharwār* de blé par an, c'est-à-dire près de deux tonnes destinées à la nourriture des personnes qui y étaient affectées en permanence, des pauvres et des voyageurs. À la suite d'une année de sécheresse, en 421/1030, une grande famine sévit dans la région de Kāzarūn : le cheikh ne disposait même pas de vingt dinars pour nourrir les démunis. Il exposa la situation pendant son *majlis* et collecta ainsi entre vingt et cinquante dinars d'or en aumône[191].

Même si les chiffres sont surévalués, Shaykh Abū Isḥāq disposait de fortes sommes d'argent puisqu'il pouvait les redistribuer entre les *ribāṭ*. Il faisait également parvenir chaque année des dons aux résidents des lieux saints (*mujāwirān*) de La Mecque. On considérait que la *mujāwara*, le saint voisinage au sanctuaire de La Mecque, de manière temporaire ou définitive pour y prier et mener une vie pieuse, procurait des bienfaits spirituels. À l'instar des saints hommes, les *mujāwirān* étaient perçus comme des hommes particulièrement proches de Dieu. Les offrandes que Shaykh Abū Isḥāq envoie aux *mujāwirān* lui permettent de se purifier lui aussi car il met en œuvre la vertu purificatrice

186 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 206.
187 D. Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », p. 67.
188 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 204. Sarān n'est pas identifiable dans les sources géographiques.
189 À l'époque bouyide, un *kharwār* correspondait à environ 100 kg. Voir W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte umgerechnet ins metrische System*, Leyde, p. 14.
190 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 204.
191 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 204.

coranique de l'aumône. C'est ainsi qu'en 414/1023, il envoya par l'intermédiaire d'un menuisier une bourse contenant cent six dinars d'or que ce dernier partagea entre les *mujāwirān*. En 419/1028, il envoya de nouveau une bourse avec deux cent trente et un dinars d'or puis, par l'intermédiaire d'un certain Shaykh Abū l-Ḥusayn ʿAlī Dīnawarī, il fit parvenir une autre fois encore une bourse avec deux cent quarante-deux dinars d'or. Il lui arrivait même de transmettre des sommes d'argent pour les Mecquois. En 388/998, lorsque Shaykh Abū Isḥāq partit pour le pèlerinage, un épicier qui faisait partie de ses dévots lui remit une somme de sept cents dirhams, afin qu'il les distribue en aumône[192]. Les musulmans fortunés du Fārs et même de villes plus éloignées de Kāzarūn, comme le *raʾīs* d'Ispahan[193], lui remettaient également des dons pour qu'il les fassent parvenir aux habitants de La Mecque. Shaykh Abū Isḥāq transmit des offrandes aux *mujāwirān* par l'intermédiaire de l'un de ses disciples, Abū Bakr Shaqānī, qui fit le pèlerinage cinq fois[194]. Les dons que Shaykh Abū Isḥāq reçoit et qu'aussitôt il redistribue s'inscrivent dans une économie du salut. Le donateur se purifie et s'assure la félicité dans l'au-delà tandis que le cheikh, en dépensant les sommes reçues, suit la voie de la perfection dont la *sunna* offre le modèle. Il s'inscrit là encore en continuité avec le Prophète.

La position géographique de Kāzarūn, à proximité du golfe Persique, faisait de la ville un lieu de passage où s'arrêtaient de nombreux voyageurs, ce qui favorisa l'essor de l'ordre fondé par Shaykh Abū Isḥāq. Au XIV^e^ siècle, Amīn al-Dīn Balyānī lui donna une nouvelle impulsion. Maḥmūd b. ʿUthmān, l'auteur de sa *Vita*, écrit :

> chaque matin, environ mille personnes, hommes et femmes, jeunes et adultes, étrangers et résidents, sont à la nappe (*sufra*)[195] du cheikh. Les serviteurs placent devant chacun d'eux un bol de *harīsa*, de l'huile et du pain. Ils mangent et s'en vont. Les ulémas, les sayyids, les voyageurs et les itinérants (*rawāngar*) se tiennent nuit et jour à sa table[196].

Bien que l'on puisse douter de l'exactitude du nombre de personnes nourries chaque jour au *ribāṭ* de Shaykh Abū Isḥāq à cette époque, on peut cependant déduire de ce témoignage que s'y déroulait une activité importante. Ce récit hagiographique est d'ailleurs corroboré par la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa qui, en

192 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 122.
193 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 191.
194 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 432. Il était serviteur au *ribāṭ* de Bīshāpūr.
195 Il s'agit d'une nappe étendue à terre.
196 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 37.

1330, passa la nuit à au tombeau de Shaykh Abū Isḥāq. On lui offrit, comme à tous les voyageurs, de la *harīsa* et une galette au beurre. Selon Ibn Baṭṭūṭa, il y avait dans l'ermitage un cheikh et plus de cent derviches – hommes mariés ou célibataires – qui y résidaient en permanence. Ils avaient renoncé aux choses de ce monde, lisaient le Coran, faisaient le *dhikr* et priaient au tombeau du saint patron de Kāzarūn[197]. Le *ribāṭ* que Shaykh Abū Isḥāq avait fondé à Kāzarūn apparaît comme un centre, au sens où l'entend Clifford Geertz. On y offre gîte, subsistance, éducation religieuse et initiation aux oraisons et litanies (*awrād*)[198].

La *khānaqāh* de Kāzarūn avait une fonction sociale importante au service des pauvres et des voyageurs. Shaykh Abū Isḥāq, ses compagnons et ses disciples auraient fondé vingt-neuf *khānaqāh* (ou *ribāṭ*) dans le même but charitable dans le Fārs. Deux *ribāṭ* lui appartenaient personnellement : l'un était situé dans la ville de Chiraz, l'autre dans le village de Sarān. Shaykh Abū Isḥāq avait fondé deux établissements pour des proches compagnons. Un *ribāṭ* à Fahliyān, un village du district de Kāzarūn, fut édifié pour Shaykh Abū l-Qāsim Bandār qui figure parmi les très proches serviteurs de Shaykh Abū Isḥāq. Ce dernier vint à son chevet lorsqu'il tomba malade et assista à son convoi funèbre. Après la mort d'Abū l-Qāsim Bandār, son fils lui succéda à la tête du *ribāṭ* pour le service des derviches[199]. Un certain Abū l-Ḥasan Tīr Mardānī, un des disciples de Shaykh Abū Isḥāq, était analphabète mais il avait des connaissances d'origine divine (*ʿilm-i laddanī*). Le saint homme fit ériger pour lui à Tīr Mardān une *khānaqāh* dans laquelle Abū l-Ḥasan resta au service des derviches jusqu'à sa mort[200]. Shaykh Abū Muḥammad Ḥasan, un de ses compagnons qui était originaire de Juygān dans le district de Tīr Mardān[201], resta trente-cinq ans au service des derviches de la *khānaqāh* que Shaykh Abū Isḥāq avait édifiée à Bīshāpūr[202].

Le cheikh, on le sait, n'avait pas beaucoup d'estime pour les femmes. Il en compte néanmoins quatre parmi ses disciples. Elles sont qualifiées de femmes vertueuses (*ṣāliḥa*), gnostiques (*ʿābida*) et inspirées par Dieu (*ʿārifa*). Satī Kārzayātī, l'une d'entre elles, qui semble-t-il possédait des biens et avait des

197 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 89-90. Il ne mentionne pas le nom du cheikh qui se trouvait là mais il s'agit sans doute d'Amīn al-Dīn Balyānī qui était encore vivant au moment du passage du voyageur dans la région.

198 C. Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux de savoir*, Paris, 1986, p. 154-155.

199 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 427-430 ; *Anwār al-murshidiyya*, p. 479-480.

200 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 433.

201 D. Kravulszky, *Iran, das Reich der Ilhāne*, p. 178.

202 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 430.

serviteurs, fonda une *khānaqāh* à Kārzayāt dans laquelle elle se mit au service des derviches[203].

On remarque que c'est dans le district de Kāzarūn que fut édifié le plus grand nombre de *khānaqāh*. Deux *khānaqāh* avaient été construites dans le district de Fasā, trois autres dans celui de Lār où la ville de Khunj sera au XIII^e^ siècle un centre *kāzarūnī* secondaire. Une *khānaqāh* y fut fondée par Rukn al-Dīn Dānyāl (m. après 685/1266) à l'instigation de Shaykh Abū Isḥāq lui-même, à travers des visions oniriques[204].

Certains disciples avaient également fondé des établissements *kāzarūnī* en dehors du Fārs (Kirmān, Ispahan, Bukhara, Bagdad, Gilān). Toutes les *khānaqāh* devaient manifester le même souci de charité à l'égard des pauvres, une vertu qui avait marqué la vie de Shaykh Abū Isḥāq dès son enfance. L'organisation sociale qui se constitua autour de ces *khānaqāh* forma le noyau de l'expansion de l'ordre en dehors de l'Iran[205].

8 Une mort sur le mode cénobitique

La mort d'un saint n'a rien d'un bref trépas. Le récit de la mort d'un saint homme est souvent mis en scène par les hagiographes. La mort frappe rarement par surprise et l'heure annoncée ou pressentie du terme est la règle. Le saint peut donc s'y préparer : il veille, il jeûne et il prie. Dans le cas des saints fondateurs, il prépare la communauté qu'il a établie afin qu'elle puisse subsister après sa disparition.

Shaykh Abū Isḥāq meurt à la suite d'une longue maladie. Elle peut s'interpréter comme un signe d'élection, une grâce divine qui permet au mourant d'épurer son intérieur. La maladie du cheikh commença pendant le mois de rajab 426/1035, alors qu'il s'était rendu dans la vieille ville afin de faire la prière pour un mort[206]. Sur le chemin du retour, il fut pris par une fièvre dont il souffrit pendant quatre mois[207]. Puis un léger mieux lui donna suffisamment de force pour rappeler à la communauté le début de son action et la faiblesse de l'islam à cette époque[208]. À l'appui de ses paroles, il cita un verset de Coran : « Et rappelez-vous lorsque vous étiez peu nombreux, opprimés sur

203 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 440.
204 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 468-470.
205 Il est désigné sous les noms divers de *murshidiyya*, *isḥāqiyya* ou *kāzarūniyya*, H. Algar, « Kāzarūnī », *EI*^2^.
206 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 375.
207 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 375.
208 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 375.

terre, craignant de vous faire enlever par les gens. Il vous donna asile, vous renforça de Son secours et vous attribua de bonnes choses afin que vous soyez reconnaissants[209]. »

Selon les disciples, à cette époque quatre cents derviches étaient présents dans le *ribāṭ*[210]. Ils pressentaient sans doute que la mort du cheikh était proche. Le vendredi suivant, jour de la prière communautaire, les lecteurs de Coran étaient tellement affligés qu'ils furent incapables de lire le Livre saint[211]. C'est alors qu'un lecteur étranger arriva. Il lut le verset : « Aujourd'hui j'ai rendu votre religion parfaite, j'ai parachevé ma grâce sur vous ; j'agrée l'islam comme étant votre religion[212]. » Aussitôt, l'assistance se mit à pleurer et à crier : il s'agissait d'un verset commenté par le Prophète au cours du prône qu'il prononça pendant le pèlerinage de l'adieu, considéré comme son testament. Quelques jours avant sa mort, le cheikh s'adressa à la population de Kāzarūn pour lui rappeler l'amitié (*dūstī*) qui existait entre elle et lui. Il dit : « Maintenant, le jour de mon terme (*ajal-i man*) est proche. » Les gens se mirent à crier[213]. Trois jours avant son trépas, Shaykh Abū Isḥāq réunit ses disciples et désigna son neveu, Khaṭīb Imām Abū l-Qāsim[214], pour gérer les affaires du *ribāṭ*, guider les musulmans dans le respect de la loi religieuse, diriger la prière communautaire et faire la *khuṭba*[215]. Alors que son état s'aggravait, il dit à Khaṭīb Imām Abū l-Qāsim : « Le prochain vendredi, après la prière fais le *waʿẓ* pour les gens », ce n'est plus ma tâche[216]. Il demanda que soit posée dans son tombeau une feuille sur laquelle étaient inscrits les noms de ceux qu'il avait convertis à l'islam ainsi que les noms de ceux qui avaient fait retour à Dieu (*tawba*) auprès de lui et lui avaient demandé de prier pour eux lorsqu'ils étaient dans le besoin[217].

Son inhumation donna lieu à un *topos* classique des sources hagiographiques. Après la toilette mortuaire, on sortit le corps à l'extérieur pour faire la prière mais la foule était si nombreuse qu'il fallut la faire en quatre fois pour que tout le monde puisse y assister[218]. Durant toute sa vie Shaykh Abū Isḥāq se rattacha au Prophète. Il avait appelé les gens à suivre la voie de l'islam qui lui avait été révélée par Dieu. Il avait mené la guerre sainte dans la voie de Dieu

209 Coran 8 : 26.
210 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 376.
211 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 376.
212 Coran 5 : 3.
213 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 377.
214 Khaṭīb Abū l-Qāsim mourut en 442/1050-1051, il désigna alors son fils comme successeur.
215 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 377.
216 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 377.
217 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 379.
218 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 377.

et ceci était pour Muḥammad le fondement de la croyance et de la piété[219]. Comme l'a souligné Chase Robinson, la fusion entre la piété et l'activisme du Prophète demeurait une force vitale pour les premiers musulmans[220]. Shaykh Abū Isḥāq, réputé pour son ascétisme et son activisme religieux, se rattache ainsi au modèle prophétique jusqu'à ses derniers moments : la vie communautaire est sa principale préoccupation.

Le récit de la mort, les obsèques et le culte rendu à Shaykh Abū Isḥāq présentent des traits communs avec les récits concernant les saints fondateurs du christianisme latin[221]. Comme tous les fondateurs, Shaykh Abū Isḥāq ne choisit pas de mourir seul, sur le mode *érémitique*, mais au contraire entourés de disciples, sur le mode *cénobitique*. Au moment de la mort, tous les fondateurs se posent la question de l'ultime enseignement à laisser aux disciples. Ayant miraculeusement une connaissance anticipée du moment où il quittera ce monde, le saint homme de Kāzarūn songe à assurer la survie de l'œuvre qu'il a accomplie. Il exhorte ses disciples à respecter la loi religieuse et les règles de la vie communautaire. Il fonde la légitimité de son successeur aux yeux de l'ensemble de la communauté et il lui prodigue ses conseils pour bien gérer l'institution dont il aura désormais la charge. L'instant du trépas d'un saint homme fondateur marque donc le passage d'un charisme personnel à une institution faite pour durer. Les successeurs sont présents au moment de la mort afin de montrer le transfert d'autorité. Le meilleur substitut pour le maître mort est une personne qui peut revendiquer la légitimité de son nouveau statut. Et, pour que la succession soit valide, elle doit être ratifiée à travers des rapports proches avec le maître. Les deux corps sont placés à proximité l'un de l'autre : le maître perd sa place, son successeur la prend[222].

9 La terre du tombeau de Shaykh Abū Isḥāq. Instrument de miracles *post mortem*

Une fois mort, le saint musulman reste présent. Il vit dans son tombeau qui est sa maison. Le territoire délimité par le tombeau est un lieu de *baraka* : la terre des alentours, les arbres proches, etc. Maḥmūd b. ʿUthmān écrit que des

219 Ch. Robinson, « Prophecy and Holy Men in Early Islam », dans *The Cult of Saints in Late Antiquy and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, J. Howard-Hohston et P. Antony Hayward (éds.), Oxford, 1999, p. 249.

220 Ch. Robinson, « Prophecy and Holy Men in Early Islam », p. 255.

221 M. Lauwers, « La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *Vitæ* du haut Moyen Âge », p. 21-50 ; *Id.*, *La mémoire des ancêtres*, p. 249-291.

222 Sur la légitimité des successeurs d'un maître soufi, voir les réflexions de Sh. Bashir, *Soufi Bodies*, p. 207.

vertus sont attachées à la poussière du tombeau de Shaykh Abū Isḥāq, vertus auxquelles croient les gens simples comme les puissants de ce monde. Il ajoute que les récits de miracles qu'il a entendus ou dont il fut le témoin oculaire sont nombreux et célèbres[223].

Quelles sont donc les vertus de cette poussière ? Le pouvoir de guérir, tout d'abord, les humains comme les animaux. Nous retrouvons là encore le modèle prophétique. Muḥammad est mort, enterré, mais la présence de son corps fait de la terre de sa tombe, de ses alentours et de Médine une « terre-relique[224] ». La terre sacrée de Médine a une vertu curative[225]. Le Prophète guérit une blessure incurable : il lèche son petit doigt, le pose sur la terre de la ville sainte, puis il le passe sur la blessure en s'adressant à Dieu : « Par ton Nom, Ô mon Dieu, la salive de l'un de nous, avec la poussière de notre terre, guérit notre malade, avec la permission de notre Seigneur[226]. »

À l'instar de la tombe du Prophète Muḥammad à Médine, à Kāzarūn la poussière du tombeau de Shaykh Abū Isḥāq agit comme une *relique représentative*[227]. Elle aussi a une vertu curative. Il suffit d'en mélanger une petite quantité à de l'eau puis d'absorber cette médication pour recouvrer la santé. Ce procédé, utilisé dans l'Antiquité, est anciennement attesté dans le christianisme où l'on utilisait les propriétés curatives de la poussière du tombeau d'un saint, dissoute dans de l'eau ou du vin et ensuite absorbée[228]. Grâce aux vertus attachées à la terre de son tombeau, Shaykh Abū Isḥāq acquit le statut de protecteur de sa ville. Nous trouvons dans le *Firdaws al-murshidiyya* une allusion à la venue dans le Fārs de Qāwurd, le prince seldjoukide du Kirmān, qui avait pour mission de mettre fin au pouvoir de Faḍlūya, le chef Shabānkāra qui, après avoir éliminé Fūlād-Sutūn, le dernier prince bouyide de Chiraz, avait pris possession du Fārs. Selon Maḥmūd b. ʿUthmān, lorsque Qāwurd voulut faire la conquête de la province, il s'arrêta avec une armée nombreuse près de Kāzarūn. Il était accompagné de son fils qui était atteint d'une maladie incurable. Ayant appris par quelques serviteurs du *ribāṭ* du cheikh que la poussière de son tombeau avait le pouvoir de guérir, il demanda qu'on en donne à son fils. Après avoir bu le mélange de terre et d'eau, l'enfant retrouva la santé à l'instant. Qāwurd

223 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 460.

224 D. Gril, « Le corps du Prophète », p. 31.

225 D. Gril, « Le corps du Prophète », p. 15.

226 D. Gril, « Le corps du Prophète », p. 3.

227 Les reliques représentatives (encore appelées de contact) sont tous les objets qui ont été en contact avec le corps du saint ou avec son tombeau (fleurs, poussière, huile des lampes, etc.), voir N. Herrmann Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, p. 45 ; J.-M. Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque* (*1540-1750*), Paris, 1994, p. 333.

228 P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle*, p. 46. Ce procédé s'apparente à la coutume du vinage qui consistait à verser du vin mêlé d'aromates sur les tombes des saints afin qu'il s'imprègne de la *virtus* salutaire du saint homme, puis à boire le précieux liquide.

donna l'ordre à son armée de ne pas piller Kāzarūn. Ainsi, écrit l'hagiographe, grâce aux pouvoirs de Shaykh Abū Isḥāq la ville fut épargnée[229]. Cette version hagiographique de faits historiques avérés met en valeur la force miraculeuse qui émane du tombeau du maître spirituel de Kāzarūn afin d'y attirer les pieuses visites et les aumônes. La poussière du tombeau a aussi une valeur curative pour les animaux. Elle guérit la colique du cheval d'un militaire[230].

Autre vertu essentielle : le pouvoir de protéger contre les dangers du voyage. Un peu de poussière dissimulée dans les bagages du voyageur lui évite d'être détroussé par les bandits de grand chemin. La poussière du tombeau de Shaykh Abū Isḥāq préserve aussi des périls en mer. Jetée aux quatre coins du navire, elle lui évite de faire naufrage. Les marchands *kāzarūnī*, lorsque le vent leur était contraire ou qu'ils craignaient les pirates, faisaient des vœux à Shaykh Abū Isḥāq. Le pouvoir exercé par le saint homme depuis sa tombe est à la source de la richesse de l'ordre qui se développa après sa mort. Les sources historiographiques mentionnent elles aussi à plusieurs reprises le rôle protecteur du cheikh. En cas de danger, il suffisait de se réfugier à son sanctuaire et de jeter sur l'ennemi une pierre arrachée au tombeau pour lui échapper[231].

La vertu protectrice de la terre du tombeau contre les dangers du voyage est attestée à propos d'autres saints musulmans. Le tombeau de Muḥīz b. Khalaf (m. 413/1022) le saint patron de Tunis par exemple, était au XII^e^ siècle l'objet de la vénération des voyageurs, notamment par mer. En cas de tempête, ils invoquaient le secours du saint et jetaient un peu de terre prélevée sur la tombe dans les flots, aussitôt la mer retrouvait son calme[232].

Outre cette fonction de saint protecteur, le cheikh était considéré comme un intercesseur contre l'arbitraire du pouvoir. Maḥmūd b. ʿUthmān rapporte un miracle dont il fut témoin au tombeau du saint homme. Un gouverneur de Kāzarūn était particulièrement tyrannique avec les habitants de la ville. Désespérés, ces derniers se rendirent au tombeau du cheikh pour lui demander d'intercéder en leur faveur. Aussitôt la poussière se souleva et les lanternes qui étaient suspendues tout autour du tombeau se mirent à trembler. Trois jours plus tard, le gouverneur était destitué et chassé de la ville. Et, ajoute l'hagiographe, à chaque fois que quelqu'un se montre injuste à Kāzarūn, la terre du tombeau du cheikh se soulève[233]. Ce *Sitz im Leben* hagiographique vise à mettre en valeur les pouvoirs de Shaykh Abū Isḥāq bien après sa mort et, par

229 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 460-461.

230 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 506.

231 D. Aigle, *Le Fārs sous la domination* mongole, p. 117.

232 N. Amri, *Les saints en Islam*, p. 191 ; Ch. Pellat, « Muḥīz b. Khalaf », *EI*[2]. Voir d'autres exemples (Ibrāhīm b. Adham et Shaykh Zāhid, le maître de Ṣafī al-Dīn, le fondateur de l'ordre safavide), J. Paul, « Faire naufrage », dans *Miracle et* karāma, p. 375-395.

233 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 462-463.

conséquent, à faire de son tombeau un lieu de *baraka* susceptible d'attirer les offrandes.

Aux témoignages rapportés par l'hagiographie, nous trouvons dans les histoires locales les récits de voyage et les chroniques historiques l'attestation de visites pieuses au sanctuaire de Shaykh Abū Isḥāq par les simples musulmans mais aussi les autorités politiques. On a vu que Shāh-Rukh vint se recueillir sur sa tombe à Kāzarūn quand il eut restauré le pouvoir de son fils Ibrāhīm-Sulṭān à Chiraz qui avait été contesté par l'insurrection de Bayqāra en 818/1415. Nous disposons de peu d'informations sur les pratiques rituelles des pèlerins qui venaient au tombeau de Shaykh Abū Isḥāq. Il existe trois manières d'honorer un saint. La commémoration de son anniversaire (*mawlid*)[234] n'est pas attestée dans les sources dans le cas de Shaykh Abū Isḥāq. En revanche, la visite pieuse (*ziyāra*) et l'offrande (*nadhr*) ont été à l'origine du développement de l'ordre *kāzarūnī*. La sainteté engendre l'institution pieuse qui se substitue au saint. Denis Gril fait justement remarquer qu'après la mort d'un saint homme les dons continuent à affluer à son tombeau et à sa *khānaqāh* ; ils contribuent à la reconnaissance posthume du saint[235]. Pour autant, il ne faut pas oublier que les *ribāṭ* fondés par Shaykh Abū Isḥāq, ses compagnons et ses disciples ont contribué de son vivant à sa renommée et ont constitué ensuite le noyau de l'expansion de la *ṭarīqa*.

10 La diffusion de la *kāzarūniyya* en dehors de l'Iran

10.1 *Un ordre banquier caritatif ?*

Après la mort de Shaykh Abū Isḥāq, ses disciples et ses compagnons ont fait édifier neuf *khānaqāh* dans le Fārs et une à Hérat. Les onze autres établissements *kāzarūnī* répertoriés dans les sources textuelles et architecturales sont situés en Chine, en Inde, en Anatolie, en Syrie et en Égypte[236]. La source d'information la plus riche sur l'expansion de l'ordre est la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa qui rencontra des marchands *kāzarūnī* dans les ports d'Extrême-Orient. Il raconte qu'ils faisaient un vœu à Shaykh Abū Isḥāq lorsque le vent leur était contraire

234 Le terme *mawlīd*, au sens de fête du saint, n'est attesté en Égypte qu'à partir du XIV^e^ siècle. Voir C. Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawī. Un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, 1994 ; *Id.*, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam. Le mouled de Tantâ du XIII^e^ siècle à nos jours*, Paris, 2004.

235 D. Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », p. 89.

236 Sur l'expansion de l'ordre, voir H. Algar, « Kāzaruniya », *EIr* ; *Id.* « Kâzerûniyye », *Islâm Ansiklopedisa*, vol. 25, p. 146-148 ; D. Aigle, « Kāzarūniyya », *EI*[3]. Voir le tableau 2 « Liste des établissements construits après la mort de Shaykh Abū Isḥāq », ainsi que la carte avec la localisation.

ou qu'ils craignaient les pirates. Chacun d'eux s'obligeait, par écrit, à en acquitter le montant. Cette pratique était cependant en contradiction avec les préceptes de Shaykh Abū Isḥāq qui aurait déclaré :

> Puisque Dieu veut te préserver des calamités, tu ne dois pas t'asseoir à la séance des cadis, ni te mêler de leurs affaires sinon par nécessité (*ḍurūrat*). Ne sois témoin d'aucun serment, n'appose ton attestation sur aucun acte[237].

Les bateaux en provenance de Chine ou d'Inde avaient à leur bord des milliers de dinars donnés pour Shaykh Abū Isḥāq. Les fondés de pouvoir de l'ordre montaient dans les bateaux pour recueillir les sommes et les objets voués par les marchands. Ces sommes étaient ensuite redistribuées :

> il y a les pauvres (*al-fuqārā'*) qui viennent implorer l'aumône du cheikh. Chacun reçoit un document écrit, muni du paraphe du cheikh (*'alāmat al-shaykh*), gravé sur un cachet d'argent (*manqūsha fī qālib min fiḍḍa*). On enduit le cachet de couleur rouge (*ṣabgh aḥmar*) et on l'applique sur le billet. La trace du sceau (*athar al-ṭābi'*) demeure sur cette cédule. Voici qu'elle en est la teneur : « Que celui qui a fait un vœu à Abū Isḥāq donne, sur le montant de ce vœu, telle somme à tel individu. » [...] Lorsque le pauvre rencontre une personne qui s'est engagée par un vœu envers le cheikh, il reçoit le montant de ce vœu et il écrit sur le revers du document pour la décharge de cet homme une apostille énonçant combien il a reçu[238].

Le témoignage d'Ibn Baṭṭūta permet de comprendre comment les représentants de l'ordre *kāzarūnī* avaient organisé tout le système des offrandes. Les sommes vouées à l'ordre par les marchands étaient enregistrées par écrit sur les navires. Puis les fondés de pouvoir de l'ordre venaient recueillir les vœux des marchands dans les bateaux. On remarque le soin avec lequel était organisée la redistribution des fonds récoltés, notamment pour l'authentification des pièces justificatives. Celles-ci étaient estampillées par des sceaux de couleur et par différentes signatures. Toutes ces pièces officielles permettaient de tenir des registres sur les entrées et les sorties des sommes qui avaient été vouées à Shaykh Abū Isḥāq. L'ordre jouait en quelque sorte le rôle de banquier à caractère caritatif.

---

237 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 384.

238 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 90-91.

10.2 *Le rôle des grands négociants*

Ainsi, les ressources de la *kāzarūniyya* étaient étroitement liées aux activités commerciales des grands négociants internationaux. Ils ont également joué un rôle important dans la diffusion de l'ordre, en particulier en Extrême-Orient.

En Chine, Ibn Baṭṭūṭa visita une *khānaqāh kāzarūnī* qui était située en dehors de la ville de Canton. Elle était administrée par Burhān al-Dīn Kāzarūnī, mais on ne dispose d'aucune information supplémentaire sur les activités de cet établissement[239]. Les renseignements sur les *khānaqāh kāzarūnī* en Inde sont plus circonstanciées[240]. Ibn Baṭṭūṭa séjourna dans les villes portuaires de la côte de Malabar. Il témoigne de l'importance des activités commerciales à Calicut. Il dit que le capitaine en chef de la ville possède des richesses en nombre et beaucoup de bateaux pour le transport des marchandises en Inde, en Chine, au Yémen et dans le Fārs. Une délégation de notables, composée du *qāḍī al-quḍāt* de la ville, des grands marchands, du représentant (*nā'ib*) du souverain et du gestionnaire du *ribāṭ*, Shihāb al-Dīn Kāzarūnī, à qui sont portées les offrandes faites à Shaykh Abū Ishāq, vint à la rencontre d'Ibn Baṭṭūṭa et ses compagnons. Les grands marchands arboraient les drapeaux de leurs bateaux et étaient accompagnés de joueurs de tambours et de trompettes. La présence de Shihāb al-Dīn Kāzarūnī dans cette délégation officielle atteste sa proximité avec le pouvoir et sans doute aussi sa notoriété en tant que gestionnaire des sommes remises à l'ordre *kāzarūnī* par son intermédiaire[241]. À Quilon, Ibn Baṭṭūṭa visita la *khānaqāh kāzarūnī* dont le responsable était Fakhr al-Dīn Kāzarūnī, le fils de Shihāb al-Dīn. Il est possible que certains établissements *kāzarūnī* fonctionnaient en réseaux fondés sur des liens de parenté, mais les sources sont peu disertes pour en savoir davantage.

Ibn Baṭṭūṭa qui séjourna à Cambay vers 743/1342 fut frappé par la beauté de la ville en matière architecturale. La raison, explique-t-il, réside dans le fait que la majorité des habitants sont des marchands étrangers. Ils construisent continuellement de belles maisons et des mosquées splendides car ils veulent se surpasser les uns les autres[242]. Grâce aux recherches archéologiques d'Elizabeth Lambourn, nous disposons d'importantes informations sur un complexe funéraire *kāzarūnī* situé dans le port de Cambay[243]. Il se trouve au sud d'une

239 Ibn Baṭṭūṭa, trad. Gibb, vol. II, p. 410.

240 Sur l'expansion en Inde, voir A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, Dehli, 1978-1983, vol. I, p. 111-112, 409-410.

241 Ibn Baṭṭūṭa, *The Rehla of Ibn Battuta*, trad. anglaise des voyages (Inde, îles des Maldives et Ceylan) M. Husain, Baroda, 1976, p. 189.

242 Ibn Baṭṭūṭa, *The Rehla of Ibn Battuta*, p. 172.

243 E. Lambourn, « 'A collection of Merits …': Architectural Influences in the Friday Mosque and Kazaruni Tomb Complex at Cambay, Gujarat », *South Asian Studies*, vol. 17, 2001, p. 117-149.

mosquée du vendredi, fondée le 18 muḥarram 725/4 janvier 1325 sous le patronage de Dawlatshāh Muḥammad Būtihārī (m. 735/1335)[244], dans les années qui ont suivi la conquête de la région en 704/1304-1305 par les Khaljis du sultanat de Delhi[245]. Ce vaste complexe funéraire est constitué des cénotaphes de ʿUmar b. Aḥmad Kāzarūnī (m. 734/1333) et de son épouse Bībī Fāṭima (m. 784/1382). Ils sont situés au centre de l'édifice. À l'ouest se trouve une structure multifonctionnelle (considérée comme une mosquée funéraire) et à l'est une vaste cour[246]. ʿUmar b. Aḥmad Kāzarūnī était un grand marchand de Cambay[247]. Ibn Baṭṭūṭa dit qu'il était appelé « *Malik al-tujjār* » (« Roi des marchands »). Une inscription à Cambay, datée de 726/1326, lui donne un titre encore plus prestigieux « *Malik mulūk al-tujjār* » (« Roi des rois des marchands »). L'histoire de ce titre n'est pas claire mais il fut officiellement conféré au responsable des marchands et du commerce dans le sultanat à partir de l'accession au pouvoir de Muḥammad b. Tughluq en 725/1325. L'inscription de Cambay suggère que ʿUmar b. Aḥmad Kāzarūnī reçut ce titre en 726/1328 et qu'il exerça la fonction de grand responsable des marchands[248]. Ibn Baṭṭūṭa dit que « la maison de Malik al-tujjār Kāzarūnī, avec sa mosquée privative, était l'un des plus grands édifices de Cambay », ce qui atteste une richesse importante de la part de son propriétaire. Selon le voyageur arabe, ʿUmar b. Aḥmad Kāzarūnī bénéficiait de la générosité du sultan qui lui avait donné en *iqṭāʿ* la ville de Cambay et lui aurait promis la charge de ministre[249]. ʿUmar b. Aḥmad Kāzarūnī fut tué dans une embuscade de bandits hindis alors qu'il collectait les revenus des terres qu'il possédait depuis le Gujarat jusqu'à Delhi[250]. Ils auraient agi pour le compte du ministre du sultan qui craignait qu'il soit nommé à sa place. Cette information est impossible à vérifier, mais il ne fait pas de doute que ʿUmar Kāzarūnī était proche du pouvoir, qu'il était propriétaire de biens fonciers importants et qu'il disposait ainsi d'une fortune considérable, renforcée par ses activités commerciales[251].

---

244 Il était l'un des grands émirs des Tughluqides.

245 E. Lambourn, « 'A collection of Merits …' », p. 120.

246 Voir la description de ce complexe, E. Lambourn, « 'A collection of Merits …' », p. 125-131. Le complexe aurait été édifié peu après la mort de ʿUmar Kāzarūnī, mais on ne sait pas à l'ordre de quelle personne, peut-être son épouse.

247 E. Lambourn, « 'A collection of Merits …' », p. 131.

248 E. Lambourn, « 'A collection of Merits …' », p. 131.

249 Ibn Baṭṭūṭa, *The Rehla of Ibn Battuta*, p. 67.

250 Ibn Baṭṭūṭa, *The Rehla of Ibn Battuta*, p. 67-68.

251 Un *miḥrāb* en marbre a été découvert sur la côte de Malabar. Il porte une inscription attestant qu'il fut commandité par ʿUmar b. Aḥmad b. Abī Fatḥ Kāzarūnī à la date du mois béni de ramaḍān de l'année 720/5 octobre-3 novembre 1320. Ce *miḥrāb* a été vendu par Jessica Galloway et se trouve maintenant dans une collection privée. Je remercie Elizabeth Lambourn, qui a lu l'inscription, pour cette information.

Les grands négociants *kāzarūnī* qui s'étaient fixés dans les ports indiens détenaient assurément des biens en nombre. La question qui se pose et à laquelle il est difficile de répondre faute de sources est de savoir quelle était la nature des transactions qu'ils effectuaient. On sait que le commerce des chevaux faisait la fortune des grands négociants. Le cas le plus emblématique est celui de Malik al-islam Jamāl al-Dīn Ibrāhīm Ṭībī, qualifié par Ibn al-ʿImad (m. 1089/1679) de « *Raʾīs al-tujjār*[252] » (« Chef des commerçants »). Malik al-islam et ses fils ont gouverné les îles du golfe Persique et assumé la charge de collecter les impôts dans le Fārs pour le compte des Ilkhans. Famille de marchands la plus célèbre à cette époque, une partie de leurs revenus provenait du commerce des chevaux avec l'Inde[253]. Nous disposons de peu de sources d'information sur les marchands *kāzarūnī* dans les ports indiens en dehors du témoignage d'Ibn Baṭṭūṭa. On ne peut donc pas affirmer qu'une partie de leurs activités commerciales était liée au commerce des chevaux, mais c'est une hypothèse envisageable. En tout cas, d'après plusieurs anecdotes édifiantes du *Firdaws al-murshidiyya*, les marchands *kāzarūnī* faisaient le commerce de matières recherchées, comme les textiles précieux par exemple. Ils voyageaient avec de grandes quantités de marchandises de valeur, ce qui les exposait à être victimes des bandits de grand chemin. Un certain Shams al-Dīn Tājir raconta qu'il voyageait avec beaucoup de biens et de textiles, mais que lorsque la caravane arriva à proximité de sa destination quelqu'un vint les avertir qu'un groupe d'individus les attendait pour les piller. L'homme demanda à Shaykh Abū Isḥāq de lui porter secours. Il lui apparut alors et indiqua au responsable de la caravane d'emprunter un autre chemin. Grâce à la *baraka* du cheikh, écrit l'hagiographe, ils poursuivirent leur voyage sans difficulté[254]. Le pouvoir miraculeux *post-mortem* du saint homme fit sa réputation de protecteur des marchands contre les dangers des voyages.

Nous disposons d'une attestation textuelle sur la présence d'un cheikh *kāzarūnī* au Caire. Dans un texte persan composite, *Durar al-manthūra*, se trouve une biographie de Jalāl al-Dīn ʿUmar b. Muḥammad Kāzarūnī qui était rapporteur de traditions dans une « mosquée *murshidiyya* » (*bi-l-jāmiʿ al-murshidiyya*). Jalāl al-Dīn ʿUmar aurait envoyé vers 770/1368-1369 des présents à Muḥammad Shāh, le sultan de Delhi[255].

Selon Maḥmūd b. ʿUthmān, plusieurs disciples proches de Shaykh Abū Isḥāq se seraient rendus après la mort du cheikh dans la Montagne libanaise (*kūh-i Lubnān*). Ils sont appelés les Sept personnes (*Haft tanān*), une référence

252 Ibn al-ʿImād, *Shadharāt*, vol. VIII, p. 26.

253 J. Aubin, « Les princes d'Ormuz du XIII^e^ au XIV^e^ siècle », p. 89-99 ; D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 142-146, 148-150, 152-154, 206-207.

254 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 481.

255 *Kashf al-ẓunūn*, vol. I, p. 750. Le nom du sultan ou la date sont inexacts car à cette époque le pouvoir dans le sultanat de Delhi était assumé par Fīrūz-Shāh III (r. 752-790/1351-1388).

directe aux sept *abdāl* de cet endroit qui avaient reconnu en Shaykh Abū Isḥāq le « Pôle du monde ». La fondation de cet établissement soufi par les « *Haft tanān* » relève vraisemblablement du lieu commun hagiographique. Le chiffre sept est d'ailleurs symbolique dans ce récit puisque l'hagiographe dit que ces sept proches du cheikh se rendirent en compagnie d'autres dévots du saint homme dans la Montagne libanaise[256].

La véritable expansion de la *kāzarūnīyya* en tant qu'ordre soufi s'effectua dans l'Empire ottoman, ce dont semblent témoigner les informations plus diversifiées dont nous disposons[257]. Quand les derviches *kāzarūnī* sont-ils apparus en Anatolie où ils sont connus sous le nom d'*isḥāqī* ? On ne le sait pas, mais Fū'ād Köprüzāde a réuni quelques indices. Il constate que, même s'ils ont dû venir s'établir en Anatolie au XIII^e^ siècle et dans la première moitié du XIV^e^ siècle, les derviches *isḥāqī* n'ont acquis de l'importance qu'à partir XV^e^ siècle. Compte tenu de cela, on doit conjecturer que les émigrations des derviches *isḥāqī* vers l'Anatolie et leur établissement dans les centres urbains ont suivi les invasions de Tamerlan en Perse et en Mésopotamie. Attirés par l'élan de l'Empire ottoman, ils se sont développés en Anatolie en un ordre soufi influent[258].

En Syrie, une *zāwīyya* fut édifiée à Alep en 747/1348 par Ḥājjī Junayd ʿUmar, un cheikh *kāzarūnī* d'Aksaray[259]. La fondation de cet établissement à cette date par un adepte de la *ṭarīqa* en Anatolie pourrait indiquer une présence de la *kāzarūnīyya* durant la première moitié du XIV^e^ siècle ou même la seconde moitié du siècle précédent. Nous disposons de suffisamment de sources pour attester l'existence de quatre *zāwīyya isḥāqī* dans l'Empire ottoman. Le sultan Bāyazīd I^er^ (r. 791-804/1389-1402) fonda une *zāwīyya* à Bursa dont la gestion fut attribuée à Sayyid Muḥammad Naṭṭāʿ, originaire de Bagdad[260]. Il fut déporté par Tamerlan à Samarkand en 1404[261], mais la *zāwīyya* continua à prospérer. En effet, sous Muḥammad II (r. 805-827/1403-1424) l'édifice comptait quarante

256 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 385.

257 Voir par exemple Hans Derschwamm, *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien* (*1553-55*), éd. Franz Babinger, Munich, 1923, 1986[2] ; Théodore Spandouyn Cantacasin, *Petit traicte de l'origine des Tucqz*, éd. Schefer, Paris, 1896.

258 Fu'ad Köprülüzāde, « Abū Isḥāq Kāzerūnī und die Isḥāqī-Derwische in Anatolien », *Der Islam*, vol. XIX/1-2, 1931, p. 24.

259 A. Karamustafa, *Bursa'da tarikatlar ve tekkeler*, p. 97-98. La date de fondation figure dans une inscription gravée sur le tombeau de ʿUmar Junayd qui y repose avec une longue référence à Shaykh Abū Isḥāq. Elle est reproduite par Kāmil b. Ḥusayn Jazzī dans son *Nahr al-dhahab fī tā'rīkh Ḥalab*, voir W. Caskel, *Der islam*, vol. XIX, 1931, p. 18.

260 Il fut le premier *naqīb al-ashrāf* de l'empire, Fu'ad Köprülüzāde, « Abū Isḥāq Kāzerūnī und die Isḥāqī-Derwische in Anatolien », p. 19.

261 Fu'ad Köprülüzāde, « Abū Isḥāq Kāzerūnī und die Isḥāqī-Derwische in Anatolien », p. 19.

cellules et un établissement annexe qui furent restaurés en 884/1479[262]. Un nouvelle *zāwiyya isḥāqī* fut fondée en 821/1418 par le souverain qaramanide Muḥammad II à Konya. Elle fut dirigée par Ḥājjī Hasib b. Ḥājjī Aḥmad et ses descendants[263]. Une troisième *zāwiya isḥāqī* est connue à Erzurum avant 941/1534, date à laquelle elle fut visitée par Sulaymān Ier, alors en campagne vers l'Iran. Enfin, une quatrième *zāwiya* est mentionnée par Evliya Chelebi à Edirne en Thrace ottomane (Roumélie)[264].

Les sources ne permettent pas de savoir si les derviches *isḥāqī* se livraient à des activités commerciales. Il semble qu'en Anatolie leur but n'était pas lucratif comme en Inde. Il est possible que, suivant l'exemple de Shaykh Abū Isḥāq qui envoyait ses fidèles au combat contre Byzance, les cheikhs *kāzarūnī* participèrent à la conquête et à l'islamisation de l'Anatolie. On en trouve l'attestation dans le *Fath-nāma* émis par le sultan ottoman Muḥammad II al-Fātiḥ à propos de la conquête de Constantinople en 857/1453 et dans lequel sont mentionnés les porte-étendard (*ʿalamdārān*) de Shaykh Abū Isḥāq[265]. Selon le *Kitāb Kunh al-akhbār*, soixante-dix mille disciples *isḥāqiyya* auraient participé à la conquête de Constantinople, une conquête qui ne serait pas faite par les armes (*bā islaḥ*) mais par la clameur « Dieu est plus grand que tout (*bā bānk-i takbīr*)[266] ». Théodore Spandouyn Cantacasin (m. 1538) est un moine d'origine grecque byzantine qui s'était réfugié à Venise après la conquête de Constantinople. Il décrit les quatre principaux ordres de derviches anatoliens dans son *Petit traicte de l'origine des Tucqz* (chapitre « Des religions et des religieux et de leur manière de vivre audit païs de Turquie »). Il identifie les « Seques » aux derviches *isḥāqī* :

> Il y a une autre sorte [de derviches] qui s'appellent les Seques. Une partie de ceulx cy portent longz cheveulx et la barbe [...] ; ils portent turbant de layne et portent une manyere de banyeres en chantant aulcuns pseaulmes et demandent l'aulmosne[267].

262 H. Algar, « Kâzerûniyye », *Islâm Ansiklopedisa*, vol. 25, p. 147.

263 Il semble cependant que le cheikh mourut sans descendance. A. Karamustafa, *Bursa'da tarikatlar ve tekkeler*, p. 98. H. Algar, « Kâzerûniyye », p. 147.

264 Fu'ad Köprülüzāde, « Abū Isḥāq Kāzerūnī und die Isḥāqī-Derwische in Anatolien », p. 23.

265 Fu'ad Köprülüzāde, « Abū Isḥāq Kāzerūnī und die Isḥāqī-Derwische in Anatolien », p. 18.

266 P. Wittek, « Note » à Fu'ad Köprülüzāde, « Abū Isḥāq Kāzerūnī und die Isḥāqī-Derwische in Anatolien », p. 25 ; Hāyida Lala et ʿImād al-Dīn Shaykh al-Ḥukamāʾī, «Banā-yi maʿrūf ba Abū Isḥāq dar Īrān wa sarzamīnhā-yi islāmī », p. 121.

267 Théodore Spandouyn Cantacasin, *Petit traicte de l'origine des Tucqz*, p. 222.

L'ensemble de ces informations semble indiquer qu'à cette époque, la *ṭarīqa isḥāqiyya* avait toujours son propre étendard, comme c'était le cas depuis Shaykh Abū Isḥāq, et qu'elle avait un nombre d'adeptes significatif en Anatolie. Les derviches *kāzarūnī* sont les seuls membres d'un ordre soufi originaire du Fārs à s'être dispersés sur un vaste territoire en dehors de l'Iran. Il est probable que les activités marchandes ont favorisé dans un premier temps l'essor de la *ṭarīqa* en Inde et la célébrité de Shaykh Abū Isḥāq dans une grande partie du monde musulman.

La *Vita* de Shaykh Abū Isḥāq, sans perdre de vue qu'elle a une fonction d'édification, apparaît comme un précieux document d'histoire locale. Cet exemple témoigne de l'intérêt d'utiliser les ressources de l'hagiographie pour retracer l'histoire religieuse et sociale d'une petite bourgade comme Kāzarūn dont on ne trouve que peu de mentions dans les sources historiographiques. Les quelques indications que l'on peut tirer du *Firdaws al-murshidiyya* sur le processus d'islamisation de cette localité montrent qu'il existait des divisions entre musulmans sur l'action du cheikh. La population préféra, dans un premier temps, les discours des sermonnaires populaires ; certains musulmans s'opposèrent à la construction de la mosquée. D'autre part, ce texte fait apparaître l'influence persistante du zoroastrisme, encore au x^e^ siècle, de même que les divergences entre les autorités politiques bouyides de Chiraz et le collecteur d'impôts zoroastrien de Kāzarūn. On y trouve également des indices sur les divergences dans les rangs bouyides et même sur la manière de vivre des grands de ce monde, selon la vision d'un hagiographe. Bien que soumis aux lois du genre, puisque les anecdotes sont sélectionnées en fonction du portrait que l'hagiographe veut tracer du saint homme, le *Firdaws al-murshidiyya* donne un éclairage sur l'atmosphère qui pouvait régner, à cette époque, dans une bourgade située dans cette riche région iranienne. Il est vrai que cet éclairage est partiel, puisque les activités marchandes, dominantes, ne sont pratiquement pas évoquées. Cependant, les quelques données économiques et géographiques contenues dans la *Vita* du cheikh peuvent utilement être confrontées à celles des géographes. Le *Firdaws al-murshidiyya* témoigne de la circulation de l'information et de la vitalité de l'esprit de jihad à l'intérieur de l'empire musulman. La mobilisation contre la reconquête byzantine pouvait conduire au combat des musulmans originaires de Kāzarūn. Le caractère rural du cheikh, notamment sa proximité avec les animaux, soulignée à plusieurs reprises par l'hagiographe, se dégage du *Firdaws al-murshidiyya*. À la demande d'une vieille femme, il dit à la vache de celle-ci de cesser de boire son propre lait sitôt trait, car c'est l'unique ressource de sa maîtresse[268]. Sa familiarité avec

268 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 185.

le monde animal ne se cantonne pas aux animaux domestiques. Un jour, pendant son *majlis*, un oiseau vint se poser sur son bras pour « écouter la parole de Dieu », dit le cheikh à ses disciples surpris[269].

À l'instar de Salmān Fārsī, né selon le *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* près de Kāzarūn et prototype du Persan converti à l'islam, Shaykh Abū Isḥaq est le *lieu de mémoire* de la conversion des populations du Fārs. Jalāl al-Dīn Muḥammad b. ʿIbādī Kāzarūnī qui, au XIVe siècle, avait ajouté un *Dhayl* à sa traduction du *Rawḍ al-rayāḥīn* de Yāfiʿī, écrit que le tombeau de Shaykh Abū Isḥaq est jusqu'à aujourd'hui « la plus grande thériaque » (*tiryāk-i akbār*) parce que vingt-cinq mille « protégés » (*ahl-i dhimma*), zoroastriens (*gabr*), chrétiens (*tarsā*) et juifs (*yahūd*) se convertirent à l'islam grâce à la prédication du cheikh[270]. La sainteté de Shaykh Abū Isḥāq est un précipité des vertus muhammadiennes. Il incarne un paradigme de sainteté fait de science (*ʿilm*) et de pratique (*ʿamal*). Il a construit le premier complexe religieux de Kāzarūn, il a formé des disciples et par ses activités de prédication, Shaykh Abū Isḥāq a été un meneur d'hommes vers Dieu, à l'image du prophète Muḥammad.



ILLUSTRATION 9 Tombeau de Murshid al-Dīn Abū Isḥāq à Kāzarūn
© ḤASAN TARĀWAT, 2012

269 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 165-166. Sur les pouvoirs du cheikh sur les animaux, voir D. Aigle, « Charismes et rôle social des saints dans l'hagiographie médiévale persane », *Bulletin d'études orientales*, vol. XLVII, 1995, p. 15-36.

270 Jalāl al-Dīn b. ʿIbādī Kāzarūnī, « Dhayl-i kitāb-i Tuḥfat al-murshidiyya », *Dhayl*, p. 100.

TABLEAU 1 « Liste des établissements fondés du vivant de Shaykh Abū Isḥāq »

Nom du fondateur	*Types d'édifices*	*Localisation*
Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī	*ribāṭ* mosquée du vendredi *kitāb-khāna* mausolée du fondateur	Kāzarūn
Shaykh Abū Muḥammad Juyūmī[a]	*ribāṭ* *buqʿa* du fondateur	Bīshāpūr
Shaykh Abū Isḥāq pour Shaykh Abū l-Qāsim Bandār b. ʿAlī Sarānī[b]	*ribāṭ* *buqʿa* d'Abū l-Qāsim Bandār et de son fils ʿAbd Allāh	Fahliyān[c]
Shaykh Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿImād (connu sous le nom d'Abū l-Ḥasan b. Dahzūr)[d]	*ribāṭ* mosquée du vendredi *buqʿa* du fondateur	Tazrij ?
ʿAbd Allāh Shīrāzī[e]	*ribāṭ* *buqʿa* du fondateur	Kāzarūn (Maḥalla-yi muṣallā)
Shaykh Bāzūr Ghundijānī[f]	*ribāṭ* *buqʿa* du fondateur	Dasht-i Bārīn
Abū Yūsuf Dakhwīdī/Abū ʿAbd al-Raḥmān Dakhwīdī[g]	*ribāṭ* *buqʿa* des fondateurs	Dakhwīd (district de Fahliyān)
Shaykh Abū Muslim Bulghān[h]	*ribāṭ* *buqʿa* du fondateur	Bulghān[i]
Qāḍī ʿAbd Allāh b. Mahdī[j]	*ribāṭ* *buqʿa* du fondateur	Dārāb
ʿAlī b. Ismāʿīl[k]	*ribāṭ* *buqʿa* du fondateur	Banyān

a *Firdaws al-murshidiyya*, p. 430.
b *Firdaws al-murshidiyya*, p. 427-430.
c Fahliyān est située à 174 kilomètres au nord-ouest de Kāzarūn, à côté de la route de Kāzarūn à Bibahān, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 166.
d *Firdaws al-murshidiyya*, p. 427.
e *Firdaws al-murshidiyya*, p. 434.
f *Firdaws al-murshidiyya*, p. 432.
g *Firdaws al-murshidiyya*, p. 430-431.
h *Firdaws al-murshidiyya*, p. 430.
i Bulghān est située à 42 kilomètres au sud-ouest de Lār, sur le flanc nord de la montagne Bāsin, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 21.
j *Firdaws al-murshidiyya*, p. 182.
k *Firdaws al-murshidiyya*, p. 67.

TABLEAU 1 « Liste des établissements fondés du vivant de Shaykh Abū Isḥāq » (*cont.*)

Nom du fondateur	*Types d'édifices*	*Localisation*
Shaykh Abū l-Fatḥ Zanjānī[l]	*ribāṭ* *buqʿa* du fondateur	Zanjān
Muḥammad b. ʿUmar[m]	*ribāṭ* *buqʿa* du fondateur	?
Qāḍī Abū Aḥmad Jirahī[n]	*khānaqāh* *masjid* *buqʿa* du fondateur	Jira[o]
Shaykh Abū Ṭālib Ḥamza b. ʿAbd al-Faraj[p]	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Dasht-i Barm
Shaykh Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Aḥmad[q]	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Jira
Shaykh Abū Isḥāq fondée pour Abū l-Ḥasan Tīrmardānī[r]	*khānaqāh* *buqʿa* d'Abū l-Ḥasan Tīrmardānī	Fahliyān
Shaykh Abū Isḥāq pour Shaykh Abū Bakr b. Abī ʿAlī Farīshūwī[s]	*buqʿa* de Shaykh Abū Bakr b. Abī ʿAlī Farīshūwī et de son fils	Parīshān[t]
Shaykh Abū l-Ḥusayn b. ʿAlī[u]	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Jarūq[v]
Shaykh Abū ʿAlī Iṣṭakhrī[w]	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Fahliyān
Shaykh Abū Naṣr Iṣṭakhrī[x]	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Fasā

l *Firdaws al-murshidiyya*, p. 437.
m *Firdaws al-murshidiyya*, p. 437.
n *Firdaws al-murshidiyya*, p. 437.
o Jira est le nom d'un petit village du district de Kāzarūn, au nord du district de Jarūq, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, 60.
p *Firdaws al-murshidiyya*, p. 430.
q *Firdaws al-murshidiyya*, p. 430.
r *Firdaws al-murshidiyya*, p. 433.
s *Firdaws al-murshidiyya*, p. 434.
t Parīshān est située à 15 kilomètres au sud de Kāzarūn, au nord du lac Fāmūr, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 46.
u *Firdaws al-murshidiyya*, p. 435.
v Jarūq appartient au district de Kāzarūn et est située au sud de Jira, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 59.
w *Firdaws al-murshidiyya*, p. 435.
x *Firdaws al-murshidiyya*, p. 435.

TABLEAU 1 « Liste des établissements fondés du vivant de Shaykh Abū Isḥāq » (*cont.*)

Nom du fondateur	*Types d'édifices*	*Localisation*
Shaykh Abū l-Ghanā'im[y] Juyūmī	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Juyūm
Shaykh Abū l-Qāsim Juyūmī[z]	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Juyūm
Shaykh Ḥasan Sarwistānī[aa]	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Sarwistān
Shaykh Ḥasan Darāgirdī[ab]	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Sīsakht[ac]
Satī Kārzayātī[ad]	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Kāzarūn
ʿAlī b. Aḥmad Juftiqī[ae]	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Dawān[af]
Ḥasan b. ʿAlī b. Muḥammad Zaydikī[ag]	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Kāzarūn
Shaykh Aḥmad Iṣṭakhrī[ah]	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Kirmān
Shaykh Abū Ghālib Ibrāhīm b. ʿAlī Iṣfahānī[ai]	*khānaqāh* *buqʿa* du fondateur	Ispahan
Mawlānā Jalāl l-Dīn Istājī[aj]	*khānaqāh* *khānaqāh* ?	Bukhara Bagdad[ak] Gīlān[al]

y *Firdaws al-murshidiyya*, p. 436.
z *Firdaws al-murshidiyya*, p. 4636.
aa *Firdaws al-murshidiyya*, p. 437.
ab *Firdaws al-murshidiyya*, p. 437.
ac D. Kravulszky, *Iran, das Reich der Ilhāne*, p. 216-217.
ad *Firdaws al-murshidiyya*, p. 440.
ae *Firdaws al-murshidiyya*, p. 432.
af Dawān est située à 8 kilomètres au nord de Kāzarūn sur la montagne de Dawān, *Farhang-i jughrāfiyā'ī-i Īrān*, vol. VII, p. 103.
ag *Firdaws al-murshidiyya*, p. 439.
ah *Firdaws al-murshidiyya*, p. 435.
ai *Firdaws al-murshidiyya*, p. 437.
aj *Firdaws al-murshidiyya*, p. 192-194.
ak Hāyida Lala et ʿImād al-Dīn Shaykh al-Hukamā'ī, «Banā-yi maʿrūf ba Abū Isḥāq dar Īrān », p. 134.
al Hāyida Lala et ʿImād al-Dīn Shaykh al-Hukamā'ī, «Banā-yi maʿrūf ba Abū Isḥāq dar Īrān », p. 134.

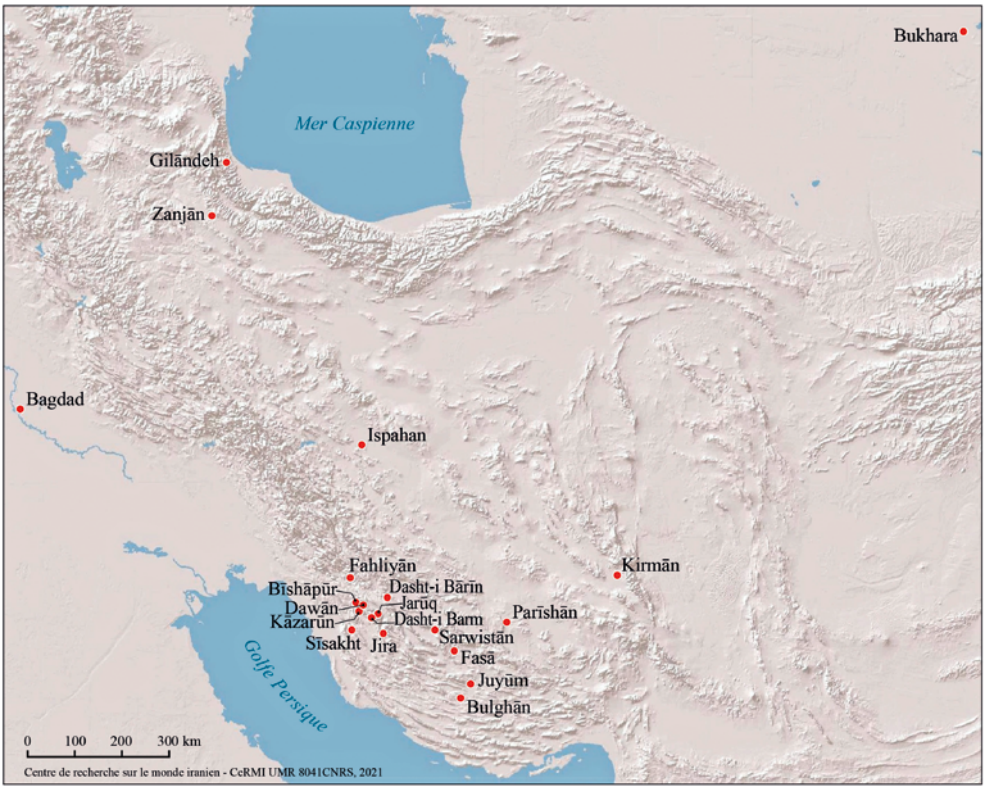


ILLUSTRATION 10 Localisation des *khānaqāh* fondées de vivant de Shaykh Abū Isḥāq

TABLEAU 2 Liste des établissements fondés après la mort de Shaykh Abū Isḥāq[a]

Nom de l'établissement	*Localisation*	*Région/pays*	*Bâtiments annexes*	*Gestionnaire de la zāwiya/khānaqāh*
Abū Isḥāqiyya	Bayḍā	Fārs		
Abū Isḥāqiyya	Kāzarūn	Fārs		Khʷāja Tāj al-Dīn Dihd
?	Fīrūzābād	Fārs		Sayyid Dāʾūd Fahlawī
Abū Isḥāqiyya	Muṣallā-yi Shīrāz	Fārs	*kitāb-khāna*	
Abū Isḥāqiyya	Chiraz	Fārs		

a Tableau établi en partie sur les données citées par Hāyida Lala et ʿImād al-Dīn Shaykh al-Hukamāʾī, « Banā-yi maʿrūf ba Abū Isḥāq », p. 135.

TABLEAU 2 Liste des établissements fondés après la mort de Shaykh Abū Isḥāq (*cont.*)

Nom de l'établissement	*Localisation*	*Région/pays*	*Bâtiments annexes*	*Gestionnaire de la zāwiya/khānaqāh*
khānaqāh kāzarūnī	Maḥalla-yi Mūrdistān, Chiraz	Fārs	mosquée madrasa *buqʿa*	Ḥājjī Nāṣir al-Dīn ʿUmar Murshidī (m. 826/1423)
Abū Isḥāqiyya	Chahār minār Yazd	Fārs	mosquée madrasa *buqʿa*	
Abū Isḥāqiyya	Yazd	Fārs		
khānaqāh	Khunj	Fārs		Rukn al-Dīn Dānyāl (m. après 685/1266)
?	Hérat	Khorassan	tombeau	
	Kūh-i Lubnān[b]	Liban	tombeau, fondé après 426/1033	« Haft tanān », compagnons de Shaykh Abū Isḥāq
zāwiya	Calicut[c]	Inde, Malabar		Shaykh Shihāb al-Dīn Kāzarūnī
zāwiya	Quilon[d]	Inde, Malabar		Fakhr al-Dīn Kāzarūnī
khānaqāh	Cambay[e]	Inde, Gujarat		Malik al-Tujjār ʿUmar b. Aḥmad Kāzarūnī (m. 743/1304-1305)
zāwiya	Canton	Chine		Burhān al-Dīn Kāzarūnī
zāwiya fondée par le sultan Bāyazīd Ier	Bursa[f]	Anatolie	mosquée *buqʿa*	Sayyid Muḥammad Naṭṭāʿ
zāwiya fondée avant 941/1534	Erzurum[g]	Anatolie		
takiyya	Erdine[h]	Anatolie		

b *Firdaws al-murshidiyya*, p. 385.
c *The Rehla of Ibn Battuta*, p. 189.
d *The Rehla of Ibn Battuta*, p. 189.
e *The Rehla of Ibn Battuta*, p. 67-68.
f Fu'ad Köprülüzāde, « Abū Isḥāq Kāzerūnī und die Isḥāqī-Derwische in Anatolien », p. 19.
g Fu'ad Köprülüzāde, « Abū Isḥāq Kāzerūnī und die Isḥāqī-Derwische in Anatolien », p. 23.
h Fu'ad Köprülüzāde, « Abū Isḥāq Kāzerūnī und die Isḥāqī-Derwische in Anatolien », p. 23.

TABLEAU 2 Liste des établissements fondés après la mort de Shaykh Abū Isḥāq (*cont.*)

Nom de l'établissement	*Localisation*	*Région/pays*	*Bâtiments annexes*	*Gestionnaire de la zāwiya/khānaqāh*
zāwiya fondée en 821/1418 par le souverain qaramanide Muḥammad II	Konya[i]	Anatolie		Ḥājjī Hasan b. Ḥājjī Aḥmad
al-jāmiʿ al-murshidiyya	Le Caire[j]	Égypte		Jalāl al-Dīn ʿUmar, *muḥaddith* de la mosquée *murshidiyya* (*ca.* 1368-1369)
zāwiya fondée par Ḥājjī Junayd ʿUmar, cheikh d'Aksaray en 747/1343	Alep[k]	Syrie	*buqʿa*	

i A. Karamustafa, *Bursa'da tarikatlar ve tekkeler*, p. 147.
j *Kashf al-ẓunūn*, vol. 1, p. 750.
k A. Karamustafa, *Bursa'da tarikatlar ve tekkeler*, p. 97-98.

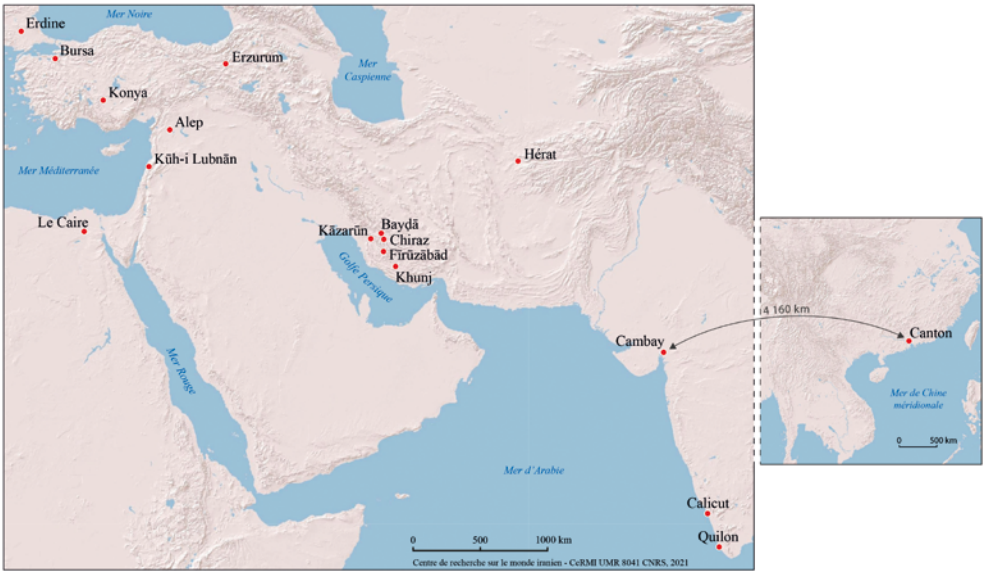


ILLUSTRATION 11 Localisation des *khānaqāh* fondées après la mort de Shaykh Abū Isḥāq

CHAPITRE 8

Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, initiateur de la *rūzbihāniyya* : de l'ivresse à la sobriété

> Alors je me vis comme si je me trouvais
> à Chiraz. Les portes des cieux s'ouvrirent,
> je vis le trône et le piédestal. Je vis [...] Ibn Khafīf
> et les maîtres spirituels [...] comme s'ils attendaient
> que Dieu me fasse venir à cet endroit[1].

∴

Rūzbihān Baqlī, qualifié de « Shaykh des propos extatiques » (*shaykh-i shaṭṭāḥ*[2]) et connu pour son éloge de l'amour passionné (*ʿishq*) comme moyen de connaître Dieu, est le second saint emblématique de Chiraz. Il est représentatif de la tradition soufie incarnée dans la ville par Shaykh Kabīr et, à travers lui, du soufisme bagdadien dont Ḥallāj est un important représentant. À la différence des autres saints hommes du Fārs, Rūzbihān a laissé une œuvre spéculative considérable qui eut une portée significative pour comprendre l'évolution du soufisme en Iran jusqu'à la fin du XV^e^ siècle[3]. Les écrits de Rūzbihān ont d'ailleurs été largement étudiés et commentés dans le monde ottoman, en Iran oriental, en Inde, ainsi qu'en Iran jusqu'à nos jours.

Sharaf al-Dīn Ibrāhīm, son petit-fils, est l'auteur d'une longue hagiographie intitulée *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* dans laquelle il décrit la notoriété dont Rūzbihān faisait l'objet dans la ville. Il explique, dans l'introduction, que son aïeul est

1 Ruzbehan, *Le dévoilement des secrets. Journal spirituel*, traduit et présenté par Paul Ballanfat, Paris, 1996, § 67, p. 201 (cité ci-après, *Le dévoilement des secrets*, lorsque je fais référence à l'introduction de P. Ballanfat, et *Kashf al-asrār*, lorsqu'il s'agit de la traduction que j'ai parfois modifiée selon l'édition du texte arabe établie par Firoozeh Papan-Matin, *The Unveiling of Secrets Kashf al-Asrār. The Visionary Autobiography of Rūzbihān al-Baqlī*, en collaboration avec Michael Fishbein, Leyde, Brill, 2006 (cité ci-après, *Kashf al-asrār*, éd.).

2 Terme est tiré de la racine arabe *shṭḥ* : « tomber à la renverse ».

3 Shaykh Kabīr est lui aussi crédité d'avoir rédigé trente-deux opuscules, mais la plupart des textes ne sont pas parvenus jusqu'à nous, voir la liste dans F. Sobieroj, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī*, p. 306-312.

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_010

le guide des maîtres de la voie spirituelle (*muqtadā-yi arbāb-i ṭarīqa*) et que sa pensée est bien connue à travers le monde, tout comme ses nombreux ouvrages. Cependant, dit-il, les charismes et les merveilles de ses états bénis (*karāmāt wa-ʿajāʾib-i aḥwāl-i mubārak*) n'ont pas atteint la diffusion de ses écrits et sa noble biographie (*sīrat-nāma*) relatant ses états spirituels n'a pas été couchée par la plume. Un groupe de notables de Chiraz lui a demandé de rédiger ce livre quatre-vingt ans après la mort de Rūzbihān[4]. Selon un *topos* de la littérature hagiographique, l'auteur se dit incapable (*ḍaʿīf*) de rédiger un tel livre, mais les « maîtres des cœurs » (*arbāb al-qulūb*) ont réussi à le convaincre[5]. La motivation première de Sharaf al-Dīn Ibrāhīm est de faire connaître les saintes paroles de Rūzbihān afin que ceux qui liront cette « sainte vie » (*sīrat-nāma-yi mubārak*) puissent en tirer profit[6]. Dans le *Shadd al-izār*, Junayd Shīrāzī attribue à Rūzbihān des surnoms honorifiques : « souverain des gnostiques » (*sulṭān al-ʿārifān*), « guide des amoureux » (*qudwat al-ʿāshiqān*), « prince des substituts » (*sawar al-abdāl*), « prince des pôles » (*sayyid al-aqtāb*). Ces surnoms témoignent du rayonnement intérieur qui émanait de la personne du saint homme aux dires de son entourage et de ceux qui l'ont rencontré[7].

On peut distinguer deux périodes dans le parcours spirituel de Rūzbihān. Pendant les premières décennies de sa vie, il adhérait à un soufisme extatique. Comme l'affirment ses hagiographes, lorsqu'il décida de construire un *ribāṭ* à Chiraz, il abandonna l'ivresse mystique (*sukr*) pour la sobriété (*saḥw*)[8]. Rūzbihān devint alors un cheikh soufi à l'image des autres saints hommes du Fārs. Il délivrait un enseignement spirituel dans son *ribāṭ* qui était aussi un lieu de convivialité religieuse. Il fut également un arbitre des conflits politiques. Enfin, il constitua une *ṭarīqa* perpétuée au sein de la famille. Dans un premier temps, je ferai le point historiographique sur les recherches consacrées à Rūzbihān. Puis, je retracerai les premières années de son parcours spirituel à partir du propre témoignage de Rūzbihān dans son « Journal » et des quelques éléments rapportés par ses hagiographes. J'aborderai ensuite sa vision de l'amour divin à partir de la beauté féminine et des expériences spirituelles intenses qu'il vécut au cours de son voyage au Hedjaz. Je verrai ensuite comment Rūzbihān, tout comme son devancier Shaykh Kabīr, s'est présenté comme le saint protecteur de Chiraz et, au-delà, du Fārs tout entier, dans une

4 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 10, i.e. 700/1300.
5 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 10.
6 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 22.
7 *Shadd al-izār*, p. 241.
8 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 14. Dans les *manāqib* de Rūzbihān, le terme *ribāṭ* est presque exclusivement utilisé à la place du mot persan *khānaqāh*, plus courant dans les sources hagiographiques persanes.

sorte de territorialisation de sa sainteté. Dans un second temps, je m'intéresserai à la pratique sociale de Rūzbihān, après avoir exploré ses expériences mystiques *stricto sensu*. J'examinerai ses rapports avec les autres cheikhs de la ville et observerai comment il lui fallut combattre des détracteurs et comment, il s'imposa aux autorités politiques grâce à des pouvoirs charismatiques qu'il sut mettre à la disposition des atabeks salghurides lorsqu'ils étaient confrontés à des révoltes ou des pouvoirs adverses. Enfin, dans une dernière partie, je montrerai quel fut le devenir de l'ordre qu'il avait fondé, la *rūzbihāniyya*, à travers la routinisation de son charisme au sein de sa famille et avec la promotion d'un pèlerinage à son saint tombeau.

1 Les étapes de l'historiographie sur Rūzbihān

> C'est aux travaux de Louis Massignon
> que notre attention doit d'avoir été appelée
> sur l'importance insigne du grand
> maître soufi de Chiraz[9].

Les écrits de Rūzbihān ont suscité très tôt l'intérêt des chercheurs[10]. En 1913, Louis Massignon présenta Rūzbihān dans son étude sur le *Kitāb al-ṭawāsīn* de Ḥallāj ainsi que dans d'autres publications postérieures[11]. Ensuite, c'est au savant russe Vladimir Ivanow que l'on doit la découverte du tombeau de Rūzbihān en 1928 et la description du manuscrit de l'une des biographies de Rūzbihān qu'il découvrit pendant son séjour à Chiraz[12]. Cependant, ces premières études se bornaient à situer la pensée du saint homme par rapport à la doctrine de Ḥallāj dont il n'aurait été qu'un commentateur.

---

9 *Le Jasmin des fidèles d'amour* (*Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*), éd. H. Corbin et M. Muʿīn, Téhéran, 1958, « Introduction », p. 3 (cité ci-après, *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*).

10 Liste des ouvrages de Rūzbihān dans C. Ernst, *Ruzbihan Baqli*, p. 151-159 ; P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 16-20, essai de classement (*ibid.*, p. 21-25) et présentation du contenu (*ibid.*, p. 26-39). Brève présentation des études par C. Ersnt, *Ruzbihan Baqli*, 1996, p. xi-xii ; P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 7-8.

11 L. Massignon, *La passion de Hallâj*, vol. II, p. 406-414 ; *Id.*, « La vie et les œuvres de Rûzbehân Baqlî », dans *Opera minora*, vol. II, p. 451-465 ; *Id.*, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954², où l'on trouve quelques citations et fragments de Rūzbihān, p. 413-426, 445-446.

12 V. Ivanow, « A Biography of Rûzbihân al-Baqlî », *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XXIV, 1928, p. 353-361 ; *Id.*, « More on Biography of Rûzbihân al-Baqlî », *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. VII, 1931, p. 1-7.

Les travaux de Henry Corbin constituent l'étape déterminante pour la véritable connaissance de la pensée spirituelle de Rūzbihān. En 1958, il publia avec Muḥammad Muʿīn son célèbre ouvrage, *Le Jasmin des fidèles d'amour* (*Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*), dans lequel la pensée de Rūzbihān est qualifiée d'« adoration de la beauté (*jamāl-parastī*, ou encore *zībāʾī-parastī*)[13] ». On sait que la beauté est l'un des thèmes majeurs de la doctrine de Rūzbihān. Cet ouvrage, qui est plutôt une œuvre de jeunesse, fut peut-être rédigé entre 560/1165 et 570/1174[14]. L'attirance de Rūzbihān pour la beauté des êtres se manifeste d'ailleurs dans ses propres écrits et dans de nombreuses anecdotes rapportées dans les sources hagiographiques[15]. En 1966, Henry Corbin a édité le *Sharḥ-i shaṭḥiyyāt*, autre texte majeur pour connaître la pensée du saint homme[16]. Il s'agit de la traduction persane amplifiée d'un ouvrage en arabe, le *Manṭīq al-asrār*, composé vers 570/1174 à Fasā[17]. L'objectif de Rūzbihān était de rassembler en un corpus unique les sentences paradoxales des cheikhs mystiques et d'en donner un commentaire pour dénoncer les diffamations dont ils avaient pu faire l'objet. Le *Sharḥ-i shaṭḥiyyāt* donne la clef pour comprendre les paroles théopatiques des mystiques de la période des origines. L'intérêt principal de Rūzbihān porte sur les écrits et les aphorismes de Ḥallāj qui tient une grande place dans sa doctrine. Dans son *tafsīr* coranique, il appelle Ḥallāj le « sage du Fārs » et le « *shaṭṭāḥ* du royaume[18] ». Les ouvrages de Henry Corbin sur Rūzbihān et la publication de ces deux textes majeurs ont constitué la première étape qui a fait connaître cette figure longtemps négligée du soufisme iranien.

En 1969, la publication par Muḥammad Dānishpazhūh des deux textes hagiographiques consacrés à Rūzbihān a permis de situer le saint homme au sein de la société de Chiraz, dans ses rapports avec ses disciples, les autres cheikhs et les autorités politiques[19]. Ces hagiographies donnent accès à la figure « sociale » du saint homme et permettent de mieux comprendre son cheminement spirituel après le tournant qui a conduit Rūzbihān, représentant de la mystique de l'ivresse, à adopter une doctrine plus ancrée dans la sobriété.

---

13 *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*. Discussion des termes *jamāl-parastī*, *ibid.*, p. 6-23. Sur Rūzbihān, voir également H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques III. Les fidèles d'amour. Shīʿisme et soufisme*, Paris, 1972, p. 9-146.

14 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 22.

15 Sur l'amour chez les soufis, voir ʿAlī Akbār Afrāsiyābpūr, *Zībāʾī-parastī dar ʿirfān-i islām*, Téhéran, 1380sh./2001.

16 Ruzbehan Baqli Shirazi, *Commentaire sur les paradoxes des soufis* (*Sharh-e Shathîyât*), Paris-Téhéran, 1966 (cité ci-après, *Sharḥ-i shaṭḥiyyāt*).

17 Sur la datation de ce texte et sa présentation, voir H. Corbin, « Introduction » dans *Sharḥ-i shaṭḥiyyāt*, p. 20-31 ; P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 23.

18 L. Massignon, *La passion de Hallâj*, vol. II, p. 410.

19 Dānishpazhūh (éd.), *Rūzbihān-nāma*, Téhéran, 1347sh./1969.

D'autres chercheurs ont contribué à faire connaître les ouvrages de Rūzbihān en éditant des textes importants. Le savant turc Nazif Hoca a publié deux ouvrages en arabe de Rūzbihān. En 1971, il a fourni une édition de son « Journal spirituel », le *Kashf al-asrār*[20]. En 1974, il a édité un traité rédigé à la fin de la vie de Rūzbihān, le *Kitāb Maṣrab al-arwāḥ*[21]. Ce texte rassemble la totalité de l'expérience mystique du saint homme[22]. À la même époque, Jawād Nūrbakhsh, le représentant de l'ordre ni'matullahi à Téhéran, a publié une nouvelle édition du *Kitāb-i 'Abhar al-'āshiqīn*[23]. Il a aussi édité en 1972 deux petits opuscules en persan à l'usage des novices. La *Risālat al-quds* est composée de douze chapitres dans lesquels Rūzbihān explique les états mystiques (*bayān al-ḥālāt*), le dévoilement et la contemplation de Dieu (*bayān al-mukāshafat wa-l-mushāhadat*), les messages divins (*bayān al-khiṭāb*), l'audition spirituelle (*bayān al-samā'*), etc. Ce texte fut rédigé par Rūzbihān à la demande de l'un de ses disciples, Jamāl al-Dīn Abū l-Faraj, pour les maîtres spirituels du Turkestan[24]. Le second texte édité par Jawād Nūrbakhsh, intitulé *Ghalafāt al-sālikīn*, est un opuscule très court qui vise à mettre en garde ceux qui cheminent sur la voie de Dieu contre les erreurs à ne pas commettre[25].

Une nouvelle étape dans la connaissance de la doctrine, mais aussi de la vie, de Rūzbihān a été inaugurée par les travaux de Carl Ernst. Dans son ouvrage intitulé *Words of Ecstasy in Sufism*, il a étudié les interprétations du saint homme sur les *shaṭṭāḥ* des cheikhs soufis[26]. Dans plusieurs articles, il s'inscrit dans la lignée des travaux de Henry Corbin en montrant l'importance du thème de l'amour divin dans la doctrine et les enseignements de Rūzbihān, ainsi que de l'usage du symbolisme, notamment des oiseaux[27]. En 1996, il a consacré une monographie au saint homme dans laquelle il met en perspective

---

20 *Rūzbihān al-Baḳlī ve Kitāb Kashf al-asrār'i ile Farsça bāzi Šürleri*, éd. N. Hoca, Istanbul, 1971.

21 *Kitāb Maṣrab al-arwāḥ*, éd. N. Hoca, Istanbul, 1974.

22 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 23.

23 *Kitāb-i 'Abhar al-'āshiqīn*, éd. Jawād Nūrbakhsh, Téhéran, 1971.

24 Voir la longue anecdote sur les circonstances de la rédaction de ce texte dans *Rūḥ al-jinān*, p. 227-228.

25 *Risālat al-quds wa-ghalaṭāt al-sālikīn*, éd. Jawād Nūrbakhsh, Téhéran, 1972. D'autres maîtres soufis ont rédigé ce genre d'opuscule, comme par exemple Sulamī qui est l'auteur d'un *Ghalaṭāt al-ṣūfiyya*, voir J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū 'Abd Allāh al-Sulamī*, p. 522-527.

26 C. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany, 1985.

27 C. Ernst, « Rûzbihân Baqlî on Love and Essential Desire », dans *Gott ist schön und Er liebt dir Schönheit : Festschrift für Annemarie Schimmel*, A. Giese et J. Christoph Bürgel (éds.), Berne, Peter Lang, 1994, p. 181-189 ; *Id.*, « The Stage of Love in Early Persian Sufism, from Râbi'a to Rûzbihân », dans *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, Londres, 1994, p. 435-455 ; *Id.*, « The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Rûzbihân », dans *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, L. Lewisohn (éd.), Londres, 1992, p. 353-366 ; *Id.*,

le devenir de la *rūzbihāniyya*[28]. Le principal objectif de Carl Ernst est néanmoins d'étudier le *Kashf al-asrār* dont, dans le long chapitre 2, il explique la structure, expose le contenu et souligne les aspects littéraires. En s'appuyant sur les recueils de *manāqib* de Rūzbihān, Carl Ernst parvient également à donner une image un peu plus sociale du saint homme. Il discute le processus par lequel la *rūzbihāniyya* s'est institutionnalisée et émet des hypothèses sur les raisons de sa disparition à l'époque safavide.

Les recherches de Paul Ballanfat sur le saint homme de Chiraz ont constitué une nouvelle avancée majeure dans le champ des travaux sur Rūzbihān. Il a consacré une étude approfondie au « Journal spirituel », le *Kashf al-asrār*, du saint homme. Dans sa thèse de doctorat (Sorbonne nouvelle, 1994), il a livré une nouvelle édition du texte à partir de nombreux manuscrits. Il a publié par la suite une traduction française de ce « Journal » accompagnée d'un commentaire très détaillé sur les visions qu'eut Rūzbihān tout au long de sa vie[29]. Paul Ballanfat a aussi édité quatre traités jusqu'alors encore inédits et, pour deux d'entre eux, il les a présentés et traduits dans des collections non spécialisées, ce qui a contribué à diffuser la pensée de Rūzbihān auprès d'un large public. Selon Rūzbihān lui-même, il aurait écrit le *Kitāb al-Ighāna* (« L'ennuagement du cœur ») sur injonction divine[30]. Il s'appuie sur la parole du Prophète : « En vérité, il nuage sur mon cœur, et j'en demande pardon à Dieu soixante-dix fois par jour » pour élaborer une véritable doctrine de la sainteté[31]. Le second texte traduit par Paul Ballanfat, le *Lawāmiʿ al-tawḥīd* (« Les éclosions de lumière ») traite également de la progression initiatique, mais au prisme de l'unicité divine[32]. Le *Sayr al-arwāḥ*, édité mais non traduit, traite de la nature de l'esprit et en particulier sa préexistence[33]. Le *Kitāb Masālik al-tawḥīd* est un traité sur l'unicité divine exposant les principes de la foi à partir de la théologie asharite. L'opposition virulente au mutazilisme dans ce traité pourrait témoigner, comme le fait remarquer Paul Ballanfat, de la difficulté de la doctrine d'al-Ashʿarī (m. 324/935) à s'imposer dans le Fārs[34]. Il semble néanmoins qu'à cette époque l'asharisme était dominant dans la province, mais il y avait encore des adeptes du mutazilisme, comme en témoignent les chroniques historiques.

Ruzbihan Baqli, 1996. Les article de C. Ernst sur le soufisme ont été republiés dans *It's Not Just Academic: Essays on Islamic Studies and Sufism*, Yoda Press/Sage, 2017.

28 C. Ernst, *Ruzbihan Baqli*, 1996.

29 P. Ballanfat n'a pas publié l'édition du texte arabe.

30 Rûzbehân, *L'ennuagement du cœur*, trad. P. Ballanfat, Paris, 1998.

31 Présentation du texte, P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 36-37.

32 Présentation du texte, P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 38.

33 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 26.

34 Présentation du texte, P. Ballanfat : « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 38-39.

Plus récemment en 2012, Kazuyo Murata a consacré sa thèse de doctorat à étudier, sous des angles particuliers (théologie, cosmologie, psychologie, anthropologie et prophétologie), le thème de la beauté dans les écrits de Rūzbihān. Le troisième chapitre est particulièrement novateur pour connaître la doctrine du saint homme car il y analyse la théologie asharite de Rūzbihān telle qu'elle est déclinée dans son *Kitāb Masālik al-tawḥīd*. Kazuyo Murata décrit la manière dont le saint homme se représente la beauté de Dieu à travers son essence (*dhāt*), ses attributs (*ṣifāt*) et ses actes (*afʿāl*)[35]. Il considère que Rūzbihān est l'un des penseurs musulmans à avoir le plus traité du thème de la beauté dans ses écrits.

Nous disposons, chose rare pour un cheikh soufi, de deux types de textes hagiographiques[36]. Les deux hagiographies de style *manāqib*, rédigées par les petits-fils de Rūzbihān, le situent dans son environnement social, tandis que, dans son « Journal spirituel », dont la rédaction, commencée en 577/1181 a dû s'étaler jusque vers la fin de sa vie[37], Rūzbihān raconte les visions dont il fut gratifié dès son plus jeune âge. Le décalage chronologique entre ses premières visions, de même que l'aspect subjectif du récit, invitent à utiliser ce texte avec précaution. Il est néanmoins essentiel pour connaître le cheminement spirituel de Rūzbihān, étant donné que les autres sources hagiographiques sont très peu disertes sur les premières années de sa vie.

Les principaux écrits mystiques de Rūzbihān sont maintenant bien connus. Les plus importants ont été édités, analysés et largement commentés par les spécialistes de la spiritualité persane. Paul Ballanfat a aussi reconstruit les étapes de la vie spirituelle de Rūzbihān dans les textes de présentation des ouvrages du saint homme qu'il a édités et traduits. Il est par conséquent difficile d'apporter des éléments originaux sur sa vie *stricto sensu*. L'objectif ici est de mettre en lumière la figure de Rūzbihān en procédant à une analyse des récits consignés dans les sources disponibles – textes hagiographiques, écrits du saint homme et historiographie chirazie (*Shīrāz-nāma* et *Shadd al-izār*) –, en usant à la fois de l'approche doctrinale et de celle des sciences de l'homme.

2 Rūzbihān, un enfant attiré par le divin au milieu des ignorants

> Je vis Dieu sur la terrasse de ma maison […].
> Il m'appela du milieu de la lumière en

35 Kazuyo Murata, *Beauty in Sufism the Teachings of Ruzbihan Baqli*, Ithaca, 2018.

36 Voir la description de ces textes dans le chapitre 1 sur la présentation des sources.

37 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Le dévoilement des secrets*, p. 25.

langue persane soixante-dix fois en ces termes :
« Ô Rūzbihān ! Je t'ai choisi par amour[38]. »

Rūzbihān est né à Fasā en 522/1129 dans une famille daylamite[39]. Il porte un nom typiquement iranien, fréquent dans les familles du Daylam et du Ṭabaristān. Les deux éléments « *rūz* » (jour) et « *bih* » (heureux) forment un qualificatif dont le sens signifie quelqu'un dont « le jour est favorisé », dont « le destin est favorable (*khush-bakht*)[40] ».

La personnalité singulière de Rūzbihān se révèle dans son « Journal ». Il fut dès l'enfance, comme le souligne Henry Corbin, doué d'une puissance émotive et d'une aptitude visionnaire exceptionnelles, abolissant la cloison « qui sépare du monde invisible l'humanité commune[41] ». Le fil conducteur qui se dessine dès l'enfance dans les visions de Rūzbihān est sa certitude d'être en intimité avec des êtres de beauté (anges, prophètes et saints), sorte de métaphore de la beauté de Dieu. Le Prophète Muḥammad n'a-t-il pas dit « J'ai vu mon Seigneur sous la plus belle des formes (*ra'aytu rabbī fī aḥsani ṣūrat*^{in})[42] » ? Cette tradition, évoquant le beau, la forme et la vision, a été reprise par les auteurs des premiers traités hagiologiques ; ils l'ont mise en relation avec certains versets du Coran évoquant la beauté (*ḥusn*) : « Nous avons créé l'homme sous la plus belle des formes[43]. » Le passage de l'« amour humain », l'« amour métaphorique » (*ʿishq-i insānī*, *ʿishq-i majāzī*), à l'« amour au sens vrai » (*ʿishq-i ḥaqīqī*, *ʿishq-i rabbānī*) est au cœur de la pensée de Rūzbihān[44]. Son « Journal » ainsi que les nombreuses anecdotes rapportées dans ses *manāqib*, on le verra, témoignent que la beauté humaine est pour le saint homme l'expression de la théophanie (*tajallī*) par excellence.

---

38 *Kashf al-asrār* § 12.

39 Fasā était à l'époque bouyide une importante ville garnison du Fārs avec de nombreux soldats daylamites.

40 Ce nom a été porté par Salmān Fārsī ou Salmān-i pāk, « Salmān le pur », qui s'appelait Rūzbih b. Wahāmān, voir H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 31.

41 H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques III. Les fidèles d'amour*, p. 21.

42 Cette tradition est largement citée par Rūzbihān dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 74, 92, 128-129.

43 Coran 95 : 4, voir également 40 : 64. Selon la tradition, l'homme a été créé à l'image de Dieu qui a malaxé son argile entre ses mains pendant quarante jours. Les poètes persans ont amplifié cette tradition si bien que « le beau visage », la « rencontre avec l'Aimé » et la vision de « Sa face » sont devenus des thèmes récurrents de la littérature persane. Sur ce thème, voir ʿAlī Sahrīat Kāshānī, « Le Motif de la 'Vision' en littérature mystique persane de Bāyazīd-e Basṭāmī à Ḥāfeẓ », *Luqmān*, vol. XVIII/2, 2002, p. 59-109.

44 H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 5.

2.1 *Le temps des premières expériences avec le divin*

Le premier signe de l'élection divine de Rūzbihān se produisit dans sa toute petite enfance. L'origine daylamite de ses parents, qui étaient probablement zaydites, pourrait expliquer le jugement négatif qu'il porte sur sa famille :

> Je suis né chez des gens qui étaient dans l'égarement total (*ghāyat-i ḍalālat*), grossiers et vulgaires « comme des ânes affolés fuient devant le lion[45] », ignorants (*jahālat*), faisant leur occupation de toutes sortes de mauvaises mœurs et d'actions défendues. J'atteignis l'âge de raison (*sinn-i tamīz*), alors naquit en moi l'impulsion à poser des questions. Je me disais à moi-même : « Où est ton Dieu et le Dieu des créatures[46] ? » J'interrogeais à l'école quelques petits garçons du même âge que moi : « Connaissez-vous votre Dieu ? » Ils me répondirent : « On dit qu'il n'a ni membres ni dimensions. » Ces quelques mots suffirent à provoquer en moi une émotion extatique[47]. Je partis en courant […], mais je ne compris pas vraiment le sens de ce qui m'arrivait[48].

L'intérêt si précoce de Rūzbihān pour Dieu peut sembler paradoxal étant donné qu'il affirme vivre dans une famille d'ignorants de la religion. Comme le souligne Paul Ballanfat, les motifs de la rédaction du « Journal » ne sont pas très clairs, mais il s'agit d'un ouvrage d'édification[49]. En effet, la description que fait Rūzbihān de son milieu familial vise à « annoncer » sa future élection divine que d'autres signes confirmeront par la suite.

À l'adolescence (*sinn-i bulūgh*), il fut l'objet d'un nouveau signe qu'il décrit dans le *Kashf al-asrār* :

> Se présenta dans mon cœur l'amour de remémorer Son nom et de Lui obéir (*fa waqafa fī qalbī ḥubb dhikrihi wa-ṭāʿatihi*) […]. Ensuite se présenta dans mon cœur l'amour de désir (*ʿishq*), et je sentais mon cœur se fondre dans cet amour […]. Je ne comprenais rien, je ne percevais que la mémoration de Dieu (*dhikr Allāḥ taʿālā*)[50].

Le *dhikr*, comme pour tous les cheikhs soufis et même tout musulman, est une composante importante dans la doctrine de Rūzbihān. Il considère cette

45 Coran 74 : 50-51.
46 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 12-13.
47 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 13.
48 *Kashf al-asrār* § 7.
49 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Le dévoilement des secrets*, p. 28.
50 *Kashf al-asrār* § 8 ; éd. § 9, p. 8.

pratique comme la nourriture de l'âme, à condition qu'il soit pratiqué avec la sincérité du cœur. En revanche, Rūzbihān dit que « le chapelet est comme le lion représenté en peinture dans l'établissement de bain[51] », c'est-à-dire sans vie, sans signification ni valeur.

À cette époque également, Rūzbihān regarde tous les êtres comme de beaux visages dont l'apparition lui inspire l'amour de quelques retraites spirituelles. Il se consacre aux entretiens intimes avec Dieu (*al-munājāt*), aux dévotions (*al-ʿibādāt*) et aux visites pieuses aux tombes des plus éminents des cheikhs (*ziyārāt al-akābīr min al-mashāʾīkh*)[52]. Dans le *Sharḥ-i shaṭḥiyyāt*, Rūzbihān affirme qu'il apprit à respecter l'éducation prescrite par Dieu au croyant par inspiration intérieure (*ṭarīq-i ilhām*)[53]. Muḥammad est, avec Moïse, le prophète le plus présent dans les récits visionnaires de Rūzbihān ; à son image il suit une voie solitaire, s'éveillant très tôt et de lui-même aux mystères divins. La doctrine de Rūzbihān, bien qu'il fût un représentant de l'ivresse mystique dans la lignée de Ḥallāj et de Basṭāmī, était néanmoins très ancrée dans la *sunna* prophétique.

Après ces deux premières expériences, Rūzbihān reçut un message confirmant son élection à un haut rang spirituel. Il raconte qu'à l'âge de quinze ans, en 537/1142-1143, il lui sembla entendre un appel venant du monde caché qui lui dit :

> « Tu es un prophète (*nabī*). » Et je me disais dans mon for intérieur (*fī sirrī*) : – J'ai pourtant entendu mes père et mère dire qu'il ne peut y avoir aucun prophète après l'Élu (*al-Muṣṭafā*). De plus, comment pourrais-je être prophète alors que je mange, que je bois, que je vais aux lieux d'aisance et que je suis pourvu de parties honteuses[54] ?, car je pensais que les prophètes n'ont pas de défauts. Et ceci jusqu'à ce qu'un certain temps fût passé, tandis que j'étais évanoui dans l'amour (*ghāʾibā*^{n} *fī l-ʿishq*)[55].

On ne sait pas exactement combien de temps se passa entre l'audition de cette voix du monde invisible et la première rencontre de Rūzbihān avec Khiḍr. Néanmoins, il entendit un jour de nouveau une voix venue de l'invisible (*hātifī az ghayb*) qui lui procura un état d'extase. « Je me suis dirigé vers elle [la voix], dit-il, et j'ai aperçu une personne belle de visage (*nīkū-rūy*) et apprêtée comme

51 *Sharḥ-i shaṭḥiyyāt*, p. 283.
52 *Kashf al-asrār* § 8 ; éd. § 9, p. 8.
53 *Sharḥ-i shaṭḥiyyāt*, p. 11.
54 Le Coran (25 : 7) fustige les incrédules qui disent : « Qu'a-t-il donc ce Prophète qui se nourrit de mets et circule dans les marchés ? »
55 *Kashf al-asrār* § 9 ; éd., § 10, p. 9.

les soufis. » Elle lui parla de l'unicité divine (*tawḥīd*), puis elle disparut de sa vue[56]. Dans le *Kashf al-asrār*, Rūzbihān fait un récit plus circonstancié de cette vision. Il dit qu'un jour, après le dîner, il se leva pour aller faire ses ablutions. C'est alors qu'il entendit une voix agréable. Il se dirigea vers la colline toute proche et vit une belle personne (*shakhṣ*^{an} *jamīl*^{an}) ayant la prestance des maîtres spirituels qui prononça les paroles de l'unicité (*kilām al-tawḥīd*). Il ne comprit pas, mais ces paroles éveillèrent en lui un ravissement et un amour fou (*walah*^{an} *wa-haymān*)[57].

À ce moment précis, Rūzbihān ne sait pas qu'il s'agit de Khiḍr, mais il est pris par l'ivresse mystique, séduit par la beauté de celui qui s'adresse à lui et par les paroles qu'il a prononcées. Initiateur de Moïse dans le Coran[58], Khiḍr apparaît au futur saint homme sous l'aspect d'un maître soufi. Dans une vision postérieure, il transmettra à Rūzbihān le savoir ésotérique sous la forme d'une nourriture dont il aura lui-même mangé.

Le lendemain, après la vision de cette « personne belle de visage », Rūzbihān part dans le désert où il demeure un an et demi en proie à des visions voyant « la terre, le ciel, les montagnes, les arbres, les rivières sous l'apparence de la lumière[59] ». Cependant, affirme Rūzbihān : « J'étais en ce temps-là ignorant des sciences des vérités spirituelles (*jāhil*^{an} *bi-ʿulūmi al-ḥaqāʾiqi*)[60]. »

Les sources sont confuses sur la période s'écoulant entre ce départ dans le désert et son retour à Fasā[61]. Les extases et les états spirituels dont il est alors l'objet ne lui apportent cependant aucun dévoilement jusqu'au jour où, dit-il :

> Je me trouvais sur la terrasse du couvent de Fasā à observer le monde caché (*ʿālam-i ghayb*), je vis le roi des rois des prophètes (*shāhanshāh-i anbiyāʾ*), le prince de la dévotion (*sayyid al-ward*), Muḥammad al-Muṣṭafā, ainsi qu'Abū Bakr, ʿUmar, ʿUthmān et ʿAlī qui me faisaient face. À cette vue, encore plus de lumières m'apparurent en provenance du monde de la sainteté (*ʿālam-i quds*). Après cela, les portes du monde angélique (*abwāb-i ʿālam-i malākūt*) s'ouvrirent à mon cœur et les secrets de la toute-puissance (*asrār-i jubūrat*) apparurent à ma conscience secrète. Puis les dévoilements se succédèrent, les états spirituels (*ḥālāt*)

56 *Tuhfat ahl al-ʿirfān*, p. 13.
57 *Kashf al-asrār* § 9 ; éd. § 10, p. 9.
58 Coran 18 : 61-83. Le nom de Khiḍr n'est pas cité dans le Coran mais l'exégèse l'a identifié au serviteur de Moïse dans sa quête de l'eau de vie.
59 *Kashf al-asrār* § 9 ; *Rūḥ al-jinān*, p. 169.
60 *Kashf al-asrār* § 14 ; éd. § 16, p. 11.
61 Paul Ballanfat a reconstitué la chronologie des différentes étapes de la vie de Rūzbihān à cette période, voir « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 61.

> se manifestèrent et les étrangetés de la science inspirée (*ʿilm-i laddunī*), les stations invisibles (*maqāmāt-i ghaybī*) se présentèrent sous des apparences que l'on ne pourrait dénombrer[62].

Le Prophète est un élément clef de la sainteté de Rūzbihān. Selon les traditions, la vision de Muḥammad est le lieu par excellence de la sincérité car nulle créature ne saurait prendre l'apparence du Prophète. En racontant ses visions, Rūzbihān manifeste sa sainteté et acquiert, comme le souligne Paul Ballanfat, une autorité incontestable[63]. On trouve dans ce récit le thème de la lumière muhammadienne ainsi que le vocabulaire évoquant le monde de l'invisible. Rūzbihān considère que cette première vision du Prophète, en compagnie des quatre califes, fut « son premier dévoilement » (*hadha awwal mukāshafātī*)[64].

Rūzbihān explique dans son « Journal » que, pendant cette période, il triompha de cette enveloppe [qui voilait son cœur] et qu'il éprouva l'envie de se mettre au service des soufis[65]. Il abandonna son petit commerce de légumes à Fasā, activité qui lui valut la *nīsba* « *baqlī* » (« marchand d'herbes »). « Je me rasai la tête, dit-il, alors que j'avais une abondante et belle chevelure[66], puis je rejoignis le cercle des soufis. Je m'adonnai aux exercices spirituels, j'étudiai et mémorisai le Coran[67]. »

2.2 *L'élément fondateur de l'initiation spirituelle de Rūzbihān, la seconde rencontre avec Khiḍr*

> Le secret de mon éducation (*sirr-i tarbiyat-i man*)
> vient des Amis de Dieu (*awliyāʾ Ḥaqq*),
> et c'est ainsi que je L'ai trouvé[68].

C'est sans doute vers 538/1146, à l'âge de seize ans et demi, que Rūzbihān rencontra pour la seconde fois Khiḍr[69]. « Un jour, dit-il, je suis parvenu à Sayyid al-Abdāl Khiḍr. Il me donna une pomme et me dit d'en manger. J'eu le dévoilement grâce à cette nourriture[70]. » Le récit du *Kashf al-asrār* est plus détaillé :

62 *Rūḥ al-jinān*, p. 169. Récit plus bref de cette vision dans *Kashf al-asrār* § 10.
63 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Le dévoilement des secrets*, p. 60.
64 *Kashf al-asrār* § 10 ; éd. § 12, p. 10.
65 *Kashf al-asrār* § 10.
66 Voir la signification de cette pratique soufie chapitre 9.
67 *Kashf al-asrār* § 10 ; *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 13.
68 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 14.
69 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 61.
70 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 13.

Khiḍr lui donne la pomme, mais il n'en mange qu'une partie. Le prophète lui dit alors : « Mange-la car c'est la quantité que j'ai mangée[71] ! »

Dans les différents traités d'onirocritique, la pomme représente pour l'essentiel l'objet d'un désir, d'une énergie spirituelle (*himma*). Manger une pomme, c'est atteindre l'objet de son désir, selon la part de la pomme qui est mangée, une bouchée, la moitié ou le fruit tout entier. Cette vision symbolise le désir de Rūzbihān d'accéder au savoir divin. Il lui est transmis à condition qu'il mange la même quantité du fruit que Khiḍr avait absorbée pour accéder à la connaissance. On peut rapprocher ce récit initiatique du commentaire de Rūzbihān d'un long texte d'Abū Yazīd Basṭāmī dans lequel il décrit son voyage dans les airs sous la forme d'un oiseau. Tout à coup, il aperçoit l'arbre de l'unicité divine (*dirakht-i aḥadiyyat*) dont les fruits sont de beauté et de majesté (*thamrāt-i ān dirakht jalāl wa-jamāl*), et dont il se nourrit[72].

Après avoir mangé la pomme, Rūzbihān vit une mer immense qui s'étendait depuis le Trône jusqu'aux Pléiades (*min al-ʿarsh ilā l-thawrī*) et il ne voyait rien d'autre. C'était comme l'irradiation du soleil. La bouche de Rūzbihān s'ouvrit involontairement et la mer s'y engouffra tout entière jusqu'à la dernière goutte[73]. Cet événement visionnaire traduit une initiation de type *uwaysī*, par un maître invisible appartenant au monde caché. Disciple de Khiḍr, Rūzbihān doit passer par où son maître est lui-même passé. Il absorbe l'eau de vie à la quête de laquelle, dans le récit coranique, Moïse était parti en compagnie de Khiḍr. Elle est symbolisée par l'« absorption de l'eau d'une mer de lumière[74] ». Cette rencontre avec Khiḍr marque le véritable point de départ de la vie mystique de Rūzbihān, qui aura des relations avec lui tout au long de sa vie comme en témoignent les récits consignés dans ses *manāqib* et les sources biographiques.

Après cet événement fondateur, le saint homme se serait retiré durant sept ans dans la montagne de Bamū au nord-est de Chiraz. Sharaf al-Dīn Ibrāhīm donne dans la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* une version hagiographique de cette retraite. Il serait resté revêtu de la même *khirqa* pendant ces sept années, faisant les grandes et les petites ablutions (*ghusl wa-wuḍūʾ*) dans la montagne, été comme

71 Le statut de Khiḍr, prophète ou saint, a suscité de nombreux débats entre les savants en sciences religieuses et les mystiques. Certains soufis considéraient que Khiḍr était le représentant des saints (*naqīb al-awliyāʾ*). Les docteurs de la Loi, quant à eux, ne pouvaient admettre que le guide coranique de Moïse dans le Coran soit un *walī*, étant donné que c'était reconnaître la supériorité de l'inspiration (*ilhām*) des saints sur la révélation (*waḥy*) que reçoivent les prophètes, voir N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 321-323.

72 *Sharḥ-i shaṭḥiyyāt*, p. 80-81.

73 *Kashf al-asrār* § 14.

74 H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 37.

hiver. En d'autres termes, il était insensible aux frimas hivernaux et aux fortes chaleurs estivales. Il refusait tout contact humain, entièrement tourné vers sa recherche du divin. Il semble qu'à cette époque il avait déjà quelques disciples qui lui portaient des nourritures variées. Ils constataient le lendemain que ces provisions servaient de repas aux bêtes sauvages et aux oiseaux[75]. Cette retraite dans la montagne, qui rappelle celles que faisait le Prophète dans la grotte du mont Ḥirāʾ, semble avoir été déterminante pour Rūzbihān puisque, devenu à son tour un cheikh reconnu à Chiraz, il disait : « Ô montagne de Bamū ! Que de lumières théophaniques (*anwār-i tajallī*) me furent prodiguées, lorsque je vivais à ton sommet[76] ! »

Les dévoilements dont Rūzbihān fut l'objet pendant les premières décennies de sa vie annoncent le modèle de sainteté auquel il se rattachera par la suite à travers d'autres récits visionnaires survenus comme on le verra pendant sa période de maturité et jusqu'à la fin de sa vie.

3 Moïse, modèle de la sainteté extatique de Rūzbihān

> J'étais […] occupé à la vigilance intérieure […].
> Soudain je Le vis […] tel que je ne saurais
> décrire Sa beauté. Il était sous Sa plus belle
> forme et je tombai amoureux de
> Sa beauté […]. Je désirais me rapprocher
> de Lui et m'unir à Lui[77].

Dans le *Kashf al-asrār*, Moïse est le premier modèle de sainteté de Rūzbihān qui le voit la plupart du temps en relation avec le Sinaï. Les maîtres spirituels ont vu dans l'expérience de Moïse au Sinaï une préfiguration de l'ivresse mystique. Au-delà de son aspect visionnaire, le *Kashf al-asrār* est aussi un exposé sur le type de sainteté que Rūzbihān voulait mettre en valeur. Cependant, si Moïse est son premier modèle, il reste strictement subordonné au Prophète :

> Je vis une immense lumière du côté de Médine. Elle avait recouvert le quart des cieux et de la terre […]. Je compris que cette lumière était la

75 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 13.

76 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 14. Le terme *tajallī* apparaît deux fois dans le Coran. La première fois, il fait référence à l'heure du Jugement : « La connaissance de l'Heure n'appartient qu'à Dieu ; nul autre que Lui ne la fera manifestera en son temps (Coran 7 : 172). » La seconde occurrence du terme concerne Moïse et sa quête de la « belle vision » du Seigneur.

77 *Kashf al-asrār* § 47.

> lumière de l'Élu (*nūr al-Muṣṭafā*) qui irradiait de Muḥammad [...]. Je vis Adam, Moïse et tous les prophètes qui faisaient l'appel à la prière face à la lumière du Prophète (*nūr al-Muṣṭafā*). Dieu lui dit : « Ô Muḥammad : [Dis] Un ! [Dis] Un[78] ! »

Dans cette très longue révélation qui aurait eu lieu après 570-571/1174-1175[79], Rūzbihān décrit la majesté de Dieu qui lui parle, comme il le fit avec Moïse au buisson ardent. Rūzbihān ajoute : « Puis "Il fut à deux portées d'arc ou plus proche[80]". Il me fut donné par cela de connaître une extase, une intimité, une sobriété et une ivresse[81]. » Moïse est ici subordonné au Prophète dans la mesure où c'est à Muḥammad que Dieu enjoint de professer l'unicité divine, tandis que Rūzbihān s'approche de Dieu à « deux portées d'arc », citation coranique qui fait allusion au voyage nocturne et à l'ascension céleste du Prophète.

Dans une de ses premières révélations, Rūzbihān dit :

> Je vis Dieu (*al-Ḥaqq*) qui descendait du Sinaï, sous l'apparence de Shaykh Kabīr. La montagne se liquéfia sous les assauts du pouvoir de sa fureur [...]. Alors il dit : « C'est ainsi que j'ai agi avec Moïse (*hākadhā faʿaltu bi-Mūsā*)[82]. »

Cette vision est une allusion directe à l'épisode de la montagne réduite en cendres, au cours duquel Moïse tomba, foudroyé, puis dévala le Sinaï. Ici, ce n'est pas Moïse qui descend du mont mais Dieu lui-même qui vient à la rencontre de Rūzbihān, sous l'apparence du saint tutélaire de Chiraz, Shaykh Kabīr qui, on l'a vu, était devenu après sa mort le protecteur de la ville[83]. Rūzbihān le voit investi de l'autorité sur les autres maîtres spirituels, en extase et poussant des cris de désir pour lui. Dieu, en descendant du Sinaï à la rencontre de Rūzbihān, investit ce dernier de l'autorité spirituelle que Shaykh Kabīr exerçait sur Chiraz.

Une révélation tardive fait également allusion à l'épisode de la théophanie au Sinaï. Rūzbihān rapporte qu'il était en prière à la recherche de Dieu à l'aube de la « nuit du destin » (*laylat al-qadr*) qui est considérée comme une nuit bénie. Tout à coup, Dieu lui tint le même discours qu'Il avait tenu à Moïse au

78 *Kashf al-asrār* § 64 ; éd., § 93, p. 46-47.
79 Sur l'ordre des visions, voir P. Ballanfat, « Introduction », dans *Le dévoilement des secrets*, p. 25-26.
80 Coran 53 : 9.
81 *Kashf al-asrār* § 64 ; éd., § 93, p. 46-47.
82 *Kashf al-asrār* § 32 ; éd., § 35, p. 18.
83 Le nom de Shaykh Kabīr apparaît cinq fois dans le *Kashf al-asrār*.

Sinaï. Rūzbihān vit dans la montagne une lucarne tournée vers l'Orient (*min jānib al-mashriq*) à travers laquelle Dieu se révéla à lui (*tajallā l-Ḥaqq*) disant : « C'est ainsi que je suis apparu à Moïse (*aẓhartu nafsī li-Mūsā*), puis Il [Dieu] dévala la montagne, ivre, jusqu'au pied du mont[84]. »

Cette vision est surprenante car, dans cet échange amoureux, Dieu dévale la montagne, ivre d'amour pour Rūzbihān. Par rapport à l'expérience de Moise au mont Sinaï qui, après son dialogue avec Dieu, tomba, foudroyé, la perspective est ici inversée au profit du saint homme[85].

L'image de la fenêtre fait partie des symboles utilisés par les mystiques pour exprimer leur relation à Dieu. Dans le Livre III du *Mathnawī*, Rūmī dit :

> Dans mon âme purifiée s'ouvre une fenêtre
> et je reçois le message de Dieu, sans intermédiaire.
> Dans ma maison, je reçois les paroles, la pluie et la lumière,
> venant de la source, par cette fenêtre.
> Une maison sans fenêtre est un enfer,
> l'essence de la religion, ô dévot, est d'ouvrir les fenêtres[86].

Rūmī délivre ici un enseignement sur la prière qui pour lui est le moyen de recevoir les enseignements divins :

> Ainsi, c'est cette grâce que j'aime dans la prière, ce qui explique que « dans la prière est la fraîcheur de l'œil[87] ».

La prière ouvre une fenêtre par laquelle est directement insufflé le message de Dieu dans l'âme de l'homme. Celui qui n'est pas en mesure d'ouvrir une fenêtre dans son cœur est coupé du divin. On trouve ici un mode de communication avec Dieu analogue à celui de Moïse au Sinaï.

Ces trois révélations attestent du statut spirituel particulier de Rūzbihān qui apparaît, en quelque sorte, comme symboliquement supérieur à celui de Moïse en termes de sainteté. Rūzbihān est initié aux secrets divins, tout comme le fut Moïse. Dieu vient à sa rencontre en descendant du Sinaï et se manifeste à lui au plus près, en référence à l'expression coranique « à deux portées d'arc ou plus proche ». Rūzbihān jouit donc de l'intimité qui existait entre

84 *Kashf al-asrār* § 87 ; éd., § 145, p. 75.

85 Sur l'expérience de Moïse au Sinaï, voir D. Aigle, « La figure de Moïse dans quelques textes mystiques persans médiévaux », p. 326-333.

86 Rūmī, *Mathnawī*, Livre III, distiques 2402-2404.

87 Rūmī, *Mathnawī*, Livre III, distique 2401. Allusion à un hadith du Prophète qui dit littéralement : « La fraîcheur de mes yeux est dans la prière. »

Dieu et Moïse. Paul Ballanfat fait remarquer que, dans le *Kashf al-asrār*, Moïse est « le prophète de la révélation qui enivre en descendant […], il est celui par lequel le bas s'ouvre à la transcendance[88] ». En effet, dans le récit coranique, le Sinaï est le « lieu du discours » avec Dieu au buisson ardent, mais c'est aussi l'endroit où il a montré son inaccessibilité à l'homme. Les mystiques extatiques ont tenté de rompre symboliquement cette inaccessibilité en plongeant dans l'« océan divin » pour atteindre, tout comme Moïse au Sinaï, l'ivresse mystique. Néanmoins, dans le récit reproduit ci-dessus, c'est Dieu lui-même qui s'enivre et qui dévale la montagne.

4 L'amour humain métaphore de la beauté de Dieu

> La beauté et l'amour ont conclu un
> pacte dans l'éternité selon lequel
> jamais ils ne se sépareraient[89].

Selon un hadith du Prophète : « Il y a dans le monde trois choses que je trouve belles : les femmes, le parfum et la prière[90]. » Le Coran lui-même parle de « la plus belle des histoires » à propos de Joseph et Zulaykha[91]. Certains maîtres spirituels sont devenus célèbres grâce à leurs théories sur l'amour et leur interprétation subtile des états mystiques. Le plus ancien texte composé sur l'expérience de l'amour mystique est le traité d'Abū l-Ḥasan ʿAlī Daylamī intitulé *Kitāb Aṭf al-alif al-maʾlūf ʿalā al-lām al-maʿṭūf*, dans lequel s'entremêlent des réflexions soufies et philosophiques[92]. Il n'est pas inintéressant de souligner que l'auteur de ce traité était un des disciples de Shaykh Kabīr dont se réclamait Rūzbihān. Cependant, c'est Aḥmad Ghazālī (m. 520/1126) qui a exercé une influence considérable sur les théories de l'amour élaborées par Rūzbihān. Dans ses *Sawāniḥ al-ʿushshāq* (« Les intuitions des fidèles d'amour »), Aḥmad Ghazālī parle du mystère de la relation mutuelle entre l'amant et le bien-aimé qui sont l'un pour l'autre comme des miroirs, perdus dans la contemplation mutuelle, l'une étant « plus lui que lui[93] ». L'amour profane est considéré comme un entraînement qui conduit à obéir à Dieu, puisque l'être humain qui

88 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Le dévoilement des secrets*, p. 54.
89 Jāmī, p. 256.
90 C. Ernst, *It's Not Just Academic*, p. 296.
91 Coran 12 : 3.
92 Le texte a été édité et traduit par Claude Vadet.
93 A. Schimmel, *Le Soufisme*, p. 365.

est aimé doit être obéi absolument[94]. Rūzbihān fait partie des grands théoriciens de l'amour mystique, au même titre que ʿAyn al-Qudāt Hamadānī, le disciple d'Aḥmad Ghazālī exécuté à l'âge de trente-trois ans en 525/1131, et dont le destin tragique préfigure celui de Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī, désigné comme le « Maître des illuminations » (Shaykh al-Ishrāq), exécuté à Alep en 587/1191.

Rūzbihān Baqlī est l'un des mystiques qui a le plus vénéré la beauté féminine. « Quand l'âme est éduquée par l'amour humain (*ʿishq-i insānī*), qu'elle est devenue fermement établie dans le mystère le plus secret de l'amour (*sirr-i ʿishq*), et que le cœur est purifié par le feu de l'amour des périls charnels et sataniques, dit Rūzbihān, alors l'âme qui commande au mal (*nafs-i ammāra*) devient paisible sous les coups de la violente colère de l'amour[95]. » La beauté a un caractère pédagogique, elle provoque l'amour, mais ensuite l'éducation conduit à la connaissance. Le comportement intime de Rūzbihān, comme en témoigne son « Journal », exprime son admiration passionnée pour les beaux visages. Les anges lui apparaissent, conformément aux récits d'ascension céleste, sous une forme humaine et sous des traits féminins, avec des voiles de lumière, des tresses, etc. Ils ressemblent souvent à de belles femmes turkes, selon l'un des stéréotypes de la littérature persane[96].

Le saint homme était lui-même très beau. Au moment où il revêtit la *khirqa*, selon la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, il avait déjà fait des exercices d'ascèse depuis des années. En récompense de ses efforts, Dieu lui avait donné un très beau visage, à tel point que quiconque le regardait voyait son cœur s'emplir de spiritualité et de sérénité (*rūhī wa rāḥat*)[97]. Rūzbihān estimait d'ailleurs que l'apparence extérieure (*ẓāhir*) de l'homme ne doit pas être en contradiction avec son être intérieur (*bāṭin*).

4.1 *La femme symbole de la beauté, scandale au Jāmiʿ al-ʿAtīq*

La première prédication publique de Rūzbihān dans le Jāmiʿ al-ʿAtīq fit scandale à Chiraz[98]. Au milieu du sermon il invectiva une femme qui avait dit à sa fille :

> « Combien de fois je t'ai exhortée à voiler ton visage et à ne laisser voir à qui que ce soit un aperçu de ta beauté ! Crains que quelqu'un ne tombe

94 A. Schimmel, *Le Soufisme*, p. 360.
95 *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, § 203, p. 99.
96 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Le dévoilement des secrets*, p. 70.
97 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 15.
98 Ce prêche a eu lieu au début de 543/1148 ou 545/1150-1151, C. Ernst, *Ruzbihan Baqli*, p. 4.

> dans le pêché à cause de ton charme et ta beauté ! N'entends-tu pas ce que je te dis ? Pourquoi ne suis-tu pas mon conseil ? » Rūzbihān lui dit alors : « Combien même tu la conseillerais et tu lui interdirais de se montrer, elle n'écouterait pas tes paroles et ne suivrait pas ton conseil, car elle possède la grâce, et la beauté ne peut se résoudre à ne pas se joindre à celui qui l'aime[99]. »

Cet éloge de la beauté a également une portée édificatrice puisque, après le discours de Rūzbihān, une grande partie de l'assistance serait devenue adepte du saint homme. Il fut par la suite nommé prédicateur officiel par l'atabek salghuride Sunqur. On verra que le *Rūḥ al-jinān* donne une version différente de l'impact des paroles de Rūzbihān sur l'assistance[100].

La chronologie des voyages de Rūzbihān est difficile à établir. Selon le *Ruḥ al-jinān*, après cette période de prêche à Chiraz il se mit à voyager. Paul Ballanfat propose trois dates : 546/1152 ou 554/1160 ou 560/1165[101]. On sait qu'il est allé deux fois en pèlerinage aux lieux saints. Rūzbihān a rédigé le *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn* entre 560/1165 et 570/1174, après son retour du Hedjaz, car ses expériences vécues à La Mecque et le premier chapitre de ce traité s'éclairent mutuellement. Son premier voyage à la ville sainte aurait donc pu avoir lieu alors qu'il était âgé de trente-huit ans ; il était accompagné d'un groupe de disciples. Cependant, ce voyage aurait pu avoir lieu bien avant qu'il ne décide de rédiger le *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, alors qu'il était plus jeune.

5 Le voyage au Hedjaz, les états extatiques de Rūzbihān à l'aune de la beauté féminine

> Ô mon amie, tu es pour moi
> la beauté (*nikūʾī*).
> D'où vient ta beauté,
> ne me le diras-tu pas ?
> – Je suis l'ouvrage
> des mains de la divinité (*lāhūt*),
> je suis le chef (*qāʾid*) et le guide
> de l'humanité (*rahnamā-yi nāsūt*)[102].

99 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 110-111 ; *Shadd al-izār*, p. 243-247 ; *Hazār mazār*, p. 291.
100 *Rūḥ al-jinān* (p. 224-226), voir *infra*.
101 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 65. *Shadd al-izār*, p. 243 ; *Hazār mazār*, p. 289 ; Jāmī, p. 255.
102 *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, éd., § 14, p. 7, trad. H. Corbin, p. 117.

5.1 *Rūzbihān foudroyé par l'amour à La Mecque*

Rūzbihān vécut des expériences spirituelles intenses pendant son séjour au Hedjaz. Nous disposons de quelques informations sur les relations du saint homme avec les femmes. Nous avons vu comment il prit la défense de la jeune femme de Chiraz, réprimandée par sa mère parce qu'elle montrait son visage. Nous savons également qu'il épousa plusieurs femmes, mais qu'il était très attaché à son épouse favorite. Il fut très affecté par la mort de cette dernière, comme en témoigne le *Kashf al-asrār*. Alors que nous disposons, on l'a vu, de nombreuses informations sur les proches de Shaykh Kabīr, les sources ne mentionnent même pas les noms des épouses et des filles de Rūzbihān. En revanche, il aurait eu deux disciples femmes dont l'histoire est en relation avec La Mecque.

Au cours de son pèlerinage dans la ville sainte, Ibn ʿArabī entendit un récit sur les aventures que Rūzbihān aurait eues à La Mecque. Pendant son séjour, le saint homme de Chiraz serait tombé éperdument amoureux d'une jeune et belle chanteuse[103]. Les *manāqib* de Rūzbihān ne font aucunement allusion à cet épisode, mais cette information est confirmée par Jāmī dans ses *Nafaḥāt al-uns* et par Maʿṣūm ʿAlī-Shāh dans les *Tarāʾiq al-ḥaqāʾiq*. Il était tellement sous l'emprise de l'amour que, lors de la prière et des circumambulations autour de la Kaʿba, il poussait de grands soupirs et des exclamations qui dérangeaient ses voisins. Il lui était cependant impossible d'avouer à la jeune femme les sentiments qu'elle lui inspirait. Rūzbihān se rendit alors à l'assemblée des soufis et jeta son vêtement en disant : « Je ne veux mentir à personne sur mon état[104]. » Il fut désormais tout à sa dévotion amoureuse, tout en gardant cependant son secret. La jeune femme qui avait fait éclore cet amour ignorait tout, jusqu'au jour où quelques personnes l'avertirent de l'adoration dont elle était l'objet de la part de l'« un des grands parmi les gens de Dieu » (*min akābir Ahl Allāh*). Bouleversée, elle renonça alors à son activité de chanteuse. Elle devint disciple de Rūzbihān et il reprit alors son froc de soufi[105]. La conversion de la chanteuse fut le fruit, dit Ibn ʿArabī, de la sincérité de Rūzbihān.

Le dialogue qui s'instaure entre Rūzbihān et son interlocutrice dans le chapitre 1 du *Jasmin des fidèles d'amour* (*Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*) s'accorde, comme le souligne Henry Corbin, aux « péripéties du drame intérieur advenu à La Mecque[106] ». Tout comme la jeune cantatrice de la ville sainte, la jeune interlocutrice du *Jasmin des fidèles d'amour* ignore tout de la « fonction

103 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 67.
104 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 67.
105 H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 110.
106 H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 110.

théophanique » de sa propre beauté[107]. « Les prophètes et les saints (*anbiyā' wa awliyā'*), lui dit Rūzbihān, sont purifiés de l'accusation d'être [guidés par] l'amour de nature charnelle (*ʿishq-i insānī*)[108]. » La jeune interlocutrice répondit : « Ô soufi théosophe ! […] J'aime la fraîcheur de ton état parfait et ta beauté[109]. » Elle finit par lui demander de composer à son intention un petit livre en langue persane sur l'amour humain dans l'amour divin (*al-ʿishq-i insānī fī l-ʿishq-i rabbānī*) qui serait un guide (*imāmᵃⁿ*) pour tous les amants et les êtres aimés (*jamīʿ al-ʿushshāq wa-l-maʿshūqīn*)[110]. Rūzbihān rédige le *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn* afin qu'il apporte aux fidèles d'amour la « pureté de l'intimité et les plantes odoriférantes du paradis[111] ». Rūzbihān espère que ce livre mènera les amants au dénouement advenu en sa faveur pour surmonter son amour pour la jeune chanteuse de La Mecque.

5.2 *La Kaʿba, lieu de la manifestation du parfait* tawḥīd *de Rūzbihān avec Dieu*

Au cours de son séjour à La Mecque, Rūzbihān fit la rencontre d'une autre femme, une certaine Jawhariyya Khānum, à qui il avait porté assistance alors qu'elle était sur la route des lieux saints. Une nuit dans le désert, elle s'éloigna de la caravane afin de faire ses ablutions. Après avoir prié, elle ne retrouva plus la caravane. Le lendemain, tourmentée par la soif et la faim, elle se crut condamnée à mourir et implora l'aide de Dieu. C'est alors qu'une personne ayant l'apparence des cheikhs lui apparut et lui donna une outre d'eau. Elle but et reprit vie. Elle fit quelques pas et vit la caravane. Elle demanda à son sauveur de venir près d'elle, mais il lui dit de ne pas s'approcher et disparut de son regard. Elle regrettait vivement de ne pas avoir pu prendre sa main. Après avoir rejoint les gens de la caravane, elle leur raconta son histoire. Très étonnés, ils lui dire : « Ô insouciante ! Ton but est d'aller à la Kaʿba. Pourquoi aurais-tu pris sa main[112] ? » Ce récit édifiant manifeste les pouvoirs charismatiques de Rūzbihān qui, étant en parfait unicité avec Dieu, est capable de protéger à distance. Ce « *Sitz im Leben* » hagiographique sur les dangers encourus sur la route du pèlerinage annonce la future adhésion de Jawhariyya à la doctrine de Rūzbihān.

La femme poursuivit sans encombre son voyage et arriva à La Mecque. Alors qu'elle tournait autour de la Kaʿba, elle demanda à Dieu de lui faire rencontrer

107 H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 111.
108 *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, éd., § 26, p. 11.
109 *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, éd., § 27, p. 12.
110 *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, éd., § 27, p. 12.
111 *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, éd., § 28, p. 12.
112 *Rūḥ al-jinān*, p. 220-221.

le personnage qui lui avait sauvé la vie. Tout à coup, au cours de sa dernière circumanbulation, elle vit cette même personne sortir de l'enceinte sacrée de la Kaʿba. Elle courut pour le rattraper, le saisit par son vêtement et voulut crier. Il lui fit signe de la main de se taire. « Dieu t'a donné un tel degré (*maqām*), dis-moi qui tu es ! », supplia-t-elle. Il répondit : « On m'appelle Rūzbihān Baqlī. » Elle lui dit alors : « Prends-moi comme disciple. » Il répondit : « J'accepte ! » Rūzbihān lui donna son manteau. Puis il disparut pour la seconde fois. Elle prit le chemin du retour, emplie d'états spirituels élevés (*ḥālāt-i sharīf*). L'auteur du *Ruḥ al-jinān* conclut son récit en disant : « C'est ainsi que Jawhariyya fut éduquée par le cheikh[113]. »

En vérité, selon le *Ruḥ al-jinān*, Jawhariyya était une femme soufie tenue en haute estime à Bagdad. Dans ce récit, en lui remettant son manteau de soufi, Rūzbihān lui transmet sa propre investiture initiatique. On peut considérer que cette initiation spirituelle est en quelque sorte proche d'une initiation de type *uwaysī*. Rūzbihān n'apparaît qu'à elle seule et lui interdit de révéler le secret de leur échange. Le cas de la conversion à la voie soufie de la cantatrice dont il était tombé amoureux relève du même type initiatique puisqu'il n'eut jamais un échange direct avec elle. Seul le comportement de Rūzbihān, qui n'avait pas voulu franchir le « fleuve (Jayḥūn, *i. e.* Oxus) du *tawḥīd*[114] » en déclarant sa passion à la jeune femme, avait suffi à faire son éducation.

5.3 *L'extase suprême, danser avec la Kaʿba*

Les expériences intenses vécues par Rūzbihān à La Mecque ne se sont pas cantonnées à celles qu'il eut avec les deux femmes qui se firent disciples du saint homme. Sharaf al-Dīn Ibrāhīm, l'auteur de la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, dit que Rūzbihān se rendit deux fois à La Mecque. Il est possible que l'événement qu'il décrit ensuite se soit produit au cours de son premier séjour. L'hagiographe rapporte un récit recueilli auprès de « personnes dignes de confiance » selon lequel, arrivé à la Kaʿba et pris par un état d'ivresse, Rūzbihān saisit l'anneau de la Kaʿba et récita un poème en langue *nīrīzī*. Il agita l'anneau de la Kaʿba si bien que, selon le témoignage des gardiens de l'enceinte sacrée (*mujāwirān-i ḥaram*), elle se mit à bouger[115].

Au cours de ce séjour à La Mecque, Rūzbihān se vit confirmer son rang spirituel par une illumination. Après un jeûne de sept jours, il entendit au cours la septième nuit, sept fois de suite, un discours venant du Seigneur :

113 *Rūḥ al-jinān*, p. 221.

114 *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, éd., § 26, p. 11.

115 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 113. Dans une révélation (*Kashf al-asrār* § 42), Rūzbihān se voit lui-même sous l'apparence de l'enceinte sacrée.

« Ô Rūzbihān ! Prince des pôles de l'univers (*aqtāb al-ʿālam*). Ton existence comble d'orgueil les siècles évanouis dans le passé, les siècles à venir et les siècles présents. » Alors, dit Rūzbihān dans son « Journal », « de la pierre noire, c'est une profusion de roses rouges qui m'inonda (*nithār al-ward al-aḥmar min al-ḥajar al-aswād*)[116] ».

Le motif de la rose, utilisé pour évoquer la Kaʿba, renvoie à une tradition qui associe la rose au rouge de la majesté. Abū ʿAbd Allāh Ṣubayḥī dit un jour : « Le gnostique qui regarde dans le miroir voit Dieu (*Ḥaqq*). » Rūzbihān commente ainsi ce *shaṭḥ* sur l'amour mystique :

> Son miroir est le cœur et le cœur est l'endroit où se révèle la lumière de Dieu (*dil maḥall-i nūr-i Ḥaqq*) [...]. Regarde bien, car le cœur est la place du marché de Son amour (*dil bazār-i ʿishq*), et là la rose d'Adam sur la branche de l'Amour vient de la couleur de la manifestation de Sa rose. Quand le rossignol de l'esprit deviendra ivre de cette rose [...], il entendra avec l'oreille de l'âme (*gūsh-i jān*) le chant de l'oiseau de l'Alast – « Ne suis-Je pas ton Seigneur ? » – à la source de la primordiale éternité[117].

La langue raffinée des poètes iraniens des XI^e^ et XII^e^ siècles fait beaucoup appel au symbolisme de la nature[118]. Chiraz étant la ville des roses et des rossignols, il n'est pas étonnant que Rūzbihān utilise pour décrire ses visions et ses expériences mystiques les images de la poésie lyrique persane dont Ḥāfiẓ est l'un des plus importants représentants. Ces récits visionnaires en rapport avec la Kaʿba manifestent le type de sainteté extatique de Rūzbihān. À La Mecque, la Kaʿba est le lieu par excellence de communication avec le divin. Elle est « la Maison de Dieu (*bayt Allāh*)[119] » et symbolise la majesté divine. Pour Rūzbihān, la Kaʿba est en quelque sorte l'équivalent de ce qu'avait été le Sinaï pour Moïse.

5.4 *L'investiture prophétique de Rūzbihān à Médine*

De nombreuses visions mettent en évidence le rapport qu'entretenait Rūzbihān avec les prophètes, notamment ceux qui possèdent un livre révélé, en premier lieu Muḥammad et Moïse[120]. Le premier signe de son élection divine, on l'a vu, eut lieu lorsque, âgé de quinze ans, une voix lui avait dit qu'il était un

116 *Rūḥ al-jinān*, p. 178.

117 *Sharḥ-i shaṭḥiyyāt*, § 396, p. 225. A. Schimmel, *Le soufisme*, p. 368.

118 Voir Ch.-H. de Fouchécour, *La description de la nature dans la poésie lyrique persane du XI^e^ siècle. Inventaire et analyse des thèmes*, Paris, 1969.

119 Le Coran (3 : 96-97) considère que la Kaʿba fut le premier sanctuaire fondé pour les hommes.

120 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Le dévoilement des secrets*, p. 50.

prophète[121]. Dans une vision difficile à dater, Muḥammad lui apparaît et lui transmet cette fois la science prophétique :

> Une nuit, il me sembla voir le voyageur de nuit (*shab-raw*) de « Gloire à celui qui a fait voyager la nuit[122] », au visage de soleil de « par la clarté diurne[123] », extraire sa main bénie de sa tombe sanctifiée. Il me revêtit d'un manteau (*darāʿa*), plaça sur ma tête une couronne (*tājī*) et me donna un froc et un étendard (*ṭaylasān wa ʿalamī*). Alors il mit sa langue dans ma bouche et je la suçai longuement. Il passa sa main de haut en bas sur mon visage. Une lumière apparut dans mes yeux par laquelle je pus voir le visage de ce seigneur des deux mondes (*sarwar-i ʿālamayn*), ce prince du cœur de l'homme et de l'humanité (*Ādam wa ādamāyn*), tel qu'un seul atome des rayons de la lumière qu'irradiait son visage éclatant comme le soleil ne ressemblait à rien d'autre[124].

Rūzbihān joue ici sur le contraste entre l'« éclat du soleil », qui symbolise le visage resplendissant du Prophète, et la « clarté diurne », renvoyant à son voyage nocturne (*isrāʾ*)[125], pour décrire la vision dont il fut l'objet à Médine où il se rendit en pèlerinage à sa tombe sanctifiée (*rawḍat-i muqaddas*). Il est symboliquement revêtu comme un prince (un manteau et une couronne), mais aussi comme un cheikh soufi (un froc et un étendard). En d'autres termes, Rūzbihān apparaît comme le prince des spirituels. Il est initié directement par le Prophète qui lui transmet ainsi les sciences divines en suçant sa langue[126]. Aussitôt, la lumière muhammadienne, signe de sa sainteté, apparaît dans les yeux de Rūzbihān. Selon ce dernier, les saints sont « les yeux qui regardent Dieu, car ils sont les yeux avec lesquels Dieu regarde le monde[127] ». Le Prophète apparait à Rūzbihān dans des lieux précis, La Mecque avec la Kaʿba et, comme dans ce récit, Médine, la ville de l'émigration[128].

---

121 *Kashf al-asrār* § 9 ; *Rūḥ al-jinān*, 169.

122 Coran 17 : 1.

123 Coran 93 : 1.

124 *Rūḥ al-jinān*, 177-178. Version un peu plus courte et différente dans *Kashf al-asrār* § 26.

125 Il convient de souligner que Moïse a dû se voiler le visage à sa redescente du Sinaï, tant la théophanie divine aveuglait quiconque le regardait, symbolisant l'ivresse mystique. Alors que Muḥammad, tout en étant comparable à l'astre étincellent, symbolise le *baqāʾ* après le *fanāʾ*.

126 Ce thème apparaît dans les hagiographies au Maghreb : « Je me vis en rêve tétant la langue du Prophète comme un pigeon nourrit ses petits », voir N. Amri, « Le corps du saint », p. 62.

127 H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971[1], p. 82.

128 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Le dévoilement des secrets*, p. 63.

6 Rūzbihān protecteur du Fārs, la territorialisation de la sainteté

> Le saint est le « maître du pas » (*ṣāḥib al-khaṭwa*),
> celui devant lequel « se plie la terre » (*tayy al-arḍ*),
> il est aussi « le maître de l'heure » (*ṣāḥib al-waqt*),
> désormais il est aussi le « maître du pays » (*ṣāḥib al-balad*)[129].

La « territorialisation » de l'autorité des hommes de Dieu est l'un des thèmes majeurs de l'hagiographie[130]. « La hiérarchie invisible [des saints], écrit J.-Cl. Garcin à propos de l'Égypte mamelouke, armature spirituelle secrète du monde, se répartit par régions [...]. Il en est résulté une sorte de prédisposition plus nette chez l'homme de Dieu à se sentir le défenseur naturel d'une population désormais définie plus strictement par son territoire[131]. » L'hagiographie accrédite l'idée d'un partage de « la vaste terre de Dieu » en zones d'influence de Ses saints, garants de l'ordre cosmique et du bon gouvernement des hommes. Ils constituent, comme le souligne Nelly Amri, le « conseil des vertueux » (*dīwān al-ṣāliḥīn*) avec sa hiérarchie de saints intercesseurs à la tête de laquelle se trouve le pôle en sainteté (*quṭb*)[132]. Ainsi, les saints sont les « gardiens » du territoire et les « maîtres du pays[133] ».

Plusieurs récits désignent Rūzbihān comme le protecteur du Fārs. Un des disciples du saint homme, Abū l-Faraj, qui parcourait le monde pour faire du commerce, séjournait dans une ville du Turkestan. Un jour, il accompagna un groupe de personnes qui rendaient régulièrement visite dans la montagne à un homme turk au « beau visage (*khushsīmā*) ». Debout sur une pierre, les yeux levés vers le ciel, il « goutait l'expérience mystique » (*ṣāḥib-i dhawq*). Il ne parlait à personne, mais lorsqu'il aperçut Abū l-Faraj il lui demanda d'où il venait. Ce dernier répondit : « Du Fārs. » Il lui demanda alors : « As-tu vu Rūzbihān ? – Oui, je suis son disciple », répondit Abū l-Faraj. C'est alors que l'homme descendit de la pierre et lui dit : « La couleur de tes yeux est celle que je vois depuis longtemps du côté du Fārs, elle est reliée au trône de Dieu (*ʿarsh*) [...] ; c'est

129 N. Amri, « Zâwiyya et territoire en Ifriqiya du VII^e^/XIII^e^ siècle à la fin du IV^e^/XV^e^ siècle », dans *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne*, J. de La Genière, A. Vauchez et J. Leclant (éds.), Paris, 2010, p. 289.

130 Voir en particulier N. Amri, « Zâwiyya et territoire en Ifriqiya », p. 243-294.

131 J.-Cl. Garcin, « Le sultan et le Pharaon (le politique et le religieux dans l'Égypte mamelouke », reprint dans *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale*, Londres, 1987, p. 271.

132 N. Amri, « Le pouvoir du saint en Ifriqiya VII^e^/IX^e^/XIII^e^-XV^e^ siècles : Le 'très visible' gouvernement du monde », dans *Politique et religion en Méditerranée. Moyen-Âge et époque contemporaine*, H. Bresc, G. Dagher et Ch. Veauvy (éds.), Paris, 2008, p. 182-187.

133 N. Amri, « Zâwiyya et territoire en Ifriqiya », p. 253.

l'âme (*nafs*) de notre ami Rūzbihān[134]. » Les récits rapportés dans la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* et le *Rūḥ al-jinān* diffèrent par quelques détails mineurs mais la signification reste la même : la lumière du saint homme flotte au-dessus du Fārs pour assurer sa protection.

De retour à Chiraz, Abū l-Faraj se rendit aussitôt au *ribāṭ* du cheikh qui lui demanda alors : « As-tu vu l'homme qui est mon ami ? ». Le disciple tomba aux pieds de Rūzbihān. Ce récit, dont l'objectif principal est de mettre en valeur le rôle protecteur du saint homme, est également l'occasion de révéler au disciple que l'autorité spirituelle de son maître est reconnue dans un territoire éloigné du Fārs. Alors que Rūzbihān ne s'est jamais rendu à l'endroit où vivait cet homme, en vertu de sa haute énergie spirituelle (*himma*) il sait qu'un amoureux de Dieu a connaissance de ses états mystiques. En d'autres termes, la sainteté de Rūzbihān fait l'objet d'une reconnaissance universelle.

Dans une vision rapportée dans le *Rūḥ al-jinān*, Dieu lui-même désigne Rūzbihān comme le protecteur de la province. Du toit de sa maison, le saint homme voit que le monde entier est devenu entièrement lumineux (*jumla-yi ʿālam nūrī*). De cette lumière, un rayon éclatant (*shaʿshaʿānī*) l'interpelle soixante-dix fois en langue persane (*bi-lisān-i fārisiyya*) : « Ô Rūzbihān ! Je t'ai choisi pour être le bienfaiteur (*nīkūʾī*) de cette contrée (*wilāya*)[135]. » Le *Kashf al-asrār* donne une version un peu différente de ce récit. Rūzbihān n'est pas désigné comme le protecteur du Fārs mais comme l'élu de Dieu à la sainteté. Il s'adresse à lui soixante-dix fois en langue persane pour lui dire :

> Ô Rūzbihān ! Je t'ai élu par la sainteté (*bi-l-walāya*). Je t'ai choisi par l'amour (*maḥabba*). Tu es Mon ami et Mon amoureux (*anta waliyyī wa muḥibbī*)[136].

Non seulement Rūzbihān est l'Ami de Dieu mais, selon une autre vision, il appartient à la hiérarchie des saints invisibles qui protègent le monde. « Il me sembla voir dans une maison deux vieillards ayant revêtu ma propre apparence [...], dit-il. Je vis une nappe dressée [...]. Ils versèrent dans une écuelle le contenu d'un chaudron et me firent signe de manger [...] ; ils me dirent : "ceci est une huile tirée de la constellation de la Grande Ourse que nous avons prise à ton attention"[137]. » Cependant, ce n'est que plus tard que Rūzbihān comprit

134 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 19-22 ; *Rūḥ al-jinān*, p. 227.
135 *Rūḥ al-jinān*, 169.
136 *Kashf al-asrār* § 12 ; éd. § 14, p. 11.
137 *Rūḥ al-jinān*, 170 ; *Kashf al-asrār* § 17.

qu'il s'agissait là d'une allusion aux sept pôles qui protègent le monde. Il se mit à considérer avec attention la constellation jusqu'à ce que Dieu lui dise :

> Ô Rūzbihān ! Je t'apparais à travers ces fenêtres, et ces fenêtres sont les soixante-dix-mille portes ouvrant sur le monde angélique suprême (*ʿālam-i malakūt-i aʿẓam*). Et Moi, à travers tout cela je Me révèle à toi[138].

Rūzbihān prétendit très tôt être le protecteur de la province. Dans une vision qui eut lieu alors qu'il était jeune (*fī ayyām al-shabāb*), il raconta :

> Une nuit, alors que j'étais en train de prier, Dieu passa près de moi en riant et me lança deux plaquettes de musc (*biqār musk*). Je Lui demandai : « Donne-moi plus que cela ! » Il me répondit : « Chacune d'entre elles est un royaume, et quant à toi, tu es le roi du Fārs[139]. »

Rūzbihān semble s'être établi à Chiraz vers 546/1152 dans la *khānaqāh* de Sirāj al-Dīn Maḥmūd b. Khalīfa b. Sālbih (m. 562/1165)[140]. Les Banū Sālbih étaient originaires de Bayḍā où Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. Muḥammad b. Jaʿfar, connu sous le nom d'Ibn Sālbih (m. 415/1024), l'ancêtre de la famille, avait fondé une *khānaqāh*. Ibn Sālbih, qualifié d'« homme aux charismes » (*ṣāḥib-i karāmāt*), était l'un des grands cheikhs du Fārs[141]. Les Banū Sālbih étaient rattachés à la *ṣidīqiyya* dont le pôle est Abū Bakr, compagnon du Prophète et premier calife. Il s'agit d'une branche de la *kāzarūniyya* qui avait pour but de lutter contre les doctrines chiites des Bouyides[142].

Ses descendants s'installèrent par la suite à Chiraz. Aḥmad b. Sālbih (m. 473/1082) y fonda un couvent rattaché à la *ṣidīqiyya* auquel il était affilié par son maître Muʾammal b. ʿAbd Allāh Bannā[143]. Sirāj al-Dīn Maḥmūd b. Khalīfa est crédité d'une biographie laudative dans le *Shadd al-izār* dans laquelle il est

138 *Rūḥ al-jinān*, 171 ; *Kashf al-asrār* § 17.

139 *Kashf al-asrār* § 19 ; éd. § 22, p. 14. H. Corbin (*En Islam iranien*, p. 58) traduit ce passage un peu différemment : « Chacun d'entre eux est un ange, et toi tu es un ange de la Perse » (en raison de la vocalisation différente *malak* au lieu de *mulk* ici), ce qui ne change pas fondamentalement le sens du récit. Rūzbihān est bien désigné par Dieu comme le protecteur du Fārs.

140 *Shadd al-izār*, n° 215, p. 299-300. Il fut enterré dans son *buqʿa* dans la ruelle al-Barāmaka située dans le Maḥalla-yi Dashtak.

141 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* p. 9-10. Son tombeau se trouve à Tall Bayḍā. Une anecdote édifiante témoigne des liens que Rūzbihān entretenait avec la *khānaqāh* des Bānū Sālbih, *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 62.

142 L. Massignon, *La passion de Hallaj*, vol. II, p. 407.

143 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 64.

décrit comme l'unique homme de son temps capable de découvrir les vérités (*kashf al-ḥaqā'iq*). Il est l'auteur d'ouvrages sur le soufisme et eut beaucoup de disciples. C'est lui qui remit la *khirqa* à Rūzbihān qui est ainsi affilié à la *kāzarūniyya*[144]. Il appartient à ce courant mystique pour lequel Abū Bakr est un modèle de sainteté conformément à la parole du Prophète : « Prenez comme modèle après moi Abū Bakr et ʿUmar. » On sait que le calife Abū Bakr al-Ṣiddiq est une figure centrale du soufisme et d'une sainteté territorialisée[145].

La vision du *Kashf al-asrār*, dans laquelle Rūzbihān est déclaré « Roi de la Perse », rappelle la revendication de Shaykh Abū Isḥāq à être le maître spirituel à la fois du Fārs et du Kirmān. Dieu ne lui accorda l'autorité que sur le Fārs mais Il lui donna les emblèmes des confréries soufies, l'étendard et le tambour. Un autre récit rattache également Rūzbihān au saint homme de Kāzarūn. On a vu qu'après la mort de Shaykh Abū Isḥāq plusieurs de ses proches disciples, appelés « Sept personnes » (*Haft tanān*), s'étaient rendus dans la « Montagne libanaise » pour y fonder un sanctuaire *kāzarūnī*.

Selon un récit rapporté dans les *manāqib* de Rūzbihān, celui-ci est également présenté comme appartenant à la hiérarchie spirituelle des saints cachés. Un certain Faqīh Shams al-Dīn Muḥammad qui, d'après sa *nisba* « *ghassāl* », était laveur de morts, raconta qu'une nuit quelqu'un vint lui dire que Rūzbihān désirait le voir. Ils se rendirent au *ribāṭ* du cheikh qui demanda à Shams al-Dīn Muḥammad de l'accompagner au Muṣallā où se trouvait le tombeau d'Imām Fakhr al-Dīn b. Maryam[146]. Le cheikh Rūzbihān entra, mais les cinq personnes qui se trouvaient dans le mausolée ordonnèrent à Shams al-Dīn Muḥammad de rester dehors. Ils lurent la sourate al-Anʿām (« Les troupeaux ») et tout le Coran, puis ils se turent. Shams al-Dīn Muḥammad était très impressionné par leur silence et se dit en lui-même : « Ces gens, qui sont-ils pour que leur lecture du Coran fasse tant d'effet dans mon cœur ? » Rūzbihān lui dit ensuite d'entrer. Le cheikh lui demanda de faire la toilette mortuaire pour la personne morte, qu'il vit dans le tombeau. Malgré sa peur, Shams al-Dīn Muḥammad fit la toilette, Rūzbihān accomplit la prière, puis les autres personnes emportèrent le corps au pied de la montagne où ils l'enterrèrent. Rūzbihān dit au laveur de morts : « Reste ici jusqu'à ce que je revienne. » L'homme resta là jusqu'à l'heure de la prière du matin, puis il vit revenir le cheikh et lui demanda : « Ce mort et ces gens sont-ils de la même *ṭā'ifa* et à quel groupe appartiennent-ils ? » Rūzbihān répondit : « Ces gens sont les ‹ Sept personnes › qui soutiennent le monde et le

144 Sur l'affiliation de Rūzbihān, *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 14 ; *Hazar mazār*, p. 229-230.

145 P. Ballanfat, « Introduction », dans *L'ennuagement du cœur*, p. 83.

146 Il fut l'un des maîtres de Rūzbihān à Chiraz.

mort est l'un d'entre eux[147]. » Shams al-Dīn Muḥammad lui demanda : « Es-tu resté jusqu'à maintenant à son tombeau ? » Il répondit : « Non, je suis parti avec eux jusqu'à Tall Bayḍā, puis je suis revenu. Les autres sont partis au Shām. » Rūzbihān lui dit encore : « Garde-toi de parler de cette affaire à quiconque tant que je serai dans les liens de cette vie (*dar qayd-i ḥayāt*). »

Une version presque identique de ce récit figure dans le *Shadd al-izār* sans la mention des noms de Rūzbihān et du laveur de morts. Il s'agit du récit fondateur du tombeau des « Haft tanān » situé on l'a vu dans le Muṣallā. La *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* a été rédigée en 700/1300, bien avant le *Shadd al-izār* composé en 691/1389. Junayd Shīrāzī affirme qu'il a recueilli des traditions orales en circulation à propos des « Sept personnes » anonymes enterrées dans le mausolée. Le récit de la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* présente implicitement Rūzbihān comme le septième membre de la hiérarchie spirituelle des saints cachés. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il ordonne au laveur de morts, le témoin de l'inhumation, de garder ce secret tant qu'il sera en vie.

Il faut également relever deux autres éléments importants de ce récit. Le « lieu de résidence » des saints occultés aux yeux des croyants est cette fameuse « Montagne libanaise » (*Kūh-i Lubnān*) mentionnée dans plusieurs récits en relation avec Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī et Rūzbihān. Avant de repartir au Liban, les saints invisibles venus à Chiraz pour enterrer l'un des leurs se rendent avec Rūzbihān à Tell Bayḍā au tombeau d'Ibn Sālbih, l'ancêtre de Sirāj al-Dīn Maḥmūd qui l'avait initié et affilié à l'ordre *kāzarūnī*.

Un dernier récit relie de nouveau Rūzbihān au lieu mythique de la « Montagne libanaise ». Il est rapporté par un des grands cheikhs de Shushtar, ʿAbd al-Khāliq Tustarī. Après avoir voyagé à la recherche d'un maître, ce dernier se rendit dans la « Montagne libanaise ». Il avait lu dans les livres que s'y trouvaient en permanence des « Amis de Dieu » (*awliyāʾ Allāh*). Il y séjourna un certain temps jusqu'au jour où un groupe de saints lui apparut. Un certain Najīb al-Dīn leur demanda s'il pouvait rester en leur compagnie. Le plus éminent d'entre eux lui répondit : « Ton salut viendra de Rūzbihān dans le Fārs. Va à Chiraz, tu le trouveras[148]. » Tous ces récits confirment de manière métaphorique le rattachement initiatique de Rūzbihān à la *kāzarūniyya*. Par ailleurs, l'autorité spirituelle du saint homme est reconnue dans la mythique « Montagne libanaise », lieu de résidence des substituts (*abdāl*).

147 Généralement les « piliers » (*awtād*) qui soutiennent le monde sont quatre, tandis que les *akhyār* sont sept, voir. N. Amri, « Sainteté et territoire en Ifriquiya médiévale », p. 60.

148 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 25-27 ; *Rūḥ al-jinān*, p. 203-204. Les deux récits diffèrent dans quelques détails mineurs.

Rūzbihān revendiquait également l'autorité de Shaykh Kabīr. Ce dernier constitue une autorité importante dans sa doctrine, comme en témoignent les mentions du saint homme de Chiraz dans les écrits de Rūzbihān et les nombreux récits hagiographiques. Rūzbihān est ainsi l'héritier spirituel des deux premiers saints tutélaires du Fārs. Il incarne à son époque le troisième pôle de sainteté de la province.

La figure historique de Rūzbihān durant la première partie de sa vie de mystique extatique nous échappe en grande partie puisque nous ne disposons pour ainsi dire que de son propre témoignage décrivant les visions dont il fut l'objet dès son plus jeune âge. Les *manāqib* rédigés par ses petits-fils, on l'a dit, sont peu diserts sur cette période de la vie de leur aïeul. En revanche, les nombreux récits qui sont rapportés par ses hagiographes le mettant en scène à Chiraz dans ses relations avec ses disciples, les autres cheikhs de la ville et les détenteurs du pouvoir, donnent une image un peu plus concrète du saint homme. On constate qu'après la construction de son *ribāṭ* Rūzbihān se tourna peu à peu vers la loi religieuse et le *fiqh* dont il affirme qu'elle est « la plus grande des récompenses » (*ajzal al-thawāb*)[149]. Il deviendra désormais un représentant du soufisme de la sobriété.

7 L'édification du *ribāṭ*, Rūzbihān sur le chemin de la sobriété

> Quant à vous, mes enfants,
> quelque besoin que vous ayez,
> approchez de ma tombe,
> venez du côté de la *qibla*
> vous asseoir près de moi[150].

Dans la typologie des lieux sacrés en islam, après la mosquée et le tombeau d'un saint, son *ribāṭ* figure en bonne place. L'autorité du saint homme reconnue sur un territoire rejaillit sur l'établissement qu'il a fondé. Le *ribāṭ* est son lieu de résidence de son vivant et encore après sa mort. Grâce à sa proximité avec Dieu, il peut châtier ses détracteurs, faire régner la loi divine, bref, comme le souligne Nelly Amri, il peut « remédier au chaos qu'il soit d'origine naturelle ou humaine[151] ».

149 *Rūḥ al-jinān*, p. 317.

150 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 141.

151 N. Amri, « Zâwiya et territoire en Ifriqiya », p. 253. Cet article de Nelly Amri est fondamental pour qui s'intéresse au rôle des *khānaqāh* et des *ribāṭ* dans le soufisme.

Après avoir effectué le pèlerinage à La Mecque, Rūzbihān se rendit à Alexandrie et en Syrie[152], puis il se dirigea vers « *burj al-awliyā'*[153] », en d'autres termes vers Chiraz. La qualification de la ville comme la « Forteresse des saints » n'est pas nouvelle, mais elle vise sans doute à donner un fondement spirituel à la construction du *ribāṭ*. En effet, le saint homme semble avoir eu un véritable attrait pour Chiraz. Selon le *Rūḥ al-jinān*, lorsqu'il s'y installa pour la première fois pour étudier les « sciences de la religion » (*funūn-i ʿulūm-i dīnī*) et les « points subtils des vérités de la certitude » (*daqā'iq-i ḥaqā'iq-i yaqīnī*) avec les plus grands cheikhs, il vint à Chiraz avec un « cœur semblable à une mer de secrets (*daryā-yi rāz*)[154] ». En édifiant un *ribāṭ*, le cheikh souhaitait s'établir définitivement dans la ville et constituer autour de lui une communauté d'hommes en quête du divin. Le but des hagiographes est de mettre en valeur la *rūzbihāniyya*, non seulement à travers la figure de Rūzbihān son fondateur, mais en mettant également l'accent sur la sainteté de Chiraz. On a vu que, dans son récit de fondation, la ville fut construite sur une terre qui sera le lieu d'arrivée (*qadamgāh*) de milliers de soufis et le levain de la pauvreté en Dieu.

7.1 *La construction du* ribāṭ*, les participants rétribués par deux types de salaire*

Selon une inscription en arabe gravée sur une pierre à la porte du bâtiment, Rūzbihān se mit à la construction du *ribāṭ* en 560/1164-1165, dans le quartier Khaddāsh[155], un sous-quartier du Maḥalla-yi Bāgh-i Naw, au sud-est de la ville[156]. Rūzbihān mentionne dans cette inscription de fondation que le *ribāt* a été édifié pour les « Amis de Dieu parmi les soufis » (*awliyā' Allāh min al-ṣūfiyya*) pendant le mois béni de ramaḍān[157]. Il prit donc la décision de fonder l'établissement, qui sera le lieu de son enseignement spirituel, deux ans avant la mort de son maître Sirāj al-Dīn Maḥmūd Ibn Sālbih. On a vu que ce dernier lui avait remis l'investiture initiatique *kāzarūnī* alors qu'il séjournait dans sa *khānaqāh* pendant son premier séjour à Chiraz. Rūzbihān garda d'ailleurs des contacts avec cet établissement, ce dont témoigne un récit édifiant rapporté dans la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*.

---

152 Le *Rūḥ al-jinān* mentionne cet itinéraire sans donner beaucoup de détails. Le séjour à Alexandrie a été rejeté par Henry Corbin, voir la discussion sur ce voyage par P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 68-70.

153 *Rūḥ al-jinān*, p. 178.

154 *Rūḥ al-jinān*, p. 177.

155 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* (p. 14) parle de Bāb-i Khaddāsh b. Manṣūr.

156 L'inscription est reproduite dans le *Rūḥ al-jinān*, p. 178.

157 *Rūḥ al-jinān*, p. 178.

Imām Muʿīn al-Dīn Karjī, qui en était le gestionnaire (*mutawwalī*), raconta qu'un derviche appelé Aḥmad Mawṣilī résidait dans le *ribāṭ* d'Ibn Sālbih. Il connaissait le Coran par cœur (*ḥāfiẓ kalām Allāh*) et il le lisait entièrement quotidiennement. Un jour, Rūzbihān lui dit : « Veux-tu que je fasse ta prière mortuaire ? » Il répondit : « Que ce soit selon la volonté du cheikh ! » Une semaine plus tard, Aḥmad Mawṣilī passa du « monde de l'extinction en Dieu » (*dār al-fanāʾ*) au monde de la « subsistance en Lui » (*dār al-baqāʾ*), en d'autres termes il mourut. Un groupe de disciples désira préparer le linceul d'Aḥmad Mawṣilī, mais Rūzbihān s'y opposa. Il retira le turban blanc de sa tête dont il fit le linceul et il accomplit la prière mortuaire en versant d'abondantes larmes, puis Aḥmad Mawṣilī fut inhumé dans le *ribāṭ* d'Ibn Sālbih[158].

Ce récit signifie en premier lieu que Rūzbihān avait autorité sur les derviches du *ribāṭ* d'Ibn Sālbih. C'est lui qui prend les décisions pour organiser les funérailles d'Aḥmad Mawṣilī. Lecteur journalier du Coran pour les derviches de l'établissement, il était considéré comme un homme pieux. Sa connaissance parfaite du Livre sacré faisait symboliquement d'Aḥmad Mawṣilī quelqu'un de particulièrement proche de Dieu aux yeux des résidents du *ribāṭ*. Après sa mort, les derviches souhaitaient récupérer un peu de sa *baraka* en préparant son linceul. Il faut également souligner que Rūzbihān avait ordonné que le tombeau d'Aḥmad Mawṣilī ne soit pas tourné vers l'extérieur de la *khānaqāh* sans doute pour éviter qu'il soit l'objet de la dévotion populaire, ceci au détriment de son maître Sirāj al-Dīn Maḥmūd Ibn Sālbih qui y était enterré.

La construction de son *ribāṭ* à Chiraz fut pour Rūzbihān l'occasion de manifester qu'il était gratifié par Dieu de la générosité divine (*karāma*). Ce don est le fruit du statut spirituel dont il jouissait auprès de Dieu comme en témoignent, on l'a vu, de nombreux récits visionnaires. Sharaf al-Dīn Ibrāhīm, l'hagiographe, explique que la construction du *ribāṭ* figure parmi les miracles accomplis par le cheikh[159]. La poutre destinée à recouvrir la salle d'audience (*bārgāh*) était trop courte pour aller d'un mur à l'autre. On alla prévenir le cheikh qui vint constater le problème. Il lança son tapis de prière sur l'extrémité du morceau de bois. Au moment où il retira le tapis, la poutre était devenue assez longue pour aller jusqu'au mur. Les gens demeurèrent surpris par cet événement extraordinaire[160]. Selon la rumeur populaire, il restait un morceau du bois de cette poutre. Chaque fois que quelqu'un était malade on en faisait brûler un fragment et la maladie disparaissait. Les gens venaient au *ribāṭ* pour obtenir la guérison. Ces récits merveilleux confèrent à la construction de l'édifice une

158 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 61-62.
159 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 14.
160 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 14 ; *Rūḥ al-jinān*, p. 217.

sacralité particulière et entourent de surnaturel la naissance de l'ordre institué par Rūzbihān.

Pour édifier le *ribāṭ*, Rūzbihān reçut l'aide de ceux qui « maîtres du cœur, cheminaient sur la voie de Dieu » ; ils se mirent aussitôt au travail[161]. Il employait aussi des ouvriers journaliers qui recevaient un salaire à la fin de la journée ; on leur offrait aussi un repas[162]. Le saint homme reçut également l'aide de deux grands cheikhs qui faisaient partie de ses adeptes.

Le premier, Zāhid Abū l-Qāsim Jāwī, est qualifié par Sharaf al-Dīn Ibrāhīm de « *kibār-i mashāʾīkh*[163] ». Il est cité par Ibn Zarkūb parmi les compagnons de Rūzbihān[164]. Mubārak al-Dīn Kumihrī, le second, faisait « beaucoup d'efforts et des exercices ascétiques en nombre (*mujāhidāt-i bisyār wa-riyāḍāt-i shumār*)[165] ». Il est cité comme l'un des maîtres sur la voie de Rukn al-Dīn ʿAbd Allāh b. ʿUthmān Qazwīnī (m. 658/1260)[166]. La *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, rapporte les circonstances dans lesquelles Mubārak al-Dīn Kumihrī devint le disciple de Rūzbihān. Au cours d'une retraite de quarante jours (*arbaʿaynāt*), il vit une lumière montant jusqu'au ciel briller au-dessus de Chiraz[167]. Du monde de l'invisible (*az ʿālam-i ghayb*), il fut révélé à Mubārak al-Dīn Kumihrī que cette lumière était l'âme bénie de Rūzbihān. À la suite de cette vision, il décida de devenir le disciple du saint homme[168].

Zāhid Abū l-Qāsim Jāwī et Mubārak al-Dīn Kumihrī rejoignirent les personnes qui édifiaient le *ribāṭ* pour proposer leur aide. Après avoir terminé le travail en fin de journée, ils se rendirent auprès de Rūzbihān, se disant l'un à l'autre : « Nous aimerions que le cheikh nous gratifie d'un "salaire spirituel" (*mūzdī maʿnawī*)[169]. » C'est alors que le cheikh sortit de sa cellule (*khalwat-khāna*) avec deux morceaux de papier pliés. Il remit à Mubārak al-Dīn Kumihrī un des papiers et l'autre à Zāhid Abū l-Qāsim Jāwī ainsi que l'une de ses sandales. Ayant compris que cet objet serait pour lui une sorte de talisman protecteur, pendant des années Abū l-Qāsim Jāwī garda la chaussure dans la

161 *Rūḥ al-jinān*, p. 178.
162 *Rūḥ al-jinān*, p. 209.
163 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 37.
164 *Shīrāz-nāma*, p. 160.
165 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 38.
166 *Shadd al-izār*, p. 371. Explication de la *nisba* Kumihrī, *ibid.*, n. 4. Au début de son itinéraire spirituel, il fit des retraites dans la « montagne de la miséricorde » (*Kūh-i raḥma*), au nord-est de Chiraz, voir P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 71, n. 75.
167 *Shīrāz-nāma*, p. 160.
168 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 38. On remarque que ce récit est un calque de la vision de l'homme pieux du Turkestan qui vit la lumière de Rūzbihān recouvrir le Fārs.
169 *Rūḥ al-jinān*, p. 209.

poche de sa *khirqa*[170]. De retour chez eux, Zāhid Abū l-Qāsim Jāwī et Mubārak al-Dīn Kumihrī ouvrirent le papier et trouvèrent un « sou de Chiraz (*tasūjī-i Shīrāzī*)[171] ». Les disciples les interrogèrent sur la signification de ce don. Ils répondirent : « Il a donné à chacun d'entre nous une petite partie (*tasūjī*) du royaume du Fārs[172]. » En d'autres termes, cette pièce de monnaie signifie que Rūzbihān leur donne symboliquement un peu d'autorité spirituelle sur la province.

Ce récit à propos de la rétribution spirituelle de Zāhid Abū l-Qāsim Jāwī doit être rapproché d'une autre anecdote qui se produisit plus tard. Le frère de ce dernier s'égara dans le désert alors qu'il se rendait au Hedjaz pour faire le pèlerinage. Sur le point de mourir de soif, il s'adressa alors à son frère : « Zāhid, j'ai très soif. Apporte-moi de l'eau ! » Une heure plus tard, Rūzbihān lui apparut ; il lui donna à boire et disparut aussitôt[173]. Une fois de retour chez lui, il se rendit auprès de Zāhid Abū l-Qāsim Jāwī qui lui demanda : « Ô frère ! Rūzbihān t'a-t-il apporté de l'eau ? – Oui », répondit-il. Zāhid lui dit alors : « Lorsque tu as fait appel à moi, j'ai demandé au cheikh de t'apporter son secours. » Zāhid Abū l-Qāsim Jāwī ne vient pas lui-même en aide à son frère mais fait appel à son maître Rūzbihān. La proximité entre Rūzbihān et Zāhid Abū l-Qāsim Jāwī, matérialisée par la possession de l'une de ses sandales, lui permet d'être en harmonie avec le saint homme qui le protège ainsi que ses proches. À l'instar du Prophète qui portait des sandales, elles symbolisent la voie religieuse et spirituelle, l'action à suivre du saint.

À travers ces récits, on remarque que Rūzbihān veilla à ce que la construction du *ribāṭ* soit licite, selon deux modalités différentes de rétribution des participants aux travaux. Il n'est pas étonnant que les ouvriers reçoivent un salaire en échange de leur travail puisque c'est leur moyen de subsistance. En revanche, les grands cheikhs adeptes du saint homme sont rétribués par un « salaire spirituel » qui les protège et leur permet de continuer leur parcours sur le chemin de Dieu. On ne dispose pas d'informations précises sur la rémunération que les autres saints hommes auraient versée à l'occasion de l'édification des complexes soufis construits dans le Fārs. On ne peut cependant pas affirmer que leurs disciples n'aient pas été rémunérés eux aussi par une gratification spirituelle.

---

170 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 37 ; *Rūḥ al-jinān*, p. 210.

171 *Rūḥ al-jinān*, p. 209. Le terme *tasū*, *tasūj* désigne une monnaie de l'époque ilkhanide, voir *Farhang-i Muʿīn*, vol. II, p. 2226.

172 *Rūḥ al-jinān*, p. 209. Un des sens du terme *tasū* signifie 1/24e.

173 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 62-63.

7.2 *Les endroits privilégiés du* ribāṭ *pour communiquer avec le monde angélique*

> La vision du cosmos (*ruʾyat-i kawn*)
> est la *qibla* des ascètes (*qibla-yi zuhhād*).
> La vision d'Adam, est la *qibla* des amoureux[174].

Dans son *ribāṭ*, le saint est la preuve vivante de son élection et de sa proximité avec Dieu. Il est l'homme « des grâces probatoires, des *karāmāt* […], avant même que l'institution ne devienne un lieu de sépulture[175] ». Le saint homme « fait le lieu sacré », mais il est également « le lieu sacré ». Nelly Amri écrit : « Le saint est "le lieu [de théophanie] des mystères" et le "lieu des bénédictions[176]." » Dans son *ribāt*, Rūzbihān fait preuve de son haut rang spirituel aux yeux de ses disciples comme de ceux qui doutent de lui, voire de ceux qui s'opposent à lui. Il se livre à des exercices d'ascèse, médite dans la solitude, effectue les prières obligatoires, récite des litanies, invoque le nom de Dieu, il y tient son « oratorio spirituel » (*majlis-i samāʿ*), toutes pratiques quotidiennes d'un homme de Dieu.

Sharaf al-Dīn Ibrāhīm écrit dans la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* : « Il avait fait tellement d'exercices d'ascèse de toutes sortes, jeûnes, prières, nuit et jour, qu'il est impossible de les dénombrer et la plume ne saurait les décrire[177]. » En récompense de ses efforts, on l'a vu, Dieu lui avait donné un beau visage qui inspirait calme et sérénité à ceux qui le regardaient. Néanmoins, Rūzbihān pleurait tellement lorsqu'il invoquait Dieu que, peu à peu, les larmes de ses yeux bénis (*ashk-i chism-i mubārakash*) avaient laissé des traces apparentes sur son visage[178]. Le saint homme avait en effet le « don des larmes », une expérience spirituelle qui a marqué la sainteté dans le christianisme dans l'Antiquité tardive et au Moyen Âge[179]. Le saint musulman pleure par repentir, il est le repentant (*tāʾib*) par excellence. Néanmoins, ses larmes sont aussi inspirées, comme chez les chrétiens, par un sentiment de peur (*khawf*) du Jour du Jugement et de la rencontre avec Dieu[180].

---

174 *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 35, § 79.
175 N. Amri, « Zâwiya et territoire en Ifriqiya », p. 247.
176 N. Amri, « Zâwiya et territoire en Ifriqiya », p. 285.
177 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 14.
178 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 15.
179 Voir P. Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Âge*, Paris, 2000. Dans l'islam, le « don des larmes » a un fondement coranique, Coran 19 : 58.
180 Voir les réflexions de N. Amri, *Les saints en islam*, p. 114-119.

Les pleurs de Rūzbihān sont le signe de son élection divine. Il est comme les *bakkā'ūn*, ces ascètes qui au cours de leurs exercices de dévotion versent d'abondantes larmes[181]. L'abondance des larmes versées par le saint homme a frappé son entourage. Un de ses serviteurs rapporte qu'une nuit il sortit du *ribāṭ* pour faire ses ablutions. Au moment où il rentra, il vit que le tapis de prière et l'endroit où se trouvait son maître étaient mouillés. Il comprit que c'était là la trace des larmes du cheikh[182].

Les larmes versées par Rūzbihān impressionnaient tout autant les hommes de la Loi. Elles étaient un moyen d'attirer à lui des adeptes. Khʷāja Imām Fakhr al-Dīn Maṭrazī faisait partie des grands ulémas de Chiraz. Il avait coutume de venir rendre visite au saint homme mais un jour le cheikh ne lui manifesta pas sa bienveillance habituelle. Au bout d'une heure, Rūzbihān lui dit : « Je suis en présence de Dieu. » Les larmes inondaient son visage. Khʷāja Imām Fakhr al-Dīn Maṭrazī comprit que son état était celui des « Amis de Dieu » et devint son disciple[183].

Rūzbihān avait aménagé une petite pièce dans laquelle il se retirait pour prier et méditer, sa *khalwat-khāna*, son oratoire (*ma'bad*) privé[184]. Plusieurs histoires édifiantes se déroulent en rapport avec cet endroit ; le saint homme montre à travers elles son ascendant sur les savants en sciences religieuses et les autorités politiques.

Un jour, Qāḍī Shams al-Dīn Ḥasanī vint lui rendre visite. Les serviteurs de Rūzbihān lui dirent qu'il était en prière dans sa *khalwat-khāna*. Le cadi décida de retourner chez lui car il ne voulait pas déranger le cheikh. C'est alors que Rūzbihān arriva portant sur lui la trace de « milliers d'expériences savoureuses » (*hazārān dhawq*). Il dit au cadi : « À ce moment même, j'ai vu le Prophète en rêve qui m'a dit : "Rūzbihān lève-toi, mon fils est présent chez toi." » Il ajouta : « C'est un don (*bakhshishī*) qui m'est échu grâce à la *baraka* de ʿAlī Amīr al-Muʾminīn[185]. » Rūzbihān honore le visiteur en sortant de son lieu de prière pour l'accueillir. Son apparence témoigne qu'il a reçu dans sa *khalwat-khāna* l'« expérience savoureuse des joies de la rencontre avec Dieu », dont il porte les traces sur son corps, un statut spirituel élevé, réservé à quelques élus. Rūzbihān, héritier spirituel du Prophète, est aussi gratifié et honoré par les Gens de sa Maison, à travers ce cadi descendant de l'Imām Ḥasan. C'est

181 Voir F. Meier, « Bakkāʾ », *EI*[2].
182 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 15.
183 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 47.
184 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 15.
185 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 33.

peut-être ici une première indication de la piété alide très marquée qui se développa dans la famille par la suite.

Au retour d'une campagne militaire en Irak, l'atabek Saʿd fut accueilli par les personnes éminentes (*akābir*) et les ulémas de Chiraz. Il envoya son fils Abū Bakr auprès de Rūzbihān avec les grands du royaume (*aʿyān-i dawla*) pour lui dire : « Apportez mon salut au cheikh et dites-lui que les ulémas m'ont demandé pourquoi il n'est pas venu m'accueillir. » Au moment où ils arrivèrent au *ribāṭ*, le cheikh était dans sa *khalwat-khāna*. Informé du message de l'atabek, Rūzbihān envoya cette réponse : « Dieu m'a dit : "Rūzbihān, si tu es à la recherche de Notre présence (*ṭālab-i Ḥaḍrat-i mā*), ne vas pas auprès des rois." » En entendant le message du cheikh, l'atabek se mit à pleurer, puis il se rendit à son *ribāṭ*[186].

Contrairement au cas précédent, dans lequel Rūzbihān avait quitté son oratoire pour accueillir et honorer son visiteur, il ne s'adresse pas directement à l'atabek Saʿd. Il fait parvenir à ce dernier une réponse orale par l'intermédiaire de ses serviteurs. Il s'agit d'une anecdote édifiante car les relations entre Rūzbihān et Saʿd n'étaient pas très cordiales comme en attestent d'autres récits. Par ses paroles, le cheikh contraint l'atabek Saʿd à venir lui faire allégeance. Les rôles sont inversés par Rūzbihān qui montre son ascendant sur les responsables politiques. Il rétablit de la sorte l'ordre cosmique à savoir que le saint, « Ami de Dieu », se place au-dessus du pouvoir temporel. Par ailleurs dans cette anecdote, Saʿd incarne la figure du guerrier. Reconnaître son autorité impliquerait la reconnaissance de la légitimité de la violence.

Le *miḥrāb*, la niche qui indique dans la mosquée la direction de la prière rituelle vers le « sanctuaire consacré » (*al-masjid al-ḥarām*), la *qibla*, constitue l'autre lieu du *ribāṭ* où Rūzbihān se retirait pour méditer et communiquer avec le divin[187]. Le *miḥrāb* est un endroit chargé de sacralité car il symbolise non seulement la direction de La Mecque mais également une présence, celle du Prophète Muḥammad.

Les grands cheikhs de Chiraz discutaient un jour à propos de la voie qui mène à la connaissance inspirée, la gnose, mais ils ne parvenaient pas à trouver la réponse à leurs interrogations. Ils demandèrent à un certain Rashīd Ṣūfī d'aller poser la question à Rūzbihān. Quand il arriva au *ribāṭ*, le cheikh était assis dans le *miḥrāb*. En le voyant, Rashīd Ṣūfī fut pris d'une telle révérence religieuse (*hayba*) qu'il ne put faire un pas. Le cheikh l'appela à deux reprises ; Rashīd Ṣūfī finit par parvenir à faire quelques pas et à s'approcher de lui. Le

186 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 64-65.
187 Coran 2 : 142-150.

cheikh lui dit : « Regarde en haut ! Regarde en haut ! » Il ne vit pas le plafond du *ribāṭ*, mais il aperçut les portes du ciel qui étaient grandes ouvertes. Rūzbihān lui dit alors : « Transmets mon salut à ces cheikhs, et dis qu'on amène de derrière le rideau ces Turks au visage de lune (*Turkān-i māh-rūy*) et qu'on emmène les Zanjs. Ceci est la réponse à leur question[188]. » Je fus pris d'une telle perplexité (*ḥayratī*), raconta Rashīd Ṣūfī que, jusqu'à présent, je n'ai pas demandé d'explication. Le cheikh avait compris la question par la lumière de sa perspicacité (*nūr-i firāsat*). Les grands cheikhs de Chiraz satisfaits de la réponse de Rūzbihān devinrent tous ses adeptes[189]. Dans sa réponse le cheikh oppose la beauté divine, incarnée par les Turks au visage de lune, image classique de la beauté dans la poésie persane, à la laideur des choses du monde ici-bas, représentée par les Zanjs, les esclaves noirs[190]. Seule la beauté humaine, métaphore de la beauté divine, donne accès à la gnose, la *maʿrifa*.

Dans ce récit, le *miḥrāb* est l'endroit dans lequel le cheikh communique avec le monde invisible. Il s'agit bien d'un lieu chargé de sacralité, ce dont témoigne un autre récit. ʿIzz al-Dīn Mawdūd (m. 663/1265), de la célèbre famille des Zarkūb, fut pendant trente ans le compagnon de Rūzbihān. Son père, originaire d'Ispahan, décida de s'installer à Chiraz en 577/1181-1182. Il confia alors son fils au saint homme afin qu'il fasse son éducation spirituelle[191]. Un jour, alors que ʿIzz al-Dīn était en compagnie de Rūzbihān, tout à coup quelqu'un pénétra dans le *ribāṭ* en traversant le grillage de la fenêtre et ne dit rien. ʿIzz al-Dīn Mawḍūd raconta : « J'étais seul avec le cheikh. Celui-ci se rendit alors dans le *miḥrāb* et il parla avec la personne. » Ensuite, le cheikh appela ʿIzz al-Dīn près de lui. Aussitôt, la personne sortit à travers le grillage, de la même manière qu'elle était entrée dans le *ribāṭ*. ʿIzz al-Dīn demanda au cheikh : « Qui est cette personne ? – C'est Khiḍr, répondit-il, il est venu pour une question[192]. » Ce récit signifie que Rūzbihān, en parfait *uwaysī*, entretient des relations avec son initiateur alors qu'il est lui-même devenu un maître spirituel. On peut aussi imaginer que Khiḍr continue à prodiguer au saint homme des conseils à l'usage de ses disciples, comme cela semble être le cas dans un autre récit[193].

188 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 35.

189 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 36.

190 Plusieurs anecdotes mettent en scène des disciples dont le visage devient noir parce qu'ils n'ont pas respecté les directives du cheikh.

191 ʿIzz al-Dīn Mawdūd épousa la fille de Ṣadr al-Dīn b. Rūzbihān.

192 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 36.

193 Voir *infra*.

7.3 *Rūzbihān, théoricien de l'audition spirituelle ?*

> Mon musicien est Dieu et
> c'est avec Lui que je parle.
> Mon témoin est Dieu et
> c'est Lui que je vois[194].

Le *ribāṭ* de Rūzbihān était aussi le lieu où il organisait ses « auditions » ou « oratorios » spirituels (*samāʿ*). Henry Corbin écrit dans l'introduction du *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn* : « Il va de soi qu'un être aussi émotif, amant mystique inconsolable de son exil terrestre, devait être un musicien et ne pouvait qu'adopter une attitude positive à l'égard du *samāʿ*[195]. » Rūzbihān accordait en effet beaucoup d'importance à cette pratique, comme en témoignent les récits rapportés dans les sources hagiographiques. Il consacre plusieurs pages de son traité, la *Risālat al-quds*, rédigé à l'attention de ses disciples, à l'audition spirituelle[196]. À ses yeux, le *samāʿ* fait partie de l'éduction soufie, alors que d'autres maîtres l'avaient tenu en suspicion. Dans le *Kashf al-maḥjūb*, Hujwīrī, rapportant les paroles de ʿAlī b. ʿUthmān Jubbābī, écrit :

> Il est préférable que les débutants (*mubtadiyān*) ne soient pas autorisés à assister au *samāʿ*, de peur que leur nature ne soit dépravée (*ṭabʿ-i īshān ba-shulīda nashawad*). Ces concerts sont très dangereux et corrupteurs (*āfat*) : les femmes sur les toits ou ailleurs regardent les derviches occupés au *samāʿ*[197].

En d'autres termes, en écoutant la musique les novices éprouveraient un simple plaisir sensoriel qui pourrait les détourner du véritable but : parvenir à la connaissance de Dieu. Rūzbihān a sa propre vision de l'audition spirituelle. Dans la *Risālat al-quds*, il commente ainsi les paroles de Shiblī :

> Shiblī dit vrai sur la douleur du *samāʿ* (*dard-i samāʿ*) : « Le *samāʿ* est licite pour les amoureux (*samāʿ mabāḥ ast mar ʿāshiqān-rā*) et interdit pour les gens du commun (*ḥarām ast mar ʿāmmiyān-rā*). » Il y a trois types de *samaʿ* : celui du commun (*qismī–i ʿāmm*), celui de l'élite (*qismī-i khāṣṣ*)

194 *Risālat al-quds*, p. 54.
195 H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 47.
196 *Risālat al-quds*, p. 50-54. J. During en a fait une traduction partielle dans *Musique et Extase. L'Audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, 1988, p. 210-215.
197 Hujwīrī, p. 546.

> et celui de l'élite de l'élite (*qismī-i khāṣṣ al-khāṣṣ*). Les gens du commun (*ʿāmma*) l'écoutent avec leur nature humaine (*ṭabʿiat*) et cela les mène à leur perte (*muflassī*). L'élite l'écoute avec le cœur (*dil*) et cela est encore attrait (*ṭālabī*). L'élite de l'élite l'écoute avec l'âme (*jān*), et cela est le véritable amour [de Dieu] (*muḥibbī*)[198].

Au cours de l'oratorio spirituel, le parfait, c'est-à-dire l'élite de l'élite, entend chaque son comme une expression de l'amour divin, tandis qu'il n'apporte qu'agitation dans le cœur des gens du commun. Chez les mystiques, *al-ʿāmma* désigne généralement les simples croyants (ulémas, juristes ou autres), ceux qui n'appartiennent pas à la sphère du soufisme. Dans cette parole, Shiblī souligne l'opposition entre l'élite spirituelle (*khāṣṣa*) et, au-dessus encore, l'élite de l'élite (*khāṣṣat al-khāṣṣa*)[199].

Selon Rūzbihān, « l'auditeur et le chanteur dans le concert de l'amour sont tous deux comme un seul[200]. La voie des amants a sa vérité dans l'audition spirituelle, mais la vérité est sans *samāʿ*[201] ». Sans « audition spirituelle » doit se comprendre ici comme le dépassement de la forme musicale, il n'est plus question d'écouter[202]. Chaque son pour le mystique parfait est une révélation de Dieu.

Rūzbihān rapporte dans le *Sharḥ-i shaṭḥiyyāt* un aphorisme d'Abū Bakr Ṭamastānī (m. 340/951-952) qui est caractéristique de cette attitude vis-à-vis du *samāʿ*[203]. Un mystique vit un groupe de voleurs en train de boire du vin tout en jouant de la musique avec des luths à long manche (*ṭanābīr*). Il s'assit avec eux et les écouta comme si c'était un *samāʿ*. Les voleurs furent touchés par l'état de grâce qui gagna le soufi en entendant la musique si bien qu'ils se repentirent[204], *i. e.* de commettre des mauvaises actions. La musique, si elle est écoutée en ne pensant qu'à Dieu, conduit l'auditeur à un sentiment de bien-être qui, dans le cas présent, rejaillit sur les voleurs et les fait changer de comportement. Dans ce récit, le *samāʿ* a un caractère pédagogique, il est une aide pour se remettre dans la bonne voie.

198 *Risālat al-quds*, p. 54.
199 Voir les réflexions de N. Amri, Nelly, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 198, n. 1.
200 *Risālat al-quds*, p. 51.
201 *Risālat al-quds*, p. 51.
202 J. During, *Musique et Extase*, p. 211.
203 Il fut l'un des premiers soufis de Chiraz avant Shaykh Kabīr. C'était un disciple de Shiblī qui avait beaucoup d'opposants dans la ville, raison pour laquelle Abū Bakr Ṭamastānī quitta Chiraz et partit pour Nichapour, A. Karamusfata, *Soufism*, p. 58.
204 *Sharḥ-i shaṭḥiyyāt*, § 597, p. 330.

Sensible à la beauté des êtres, selon une tradition rapportée par Jāmī, Rūzbihān estimait qu'il était nécessaire que le chanteur (*qawwāl*) ait un beau visage parce que les gnostiques (*ʿārifān*) composant l'auditoire de l'oratorio spirituel ont besoin de trois choses pour l'apaisement des cœurs (*tarwīḥ-i qulūb*) : les parfums suaves (*rawāʾīḥ-i ṭayyiba*), le beau visage (*wajiḥ-i ṣabīḥ*) et la voix douce (*ṣawt-i malīḥ*)[205]. La sérénité que procure dans ces conditions le *samāʿ* conduit l'auditoire à communiquer avec Dieu, voire à être en totale harmonie avec Lui.

Rūzbihān écrit encore dans la *Risālat al-quds* : « Parfois il dit : "Tu es moi". Parfois il dit : "Je suis toi". Parfois il le fait revivre de l'annihilation (*dar fanā bāqī kunad*). Parfois il l'anéantit dans la surexistence (*dar bāqa fānī*)[206]. » « Le cœur de la théosophie de Rūzbihān, comme l'explique Jean During, est de considérer que l'initié est revêtu d'une autre existence qui n'est autre que celle de Dieu, de sorte qu'il devient lui-même l'œil par lequel la Divinité le contemple[207]. »

Le saint homme était assurément un adepte de l'audition spirituelle qu'il pratiqua régulièrement avant de l'abandonner vers la fin de sa vie, lorsqu'il eut atteint la perfection mystique[208]. Le *samāʿ*, comme le rappelle Nelly Amri, est « au cœur de la tension entre pur et impur, licite et illicite[209] ». Les détracteurs du *samāʿ* parmi les juristes ont blâmé « ceux qui se laissent aller à de tels égarements[210] », mais les cheikhs soufis ne furent pas en reste non plus[211]. Néanmoins, comme on pourra le constater, il n'est pas certain que la cause de l'abandon du *samāʿ* par Rūzbihān, alors qu'il était parvenu à la plénitude spirituelle, soit en rapport avec les suspicions envers cette pratique.

Pendant le *samāʿ*, l'extase de Rūzbihān était particulièrement impressionnante, même pour les hommes de la Loi. Faqīh Irshād al-Dīn participa un soir à l'un de ces oratorios en compagnie du cheikh. Le juriste fut bouleversé par l'état atteint par Rūzbihān qui commença à tourner sur lui-même. Il se mit alors à danser avec le cheikh, le visage baigné de sueur par l'état mystique qu'il ressentait[212]. Le lendemain, alors qu'il exerçait sa fonction de sermonnaire (*wāʿiẓ*) au Jāmiʿ al-ʿAtīq, on lui apporta un billet dans lequel on lui reprochait

205 Jāmī, p. 256.
206 *Risālat al-quds*, p. 53.
207 J. During, *Musique et extase*, p. 215.
208 Les maîtres soufis du Maghreb adoptent la même position, voir N. Amri, « Le *samâʿ* dans les milieux soufis du Maghreb (VII^e-X^e/XIII^e-XVI^e siècle) : pratiques, tensions et codification », *Al-Qantara*, vol. XXX/2, 2009, p. 491-528.
209 N. Amri, « Le *samâʿ* dans les milieux soufis du Maghreb », p. 492.
210 N. Amri, « Le *samâʿ* dans les milieux soufis du Maghreb », p. 492.
211 Voir J. During, « Samāʿ », *EI*^{2} ; A. Gribetz, « The *samāʿ* controversy: Sufi *vs* legalist », *SI*, vol. LXXIV, 1991, p. 43-61.
212 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 34.



ILLUSTRATION 12 Rūzbihān évanoui, Suppl. persan 115, fol. 74

d'avoir fait le *samāʿ* avec Rūzbihān. Il répondit : « Ce que j'ai constaté chez Rūzbihān, si un ange rapproché [de Dieu] (*malik-i muqarrab*) en avait été témoin, lui aussi serait entré dans la danse mystique[213]. »

Il est possible que ce type d'anecdotes édifiantes mettant à contribution le témoignage d'un savant exotérique notoire vise à légitimer la pratique de Rūzbihān, en tout cas à le disculper de tout soupçon d'hérésie. Dans un contexte marqué par les tensions que pouvait susciter le *samāʿ*, bien que le rite chaféite, qui en a simplement blâmé l'usage, soit prédominant à Chiraz, l'audition spirituelle se trouve pour ainsi dire « sur le fil du rasoir[214] ».

Faqīh Irshād al-Dīn était en effet un grand juriste et théologien de Chiraz, auteur de nombreux ouvrages dans le domaine des sciences religieuses. Il fut pendant soixante ans prédicateur au Jāmiʿ al-ʿAtīq pour le prône du vendredi et le *waʿẓ*[215]. Il mourut le 23 shaʿbān 604/1207 et fut enterré dans son *ribāṭ* situé à proximité du Muṣallā[216]. Faqīh Irshād al-Dīn avait beaucoup d'estime pour Rūzbihān. Il disait qu'à cette époque il y avait beaucoup de grands ulémas, mais à cause de la perfection et du haut rang de l'état mystique de Rūzbihān les ulémas cherchaient les bénédictions du saint homme[217].

Un autre récit met également en évidence la proximité entre Rūzbihān et Faqīh Irshād al-Dīn. « Une nuit, rapporta ce dernier, alors que j'étais en train de composer le *Majmaʿ al-baḥrayn*, j'ai voulu faire une veillée de prières surérogatoires. » Faqīh Irshād al-Dīn fit ses ablutions puis chercha son peigne. Il le retrouva sous le tapis de prière, brisé. Il pensait s'en procurer un nouveau le lendemain lorsque tout à coup un disciple de Rūzbihān arriva. Ce dernier lui donna un peigne en lui disant de la part du cheikh de terminer son ouvrage[218]. Selon le *Shīrāz-nāma*, Faqīh Irshād al-Dīn vécut retiré dans le minaret du Jāmiʿ al-ʿAtīq pendant quatre ans[219]. C'est pendant cette période que Rūzbihān aurait suivi son enseignement et que Faqīh Irshād al-Dīn aurait composé le *Majmaʿ al-baḥrayn*, un commentaire coranique en dix volumes. Ce récit édifiant semble indiquer que le cheikh intervient pour inspirer son maître. La proximité entre les deux hommes est manifeste à travers ces deux récits. Faqīh Irshād al-Dīn était « maître pour sa clairvoyance spirituelle, les joies de

213 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 34.
214 N. Amri, « Le *samâʿ* dans les milieux soufis du Maghreb », p. 512.
215 Notices dans *Shadd al-izār*, p. 372-376 ; *Shīrāz-nāma*, p. 169-170. Voir également P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 84-85.
216 *Shadd al-izār*, p. 376.
217 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 34.
218 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 41.
219 *Shīrāz-nāma*, p. 170.

la rencontre avec Dieu, les larmes et le désir de Lui (*ṣāḥib firāsa wa dhawq wa-bukā' wa-shawq*)[220] ». Il aurait d'ailleurs dit : « Au lendemain de la résurrection, les disciples seront fiers de l'existence de leurs maîtres, mais moi je serai fier de mon élève Shaykh Rūzbihān[221]. »

À la fin de sa vie, Rūzbihān se serait abstenu de la pratique du *samāʿ*. Paul Ballanfat suggère que l'abandon de l'audition spirituelle est un trait de l'accent que Rūzbihān mit de plus en plus sur l'observance de la Loi[222]. Faut-il placer à ce moment l'anecdote des jeunes gens qui jouaient de la musique dans la rue ? Une nuit, Rūzbihān était endormi sur le toit de son *ribāṭ*. Tout à coup, un groupe de jeune gens se présenta à la porte avec leurs instruments de musique en déclamant des vers. En écoutant ce chant, le cheikh fut atteint par l'extase, le visage inondé de sueur. Il se mit à tournoyer dans l'air et retomba au sol. En le voyant dans cet état, les jeunes gens laissèrent choir leurs instruments à terre et se jetèrent aux pieds du cheikh en faisant acte de contrition (*tawba*). Ils revêtirent la *khirqa* de ses mains et se mirent à cheminer sur la voie de Dieu (*sālikān-i Ḥaqq*)[223].

Au-delà du caractère répréhensible, aux yeux d'un docteur de la Loi, de la conduite de ces jeunes ou du récit cité précédemment des voleurs s'adonnant à la consommation d'alcool, le but est de montrer la dimension pédagogique et édificatrice du *samāʿ*. Si le chant profane est écouté par le cœur ou par l'esprit (*rūḥ*) d'un auditeur totalement absorbé en Dieu, son extase peut être cause de conversion et porter des pécheurs invétérés à une résipiscence. Ces anecdotes interviennent certainement dans un milieu où le *samāʿ* devait être au cœur des tensions et susciter le débat. Shāfiʿī refusait le témoignage de ceux qui exerçaient le métier de chanteur ou qui écoutaient le chant à des fins de divertissement, considérant que ce dernier fait perdre la virilité[224].

Néanmoins, il n'est pas certain que cette anecdote soit l'événement qui a conduit Rūzbihān à abandonner le *samāʿ*. Il s'agit d'un récit édifiant, destiné aux disciples potentiels et qui valide le haut statut spirituel atteint par le cheikh. Il débute par la formule classique dans les sources hagiographiques : « rapporté par des personnes dignes de confiance », et se termine par la formule tout aussi conventionnelle : « ceux qui étaient présents devinrent ses disciples ». En revanche, il est vrai qu'à la fin de sa vie, arrivé au bout de son

220 *Shadd al-izār*, p. 375.

221 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 34.

222 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités inédits*, p. 74.

223 Ce récit rapporté dans la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* (p. 43) est un peu plus détaillé dans *Rūḥ al-jinān* (p. 213).

224 N. Amri, « Le *samâ'* dans les milieux soufis du Maghreb », p. 511.

cheminement vers Dieu, Rūzbihān n'avait plus besoin de l'intermédiaire de sensations auditives ; « l'inaudible se faisait entendre en lui en une pure musique intérieure[225]. » Quand on l'interrogea à propos du *samāʿ*, il répondit : « Quant à moi, j'entends désormais ce qui vient de Mon Seigneur, et je m'abstiens d'écouter tout ce qu'un autre que Lui me ferait entendre[226]. » Faqīh Ṣāʾin al-Dīn Ḥusayn b. Salmān (m. 664/1266), d'une famille de juristes chaféites en vue à Chiraz, expliqua ainsi les paroles de Rūzbihān : « Désormais, je plonge dans la difficulté des mystères du Coran (*bi-ḥārri asrāri al-Qurʾān*). J'entends tous les attributs suprêmes de grandeur (*al-ʿaẓama*) et de magnificence (*al-kibriyāʾ*) qui se sont présentés à moi par les attributs de majesté et de beauté [de Dieu] (*bi-ṣifāt al-jalāl wa-l-jamāl*)[227]. » La pureté de l'intention (*niyya*) de Rūzbihān lorsqu'il pratiquait le *samāʿ* lui a en quelque sorte fait atteindre un état spirituel qui lui permette d'être désormais en véritable communion avec Dieu.

8 Confondre les détracteurs

Ô Turk, pour Rūzbihān,
que ce soit sur le feu
ou sur le côté d'un jeune homme
au visage de lune,
c'est pareil dans les deux cas[228].

8.1 *La sainteté extatique de Rūzbihān contestée à Médine*

La première fois que Rūzbihān fut confronté à une contestation de sa doctrine mystique ce fut à Médine. Il y rencontra Abū Najīb Suhrawardī qui était en compagnie d'un groupe de maîtres venus de Bagdad. La discussion portait sur la question du ravissement (*jadhb*)[229] et du moyen de cheminer sur la voie (*sulūk*). Abū Najīb Suhrawardī soutenait qu'il fallait se conformer à la règle (*iqtidāʾ*) pour atteindre le but, tandis que Rūzbihān insistait sur le fait que le ravissement était indispensable et que le modèle à suivre était celui du « ravi en Dieu » (*majdhūb*). Abū Najīb Suhrawardī s'énerva et dit : « Rūzbihān, regarde en toi-même, je crois qu'il y a dans ta raison un esprit épais (*fī ʿaqlik jablᵃⁿ*) ! » Rūzbihān rétorqua : « Dieu t'a caché mon état par un voile (*satara*

225 H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 48.
226 *Shadd al-izār*, p. 246.
227 *Shadd al-izār*, p. 246.
228 *Rūḥ al-jinān*, p. 222.
229 Le terme signifie littéralement « rapt », d'où la qualification « ravi en Dieu » pour désigner le saint pris par l'extase mystique.

Allāh ʿanka hālī), je suis debout au sommet de la montagne (*fa-innī fī shāhiq al-jabāl qāʾim*), tandis que toi tu es assis sur la pente de la terre (*wa anta fī ṣabab al-arḍ qāʿid*) ! Il releva sa manche et l'emprise de l'extase et de l'état spirituel (*ghalbāt-i wajd wa ḥāl*) apparut clairement sur son visage[230]. »

Le fondement de la discussion entre Abū Najīb Suhrawardī et Rūzbihān à Médine était de déterminer la manière de parvenir à Dieu. On y trouve l'opposition entre deux modalités : le ravissement (*jadhb*), un état spirituel qui n'est pas le fruit de la volonté du *majdhūb*, et le cheminement (*sulūk*), une démarche progressive dans le cas du *sālik*. À vrai dire, les deux modalités d'accès au divin, ivresse (*jadhb*, *wajd*) et cheminement (*sulūk*, *ṣaḥw*), alternent chez de nombreux saints hommes[231]. Dans la doctrine de Rūzbihān, l'ivresse et la sobriété sont interdépendantes et n'imposent pas de choisir un état contre un autre, comme en témoignent de très nombreux récits rapportés par ses hagiographes. Rūzbihān n'est pas un *majdhūb* dont le *jadhb* est profond et définitif, à l'image des nombreux saints de l'Égypte mamelouke ou du Maghreb au XIV^e^-XV^e^ siècle[232].

La critique de la doctrine de Rūzbihān perdura dans les milieux soufis de Bagdad, même après sa mort. Un cheikh de Syrie, un certain Aḥmad Ṣūfī, était en train de lire un des ouvrages de Rūzbihān, le *Salwat al-qulūb*, dans lequel il disait ouvrir dans le cœur des gnostiques (*dil-i ʿārifān*) les portes des trésors du monde angélique (*abwāb-i khazāʾīn-i malakūt*) et les secrets des subtilités des lumières du monde de la divinité (*asrār-i dafāʾīn-i anwār-i lāhūt*)[233]. Interrogé, Shihāb al-Dīn ʿUmar Suhrawardī répondit : « Ce discours est celui des gens de l'ivresse spirituelle (*ahl-i sukr*), laisse cela et intéresse-toi au discours des gens de la sobriété (*ahl-i ṣahw*). » Aḥmad Ṣūfī protesta, disant qu'on trouve dans ce texte « lumière, beauté et joie » (*nūr^an^ wa-bahjat wa surūr^an^*). Shihāb al-Dīn Suhrawardī rétorqua : « Si tu n'abandonnes pas les paroles de Rūzbihān, quitte mon compagnonnage[234] ! » La scène est ensuite reliée à un rêve qu'aurait fait Shihāb al-Dīn Suhrawardī dans lequel il voit toute l'humanité rassemblée le Jour de la Résurrection. Tout à coup, un crieur (*munādī*) appelle cinq des saints ayant un rang élevé dans le soufisme : « celui qui est uni à Dieu » (*al-ʿārif al-wāṣil*), Abū Yazīd Basṭāmī, puis « celui qui décrit [Dieu] » (*al-ʿārif al-wāṣif*), Junayd, puis « celui qui a réalisé Dieu » (*al-ʿārif al-muḥaqqiq*),

230 *Rūḥ al-jinān*, p. 197.

231 É. Geoffroy, *Le soufisme*, p. 316-317.

232 Voir É. Geoffroy, *Le soufisme*, p. 309-333 ; N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 119-172.

233 *Rūḥ al-jinān*, p. 196. Selon la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* (p. 23-24) qui rapporte une version plus courte de ce récit, le lecteur du texte est Najīb al-Dīn Buzghush qui fut le représentant de la *suhrawardiyya* à Chiraz.

234 *Rūḥ al-jinān*, p. 195.

Abū Ishāq Kāzarūnī, puis « l'amoureux de Dieu » (*al-ʿārif al-ʿāshiq*), Rūzbihān et enfin « celui qui est connaissant en Dieu » (*al-ʿārif al-ʿārif*), Shihāb al-Dīn Suhrawardī. Sorti de son rêve, ce dernier raconta que tous les saints avaient les pieds sur terre sauf Rūzbihān qui dansait dans l'air. Le lendemain, Shihāb al-Dīn Suhrawardī demanda à Aḥmad Ṣūfī de lire l'ouvrage de Rūzbihān[235].

Ce récit visionnaire ne met pas seulement en scène une assemblée de saints, il préfigure la résurrection finale de toute l'humanité ; Rūzbihān est décrit dans une extase triomphale au-dessus de tous les autres saints[236]. Le récit manifeste de nouveau les deux modalités d'accès au divin, la sobriété incarnée par Shihāb al-Dīn Suhrawardī, et l'extase mystique dont est saisi Rūzbihān au moment de la résurrection. Il s'établit ici une hiérarchie entre les expériences spirituelles pour subordonner l'autorité de Shihāb al-Dīn Suhrawardī à la sienne[237]. On peut voir dans ce récit une sorte de rivalité, mais aussi de conciliation, entre les enseignements de la *suhrawardiyya* et de la *rūzbihāniyya*, les deux courants soufis importants de Chiraz au XIII^e^ siècle.

8.2 *Subjuguer les négateurs à Chiraz, la caution du pouvoir*

À Chiraz, Rūzbihān fut l'objet de l'hostilité de certains représentants de la classe religieuse la première fois qu'il prit la parole en public. Après la prière du vendredi au Jāmiʿ al-ʿAtīq, il fit le *waʿẓ* devant toute la population de la ville (*khāṣṣ wa ʿāmm–i shahr*)[238]. Les paroles de Rūzbihān provoquèrent l'ébullition et l'agitation parmi les « gens du consensus (*ahl-i wifāq*)[239] ». Un groupe d'ascètes et de savants exotériques (*jamāʿtī-i zāhidān wa ẓāhir-bīnān*) se rendit auprès de l'atabek Sunqur. Ils lui dirent : « Ce cheikh trouble l'ordre public à Chiraz, il faut l'expulser[240]. » Le lendemain, un émissaire de l'atabek vint avec un message ordonnant à Rūzbihān de quitter la ville. Ce dernier lui répondit : « Salue-le de ma part et dis-lui : "Ces mille dinars qu'hier tu as eu l'intention de dépenser dans la voie de Dieu (*rāh-i Khudā*), si tu veux que ton intention soit acceptée, je te conseille de les envoyer à ce derviche qui en a besoin pour aller à La Mecque[241]." » Les paroles du cheikh furent rapportées à Sunqur, alors celui-ci s'exclama : « C'était un secret entre Dieu et moi, je n'en avais parlé à personne [...]. Il ne fait pas de doute que le cheikh fait partie des Amis de Dieu. » Sunqur se rendit auprès de Rūzbihān pour lui présenter ses excuses et

235 *Rūḥ al-jinān*, p. 195-197.
236 C. Ernst, *Ruzbihan Baqli*, p. 119.
237 P. Ballanfat, « Introduction », dans *L'ennuagement du cœur*, p. 28.
238 *Rūḥ al-jinān*, p. 224.
239 « *Ahl-i wifāq* » renvoie au consensus entre les ulémas et les soufis.
240 *Rūḥ al-jinān*, p. 225.
241 *Rūḥ al-jinān*, p. 225.

il lui demanda de faire le prêche dans sa propre mosquée, le Masjid-i Sunqurī, ainsi qu'au Jāmiʿ al-ʿAtīq. Puis, il lui envoya les mille dinars. Le cheikh remit une partie de la somme au derviche pour son voyage et il utilisa le reste pour offrir un très grand repas aux grands, aux notables, aux cheikhs et aux derviches de la ville[242].

Plusieurs enseignements se dégagent de ce récit. Grâce à son intuition spirituelle, Rūzbihān connaît l'intention de l'atabek (présenté dans l'historiographie chirazie comme un homme particulièrement pieux) de faire un don dans la voie de Dieu (*fī sabīl Allāh*). Il montre ainsi la supériorité du pouvoir spirituel sur le temporel. Rūzbihān distribue l'argent qui lui est remis par l'atabek selon deux modalités. Avant l'arrivée de l'émissaire de Sunqur, le cheikh était en compagnie d'un derviche qui lui avait fait part de ses difficultés à réunir la somme nécessaire pour financer son pèlerinage à La Mecque. Rūzbihān lui remet une partie de la somme pour qu'il puisse s'acquitter de ce pilier de l'islam. Il se fait ainsi l'agent de la réalisation du souhait de l'atabek de faire un don « *fī sabīl Allāh* » susceptible de lui apporter une rétribution divine. Il dépense l'autre partie de la somme reçue pour offrir un repas à la population de la ville, et même à ses opposants puisque l'ensemble des habitants de Chiraz y est convié. Rūzbihān prend de la sorte l'ascendant sur les détracteurs de sa doctrine mystique.

On a vu, selon une autre version de ce prêche rapportée dans la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, que Rūzbihān fit l'éloge de la beauté pour prendre la défense d'une jeune fille qui ne voulait pas voiler son visage. Le discours du cheikh sur la beauté humaine, métaphore de l'amour divin, provoqua la contestation des soufis et des ulémas parce que ces paroles, à leurs yeux, jetaient un trouble dans les esprits. Dans les deux cas, la leçon est la même, le prêche de Rūzbihān outrepasse la bienséance religieuse.

Les récits rapportés dans les *manāqib* de Rūzbihān mentionnent souvent les noms des atabeks salghurides, ce qui permet de les classer de manière chronologique. Dans un autre récit, le cheikh est de nouveau face à un groupe de négateurs à l'époque de Tekla. Le premier prêche de Rūzbihān ayant eu lieu en 543/1148 ou 545/1150-1151, la contestation dont il fut l'objet pendant le règne de Tekla (570-591/1175-1196) eut lieu une trentaine d'années plus tard, alors qu'il était un maître reconnu à Chiraz et qu'il était entouré de nombreux disciples.

Une nuit d'hiver, Rūzbihān tenait son *majlis* sur les différentes formes de plaisirs (*ladhāʾidh*). Ses disciples et un groupe de soufis étaient auprès de lui. Le pied du cheikh était posé à côté d'un homme très beau (*ṣāḥib jamāl*) et il le caressait. Un groupe de contradicteurs (*munkarān*) se rendit auprès de Tekla

242 *Rūḥ al-jinān*, p. 226.

pour dénoncer la vie de plaisir (*ʿaysh wa ladhāʾidh*) que menait Rūzbihān[243]. L'atabek les accompagna au *ribāṭ* et monta en cachette sur la terrasse. Et d'une lucarne du toit qui ouvrait vers la maison, il regarda. Il vit qu'on avait disposé plusieurs braseros avec des braises, et le pied du cheikh était contre le jeune homme plein de beauté. Grâce à l'illumination divine (*nur-i ḥaqq*), le cheikh comprit qu'on l'espionnait. Il retira son pied du corps de ce jeune homme et le mit sur les braises. Il poussa un cri, regarda en haut et dit : « Ô Turk, pour Rūzbihān, que ce soit sur le feu (*ātish*) ou sur le côté d'un jeune homme au [visage] de lune (*mah-wash*), c'est pareil dans les deux cas[244]. »

Il est question, de nouveau, dans ce récit de la contestation de la doctrine de l'amour mystique enseignée par Rūzbihān. D'abord, en voyant son attitude jugée licencieuse, l'atabek est révulsé, il manifeste un « léger changement » (*andak taghyrī*). Puis le cheikh, en se brûlant intentionnellement et en relevant la tête pour crier, réalise dans sa chair la métaphore de l'embrasement amoureux. Dieu est partout, dans le jeune homme au beau visage, comme dans le feu. L'atabek demande au cheikh de lui pardonner d'avoir douté de lui et, du coup, le mouvement de conversion touche tous les présents dont certains, manifestement, voyaient les dérives sensuelles du cheikh comme des faiblesses charnelles. Certains maîtres distinguent l'attitude du détracteur (*muntaqid*), qui juge les transgressions du saint comme des défauts (*naqs*) qui entachent la perfection attendue d'un maître spirituel, et la position de celui qui croit en sa sainteté : celui-ci trouve à ces mêmes faits « les meilleures issues[245] ».

La doctrine de Rūzbihān fut contestée jusque dans les dernières années de sa vie. En effet, selon un récit situé à l'époque de Saʿd b. Zangī (r. 591-628/1196-1231), sans doute au cours des dix dernières années de la vie de Rūzbihān, un groupe de contradicteurs (*munkirān*) et d'envieux (*ḥāsidān*) calomnièrent le cheikh auprès de l'atabek. Ce dernier décida d'aller le réprimander, mais Rūzbihān en fut informé par intuition spirituelle. Alors que l'atabek Saʿd était endormi, il se mit à crier au milieu de la nuit. Ses serviteurs se précipitèrent auprès de lui ; ils constatèrent qu'il était tombé du lit. Ils lui demandèrent : « Que se passe-t-il ? » L'atabek répondit : « J'étais endormi, le cheikh est venu, il m'a pris par l'oreille et m'a dit : « Hé Turk ! Ne t'assoie pas à cette place et regarde ton châtiment. » Aussitôt, Saʿd appela le gardien du trésor et fit porter mille dinars à Rūzbihān

243 *Rūḥ al-jinān*, p. 221.
244 *Rūḥ al-jinān*, p. 222.
245 N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 209.

en disant : « Transmettez-lui mon salut, dites-lui que je suis devenu son disciple et que je vais punir ses contradicteurs comme ils le méritent[246]. »

Les sources ne disent pas quels sont les motifs qui ont poussé ces personnes à se rendre auprès de Saʿd pour calomnier le cheikh. Ici, Rūzbihān ne cherche pas à convaincre l'atabek grâce à sa haute ambition spirituelle (*himma*), mais il le menace d'un châtiment, sous-entendu divin, pour confondre ses adversaires. On peut voir ce récit comme une défaite de ses opposants et une ultime victoire de ses adhérents à une époque où Rūzbihān était âgé et reconnu de la population de Chiraz[247].

Dans toutes ces anecdotes, Rūzbihān recherche la caution du pouvoir pour s'imposer face à ceux qui contestent ses paroles. Ses contestataires sont qualifiés d'être des ascètes et des personnes qui ne voient que l'extérieur, le superficiel des choses (*zāhidān wa-ẓāḥir bīnān*) dans le premier récit qui eut lieu alors que Rūzbihān était âgé d'environ vingt-et-uns ans. Dans le second récit, qui se produisit plus tard alors que le cheikh avait atteint la cinquantaine, les opposants sont des contradicteurs, en d'autres termes des personnes qui désavouaient son comportement et sa doctrine soufie[248]. Les hommes du savoir exotérique critiquent les saints car à leurs yeux ils sont des transgresseurs. Ces savants sont caractérisés par leur attachement à ce bas monde (*dunyā*). La transgression, comme le souligne Nelly Amri, est un voile (*ḥijab*) par lequel les « Amis de Dieu » occultent leur sainteté[249].

Deux anecdotes, qui se produisirent de nouveau pendant le règne de Tekla, témoignent de la proximité qui s'instaura alors entre Rūzbihān et le pouvoir politique. On a vu que l'atabek fut contraint de faire face à l'hostilité de son cousin Quṭb al-Dīn Tughril qui tenta de s'emparer du pouvoir en 577/1182-1183. On trouve dans la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* deux versions hagiographiques de cet événement.

Ẓāhir al-Dīn Kirmānī, un disciple de Rūzbihān, était présent dans le *ribāṭ* du cheikh lorsque des émeutes eurent lieu à Chiraz, au moment du soulèvement de « certains membres de la famille salghuride contre l'atabek Tekla

246 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 43. Une version un peu différente est rapportée dans le *Rūḥ al-jinān* (p. 223-224) selon laquelle, l'atabek ayant menacé Rūzbihān, un groupe de tailleurs de pierre (*sang-tarāshān*) qui faisaient partie de ses disciples lui proposa de monter la garde au *ribāṭ* au cas où l'on voudrait attenter à sa vie.

247 C. Ernst, *Rubihan Baqli*, p. 133.

248 Le terme « *inkār* » signifie nier, désapprouver, rejeter. En contexte soufi, ce terme exprime la dénégation, le désaveu. Sur les termes désignant le croire (*iʿtiqād*) et la critique, la dénégation (*intiqād*, *inkār*), voir N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 51-52.

249 N. Amri, *Un « manuel » ifriqiyen d'adab soufi*, p. 118.



ILLUSTRATION 13 Rūzbihān et prince de Chiraz, Suppl. persan 1559, fol. 81

b. Zangī[250] ». Certains ennemis de l'atabek savaient qu'il croyait (*muʿtaqad*) en la doctrine de Rūzbihān, en d'autres termes qu'il avait de l'estime pour le cheikh. Ẓāhir al-Dīn Kirmānī raconta que l'un d'entre eux rejetait (*inkār*) la doctrine du cheikh. Il dit : « Détruisons ce *ribāṭ*. » Ẓāhir al-Dīn sortit à la porte du *ribāṭ* et cria : « Toi, ne reviens pas sinon nous suspendons ta tête à la porte du *ribāṭ*. » Ce jour-là l'atabek remporta la victoire sur ses opposants et, parmi ceux qui furent tués, il y avait l'homme qui avait menacé le cheikh. Sa tête fut effectivement suspendue à la porte du *ribāṭ*. Le prince se fait ici le glaive de Dieu. Rūzbihān dit : « Il faut totalement avoir confiance en Dieu[251]. » Quiconque déclare la guerre à l'un des hommes de Dieu, c'est à Dieu lui-même qu'il déclare la guerre[252].

On constate que, dans ce récit, il s'instaure une sorte de « collaboration » entre deux formes de pouvoir. Rūzbihān, grâce à sa proximité avec Dieu, est en mesure d'assister l'atabek pour qu'il vienne à bout de ses rivaux. Quant à l'atabek, il parvient à réduire le contradicteur du cheikh par la force de ses armes. Puisque l'attaque de Tughril contre Tekla eut lieu en 577/1182-1183, il y avait dix-sept ans que Rūzbihān avait construit le *ribāṭ*. On a vu que, d'après l'inscription de fondation, il fut édifié « pour les amis de Dieu » en 560/1164-1165. Âgé de quarante-cinq ans au moment de cet épisode, il suscitait encore l'hostilité de certains cheikhs.

Dans une seconde version de cet événement, l'atabek Tekla demande directement l'aide de Rūzbihān pour vaincre ses adversaires. Informé qu'une armée nombreuse très bien équipée (*ʿaddat-i ālat*) avait pris le chemin de Chiraz, l'atabek vint trouver le cheikh pendant la nuit : « Une armée nombreuse arrive, je n'ai ni armement ni soldats pour les combattre[253]. » Rūzbihān lui dit : « Va Tekla, aie le cœur léger car Dieu m'a dit que ce souverain ne s'emparera pas de la ville. » Le champ de bataille prévu était une plaine dans les environs de Chiraz. L'atabek et son entourage décidèrent de labourer la terre et de l'imbiber d'eau. À son arrivée, l'armée adverse s'embourba dans la terre mouillée ; les chevaux et les cavaliers tombèrent. La petite armée de Chiraz arriva et n'eut plus qu'à les capturer.

Après sa victoire, l'atabek dit : « Cette victoire n'aurait pu se produire sans l'énergie spirituelle bénie (*himmat-i mubārak*) du cheikh[254]. » Dans cette

250 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 63.
251 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 63.
252 Voir N. Amri, « L'homme de la terrasse. La pratique religieuse et sociale d'un "ravi" en Dieu, le saint tunisois Ahmad b. ʿArûs (m. 868/1463) », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 220/4, 2003, p. 508.
253 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 65.
254 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 65.

seconde version du conflit auquel est confronté l'atabek Tekla, c'est la remise confiante à Dieu (*tawakkul*) qui le conduit à la victoire.

Ici, l'atabek Tekla remporte la victoire sans verser le sang, il ne fait que des prisonniers. Il sait qu'il ne doit cette victoire qu'à la « haute énergie spirituelle » de Rūzbihān qui apparaît comme le protecteur du territoire qui est sous sa juridiction spirituelle. Contrairement à l'autre version de cet épisode au cours de laquelle les adversaires de Tekla sont tués, l'ordre est rétabli sans combats grâce à la seule présence de Rūzbihān. Le pouvoir temporel sur le territoire est incarné par le prince, tandis que le saint homme en assure la sécurité. Néanmoins, dans les deux versions de cet épisode historique réel, le pouvoir spirituel du saint homme et le pouvoir politique de l'émir se complètent pour résoudre les difficultés auxquelles Tekla devait faire face, mais toujours dans un rapport de sujétion du second au premier.

9 L'éducation des disciples

> Pourquoi es-tu venu derrière moi ?
> – Par amour et attention pour toi.
> – Ne sais-tu pas que Dieu est plus
> bienveillant envers moi que toi[255] ?

Rūzbihān a été le maître de plusieurs personnalités religieuses appartenant aux grandes familles de notables de Chiraz comme ʿIzz al-Dīn Mawdūd b. Zarkūb, dont le fils épousa une petite-fille du cheikh, ou encore Qāḍī Sirāj al-Dīn Fālī, qui entendait la voix du saint homme sur le toit de la madrasa construite par Ẓāhida-Khātūn, l'épouse de l'atabek seldjoukide Boz-Aba. Cependant, les disciples du saint homme n'ont ni perpétué sa pensée, ni œuvré au sein de l'ordre qu'il a fondé. L'œuvre du maître a perduré au sein de sa famille à travers l'entretien du culte à son tombeau.

9.1 *Les règles de la* rūzbihāniyya

Rūzbihān n'a pas rédigé de manuel d'*adab* soufi, comme l'avait fait par exemple Shaykh Kabīr dont il revendiquait l'héritage spirituel. Ses œuvres, on l'a vu, sont avant tout métaphysiques, y compris l'opuscule qu'il rédigea à l'attention de ses disciples, la *Risālat al-quds*. Dans ce texte, il explique les différents

255 Dialogue entre Rūzbihān et son fils Fakhr al-Dīn Aḥmad qui s'était inquiété parce que son père priait sur le toit du *ribāṭ* sous la pluie, *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 46.

états mystiques (*ḥālāt*) – extase (*wajd*), dévoilement (*mukāshafat*), contemplation de Dieu (*mushāhada*) – que peut atteindre le novice. Il ne donne pas les règles d'éthique sociale dont parlent la plupart des traités d'*adab* soufi. Néanmoins, Rūzbihān a énoncé les principes (*qā'ida*) sur lesquels était fondé son ordre (*uṣūl-i ṭarīqa*) dont on trouve la liste dans la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān.* En premier lieu, il faut se tenir éloigné de tout autre que Dieu (*ghayr-i Ḥaqq*), qu'il appartienne à ce monde ou à l'autre (*dar dunyā wa dar ākhirat*) ; il faut suivre [l'exemple] des saints et des prophètes ; respecter avec constance [le maître] ; observer le jeûne continuellement ; étudier les enseignements des cheikhs[256] ; rechercher la compagnie de « ceux qui cheminent sur la voie de Dieu et qui vont vers Lui » ; il faut se tenir en leur compagnie[257]. Les nombreuses anecdotes rapportées dans les *manāqib* de Rūzbihān illustrent de manière concrète comment il inculquait ces règles à ses disciples.

Un certain Shaykh Mubārak raconta qu'un jour Rūzbihān était allé à la « Mosquée de Salomon » (Masjid-i Sulaymān), puis il s'était rendu à la « Source des oiseaux » (Mā' al-Ṭayr). Il y avait environ mille personnes près de lui et l'eau de la source était presque tarie. Il alla au bord pour faire ses ablutions. Soudain, lorsqu'il eut terminé, l'eau apparut en grande quantité, de telle sorte que tout le monde put faire les ablutions et accomplir la prière[258]. Ensuite, raconta encore Shaykh Mubārak, le cheikh retourna à la Mosquée de Salomon avec ses compagnons où ils restèrent trois jours et trois nuits. Rūzbihān était assis dans le *miḥrāb*, entouré de tous ses disciples. Tout à coup, il disparut de leur regard alors qu'ils ne l'avaient pas vu quitter le *miḥrāb*. Il resta absent une heure entière, puis il réapparut de nouveau dans le *miḥrāb*. Ils se mirent tous à crier, si grande était leur stupéfaction. Les disciples avaient compris que le cheikh était en compagnie de Khiḍr. Rūzbihān pleura et leur dit :

> Il faut vous délivrer des appétits de l'âme charnelle (*hawā-yi nafs*) [...]. Faire des efforts dans la voie de Dieu. Ne pas manger des nourritures illicites (*luqma-yi ḥarām*), fuir les puissants (*tawāngarān*), rester en compagnie des pauvres (*ṣuḥbat-i fuqarā'*) ! Grâce à la bénédiction des hommes pieux (*barakat-i ṣāliḥān*), vous ferez partie des élus de Dieu (*guzīdagān-i Ḥaqq*)[259] !

256 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 109.
257 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 110.
258 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 54.
259 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 54-55.

On trouve la référence à la Mosquée de Salomon dans la biographie de Muḥammad b. Yazdī ʿArūs[260]. Il est présenté comme un homme qui réunissait en sa personne l'ascétisme et l'abstention scrupuleuse (*zuhd wa-waraʿ*). Muḥammad b. Yazdī ʿArūs fut envoyé auprès du calife al-Maʾmūn par la population de Chiraz qui souffrait à l'époque bouyide de la tyrannie du gouverneur Yāqūt. Muḥammad b. Yazdī ʿArūs rapporta qu'un groupe d'ascètes et de mystiques (*zuhhād wa-ʿārifān*) de Jérusalem vint un jour à Chiraz. Il leur demanda le motif de leur venue dans la ville. Ils dirent :

> Nous avons lu dans les traditions que dans les environs se trouve une mosquée appelée Mosquée de Salomon et qu'en face, dans la montagne, jaillit une source appelée "Source des oiseaux" (*chasma-i murghān*). C'est une trace du prophète Salomon[261]. Dieu subvient aux besoins de toute personne qui accomplit la prière du matin dans cette mosquée[262].

Ce récit figure presque mot à mot dans le *Maʿdan al-durar*, la vie du cheikh Ḥājjī ʿUmar Murshidī. La « Source des oiseaux » (Kūh-i Āb-i murghān), aurait été l'endroit où Shaykh Kabīr, Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī et Rūzbihān se rendaient pour faire des retraites[263]. « Mosquée de Salomon » est le nom donné à Qaṣr-i Abū Naṣr à l'est de Chiraz[264]. Le Fārs est souvent qualifié d'être le « Royaume de Salomon ». Le déplacement de Rūzbihān à cette mosquée est sans doute d'ordre métaphorique pour mettre en scène son entrevue avec Khiḍr dans le *miḥrāb*. On peut tirer deux enseignements de ce récit. L'objectif principal est de mettre en évidence le pouvoir miraculeux du cheikh qui fait jaillir l'eau de la source, afin qu'une grande foule puisse y faire ses ablutions. Il s'agit d'un lieu commun hagiographique. La seconde partie du récit, dans laquelle Rūzbihān fait preuve devant ses compagnons de sa proximité avec Khiḍr, témoigne qu'il continue à recevoir l'initiation de son maître *uwaysī*. Le cheikh se rend invisible pour converser pendant une heure avec Khiḍr dans le *miḥrāb*, l'endroit le plus sacré de la mosquée. C'est après cet entretien qu'il réapparaît à la vue de ses compagnons et qu'il leur délivre un enseignement dans lequel on retrouve les règles d'éthique sociale des soufis. Il est également sous-entendu ici que, si Rūzbihān était invisible à ses compagnons, c'est parce ces derniers étaient encore la proie des passions de l'âme charnelle (*hawā-yi nafs*).

---

260 *Shīrāz-nāma*, p. 143-144.
261 Il s'agit d'une allusion au fait que Salomon connaissait le langage des oiseaux.
262 *Shīrāz-nāma*, p. 144.
263 *Maʿdan al-durar*, p. 35, 108.
264 *Fārs-nāma-yi nāṣirī*, p. 1294.

9.1.1 Ne pas révéler un secret de Dieu

La règle imposait de respecter les ordres du maître si l'on voulait éviter une punition exemplaire. Plusieurs récits illustrent l'obligation qui était faite de ne pas révéler un secret de Dieu (*sirr Allāh*) confié par Rūzbihān à un disciple. Les soufis, comme le souligne Carl Ernst, ont leur propre vocabulaire pour désigner l'expérience mystique. Par conséquent, il est nécessaire de garder jalousement cette terminologie afin que ceux qui n'ont pas accès aux expériences de la rencontre avec Dieu n'interprètent à tort les concepts de la gnose mystique[265]. Ẓāhir al-Dīn Kirmānī, qui était intervenu au moment où le *ribāṭ* du cheikh fut attaqué, resta des années au service de Rūzbihān. Un jour qu'il était avec lui dans la *khalwa*, le cheikh lui parla de l'un des secrets de Dieu (*sirrī az asrār-i Ḥaqq*). Il lui interdit d'en parler à qui que ce soit tant qu'il serait en vie. Ẓāhir al-Dīn ne put garder le secret ; il le divulgua à quelqu'un de la *ṭa'ifa*, c'est-à-dire du cercle proche de Rūzbihān. Le cheikh en fut blessé et lui dit : « Que ton visage devienne noir ! », ce qui se produisit aussitôt. Désemparé, Ẓāhir al-Dīn se rendit alors sur la tombe des maîtres mystiques pour les implorer de lui venir en aide, mais il ne trouvait aucune solution. Il resta ainsi à pérégriner, jusqu'au jour où il arriva à Basṭām, au tombeau de Bāyazīd. Il fit une première retraite, puis une seconde, et au bout de quelques jours, Bāyazīd lui apparut et lui dit : « Retourne chez toi, j'ai intercédé auprès de Rūzbihān et il est d'accord. » Ẓāhir al-Dīn lui demanda : « Ô cheikh, le signe de son accord quel est-il ? » Il répondit : « Quand le matin se lèvera, ton visage retrouvera son aspect normal. » Le lendemain, le visage de Ẓāhir al-Dīn Kirmānī était redevenu blanc. Il alla au tombeau de Bāyazīd pour le remercier, puis il retourna à Chiraz. Il se rendit auprès de Rūzbihān qui lui dit : « Ẓāhir al-Dīn ! L'intercession était grande, c'est pour cela que nous avons pardonné[266]. »

Un des voisins de Rūzbihān, un certain Ḥāmid b. Abī Ṭālib Jandarānī, était adepte du cheikh. Un jour, le saint homme lui révéla un des « secrets de Dieu », tout en lui disant de n'en parler à personne. Il fut incapable de garder le secret ; c'est alors que ses membres se couvrirent de plaies si bien qu'il fut contraint de demeurer chez lui, alité. Rūzbihān vint à son chevet et lui dit : « Tu as révélé le secret, la trace [de la faute] figure dans tes membres. » Puis le cheikh lui

265 Sur cette question voir C. Ernst, « Mystical Language and the Teaching Context in the Early Lexicon of Sufism », dans *It's Not Just Academic*, p. 115-135.

266 *Tuḥfat ahl al-'irfān*, p. 41-42. Le *Rūḥ al-jinān* (p. 201) donne une version un peu différente de cette histoire. Tout à coup, Ẓāhir al-Dīn se mit à crier et à danser devant tout le monde dans la *khalwa*. Rūzbihān lui dit de se taire, mais il ne s'exécuta pas trois fois de suite. Le cheikh se mit alors en colère et dit : « Tais-toi, sinon ton visage va devenir noir ! » Ẓāhir al-Dīn tomba à terre, le visage noir. La leçon à tirer de ces deux récits est la même. Le disciple doit respecter les règles inculquées par le maître, *Rūḥ al-jinān*, p. 201.

demanda de retirer son vêtement. Il passa son doigt dans sa bouche et se mit à masser les plaies qui aussitôt se cicatrisèrent. Ḥāmid b. Abī Ṭālib Jandrānī fut le compagnon du cheikh le reste de sa vie[267].

La punition de la faute n'est pas la même dans ces deux cas. La première histoire met en scène le cheikh avec l'un de ses proches disciples, Ẓāhir al-Dīn Kirmānī, dont le nom est mentionné dans d'autres anecdotes. Rūzbihān lui avait révélé ce « *sirr Allāh* » dans le lieu de retraite (*khalwa*), un endroit propice à la proximité avec le divin. Le noir, couleur qui évoque les ténèbres en opposition avec la lumière divine, a une connotation négative. Le visage noir du disciple, exposé à la vue de tous, signifie symboliquement qu'il a commis une grave faute. Après avoir cherché longtemps et dans des contrées éloignées du Fārs un intercesseur, il le trouva en la personne de Bāyazīd Basṭāmī. Ce dernier était, on l'a vu, tenu en haute estime par Rūzbihān. Le second récit implique un voisin du cheikh qui appartenait au cercle de ses dévots. Il le met en quelque sorte à l'épreuve en lui révélant un secret dont il sait qu'il ne pourra le garder. Les plaies qui recouvrent le corps de l'homme ne l'exposent pas ici à la vindicte populaire. Il est contraint de garder le lit chez lui à cause des douleurs qu'il ressent. La punition a une fonction pédagogique qui vise à faire comprendre au dévot du cheikh qu'il faut respecter sa promesse. Après avoir fait comprendre à son voisin qu'il a commis une faute, Rūzbihān lui apporte la guérison en frottant ses plaies avec sa salive, porteuse de sa *baraka*. La salive du saint fait partie des substances émanant de son corps qui ont des effets curatifs et initiatiques, et dont le modèle est prophétique[268].

Un homme de Chiraz qui connaissait le Coran par cœur, un certain Kardān-Shāh, était un adepte de Rūzbihān. Il éprouvait des difficultés à subvenir aux besoins de sa famille. Un soir, désemparé, il lut la sourate « Ṭa-Ha », puis il s'endormit. C'est alors qu'il fit un rêve dans lequel il était conduit jusqu'au quatrième ciel. « J'ai vu un groupe de gens qui, selon moi, étaient des gens de bien (*ahl-i salāḥ*), raconta-t-il, puis j'ai vu un groupe de gens qui, selon moi, étaient mauvais (*bad*). On aurait dit des dignitaires. » Après s'être réveillé, l'homme se rendit au *ribāṭ* du cheikh pour lui demander l'explication de ce rêve. Il y avait près de Rūzbihān un groupe de personnes. Il voulut raconter son rêve, mais le cheikh lui ordonna de se taire. Après la prière, il lui dit : « J'étais au-dessus de ta tête et ce que tu as vu, je l'ai vu. Il ne faut pas dévoiler le secret de Dieu. » Kardān-Shāh fut très étonné par les paroles du cheikh. Rūzbihān lui

267 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 70.

268 Voir N. Amri, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », p. 95-96.

remit ensuite quelque chose en lui disant : « Va, et donne à ta famille ce dont elle a besoin[269]. »

Dans le dénuement, l'homme s'en remet à Dieu pour qu'Il lui apporte son aide. Il lit une sourate du Coran avant de s'endormir. Emporté au quatrième ciel, il voit deux groupes de gens, les hommes de bien et ceux qui s'opposent à eux. Ces derniers sont les mauvais, incarnés par les grands de ce monde, en d'autres termes ceux qui représentent l'opposé des saints hommes. Cette scène est en quelque sorte une symbolisation du partage des croyants le Jour du Jugement. C'est la raison pour laquelle Rūzbihān considère qu'il s'agit d'un « secret de Dieu ». Il montre ainsi au lecteur de Coran sa proximité avec Dieu et la possibilité qui en découle de pouvoir lire dans ses pensées.

9.1.2 Les règles à respecter dans le lieu de retraite

> Au moment de l'aube,
> le secret des cœurs :
> « Ne sois pas endormi,
> si tu veux voir les merveilles divines[270]. »

La solitude est un phénomène religieux commun aux trois monothéismes. Dans l'islam « la quarantaine » (*al-arbaʿīnīyya*) fut perçue comme une *imitatio prophetæ*, dont le modèle premier est la retraite de Moïse, préludant à la théophanie divine au Sinaï. Moïse laisse son peuple sous la direction de son frère Aaron, puis il se rend au sommet du mont. Il y attend son Seigneur pendant trente jours, mais Dieu lui impose dix jours supplémentaires[271]. L'aspect purificateur du chiffre quarante est exprimé dans la tradition soufie par les quarante jours que le novice doit passer dans la solitude. Cette période est, selon Michel Chodkiewicz, une « dé-création » de laquelle participe également l'intellect, l'aspirant devant imposer silence à ce dernier[272]. Cette réclusion vise à la « dissolution progressive » (*taḥlīl*) de ce qui constitue sa nature humaine, à l'instar de Moïse. En effet, Dieu, en lui imposant une période de réclusion supplémentaire au sommet du Sinaï, l'avait fait sortir des limites de

269 *Tuhfat ahl al-ʿirfān*, p. 51-52.

270 *Rūḥ al-jinān*, p. 234.

271 Coran 7 : 142. La quarantaine imposée à Moïse fait aussi référence à la période de quarante jours (ou 40 ans) pendant laquelle le corps d'Adam attendit l'insufflation de l'esprit, M. Chodkiewicz, « Les quatre morts du soufi », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 215/1, 1998, p. 43.

272 M. Chodkiewicz, « Les quatre morts du soufi », p. 47.

la condition humaine. La retraite est exclusivement destinée à contempler la « face de Dieu » (*li-wajhi-llāh*)[273].

Rūzbihān, on l'a vu, passait beaucoup de temps dans sa cellule (*khalwat-khāna*), cet endroit privilégié du *ribāṭ* dans lequel il dialoguait avec le monde angélique. Il avait, comme tous les cheikhs soufis, établi des règles à respecter pendant la période de réclusion. Il n'était autorisé à sortir de la *khalwa* que pour faire ses ablutions. Il ne fallait ni manger, ni parler, ni dormir. ʿIzz al-Dīn Mawdūd est l'un des plus importants disciples de Rūzbihān. Après avoir revêtu la *khirqa* des mains du cheikh, ʿIzz al-Dīn Mawdūd fit trois retraites. Alors qu'il était à la fin de la troisième, il constata que la manche de son vêtement était déchirée. Il se dit en lui-même qu'il la réparerait le lendemain, puis il s'endormit. Il entendit alors la voix du cheikh : « Il est l'heure de coudre afin que tu ne dormes pas de nouveau ! »

Rūzbihān avait un attachement particulier pour ʿIzz al-Dīn Mawdūd qui ne quitta Chiraz pour voyager qu'après la mort de son maître. Le saint homme aurait dit qu'« à de nombreuses reprises il contempla l'épiphanie de l'essence divine dans la beauté du visage de ʿIzz al-Dīn (*tajallī-i dhāt dar jamāl-i chihra-yi ʿIzz al-Dīn*)[274] ». Rūzbihān fait preuve dans ce récit de sa connaissance continuelle des pensées de ses disciples. La télépathie est un moyen éducatif souvent utilisé par Rūzbihān et attesté par de nombreuses histoires édifiantes.

9.1.3 Ne pas manger les « bouchées noires » des puissants

Après sa conversation avec Khiḍr dans le *miḥrāb* de la Mosquée de Salomon, Rūzbihān avait recommandé à ses disciples de fuir les puissants et de ne pas manger de nourritures illicites. Un récit rapporté dans ses *manāqib* illustre cette règle.

Un des solitaires (*gūsha-nishinān*) de Chiraz, appelé Ḥājjī Muḥammad, était un adepte du cheikh. Il raconta : « Un jour que j'étais près du cheikh, il me regarda et me dit : "Muḥammad, comment seras-tu lorsque tu partiras pour le pèlerinage et que les lions viendront te visiter ?" » L'homme avait en effet l'intention de se rendre à La Mecque, mais il attendait l'autorisation de Rūzbihān. Quelques jours plus tard, ce dernier lui dit que c'était le moment de partir. Ḥājjī Muḥammad prit « le chemin de la Kaʿba ». Pendant le parcours, il s'endormit et fit un rêve. Il se trouvait dans un lit luxueux dans une maison où des chandelles étaient allumées. Une femme était assise au bord du lit et un serviteur se tenait debout à son service. Ḥājjī Muḥammad ne comprenait pas où il était ; il interrogea le serviteur, celui-ci lui répondit qu'il était dans la ville

273 M. Chodkiewicz, « Les quatre morts du soufi », p. 45.

274 *Shīrāz-nāma*, p. 162-163. Il épousa par la suite une des petites filles de Rūzbihān.

de Shushtar, dans la maison du roi et de son épouse. « Comment suis-je arrivé ici ? », demanda-t-il. Le serviteur lui dit : « J'étais à la chasse, je t'ai vu en prosternation, les lions sont venus près de toi pour te rendre visite. Tu as été pris par une "expérience savoureuse du divin" (*dhawq*) et tu es tombé. Je t'ai relevé et t'ai amené dans cette maison[275]. » « On m'a présenté un plateau de sucreries », raconta Ḥājjī Muḥammad, « je n'avais pas mangé depuis plusieurs jours, je n'avais qu'à tendre la main. » Tout à coup, il vit le cheikh devant lui qui lui dit : « Ô derviche, que fais-tu ? Tu veux donner satisfaction à ton âme charnelle (*nafs*) ? Tu veux manger des bouchées noires (*luqma-yi siyāh*) ?[276] » Après avoir entendu les paroles du cheikh, l'homme se leva pour partir. Le roi se mit à pleurer et le serviteur implora ce dernier : « J'ai gagné beaucoup d'argent à ton service, donne-moi ce cheikh en cadeau ! » Le roi libéra le serviteur qui se rendit avec Ḥājjī Muḥammad à La Mecque. De retour à Chiraz, ils allèrent aussitôt auprès de Rūzbihān qui remit la *khirqa* au serviteur du seigneur de Shushtar[277].

Ce récit visionnaire est riche en enseignements. À un premier niveau de lecture, il s'agit de mettre en valeur aux yeux de Ḥājjī Muḥammad le statut spirituel de Rūzbihān. Il prévoit, grâce à son don de *firāsa*, ce qui va se produire sur le chemin du pèlerinage de son disciple. Le séjour dans la maison du roi de Shushtar a pour objectif d'inculquer une règle éducative. La fréquentation des grands de ce monde (*arbāb al-dunyā*) est dangereuse car on risque de prendre goût aux mets délicats, en d'autres termes de donner satisfaction à son âme charnelle. C'est le sens des paroles de Rūzbihān au moment où Ḥājjī Muḥammad s'apprête à tendre la main vers le plateau de sucreries.

Le second niveau de lecture concerne le serviteur du seigneur de Shushtar. Il est admis que les animaux sont doués d'intelligence non seulement pour subvenir à leurs besoins mais aussi pour accomplir des dévotions. Le saint homme voit dans les communautés animales de « véritables nations dotées d'un culte de portée mystique[278] ». Dans ce récit, intervient un lion, symbole de la bête féroce, mais qui est capable d'accomplir des actes sacrés. Il est l'un des quatre porteurs du trône divin dans les *Qiṣaṣ al-anbiyā'*[279]. Les animaux sont sujets d'inspiration venant de Dieu et donc conscients de la louange qu'ils lui manifestent[280]. Ici, le rôle des lions est allégorique. Ils se rassemblent autour de Ḥājjī Muḥammad qui est en prosternation parce qu'ils ont compris qu'il est en communication avec Dieu. Ils sont la manifestation aux yeux du serviteur

275 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 50.
276 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 50-51.
277 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 51.
278 P. Lory, *La dignité de l'homme*, p. 74.
279 C. Mayeur-Jaouen, *L'Animal en islam*, p. 143.
280 P. Lory, *La dignité de l'homme*, p. 76-77.

du statut spirituel de l'homme en prière, pris par l'extase de la rencontre avec Dieu. Par conséquent, il n'hésite pas à abandonner son moyen de subsistance au palais afin de pouvoir profiter de sa présence. On notera que le roi reconnaît lui aussi la proximité de Ḥājjī Muḥammad avec la divinité puisqu'il pleure son départ. Impressionné par ces événements, le seigneur de Shushtar rend la liberté à son serviteur, acte qui sera mis à son actif le Jour du Jugement. Enfin, Rūzbihān gagne à travers Ḥājjī Muḥammad, son serviteur, un nouvel adepte.

9.1.4 La beauté, image de la privation de nourriture

La beauté tient une place importante dans la pensée spirituelle de Rūzbihān. La beauté de sa personne et la sérénité qui en découlait ont aussi marqué l'esprit de ses compagnons et de ceux qui l'ont rencontré. Il n'est pas étonnant que cette beauté du corps ait été mise en rapport avec son mode de vie, notamment en matière alimentaire.

Ce point est illustré par un récit rapporté dans la *Tuḥfat al-ʿirfān*[281]. Un derviche proche de Rūzbihān contemplait la perfection (*kamāl*), la beauté (*jamāl*), la délicatesse (*laṭāfat*) et la générosité (*jūd*) du cheikh. Il lui vint à l'esprit que sa nourriture devait être abondante pour avoir un tel charme (*ḥusn*) et une telle élégance (*laṭāfa*). Rūzbihān devina sa pensée grâce à la « lumière de sa perspicacité » (*nūr-i firāsa*). Il écrivit un billet (*ruqʿa*) à Muntajab al-Dīn, le ministre du souverain, qui était un de ses disciples. Il envoya le derviche au palais porter le billet. Ce dernier revint ensuite auprès du cheikh qui lui demanda comment il avait trouvé Muntajab al-Dīn. Le derviche répondit qu'il était étonné car il mangeait très peu alors qu'il était en compagnie du souverain. Rūzbihān lui dit alors : « Si près du roi, il est licite de trouver de la nourriture, alors pourquoi serait-il étonnant d'en trouver en compagnie de Dieu[282] ? »

En d'autres termes, il lui fait comprendre que grâce à la gloire du souverain, le ministre trouve une nourriture symbolique. Quelle merveille qu'en proximité de Dieu on trouve aussi une nourriture ! Si la personne de Rūzbihān manifeste perfection et beauté, c'est parce qu'il se nourrit de la présence divine. Le derviche comprit le mystère, s'excusa et devint l'un des disciples dévoués du cheikh[283]. Dans « l'anthropologie du croire », ainsi que le souligne Nelly Amri, le miracle, comme ici la révélation d'un mystère divin, a un effet immédiat : « La suspicion se mue en foi, en *iʿtiqād*, en certitude (*yaqīn*)[284]. » Il s'ensuit comme dans ce récit un sentiment de culpabilité et la volonté de se faire pardonner.

281 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 15-16.
282 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 16.
283 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 16.
284 N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 214.

Dans le *Ruḥ al-jinān*, on trouve un récit qui pourrait être une version longue de l'anecdote précédente, mais le nom et la fonction du disciple de Rūzbihān au palais ne sont pas identiques. À vrai dire, peu importe, puisque dans les deux cas une leçon est donnée sur l'obligation de manger peu et de beaucoup jeûner. La littérature hagiographique participe d'un langage mystérieux dont la fonction est de faire sens auprès des destinataires des récits. Le lien entre beauté et restriction de nourriture est de nouveau affirmé mais l'enseignement dépasse le cadre du jeûne[285]. On est ici aux antipodes du modèle du saint dont la peau a noirci et séché sur les os, en raison des jeûnes continus et de la rigueur de l'ascèse[286].

Mingilī, un jeune homme turk qui faisait partie des serviteurs de l'atabek Zangī b. Mawdūd (r. 556-570/1161-1175), était le disciple de Rūzbihān[287]. Il avait un beau visage, il était beau, raffiné et doux. Un « derviche ascète » (*darwīsh-i zāhidī*) vint à passer et regarda la joue (*rukhsār*) de Rūzbihān avec réprobation. Il se dit en lui-même qu'il devait manger beaucoup de mets délicats et consacrer du temps à son corps (*tan parwarī*) pour avoir les joues d'un si beau rouge. Grâce à son don de préscience, comme dans le cas précédent, Rūzbihān lut dans la pensée de l'homme. Il l'appela auprès de lui et le retint un moment. Ensuite, le cheikh ordonna à Mingilī de rester en compagnie du derviche ascète et de s'occuper de lui durant trois jours. Il l'emmena donc avec lui au palais de l'atabek et lorsque ce dernier se retira dans son harem, le jeune turk emmena l'homme chez lui. Ils firent leurs ablutions et prièrent jusqu'à l'approche de la nuit. L'ascète commençait à avoir faim, mais il n'osait rien demander à Mingilī qui jeûnait. Pendant la nuit, après l'accomplissement des obligations religieuses, Mingilī se mit à faire des prières surérogatoires (*nawāfil*). Il y passa tant de temps qu'arriva l'heure de la prière de la nuit. Après la prière, quelqu'un apporta enfin à manger, mais Mingilī toucha à peine à la nourriture. Malgré la faim, et par respect pour son compagnon, le derviche ascète n'osa pas manger davantage. Ensuite, ils passèrent quelques heures à raconter des histoires de prophètes et de saints. Le reste de la nuit se passa encore en dévotions jusqu'à la prière de l'aube. C'est alors que Mingilī après avoir bu une gorgée d'eau, recommença son jeûne. Puis il se rendit au service de l'atabek[288]. Les deux autres nuits se passèrent en prières et en prosternations et la journée à jeûner. Suite à la privation de nourriture et aux nombreuses prières et prosternations,

285 *Rūḥ al-jinān*, p. 179-181.

286 Suite aux heures passées à faire le *dhikr*, la peau du cheikh al-Jibinyānī (m. 360/979) s'était desséchée sur ses os et son teint avait noirci, N. Amri, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », p. 17.

287 *Rūḥ al-jinān*, p. 180.

288 *Rūḥ al-jinān*, p. 180.

l'ascète devint faible et chétif (*ḍaʿīf wa-naḥīf*). Il demanda au jeune turk de le conduire auprès de Rūzbihān. Le cheikh les attendait à la porte du *ribāṭ* tandis qu'un groupe de soufis était près de lui. Rūzbihān regarda le visage de l'ascète et lui demanda en souriant : « Comment as-tu trouvé notre Turk ? » Il répondit qu'il était étonné qu'il passe ses journées à jeûner et ses nuits à prier. L'ascète dit encore que si le jeune turk n'était pas malade suite aux exercices d'ascèse, il le devait d'être dans la proximité de la gloire de l'atabek[289]. Le cheikh le saisit alors par l'oreille et lui dit en dialecte de Pasā (*i. e.* Fasā) :

> Bien qu'il soit proche des créatures, un Turk dont la joue est comme la rose (*rukhsārish chūn gul*), les lèvres comme le vin (*labānish chūn mul*), les yeux comme les narcisses (*chasmish chūn ʿabhar*), la taille comme le cyprès (*qadish chūn ʿarʿar*), qui mange peu, fait de nombreux efforts [dans la voie de Dieu], rien ne saurait lui faire du mal (*ziyān*). À tout moment et en tout lieu, Rūzbihān trouve la brise de la proximité de l'amitié de Dieu. Et tu t'étonnes que ses joues vermillon semblent être un parterre de tulipes (*amchu lālazār rukhsār gulgūn*)[290] !

Ce long récit, dans une version plus développée que celle de la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, est riche en enseignements sur la manière dont Rūzbihān parvenait à confondre ceux qui doutaient de lui. Comme dans le cas précédent, ce qui suscite le doute de l'homme sur la pratique ascétique du cheikh, faite de privations notamment de nourriture, est la beauté de son visage et de son corps. Il décide donc de donner une leçon à l'homme qui est qualifié de « derviche ascète », qualification qui n'est pas anodine pour la suite du récit. L'agent du cheikh est de nouveau l'un de ses disciples, lui aussi vivant dans la proximité du palais des atabeks. Il s'agit d'un jeune turk, continuellement en prières la nuit et s'infligeant un jeûne tout le long jour, mais dont le fruit est une admirable beauté, tout comme son maître.

Placé dans les mêmes conditions, le prétendu ascète est incapable de s'imposer de tels efforts, il dépérit, perd ses forces. Devant tous les soufis rassemblés autour de lui, Rūzbihān rétablit l'ordre en manifestant qu'un simple serviteur du prince est capable de plus de proximité avec le divin qu'un ascète présomptueux. Grâce à son amitié avec Dieu, le maître du jeune turk lui donne les forces nécessaires pour progresser sur la voie. Le « règne de l'ignorance (*ghalabat al-jahl*)[291] » est la raison pour laquelle l'ascète est incapable

289 *Rūḥ al-jinān*, p. 181.
290 *Rūḥ al-jinān*, p. 181.
291 N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 201.

de comprendre que l'aspect extérieur du corps n'est pas le reflet de l'intime du cœur. Par ailleurs, la veillée nocturne est considérée comme un critère de sainteté, comme le souligne Nelly Amri qui a étudié les paroles de sagesse du cheikh ifriqiyen ʿAbd al-Waḥḥāb Mazūghī (m. 675/1276). « Ceux qui pratiquent la veillée en prière (*rijāl al-layl*) sont les *viri perfecti* (*al-rijāl*)[292]. » En d'autres termes, ce sont des hommes parfaits incarnant la virilité spirituelle.

9.2 *Dévoiler son rang spirituel aux disciples par la preuve de la sainteté*

> Donne cet or au serviteur
> pour qu'il prépare le repas
> des derviches, et toi viens et fais
> la circumambulation autour de moi[293] !

Toute hagiographie de saint répond à un objectif précis. Il s'agit de défendre et d'illustrer la sainteté de celui qui fait l'objet du texte qui lui est dédié. Certains ont pu considérer que l'*adab al-manāqib* est un « genre subjectif » qui peut agir comme un « prisme déformant » sur notre vision de la personnalité du saint[294]. Nelly Amri fait remarquer que ce « prisme déformant » n'en est pas moins intéressant « dans notre souci de cerner la représentation du saint par ses dévots, leur conception de la sainteté et de ses critères[295] ». Les récits consignés dans les *manāqib* de Rūzbihān illustrent de manière concrète le rang spirituel particulièrement élevé qu'il avait atteint aux yeux de son entourage, même si, dans certains cas, il fut obligé de le « prouver » face à des concurrents.

Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd Allāh Kardawiyya (m. 606/1200) était un grand savant qui pratiquait la crainte révérencielle de Dieu. Homme d'une grande piété, il copiait chaque jour des fragments du Coran[296]. Au cours de ses nombreux voyages, il avait été le compagnon du cheikh ʿAbd al-Qādir Gīlānī (m. 561/1166), le maître éponyme de la Qādiriyya[297]. On a vu qu'ensuite il se retira dans sa demeure pendant soixante ans après avoir rendu visite au cheikh Zayn al-Dīn Muẓaffar Bāgh-i Nawʾī dont il était très proche. Ce dernier lui avait

292 N. Amri, *Un « manuel » ifriqiyen d'*adab *soufi*, p. 115.

293 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 54.

294 É. Geoffroy, « Hagiographie et typologie spirituelle à l'époque mamelouke », dans *Saints orientaux*, p. 83.

295 N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 73.

296 *Shadd al-izār*, n° 91, p. 150-151, voir aussi Jāmī, p. 290-291. Il était un des proches (*aqrabāʾ*) du Shaykh Mubarāk qui avait accompagné Rūzbihān à la Mosquée de Salomon où le saint homme eut un entretien avec Khiḍr, voir *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 54.

297 W. Braune, « ʿAbd al-Qādir al-Djilānī », *EI*[2].

reproché d'être allé auprès du prince de Chiraz pour une intercession et l'avait invité à faire une retraite dans sa *khalwa*. On raconte que la mort d'Abū l-Ḥasan Kardawiyya fut causée par un homme qui entra chez lui et lui déclara : « Il y a ici un homme qui dit qu'il peut ressusciter les morts comme le faisait Jésus. Me voici, je ressuscite ceux qui subitement sont morts ! » Le cheikh s'exclama : « Ô Dieu, tu m'as donné une longue vie pour que je vive à une époque où l'on entend des choses pareilles ! Je ne veux plus vivre ! » Après avoir prononcé ces paroles, son cœur se serra et il mourut[298].

Sharaf al-Dīn Ibrāhīm, l'auteur de la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, donne à Abū l-Ḥasan ʿAlī Kardawiyya les titres d'« *imām* » et de « *zāhid* » ; il le désigne comme l'un des grands cheikhs de l'époque. Conscient de sa stature spirituelle, Abū l-Ḥasan ʿAlī Kardawiyya s'interrogea sur son niveau de sainteté par rapport aux autres maîtres de la ville. Un jour se tint une réunion des cheikhs de Chiraz à laquelle participaient Rūzbihān et Abū l-Ḥasan ʿAlī Kardawiyya[299]. Ce dernier raconta :

> J'étais en train de réfléchir sur les états mystiques (*aḥwāl*) du cheikh et sur la part que j'avais moi-même reçue de la faveur divine. Une pensée me traversa l'esprit : « Mon degré d'avancement spirituel était-il égal au sien ou non[300] ? »

Rūzbihān eut connaissance de la pensée d'Abū l-Ḥasan ʿAlī Kardawiyya par inspiration divine. Il appela un de ses disciples et lui dit quelques mots. Puis, celui-ci vint vers Abū l-Ḥasan et lui dit à l'oreille : « Le cheikh t'adresse ses salutations. Cette pensée […] est d'inspiration charnelle non d'inspiration divine (*ilhāmī-yi rabbānī*)[301]. Ce rang (*maqām*) appartient à Rūzbihān[302]. » Abū l-Ḥasan Kardawiyya tomba aux pieds du cheikh et renonça à une telle pensée.

De nombreux récits mettent en valeur la perspicacité de Rūzbihān pour deviner les pensées de ses disciples afin de les éduquer, de les protéger ou encore, on l'a vu, de confondre ses négateurs. Ici, Abū l-Ḥasan ʿAlī ne met pas en doute le haut rang spirituel du cheikh. Il cherche seulement à savoir quel est le sien face à celui de Rūzbihān. Cette histoire semble révéler, à ce moment, une rivalité entre les deux hommes, chacun revendiquant l'autorité spirituelle

298 *Shadd al-izār*, p. 151.
299 Récit rapporté dans *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 39 ; *Rūḥ al-jinān*, p. 205.
300 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 39.
301 *Rūḥ al-jinān*, p. 205.
302 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 39 ; *Rūḥ al-jinān*, p. 205.

la plus élevée. Par la suite, Abū l-Ḥasan ʿAlī resta proche de Rūzbihān et fut l'un de ceux qui accomplirent la prière mortuaire pour le saint homme.

Un autre récit met aussi en valeur le statut de Rūzbihān aux yeux de l'un de ses disciples, mais selon une modalité de confirmation à l'inverse de la précédente. Jamāl al-Dīn Sāwajī avait une grande croyance (*iʿtiqādī ʿaẓīm*) en son maître. Il raconta : « Il me vint un jour cette pensée que les hommes connus pour leur ascèse et vision contemplative (*aṣḥāb-i riyāḍāt wa mushāhidāt*) sont en grand nombre, mais chez aucun d'entre eux cependant n'a été réalisée la générosité (*bakhshishī*) et la perfection (*kamāl*) de Rūzbihān. » Jamāl al-Dīn Sāwajī considérait que le cheikh ne devait ce rang qu'à la générosité et à l'effusion divine (*faḍl wa-fayḍ-i rabbānī*) dont il faisait l'objet de la part de Dieu[303]. Cette pensée étant venue à la conscience de Jamāl al-Dīn Sāwajī, dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, il eut une vision. Il vit une tunique (*ḥulla*) qui descendait du ciel sur terre. Les cheikhs et les solitaires (*mashāʾīkh wa-aṣḥāb-i khalwa*), tous, espéraient que cette robe arriverait jusqu'à eux. Mais soudain, elle descendit sur Rūzbihān sans qu'il l'eût cherché[304]. Après avoir repris conscience, Jamāl al-Dīn Sāwajī se rendit auprès du cheikh et sa vénération pour lui ne fit que croître.

On constate une répétition de récits visionnaires, à l'instar d'ailleurs de ceux de Rūzbihān lui-même, dans le cercle du saint homme, qu'il s'agisse de ses disciples, de ceux qui doutent de lui ou en encore de ses détracteurs. C'est l'un des moyens de prédilection du cheikh pour communiquer et affirmer son statut de sainteté. La tunique joue ici le même rôle que la lumière que l'homme du Khorassan voyait flotter au-dessus du Fārs et qui symbolisait la protection de Rūzbihān sur la province.

Nous sommes peu informés sur l'orientation spirituelle des premiers maîtres de Rūzbihān avant son séjour à Chiraz. On sait qu'après avoir été dans le compagnonnage de Jamāl al-Dīn Abū l-Wafāʾ b. Khalīl Fasāʾī dans sa ville natale Dieu ouvrit à son cœur les portes du monde angélique et la succession des dévoilements comme il l'affirme dans son « Journal[305] ». Un peu plus loin, il évoque un maître qu'il aurait eu au moment de sa jeunesse (*zamān al-ṣibā*) : il était doué de connaissance mystique (*ʿārif*^{an}) et constamment dans l'ivresse spirituelle (*sukr*^{an} *kulli waqti*). « Mon maître était un adepte du blâme et son état spirituel était ignoré », écrit-il dans son « Journal[306] ». On peut dire que, par certains de ses comportements, Rūzbihān pouvait apparaître comme un

303 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 39.
304 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 39-40.
305 *Kashf al-asrār* § 11 ; éd. § 19, p. 10.
306 *Kashf al-asrār* § 31 ; éd. § 34, p. 18.

adepte de la *malāmatiyya*. Un long récit atteste qu'il pouvait utiliser le blâme pour éduquer ses disciples.

Bahā al-Dīn Yazdī faisait partie des élites de son temps (*ṣudūr-i zamān*)[307]. Un jour, il entendit la voix de Rūzbihān et fut informé de ses états spirituels. Il vint à Chiraz et devint son disciple. Le cheikh lui ordonna d'effectuer plusieurs retraites pour parfaire son éducation spirituelle. Par la suite, Bahā al-Dīn Yazdī, qui souhaitait voyager, lui demanda dans quelle direction il pouvait aller. Rūzbihān lui répondit d'aller à Bagdad. Il fut bien accueilli par la population de la ville qui comprit qu'il jouissait d'une bonne fortune. On rapporta au calife sa noblesse de caractère et les mérites de ses actions (*makārim-i akhlāq wa maḥāsin-i afʿāl*). Le calife fit venir Bahā al-Dīn Yazdī au palais (*dār al-khilāfa*) afin de profiter de sa présence. Il le combla de bienfaits et de faveurs, le nomma « Shaykh al-shuyūkh » de Bagdad et devint son disciple[308].

La position de Bahā al-Dīn Yazdī auprès du calife attisa la jalousie (*ātish-i ḥasad*) d'un groupe de personnes qui chercha à lui nuire. Ils organisèrent un banquet où était disposée une grande quantité de mets variés. Bahā al-Dīn Yazdī qui était présent mit de la nourriture de côté dans un mouchoir et le posa dans sa manche[309]. Un groupe de contradicteurs (*munkirān*) en voyant son comportement se réjouirent d'avoir là un prétexte pour le dénoncer auprès du calife. Ils envoyèrent un billet à ce dernier pour l'informer que malgré tous les bienfaits dont il comblait Bahā al-Dīn Yazdī, ce dernier se montrait avare. Le calife fit venir le cheikh au palais afin qu'il s'explique. Il lui dit : « Les bienfaits dont je te comble ne te suffisent-ils pas pour que tu te réserves de la nourriture [pendant une invitation][310] ? – Ce que tu me donnes me suffit, répondit Bahā al-Dīn Yazdī, cette réserve de nourriture est un secret (*sirr*) qui m'a été confié par mon guide (*muqtadā*). » Le calife lui demanda de dire quel était ce secret afin de profiter lui aussi de son maître. Bahā al-Dīn Yazdī répondit que lorsqu'il était allé auprès de Rūzbihān pour être éduqué il lui avait dit dans la *khalwa* : « Il faut que tu brises cette vanité et cet orgueil (*nakhwat wa-takabbur*) qui sont en toi. » En d'autres termes, le cheikh lui demanda de mal se comporter pour attirer sur lui le blâme afin de briser son âme charnelle. En l'envoyant à Bagdad, Rūzbihān savait que c'est à cet endroit que Bahā al-Dīn Yazdī parviendrait à « affliger son âme charnelle » afin de l'arracher aux passions qu'elle lui inspire et de polir son cœur[311].

307 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 28.
308 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 29.
309 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 29.
310 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 30.
311 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 30.

Le cœur occupe une place importante chez les soufis. Dans le *Mathnawī* de Jalāl al-Dīn Rūmī, il est un miroir qui reflète la réalité intérieure (*maʿnā*) de l'homme, dès l'instant où il a été épuré de la rouille qui l'empêchait de refléter l'image divine. Sur le chemin de Dieu, le disciple doit donc polir son cœur des imperfections et des illusions qui lui sont imposées par son âme charnelle :

> L'enfant ignorant (*bī-wuqūf*) doit d'abord nettoyer l'ardoise
> alors, il peut inscrire des lettres.
> Ainsi Dieu met le cœur en sang et en misérables larmes
> pour ensuite sur lui inscrire des secrets.
> Au moment de nettoyer l'ardoise (*lawḥ*) [du cœur],
> On doit savoir qu'y sera écrit un livre (*daftar*) [de secrets][312].

Le « cœur-ardoise » de l'aspirant devient, après être passé entre les mains de son guide, un miroir du divin.

Une nouvelle étape dans la revendication par Rūzbihān d'un statut spirituel élevé est perceptible dans un autre récit impliquant de nouveau Bahā al-Dīn Yazdī[313]. Ce dernier avait conservé quelques pièces de monnaie pour aller en pèlerinage à La Mecque. Le cheikh lui demanda : « Bahāʾ al-Dīn, pourquoi gardes-tu de l'or ? » Il répondit : « Je l'ai gardé pour aller au Hedjaz. » Rūzbihān lui ordonna de rapporter l'or et lui dit : « Donne cet or au serviteur pour qu'il prépare le repas des derviches, et toi viens et fais la circumambulation autour de moi ! » Bahāʾ al-Dīn exécuta ce que lui avait ordonné le cheikh tout en se disant : « Que signifie ceci ? » Pendant la nuit, après avoir terminé ses prières, il vit le Prophète en rêve qui lui dit : « Bahāʾ al-Dīn, j'ai accepté l'argument (*ḥujja*), tout ce que dit Rūzbihān est juste ! » À son réveil, il se rendit près du cheikh qui, grâce à la lumière de sa *walāya*, avait connaissance de son rêve[314].

Le premier enseignement délivré par le cheikh est une mise en garde vis-à-vis de l'argent que l'on met de côté, car c'est là le signe d'un éloignement de Dieu. Il s'agit d'ailleurs d'un trait de comportement que la tradition attribue au Prophète qui ne thésaurisait jamais pour le lendemain. Rūzbihān purifie l'or de son disciple en le transformant en nourriture pour les derviches. Ici, le terme semble faire référence aux pauvres nourris chaque jour au *ribāṭ* plutôt qu'aux disciples du cheikh. À un second niveau de lecture, cette anecdote peut apparaître comme une véritable transgression de la part de Rūzbihān qui se substitue en quelque sorte à la Kaʿba. C'est d'ailleurs la première réaction de

312 Rūmī, *Mathnawī*, Livre II, distiques 1827-1829.
313 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 53-54.
314 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 54.

Bahā' al-Dīn Yazdī, mais il obéit à son maître étant donné qu'il ne faut jamais mettre en doute sa parole. Néanmoins, l'apparition du Prophète est nécessaire pour justifier ce que lui a ordonné Rūzbihān.

Le pèlerinage à La Mecque est un des piliers de l'islam que tout musulman doit accomplir, s'il le peut, au moins une fois dans sa vie. Il existe des lieux de pèlerinage de substitution, comme les tombeaux des saints dans lesquels la circumanbulation autour du cercueil (*tābūt*) évoque celle pratiquée autour de la Kaʿba. Les saints étant les héritiers du Prophète Muḥammad, leur rendre un culte peut être considéré comme le reflet de l'amour du pèlerin pour Dieu. Dans les traités d'éthique soufie, l'*adab al-ziyārat* est une composante du cheminement spirituel de l'aspirant[315]. Mais ici, c'est le corps du cheikh vivant qui s'offre comme lieu de pèlerinage à son disciple. Nous sommes face à une revendication extrême de la sainteté puisque Rūzbihān incarne lui-même le divin et qu'il se substitue symboliquement à la Kaʿba.

À vrai dire, cet échange entre Rūzbihān et son disciple s'inscrit dans le cadre des nombreuses réflexions des maîtres soufis à propos des rituels à effectuer autour de la Kaʿba. Ils ont bien compris le risque inhérent à toute pratique formelle de n'être que cela et d'oblitérer la finalité de l'acte prescrit[316]. Shiblī insiste sur l'importance de ne pas séparer les gestes d'une intention (*niyya*) qui sera en relation symbolique avec les composantes du rite. On attribue à la célèbre sainte de Baṣra Rābiʿa al-ʿAdawiyya cette phrase : « Ce n'est pas la Kaʿba que je désire, c'est le Seigneur de la Kaʿba. La Kaʿba, que pourrais-je en faire[317] ! » Paradoxalement, désignée dans le Coran comme la « Maison de Dieu », la Kaʿba est le « lieu du Sans-lieu » puisque « Où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu[318] ». Ce verset, et quoi que puissent en dire les docteurs de la Loi, les maîtres spirituels ne l'ont pas cru abrogé : Dieu n'est pas plus ici qu'ailleurs[319].

10 Le tombeau de Rūzbihān, futur lieu de pèlerinage

C'est physiquement que
je disparais de votre vue,

315 N. Amri, *Un « manuel » ifriqiyen d'*adab *soufi*, p. 111.

316 M. Chodkiewicz, « Le paradoxe de la Kaʿba », dans *Lieux de culte, lieux saints dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 4, 2005, p. 445.

317 M. Chodkiewicz, « Le paradoxe de la Kaʿba », p. 446, et n. 26. Selon ʿAṭṭār, cette exclamation de Rābiʿa survient alors que la Kaʿba vient au-devant d'elle, *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 75.

318 Coran 2 : 115.

319 M. Chodkiewicz, « Le paradoxe de la Kaʿba », p. 441.

> mais spirituellement
> je demeure avec vous[320].

Les dernières années de la vie de Rūzbihān ainsi que le récit de ses derniers instants n'échappent pas aux lieux communs de la littérature hagiographique. La maladie, vécue comme une épreuve sanctifiante, en fait partie dans la plupart des vies de saints. On raconte qu'à la fin de sa vie le cheikh fut atteint d'une maladie qui le faisait beaucoup souffrir. Les médecins avaient conseillé de frictionner l'endroit douloureux avec un baume (*rawghan-i balasān*), mais il n'y en avait pas à Chiraz. Un de ses disciples proches alla jusqu'en Égypte pour trouver le remède. De retour auprès du cheikh, il déposa la précieuse médication devant lui, tout heureux de pouvoir aider à l'amélioration de la santé de son maître. Rūzbihān lui demanda : « Qu'est-ce que ceci ? – C'est du baume pour le cheikh », répondit-il. Alors le cheikh lui dit : « À la porte du *ribāṭ*, il y a un chien galeux endormi, va le frotter avec ce baume, c'est préférable ! La cause de ma maladie n'est que le joug de la puissance divine (*band-i qudrat*) qui enserre ma jambe[321]. » Rūzbihān veut dire ainsi à son disciple que la douleur qui lui est imposée par Dieu est une preuve de Son amour pour lui.

À l'image de Shaykh Kabīr qui avait fait de la faim un principe de vie, Rūzbihān refusa de s'alimenter lorsque le moment de sa mort fut proche. Au bout de sept jours, son fils Fakhr al-Dīn vint auprès de lui et retira le voile qu'on avait jeté sur son visage. Le cheikh ouvrit les yeux, alors Fakhr al-Dīn lui dit : « Celui qui reste sept jours sans manger meurt ! » Son père répondit : « Je contemple Dieu (*shāhid Allāh*), comment pourrais-je manger et boire[322] ? » À la veille de rejoindre l'autre monde, comme durant toute sa vie, la seule préoccupation du cheikh est de communiquer avec le divin.

10.1 *La mise en place du rituel*

Dans toute vie de saint, avant de rejoindre le monde de la « subsistance en Dieu (*baqā'*) », le maître prodigue aux disciples rassemblés autour de lui un testament spirituel. Dans le cas de Rūzbihān, il s'adresse d'abord au cercle proche de sa famille charnelle :

> C'est physiquement que je disparais de votre vue, mais spirituellement je chemine avec vous. Quiconque vous voudra du mal, je le soumettrai par mon esprit. Les enfants, quelque besoin que vous ayez, approchez

320 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 141.
321 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 59-60.
322 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 141.

> de ma tombe et venez du côté de la *qibla* vous asseoir près de moi. Et de même qu'aujourd'hui vous vous adressez à moi en personne, lorsque je serai parti venez me parler dans mon oratoire, afin que je puisse prier la magnifique présence et que la demande soit exaucée[323].

Sur son lit de mort, Rūzbihān établit lui-même le rituel que les pèlerins devaient effectuer à son tombeau pour obtenir son intercession. Aux disciples et adeptes qui se trouvaient à son chevet, il dit :

> Quiconque aura besoin de quelque chose, qu'il puise de l'eau au puits de ce *ribāṭ* et qu'il l'utilise pour faire ses ablutions. Puis qu'il se prosterne deux fois à la tête de ma tombe puis deux fois à nouveau au pied de ma tombe, afin que j'intercède pour lui et que sa prière soit exaucée. On a fait cette promesse à Rūzbihān : « Quiconque viendra après ta mort auprès de ta tombe ou y viendra en pèlerinage animé d'un cœur sincère, sera exaucé pour toi[324]. »

Ensuite, les hommes de Loi (*arbāb-i sharīʿa*) vinrent au chevet de Rūzbihān pour lui demander l'autorisation d'enseigner le commentaire du Coran et d'admonester les gens. Puis ce fut au tour des maîtres spirituels de venir lui demander l'autorisation de diriger ceux qui « ont la volonté spirituelle de la sébile (*irādat-i zanbīl*)[325] ». On constate que les représentants des deux branches du savoir sur lesquelles reposait la doctrine de Rūzbihān viennent en deux groupes distincts chercher sa caution pour l'exercice de leurs activités religieuses futures. Les premiers, qui sont les savants en sciences religieuses, sont chargés d'enseigner les disciplines coraniques et de rappeler aux croyants les règles de la charia. Les termes utilisés pour qualifier les activités du second groupe, les cheikhs soufis (*aṣḥāb-i ṭarīqa*), sont représentatifs de l'enseignement spirituel du cheikh. Le terme « *irāda* » signifie « volonté spirituelle », il s'agit de la première station de l'aspirant. Il devient alors pauvre en Dieu, d'où l'emploi du terme « *zanbīl* », la sébile que le novice (*murīd*) utilise pour collecter les aumônes. Puis, lorsqu'il abandonne totalement toute volonté propre, il devient « désiré par Dieu » (*murād*). Les deux tendances complémentaires du soufisme, *sunna* et gnose, confluaient dans les enseignements de Rūzbihān.

Le saint homme fut inhumé dans un enclos situé dans le sud du bâtiment principal du *ribāṭ*, dans un endroit à ciel ouvert. Il avait ordonné au moment

323 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 141.
324 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 141-142.
325 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p.142.

de mourir : « Mettez-moi là car c'est là que j'ai souvent vu l'envoyé de Dieu (*rasūl-i Khudā*)[326]. » Selon un lieu commun hagiographique, au moment où l'on accomplit la prière pour son inhumation, les gens de la ville poussèrent de grands cris. Cependant, l'atabek Saʿd demeura encore hostile à l'égard de Rūzbihān au moment où il fut porté en terre. Il envoya des personnes perturber ses funérailles. L'homme qui portait le cercueil du cheikh dans le tombeau reçut des coups de bâton sur la tête. Il cria : « Ma tête est fracturée et le linceul du cheikh va être souillé. » L'homme, très perplexe, sortit rapidement. Bien qu'il eût été blessé dans le tombeau, le sang ne se mit à couler de sa tête que lorsqu'il fut dehors[327]. Les *karāmāt* du cheikh avaient permis de préserver la pureté de son linceul.

10.2 *Les miracles au tombeau ou comment attirer les pèlerins ?*

La seconde étape à franchir pour faire venir les pèlerins dans le sanctuaire d'un saint homme est de faire la preuve que celui qui y repose manifeste toujours sa présence dans le monde et qu'il continue de communiquer avec ses disciples. Après l'enterrement de Rūzbihān, l'un d'entre eux, un certain Abū Bakr b. Ṭāhir, alla réciter le Coran au tombeau de Rūzbihān. Il entendit la voix du cheikh en sortir et réciter aussi un fragment du Coran. Ce phénomène se produisit jusqu'à ce qu'Abū Bakr en parle à des amis. À partir de ce jour, il n'entendit plus jamais la voix de son maître[328]. On sait que le cheikh était très attentif à ce qu'un secret révélé à un disciple ne soit pas divulgué à des personnes incapables d'en comprendre la signification. Dans la même perspective, la récitation alternée du Coran entre Rūzbihān et son disciple participait d'une relation privilégiée qu'il lui avait octroyée avec le monde du *malakūt*. Elle devait par conséquent rester un secret entre les deux hommes. Le cheikh continue d'éduquer ses disciples même lorsqu'il n'est plus physiquement avec eux.

Le tombeau de Rūzbihān devint un lieu de visites pieuses. On n'y allait pas toujours pour chercher une intercession. Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm, son petit-fils, était un jour au tombeau de Rūzbihān. Un groupe de dévots du saint homme (*ʿazīzān*) était présent dans le sanctuaire. Tout à coup, deux derviches revêtus du froc des soufis (*khirqa-pūsh*) arrivèrent à la porte du *ribāṭ*, saisis par l'« expérience savoureuse » (*dhawq*). Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm leur demanda d'où ils venaient. Ils répondirent : « Nous sommes les disciples du cheikh Bahāʾ

326 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 42.
327 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 142.
328 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 142-143. Un voisin du *ribāṭ* raconta qu'une nuit, alors qu'il récitait le Coran, il fit une erreur de lecture et que la voix du cheikh la corrigea, *ibid*., p. 143.

al-Dīn Yazdī qui est lui-même disciple de Rūzbihān. Nous sommes venus à Chiraz pour visiter les tombeaux[329]. »

Certains venaient néanmoins chercher une solution à leurs difficultés. Les vertus thaumaturgiques de la poussière recueillie au tombeau d'un saint homme font partie des éléments classiques de la littérature hagiographique. Un certain Quṭb al-Dīn Muḥammad, dont le jeune enfant souffrait d'une maladie des yeux, décida d'aller prier au tombeau de Rūzbihān mais il trouva la porte fermée. Il fut contraint d'accomplir le rituel devant à la grille du sanctuaire. Il frotta sa main sur la poussière du grillage et sur le seuil. Il revint ensuite chez lui avec la précieuse poussière recueillie au tombeau. Il frotta sa main sur les yeux de l'enfant qui dès le lendemain fut guéri[330]. La poussière du tombeau agit ici comme une relique représentative.

ʿIzz al-Dīn Mawdūd, un des disciples préférés du cheikh, se rendit un jour à son tombeau pour prier. En arrivant au *ribāṭ*, il vit une grande lumière (*rawshanā'i-i tamān*). Il resta dans un coin et aperçut un derviche à la peau brillante et la lumière venait de son visage. Le derviche entra à l'intérieur du *ribāṭ*. ʿIzz al-Dīn Mawdūd voulut le suivre mais il trouva la porte fermée. ʿIzz al-Dīn Mawdūd attendit un moment puis il aperçut de nouveau la lumière. Deux derviches sortirent du sanctuaire et s'en allèrent. Il se rendit au *ribāṭ* et constata que la porte était toujours fermée. Il comprit alors que les derviches qui avaient pénétré dans le tombeau sans franchir la porte étaient des Amis de Dieu qui étaient venus en pèlerinage au sanctuaire de Rūzbihān. Plusieurs récits et visions attestent que le cheikh revendiquait son appartenance à la hiérarchie spirituelle des saints invisibles et qu'en plusieurs occasions il leur rendait visite. Après sa mort, c'est à leur tour de lui rendre cet hommage. Ce récit rapporté par ʿIzz al-Dīn Mawdūd, qui appartenait à la célèbre famille soufie des Zarkūb, met en valeur la reconnaissance dont Rūzbihān faisait l'objet dans son sanctuaire. Par conséquent, c'était un endroit de sacralité ésotérique.

Un autre récit témoigne du pouvoir du cheikh dans une région éloignée du *dār al-islām*. Un dévot de Rūzbihān se rendit un jour en Arménie. Il demanda : « Où y a-t-il une *khānaqāh* de derviches ? » On lui dit : « Il y a la *khānaqāh* du cheikh Ibrāhīm Armanī. » L'homme se rendit auprès de celui-ci qui l'accueillit chaleureusement. Il lui demanda : « D'où es-tu ? » Du Fārs, répondit l'homme. Il lui dit alors : « Je vois sur toi la trace de la *khirqa*. De quelle *khānaqāh* l'as-tu revêtue ? » Il répondit : « De la main des fils de Rūzbihān. » Quand il entendit le nom du cheikh, Ibrāhīm Armanī lui manifesta de l'affection et lui dit d'aller en pèlerinage au tombeau « de l'un des amoureux du cheikh » (*ʿāshiqī*

329 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 143.
330 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 144-145.

az ʿushshāq-i shaykh). « C'était un homme qui pendant dix-huit ans avait été dans l'incrédulité et l'erreur (*kufr wa ḍalāla*), dit Ibrāhīm Armanī. Une nuit il avait fait un rêve et s'était mis à crier : "Shaykh Rūzbihān ! Shaykh Rūzbihān !" Ses proches lui demandèrent : "Pourquoi cries-tu ainsi et pourquoi es-tu aussi agité ? Quel est ce nom ?" Il répondit : "Hier dans un rêve, j'ai vu arriver un homme âgé tout lumineux qui m'a appelé à l'islam. Je suis devenu musulman grâce à lui[331]." » Il s'agit d'un récit classique de conversion qui met en valeur le pouvoir de Rūzbihān dans un territoire chrétien. Il s'y « déplace » en quelque sorte de sa tombe afin de soustraire cet homme arménien à son incrédulité.

Le répertoire de miracles *post mortem* qui fut attribué à Rūzbihān ne manifeste pas des pouvoirs charismatiques spectaculaires, à l'instar des saints hommes de Kāzarūn. Déjà de son vivant, ses actions miraculeuses relevaient davantage de ce que nous avons désigné comme des « pouvoirs initiatiques » qui mettent en œuvre des visions, des apparitions, des phénomènes lumineux. Comme on peut le constater, au tombeau, c'est aussi ce type de prodiges qui sont les plus fréquents.

11 Les Rūzbihānī et la routinisation du charisme familial

> Le cheikh a dit :
> « On a revêtu Rūzbihān d'Aḥmad. »
> Fakhr al-Dīn a dit : « On a revêtu
> Aḥmad de Rūzbihān [al-Thānī][332]. »

Les deux sentences citées ici en exergue sont significatives des objectifs des hagiographes. Dans un premier temps, il s'agit de transférer le charisme de Rūzbihān sur Fakhr al-Dīn Aḥmad qui prit la tête de l'ordre après la mort du saint homme. Cependant, celui qui donna un statut institutionnel à la *rūzbihāniyya* est Ṣadr al-Dīn, le fils de Fakhr al-Dīn Aḥmad. C'est la raison pour laquelle ce dernier reporte son propre charisme sur lui et qu'il est appelé « Rūzbihān al-Thānī[333] ». On verra que la routinisation du charisme familial est tout à fait perceptible dans les anecdotes rapportées dans les *manāqib* de Rūzbihān.

Les récits sur les deux fils de Rūzbihān sont relativement peu nombreux dans la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* et le *Rūḥ al-jinān*. Shihāb al-Dīn Muḥammad, l'aîné,

331 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 145.
332 *Rūḥ al-jinān*, p. 350.
333 Voir le tableau généalogique des Rūzbihānī en fin de chapitre.

n'apparaît dans aucune anecdote le mettant en scène avec son père ou au sein de la société chirazie. Il est décrit comme un homme d'une grande piété qui mourut un an avant son père, en 605/1209[334]. Les informations sur Shihāb al-Dīn sont à tirer du *Shadd al-izār* où il jouit d'un portrait élogieux[335]. Junayd Shīrāzī le présente comme un grand spirituel qui ne rompait le silence qu'en cas de nécessité (*bi-l-ḍarūra*). Faqīh Ḥusayn b. Salmān dit un jour à son propos : « Je n'ai jamais vu quelqu'un de plus craintif en Dieu que lui. » Il avait son propre *ribāṭ* à Fasā, mais après sa mort il fut enseveli dans le cimetière Mundhir b. Qays, en face du *ribāṭ* d'Abū Zurʿa[336]. Il est significatif de constater que les seuls membres de la famille de Rūzbihān à être cités dans ses *manāqib* sont Fakhr al-Dīn Aḥmad et, surtout, Ṣadr al-Dīn Rūzbihān al-Thānī qui a réussi à donner un statut officiel à la *rūzbihāniyya* à Chiraz.

11.1 *Fakhr al-Dīn Aḥmad, l'élu du père*

> C'est à lui que je dois
> ma *kunya* dans le ciel[337].

Fils préféré de Rūzbihān, le saint homme disait à propos de Fakhr al-Dīn Aḥmad cette phrase citée en exergue pour expliquer que sa *kunya* terrestre « Abū Muḥammad » réfère à son fils aîné, Shihāb al-Dīn Muḥammad, tandis que son surnom dans le ciel est « Abū Aḥmad » d'après son second fils et successeur spirituel[338]. Contrastant avec la réserve de son frère, Fakhr al-Dīn Aḥmad fut une personnalité brillante. Il avait étudié le *Maṣābīḥ al-sunna* d'Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Masʿūd b. Muḥammad al-Farrāʾ al-Baghawī (m. 516/1122 ou 510/1117), un ouvrage contenant quatre mille cinq cents hadiths classés par sujets[339]. Fakhr al-Dīn Aḥmad avait également étudié le *Wajīz* de Ghazālī, un traité de droit chaféite qui fut très souvent commenté. Célèbre comme poète en langue persane et arabe, il a rédigé une version versifiée de ce traité[340].

---

334 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 133 ; *Rūḥ al-jinān*, p. 349.

335 *Shadd al-izār*, n° 165, p. 238 ; H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 67-68.

336 *Shadd al-izār*, p. 165. Notice dans *Shadd al-izār*, n° 159, p. 223-225. Abū Zurʿa était un contemporain de Shaykh Kabīr.

337 H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 68.

338 H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 68, n. 119.

339 Ḥusayn b. Masʿūd al-Farrāʾ al-Baghawī, connu sous le nom de Muḥīyy al-sunna, voir J. Robson, « al-Baghawī », *EI*[2].

340 *Shadd al-izār*, p. 248 ; *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 133 ; *Rūḥ al-jinān*, p. 349.

Fakhr al-Dīn Aḥmad apparaît à plusieurs reprises dans les sources hagiographiques dès son plus jeune âge. Un jour que Rūzbihān était en extase sur le toit du *ribāṭ*, son jeune fils vint près de lui, selon « l'habitude des enfants » (*ʿādat-i ṭiflān*), commente l'hagiographe. Il se mit à lui parler : le cheikh le jeta dans la cour. Au bout d'un moment Rūzbihān sortit de son état de jouissance spirituelle. Il appela : « Aḥmad ! » Ce dernier répondit : « Je suis là ! » Son père lui demanda alors s'il n'avait pas souffert et le prit dans ses bras[341]. Pris par l'état de ravissement que provoquait sa communication avec le divin, Rūzbihān était inconscient à tout ce qui l'entourait. Ce n'est qu'après avoir quitté son extase mystique qu'il se rendit compte du mal qu'il aurait pu causer à son fils, mais Dieu lui avait accordé sa protection. Le statut spirituel du père a rejailli sur le fils.

D'autres histoires témoignent de la proximité qu'il y avait entre le père et son jeune fils. Une nuit d'hiver, le cheikh était monté sur le toit du *ribāṭ* pour converser avec Dieu, alors que la neige tombait en abondance. La nuit avançait, aussi Fakhr al-Dīn Aḥmad s'inquiéta pour la santé de son père ; il pouvait prendre froid. Il monta sur le toit et vit sur lui la trace de son état de jouissance spirituelle (*athar-i dhawq*). Il constata qu'à l'endroit où se tenait Rūzbihān il n'y avait pas de neige et que son vêtement était sec. « Aḥmad, que cherches-tu pour venir à cette heure près de moi ? », demanda-t-il à son fils. « Par compassion pour le père (*shafaqat-i pidar*) », répondit Aḥmad. « Sache que Dieu (*al-Ḥabīb*) est plus compatissant pour moi que toi ! », lui répondit Rūzbihān[342].

Ce récit, bien qu'il mette en valeur l'attachement du fils pour son père, a surtout une portée pédagogique. Rūzbihān explique à son fils qu'il jouit de la protection de Dieu : la neige ne tombe pas sur lui et son vêtement reste sec. Ce phénomène miraculeux est la récompense des états mystiques du cheikh. Aucun être humain, même son propre fils, ne peut être pour lui un meilleur protecteur que Dieu.

La littérature hagiographique est un monde de correspondances dont il faut saisir le sens caché. Un fait miraculeux peut rappeler un autre épisode de la vie du saint homme, comme dans le cas de ce récit mettant de nouveau en scène Fakhr al-Dīn Aḥmad. Un jour que ce dernier était en voyage sur le chemin de Fasā, la chaleur était telle qu'il fut tourmenté par la soif. Il tourna son visage vers Chiraz et demanda de l'eau à son père. Aussitôt, un vieil homme lui apporta une coupe d'eau, puis il disparut. Arrivé à Fasā, Fakhr al-Dīn Aḥmad se rendit au village proche de Jāw pour visiter la *khānaqāh* du cheikh Abū l-Qāsim Jāwī. Fakhr al-Dīn Aḥmad vit le même vieil homme qui lui avait

341 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 62.

342 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 46 (où la neige est remplacée par la pluie) ; *Rūḥ al-jinān*, p. 231.

apporté de l'eau, assis sur son tapis de prière et la coupe posée à côté de lui. Le vieil homme lui dit : « Au moment où tu as demandé de l'eau à ton père, il m'a ordonné de t'en apporter. » Après avoir passé quelques temps en compagnie d'Abū l-Qāsim Jāwī, Fakhr al-Dīn Aḥmad retourna auprès de son père. Il lui demanda qui était cet homme qui lui avait apporté de l'eau. Rūzbihān répondit : « Le cheikh qui a apporté de l'eau a dit : "Les actions, les états et les paroles de Fakhr al-Dīn Aḥmad sont considérables. Il est manifestement le quatrième pôle (*quṭb-i rābiʿ*). Si Dieu le veut[343] !" »

Cet épisode est une sorte de calque d'une histoire semblable concernant le frère d'Abū l-Qāsim Jāwī qui faillit mourir de soif dans le désert en route pour le pèlerinage. On a vu qu'il avait demandé à Rūzbihān, dont il était le disciple, de venir porter assistance à son frère. Dans ce récit, les rôles sont inversés, Abū l-Qāsim Jāwī vient en aide au fils du cheikh et il le déclare, « si Dieu le veut », quatrième pôle du Fārs. Il annonce en quelque sorte que Fakhr al-Dīn Aḥmad sera le successeur de Rūzbihān qui se revendiquait, on l'a vu, de Shaykh Kabīr et de Shaykh Abū Isḥāq.

Ce récit ainsi que les paroles du cheikh à propos de Fakhr al-Dīn Aḥmad (*kunya* dont son père avait été doté dans le ciel) visent à lui donner une forte légitimité pour prendre la tête du *ribāṭ* après la mort du cheikh. Cependant, si Rūzbihān avait désigné Fakhr al-Dīn Aḥmad comme son successeur, l'affirmation statutaire de la *rūzbihāniyya* à Chiraz fut l'œuvre de son petit-fils, Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm, appelé « Rūzbihān al-Thānī ».

11.2 *L'aura du grand-père au service de Rūzbihān al-Thānī*

La plupart du temps, Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm est désigné sous le titre « Shaykh al-islām », mais il est difficile de savoir s'il s'agit d'un titre honorifique ou d'une fonction officielle car les sources ne le précisent pas. On sait qu'il fut un prédicateur (*wāʿiẓ*) réputé pour son éloquence. Sharaf al-Dīn Ibrāhīm dit dans la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* que Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm « appela les gens à Dieu pendant soixante ans, du tapis de prière (*bar sar-i sajjāda*) ou du haut du minbar (*bar balā-yi minbar*)[344] ». Il exhortait les gens au Jāmiʿ al-ʿAtīq et à la mosquée Sunqurī, tout comme son père qui, on l'a vu, avait été nommé à cette charge par l'atabek Sunqur. Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm avait également la charge de prêcher dans les grandes assemblées (*al-maḥāfil al-ʿaẓīma*)[345]. On peut y voir le signe de ses talents d'orateur mais peut-être également de ses liens avec le pouvoir. Ṣadr al-Dīn encourageait ses enfants à vénérer les Ahl al-bayt (*maḥabbat-i*

343 *Rūḥ al-jinān*, p. 210.
344 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 133.
345 *Shadd al-izār*, p. 248-249.

Ahl al-bayt) et, le jour de ʿĀshūrā, il prêchait au tombeau d'Umm Kulthūm[346]. Cette femme d'ascendance Ḥasanī s'était réfugiée à Chiraz après le meurtre de sa famille.

Les anecdotes rapportées par les fils de Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm nous informent sur la manière dont ils ont cherché à reporter le charisme de Rūzbihān sur leur père, notamment en lui attribuant un répertoire de miracles. Au cours d'une période de sécheresse les gens, affligés, jeûnèrent « selon la coutume (*sunna*) » pendant trois jours avant de demander à Shaykh al-islām [Ṣadr al-Dīn] de faire la prière des rogations (*istisqā'*). Au moment où il arriva au pied du *minbar*, il n'y avait aucune trace de nuages. Le cheikh prononça d'abord un discours pour les encourager à changer de comportement. Ensuite seulement, Ṣadr al-Dīn fit des invocations pour faire venir la pluie, et c'est alors que quelques nuages apparurent. Il dit : « Je ne descendrai pas du *minbar* tant que Tu n'auras pas envoyé la pluie ! » Tout le monde se demandait quelle était la signification de ce discours lorsque, tout à coup, la pluie se mit à tomber en abondance pendant toute une nuit et un jour. Les gens devinrent d'un seul coup les disciples du cheikh et cette histoire est célèbre dans Chiraz, écrit l'hagiographe[347].

L'arrivée d'une pluie abondante à l'issue d'une prière pour les rogations fait partie des *topoï* de la littérature hagiographique. Néanmoins, ce qui est intéressant dans ce récit c'est la manière dont procède Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm du haut du *minbar*. Avant de prononcer des invocations, il admoneste les habitants de la ville, ce qui sous-entend que leur comportement est responsable de la sécheresse qui sévit dans la province. Par ailleurs, cette « familiarité » avec Dieu dont il s'autorise, est le lot des plus grands saints en islam, en vertu en effet de leur grande proximité voire de leur intimité avec Dieu et de l'amour qu'ils se portent mutuellement. Selon la formule classique qui accompagnait la conclusion des faits prodigieux effectués par Rūzbihān, « tout le monde se fait disciple de Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm ».

Une autre anecdote témoigne des pouvoirs initiatiques dont était doté Ṣadr al-Dīn. Un jour, alors qu'il prodiguait son enseignement spirituel[348] au Jāmiʿ al-ʿAtīq, il expliquait des points difficiles de la réalité divine et des mystères de l'au-delà. Il demanda aux lecteurs du Coran de lire quelques sourates pour illustrer son propos. Il y avait un pigeon près des lanternes de la mosquée. Le cheikh ordonna aux lecteurs de se taire et dit au pigeon : « Maintenant c'est ton tour ! » Sans hésiter, le pigeon lança deux ou trois cris. Les personnes qui

346 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 139.

347 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 133 ; *Shadd al-izār*, p. 249.

348 *Tadhkīr*, le terme utilisé par l'hagiographe, renvoie ici à l'idée d'un rappel des réalités spirituelles.

étaient présentes, très nombreuses, se mirent à crier et à déchirer leurs vêtements. Elles firent retour à Dieu (*tawba*) et devinrent les disciples de Ṣadr al-Dīn. Comme dans le cas précédent, l'hagiographe conclut en disant : « Cette histoire est aussi une des affaires célèbres dans Chiraz[349]. »

Il s'agit de nouveau d'un récit à portée édificatrice, qui vise à mettre en valeur le rang spirituel du cheikh. Ṣadr al-Dīn explique les secrets divins à un large public dans le Jāmiʿ al-ʿAtīq. Il se livre sans doute à l'exégèse de certains versets coraniques puisqu'il demande aux lecteurs du Livre saint de les lire. Le texte ne permet pas de savoir de quelles sourates il était question, mais si les personnes présentes font un retour à Dieu, il s'agissait probablement des fins dernières et du Jour du Jugement tant redouté pas les croyants. L'intervention miraculeuse du pigeon qui obéit aux ordres du cheikh est d'ordre métaphorique. On a vu en effet que l'animal est capable de comprendre les choses du sacré, comme dans ce récit. Il traduit dans son langage sa compréhension du discours de Ṣadr al-Dīn. Le pigeon, puisqu'il comprend de manière miraculeuse les paroles du cheikh, fait prendre conscience aux personnes présentes dans la mosquée qu'elles doivent faire acte de contrition. Il s'agit d'un motif récurrent de l'hagiographie : celui qui obéit à Dieu, tout lui obéit. Les saints commandent aussi bien aux éléments naturels qu'aux animaux ; ce prodige a un effet immédiat sur l'assistance qui vient aussitôt à résipiscence.

De nombreux récits, on l'a vu, mettent en valeur le don de perception spirituelle de Rūzbihān, c'est d'ailleurs un des moyens qu'il utilise pour contrer ses détracteurs, qu'il s'agisse des hommes de Loi ou des émirs salghurides. Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm est lui aussi doté d'intuition, mais ce n'est pas le trait qui le caractérise le plus. Un jour qu'il admonestait les croyants dans la mosquée Jāmiʿ-i Sunqurī entouré de ses disciples, un notable (*khʷāja*) venu de loin était assis dans la cour de la mosquée. Ṣadr al-Dīn posa son regard sur lui et dit à ses disciples : « Dites à ce jeune homme de retirer son turban et qu'il le jette à terre. » Ce n'est qu'au bout de la troisième injonction de Ṣadr al-Dīn que l'homme retira son turban et le jeta sur le sol. Un scorpion s'était caché au milieu du turban. Le jeune homme se jeta aux pieds du cheikh et devint son disciple[350].

Ces anecdotes mettent en valeur le rang spirituel de Ṣadr al-Dīn. On trouve cependant un récit qui fait intervenir un certain Shams al-Dīn Muḥammad b. Ṣafī Kirmānī, un cheikh qui était dans l'entourage de Rūzbihān pendant les dernières années de sa vie. Il était doté du titre de « guide éminent » (*imām-i buzurgwār*) et réunissait en lui les « sciences exotériques et ésotériques[351] ».

349 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 136.
350 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 137.
351 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 37.

Une personne demanda à Shams al-Dīn Kirmānī de lui montrer un « des Amis de Dieu » afin d'aller lui rendre visite. Le cheikh lui dit : « Viens mardi, je te le montrerai. » L'homme vint le jour indiqué chez le cheikh qui lui dit : « Lève-toi et partons. La première personne que nous rencontrerons au début du pont fait partie des Amis de Dieu. » Arrivés au pont, ils virent Ṣadr al-Dīn. Ce dernier regarda l'homme qui était en compagnie de Shams al-Dīn Kirmānī et lui dit : « Ô toi, viens me rendre visite. » Aussitôt, l'homme tomba à ses pieds et devint son disciple[352].

Alors qu'il a été à la tête de la *rūzbihāniyya* pendant quarante ans, comme on peut le constater Ṣadr al-Dīn n'est pas crédité d'un grand nombre de prodiges. Il est surtout connu par son rôle pour cimenter les relations de l'ordre avec le pouvoir. Carl Ernst dit que ce rôle fut manifeste après la prise de pouvoir des Mongols dans le Fārs[353]. Néanmoins, on en voit les prémices déjà à l'époque de Rūzbihān qui entretint de bonnes relations avec Sunqur et Tekla. Il n'est pas certain, comme l'affirme Paul Ballanfat, que le saint homme soit retourné vers 570/1174 à Fasā à cause de différents qu'il aurait eus avec l'atabek Tekla après l'intronisation de ce dernier à Chiraz[354]. Cette période de retrait à Fasā eut lieu à l'époque où il perdit son épouse préférée. En revanche, les relations avec Saʿd b. Zangī n'étaient pas bonnes et l'atabek manifesta son hostilité envers Rūzbihān encore au moment de ses obsèques.

11.3 *L'alliance de la* rūzbihāniyya *avec le pouvoir*

> Le souverain du royaume du Fārs
> a bénéficié de la *baraka*
> de la main du cheikh [Rūzbihān][355].

Les liens entre les Rūzbihānī et les autorités politiques sont annoncés à la fin de la vie du saint homme par une histoire édifiante qui annonce le long règne de l'atabek Abū Bakr (628-658/1231-1262), alors que ce dernier n'était encore qu'un enfant. Un certain Maḥmūd Shīrāzī demanda un jour à l'atabek : « Ô souverain es-tu allé faire pénitence (*tawba*) auprès de Rūzbihān ? » Abū Bakr répondit qu'il vit un jour à Chiraz une personne lumineuse (*shakhsī-yi nūrānī*) qui se trouvait sur une litière et qui était entourée de beaucoup de monde. On lui dit que c'était le cheikh Rūzbihān Baqlī. Abū Bakr se rendit alors auprès de lui pour le saluer mais il fit tomber son bonnet dans le pan du vêtement

352 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 136-137.
353 C. Ernst, *Ruzbihan Baqli*, p. 134.
354 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Quatre traités*, p. 73.
355 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 53.

du cheikh. Ce dernier replaça le couvre-chef sur la tête de l'enfant. « Pendant trente ans, dit Abū Bakr, le souverain du royaume du Fārs a bénéficié de la *baraka* de la main du cheikh (*barakat-i dast-i shaykh*)[356]. »

À l'époque où Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm prit la tête du *ribāṭ* familial en 654/1247, l'atabek Abū Bakr régnait à Chiraz depuis vingt-sept ans. Shams al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf, l'auteur du *Rūḥ al-jinān* raconte qu'un jour il était dans le *ribāṭ* avec son père. Une personne entra et salua avec beaucoup d'égards le cheikh puis elle repartit. Il lui demanda qui était cet homme. Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm répondit : « Ce Khʷāja est digne de confiance, il s'appelle Niẓām al-Dīn Riḍwān[357]. » On ne dispose d'aucune information sur ce dernier mis à part le récit du *Rūḥ al-jinān*. Il semble qu'il avait un poste mineur dans l'administration. Il vint demander à Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm comment il pourrait obtenir une meilleure position. Le cheikh lui dit de faire ses ablutions avec l'eau du *ribāt* et de demander l'intercession de Rūzbihān. Niẓām al-Dīn Riḍwān raconta : « La nuit, je suis allé au *ribāṭ*. J'ai fait deux prosternations à la tête et au pied de la tombe (*dar bālīn wa-pāʾīn-i turbat*). » Puis, il s'adressa à Rūzbihān : « J'aimerais que l'atabek me nomme secrétaire du divan. » Ensuite, il retourna chez lui. C'est alors que, peu après, Abū Bakr le fit venir au siège du gouvernement et le nomma secrétaire[358].

Deux enseignements sont à tirer de cette anecdote édifiante. Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm indique les modalités du culte au tombeau de son grand-père, tel qu'il avait été instauré par ce dernier avant sa mort[359]. Ensuite, le récit vise à montrer que les prières sont exaucées au sanctuaire de Rūzbihān, ce qui ne signifie pas que Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm avait une influence à la cour, mais on peut supposer qu'il cherche à attirer des offrandes au sanctuaire familial pour financer les activités charitables de la *rūzbihāniyya*.

Deux autres récits mettent de nouveau en scène Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm avec les autorités politiques du Fārs. Une anecdote, difficile à dater, témoigne des relations ambiguës entre Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm et le pouvoir. Un émir de Chiraz, un certain Jalāl al-Dīn Abū Bakr b. Khʷāja, l'invita à une réception qu'il organisait chez lui et à laquelle était convié un chanteur (*qawwālī*), selon « la coutume des émirs » (*ʿādat-i umarāʾ*), précise l'hagiographe[360]. Le cheikh hésitait beaucoup à se rendre à cette invitation, néanmoins plusieurs personnes importantes de

356 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 53.
357 *Rūḥ al-jinān*, p. 146.
358 *Rūḥ al-jinān*, p. 147.
359 Voir *infra*.
360 Les sources historiques ne permettent pas d'identifier ce personnage et de connaître son rôle exact à Chiraz.

son entourage le pressèrent d'accepter. Il s'y rendit avec tous ses disciples, ses enfants et ses compagnons. Ce jour-là, une belle ambiance (*dhawq-i khūsh*) saisit les participants. Après le repas, Jalāl al-Dīn Abū Bakr raconta que, pendant son prêche à la mosquée, Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm avait demandé à la population de changer de comportement (*tabdīl-i akhlāq*), de faire des œuvres pies (*khayrāt*) et de donner des aumônes (*ṣadaqāt*). Or les paroles du cheikh répondaient au souhait non formulé de l'émir. Il comprit alors que le cheikh était un saint homme (*ṣāḥib-i karāmāt*). C'est la raison pour laquelle l'émir souhaitait l'inviter afin de le revêtir d'une robe d'honneur (*khilʿatī*). Il s'agissait d'un fin vêtement en laine et d'un beau turban. Ṣadr al-Dīn hésitait, mais de nouveau ses compagnons le poussèrent à accepter cet honneur. L'émir lui demanda de ne pas l'oublier dans ses prières et lui dit qu'il avait été impressionné par ses miracles. Le cheikh pria pour lui, retourna à son *ribāṭ* et donna le turban et le vêtement à ses enfants[361].

Cette anecdote est significative de l'attitude de Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm vis-à-vis du pouvoir politique. Se rendre à une réception organisée par un émir n'est pas une chose anodine pour un homme de Dieu. L'émir représente la violence que peut exercer le pouvoir sur les sujets. Le saint homme refuse généralement de cautionner la force coercitive du pouvoir en participant aux festivités qu'il organise. Par ailleurs, les banquets des émirs sont souvent l'occasion de divertissements peu respectueux des règles religieuses, comme cela est sous-entendu dans ce récit. L'hagiographe évoque la belle ambiance qui régnait parmi les participants. C'est la raison pour laquelle l'auteur de la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān* souligne les hésitations du cheikh à se rendre chez l'émir. De nouveau, le cheikh accepte sous la pression de son entourage. La volonté de l'émir de remettre une robe d'honneur au cheikh est le second élément important dans ce récit. Il souhaite honorer Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm parce qu'il a compris à travers le prône de ce dernier qu'il est doté de faveurs particulières de la part de Dieu. Selon Carl Ernst, il s'agissait d'une *khilʿat* de la cour califale[362]. Si cette pratique, très ancienne en Orient, apparaît à l'époque abbaside, elle fut par la suite largement utilisée par toutes les autorités politiques. Il s'agit d'honorer une personne distinguée par le prince, d'où l'autre terme *tashrīf*, « action d'honorer », pour désigner la robe d'honneur[363]. La *khilʿa* ne désigne pas un type de vêtement particulier mais toutes sortes d'habillements en fonction de la personne ainsi distinguée (émir, fonctionnaire, savant en sciences

361 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 138-139.
362 C. Ernst, *Ruzbihan Baqli*, p. 135.
363 N. A. Stillman, « Khilʿa », *EI*².

religieuses, etc.). En l'occurrence, l'émir revêt ici le cheikh d'un habit de soufi et d'un turban. Néanmoins, l'acception de cette gratification place Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm en position inférieure vis-à-vis de l'émir, même si le vêtement n'est pas d'origine califale. Le cheikh accepte une faveur en provenance du pouvoir politique. Il est admis cependant que le saint homme a la capacité de « purifier » les dons du prince. Nombreux sont les récits dans lesquels le cheikh dépense les sommes dont il est gratifié pour ses disciples et les pauvres nourris dans sa *khānaqāh*. En faisant don de la robe d'honneur et du turban à ses enfants, le saint a symboliquement purifié ce dont il a été favorisé par le pouvoir.

Le récit le plus significatif illustrant le rapport de Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm avec le pouvoir est celui qui implique l'émir mongol Būlūghān dont la carrière politique à Chiraz est bien documentée dans les sources historiques. À l'époque de l'Ilkhan Abaqa, il avait accompagné le grand émir mongol Sughunchaq Noyan dans le Fārs en 670/1271-1272, en qualité de collecteur d'impôts (*basqaq*) afin de mettre de l'ordre dans le prélèvement des taxes[364]. Comme la plupart des grands émirs mongols à cette époque, Būlūghān n'était pas musulman. Après la mort d'Abaqa en 680/1282, Tegüder Aḥmad lui succéda, mais il ne ralliait pas l'ensemble des Mongols car il s'était converti à l'islam. Būlūghān en profita pour prendre ses distances avec le pouvoir central. Il utilisa les sommes qu'il aurait dû verser au *dīwān* pour renforcer sa position dans le Fārs en achetant une clientèle[365]. C'est dans ce contexte qu'il faut situer le récit édifiant rapporté dans la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*.

Un jour, Būlūghān se rendit à la chasse avec un notable de la ville. L'hagiographe commence son récit en disant que Būlūghān était depuis des années dans l'incrédulité (*kufr*) et l'erreur (*ḍalāla*). Pendant la partie de chasse, l'émir demanda qui était le cheikh Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm à son compagnon[366]. L'homme vanta toutes ses qualités si bien que, de retour à Chiraz, l'émir voulut rendre visite au cheikh. Il dit qu'il avait rêvé d'un maître soufi (*pīrī*) qui l'avait invité à se convertir à l'islam, pendant la première nuit sous la forme de conseils (*ṭarīq-i naṣīḥa*), puis au cours de la seconde nuit par intimidation (*ṭarīq-i takhwīf*). Le cheikh lui avait dit : « Si tu ne deviens pas musulman tu seras durement châtié par Dieu. » Būlūghān voulait donc rencontrer Ṣadr al-Dīn afin de devenir musulman[367].

364 D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 122.
365 D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 129-130.
366 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 135.
367 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 135.

Comme dans le récit précédent, le cheikh hésitait à se rendre auprès de l'émir, mais les administrateurs (*nuwwāb*) et les notabilités (*ṣudūr*) de la ville dirent à Ṣadr al-Dīn : « Si ce n'est pas l'habitude que le cheikh se rende chez n'importe qui, dans ce cas la raison est la conversion [de l'émir] ». Sous la pression, il se rendit à la maison où se trouvait le fonctionnaire mongol qui dit en le voyant : « Ce cheikh est celui qui m'a invité à devenir musulman. » Ṣadr al-Dīn répondit : « L'islam est pour celui qui suit la guidance divine (*al-hudā*). » Le cheikh voulut lui raconter une histoire et demanda un traducteur. Būlūghān répliqua qu'il voulait d'abord qu'il le convertisse à l'islam. Finalement le cheikh prononça les mots de la profession de foi et récita un verset coranique : « Dis aux incrédules que, s'ils cessent, on leur pardonnera ce qui s'est passé. S'ils recommencent, qu'ils se rappellent alors l'exemple des Anciens[368]. » Le lendemain, Būlūghān vint au *ribāṭ* avec un traducteur disant que, grâce à la bénédiction du cheikh, il avait reçu la guidance de Dieu. Ṣadr al-Dīn pria et plus de soixante-dix Mongols se convertirent. Ensuite, Būlūghān assigna en œuvres pies plusieurs commerces pour le cheikh et sa famille[369].

Il s'agit ici du récit de conversion à l'islam d'un émir mongol qui rappelle d'autres cas semblables, comme par exemple celui de Ghazan Khan qui avait été poussé à adopter l'islam afin de rallier à sa cause les émirs musulmans[370]. Dans le cas présent, Būlūghān décide de se convertir suite à un rêve qui éveille chez lui un sentiment de crainte. Il est menacé par le cheikh de son rêve du châtiment divin s'il ne renonce pas à quitter sa mécréance et son égarement. Carl Ernst voit dans ce récit une forme d'humiliation de Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm sous le prétexte que Būlūghān refuse d'écouter les histoires que le cheikh voulait lui raconter avant de procéder au rituel[371]. Le but de la littérature hagiographique n'est pas de dévaloriser le saint homme, héros du récit. Au contraire, on peut voir dans cette anecdote une mise à l'épreuve de l'émir par Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm. Alors que Būlūghān, dans la crainte du châtiment de Dieu, est pressé de se convertir, Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm retarde à plusieurs reprises la transmission de la profession de foi musulmane. Le verset du Coran qu'il prononce à l'issue de la conversion est aussi une mise en garde adressée à Būlūghān. Il doit prendre conscience que, bien que devenu musulman grâce au cheikh, l'émir

368 Coran 8 : 38.

369 *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, p. 136.

370 Ch. Melville, « Pādišāh-i islām: The Conversion of Sultan Maḥmūd Ghāzān Khān », *Pembroke Papers*, vol. 1, 1990, p. 159-177.

371 C. Ernst, *Ruzbihan Baqli*, p. 135.

risque toujours de subir une punition divine si son comportement n'est pas en adéquation avec sa nouvelle religion.

Būlūghān séjourna à Chiraz pendant une dizaine d'années en tant que collecteur d'impôts. Suite à ses malversations au début du règne d'Aḥmad Tegüder, il fut contraint de s'enfuir lorsque l'Ilkhan remit de l'ordre dans les affaires fiscales de la province. Cette anecdote édifiante a dû avoir lieu dans les années 680/1282, alors que Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm était à la tête du *ribāṭ* depuis près de quarante-cinq ans. Il avait donné à la *rūzbihāniyya* une position institutionnelle dans la ville, notamment sans doute grâces aux dons affectés au sanctuaire. Ce récit vise aussi à justifier les liens de la *rūzbihāniyya* avec le pouvoir, et les subsides dont elle pouvait bénéficier de la part des autorités politiques. Būlūghān assigne au cheikh et à sa famille en revenus de mainmorte plusieurs commerces dont il était devenu propriétaire à Chiraz pendant qu'il exerçait sa fonction de *basqaq*. Faute de disposer d'un document officiel, on ne peut savoir si le *waqf* dédié au sanctuaire des Rūzbihānī fut bien réel ou s'il s'agit d'un lieu commun hagiographique. Les sources historiques font état des œuvres pies des princes de Chiraz en faveur de Shaykh Kabīr, mais elles ne mentionnent jamais le sanctuaire de Rūzbihān. Plus que les autorités politiques, il est probable que ce soient les pèlerins au tombeau de Rūzbihān qui ont permis à l'ordre de perdurer encore quelques décennies à Chiraz.

11.4 *La fin du charisme familial*

Nous sommes très mal renseignés sur les activités qui eurent lieu dans le *ribāṭ* après la mort de Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm Rūzbihān al-Thānī. Les *manāqib* de Rūzbihān ont été rédigées moins de vingt ans après sa mort par ses petits-fils qui ne s'y mettent en scène que dans quelques rares récits édifiants visant à mettre en valeur leurs ancêtres. Nous ne disposons sur les deux fils de Sharaf al-Dīn Ibrāhīm, ʿIzz al-Dīn Masʿūd et Ṣadr al-Dīn Rūzbihān al-Thālith, que des maigres données rapportées par Junayd Shīrāzī dans le *Shadd al-izār*.

Selon Junayd Shīrāzī, ʿIzz al-Dīn Masʿūd (m. 7[..]/13[..]) était de commerce agréable (*ḥusn al-muḥāwara*), doué d'un excellent jugement et expert dans les us et coutumes du soufisme (*ʿārif*^{an} *bi-l-rusūm wa-l-ʿādāt*). Il prononçait les discours le jour de l'anniversaire de la mort du Prophète, le jour de ʿArafat et le jour de ʿĀshūrā. Les princes et les hommes de Loi avaient de l'estime pour ʿIzz al-Dīn Masʿūd. Junayd Shīrāzī qui l'a connu personnellement écrit :

> Maintes fois je fus assis à ses côtés pour des séances de récitation intégrale du Coran, et j'eus l'honneur d'être au nombre de ses intimes. Il avait coutume de dire : « Nous sommes à Dieu. Voici que les couvents des

> soufis se vident, les méchants triomphent, les hommes bons et pieux disparaissent. » Je m'étonnais de ces propos et me disais : « Ne voit-il donc pas le grand nombre de savants et hommes éminents ? Hélas ! Il ne fut pas nécessaire que beaucoup de temps s'écoulât pour que je comprisse le sens caché de ces paroles[372]. »

Le second fils de Sharaf al-Dīn Ibrāhīm a, comme le fait remarquer Henry Corbin, « l'honneur de porter à son tour le nom de la dynastie[373] » ; il est connu comme Ṣadr al-Dīn Rūzbihān al-Thālith[374]. Junayd Shīrāzī évoque de nouveau ses souvenirs :

> Il avait coutume de sermonner lors des réunions importantes et en certaines occasions solennelles, telles que l'anniversaire de la mort du Prophète et la *taʿziya* célébrée en l'honneur d'Amīr al-muʾminīn Ḥusayn, ou encore les décès des savants en sciences religieuses, des princes et des cadis. Il fut un modèle de dignité humaine (*muruwwa*), de désintéressement (*īthār*) et de *futuwwa*[375].

Le portrait de Rūzbihān al-Thālith, tel qu'il est brossé par Junayd Shīrāzī dans le *Shadd al-izār*, est celui d'un homme de *futuwwa*, c'est-à-dire en persan un *jawānmard*, un « chevalier spirituel », celui qui réalise pleinement dans sa personne l'idéal du soufisme. Pendant quatre générations l'héritage spirituel de Rūzbihān fut perpétué à Chiraz par ses descendants. Cependant, si Rūzbihān a laissé une œuvre spéculative très importante, ces derniers ne sont pas connus pour avoir composé des ouvrages notables dans l'histoire de la pensée mystique à Chiraz.

Lors de la parade militaire organisée en 881/1476 par Sulṭān Khalīl Aq Qoyunlu près de Persépolis, on a vu que tous les représentants des ordres soufis du Fārs défilèrent, à l'exception des Rūzbihānī. En l'absence de témoignages textuels sur la dernière génération des descendants de Rūzbihān autres que les données du *Shadd al-izār*, il est difficile, voire impossible, de suivre le développement de la *rūzbihāniyya* qui semble avoir déjà disparu au XV^e^ siècle.

---

372 *Shadd al-izār*, n° 176, p. 253 ; H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 70-71.

373 H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 71.

374 *Shadd al-izār*, n° 175, p. 251 ; H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 71.

375 *Shadd al-izār*, p. 251-252.

La tombe de Rūzbihān Baqlī se trouve dans le *ribāṭ* qu'il fit construire en 560/1165. Son fils Fakhr al-Dīn Aḥmad et son petit-fils Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm Rūzbihān al-Thānī y furent ensevelis à ses côtés. Son arrière-petit-fils, ʿIzz al-Dīn Masʿūd, restaura et agrandit le *ribāṭ* parce qu'il était devenu un centre de vie spirituelle et un endroit de visites pieuses. La partie ajoutée au sanctuaire fut appelée « nouveau *ribāṭ* » (*al-jadīd*) par opposition à l'« ancien *ribāṭ* » (*al-qadīm*) dans lequel avait été enterré Rūzbihān[376]. Les fouilles menées sur le site ont mis au jour un quatrième tombeau, identifié à celui de Sharaf al-Dīn Ibrāhīm, ainsi qu'un cinquième tombeau dont il ne fut pas possible de déchiffrer l'inscription, mais une date, 701/1301-1302[377].

On a vu qu'après avoir construit son *ribāṭ*, Rūzbihān définit les principes propres à la *rūzbihāniyya*, fondés sur le savoir plutôt que sur l'ivresse mystique, sa première orientation spirituelle. Le témoignage d'Ibn Baṭṭūṭa, qui visita le sanctuaire de Rūzbihān en 725/1325, atteste en effet l'orientation de l'ordre à cette époque. Il dit que « sa tombe est une mosquée où l'on fait la prière du vendredi et où l'on dit la *khuṭba* ». Il entendit le grand cadi Majd al-Dīn Ismāʿīl Fālī, qu'il avait vu embrasser la tombe de Shaykh Kabīr, y faire la lecture du *Musnad* de Shāfiʿī et du *Mashāriq al-anwār* de Raḍī al-Dīn Abū l-Faḍāʾil al-Ḥasan al-Ṣaghānī[378].

Alors que, selon les témoignages de Junayd Shīrāzī, de Mustawfī Qazwīnī et d'Ibn Baṭṭūṭa, au XIVe siècle la tombe de Rūzbihān, ainsi que celles de ses descendants groupés autour de lui dans le sanctuaire, se présentaient comme un lieu saint parfaitement entretenu, par la suite le tombeau tomba dans l'abandon. Selon Carl Ernst, cette négligence envers la tombe de Rūzbihān pourrait résulter du sentiment anti-soufi de la période safavide[379]. Néanmoins, aucune attestation textuelle ne peut confirmer cette supposition. Henry Corbin avance l'hypothèse d'une confusion homonymique qui aurait effacé le souvenir de Rūzbihān de la dévotion populaire. En effet, l'exécution de l'un des représentants du chiisme safavide en Inde, Qāḍī Nūr Allāh Shushtarī, est liée au nom d'un cadi hanafite appelé Faḍl b. Rūzbihān[380]. Il semble cependant, d'après le témoignage de Jalāl al-Dīn Dawānī, que le désintérêt pour la *rūzbihāniyya* fut antérieur à la période safavide.

376 *Shadd al-izār*, p. 247.
377 H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 72.
378 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 316-217.
379 C. Ernst, *Ruzbihan Baqli*, p. x.
380 H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 73-74.

Maʿṣūm ʿAlī-Shāh (m. 1209/1795), qui se rendit plusieurs fois en pèlerinage au tombeau de Rūzbihān, apporte un témoignage important sur le désintérêt de la population de Chiraz pour la *rūzbihāniyya*[381]. Il écrit dans son *Tarāʾiq al-ḥaqāʾiq* :

> La tombe, source de bénédictions de ce grand maître (*mazār-i fayḍ-i āthār-i ān buzurgwār*), se trouve au sud-est de Chiraz [...], mais petit à petit le monument composant la *takkiya* de ce gnostique inspiré par Dieu (*ʿārif-i rabbānī*) est tombé en ruines. Que Dieu accorde sa faveur à celui qui voudrait bien restaurer cet édifice, source de bénédictions[382].

Au XIXe siècle, le tombeau avait totalement disparu, comme en témoignent Fasāʾī[383] et Furṣat al-Dawla qui écrit dans le *Āthār-i ʿAjam* : « La tombe (*mazār*) de Shaykh Rūzbihān est dans le quartier Bāl Kaft. Le sanctuaire (*buqʿa*) était un édifice élevé, fait de pierre et de plâtre. Il comportait des galeries ouvertes, des locaux d'habitation et des cours. Actuellement un groupe d'occupants (*jamāʿatī-i mutaṣarraf*) s'y est installé. Bien pire, ils y ont aménagé une étable à vaches et à moutons (*maḥalla-yi gāw wa gūsfand*)[384]. » Après avoir été fouillé grâce aux démarches entreprises en 1928 par le savant russe Vladimir Ivanow, le sanctuaire de Rūzbihān a été reconstruit par l'administration des Antiquités. Il est de nouveau un lieu de pèlerinage, visité également par les touristes[385].

---

381 Maʿṣūm ʿAlī-Shāh était un disciple de Riḍā ʿAlī Shāh Dikkānī (m. 1215/1800-1801), le maître de la *niʿmatullāhī* dans le Deccan qui avait migré en Iran. Il fut victime de la répression de Fatḥʿalī Shāh à l'encontre des membres de l'ordre, voir D. Hermann, *Le Shaykhisme à la période qajare. Histoire sociale et doctrinale d'une École chiite*, Turnhout, 2017, p. 17-18.

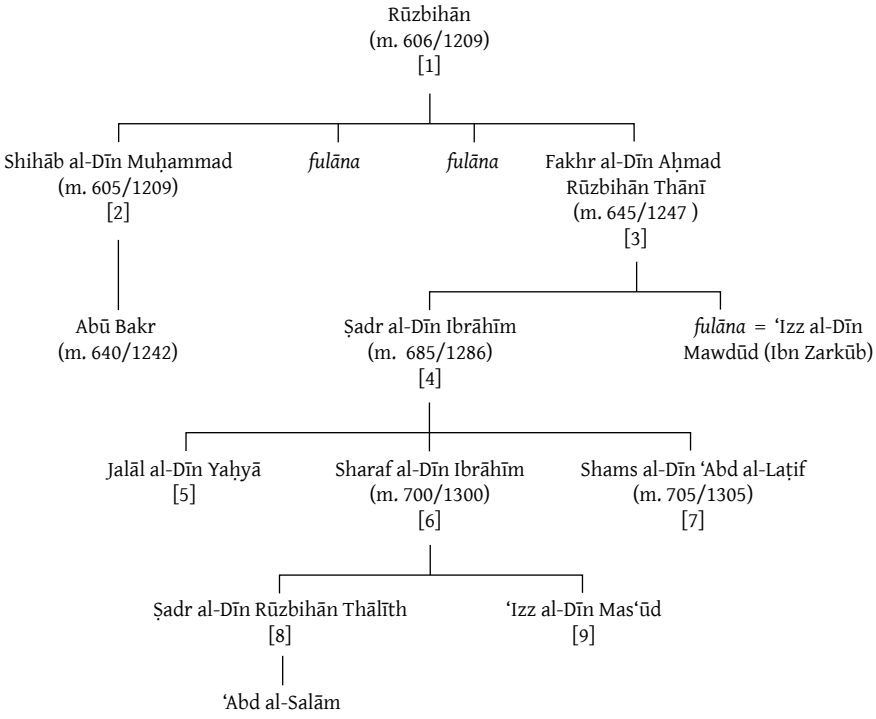
382 *Tarāʾiq al-ḥaqāʾiq*, éd. Muḥammad Jaʿfar Majdhūb, Téhéran, 1339sh./1960, vol. II, p. 640-641.

383 *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, p. 1195-1196.

384 *ʿĀthār-i ʿAjam*, p. 461-462.

385 Voir les démarches entreprises par W. Ivanow en 1928 pour retrouver, faire fouiller le site et restaurer le sanctuaire, H. Corbin, « Introduction », dans *Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*, p. 76-77 et M. Muʿīn, *ibid.*, texte persan, 16-18.

FAMILLE RŪZBIHĀN BAQLĪ



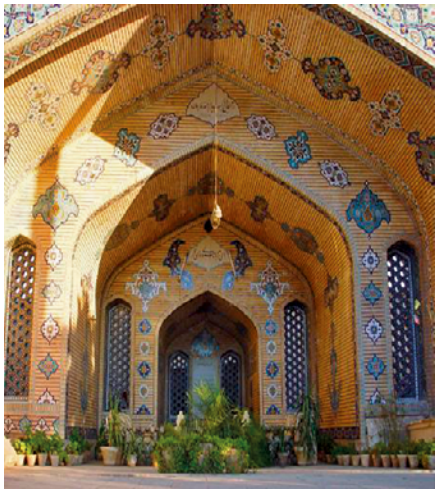


ILLUSTRATION 14
Tombeau Rūzbihān Baqlī dans le quartier Bāl Kaft à Chiraz

CHAPITRE 9

Amīn al-Dīn Balyānī dans l'ombre de Shaykh Abū Isḥāq

> Si un derviche fréquente les derviches,
> mais qu'il a en son cœur à leur égard
> des intentions cupides ou indiscrètes
> ou perverses, il vaudrait mieux
> qu'il ne les fréquentât pas.
> et même, une telle personne
> ne peut vraiment pas les fréquenter[1].

Amīn al-Dīn Muḥammad Balyānī est considéré dans ses *manāqib*, l'historiographie chirazie et les sources poétiques, comme le restaurateur de l'ordre *kāzarūnī* fondé par Murshid al-Dīn Abū Isḥāq. Cependant, son nom n'est pas cité dans la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa qui fut accueilli dans la *khānaqāh* à l'époque où Amīn al-Dīn était à sa tête. Dans la mesure où il s'inscrit dans la même ligne que son illustre devancier, je me propose d'étudier la *Vita* du cheikh Balyānī sous les mêmes angles : son milieu familial, sa conception de la voie mystique, ses relations avec les autorités politiques et son activité de bâtisseur. Il sera ainsi possible de comprendre comment l'hagiographe impose le charisme d'Amīn al-Dīn sur le milieu *kāzarūnī* à travers la caution de Shaykh Abū Isḥāq.

1 Une famille issue du soufisme khorassanien

Amīn al-Dīn appartenait à l'une des grandes familles religieuses de Kāzarūn. Son arrière-grand-père Najm al-Dīn Muḥammad, originaire du Khorassan, était un descendant d'Abū ʿAlī Daqqāq (m. 405/1014-1015), célèbre mystique de Nichapour qui fut le maître d'Abū l-Qāsim Qushayrī[2]. Il était venu s'installer à Kāzarūn où il était considéré comme le guide (*muqtadā'*) de son époque. Savant

1 Parole d'Amīn al-Dīn à propos de la compagnie des derviches, *Miftāḥ al-hidāya*, p. 78.
2 J. Chabbi, « Abū ʿAlī Daqqāq », *EIr*.

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_011

(*ʿālim*) et homme de vertu (*fāḍil*), il avait atteint la perfection (*muḥaqqiq*). Il tenait des séances de pieuses exhortations et eut beaucoup de disciples parmi lesquels un des cadis du village de Balyān, Qāḍī Muḥammad, à qui il donna sa fille en mariage ; de cette union naquit Imām al-Dīn Masʿūd (m. 655/1257), le grand-père de notre cheikh[3].

Père de six fils et d'une fille, Imām al-Dīn Masʿūd transmit avant de mourir la *khirqa* à son fils aîné, Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh (m. 686/1287-1288), qui devint son successeur (*qā'im-i maqām*)[4]. Il est la grande figure spirituelle de la famille, le seul à bénéficier d'une notice détaillée dans le *Nafaḥāt al-uns* de Jāmī[5]. Il avait eu pour guide Aṣīl al-Dīn Muḥammad Shīrāzī qui l'avait initié au soufisme et lui avait remis le manteau de l'investiture initiatique (*khirqa-yi taṣawwuf*)[6]. Ici, la remise du manteau de l'investiture initiatique symbolise le lien entre le maître et le disciple à la suite d'une fréquentation intime et régulière (*mulāzama*)[7]. Cette relation inculque un « savoir-être » éthique et spirituel[8]. Après une retraite de douze ans dans la montagne, Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh se tint dans la compagnie de Zāhid Abū Bakr Hamadānī. Ce dernier était très versé dans la piété scrupuleuse. Il possédait de nombreux charismes (*ṣāḥib-i karāmāt*) et pratiquait une ascèse rigoureuse. La nuit, il posait un bâton de fer sous son menton et restait ainsi, debout, jusqu'au matin[9]. Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh fut fortement influencé par les exercices de mortification pratiqués par Zāhid Abū Bakr Hamadānī.

Par la suite, Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh demanda à son père l'autorisation de se rendre auprès du cheikh Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush à Chiraz. Menant une vie spirituelle exemplaire, ce dernier était tenu en haute estime par les maîtres soufis de la ville. On a vu qu'il avait été désigné par Shihāb al-Dīn Suhrawardī comme son représentant officiel. Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh l'interrogea sur ses états spirituels (*aḥwāl*) et ses étapes (*maqāmāt*). Najīb al-Dīn ʿAlī l'écouta attentivement mais ne dit rien. Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh resta près du cheikh pendant une heure. Il sortit ensuite un moment de la maison, puis il revint. Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh vit près du tapis de prière de Najīb al-Dīn ʿAlī quelque

3 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 5 ; *Shīrāz-nāma*, p. 186.

4 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 17 ; *Shīrāz-nāma*, p. 186-187.

5 Jāmī, p. 258-262.

6 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 18. Aṣīl al-Dīn Shīrāzī était contemporain de Rūzbihān Baqlī Shīrāzī ; il suivait sa voie spirituelle. Il est mort à Balyān en 618/1221-1222 et fut enterré dans une *khānaqāh* connue sous le nom de Khānaqāh-i Aṣīl al-Dīn Shīrāzī, *Shīrāz-nāma*, p. 187.

7 D. Gril, « De la *khirqa* à la *tarīqa* », p. 58.

8 D. Gril, « Compagnons ou disciples ? La *ṣuḥba* et ses exigences : l'exemple d'Ibrāhīm b. Adham d'après la *Ḥilyat al-awliyā'* », dans *Les maîtres soufis et leurs disciples, IIIe-Ve siècles de l'hégire* (*IXe-XIe s.*), G. Gobillot et J.-J. Thibon (éds.), Beyrouth, 2012, p. 37.

9 Jāmī, p. 259.

chose sur lequel était écrit la réponse à toutes ses interrogations. Il comprit alors quels étaient les états du cheikh Najīb al-Dīn ʿAlī. De retour à Kāzarūn, Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh se mit à prier et se retira dans son lieu de retraite (*khalwa*). Il obtint tout ce qu'il demanda à Dieu dans les cinq jours[10]. Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush fait partie des maîtres de Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh, même s'il ne l'a pas fréquenté au cours d'un long compagnonnage.

Devenu le successeur de son père à la tête de la *khānaqāh*, Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh éduqua à son tour des disciples. Un jour qu'il était à Chiraz, il entra dans la *khānaqāh* de Saʿdī. Le « cheikh-poète » lui donna une poignée de petite monnaie pour le repas des derviches. Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh lui dit alors : « Ô Saʿdī, tu n'as apporté que de la petite monnaie ! Apporte donc cette vaisselle d'argent dans laquelle tu as déposé soixante-deux pièces d'argent. » Ayant compris la leçon, Saʿdī lui remis la monnaie d'argent pour le repas des derviches[11].

Une autre anecdote, également rapportée par Jāmī dans le *Nafaḥāt al-uns*, témoigne de l'un des principes essentiels de la plupart des ordres soufis : le refus du luxe, notamment les vêtements somptueux, les biens et les objets ostentatoires. Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh avait un disciple qui tenait une boutique dans laquelle il préparait de la soupe. Il en donnait un bol à son maître chaque fois que ce dernier se présentait à la porte de la boutique. Un jour un derviche arriva, revêtu d'une *khirqa* blanche ; Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh lui donna son bol de soupe. Puis, lorsque le derviche eut terminé, il lui enjoignit de nettoyer sa main souillée par la soupe sur son vêtement[12]. Le derviche ayant refusé, le cheikh le renvoya lui disant qu'il ne faisait pas partie des Amis de Dieu (*awliyāʾ*)[13]. Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh mourut le jour de ʿĀshūrā 686/25 février 1287 et fut enterré dans sa *khānaqāh* à Balyān[14].

Le frère d'Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh, Zayn al-Dīn ʿAlī (m. 693/1293-1294)[15], devint son successeur (*qāʾim i-maqām*). Il épousa la fille de Zāhid ʿIzz Allāh,

10 Jāmī, p. 260.

11 Jāmī, p. 260.

12 Jāmī, p. 260-261.

13 Jāmī, p. 261.

14 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 17 ; Jāmī, p. 262. Awḥad al-Dīn est l'auteur d'une épître intitulée *al-Risālat al-wujūdiyya*, présentée et traduite par M. Chodkiewicz, *Awḥad al-Dīn Balyānī, Épître sur l'Unicité absolue*, Paris, 1982. Ce texte, souvent attribué par les copistes à Ibn ʿArabī, avait été édité sous le nom de ce dernier au Caire, voir M. Chodkiewicz, *ibid.*, p. 17. Awḥad al-Dīn a également composé un ouvrage sur le hadith intitulé *Riyāḍ al-ṣāliḥīn*. Il s'agit sans doute du *Riyāḍ al-ṭālibīn*, mentionné sous son nom dans Daneche-Pajouh, *Catalogue méthodique, descriptif et raisonné des manuscrits de la faculté des lettres de Téhéran*, Téhéran, 1965, p. 19.

15 *Shīrāz-nāma*, p. 187.

un disciple de son père qui faisait partie des notabilités de Kāzarūn. Amīn al-Dīn Muḥammad et ses trois frères, ʿImād al-Dīn Muḥammad, Aṣīl al-Dīn Muḥammad et Imām al-Dīn Muḥammad, naquirent de ce mariage[16].

Amīn al-Dīn Balyānī avait épousé Bībī Nuṣrat Khātūn, la fille de son oncle Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh qui l'avait initié à la voie mystique. De cette union naquit un fils, Muḥibb al-Dīn Muḥammad dont le nom ne figure pas dans le *Miftāh al-hidāya* mais sous le titre « né du cheikh » (*shaykh zāda*)[17]. Son nom exact figure dans un document de bien de mainmorte (*waqf-i āb-i wādī*) dont il fut le gestionnaire. Il écrivit pour ce fils, qualifié de « don de Dieu » (*ʿaṭāʾ Allāh*), un texte sur le *dhikr* à l'attention des novices[18]. Muḥibb al-Dīn Muḥammad était un savant en sciences religieuses, en particulier dans le domaine des traditions prophétiques, comme en témoigne le document de *waqf* dans lequel il est qualifié du titre de « plus savant des ulémas transmetteurs de hadiths (*aʿlam al-ʿulamāʾ al-muḥaddithīn*)[19] ».

Après la mort d'Amīn al-Dīn Balyānī le 11 dhū l-qaʿda 745/16 mars 1345[20], les sources restent silencieuses sur ce qu'il advint de la tenue de la *khānaqāh* par la famille. En revanche, d'autres descendants du grand-père Imām al-Dīn Masʿūd ont laissé leur nom dans la littérature biographique. Il s'agit de Saʿīd al-Dīn Muḥammad (m. 758/1356-1357) qui fit carrière à Chiraz. Les deux fils de ce dernier, ʿAfīf al-Dīn Muḥammad (m. 802/1399-1400)[21] et Nasīm al-Dīn Muḥammad (m. 810/1407-1408)[22] ont voyagé en quête du savoir (*ʿilm*) à Damas et en Égypte. Pendant dix ans, Nasīm al-Dīn aurait séjourné dans le saint voisinage à La Mecque avant de rejoindre la *khānaqāh kāzarūnī* de Lār[23]. Taqī Awḥadī, un descendant à la septième génération d'Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh, naquit à Ispahan en muḥarram 973/1565. Après avoir fait un pèlerinage à Najaf en rajab 1015/novembre 1606, il se rendit en Inde où il eut des contacts avec des

16 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 5.

17 *Miftāḥ al-hidāya* p. 27, 173-174, 184.

18 *Bidāyat al-dhākirīn*, éd. A. Naḥwī, dans *Majmūʿa-yi mutūn-i Īrānī*, éd. J. Basharī, Kitābkhāna-i majlis-i shurāwī-i islāmī, t. 3, 1391sh./2011, p. 513.

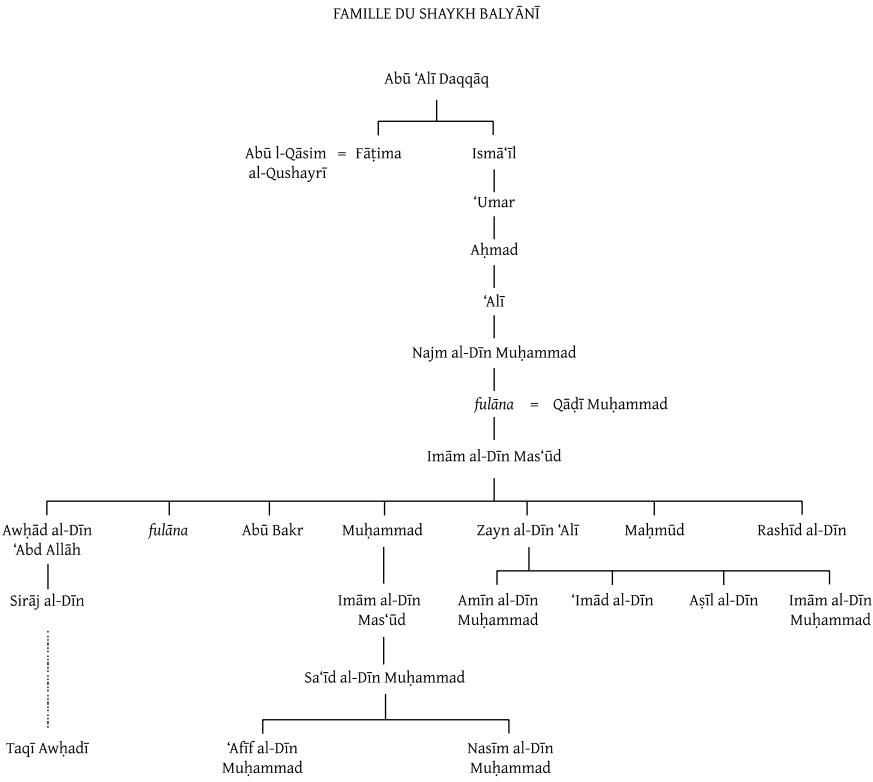
19 Document édité par Shaykh al-Ḥukamāʾī, « Bāzkhaʷānī-i yak waqf-nāma », *Mīrath-i Jāwīdān*, vol. 15, 1372sh./1992, p. 71. Sur le fils d'Amīn al-Dīn, voir Shaykh al-Ḥukamāʾī, « Muqaddima » dans *Miftāḥ al-hidāya*, p. sī ū nuh.

20 *Mujmal*, *sub* 745, p. 69.

21 Né le 12 rabīʿ I 727/5 février 1327, il est mort à Najaf, en revenant du pèlerinage, en dhū l-qaʿda 802/juillet 1400, Sakhāwī, *Ḍawʾ al-lāmiʿ*, vol. x, p. 21-22. Il fut enterré à Najaf, voir les commentaires de M. Qazwīnī dans *Shadd al-izār*, p. 485.

22 Né en 735/1334 à Kāzarūn, il est mort à Lār en shawwāl 810/mars 1408, voir Sakhāwī, *Ḍawʾ al-lāmiʿ*, vol. x, p. 22.

23 Il serait retourné dans son pays en 798/1396 après le pèlerinage. La nouvelle de sa mort à Lār serait arrivée à La Mecque l'année suivante, Sakhāwī, *Ḍawʾ al-lāmiʿ*, vol. x, p. 22.



notabilités de la cour du sultan moghol Nūr al-Dīn Jahāngīr (r. 1014-1037/1605-1627). Il est l'auteur de plusieurs ouvrages littéraires dont un recueil de biographies de poètes intitulé *ʿArafāt al-ʿāshiqīn*, composé à Agrah[24].

Amīn al-Dīn était ainsi issu d'une famille bien implantée dans le cercle des soufis de la région. Le milieu familial dans lequel il vécut ne ressemble pas à celui, simple et besogneux, de Shaykh Abū Isḥāq. Le parcours biographique des Balyānī témoigne d'orientations spirituelles différentes au sein d'une même famille. Les proches d'Amīn al-Dīn (son père, son oncle et ses frères), exercent des fonctions religieuses au niveau local, au service d'un soufisme d'insertion sociale. Les descendants du grand-père d'Amīn al-Dīn, Imām al-Dīn Masʿūd par son fils Muḥammad, s'installant hors de Kāzarūn et parcourant le *dār al-islām* en quête de la science, incarnent le lettré traditionnel. Ils ont transmis le savoir

24 La date de sa mort n'est pas connue, mais on possède des poèmes de lui datés de 1038-1039/1628-1630 ; son décès eut donc lieu après cette date. Voir Storey, vol. 1, part 2, p. 808-811 ; Gulchīn Maʿānī, *Tadhkirahā-yi fārsī*, Téhéran, 1363sh./1984, vol. II, p. 3-24.

et laissé des ouvrages en sciences religieuses, notamment sur le hadith. Au Xe siècle, les actions de Shaykh Abū Isḥāq s'inscrivaient dans la même ligne que le Prophète Muḥammad au début de l'islam. Près de quatre siècles plus tard, à une époque où le Fārs était devenu musulman, Amīn al-Dīn s'inspire néanmoins, comme on le verra, de son illustre devancier par son attachement à l'héritage spirituel prophétique[25].

Certains récits rapportés dans le *Miftāḥ al-hidāya* sont significatifs de la façon dont le cheikh Balyānī concevait son devoir de guide spirituel. D'autres le présentent accomplissant des tâches d'intérêt général, ce qui donne une image de la vie sociale dans une région d'Iran relativement préservée des dévastations entraînées par la domination mongole. Le *Miftāḥ al-hidāya* ne parle pas de doctrine mais il mêle dévotion et respect de la loi religieuse dans une pratique simple, en accord avec la société dans laquelle vivait Amīn al-Dīn. Celui-ci incarne, comme Shaykh Abū Isḥāq, une sainteté faite de *ʿilm* et de *ʿamal*, de science et de pratique, la notion de *ʿamal* pouvant renvoyer à des vertus comme l'ascétisme, l'abstention scrupuleuse et la compassion.

2 Le parcours spirituel du cheikh Balyānī

2.1 *Une initiation soufie précoce*

Amīn al-Dīn est donc né dans une famille de guides spirituels reconnus à Kāzarūn. Il étudia le Coran avec Ustādh Nūr al-Dīn qui était le serviteur de Zāhid Abū Bakr Hamadānī, le maître de son oncle en pratiques ascétiques. Après son apprentissage du Coran, il étudia les sciences religieuses avec son père. Il étudia également avec deux maîtres de Kāzarūn : le droit avec Faqīh ʿUthmān Kahfī et le hadith avec Mawlānā Rashīd al-Dīn Aḥmad. Son père le menait chaque soir à la *khānaqāh* au milieu des derviches. Maḥmud b. ʿUthmān rapportant ses paroles écrit dans le *Miftāḥ al-hidāya* : « Il y avait parmi les disciples de mon père un "maître estimé" (*pīr-i ʿazīz*) nommé Abū Saʿīd Kutāh. Il tenait séance chaque nuit et faisait le *dhikr*[26]. » Amīn al-Dīn apprit à remémorer le nom de Dieu avec ce dernier. Dès l'enfance, il fut initié à la voie mystique par son oncle Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh qui exerça une forte influence sur lui[27]. Il fréquenta ainsi très jeune le milieu des soufis. À quatorze ans, il reçut la chaine initiatique (*silsilat-i talqīn-i dhikr*) dans la Khānaqāh-i

25 Le grand-père d'Amīn al-Dīn donna à ses quatre fils le nom de Muḥammad et leurs descendants portent aussi le nom du Prophète.

26 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 7.

27 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 7.

qadīm (« l'Ancienne *khānaqāh* »), où son oncle guidait ses disciples. Après la prière du soir, il le fit asseoir près de lui et lui fit répéter trois fois de suite la chaîne de filiation initiatique[28]. Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh lui dit ensuite d'aller au tombeau de son maître Zāhid Abū Bakr Hamadānī pour remémorer le nom de Dieu. Après avoir reçu cette première éducation spirituelle, Amīn al-Dīn dit : « Mon père Zayn al-Dīn ʿAlī me revêtit de la tunique de la formation et de la voie (*khirqat-i tarbiyat wa ṭarīqat*), mais Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh me remit la tunique de la pratique et de la doctrine du soufisme (*khirqat-i taṣawwuf wa-ṣūfiyya*)[29]. » En d'autres termes, il fut rattaché à la voie soufie et reçut une formation spirituelle de son père et une initiation d'ordre plus intérieure axée sur la pratique du *dhikr* de son oncle[30]. Les liens familiaux jouèrent un rôle significatif dans la diffusion et la transmission de l'héritage spirituel pendant la période de formation du soufisme[31]. La famille d'Amīn al-Dīn fut « une maison (*bayt*) de scrupules et d'ascétisme[32] » qui l'initia dès le plus jeune âge à la voie soufie.

Après avoir acquis les bases du savoir religieux à Kāzarūn, Amīn al-Dīn voulut accroître ses connaissances :

> À cette époque, j'avais acquis la bénédiction attachée à la recherche de la science (*barakat-i ʿilm*). Je fis pour cela un voyage et me mis à étudier au milieu d'une foule de gens inconnus [...]. Il m'arrivait de rester deux ou trois jours sans manger sans que personne n'en sût rien [...]. Quand la lampe n'avait plus d'huile, j'allais à la fontaine et j'apprenais à la lumière des lampes qui étaient là [...]. En plein cœur de l'hiver, je me lavais dans cette fontaine, à l'eau froide. Quiconque veut avoir une part de savoir doit faire de même[33].

Amīn al-Dīn considérait que les privations au cours de son jeune âge étaient nécessaires pour ses progrès spirituels. La pauvreté signifiait que chaque obligation ordinaire était source de peine pour lui, comme en témoigne ce récit.

---

28 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 14. Description détaillée du rite, *Miftāḥ al-hidāya*, p. 14-16. La *silsila* remonte au Prophète Muḥammad en passant par Ḥasan Baṣrī, Maʿrūf Karkhī, Junayd, Abū Najīb ʿAbd Allāh Abū Ḥafṣ Suhrawardī et ʿUmar Suhrawardī, par l'intermédiaire de Aṣīl al-Dīn Shīrāzī. Tout en l'inscrivant aussi dans la voie de la *suhrawardiyya*, il existe une autre filiation passant par Ghazālī et Shaykh Kabīr, *Shīrāz-nāma*, p. 186.

29 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 18 ; *Mujmal*, *sub* 745.

30 Sur le rôle du père comme maître spirituel, voir C. Mayeur-Jaouen, « Le saint musulman en père de famille », p. 249-267.

31 F. Chiabotti, « ʿAbd al-Karīm al-Qushayrī », p. 255-307.

32 F. Chiabotti, « ʿAbd al-Karīm al-Qushayrī », p. 255.

33 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 8.

Toute sa vie il s'imposa une sévère discipline. Il représente le modèle du *zāhid* des premiers siècles de l'islam[34]. Il pratique une ascèse corporelle extrême et lutte contre son âme charnelle (*nafs*). Il fait le *dhikr* en permanence et effectue de nombreuses prières surérogatoires nocturnes. Amīn al-Dīn Balyānī prône une éthique pour le quotidien faite d'intégrité et de pondération en se rattachant au courant spirituel de la *suhrawardiyya*. Sa pratique spirituelle est fondée sur une stricte orthodoxie, telle qu'elle est définie par Shihāb al-Dīn ʿUmar Suhrawardī dans ses *ʿAwārif al-maʿārif*.

2.2 *Un modèle de vie ascétique*

La mortification et les prières surérogatoires sont des éléments qui permettent de purifier l'âme charnelle (*nafs*), siège des passions. Ces pratiques conditionnent la « montée vers Dieu[35] ». Amīn al-Dīn restait debout la nuit entière pour prier, au point que ses pieds devenaient rouges et enflés. Suite à ces pratiques extrêmes, à la fin de sa vie il ne pouvait plus se tenir debout[36]. Amīn al-Dīn s'abstenait de tout ce qui était illicite ou douteux. L'ascète soufi veille en effet à la pureté des aliments, distinguant le *ḥalāl* du *ḥarām* et observant ainsi la piété scrupuleuse (*waraʿ*)[37]. Le cheikh Balyānī refusait de manger des choses bonnes et de porter des vêtements somptueux. Il estimait que là était le signe d'une vie de luxe[38]. À la fin de sa vie, Maḥmūd b. ʿUthmān le voyant devenu faible mettait un peu de viande dans la soupe qu'il lui préparait tout en prenant soin de la retirer au moment où il lui apportait son repas. Sentant l'odeur de la viande, le cheikh la refusait[39]. Il s'abstenait aussi de boire de l'eau pendant dix jours et quelques fois pendant un mois. Et si on lui apportait une coupe d'eau froide par temps chaud, il la refusait car cela, disait-il, éteignait le « feu de l'amour » (*ātish-i ʿishq*) pour Dieu qu'il avait dans la poitrine[40].

---

34 Le Prophète est considéré comme l'archétype du *zāhid*, et tous les recueils de hadiths comportent un chapitre sur le *zuhd*. Voir L. Kinberg, « What is meant by *zuhd* ? », *StIsl*, vol. 61, 1985, p. 27-44.

35 N. Amri, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », p. 16.

36 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 12. L'hagiographe décrit en détails toutes les prières surérogatoires qu'il faisait et qu'il recommandait à ses compagnons, *Miftāḥ al-hidāya*, p. 9-12.

37 Ḥakīm Tirmidhī définit la piété scrupuleuse comme « la garde du cœur et l'abstention scrupuleuse » (*wiqāyat al-qalb wa-l-waraʿ*), voir P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 289.

38 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 9. Ces préceptes, comme on l'a vu, étaient également enseignés par Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī.

39 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 9. Certains maîtres soufis ont interdit la consommation de la viande, considérant que tuer les animaux pour les manger est de la cruauté, Sh. Bashir, *Sufi Bodies*, p. 170. Shaykh Abū Isḥāq était végétarien.

40 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 10-11.

La privation fait partie du mode de vie ascétique mais elle va au-delà d'un idéal. La nourriture est l'un des points abordés dans les traités d'*adab* soufi. À défaut de pouvoir jeûner continuellement, il faut se contenter de peu et ne pas consommer des mets raffinés. Le cheikh dit à un disciple que son manque de progrès sur la voix spirituelle était le résultat direct du fait qu'il avait acheté de bonnes nourritures au moment de sa réclusion dans le lieu de retraite[41]. À une autre occasion, il critique celui qui se vante de ses états religieux. Il le compare à celui qui mange de manière ostentatoire un os le jour et la viande de cet os en cachette la nuit[42]. L'inclination d'Amīn al-Dīn pour une sévère austérité est reflétée dans une lettre adressée à un disciple, un certain Darwīsh Ḥājjī Rashīd. Cette lettre se présente comme un petit « livre de conseils » (*waṣiyat-nāma*). « Si tu veux suivre le chemin de ceux qui cheminent sur la voie (*sālikān-i rāh*) », dit-il, « il faut que tu sois l'adversaire de ton âme charnelle. » Il ne faut revêtir aucun vêtement par désir [de paraître devant les gens], il ne faut rien manger qui pourrait procurer une jouissance (*shahwa*). Il faut déraciner l'arbre des coutumes et de l'habitude[43]. En d'autres termes, il recommande à son disciple de ne pas se comporter comme les gens ordinaires et de rejeter tous les plaisirs en dehors du chemin soufi.

L'abandon de toute richesse est un thème abordé à plusieurs reprises dans le *Miftāḥ al-hidāya*. Le cheikh condamne celui qui fait des œuvres pies juste avant sa mort, car cela est une marque d'attachement au monde et l'expression du regret de ne pouvoir emporter dans le tombeau ses richesses. Selon Amīn al-Dīn, ceux qui pensent ainsi ont oublié le hadith du Prophète : « Tu ne possèdes de ton monde que ce que tu donnes[44]. » C'est donc par excès d'attachement au monde (*dunyādūstī*) que les gens constituent leurs biens en *waqf* : « Tu trembles tellement à propos du peu de biens qu'on a mis dans ta main [...], ne retiens pas ce que tu as de ce monde[45]. » En effet dans le Coran donner ses richesses revient à les faire prospérer dans l'au-delà : « Dépensez vos biens dans le chemin de Dieu ; ne vous exposez pas, de vos propres mains, à la perdition[46]. » Les exégètes estiment que la « perdition » (*tahluka*) signifie que peu dépenser voue l'âme à sa perte[47].

41 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 62.

42 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 137.

43 Amīn al-Dīn Balyānī, « Maktūb-i Amīn al-Dīn Kāzarūnī ba-Darwīsh Ḥājjī Rashīd », *Twenty Philosophical-Mystical Texts in Persian and Arabic*, éd. A. Muhaddis, Uppsala, 2008, p. 123.

44 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 157.

45 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 157.

46 Coran 2 : 195. Sur l'abandon des biens dans l'islam, voir D. Gril, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn Ibn Abī l-Manṣur*, p. 61-89 ; *Id.*, « L'usage sanctifiant des biens dans l'islam », p. 64.

47 D. Gril, « L'usage sanctifiant des biens dans l'islam », p. 64.

Il faut abandonner tout ce que l'on a car, affirme le cheikh Balyānī :

> De tout ce que tu transformes en *waqf*, même si pour cela tu demandes à tous les sultans et à tous les gouverneurs, il ne te reste rien et personne ne tire profit de ce que tu as donné. Regarde ce que l'on fait des *waqf* des autres, on fera de même de tes œuvres pies[48].

Ici, il semble qu'il fasse allusion à la fragilité des titres de propriété. En effet, à l'époque ilkhanide, les biens étaient souvent spoliés non seulement par les autorités mongoles mais aussi par les personnels persans à leur service[49]. Ce conseil est cependant en contradiction avec son action puisqu'il a constitué en *waqf* ses propres terres et qu'il a demandé à d'autres propriétaires terriens de donner leur patrimoine en biens de mainmorte pour les œuvres pieuses.

Ce détachement affiché par rapport aux richesses matérielles le conduit à condamner l'accumulation de provisions. Dans de nombreux hadiths, le Prophète Muḥammad appelle ses compagnons à dépenser sans se soucier du lendemain. Il dit à Bilāl qui avait mis des dates de côté pour lui et ses invités : « Ne crains-tu pas que s'en échappe une vapeur de la Géhenne[50] ? » Un nommé Ustādh ʿImād Ṭayyān était venu rendre visite à Amīn al-Dīn. Ce dernier, se parlant à lui-même et sans faire attention à son visiteur, dit : « Comment, celui qui met dans son grenier quelques *kharwār* d'orge et de froment peut-il venir chez les derviches[51] ? » En effet, ʿImād Ṭayyān avait fait quelques provisions de céréales en cas de nécessité. Il retourna chez lui, vendit tout et, sur un signe du cheikh, assigna le produit de la vente aux bonnes œuvres, à l'exception de trois *kharwār* d'orge et de blé qu'il garda pour sa nourriture. Mais par la suite, sur un nouveau signe du cheikh, il fit acte de contrition et vendit également ces trois *kharwār*[52]. Là encore, Amīn al-Dīn est présenté dans son rôle de guide spirituel. La vertu sous-jacente dans ce récit est le dépouillement (*tajrīd*), première étape sur la voie spirituelle qui exige de se défaire de tout ce qui est matériel afin de rompre les attaches au monde d'ici-bas. Pour certains cheikhs, cette vertu peut entraîner à ne plus rechercher de subsistance (*qaṭʿ al-asbāb*). Le dépouillement intérieur aboutit à l'anéantissement de l'âme charnelle

48 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 157.

49 Voir par exemple le cas de l'Azerbaïdjan étudié par J. Aubin, « La propriété foncière en Azerbaïdjan sous les Mongols », *Études sur l'Iran médiéval*, p. 171-219.

50 D. Gril, « L'usage sanctifiant des biens dans l'islam », p. 67.

51 Dans le Fārs, en 1440 le *khawār* correspondait à 166,67 kg, voir W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*, p. 14.

52 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 163.

(*al-fanā' ʿan al-nafs*)[53]. Du point de vue spirituel, la dépense des biens doit conduire à la mort et à « la renaissance initiatique[54] », comme l'exprime un verset coranique : « Ceux qui dépensent leurs biens dans le chemin de Dieu sont semblables à un grain qui produit sept épis ; et chaque épis contient cent grains[55]. » En incitant son visiteur à vendre le blé qu'il avait mis de côté pour se nourrir, Amīn al-Dīn lui indique le moyen d'atteindre la perfection spirituelle.

3 Un saint homme reconnu de tous

3.1 *Une filiation spirituelle onirique*

D'après le *Miftāḥ al-hidāya*, bien avant sa naissance Amīn al-Dīn avait été désigné comme le fils spirituel de Shaykh Abū Isḥāq. Son oncle Najm al-Dīn Maḥmūd raconta :

> Un jour feu mon père, Khʷāja Imām al-Dīn Masʿūd, rassembla ses enfants et ses disciples et leur dit : « Il y a longtemps que je voulais m'établir à Kāzarūn et j'attendais un signe du cheikh Murshid al-Dīn Abū Isḥāq [...]. Hier soir, il m'est apparu. Il m'a dit que je n'avais pas la permission de résider à Kāzarūn mais que mes descendants l'auront, l'un d'entre eux apparaîtra qui sera comme son fils[56]. »

Dans le *Miftāḥ al-hidāya*, Amīn al-Dīn est présenté comme un saint personnage, parvenu très tôt à un degré spirituel élevé. À l'âge de vingt-quatre ans, il avait atteint la perfection (*darajat-i kamāl*) et appelait les gens à Dieu[57]. Puis, lorsqu'il eut atteint l'âge de trente ans, les adeptes de la voie tirèrent profit à le suivre. À trente-sept ans, il éduquait et prodiguait ses conseils (*tarbiya wa-naṣiḥa*) à un groupe de derviches dans la Khānaqāh-i qadīm (« l'Ancienne *khānaqāh* »). Et, lorsqu'il fut âgé de quarante-deux ans, quarante derviches qui enduraient les souffrances de la Voie (*dard-i sālik*) étaient en sa compagnie dans l'intimité du lieu de retraite de la Khānaqāh-i ʿulyā (« la *khānaqāh* d'en haut »), nuit et jour au travail[58].

D'après ce récit, Amīn al-Dīn commença à guider des disciples dans la Khānaqāh-i qadīm où son oncle Awhad al-Dīn ʿAbd Allāh l'avait éduqué et

53 D. Gril, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn Ibn Abī l-Manṣur*, p. 51.
54 D. Gril, « L'usage sanctifiant des biens dans l'islam », p. 64.
55 Coran 2 : 261.
56 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 164.
57 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 45.
58 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 45.

lui avait transmis le *talqīn-i dhikr*. Il n'avait pas encore construit sa propre *khānaqāh*. Ce n'est qu'après avoir dépassé l'âge symbolique de quarante ans qu'il est présenté comme un guide spirituel dans sa propre *khānaqāh*. Son hagiographe l'inscrit ainsi dans le modèle prophétique, tout comme l'avait été Shaykh Abū Isḥāq.

3.2 *Un maître poète*

Sulamī a inclus beaucoup de poésie dans ses *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*[59]. En effet, presque tous les cheikhs soufis ont entretenu des liens avec ce mode d'expression. Shaykh Abū Isḥāq, dont se réclama Amīn al-Dīn dans toutes ses actions, a laissé quelques quatrains pour illustrer ses propos ; ils sont consignés par son hagiographe dans le *Firdaws al-murshidiyya*[60]. Amīn al-Dīn illustrait lui aussi ses enseignements par des vers de poésie[61]. Dans le *Miftāḥ al-hidāya*, il n'est pas fait mention d'un *dīwān* qu'il aurait pu rédiger. Il semble d'ailleurs qu'Amīn al-Dīn mettait en garde sur le danger qu'il y avait à écrire de la poésie. À l'un de ses compagnons qui lui avait écrit pour lui demander s'il pouvait composer de la poésie, il répondit : « Il n'est pas convenable que celui qui chemine sur cette voie s'occupe d'autre chose que du souvenir de Dieu (*yād-i ḥaqq-i taʿālā*)[62]. »

Amīn al-Dīn est néanmoins l'auteur d'un *Dīwān* comportant des pièces versifiées en persan et en arabe. Il est constitué de ghazals, de *qaṣīda*, de *mathnawī*, de nombreux *rubāʿiyyāt* et pièces poétiques diverses[63]. Des fragments du *Dīwān* d'Amīn al-Dīn sont écrits dans les marges d'un *Dīwān-i Saʿdī*, ce qui atteste sa

59 Voir les intéressantes remarques de J.-J. Thibon, « Introduction », *Les générations des Soufis*, p. 15-18.

60 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 399-410.

61 L'importance du soufisme dans la formation de la poésie persane a été soulignée par Ghanī, p. 555. Abū Saʿīd b. Abī l-Khayr (m. 440/1049) est considéré comme celui qui le premier aurait imprimé la marque du soufisme sur la littérature persane. Il serait l'auteur d'un grand nombre de quatrains, mais il n'est pas du tout certain que ces poèmes soient de sa plume. Ces collections de pièces versifiées ont été assemblées par les chercheurs à partir de sources diverses et rédigées à différentes époques, voir S. Nafisī, *Sukhanān-i manẓūm-i Abū Saʿīd b. Abī l-Khayr*, Téhéran, 1334 sh./1955. Sur le développement du soufisme et ses aspects littéraires, voir Abdol-Hosein Zarrinkoob, « Persian Sufism in its Historical Perspective », *IrSt*, vol. 3/3-4, 1970, p. 139-220.

62 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 156.

63 Le manuscrit de ce *Dīwān* est conservé à la Bibliothèque Nationale de Téhéran sous la cote 1382, voir Shaykh al-Ḥukamāʾī, « Muqaddima », dans *Miftāḥ, al-hidāya*, p. 17. Il est maintenant édité, Amīn al-Dīn Balyānī, *Dīwān-i ashʿār*, éd. M. Barakat et K. Ḥasanlī, Téhéran, 1387sh./2008. Il est constitué de 2871 distiques, voir l'introduction des éditeurs du texte, p. 25-35.

popularité en tant que poète[64]. Malgré l'origine profane de ce type de textes, investie de significations spirituelles nouvelles, la poésie est un moyen de rendre compte de ce qui est « ineffable, propre à l'expérience mystique intime d'une relation à Dieu[65] ». La plupart des poèmes d'Amīn al-Dīn sont des ghazals d'inspiration gnostique, comme en témoignent ces vers sur l'amour mystique :

> Qu'est-ce que l'agenda de l'amour sinon chagrin, épreuve et malheur ?
> Devenir ivre mort, égaré, hors de soi,
> Mourir dans la poussière et le sang, perdre la foi et le cœur,
> Devenir impie à la vue de tous au bazar,
> C'est quitter le tapis de prière mais aussi l'hypocrisie, la bure du derviche.
> Sortir de la dissimulation, des verbiages et des gesticulations.
> Comme un fou, déchirer le voile qui nous cache.
> Quand retentit l'appel à la prière, on est dénoncé comme un amoureux[66].

On retrouve dans ces vers certaines thématiques des ghazals de Ḥāfiẓ comme, par exemple, la douleur dans laquelle plonge l'amour, ici pour Dieu. Amīn al-Dīn dénonce également l'ascète qui dissimule sous son habit de soufi ses pratiques hypocrites.

Certaines de ses *qaṣīda* affirment son attachement à la figure du Prophète. Il l'exprime en faisant usage de la métaphore de la beauté de Muḥammad illuminant son cœur :

> Mon âme est offerte à la terre foulée par le Prophète.
> J'ai vu en songe le visage enchanteur du Prophète.
> En mon cœur est gravée la beauté muhammadienne.
> Mon âme resplendit de la contemplation du Prophète[67].

Maître spirituel et poète mystique, Amīn al-Dīn fut reconnu par les gens de plume. Il eut en effet des disciples qui s'illustrèrent par une importante production littéraire. Ibn Zarkūb était un disciple d'Amīn al-Dīn connu pour ses talents poétiques. Il dit dans le *Shīrāz-nāma* avoir reçu le *talqīn-i dhikr* à Kāzarūn en 717/1317-1318. Il dit encore avoir rédigé un ouvrage dans lequel il avait réuni

64 Ce manuscrit est conservé à la Bibliothèque Nationale de France : Supplément persan 816, folios 452v-504v. Le manuscrit paraît de 806/1403-1404. Le style, l'écriture et les enluminures sont de l'école de Chiraz.

65 J.-J. Thibon, « Introduction », dans *Les générations des Soufis*, p. 17.

66 Amīn al-Dīn Balyānī, *Dīwān-i ash'ār*, p. 47.

67 Amīn al-Dīn Balyānī, *Dīwān-i ash'ār*, p. 215.

les paroles et les poèmes des cheikhs avec lesquels il avait été en contact[68]. Ibn Zarkūb illustre très souvent les faits rapportés dans le *Shīrāz-nāma* par de nombreux vers de sa composition.

Cependant, le plus célèbre de ses disciples poètes est Abū l-ʿAṭāʾ Kamāl al-Dīn Maḥmūd Khʷājū Kirmānī (689-753/1290-1352)[69]. Le poète aurait quitté le Kirmān pour s'établir à Chiraz afin de se mettre au service des « savants (*ʿulamāʾ*) et des hommes vertueux (*fuḍālāʾ*)[70] ». Il se rendit ensuite à Kāzarūn pour recevoir l'éducation spirituelle d'Amīn al-Dīn. Selon Suhayl Khʷānsārī, « il se nourrit des paroles du gnostique lumineux (*ʿārif-i rawshan*) qui lui a mis la bague de la servitude [envers Dieu] à l'oreille[71] ». Disciple d'Amīn al-Dīn Balyānī, Khʷājū Kirmānī fit sa louange dans une longue *qaṣīda* dans laquelle il déclara :

> Mon guide en traversant ce monde obscur,
> Je l'ai trouvé comme une chandelle éclairant les illuminés de la sphère suprême (*i. e.* les soufis).
> J'ai trouvé Ḥujjat al-islām Amīn al-Ḥaqq wa-l-Dīn[72].

Amīn al-Dīn Balyānī a vécu à la même époque que Ḥāfiẓ qui le mentionne dans l'un de ses poèmes célèbres. Il le désigne comme l'une des cinq personnes qui ont une influence bénéfique sur la population du royaume du Fārs[73]. À l'image de Shaykh Abū Isḥāq, Amīn al-Dīn était devenu la grande figure spirituelle de la province.

---

68 *Shīrāz-nāma*, p. 194-195.

69 Sur la vie de Khʷājū Kirmānī, voir Ṣafā, *Tārīkh-i adabiyāt dar Īrān*, vol. II/2, p. 886-895 ; S. Khʷānsārī, « Zandagānī-i Khʷājū », dans Khʷājū Kirmānī, *Dīwān-i ashʿār*, Téhéran, 1336sh./1956, p. 2-85 ; P. Adhakāʾī, « Balyānī, Pīr-i Khʷājū », *Mīrath-i Jāwīdān*, vol. 3, 1372sh./1992, p. 126-129 ; T. Fitzherbert, « Khwājū Kirmānī (689-753/1290-1352) : An Eminence Grise of the Fourteenth Century Persian Painting », *Iran*, vol. XXIX, 1991, p. 137-151. Outre un *dīwān*, Khʷājū Kirmānī est aussi l'auteur de six *mathnawī* à l'imitation de Niẓāmī.

70 S. Khʷānsārī, « Zandagānī-i Khʷājū », p. 4-5.

71 S. Khʷānsārī, « Zandagānī-i Khʷājū », p. 4-5.

72 Khʷājū Kirmānī, *Dīwān-i ashʿār*, p. 75. Le poète considérait également Shaykh Abū Isḥāq comme son maître spirituel. Il lui a dédié deux *qaṣīda*, *Dīwān-i ashʿār*, p. 594-595, 613-614. Dans le *Gul u nawrūz*, compilé en ṣafar 742/1341, la conclusion est aux noms de Shaykh Abū Isḥāq et d'Amīn al-Dīn Balyānī, S. Khʷānsārī, « Zandagānī-i Khʷājū », p. 75. La préface du *Kamāl-nāma* (« Livre de la perfection »), achevé en 744/1343, est également écrite au nom du célèbre saint homme combattant de l'islam de Kāzarūn, la conclusion à celui du prince injuide de Chiraz, Shaykh-Abū-Isḥāq, T. Fitzherbert, « Khwājū Kirmānī », p. 138.

73 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, vol. II, p. 1065 ; Ghanī, p. 75.

3.3 *Mort annoncée et visions* post-mortem

Les vertus d'Amīn al-Dīn étaient en effet reconnues de tous (*khāṣṣ wa ʿāmm*)[74]. On trouve dans le récit de sa mort les *topoi* habituels de la littérature hagiographique. Toutes les couches sociales furent affectées par la nouvelle :

> Les collecteurs d'impôts de ces districts (*ʿummāl-i ān iqṭār*), les gens de l'élite de ces régions (*khawwāṣ-i ān diyār*), les émirs (*umarāʾ*), les chefs de quartiers (*ruʾasāʾ*), les notables (*maʿārif*), les cheikhs (*mashāʾīkh*) se réunirent à la porte de la Khānaqāh-i ʿulyā, les vêtements déchirés, la tête couverte de poussière, gémissant, pleurant et se lamentant. Le ciel et la terre participaient à ce malheur[75].

Comme dans le cas de Shaykh Abū Isḥāq, une foule nombreuse souhaita assister aux funérailles d'Amīn al-Dīn. On voulut transporter son corps à la mosquée édifiée par Shaykh Abū Isḥāq, le Jāmiʿ-i murshidī, pour y faire la prière, mais il y avait tellement de monde que, de crainte que des gens périssent dans la foule qu'il y avait en ville, on pria dans la plaine[76]. On ramena ensuite la bière dans la Khānaqāh-i ʿulyāʾ qu'Amīn al-Dīn avait fait construire dans la montagne au nord de Kāzarūn et où il fut inhumé[77].

Dans la littérature hagiographique, la disparition d'un saint homme se manifeste par un déséquilibre dans le monde. Nelly Amri souligne que le thème de la lumière y est à l'honneur. Héritier du Prophète qualifié dans le Coran de « brillant luminaire » (*sirāj munīr*)[78], le saint est lui aussi une lumière qui guide les hommes vers Dieu. La mort du saint entraîne « un assombrissement extérieur et intérieur[79] ». La mort du cheikh avait été précédée de signes annonciateurs. Un compagnon avait rêvé que le substitut (*qāʾim-i maqām*) du Prophète venait de mourir. Un autre avait vu en songe que le minaret et une colonne de la mosquée Jāmiʿ-i murshidī étaient tout à coup tombés[80]. Trois jours avant la mort du cheikh Amīn al-Dīn, un autre compagnon, dans une vision onirique, vit le Prophète dans le désert avec une pioche dans sa main pour creuser un

74 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 38-39.
75 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 185-186.
76 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 186.
77 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 186 ; *Shīrāz-nāma*, p. 195 ; *Mujmal, sub* 745, p. 69. Le sanctuaire fut détruit par le tremblement de terre qui eut lieu à Kāzarūn en 1239/1824, voir Shaykh al-Ḥukamāʾī, dans *Miftāh al-hidāya*, « Muqaddima », p. 15. Description du sanctuaire aujourd'hui et des inscriptions du tombeau, K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 31-32.
78 Coran 33 : 46.
79 N. Amri, *Sîdî Abû Saʿîd al-Bâjî*, p. 68.
80 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 188.



ILLUSTRATION 15 Tombeau d'Amīn al-Dīn Balyānī au nord de Kāzarūn
© ḤASAN TARĀWAT, 2012

tombeau. Muḥammad lui avait dit que c'était pour le cheikh Amīn al-Dīn qu'il creusait cette fosse[81]. Certains astrologues, certains puissants et la majorité des gens de Kāzarūn avaient prédit qu'un tremblement de terre allait se produire au moment de la prière de l'après-midi[82]. Les gens étaient dans une grande inquiétude. Le cheikh mourut en effet avant la prière de midi, le mercredi 11 dhū l-qaʿda 745/16 mars 1345[83].

Après la mort d'Amīn al-Dīn, un de ses compagnons raconta :

> Une nuit, j'ai rêvé que j'étais dans le désert. J'ai vu venir beaucoup de gens […], une coupole lumineuse était suspendue au-dessus d'eux dans le ciel. Au pied de cette coupole, il y avait des créatures nombreuses, comme des oiseaux. J'entendis leurs chants passionnés (*āwāz-i parishān*) […]. J'ai demandé à quelqu'un d'où venaient ces gens […]. On me répondit que le Prophète était au milieu de la coupole et qu'il se rendait à la *khānaqāh* de Shaykh Balyānī […]. Autour de la coupole il y avait des anges et, sur terre, les gens sous la coupole étaient des hommes (*ādamīān*) […]. En entendant cela, heureux, je me suis dirigé vers la *khānaqāh* avant qu'il n'y ait trop de monde[84].

Ce rêve, dans lequel le Prophète se dirige d'une coupole entourée des anges vers la *khānaqāh* d'Amīn al-Dīn, a pour fonction de confirmer son haut degré de sainteté. Comme les rêves prémonitoires survenus avant sa mort, cette vision du Prophète rendant hommage à Amīn al-Dīn, font partie des *topoi* de la littérature hagiographique. Dans l'économie de la sainteté, « la mort est le départ d'une "carrière" posthume du saint[85] ».

4 Amīn al-Dīn guide spirituel

4.1 *Conseils aux novices pour progresser sur la voie mystique*

La *ṭarīqa*, la voie sur laquelle progresse le novice, est le chemin qui conduit à Dieu. Cette voie est expliquée par une tradition attribuée au Prophète : « La *sharīʿa*, ce sont mes paroles (*aqwālī*), la *ṭarīqa*, ce sont mes actes (*aʿmālī*), et la *haqīqa*, ce sont mes états intérieurs (*aḥwālī*)[86]. » Celui qui a décidé d'entrer dans la voie a besoin d'un guide (*shaykh al-tarbiya*) pour lui indiquer le chemin

81 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 189.
82 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 184.
83 Il est mort à l'âge de 77 ans, il était donc né en 668/1269-1270.
84 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 190.
85 N. Amri, *Sîdî Abû Saʿîd al-Bâjî*, p. 193.
86 A. Schimmel, *Le soufisme*, p. 132.

qui conduit au but recherché. La remise de la *khirqa*, l'initiation au *dhikr* et le compagnonnage (*ṣuḥba*) sont les trois éléments qui relient le maître au novice.

Nous trouvons dans le *Miftāḥ al-hidāya* la description du rituel d'initiation qui marquait l'engagement réciproque entre Balyānī et le disciple. Selon le cheikh, durant l'initiation spirituelle, couper des cheveux et revêtir le vêtement des derviches revient à poser les fondations d'une forteresse. Le disciple est comparé à une personne qui serait entourée d'ennemis. Le maître l'aide à construire sa propre forteresse grâce aux efforts qu'il demandera à son corps et à son esprit[87]. Cette pratique soufie a une origine coranique : « Vous pénétrerez donc en sécurité dans la Mosquée sacrée, la tête rasée et les cheveux coupés[88]. » Les cheikhs soufis considèrent, d'une part, que les cheveux sont un obstacle au cheminement vers Dieu et, d'autre part, qu'il faut se couper les cheveux pour maintenir la cohésion sociale et que le rituel d'initiation vise à créer une communauté[89].

Au moment de l'initiation, Balyānī fait asseoir le disciple devant lui, il prend les ciseaux et dit : « Je me repends de tout ce que j'ai fait qui ne plait pas à Dieu. Après cela, je ne fais que ce qui plait à Dieu, si Dieu le veut ». Le cheikh récite trois fois une prière (*duʿā*) en arabe avant de couper un cheveu[90]. Puis il dit au disciple de s'abstenir de toutes les choses qui déplaisent à Dieu. Il coupe alors trois cheveux, l'un après l'autre, de la chevelure du disciple en disant à chaque fois en persan : « Avec la permission de Dieu, du Prophète, de Shaykh Abū Isḥāq et de Shaykh ʿAbd Allāh [Awḥad al-Dīn, son oncle]. » Il récite une série d'invocations à Dieu et au Prophète. Ensuite, Amīn al-Dīn prend les ciseaux avec la main droite, il le place sur la propre tête en récitant d'autres prières qui glorifient Dieu. Il lui demande protection et guidance pour lui et pour le disciple. Après avoir récité encore de nombreuses prières en arabe, il fait revêtir au disciple la *khirqa*. Ensuite, devenu membre du groupe, jour après jour, le maître éduque et conseille le novice lorsqu'il est à son service ou dans la cellule (*khalwa*)[91]. Au moment du rite d'initiation, Balyānī se réclame non seulement de Dieu, du Prophète et de son propre maître, mais aussi de l'autorité

87 Sh. Bashir, *Sufi Bodies*, p. 91.

88 Coran 48 : 27.

89 Sur les cheveux dans le soufisme, voir M. Holmes Katz, « Shearing of Forelocks as a Penitential Rite », dans The *Heritage of Arabo-Islamic Learning*, M. Pomerantz et A. A. Shahin (éds.), Leyde, 2016, p. 191-206 ; Sh. Bashir, « The Mediation of Hair: Sufī, Ḥurūfī, and Poetic Usages in Persian Texts », *al-Masāq*, vol. 30/1, 2018, p. 90-106.

90 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 22 ; texte des prières, *ibid.*, p. 22 -23.

91 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 24. Le rituel d'initiation décrit de manière détaillée dans le *Miftāh al-hidāya* est un modèle que l'on retrouve dans d'autres textes hagiographiques. Il est adapté en fonction des relations particulières entre le maître et son disciple, voir Sh. Bashir, *Sufi Bodies*, p. 92.

de Shaykh Abū Isḥāq. Amīn al-Dīn est ainsi présenté comme son successeur spirituel à Kāzarūn.

La retraite volontaire hors du monde faisait partie des rites enseignés par Amīn al-Dīn à ses novices. Les termes *ikhtilā'* et *i'tizāl al-nās* désignent l'acte de s'isoler de ses semblables dans un lieu désert, une montagne ou une grotte, à l'image du Prophète[92]. Les soufis réservent généralement un endroit spécifique pour s'isoler et remémorer le nom de Dieu. Amīn al-Dīn avait établi les règles pour le séjour dans le lieu de retraite que les disciples devaient respecter[93]. Il avait rédigé de « son écriture bénie » (*khaṭṭ-i mubārak*) un *Tarbiyat-nāma*. Il s'agissait d'une collection d'opuscules (*maktūbātī*) sur les règles de conduite à respecter dans la *khalwa*. Ces textes devaient être lus devant les disciples[94]. Ces règles étaient strictes et ceux qui n'acceptaient pas ces conditions étaient invités à ne pas rester dans la *khānaqāh*[95]. Dans le lieu de retraite (*khalwa*), le disciple doit évacuer de son cœur, de son esprit et de chacun de ses viscères tout ce qui n'est pas Dieu[96]. La retraite est exclusivement pour la « face de Dieu (*li-wajhi-llāh*)[97] ».

Le retrait du monde comme pratique individuelle de combat spirituel (*mujāḥada*) est généralement accompagné d'un comportement ascétique. En état de pureté rituelle permanente, dans le lieu de retraite il faut peu manger, peu dormir, peu parler, rester seul afin d'être absent au monde. Il faut être constamment occupé à faire le *dhikr* car, selon Amīn al-Dīn, tous les cheikhs, tels Maʿrūf Karkhī (m. 200/815), l'un des plus célèbres ascètes de Bagdad, Sarī Saqaṭī (m. 253/867) et Junayd (m. 298/910), l'ont recommandé[98]. Selon les règles imposées par Amīn al-Dīn, la pratique soutenue du *dhikr* dans la cellule doit se faire sous l'étroite direction du maître. En effet, seul un *dhikr* inspiré par le directeur spirituel, et contrôlé par lui, est efficace.

Amīn al-Dīn accordait une importance particulière au *dhikr* qu'il ne réservait pas à la seule pratique des novices dans la *khalwa*. Le *dhikr*, comme la lecture assidue du Coran, fait partie des rites que doivent accomplir tous les musulmans. La remémoration du nom de Dieu est fondée sur un précepte coranique :

92 Voir les remarques de N. Amri, « *Khalwa* et *bayt al-khalwa* dans le soufisme ifrîqien du IVe/Xe siècle. Quelques remarques sur la pratique, les lieux et sa diffusion », *Al-Sabîl. Revue d'histoire, d'Archéologie et d'architecture maghrébines*, n° IV, 2017, p. 1-15.

93 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 27. Il les consigna dans le *Jawāhir-i amīniyya*. Ce texte est en grande partie reproduit dans le *Miftāḥ al-hidāya*, chapitre 8, p. 27-36.

94 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 27.

95 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 27.

96 N. Amri, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », p. 54-55.

97 M. Chodkiewicz, « Les quatre morts du soufi », p. 45.

98 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 28-29.

« Ô vous qui croyez, souvenez-vous sans cesse de Dieu[99]. » Et, comme l'atteste également une autre sourate : « Le souvenir de Dieu apaise les cœurs[100]. » Le cheikh Balyānī est l'auteur, on l'a vu, d'un petit traité sur les règles du *dhikr*. Il considère que le meilleur des *dhikr* pour les débutants consiste à répéter : « Il n'y a de dieu que Dieu (*lā ilāhā illā Allāh*). » Ce traité est entièrement construit à partir d'arguments d'autorité essentiellement scripturaires (Coran et *sunna*) ; il rapporte également quelquefois les paroles des principaux maîtres spirituels des premiers siècles du soufisme. On sait que la prière était l'une des principales préoccupations d'Amīn al-Dīn. À ses yeux, l'accomplissement des prières rituelles n'est pas suffisant. Il recommande entre celles-ci une pratique assidue du *dhikr*, de jour comme de nuit[101]. En effet, selon le Prophète le *dhkir* est une « *sunna* », un « jardin du paradis (*riyāḍ al-janna*)[102] ». Après la pratique de la remémoration du nom de Dieu au cours des prières rituelles, Amīn al-Dīn s'intéresse au *dhikr* dans la *khalwa*. On retrouve dans le *Bidāyat al-dhākirīn* les mêmes règles que celles qui sont rapportées dans le *Miftāḥ al-hidāya*, comme par exemple l'amende (*gharāma*) à payer si pendant le déroulement d'un *dhikr* quelqu'un s'absente sans autorisation[103].

Amīn al-Dīn a valorisé le *dhikr* sous sa forme « Il n'y a de dieu que Dieu » dans son *Dīwān*. Dans l'une de ses *qaṣīda*, il dit que la proclamation de l'unicité divine est la source de l'extase mystique et le moyen de communiquer avec la lumière divine :

> Les ascensions mystiques (*maʿārij-i ʿirfān*) c'est « Il n'y a de dieu que Dieu ».
> Le talisman du trésor de la subsistance [en Dieu] (*baqāʾ*) c'est « Il n'y a de dieu que Dieu ».
> Le lieu où s'établit la bonne fortune (*dawla*), la félicité (*iqbāl*), l'astre ascendant du bonheur,
> La halte de la lumière (*maḥall-i nūr*) et de l'éblouissement, c'est « Il n'y a de dieu que Dieu ».
> La Médine céleste (*madīnat-i malakūtī*), La Mecque de la magnificence,
> La vision de la grotte de Ḥirā, c'est « Il n'y a de dieu que Dieu ».
> De cette couronne nuptiale de la Kaʿba du désir, l'étendard du pôle de la délectation,

99 Coran 33 : 41.
100 Coran 13 : 28.
101 *Bidāyat al-dhākirīn*, p. 515-516.
102 *Bidāyat al-dhākirīn*, p. 516.
103 *Bidāyat al-dhākirīn*, p. 518-519.

> La fiancée de la grandeur et de l'immensité [de Dieu], c'est « Il n'y a de dieu que Dieu[104] ».

À l'inverse du *dhikr* que le Prophète et les maîtres recommandent aux croyants, et tout particulièrement aux novices, le *samāʿ* fait l'objet on l'a vu de certaines réserves, car la frontière entre sacré et profane est ténue. La pratique, comme le souligne Nelly Amri, est frappée du sceau de l'ambivalence[105]. Le *samāʿ* peut en effet se transformer en une extériorisation dangereuse pour le disciple. Abū ʿAlī Daqqāq, l'ancêtre de la famille Balyānī, considère que le *samāʿ* implique des risques. Il l'interdit au commun des disciples (*al-samāʿ ḥarām ʿalā l-ʿawāmm*), en d'autres termes ceux qui ne sont pas encore éduqués[106].

C'est la raison pour laquelle Amīn al-Dīn interdit totalement le *samāʿ* au temps du recueillement et du dialogue avec Dieu dans le lieu de retraite. Pendant cette période, il est nécessaire de se couper totalement du *samāʿ* : « Si nos compagnons restent une ou deux années dans la *khalwa*, ils ne doivent pas faire le *samā*[107]. » Le cheikh considère également qu'il n'est pas convenable que les derviches se livrent au *samāʿ* en public, car la dispersion (*parīshānī wa tafriqa*) n'est pas autorisée[108]. Cependant, son légalisme religieux tempéré le conduit à adopter une attitude nuancée et même à montrer un certain esprit pratique envers ce rite. Il le recommande donc lorsqu'il sert d'adjuvant au derviche qui travaille au service de la communauté. Amīn al-Dīn considère que, pendant la construction de la *khānaqāh*, il n'y a aucune gêne à ce que les derviches s'adonnent au *samāʿ* car, à ce moment-là, il est autorisé et peut se propager[109]. De nouveau, comme dans le cas de la constitution de biens en *waqf*, il adopte vis-à-vis du *samāʿ* une attitude contradictoire.

L'enseignement du cheikh Balyānī est conforme à celui de Shaykh Abū Isḥāq, très ancré dans le respect de la charia. Pour progresser sur la voie mystique, le disciple ne doit pas se laisser aller à la tenue de propos extatiques (*shaṭḥ*) et prononcer des paroles évoquant des calamités (*ṭāmāt*). Il dit que si quelqu'un prononce des mots de ce genre, il devra payer une amende afin qu'il ne pêche plus par ignorance[110]. Non seulement ces pratiques sont en contradiction avec

104 Amīn al-Dīn Balyānī, *Dīwān-i ashʿār*, p. 222.
105 N. Amri, « Le *samâʿ* dans les milieux soufis du Maghreb », p. 493.
106 Qushayrī, p. 472.
107 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 34.
108 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 52-53.
109 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 157.
110 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 34-35. Ce terme *ṭāmāt* (pluriel de *ṭāmā*) désigne en général les malheurs, les calamités. Dans le Coran (79 : 34), le mot *ṭāmā* désigne le Jour du Jugement dernier.

la charia[111], mais elles peuvent aussi mener le novice à s'en glorifier. Les soufis doivent rester discrets et obéir aux règles et coutumes mentionnées dans la Loi religieuse. Si on interroge le cheikh sur le moyen d'échapper au malheur dans l'au-delà, il répond qu'il faut accomplir quatre choses : se retirer du monde, rechercher le compagnonnage des derviches, remémorer toujours le nom de Dieu et se contenter du pain de la sébile[112].

4.2 *Protéger les disciples à distance contre leur âme charnelle*

L'habileté des maîtres à protéger les disciples sans se déplacer est un thème courant de la littérature hagiographique. Les disciples sont sous la protection du saint homme où qu'ils soient grâce à la « haute ambition spirituelle » (*himma*) du maître. Ce dernier, étant en parfaite union avec Dieu, est capable de garder sains et saufs ceux qui croient en lui où qu'ils s'aventurent. Nous trouvons ce thème dans le chapitre relatant les miracles de Balyānī.

Le cheikh avait dit à un derviche que lorsqu'un maître commence à appeler les hommes à Dieu, ses disciples ne sont jamais loin de lui. Où qu'ils aillent, le maître les aide et les protège. Le derviche était sceptique concernant cette parole du cheikh jusqu'au jour où il se rendit au Hedjaz pour le pélerinage. Pendant le mois de ramaḍān, il passait la nuit dans une mosquée de Baṣra. Un soir, il oublia de se laver les dents après avoir terminé son repas et s'endormit. Vers le matin, le cheikh Balyānī lui apparut en rêve, le *khalāl* (cure-dent) à la main. Il le lui remit en disant : « Lève-toi et laves-toi les dents, c'est l'heure de la prière ! » À son réveil, l'homme trouva le *khalāl* près de lui. Il réalisa alors que dans toutes les situations, présent ou absent de la vue, le cheikh était à ses côté[113].

De nombreuses anecdotes de ce type sont rapportées dans le *Miftāḥ al-hidāya*, mais le rôle d'un maître est aussi d'aider les disciples à se défendre contre la « part satanique » qui se trouve en chacun, symbolisée par l'âme charnelle. Ḥājjī Manṣūr, un de ses disciples, se trouvait un jour à Sulṭāniyya, la capitale des Ilkhans. Il vit une très belle femme sur le pas de sa porte qui l'attira dans sa demeure. Au moment de succomber à la tentation, il entendit la voix du cheikh : « Ô Manṣūr, que veux-tu faire ? Fais attention ! » Il se mit alors à trembler et sortit de la maison[114]. Le même personnage, décidemment sensible au charme féminin, s'était rendu à Bagdad. Une nuit, dans une rue de la ville une belle femme (*zanī ṣāḥib-jamāl*) s'approcha de lui. Son âme charnelle la

111 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 34.
112 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 160.
113 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 47.
114 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 48-49.

désira et il partit avec elle. Arrivés dans la maison, ils se mirent d'accord [sur le prix] ; elle le prit dans ses bras. Tout à coup, il vit la « main bénie » (*dast-i mubārak*) du cheikh qui appuya très fortement sur sa poitrine. Il quitta alors la femme et se rendit au bord du Tigre pour faire ses ablutions « bien que la nuit soit très froide », et pour y plonger son moi charnel (*nafs*)[115].

Un autre de ses disciples était un matin dans la madrasa située près de la Khānaqāh-i qadīm à Kāzarūn. Pendant qu'il faisait ses ablutions, il entendit une voix de femme ; il la regarda à travers la lucarne de la madrasa. Après avoir fait sa prière, il sortit pour aller la voir, mais une pierre tomba sur son pied et il perdit connaissance de douleur. Après avoir repris ses esprits, très troublé, il se rendit auprès du cheikh Balyānī qui lui dit : Dieu a été clément avec toi, car si tu avais vu la femme la punition aurait atteint tes yeux et tu serais devenu aveugle[116].

La condamnation du désir d'un homme pour une femme avec laquelle il n'existe aucun lien de parenté est un thème hagiographique présent dans la plupart des vies de saints. Ces récits illustrent le danger d'être détourné de la bonne voie par une perception sensorielle[117]. Nelly Amri fait remarquer que « la proximité des femmes, quels que fussent leur vertu et leur âge, était perçue par les soufis comme l'épreuve par excellence ». Elle cite l'exemple du saint patron d'une petite ville au nord de Tunis qui se serait castré pour ne pas succomber aux tentations d'une belle femme[118]. Il y a aussi dans ces récits une condamnation implicite des dangers que pouvaient rencontrer les disciples dans les grandes villes, capitales du pouvoir, où la morale islamique pouvait être plus facilement transgressée que dans une bourgade comme Kāzarūn. L'hagiographe décrit avec maints détails les moments passés avec la femme qui, à Bagdad, avait attiré le disciple d'Amīn al-Dīn dans sa maison. Le terme *kharābāt* (ruines) fait le plus souvent référence aux endroits délabrés à l'extérieur de la ville, bouges et autres lieux de perdition où se retrouvaient les marginaux de toute agglomération[119]. Ils sont associés à un espace d'anarchie sociale. Symboliquement, *kharābāt* évoque ce qui est nocturne et illicite, c'est un endroit où l'amoureux est ruiné (*kharāb*) par les lèvres de l'Aimé[120]. Le terme *kharābāt* n'est pas employé dans ce récit, mais il s'agissait probablement d'un tel lieu. Le cheikh Balyānī rétablit l'ordre dans lequel s'inscrivent les relations

115 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 50.
116 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 61-62.
117 Sh. Bashir, *Sufi Bodies*, p. 149.
118 N. Amri, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », p. 49.
119 J. Aubin, « Éléments pour l'étude des agglomérations urbaines dans l'Iran médiéval », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 36.
120 D. P. Brookshaw, *Hafiz*, p. 130.

sociales entre les hommes et les femmes, sujettes à une surveillance légale qui ne s'applique pas entre les hommes.

5 Des pouvoirs charismatiques au service de la société

Amīn al-Dīn Balyānī affiche une attitude de retrait du monde, pratique l'ascèse dans sa *khānaqāh*, mais il intervient également au quotidien dans la société pour des problèmes qui ne sont pas de l'ordre du salut. On fait appel à ses pouvoirs surnaturels, en toute circonstance. Les sources hagiographiques décrivent des miracles pour montrer que le saint homme est maître du temps et de l'espace, qu'il peut commander aux éléments et aux animaux, qu'il peut guérir des maladies. Nous retrouvons ces *topoi* dans la vie du cheikh Amīn al-Dīn.

L'année 705/1305-1306 fut difficile car une grande sécheresse sévit dans la région. La population demanda à Amīn al-Dīn d'intercéder auprès de Dieu pour qu'il les délivre de cette calamité. Le cheikh envoya alors un de ses disciples chercher de quoi préparer un *jigarband* pour le repas des compagnons[121]. Lorsque le disciple revint avec la viande, il n'y avait aucun nuage dans le ciel. Au moment où ils déposèrent le *jigarband* sur le feu, des traces de nuages apparurent. Puis, lorsque les compagnons commencèrent à manger, il se mit à pleuvoir aussi longtemps que dura leur repas. Cette année-là, dit-on, fut prospère car il tomba beaucoup de pluie grâce à l'influx spirituel du cheikh[122]. À première vue, ce récit illustre la confiance de la population envers les hommes de Dieu, mais il s'inscrit également dans la tradition du repas d'hospitalité (*ḍiyāfa*) qui symbolise une transmission de connaissances[123]. L'habitude d'offrir un peu de nourriture ou un repas à diverses occasions doit se comprendre comme une communion entre les derviches et un moyen de recevoir la *baraka* du maître. Cette pratique, étendue à toute la communauté, est vue comme un appel à la miséricorde divine pour favoriser l'exaucement des rogations pour la pluie (*istisqā'*)[124]. L'influx spirituel du cheikh Balyānī rejaillit dans ce récit sur la population de Kāzarūn.

Une autre anecdote montre Amīn al-Dīn utilisant son pouvoir sur les animaux pour résoudre les problèmes d'un homme pieux de la ville. Un certain Darwīsh ʿAlī raconta qu'une fourmilière s'était formée à la porte de la cellule

121 Un *jigarband* est composé du cœur, du foie et des poumons d'un animal, Sh. Bashir, *Sufi Bodies*, p. 172.

122 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 57.

123 L'exemple de ce repas est celui offert par Salomon à Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Azharī ʿAjamī, le maître d'Abū l-Ḥasān Ibn Daqqāq, D. Gril, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn*, p. 132-133.

124 D. Gril, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn*, p. 44.

(*khalwat-khāna*) où il priait, si bien qu'il ne pouvait plus y résider. Il vint se plaindre des fourmis auprès du cheikh. Amīn al-Dīn lui dit : « Va ! Salue-les de ma part et dit leur que les derviches considèrent que "la terre de Dieu est vaste[125]" et qu'elles doivent aller s'installer à un autre endroit. » À son retour chez lui, Darwīsh ʿAlī rapporta les paroles du cheikh aux fourmis qui quittèrent la cellule de l'homme[126]. Dans ce récit, Amīn al-Dīn considère les fourmis comme des êtres raisonnables (*mukallafūn*). Selon Ibn ʿArabī, Dieu a révélé par dévoilement (*kashf*) aux animaux ce qui convient à leur nature ; c'est là leur « Livre » et leur coutume (*sunna*) sacrées[127]. La capacité de communiquer avec les animaux est un apanage du saint homme.

Le *Miftāḥ al-hidāya* atteste la notoriété d'Amīn al-Dīn dans le Fārs et l'influence qu'on lui reconnaissait auprès des autorités politiques. Un certain Faqīh Rūḥ al-Dīn Rāmgardī n'hésita pas à venir le solliciter afin qu'il intervienne pour alléger une dette de sept cents dinars contractée auprès des gouverneurs de Chiraz. Amīn al-Dīn lui dit : « Lisons la Fātiḥa, ce sera mieux que d'écrire aux *ḥukkām*. » Grâce aux invocations du cheikh Amīn al-Dīn, lorsque Faqīh Rūḥ al-Dīn Rāmgardī revint à Chiraz il reçut en aumône mille deux cents dinars. Ayant réglé sa dette, il put retourner l'esprit libre dans son village[128].

Ici intervient la *karāma*, la générosité divine envers le saint afin qu'à son tour il puisse être généreux envers ceux qui lui accordent leur confiance. Deux éléments de ce récit doivent retenir l'attention. Tout d'abord, ce récit reflète sans doute les divergences entre un homme dont le titre, *faqīh*, indique qu'il occupait une fonction juridique et les gouverneurs de Chiraz. Ensuite, Amīn al-Dīn, en refusant de contacter directement les *ḥukkām*, prouve à un savant en sciences religieuses qu'il est capable d'intervenir à distance en s'en remettant à Dieu à travers la lecture de la première sourate du Coran. Ce miracle est un *topos* hagiographique qui montre l'inanité du pouvoir politique et son caractère illusoire. Le véritable « maître du monde » (*mālik al-mulk*) est Dieu. Dans ce récit, on assiste à une restitution de l'ordre des choses et des véritables hiérarchies, et la leçon est d'autant plus éloquente qu'elle s'adresse à un représentant des sciences religieuses exotériques. Le cheikh Balyānī est plus proche de Dieu qu'un savant reconnu pour son savoir.

La *Sīrat al-nabawiyya* et les hadiths attribuent au Prophète un certain nombre de miracles de guérison. Son corps, ses mains ou ses émanations corporelles, comme le souffle ou la salive, en sont fréquemment le vecteur. En

125 Coran 2 : 97.
126 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 59.
127 P. Lory, *La dignité de l'homme*, p. 141.
128 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 53.

invoquant Dieu, Muḥammad pose la main sur la gorge de Fāṭima dont le visage est d'une extrême pâleur. Le sang revient alors au visage de sa fille[129]. Sa salive a des effets curatifs et initiatiques comme dans l'épisode où le Prophète instruit ʿAbd Allāh b. Zubayr b. ʿAwwām[130]. La première nourriture qu'il aurait absorbée fut la salive de Muḥammad[131].

À l'image du Prophète, Amīn al-Dīn Balyānī est doté de pouvoirs thaumaturgiques. Son corps est le lieu de manifestation de grâces divines (*maḥall al-barakāt*) qu'il peut transmettre aux hommes. Un menuisier avait les doigts tellement gonflés qu'il ne pouvait plus travailler. Il vint trouver le cheikh pour lui demander son aide car il voulait « respecter le pacte (*ʿahd*) qu'il avait conclu avec Dieu », à savoir de faire tout ce que lui diraient les derviches. Amīn al-Dīn posa ses doigts sur la paume de sa main et fit quelques invocations : les doigts du menuisier se mirent alors à bouger[132]. La confiance accordée aux hommes réputés pour leur proximité avec Dieu avait donc fait prendre à cet artisan le chemin de la *khānaqāh* du cheikh afin de profiter de sa *baraka*. La fonction de ce miracle est de renforcer le statut spirituel d'Amīn al-Dīn aux yeux de la population de Kāzarūn.

Une autre anecdote mérite une attention particulière. Il s'agit d'un récit de résurrection d'un mort, cas relativement rare en islam. Naṣīr Saqqā, le portier de la mosquée édifiée par Shaykh Abū Isḥaq, le Jāmiʿ-i murshidī, construisait une maison avec l'aide de trois journaliers. L'un d'eux tomba du toit et se tua. Pris de peur, Naṣīr Saqqā alla chercher sa femme et ses enfants afin qu'ils se réfugient dans la mosquée. Le cheikh Amīn al-Dīn s'y trouvait. Mis au courant de l'affaire, il se rendit au tombeau de Shaykh Abū Isḥāq et obtint de celui-ci que l'homme puisse être ressuscité[133]. Revenu à la vie, l'homme vécut quarante-trois jours de sorte que, lorsqu'il mourut, Naṣīr Saqqā n'eut aucun ennui[134].

Il s'agit vraisemblablement d'un cas banal de traumatisme crânien. L'accidenté, assommé dans un premier temps, retrouva ses esprits pour succomber à ses blessures plus tard. La résurrection des morts est généralement un privilège christique. Dans l'islam, ce type de miracle a le plus souvent soulevé la désapprobation des autorités religieuses. C'est sans doute la raison pour laquelle ce prodige est attribué à Shaykh Abū Isḥāq, rattachement renforcé par

129 D. Gril, « Le corps du Prophète », p. 3.

130 ʿAbd Allāh b. Zubayr était le petit-fils d'Abū Bakr, le premier enfant né au sein de la communauté des *muhājirūn* de Médine, voir Gibb, « ʿAbd Allāh b. al-Zubayr », *EI*[2].

131 N. Amri, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », p. 95.

132 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 67.

133 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 180.

134 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 180.

la mention que Naṣīr Saqqā était le portier de sa mosquée. Avec le récit de ce prodige, l'hagiographe place Amīn al-Dīn sous l'autorité du saint homme emblématique de Kāzarūn.

Le saint est habituellement porteur de *baraka*, mais il peut aussi infliger des châtiments en prononçant une prière invocatoire (*du'ā'*) d'imprécation et de malédiction[135]. Les maîtres exercent souvent de tels pouvoirs pour s'affirmer contre des rivaux, inscrivant la relation au saint dans une économie de la peur. Ils peuvent aussi manifester ce pouvoir dans le contexte de relations spécifiques avec d'autres individus afin de les punir ou de les protéger. Dans les deux cas, le saint manifeste les attributs de contrainte réductrice (*saṭwa*) et de puissance inaccessible (*'izza*) de Dieu[136].

Dans la vie du cheikh Amīn al-Dīn, on trouve un seul exemple de mort surnaturelle. À Fushqūh[137], un individu nommé Gushāsf se livrait au pillage à la tête d'un groupe d'acolytes. La population, désemparée, ne pouvait trouver le repos. Elle demanda de l'aide à Amīn al-Dīn qui s'en remit là encore à Shaykh Abū Isḥāq[138]. Une nuit, l'hagiographe vit en rêve ce dernier qui disait au cheikh Balyānī : « Ne t'inquiète pas, je vais t'apporter la tête de cet homme[139]. » Or, cette nuit même, les émirs de Fushqūh avaient envoyé une armée, ils avaient coupé la tête à Gushāsf et capturé son frère, lequel fut conduit le lendemain à Kāzarūn[140]. Dans ce récit, Amīn al-Dīn n'est pas l'artisan direct de la punition infligée au malfaiteur mais, comme dans le cas précédent, ce prodige est attribué à Shaykh Abū Isḥāq, autorité spirituelle reconnue de tous.

Amīn al-Dīn apparaît ici dans le rôle terrestre de protecteur de la communauté, vainqueur d'un ennemi public. Il met ses armes spirituelles à la disposition des autorités politiques, incapables à elles seules de venir à bout des brigands, mais en quelque sorte par délégation spirituelle. L'acte de faire mourir quelqu'un à distance est relativement rare dans les biographies de saints de cette époque, surtout dans le sunnisme orthodoxe du Fārs. De nombreux cas de saints jeteurs de malédiction et meurtriers sont attestés en Iran, en Égypte et au Maghreb, dans les moments de guerre et d'oppression. L'apparition de ces

135 Voir N. Amri, « La malédiction du saint. *Du'â'* et situations de conflit dans l'Ifriqiya médiévale. Essai de typologie », dans *Être notable au Maghreb. Dynamique des configurations notabiliaires*, A. Henia (dir.), Paris, 2006, p. 69-88.

136 N. Amri, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », p. 99.

137 Ce lieu est impossible à localiser, mais d'après la suite du récit il devait dépendre des autorités administratives de Kāzarūn.

138 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 171.

139 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 171.

140 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 171.

saints pourrait refléter l'immense détresse causée par les troubles politiques et la désagrégation des structures sociales.

6 Amīn al-Dīn et le pouvoir du prince

> Les députés justes assurent
> la stabilité du pouvoir du sultan[141].
> Il n'est pas licite de prier pour
> un émir oppresseur[142].

Les saints refusent traditionnellement toute relation avec les puissants, cependant beaucoup de pieux personnages apparaissent dans la littérature hagiographique comme des hommes de charité, constituant bien souvent le seul recours des déshérités et des victimes de l'arbitraire du pouvoir. Ces cheikhs, engagés dans le siècle, furent quelque fois regardés avec suspicion par ceux qui ne nourrissaient guère d'illusions sur les milieux dirigeants et qui manifestaient ouvertement leur hostilité aux puissants. La fréquentation des princes est un sujet qui de tous temps a suscité des polémiques entre les cheikhs soufis eux-mêmes.

Le dixième chapitre du *Miftāḥ al-hidāya* est consacré à rapporter les paroles uniques et les conseils (*farā'īd wa naṣā'iḥ*) d'Amīn al-Dīn Balyānī à ses compagnons. Ses dits sont regroupés de manière thématique dans des sous-chapitres (*faṣl*), comme par exemple : l'intention (*niyya*), l'action (*ʿamal*), la raison (*ʿaql*), les qualités des saints (*ṣīfat al-awliyā'*), la patience (*ṣabr*), etc. Il apparaît que le cheikh avait un intérêt certain pour l'exercice du pouvoir politique. En effet, plusieurs de ses paroles sont rapportées dans un sous-chapitre intitulé : « de la justice des gouverneurs » (*dar ʿadl-i ḥukkām*)[143].

Amīn al-Dīn Balyānī explique que les créatures de Dieu forment deux groupes : les rois (*mulūk*) et les sujets (*raʿīya*). Les premiers se préoccupent de la gloire du royaume, tandis que les seconds aspirent à la paix et à la sécurité. Ces deux groupes ne peuvent être réunis dans une seule personne[144]. Les autorités qu'il cite à l'appui de ses paroles sont des fragments de sourates du Coran et des hadiths du Prophète Muḥammad. L'ensemble de ces paroles ne constitue pas un miroir des princes, au sens propre du terme, mais le cheikh insiste

141 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 99-100.
142 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 102.
143 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 96-103.
144 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 96-97.

sur la justice du prince, l'une de ses vertus cardinales dans toute la littérature d'éthique gouvernementale.

Invoquant ce célèbre hadith du Prophète : « Le sultan est l'ombre de Dieu sur terre, tous les opprimés se réfugient en Lui », Amīn al-Dīn dit que de la même manière que Dieu accorde sa compassion (*shafaqa*) et sa grâce (*marḥama*) à ses créatures, la bienveillance (*ʿaṭafa*) et la compassion du sultan doit s'exercer sur ses sujets. Il doit les considérer comme sa propre famille. Son devoir est d'assurer la paix (*āman*) et la tranquillité à ses sujets[145]. Le Jour du Jugement, dit-il, la première chose qui comptera pour les rois sera la manière dont ils auront exercé le pouvoir. S'ils ont été justes, le reste leur sera pardonné[146]. Selon Amīn al-Dīn, tous les cheikhs et les imams de la religion ont prié pour les rois justes. Ils ont demandé à Dieu de leur donner la victoire et une longue vie. « Si votre prière est acceptée », ajoute-t-il, « priez pour les rois et les émirs justes car cette prière est profitable à vous même »[147].

Amīn al-Dīn considérait donc qu'il était de son devoir de s'opposer à l'injustice des rois, mais il ne se posait pas pour autant en adversaire du pouvoir temporel. Il a entretenu des liens personnels très proches avec Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh Īnjū qui avait du respect et de la considération pour toute la famille Balyānī. Imām al-Dīn Muḥammad, le frère d'Amīn al-Dīn, avait résidé quelque temps à Chiraz, au Ribāṭ-i Tīrgar[148]. Masʿūd-Shāh était alors venu lui rendre visite et avait montré envers lui beaucoup d'humilité (*tawāḍuʿ*) déclarant qu'il était « d'âme et de cœur » (*az jān wa dil*) devenu le disciple du cheikh Amīn al-Dīn, non par imitation (*taqlīd*) ou par habitude (*ʿāda*) mais par réalisation de la vérité (*taḥqīq*) et pour avoir été le témoin de ses charismes (*karāmāt*)[149].

Plusieurs événements, corroborés dans les sources historiques, sont rapportés dans le *Miftāḥ al-hidāya*. Masʿūd-Shāh raconta que lorsqu'il était à Sulṭāniyya il fut au nombre d'un groupe d'émirs qui se révolta contre Abū Saʿīd. D'un coup d'épée, Masʿūd-Shāh aurait abattu l'étendard de l'Ilkhan qui ordonna qu'il soit mis à mort. Masʿūd-Shāh invoqua le cheikh Amīn al-Dīn afin qu'il lui vienne en aide. C'est alors que la sœur d'Abū Saʿīd vint à passer et intercéda en sa faveur auprès de son frère. Il fut libéré et eut la vie sauve grâce « à l'influx spirituel (*baraka*) du cheikh Amīn al-Dīn[150] ». Masʿūd-Shāh raconta

145 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 97.
146 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 97.
147 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 102.
148 Il est difficile de situer ce *ribāṭ* dans Chiraz car ce nom n'est pas cité dans l'historiographie locale.
149 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 55.
150 *Miftāḥ al-ḥidaya*, p. 56.

encore qu'un jour il eut à livrer bataille en Anatolie. Son cheval s'emballa et le jeta à terre, au milieu de l'ennemi. Il invoqua alors le cheikh qui apparut, prit les rênes du cheval et le fit sortir du cercle des ennemis[151].

Ces récits pourraient bien être la version hagiographique des événements qui se sont déroulés lors de la révolte conduite par Masʿūd-Shāh et ses fils contre Abū Saʿīd au moment de l'affaire de Musāfir Īnāq. Abū Saʿīd avait donné l'ordre qu'ils soient exécutés mais grâce à l'intervention du protecteur de la famille, le ministre Ghiyāth al-Dīn Muḥammad, ils furent simplement emprisonnés. Masʿūd-Shāh fut alors envoyé en Anatolie auprès de Shaykh-Ḥasan-i Buzurg[152].

Un récit, impossible à dater, illustre l'influence que le cheikh Amīn al-Dīn exerçait sur Masʿūd-Shāh, même à distance. Un certain Darwīsh Muḥammad Marwdashtī se trouvait auprès du cheikh qui lui dit tout à coup : « Les gens de votre village sont en difficulté et me demandent de prier pour eux. » Amīn al-Dīn invoqua Dieu et affirma que sa prière serait exaucée. Quelques jours plus tard, Darwīsh Muḥammad regagna son village. À son arrivée, les gens lui dirent : « Il y a neuf jours, Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh est venu avec sa suite à Marwdasht et a envoyé un escadron de cavaliers pour le fourrage (*ʿalafa*). Il y eut un incident avec les villageois et un cavalier a été assommé. » Mis au courant de cette affaire, l'émir envoya un autre groupe de cavaliers. Quatre personnes furent conduites devant Masʿūd-Shāh qui ordonna de les exécuter. Mais un cavalier arriva apportant l'ordre de les délivrer parce que ces personnes étaient des adeptes du cheikh Amīn al-Dīn[153].

Ce récit fait probablement allusion aux problèmes récurrents qui survenaient à l'occasion des déplacements de fonctionnaires dans les provinces. Mahmūd b. ʿUthmān emploie d'ailleurs deux termes techniques utilisés dans les chroniques historiques à cette époque. Le terme *nuwwāb* désigne souvent les fonctionnaires qui étaient chargés de collecter les impôts. Quant au mot persan *ʿalafa*, il était employé pour désigner les taxes en nature prélevées pour la nourriture des fonctionnaires et des soldats qui traversaient une province et dont devaient s'acquitter les populations locales.

Informé des mystères divins, Amīn al-Dīn lit dans les cœurs comme dans un livre ouvert. Il annonça à Masʿūd-Shāh sa mort mais ce dernier fut incapable de comprendre le sens de son message. À la lecture d'une lettre que le cheikh lui avait envoyée, Masʿūd-Shāh se mit à pleurer. Comme l'assistance s'étonnait, il dit :

151 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 55.
152 D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 162.
153 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 54.

> Le cheikh me dit de faire autant d'œuvres pieuses qu'il m'est possible et de donner à Shaykh Murshid al-Dīn Abū Isḥāq quelques maisons que je possède à Kāzarūn. À la fin de sa lettre il écrit : « Je te dis adieu car il ne reste plus guère de vie et le terme fatal est proche[154]. »

Jalāl al-Dīn Masʿūd-Shāh croyait qu'Amīn al-Dīn allait bientôt mourir mais c'est lui qui fut assassiné trois jours plus tard, le 19 shaʿbān 743/16 janvier 1343, sur l'ordre de Yāghī-Bāstī, son rival chupanide pour le gouvernement de Chiraz. Selon l'hagiographe, ceux qui avaient participé à son assassinat furent exécutés mais il n'impute pas la punition au cheikh[155].

Tous ces récits, bien qu'ils relèvent des lieux communs de la littérature hagiographique, mettent l'accent sur l'influence qu'Amīn al-Dīn était en mesure d'exercer sur les autorités politiques grâce à son haut degré de réalisation spirituelle. Sa proximité avec les Injuides était sans doute bien réelle et ce qui relève du *Sitz im Leben* hagiographique est la manière de l'exprimer de manière métaphorique. L'hagiographe met en valeur le statut d'Amīn al-Dīn aux yeux de ses dévots, et plus généralement de la société dans laquelle il vivait, selon deux processus de reconnaissance. Homme hors du commun, il est capable de protéger à distance par son pouvoir miraculeux les habitants d'un village contre l'injustice des émirs du prince. Et dans le même temps, puisqu'il protège aussi le prince, Amīn al-Dīn apparaît comme une autorité de l'ombre qui est en mesure de rétablir l'ordre des choses ici-bas pour le bien de tous.

7 Amīn al-Dīn exécuteur testamentaire de Shaykh Abū Isḥāq

En rédigeant la vie d'Amīn al-Dīn Balyānī, Maḥmūd b. ʿUthmān s'emploie à montrer que son statut spirituel était reconnu par le saint protecteur de Kāzarūn. À travers plusieurs visions oniriques des compagnons de Balyānī, l'accent est mis sur les liens privilégiés qu'il entretenait avec Shaykh Abū Isḥāq. Les deux saints hommes sont présentés comme ayant atteint le même degré spirituel.

Un compagnon d'Amīn al-Dīn rêva qu'il était dans le sanctuaire de Shaykh Abū Isḥāq. À travers une fente du plafond, il aperçut le trône de Dieu. Il entendit les louanges des anges et vit Amīn al-Dīn avec un compagnon. On lui dit alors que le cheikh venait de l'étape de l'union (*maqām-i wiṣāl*) [avec Dieu] et

154 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 66.
155 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 66.

que le compagnon était Shaykh Abū Isḥāq[156]. Un de ses disciples rapporta que trois années après la mort du cheikh Amīn al-Dīn, il avait rêvé qu'il visitait son tombeau. Il entendit une voix qui lui disait : « Ô Ibrāhīm, sache que Shaykh Murshid al-Dīn Abū Isḥāq est dans le tombeau du cheikh Amīn al-Dīn ; tous ceux qui visitent ce tombeau, visitent les deux cheikhs[157]. »

Le *Miftāḥ al-hidāya* permet de reconstituer, certes au prisme de l'hagiographie, l'activité de bâtisseur d'Amīn al-Dīn. Elle est entièrement placée sous l'autorité de Shaykh Abū Isḥāq ; des visions oniriques justifient les réalisations concrètes. Un proche de la famille Balyānī, ʿUmar Kārzayātī, rapporte :

> Nous avions un compagnon qui s'appelait Zāhid Muḥammad Fīrūzābādī. Il avait rencontré l'esprit (*rūḥ*) de Shaykh Abū Isḥāq et se tenait tout le jour auprès de son tombeau (*turba*) [...]. Son esprit lui annonça la venue de quelqu'un qui devait être comme son fils : les rois, les émirs, les grands et les disciples seront ses adeptes (*dūstdār*) [...]. Il devra construire des édifices dans ce sanctuaire (*buqʿa*) [...], beaucoup de gens seront favorables à cette entreprise, ils lui apporteront leur aide sans salaire[158].

Amīn al-Dīn vint au monde vingt ans plus tard et réalisa en trente ans tout ce que Shaykh Abū Isḥāq avait ordonné[159]. Dans le Fārs, les structures sociales islamiques n'avaient pas été bouleversées aussi fortement par la domination mongole que dans le reste de l'Iran. De ce fait, les sayyids, les cheikhs et autres hommes de religion avaient été en mesure de mettre en œuvre une sorte de mécénat social dans le but de soutenir la culture musulmane. C'est dans cet esprit qu'Amīn al-Dīn entreprit son activité de bâtisseur.

Le chapitre 13 du *Miftāḥ al-hidāya*, consacré aux édifices qu'Amīn al-Dīn éleva à Kāzarūn, met l'accent sur la proximité (*qurbatī*) qu'il y avait entre les deux hommes[160]. Selon Maḥmūd b. ʿUthmān, les fondations pieuses d'Amīn al-Dīn sont érigées en accord avec Shaykh Abū Isḥāq : « Il n'y avait entre eux ni voile (*ḥijāb*), ni discorde (*duʿī*), mais au contraire proximité (*qurbat*) et union (*ittiḥād*)[161]. » Des visions oniriques de Shaykh Abū Isḥāq, insérées par Maḥmūd b. ʿUthmān dans le *Firdaws al-murshidiyya*, visent aussi à justifier les activités de bâtisseur d'Amīn al-Dīn[162]. L'hagiographe donne ainsi une légitimité aux

156 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 43.
157 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 191.
158 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 164-165.
159 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 165.
160 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 164.
161 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 170.
162 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 212-214.

actions de son maître en les inscrivant en continuité avec la figure spirituelle incontestée de la ville.

Le cheikh Balyānī éleva un grand complexe religieux qui regroupait autour d'une mosquée : un centre d'enseignement (*dār al-ḥadīth*), un hôpital (*dār al-shifā'*), deux fontaines à ablutions (*siqāya*), plusieurs *khānaqāh* et un gîte d'étape (*ribāṭ*). Plus tard, il adjoignit à cet ensemble de bâtiments un lieu d'accueil pour les voyageurs, le Dār al-ʿābidīn. Enfin, à 30 km au sud-ouest de Kāzarūn, il fit construire le Khān-i Kamārj.

La première œuvre pie entreprise par Amīn al-Dīn fut la construction d'une fontaine en pierre, à l'est de la mosquée qui avait été édifié par Shaykh Abū Isḥāq, le Jāmiʿ-i murshidī. Commencée en 706/1306-1307, elle fut achevée en 709/1309-1310[163]. En 728/1327-1328, il fit bâtir une nouvelle fontaine du côté nord de la mosquée, afin que les gens du bazar ne négligent pas la prière, qu'ils puissent se tenir propres, faire leurs ablutions et qu'ils n'aillent plus souiller le grand caravansérail en ruines qui jouxtait le marché[164].

Le *Miftāḥ al-hidāya* rapporte qu'Amīn al-Dīn fit agrandir la mosquée Jāmiʿ-i murshidī qui avait à cette époque cent travées. Le cheikh procéda en quatre étapes. En 712/1312-1313, Amīn al-Dīn l'agrandit au nord de la fontaine, sur des éléments composés d'un minaret à l'est et d'une arcade du côté nord. Au cours des deux années suivantes, en 713/1313-1314 et 714/1314-1315, il ajouta huit travées orientées vers le sud. Puis, en 715/1315-1316, il ajouta au nord quatre travées supplémentaires aux sept construites au début[165]. On remarque que, comme Shaykh Abū Isḥāq, Amīn al-Dīn Balyānī ajoute à plusieurs reprises des travées supplémentaires à la mosquée en construction. Il agit comme son illustre devancier.

Selon le *Miftāḥ al-hidāya*, deux *khānaqāh* furent édifiées avant la Khānaqāh-i ʿulyā (« la Khānaqāh d'en haut ») dans laquelle fut inhumé Amīn al-Dīn. Il s'agit de la Khānaqāh-i qadīm, dans laquelle Zayn al-Dīn ʿAlī le père du cheikh est enterré[166], et de la Khānaqāh-i pāy-i kūh, dont on ne connaît ni la date de construction ni la localisation exacte. La Khānaqāh-i ʿulyā fut construite dans la montagne au nord de Kāzarūn, en dehors du sanctuaire de Shaykh Abū Isḥāq, à l'emplacement même où était né ce dernier et un peu plus au sud de l'endroit où il se retirait pour prier (*ʿibādatgāh*)[167]. Selon une tradition rapportée dans le *Jawāhir-i amīniyya*, les architectes avaient construit cette *khānaqāh*

163 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 165-166.
164 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 173.
165 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 168.
166 *Shīrāz-nāma*, p. 187.
167 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 175.

comme un endroit de substitution au pèlerinage à La Mecque afin qu'on puisse rester à Kāzarūn pour travailler. Grâce aux charismes du cheikh, l'accomplissement du rite de ʿArafāt peut se faire à cet endroit[168]. La Khānaqāh-i ʿulyā est le plus important des établissements soufis dont Amīn al-Dīn ait ordonné la construction. À la date où le *Miftāḥ al-hidāya* fut écrit, en 747/1346-1347, il y avait trente-sept ans qu'elle avait été construite. Depuis ce temps, une centaine de derviches s'y réunissaient chaque jour. La Khānaqāh-i ʿulyā aurait donc été bâtie vers 710/1311-1312.

Amīn al-Dīn fit édifier d'autres établissements destinés à la population de Kāzarūn et aux gens de passage. En 722/1322-1323, il entreprit l'édification d'un hôpital, le *Dār al-shifāʾ*, à l'est de la mosquée[169]. Une école pour l'enseignement des traditions prophétiques, le *Dār al-ḥadīth*, fut construite en 726/1325-1326 pour la raison suivante. Il y avait quelques maisons situées au sud de la mosquée et, du toit de celles-ci, les gens regardaient les femmes qui étaient dans les maisons. L'esprit du cheikh en était très affligé[170]. Il acheta ces maisons, les fit raser et construisit l'école de hadith dont la porte donnait dans la mosquée[171]. Outre le fait de préserver la morale des habitants de Kāzarūn, il s'agissait aussi de faire l'éducation religieuse des jeunes étudiants. Amīn al-Dīn fit également construire à trente kilomètre au sud de Kāzarūn le Khān-i Kamārj qui devait jouer le rôle de gite d'étape, sans doute pour les voyageurs et les commerçants qui se rendaient vers les côtes du golfe Persique. On ne connaît pas la date à laquelle cet édifice fut construit[172].

Le dernier édifice élevé par Amīn al-Dīn, en 732/1331-1332, fut la maison pour les gens de passage, le Dār al-ʿābidīn, car il voulait qu'il existât un lieu où les étrangers (*gharībān*) et les voyageurs (*musāfirān*) puissent se retirer et faire leurs dévotions[173]. Avec cet édifice, Amīn al-Dīn s'inscrit toujours dans la ligne de Shaykh Abū Isḥāq. Ce dernier avait, on l'a vu, réservé un endroit pour que les « substituts » (*abdāl*) de la Montagne libanaise qui s'étaient mis à son service puissent se recueillir et prier. À l'époque où Maḥmūd b. ʿUthmān traduisit le *Firdaws al-murshidiyya* en persan, cet endroit était appelé Zīr-i Chirāgh (« Sous la lampe »)[174]. Le nouveau nom pour désigner ce lieu est une allusion au « Verset de la lumière » (*āyat al-nūr*), enchâssé dans la « Sourate de la lumière » (*surat al-nūr*), où il est dit :

168 Shaykh al-Ḥukamāʾī, « Muqaddima », dans *Miftāḥ al-hidāya*, p. pānzdah.
169 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 173.
170 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 173.
171 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 172.
172 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 170.
173 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 177.
174 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 210-211.

> Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est comparable à une niche (*mishkāt*) où se trouve une lampe (*miṣbāḥ*) [...]. Cette lampe se trouve dans les maisons où son nom est invoqué, où les hommes célèbrent ses louanges à l'aube et au crépuscule[175].

Selon Maḥmūd b. ʿUthmān, ce nom a été donné à cet endroit parce que ceux qui s'y trouvent lisent toute la nuit le Coran à la lueur de la lampe[176]. Ces dévots pérégrinants retirés à Zir-i Chirāgh peuvent être qualifiés de « retirés en Dieu ou encore d'adorateurs de la nuit (*ruhbān al-layl*) »[177]. Ils effectuent, comme le souligne Nelly Amri, une « retraite ambulante » (*siyāḥa*) sur la « vaste terre de Dieu[178] ».

Comment ces différentes constructions ont-elles été financées ? Dans un certain nombre de cas, Amīn al-Dīn acheta sur ses propres deniers les terrains nécessaires. C'est le cas de la mosquée Jāmiʿ-i murshidī construite à la fois sur l'emplacement du Khān-i Bahā' al-Dīn, qui était « propriété du souverain[179] », ainsi qu'à la place de quelques maisons et ruines appartenant à des particuliers. Il les acheta en payant tout le prix (*qaymatī tamām*) et les fit raser pour poser les fondations de la mosquée[180]. L'année suivante, lorsqu'il décida d'agrandir ce complexe, il acheta trois autres maisons, de nouveau en payant tout le prix. Les propriétaires, constatant que le cheikh tenait à édifier ce complexe, avaient peut-être profité de la situation pour faire monter les prix. L'hôpital fut élevé à la place de ruines (*kharābāt*) qui appartenaient à Amīn al-Dīn lui-même[181]. L'hagiographe ne précise pas quelle était l'origine des sommes qu'Amīn al-Dīn dépensait pour financer ces constructions édilitaires. Il possédait peut-être des terres dont il tirait des revenus. En milieu rural, il était nécessaire d'acquérir de la terre pour avoir de l'influence. Francesco Chiabotti explique que la richesse de la famille Qushayrī était probablement liée à la possession de

---

175 Coran 24 : 35-36. Ghazālī a commenté cette sourate dans l'un de ses ouvrages les plus célèbres, le *Mishkāt al-anwār*, voir Ghazâlî, *Le Tabernacle des lumières*, traduit de l'arabe par R. Deladrière, Paris, 1981. Commentaire de cette sourate par Ibn ʿArabī, D. Gril, « L'interprétation du verset de la lumière par Ibn ʿArabī », *Bulletin d'études orientales*, vol. 29, 1977, p. 179-187.

176 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 211.

177 N. Amri, « *Khalwa* et *bayt al-khalwa* dans le soufisme ifriqiyen », p. 2. *Al-rāhib* désigne celui qui craint Dieu et qui s'adonne à l'adoration dans un ermitage, *ibid.* n. 5.

178 N. Amri, « *Khalwa* et *bayt al-khalwa* dans le soufisme ifriqiyen », p. 2.

179 Il est difficile d'identifier le souverain en question, mais cet édifice avait peut-être appartenu au souverain bouyide Bahā' al-Dawla qui régnait dans le Fārs à l'époque de Shaykh Abū Isḥāq.

180 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 168.

181 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 173.

propriétés foncières. En effet à cette époque, comme l'atteste Hujwīrī, beaucoup de soufis mariaient leurs filles à des propriétaires fonciers (*dahāqīn*)[182]. Cependant, au bout d'un moment Amīn al-Dīn manqua de moyens, peut-être du fait qu'il avait entièrement payé lui-même les terrains précédents. Il fut donc contraint de faire appel à une aide matérielle extérieure pour la construction du Dār al-ḥadīth. La dépense fut assumée par Sayyid Shams al-Dīn Yazdī[183] qui avait déjà constitué en *waqf* beaucoup de ses biens pour la construction d'édifices semblables à Yazd[184]. Ce document permet de connaître avec précision les sommes qu'il avait engagées pour le Dār al-ḥadīth érigé par Amīn al-Dīn Balyānī.

Dans le document émis par Sayyid Shams al-Dīn, il est stipulé que le donneur (*wāqif*) a constitué en biens de mainmorte la somme de 520 dinars, à six dirhams par dinars, pour les dépenses du *buqʿa*, portée à son nom au Dīwān-i aʿlā' pour être prélevée chaque année sur ses revenus de Kāzarūn[185]. Sayyid Shams al-Dīn mentionne aussi dans le document qu'il autorise l'agent (*mutaṣaddī*) chargé de la gestion des biens-pieux à dépenser ladite somme chaque année pour ses commodités (*maṣāliḥ*). Il avait réparti ainsi les sommes destinées aux employés du Dār al-ḥadīth : le quart de la somme, soit cent trente dinars, pour le *buqʿa* ; cent autres dinars étaient affectés au salaire d'un enseignant de hadith[186] ; trois cents dinars étaient versés aux dix étudiants en hadith, soit trente par étudiant[187] ; enfin, trente dinars étaient destinés au salaire d'un portier et quarante dinars à celui d'un homme de peine chargé de tenir propre les lieux[188]. On remarque que la somme dépensée est supérieure de quatre-vingt dinars à celle fondée en biens de mainmorte. Il est possible qu'il s'agisse d'une erreur du copiste qui avait recopié en 1366/1946-1947 le document, sous le titre *Jāmiʿ al-khayrat*, sur lequel a été faite l'édition[189].

Selon l'hagiographe, toutes les couches de la société auraient participé de grand cœur à la construction de la première fontaine. Les habitants de la ville apportèrent leur concours ; il en venait chaque jour d'un ou deux quartiers. Les gouverneurs (*ḥukkām*), les chefs de quartiers et les militaires (*ahl-i sipāh*) s'impliquaient dans les travaux et aidaient à emporter la terre dans une grande

182 F. Chiabotti, « ʿAbd al-Karīm al-Qushayrī », p. 261-262.
183 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 173.
184 Ces biens de mainmorte figurent dans un *waqf-nāma*, intitulé *Jāmiʿ al-khayrāt*, voir le chapitre 1.
185 *Jāmiʿ al-khayrāt*, éd. Ī. Afshār dans *Yādgārhā-yi Yazd*, vol. 11, p. 504-505.
186 *Jāmiʿ al-khayrāt*, p. 505.
187 *Jāmiʿ al-khayrāt*, p. 505.
188 *Jāmiʿ al-khayrāt*, p. 505.
189 Ī. Afshār, « Muqaddima », dans *Yādgārhā-yi Yazd*, p. 391.

plaine où fut ensuite construit le Khān-i Masʿūdī[190]. Les hommes travaillaient du matin au soir (*az bām tā shām*), tandis que les femmes venaient au crépuscule (*baʿd az ʿishāʾ*) et travaillaient jusqu'au matin[191]. Cette image trop idyllique suggère qu'Amīn al-Dīn eut à vaincre des résistances et qu'il a rencontré une certaine opposition ainsi que nous allons le constater.

La construction de la mosquée suscita d'abord des réactions d'étonnement. À un derviche qui l'interrogeait, Amīn al-Dīn répondit que Shaykh Abū Isḥāq avait dit : « L'homme qui construira cette mosquée aura les rois et les émirs pour disciples[192]. » Puis des critiques plus vives se manifestèrent. À l'époque où Amīn al-Dīn était occupé à construire la mosquée, ʿUmar Kāzaryātī vit en songe le Prophète qui lui dit : « Ô ʿUmar, quelqu'un est venu à la mosquée, il est monté sur le *minbar* : il prêche et critique le cheikh Amīn al-Dīn. » L'événement se produisit le jour suivant. L'orateur reprochait à Balyānī d'être occupé toute la journée à la construction de la mosquée. ʿUmar Kārzayātī se souvint alors de son rêve et l'on fit descendre le prédicateur de la chaire[193]. Remarquons que, dans ces deux récits, ce n'est pas l'autorité du cheikh Amīn al-Dīn qui rétablit la situation. Dans le premier cas, il se retranche derrière Shaykh Abū Isḥāq. Puis, en réponse aux reproches qui lui sont adressés du *minbar*, l'autorité du Prophète est invoquée par l'intermédiaire d'une vision venue fort à propos au vieux compagnon de la famille, ʿUmar Kārzayātī. Ce dernier faisait partie des derviches de Zīr-i Chirāgh, il avait donc un lien spirituel avec Shaykh Abū Isḥāq. ʿUmar Kārzayātī se souvient que ce dernier lui était apparu trente ans auparavant dans une vision onirique où il annonçait les actions futures d'Amīn al-Dīn[194]. Ces résistances, qui rappellent celles auxquelles Shaykh Abū Isḥāq fut lui aussi confronté, pourraient refléter des conflits d'autorité car ces travaux édilitaires, notamment la mosquée et le reste du complexe, conféraient à Amīn al-Dīn Balyānī pouvoir et suprématie sur les autres cheikhs de Kāzarūn.

C'est lors de la construction du Dār al-ʿābidīn qu'il dut vaincre les plus fortes résistances. Ce fut d'ailleurs la dernière construction d'Amīn al-Dīn : « Le lieu d'accueil pour les voyageurs est ma fondation d'adieu (*ʿimārat-i widāʿ*) car c'est la fin de ma vie[195]. » Selon Maḥmūd b. ʿUthmān, grâce à l'influx spirituel de Shaykh Abū Isḥāq il y avait toujours des *walī* dans cet endroit réservé aux

190 Il est possible que ce Khān-i Masʿūdī ait été construit avec les sommes que le cheikh Balyānī avait demandé à Masʿūd-Shāh de constituer en *waqf* au moment où il lui annonça sa mort prochaine.

191 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 167.

192 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 165.

193 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 168.

194 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 213.

195 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 175.

étrangers. Ils remémoraient le nom de Dieu et apprenaient le Coran et les traditions nuit et jour[196]. Malgré la caution de Shaykh Abū Isḥāq, l'édifice fut l'objet de nombreuses controverses. Amīn al-Dīn demanda à son fils Muḥibb al-Dīn de convaincre les derviches des autres couvents. Il lui écrivit une lettre dans laquelle il expliquait le bien-fondé de cette construction[197]. Il semble donc que les vieux amis (*yārān-i qadīm*) de la Khānaqāh-i pāy-i kūh et de la Khānaqāh-i qadīm qui avaient participé à la construction de la mosquée ne voulaient pas coopérer et que certains disciples avaient suivi le mouvement[198]. Le Dār al-ʿābidīn constituait un enjeu économique car il devait attirer les étrangers et les voyageurs. Les derviches des autres *ribāṭ* y voyaient une menace pour la prospérité de leurs propres établissements. On ne relève pas d'allusions directes aux affrontements religieux dans le *Miftāḥ al-hidāya* mais ils transparaissent à travers tous ces récits de fondation.

Selon Maḥmūd b. ʿUthmān, le cheikh Balyānī avait désigné depuis longtemps son frère Imām al-Dīn Muḥammad pour être son successeur à la tête de la *khānaqāh*[199]. La veille de sa mort, il lui indique les règles à respecter pour son organisation et pour sa gestion[200]. Le lendemain, il tombe malade et donne alors officiellement l'investiture à son frère en disant aux disciples rassemblés : « Mon frère est un autre moi-même[201]. » Juste avant de mourir, il prend la main de son frère et lui dit : « Je te fais mes adieux[202]. » Mais la question du successeur du cheikh Balyānī est sujette à discussion.

Dans le *Miftāḥ al-hidāya*, Muḥibb al-Dīn Muḥammad, le fils d'Amīn al-Dīn Balyānī, n'est pas désigné comme son *khalīfa* mais son nom apparaît dans le *Waqf-nāma* du cheikh émis le 3 muḥarram 715/3 avril 1315[203], soit trente ans avant sa mort le 11 dhū l-qaʿda 745/16 mars 1345. Amīn al-Dīn avait constitué en biens de mainmorte une somme qui n'est pas précisée dans le document pour l'entretien de la source Bamishq et la réparation du Qanāt-i Qaracha, situés dans le district de Kāzarūn[204]. Il avait réparti les fonds entre deux types de *waqf*, privé et public. Une partie des fonds était constituée en *waqf-i khāṣṣ*, elle

196 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 212.
197 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 173-174.
198 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 174.
199 Shaykh al-Hukamāʾī, « Amīn al-Dīn Balyānī », *Kāzarūniyya*, vol. 1, 2002, p. 167-170 ; *Id.*, « Muqaddima », dans *Miftāḥ al-hidāya*, p., sī u nuh.
200 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 182.
201 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 183.
202 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 184.
203 Shaykh al-Ḥukamāʾī, « Bāzkhaʷānī-i yak waqf-nāma », *Mīrath-i Jāwīdān*, vol. 15, 1372sh./1992, p. 51.
204 Ce *qanāt* avait été construit par l'atabek seldjoukide Qaracha al-Ṣāqī (m. 526/1132), J. Thawāqib, *Jughrāfiyā*, p. 143.

était destinée à l'entretien de la source et du *buqʿa* familial, et une autre partie était constituée en *waqf-i ʿāmm*, elle était dépensée au bénéfice de la population de Kāzarūn[205].

Dans ce document, Amīn al-Dīn avait désigné son fils Muḥibb al-Dīn comme administrateur (*mutawwalī*) de la fondation familiale. Il fut sans doute le successeur du cheikh Balyānī, mais peut-être pas immédiatement après la mort de son père. Un indice relevé dans le *Miftāḥ al-hidāya* semble confirmer cette hypothèse. Amīn al-Dīn voulait que son fils ait part aux « avantages du lieu d'accueil » (*fāʾidat-i ʿimārat*) pour les voyageurs et qu'il aide à son édification. Le cheikh, en évoquant les avantages liés à l'édifice, fait sans doute allusion aux ressources matérielles que le Dār al-ʿābidīn, une fois construit, pourrait procurer à la famille. Néanmoins, cette succession ne semble pas être allée de soi. Elle reflète peut-être des conflits d'intérêts matériels, voire spirituels, entre son fils biologique, Muḥibb al-Dīn, et une descendance collatérale de son frère Imām al-Dīn Muḥammad.

Amīn al-Dīn Balyānī incarne la figure du saint patron local, un *patronus* bien décrit par Peter Brown dans le contexte de la Syrie de l'Antiquité tardive[206]. Un patronage inscrit dans la doctrine de la *walāya* perçue comme la manifestation de la miséricorde divine, prenant en charge les destinées du monde et des créatures[207]. Amīn al-Dīn s'est en effet illustré par des vertus, des prouesses ascétiques, des pouvoirs thaumaturgiques et un engagement social auprès de la population de Kāzarūn. Il joue les médiateurs et s'adonne à une fébrile activité de bâtisseur d'œuvres pieuses, mais pour imposer sa reconnaissance il est contraint de s'appuyer sur l'autorité de Shaykh Abū Isḥāq, consacré et reconnu de tous. Tout le travail de l'hagiographe consiste à établir fermement un lien de filiation spirituelle entre ces deux figures de Kāzarūn. Finalement, Amīn al-Dīn apparaît comme « l'exécuteur testamentaire » de Shaykh Abū Isḥāq en matière de construction d'édifices religieux et d'utilité publique.

Le *Miftāḥ al-hidāya* est un texte hagiographique mais nous y trouvons quelques repères chronologiques, inévitablement imprécis car la relation des événements a été dénaturée par le genre littéraire. Ces récits, bien qu'ils soient parfois corroborés dans les chroniques, ont surtout pour intérêt de présenter les faits tels que devaient les percevoir les couches sociales qui n'étaient que des acteurs passifs des événements et qui souvent les subissaient. Nous voyons le cheikh Balyānī engagé dans la vie de sa ville et de son siècle. Tous les récits

205 Shaykh al-Ḥukamāʾī, « Bāzkhaʷānī-i yak waqf-nāma », p. 51.
206 Voir P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1995.
207 N. Amri, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural », p. 215.

concourent à illustrer l'influence qu'il avait acquise à Kāzarūn. Entouré de disciples, visité par les gens de passage, respecté par les détenteurs du pouvoir, Amīn al-Dīn est un exemple de ces innombrables cheikhs desquels rayonnait une force d'attraction sur toutes les couches de la population. Sa *khānaqāh* était un centre de formation spirituelle et un lieu de convivialité où se réunissaient derviches et voyageurs. Son activité de bâtisseur est présentée comme une œuvre au service des musulmans. En milieu rural, le saint est le dispensateur d'une éducation élémentaire, il est le garant des intérêts spirituels mais aussi matériels de sa communauté, il est le dernier recours contre l'injustice. Les dons spirituels de notre cheikh sont mis en valeur, non pas comme ceux d'un mystique spéculatif à l'instar de Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, mais dans son rôle de guide spirituel, au quotidien. On trouve dans la vie d'Amīn al-Dīn Balyānī les formes spécifiques de la piété islamique de son époque, piété engendrée par des angoisses concrètes ou diffuses : la pratique du *dhikr*, pour purifier son âme, le repentir (*tawba*), pour s'assurer le salut dans l'au-delà. L'incertitude de la vie à l'époque mongole avait augmenté la réceptivité aux miracles et aux présages, elle avait favorisé l'expression d'une religiosité spécifique iranienne[208].

Dans l'Iran du XIV^e^ siècle, où l'emprise de la vie onirique sur le réel est permanente, on vit dans un monde de rêves, de présages et de symboles. Le rêve est un phénomène collectif qui s'insère dans les cadres culturels et sociaux de toute société. Amīn al-Dīn s'exprime à travers des visions. Ses disciples obéissent à ses injonctions, lui-même obéit à celles du grand maître de Kāzarūn, Shaykh Abū Isḥāq, ou encore il lui demande de l'assister dans les moments difficiles. Le merveilleux créé par le rêve peut devenir une compensation aux difficultés de la vie quotidienne, une sorte d'univers à l'envers. Mais le rêve est aussi une voie privilégiée pour accéder à Dieu, car la mentalité médiévale est dans l'impossibilité de s'exprimer en dehors de références religieuses. Les miracles courent tout au long du *Miftāḥ al-hidāya* ; Amīn al-Dīn agit comme l'interprète de forces occultes. Les cheikhs formaient à cette époque une contre-société de l'invisible, sorte de gouvernement de l'ombre dans les périodes de grande misère. Le *Miftāḥ al-hidāya* reflète le soufisme sunnite piétiste caractéristique de l'islam dans le Fārs.

208 M. Gronke, « Lebensangst und Wunderglaube. Zur Volksmentalität im Iran der Mongolenzeit », *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* vol. VIII, 1990, p. 397 ; *Id.*, « La religion populaire en Iran mongol », *L'Iran face à la domination mongole*, p. 205-230.

CHAPITRE 10

ʿUmar Murshidī, acteur de la vie politique à Chiraz sous les Timourides

Hagiographie et histoire

> Ô Shāh-Rukh ! Que ta maison soit prospère !
> As-tu tiré orgueil de ton propre fils ?
> Tu m'as confié Chiraz et moi
> je remets Chiraz à Ibrāhīm[1].

∴

La mémoire du cheikh Nāṣir al-Dīn ʿUmar Murshidī (m. 12 rabīʿ I 826/23 février 1423) ne subsiste dans aucune source textuelle locale, comme le *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* ou le *Āthār-i ʿAjam*, par exemple. On ne trouve pas davantage trace de sa *khānaqāh* ni de son tombeau dans le tissu urbain de Chiraz. Il est vrai que beaucoup d'édifices ont disparu, suite aux différents tremblements de terre qui se sont produits dans le Fārs. Néanmoins, les tombeaux des saints hommes de Chiraz existent aujourd'hui encore dans la ville ; ils ont donné lieu à des restaurations régulières. Alors, ʿUmar Murshidī a-t-il vraiment existé ? Le récit de ses hauts faits appartient-il à la littérature de fiction ? À n'en pas douter, le cheikh a vraiment fondé un complexe *kāzarūnī* à Chiraz à l'époque timouride. En témoignent les nombreux manuscrits dont les colophons attestent que la *khānaqāh* de ʿUmar Murshidī était un scriptorium très actif. Ces manuscrits sont les seules traces tangibles qui subsistent de sa *khānaqāh*.

La vie du cheikh ʿUmar Murshidī est connue à travers le *Maʿdan al-durar fī sīrat-namā-yi Ḥājjī Nāṣir al-Dīn ʿUmar Murshidī*. Il n'en existe qu'un seul manuscrit, conservé à la bibliothèque Sulaymaniyye à Istanbul[2]. Le texte a été édité, accompagné d'une introduction et d'un commentaire, par ʿĀrif Nawshāhī et Muʿīn Niẓāmī. Cette hagiographie est importante car elle permet d'enrichir nos connaissances sur l'histoire du soufisme dans le Fārs, et plus particulièrement

1 *Maʿdan al-durar fī sīrat-namā-yi Ḥājjī Nāṣir al-Dīn ʿUmar Murshidī*, éd. ʿĀrif Nawshāhī et Muʿīn Niẓāmī, Téhéran, 1383sh./2004, p. 119 [cité ci-après *Maʿdan al-durar*].

2 Description du manuscrit, ʿĀrif Nawshāhī, « Muqaddima », dans *Maʿdan al-durar*, p. 29-30.

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_012

sur la diffusion de l'ordre *kāzarūnī* dans la province au XV^e^ siècle. À noter également que la vie du cheikh contient une très grande quantité de récits mettant en scène la plupart des acteurs politiques du Fārs sous les Timourides, ce qui est inhabituel à un tel niveau dans un texte hagiographique[3]. Grâce à son ascendant sur les hommes de pouvoir, ʿUmar Murshidī est lui aussi un acteur de la vie politique. Le récit de ses hauts faits est en quelque sorte un document d'histoire locale qui complète les chroniques historiques sur l'histoire de Chiraz à cette époque.

Le *Maʿdan al-durar* fut rédigé en rabīʿ I 869/1464-1465, quarante-trois ans après la mort du cheikh, par le neveu paternel de ʿUmar Murshidī, Shams al-Dīn Muḥammad, qui avait été son disciple[4]. Le texte comporte les chapitres que l'on trouve traditionnellement dans les récits de *manāqib* (naissance, exercices d'ascèse et progression vers Dieu, dévoilements spirituels, relations avec les cheikhs, récit de la mort, miracles *in vita* et *post mortem*). L'hagiographe accorde une attention particulière à la construction de la *khānaqāh* qui est relatée dans le dernier chapitre du *Maʿdan al-durar*, après celui où est décrite la mort du cheikh. Cet événement est ainsi présenté comme l'acte majeur accompli par ʿUmar Murshidī, sans doute parce que la fondation de cet établissement marque la véritable implantation de la *ṭarīqa kāzarūniyya* à Chiraz. Auparavant, on l'a vu, l'influence de l'ordre ne s'était opérée qu'à l'initiative de quelques individus. Le texte s'achève par une courte conclusion sur les états spirituels du père de l'auteur du *Maʿdan al-durar*, Badr al-Dīn Sulaymān. Ce dernier, qui était le frère du cheikh, est l'un des principaux informateurs de l'hagiographe. Il joua un rôle important puisqu'il succéda à ʿUmar Murshidī comme gestionnaire de la *khānaqāh*.

1 ʿUmar Murshidī, un enfant prédestiné à un haut dessein ?

> Ils m'élevèrent jusqu'au ciel
> et me portèrent au paradis.
> Je vis Idrīs qui me fit revêtir une robe et
> posa une couronne sur ma tête[5].

3 Voir à ce sujet, Mahdī Farhānī Munfarrid, « Bāzkāwa-yi āgāhihā-yi tārīkhī dar Maʿdan al-Durar », *Āyina-yi mīrāth*, vol. 3/2, 1384sh./2005, p. 170-181.

4 Voir ʿĀrif Nawshāhī, « Muqaddima », dans *Maʿdan al-durar*, p. 20-21.

5 *Maʿdan al-durar*, p. 12.

La famille de ʿUmar Murshidī était originaire de Shast, un village du district de Khurramābād dans le Luristān-i Kuchik, dont il n'existe plus de trace aujourd'hui[6]. Son père, Najm al-Dīn Dānyāl, faisait partie des notables du district (*arbāb-i wilāya*). Il avait épousé une femme de la descendance de Sayyid Aḥmad Rifāʿī. De ce mariage étaient nés six fils et une fille. L'aîné était « Ḥaḍrat-i Muqaddas » (i.e. ʿUmar Murshidī), qui naquit en 713/1313-1314 ou, selon d'autres traditions, en 723/1323[7]. Ensuite étaient nés Fakhr al-Dīn Aḥmad, Shams al-Dīn Muḥammad, Ḍiyāʾ al-Dīn Abū Bakr, une fille, Badr al-Dīn Sulaymān et, enfin, Sirāj al-Dīn ʿAbd Allāh[8]. L'hagiographe précise qu'ils étaient tous issus de la même mère et qu'ils étaient célèbres pour leur ascèse, leurs vertus et leur crainte pieuse de Dieu. ʿUmar Murshidī fonda lui aussi une famille à l'âge de trente ans. Deux enfants, un fils et une fille, naquirent de ce mariage. Son fils mourut peu de temps après sa naissance[9] et sa fille âgée de quatre ans seulement[10]. Comme son père, il fut une notabilité à Shast puisqu'il fut nommé pendant un certain temps chef du village (*kadkhudā*)[11].

Le père de ʿUmar Murshidī, Najm al-Dīn Dānyāl, était un homme fortuné qui disposait de beaucoup de biens. Il avait des activités édilitaires et agricoles[12]. Il tirait sa subsistance des revenus de ses propriétés terriennes et du travail de la terre[13]. Il partageait ses revenus en trois parties. Un tiers était destiné aux dépenses en relation avec l'agriculture, un autre tiers pour nourrir sa famille et le troisième tiers pour la nourriture des pauvres et les indigents[14]. Il passait la plupart de son temps à chasser si bien qu'il était célèbre à son époque dans l'art de l'archerie. Cependant, tout en était chasseur, il aimait les oiseaux. Badr al-Dīn Sulaymān raconta : « Un jour, j'ai vu mon père qui avait quelques grains de blé sur la paume de sa main, il appela un moineau et me dit : "Veux-tu que je te donne ce moineau ?" Je répondis : "Oui". Puis, lorsque je fus près de lui, il

6 *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 137.
7 Il est plus probable qu'il soit né en 723 qu'en 713 car il serait mort dans ce cas à 111 ans et aurait construit sa *khānaqāh* à Chiraz âgé d'une centaine d'années.
8 *Maʿdan al-durar*, p. 12. De tous les enfants de Najm al-Dīn Dānyāl, le seul qui apparaît dans de nombreux récits est Badr al-Dīn Sulaymān. Fakhr al-Dīn Aḥmad n'est mentionné que dans une anecdote qui s'est produite après la mort de ʿUmar Murshidī, *Maʿdan al-durar*, p. 127. Tableau généalogique en fin de chapitre.
9 *Maʿdan al-durar*, p. 13.
10 *Maʿdan al-durar*, p. 76.
11 *Maʿdan al-durar*, p. 13.
12 *Maʿdan al-durar*, p. 11.
13 *Maʿdan al-durar*, p. 11.
14 *Maʿdan al-durar*, p. 11.

me dit : "Vas-t-en !" Ensuite l'oiseau s'envola et partit[15] ». Les animaux, en particulier les oiseaux, apparaissent dans d'autres récits édifiants.

Alors qu'il était petit, ʿUmar Murshidī accompagnait son père à la chasse. L'enfant avait deux vêtements distincts, un pour chasser, et l'autre pour faire ses prières. Au retour de la chasse, ʿUmar Murshidī faisait les grandes ablutions (*ghusl*), puis il faisait de nombreuses dévotions à Dieu[16]. Faisait-il ses grandes ablutions pour se purifier d'avoir tué des animaux ? La question mérite d'être posée par rapport à un autre épisode de sa vie de chasseur.

Les premiers signes de son haut dessein lui furent adressés de manière onirique à l'âge de douze ans. Une fois, il vit la lune qui descendait du ciel pour se mettre à ses côtés. Il se mit à jouer avec elle, puis la lune remonta au ciel. Le lendemain matin, ʿUmar Murshidī raconta son rêve à son père qui lui dit : « J'espère que c'est de bonne augure (*nīk bakht*), il ne faut raconter cela à personne »[17]. Cette même année, une nuit ʿUmar Murshidī vit un groupe de personnes qui l'emmenèrent au bord de la rivière Zaz, située à une quinzaine de kilomètres de sa maison[18]. Ils ouvrirent son ventre pour y prélever quelque chose. Ensuite, ils l'élevèrent au ciel et le portèrent au paradis. Il vit Idrīs qui était assis en train de coudre des robes. « Je l'ai salué », dit ʿUmar Murshidī. « Il me fit revêtir une robe et posa une couronne sur ma tête »[19]. Pendant son séjour au paradis, il en découvrit tous les bienfaits. Il vit des épis de blé dont une seule graine donne trois graines et chacune d'entre elles suffit à la nourriture d'une personne. ʿUmar Murshidī raconta ce rêve à son père qui, cette fois, fit appel à des savants spécialistes de l'interprétation des songes. Ils dirent :

> C'est un enfant qui est bien né et bien fortuné (*nīk bakht wa saʿādatmand*). Beaucoup de musulmans trouveront le chemin droit grâce à son souffle béni (*nafas-i mubārak*) [...]. Il sera maître de la bonne fortune (*ṣāḥib-i dawla*)[20].

Dans la théorie de la hiérarchie spirituelle d'Ibn ʿArabī, Idrīs fait partie des quatre êtres, avec Élie, Jésus et Khiḍr, à qui sont confiées des fonctions

15 *Maʿdan al-durar*, p. 11.
16 *Maʿdan al-durar*, p. 12.
17 *Maʿdan al-durar*, p. 12.
18 Voir les commentaires sur la localisation de cette source, *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 138.
19 *Maʿdan al-durar*, p. 12.
20 *Maʿdan al-durar*, p. 12-13.

suprêmes[21]. Dans ce récit, ʿUmar Murshidī est donc investi par une importante figure spirituelle du soufisme à un haut statut symbolisé par le vêtement qu'Idrīs lui fait revêtir et la couronne qu'il pose sur sa tête.

L'hagiographe commente les deux rêves de ʿUmar Murshidī en faisant des rapprochements avec des épisodes de la vie du Prophète. Il dit qu'au moment de l'avènement de ce dernier, la meilleure chose dans le monde fut la lune du firmament de la révélation et le soleil céleste de la gloire de Muḥammad. Il cite une tradition selon laquelle, alors que le Prophète était dans le berceau, la lune descendit du ciel afin qu'il puisse jouer avec elle. L'hagiographe compare également la chose prélevée dans le ventre de ʿUmar Murshidī avec l'ouverture de la poitrine du Prophète par l'ange Gabriel afin de laver son cœur pour le remplir de science et de sagesse[22]. Ainsi, selon l'hagiographe, le Prophète Muḥammad est le « sceau des prophètes » (*khatm-i anbiyāʾ*) tandis que ʿUmar Murshidī est le « sceau des parfaits d'entre les Amis de Dieu » (*khatm-i kummal-i awliyāʾ*)[23].

ʿUmar Murshidī, qui avait accompagné son père à la chasse quand il était petit, continua de chasser par la suite. Un jour, il tira une flèche sur une gazelle. L'animal lui dit alors d'une voix claire (*zabān-i faṣīḥ*) : « Ô ʿUmar ! Est-ce pour être sans pitié pour moi que tu as été créée ? » Le jeune homme fut envahi par la peur. Il jeta aussitôt son matériel de chasse et se rendit à la maison de son beau-père. Il fit le serment de se mettre au service de Dieu en précisant que sa femme, désormais, était autorisée à se marier avec un autre homme[24].

> Ton amour, quand le regard s'y lance, m'a libéré de tout lien bon ou mauvais.
> Le cœur avait fait de la patience son soutien, mais le chagrin que j'ai pour toi a extirpé cette règle.
> Chaque oiseau qui a trouvé une graine venant de toi trouve difficile toute entrave.
> Quand le rossignol trouve le parfum de la rose, il est heureux même à l'ombre des épines[25].

Il dit cela et partit dans la montagne pour se consacrer à obéir et prier Dieu. Loin des gens, il se consacra aux exercices d'ascèse :

21 M. Chodkiewicz, *Le seau des saints*, p. 118-119.
22 Il existe plusieurs versions de ce hadith.
23 *Maʿdan al-durar*, p. 13.
24 *Maʿdan al-durar*, p. 13.
25 *Maʿdan al-durar*, p. 14.

> Tant que tu ne coupes pas les liens, tu ne peux prier sur ton tapis de prière de manière digne et convenable.
> En vérité, sans le vêtement miséreux et glorieux, tu ne seras pas délivré[26].

Ces récits sur l'enfance et l'adolescence de ʿUmar Murshidī sont conformes aux lieux communs de la littérature hagiographique. Né dans une famille de notables fortunés, l'enfant n'était pas particulièrement prédestiné à devenir un maître spirituel. On a vu qu'il fut un temps lui-même chef de son village. Plusieurs signes oniriques lui furent envoyés dans l'enfance pour lui indiquer qu'il aura un rôle à jouer pour le bien de la communauté des croyants, à l'image de la *Sīra* du Prophète. L'hagiographe le gratifie, sur le modèle de celui de Muḥammad, d'un petit *miʿrāj* onirique au cours au duquel le savoir et la sagesse lui sont transmis par Idrīs[27]. ʿUmar Murshidī est le sceau parfait d'entre les *awliyāʾ*, tout comme le Prophète est le sceau de tous les prophètes. Il suit le modèle prophétique. Sa sainteté s'inscrit dans la doctrine islamique de la *walāya* héritière de la prophétie, et notamment dans l'hagiologie akbarienne qui fait des *awliyāʾ* les héritiers du Prophète.

L'épisode au cours duquel ʿUmar Murshidī s'apprête à tuer une gazelle marque sa première étape dans son cheminement vers le divin. Ce récit n'est pas sans rappeler le retour à Dieu d'Ibrāhīm b. Adham, qui aurait été le roi de Balkh, et sur lequel il existe un nombre considérable de récits légendaires. Ibrāhīm b. Adham dit qu'il était un jeune homme épris de chasse. Il partit un jour à la poursuite d'un lapin ou d'un renard. Il entendit une voix qui lui dit :

> Est-ce pour cela que tu as été créée ? Ou est-ce cela qui t'a été ordonné[28] ?

ʿUmar Murshidī, tout comme d'Ibrāhīm b. Adham, quitte une vie faite de futilités pour faire un retour vers Dieu. La gazelle qu'il allait tuer s'exprime de manière miraculeusement claire pour lui transmettre un message divin. Il doit se consacrer au service de Dieu et s'écarter du monde. ʿUmar Murshidī s'est marié à l'âge de trente ans et fut le père de deux enfants, morts en bas âge. Puisqu'il rendit sa liberté à sa femme après l'épisode de la chasse, son retrait de la vie mondaine pourrait avoir eu lieu entre trente-cinq et trente-six ans. Les bases de la future sainteté de ʿUmar Murshidī étant établies, l'hagiographe

26 *Maʿdan al-durar*, p. 14.
27 Il est crédité d'un autre *miʿrāj* pendant son séjour à Kāzarūn.
28 Sulami, *Les générations de Soufis*, p. 56. Il existe de nombreuses versions de ce récit, voir la liste des notices sur Ibrāhīm b. Adham, *ibid.*, p. 60.

consacre le chapitre suivant à décrire les étapes de son rattachement à Murshid al-Dīn Abū Isḥāq Kāzarūnī.

2 Une affiliation onirique à la *kāzarūniyya*

Après avoir décidé de se retirer du monde, ʿUmar Murshidī fit une retraite de neuf années à Shast, au cours de laquelle Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī apparut dans son cœur. Sur un signe du cheikh, il se rendit de son village natal à Kāzarūn[29]. Il demanda l'autorisation à son père qui voulut l'accompagner. ʿUmar Murshidī répondit :

> Viens avec moi à la condition que ce que tu possèdes, tu le dépenses dans la voie de Dieu. Que tu ne tues pas d'animaux. Que tu dépenses pour les pauvres et les nécessiteux. Que tu donnes toutes tes affaires aux derviches. Si ton cœur ne donne pas, fais un legs pieux.

Le père de ʿUmar Murshidī n'était pas près d'accepter ces conditions, aussi le jeune homme partit seul par la route d'Ispahan[30]. Après être resté un moment au pied du tombeau de Shaykh Abū Isḥāq, il entra dans Taḥt-i sirāj (« Sous la lampe »), le lieu que le saint homme de Kāzarūn avait réservé aux voyageurs et aux étrangers pour qu'ils puissent faire leurs dévotions[31]. Il est probable que le *laqab* donné par l'hagiographe à Kāzarūn, « Maison de la piété » (*dār al-ʿibāda*), est en relation avec cet endroit[32]. Une fois à l'intérieur de Taḥt-i sirāj, ʿUmar Murshidī récita la sourate al-Fātihā et trois fois la sourate al-Ikhlāṣ. Ensuite il fit la prière[33].

Pendant son séjour à Taḥt-i sirāj, il fut de nouveau le bénéficiaire d'un *miʿrāj*. ʿUmar Murshidī raconta :

> À l'époque où j'étais à Taḥt-i sirāj, un jour alors que j'étais assis dans la direction de la *qibla*, j'ai vu une corbeille descendre du ciel. Une voix me dit : « Ḥājjī ʿUmar ! Assieds-toi à cet endroit ! » Je me suis levé et je suis allé à l'endroit indiqué. Dieu ordonna : « Tirez ! » Ils ont tiré de toute leur force et m'ont élevé [au ciel] si bien que je vis la surface de la terre de l'est

29 *Maʿdan al-durar*, p. 32.
30 *Maʿdan al-durar*, p. 132.
31 Dans le *Miftāh al-hidayā*, la vie d'Amīn al-Dīn Balyāni, cet endroit est appelé Zīr-i chirāgh, qui a la même signification.
32 C'est ainsi que Yazd est désignée en raison de ses nombreux lieux de cultes.
33 *Maʿdan al-durar*, p. 17.

> à l'ouest. J'entendais la voix des gens, puis elle diminua. J'entendis alors la voix des anges du ciel[34].

La suite du récit de l'ascension du cheikh est rapportée par son disciple Mawlānā Aḥmad Abū l-Futūḥ Ṭāwūs à qui il raconta que lorsqu'il a traversé le septième ciel, il a vu le Prophète et une mer d'eau courante. Au-dessus de la mer, il y vit deux trônes. Puis Muḥammad lui dit de monter sur l'un des trônes, où il le rejoignit. Ensuite, le cheikh monta sur le second trône où de nouveau le Prophète le rejoignit. Ainsi ils allèrent à l'endroit voulu par Dieu[35].

Le récit de l'ascension céleste de ʿUmar Murshidī se termine par quelques réflexions de l'hagiographe sur la possibilité des *awliyāʾ* de monter au ciel. Il faut se reporter, dit-il, au *Kitāb al-minhāj fi l-miʿrāj* de l'Imām Abū l-Qāsim Qushayrī[36]. Selon l'hagiographe, l'ascension au ciel d'un cheikh soufi est l'expression des dons (*karāmāt*) que Dieu lui accorde, elle est par conséquent différente du *miʿrāj* du Prophète Muḥammad[37]. À vrai dire, la différence essentielle serait pour les théologiens comme pour les soufis, que l'ascension du Prophète le fut par le corps, tandis que le *miʿrāj* des saints l'est toujours intérieurement et en esprit[38].

Pendant son premier séjour à Kāzarūn, Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī lui apparut en rêve au cours de plusieurs nuits consécutives. Il lui prodigua ses directives et ses conseils si bien qu'il vit les « étendards de la pauvreté » (*ʿalāmāt-i darwīshī*). Selon un lieu commun de la littérature hagiographique, il était indécis et ne savait pas quel maître choisir[39]. Khʷāja Imām al-Dīn Isfahānī était à cette époque un grand maître spirituel. ʿUmar Murshidī voulut se rendre à Ispahan pour se mettre dans son compagnonnage, mais les derviches de Taḫt-i sirāj lui dirent :

> Il n'est pas nécessaire d'aller à Ispahan, car il y a ici Shaykh Shihāb al-Dīn ʿUmar qui est aujourd'hui le guide de l'époque (*murshid-i waqt*). Il a une connaissance parfaite de toutes les sciences exotériques et ésotériques (*ṣūrīyya wa maʿnawīyya*)[40].

---

34 *Maʿdan al-durar*, p. 83.
35 *Maʿdan al-durar*, p. 84.
36 *Maʿdan al-durar*, p. 84-85.
37 *Maʿdan al-durar*, p. 85.
38 N. Amri, « Figures du Prophète et modalités de sa présence dans les récits visionnaires du Maghreb », p. 107-108.
39 *Maʿdan al-durar*, p. 17.
40 *Maʿdan al-durar*, p. 18.

ʿUmar Murshidī partit alors à la rencontre du cheikh Shihāb al-Dīn ʿUmar. Sur le chemin, se trouvait un champ de blé. Il aperçut un derviche qui coupa un épi de blé pour le manger. Il dit à l'homme : « Ne sais-tu pas que tu ne peux pas manger le bien d'autrui sans autorisation ? » Le derviche répondit : « Si le propriétaire du blé savait que je suis un derviche de Taḥt-i sirāj, il me donnerait l'autorisation. » ʿUmar Murshidī lui répondit : « Ceci est une réponse d'ordre juridique (*fatwā*), ce n'est pas l'expression de la crainte pieuse de Dieu (*taqwā*) », puis il poursuivit sa route[41]. Arrivé près de Shihāb al-Dīn ʿUmar, ce dernier demanda qu'on apporte de la nourriture et dit à ʿUmar Murshidī de manger le blé du paysan qui cultive le champ. Il comprit alors que Shihāb al-Dīn ʿUmar était le propriétaire du champ de blé et qu'il était « maître en sainteté » (*ṣāḥib-i walāya*)[42]. Après le repas, Shihāb al-Dīn ʿUmar lui demanda ce qu'il désirait. ʿUmar Murshidī répondit : « J'ai appris la moitié du Coran, peut-être puis-je me tourner vers la brisure de mon moi charnel (*nafs*) ? » Shihāb al-Dīn ʿUmar lui dit : « Sais-tu écrire ? » ʿUmar Murshidī répondit qu'il ne savait pas encore écrire. Alors le cheikh lui dit : « Toi qui n'as pas encore étudié le *ʿilm* et qui ne sait pas écrire, à quoi veux-tu t'occuper[43] ? » Il lui prodigua ses conseils pendant quelques temps, puis ʿUmar Murshidī lui demanda l'autorisation d'aller en pèlerinage à La Mecque, mais Shihāb al-Dīn ʿUmar refusa. Il lui dit : « Prie ici, ne vas pas à la Kaʿba. Bientôt, elle viendra à toi. Tu ne dois raconter à personne ce que tu m'as dit, sinon crains d'aller à ta perte[44]. » Ensuite, ʿUmar Murshidī rapporta à son maître tous les signes qui lui venaient du monde de l'invisible afin que Shihāb al-Dīn ʿUmar lui en explique la signification. Il resta en compagnie de son maître jusqu'à la mort de ce dernier[45]. On sait peu de choses sur ce cheikh Shihāb al-Dīn ʿUmar qui était un derviche de Taḥt-i sirāj. Il n'apparaît dans la vie de ʿUmar Murshidī qu'à l'occasion de ces récits édifiants, dans un rôle éducatif. Dans le premier récit, il fait comprendre à son disciple qu'il n'a pas la maturité spirituelle pour adresser des reproches à un derviche qu'il soupçonne de s'emparer du bien d'autrui. Dans le second récit, Shihāb al-Dīn ʿUmar reproche à ʿUmar Murshidī de vouloir dompter sa *nafs* alors qu'il n'a pas encore appris la base des sciences religieuses traditionnelles. On ne sait pas pendant combien de temps ʿUmar Murshidī fut en compagnie du cheikh Shihāb al-Dīn ʿUmar, mais l'hagiographe dit qu'ensuite, il retrouva l'« esprit rempli de dévoilements » (*rūḥ-i pur fuṭūḥ*) de Shaykh Abū Isḥāq qui

41 *Maʿdan al-durar*, p. 18.
42 *Maʿdan al-durar*, p. 18.
43 *Maʿdan al-durar*, p. 18.
44 *Maʿdan al-durar*, p. 19.
45 *Maʿdan al-durar*, p. 19.

fit son éducation sans intermédiaire, comme il l'avait fait lors de son premier séjour à Kāzarūn[46]. Il rapporte plusieurs visions oniriques déterminantes à propos de l'initiation du cheikh à la *kāzarūnīyya*.

ʿUmar Murshidī reçut, selon un signe intérieur, la chaîne de filiation initiatique (*talqīn-i dhikr*) de Khaṭīb Rukn al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz b. Khaṭīb ʿAbd al-Raqīb qui lui fit revêtir le froc de soufi (*ilbās-i khirqa*)[47]. Une autre fois, Shaykh Abū Isḥāq lui enseigna lui-même le *talqīn-i dhikr* de sa propre voix[48]. Selon un autre récit, à son retour de La Mecque à Kāzarūn, alors qu'il était en train d'accomplir la prière du matin, ʿUmar Murshidī vit Shaykh Abū Isḥāq. Ce dernier prit la main de Khaṭīb Murshid al-Dīn Muḥammad qui était le guide de l'époque (*muqtadā-yi ʿaṣr*) et son successeur. Shaykh Abū Isḥāq posa la main de Khaṭīb Murshid al-Dīn Muḥammad sur la main de ʿUmar Murshidī[49]. Ensuite, Shaykh Abū Isḥāq posa sa main au-dessus de leurs deux mains et leur enseigna les termes pour faire retour à Dieu (*kalimāt-i tawba*)[50].

On remarque l'insistance de Shams al-Dīn Muḥammad, l'hagiographe, à mettre en valeur le lien direct, certes onirique, entre ʿUmar Murshidī et Shaykh Abū Isḥāq. L'objectif de tous ces récits est de lui donner la légitimité à être le successeur du saint homme de Kāzarūn et de figurer dans la *silsila kāzarūnīyya*[51]. L'initiation d'un disciple par un maître défunt à travers des visions oniriques est l'une des modalités courantes de rattachement à un ordre soufi.

3 La montagne, un endroit propice pour s'approcher de Dieu

> As the highest and most dramatic features of the natural landscape mountains have an extraordinary power to evoke the sacred[52].

La montagne est souvent considérée comme un espace sacré, un lieu de pouvoir divin. Elle est aussi un endroit sauvage, doté de mystère[53]. Le manque

46 *Maʿdan al-durar*, p. 19.
47 *Maʿdan al-durar*, p. 19. On ne dispose d'aucune information sur ce personnage.
48 *Maʿdan al-durar*, p. 20.
49 Son nom n'apparaît pas dans le *Firdaws al-murshidiyya*, voir *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 140.
50 *Maʿdan al-durar*, p. 20.
51 *Silsila* dans *Maʿdan al-durar*, p. 19 et tableau p. chihil u panj.
52 E. Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, Berkeley, 1998, p. xiii.
53 A. Cooper, *Sacred Mountains: Ancient Wisdom and Modern Meanings*, Edinburg, 1997 ; E. Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*.

de nourriture, d'eau, ainsi que les températures extrêmes créent un environnement idéal pour l'ascétisme, un lieu propice au combat spirituel. La montagne joue un rôle important dans la plupart des religions car on la considérait comme un endroit où « se rencontraient le ciel et la terre, des personnes humaines et des forces sacrées »[54].

La sacralité de la montagne s'enracine dans la tradition judéo-chrétienne. Le mont Horeb de l'Ancien Testament, ainsi que le mont Tabor du Nouveau Testament, représentent tous deux des lieux de théophanies, de révélations et de miracles[55]. Dans l'islam, le modèle est celui du Prophète qui avait l'habitude de s'isoler dans une grotte (*ghār*) du mont Ḥirāʾ qui domine La Mecque. Elle est le prototype de la grotte sacrée. En effet, selon la tradition, c'est là que Muḥammad aurait reçu les premières révélations pendant le mois de ramaḍān. Dans les vies de saints musulmans, nombreux sont les récits mettant en scène le saint homme retiré dans une grotte de la montagne pour dialoguer avec Dieu. L'isolement dans la montagne est propice aux visions et aux révélations oniriques. En témoigne, on l'a vu, Rūzbihān Baqlī qui eut plusieurs révélations importantes dans la montagne de Bamū située au nord-est de Chiraz où il se retira pendant sept ans.

ʿUmar Murshidī fit de très nombreux séjours dans la montagne. Après avoir reçu la chaîne de filiation initiatique (*talqīn-i dhikr*), sur un signe de Shaykh Abū Isḥāq, il se retira à Bādām-i Shīrīn, une montagne située à environ 900 mètres d'altitude au sud de Kāzarūn. Il y passa quelques années[56]. L'hagiographe dit rapporter des traditions dignes de confiance sur cet endroit où personne n'était en mesure de séjourner. Il y avait autrefois une petite source qui ne pouvait fournir la nourriture que pour les animaux qui vivaient dans la montagne[57]. Le cheikh ʿAbd Allāh Balyānī avait essayé de faire descendre l'eau de la source jusqu'au pied de la montagne, mais sans succès. Un jour, il entendit une voix qui lui dit :

> ʿAbd Allāh, ne te donne pas toute cette peine, car un homme du Luristān viendra dont le nom est ʿUmar. Grâce à lui, l'eau coulera au pied de la montagne[58].

54 André Vauchez, *Sanctuaires chrétiens d'Occident, IVe-XIVe siècle*, Paris, 2021, p. 37.

55 A.-M. Talbot, « Les saintes montagnes à Byzance », dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, M. Kaplan (dir), Paris, 2001, p. 263-275.

56 Bādām-i Shīrīn est appelé aujourd'hui Bībī Shīrīn, un mausolée situé près du village de Mashtān à 7 km au sud-est de Kāzarūn, *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 141 ; *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 222.

57 *Maʿdan al-durar*, p. 21.

58 *Maʿdan al-durar*, p. 22, et « Taʿliqāt », p. 141.

Pendant que ʿUmar Murshidī était dans la montagne à Bādām-i Shīrīn, il s'arrêta un jour au bord de cette source. Il prit un bâton et fit un signe à l'eau de la source. C'est alors, écrit l'hagiographe, que sur l'ordre de Dieu, l'eau se mit à couler et qu'il put s'établir à Bādām-i Shīrīn[59]. On note que ce récit a pour objectif de donner à ʿUmar Murshidī un statut spirituel supérieur à celui du cheikh ʿAbd Allāh Balyānī. Ce dernier, on l'a vu, était l'oncle d'Amīn al-Dīn Balyānī, le restaurateur au XIV^e^ siècle du complexe religieux édifié par Shaykh Abū Isḥāq à Kāzarūn. Il avait initié son neveu à la voie soufie dès son plus jeune âge.

ʿUmar Murshidī raconta que lorsqu'il était dans la montagne au sud de Kāzarūn, avec le temps il dût rapiécer sa *khirqa*. Un jour, il perdit son aiguille et ne parvint pas à la retrouver. Il décida de se rendre au *muṣallā* à Kāzarūn. Il vit sur le chemin un amoncellement qui était constitué d'or rouge. Il s'en éloigna. Il vit un autre amoncellement qui était constitué d'or blanc. Une voix lui dit : « Ces deux amoncellements se substituent à l'aiguille ». ʿUmar Murshidī répondit : « Si toute la montagne se transformait en or, je n'en voudrais pas, je veux ma propre aiguille ». Il arriva au *muṣallā* où, selon l'hagiographe il n'était pas allé ce jour-là. Tout à coup, il vit son aiguille qui était posée près d'une pierre. Il la prit et à l'instant même Shaykh Abū Isḥāq apparut. Le saint homme dit à ʿUmar Murshidī : « Tu as bien fait de t'éloigner de cet or, si tu ne l'avais pas fait, il aurait été le voile sur ton chemin vers Dieu »[60]. Ces tells en or qui lui sont présentés comme une substitution à son aiguille constituent une épreuve que ʿUmar Murshidī a été capable de surmonter. Ce récit n'est pas sans évoquer un hadith selon lequel l'Archange Gabriel proposa au Prophète de lui octroyer l'équivalent de la Tihāma en or et argent, mais il refusa disant « Je réserve cela à ma communauté, en guise d'intercession ».

3.1 *Rivalités entre maîtres spirituels, nouvelles visions oniriques*

> Sois béni ! Tu possèdes un tel rang (*maqām*) que
> les grands [maîtres] se querellent à ton propos[61].

Pendant son séjour dans la montagne de Bādām-i Shīrīn, ʿUmar Murshidī eut de nombreuses révélations oniriques dans lesquelles plusieurs grandes figures spirituelles du soufisme sont impliquées. Un jour, il vit arriver le Prophète en compagnie de Sayyid Aḥmad Rifāʿī. Ce dernier lui demanda : « Pourquoi n'es-tu pas venu dans mon district (*wilāya*) ? Viens afin que nous retournions au

59 *Maʿdan al-durar*, p. 22.
60 *Maʿdan al-durar*, p. 41-42.
61 *Maʿdan al-durar*, p. 24.

Luristān[62]. » Nous partîmes, dit ʿUmar Murshidī, et après avoir parcouru deux étapes, nous avons vu apparaître un grand nombre d'étendards, de drapeaux et de bannières. ʿUmar Murshidī demanda quel était le sultan qui arrivait avec un cortège aussi somptueux. Ils répondirent : « C'est Sayyid Abū l-Wafāʾ Kurd qui vient à votre rencontre[63] ». Alors que ce dernier n'était pas encore arrivé, tout à coup, apparut l'« éclat lumineux » (*shaʿshaʿ-i anwār*) de Shaykh Abū Isḥāq[64]. ʿUmar Murshidī et Sayyid Aḥmad Rifāʿī s'assirent au bord du chemin. Shaykh Abū Isḥāq demanda à ʿUmar Murshidī : « Où vas-tu ? ». Il répondit qu'il allait chercher la réalisation spirituelle. Ce n'est pas cela que tu dois faire, dit Shaykh Abū Isḥāq, tu dois retourner dans la montagne et y rester. Sayyid Aḥmad Rifāʿī refusa disant que ʿUmar Murshidī faisait partie de ses proches. Le Luristān, ajouta-t-il, est le lieu de sa naissance et de son adolescence, il doit être celui de sa mort[65]. Shaykh Abū Isḥāq répondit : « C'est ainsi ! Il y a des années que je fais son éducation et qu'il trouve, grâce à la lumière de ma guidance, la réalisation spirituelle (*walāya*)[66]. » Le Prophète qui était à proximité jeta un regard sur ʿUmar Murshidī et Sayyid Aḥmad Rifāʿī qui trouvèrent alors la sérénité[67]. Le cheikh resta à Kāzarūn. Une année plus tard, Ḥājjī ʿAfīf al-Dīn Muḥammad Kāzarūnī, qui était informé par le monde de l'invisible, prit la main de ʿUmar Murshidī et lui dit : « Sois béni ! Tu possèdes un tel rang (*maqām*) que les grands [maîtres] se querellent à ton propos[68]. » ʿAfīf al-Dīn Muḥammad Kāzarūnī était l'un des neveux d'Amīn al-Dīn Balyānī. Avec ces paroles, il reconnaît implicitement la supériorité de ʿUmar Murshidī sur son oncle. Le cheikh est le véritable successeur de Shaykh Abū Isḥāq dans le Fārs.

Ces récits de rattachement onirique à un cheikh soufi sont des traits communs à bien des vies de saints hommes. L'originalité de l'initiation de ʿUmar Murshidī à la *kāzarūniyya*, par rapport aux autres cheikhs du Fārs, réside dans le fait que plusieurs figures spirituelles rivalisèrent pour faire son éducation. Il est intéressant de noter que les trois maîtres impliqués dans cette rivalité sont représentatifs de courants spirituels différents. L'ordre initié par Sayyid Aḥmad Rifāʿī (m. 578/1182), originaire du bas-Irak, était présent dans le Fārs, au moins depuis le XIII^e^ siècle. On a vu que des liens matrimoniaux unissaient les deux familles puisque le père de ʿUmar Murshidī avait épousé une femme de

62 *Maʿdan al-durar*, p. 23. Ici, le terme *wilāya* fait référence au territoire sur lequel s'exerce l'autorité spirituelle de Sayyid Aḥmad Rifāʿī.
63 *Maʿdan al-durar*, p. 23.
64 *Maʿdan al-durar*, p. 23.
65 *Maʿdan al-durar*, p. 23.
66 *Maʿdan al-durar*, p. 23.
67 *Maʿdan al-durar*, p. 23.
68 *Maʿdan al-durar*, p. 24.

la famille d'Aḥmad Rifāʿī. Les derviches de la *rifāʿiyya* étaient connus pour leurs pratiques extrêmes, comme des séances de *samāʿ* avec extases incontrôlées. Sayyid Abū l-Wafāʾ Kurd, qui vivait à la fin du XIII^e^ ou dans la première moitié du XIV^e^ siècle, était l'un des cheikhs de la communauté des Ahl-i Ḥaqq[69]. Il s'agit d'un mouvement chiite extrémiste, du type *nuṣayrī* et *ḥurūfī*, dont le berceau était le Luristān et, au nord, le territoire des Kurdes Gūrānī[70]. La strate la plus ancienne de la doctrine des Ahl-i Ḥaqq était issue des territoires situés sur le cours inférieur du Tigre, qui fut le centre des Nuṣayrī jusqu'au XVI^e^ siècle. Le tombeau de Sayyid Abū l-Wafāʾ Kurd se trouvait à l'ouest de la ville de Kūhdasht, située à vingt-cinq kilomètre à l'est de Shāhābād, dans le Luristān[71]. Cette compétition, à portée très édifiante, autour de la personne de ʿUmar Murshidī n'est relayée par aucune autre tradition hagiographique étant donné que le *Maʿdan al-durar* est la seule source d'information sur le cheikh. Il s'agit d'arguments de nature hagiographique qui n'impliquent pas ʿUmar Murshidī lui-même, mais l'hagiographe, son neveu Shams al-Dīn Muḥammad.

Les derviches de la *rifāʿiyya* et les membres des Ahl-i Ḥaqq se livraient à des *dhikr* et des *samāʿ* avec instruments de musique, danses et états extatiques, tandis que les adeptes de la *kāzarūniyya* respectaient les enseignements de Shaykh Abū Isḥāq. Attaché à un strict respect de la *sunna* prophétique, le saint homme de Kāzarūn était réservé sur la pratique du *samāʿ*. Alors qu'il était originaire du Luristān, la mission de ʿUmar Murshidī ne sera pas de diffuser les enseignements de Sayyid Abū l-Wafāʾ Kurd dans sa propre patrie, mais d'implanter la *kāzarūniyya* à Chiraz à travers les activités d'une *khānaqāh* et d'une madrasa.

D'autres retraites sont attestées dans la vie du cheikh, notamment lorsqu'il prit la résolution de se couper de sa famille[72]. Après son premier séjour à Kāzarūn, ʿUmar Murshidī se rendit à La Mecque en partant de Kāzarūn après avoir passé trois ans à Taḥt-i sirāj. Il partit par voie de mer par Būshihr, Qaṭīf, puis La Mecque ; il revint dans sa patrie à Shast par voie de terre en passant par Bagdad. Arrivé à Liwān, un endroit à proximité de son village, il désira passer d'abord à la maison de son oncle paternel pour s'excuser d'un comportement inadéquat qu'il avait eu envers lui avant de partir. La nouvelle de son retour

69 *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 142.

70 V. Minorsky, « Ahl-i Ḥaḳḳ », *EI*^{2} ; H. Halm, « Ahl-i Ḥaqq », *EIr*. Les tombeaux de Bābā Yādgār et Ṣuhāk, les deux principaux sanctuaires des Ahl-i Ḥaqq, sont situés en territoire Gūrānī.

71 *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 142.

72 Il fit trois fois le pèlerinage. La première fois pour lui, la deuxième pour son père et la troisième pour sa mère. Il resta trois ans dans le saint voisinage de la Kaʿba et une année à Médine, *Maʿdan al-durar*, p. 75.

étant parvenu à ses parents, toute la famille s'était regroupée dans la maison de son père pour l'accueillir. Par conséquent, ʿUmar Murshidī trouva les portes de la maison de son oncle fermées. Il posa sa main sur la première porte qui, « à l'ordre de Dieu », s'ouvrit ainsi que les trois autres portes. ʿUmar Murshidī se rendit ensuite chez son père où la nouvelle de sa présence dans la maison de son oncle provoqua l'étonnement de tout le monde. La famille fêta pendant trois jours son retour de La Mecque. Ensuite, ʿUmar Murshidī raconta : « J'ai abandonné les plaisirs et les cupidités du monde ici-bas (*lizza wa shahawāt-i dunyā*') et je me suis contenté de l'herbe et des glands de la montagne[73]. » Il passa l'hiver avec cette idée en tête et, au moment du printemps, il dit à son père : « Je veux aller dans un coin de la montagne où personne ne puisse venir près de moi. Il ne faut pas que vous m'appeliez et me dérangiez »[74]. Le père lui demanda pour quelle raison il voulait se retirer du monde. ʿUmar Murshidī répondit qu'il voulait s'en remettre entièrement à Dieu. Selon lui, le seul moyen d'y parvenir était de se retirer dans la montagne et se nourrir comme les animaux. Il déclara à son père d'une voix inspirée (*zabān-i ḥāl*) : « Ô père ! Je souffre de prendre cette décision. La mère enfante, puis les parents endurent ensuite le supplice[75]. » Il partit sans aucun viatique, mais lorsqu'il eut fait une partie du chemin, il attrapa une forte diarrhée. Son intérieur s'épura et sa conviction de s'isoler du monde se renforça. Il partit dans une montagne située à environ trois kilomètres de Shast. ʿUmar Murshidī vit de l'eau à proximité d'une grotte où il s'installa. Selon l'hagiographe, cet endroit est célèbre sous le nom « Sept personnes » (*Haft tanān*)[76]. Il y resta un mois à prier, sans manger ni boire. Pendant toute cette période, il ne vit personne et, « sur l'ordre de Dieu », il progressa d'un degré (*martaba'ī*)[77]. Ensuite, il alla dans une autre grotte sur le flanc de la montagne. Un endroit appelé « Kawl-i mīmī » où personne n'était jamais allé car il n'y avait pas d'eau[78]. Il resta à cet endroit pendant quarante jours, puis il fit une seconde quarantaine. Au bout de soixante jours, il ne se préoccupait toujours pas du manque d'eau. Cependant, une nuit, assoiffé, il demanda à Dieu une goutte d'eau. C'est alors qu'il entendit une voix : « Ô ʿUmar ! Tu veux de l'eau ? » Il répondit : « Oui ». Aussitôt, une petite pierre se détacha de la grotte et de l'eau apparut à travers une fente. ʿUmar Murshidī resta soixante-dix jours de plus à cet endroit, sans manger afin de suivre la

73 *Maʿdan al-durar*, p. 28.
74 *Maʿdan al-durar*, p. 29.
75 *Maʿdan al-durar*, p. 29.
76 Cet endroit est aussi appelé : Kawl-i nahangān, *Maʿdan al-durar*, p. 29.
77 *Maʿdan al-durar*, p. 29.
78 Cet endroit, appelé Bībī, est situé au sud de Kirmānshāh au N.-O. de Kūhdasht, *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 143.

parole du Prophète : « La purification sur la purification est une lumière sur la lumière »[79].

ʿUmar Murshidī resta plusieurs années, isolé du monde dans la montagne près de Shast. Ses exercices d'ascèse furent récompensés par Dieu qui fit apparaître pour lui une source d'eau dans un territoire caractérisé par une telle aridité qu'aucune personne n'avait pu y résider avant lui. Au moment de la rédaction du *Maʿdan al-durar*, selon le frère du cheikh, Badr al-Dīn Sulaymān, cette source existait toujours et beaucoup de paysans l'utilisaient[80]. André Vauchez fait remarquer que la présence du saint homme s'accompagne de l'apparition de diverses manifestations de sacralité, comme par exemple le jaillissement d'une source réputée par la suite de propriétés curatives[81]. Les exercices d'ascèse et la présence de ʿUmar Murshidī ont rendu cette terre hostile exploitable par les paysans.

Par la suite, le cheikh fit d'autres retraites dans la montagne. Après avoir séjourné pendant six ans à Tāḫt-i sirāj, il se rendit à Chiraz et se retira dans la montagne qui est appelée « Source des oiseaux » Āb-i murghān, ou Chasma-i murghān, un endroit où Shaykh Kabīr, Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī et Rūzbihān Baqlī s'isolaient autrefois pour prier Dieu. Il y avait là une grosse pierre. ʿUmar Murshidī frappa avec son bâton sur la pierre et une grotte apparut sur la pente. Il construisit une cellule (*khalwat-khāna*) où il fit une retraite de quarante jours[82]. Le cheikh aménage en quelque sorte l'endroit où il a décidé de se recueillir pour prier Dieu. Dans tous ces récits, l'hagiographe célèbre le rôle civilisateur du saint homme qui élimine les aspects sauvages du territoire où il réside.

Les retraites du cheikh dans les montagnes n'avaient pas seulement pour but de se rapprocher de Dieu. Alors qu'il avait chassé pendant de longues années, il entretenait un lien particulier avec les animaux. Un jour, son frère Badr al-Dīn Sulaymān le vit assis au soleil. Le cheikh lui dit : « Ce moineau est tombé dans l'eau à cause du froid, je l'ai posé au soleil pour qu'il sèche. Si je m'étais occupé des affaires du sultan, le chat serait venu et aurait conduit ce malheureux à la mort[83]. » Il avait d'ailleurs la volonté de mourir dans la montagne afin que les animaux qui y vivaient puissent profiter de sa présence[84]. Le corps du saint est porteur de sa *baraka* qui se diffuse à tout l'environnement où il repose, même

79 *Maʿdan al-durar*, p. 29-30.
80 *Maʿdan al-durar*, p. 29.
81 A. Vauchez, *Sanctuaires chrétiens*, p. 39. Voir également N. Amri, « Zâwiyya et territoire en Ifriqiya », p. 252.
82 *Maʿdan al-durar*, p. 35-36.
83 *Maʿdan al-durar*, p. 56.
84 *Maʿdan al-durar*, p. 98.

aux animaux car ils ont eux aussi une conscience, un esprit. Le texte du Coran affirme de façon assez claire que les animaux sont dotés d'une intelligence réelle qui leur permet de connaître leur Créateur et d'accomplir sa volonté.

4 Le cheminement initiatique de ʿUmar Murshidī. L'alchimie de la faim

> Le but des mystiques en jeûnant
> et en diminuant leur nourriture est
> d'être au plus près des anges qui
> vivent dans l'adoration perpétuelle [de Dieu][85].

La plupart des maîtres spirituels recommandent la remise confiante à Dieu (*tawakkūl*) et la frugalité (*qilla*) en matière de nourriture et de biens. Shaqīq Balkhī (m. 194/810) est l'un des premiers maîtres ayant donné à la privation de nourriture une place majeure dans le cheminement initiatique. Plusieurs sentences qui lui sont attribuées font référence aux bénéfices que l'on peut tirer d'une vie menée dans le dénuement. « Celui qui apprécie la frugalité plus que l'abondance qu'il a quittée », dit-il, « connaitra une double joie : une dans ce monde puis une dans l'autre »[86]. Shaqīq Balkhī dit aussi que le commencement de l'entrée dans le *zuhd* est de dresser le moi charnel (*nafs*) en restreignant son appétence pour la nourriture et la boisson[87]. Afin de suivre la tradition instituée par la « *sunna* muhammadienne », ʿUmar Murshidī décida d'abandonner les plaisirs de la vie[88]. Il dit se conformer à un hadith du Prophète selon lequel le diable sommeille dans chaque être humain ; pour le vaincre il faut se priver de nourriture et de boisson[89]. Au début, il faisait le jeûne permanent (*ṣiyām-i dahr*) et priait la nuit (*qiyām-i layl*). Par la suite, il se contenta chaque soir de trois dattes, ensuite il ne mangea qu'une seule datte tous les trois soirs. Puis, quand sa *nafs* fut habituée à ces restrictions, ʿUmar Murshidī fit le jeûne davidique (*rūza-yi dāwūdī*), c'est-à-dire un jour sur deux. En effet, selon la parole du Prophète : « Le meilleur des jeûnes est celui de Frère David »[90].

85 Parole de Shaykh Kabīr, *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 107.
86 Sulamī, *Les générations des Soufis*, p. 76.
87 P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 216.
88 *Maʿdan al-durar*, p. 25.
89 *Maʿdan al-durar*, p. 25.
90 *Maʿdan al-durar*, p. 25-26.

Néanmoins, la privation des plaisirs que peut procurer la consommation de mets raffinés n'allait pas de soi pour ʿUmar Murshidī au début de ses exercices d'ascèse :

> Lorsque j'ai décidé de quitter les jouissances du monde, dit-il, un jour j'ai vu un grain de raisin qui était tombé sur le sol. Je l'ai pris et l'ai jeté dans ma bouche. Une voix du monde de l'invisible me dit : « Ḥājjī ʿUmar ! Tu veux manger du raisin ? » J'ai retiré le raisin de ma bouche, je l'ai lancé aux oiseaux et je n'ai plus jamais mangé de raisin[91].

Une autre anecdote témoigne également qu'il éprouvait des difficultés à se priver de nourriture. ʿUmar Murshidī dit qu'un jour une interrogation traversa son esprit : « Si j'abandonne mon métier de bucheron, comment pourrais-je trouver ma nourriture ? » C'est alors qu'il entendit une voix qui lui dit : « Sois rassasié du monde ici-bas ! » ʿUmar Murshidī fit le choix de tirer sa subsistance de la quantité de farine qui lui suffisait quotidiennement[92].

D'autres signes lui furent envoyés pour l'inciter à peu manger. Alors qu'il séjournait à Kāzarūn, il cuisait de temps en temps du riz dans de l'huile. Ensuite il mangeait avec les derviches de Taḫt-i sirāj. Une nuit, il fit cuire un peu de riz, puis il alla faire la prière. À son retour, la casserole était remplie d'épines d'acacia. Il fut très étonné. Tout à coup, une voix venue de l'invisible lui dit : « Ô ʿUmar. Tu dois manger cela ! » J'ai arrêté de cuire du riz, dit-il, et je n'en ai plus mangé[93]. Cette anecdote se produisit vraisemblablement lors de son premier séjour à Kāzarūn.

L'importance qu'il accordait à la privation de nourriture est attestée dans tous ses déplacements et même tout au long de sa vie. « À l'époque où j'étais à Médine », dit-il, « un jour j'ai vu qu'on avait apporté du raisin. Il me vint à l'esprit que puisque j'avais apporté du bois de la montagne, je pouvais le vendre pour acheter du raisin ». Il vendit le bois pour trois dirhams, puis il se rendit chez le marchand et lui donna les trois dirhams. Le vendeur de raisin posa trois grappes dans la balance, mais elle ne bougea pas. L'homme se tourna vers ʿUmar Murshidī et lui dit : « Ô ʿAjam, tu es un derviche qui coupe du bois. Va ! Un dirham pour le pain, un dirham pour l'huile et un dirham pour la datte dont tu te contentes ! » Le cheikh comprit qu'il avait été dominé par sa *nafs*. Il prit

91 *Maʿdan al-durar*, p. 35.
92 *Maʿdan al-durar*, p. 34.
93 *Maʿdan al-durar*, p. 27.

la résolution de ne plus jamais lui donner satisfaction. Il conclut son récit en disant que grâce à Dieu, son âme est restée affamée[94].

Au cours de l'une de ses retraites qui eut lieu pendant le mois de ramaḍān, ʿUmar Murshidī avait une outre d'eau et quarante petites pierres. Il dit : « Au moment de rompre le jeûne, mon moi charnel désira des nourritures raffinées. J'ai lancé une pierre dans ma bouche et j'ai dit : "Je regrette (littéralement, Ta tête sur cette pierre)". J'ai bu une goutte d'eau afin de protéger mon cheminement vers Dieu (*wasāl*)[95]. » Le dernier jour de sa quarantaine, ʿUmar Murshidī vit le Prophète qui lui demanda : « Ḥājjī ʿUmar ! Tu es la créature de qui ? – Je suis la créature de Dieu », répondit-il. « Parmi les créatures de Dieu et ceux de ma communauté, dit le Prophète, je n'ai jamais vu une personne faire tant d'exercices d'ascèse que toi ! » ʿUmar Murshidī répondit :

> Ô Prophète ! Dieu m'a créé derviche. J'ai entendu que Moïse faisait tant d'ascèse qu'il ne mangeait que de l'herbe [...]. Je voudrais que le Jour de la Résurrection, une personne de la communauté de Muḥammad issue du Luristān fasse autant d'ascèse [que Moïse]. Je fais cette ascèse pour toi[96].

La restriction de nourriture caractérise la ligne spirituelle suivie par le cheikh. Alors qu'il s'adonna à la chasse jusqu'à l'âge de trente ans, il devint végétarien. Néanmoins, la privation de nourriture carnée ne fut pas facile pour ʿUmar Murshidī. Un jour, il vit un oiseau qui l'implora de lui donner un peu de nourriture, mais il n'en fit rien. Il tira l'augure afin de savoir s'il pouvait le manger. Aussitôt, Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī lui apparut et lui dit :

> Ceci est ton âme charnelle, ne suis pas son désir, elle te pose des difficultés ! Lis ce verset : « Et qui aura préservé son âme des passions[97] », et aussi ce verset : « Celui qui aura fait le poids d'un atome le mal, le verra. »

Par la suite, il ne mangea et ne but plus aucune nourriture ou boisson d'origine animale[98], tout comme son maître spirituel, le saint homme de Kāzarūn. Il se nourrissait de l'herbe et des glands de la montagne. Il mangeait également toutes sortes de fruits. À la saison des figues, il mangeait les figues de la montagne. Il les posait dans le feu pour les faire griller, mais il se contentait

94 *Maʿdan al-durar*, p. 26-27.
95 *Maʿdan al-durar*, p. 36.
96 *Maʿdan al-durar*, p. 36.
97 Coran 79 : 40 et Coran 99 : 8.
98 *Maʿdan al-durar*, p. 25.

seulement de deux figues[99]. Le cheikh adopte la même démarche ascétique que Shaykh Kabīr qui ne mangeait que sept grains de pâte pétrie chaque soir. Sur leur lit de mort et affaiblis par les privations, ces deux figures spirituelles de Chiraz refusèrent de se nourrir jusqu'à leur dernier souffle. Ils pratiquent cet ascétisme rigoureux des premiers maîtres spirituels.

Initié à la *kāzarūniyya* par Shaykh Abū Isḥāq lui-même, ʿUmar Murshidī se rapproche de la figure de son maître spirituel. Ni l'un ni l'autre n'ont eu des comportements extatiques, même si ʿUmar Murshidī dialogua avec Dieu à plusieurs reprises. L'expérience spirituelle la plus importante dans la vie de ʿUmar Murshidī est son ascension céleste (*miʿrāj*) qui est d'ailleurs, on l'a vu, d'une grande sobriété par rapport aux visions de Rūzbihān Baqlī.

D'autres récits rapportés dans un très court chapitre intitulé « Visite des Gens de la caverne (*aṣḥāb-i kahf*) à Ḥaḍrat-i Muqaddas et la conversion d'un groupe d'esprits (*parīyān*) sur un signe du Prophète » renforcent le lien avec Shaykh Abū Isḥāq[100]. Le saint homme de Kāzarūn, on l'a dit, se rattache à la hiérarchie spirituelle des saints invisibles. Sept soufis de la Montagne libanaise lui rendirent visite car ils avaient vu en lui le Pôle en sainteté (*quṭb*). Puis, après sa mort, sept de ses disciples, appelé Haft tanān, avaient fondé un établissement *kāzarūnī* dans cette fameuse Montagne libanaise. Dans le *Maʿdan al-durar*, ʿUmar Murshidī est associé aux « Sept dormants de la Caverne » auquel fait allusion la sourate 18. Il s'agit d'une tradition hagiographique d'origine chrétienne. Sept jeunes chrétiens, persécutés par l'empereur Dèce (249-251), auraient trouvé refuge dans une grotte près d'Éphèse, où ils auraient été pris d'un sommeil miraculeux. Ils se seraient réveillés alors que le christianisme s'était imposé ou, selon d'autres traditions, à l'époque islamique. Dans le Coran, les Sept dormants ont reçu des charismes de la part de Dieu, tout comme Marie, alors qu'ils n'étaient pas musulmans[101]. Cette légende a donné naissance à de nombreuses exégèses de la part des commentateurs du Coran, mais aussi des maîtres spirituels[102]. Ils représentent en effet pour les soufis le modèle du cheminement spirituel mystique.

---

99 *Maʿdan al-durar*, p. 26.

100 *Maʿdan al-durar*, p. 43-44. L'hagiographe emploie dans cette tradition à la fois le terme persan *parī* et le terme arabe *djinn*.

101 Voir, par exemple, verset 9 : « Comprends-tu que les gens de la Caverne et d'al-Raqīm constituent une merveille parmi Nos signes ? » et verset 13 : « Nous allons te raconter leur histoire en toute vérité. Ce sont des jeunes gens qui croyaient en leur Seigneur et nous les avions affermis dans la voie droite ». Le terme al-Raqīm désigne les deux tablettes de cuivre sur lesquelles était écrite leur histoire.

102 G. Gobillot, « Gens de la Caverne », *Dictionnaire du Coran*, p. 362-365. N. Tabbara, *L'itinéraire spirituel d'après les commentaires soufis du Coran*, Paris, 2018 ; *La caverne entre symbolique universelle et imaginaire soufi*, texte mis en ligne le 22 mars 2006 et en accès

Un jour, alors qu'il séjournait dans un endroit situé à trois *farsakh* au sud de Kāzarūn, ʿUmar Murshidī vit venir vers lui « Sept personnes » (*haft tan*). Il comprit qu'il s'agissait des Gens de la caverne (*ahl al-kahf*). Il vit que l'un d'entre eux était resté à l'arrière et qu'il avait une pierre au cou. Une fois qu'ils furent arrivés auprès du cheikh, ils échangèrent une poignée de main et manifestèrent beaucoup de révérence envers lui. Puis, ils s'assirent les uns à côté des autres, tandis que l'un d'entre eux s'assit à l'écart. Ils dirent au cheikh que celui qui était à l'écart avait toujours une pierre au cou. Ensuite ils se levèrent et demandèrent l'autorisation de partir[103].

Les nombreux commentaires insistent sur l'importance du lieu, une caverne, où ont séjourné les Sept dormants. La caverne symbolise l'endroit où l'aspirant parvient au dépouillement (*tajrīd*). Elle est aussi le lieu de la rencontre avec le divin. Ainsi, pour Rūzbihān Baqlī, la caverne est la « chambre nuptiale » ou « la caverne de son union »[104]. Les *haft tan*, qui viennent rendre visite au cheikh après avoir séjourné dans une grotte sacrée, s'apparentent aux soufis venus de la montagne libanaise, un autre lieu de sacré de la symbolique soufie. Un autre élément de ce récit est également important à souligner. Dans une version rapportée par Ṭabarī, les jeunes gens étaient de riche extraction et accompagnés par leur chien de chasse, tout comme ʿUmar Murshidī pendant sa jeunesse. La personne qui se tient à l'écart symbolise le chien qui protège les jeunes gens réfugiés dans la caverne. Il jouit dans la tradition spirituelle d'une sainteté particulière. Selon Qushayrī, le chien ne peut s'éloigner de son maître, même s'il le chasse parce que c'est lui qui l'a élevé. « En restant à l'entrée de la grotte », comme le souligne Pierre Lory, « le chien respecte le protocole des disciples (*adab al-khidma*) lié à la perdurance du lien initiatique »[105]. Ce récit sur les Gens de la caverne fait symboliquement référence à la vie du cheikh. Il fut d'abord un jeune homme de noble extraction qui s'adonnait à la chasse, ensuite il rompit ses liens avec sa famille pour s'isoler dans les grottes de la montagne afin de cheminer vers Dieu.

Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī s'était rendu célèbre comme un combattant de l'islam à une période où subsistaient de nombreux zoroastriens dans le Fārs. Il en aurait converti des milliers grâce à sa prédication. Un récit témoigne de manière métaphorique que ʿUmar Murshidī fut lui aussi un convertisseur des

libre sur le site du Groupe de Recherche Islamo-Chrétien (https://gric-international.org/). Il existe des commentaires chiites de cette sourate, voir M. Terrier, « Le rôle des juifs et des chrétiens dans l'historiosophie du šīʿisme imamite », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, vol. 33, 2018, p. 183-219.

103 *Maʿdan al-durar*, p. 43.

104 N. Tabbara, *L'itinéraire spirituel*, p. 111.

105 P. Lory, *La dignité de l'homme*, p. 66.

foules. Une nuit, ʿUmar Murshidī vit le Prophète Muḥammad qui marchait avec un groupe de djinns. Il y avait neuf cent mille hommes et cinq cent mille femmes. Le Prophète lui demanda de les convertir à l'islam et de les faire revenir à Dieu. Comment pourrais-je les convertir, ils sont nombreux, lui dit le cheikh. Le Prophète répondit : « Tu dis, jusqu'à ce que groupe par groupe ils répètent ». En d'autres termes, Muḥammad lui demande de leur faire prononcer la profession de foi, ce que fit ʿUmar Murshidī. À la fin, leur chef dit qu'il restait encore un groupe de djinns qui n'étaient pas convertis. Peux-tu leur donner la *tawba* demanda-t-il ? Le cheikh accepta et convertit tous les djinns en une matinée (*chāstgāh*)[106].

Les djinns sont des êtres terrestres, ils n'ont pas accès aux régions célestes. Ils sont sexués, ils peuvent être vertueux, croyants ou mécréants. Les hommes entretiennent des relations avec les djinns, ils échangent des paroles, comme dans ce récit[107]. L'hagiographe établit un parallèle entre les actions de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī et de ʿUmar Murshidī. Le fondement scripturaire de ce récit est le texte du Coran lui-même dont le discours accorde une place importante aux djinns. La sourate 72 intitulée « Les djinns » évoque la conversion par le Prophète d'un groupe de djinns : « Il m'a été révélé qu'un groupe de djinns écoutaient ; ils dirent ensuite : « Oui, nous avons entendu un Coran merveilleux ! Il guide vers la voie droite ; nous y avons cru [...][108]. »

ʿUmar Murshidī fait adhérer à l'islam un grand nombre de djinns sur l'ordre du Prophète, tout comme Shaykh Abū Isḥāq avait converti des milliers de zoroastriens. Il reçoit la visite des jeunes hommes de la caverne qui appartiennent à l'élite de ceux qui croient en Dieu[109], tout comme les saints de la hiérarchie spirituelle à laquelle Shaykh Abū Isḥāq avait été identifié, qui forment l'élite des Amis de Dieu. ʿUmar Murshidī reproduit à Chiraz la sainteté incarnée par Shaykh Abū Isḥāq à Kāzarūn dont toutes les actions furent soutenues par le Prophète Muḥammad. C'est aussi le cas pour ʿUmar Murshidī. Le Prophète lui apporte sa caution pour qu'il implante la *kāzarūniyya* à Chiraz.

Shaykh Abū Isḥāq n'est pas connu pour avoir tenu des séances à d'enseignement religieux. Sa mission principale fut de construire une mosquée et d'appeler la population de Kāzarūn à l'islam. En revanche, à l'époque de ʿUmar Murshidī, il existait une longue tradition d'enseignement religieux dans les

106 *Maʿdan al-durar*, p. 44.

107 P. Lory, *La dignité de l'homme*, p. 221-222.

108 Coran 72 : 1.

109 Le savant imamite, Muḥsin Fayḍ Kāshānī (m. 1090/1679) dans son commentaire coranique explique que « le *fatā* » ne veut pas dire « le jeune » mais « le croyant » : les hommes de la caverne étaient des vieux et Dieu les a appelés *fitya* pour leur foi, M. Terrier, « Le rôle des juifs et des chrétiens », p. 126.

nombreuses madrasas de Chiraz. Le cheikh se donna pour tâche de participer à la diffusion des principes de l'islam.

5 ʿUmar Murshidī, un cheikh soufi juriste

La figure de ʿUmar Murshidī qui se dégage du *Maʿdan al-durar* est celle du « saint juriste » qui incarne « un paradigme de sainteté fait de *ʿilm* et de *ʿamal*, de science et de pratique »[110]. On sait que le *ʿamal* peut faire référence à plusieurs notions comme l'ascétisme, l'abstention scrupuleuse, la compassion, mais aussi à la censure des mœurs. Le « savant qui agit » (*ʿālim al-ʿāmil*) dans la société associe science et bonnes œuvres[111]. Pendant son « magistère scientifique » (*majlis*), il enseigne les lectures du Coran et son exégèse (*tafsīr*), les traditions prophétiques (*hadīth*) et les règles de l'école juridique à laquelle il appartient (*fiqh*). Le « saint juriste » forme des étudiants en sciences religieuses, mais transmet aussi les doléances de la population aux autorités politiques[112].

Né en milieu rural dans un village du Luristān, ʿUmar Murshidī ne semble pas avoir suivi un enseignement religieux de base (langue arabe, lectures du Coran et hadiths) pendant son enfance, comme ce fut le cas de Shaykh Kabīr et de Shaykh Abū Isḥāq par exemple. Ce n'est que lors de son premier séjour à Kāzarūn, âgé de plus de trente-cinq ans, qu'il étudia les lectures du Coran et les hadiths avec Mawlānā Shams al-Dīn ʿAlī, dont il reçut l'*ijāza*[113]. Ce dernier est l'auteur du célèbre *Kashshāf ʿan ḥaqāʾiq al-tanzīl*, le commentaire coranique d'Abū l-Qāsim Maḥmūd Zamakhsharī (m. 538/1075). C'est la raison pour laquelle Mawlānā Shams al-Dīn ʿAlī était appelé « *sāḥib-i kashshāf* »[114].

ʿUmar Murshidī a vécu au XIV^e^ siècle, une époque où la langue arabe n'était plus comprise par les Iraniens. On a vu que le *Shadd al-izār*, écrit en arabe vers 791/1389, fut traduit en persan à la demande de certaines personnalités de Chiraz qui étaient incapables de l'étudier[115]. C'était d'autant plus le cas pour ceux qui vivaient en milieu rural. Au cours de son *miʿrāj*, alors que ʿUmar Murshidī était à Taḫt-i sirāj, quelqu'un s'adressa à lui en arabe. Il

110 N. Amri, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural », p. 176.

111 N. Amri, *Un « manuel » ifrîqiyen d'*adab *soufi*, p. 198.

112 Voir les réflexions de N. Amri, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural », p. 175-177.

113 *Maʿdan al-durar*, p. 22.

114 S. M. M. Ṭabāṭabāʾī, « Naẓarī jadīd dar bāra-yi Kitāb Kashf al-kashshāf wa muʾallif-i ān », *Sabk shināsī-i naẓm wa nathr-i fārsī*, 1391sh./2012, n° 16, p. 493-504.

115 *Hazār mazār*, p. 33-34.

répondit : « Que dites-vous ? » Shams al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad Jazarī, qui était son compagnon dans ce voyage dans les cieux, lui traduisit la phrase en persan[116]. On a vu que Shams al-Dīn Muḥammad Jazarī avait été nommé cadi de Chiraz en 807/1404, après son retour de Samarkand où Tamerlan l'avait emmené. Qualifié dans les dictionnaires biographiques de spécialiste des lectures du Coran et des hadiths, ses enseignements attirèrent dans la ville de nombreux étudiants[117]. Il se pourrait que ʿUmar Murshidī ait appris l'arabe et suivit un cursus en sciences religieuses avec lui. Les deux hommes semblent avoir été très proches. Le nom de Shams al-Dīn Muḥammad Jazarī apparaît plusieurs fois dans le *Maʿdan al-durar*.

Plus tard, ʿUmar Murshidī tint à son tour des magistères scientifiques (*majlis*) sur des questions de *fiqh* chaféite à Chiraz, auxquels assistaient les plus grands ulémas et juristes de la ville. Mawlānā Qawām al-Dīn Kurbālī, qui était un des grands savants de Chiraz – il est qualifié de « unique du temps et perle de l'époque » (*waḥīd-i dahr wa farīd-i ʿaṣr*) – raconta qu'un jour il tomba malade. Il fut contraint de passer une année entière au Dār al-shifāʾ-i Jalālī, l'hôpital construit par Shāh-Shujāʿ. Pendant toute cette période, le cheikh envoya chaque jour l'un de ses disciples prendre de ses nouvelles. Aussitôt sorti de l'hôpital, Qawām al-Dīn Kurbālī rendit visite au cheikh. C'était le moment où il tenait son *majlis*. Il répondait aux questions juridiques qui lui étaient posées avec un ouvrage de doit chaféite, le *Kitāb al-Muntaqā*[118]. Le cheikh suspendit sa séance pour lui souhaiter la bienvenue. Qawām al-Dīn Kurbālī baisa sa main et lui posa des questions à propos de l'eau des ablutions rituelles. Un conflit survint alors entre un certain ʿAlāʾ al-Dīn Yūsuf Iqlīdī Kurbālī et Qawām al-Dīn Kurbālī[119] ʿUmar Murshidī expliqua que dans le chapitre sur l'utilisation des récipients pour l'eau des ablutions, l'auteur du *Kitāb al-Muntaqā* dit qu'il n'y a pas de faute à utiliser un récipient contenant de l'eau ou de l'eau de rose, ce qui importe c'est l'intention[120]. Qawām al-Dīn Kurbālī est compté au nombre des disciples de ʿUmar Murshidī.

116 *Maʿdan al-durar*, p. 84.

117 Sakhāwī (*Ḍawʾ al-lāmiʿ*, vol. IX, p. 255-260) lui consacre une longue notice. Il mourut à Chiraz le 5 rabīʿ I 833/2 décembre 1429 et fut enterré dans la madrasa qu'il avait fait construire ; *Mujmal*, vol. III, p. 267. Son fils joua un rôle politique après la mort du cheikh, voir *infra*.

118 *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 154. Dans une autre anecdote, le *Kitāb al-Muntaqā* est cité par le cheikh sous le titre *Kitāb-i Qūnawī*. Kātib Chelebī, (*Kashf al-ẓunūn*, p. 1801-1802) recense dix ouvrages sous ce titre qui concernent le droit, mais aussi les hadiths et la biographie du Prophète. Aucun de ces ouvrages n'a été rédigé par un auteur portant la *nisba* al-Qūnawī.

119 *Maʿdan al-durar*, p. 93-94.

120 *Maʿdan al-durar*, p. 94.

Le cheikh fait de nouveau allusion au *Kitāb al-Muntaqā* dans un autre récit. Un jour, Imām al-Dīn Abū Yazīd Dawānī, qui était un des prédicateurs de Chiraz, assistait au *majlis* du cheikh. Il y était question du toucher des pieds pendant les ablutions sur la bottine (*jarmūq*) qui est une pantoufle au-dessus d'une autre. Imām al-Dīn Abū Yazīd Dawānī s'opposa au cheikh devant tout le monde. ʿUmar Murshidī lui dit : « Étudie le *Kitāb-i Qūnawī*, tu sauras qu'elle est la vérité dans ce domaine ! » Imām al-Dīn Abū Yazīd Dawānī resta sur sa position et affirma que la réponse ne s'y trouvait pas. Le cheikh fit alors apporter le livre et posa sa main sur la réponse. Son détracteur tomba à ses pieds et s'excusa[121].

Les anecdotes dans lesquelles l'hagiographe met en scène les connaissances du cheikh en matière juridique, sont nombreuses. Un soir, Sayyid Ghiyāth al-Dīn ʿAlawī, un rapporteur de traditions prophétiques, posa au cours d'une assemblée où étaient présents les plus grands ulémas de Chiraz des questions sur la chasse et les bêtes que l'on peut consommer. Aucun d'entre eux ne fut capable d'apporter une réponse aux interrogations du sayyid. Le lendemain matin, il décida de se rendre auprès de ʿUmar Murshidī pour obtenir la réponse à ses interrogations. Tous les imams et les ulémas de Chiraz assistaient au *majlis* du cheikh. Ce dernier se tourna vers lui et lui dit : « Ô Sayyid ! Lumière de mes yeux ! Quelle question as-tu à propos de la chasse et des bêtes[122] ? » Dans ce récit, le cheikh n'utilise pas son savoir religieux pour imposer son autorité aux autres savants, mais son don de vison perspicace.

ʿUmar Murshidī fut confronté à des détracteurs plus radicaux que ceux qui contestaient son savoir juridique. Un jour, Mawlānā Qawām al-Dīn Muḥammad Shaynakī, un des grands ulémas de Chiraz, sema le trouble devant tous les savants et les imams de la ville. Il déclara :

> J'ai appris que Shaykh Ḥājjī ʿUmar a prononcé des paroles blasphématoires (*kufrī*). Il est obligatoire d'établir la vérité afin que, s'il ne se repent pas, nous mettions en application la loi religieuse (*ḥukm-i sharʿ*).

Après avoir dit cela, Mawlānā Qawām al-Dīn Muḥammad Shaynakī prit un couteau et le mit dans sa manche. Il se dirigea vers la maison de ʿUmar Murshidī, mais lorsqu'il arriva à proximité, il trébucha et se cassa la main qui tenait le couteau. Quelques jours plus tard, cette histoire parvint aux oreilles du cheikh ʿAfīf al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad Khunjī qui s'opposa vivement à Qawām al-Dīn Muḥammad Shaynakī. Il lui dit :

121 *Maʿdan al-durar*, p. 93.
122 *Maʿdan al-durar*, p. 95.

> Qu'as-tu à faire avec les *awliyā'* ? J'ai été témoin de la rectitude de Ḥaḍrat-i Muqaddas. Tu ne peux pas jeter l'anathème (*takfīr*) contre lui sinon, c'est lui qui jettera l'anathème contre toi !

Qawām al-Dīn Muḥammad Shaynakī répondit : « Tu le flattes ! » Ensuite, il se rendit auprès du cheikh qui tenait son *majlis* devant un grand nombre de personnes. Il lui dit : « Ô cheikh ! Tu as dit que tu as vu Dieu ? » ʿUmar Murshidī répondit par l'affirmative. Qawām al-Dīn Shaynakī lui dit : « Comment l'as-tu vu ? » Le cheikh répondit : « Ô musulmans ! Regardez le *muftī* du district qui ne connaît pas encore Dieu. Dieu qui est absolu (*bi-chūn*) [...] comment je l'ai vu ! » ʿAfīf al-Dīn Ibrāhīm Khunjī dit alors à Qawām al-Dīn Muḥammad Shaynakī : « Mawlānā ! Maintenant écoute sa réponse ». Ce dernier se leva et quitta l'assemblée du cheikh en disant : « Je suis l'humble serviteur des serviteurs de Ḥaḍrat-i Muqaddas[123]. » Il était désormais adepte de ʿUmar Murshidī.

On ne dispose, on l'a dit, d'aucune information précise sur la formation en sciences religieuses de ʿUmar Murshidī. À vrai dire, il semble que ses connaissances dans les règles pratiques du droit (*furūʿ*) étaient relativement rudimentaires. Dans les anecdotes édifiantes qui eurent lieu pendant ses séances d'enseignement juridique, le cheikh n'a pas recours au raisonnement par analogie (*qiyās*), auquel les juristes chaféites faisaient souvent appel. Si tous ces récits édifiants ont pour objectif de mettre en valeur le savoir juridique du cheikh, ils témoignent également de la contestation dont il faisait l'objet de la part des grands ulémas de Chiraz, voire de l'accusation de blasphème et être menacé de mort. Ses connaissances religieuses, insuffisantes aux yeux des savants de Chiraz, étaient-elles la cause de l'opposition des autres cheikhs ? Ou était-il entré en rivalité avec les autres maîtres de la ville ? Il est difficile de répondre à cette question, mais il ne semble pas que ʿUmar Murshidī représentait un danger pour les autres enseignants qui avaient une renommée bien établie, comme Shams al-Dīn Muḥammad Jazarī et Sayyid Sharīf Jurjānī, par exemple. L'accusait-on de mécréance, comme cela est sous-entendu dans l'affaire qui l'opposa à Qawām al-Dīn Muḥammad Shaynakī, parce qu'il affirmait avoir vu Dieu ? Là encore, il est difficile de lui faire ce procès. En effet, tout au long du *Maʿdan al-durar*, l'hagiographe met en valeur le strict respect de ʿUmar Murshidī envers la charia et les préceptes de l'islam. Depuis l'âge de douze ans jusqu'à la fin de sa vie, il ne dormit jamais une nuit sans avoir fait ses ablutions. En voyage ou à la maison, malade ou en bonne santé, il faisait les prières canoniques et respectait le jeûne du mois de ramaḍān, affirme l'hagiographe[124].

123 *Maʿdan al-durar*, p. 96-97.
124 *Maʿdan al-durar*, p. 39-40.

Un jour, ʿUmar Murshidī faisait la prière de midi avec un groupe de personnes au tombeau de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī. Il dit : « J'ai vu qu'un groupe de personnes traversait la rivière Zaz qui était très dangereuse. Une femme tomba dans l'eau et ses amis ne pouvaient la sauver. » Ils demandèrent de l'aide au cheikh. Grâce à Dieu, leur appel parvint à ʿUmar Murshidī qui était en train de prier. Une pensée traversa son esprit : « Comment puis-je prendre la main d'une femme qui n'est pas ma parente ? » C'est alors que Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī lui apparut et lui dit : « Cette malheureuse va périr ! » Aussitôt, le cheikh la pris sous le bras et la posa à côté d'un arbre. Après la prière, il retourna se recueillir à Taḥt-i Sirāj[125]. Cette anecdote édifiante dans laquelle le cheikh a la vision d'une femme en danger témoigne de sa stricte pratique de la *sunna* prophétique. Il est rigoureusement interdit dans la charia d'avoir des contacts physiques avec une femme qui ne fait pas partie du cercle familial, comme la mère, les sœurs et l'épouse. Le cheikh ne porte secours à la femme que sur l'intervention onirique de son maître spirituel qui lui donne, en quelque sorte, l'autorisation de toucher une femme avec laquelle il n'a aucun lien familial.

Un autre récit illustre de nouveau le souci du cheikh vis-à-vis de la charia. Un jour, alors que ʿUmar Murshidī était dans les environs de sa *khānaqāh*, l'un des gouverneurs de Chiraz déposa quarante tonneaux de vin à l'endroit où il se trouvait. Informé de cette affaire, le cheikh quitta le lieu avec son souffle précieux (*nafas-i nafīs*) et ordonna que le vin soit versé et que tous les tonneaux soient brisés[126]. Ce récit est typique des lieux communs de la littérature hagiographie concernant l'interdiction des boissons fermentées. Considérant que l'endroit où sont déposés les tonneaux de vin est devenu impur, il s'en abstrait spirituellement avant de donner l'ordre de les détruire. Ici ʿUmar Murshidī accomplit sa fonction de censeur des mœurs[127].

Le *Maʿdan al-durar* décrit avec de nombreux détails les étapes du cheminement de ʿUmar Murshidī sur la voie : ses exercices d'ascèse, sa remise confiante en Dieu, les signes de l'invisible dont il fut l'objet, dont son *miʿrāj*. Paradoxalement, aucun chapitre n'est consacré aux enseignements spirituels qu'il aurait pu délivrer à des disciples. Il semble qu'il fut seulement le maître spirituel de ses neveux, Shams al-Dīn Muḥammad, l'hagiographe, et Imām al-Dīn Muḥammad, qui devint gestionnaire du tombeau après la mort de son père, Badr al-Dīn Sulaymān. La plupart des récits sur les relations entre ʿUmar Murshidī et les autres cheikhs de Chiraz, on l'a vu, sont destinés à mettre en

125 *Maʿdan al-durar*, p. 48.

126 *Maʿdan al-durar*, p. 94.

127 On trouve des récits semblables sur la consommation de vin dans la vie de Shaykh Abū Isḥāq Kazarūnī.

valeur son savoir juridique. Dans le *Maʿdan al-durar*, les personnages que l'on peut considérer comme les disciples du cheikh sont quelques figures de son entourage proche ainsi que certains ulémas de Chiraz. Cependant, on ne sait rien de plus sur ces derniers que le rôle qu'ils ont joué dans les anecdotes édifiantes rapportées par l'hagiographe. En revanche, beaucoup de personnalités timourides sont présentées comme des disciples du cheikh. Selon l'hagiographe, ce dernier eut une influence bénéfique sur ces figures politique pour le bien-être de la population de Chiraz.

6 Rivalités entre princes timourides pour le contrôle de Chiraz. Le *Maʿdan al-durar* une source historique ?

Les hauts faits politiques de ʿUmar Murshidī sont rapportés dans un chapitre intitulé : « De l'explication de la manière de porter secours aux créatures de Dieu Très-haut » (*dar bayān-i imdād-i bandagān-i khudā-yi taʿālā*)[128] et dans celui rapportant ses miracles *in vita*. Selon l'hagiographe, depuis le règne de Pīr-Muḥammad jusqu'au milieu de celui d'Ibrāhīm-Sulṭān, ʿUmar Murshidī donna des conseils à chacun des sultans et des gouverneurs. Il les incitait à agir dans le chemin de Dieu et répétait ce qu'il leur conseillait jusqu'à ce que soit accompli[129]. Les autres récits mettant en valeur l'influence du cheikh sur les hommes de pouvoir sont relatés dans le chapitre intitulé : « Ruptures d'habitudes *in vita* » (*khawāriq-i ʿādāt dar zamān-i ḥayāt*)[130]. De tous les maîtres spirituels du Fārs, ʿUmar Murshidī est celui à qui on attribue le rôle le plus déterminant sur le cours des événements politiques dans la province[131].

6.1 *La terre repliée sous les pieds de ʿUmar Murshidī entre Kāzarūn et Hérat*

La relation de ʿUmar Murshidī avec les Timourides remonte à l'époque où il était à Kāzarūn. Il raconta que lorsque Tamerlan mourut en shawwāl 807/février 1405, « Quarante personnes » (*chihil tanān*) du Khorassan lui demandèrent de

128 *Maʿdan al-durar*, p. 47.

129 *Maʿdan al-durar*, p. 48.

130 *Maʿdan al-durar*, p. 113. Shams al-Dīn Muḥammad n'emploie pas le terme *karāmāt* utilisé la plupart du temps par les hagiographes persans pour relater les faits extraordinaires des maîtres spirituels. Cependant, au Maghreb, et notamment en Ifriqiya, le terme de *khawāriq* est aussi très souvent employé, comme dans les *Manāqib* d'al-Mannūbiyya, voir *La Sainte de Tunis*, p. 155-156.

131 Sur les événements politiques dont il est question dans le *Maʿdan al-durar*, voir le chapitre 2.

venir à Hérat pour désigner le successeur du sultan timouride. Avant de partir, il fit la prière de midi à Kāzarūn, puis il arriva à Hérat au moment de la prière de l'après-midi. Les personnes qui l'avaient fait venir déclarèrent : « Le Pôle (*quṭb*) est à Sarandīb, attendons qu'il arrive lui aussi ». Une fois arrivé à Hérat, le Pôle ordonna : « Il faut d'abord faire la prière ». Puis, il demanda aux personnes présentes lequel parmi les prétendants au pouvoir devait succéder à Tamerlan à la tête de l'empire. Certains désignèrent Shāh-Rukh, le fils de Tamerlan, d'autres Pīr-Muḥammad, le fils de ʿUmar-Shaykh. Le Pôle demanda ensuite l'avis de ʿUmar Murshidī qui répondit : « Shāh-Rukh est un homme bon. » Aussitôt, ce dernier fut désigné pour succéder à Tamerlan. ʿUmar Murshidī retourna à Kāzarūn et lorsqu'il arriva, ce n'était pas encore l'heure de la prière du soir[132].

Ce récit fait référence à la hiérarchie des saints invisibles. C'est le Pôle et un groupe de « Quarante personnes », les *abdāl*, qui sollicitent l'avis de ʿUmar Murshidī pour désigner le successeur de Tamerlan[133]. Le Pôle qui intervient dans ce récit vient du mont Sarandīb, situé dans l'île de Ceylan en Inde. On sait que Sarandīb est considéré comme l'endroit (*qadamgāh*) où arriva sur terre Adam après avoir été chassé du paradis[134]. Un récit édifiant, on l'a vu, attribué à Shaykh Kabīr s'est également produit sur cette montagne.

On trouve également dans cette anecdote édifiante un des lieux communs de la littérature hagiographique : le « ploiement de la terre » (*ṭayy al-arḍ*) sous les pieds des saints qui sont d'ailleurs appelés les « maîtres du pas » (*aṣḥāb al-khaṭwa*). Ils sont en effet capables de parcourir de grandes distances en quelques instants. Ce déplacement miraculeux à Hérat pour désigner le successeur de Tamerlan est fondateur de l'autorité spirituelle qui sera exercée par la suite par ʿUmar Murshidī sur Shāh-Rukh.

6.2 *Le déplacement de ʿUmar Murshidī de Kāzarūn à Chiraz, protéger les faibles*

Un récit du *Maʿdan al-durar* permet de connaître approximativement quand ʿUmar Murshidī vint à Chiraz pour la première fois. Alors qu'il séjournait à Taḥt-i sirāj à Kāzarūn, le prince timouride Pīr-Muḥammad voulait déplacer quelques familles nomades (*khāna-kūch*) de la ville que les prédicateurs du vendredi tentaient de faire rester, mais sans succès. Ils demandèrent à ʿUmar Murshidī d'intervenir en leur faveur. Le cheikh partit à Chiraz pour rencontrer Pīr-Muḥammad. Il entra dans la ville par la porte de Kāzarūn et se rendit

132 *Maʿdan al-durar*, p. 91-92.

133 Dans la hiérarchie des saints invisibles, les *adbāl*, les substituts, sont au nombre de quarante.

134 Yāqūt, vol. III, p. 216 : Dihkhudā, vol. XI, p. 17468.

au palais du prince, mais celui-ci était absent[135]. ʿUmar Murshidī alla prier au tombeau du cheikh Fakhr al-Dīn Abū Bakr, connu sous le nom Shaykh Badal (m. 674/1275-1276)[136]. Les cheikhs qui étaient présents le reconnurent, alors que ʿUmar Murshidī n'était jamais venu à Chiraz auparavant. Ils l'accompagnèrent auprès de Pīr-Muḥammad. Ce dernier demanda s'il était venu prier au tombeau de Shaykh Kabīr. ʿUmar Murshidī répondit qu'il n'était pas venu pour une visite pieuse mais pour l'affaire des familles nomades de Kāzarūn. Si Dieu le veut, ajouta-t-il, j'irai ensuite prier au tombeau de Shaykh Kabīr. Aussitôt, le prince timouride émit un édit pour que personne ne soit importuné. Il envoya un émissaire porter le billet à Kāzarūn sur le champ. Ensuite, ʿUmar Murshidī s'installa au tombeau de Shaykh Kabīr où il resta quatre mois. Un jour, des proches de Pīr-Muḥammad vinrent auprès du cheikh pour lui dire que le prince lui accorderait tout ce qu'il voulait[137]. Le récit se conclut par une citation coranique : « Celui qui intercède d'une bonne intercession en obtiendra une part[138]. »

Pīr-Muḥammad, on l'a vu, avait été nommé gouverneur du Fārs par Tamerlan après la mort de son père ʿUmar-Shaykh en rabīʿ I 796/7 janvier 1394. Il régna à Chiraz jusqu'au 3 muḥarram 812/18 mai 1409, date à laquelle il fut exécuté au moment de la révolte de Ḥusayn Sharbatdār, qui avait tenté de s'emparer du pouvoir. Puisque, selon l'hagiographe, le premier contact du cheikh avec les autorités timourides eut lieu après la mort de Tamerlan, ʿUmar Murshidī vint pour la première fois à Chiraz entre 807/1405 et 812/1409.

Ce récit évoque un déplacement de populations. Elles sont désignées par le terme *khāna-kūch* qui fait référence aux familles nomades et semi-nomades qui se déplacent d'un endroit à un autre avec tous leurs biens[139]. Il est difficile de savoir exactement qui sont les familles déplacées auxquelles fait allusion l'hagiographe. Il s'agit peut-être des Shūls de la région de Kāzarūn que Pīr-Muḥammad avait incorporés dans son armée[140]. Selon Shujāʿ, l'auteur d'un miroir des princes intitulé, *ʿAnīs al-nās*, rédigé vers 830/1426-1427 pour Ibrāhīm-Sulṭān, les ulémas étaient en rapport direct avec les nomades, notamment les Shūls. Dans ce récit édifiant, les prédicteurs voulaient retenir à Kāzarūn des personnes déplacées par le prince de Chiraz[141]. Quoi qu'il en

135 *Maʿdan al-durar*, p. 49.
136 *Shadd al-izār*, p. 72-73.
137 *Maʿdan al-durar*, p. 49-50.
138 Coran 4 : 85.
139 *Lughat-nāma*, vol. VI, p. 9465.
140 Il y avait des Shūls et des Kurdes dans l'armée de Ḥusayn Sharbatdār, B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 158.
141 Je remercie Beatrice Manz de m'avoir suggéré cette piste.

soit, ce récit témoigne de nouveau de l'ascendant du cheikh sur les autorités politiques de Chiraz. Après l'assassinat de Pīr-Muḥammad, ʿUmar Murshidī continua à intervenir dans les affaires politiques de la ville.

6.3 *ʿUmar Murshidī conseiller de Shāh-Rukh, le voyage à pied à Hérat*

Le cheikh se rendit une seconde fois à Hérat à la demande d'Ibrāhīm-Sulṭān après que Shāh-Rukh, son père, l'eut nommé gouverneur de Chiraz en 817/1414. Le prince dit à ʿUmar Murshidī :

> Mon père m'a donné deux sixièmes (*dāng*) des revenus de Chiraz pour mes besoins, ceux de mes émirs et des armées. Il a gardé pour lui les quatre autres *dāng*. Ces deux sixièmes ne suffisent pas pour mes dépenses et la rétribution de mes armées[142].

ʿUmar Murshidī accepta de se rendre à Hérat pour intervenir en sa faveur auprès de Shāh-Rukh. Ibrāhīm-Sulṭān, heureux de la décision du cheikh, demanda à Kamāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥman Īnāq, l'un de ses émirs, de donner tout le nécessaire au cheikh, à ses proches et à ses disciples[143]. Ibrāhīm-Sulṭān lui octroya trois mille dinars, et plus si cela était nécessaire pour le voyage[144]. ʿUmar Murshidī ne prit aucun dinar disant qu'il n'avait besoin que de l'herbe de la montagne et de la plaine. « J'ai une gourde d'eau pour respecter la Loi [i.e. faire les ablutions], ajouta-t-il, nous n'avons pas besoin d'autre chose[145]. » En conformité avec sa volonté de ne consommer que la nourriture strictement nécessaire, le cheikh n'a nullement besoin des dinars du prince. Il fait confiance à Dieu pour subvenir à ses besoins et à ceux de ses compagnons.

Ce voyage à Hérat eut lieu entre 817/1414 et 818/1415, après que Shāh-Rukh eut écarté Iskandar du pouvoir à Chiraz. Ce nouveau déplacement à Hérat, contrairement au voyage éclair du cheikh entre Kāzarūn et la capitale timouride, dura quarante jours. ʿUmar Murshidī rencontra pendant son chemin vers Hérat des personnes mécontentes de la gouvernance de Shāh-Rukh et des actions de ses fonctionnaires. Il rencontra à Yazd des émissaires de personnes de Yazd, de Chiraz et de Kāzarūn dont les familles devaient déménager avec leurs biens vers une ville que construisait Shāh-Rukh[146]. ʿUmar Murshidī leur

142 *Maʿdan al-durar*, p. 52.
143 Kamāl al-Dīn ʿAbd al-Rahman Īnāq avait commencé sa carrière comme émir de Tamerlan. Il avait participé à ses campagnes en Irak, ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. 1/2, p. 969.
144 *Maʿdan al-durar*, p. 52.
145 *Maʿdan al-durar*, p. 53.
146 *Maʿdan al-durar*, p. 53.

dit qu'il se rendait à la cour du sultan à Hérat et qu'il leur enverra la réponse[147]. Arrivé à proximité de Ṭabas, une femme veuve dit au cheikh :

> Une vache est mon seul moyen de subsistance. Autrefois, on me prenait quatre pièces d'argent sur le bétail. Peu à peu, le montant a atteint vingt pièces d'argent. Puisque tu vas à la cour de Shāh-Rukh, rappelle-lui l'oppression dont est victime cette malheureuse afin que les taxes soient réduites[148].

À l'annonce de l'arrivée de ʿUmar Murshidī à Hérat, Shāh-Rukh vint à sa rencontre pour lui rendre hommage. Le cheikh resta plusieurs jours à sa cour. Il lui parla d'abord des personnes rencontrées à Yazd en utilisant une sorte de métaphore. Il lui dit que quelqu'un arriva autrefois dans un village disant : « Je rends les morts vivants ». Un groupe de personnes lui répondit que s'il a le pouvoir de ressusciter les morts, il ne faut pas laisser mourir les vivants[149]. ʿUmar Murshidī dit au sultan que lorsqu'il est arrivé à Yazd, il a vu des émissaires de Chiraz qui lui ont parlé de familles qui devaient aller habiter dans une nouvelle ville. Ces villes que Dieu vous a confiées, lui dit-il, vous ne devez pas les laisser en ruines alors que vous construisez ailleurs une ville nouvelle[150]. Aussitôt, Shāh-Rukh ordonna que les familles déplacées puissent revenir dans leurs maisons[151].

Ce récit fait de nouveau référence à des populations nomades puisque les familles qui devaient aller dans la ville construite par Shāh-Rukh sont désignées par le terme *khāna-kūch*. Il se pourrait qu'il s'agisse de nouveau de tribus du Fārs. On sait qu'elles ont joué un rôle important dans tous les conflits armés qui eurent lieu dans la province. Au moment de la résistance d'une partie de la population de Chiraz aux Muzaffarides, les partisans du prince injuide Shaykh-Abū-Isḥāq, combattirent avec des Shūls venus de Kāzarūn pour reprendre la ville à Shāh-Shujāʿ.

Ensuite, ʿUmar Murshidī fit part à Shāh-Rukh de la femme du district de Ṭabas qui était accablée de taxes. Il lui conseilla de destituer le collecteur d'impôts qui était en fonction et d'en nommer un autre pour faire cesser la tyrannie[152]. Le sultan exécuta de nouveau les demandes du cheikh. Enfin, quelques jours après son arrivé ʿUmar Murshidī fit part à Shāh-Rukh de la demande d'Ibrāhīm-Sulṭān. Là encore, le sultan accepta la requête du cheikh

147 *Maʿdan al-durar*, p. 53.
148 *Maʿdan al-durar*, p. 53-54.
149 *Maʿdan al-durar*, p. 54.
150 *Maʿdan al-durar*, p. 54.
151 *Maʿdan al-durar*, p. 54.
152 *Maʿdan al-durar*, p. 54.

et donna à son fils deux *dāng* de plus sur les revenus de Chiraz. Il donna à ses proches les deux *dāng* restant des revenus de la province[153].

ʿUmar Murshidī apparaît dans le rôle du maître spirituel justicier, capable de faire cesser les actes iniques des autorités politiques. Il exerce également son influence sur le sultan au bénéfice d'Ibrāhīm-Sulṭān. On verra que par la suite, ce dernier est présenté comme le disciple de ʿUmar Murshidī. Pendant qu'il gouverna Chiraz, le cheikh fut en quelque sorte le conseiller du jeune prince.

Pendant le séjour de ʿUmar Murshidī à Hérat, un jour il était présent à la cour de Shāh-Rukh. Le sultan donnait un somptueux festin royal, auquel participaient ses émirs. Il dit au cheikh de manger les nourritures raffinées qui étaient proposées, mais ce dernier refusa. Il ordonna à ses derviches de ne manger qu'une galette d'orge, comme à leur habitude. Khʷāja Rāstī, un des émirs de Shāh-Rukh, lui demanda : « D'où vient cette rude ascèse[154] ? » ʿUmar Murshidī considéra ces paroles comme une atteinte portée à sa dignité. Il le fit partir de force de la réception. La nouvelle parvient aux oreilles du sultan qui fut saisi d'une grande peur. Il convoqua ses émirs et ses vizirs et leur donna l'ordre d'exécuter tout ce que le cheikh préconiserait afin qu'un tel incident ne puisse se reproduire[155].

Dans ce récit, ʿUmar Murshidī n'intercède pas pour faire cesser la tyrannie. Il sanctionne une atteinte portée à son statut de maître spirituel. Khʷāja Rāstī s'est en effet moqué de son ascèse en matière de nourriture. Le nom de Khʷāja Rāstī apparaît dans les chroniques timourides. En 795/1393, il avait combattu dans les armées de Tamerlan au moment de la révolte du prince muzaffaride, Shāh-Manṣūr, qui s'était imposé à Chiraz au détriment de Shāh-Yaḥyā, nommé gouverneur du Fārs par le sultan timouride[156]. Par la suite, Shāh-Rukh l'avait nommé émir du Khorassan au moment de son intronisation en 807/1405[157]. Il mourut en jumadā I 822/mai-juin 1419, mais on ne connaît pas les circonstances de son décès[158]. Dans ce récit, il est suggéré de manière métaphorique que ʿUmar Murshidī est responsable de la mort de Khʷāja Rāstī. Le cheikh apparaît comme l'agent de la puissance réductrice de Dieu qui est le protecteur de ses *awliyā'*, toute personne qui ne les respecte pas doit être sanctionnée. ʿUmar Murshidī conforte son influence sur Shāh-Rukh qui sera confirmée par

153 *Maʿdan al-durar*, p. 54.
154 *Maʿdan al-durar*, p. 55.
155 *Maʿdan al-durar*, p. 55.
156 *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 149.
157 Khʷāja Rāstī désignait les gardiens de la Qalʿa-yi Ikhtiyār al-Dīn à Hérat, B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 67.
158 *Mujmal*, vol. III, p. 236.

les événements qui sont rapportés à propos des désordres qui eurent lieu à Chiraz au début de règne d'Ibrāhīm-Sulṭān.

6.4 *La révolte de Bāyqarā contre Ibrāhīm-Sulṭān, le rôle pacificateur de ʿUmar Murshidī*

Après avoir été écarté du pouvoir et aveuglé au printemps 817/1414 par Shāh-Rukh, on a vu qu'Iskandar incita son frère Bāyqarā à faire la conquête de Chiraz au printemps 818/1415[159]. Il lui affirma que ses émirs restés présents dans la ville se joindraient à lui. À la nouvelle de l'insurrection de Bāyqarā, Ibrāhīm-Sulṭān s'enfuit à Abarqūh. Son rival entra dans la ville à la fin du mois de rabīʿ I 818/juin 1415. Le *Maʿdan al-durar* donne une version hagiographique de ces événements dans le chapitre des miracles *in vita* de ʿUmar Murshidī.

ʿUmar Murshidī se rendit à la cour d'Ibrāhīm-Sulṭān pour lui demander de ne pas combattre et de trouver un moyen d'entente avec Bāyqarā[160]. Le prince timouride refusa. Le cheikh se tourna alors vers Ṭūṭī Bigum, la mère d'Ibrāhīm-Sulṭān, pour lui demander de conseiller son fils. Il n'écouta pas davantage les conseils de sa mère. ʿUmar Murshidī dit alors à son frère Badr al-Dīn Sulaymān qui était à ses côtés : « Aujourd'hui c'est jeudi soir, la nuit du vendredi, regardons ce qui se passera jeudi prochain de la part de Dieu[161]. » Le cheikh quitta l'assemblée d'Ibrāhīm-Sulṭān et se rendit dans sa cellule (*khalwa*). Trois jours plus tard, on apprit que Bāyqarā était arrivé à Kūshk-i zar et qu'il se dirigeait vers Chiraz. ʿUmar Murshidī dit à son frère : « Il n'y a plus de choix, il va venir, il n'y a pas de mesure à prendre[162]. »

Ibrāhīm-Sulṭān sortit de la ville pour combattre. La nuit du vendredi suivant, le cheikh qui était dans la *khalwa* appela les derviches et dit : « Soyez informés, Ibrāhīm-Sulṭān est en déroute[163]. » Bāyqarā entra dans la ville le vendredi matin[164]. Dix jours plus tard, il vint rendre visite au cheikh qui lui dit : « Puisque Dieu t'a donné un règne avec de tels charismes (*karāmāt*), ton devoir est d'être fidèle au pacte que tu as fait à Kūshk-i zar[165]. » Bāyqarā avait bien fait ce pacte, mais il n'en avait parlé à personne. Il tomba au pieds du cheikh et dit :

159 Bāyqarā s'était vu confié par Shāh-Rukh le gouvernorat de Hamadān et du Lūr-i Kuchik.

160 *Maʿdan al-durar*, p. 115. Selon l'hagiographe, cet événement aurait eu lieu en 828. Cette date est inexacte puisque ces faits se sont produits en rabīʿ I 818. Il s'agit peut-être d'une erreur du copiste.

161 *Maʿdan al-durar*, p. 115.

162 *Maʿdan al-durar*, p. 115.

163 *Maʿdan al-durar*, p. 115.

164 *Maʿdan al-durar*, p. 116.

165 *Maʿdan al-durar*, p. 116. Kūshk-i zar est un village situé dans le district d'Ābāda, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 193.

« Tout ce que tu ordonneras, je le ferai[166]. » Il n'est pas précisé quel était le pacte auquel fait allusion de cheikh. Il s'agit d'un motif hagiographique mettant en valeur le don de préscience du cheikh.

Badr al-Dīn Sulaymān dit alors à son frère : « Ce que tu avais prévu est arrivé, il faut maintenant que tu retournes dans ton pays. » ʿUmar Murshidī répondit : « Sois patient ! » Quatre mois plus tard, les autorités politiques de Chiraz apprirent que Shāh-Rukh se dirigeait vers le Fārs et qu'il s'était arrêté à Ispahan. Le cheikh envoya un de ses proches compagnons, Sayyid Sulaymān Makkī, avertir Bāyqarā de la situation. À cette nouvelle, Bāyqarā récita ce vers :

> Celui qui met un baiser sur le fil de l'épée – étreint fort la fiancée du royaume[167].

Le lendemain, Shāh-Rukh arriva à Chiraz et fit le siège de la ville. Bāyqarā vint auprès du cheikh. Il tomba à ses pieds et lui dit : « J'ai pris ce royaume avec les flèches, je n'ai pas écouté le discours du derviche[168]. » Le jeune prince sollicite en quelque sorte le pardon du cheikh.

Ensuite, ʿUmar Murshidī sortit de Chiraz. Shāh-Rukh vint à sa rencontre et lui demanda comment il devait agir maintenant. Le cheikh dit que trois choses étaient importantes. « Ibrāhīm-Sulṭān n'a ni cœur, ni endurance », dit-il, « il a mis les habitants de Chiraz dans les difficultés. Quelle faute ont-ils commise ? Je veux que tu me les confies[169]. » Il dit encore au sultan qu'il était nécessaire que vienne dans le royaume un roi qui rétablira la justice. Il lui demanda de lui confier cette tâche. Il demanda aussi à Shāh-Rukh de pardonner à Bāyqarā afin que son sang ne soit pas versé. Le sultan accepta toutes les propositions de ʿUmar Murshidī[170]. Afin que Bāyqarā puisse exprimer son repentir, le cheikh le fit venir à l'assemblée de Shāh-Rukh pour qu'il embrasse son pied en signe de soumission.

Le récit de la prise de Chiraz par Bāyqarā, telle qu'elle est rapportée par l'hagiographe, est très proche des faits, tel qu'ils sont consignés dans les chroniques. Néanmoins, ils sont décrits selon les critères de la littérature édifiante. ʿUmar Murshidī en est l'acteur principal. Il annonce à son frère ce qui va se passer en utilisant des termes de plus en plus alarmistes jusqu'à l'arrivée inéluctable

166 *Maʿdan al-durar*, p. 116.
167 *Maʿdan al-durar*, p. 116. Il s'agit d'un vers de Ẓahīr Fāryābī (m. 598/1201), un poète qui écrivait des panégyriques pour les Seldjoukides, voir J. T. P. de Bruijn, « Fāryābī, Ẓahīr Fāryābī », *EIr*.
168 *Maʿdan al-durar*, p. 116.
169 *Maʿdan al-durar*, p. 117.
170 *Maʿdan al-durar*, p. 117.

de Shāh-Rukh aux portes de Chiraz. Le cheikh incarne la figure du médiateur entre Bāyqarā et le sultan pour résoudre le conflit de manière pacifique.

Dans la suite du récit, comme pendant son séjour à Hérat, le cheikh manifeste de nouveau son influence sur Shāh-Rukh. Quelques jours après son entretien avec le cheikh, Shāh-Rukh se rendit en visite pieuse au tombeau de Jaʿfar Ḥadhdhāʾ (m. 341/952)[171]. ʿUmar Murshidī qui avait l'habitude de prier au tombeau de ce proche compagnon de Shaykh Kabīr[172] s'y trouvait. Il revêtit le sultan de son propre vêtement et posa son turban sur sa tête. Le cheikh lui transmet symboliquement la sagesse dont il a fait preuve dans la gestion du conflit entre Bāyqarā et Ibrāhīm-Sulṭān. Ensuite, il demanda qu'on pose à côté du roi quelques petits cailloux rouges et blancs dans des sacs. Au moment de son assemblée, le sultan demanda ce qu'il y avait dans les sacs. ʿUmar Murshidī ouvrit les sacs et dit : « Cet or que tu as réuni dans ton trésor, dépense-le pour les créatures de Dieu afin qu'elles ne soient pas prisonnières de leur situation économique[173]. » Shāh-Rukh lui dit alors : « J'ai provoqué des conflits internes (*fitna*) dans la population[174]. » Le cheikh répondit : « Que ta maison soit prospère ! Que représentent cet or et ces cailloux lorsque le bienfait ne profite à personne. Cet or et ces cailloux sont équivalents[175]. » En d'autres termes, puisqu'il ne dépense pas son or pour ses sujets, il n'a pas plus de valeur que les cailloux.

Shāh-Rukh retourna au Khorassan sans désigner de gouverneur à Chiraz. Les princes timourides écrivirent à ʿUmar Murshidī pour lui demander lequel d'entre eux devait régner. Il ne répondit pas car il savait que Shāh-Rukh reviendrait à Chiraz et qu'il désignerait Ibrāhīm-Sulṭān[176]. Selon l'hagiographe, la perspicacité du cheikh se réalisa. Shāh-Rukh arriva à Chiraz avec tous les prétendants au pouvoir. ʿUmar Murshidī se tourna vers le sultan. Il lui conseilla de remettre Chiraz à lui-même et ne pas confier la ville à Ibrāhīm-Sulṭān pour le bien du royaume[177]. Le sultan suivit le conseil du cheikh. Celui-ci prit la main d'Ibrāhīm-Sulṭān et lui dit : « Embrasse la main de ton père ». Shāh-Rukh tendit sa main à son fils qui l'embrassa. Ensuite ʿUmar Murshidī prit la main du père et du fils et dit : « Ô Shāh-Rukh ! Que ta maison soit prospère ! As-tu tiré orgueil de ton propre fils ? » Le père et le fils tombèrent dans les bras l'un de l'autre. Le cheikh dit alors : « Tu as confié Chiraz à mon humble personne, et

171 *Shadd al-izār*, n° 160, p. 225-226.
172 *Maʿdan al-durar*, p. 72, 88, 108, 118.
173 *Maʿdan al-durar*, p. 118.
174 *Maʿdan al-durar*, p. 118.
175 *Maʿdan al-durar*, p. 118.
176 *Maʿdan al-durar*, p. 118.
177 *Maʿdan al-durar*, p. 118-119.

moi je remets Chiraz à Ibrāhīm-Sulṭān[178]. » Ensuite, le cheikh ordonna aux derviches de lire la Fātiḥa, puis il dit à Ibrāhīm-Sulṭān de ne plus réfuter le discours des derviches[179].

Du point de vue hagiographique, c'est ʿUmar Murshidī qui désigne Ibrāhīm-Sulṭān prince de Chiraz, ce n'est pas Shāh-Rukh, le sultan timouride. Ce récit n'est pas sans rappeler le rôle qu'aurait joué le cheikh au moment de la succession de Tamerlan. Ces anecdotes sont fondatrices de l'autorité spirituelle exercée par ʿUmar Murshidī sur les responsables politiques. Le cheikh détient le véritable pouvoir, l'autorité spirituelle, face au pouvoir profane du prince. Par la suite, le cheikh fut le conseiller d'Ibrāhīm-Sulṭān pour le bien de ses sujets, mais seulement pendant quelques années. En effet, le jeune prince accéda au pouvoir à Chiraz au printemps 817/1414, mais ʿUmar Murshidī mourut en rabīʿ 826/février 1423.

6.5 *ʿUmar Murshidī, garant de la bonne gouvernance d'Ibrāhīm-Sulṭān à Chiraz*

Selon le rituel décrit plus haut, ʿUmar Murshidī désigna Ibrāhīm-Sulṭān gouverneur de Chiraz. Le cheikh était par conséquent responsable des actes du jeune prince qui n'avait pas une grande expérience politique. En effet, né en 838/1394, il était âgé de vingt-et-un ans quand il avait été nommé dans le Fārs par Shāh-Rukh en 817/1415[180]. Les quelques récits sur la gouvernance d'Ibrāhīm-Sulṭān font apparaître le cheikh comme son sage conseiller ; il le guide dans ses actions politiques. On retrouve dans une certaine mesure les traits de la littérature d'éthique gouvernementale de la Perse ancienne. ʿUmar Murshidī incarne la figure de Buzurgmihr, le ministre idéal, tandis que le prince de Chiraz est guidé pour agir avec justice, à l'image du roi sassanide Anūshīrwān. Un couple qui s'imposa dans la littérature persane.

Un secrétaire d'Ibrāhīm-Sulṭān, qui avait été destitué de sa fonction d'apposer le sceau sur les documents officiels, avait continué à prélever des impôts sur les sujets. Mis au courant, Ibrāhīm-Sulṭān donna l'ordre de lui couper chaque jour un membre pour le punir. Le secrétaire courut se réfugier auprès de ʿUmar Murshidī qui le plaça sous sa protection. Ibrāhīm-Sulṭān se rendit chez le cheikh et dit à l'homme : « Tu as commis un grand péché ». S'adressant au prince de Chiraz, le cheikh lui dit : « Par Dieu, par Dieu, si tu le délivres, c'est bien. Sinon, je t'envoie chez ton père Shāh-Rukh afin qu'il te destitue. » Il

178 *Maʿdan al-durar*, p. 119.
179 *Maʿdan al-durar*, p. 119.
180 İ. E. Binbaş, *Intellectual Netwworks in Timurid Iran*, p. 43.

ajouta : « Le discours des derviches est d'œuvrer pour le bien dans la religion et dans le monde ici-bas »[181]. Ibrāhīm-Sulṭān effrayé libéra le secrétaire.

On pourrait s'étonner de constater que le cheikh préserve la vie d'un fonctionnaire inique. Il apparaît en filigrane dans ce récit, qu'Ibrāhīm-Sulṭān est responsable des actes de son secrétaire. Alors que ce dernier avait été démis de sa fonction d'apposer le sceau royal authentifiant les lettres de créances, il avait rédigé en quelque sorte des faux pour prélever à son profit des taxes sur les sujets du prince. Dans la littérature d'éthique gouvernementale, le souverain doit surveiller les actions de ses fonctionnaires. Ibrāhīm-Sulṭān s'est montré négligent dans son exercice du pouvoir. ʿUmar Murshidī conseille le prince afin que la paix soit préservée dans le royaume.

Un autre récit édifiant témoigne de la proximité qui existait entre le prince et le cheikh. Un jour, Ibrāhīm-Sulṭān se rendit auprès de ʿUmar Murshidī pour lui demander pourquoi il ne portait pas des chaussures de cuir. Le cheikh répondit : « Parce que tu agis avec tyrannie et que tu as prélevé le *tamghā* sur les peaux. » Ibrāhīm-Sulṭān ordonna alors de ne prendre aucune taxe sur les artisans tanneurs[182]. Le *tamgha* était une taxe d'origine mongole qui était prélevée sur l'artisanat et les transactions commerciales. Ce mot d'origine turke signifie : signe, marque, emblème, et par extension « sceau » d'où son emploi pour désigner la taxe sur les marchandises[183]. Là encore, le cheikh manifeste son autorité spirituelle sur Ibrāhīm-Sulṭān qui exécute aussitôt ses ordres.

Un autre récit concerne de nouveau des prélèvements de taxes de manière indue. Khʷāja Imām al-Dīn Ḥasan, qui était le gestionnaire du sanctuaire de Shaykh Abū Isḥāq Murshidī, avait reçu une traite (*barātī*) de la part de la chancellerie d'Ibrāhīm-Sulṭān. De peur, il envoya ses enfants et ses femmes auprès de ʿUmar Murshidī, le suppliant d'intercéder en sa faveur auprès des autorités de Chiraz. Le cheikh ordonna à Ibrāhīm-Sulṭān de restituer à Khʷāja Imām al-Dīn Ḥasan toutes les créances qu'il avait prises indûment. Sinon, dit-il, « Par Dieu, par Dieu, je te jette dans ce bassin d'eau afin que tu te noies et que tu périsses. Ainsi la population sera libérée de ta tyrannie ». Aussitôt, Ibrāhīm-Sulṭān annula la taxe[184]. Dans certains cas, le saint homme peut être l'instrument de la violence divine. Si le cheikh menace Ibrāhīm-Sulṭān d'exercer sur lui la contrainte réductrice (*saṭwa*), c'est parce qu'il a accablé de taxes

181 *Maʿdan al-durar*, p. 51.
182 *Maʿdan al-durar*, p. 50-51.
183 Sur le *tamgha*, voir Doerfer, vol. II, n° 933, p. 554-565 ; T. Allsen, *Mongol Imperialism*, p. 159 ; G. Leiser, « Tamgha' », *EI*[2].
184 *Maʿdan al-durar*, p. 51.

le gestionnaire des biens de mainmorte attribués au sanctuaire de son maître spirituel, juridiquement exemptés de prélèvements fiscaux.

Les récits mettant en scène des fonctionnaires prélevant des taxes augmentées ou indues constituent l'un des thèmes récurrents des sources hagiographiques. Le saint homme est un justicier qui se met au service des opprimés. Si la norme enjoint au saint homme de garder ses distances avec le pouvoir, elle lui enjoint aussi celle d'intercéder pour la communauté. En réalité, beaucoup de saints portent auprès des sultans les requêtes des gens et exercent le conseil et la censure du prince[185]. Les relations de ʿUmar Murshidī avec Ibrāhīm-Sulṭān en sont un exemple significatif. Le cheikh est son guide dans toutes ses actions politiques. On peut même dire que le cheikh est le garant de la bonne gouvernance de toutes les autorités timourides à Chiraz. Cette proximité entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel est un des traits caractéristiques de la sainteté de ʿUmar Murshidī.

7 L'acte fondateur de ʿUmar Murshidī. La création d'un complexe religieux *kāzarūnī* à Chiraz

> J'ai entendu que vous avez demandé pour
> vos derviches la portion de terre que
> je possède près de la porte Mūrdistān.
> Je suis très heureuse de vous
> donner ce terrain[186].

ʿUmar Murshidī passa les trente premières années de sa vie à chasser et cultiver la terre dans son village natal à Shast. Ensuite, après avoir décidé de se mettre au service de Dieu, il passa plus de trente années, retiré dans les montagnes près de Shast et de Kāzarūn. Il séjourna également une dizaine d'années à Taḫt-i sirāj avec les derviches *kāzarūnī*. Selon le *Maʿdan al-durar*, il consacra quatre années de sa vie à voyager et à séjourner aux lieux saints en Arabie. Il ne passa donc que les dernières années de sa vie à Chiraz où il est présenté comme un acteur de la vie politique. Le récit de la fondation du complexe

185 N. Amri, « La gloire des saints. Temps du repentir, temps de l'espérance au Maghreb médiéval, d'après une source hagiographique du VIII^e^/XIV^e^ siècle », *StIsl*, vol. 107/93, 2001, p. 136-138 ; *Id.*, « Le saint *rifâʿî* Abû l-Hasan ʿAlī al-ʿAjamī (m. 809/1406) et le milieu politico-religieux tunisois du IX^e^/XV^e^ siècle d'après le *Sulûk al-murîdîn wa zâd al-ghurabâʾ wa-l-masākin* », dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, R. McGregor et A. Sabra (éds.), Le Caire, 2006, p. 195-199.

186 Parole de la femme de l'émir Sulṭān-Bāyazīd, *Maʿdan al-durar*, p. 110.

religieux édifié par ʿUmar Murshidī dans le quartier Mūrdistān, on l'a dit, est rapporté après le récit de sa mort dans le dixième et dernier chapitre du *Maʿdan al-durar*. Il comporte trois parties (*faṣl*). La première concerne l'édification du complexe religieux, la deuxième les miracles *in vita* et la troisième les miracles *post mortem*. On y trouve l'image hagiographique de la vie publique du cheikh à Chiraz. Les récits sur la construction de la *khānaqāh* sont intimement mêlés à plusieurs événements politiques qui se déroulèrent dans la ville.

La fondation de la *khānaqāh* est annoncée par de nombreux signes oniriques. Après qu'Ibrāhīm-Sulṭān eut été désigné symboliquement gouverneur de Chiraz par ʿUmar Murshidī, son frère, Badr al-Dīn Sulaymān, lui demanda une fois de plus de revenir dans son pays. Il lui dit : « Sois patient jusqu'au mois de muḥarram[187]. » Quand le mois de muḥarram fut arrivé, ils partirent vers le Luristān par la route de Sarband. Ils étaient accompagnés de trois serviteurs.

Informé du départ du cheikh, Ibrāhīm-Sulṭān envoya Sayyid Sulaymān Makkī, un des proches de ʿUmar Murshidī, pour lui demander de revenir à Chiraz. Accompagné d'un groupe de notabilités de Chiraz, Amīr Tawakkul Barlās[188], qui était un des grands émirs d'Ibrāhīm-Sulṭān, vint également demander au cheikh de revenir dans la ville. Après avoir dans un premier temps refusé, ʿUmar Murshidī finit par accepter de faire demi-tour. L'hagiographe décrit avec précision toutes les étapes du retour du cheikh vers Chiraz.

ʿUmar Murshidī et son frère prirent la route de Bayḍā. Ils passèrent la nuit dans la mosquée du village Hazār-i Bayḍā[189]. Au cours de la nuit, Shaykh Abū Isḥāq apparut à ʿUmar Murshidī. Il lui dit : « Retourne et va à la ville[190]. » Le jeudi matin, ils prirent la route de Maḥmūd Ābād[191] où ils passèrent la nuit du vendredi. Shaykh Abū Isḥāq apparut de nouveau au cheikh. En colère, le saint homme de Kāzarūn ordonna à ʿUmar Murshidī de partir[192]. Au milieu de la nuit, une voix cria au cheikh : « Shaykh Abū Isḥāq a ordonné que tu retournes [à Chiraz][193] ! » Une pluie violente se mit à tomber. Ils restèrent à cet endroit douze jours, puis ils reprirent la route. Ils arrivèrent à Bānush-i Bayḍā[194], où

187 *Maʿdan al-durar*, p. 119.

188 Amīr Tawakkul Barlās avait été nommé en 818/1415 par Shāh-Rukh dans le Fārs auprès d'Ibrāhīm-Sulṭān, *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 164-165.

189 *Maʿdan al-durar*, p. 119. Le village Hazār-i Bayḍā ou Dih Hazār est situé à environ 15 km entre l'est et l'ouest d'un Tall Bayḍā, *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 165 ; *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 51 (Tall Bayḍāʾ), p. 241 (Dih Hazār).

190 *Maʿdan al-durar*, p. 119.

191 Il existe plusieurs villages dans le district de Chiraz qui s'appellent Maḥmūd Ābād, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 217.

192 *Maʿdan al-durar*, p. 120.

193 *Maʿdan al-durar*, p. 120.

194 *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, 23.

il fit halte à la *khānaqāh kāzarūnīyya*. Ici il se mit aussi à beaucoup pleuvoir. Quelques jours plus tard, ʿUmar Murshidī dit :

> Cette nuit, j'ai vu le Prophète, Shaykh Kabīr, Shaykh Abū Isḥāq, Sayyid Aḥmad Rifāʿī et Sayyid Abū l-Wafāʾ Kurd qui me dirent : « Retourne, et par la porte de Kāzarūn va à la maison de Kākā Jalāl al-Dīn Guchkash »[195].

Ensuite, ils allèrent à la place forte Qalʿa-yi Surkh[196] et s'arrêtèrent au pied d'un platane situé au sud de la citadelle. ʿUmar Murshidī dit : « Il faut édifier une mosquée ici. » Une grosse pierre était tombée à cet endroit. Il ordonna de poser la pierre dans la mosquée. Les personnes présentes se demandèrent qui avait la force suffisante pour déplacer la pierre. Le cheikh leur dit de prendre un bâton et de la pousser. Dieu vous aidera, ajouta-t-il. Selon l'hagiographe, il y a aujourd'hui une mosquée à cet endroit[197]. Le jeudi, ʿUmar Murshidī entra à Chiraz par la porte de Kāzarūn et passa une nuit chez Kākā Jalāl al-Dīn Guchkash[198]. Le vendredi, il s'installa dans le quartier Mūrdistān où il voulait construire sa *khānaqāh*[199].

Tous ces récits ont pour objectif de donner une forte légitimité à la fondation d'une *khānaqāh kāzarūnī* à Chiraz. Après être intervenu pour rétablir la paix dans la ville, suite aux rivalités entre princes timourides, ʿUmar Murshidī avait décidé de regagner sa patrie natale avec son frère Badr al-Dīn Sulaymān. Le chemin du retour est ponctué de faits miraculeux comme des épisodes de pluie abondante, bénéfiques pour les cultures. Mais surtout son entreprise édilitaire est cautionnée par le Prophète et les quatre saints hommes, Shaykh Kabīr, Shaykh Abū Isḥāq, Sayyid Aḥmad Rifāʿī et Sayyid Abū l-Wafāʾ Kurd qui s'étaient disputé la guidance spirituelle du cheikh. Ces personnalités sont très souvent associées dans les visions oniriques de ʿUmar Murshidī. Shaykh Kabīr et Shaykh Abū Isḥāq incarnent son affiliation spirituelle à la *kāzarūnīyya*. On a vu l'importance de Shaykh Kabīr dans l'initiation du saint homme de Kāzarūn. Sayyid Aḥmad Rifāʿī fait référence à sa généalogie biologique étant donné que son père avait épousé une femme de la famille Rifāʿī. Enfin, Sayyid Abū l-Wafāʾ Kurd, il est emblématique du Luristān, la région d'origine du cheikh.

Le principal rapporteur des récits sur la construction de la *khānaqāh* est Khʷāja ʿImād al-Dīn Zangī-Shāh qui, selon l'hagiographe, avait été le

195 *Maʿdan al-durar*, p. 120.
196 Cette forteresse est située près de Chiraz, *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 165.
197 *Maʿdan al-durar*, p. 120.
198 On ne dispose d'aucune information sur Kākā Jalāl al-Dīn Guchkash dont le nom n'apparaît qu'à l'occasion de ce récit.
199 *Maʿdan al-durar*, p. 121.

« représentant du ministre ». Il était devenu par la suite un proche de ʿUmar Murshidī[200]. Un jour, alors que le cheikh était au tombeau de Jaʿfar Ḥadhdhāʾ, Khʷāja ʿImād al-Dīn Zangī-Shāh lui demanda : « Du monde de l'invisible n'est-il pas venue l'indication d'un endroit pour que vous y séjourniez ? » ʿUmar Murshidī répondit : « Oui. J'ai trois maisons, l'une est dans mon district [Shast], la seconde à Ispahan près de la porte Lunbān[201] et la troisième à Chiraz dans le quartier Mūrdistān. » Il ajouta que cette troisième maison sera sa dernière demeure[202].

Khʷāja ʿImād al-Dīn Zangī-Shāh raconta qu'à l'époque où le cheikh s'était retiré dans la Kūh-i Āb-i Murghān, au nord-est de Chiraz, un jour il écrivit deux lettres, dont le contenu était identique[203] et le chargea d'en porter une à Khʷāja Nūr al-Dīn Muḥammad Kamāl, le ministre d'Iskandar[204], et l'autre à Khʷāja ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad Kulū, le commandant militaire de Chiraz[205]. Dans la lettre adressée à ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad Kulū, le cheikh disait : « Près de la porte Bāb-i Naw, il y a une maison en ruines à proximité de laquelle il y a de l'eau. Rénovez cette ruine pour les derviches afin qu'ils puissent y séjourner »[206]. Le destinataire de la lettre l'étudia avec défiance et dit : « Ceci est la propriété de la femme de Sulṭān-Bāyazīd et appartient à Shāh-Shujāʿ[207]. Ils sont absents, je ne peux pas en disposer. S'ils veulent en faire don, qu'ils le fassent eux-mêmes[208]. » Il ajouta qu'il n'est pas juste que celui qui séjourne dans la montagne écrive une lettre pour prendre quelque chose à un tel ou à un tel. « Nous n'avons jamais vu qu'un disciple fasse la leçon à son maître », ajouta-t-il[209]. Après avoir prononcé ces paroles, Khʷāja ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad Kulū fit l'éloge du cheikh Muḥammad Khalwatī[210]. Ayant compris qu'il réfutait

200 *Maʿdan al-durar*, p. 108. On ne sait rien sur une éventuelle carrière politique de ce personnage dont le nom n'apparaît pas dans les chroniques historiques.

201 Cette porte était située à l'est d'Ispahan, *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 158.

202 *Maʿdan al-durar*, p. 108.

203 Sur le caractère sacré de la Kūh-i Āb-i Murghān, voir chapitre 8. Selon l'hagiographe, le cheikh fit deux séjours dans cette montagne. Une première fois lorsqu'il vint à Chiraz à l'époque de Pīr-Muḥammad (*Maʿdan al-durar*, p. 35), la seconde fois lorsqu'il revint dans la ville à la demande d'Ibrāhīm-Sulṭān (*Maʿdan al-durar*, p. 119).

204 Nūr al-Dīn Muḥammad Kamāl, qui était un des chefs de quartier de Chiraz, fut le ministre d'Iskandar, puis d'Ibrāhīm-Sulṭān, Tāj al-Dīn Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, p. 18, 40.

205 *Maʿdan al-durar*, p. 108.

206 *Maʿdan al-durar*, p. 108.

207 Il est impossible d'identifier ce personnage.

208 *Maʿdan al-durar*, p. 109.

209 *Maʿdan al-durar*, p. 109.

210 Muḥammad Khalwatī était sans doute un des cheikhs soufis de Chiraz contemporains de ʿUmar Murshidī. Il ne faut pas le confondre avec le cheikh de Hérat Muḥammad Khalwatī (m. 751).

le cheikh, Khʷāja ʿImād al-Dīn Zangī-Shāh ne répondit pas. Il fit parvenir la seconde lettre à Khʷāja Nūr al-Dīn Muḥammad Kamāl qui dit :

> Il y a un petit jardin au pied de la montagne Bābā Kūhī. Je fais don de ce jardin au cheikh et je fais construire pour lui une *khānaqāh*. Je donne quelques propriétés foncières en biens de mainmorte pour la nourriture de ceux qui fréquenteront cet endroit. Ḥaḍrat [ʿUmar Murshidī] pourra y séjourner. Mais ne peux pas disposer de la maison de Sulṭān-Bāyazīd[211].

Les destinataires des lettres de ʿUmar Murshidī adoptent deux attitudes opposées face à la demande du cheikh. Alors que Khʷāja Nūr al-Dīn Muḥammad Kamāl propose un terrain au cheikh, manifestant ainsi son adhésion à son projet d'édifier une *khānaqāh* à Chiraz, Khʷāja ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad Kulū réfute son statut spirituel.

Quelques jours plus tard, la nouvelle parvint à Chiraz que les armées de Shāh-Rukh se dirigeaient vers la ville et qu'il s'était arrêté à Ispahan. À cette époque, Iskandar gouvernait Chiraz, mais il était absent. Khʷāja ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad Kulū se soumit à Shāh Rukh. Il ferma les portes de la ville et tua plusieurs délégués et agents d'Iskandar. Le lendemain, les émirs d'Iskandar s'emparèrent de lui et l'exécutèrent ainsi que tous ses proches[212].

Son frère Khʷāja Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Ṣamad et ses fils Khʷāja ʿAbd Allāh et Khʷāja Kamāl al-Dīn s'enfuirent dans les hauteurs de Kūh-i Āb-i Murghān afin de se réfugier auprès de ʿUmar Murshidī. Le lieu où vit un saint, on le sait, est un territoire sacré, un havre de paix. Ils s'installèrent dans une grotte où le cheikh envoya trois derviches leur apporter de l'eau et du pain[213]. Ensuite, ils se rendirent auprès du cheikh pour lui demander assistance. ʿUmar Murshidī répondit : « Soyez sans crainte ». Khʷāja Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Ṣamad abandonna sa fonction de *kulū*. Il devint le disciple du cheikh ainsi que ses deux fils[214]. Khʷāja ʿImād al-Dīn Zangī-Shāh se rendit à Chiraz et dit aux émirs d'Iskandar : « Ces malheureux n'ont pas commis de faute, la punition revient à celui qui a commis la faute[215] ! »

Ces récits sont une version hagiographique des désordres qui se sont produits en 817/1414, au moment où Iskandar, qui avait succédé à Pīr-Muḥammad après la révolte de Ḥusayn Sharbatdār, gouvernait Chiraz. Il avait entrepris de

211 *Maʿdan al-durar*, p. 109.
212 *Maʿdan al-durar*, p. 109.
213 *Maʿdan al-durar*, p. 109-110.
214 *Maʿdan al-durar*, p. 110.
215 *Maʿdan al-durar*, p. 110.

conquérir d'autres territoires et était entré *de facto* en conflit avec Shāh-Rukh. Le sultan s'était alors rendu dans le Fārs pour destituer Iskandar. Les destinataires des lettres de ʿUmar Murshidī, Khʷāja ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad Kulū et Khʷāja Nūr al-Dīn Muḥammad Kamāl, ont été des acteurs importants dans la résolution du conflit. Selon l'historien de Yazd, Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī, qui donne le point de vue des acteurs locaux, ils firent partie des chefs de quartiers qui firent allégeance à Shāh-Rukh. On a vu à plusieurs reprises que les chefs de quartier (*kulūyān*) représentent une force politique importante à Chiraz. Khʷāja ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad Kulū joua un rôle positif dans cette affaire et ne fut pas exécuté. Pourquoi l'hagiographe lui donne-t-il le mauvais rôle et dit-il qu'il fut exécuté ? Il est présenté de façon négative par l'hagiographe parce qu'il a réfuté le cheikh et s'est moqué de lui faisant l'éloge de Muḥammad Khalwatī. L'hagiographe commente les événements en disant qu'en toutes circonstances, il faut bien se conduire avec les amis de Dieu, comme il est dit dans la parole du Prophète : « Celui qui est l'ennemi de mes amis, je le connais et je lui fais la guerre[216]. » Il est difficile de savoir si ces récits reflètent une rivalité entre cheikhs soufis, étant donné qu'on ne sait rien sur Muḥammad Khalwatī. Il s'agit peut-être d'un cheikh soufi de Chiraz à cette époque, dont Khʷāja ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad Kulū aurait été adepte.

Il y eut en revanche une sorte de rivalités entre plusieurs personnalités qui souhaitaient donner un terrain à ʿUmar Murshidī pour l'édification de sa *khānaqāh*. On a vu que Khʷāja Nūr al-Dīn Muḥammad Kamāl, ne pouvant disposer du terrain du quartier Mūrdistān, lui proposa un petit jardin au pied de la montagne Bābā Kūhī afin qu'il s'y installe. Un des grands sayyids de Chiraz, Sayyid Muẓaffar al-Dīn Wakīl, proposa également un terrain au cheikh. Il lui fit dire par Khʷāja ʿImād al-Dīn Zangī-Shāh :

> Je possède une maison et un lopin de terre près du tombeau d'Aḥmad b. Mūsā, je vous le donne pour que vous construisiez une *khānaqāh*. Je donne des biens en *waqf* pour les derviches[217].

ʿUmar Murshidī refusa la proposition du sayyid lui disant qu'il faisait ce don pour en tirer une rétribution (*thawāb*) dans l'au-delà. En d'autres termes, le cheikh reproche à Sayyid Muẓaffar al-Dīn Wakīl de lui donner ces biens sans avoir une intention sincère dans le cœur (*niyya*). Il ajouta que le quartier Mūrdistān sera l'endroit où se trouvera sa maison et où résideront ses

216 *Maʿdan al-durar*, p. 110.
217 *Maʿdan al-durar*, p. 111.

derviches[218]. Comment interpréter la réponse de ʿUmar Murshidī au sayyid ? Généralement les soufis ont beaucoup de respect pour les descendants de ʿAlī. Il y avait à Chiraz de nombreux Alides qui s'y étaient réfugiés depuis l'époque abbasside. Le terrain du sayyid se trouvait près du tombeau d'Aḥmad b. Mūsā. Ce sanctuaire était l'un des plus célèbres lieux de dévotion de la ville. À cette époque charnière de l'histoire de l'Iran, il y avait des courants messianique chiites dans le Fārs. La réponse du cheikh peut-elle refléter une opposition religieuse ? En l'absence d'informations sur Sayyid Muẓaffar al-Dīn Wakīl, il est difficile de répondre à cette question[219].

Quelques jours après la destitution d'Iskandar, l'épouse de l'émir de Shāh-Rukh, Sulṭān-Bāyazīd b. Nūr-Malik Barlās arriva à Chiraz en provenance d'Ispahan, où elle avait été informée de la demande du cheikh[220]. Elle dit à ʿUmar Murshidī :

> J'ai appris que vous avez demandé pour vos derviches la portion de terre que je possède près de la porte Mūrdistān et qui est appropriée pour vos derviches. Je suis très contente de ceci et je vous donne ce terrain. Je vais demander au cadi d'émettre un titre de propriété légal (*tamassuk-i sharʿī*) et je vous le remettrai[221].

ʿUmar Murshidī était donc parvenu à obtenir le terrain sur lequel il avait décidé d'ériger sa *khānaqāh* qui devait être aussi le l'endroit où il souhaitait reposer après sa mort. Le don de terres en bien de mainmorte pour édifier des bâtiments religieux fut largement pratiqué par les autorités politiques. Ces donations leur permettaient de tisser des liens avec les élites religieuses et de renforcer leur légitimité à gouverner, notamment dans les provinces éloignées du pouvoir central.

Cette première donation de terre fut amplifiée par la suite. En effet, selon l'hagiographe, toute personne qui possédait une parcelle de terre ou une maison entre les portes Bāb-i Bayḍā et Bāb-i Gūsfand[222], soit la donnait au cheikh,

218 *Maʿdan al-durar*, p. 111.

219 Son nom ne figure dans aucune source locale, comme le *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* par exemple.

220 Il avait succédé à son père comme gouverneur du Khuttalan en 826/1422, B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 26, n. 38.

221 *Maʿdan al-durar*, p. 110.

222 La Bāb-i Gūsfand était ainsi appelée parce qu'à l'extérieur se trouvait le marché où étaient vendus les moutons. Les noms des portes ont beaucoup changé depuis le XIII^e^-XIV^e^ siècle, notamment sous les Safavides et les Zand, voir K. Afsar, *Tārīkh-i baft*, p. 153, 165, 197-198.

soit la lui vendait[223]. Ensuite, lorsque toutes les maisons et les terrains furent la propriété de ʿUmar Murshidī, son frère Badr al-Dīn Sulaymān lui prodigua quelques conseils. Il lui dit qu'il fallait choisir un endroit ombragé afin que les derviches puissent être protégés du froid ou de la chaleur. Il lui dit encore qu'il fallait mettre à leur disposition une jarre d'eau pour les ablutions. ʿUmar Murshidī fut d'accord avec les propositions de son frère[224]. Le cheikh ordonna que l'on construise une *khānaqāh*, une mosquée et une madrasa. Cet ensemble architectural devait être important puisqu'il s'étendait sur un espace relativement vaste au nord-ouest de la ville. Il est d'autant plus étonnant qu'aucune source n'y fasse allusion par la suite.

ʿUmar Murshidī commença probablement la construction de son complexe religieux en 818/1415, lorsqu'Ibrāhīm-Sulṭān fut rétabli dans son pouvoir à Chiraz après la révolte de Bāyqarā. Il était alors âgé d'environ quatre-vingt-dix ans. Après ces événements, le cheikh avait accepté de retourner dans le Luristān à la demande de son frère, mais il revint finalement à Chiraz. Arrivé à l'endroit où il devait construire sa *khānaqāh*, un derviche qui était présent lui dit : « J'aimerais construire un moulin à cet endroit ». Le cheikh accepta sa proposition. L'édification de ce moulin est auréolée de miraculeux. Il est d'ailleurs rapporté dans la seconde partie du chapitre détaillant les étapes de la construction de la *khānaqāh*, la partie dans laquelle sont relatés les miracles *in vita* du cheikh. Effectivement, lorsqu'ils ont commencé la construction, le salaire des maçons ne fut pas versé ce jour-là. Tout à coup, une femme arriva apportant un repas composé d'un pain et de cinq pièces de monnaie. ʿUmar Murshidī s'écria : « Le salaire est arrivé[225] ! » Il s'agit là d'un miracle de type « aumône venue de l'invisible » (*nafaqat min al-ghayb*) qui manifeste la générosité de Dieu envers le cheikh.

Dans le dernier récit relatif aux étapes de la construction de la *khānaqāh*, le cheikh fut contraint de s'opposer à certains savants en sciences religieuses de Chiraz. Au moment de construire la niche indiquant la direction de la Kaʿba (*miḥrāb*), un groupe d'ulémas était présent. Des divergences apparurent à propos de la direction de la *qibla* car certains n'étaient pas d'accord avec les indications de ʿUmar Murshidī. Il prit la main de Ustād Aḥmad Wajī, qui était venu pour aider à l'édification des bâtiments et qui était son disciple. Ce dernier montra la direction de la *qibla* avec son index et dit : « Regardez de ce côté ». C'était la direction indiquée par ʿUmar Murshidī. Le cheikh regarda les ulémas et dit : « Si vous doutez encore, apportez l'instrument qui détermine la

223 *Maʿdan al-durar*, p. 112.
224 *Maʿdan al-durar*, p. 112.
225 *Maʿdan al-durar*, p. 121.

direction de la *qibla* (*qibla-numā*) afin que ce soit clair. » Le *qibla-numā* montra la direction indiquée par le cheikh qui posa la première pierre du *miḥrāb*[226]. Le *miḥrāb*, la niche vide qui indique la *qibla*, c'est-à-dire la direction de La Mecque et de la prière rituelle, est « l'espace le plus densément sacral de la mosquée »[227]. On a vu que c'était un des endroits privilégiés par Rūzbihān Baqlī où il se retirait pour prier. Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī commença lui aussi par édifier le *miḥrāb* de sa mosquée. Il fit alors face à l'hostilité des zoroastriens qui à plusieurs reprises le détruisirent. Ici, ʿUmar Murshidī est face aux ulémas de Chiraz qui contestent comme dans ses séances d'enseignement on l'a vu, son autorité de savant en sciences religieuses.

On trouve dans le *Maʿdan al-durar* d'autres récits en rapport avec la construction du complexe religieux de ʿUmar Murshidī. Après lui avoir conseillé d'édifier la *khānaqāh* dans un endroit ombragé pour le bien-être des soufis, Badr al-Dīn Sulaymān participa lui-même à la construction et à la prospérité du bâtiment. Il fit planter environ cinq cents peupliers blancs, ainsi que des arbres fruitiers. Il aménagea des terrains dans les environs de l'édifice pour cultiver des légumes. Badr al-Dīn Sulaymān planta de sa « main bénie » un noyer dans le quartier qui, d'année en année, donna de plus en plus de noix. Il l'appela « l'arbre de la clémence divine » (*dirakht-i raḥmatī*)[228]. Les établissements soufis étaient des lieux où vivait une communauté, des lieux on l'on accueillait du public, tels les pèlerins et les indigents. L'hospitalité était l'une des fonctions premières de toutes les *khānaqāh*, d'où la nécessité de prévoir le gîte et le couvert pour ceux qui y séjournaient en permanence ou qui étaient de passage. C'est ce qui se dégage en filigrane des actions de Badr al-Dīn Sulaymān.

ʿUmar Murshidī avait dit, avant même la construction de son établissement soufi, que ce serait sa dernière demeure, en d'autres termes son tombeau. L'hagiographe conclut le chapitre sur la construction de la *khānaqāh* par deux récits qui annoncent le statut particulièrement sacré du sanctuaire. Une tradition prononcée par le cheikh lui-même : « Toute personne à qui est arrivée une chose importante, viendra trois lundis ou trois jeudis de suite au tombeau de ce faible, alors par l'intermédiaire de son esprit, Dieu exaucera sa requête[229]. » Une autre tradition est rapportée par une femme sainte (*ṣāliḥa*) : « Une nuit, j'ai vu en rêve un homme venu de l'invisible qui m'a dit : "Toute personne qui

226 *Maʿdan al-durar*, p. 112.
227 C. Mayeur-Jaouen, « Tombeaux, mosquées et *zâwiya* », p. 134.
228 *Maʿdan al-durar*, p. 130-131.
229 *Maʿdan al-durar*, p. 112-113.

a un besoin, si elle prie deux *rakʿa* trois lundis de suite au nord du tombeau du cheikh, chacun de ses besoins sera exaucé"[230] ».

La tombe de ʿUmar Murshidī est investie d'une surcharge sacrale particulière par rapport au reste du complexe *khānaqāh*-madrasa qu'il avait édifié. Les invocations y sont exaucées. Le récit hagiographique qui se développe autour d'un sanctuaire, sanctifié par la présence du saint au moment de son existence, a aussi pour but de faire de cet espace sacré un lieu de pieuses visites. Les saints sont vus comme des intercesseurs, ancrés de façon stable dans le paysage. Autour de la tombe d'un saint chrétien ou d'un cheikh défunt se concentre une immense charge d'attentes et d'espérance[231].

8 Le testament de ʿUmar Murshidī à son frère

> Il faut penser à la mort de Mustafa.
> Soyez heureux et dans l'allégresse.
> Il a vécu avec dignité et dans la perfection.
> Pourquoi devrions-nous convoiter
> ce qui n'est qu'illusion[232] ?

Toute sa vie, le cheikh se priva de nourriture si bien qu'il tomba malade à plusieurs reprises. Un jour, il était si affaibli qu'il fut sur le point de trépasser. Les notables de Chiraz, qui étaient venus lui rendre visite, demandèrent aux sultans, aux gouverneurs et aux ulémas d'appeler un médecin. Celui-ci leur dit que le seul remède était qu'il mange, mais le cheikh refusa de se nourrir disant qu'il avait bu une goutte d'eau citronnée de leur discours[233]. Il ajouta qu'il vit alors le Prophète en compagnie de Shaykh Kabīr, Shaykh Abū Isḥāq, Sayyid Aḥmad Rifāʿī et Sayyid Abū l-Wafāʾ Kurd, les saints hommes qui lui avaient apporté leur caution pour qu'il s'établisse à Chiraz. Quelques jours plus tard, Shams al-Dīn Muḥammad Jazarī vint lui rendre visite. Ce dernier lui dit qu'il fallait recourir aux versets du Coran et aux hadiths. Trois jours plus tard, ils firent la prière ensemble[234].

Vers la fin de sa vie, il était tellement faible que le 15 ramadān 825/2 septembre 1422, ʿUmar Murshidī tomba malade, et il le resta jusqu'à sa mort. Au

230 *Maʿdan al-durar*, p. 113.
231 Voir les réflexions d'A. Vauchez, *Sanctuaires chrétiens d'Occident*, p. 35-47.
232 *Maʿdan al-durar*, p. 104-105.
233 *Maʿdan al-durar*, p. 37.
234 *Maʿdan al-durar*, p. 37.

moment de rompre le jeûne, il se contentait de manger une galette d'orge, comme à son habitude. Sur son lit de mort, il respecta avec fermeté la règle de son jeûne[235]. Un jour, sentant venir la mort, il appela son frère Badr al-Dīn Sulaymān et lui dit :

> Prends les deux livres de hadiths, les deux tapis de prière et le *Kitāb al-Muntaqā* qui sont dans la *khalwa* et apporte-les dans ta maison. Donne un livre et un tapis de prière à chacun de tes enfants, Imām al-Dīn Muḥammad et Shams al-Dīn Muḥammad[236].

Le soir, il délivra son testament à son frère : « Sache que je suis à chaque instant dans la maison, toutes les personnes qui vont et viennent me dérangent. Il faut que tu prennes la boisson ou la nourriture que chaque personne apporte et que tu la manges car cette nourriture me trouble (*tashwīsh*) »[237]. On sait que l'éthique alimentaire du cheikh était de se nourrir de rien d'autre que d'herbe ou de galettes d'orge. Ensuite, il transforma en *waqf* la moitié de ses biens pour son tombeau (*buqʿa*), et l'autre moitié pour Badr al-Dīn Sulaymān et ses enfants. Il confia la gestion de tous les revenus du tombeau à son frère et après lui à ses neveux[238]. Il demanda ensuite qu'on allume une lampe, puis il dit encore à son frère :

> Mon testament est que tu fasses à cet endroit, comme je l'ai fait, les cinq prières que Dieu a ordonnées. Ceci est la tâche prioritaire en ce monde. Tu ne dois jamais cesser de dire : "Il n'y a de dieu que Dieu". Aide les créatures de Dieu de la meilleure manière que tu peux. Adonne-toi aux actes d'adoration. Moi, aujourd'hui, je suis devenu vieux. J'ai le regret de ne pas avoir été plus obéissant à Dieu[239].

Tandis que les derviches répétaient : « Il n'y a de dieu que Dieu », ʿUmar Murshidī remis son âme à son Seigneur. L'hagiographe conclut en citant le verset du Coran : « Certes nous sommes à Dieu et nous retournons à Lui[240] » et par un poème. La vie sur cette terre n'est qu'illusion et n'a d'autre but qu'obéir à Dieu de sorte que la vie dans l'au-delà ne soit que béatitude.

---

235 *Maʿdan al-durar*, p. 103.
236 *Maʿdan al-durar*, p. 103. Les deux tapis de prière avaient été cousus de la « main bénie » du cheikh.
237 *Maʿdan al-durar*, p. 103-104.
238 *Maʿdan al-durar*, p. 104.
239 *Maʿdan al-durar*, p. 104.
240 Coran 2 : 156. *Maʿdan al-durar*, p. 104.

Le cheikh mourut pendant la nuit du lundi 12 rabīʿ I 826/23 février 1423. Tous les ulémas et les juristes de la ville étaient présents. L'ami de ʿUmar Murshidī, Shams al-Dīn Muhammad Jazarī, Mawlānā Jamāl al-Dīn Ḥusayn Bihbahānī[241], le *qāḍī al-quddāt* de Chiraz, ʿAfīf al-Dīn Ibrahim b. Muḥammad Khunjī, et les grands ulémas Mawlānā Aṣīl al-Dīn Muḥammad[242] et Qāḍī Badr al-Dīn Abū Ishaq Fālī firent la toilette mortuaire. Après qu'ils l'eurent enterré, Mawlānā Aṣīl al-Dīn Muḥammad dit qu'il n'y avait à son époque aucune personne comme lui dans la connaissance des sciences exotériques[243].

Le récit décrivant la mort du cheikh est très sobre. Il n'est pas entouré de disciples, comme c'est généralement le cas dans les sources hagiographiques, mais par les ulémas de la ville. Les membres de sa famille proche l'accompagnent dans ses derniers instants. Ensuite, les plus grands savants en sciences religieuses de Chiraz participent à la toilette mortuaire et à l'enterrement. Il n'y a pas d'hommage public, comme par exemple pour les funérailles de Shaykh Kabīr auxquelles toute la population de la ville participa, même les non musulmans. On ne peut que s'étonner de constater l'absence du prince timouride Ibrāhīm-Sulṭān qui est considéré comme son disciple. L'hagiographe met l'accent sur l'attachement du cheikh aux enseignements du Prophète. Il serait d'ailleurs mort un lundi 12 rabīʿ, qui est donné comme la date de la naissance de Muḥammad. Il ordonne à son frère, qui est appelé à lui succéder, de faire respecter dans son sanctuaire les obligations légales.

Badr al-Dīn Sulaymān assura la gestion du tombeau de ʿUmar Murshidī jusqu'à sa mort, mais le *Maʿdan al-durar* donne peu information sur le rôle qu'il joua comme maître spirituel. Néanmoins, on trouve une tradition intéressante sur la *khirqa* de ʿUmar Murshidī. Badr al-Dīn Sulaymān raconta : « Aujourd'hui, qui est la date de rédaction de la *sīra*, la *khirqa* bénie de Ḥaḍrat-i Muqaddas est conservée dans son sanctuaire Chaque année, le jour de l'anniversaire de sa mort, sa *khirqa* est sortie afin que les gens viennent en pèlerinage[244]. » Le vêtement du cheikh devenu une sainte relique chargée de sa baraka attire les pèlerins au sanctuaire pour commémorer l'anniversaire de sa mort. À noter qu'il était possible de voir chaque jour la *khirqa* de son maître spirituel Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī, mais que son vêtement de corps (*jāma-yi tan*) n'était visible que le jour de la fête de ʿĀshūrā. Un lieu saint est aussi lié à des objets, comme ici la *khirqa*, porteuse de l'influx bénéfique du saint homme.

Selon les éditeurs du *Maʿdan al-durar*, Badr al-Dīn Sulaymān mourut peut-être au début de l'année de la rédaction du texte en 869/1464-1465.

241 *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 151.
242 Il était lui aussi un des grands ulémas de Chiraz, *Maʿdan al-durar*, « Taʿliqāt », p. 158.
243 *Maʿdan al-durar*, p. 105.
244 *Maʿdan al-durar*, p. 31.

L'hagiographe, le fils de Badr al-Dīn Sulaymān, prononça à son intention des prières en ce sens comme, par exemple, la formule « Que Dieu lui pardonne »[245]. Son fils aîné, Imām al-Dīn Muḥammad, devint alors de gestionnaire du tombeau de son oncle.

9 Imām al-Dīn Muḥammad, fils de substitution du cheikh

En l'absence de succession biologique, son seul fils étant mort peu après sa naissance, ʿUmar Murshidī avait beaucoup de bienveillance envers ses neveux. Badr al-Dīn Sulaymān raconta à ses enfants :

> Un jour, je vous ai conduits près de Ḥaḍrat-i Muqaddas. Il vous portait beaucoup d'attention. Il sortit de la *khalwa* et vous conduisit dans un petit jardin. Il retira votre manteau et votre vêtement, puis il vous a revêtus de sa *khirqa* bénie[246].

En voyant cette scène, Badr al-Dīn Sulaymān sourit. Le cheikh dit alors : « Ce sont mes enfants[247] ! » Ensuite, ʿUmar Murshidī a lavé leurs vêtements de sa propre main. Puis, il les revêtis de nouveau avec leurs vêtements une fois lavés. Il leur a donné à chacun une ardoise et leur a appris à écrire de sa main bénie. C'est ainsi, écrit l'hagiographe, qu'en 669/1464-1465, Imām al-Dīn Muḥammad était assis sur le tapis de la guidance spirituelle (*sajjādat-i ṭarīq*)[248].

En faisant revêtir sa *khirqa* à ses neveux, il leur transmet son influx spirituel et les désigne comme ses héritiers. C'est la raison pour laquelle il purifie leurs vêtements en les lavant. Il leur avait transmis avant sa mort un *muṣḥaf* et un tapis de prières, signe de son attachement à la sunna prophétique, ainsi que la moitié de ses biens. Néanmoins, le lien entre le cheikh et l'un de ses neveux, Imām al-Dīn Muḥammad, est encore plus fort. Certains récits le présentent comme un fils de substitution.

Une nuit, le cheikh vit le Prophète en rêve qui lui dit : « Je t'ai donné un fils ! » Il répondit : « Ô envoyé de Dieu ! Je n'ai pas de femme, comment pourrais-je avoir un enfant ? » « La femme de ton frère est enceinte », lui dit le Prophète, « son enfant est le tien ! » Ensuite, le Prophète apporta un enfant et le laissa près du cheikh[249]. Le lendemain, ʿUmar Murshidī appela Badr al-Dīn

245 *Maʿdan al-durar*, « Muqaddima », p. nūzdah.
246 *Maʿdan al-durar*, p. 122.
247 *Maʿdan al-durar*, p. 122.
248 *Maʿdan al-durar*, p. 122.
249 *Maʿdan al-durar*, p. 73.

Sulaymān et lui demanda : « Ta femme est-elle enceinte ou non ? » « Je ne sais pas », répondit-il. Six mois après ce rêve, le jeudi 20 rajab 820/2 septembre 1417, l'épouse de Badr al-Dīn Sulaymān donna naissance à un enfant qui fut appelé Imām al-Dīn Muḥammad. Il le porta à son frère qui le nourrit avec du miel[250].

La mère des neveux du cheikh, Shams al-Dīn Muḥammad et Imām al-Dīn Muḥammad, était sayyida par ses parents. Sayyid Shams al-Dīn Muḥammad Makkī Madanī, son père, faisait partie des *shurafā'* de La Mecque. Il détenait la clef de la Kaʿba (*bayt al-ḥarām*) et en était le gardien. Tandis que sa mère descendait de l'Imām Mūsā al-Riḍā'. Par conséquent, les enfants de Badr al-Dīn Sulaymān étaient descendants du Prophète du côté maternel. Imām al-Dīn Muḥammad était un don (*karāmat*) que le Prophète avait accordé à ʿUmar Murshidī, écrit l'hagiographe[251]. Le rêve du cheikh a pour but de combler l'absence de descendance biologique en faisant de son neveu un fils de substitution. Cette filiation fictive rapproche davantage le cheikh du Prophète lui-même.

Imām al-Dīn Muḥammad devint le gestionnaire du sanctuaire. Il prit la direction de la *ṭarīqa* en 869/1464-1465, âgé de quarante-neuf ans. Selon l'hagiographe, il reproduit le même modèle spirituel que son oncle. Depuis la fleur de l'âge, jusqu'à aujourd'hui, écrit-il, il a fait une trentaine de réclusions de quarante jours. Pendant ces retraites, il ne mangeait que quatre dattes ou quatre gros grains de raisin chaque jour. Il avait une cruche d'eau pour ses ablutions[252]. Pendant toutes ces années, Imām al-Dīn Muḥammad ne posséda ni dirham, ni dinar, en d'autres termes, comme son oncle, il faisait confiance à Dieu pour pourvoir à ses besoins[253]. L'hagiographe illustre ce refus des biens matériels par un verset du Coran : « Telle est la grâce de Dieu ! Il la donne à qui Il veut. Dieu est le maître de la grâce incommensurable[254] ! » Imām al-Dīn Muḥammad était lui aussi expert dans les sciences de la religion (*ʿulūm-i dīniyya*) : l'exégèse du Coran (*tafsīr*), les traditions prophétiques (*ḥadīth*), le droit (*fiqh*), le soufisme (*taṣawwuf*). Ses sermons (*tadhkīr*) attiraient les gens de l'élite (*khawāṣṣ*) et du commun (*ʿawāmm*), c'est-à-dire toutes les catégories sociales[255]. Là encore, il incarne comme son oncle le modèle du cheikh savant.

Le *Maʿdan al-durar* ne donne aucune information sur la guidance spirituelle d'Imām al-Dīn Muḥammad à la tête de la *kāzarūniyya*. D'ailleurs, de manière générale, nous sommes peu informés sur les activités de la *khānaqāh* en tant qu'établissement soufi où sont formés des disciples et sur le rôle caritatif de

250 *Maʿdan al-durar*, p. 73.
251 *Maʿdan al-durar*, p. 73.
252 *Maʿdan al-durar*, p. 74.
253 *Maʿdan al-durar*, p. 74.
254 Coran 57 : 21.
255 *Maʿdan al-durar*, p. 74.

l'établissement. Le *Maʿdan al-durar* fut entièrement rédigé pour relater les hauts faits, essentiellement politiques, de ʿUmar Murshidī.

Le cheikh incarne une sainteté ancrée dans le modèle prophétique, comme son maître spirituel Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī. Après avoir fait de longs séjours dans des montagnes et des grottes pour se rapprocher de Dieu, ʿUmar Murshidī avait adopté une vie faite d'austérité en matière de nourriture. Il jeûnait de manière quasi permanente et il priait beaucoup. Son initiation à la *kāzarūniyya* est de type *uwaysī*, sans contact direct avec son maître autre qu'onirique, même si pendant quelques temps il fut dans le compagnonnage du cheikh de Kāzarūn, Shihāb al-Dīn ʿUmar. Curieusement, à la tête d'une *ṭarīqa* soufie, l'hagiographe ne rapporte aucune anecdote le mettant en scène dans sa *khānaqāh* avec des disciples et d'autres cheikhs. Il n'apparaît que dans des débats scientifiques (*majlis*) au cours desquels il répond à des questions juridiques, posées par les ulémas de la ville, notamment sur la pratique religieuse quotidienne. À vrai dire, la vie de ʿUmar Murshidī est singulière par rapport aux autres maîtres spirituels de Chiraz car il est présenté par son hagiographe comme un véritable acteur de la vie politique timouride depuis la mort de Tamerlan en 807/1415, bien avant qu'il vienne édifier sa *khānaqāh* à Chiraz. Shaykh Kabīr, Rūzbihān Baqlī et ses fils sont intervenus de manière sporadique dans la vie politique, mais jamais à une si grande échelle. Pendant toute sa vie, l'action politique de ʿUmar Murshidī fut, selon l'hagiographe, bénéfique pour la paix dans la province et le bien-être des sujets. Il fut perçu comme un cheikh pacificateur et conseiller du prince de son vivant, mais aussi après sa mort.

Six récits de miracles *post-mortem* sont rapportés dans le *Maʿdan al-durar*. À l'exception de deux prodiges annonçant, on l'a vu, que le tombeau du cheikh sera un lieu où les prières seront exaucées, les autres récits concernent des affaires relatives à la vie politique. Un miracle de guérison cependant met en scène un homme qui faisait partie des notables de Samarkand. Souffrant d'une forte fièvre depuis quatre mois, il vint à Chiraz pour adresser des supplications au tombeau de ʿUmar Murshidī. Grâce à l'intercession du cheikh, il trouva la guérison et resta au tombeau pendant quelque temps[256]. Originaire de la région qui était le centre du pouvoir des Timourides, l'homme avait connaissance du pouvoir que ʿUmar Murshidī exerçait de son tombeau.

Certains récits font allusion à des problèmes relatifs à des prélèvements d'impôts, un thème récurrent, on l'a déjà souligné, dans les sources hagiographiques[257]. Toutes ces anecdotes impliquent des personnalités politiques. Un jour Nūr al-Dīn Aḥmad Abū l-Futūḥ Ṭāwūs vint à pied très troublé au

256 *Maʿdan al-durar*, p. 125.
257 *Maʿdan al-durar*, p. 127-128.

tombeau de ʿUmar Murshidī. Il était redevable d'une créance à Maryam-Sulṭān, la fille de Pīr-Muḥammad. Il avait demandé à plusieurs reprises un délai, mais sans résultat. Nūr al-Dīn Aḥmad Abū l-Futūḥ demanda de l'aide à l'esprit plein de délivrances (*rūh-i pur futūḥ*) du cheikh. Puis, il se rendit avec un groupe de derviches à la porte de Maryam-Sulṭān. C'était après la prière du vendredi. S'ensuivit une vive discussion entre les protagonistes. En colère, Nūr al-Dīn Aḥmad Abū l-Futūḥ dit à la princesse : « Tu réfutes le discours des derviches. Tu opprimes ce malheureux en ne le délivrant pas de cette dette. Tu opprimes tes sujets, tu ne respectes pas les ulémas et tu ne pries pas ». Après avoir prononcé ces paroles, il partit. Il se rendit au tombeau de ʿUmar Murshidī pour lui faire part de ce qui s'était passé. Le samedi matin, un lecteur de Coran mourut dans le tombeau. Les derviches lurent le Coran en entier et, lorsqu'ils eurent terminé, ils ne savaient pas que cette même nuit Maryam-Sulṭān était morte. Ils demandèrent quelle était la cause de son décès, on leur répondit : « Pendant la nuit, elle s'est réveillée et a crié : "Ma gorge ! Ma gorge ! Ḥājjī ʿUmar ! Ḥājjī ʿUmar" ». Puis elle rendit l'âme[258].

Il est possible de dater les événements auxquels il est fait allusion dans ce récit. Selon Faṣīḥ Khwāfī, Maryam-Sulṭān mourut en muḥarram 845/22 mai-20 juin 1441[259]. À cette époque, ʿAbd Allāh, le fils d'Ibrāhīm-Sulṭān, avait succédé à son père en 838/1435, alors qu'il n'était âgé que de deux ans[260]. Le véritable pouvoir était entre les mains de son tuteur, Muḥibb al-Dīn Abū l-Khayr b. Muḥammad Jazarī[261]. Il abusa de son autorité et en 845/1441-1442, les émirs et les notables de la région écrivirent à Shāh-Rukh pour se plaindre de ses exactions[262]. Ces récits pourraient être une allusion à la situation dans le Fārs. Le père de Maryam-Sulṭān avait été exécuté en 812/1409, mais on sait que l'aristocratie turko-mongole restait stationnée dans la région en dépit des crises politiques. Elle avait sans doute des intérêts financiers dans la province.

À travers les récits édifiants rapportés par l'hagiographe, on perçoit les relations entre l'aristocratie militaire et les différents niveaux sociaux de la population civile. Cette réalité est moins perceptible dans les chroniques historiques. La littérature hagiographique donne accès aux catégories sociales qui sont absentes des sources officielles. ʿUmar Murshidī offre la particularité d'être un cheikh qui dialogue davantage avec les grands de ce monde qu'avec le menu peuple, comme c'est généralement le cas de la plupart des cheikhs soufis. On

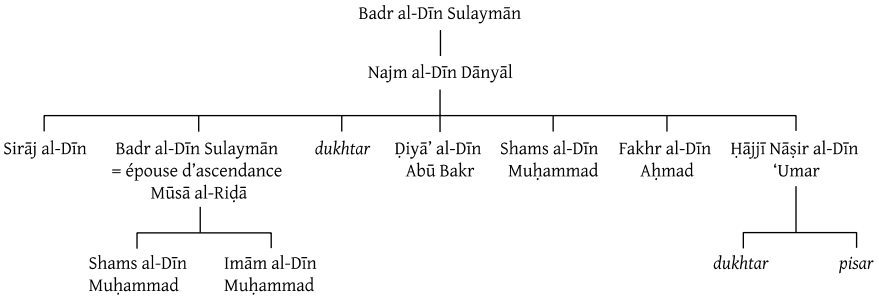
258 *Maʿdan al-durar*, p. 125-126.
259 *Mujmal*, vol. III, p. 290.
260 Il était né le 27 rajab 836 à Chiraz, *Mujmal*, vol. III, p. 271.
261 B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 46-47 ; İ. E. Binbaş, *Intellectual Networks*, p. 54.
262 B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 249.

peut s'interroger sur l'absence totale de témoignages textuels sur ce cheikh conseiller du prince en dehors du *Maʿdan al-durar*. S'il fut à ce point mêlé aux événements politiques à Chiraz sous les Timourides, pourquoi ses hauts faits ne sont-ils pas évoqués au moins dans les sources locales ? Ou encore par les historiens qui se sont intéressés aux dynasties locales de l'Iran méridional, comme Shabānkāraʾī et Naṭanzī ? C'est là le paradoxe qui se dégage du *Maʿdan al-durar*.

Si la carrière politique de ʿUmar Murshidī est mise en valeur par l'hagiographe, on perçoit peu de choses sur sa mission de guide spirituel. À vrai dire, il n'y a rien d'étonnant car si on suit sa biographie, sa « conversion » n'advient que tardivement alors qu'il est âgé de trente ans. Elle est suivie d'une trentaine d'années de vie en solitaire dans les montagnes, d'une dizaine d'années au sanctuaire du Shaykh Abū Isḥāq à Kāzarūn, de quatre ans de voyage aux lieux saints. Le cheikh a fondé sa *khānaqāh* dans la toute dernière tranche de sa vie, alors qu'il était arrivé au crépuscule de sa vie. Par conséquent, on ne voit pas vraiment quand il aurait pu éduquer et former des disciples.

Finalement, ʿUmar Murshidī incarne un modèle de sainteté assez paradoxal, reflétant en même temps l'ancien idéal ascétique fondé sur la restriction de nourriture, l'abandon confiant en Dieu, tout en suivant le modèle des saints de la basse époque dans laquelle il a vécu, qui étaient très impliqués dans le siècle, volontiers guides et censeurs des princes, fondateurs et bâtisseurs. ʿUmar Murshidī est aussi un visionnaire, crédité d'avoir accompli deux ascensions spirituelles (*miʿrāj*) et objet de nombreuses visions, notamment du Prophète Muḥammad. Une figure partagée par d'autres saints du Fārs, tout particulièrement Shaykh Kabīr et Rūzbihān Baqlī, mais aussi à cette époque dans d'autres régions du *Dār al-islām*, comme le Maghreb[263].

FAMILLE NĀṢIR AL-DĪN ʿUMAR MURSHIDĪ



263 Voir N. Amri, *Les saints en islam*.

TROISIÈME PARTIE

Le Lāristān, territoire de nombreuses ṭarīqa *soufies*

∴

Le Lāristān, territoire de nombreuses *ṭarīqa* soufies

Il y a plus de six décennies, Jean Aubin était l'un des premiers spécialistes de l'Iran à s'intéresser au Lāristān. Il écrivait que l'histoire de cette région n'avait fait l'objet d'aucune recherche et que la bibliographie se réduisait à l'article « Lār » de Vladimir Minorsky[1], aux travaux d'Aḥmad Iqtidārī sur le dialecte[2] et à une étude de Walter Fischel qui avait révélé un des aspects du rôle joué par Lār à l'époque safavide[3]. Partant de ce constat, Jean Aubin a consacré plusieurs articles à l'histoire politique et aux communautés sunnites du Lāristān[4]. Par la suite, Jean Calmard a rédigé une nouvelle entrée très consistante sur Lār et le Lāristān pour la seconde édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*[5]. L'histoire de cette région est néanmoins restée inconnue, voire ignorée des chercheurs, jusqu'à ce que nos connaissances s'enrichissent grâce aux recherches de Muḥammad Bāqir Wuthūqī qui est l'auteur de plusieurs ouvrages. En 1990, il a publié une étude sur la langue régionale puis, en 1995, une monographique sur l'histoire de Khunj[6]. Il a également abordé l'histoire de cette région dans ses nombreuses publications sur Ormuz, le golfe Persique et le commerce[7]. Cependant, malgré ces nouvelles recherches, l'histoire du Lāristān est encore largement méconnue à cause du manque d'intérêt des chroniqueurs pour la région.

Les textes historiographiques médiévaux sont en effet peu diserts sur le Lāristān et même l'historien originaire de Lār, Muḥammad Muṣliḥ al-Dīn Lārī (n. *ca.* 916/1510-1511-m. 979/1572) ne dit rien dans son *Miri'āt al-adwār wa-miraqāt al-akhbār* sur l'histoire de sa ville natale qu'il quitta dans sa jeunesse[8]. À partir du XVI^e^ siècle, les sources persanes d'époque safavide et les voyageurs européens fournissent sur la région des renseignements que l'on peut maintenant croiser avec les données des sources hagiographiques locales conservées dans des bibliothèques privées du Lāristān. Ces hagiographies

1 V. Minorsky, « Lār », *EI*[1].

2 A. Iqtidārī, « Mathalhā-yi lārestānī », dans *Farhang-i Irān Zamīn*, vol. II/2-3, 1333sh./1954, p. 233-253 ; *Id.*, , *Farhang-i lāristānī*, Téhéran, 1334sh./1955.

3 W. J. Fischel, « New Sources for the history of the Jewish Diaspora in Asia in the 16th century », *Jewish Quaterly Review*, vol. XL/4, 1950, p. 37-399, sur Kunj, p. 394-396.

4 J. Aubin, « Référence pour Lār médiévale », 1955 ; *Id.*, « Les sunnites du Lârestân et la chute des Safavides », 1965.

5 J. Calmard, « Lār et Lāristān », *EI*[2].

6 M.-B. Wuthūqī, *Khunj. Guzargāh-i bāstanī-i Lāristān*, Khunj, 1995.

7 M.-B. Wuthūqī, *Tārīkh-i Khalīj-i Fārs wa mamālik-i hamjawār*, Téhéran, 1384sh./2005 ; *Id.*, *'Ilal wa 'awāmil-i jābjā'ī-i kanūnhā-yi tijārī dar Khalīj-i Fārs*, Téhéran, 1389sh./2009.

8 H. Sohrweide, « al-Lārī », *EI*[2]. L'ouvrage fut présenté au sultan ottoman Selīm II au moment de son intronisation en 974/1566.

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_013

sont particulièrement précieuses car elles nous informent sur les activités des cheikhs soufis et, dans une moindre mesure, sur les conditions de vie des populations. En effet, ce qui caractérise le Lāristān c'est le nombre élevé de *ṭarīqa* soufies qui avaient des établissements dans de très nombreuses villes et bourgades de la région. On pourra constater que ces sources font également allusion à plusieurs événements politiques qui ponctuèrent l'histoire du Lāristān et des îles du golfe Persique.

Le Lāristān ou « pays de Lār » n'apparaît dans l'histoire iranienne qu'à partir des XIII^e^-XIV^e^ siècles. La question de la « surrection » de Lār à cette époque, comme l'a signalé Jean Aubin, ne peut être abordée qu'indirectement en fonction de l'évolution du réseau routier en direction des débouchés maritimes du Fārs. La « ruine de Sīrāf », bien qu'elle soit la conséquence d'une dégradation économique qui se produisit à partir du X^e^ siècle, n'a pas frappé de mort la région des « terres chaudes » (*garmsīrāt*) du Fārs[9]. Néanmoins, le lent déclin de Sīrāf a rendu possible la naissance de nouveaux centres urbains de vie économique et de rayonnement politique, certes modestes, mais bien vivants. D'abord Fāl, qui fut le lieu de repli des Sīrāfī menacés par les pirates du golfe Persique et les tribus de l'intérieur. Khunj ensuite, située sur l'axe Qays-Chiraz et sur la transversale vers Lār et Ormuz, se développa au XIII^e^ siècle à la faveur des activités commerciales avec les îles du golfe Persique. Enfin, lorsqu'à partir du milieu du XIV^e^ siècle, Lār se fortifia du commerce avec Ormuz, les *garmsīrāt* furent partagées entre deux formations politico-administratives distinctes, celles dont parle Ibn Baṭṭūṭa, le « bilād Lār » et le « bilād Khunj-u-Bāl[10] ».

Les sources évoquent la richesse du Lāristān du fait de sa proximité avec le golfe Persique. Mustawfī Qazwīnī n'emploie pas le terme Lāristān mais il explique qu'il s'agit d'un district à proximité de la mer. Il dit aussi que la plupart des habitants de la région sont des marchands qui voyagent par voie de mer et de terre[11]. Au XIV^e^ siècle, selon le témoignage d'Ibn Baṭṭūṭa, Lār était une ville importante qui possédait de grands bazars ; la cité était pourvue de belles demeures, de sources et de jardins. Il y fut hébergé dans une *zāwiya* de derviches chaféites dont les cheikhs étaient *khunjī* d'origine. Dans cette région, d'après le voyageur arabe, les derviches avaient construit leurs établissements en fonction du rôle de Lār comme ville-étape sur la route commerciale. Chaque jour, ils collectaient les dons en vivres auprès des habitants

9 J. Aubin, « La survie de Shīlaū », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 66. Les *garmsīrāt* étaient jusqu'alors connues comme la « région des côtes » (Īrāhistān, Sīf).

10 J. Aubin, « La survie de Shīlaū », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 67.

11 *Nuzhat al-qulūb*, éd. p. 139 ; trad., p. 138.

pour nourrir les voyageurs[12]. Les brigands étaient eux aussi organisés dans le Lāristān en fonction du commerce. Un voleur de la tribu arabe des Khafāja, un certain Jamāl Lūk et ses acolytes se livraient à des exactions. Ils bloquaient les routes commerciales entre le Fārs et le Kirmān et entre Yazd et Ormuz[13]. Jamāl Lūk et ses hommes furent écrasés par l'autorité ilkhanide représentée par le Muzaffaride Mubāriz al-Dīn Muḥammad qui avait pour mission de « nettoyer les routes[14] ». Néanmoins Ibn Baṭṭūṭa, qui enregistre les opinions de la population locale, raconte que Jamāl Lūk n'exerçait la violence que contre les riches qui refusaient de participer aux œuvres de bien public[15]. La tradition populaire prête à Jamāl Lūk le visage d'un bandit d'honneur qui protège le commerce et fait régner une justice meilleure, tandis que les autorités politiques le traitent de simple bandit.

La principauté de Lār fut gouvernée par une famille princière, les Gurgīn-Milādī, dont plusieurs récits légendaires font remonter l'origine à l'époque préislamique[16]. La liste de ces princes est consignée dans deux sources de l'époque safavide. L'énumération la plus ancienne figure dans le *Tārīkh-i Jahān-ārā* de Qāḍī Aḥmad Ghaffārī (m. 975/1567) qui fut au service de Sām Mīrzā, l'un des frères de Shāh Ṭahmāsp Ier (r. 930-984/1524-1576)[17]. Des informations plus détaillées figurent dans une histoire du règne de Shāh ʿAbbās Ier (r. 996-1038/1588-1629), le *Tārīkh-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī* d'Iskandar Beg Munshī (m. 1028/1628-1629)[18]. Cette chronique est une source importante pour connaître l'histoire des derniers princes de Lār et la conquête de la ville par les Safavides[19].

Les deux chroniqueurs citent d'abord les noms de vingt-cinq personnes qui se succédèrent de père en fils[20]. Jalāl al-Dīn Īraj Lārī, le dix-huitième d'entre

12 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 240.

13 J. Aubin, « Référence pour Lār médiévale », p. 500.

14 D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 156-157.

15 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 238-239.

16 Discussion sur les différentes traditions par J. Calmard, « Lār et Lāristān », *EI*[2].

17 Qāḍī Aḥmad Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, Téhéran, 1343sh./1964, p. 188-191. Après l'exécution de son protecteur, il trouva refuge en Inde, voir Ch. Melville, *Persian Historiography*, p. 212.

18 Iskandar Beg Munshī, *Tarīkh-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī*, éd. Ī. Afshār, vol. II, p. 616-618 ; *History of Shah ʿAbbas the Great*, trad. R. M. Savory, Boulder, 1978, vol. II, p. 805-806. Iskandar Beg Munshī avait commencé sa carrière dans les services de la chancellerie royale avant d'être transféré au *dīwān-i inshā'*.

19 Sur Iskandar Beg Munshī, voir R. M. Savory, « Eskandar Beg Torkmānī », *EIr* ; *Id.*, « Introduction » dans *History of Shah ʿAbbas the Great*, vol. I, p. xx-xxviii.

20 Qāḍī Aḥmad Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, p. 189 ; Iskandar Beg Munshī, *Tarīkh-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī*, p. 616 ; *History of Shah ʿAbbas the Great*, p. 805-806.

eux, se serait converti à l'islam au temps de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz[21]. On verra que le motif d'une conversion pendant le califat de ce dernier fait partie des traditions à vocation édificatrice en circulation dans le Lāristān ; l'objectif est de valoriser le nouvel adepte de l'islam. Qāḍī Aḥmad Ghaffārī est le seul historien à donner, à partir de Quṭb al-Dīn Muʾayyad (r. 594-649/1198-1250), les dates de règne des princes de Lār ; néanmoins la chronologie est très imprécise. Entre le XIVe et le XVIe siècle, quinze princes de Lār assurèrent la continuité du pouvoir seigneurial. Le nom de certains d'entre eux est cité dans les sources hagiographiques sur les cheikhs soufis du Lāristān[22]. Décrite comme une ville prospère par Ibn Baṭṭūṭa, Lār ne semble pas avoir joué un rôle politique important ni susciter la convoitise de ses voisins. L'annexion du district de Lār par les souverains du Shabānkāra, qui contrôlaient le Fārs oriental, semble être la seule exception. On a vu que, dès le début de son règne, l'atabek salghuride Abū Bakr, ne pouvant étendre son pouvoir vers l'est à cause de la principauté des Shabānkāra, entreprit de dominer les ports et les îles du golfe Persique. Il entra en rivalité avec d'autres pouvoirs locaux, les Shabānkāra pour les zones littorales et les autorités de Qays, qui était le siège d'intenses transactions internationales. Waṣṣāf écrit : « Aujourd'hui, l'île de Qays fait du commerce avec l'Inde, le Sind, la Chine, le Turkestan, l'Égypte et la Syrie[23]. » La conquête du Lāristān par Muẓaffar al-Dīn Muḥammad Shabānkāraʾī se fit jusqu'aux rivages du golfe Persique. On ne sait pas si ce fut avant qu'Abū Bakr s'empare de Qays en 628/1230 ou après, mais le rapport entre les deux opérations paraît certain[24].

Les sources mentionnent également des mouvements de révolte contre l'autorité de Chiraz dans les régions chaudes du Lāristān. Selon Naṭanzī, au début du règne du prince muzaffaride Shāh-Shujāʿ, « le Lār et les autres [endroits des] *garmsīrāt* se rebellèrent, [le souverain] marcha contre les châteaux forts de ces régions avec des troupes[25] ». De la prison où ses fils l'avaient enfermé, Mubāriz al-Dīn Muḥammad dissuada Shāh-Shujāʿ d'entreprendre une expédition punitive sous le prétexte qu'une telle action n'était pas digne de la fonction princière[26]. Mubāriz al-Dīn Muḥammad était bien conscient des difficultés techniques que comportait une campagne militaire dans ces régions au climat hostile. À cette époque, le prince de Lār était Sayf al-Dīn Nuṣrat

21 Qāḍī Aḥmad Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, p. 189 ; Iskandar Beg Munshī, *Tarīkh-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī*, p. 616 ; *History of Shah ʿAbbas the Great*, p. 806.

22 Voir la liste des derniers princes de Lār qui ont joué un rôle politique à l'époque des cheikhs du Lāristān en fin de chapitre.

23 Waṣṣāf, p. 169-170.

24 J. Aubin, « Références pour Lār médiévale », p. 499-500.

25 Naṭanzī, p. 187.

26 Naṭanzī, p. 187.

(r. 753-775/1332-1374) mais les sources ne donnent aucune information sur son éventuelle implication dans ce soulèvement populaire[27].

La longueur des règnes et la succession en filiation directe sont des indices de stabilité. Jean Aubin suppose que si « l'histoire de la famille a été paisible », c'est probablement parce que les princes de Lār n'ont été à l'origine que de simples personnalités locales[28]. Leur accession au statut de prince s'est opérée conjointement avec l'accroissement de l'importance économique et culturelle de la bourgade dont ils étaient les notables. Ce n'est qu'à la fin du XIV^e^ siècle, et surtout au cours du XV^e^, qu'ils furent impliqués dans l'histoire politique du Fārs.

Les chroniques de l'époque timouride enregistrent en effet plusieurs opérations militaires qui eurent lieu dans les *garmsīrāt*. On a vu que Pīr-Muḥammad fut confronté à l'hostilité de ses frères Iskandar et Rustam qui menèrent une campagne conjointe contre Chiraz en 809/1406-1407. Ils firent à cette occasion des incursions dans les *garmsīrāt* de Chiraz de concert avec le prince de Lār, ʿAlāʾ al-Mulk Gurgīn-Shāh Thānī (r. 789-840/1387-1437)[29]. En jumadā II 814/septembre-octobre 1411, Iskandar revint dans le Fārs après une campagne dans le Kirmān. À cette époque, Jalāl al-Dīn, le gouverneur de Ṭārum, décida de se rendre auprès d'Iskandar à Chiraz, mais les sources ne précisent pas le motif de ce déplacement. En revanche, on sait qu'en son absence un certain Quṭb al-Dīn tenta de prendre le pouvoir à Ṭārum avec l'aide cette fois du prince de Lār, ʿAlāʾ al-Mulk Gurgīn-Shāh Thānī. Iskandar expédia aussitôt une armée pour assiéger la ville rebelle[30]. Dans ces deux cas, on constate que la ligne politique du prince de Lār face à l'autorité de Chiraz variait sans doute en fonction de ses intérêts personnels dans la région. Quatre années plus tard, en 818/1414-1415, l'autorité d'Ibrāhīm-Sulṭān qui avait succédé à Iskandar à Chiraz fut cette fois contestée par Bāyqārā b. ʿUmar-Shaykh. Les événements eurent de nouveau des répercussions dans les *garmsīrāt* du Lāristān. Une fois l'ordre rétabli par Shāh-Rukh, ʿAlāʾ al-Mulk Gurgīn-Shāh Thānī fit le voyage de Lār à Chiraz avec des présents royaux (*pīshkishhā-yi pādishahāna*)[31] ». En d'autres termes, le prince de Lār fit allégeance à Ibrāhīm-Sulṭān afin de faire

27 Il existe deux versions hagiographiques de cette campagne dans les hagiographies versifiées de la *Tadhkirat-i Abū Najmī*, voir chapitre 11.

28 J. Aubin, « Référence pour Lār médiévale », p. 495.

29 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 73. D'après la liste des princes de Lār, régnait alors Mubāriz al-Dīn Muḥammad ʿAlāʾ al-Mulk Gurgīn-Shāh Thānī, lequel est selon toute vraisemblance identique au Gurgīn-Lārī mentionné par la chronique timouride.

30 Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā*, vol. II, p. 343-344.

31 ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 223.

reconnaître son propre pouvoir par les autorités timourides. Les sources ne précisent pas la nature des présents « royaux » qu'il remit au prince de Chiraz. Néanmoins, puisque ʿAbd al-Razzāq Samarqandī précise que le prince de Lār venait de la région maritime, on peut supposer qu'il apportait des marchandises de grand prix issues du négoce international, notamment avec l'Inde.

On dispose de quelques informations sur un prince de Lār qui fut le destinataire d'un document sino-mongol daté de 1453[32]. Son nom a été lu « Yan-glirgi » par Francis Cleaves. Il a été suggéré par Walter Fuchs qu'il pourrait s'agir de Jahān-Shāh, le fils de Quṭb al-Dīn Mubashshir (r. 840-859/1437-1455), le successeur de ʿAlāʾ al-Mulk Gurgīn-Shāh Thānī. Ce dernier aurait pu envoyer une ambassade du vivant de son père, agissant comme son régent avant de lui succéder[33]. À vrai dire, ce qu'il convient de souligner ici, c'est que les princes de Lār entretenaient des relations avec la Chine. L'envoi d'une ambassade avec des présents à la cour des Ming avait sans doute un but commercial[34]. Il y avait une longue tradition de contacts par mer avec la Chine comme en témoignent les activités des commerçants *kāzarūnī* en Extrême-Orient. On sait par ailleurs que le négoce international était l'un des principaux facteurs de prospérité du Lāristān[35].

Le développement d'une autre ville de la région, Jahrum,[36] comme centre intellectuel et religieux favorisa l'utilisation de l'axe routier Ormuz-Lār-Jahrum-Chiraz qui fut emprunté de manière régulière dans la seconde moitié du XV^e^ siècle[37]. Le tropisme marin des princes Gurgīn-Milādī est né de la nouvelle route entre Chiraz et Ormuz via Lār, ville désignée par Nīmdihī comme la « demeure de l'équité (*dār al-maʿdalat*)[38] ». Elle était ainsi qualifiée parce que

32 F. W. Cleaves, « The sino-mongol document of 1453 in the Topkapı Saray Müzesin », *Havard Journal of Asiatic Studies*, vol. XIII/3-4, p. 431-446. Jean Aubin fait remarquer que les relations entre la Turquie ottomane et les sunnites du Lāristān expliquent la présence du document à Istanbul.

33 W. Fuchs, « Die persische Fürstenname im Pekinger Edikt von 1453 », *Oriens Extremus*, vol. 1/1, 1954, p. 26-28.

34 Voir la discussion sur le nom du destinataire de ce document et la langue utilisée par J. Aubin, « Références pour Lār médiévale », p. 488-489, 504, n. 34.

35 On sait par ailleurs que les contacts diplomatiques entre les Timourides et les Ming furent nombreux, notamment à l'époque de Shāh-Rukh, R. Kauz, *Politik und Handel zwischen Ming und Timuriden*, Wiesbaden, 2005 ; R. Zsombor, « Japanese and Chinese Research on the Timurid-Ming Chinese Contacts », *Acta Orientalia Academiæ Scientiarum Hungaricæ*, vol. 63/1, 2010, p. 63-103.

36 Jahrum est située à 200 km de Chiraz, 80 km de Fasā et 166 km de Lār. Sa fondation remonterait à Ardashīr, Muḥammad Karīm Ashrāq, *Buzurgān-i Jahrum*, Téhéran, 1351sh./1972, « Muqaddima », p. dawāzdahum.

37 J. Aubin, « Références pour Lār médiévale », p. 501.

38 Nīmdihī, *sub* 901.

Jahān-Shāh (r. 859-883/1455-1478) faisait régner avec zèle la loi coranique[39]. Le mouvement commercial engendrait la prospérité de la ville dont les habitants s'adonnaient dès le XIVe siècle au négoce maritime. À la veille de l'arrivée des Portugais à Ormuz, la monnaie d'argent de Lār, le *lārī*, avait cours dans tous les marchés de l'océan Indien. La participation des marchands et des mercenaires Lārī aux affaires du Deccan est considérable, maîtres de réserves humaines sans emploi sur les terres ingrates des *garmsīrāt*, les princes de Lār étaient tentés de réunir sous leur autorité les principautés qui vivaient du trafic avec l'Inde, c'est-à-dire les districts situés derrière la chaîne littorale et certains ports de la côte[40]. À la fin du XVe siècle, le prince de Lār n'avait pas besoin de prélever des taxes sur les marchandises qui transitaient par son territoire. Après le règne de Jahān-Shāh, on ne dispose plus de dates fiables pour les derniers princes de Lār. On sait qu'un émissaire du prince Muḥammad Beg b. ʿAlāʾ al-Mulk vint prêter allégeance à Shāh Ismāʿīl à Chiraz en 914/1508. À Lār, le nom du souverain safavide fut mentionné dans la prière du vendredi et sur la monnaie[41]. Les princes du Lāristān devinrent alors tributaires des Safavides avec le titre d'« *amīr-i dīwān*[42] ».

Grâce au témoignage d'Iskandar Beg Munshī nous sommes informés sur la chute des princes de Lār. Au moment où Shāh Ṭamāsp Ier monta sur le trône, Anūshīrwān b. Abū Saʿīd b. ʿAlāʾ al-Mulk (r. *ca.* 930-948/1524-1541), célèbre sous le nom de Shāh-ʿĀdil, gouvernait le Lāristān[43]. Le Vénitien Michele Membré, qui voyagea de Chiraz à Ormuz via Lār, écrit que les boutiques, pleines de marchandises, sont à peine protégées des voleurs car le roi de la ville fait grande justice[44]. Il fut néanmoins assassiné le 29 ṣafar 948/24 juin 1541, mais Qāḍī Aḥmad Ghaffārī ne précise pas le motif du crime[45]. Sous son successeur Ibrāhīm Khān b. Muḥammad Beg (r. 948-973/1541-1565-1566), les relations avec le pouvoir safavide se dégradèrent. Il omit de prêter allégeance à Shāh ʿAbbās Ier lorsque ce dernier vint dans le Fārs pour réprimer une rébellion. Ibrāhīm Khān malmena les fonctionnaires safavides venus prélever les impôts et leva des taxes extraordinaires sur les marchands et les voyageurs qui traversaient le

39 Nīmdihī, *sub* 880.
40 J. Aubin, *Le latin et l'astrolabe*, vol. II, p. 345.
41 Iskandar Beg Munshī, *History of Shah ʿAbbas the Great*, p. 57-58. Il fut exécuté en shawwāl 930/août 1524, Qāḍī Aḥmad Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, p. 190.
42 Qāḍī Aḥmad Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, p. 272.
43 Iskandar Beg Munshī, *Tarīkh-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī*, p. 616 ; *History of Shah ʿAbbas the Great*, p. 806.
44 Michele Membré, *Relatione di Persia*, éd. Francesco Casro, Naples, 1969, p. 53-54.
45 Qāḍī Aḥmad Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, p. 190.

territoire[46]. Après s'être excusé auprès d'Allāhwardī, le général de Shāh ʿAbbās Ier, Ibrāhīm Khān récidiva l'année suivante, ce qui provoqua une nouvelle expédition des forces du souverain safavide à Lār. Ibrāhīm Khān fut destitué en 973/1565-1566 et l'administration de la ville fut confiée à Qāḍī Abū l-Qāsim, mettant ainsi fin au pouvoir des Gurgīn-Milādī dans le Lāristān. Ibrāhīm Khān fut conduit auprès de Shāh ʿAbbās Ier qu'il fut contraint d'accompagner dans son expédition à Balkh[47]. Il mourut âgé de trente-trois ans lors d'une épidémie qui affecta d'autres membres de l'armée[48].

On ne perçoit le rapport des forces dans le Lāristān entre le pouvoir central de Chiraz et le pouvoir des princes de Lār qu'à la lumière des révoltes mentionnées dans les sources. Comme dans l'ensemble du Fārs, il y avait de nombreux petits chefs locaux qui disposaient d'une certaine autorité dans leur localité. Les hagiographes citent le nom de certains d'entre eux comme, par exemple, un certain Muḥammad-Shāh, le *raʾīs* de Bankaruyya. Ce Muḥammad-Shāh était le gardien de l'épée et du bâton de Sayyid Kāmal Pīr qui avaient assuré une victoire militaire au roi d'Ormuz sur celui de Qays[49]. Il fut attaqué par un prince de Lār, signe que l'autonomie dont le *raʾīs* disposait pouvait inquiéter le pouvoir local. Une anecdote édifiante, citée dans les *manāqib* de Shāh Sayf Allāh Qattālī, évoque une discorde entre les habitants de Karmūstaj[50] et ceux de Īlūd[51]. Ces derniers avaient remporté la victoire, mais l'hagiographe ne précise pas qu'elle fut la cause du différent. Les émirs de Īlūd étaient les chefs les plus puissants du sud-est du Lāristān. Le prince de Lār, Quṭb al-Dīn Muʾayyad, fut tué à Īlūd en 699/1300 au cours d'une rixe locale. Il se peut également qu'il ait été tué en luttant contre un contingent de pillards mongols qui étaient descendus dans le Lāristān[52].

Alors qu'au moment de son essor aux XIIIe-XIVe siècles la principauté de Lār est sans véritables élites intellectuelles, la région étant plus tournée vers

46 Iskandar Beg Munshī, *Tarīkh-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī*, p. 617 ; *History of Shah ʿAbbas the Great*, p. 806.

47 Les trésors des princes de Lār furent confisqués ; ils comprenaient des perles, des rubis et la fameuse « couronne de Kaykhusraw » qui était entre leurs mains depuis des générations, Iskandar Beg Munshī, *Tarīkh-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī*, p. 618 ; *History of Shah ʿAbbas the Great*, p. 807-808.

48 Iskandar Beg Munshī, *Tarīkh-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī*, p. 618 ; *History of Shah ʿAbbas the Great*, p. 808.

49 Il était le fils de Shāh Sayf Allāh Qattālī, voir chapitre 12.

50 Karmūstaj est un village situé au sud-est de Lār, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 185.

51 Īlūd est un village situé à 31 kilomètres au nord de Bastak, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 80.

52 Waṣṣāf, p. 369 ; Qāḍī Aḥmad Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, p. 189.

l'Inde où se rendent marchands et mercenaires, au milieu du XV^e^ siècle, une classe de lettrés est en cours de formation. Maḥmūd b. ʿUthmān Karmūstajī Lārī (m. 834/1430-1431) est l'un des premiers auteurs de Lār dont l'existence soit connue[53]. Il est présenté comme l'un des grands saints (*kibār al-awliyāʾ*) de son époque. Il étudia les sciences religieuses traditionnelles avec Nasīm Kāzarūnī et son frère, Abū ʿAbd Allāh Kāzarūnī. Il est vraisemblable que ces derniers appartenaient à la *kāzarūniyya* qui était bien implantée dans le Lāristān. Plus tard, apparaissent des œuvres dédiées aux princes de Lār. Shams al-Dīn Abū Naṣr Muḥammad Lārī dit à Sakhāwī, qu'il rencontra à La Mecque en 871/1466-1467[54], qu'il était l'un des *raʾīs* du district de Lār[55]. Il appartenait donc à la classe instruite des notables du Lāristān. Shams al-Dīn Abū Naṣr Muḥammad est l'auteur d'un *Minhāj al-salāṭīn* dédié à Jahān-Shāh. Il s'agit d'un traité d'éthique royale (ou « Miroir des princes ») qui renferme des anecdotes et des récits édifiants servant à illustrer les devoirs du prince envers ses sujets[56]. Il a aussi rédigé une *risāla* pour son successeur ʿAlāʾ al-Mulk, mais on ne sait pas quel en était le contenu. Ces ouvrages dédicacés à ces princes sont peut-être le signe d'une reconnaissance de leur rôle culturel. Selon Iskandar Beg Munshī, Ibrāhīm Khān, le dernier prince de Lār, avait un tempérament de poète et était expert en musique. Il avait également étudié la plupart des sciences courantes (*ʿulūm-i mutadāwal*). En même temps, c'était un homme simple qui portait l'habit des derviches[57].

Les princes de Lār ont entretenu des relations suivies avec les cheikhs soufis de Khunj. Ils ont effectué des travaux de restauration dans le sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm. Ils sont également crédités d'ouvrages architecturaux d'intérêt général. Ils ont fait édifier à Jahrum une mosquée du vendredi et quatre bazars qui étaient connus sous le nom de Qayṣariyya. Ces bâtiments furent restaurés en 1015/1606 par le gouverneur du Lāristān ʿAlī Beg Dhū l-Qadar qui appartenait à la lignée des émirs turks nommés gouverneurs du Fārs par Shāh ʿIsmāʿīl après la conquête de la province en 909/1509[58]. Néanmoins, en l'absence de sources textuelles ou architecturales, il est difficile de connaître

53 Sakhāwī, *Ḍawʾ al-lāmiʿ*, vol. X, n° 561, p. 140.

54 Sakhāwī, *Ḍawʾ al-lāmiʿ*, vol. VIII, n° 226, p. 108-109. Il dit à Sakhāwī qu'il était né en 849/1445-1446, mais on ne connaît pas la date de sa mort.

55 Sakhāwī, *Ḍawʾ al-lāmiʿ*, vol. VIII, n° 226, p. 109.

56 H. Ethé, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of India Office*, Oxford, 1903, vol. I, n° 2216, p. 632.

57 Iskandar Beg Munshī, *Tarīkh-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī*, p. 618 ; *History of Shah ʿAbbas the Great*, p. 808.

58 Muḥammad Karīm Ashrāq, *Buzurgān-i Jahrum*, p. 256.

avec précision les actions de mécénat de cette famille princière qui exerça le pouvoir sur une longue période dans le Lāristān.

Les cheikhs soufis participèrent eux aussi à l'essor de la vie intellectuelle en composant des *manāqib* en prose ou entièrement versifiés pour honorer la mémoire de leurs maîtres. Ils ont parsemé les textes en prose de nombreux passages versifiés de leur plume ou puisés chez les poètes persans. En insérant dans les hagiographies versifiées des anecdotes édifiantes tirées de textes célèbres de la littérature éthique et du *Shāh-nāma*, ils participèrent à la diffusion du patrimoine culturel littéraire dans cette région traditionnellement tournée vers l'extérieur. Khunj fut l'une des premières villes du Lāristān à être un centre actif d'enseignement spirituel, notamment avec les cheikhs soufis qui se rattachaient à la *kāzarūniyya*. Il existait également quelques représentants de la *qādiriyya* mais aussi de nombreux petits cheikhs de *khānaqāh* sur lesquels nous ne disposons pas de sources qui permettraient de connaître le rôle spirituel et social qu'ils jouèrent dans la ville. Cette région fut un véritable foyer de culture soufie qui perdura sous les premiers souverains safavides ainsi qu'en attestent les copies de nombreuses sources hagiographiques à cette époque. L'histoire politique, sociale et culturelle du Lāristān, région traditionnellement tournée vers les grands espaces du négoce international, commence à être mieux connue grâce à ces sources hagiographiques inédites dans lesquelles, les acteurs de la vie locale apparaissent dans de nombreuses histoires édifiantes.

Liste des derniers princes de Lār

Sayf al-Dīn Nuṣrat (r. 753-775/1352-1374)
ʿAlāʾ al-Mulk Gurgīn-Shāh (r. *ca.* 775-789/1374-1387)
Mubāriz al-Dīn ʿAlāʾ al-Mulk Gurgīn-Shāh Thānī (r. 789-840/1387-1437)
Quṭb al-Dīn Mubashshir (r. 840-859/1437-1455)
Jahān-Shāh (r. 859-883/1455-1478)
ʿAlāʾ al-Mulk (r. *ca.* 883-915/1478-1509-1510)
Hārūn (m. 927/1521)
Muḥammad Beg b. ʿAlāʾ al-Mulk (m. 930/1524)
Anūshīrwān b. Abū Saʿīd b. ʿAlāʾ al-Mulk (Shāh-ʿĀdil) (r. *ca.* 930-948/1524-1541)
Ibrāhīm Khān b. Muḥammad Beg (r. 948-973/1541-1565-1566)

CHAPITRE 11

Les fondateurs de la sacralité de Khunj. Rukn al-Dīn Dānyāl et Muḥammad b. Abī Najm

> Comme ton destin t'a conduit
> jusqu'à moi, vas, ne te préoccupe pas
> du mal que te font les jaloux [...].
> Même si tu as cent mille péchés à ton actif,
> comme tu t'es réfugié sous ma protection,
> Dieu t'accorde son salut de tout mal[1].

Au XIII^e siècle, Khunj était une des villes importantes du Lāristān. Elle était le siège d'une *khānaqāh* de derviches chaféites fondée par le cheikh Rukn al-Dīn Dānyāl. Nous sommes peu informés sur ce dernier car aucun texte hagiographique ne lui est consacré. Il serait né vers 585/1190 et la date de son décès est très incertaine. Il serait mort vers 647/1250 ou, selon une estimation de Jean Aubin, après 664/1266[2]. Une source hagiographique, la *Tadhkirat al-awliyā' bi-tuḥfat al-rāghibīn fī dhikr-i hālāt-i Shāh Sayf Allāh Qattālī*, repousse de quelques années la première date avancée pour le décès de Rukn al-Dīn Dānyāl. Shāh Sayf Allāh Qattālī quitta l'Irak après la prise de Bagdad par Hülegü et s'installa en 657/1258-1259 dans le Lāristān. Dans les *manāqib* de Shāh Sayf Allāh Qattālī, Rukn al-Dīn Dānyāl fait allusion au saint homme. Il était donc encore en vie à cette date[3].

1 Parole de Muḥammad b. Abī Najm, *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 46.

2 Discussion sur ces dates J. Aubin, « La survie de Shīlāu », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 70-71. M. B. Wuthūqī dans son ouvrage sur Khunj (p. 45-52) a rassemblé toutes les informations sur Rukn al-Dīn Dānyāl dont on dispose dans les différentes sources primaires et secondaires.

3 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 48.

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_014

1 L'implantation de la *kāzarūniyya* à Khunj

1.1 *Rukn al-Dīn Dānyāl. Une sainteté d'ordre initiatique précoce*

Rukn al-Dīn Dānyāl est présenté parmi les disciples de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī[4]. L'esprit du saint homme l'aurait assisté pendant sa petite enfance. Il était le plus jeune des sept fils d'un homme de Gīrīsh, un village situé près de Khunj, qui vivait de l'agriculture[5]. Les enfants se rendaient chaque matin dans les champs pour cultiver la terre. Dānyāl emportait avec lui une aiguière afin de pouvoir faire ses ablutions et accomplir les prières rituelles. Ses frères lui reprochaient de perdre ainsi son temps et de prier pour ne pas travailler. Un jour ils renversèrent son aiguière[6]. C'est alors qu'ils furent stupéfaits de voir qu'au moment où Dānyāl voulut se purifier pour accomplir les prières l'eau était revenue dans l'aiguière. L'hagiographe explique que ce prodige s'était produit grâce à une intervention miraculeuse de Shaykh Abū Isḥāq en faveur de l'enfant. Le père de ce dernier, un homme pieux qui avait fait le pèlerinage à La Mecque, expliqua à ses fils venus l'interroger sur ce mystère que leur frère était gratifié par Dieu d'états particuliers et qu'il ne fallait pas le troubler[7]. Dānyāl, nuit et jour plongé dans les prières, se rendit un jour à Khunj. Il s'installa dans le « coin d'une mosquée » afin de se livrer à des actes de dévotion en quête de sa voie spirituelle[8]. Selon un *topos* hagiographique, il cherchait un maître mais ne savait lequel choisir jusqu'au jour où Shaykh Abū Isḥāq apparut en rêve à l'un de ses successeurs pour lui révéler qu'il avait fait l'éducation (*tarbiya*) de Dānyāl. Le saint homme lui dit :

> Écris une lettre à Dānyāl, un jeune étudiant (*ṭālib*) [en quête de Dieu] qui se trouve à Khunj, pour lui dire qu'il fait partie de mes disciples (*murīdān*). Envoie-lui avec cette lettre un tambour et un étendard (*ṭablī wa-ʿalamī*)[9].

En d'autres termes, il lui fait remettre les insignes de l'ordre *kāzarūnī* qui avaient été octroyés par Dieu à Shaykh Abū Isḥāq. Selon le *Firdaws al-murshidiyya*, lorsque la nouvelle de cette investiture par le saint homme de Kāzarūn fut connue à Khunj, la population de la ville tint Dānyāl en haute estime. Il se rendit ensuite à Kāzarūn où un représentant de la *ṭarīqa* lui remit la *khirqa*. Quelques temps plus tard, au cours d'une vision onirique, Shaykh Abū Isḥāq

4 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 468-470.
5 On rencontre aussi le nom de ce village sous la forme Jīrīsh, voir M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 46.
6 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 469.
7 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 469.
8 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 470.
9 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 470.

apparut à Dānyāl lui ordonnant de retourner à Khunj pour se mettre au service des derviches (*khidmat-i darwīshān*). Grâce à l'influx miraculeux du saint homme de Kāzarūn, écrit l'hagiographe, Dānyāl eut beaucoup de disciples dans sa *khānaqāh*[10]. On retiendra de tous ces récits édifiants la volonté de rattacher Rukn al-Dīn Dānyāl et son institution soufie au cheikh Abū Isḥāq et à l'ordre *kāzarūnī*.

Un autre récit rapporte une longue vision que Dānyāl eut à l'époque où il s'interrogeait sur les actions d'un agitateur religieux dans le Fārs, un certain Maḥmūd b. Faḍl[11]. Dānyāl se trouvait sur une route quand tout à coup il aperçut un très beau château. Il vit, assis au pied de ce château, un homme qui était dans un état troublé (*shūrīda-ḥāl*). Il n'échangea aucune parole avec lui [...]. Arrivé au château, il vit à l'entrée un cavalier assis sur un cheval vert avec un sceptre (*chūkānī*) à la main. Le cavalier lui demanda s'il voulait voir le Prophète. Dānyāl répondit par l'affirmative. Il vit alors le Prophète avec à ses côtés un homme âgé (*pīrī*) à qui il adressait des reproches à propos d'un individu accusé de détruire la religion (*kharābī dar dīn*). Dānyāl demanda qui était le *pīr* et qui était le cavalier. On lui répondit qu'il s'agissait de Shaykh Kabīr et de Shaykh Abū Isḥāq. À son réveil, Dānyāl comprit que le saint homme de Kāzarūn était le « gouverneur de tous les cheikhs » (*shiḥna-i jumlat-i mashā'ikh*) et que, Maḥmūd b. Faḍl étant un égaré, Shaykh Abū Isḥāq l'avait conduit à sa perte. Quelques jours plus tard, un voyageur rapporta la nouvelle de la mort de l'individu qui se produisit le 13 shawwāl 609/4 mars 1213[12]. Le *Shadd al-izār* mentionne Maḥmūd b. Faḍl dans la biographie de Sa'd al-Dīn Muḥammad (m. 634/1236-1237) de la célèbre famille des 'Umarī-Bāghnawiyya[13]. Il serait le premier à s'être opposé à la propagande de Maḥmūd b. Faḍl qui diffusait l'infidélité et l'innovation (*al-kufr wa-l-bid'a*) parmi les populations ignorantes d'Abarqūh et de Qūmisha[14].

La mention des activités de cet agitateur religieux dans le Fārs ne relève pas du lieu commun hagiographique puisque la propagande de Maḥmūd b. Faḍl est enregistrée dans les sources historiques. On est en droit de penser, comme l'a relevé Jean Aubin, que la vision de Rukn al-Dīn Dānyāl date du début de sa carrière de cheikh soufi, alors qu'il n'était pas encore officiellement affilié à la *kāzarūniyya*[15]. Il faut également souligner que, dans cette vision, Shaykh

10 Rukn al-Dīn Dānyāl avait un disciple en Inde appelé Nūr al-Dīn (m. 695/1296), M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 47, n. 4.

11 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 475-478 ; éd. Ī. Afshār, p. 432-434.

12 *Mujmal*, vol., II, p. 287.

13 *Shadd al-izār*, n° 163, p. 230-235.

14 *Shadd al-izār*, p. 232-233.

15 J. Aubin, « La survie de Shīlāu », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 70.

Abū Isḥāq, présenté comme le gouverneur de tous les cheikhs du Fārs, bénéficie d'un statut supérieur à celui de Shaykh Kabīr. Par voie de conséquence, Dānyāl est initié par le plus grand des maîtres spirituels du Fārs. Tous ces récits de rattachement initiatique et de légitimation sont des *topoi* classiques de la littérature hagiographique dont l'objectif est néanmoins de doter Rukn al-Dīn Dānyāl d'une incontestable légitimité à être le guide spirituel de Khunj.

1.2 *Le devenir de la* khānaqāh *après Rukn al-Dīn Dānyāl*

Il est difficile de connaître avec précision les activités de la *khānaqāh* fondée par Rukn al-Dīn Dānyāl, étant donné qu'il n'existe pas de textes entièrement dédiés aux Dānyālī. Les noms des cheikhs *dānyālī* apparaissent épisodiquement dans les sources narratives et les documents d'archives. Selon la chaîne initiatique des Dānyālī, reconstituée par Muḥammad Baqīr Wuthūqī, Fakhr al-Dīn Aḥmad Bāzārū et ʿAbd al-Salām Khunjī (m. 713/1313-1314) sont respectivement les deuxième et troisième successeurs de Rukn al-Dīn Dānyāl[16]. On possède des informations sur l'un de leurs disciples. Uways b. ʿAbd Allāh Khunjī (m. 770/1368-1369), un homme de Chiraz considéré comme faisant partie des substituts (*abdāl*) de la hiérarchie spirituelle des saints, était connu pour ses pratiques ascétiques. Il ne mangeait pas pendant quarante-deux jours, ne buvait pas et ne dormait pas. Très jeune, il avait effectué des retraites de quarante jours[17]. Uways b. ʿAbd Allāh Khunjī suivait la voie de son père qui lui-même avait été éduqué par Fakhr al-Dīn Aḥmad et ʿAbd al-Salām Khunjī[18].

Jean Aubin a identifié dans les sources portugaises un Shaykh Ismāʿīl qui apporta vers 699/1300 un concours d'une grande portée aux princes d'Ormuz en obtenant des marchands Ṭībī, qui gouvernaient Qays, la cession au profit d'Ormuz de l'île de Jarūn[19]. À cette date, Rukn al-Dīn Dānyāl ne pouvait plus être de ce monde ; il s'agit donc vraisemblablement de l'un de ses successeurs. L'absence de dates fiables dans les sources sur les Dānyālī rend difficile l'établissement chronologique exact des noms des gestionnaires de la *khānaqāh*. Néanmoins, puisque Rukn al-Dīn Dānyāl serait mort après 657/1258-1259, il se pourrait que ce Shaykh Ismāʿīl, mentionné vers 1300 dans les textes portugais, soit son premier successeur[20]. Quoi qu'il en soit, en raison du service

16 La *silsila* des Dānyālī remonte à l'Imām Mūsā b. Jaʿfar, puis Shaqīq Balkhī et passe par Shaykh Kabīr, Husayn Akkār et Shaykh Abū Isḥāq, d'après M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 94.

17 *Shadd al-izār*, n° 198, p. 272.

18 Nīmdihī, *Ṭabaqāt-i Maḥmūd-Shāhī*, *sub* 713.

19 J. Aubin, « La survie de Shīlāu », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 72-73.

20 Dans la *silsila* des Dānyālī, le premier successeur de Rukn al-Dīn Dānyāl est appelé Shaykh Khiḍr, mais cela pourrait être un surnom en relation avec le rôle joué par Khiḍr dans le soufisme.

rendu, les princes d'Ormuz manifestèrent leur reconnaissance aux Dānyālī jusqu'à l'époque de la domination portugaise. La rente instituée en faveur de la *khānaqāh* de Rukn al-Dīn Dānyāl était encore versée au XVI^e^ siècle[21].

Pendant son premier périple dans le Fārs en 731/1331, Ibn Baṭṭūṭa visita la *khānaqāh* des Dānyālī. À cette époque, elle était dirigée par Abū Dulaf Muḥammad. Le voyageur qui y logea décrit le cheikh comme une personne d'une grande simplicité. Il était assis par terre dans un coin de sa *khānaqāh*, revêtu d'une tunique de laine verte et portant sur la tête un turban de laine noire[22]. Aussi, Ibn Baṭṭūṭa s'étonna-t-il des dépenses considérables qu'il faisait dans sa *khānaqāh* :

> Il distribue des dons superbes, il fait présent de vêtements et de chevaux de selle […]. Je n'ai pas vu son pareil dans cette contrée ; et pourtant on ne lui connaît pas d'autres ressources que les offrandes qu'il reçoit[23].

La *khānaqāh* fondée par Rukn al-Dīn Dānyāl était donc toujours aussi prospère à cette époque. On a vu que chaque jour les derviches collectaient des dons en vivres auprès des habitants pour nourrir les voyageurs[24]. Ibn Baṭṭūṭa se rendit également à Lār, où il visita un établissement *kāzarūnī* dépendant de celui des Dānyālī à Khunj[25]. Selon le voyageur arabe, il était dirigé par Zayd al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, le fils d'Abū Dulaf[26]. Les cheikhs *khunjī* s'y succédèrent de manière héréditaire jusqu'au XV^e^ siècle.

Cette richesse résultait vraisemblablement de son rattachement à l'ordre *kāzarūnī*, très impliqué dans le milieu des grands négociants internationaux. Tāj al-Dīn Hāras Kāzarūnī[27] reçut l'*ijāza* de Quṭb al-Dīn ʿAbd Allāh Dānyālī qui fut le successeur d'Abū Dulaf Muḥammad. Il est appelé « gloire des ulémas du continent et de la mer » (*fakhr al-ʿulāmāʾ fī barr wa baḥr*), ce qui semble indiquer que Quṭb al-Dīn ʿAbd Allāh Dānyālī exerçait ses talents dans le golfe Persique[28]. Dans la *silsila* des Dānyālī figure le nom du dernier *khalīfa* de Rukn

21 J. Aubin, « La survie de Shīlāu », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 73.
22 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 241.
23 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 242.
24 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 240.
25 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 240-243.
26 Le tombeau de Zayd al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān se trouve à Fīshūr, M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 55.
27 Il est l'auteur du *Baḥr al-saʿādat wa-l-karāmāt* (fin XIV^e^-début XV^e^), un recueil inédit de biographies de soufis où il mentionne parmi ses maîtres un certain Qāḍī ʿAlāʾ al-Dīn Aḥmad b. Ismāʿīl Khunjī, voir J. Aubin, « La survie de Shīlāu », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 77, n. 75.
28 J. Aubin, « La survie de Shīlāu », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 77.

al-Dīn Dānyāl, un certain ʿIzz al-Dīn Dānyālī sur lequel les sources locales ne donnent pas d'information particulière.

Après la mort de ʿIzz al-Dīn Dānyālī, selon Yāfiʿī, Amīn al-Dīn ʿAbd al-Salām b. Sahlān Khunjī (m. rabīʿ I 746/4 août-28 septembre 1345) prit la direction de la *ṭarīqa*[29]. Il étudia avec son maître à Khunj, puis il se rendit à Bagdad pour suivre les enseignements des maîtres soufis de la ville. De retour à Khunj, il édifia une madrasa, où il enseignait les sciences religieuses, une moquée et un établissement pour accueillir et nourrir les voyageurs[30]. Son fils, Shaykh Ḥājjī Shams al-Dīn Muḥammad était, comme son père, célèbre pour sa piété et ses pouvoirs charismatiques (*karāmāt*). On verra qu'il joua un rôle important par la suite au sein de l'ordre[31]. Son autre fils, ʿAfif al-Dīn Isrāʾīl Khunjī (m. 777/1375-1376), qui enseignait le hadith à Chiraz, fut nommé à la judicature des îles (*qaḍāʾ al-jazāʾir*). Il convoya à La Mecque un palanquin pour les pèlerins (*maḥmalᵃⁿ li-l-ḥujāj*)[32] envoyé par « le sultan de la mer » (*sulṭān al-baḥr*), en d'autres termes le roi d'Ormuz, Quṭb al-Dīn Tahamtan II (r. 720-748/1320-1347). Celui-ci l'envoya ensuite en mission diplomatique à Chiraz où il mourut[33]. Plusieurs descendants de ʿAbd al-Salām s'établirent à Ormuz et à Qays où ils étaient tenus en haute estime[34]. Les Abū Najmī, sur lesquels nous sommes mieux informés grâce à plusieurs sources hagiographiques locales, prirent la tête de la *khānaqāh* des Dānyālī.

2 La continuité de la *kāzarūnīyya* à Khunj. Muḥammad b. Abī Najm

> Khunj est le trône des
> Amis de Dieu (*takhtgāh-i awliyāʾ*) et
> le belvédère des gens des réalités
> spirituelles (*naẓargāh-i ahl-i maʿnā*)[35].

29 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 90. Voir en fin de chapitre la liste des successeurs de Rukn al-Dīn Dānyāl.

30 M. Banī ʿAbbāsiyān Bastakī, *Aḥdath wa waqāʾiʿ wa mashāʾīkh Bastak wa Khunj wa-Lanja wa Lār*, s. l., 1993, p. 10-11.

31 Nīmdihī, *Ṭabaqāt-i Maḥmūd-Shāhī*, *sub* 713.

32 *Shadd al-izār*, p. 239-240. Le palanquin, toujours richement décoré, accompagnait le convoi des pèlerins dont le départ et l'arrivée était l'occasion de grandes processions.

33 *Shadd al-izār*, p. 239-240. D'autres derviches *kāzarūnī* effectuèrent des missions diplomatiques et convoyèrent un voile pour la Kaʿba, voir Sakhāwī, vol. III, p. 29, vol. VII, p. 214.

34 On trouve de nombreuses informations sur les descendants de ʿAbd al-Salām Khunjī dans *Aḥdath wa waqāʾiʿ wa mashāʾīkh Bastak*, p. 10-23.

35 Parole de Muḥammad b. Abī Najm, *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 107.

Nous disposons sur les Abū Najmī d'une *Tadhkirat-i Abū Najmī*, rédigée en prose, dont il existe deux manuscrits[36]. Il existe également deux autres hagiographies dédiées à Muḥammad b. Abī Najm qui sont entièrement versifiées : la *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'* et la *Tadhkirat-i Quṭb al-ʿārifīn*[37]. La *Tadhkirat-i Abū Najmī*, en prose, pose néanmoins de nombreux problèmes car il s'agit vraisemblablement de la version tardive d'un original rédigé par un des disciples du cheikh. Le texte dont on dispose fut recopié au XVI^e^ siècle, à l'époque safavide. Cette *Tadhkirat-i Abū Najmī* tardive rapporte le plus grand nombre de traditions sur Muḥammad b. Abī Najm, ses disciples et le rayonnement de la *ṭarīqa* dans le Lāristān. L'objectif des compositions tardives est souvent d'imposer une sorte de vulgate canonique sur le maître spirituel défunt[38]. D'autres enseignements sont à tirer des sources hagiographiques versifiées, elles aussi copiées à l'époque safavide[39]. Elles seront utilisées en complément du texte en prose[40]. On ne trouve pas dans tous ces manuscrits les chapitres que comporte tout texte de *manāqib*, comme le récit des *karāmāt* du saint homme, les circonstances de sa mort et les prodiges *post mortem* à son tombeau. On peut d'ailleurs dire que les miracles sont quasi absents de la tradition hagiographique sur les Abū Najmī. Cette absence de faits prodigieux pourrait être le reflet de la mentalité religieuse des milieux de production de ces textes tardifs et des paradigmes de sainteté qui y ont cours. Cependant, à l'instar de tout texte relevant de ce genre littéraire, le but de l'auteur de la *Tadhkirat-i Abū Najmī* est d'imposer Muḥammad b. Abī Najm comme le maître spirituel de Khunj. L'ancêtre de ce dernier aurait joué un rôle au moment de la conquête du Fārs par les armées arabes.

2.1 *L'origine mecquoise des Abū Najmī*

L'auteur de la *Tadhkirat-i Abū Najmī* écrit : « Abū Naṣr (*i. e.* Abū Najm)[41], l'ancêtre de mon cheikh, était originaire de La Mecque. Il était au service du calife ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz au moment de sa campagne militaire dans le Fārs[42]. »

36 Je n'ai eu accès qu'à l'un de ces manuscrits.

37 Voir la présentation des textes dans le chapitre 1.

38 C. Mayeur-Jaouen a bien décrit ce processus dans *Sayyid Badawî, un grand saint de l'islam égyptien*.

39 On ne sait pas si elles furent composées ou recopiées à l'époque safavide.

40 Ils seront cités respectivement sous les titres *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'* et *Tadhkirat-i Quṭb al-ʿārifīn*.

41 Toutes les traditions rapportées dans la *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm* sont très floues, notamment les données onomastiques ; l'ancêtre est appelé Abū Naṣr alors qu'on attend plutôt Abū Najm.

42 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 1.

Après la conquête de la province, il s'empara de la forteresse de Kāriyān[43], puis de celle de Banārū[44]. Les habitants de ces deux villages fortifiés se convertirent à l'islam[45]. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz nomma alors Abū Najm chef (*mihtar*) de Kāriyān. Après sa mort, ses enfants s'établirent dans le village de Kawra[46] où ils moururent[47]. L'hagiographe ne rapporte ensuite aucune tradition sur ce qu'il advint de la famille jusqu'à l'époque du père de son maître qui aurait décidé de quitter Kawra pour s'établir à Khunj[48].

L'objectif de ce récit est d'attester que les ancêtres des Abū Najmī sont impliqués dans l'histoire et l'islamisation du Fārs à l'époque où la région fut conquise par les musulmans. Il y avait à Kāriyān l'un des plus importants temples du feu de l'époque sassanide[49]. Kāriyān serait le premier endroit où se seraient installés les Abū Najmī[50]. Cette tradition vise à créer un lien entre les Abū Najmī et l'islamisation de cette région de tradition zoroastrienne. Par ailleurs, on trouve dans ce récit, comme dans le texte de l'inscription du minaret du sanctuaire de Rukn al-Dīn Dānyāl, le nom du calife ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz. La légitimité des deux *ṭarīqa* soufies de Khunj remonte aux débuts de l'islam à travers la figure de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz qui relie symboliquement les *silsila* soufies entre elles.

La mobilisation de la figure de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz n'est pas anodine dans ces récits en rapport avec les saints hommes de Khunj. Malgré un califat de courte durée (99-101/717-720), il figure dans les différentes historiographies, tant islamiques que chrétiennes, comme le calife « saint » par excellence, une figure très bien étudiée par Antoine Borrut[51]. En analysant l'ensemble des traditions disponibles, il montre que ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz fut « érigé en parangon de vertu, notamment par sa démarche d'abstinence[52] ». Rare calife à bénéficier de jugements unanimement favorables chez les auteurs médiévaux, tant sunnites que chiites, tous s'accordent sur ses vertus (piété, ascétisme, équité, justice) qui font de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz un « cinquième calife

43 Voir les sources qui informent sur Kāriyān dans D. Krawulsky, *Iran, das Reich der Ilhāne*, p. 190.

44 *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān* (vol. VII, p. 21) où le nom de ce village figure sous la forme Banāruyya. Il est situé comme Kāriyān dans le district de Jūyum.

45 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 1.

46 *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 193.

47 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 1.

48 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 2.

49 K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 22.

50 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 16. Il s'agirait du nom de Khunj avant l'islam, voir la discussion sur le lien entre Kāriyān et Khunj, M. B. Wuthūqī, *ibid.*, p. 16-24.

51 A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, p. 283-320.

52 A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, p. 284.

orthodoxe[53] ». Dès lors, on comprend que la figure d'un tel calife soit utilisée dans les traditions en circulation à Khunj sur les saints hommes de la ville. Les Dānyālī et les Abū Najmī inscrivent leurs actions au service de l'islam et des musulmans, mais aussi leur comportement personnel ascétique, dans la lignée du saint calife ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz. Rappelons que le premier prince de Lār qui devint musulman se serait converti sous le califat de ce dernier. Le lien entre conversion à l'islam et ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz est une tradition bien ancrée dans la région.

2.2 *Muḥammad b. Abī Najm, héritier des deux premiers «* quṭb al-awliyāʾ *» du Fārs*

Abū Najm eut quatre fils auxquels l'hagiographe décerne des qualités particulières. Aḥmad, le premier, était très vertueux (*muttaqī*) et très pieux (*muturraʾ*). Ẓāhid Shujāʿ al-Dīn Muḥammad, le deuxième, était « maître du dévoilement et des prodiges (*ṣāḥib-i kashf wa karāmāt*)[54] ». Ḥasan, le troisième, faisait preuve d'« héroïsme guerrier (*shujāʿa*)[55] ». Il s'agit sans doute d'une référence à la *futuwwa* qui, chez les soufis, désigne la « générosité héroïque ». Elle consiste à faire preuve de prévenance envers les frères afin de satisfaire leurs besoins[56]. Enfin Muḥammad, le quatrième, le maître de l'hagiographe, est le « guide des purs » (*pishwā-yi aṣfiyāʾ*), le « cheikh pèlerin » (*al-shaykh al-ḥājj*) et le « soleil de la sainteté » (*shams al-walāya*)[57]. Muḥammad b. Abī Najm naquit à Khunj le lundi 9 rabīʿ 704/10 octobre 1304 dans une maison connue sous le nom « Khāna-yi Abū Najmiyān », située dans le quartier Khunjrakshān[58].

Muḥammad b. Abī Najm semble avoir été très tôt attiré par la vie spirituelle. Selon son propre témoignage, transmis par plusieurs de ses disciples, il dit que, lorsqu'il fut âgé de douze ans, il chercha à se comporter comme « les proches [de Dieu] et les anciens (*aqrāb wa aqdām*)[59] ». Il dit encore qu'arrivé à l'adolescence (*sinn-i bulūgh*) ses connaissances sur le monde de l'invisible (*ʿālam-i ghayb*) et sur les feuillets incontestables (*ṣuḥuf-i lā ghayb*), c'est-à-dire le Coran, avaient progressé[60]. Plus tard, il raconta à son disciple Kākā Badr al-Dīn

53 A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, p. 285. Certains virent en lui le Mahdī rédempteur et le rénovateur (*mujaddid*) de l'islam, alors que la communauté approchait de la fin du premier siècle de l'islam, *ibid.*, p. 291-298 ; N. Amri, *Les saints en islam*, p. 233.

54 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 2.

55 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 2.

56 J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū ʿAbd Allāh al-Sulamī*, p. 379.

57 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 2.

58 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 3.

59 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 10.

60 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 11.

Sulaymān, qui est l'un des principaux transmetteurs de ses paroles, une vision qu'il eut alors qu'il faisait le *dhikr* dans « cette palmeraie » (*ān nakhlistān*)[61] :

> J'ai vu venir un derviche du côté de la *qibla* et, au moment où je l'ai regardé, j'ai ressenti une douleur dans mon cœur. J'ai fait deux pas en sa direction et j'ai posé quelques dattes devant lui. Nous avons mangé ensemble, puis il a récité les invocations des derviches. Ensuite, il est retourné dans son village à Dihnaw[62]. J'ai tourné mon regard vers la *qibla* et j'ai ressenti en moi Sa grandeur [de Dieu][63].

Ce récit s'inscrit dans la tradition du repas d'hospitalité qui symbolise, on l'a vu dans le cas d'Amīn al-Dīn Balyānī, une transmission des connaissances. Muḥammad b. Abī Najm n'avait à cette époque aucun maître ; son éducation spirituelle est donc d'ordre initiatique.

Dans la *Tadhkirat-i Abū Najmī*, on ne trouve aucun récit sur Aḥmad et Ḥasan, deux des trois frères de Muḥammad b. Abī Najm ; en revanche Shujāʿ al-Dīn Muḥammad joua un rôle dans l'établissement du statut de sainteté de son jeune frère. Il est présenté dans une anecdote édifiante comme une personne qui était constamment occupée à l'obéissance à Dieu et aux dévotions (*ṭāʿāt wa ʿibādat-i malik-i mujīd*) « jusqu'à ce que naisse sa majesté mon cheikh », écrit l'hagiographe. Pendant sa jeunesse, Muḥammad b. Abī Najm assistait son grand frère à propos des questions du « monde spirituel » (*ʿālam-i maʿnā*) que se posait Shujāʿ al-Dīn Muḥammad. Il se tenait toujours à ses côtés, tout en s'adonnant lui-même à obéir et à vénérer les pieux (*abrār*) et les anciens (*aqdām*)[64]. Shujāʿ al-Dīn Muḥammad cependant ne progressait pas dans les stations (*maqāmāt*) et les dévoilements (*mukāshafāt*)[65]. Un jour, il se rendit à Kāzarūn au tombeau de Shaykh Abū Isḥāq afin de lui prêter allégeance (*bayʿa*) et de revêtir de ses mains la *khirqa*. Au cours d'une vision onirique, il vit alors le saint homme qui lui dit : Shujāʿ al-Dīn, ton frère est aujourd'hui le « guide du temps » (*murshid-i zamān*) et la « quintessence du monde » (*khulāṣat-i jahān*), retourne vers lui[66]. Le lendemain matin, il prit le chemin de Khunj mais, arrivé au village de Qīr, il mourut[67].

---

61 De nombreux autres récits se passent dans une palmeraie.
62 Dihnaw est un petit village près de Khunj, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 110.
63 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 12-13.
64 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 4.
65 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 5.
66 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 5.
67 Qīr est dans le district de Lār, voir *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 179.

Ce récit a vraisemblablement eu lieu au début de la guidance de Muḥammad b. Abī Najm comme le suppose Muḥammad Bāqir Wuthūqī. Le cheikh étant né en 704/1304-1305, il pourrait avoir commencé à guider des disciples vers 730/1329-1330[68]. Informé du décès de son frère, Muḥammad b. Abī Najm ordonna que le corps béni (*jasad-i mubarāk*) de Shujāʿ al-Dīn Muḥammad soit transféré à Khunj. Il fut inhumé au nord de son propre lieu de retraite (*arbaʿīn-khāna*). On rapporte que Shujāʿ al-Dīn Muḥammad avait creusé de sa main bénie le puits qui était dans la *khānaqāh* de Muḥammad b. Abī Najm. « Aujourd'hui, dit l'hagiographe, grâce à sa *baraka* [de Shujāʿ al-Dīn], les gens se purifient (*ṭahārat wa ghusl*) au tombeau du cheikh Muḥammad b. Abī Najm[69]. » Shujāʿ al-Dīn était donc désormais considéré comme un saint homme.

Selon la *Tadhkirat-i Abū Najmī*, Rukn al-Dīn Dānyāl aurait déclaré : « Dans cent ans, apparaîtra un roi (*shāhī*) qui s'établira dans un coin de Khunj, son nom est Muḥammad b. Abī Najm[70]. » Rukn al-Dīn Dānyāl, on l'a vu, avait été éduqué par l'esprit (*rūḥāniyya*) du saint homme de Kāzarūn. En déclarant à Shujāʿ al-Dīn Muḥammad que son frère Muḥammad b. Abī Najm est le guide du temps, Saykh Abū Isḥāq confirme son futur statut de guide spirituel à Khunj en continuité avec les Dānyālī. Un autre récit rapporté dans la *Tadhkirat-i Abū Najmī* vient confirmer la sainteté de ce lignage et de son fondateur en le rattachant à des saints plus anciens et déjà consacrés. Shaykh Abū Isḥāq aurait dit : « Dans quatre cents ans apparaîtra dans Khunj-u-Fāl un grand guide (*murshidī ʿālī*), un guide doté de charismes (*murshidī ṣāḥib-i karāmāt*) dont le nom sera Muḥammad b. Abī Najm[71]. » À travers ces récits de visites pieuses et de visions au tombeau de Shaykh Abū Isḥāq, et les propos qui lui sont attribués, l'hagiographe cherche légitimation et consécration pour le saint homme de Khunj auprès du grand maître de Kāzarūn.

Une autre tradition rattache les Abū Najmī à Shaykh Kabīr dont le nom, lui, figure dans leur chaîne initiatique. Le saint homme de Chiraz serait apparu à Muḥammad b. Abī Najm pendant son adolescence, alors qu'il faisait le *dhikr*, lui disant : « Tu seras l'arbre des pauvres en Dieu (*dirakht-i fuqarāʾ*). » En vertu des paroles du Prophète, Shaykh Kabīr lui conseilla de se retirer du monde d'ici-bas (*dunyāʾ*), de s'abstenir de ce qui est prohibé (*munkar*) et d'être constamment anéanti en Dieu (*fānā*)[72]. La position de guide spirituel de Muḥammad b. Abī Najm à Khunj est ainsi garantie par les deux cheikhs soufis du Fārs du Xe siècle.

68 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 83.
69 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 6.
70 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 97.
71 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 97.
72 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 27.

Khunj jouit d'une sainteté digne de celle conférée à Chiraz et à Kāzarūn, mais à travers la caution de leurs saints tutélaires respectifs, Shaykh Kabīr et Shaykh Abū Isḥāq.

2.3 *Le double rôle de Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr, le « cheikh des derviches*[73] *»*

> Tu seras le mémorial du monde et
> les derviches tireront bénéfice de la
> bénédiction de tes souffles bienfaisants[74].

La *Tadhkirat-i Abū Najmī* témoigne du rôle central que joua Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr dans l'établissement de la sainteté de Muḥammad b. Abī Najm[75]. C'est lui qui fit son éducation (*shaykh al-tarbiya*) pour le faire progresser sur le chemin de Dieu. Il le désigna comme son successeur en annonçant, dans de très nombreux récits, un haut statut de sainteté qui devait faire de Muḥammad b. Abī Najm le futur guide spirituel de Khunj.

Une année, une grande sécheresse sévit à Khunj, au point qu'une famine frappa la population de la ville[76]. Les derviches se rendirent à la citadelle avec Ẓāhid Shujāʿ al-Dīn Muḥammad, le frère de Muḥammad b. Abī Najm, pour recevoir leur salaire qui ne s'élevait qu'à quatre *mans* de céréales par jour[77]. Ils abandonnèrent alors le travail et interpellèrent Muḥammad b. Abī Najm. « Nous décidâmes », déclara ce dernier, « de nous rendre au sanctuaire (*āstāna*) de Sayyid Tāj al-Dīn Kāmal[78]. » Mais au moment de partir, une lumière apparut du monde de l'invisible et Shaykh Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr apparut. Il dit à Muḥammad b. Abī Najm : « Si ce qui t'a mis en route vers moi est l'amour de celui qui a réalisé l'union (*maḥabbat-i muttaḥid*), le Jour du Jugement Dieu te fera venir à moi[79]. » Muḥammad b. Abī Najm se rendit alors à Khunj et vit le cheikh qui l'attendait à la porte de sa *khānaqāh*[80]. Il lui dit : « Si tu veux que je te remette la *khirqa*, il faut que tu abandonnes quatre choses : le monde ici-bas, les choses de l'au-delà, la vanité, et toi-même[81]. » L'hagiographe conclut

73 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 23.
74 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 23-24.
75 On dispose de peu d'informations sur la formation spirituelle de Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr.
76 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 16.
77 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 17. La citadelle (*ḥiṣn*) mentionnée dans le texte est employée par l'hagiographe pour désigner le siège du pouvoir.
78 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 19.
79 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 19.
80 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 19-20.
81 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 20.

en disant qu'en abandonnant toutes ces choses son maître fut « le sultan des pauvres en Dieu et la gloire des Amis de Dieu (*sulṭān al-fuqarāʾ wa mafkhar al-awliyāʾ*)[82] ». On trouve dans ce comportement les caractéristiques du soufisme piétiste des cheikhs du Lāristān.

Puisque Muḥammad b. Abī Najm commença à guider des disciples vers 730/1329-1330[83] alors qu'il était âgé d'environ vingt-cinq ans, ce récit se situe vraisemblablement pendant l'adolescence du futur saint homme de Khunj. Une vision onirique le conduisit vers son futur maître. Il n'avait en effet pas encore de guide spirituel à cette époque. Par ailleurs, afin d'aider la population victime des aléas climatiques, Muḥammad b. Abī Najm avait apparemment décidé de se rendre au tombeau d'un certain Sayyid Tāj al-Dīn Kāmal afin de solliciter de sa part une intervention miraculeuse. Celui-ci était vraisemblablement l'un des nombreux sayyids thaumaturges qui peuplaient les campagnes iraniennes. La rumeur populaire affirmait sans doute que les demandes faites au tombeau de Sayyid Tāj al-Dīn Kāmal étaient exaucées.

La pratique de remémorer le nom de Dieu dans la *khalwat-khāna* est attestée à de très nombreuses reprises dans la *Tadkirat-i Abū Najmī*. La retraite était l'une des modalités utilisées par Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr pour faire l'éducation de ses disciples. Muḥammad b. Abī Najm raconta :

> J'étais dans la *khalwa* en train de faire le *dhikr*, lorsque tout à coup l'état des derviches devint désordonné (*mashwash-i ḥāl-i darwīshān*). Je suis sorti afin de me rendre dans la Montagne libanaise (*kūh-i Lubnān*) pour remémorer le nom de Dieu. C'est alors que j'ai entendu une voix venue de l'invisible et que j'ai vu Shaykh Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr qui, de la *khalwa*, me dit : « Il n'est pas autorisé de sortir de la *khalwa*, il est préférable de se couper des créatures (*khalāʾiq*)[84]. »

On peut tirer plusieurs enseignements de ce récit. Il évoque tout d'abord cette fameuse « Montagne libanaise » qui, tout comme le « mont Lukkam » près d'Antioche, est connu pour être un lieu de retraite pieuse où de nombreux anachorètes chrétiens se retiraient depuis l'Antiquité. Ces lieux sont aussi associés dans l'hagiologie islamique à la hiérarchie ésotérique des saints, al-Shām étant la demeure des « substituts » (*abdāl*). On a vu que deux d'entre eux étaient venus de la « Montagne libanaise » auprès de Shaykh Abū Ishāq parce qu'ils avaient reconnu en lui le pôle (*quṭb*). En tout cas, sont mobilisées ici la

82 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 20.
83 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 83.
84 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 29-30.

notoriété et la sacralité attachées à ces hauts lieux dont l'histoire est fortement liée à une longue tradition d'ascèse. Le second enseignement que l'on peut tirer de cette anecdote est donné par Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr à Muḥammad b. Abī Najm. Étant donné que rien n'est impossible à Dieu et à ses saints, il est plausible que le jeune homme se soit miraculeusement rendu à la Montagne libanaise en vertu du fameux prodige de la « terre qui se replie sous les pieds des saints », afin de fuir les nuisances sonores des derviches dans la *khalwat-khāna* de son maître. Muḥammad b. Abī Najm souhaitait retrouver dans ce célèbre lieu de retraite pieuse la quiétude et la solitude nécessaires à la pratique du *dhikr*. Ce récit est l'occasion pour le maître d'admonester son disciple : la rupture de tout lien avec le monde extérieur (*qaṭʿ al-ʿalāʾiq*) et avec les créatures doit se faire non pas en se transportant dans un lieu de retraite, fût-il le plus propice et le plus réputé pour ces pratiques d'érémitisme, mais en restant sur place dans le plus secret de sa *khalwa*. Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr met Muḥammad b. Abī Najm en garde contre la déficience de son état.

L'objectif de l'hagiographe étant d'imposer son maître comme le guide spirituel incontesté de Khunj, nombreux sont les récits qui annoncent le futur statut de Muḥammad b. Abī Najm. Un jour Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr dit à ce dernier : « Tes efforts pour aller vers Dieu sont terminés […], tu seras le mémorial du monde (*daftar-i jahān*) et les derviches tireront bénéfice de la bénédiction de tes souffles bienfaisants (*barakat-i anfāʾis*)[85]. » On sait très peu de choses sur Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr si ce n'est qu'il reçut de ʿAbd al-Salām b. Sahlān Khunjī (m. ca. 786/1345-1346) son éducation spirituelle et que ce dernier représente le lien entre les Dānyālī et les Abū Najmī[86]. Ḥājjī Shams al-Dīn Muḥammad, le fils de ʿAbd al-Salām b. Sahlān Khunjī, rapporte qu'un jour Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr dit aux personnes présentes : « Douze de mes disciples sont sur le chemin de Dieu, le degré initiatique et la station (*martabat wa maqām*) de onze d'entre eux sont célèbres mais je ne savais pas quel était l'essence de la bonne fortune de Muḥammad b. Abī Najm[87]. » À une autre occasion, Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr dit encore à ses disciples, au moment où Muḥammad b. Abī Najm apparut à la porte de la *khānaqāh* : « Ô derviches, regardez cet homme […] ceux qui cherchent Dieu (*ṭālibān-i Ḥaqq*) s'attacheront à lui ; son tombeau (*āstāna*) sera la *qibla* pour résoudre les besoins et les affaires importantes des créatures[88]. » Grâce à son don de précognition, Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr connaît l'importance de la visite pieuse au tombeau du futur saint homme de Khunj.

85 *Tadhkirat-i Abū Najmī*, p. 23-24.
86 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 90.
87 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 86.
88 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 88-89.

La désignation la plus significative de Muḥammad b. Abī Najm comme guide spirituel de Khunj se produisit au retour d'une retraite de quarante jours qu'il fit dans la *khalwat-khāna* de Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr. Quand Muḥammad b. Abī Najm se rendit auprès de son maître, ce dernier était en train de tenir son *majlis*. En le voyant, il dit aux personnes présentes : « Soyez témoins que Muḥammad b. Abī Najm est mon maître et mon guide (*pīr wa muqtadā-yi man*)[89]. » En d'autres termes, il considère que celui qu'il a éduqué a atteint un niveau spirituel supérieur au sien. Il s'agit d'un thème que l'on trouve souvent dans les sources hagiographiques. Rappelons que le célèbre juriste de Chiraz, Faqīh Irshād al-Dīn, dit un jour à ses compagnons : « Les disciples sont fiers de leur maître, moi je le serai de mon élève Rūzbihān. »

L'accumulation de récits annonçant le haut destin spirituel de Muḥammad b. Abī Najm est une caractéristique de la *Tadhkirat-i Abū Najmī*. On a vu qu'il reçut pendant son enfance la caution spirituelle de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī et de Shaykh Kabīr, les deux saints tutélaires du Fārs[90]. Puis pendant sa période d'éducation spirituelle, Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr le désigna comme son successeur. On constate que le chapitre réservé à décrire les « états intérieurs » (*aḥwāl*) de Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr consiste essentiellement à annoncer que Muḥammad b. Abī Najm est à son tour devenu le guide (*muqtadā*) de son propre maître. Il est difficile de déceler les raisons exactes qui incitent l'auteur de la *Tadhkirat-i Abū Najmī* à affirmer avec force que Muḥammad b. Abī Najm sera le guide spirituel suprême à Khunj. Il est possible que l'objectif de l'hagiographie soit d'imposer son maître face à d'autres cheikhs soufis de la ville. Les *khānaqāh* étaient en effet nombreuses et, comme en témoignent quelques fois les sources, des rivalités sous-jacentes existaient entre les différents courants spirituels incarnés par les cheikhs soufis de Khunj.

2.4 *Muḥammad b. Abī Najm, un modèle de piété ascétique*

> La bonne fortune des derviches n'est pas fondée sur le fait de gagner sa vie […], mais elle provient de la bénédiction et de la générosité de Dieu[91].

Dans un ultime récit visant à affirmer le futur rôle de Muḥammad b. Abī Najm, il est question du disciple qui fut son successeur. Après la mort de Ḍiyāʾ al-Dīn

89 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 85.

90 Dans les sources hagiographiques sur les Abū Najmī, il n'est jamais question de Rūzbihān Baqlī.

91 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 7.

Manṣūr, Zāhid al-Dīn Muḥammad Ismāʿīl prit sa succession pour guider les novices sur la voie spirituelle. Un disciple du maître défunt, Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad Abū Bakr, se rendit à Khunj afin de trouver un maître qui puisse continuer à le guider sur le chemin des Fins dernières (*ṭarīq-i sulūk-i akhirat*). Il se rendit auprès de Zāhid al-Dīn Muḥammad Ismāʿīl qui lui dit : « Je ne suis ni celui auprès duquel tu dois faire retour à Dieu (*tawba*), ni ton guide (*irshād*), la bonne fortune [de la guidance] est parvenue à Muḥammad b. Abī Najm, mais aujourd'hui ce n'est pas encore le moment[92]. » Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad resta alors pendant douze ans dans « un coin de Khunj » jusqu'au jour où Zāhid al-Dīn Muḥammad Ismāʿīl lui dit qu'il avait appris du « monde de la réalité spirituelle » (*ʿālam-i maʿnā*) que la guidance était désormais parvenue à Muḥammad b. Abī Najm. Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad se rendit auprès de ce dernier qui le regarda avec bienveillance et accepta de faire son éducation. Puis il lui apprit à réciter la formule pour demander pardon à Dieu (*istighfār Allāh*) : « Je demande pardon à Dieu, je demande pardon à Dieu, je demande pardon à Dieu, je crois en Dieu, en Son envoyé, aux âmes des prophètes et de Ses amis[93]. » Enfin il lui enseigna ces vers :

> J'ai péché, j'ai péché, j'ai péché. Je me repens de mes mauvaises actions [...].
> Si j'étais juif, zoroastrien ou chrétien, je deviendrais musulman à l'instant même [...].
> Ô Dieu, ô Dieu, ô Dieu, Dieu tu es mon Maître et mon Gardien[94].

Le premier enseignement délivré par Muḥammad b. Abī Najm à son futur successeur est à l'image du soufisme piétiste de renoncement (*zuhd*) et d'abandon confiant en Dieu (*tawakkul*), un enseignement fondé sur un strict respect de la *sunna* du Prophète.

Avant le IXe siècle le *zuhd*, qui consiste à envisager ce bas-monde avec une certaine distance et à privilégier la perspective de l'au-delà, était l'expression essentielle de la spiritualité islamique[95]. La plupart des démarches individuelles à cette époque s'agrègent à ce mouvement. Le Prophète est l'archétype du *zāhid* dont le comportement est une *imitatio Prophetæ*[96], ce qui explique que le *zuhd* est resté très présent chez ceux que l'on considère par la

92 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 130.
93 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 131.
94 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 132.
95 L. Kinberg, « What is meant by Zuhd », p. 27-44 ; É. Geoffroy, *Le soufisme*, p. 287-291.
96 É. Geoffroy, *Le soufisme*, p. 287.

suite comme des maîtres spirituels. Muḥammad b. Abī Najm incarne à Khunj cette éthique du quotidien, faite d'intégrité et de remise confiante en Dieu, qui concerne à vrai dire l'ensemble de la communauté musulmane.

La piété scrupuleuse du cheikh se manifeste à travers ce que Nelly Amri appelle, dans le contexte du Maghreb aux XIVe et XVe siècles, la « spiritualité de la crainte », cette « conscience affligée » qui conduit l'homme pieux à être constamment habité par la pensée des Fins dernières[97]. Muḥammad b. Abī Najm enseigne à son disciple la nécessité d'opérer ce retour sur soi afin qu'il découvre l'abîme des péchés qui le séparent de Dieu. Qushayrī considère que la peur est « la lanterne du cœur » par laquelle le soufi voit ce qui est bien et ce qui est mal. Le signe de la peur est l'affliction perpétuelle[98]. La demande de pardon est au centre des prières surérogatoires (*duʿā*) que les soufis adressent à Dieu. Dans son *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, Ghazālī leur consacre un long chapitre[99]. La demande de pardon est en règle générale mentionnée parmi les étapes préliminaires à la prière rituelle. Abū Saʿīd b. Abī l-Khayr établit pour ses disciples dix règles, qui plus tard furent imitées par les fondateurs de *ṭarīqa*. Il leur recommande de prier à l'aurore pour obtenir le pardon de Dieu[100].

Si l'éthique de la contrition occupait une place significative dans l'enseignement de Muḥammad b. Abī Najm, l'abandon confiant en la providence divine (*tawakkul*) apparaît comme l'autre pilier de la spiritualité qu'il incarnait. Il affirmait en effet que la bonne fortune des derviches (*dawlat-i darwīshān*) n'est pas fondée sur le fait de gagner sa vie à la sueur de son front et par l'action (*kasbī wa ʿamalī*) mais qu'elle provient de « la bénédiction et de la générosité éternelle[101] ». On trouve dans cette sentence la tension qui a toujours existé dans l'islam entre deux attitudes : travailler pour subvenir à ses besoins (*kasb*), ce qui est vu comme une forme d'attachement au monde, ou au contraire s'abandonner à Dieu pour sa subsistance, en d'autres termes vivre des dons et des aumônes. Comme l'a bien expliqué Nelly Amri : « Les deux attitudes sont observables dans l'itinéraire du même saint et correspondent à une étape de réalisation spirituelle, avec en filigrane le modèle prophétique[102]. »

Muḥammad b. Abī Najm tirait selon toute apparence sa subsistance du travail de la terre et plus précisément de la culture des dattes. Selon un des disciples du cheikh, ce dernier lui dit un jour : « Quand j'étais occupé à travailler

97 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 113. Voir ses réflexions majeures dans ce domaine, *ibid.*, p. 113-137.

98 N. Amri, « Le corps du saint », p. 25.

99 A. Schimmel, *Le soufisme*, p. 200.

100 Voir la liste de ces règles dans A. Schimmel, *Le soufisme*, p. 302-303.

101 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 7.

102 N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 154.

dans cette palmeraie, les gens retournaient chez eux la nuit venue [...], moi j'allais m'asseoir au bord du puits [...] et je méditais[103]. » On peut supposer que, pendant une certaine période de sa vie, Muḥammad b. Abī Najm a tiré sa subsistance du *kasb*, respectant en cela la *sunna* prophétique, et que par la suite, cherchant à atteindre l'état intérieur (*ḥāl*) du Prophète, il s'est entièrement abandonné à Dieu.

Dans une anecdote édifiante, Muḥammad b. Abī Najm utilise ses pouvoirs charismatiques pour délivrer un enseignement sur le *tawakkul*. Un de ses disciples était en difficulté car il n'avait plus que deux ou trois kilos d'orge en réserve pour nourrir la famille que Dieu (Jabbār) lui avait donnée[104]. Le cheikh lui dit de mettre les céréales qui lui restaient dans un panier et de le recouvrir d'un voile. « Dis à ta femme de ne pas enlever le voile recouvrant le panier, dit le cheikh, et ne t'en approche qu'après avoir fait tes ablutions, sans oublier de mentionner mon nom. Fais, lui dit encore Muḥammad b. Abī Najm, comme si c'était la bénédiction divine (*barakat-i Khudā*) qui te guidait et te libérait de toute inquiétude (*gham*)[105]. » Le disciple fit ainsi et, chaque fois qu'il prélevait sur la réserve, on eût dit que le niveau en restait égal. Sa vieille voisine, remarquant sa prodigalité, en fit la remarque à la femme du pauvre homme. Elle lui dit d'un air suspicieux qu'il dépensait plus qu'il n'avait engrangé. La femme conduisit alors sa voisine près de la réserve afin qu'elle constate le miracle. Mais, qualifiée par l'hagiographe d'impertinente (*khām*), la vieille voisine retira le tissu recouvrant la réserve de céréales, mettant ainsi fin au prodige. Le pauvre homme retourna chez le cheikh qui lui dit que, maintenant que le voile avait été retiré, c'était terminé[106]. Il ajouta que puisque la période des récoltes arrive ses problèmes seront bientôt résolus.

Il s'agit ici d'un miracle, classique dans les textes hagiographiques, de « multiplication de nourriture », une « nourriture venue de l'invisible », octroyée à celui qui s'en remet à la providence divine. Cependant cette nourriture, octroyée par Dieu au disciple par l'intermédiaire du cheikh, a un caractère sacré. L'homme ne peut en prélever une partie qu'en état de pureté rituelle et elle doit être protégée de la vue du commun des mortels par un voile. Il s'agit en fait de ne pas divulguer un « secret de Dieu » dont les seuls témoins sont le cheikh et l'homme pauvre. Il s'agit d'un thème récurrent dans les textes

103 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 14-15.

104 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 5. Le texte indique deux ou trois *mans*. Le poids du *man* a varié en Iran selon les époques et les régions. Au XIV^e^ siècle, le *man* officiel (*man-i sharʿī*) correspondait à peu près aux cinq sixièmes d'un kilogramme voir, W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*, p. 18.

105 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 5.

106 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 4-5.

hagiographiques. Enfreindre ce pacte sacré est généralement sanctionné[107]. Il se trouve qu'ici ce n'est pas l'homme disciple de Muḥammad b. Abī Najm qui a commis la faute mais la voisine. La remise confiante du pauvre homme en la providence divine a porté ses fruits en période de disette, tandis que la voisine, en raison de son ignorance, apparaît comme une femme incapable de comprendre qu'un homme qui accorde sa confiance à Dieu puisse jouir de Sa grâce.

2.5 *Enseigner à travers les figures d'autorité*

> Cadi, as-tu cette certitude que nous sommes
> en mesure de connaître ton état intérieur[108] ?

Les sources hagiographiques consacrées à Muḥammad b. Abī Najm renferment, comme tout texte appartenant à ce genre littéraire édifiant, de nombreux récits mettant en scène des figures d'autorité politique et religieuse. Le juriste, le ministre et le prince, ces personnages types de la société, sont utilisés comme des *exempla* pour délivrer un enseignement ou encore pour mettre en valeur le statut spirituel et le caractère sacré du saint homme.

2.5.1 L'homme de la *sharīʿa vs* l'homme de la *maʿrifa*

Le cadi, l'homme de la Loi, est souvent perçu par les soufis comme étant incapable d'appréhender la pensée et la pratique religieuses en dehors du cadre strict de la charia, ainsi que l'illustre ce récit. Un jour, Muḥammad b. Abī Najm se rendit à Lār. Le cadi de la ville vint rendre visite au cheikh qui tenait son *majlis*. Pendant la discussion entre le cheikh et le cadi, il fut question de Ḥusayn b. Manṣūr Ḥallāj. Le cadi critiqua ce dernier pour avoir dit : « Je suis la Vérité » (*anā l-Ḥaqq*) ; par conséquent il avait bien mérité la mort. Muḥammad b. Abī Najm lui demanda : « Cadi, as-tu cette certitude (*iʿtiqād*) que nous (les hommes de Dieu) sommes en mesure de connaître ton état intérieur (*ḥālat*) ? » L'homme de Loi répondit par l'affirmative. Le cheikh lui dit alors : « Manṣūr [Ḥallāj] est présent [parmi nous] et connaît tous tes états intérieurs (*aḥwāl*). Quand tu dénies (*inkār*) [ses paroles], lui il compense ton manque de foi. » Le cadi demanda pardon à Dieu et dit que ce qu'on voit avec ses yeux est vide [de

107 Voir par exemple le chapitre 8, où Rūzbihān Baqlī, dans plusieurs récits, sanctionne des disciples peu discrets.

108 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 147. Les auteurs des hagiographies de Muḥamamd b. Abī Najm utilisent à la fois le tutoiement et le vouvoiement dans les échanges verbaux entre le cheikh et le prince de Lār.

sens]. En partant, il dit au cheikh : « Je m'engage, ô guide, à ne plus dénigrer les Amis de Dieu[109]. »

La figure de Ḥusayn b. Manṣūr Ḥallāj sert dans ce récit à délivrer au cadi de Lār un enseignement sur les états intérieurs des hommes de Dieu. Maître spirituel des premiers siècles de l'islam, Ḥallāj est un personnage qui a donné lieu à de nombreux débats. L'omission de Ḥallāj dans la *Ḥilya* d'Abū Nu'aym et dans la partie biographique de la *Risāla* de Qushayrī témoigne des controverses qui eurent lieu à son propos. Ses paroles jugées outrancières (*shaṭḥ*) furent considérées comme une croyance en l'incarnation (*ḥulūl*), conduisant à sa condamnation à mort. Après le procès de Ḥallāj, comme le souligne Éric Geoffroy, l'« orthodoxie intérieure » devait être conforme à l'« orthodoxie extérieure[110] ». En tant que gardiens de la Loi, le devoir qui incombe au juriste et au cadi est de « dénoncer ce qui est réprouvable » (*inkār al-munkar*)[111].

On trouve dans le récit qui oppose Muḥammad b. Abī Najm au cadi de Lār les termes *i'tiqād*[112] et *inkār*[113] ; ils sont largement utilisés dans les textes hagiographiques, étant donné que les cheikhs soufis furent souvent contestés par certains hommes de Loi. Le terme *i'tiqād* renvoie à la « croyance », tandis que le terme *inkār* est caractéristique de l'esprit critique des juristes à l'égard des maîtres spirituels. En raison de leur conception littéraliste et légaliste de l'islam, les juristes sont incapables de comprendre les états intérieurs des soufis[114].

Ḥallāj fit de l'islam la « religion de l'amour[115] ». Selon Louis Massigon, en devenant une force sociale fondée sur une approche spirituelle de l'islam, le soufisme s'exposa aux critiques d'ordre théologique susceptibles d'excommunication, et même de peines légales comme dans le cas de Ḥallāj. Certains historiens de la doctrine spirituelle, comme Sulamī, commencent à dresser, pour chaque maître soufi victime de persécutions, les accusations portées contre lui et les causes de ses épreuves[116]. En abordant le cas controversé de Ḥallāj dans sa discussion avec le cadi, le cheikh lui fait comprendre qu'en s'attachant à

109 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 147-148.

110 É. Geoffroy, *Le soufisme*, p. 95.

111 É. Geoffroy, *Le soufisme*, p. 370.

112 Le terme *i'tiqād*, tiré de la racine verbale ʿAQD (« action de nouer »), signifie « adhérer fermement à quelque chose » et renvoie à la « croyance », voir l'étude du vocabulaire du « croire » par N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 43-68.

113 Le terme *inkār* signifie nier, désapprouver, trouver mauvais, N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 52.

114 Voir les réflexions à ce sujet d'É. Geoffroy, *Le soufisme*, p. 365-405.

115 L. Lewisohn, « Overview : Iranian Islam and Persianate Sufism », dans *The Heritage of Sufism. Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, L. Lewisohn (éd.), Londres-New York, 1992, p. 20.

116 J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, p. 563, n. 11.

l'aspect extérieur du comportement du saint homme supplicié à Bagdad, il est incapable d'apprécier son état intérieur. Puisque le cadi croit à la proximité du cheikh avec le divin, pourquoi dénonce-t-il l'amour de Ḥallāj pour Dieu ? Cette anecdote met en scène la figure du cadi ignorant pour illustrer l'argument souvent avancé par les soufis que l'homme de la lettre est voilé par un « rideau opaque s'opposant à toute illumination[117] ».

2.5.2 Le cheikh, révélateur de l'illusion du pouvoir

Deux autres anecdotes concernent l'ascendant que le cheikh pouvait exercer sur une personnalité religieuse éminente. Il enjoint à l'un de ses disciples de se rendre à Chiraz et de prendre contact avec Shaykh al-Islām Maʿrūf Kāzarūnī. Il doit être en compagnie du sultan ou du cadi, ajouta-t-il en lui demandant de lui transmettre ce message : « Ḥaḍrat Quṭb al-Awliyāʾ Shaykh Abū Isḥāq t'a octroyé des grâces probatoires (*karāmāt*). » De retour à Khunj, le derviche raconta qu'en effet il avait trouvé Shaykh al-Islām Kāzarūnī au tribunal (*dār al-ḥukāma*) en compagnie de ses proches et de ceux qui avaient recours à lui (*muddaʿayān*). Un instant après que le message de Muḥammad b. Abī Najm eut été délivré, les solliciteurs accordèrent crédit aux paroles du cheikh et firent revêtirent la « robe de l'investiture » (*khilʿat-i khilāfa*) à Shaykh al-Islām Kāzarūnī[118].

Un autre récit met directement en scène Muḥammad b. Abī Najm et Shaykh al-Islām Kāzarūnī. Ce dernier vint un jour à Khunj dans le but de rester en compagnie du cheikh pendant quarante jours, en d'autres termes pour faire une retraite dans sa *khalwat-khānā*. Au bout de quelques jours, Muḥammad b. Abī Najm le fit venir près de lui et lui dit : « Je sais ce que tu es venu demander et je connais la cause de ton séjour à Khunj […]. Shaykh Abū Isḥāq a ordonné que tu retournes à Kāzarūn. » Shaykh al-Islām répondit qu'il respectait la *sunna* [l'ordre du saint homme] et prit le chemin de Kazarun[119].

Le Shaykh al-Islām Maʿrūf Kāzarūnī mentionné dans ces récits est ʿAfīf al-Dīn Muḥammad (m. 802/1399-1340), un des arrière-petit-fils d'Imām al-Dīn Masʿūd, le grand-père d'Amīn al-Dīn Balyānī. ʿAfīf al-Dīn Muḥammad était célèbre à Chiraz comme *shaykh al-islām* et semble avoir représenté la judicature dans la ville. Il avait probablement succédé à son père Saʿīd al-Dīn Muḥammad (m. 758/1357) qui y enseignait le *fiqh* et le hadith.

On peut s'interroger sur l'identité des « solliciteurs » (*muddaʿayān*) qui sont en compagnie de ʿAfīf al-Dīn Muḥammad. En effet, ce terme peut aussi désigner

117 É. Geoffroy, *Le soufisme*, p. 369.
118 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 136-137.
119 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 137.

les plaignants qui viennent défendre leur cause au tribunal. Il pourrait s'agir des hommes de la lettre qui ont en haute estime leurs capacités intellectuelles et qui, comme le cadi de Lār, dénigrent les maîtres spirituels. Muḥammad b. Abī Najm utilise la parole incontestée de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī pour inciter ʿAfīf al-Dīn Muḥammad à abandonner son statut de *shaykh al-islām* de Chiraz afin qu'il devienne guide spirituel à Kāzarūn. Faute de sources extérieures, il est néanmoins difficile de savoir si ʿAfīf al-Dīn Muḥammad devint véritablement un maître spirituel à Kāzarūn. Il pourrait s'agir d'un *topos* hagiographique dont le but est de dénoncer l'étroitesse d'esprit des juristes et la supériorité des Amis de Dieu sur ces derniers.

En dehors des figures d'autorité religieuse, plusieurs récits impliquent des personnages types représentant l'autorité politique. Un notable (*khʷāja*) qui avait été ministre de Lār pendant vingt ans fut destitué de sa fonction. Il vint auprès du cheikh et lui dit : « Ô roi des rois, qui délivrez des difficultés grâce à votre haute ambition spirituelle (*himma*), apportez secours à mon état car tous les gens de la ville me sont hostiles[120]. » Muḥammad b. Abī Najm répondit :

> Même si toutes les créatures du monde (*khalq-i ʿālam*) devenaient tes ennemis, ils ne pourraient te faire aucun mal [...]. Puisque tu es venu à moi, va et ne te préoccupe pas du mal que te font les jaloux (*ḥasūd*). Si Dieu t'a montré Sa miséricorde, n'aies aucune peur, même si tu as cent mille péchés à ton actif. Comme tu t'es réfugié sous ma protection, Dieu t'accorde d'être sauf de tout mal[121].

Le récit ne donne aucune explication sur les raisons qui ont motivé la destitution du ministre. La figure de ce dernier sert de prétexte pour montrer que le pouvoir effectif n'appartient qu'à Dieu, à son Prophète et aux héritiers de ce dernier, les maîtres spirituels. La *khānaqāh* d'un homme de Dieu est inviolable (*ḥurm*), elle a un caractère sacré du fait de la proximité de celui qui l'occupe avec le divin. Par conséquent, toute personne qui se place sous la protection du maître ne risque aucun mal, quelles que soient les actions qu'il a pu commettre. Il est possible que la destitution du ministre soit la conséquence de ses actes dans l'exercice de sa fonction. Il pourrait également avoir été victime d'intrigues de cour à son encontre, d'où l'emploi du terme « jaloux » (*ḥasūd*). Cette anecdote illustre peut-être la capacité du saint homme à arbitrer entre groupes adverses[122].

120 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 46 ; *Tadhkirat-i Quṭb al-ʿārifīn*, p. 94-95.
121 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 46 ; *Tadhkirat-i Quṭb al-ʿārifīn*, p. 95.
122 N. Amri, « Zāwiyya et territoire », p. 247.

Un autre récit met en scène un homme de prestige et de pouvoir. Un certain Khʷāja Nūr al-Dīn Nīkū était natif de Khunj, mais il vivait à Chiraz[123]. C'était un homme d'honneur (*nāmūs*) qui était le ministre de tout le royaume de Chiraz (*mulk-i Shīrāz*). Il avait atteint la grandeur (*buzurgī*), jouissait d'un grand prestige (*jāh*) et la fortune (*dawla*) lui souriait. Il faisait des invitations auxquelles étaient conviées « quarante personnes ». Cependant, sa nature domestiquée (*rām*) devint sauvage (*tawsan*) car une cohorte de *dīv* le suivait. Il vint en pieuse visite à Khunj afin de fréquenter les saints hommes et les derviches. Il était accompagné de deux *dīv* qui ne le quittaient pas du matin jusqu'au soir. C'est alors qu'il trouva le cheikh, mais il ne put s'approcher de lui. Il en demanda la raison à ses deux « protecteurs » (*ʿawān*) qui lui répondirent : « Nous pouvons aller à mille endroits, mais pas là. » L'hagiographe conclut son récit en disant : « J'ai rapporté cette histoire pour que tu n'aies pas de doute envers la parole du guide (*pīr*)[124]. »

Ici, la figure du ministre de Chiraz est utilisée de manière métaphorique pour aborder la question du pouvoir temporel. Dans ce récit, l'étude du champ lexical désignant le capital symbolique du ministre est riche en enseignements. Son nom indique une qualité : c'est un homme bon (*nīkū*). Le ministre est également un homme d'honneur (*nāmūs*). Il a de l'influence puisqu'il a atteint la grandeur, l'éminence et la bonne fortune. Il bénéficie en quelque sorte d'un haut destin. Il a les moyens d'organiser des réceptions somptueuses. Ici, le chiffre quarante incarne une valeur symbolique. Il exprime l'importance numérique des convives que le ministre est en mesure d'inviter grâce à son prestige et ses moyens matériels. À cette image positive d'un ministre à la nature douce (*rām*), réunissant ainsi toutes les qualités pour être digne d'exercer sa fonction correctement, s'oppose celle d'un homme dont l'attitude est devenue sauvage et incontrôlable, par conséquent indigne de gouverner. Il est devenu la proie de démons qui semblent le protéger[125]. De quoi le protègent-ils ? De la destitution par le prince suite à des exactions contre les sujets ? Le récit ne dit pas explicitement les raisons qui ont poussé le ministre à venir en pèlerinage à Khunj. La conclusion signifie néanmoins que la proximité de Muḥammad b. Abī Najm avec Dieu sacralise son espace de vie et son corps. Les êtres maléfiques sont dans l'impossibilité de pénétrer l'espace sacré de la *khānaqāh* du cheikh. Ce récit témoigne du caractère éphémère et illusoire du pouvoir

123 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyāʾ*, p. 106.

124 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyāʾ*, p. 107.

125 Les traducteurs du commentaire coranique de Ṭabarī rendent le mot arabe *iblīs* (Satan) par *dīv*, M. Omidsalar, « Dīv », *EIr*.

temporel car, quelle que soit sa grandeur, celle-ci peut déchoir et se muer en son contraire[126].

2.6 *Le saint homme et le prince*

> Si le Roi de la religion veut bien se joindre à nous,
> le laid deviendra beau et grâce à lui
> notre jardin sera le Paradis[127].

Nombreux sont les versets coraniques qui rappellent que la puissance n'appartient qu'à Dieu[128]. Il délègue aux hommes la royauté (*mulk*) et le commandement (*amr*) pour les affaires temporelles, mais les hommes qu'Il investit réellement ici-bas ne sont pas les détenteurs du pouvoir[129]. Le véritable pouvoir revient aux prophètes et à leurs héritiers, les hommes de Dieu : « C'est Lui qui prend en charge les vertueux (*al-ṣāliḥīn*)[130]. »

En général, l'attitude des cheikhs est d'éviter les relations avec les hommes du pouvoir. À vrai dire, le prince et le cheikh dépendent l'un de l'autre pour leur prestige. La générosité du prince se manifeste, le plus souvent à travers des *waqf*, par l'édification d'institutions soufies et de tombes-sanctuaires. Ces édifices sont une preuve de l'intérêt de l'émir pour l'islam et par conséquent une manière de conforter la légitimité de son pouvoir. Quant au cheikh, il peut accroître son aura en refusant le don du prince. Les nombreux récits qui mettent en scène Muḥammad b. Abī Najm et le prince de Lār s'inscrivent dans le cadre de ces relations complexes. D'ailleurs, la coupure totale entre ces deux formes de pouvoir n'est pas toujours radicale car le maître spirituel est en mesure d'éduquer le prince, voire de le protéger.

2.6.1 Le cheikh éducateur du prince

En milieu ascétique, la pratique individuelle de se retirer du monde pour purifier son âme charnelle (*nafs*) et renoncer à tout ce qui n'est pas Dieu a fini par incarner chez les soufis une méthode de réalisation spirituelle. Elle fait partie depuis le IXe siècle d'un processus initiatique qui s'opère grâce à l'« ouverture

126 La racine *DWL* en arabe renvoie à cette idée du caractère éphémère des choses ou des phénomènes passant d'un état à l'autre, d'un renversement de la tendance (*inqalaba, intaqala min ḥāl ilā ḥāl*).

127 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 131.

128 Coran 25 : 2.

129 Sur cette question, voir É. Geoffroy, *Le soufisme*, p. 119-143.

130 Coran 7 : 196.

spirituelle » (*fatḥ*), mais celle-ci s'effectue sous l'autorité d'un maître[131]. Intégrée dans la formation du novice, la retraite se fait dans une pièce affectée à cette pratique dans la *khānaqāh* du cheikh[132].

L'un des traits les plus marquants de la vie spirituelle de Muḥammad b. Abī Najm se manifestait par de longues retraites dans le secret de la *khalwat-khāna* afin de méditer et de remémorer le nom de Dieu. On a vu que, dès son adolescence, dans la palmeraie où il travaillait, Muḥammad b. Abī Najm se mettait à l'écart de ses compagnons pour faire le *dhikr*. Par la suite, nombreux sont les récits sur la réclusion du cheikh dans la *khalwat-khāna* de son maître.

2.6.1.1 *La* khalwa vs *le royaume terrestre*

Le désir de Muḥammad b. Abī Najm de se couper totalement du monde pour se consacrer à Dieu est attesté dans un récit qui met en scène le prince de Lār, Sayf al-Dīn Nuṣrat. Le cheikh y est décrit comme celui qui incarne la fermeté dans l'abandon à Dieu et qui chemine avec contentement vers Lui. Il avait atteint un tel degré qu'il resta douze mois dans la *khalwat-khāna*. Il en avait clôturé la porte de sa propre main avec un mur fait de plâtre et de pierres car il ne voulait plus en sortir de toute sa vie. Un jour, Sayf al-Dīn Nuṣrat vint à la porte avec une hache dans la main et lui dit : « Le temps est venu de sortir afin que les paysans (*fallāḥ*) puissent bénéficier de la bénédiction de ta guidance (*barakat-i irshād*)[133]. »

La conduite de Muḥammad b. Abī Najm correspond à un critère que l'hagiographie avait déjà mis à l'honneur dans les premiers traités de soufisme. Toute personne qui aspire à cheminer sur la voie doit évacuer de son cœur tout ce qui n'est pas Dieu. Le retrait à l'écart des hommes est en quelque sorte une « entrée dans le tombeau ». Durant sept années, le célèbre saint tunisois Aḥmad Ibn ʿArūs (m. 868/1463) s'emmura littéralement dans son lieu de retraite[134].

Au premier niveau de lecture, on peut supposer qu'en demandant au cheikh de sortir de sa réclusion, Sayf al-Dīn Nuṣrat, lui-même disciple du saint homme, considérait qu'il était du devoir du cheikh de guider vers Dieu les populations rurales et peu éduquées des campagnes du Lāristān. Au premier degré de l'analyse, emmuré dans sa *khalwa*, le cheikh semble vouloir faire comprendre au prince que le retrait du monde pour ne se consacrer qu'à Dieu est supérieur à la gouvernance d'un royaume terrestre. Néanmoins, dans la relation du saint aux hommes, il existe une tension entre deux moments de leur itinéraire

131 Sur cette question, voir N. Amri, « *Khalwa* et *bayt al-khalwa* dans le soufisme ifriquien ».
132 Elle est désignée dans les textes par les termes *khalwa*, *khalwat-khāna*, *arbaʿayn-khāna*.
133 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 40.
134 N. Amri, « Le corps du saint », p. 54.

spirituel. Pendant une première période, leurs charismes sont « contractés » (*inqibāḍ*) : le saint homme se tient à l'écart des hommes, le plus souvent en retraite pieuse. Cette période est suivie d'une étape de « dilatation » (*inbisāṭ*) au cours de laquelle il déploie ses états pour le bénéfice de son entourage[135]. Cette anecdote pointe ici probablement la première étape dans l'itinéraire de Muḥammad b. Abī Najm.

2.6.1.2 *Le jardin royal, métaphore du paradis céleste*

Sayf al-Dīn Nuṣrat avait préparé une fête dans son jardin et avait convié ses amis pour un repas[136]. Il envoya un de ses intimes auprès de Muḥammad b. Abī Najm pour lui dire :

> Si le Roi de la religion veut bien se joindre à nous, le laid deviendra beau et grâce à lui notre jardin sera le Paradis[137].

Le cheikh accepta l'invitation et s'y rendit avec tous ses disciples et amis. Quand il arriva près du jardin, le souverain vint à sa rencontre et le fit entrer avec beaucoup de révérence. Les hôtes princiers et le prince lui-même se réjouirent de la présence du cheikh. Muḥammad b. Abī Najm prodigua de nombreux enseignements et paroles de sagesse. Puis il ajouta : « Vous avez organisé une réception à laquelle vous m'avez invité […]. Si vous m'aviez dit de venir seul, j'aurais dit quel homme mauvais tu es, ô bel émir ! On aurait dit un radin très avaricieux ! » Il dit encore :

> Si [..] je n'avais pas emmené mes disciples, j'aurais été seul comme toi. Sache que le Jour de la Résurrection quand, dans Sa miséricorde, le Très-Haut nous accueillera, alors à cette invitation je me rendrai seul […]. Dans ce cas présent, je ne serais pas digne d'être le guide de ces disciples […]. Je ne les sépare pas un instant de moi afin de les conduire jusqu'à l'union avec Dieu (*wiṣal-i Khudā*)[138].

Sayf al-Dīn Nuṣrat remercia chaleureusement Muḥammad b. Abī Najm de cet enseignement. À cette occasion, le cheikh composa un quatrain :

---

135 N. Amri, *Sîdî Abû Sa'îd*, p. 49 n. 49.
136 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 130-132.
137 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 131.
138 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 131.

Notre souverain est aujourd'hui le roi des rois
à la tête de tous les Amis de Dieu.
Les serviteurs bénéficient continuellement de sa bénédiction,
Dieu soit loué, car cette période tourne en notre faveur[139].

Le texte de l'invitation de Sayf al-Dīn Nuṣrat détermine l'interprétation du récit qui se déroule ensuite. Le prince dit à Muḥammad b. Abī Najm que sa présence à cette festivité transformera le jardin royal en paradis (*bihisht*). Le jardin persan est perçu comme un microcosme du jardin céleste de l'au-delà musulman. Le terme coranique employé pour désigner le paradis céleste est *janna*, mais on dit aussi *jannāt al-firdaws* : « Ceux qui croient [...] auront pour résidence les jardins du paradis[140]. » Le sacré peut être reconnu dans le paysage, notamment dans des lieux cosmiques et des lieux d'accomplissement eschatologique. Ainsi, le jardin terrestre devient-il dans ce récit, grâce au fluide bénéfique qui émane de Muḥammad b. Abī Najm, une terre céleste, un lieu de vision où le paradis est mentalement reconstitué, un lieu où le laid se transforme en beauté lumineuse.

Le second enseignement qui découle de cette interprétation concerne le repas partagé entre les convives royaux et le cheikh et ses disciples. L'influence spirituelle du maître peut se transmettre de diverses manières. L'habitude d'offrir un repas en est une des modalités. Il symbolise une transmission de connaissances. Dans le cas présent, le repas terrestre est offert par le prince mais les nourritures de l'âme, le *qūt al-qulūb*, c'est le cheikh qui l'offre et c'est le vrai repas. Muḥammad b. Abī Najm explique à Sayf al-Dīn Nuṣrat que ses disciples doivent partager avec lui ce repas. Il admoneste de façon très subtile le prince qui ne l'avait pas invité avec ses disciples mais seul. Il lui montre qu'au Jour du Jugement dernier la différence entre les deux hommes, le « roi temporel » et le « roi spirituel », c'est que le prince sera seul devant Dieu, sans ses amis ni sa cour, et il devra rendre compte de ses œuvres, tandis que le saint intercédera pour ses disciples dont il a la responsabilité ici-bas afin de les mener à Dieu et dans l'au-delà[141].

Le quatrain récité après le repas par Muḥammad b. Abī Najm pose à vrai dire un problème d'interprétation. On peut supposer que le cheikh admoneste de nouveau le prince qui l'avait qualifié de « roi de la religion » et qu'il rétablit la véritable hiérarchie. C'est Dieu qui est le véritable souverain, « le roi des

139 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 132.

140 Coran 18 : 107. Voir les intéressantes remarques de M. Subtelny sur la symbolique du jardin en Iran de l'Antiquité et à l'époque médiévale, *Le monde est un jardin*, p. 103-106.

141 Voir les remarques de N. Amri, *Les saints en islam*, p. 45-67.

rois à la tête de tous les saints ». Il peut également s'agir d'un quatrain du cru de l'hagiographe qui cherche à mettre en valeur à la fois le prince et le saint. Les hagiographies sont souvent émaillées de poèmes, d'exhortations, d'admonestations, de mises en garde, d'homélies qui sont de la plume des auteurs eux-mêmes.

2.6.1.3 *Le faucon royal, révélateur de la promesse non tenue*

Un jour, Sayf al-Dīn Nuṣrat partit à la chasse avec son faucon ; il fit le vœu de donner au cheikh le premier gibier qu'il prendrait. Mais il ne respecta pas sa promesse et envoya sa première prise chez lui. Quelque temps après, il ne trouva plus son faucon. Il envoya quelqu'un auprès de Muḥammad b. Abī Najm pour lui demander son aide. Le cheikh fit dire au prince de Lār qu'il n'était pas étonné de cet incident puisqu'il n'avait pas tenu sa parole. Il lui indiqua néanmoins l'endroit où se trouvait son oiseau de chasse[142].

Quel enseignement pouvons-nous tirer de ce récit ? Le prince, adepte du cheikh, rend hommage à son maître en promettant de lui réserver sa première prise de gibier. Après la disparition de son faucon, ayant la ferme conviction (*iʿtiqād*) que le saint homme est doté de facultés d'intervention miraculeuse, il l'informe de ses difficultés. Muḥammad b. Abī Najm explique alors à Sayf al-Dīn Nuṣrat que la disparition du faucon est la conséquence du non-respect de sa parole et que cela mérite une sanction. Néanmoins, puisque le prince lui accorde sa confiance, grâce à son don de claire vue (*firāsa*) Muḥammad b. Abī Najm lui indique l'endroit où se trouve l'animal. On peut conclure de cette histoire édifiante que Muḥammad b. Abī Najm fait l'éducation spirituelle du prince de Lār de la même manière qu'il le ferait pour n'importe lequel des novices qui l'entourent.

2.6.2 Le cheikh protecteur du prince

À l'époque où Sayf al-Dīn Nuṣrat était au pouvoir à Lār, le prince muzaffaride Shāh-Shujāʿ, on l'a vu, fit une incursion dans les *gamsīrāt*. Il renonça à poursuivre l'opération suite aux conseils de son père Mubāriz al-Dīn Muḥammad qui était alors emprisonné dans la forteresse de Ṭabarak. Il existe une version hagiographique de cette campagne dans la vie du cheikh Muḥammad b. Abī Najm. Inquiété par l'annonce de l'arrivée des troupes de Shāh-Shujāʿ dans la région, le cheikh se serait rendu à Chiraz avec la population de Lār pour demander l'intercession de Shaykh Kabīr et de tous les *awliyāʾ* de la ville. Quelques

142 *Tadhkirat-i Quṭb al- al-awliyāʾ*, p. 46-47.

jours plus tard, ils se rendirent auprès du prince muzaffaride qui, après avoir constaté l'état intérieur élevé du cheikh, décida de renoncer à sa campagne[143].

Dans l'une des *Tadhkirat-i Abū Najmī* versifiées, on trouve un autre récit mettant en scène le prince de Lār face à un pouvoir adverse. Sayf al-Dīn Nuṣrat vit un jour le cheikh en songe qui lui dit de se réjouir. Le prince rétorqua : « Comment pourrais-je me réjouir ? Shāh-Manṣūr me tourmente et je ne puis m'en défaire. » Muḥammad b. Abī Najm lui répondit : « Le souverain vient de mourir mais ne le dis à personne pendant une semaine. » Sept jours plus tard, Sayf al-Dīn Nuṣrat apprit la mort du souverain qui était la cause de ses inquiétudes[144].

Plusieurs éléments sont à retenir de ces deux anecdotes. Dans le premier récit, Muḥammad b. Abī Najm sollicite l'intercession du saint patron de Chiraz pour qu'il dissuade Shāh-Shujāʿ de mener campagne dans le Lāristān. Il reconnaît de la sorte la suprématie de Shaykh Kabīr à Chiraz qui, comme on l'a vu, lui avait apporté sa caution en annonçant qu'il serait le guide spirituel suprême de Khunj. Sanctifié par sa pieuse visite au sanctuaire de ce dernier, Muḥammad b. Abī Najm se rend auprès du prince muzaffaride qui, constatant son « état intérieur » (*ḥāl*) élevé, renonce à sa campagne. Dans cette version hagiographique d'événements historiques réels, l'autorité spirituelle du cheikh se substitue aux conseils avisés de Mubāriz al-Dīn Muḥammad à son fils.

Dans le second récit, tout comme dans l'épisode ci-dessus, c'est la relation entre maître et disciple qui est mise en valeur. Muḥammad b. Abī Najm annonce à Sayf al-Dīn Nuṣrat que ses difficultés avec un pouvoir adverse sont sur le point d'être résolues. La figure de Shāh-Manṣūr, ce « sultan victorieux », est utilisée de manière métaphorique pour mettre le prince à l'épreuve : l'obligation pour le disciple de ne pas divulguer un secret de Dieu que lui a confié son maître.

2.6.3 Le cheik scrupuleux et le prince généreux[145]

> Comme je renonce à l'immensité du paradis,
> que ferais-je des dattes de Tangānaw[146] ?

---

143 M. B. Wuthūqī, *Kunj*, p. 109-110, d'après la *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, manuscrit B auquel je n'ai pas eu accès. Il existe une monnaie, non datée, qui fut frappée au nom de Shāh-Shujāʿ à Lār, Ghanī, p. 178.

144 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyāʾ*, p. 46-47.

145 Ce titre est en partie repris de C. Mayeur-Jaouen, « Le cheikh scrupuleux et l'émir généreux à travers les *Aḫlāq matbūliyya* de Šaʿrānī », dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, R. MacGregor et A. Sabra (éds.), Le Caire, 2006, p. 83-115.

146 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 51.

La question du rapport aux biens matériels est centrale dans l'islam mais, comme l'a montré Denis Gril, elle ne fut pas uniforme d'une période à une autre[147]. Elle est particulièrement sensible chez les soufis. L'attitude du saint face aux richesses fait partie de son mode de réalisation spirituelle. Le prince est souvent la figure à travers laquelle le saint homme manifeste son hostilité à accepter les dons en provenance du pouvoir.

2.6.3.1 *Le refus de l'offrande coutumière*

Le jour de la fête marquant la fin du jeûne du mois de ramaḍān, le cheikh sortait de la *khalwat-khāna* et, précise l'hagiographe, il n'acceptait rien de personne. Une fois, Sayf al-Dīn Nuṣrat vint près du cheikh pour lui remettre une somme importante, mais Muḥammad b. Abī Najm n'accepta pas. Le prince lui dit alors : « Puisque vous ne voulez pas de cet or pour vous, acceptez-le pour vos proches et vos amis. » Le cheikh refusa[148]. Cette anecdote n'est pas sans rappeler l'entretien qui se déroula à la citadelle du Caire entre le pacha Iskandar et le cheikh soufi ʿAbd al-Wahhab Shaʿrānī qui n'accepta pas des cadeaux en dirhams pour lui comme pour les pauvres de la *zāwiya*, arguant que son invocation risquerait d'être refusée par Dieu[149].

Les biens dans l'islam, on le sait, servent de support à la purification[150]. La pratique de faire un don à un cheikh relève de cette fonction. Ce récit témoigne tout d'abord que, contrairement à la coutume qui veut que pour fêter la fin du jeûne on offre quelque chose non seulement aux nécessiteux mais aussi aux responsables religieux, le cheikh ne profite pas de cette coutume. Il n'accepte rien, manifestant ainsi son hostilité vis-à-vis des biens matériels. Au second niveau de lecture, on trouve la question débattue entre les cheiks quant à l'attitude à adopter face aux cadeaux en provenance des puissants, toujours suspectés d'être entachés d'illicéité. On a vu de nombreux cas montrant que le saint est capable de purifier ces biens suspects afin d'en faire profiter ses proches et les gens dans le besoin. Ici, Muḥammad b. Abī Najm non seulement n'accepte pas le don prestigieux de son disciple prince mais il refuse également de servir d'intermédiaire pour rendre l'or licite pour ses proches. À travers son propre comportement, il fait comprendre à Sayf al-Dīn Nuṣrat que, s'il veut atteindre Dieu, il doit se comporter selon le modèle prophétique[151].

147 Voir D. Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », p. 59-89.

148 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 8.

149 C. Mayeur-Jaouen, « Le cheikh scrupuleux et l'émir généreux », p. 111.

150 D. Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », p. 65.

151 Voir l'anecdote qui met en scène Sīdī Abū Saʿīd al-Bājī citant le Prophète pour refuser une importante somme d'argent, N. Amri, *Sîdî Abû Saʿîd al-Bâjî*, p. 90-91.

2.6.3.2 *Refuser une terre nourricière*

Sayf al-Dīn Nuṣrat investissait de l'argent pour faire fructifier une palmeraie qui se trouvait à l'est du Lār. Elle était connue sous le nom de Tangānawābād. Le prince de Lār écrivit une lettre à Muḥammad b. Abī Najm pour lui demander d'accepter cette palmeraie en biens de mainmorte. Le cheikh refusa en récitant un quatrain : « Comme je renonce à l'immensité (*farākhānū'ī*) du paradis, que ferais-je des dattes de Tangānaw[152] ? »

Le refus des présents de l'émir généreux est un principe sans cesse répété dans les textes hagiographiques. Il existe cependant des cas où le don du prince est accepté, comme on a pu le constater avec Shaykh ʿUmar Murshidī qui a fait construire sa *khānaqāh* à Chiraz sur un terrain donné par la femme d'un émir timouride. Un don des grands de ce monde peut être purifié s'il est utilisé pour le bien des disciples ou des nécessiteux. Dans le cas présent, les revenus de la palmeraie constitués en *waqf* pourraient assurer à la *khānaqāh* une certaine prospérité sur le long terme. Néanmoins, Muḥammad b. Abī Najm adopte une attitude radicale ; il refuse absolument tout ce qui est en provenance du pouvoir, même de son disciple prince. Ce récit à vrai dire est un lieu commun qui est utilisé pour souligner le détachement absolu des biens matériels et la remise totale à Dieu du cheikh. Comment pourrait-il accepter les dons d'un prince de ce monde puisqu'il s'en remet entièrement à Dieu, qui lui est le véritable « roi des rois » ?

En refusant la palmeraie, le cheikh donne à Sayf al-Dīn Nuṣrat une leçon d'humilité qui n'est pas sans rappeler une anecdote mettant en scène un maître spirituel et un émir mamelouk. Le maître accepte une grosse somme d'argent qu'il dépense aussitôt, provoquant l'étonnement de l'émir. Le cheikh demande ensuite à l'émir de puiser de l'eau avec un seau dans le puits de la *zāwiya*. Il le remonte rempli d'or à plusieurs reprises. Le cheikh s'écrit : « Mais c'est de l'eau dont nous avons besoin ! » L'émir réalise alors la valeur insignifiante de son don[153].

2.6.3.3 *Les enjeux du futur tombeau de Muḥammad b. Abī Najm*

Le prince de Lār était assurément un proche du saint homme. De ce fait, le rapport entre les deux hommes était, dans une certaine mesure, ambigu. Après la mort du cheikh, une lettre fut envoyée de sa part à Sayf al-Dīn Nuṣrat : « Si l'émir est un homme sincère (*mardī ṣādiq*) et s'il a confiance dans les derviches (*bā darwīshān wāthiq*), s'il veut constituer un *waqf* ou construire un monument

152 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 50-51.

153 D. Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », p. 82-83.

sur mon tombeau, il faut l'en empêcher[154]. » Le cheikh était conscient qu'après sa mort, Sayf al-Dīn Nuṣrat serait enclin à attribuer des fonds en faveur de son tombeau, non seulement pour honorer sa mémoire mais aussi pour récupérer le capital symbolique attaché au saint homme à Khunj.

La volonté de Muḥammad b. Abī Najm ne fut pas respectée. Après la mort de ce dernier qui serait survenue en 786/1384-1385, Sayf al-Dīn Nuṣrat fit édifier en 789/1387 un dôme sur son tombeau[155]. Max Weber, qui a étudié l'aspect économique de l'ascétisme religieux, considérait les temples bouddhistes et les monastères chrétiens comme le lieu d'une économie rationnelle. Aussi le sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm représente le « paradoxe de tout ascétisme rationnel[156] » étant donné que la richesse était abjurée par le saint homme inhumé dans le tombeau.

On ne connaît pas les ressources qui avaient été attribuées par Sayf al-Dīn Nuṣrat au sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm. S'appuyant sur de nombreux documents de *waqf*, Maria Subtelny a étudié le cas de l'Iran oriental à l'époque timouride. Elle montre que les sanctuaires permettaient souvent de gérer des terres agricoles[157]. On ne sait pas si le *waqf* constitué par Sayf al-Dīn Nuṣrat en faveur du tombeau de Muḥammad b. Abī Najm avait pour projet de développer des activités agricoles dans une région rurale dont l'économie reposait sur le commerce maritime et l'agriculture. On en trouve peut-être un indice du vivant du cheikh dans l'anecdote rapportée plus haut ; Sayf al-Dīn Nuṣrat voulait lui faire don d'une palmeraie florissante. On sait que la culture des dattes était l'une des principales activités agricoles dans la région. On verra ci-après, grâce au document « Fondation de mainmorte d'une terre et de propriétés pour le mausolée béni de Fakhriyya à Khunj » (*Waqf-i mazraʿa wa amlākī jiḥat-i buqʿat-i mutabbaraka-yi Fakhriyya dar Khunj*), que les successeurs de Muḥammad b. Abī Najm, les cheikhs de la Kākā'iyya, disposaient de biens fonciers en nombre qui pouvaient en effet être un moyen de créer des richesses.

154 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najmī*, p. 47-48.

155 Cette date est donnée par la tradition locale mais elle est sujette à caution. La chronologie des princes de Lār elle-même n'est pas établie avec certitude.

156 H. H. Gerth et C. Wright Mills (trad.), *From Max Weber. Essays in Sociology*, New York, 1946, 1974², p. 332.

157 Voir en particulier M. Subtelny, *Le monde est un jardin*, p. 89-96 ; *Id.*, *Timurids in Transition*, p. 198-200.

3 Les cheikhs de la Kākā'iyya

> Dieu [...], Celui qui a greffé le
> jeune arbre de l'humanité
> dans le jardin (*chahārbāgh*)
> de Sa puissance [...],
> telle une émanation du
> paradis (*bihisht*),
> il produit continuellement
> de nouvelles fleurs[158].

Après la mort de Muḥammad b. Abī Najm en 786/1384, Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad Abū Bakr lui succéda à la tête de la *khānaqāh*. On a vu qu'il était resté pendant douze ans à Khunj à attendre son futur maître. Ce séjour « dans un coin de Khunj » n'est pas sans rappeler l'attente dans les mêmes conditions de Rukn al-Dīn Dānyāl qui cherchait lui aussi un guide dans la ville. Le comportement de Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad au début de sa vie spirituelle s'inscrit en continuité avec celui des deux maîtres fondateurs de la sacralité de Khunj. De plus, sa future guidance est elle aussi annoncée par son propre maître. Selon l'auteur de la *Tadhkirat-i Abū Najmī*, Muḥammad b. Abī Najm déclara un jour : « Après moi, c'est Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad Abū Bakr qui guidera mes disciples, selon la même règle (*dastūr*)[159]. » Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad fait partie des trois frères, disciples de Muḥammad b. Abī Najm, appelés « *kākā* » (« grand frère ») dans le dialecte *lārī*[160]. Le second, Kākā Badr al-Dīn Sulaymān, était venu à Khunj pour se mettre au service de Muḥammad b. Abī Najm. Du vivant de ce dernier, il fit édifier une *khānaqāh* à Fīshwar[161] au nom des Abū Najmī ; il y fut enterré[162]. Selon une tradition locale, le tombeau du père de Kākā Badr al-Dīn Sulaymān est situé dans la mosquée de Fīshwar près du tombeau d'un certain Shaykh Abū Ṭāhir[163]. Après avoir revêtu la *khirqa* de son maître, Kākā Akhī Aḥmad Gilārī, le troisième frère de Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad, fit

158 Qāsim b. Yūsuf, *Risālat-i qīsmat-i āb-i qulb*, M. Subtelny, *Le monde est un jardin*, p. 106.

159 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 126, d'après le manuscrit B de la *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*.

160 A. Iqtidārī, *Farhang-i Lāristānī*, Téhéran, 1334sh./1995, p. 154.

161 Fīshwar est un village situé à 72 km au nord de Lār, *Farhang-i jughrāfiyā'ī-i Īrān*, vol. VII, p. 168.

162 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 126-127.

163 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 127.

construire une *khānaqāh* à Gilār, son village natal, où se trouve son tombeau[164]. D'après l'inscription qui figure sur celui-ci, il serait mort le 17 ramaḍān 820/2 novembre 1417[165].

Les informations sur les Kākā'iyya, sans repères chronologiques et peu sûres, ne permettent pas de reconstituer avec précision les relations qu'ils entretenaient avec les autres cheikhs de Khunj et la population de la ville. En revanche, quelques documents d'archives apportent un éclairage sur les biens fonciers dont ils disposaient et le rôle joué par les autorités politiques dans la gestion des biens privés des notables de la région.

3.1 *Le statut des terres dans le Fārs à l'aune des archives et de l'hagiographie*

> Sans la protection de la justice,
> les puissants de la société
> détruiront les faibles, et si
> les faibles sont détruits,
> les puissants ne garderont
> pas non plus leur place,
> car les gens sont liés
> par leur moyen de subsistance[166].

Dans les sources hagiographiques, les données onomastiques manquent de précision, ce qui constitue une difficulté supplémentaire au problème que constituent les noms dans l'islam. En effet, le petit-fils porte très souvent le nom (*ism*) de son grand-père. Ainsi, plusieurs Shams al-Dīn Muḥammad figurent parmi les cheikhs de la Kākā'iyya[167]. Deux documents d'archives, exploités par Jean Aubin, complètent les sources hagiographiques[168]. Il est nécessaire de recouper les données textuelles relatives aux Kākā'iyya avec les faits historiques rapportés dans les chroniques.

Dans l'obituaire de l'année 810/1407-1408 de ses *Ṭabaqāt-i Maḥmūd-Shāhī*, Nīmdihī rapporte le décès d'un certain Ḥājjī Shams al-Dīn Muḥammad I qui fut inhumé à Khunj. Il pourrait s'agir du successeur de Fakhr al-Dīn Aḥmad

164 Gilār est situé dans le district de Lār, à 5 km au sud de Juyūm, *Farhang-i jughrāfiyā'ī-i Īrān*, vol. VII, p. 202.

165 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 127.

166 Ḥusayn Wā'iẓ Kāshīfī, *Akhlāq-i Muḥsinī*, trad. M. Subtelny, *Le monde est un jardin*, p. 60.

167 Nous les distinguerons chronologiquement en leur attribuant un chiffre après le *ism* Muḥammad. Voir la liste des cheikhs *kākā'iyya* en fin de chapitre.

168 Voir J. Aubin, « La survie de Shīlāu », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 79-82.

Abū Bakr. Bien que n'ayant reçu aucune instruction, Nīmdihī dit qu'il avait une grande réputation de sainteté ; ses leçons sur le Coran étaient si célèbres que Sayyid Sharīf ʿAlī Jurjānī (m. 816/1413) avait fait le voyage de Chiraz à Khunj pour le rencontrer[169].

Cette information est confirmée par un récit, rapporté dans les hagiographies versifiées, qui relate le déplacement de Sayyid Sharīf ʿAlī Jurjānī à Khunj[170]. Cet événement fut raconté à l'hagiographe par un certain Ḥāfiẓ Shahāb. Ce dernier lui dit que la population de Chiraz s'interrogeait sur l'absence du savant. Il n'avait parlé à personne d'un éventuel voyage. De retour à Chiraz, Sharīf ʿAlī Jurjānī raconta qu'il avait entendu dire que vivait à Khunj un « grand cheikh ». Celui-ci, bien qu'il ne soit pas allé à l'école coranique (*maktab*), était capable d'interpréter le Coran. Il faisait revenir les gens à Dieu et enseignait les secrets du monde caché (*asrār-i ghayb*). Sans en parler à personne, Sharīf ʿAlī Jurjānī avait décidé de se rendre auprès de ce cheikh afin de vérifier si ce que rapportait la *vox populi* à son propos était justifié. Il lut devant lui les versets sur l'héritage de la sourate « al-Nisāʾ » et lui demanda d'en faire un commentaire[171]. Alors que selon Sharīf ʿAlī Jurjānī ces versets coraniques sont parmi les plus complexes à interpréter, le « grand cheikh » de Khunj en fit un excellent commentaire. Impressionné par le « savoir émanant du sein de Dieu » (*ʿilm-i ladunī*) du cheikh, Sharīf ʿAlī Jurjānī lui fit allégeance (*bayʿa*), se fit son disciple tout en se repentant (*tawba*) d'avoir douté de ses connaissances. On peut conclure de ce récit que le cheikh qui suscita la visite de Sayyid Sharīf ʿAlī Jurjānī à Khunj était bien Kākā Shams al-Dīn Muḥammad I cité par Nīmdihī.

Un diplôme timouride non daté, mais que Jean Aubin attribue à ʿAbd Allāh, le fils d'Ibrāhīm-Sulṭān, qui fut prince du Fārs de 838/1435 à 847/1447, permet d'identifier deux autres cheikhs de la Kākāʾiyya[172]. Le document émis par ʿAbd Allāh renouvelle un acte – qui avait été octroyé par Ibrāhīm-Sulṭān au défunt Kākā Sirāj al-Dīn Ḥasan – au fils du disparu, « Kākā Sham al-Dīn Muḥammad Abū Najm II[173] ». Il s'agit d'un acte qui octroie à ce dernier la direction de la *khānaqāh* de Muḥammad b. Abī Najm et de l'oratoire de Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad Abū Bakr. À charge pour Kākā Shams al-Dīn Muḥammad II d'assurer la

169 Nīmdihī, *Ṭabaqāt-i Maḥmūd-Shāhī*, *sub* 810.

170 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyāʾ*, p. 157-158 ; *Tadhkirat-i Quṭb al-ʿārifīn*, p. 380-384.

171 Coran 4 : 19.

172 Ce document est transcrit dans un recueil de *munshaʾāt* conservé à Istanbul, voir J. Aubin, « La survie de Shīlāu », *Études sur l'Iran médiéval*, p. 79, n. 84.

173 Les documents d'archives rattachent toujours les Kākāʾiyya aux Abū Najmī, signe que les dynasties qui gouvernaient le Fārs les identifiaient clairement comme les successeurs de Muḥammad b. Abī Najm.

gestion des *waqf* attachés à ces institutions, de guider les disciples et de tenir table ouverte pour les voyageurs[174].

Le second document exploité par Jean Aubin permet d'identifier un autre responsable de la *khānaqāh* Kākā'iyya Abū Najmī. Il s'agit d'un *firmān* émis par le souverain Aq Qoyunlu Yaʿqūb Beg, daté de Tabriz le 3 Jumādā II 883/ 1er septembre 1478, en faveur de Shaykh [...] b. Muḥibb al-Dīn ʿAlī Abū Najm, qui confirme les privilèges accordés aux Abū Najmī par Uzun Ḥasan[175]. Un village voisin de Khunj, Bīghird[176], et d'autres terres situées dans le district de Jizirg-u-Būshkān[177] étaient exemptés de taxes. Muḥibb al-Dīn ʿAlī a probablement succédé à Kākā Shams al-Dīn Muḥammad II. En revanche, le nom du fils de Muḥibb al-Dīn ʿAlī, bénéficiaire de ce document, est illisible car il a été gratté, mais un récit hagiographique et une source épistolaire permettent de l'identifier.

Dans la *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, figure un intéressant récit qui évoque la réforme fiscale tentée dans le Fārs sous les Aq Qoyunlu. Un certain Kākā Shams al-Dīn, du temps de Yaʿqūb-Shāh, se rendit à Tabriz sur l'ordre de Dieu (*ḥukm Allāh*). Un Khʷāja de Chiraz qui avait un « excellent savoir » (*nīk-fann*) avait promis de faire de grandes choses (*muhimmāt*) pour Kākā Shams al-Dīn avant de se rendre à Tabriz pour ses propres affaires. Kākā Shams al-Dīn dit : « Le Khʷāja m'avait fait cette promesse de manière exotérique (*zāhir*), mais sur le plan ésotérique (*bāṭin*), j'accordais ma confiance au cheikh (*ba-shaykh iʿtimād*)[178]. » En d'autres termes, Kākā Shams al-Dīn avait une croyance (*iʿtiqād*) absolue en son maître spirituel pour résoudre ses problèmes. S'oppose ici « l'excellent savoir exotérique » du Khʷāja de Chiraz au « savoir d'origine divine ésotérique » de son cheikh. Cette distinction annonce la supériorité du pouvoir spirituel de ce cheikh qui se manifestera à la fin du récit.

En arrivant à Tabriz, Kākā Shams al-Dīn retrouva le Khʷāja qui se montra aussitôt chagriné. Il avait perdu sept cents tomans. « Alors que je suis tant gêné dans mes propres affaires, comment pourrais-je résoudre les tiennes ? », lui dit l'homme[179]. La nuit venue, Kākā Shams al-Dīn chercha un endroit dans la ville pour s'y reposer. Il fit de nombreuses prières surérogatoires et invocations (*wird wa duʿā'*) avant de s'endormir. À son réveil, il vit une grande foule

174 J. Aubin, « La survie de Shīlāu », *Études sur l'Iran médiéval*, p. 79.

175 Document en possession de la famille du cadi de Khunj lu sur place par J. Aubin, « La survie de Shīlāu », *Études sur l'Iran médiéval*, p. 80, n. 88.

176 Bīghird est situé à 78 km au nord de Lār, *Farhang-i jughrāfiyā'ī-i Īrān*, vol. VII, p. 44.

177 Jizirg-u-Būshkān figure dans la liste des divisions administratives du Fārs timouride, J. Aubin, « La survie de Shīlāu », *Études sur l'Iran médiéval*, p. 80.

178 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 177.

179 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 177.

qui se rendait auprès d'un certain Bābā Aḥmad. C'était un homme qui parlait des mystères du monde caché. Kākā Shams al-Dīn s'approcha de l'homme qui lui demanda pour quelle affaire il était venu à Tabriz[180]. Bābā Aḥmad lui dit alors : « Toutes les affaires des créatures de ce monde sont arrangées par votre cheikh. » Réconforté de cette rencontre, Kākā Shams al-Dīn se rendit à la cour du sultan. Il s'assit quelque part lorsque tout à coup une personne vint l'inviter à le suivre. C'était un Khʷāja originaire de Khunj qui s'appelait Āṣaf Nūr al-Dīn. « Il y avait encore Qāḍī ʿĪsā, cet homme à la pure générosité (*pāk jūd*), dit Kākā Shams al-Dīn, il n'y avait pas deux personnes comme lui à la cour du sultan. » Ils se levèrent tous deux pour lui faire honneur et lui demandèrent d'écrire ce dont il avait besoin. Kākā Shams al-Dīn dit ensuite : « Ma situation fut aussitôt rétablie grâce à la ‹ bénédiction de ce maître des Amis de Dieu › (*barakat-i ān sarwar al-awliyāʾ*)[181]. »

Les noms de deux célèbres acteurs de la vie politique figurent dans ce récit. Yaʿqūb-Shāh désigne le souverain Yaʿqūb Beg Aq Qoyunlu. Qāḍī ʿĪsā est l'artisan d'une réforme administrative tentée dans le Fārs qui, on l'a vu, souleva beaucoup de doléances de la part des notables de la province. Un troisième personnage est également cité. Il s'agit de Khʷāja Nūr al-Dīn qui a été identifié par Muḥammad Bāqir Wuthūqī comme étant Jamāl al-Dīn Rūzbihān b. Faḍl Allāh Khunjī, un homme influent à la cour des Aq Qoyunlu. En atteste le titre Āṣaf dont il est doté[182]. Il s'agit du nom légendaire du ministre de Salomon dont la figure s'est imposée aux rois de Perse[183]. Cette histoire édifiante eut donc lieu entre 883/1478 et 895/1490 pendant le règne de Yaʿqūb Beg.

Revenons au contexte dans lequel fut émis le *firmān* de Yaʿqūb. Il fait suite à une série de mécontentements des notables du Fārs envers la politique fiscale mise en œuvre dans la province par les Aq Qoyunlu. Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, dont le témoignage sur cette réforme est unique, se fait leur porte-parole. Il explique que, même si les revenus sont utiles à l'État, cela ne justifie pas la suppression des pensions (*qaṭʿ-i waẓīfat*) versées aux gestionnaires du sanctuaire de Shaykh Kabīr et de stopper les moyens de subsistance (*maʿishat*) de la famille de Rūzbihān Baqlī[184]. L'indignation de Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī contre la réforme signifie que les intérêts des cheikhs dépendaient de la politique des gouvernants à l'égard des revenus qu'ils tiraient de

180 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyāʾ*, p. 178.

181 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyāʾ*, p. 178.

182 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 132. Il appartenait sans doute à la famille de Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, l'auteur du *Tārīkh-i ʿĀlam-ārā-yi Amīnī*.

183 A. J. Wesendick, « Āṣaf b. Barakhyā », *EI*².

184 *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd. J. E. Woods, p. 393. Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī était descendant du côté paternel de Rūbihān Baqlī et du côté maternel de la famille des Sāʿīdī.

leurs biens. C'est ainsi que, devant le mécontentement des notables religieux, Yaʿqūb Beg confirma les privilèges fiscaux des cheikhs Kākā'iyya Abū Najmī en septembre 1478.

Tirant parti d'un fait historique réel, la réforme fiscale de Yaʿqūb Beg, l'objectif premier de l'hagiographe est de mettre en valeur l'influx spirituel du maître de Kākā Shams al-Dīn. Néanmoins des informations sur la situation fiscale dans le Fārs sont à lire en filigrane dans ce récit édifiant. Ici, l'aventure du Khʷāja est le révélateur hagiographique d'une situation sociale réelle. L'influence qu'il prétend pouvoir exercer sur les autorités politiques de Tabriz est mise en échec car il se voit lui-même confronté à des difficultés. Il a perdu une valeur de sept cents tomans sur ses biens, vraisemblablement suite aux nouveaux prélèvements fiscaux. Il est à son tour victime d'impôts et de taxes extraordinaires (*ziyādatī*) comme, on l'a vu, les *mawālī* du Fārs sous Khalīl-Sulṭān. Du point de vue spirituel, ce récit hagiographique signifie que, malgré sa qualité d'homme influent à la cour, le Khʷāja symbolise l'inanité du pouvoir dont il croit disposer ici-bas.

Qāḍī ʿĪsā, s'il a suscité la critique de Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, a néanmoins été perçu de manière positive par d'autres historiens. Proche de Yaʿqūb Beg, Qāḍī ʿĪsā avait du crédit auprès du souverain qui acceptait ses suggestions et recommandations. Il lui conseilla de ne pas commettre d'actes contre la Loi religieuse, d'exercer la charité et les actes pieux[185]. Rigoureux en matière vestimentaire, le cadi dit un jour à Yaʿqūb Beg : « Le port de vêtements somptueux est interdit aux hommes[186] ! » La sincérité religieuse reconnue à Qāḍī ʿĪsā explique sans doute le respect que lui témoigne Kākā Shams al-Dīn qui le qualifie d'homme à la pure générosité (*pāk jūd*). Tout en étant vraisemblablement victime de la réforme, ce n'est pas à Qāḍī ʿĪsā qu'il impute les difficultés auxquelles il est confronté mais à Yaʿqūb Beg.

Dans ce récit, Bābā Aḥmad incarne l'autorité spirituelle à Tabriz. Reconnu comme un homme de Dieu, il est en mesure d'établir un lien entre le cheikh à Khunj et son disciple en déplacement dans la capitale des Aq Qoyunlu. La réputation de Bābā Aḥmad d'être capable de parler des secrets divins attire à lui une grande foule en quête de son influx spirituel, ce qui confirme la croyance de Kākā Shams al-Dīn en son maître. Après avoir écouté les paroles de Bābā Aḥmad, il se rend confiant à la cour du sultan, convaincu que son maître résoudra ses problèmes en exerçant son influence spirituelle sur les autorités politiques. Kākā Shams al-Dīn n'était-il pas venu à Tabriz sur l'ordre de Dieu ? Le pouvoir du cheikh de Khunj n'est pas territorialisé, il s'exerce là où

185 Khʷāndmīr, *Ḥabib al-siyar*, vol. IV, p. 432 ; trad., p. 554.
186 Khʷāndmīr, *Ḥabib al-siyar*, vol. IV, p. 432 ; trad., p. 554.

cela est nécessaire pour le bienfait de ceux qui lui accordent sa confiance. Il reste néanmoins à connaître le nom du maître spirituel de Kākā Shams al-Dīn puisqu'il n'est pas cité.

Il y avait parmi les disciples de ce cheikh qualifié par l'hagiographe de « maître des amis de Dieu » (*sarwar al-awliyā'*) deux frères, ʿAbd al-ʿAzīz et ʿAbd al-Karīm, originaires de Nīmdih, un petit village situé au nord de Khunj. Selon la *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, leur père, qui croyait fermement en la doctrine du cheikh (*bā shaykh nīk iʿtiqād*), mourut laissant alors ses très jeunes enfants sans ressources[187]. ʿAbd al-ʿAzīz Nīmdihī était né aveugle, mais une nuit il rêva du cheikh qui lui massa les yeux. En se réveillant, il retrouva la vue d'un œil grâce à la bénédiction de la main de Dieu (*az barakāt-i Khudāwand*). On remarque que l'hagiographe considère que l'artisan de ce miracle est Dieu par l'intermédiaire de son *walī*. Cette nuance d'ordre doctrinal est l'expression du soufisme respectueux de la charia des cheikhs du Lāristān. ʿAbd al-ʿAzīz Nīmdihī se rendit alors à l'école coranique (*maktab*), et ce fut le début des études en sciences religieuses plus avancées qu'il fit par la suite, grâce à une bourse qui lui avait été attribuée par le roi d'Ormuz[188]. Après ses études, il fut nommé cadi du « royaume d'Ormuz (*mulk-i Jarūn*)[189] ».

Son frère ʿAbd al-Karīm Nīmdihī fit carrière à la cour bahmanide comme ministre de Maḥmūd Gāwān. Dans une lettre écrite entre 1475 et 1480 à l'un de ses maîtres à Khunj, ʿAbd al-Karīm s'adresse à lui par le titre « al-Ḥaḍrat al-Kākā'iyyat al-Shamsiyyat al-Muhammadiyyat al-Fakhriyyat al-Abū Najmī ». Il décline toutes les qualités de guide de son maître et lui dit que ses ancêtres ont toujours eu foi (*ʿaqīdat*) dans les Kākā'iyya[190]. Il se déclare le serviteur (*khādim*) de celui qui conforte la foi des derviches[191]. Insistant sur le respect des cheikhs de la Kākā'iyya envers l'enseignement prophétique, ʿAbd al-Karīm Nīmdihī conclut sa lettre par un verset coranique : « Nous avons trouvé nos pères suivant la même voie, nous nous guidons d'après leurs traces[192]. » Suivant l'exemple de ces derniers, son maître à Khunj cheminait sur la voie des prophètes et suivait la « sunna des pieux anciens » (*sunnat-i aslāf*)[193]. Muḥammad Bāqir Wuthūqī, qui a édité le *Kanz al-maʿānī*, suppose que le destinataire de la lettre est un certain Zāhid Shams al-Dīn Muhammad Ismāʿīl qui faisait partie des disciples des Kākā'iyya Abū Najmī. On ne dispose d'aucune autre

187 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 171.
188 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 172.
189 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, p. 171.
190 Nīmdihī, *Kanz al-maʿānī*, p. 333.
191 Nīmdihī, *Kanz al-maʿānī*, p. 332.
192 Coran 43 : 22.
193 Nīmdihī, *Kanz al-maʿānī*, p. 334.

information sur ce personnage dans les sources textuelles, mais il existe à Khunj un quartier appelé Zāhidū. Néanmoins, puisqu'un cheikh de la Kākā'iyya fait l'objet d'un récit édifiant dans la *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'* impliquant ʿAbd al-Karīm Nīmdihī, il est probable que le destinataire de cette lettre soit le fils de Muḥibb al-Dīn, dont le nom est illisible dans le *firmān* de Yaʿqūb Beg. Étant donné que le nom du grand-père de ce dernier était Shams al-Dīn Muḥammad, le nom du destinataire de la lettre pourrait être Shams al-Dīn Muḥammad III qui était venu à Tabriz pour régler ses difficultés. Le maître spirituel (*shaykh al-tarbiya*) de ce dernier à qui, selon la *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*, il accordait sa confiance « sur le plan ésotérique » serait donc Muḥibb al-Dīn.

Il n'est pas anodin de constater que la critique de la politique fiscale de Yaʿqūb Beg apparaît en filigrane dans la *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyā'*. Outre le côté édifiant du récit, celui-ci témoigne des rapports parfois ambigus des maîtres spirituels avec le pouvoir politique. Les documents d'archives émis en faveur des gestionnaires de la *khānaqāh* Kākā'iyya Abū Najmī par les souverains timouride et Aq Qoyunlu montrent qu'ils étaient sous la dépendance de l'autorité politique pour assurer la pérennité de leur institution. Tout en affichant une forme de désintérêt pour les biens de ce monde, les maîtres spirituels dépendaient néanmoins des revenus qu'ils pouvaient tirer de leurs propriétés foncières pour assurer leur propre subsistance et financer leurs actions caritatives. Les Abū Najmī n'échappaient pas à cette règle comme en témoigne un document de *waqf*, malheureusement non daté, en faveur du sanctuaire des Kākā'iyya Abū Najmī et de leurs descendants. Il est stipulé dans les règles établies pour la gestion des biens que les revenus sont destinés aux descendants (*awlād*) et aux proches (*aʿqāb*) de Kākā Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan b. Abī Najm, ensuite, de génération en génération, aux enfants de leurs enfants[194].

Les revenus étaient répartis en quatre catégories de dépenses. Une partie des sommes était affectée au sanctuaire et à la *khalwat-khāna*, située au sud du *buqʿa*. Une partie des revenus était destinée aux tapis de prière du *buqʿa*, aux ustensiles pour distribuer de l'eau (*ālāt-i saqī*) et pour cuisiner (*ālāt-i ṭabkh*). D'autres sommes étaient utilisées pour se procurer le nécessaire pour les aliments (*ma'kūlāt*) et les boissons (*mashrūbāt*). Une autre partie des revenus était affectée à la nourriture des pauvres et des indigents (*fuqarā' wa masākīn*), des gens de passage (*ṣādarīn*) et des membres des confréries (*ṭa'īfa*)[195]. Une partie enfin était consacrée au salaire des serviteurs de la *khānaqāh* et du sanctuaire.

194 *Waqf-namā* fol. 6v.
195 *Waqf-namā*, fol. 7r.

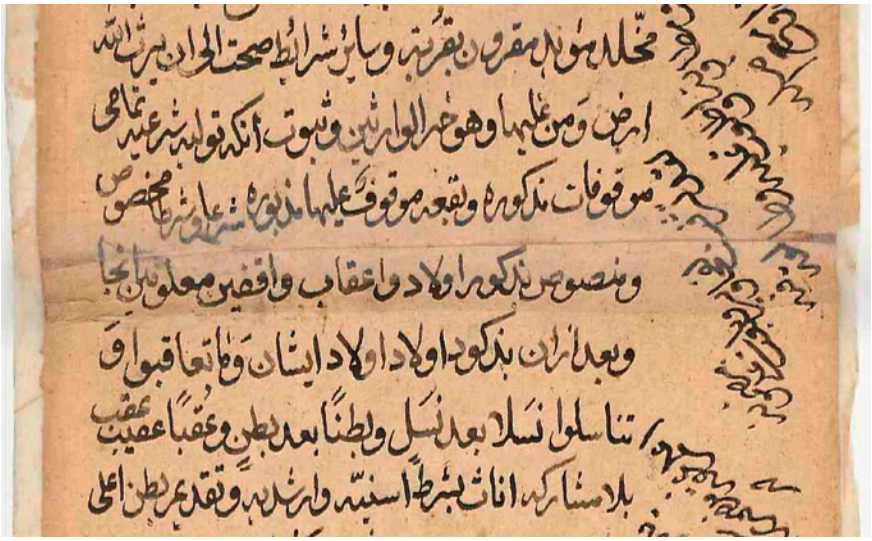


ILLUSTRATION 16 *Waqf-namā*, fol. 6v

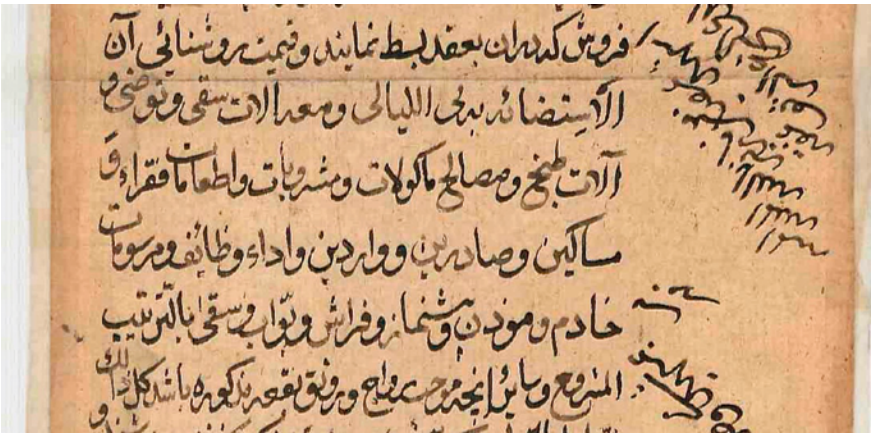


ILLUSTRATION 17 *Waqf-namā*, fol. 7r

Le document se termine avec la mention du nom de tous les témoins qui ont supervisé l'établissement du *waqf*[196].

Ces biens de mainmorte attribués à la *khānaqāh* et au sanctuaire des Kākā'iyya Abū Najmī témoignent de l'importance des possessions détenues par les descendants de Muḥammad b. Abī Najm. Ils étaient propriétaires de terres

196 *Waqf-namā*, fol. 7v.



ILLUSTRATION 18 Carte des possessions des Abū Najmī, d'après le *waqf-nāma*

cultivables (*mazraʿāt*) et de jardins (*bustānāt*), irrigués en eau par des canaux souterrains (*qanāt*). Ils détenaient des vergers, des palmeraies, des moulins, des sources et des biens meubles. Toutes ces possessions étaient situées dans le district de Khunj, mais aussi dans la vallée fertile du Ṣīmkān, à Kārzīn, Afzar, dans le district de Jahrum, dans celui de Fīrūzābād, à Furj, Lāghar, Būshkān, Sayfābād, Fatḥābād[197], Jalālābād, etc.[198]. Quelle était l'origine de cette importante fortune en propriétés foncières et en biens meubles des Kākāʾiyya Abū Najmī ? Il est très probable qu'ils tiraient une partie de leurs ressources de l'agriculture dont ils pouvaient faire bénéficier non seulement les indigents mais aussi les gens de passage. Khunj était en effet une ville étape importante sur la route entre Chiraz et le golfe Persique, un lieu de passage pour beaucoup de marchands, notamment du grand négoce international. Les cheikhs tiraient peut-être eux aussi une partie de leurs revenus du commerce. En l'absence de sources narratives autres que les textes hagiographiques, on ne peut que formuler des hypothèses. Ce document est non daté, mais il y est question des

197 Il existe plusieurs localités à ce nom dans le Fārs.
198 *Waqf-namā*, fol. 2r, 3r, 4v.

descendants de Kākā Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan b. Abī Najm, qui est sans doute un successeur de Kākā Shams al-Dīn Muḥammad III, le dernier responsable de la *khānaqāh* qu'il a été possible d'identifier grâce au *firmān* de Yaʿqūb Beg en 883/1478. On remarque que, d'après ce document, ils disposaient de biens en grand nombre, ce qui pourrait être le signe de la richesse et de l'influence des Abū Najmī dans la région.

4 Les tombes-sanctuaires des cheikhs défunts. Facteurs de la sacralité de Khunj

> Khunj est la demeure des saints (*dār al-awliyāʾ*) et
> la mine des pieux (*maʿdan-i ittiqiyāt*)[199].
> Khunj est le trône des Amis de Dieu (*takhtgāh-i awliyāʾ*)[200].

À l'instar de Chiraz qualifiée de « Forteresse des saints » (*burj al-awliyāʾ*) par Junayd Shīrāzī, Khunj est appelée dans les sources hagiographiques et historiques « Demeure des saints » (*dār al-awliyāʾ*)[201]. Sa qualité de ville sanctifiée par les tombes des hommes de Dieu qui y sont inhumés est inscrite dans le tissu urbain. Les principaux sanctuaires de Khunj sont ceux de Rukn al-Dīn Dānyāl et de Muḥammad b. Abī Najm qui devinrent des centres de piété populaire et des lieux de pèlerinage. Les tombes-sanctuaires remplissaient des fonctions sociales et économiques. Elles ont bénéficié d'une grande générosité de la part des princes, établissant ainsi une relation que l'on pourrait qualifier de don et contre-don. La sainte dépouille, honorée par le prince, renforce la légitimité de ce dernier et rehausse son prestige aux yeux de la communauté des adeptes du défunt. L'influx miraculeux du saint homme envahit l'espace de son sanctuaire et attire les pèlerins, dont les aumônes contribuent à la richesse des gestionnaires du tombeau.

Rukn al-Dīn Dānyāl fut inhumé à proximité du cimetière de Khunj dans un sanctuaire doté aujourd'hui d'un minaret construit au XIV^e^ siècle. On a vu que les cheikhs Dānyālī jouissaient d'un fort crédit à la cour d'Ormuz. En témoignent les aménagements entrepris par les princes du royaume dans le sanctuaire de Rukn al-Dīn Dānyāl[202]. Quṭb al-Dīn Tahamtan II (r. 720-748/1320-1347) fit

199 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 105.
200 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 106.
201 Nīmdihī, *Ṭabaqāt-i Maḥmūd-Shāhī*, *sub* 713 ; *Firmān* de Yaʿqūb Beg.
202 K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 379-380.

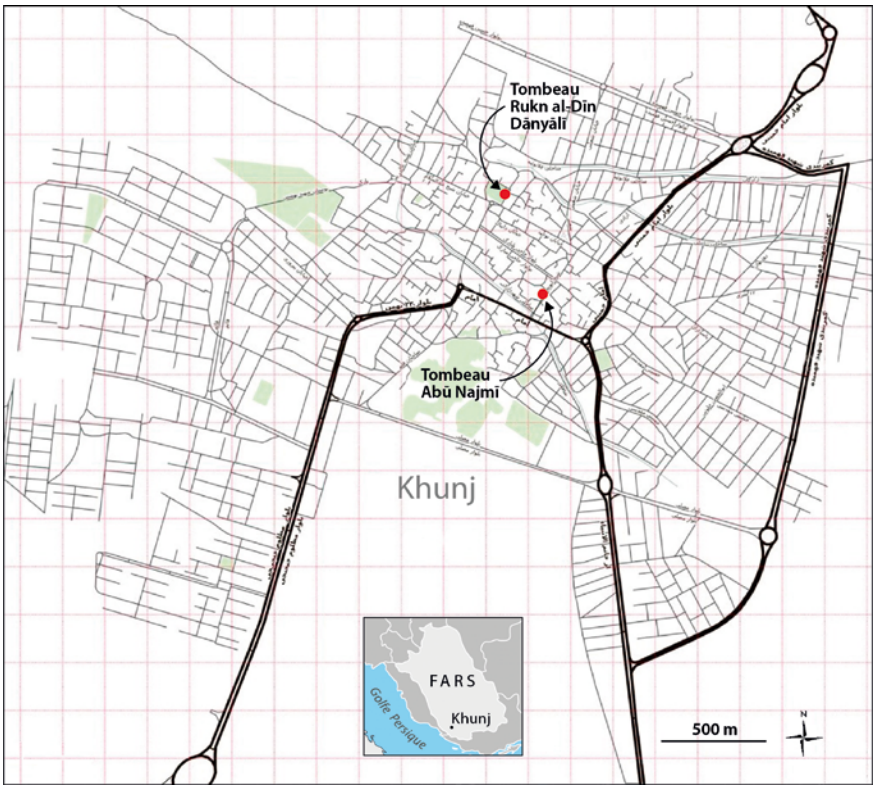


ILLUSTRATION 19 Les Tombeaux de Rukn al-Dīn Dānyāl et de Muḥammad b. Abī Najm

édifier sur son tombeau une grande coupole[203]. Sur la partie basse du minaret, est gravée une inscription reproduite par Kamālī-Sawistānī dans laquelle il est écrit[204] :

> La première personne dans l'islam qui a construit un minaret est ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, que le Seigneur soit satisfait de lui ! […] Selon la recherche de ceux qui disent la vérité […], après lui, le « roi des Amis de Dieu et le premier pôle » (*pādishāh-i awliyā' wa quṭb-i awwal*), représentant du créateur transcendant, un cheikh, colonne de la religion et soutien de Dieu (*sutūn-i dīn wa ʿamūd-i Ḥaqq*) […], a indiqué de construire ce

203 J. Aubin, « Les princes d'Ormuz », p. 95 ; *Id.*, « La survie de Shīlāu », *Études sur l'Iran médiéval*, p. 73.

204 À l'époque où écrivait J. Aubin, cette inscription était inédite, « La survie de Shīlāu », *Études sur l'Iran médiéval*, p. 73, n. 52.

> minaret dans la ville de Khunj [...], et bien avant l'érection du minaret, ses frères [en religion] ont fait acte de générosité. Le souverain d'Ormuz, souverain bienheureux, colonne de Dieu et de la religion (*sutūn-i Ḥaqq wa dīn*), Tūrān-Shāh a fait construire cet édifice[205].

Cette inscription fut gravée lors des travaux entrepris dans le sanctuaire de Rukn al-Dīn Dānyāl par Fakhr al-Dīn Tūrān-Shāh II (r. 840-875/1436-1470) en 849/1445-1446. Il ne subsiste aujourd'hui que le minaret de cet ensemble architectural, connu sous le nom de mosquée de Shaykh Dānyāl[206]. Ne disposant pas de récits hagiographiques sur les Dānyālī, nos connaissances sur la vitalité du pèlerinage à ce sanctuaire sont limitées. On sait par ailleurs que le dernier cheikh *dānyālī*, ʿAbd al-Salām b. Sahlān Khunjī, fut inhumé près de la mosquée du vendredi[207]. Son tombeau est désigné aujourd'hui sous le nom « Maḥalla-yi Masjid-i Jāmiʿ-i Khunj ». Les dépouilles de ses deux fils, Shaykh Muḥammad et Jamāl al-Dīn Ḥusayn, reposent aux côtés de leur père[208].

La mémoire des Dānyālī ne semble pas avoir été davantage conservée dans le tissu urbain de Khunj. Les sources sont peu disertes sur cette *silsila* soufie. En revanche, les tombeaux des proches et des disciples de Muḥammad b. Abī Najm sont plus visibles dans la ville. Ils ont été répertoriés par Muḥammad Bāqir Wuthūqī qui indique leur emplacement dans sa monographie sur Khunj. Mis à part le sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm, on dispose d'informations sur les tombes de certains de ses proches et de ses dévots.

Dans le quartier Mūmbā, sont inhumés le père et la mère de Muḥammad b. Abī Najm. Le nom du quartier est formé de deux mots qui relient clairement le saint homme à ses parents. « *Umm* » est le terme arabe pour désigner la mère (*mādar*) et « *bā* » est une appellation familière pour qualifier le père, « *bābā*[209] ». Dans un coin du sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm est identifié un tombeau qui pourrait être celui de Kākā Fakhr al-Dīn Abū Bakr Makān, un descendant de l'une de ses sœurs. Selon une tradition locale, la qualité de l'eau des citernes de Khunj est due à sa bénédiction (*barakat-i Makān*)[210].

---

205 Il est possible que l'inscription soit endommagée car le texte n'est pas toujours très clair dans ses formulations.

206 J. Aubin, « La survie de Shīlāu », *Études sur l'Iran médiéval*, p. 72-73 ; M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 52 ; K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 379.

207 Son tombeau fut restauré à l'époque ilkhanide, K. Kamālī-Sarwistānī, *Dānish-nāma*, p. 379.

208 ʿAbd Allāh Dānyālī, le fils d'Abū Dulaf, est enterré à Fīshwar.

209 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 95.

210 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 135.

Le tombeau d'Aḥmad Khādim, le serviteur de Muḥammad b. Abī Najm, se trouve au nord du sanctuaire de ce dernier[211]. Après la mort de Muḥammad b. Abī Najm, un certain Abū l-Wafā Nūrī se rendit en pèlerinage au tombeau du saint homme. Il est lui-même enterré à Khunj[212]. Dans un quartier de Khunj appelé Zāhidū se trouvent une mosquée, un hammam et une *khānaqāh* au nom d'un certain Zāhid Shams al-Dīn Muḥammad Ismāʿīl qui figure parmi les disciples de Muḥammad b. Abī Najm[213]. Enfin, il subsiste à Khunj un témoignage du séjour de Sayyid Saʿd al-Dīn Madānī. Un jour, il vint à Khunj au *buqʿa* de Shaykh Shuʿayb. Les disciples de ce dernier lui conseillèrent de s'abstenir de fréquenter Muḥammad b. Abī Najm, mais il lui rendit néanmoins visite et devint son disciple[214]. Au sud du sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm se trouve un Ziyāratgāh-i Sayyid Saʿd al-Dīn[215].

Des lieux de sacralité sont rattachés à la mémoire du successeur de Muḥammad b. Abī Najm, Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad Abū Bakr, ainsi qu'à d'autres cheikhs Kākā'iyya Abū Najmī. Le tombeau de Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad Abū Bakr est situé près d'une mosquée à son nom, mais dont le nom ancien était Khalwatyān, ce qui atteste de la pratique régulière de la réclusion par les Abū Najmī. Des fouilles dans le sanctuaire ont mis à jour des monnaies timourides[216]. ʿAbd Allāh, le fils d'Ibrāhīm-Sulṭān, on l'a vu, avait exempté d'impôts les *waqf* attachés à la *khānaqāh* des Kākā'iyya Abū Najmī.

Ainsi nombreux sont les tombeaux qui étaient considérés dignes de la vénération populaire, mais on ne dispose pas d'attestations textuelles qui permettraient de savoir si un culte s'était organisé autour de ces lieux de sacralité. En revanche, nous possédons plusieurs témoignages sur le sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm. Il fait l'objet de nombreuses traditions rapportées dans la *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*. Selon les sources hagiographiques, c'est le cheikh lui-même qui, de son vivant, aurait ordonné l'édification d'une mosquée et d'un *ribāṭ* à proximité de son *buqʿa*, son futur mausolée. Il voulait que l'endroit devienne une ville et que se forme tout autour une communauté de dévots[217]. Aujourd'hui, écrit l'hagiographe, ce tombeau béni est fréquenté par beaucoup de monde :

211 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 136.
212 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 138.
213 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 127.
214 Une anecdote édifiante est rapportée sur ce dernier dans le manuscrit B de la *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, voir *infra*.
215 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 133.
216 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 126.
217 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 102.

> Après avoir prononcé des invocations et lu le Coran, les résidents du saint voisinage du tombeau (*mujāwirān-i buqʿa*), les voyageurs de tous les pays rapportent des histoires sur les états, les actions et les paroles de ceux qui cheminent vers Dieu [...]. De toutes les directions du monde, ʿArab et ʿAjam viennent se sanctifier à ce tombeau. Les Turks, les Tajiks, les gens du peuple (*adānī*) et les grands (*aʿālī*), les émirs, les sultans, les rois, les musulmans, les juifs (*yahūd*), les zoroastriens (*gabr*), les chrétiens (*tarsā*), tous les pôles (*quṭṭāb*), les piliers (*awtād*), les pauvres (*fuqarāʾ*), les ascètes (*zuhhād*) et les dévots (*ʿubbād*) se sont arrêtés à cet endroit (*maḥall-i nuzūl*). Depuis l'époque du cheikh et jusqu'à aujourd'hui, les grands (*akābir*) et les pieux (*abrār*) ont fait de ce sanctuaire leur lieu de résidence (*mutawwaṭan*). Les Amis de Dieu et les gens de cœur (*awliyāʾ-yi Ḥaqq wa ahl-i dil*) y reposent en paix[218].

Nous sommes ici en présence d'un authentique récit de fondation qui confère au lieu une surcharge sacrale puisque relevant de la propre volonté du cheikh d'instaurer un culte à son futur tombeau. La *Tadhkirat-i Abū Najmī* a été copiée au plus tôt pendant le règne de Shāh Ismāʿīl ; une date mentionne des travaux entrepris dans le sanctuaire en 924/1518[219]. Des éléments tardifs ont pu être intégrés dans les hagiographies de Muḥammad b. Abī Najm. Les ouvrages de *manāqib* reflètent souvent l'ambiance religieuse de l'époque de rédaction du texte. L'objectif de l'hagiographe est de faire du sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm un lieu de culte où se rassembleraient des pèlerins en provenance de l'ensemble du monde musulman. Toutes les catégories sociales font partie des adeptes du cheikh, les gens du peuple et les grands se mêlent aux représentants du pouvoir dans une même ferveur pour Muḥammad b. Abī Najm. La sainteté de la tombe-sanctuaire est renforcée par la présence des saints de la hiérarchie ésotérique des « Amis de Dieu », les pôles (*quṭṭāb*), qui représentent la dignité suprême de la sainteté, et les piliers (*atwād*), par lesquels Dieu sauvegarde l'Orient, l'Occident, le Nord et le Sud. Ainsi, le sanctuaire est le lieu où résident l'élite spirituelle (*awliyāʾ-yi Ḥaqq*) et les gens de cœur (*ahl-i dil*) et qui métaphoriquement y reposent en paix.

L'énumération de ces figures types de la société et de la spiritualité islamique relève du « *Sitz im Leben* » hagiographique. Il a néanmoins un fort potentiel pour doter Khunj d'une sacralité indéniable face à d'autres villes. La renommée de Muḥammad b. Abī Najm n'est pas moindre que celle de Shaykh Kabīr à Chiraz et celle de Shaykh Abū Isḥāq à Kāzarūn.

218 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 102.
219 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 100.

Déjà du vivant du cheikh, plusieurs anecdotes édifiantes mettaient en valeur la reconnaissance dont il bénéficiait dans les villes saintes d'Arabie. Un de ses disciples rapporta que lorsque Muḥammad b. Abī Najm se trouvait à La Mecque pour le pèlerinage, le responsable de la Kaʿba lui remit un étendard (*ʿalam*)[220]. Sayyid Saʿd al-Dīn Madānī, dont le Ziyāragāh subsiste à proximité du sanctuaire du cheikh, était venu de Médine à Khunj et devint le disciple de Muḥammad b. Abī Najm. Avant qu'il retourne à Médine, le cheikh lui remit un mot écrit de sa main à l'adresse de ses représentants à Médine et à La Mecque[221]. Ces traditions annoncent en quelque sorte la future notoriété de Muḥammad b. Abī Najm bien en dehors du Fārs.

Il convient de relever ici la mention des juifs et des chrétiens parmi les pèlerins au tombeau de Muḥammad b. Abī Najm. Bien qu'il s'agisse d'un récit hagiographique, la présence des juifs et des chrétiens traduit néanmoins une réalité religieuse réelle. Étant donné l'ancienneté des relations commerciales internationales *via* les ports du golfe Persique, puis à partir du XVI^e^ siècle avec la présence portugaise à Ormuz, la situation religieuse dans le Lāristān était multiconfessionnelle. Les voyageurs européens qui traversèrent ou séjournèrent dans la région à partir du XVI^e^ siècle fournissent de nombreuses informations sur les différentes communautés.

La présence des juifs dans le golfe Persique est ancienne, comme l'ont montré les travaux de Walter Fischel. Aux XV^e^-XVI^e^ siècles, il existait une importante communauté de juifs à Lār, Gilār, Jahrum et Ormuz[222]. Les frères Giovan Battista et Gerolamo Veccietti ont voyagé en Perse à partir de 1584 afin de collecter des manuscrits persans, en particulier de la Bible[223]. Un *Pentateuque* en judéo-persan fut acheté par Giovan Veccietti à Lār[224]. Le colophon d'un manuscrit des *Psaumes de David*, conservé à la Bibliothèque nationale de France, est fort instructif sur la situation religieuse dans le Lāristān. Le copiste, qui s'appelait Shams al-Dīn Khunjī, dit avoir achevé la copie le 12 mai 1601 sur l'île d'Ormuz sous la supervision de Giovan Veccietti. Il dit dans le colophon qu'il

220 *Tadhkirat-i Quṭb al-awliyāʾ*, p. 169-170.

221 Le texte de ce récit figure dans le second manuscrit de la *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, il est reproduit par M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 133.

222 W. J. Fischel, « The Region of the Persian Gulf and Its Jewish Settlements in Islamic Times », dans *Alexander Marx Jubilee Volume*, New York, 1950 ; *Id.*, « New Sources for the History of the Jewish Diaspora in Asia in the 16th Century », *Jewish Quaterly Review*, vol. XL/4, 1950, p. 37-399.

223 M. Bernardini, « Giovan Battista and Gerolamo Vecchietti in Hormuz », dans *Portugal, The Persian Gulf and Safavid Persia*, R. Matthee et J. Flores (éds.), Louvain, 2011, p. 265-281.

224 Ce Pentateuque est conservé au Vatican. Un certain nombre de manuscrits est conservé à Paris, voir F. Richard, « Les manuscrits persans rapportés par les frères Vecchietti et conservés aujourd'hui à la Bibliothèque nationale », *StIr*, vol. IX, 1980, p. 291-300.

recopia en judéo-persan la traduction persane du texte hébreu que Giovan Veccietti, qui avait sous les yeux trois manuscrits (deux copiés à Lār et un à Chiraz) lui dicta[225]. Shams al-Dīn Khunjī précise que, si une erreur de copie était commise, le texte était corrigé avec l'aide de Rabbi Abraham Zabolon de Lār, ville qui était à cette époque un centre d'enseignement hébraïque[226]. On peut en conclure qu'à Chiraz, Ormuz et Lār on copiait des manuscrits bibliques.

Les Indiens étaient également bien implantés dans le golfe Persique et la mer Rouge à cause de l'intensité des relations commerciales avec l'Inde. L'expression les « ports de l'Inde » (*furaḍ Hind*), que l'on trouve dans les chroniques, ne désigne pas les ports qui se trouvaient sur la côte de l'Inde mais les ports qui commerçaient avec l'Inde[227]. Dans ce sens, cette expression est souvent appliquée à Ormuz[228]. En 845/1442, ʿAbd al-Razzāq Samarqandī note qu'il y a des adeptes de religions différentes (*aṣḥāb-i adyān-i mukhtalifa*) à Ormuz mais que les idolâtres (*kuffār*) sont nombreux[229]. Michele Membré se rendit de Chiraz à Ormuz en passant par Lār dont il fit une intéressante description. Il dit qu'on y parle le persan et le turk et que les orfèvres sont des « gentils de l'Inde[230] ». Arrivé dans l'île en 1587, Giovan Vecchietti écrit que la majorité des habitants sont musulmans mais qu'il y a des chrétiens, catholiques, arméniens et « misticci », c'est-à-dire des enfants nés de parents portugais et hindous[231]. En effet, les marchands hindous, les Banyans, encore appelés Multānī, jouaient un rôle de premier plan dans le Lāristān[232]. Le récit de fondation du culte au sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm utilise la réalité multiconfessionnelle

225 Deux manuscrits étaient en langue hébraïque et un autre en persan écrit en caractères hébreux. M. Bernardini, « Giovan Battista and Gerolamo Vecchietti in Hormuz », p. 275. Sur les traductions en judéo-persan, W. J. Fischel, « Judéo-persan », *EI*^{2} ; J. P. Asmussen, « Bible : Judeo-Persian Translations of the Bible », *EIr*.

226 E. Blochet suppose que Shams al-Dīn Khunjī était un musulman converti au christianisme, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale*, Paris, vol. I, p. 1-2.

227 Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, *Tārīkh-i ʿĀlām-ārā-yi Amīnī*, éd. Ī. Afshār, p. 228.

228 Sur les différentes désignations d'Ormuz, voir J. Aubin, *Le latin et l'astrolabe*, vol. II, p. 289-292.

229 Néanmoins, précise l'historien, le souverain fait régner la justice et c'est pour cette raison que la ville est appelée « Demeure de la foi » (*dār al-imān*), ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, vol. II/1, p. 514. Girolamo da Santo Stefano relève qu'en 1498, à côté de la communauté musulmane de Jarūn (Ormuz), il y a des juifs et des idolâtres, J. Aubin, *Le latin et l'astrolabe*, vol. II, p. 352.

230 Michele Membré, *Relazione di Persia (1542) : Ms. inedito dell'Archivio di Stato di Venezia*, éd. Giorgio R. Cardona, Naples, 1969, p. 53-54. Les gentils désignaient à l'origine les personnes étrangères à la religion juive, puis chez les chrétiens, les païens.

231 M. Bernardini, « Giovan Battista and Gerolamo Vechietti in Hormuz », p. 272.

232 En 1606, Gaspar de Santa Bernardini rencontra un brahmane qui faisait œuvre pie en nourrissant les chiens errants, J. Aubin, *Le latin et l'astrolabe*, vol. II, p. 303.

du Lāristān pour donner une dimension interreligieuse au saint homme de Khunj, surpassant ainsi les autres cheikhs soufis du Fārs[233].

Paradoxalement, on l'a vu, les sources hagiographiques sur Muḥammad b. Abī Najm, copiées tardivement, ne rapportent pas de miracles au tombeau. Est-ce le signe du sunnisme très affirmé dans la région ? Originaire d'une famille de Khunj mais natif de Chiraz, le juriste chaféite Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī regardait comme des « innovations hérétiques » le fait de frotter ses mains sur les tombes, de les embrasser, de faire la circumanbulation tout autour et de réciter le Coran[234]. Néanmoins, la plupart des savants sunnites et chiites considéraient la visite pieuse aux tombeaux (*ziyārat al-qubūr*) recommandable (*mustaḥabba*), même s'ils pouvaient critiquer certains rites[235]. Ainsi, selon Ghazālī dans *Iḥyā' ʿulūm al-dīn*, il faut tourner le dos à la *qibla* en orientant son visage vers le défunt et le saluer « sans caresser, ni embrasser la tombe comme le font les chrétiens[236] ».

Un certain ʿAbd al-Raḥmān, qui était cadi du Lāristān et des régions côtières (Īrāhistān), faisait partie des adeptes (*muḥibbān*) du cheikh. Il vint à son tombeau et après avoir accompli les rites de la visite pieuse (*sharā'iṭ-i ziyāra*), il récita ces vers :

> Ce mausolée est rayonnant de la douceur du paradis (*luṭf-i jannatī*) ;
> c'est Sulṭān Saʿīd Sayf al-Dīn qui l'a construit ;
> Il est resplendissant (*nūrānī*) et illumine car
> il y a en lui une lumière qui éclaire l'âme du monde (*jān-i jahān*)[237].

Au moment de retourner à Lār, Qāḍī ʿAbd al-Raḥmān regarda les personnes qui étaient présentes et dit : « L'homme qui repose dans ce sanctuaire béni (*rawḍat-i muqaddas*) est en repos [près de Dieu][238]. » Les vers prononcés par l'homme de la Loi au tombeau de Muḥammad b. Abī Najm rappellent l'épisode du repas dans le jardin de Sayf al-Dīn Nuṣrat auquel il avait convié le cheikh. La

233 Sur cette question, voir D. Albera, M. Couroucli (dir.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, 2009.

234 M. Subtelny, *Timurids in Transition*, p. 193.

235 Sur cette question, voir M. Terrier, « La tombe comme isthme (*barzakh*) entre les vivants et les morts : points de vue croisés du soufisme et du shīʿisme imāmite (al-Ghazālī et al-Fayḍ al-Kāshānī », dans *Cimetières et tombes dans les mondes musulmans*, p. 29-40. Voir pour le cas du Maghreb, N. Amri, *Les saints en islam*, p. 190-196.

236 Kāshānī, dans *al-Maḥajja al-bayḍā*, ne reproduit pas ce passage, sans doute parce que ces pratiques sont courantes chez les chiites lorsqu'ils visitent les tombes des imams, M. Terrier, « La tombe comme isthme (*barzakh*) entre les vivants et les morts », p. 34-35.

237 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 99.

238 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 99.

seule présence du saint homme avait transformé le jardin en paradis céleste. Dans le mausolée dans lequel il est désormais inhumé, la lumière bénéfique qu'il diffusait de son vivant s'est transformée en une lumière cosmique qui illumine le monde.

Les investissements princiers dans le sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm jusqu'au XVIII^e siècle témoignent de l'aura dont jouissait toujours le cheikh aux époques safavide et qajare. Le mécénat princier en faveur de la *khānaqāh* d'un maître soufi ou d'un saint sanctuaire renforce la légitimité du donateur. Après la mort de Muḥammad b. Abī Najm, contrairement à la volonté du cheikh défunt, Sayf al-Dīn Nuṣrat, on l'a vu, fit édifier en 789/1387 un dôme (*gunbad*) sur le tombeau du cheikh et une cour (*bārgāh*). L'hagiographe de Muḥammad b. Abī Najm valorise à la fois Sayf al-Dīn Nuṣrat et le saint homme dans un quatrain. Les cheikhs et les princes étaient en effet dépendants les uns des autres pour leur prestige, même si pour maintenir sa dignité religieuse le saint homme devait afficher une certaine distance avec le pouvoir. L'hagiographe dit :

> Plus beau que cette construction, dans ce monde,
> .... personne n'en a bâti parmi les descendants d'Adam.
> L'œil de la sphère céleste (*chashm-i gardūn*) est illuminé par sa beauté,
> .... la nature des êtres créés est éclairée par son plan
> Il a vu le paradis éternel dans son évidence (*firdaws jāwdāna ʿayān*)
> .... celui qui a posé le pied à l'intérieur[239].

On retrouve ici encore le motif du paradis. Si le prince a pu édifier un monument aussi parfait, c'est parce que l'édifice reflète la lumière intérieure de celui qui y est inhumé. Le corps défunt du cheikh transforme son lieu de sépulture en une métaphore du paradis où vivent les élus de Dieu.

Par la suite, alors qu'il était sur son lit de mort entouré de ses enfants et de ses proches, Sayf al-Dīn Nuṣrat leur délivra ses dernières volontés. Il leur demanda dans son testament d'attribuer des subsides pour que le tombeau de Muḥammad b. Abī Najm soit placé sous la supervision d'un gestionnaire. Il affecta à cet effet des biens fonciers spécifiques (*zurūʿwa raqābat-i khāṣṣ*) pour l'entretien du sanctuaire[240].

Puis, quarante ans après la mort du saint homme, son « tombeau béni » fut restauré en 879/1425-1426 par le prince de Lār, Mubāriz al-Dīn ʿAlāʾ al-Mulk Gurgīn-Shāh Thānī, qui affecta lui aussi des biens de mainmorte pour son

239 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abū Najmī*, p. 98.
240 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 100.

entretien[241]. De nouveaux investissements furent réalisés en 924/1518, grâce à la « lumière d'Āsaf Ṣāḥib-Qirān Nūr al-Dawla Īrān-Shāh ». Il rajouta un nouvel iwan dans le sanctuaire et fit édifier une grande mosquée à proximité[242]. Le donateur est doté de titres élogieux. Āsaf fait référence à la sagesse et Ṣāḥib-Qirān évoque un souverain favorisé par une conjonction astrologique particulièrement auspicieuse. À cette époque, le prince qui régnait à Lār était Muḥammad Beg b. ʿAlāʾ al-Mulk qui, on l'a vu, avait fait allégeance à Shāh Ismāʿīl en 814/1508[243].

Avec constance, les princes de Lār ont investi des biens en faveur de la tombe-sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm. C'est là le signe de l'aura des Abū Najmī, mais on ne dispose malheureusement plus d'informations fiables sur la *khānaqāh* et ses activités à partir du XVI^e^ siècle. Il est intéressant de constater que le complexe architectural dédié à Muḥammad b. Abī Najm fut l'objet de nouveaux aménagements et embellissements jusqu'au XVIII^e^ siècle.

Le souverain safavide Shāh Ṣafī I^er^ (r. 1038-1052/1629-1642) fit construire un hall d'entrée (*dargāh*) devant la mosquée qui avait été édifiée à côté du sanctuaire par Muḥammad Beg b. ʿAlāʾ al-Mulk. La date des travaux, qui furent effectués sur l'ordre de Shāh Ṣafī en 1043/1633-1634, figure en numération *abjad* dans un poème gravé dans un iwan du hall. Muḥammad Bāqir Wuthūqī a reproduit le texte dans sa monographie sur Khunj. Muḥammad b. Abī Najm y est désigné comme le « guide des gens de la certitude » (*hādī-i ahl-i yaqīn*), le « guide de la religion des imams » (*murshid-i dīn-i aʾimma*) et le « guide des gens des états intérieurs » (*muqtadā-yi ahl-i ḥāl*). Quant à Shāh Ṣafī, il est l'ombre de Dieu (*sāya-yi Īzad*) [sur terre] et le roi de la religion et des « amis de Dieu chiites (*awliyāʾ-yi shīʿa*)[244] ».

La sacralité du sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm, maître spirituel connu pour son sunnisme affirmé, est désormais intégrée dans la nouvelle religion imposée par les Safavides, mais plusieurs siècles après la conquête du Fārs. On peut néanmoins se demander pourquoi Shāh Ṣafī a ordonné des travaux dans le complexe mausolée-mosquée d'un maître spirituel de Khunj, ville

241 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 101.

242 *Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm*, p. 101.

243 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 120. Il fut exécuté en 930/1524, Qāḍī Aḥmad Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, p. 190.

244 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 119. Le poète qui a composé le quatrain est un certain Sham al-Dīn Lārī dont le nom figure dans l'inscription. D'autres fragments épigraphiques ont été gravés dans la mosquée et le sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm, dont une inscription en écriture *nastaʿliq* endommagée mais qui a été préservée dans les « Notes » manuscrites de Muḥammad Amīn Khunjī, voir M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 156. Muḥammad Amīn Khunjī est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Lāristān-i kuhan*.

située dans cette région relativement enclavée du Fārs. Le souverain safavide, qui avait succédé à Shāh ʿAbbās Ier, monta sur le trône dans une atmosphère de rébellion et de discorde. Ayant passé sa jeunesse dans le harem, donc sans expérience politique, son pouvoir était faible. Afin, probablement, de renforcer la légitimité religieuse du jeune souverain, après l'accession de Shāh Ṣafī, la consommation du vin fut prohibée et les tavernes furent fermées[245]. À partir de 1632 et souvent de manière sanguinaire, il s'affirma en éliminant la plupart de ceux qui détenaient le pouvoir effectif, dont le puissant gouverneur du Fārs Imāmqulī Khān qui contrôlait *de facto* l'Iran méridional[246]. Cette reprise en main du pouvoir par Shāh Ṣafī inaugura un nouvelle période dans l'histoire safavide au cours de laquelle le seul détenteur du pouvoir était le souverain. Il n'est pas possible d'établir un lien direct entre les travaux entrepris par Shāh Ṣafī dans la mosquée du sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm et l'imposition de son pouvoir dans le Fārs, mais c'est une hypothèse qu'on ne peut pas totalement écarter.

Enfin, en 1265/1752, à l'époque de Nāṣir al-Dīn Shāh Qājār, le sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm et l'ensemble des bâtiments qui constituaient le complexe architectural furent embellis[247]. Le célèbre poète de Khunj du XVIIIe-XIXe siècle, Tāj al-Dīn b. Jaʿfar Khunjī, connu sous son nom de plume « Maẓlūm Khunjī », était apparemment un descendant de Muḥammad b. Abī Najm ou de ʿAbd al-Salām Khunjī[248]. Aujourd'hui, les bâtiments sont entretenus par les Abū Najmī grâce au soutien de l'Institut du patrimoine culturel de Khunj, signe de la pérennité de la mémoire du saint homme dans la ville[249].

La continuité du mécénat princier en faveur du complexe « sanctuaire-mosquée » de Muḥammad b. Abī Najm est singulière par rapport aux mausolées des autres saints hommes du Fārs qui ne semblent pas avoir bénéficié de la générosité continue des autorités politiques. Cependant, nous ne savons pas quels étaient les sommes et les biens fonciers affectés au complexe architectural dédié à Muḥammad b. Abī Najm. Les sources hagiographiques locales sont peu disertes sur les revenus que les cheikhs pouvaient tirer de leurs biens fonciers privés. Muḥammad b. Abī Najm, on l'a vu, refusa une palmeraie florissante que voulait lui donner Sayf al-Dīn Nuṣrat et dont il aurait pu tirer des revenus. Selon les documents émis par les chancelleries timouride

245 Sur le règne de Shāh Ṣafī, voir R. Matthee, « Shah Ṣafi I », *EIr*.

246 Imāmqulī Khān avait succédé à Allāhwardī qui avait participé à la conquête de Lār et contribué à la destitution d'Ibrāhīm Khān, le dernier prince du Lāristān.

247 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 119.

248 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 156.

249 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 120.

et aq qoyunlu, les successeurs de Muḥammad b. Abī Najm disposaient de biens fonciers, exemptés de taxes, afin que la *khānaqāh* remplisse ses devoirs caritatifs envers les pauvres et les gens de passage dans la région[250]. En effet, dans tout établissement de derviches, l'une des principales activités était d'accueillir et de nourrir les voyageurs et les démunis. Selon Mustawfī Qazwīnī, la *khānaqāh* fondée par Rukn al-Dīn Dānyāl était à son époque l'une des quatre grandes « nappes » (*sufra*) du Fārs, au même titre que les fondations de Shaykh Abū Isḥāq à Kāzarūn, de Shaykh Kabīr à Chiraz et de Ṭāwūs al-Ḥaramayn à Abarqūh[251]. Nīmdihī fait le même constat à propos de Kākā Shams al-Dīn Muḥammad I à Khunj qui, comme son père, tenait table ouverte pour les invités, c'est-à-dire les derviches et les voyageurs de passage[252]. Il existait une autre *khānaqāh* de derviches chaféites dans la ville sur laquelle nous ne disposons que du témoignage d'Ibn Baṭṭūṭa. Tout en se montrant accueillants aux visiteurs, ils se livraient à d'intenses macérations :

> J'ai trouvé une compagnie [de soufis] bénie sur laquelle les dévotions assidues avaient laissé leur empreinte. Ils étaient pâles, maigres, très portés à pleurer et à pleurer abondamment[253].

On ne sait rien de plus sur cette communauté de soufis de Khunj, mais ils possédaient des moyens nécessaires pour nourrir les gens de passage. Peut-être vivaient-ils des aumônes de ceux qui étaient accueillis dans la *khānaqāh*.

Certains cheikhs, en raison de leur situation économique précaire, ont été contraints de faire des compromis avec les autorités politiques. En milieu rural et dans le cas des cheikhs soufis du Lāristān, les revenus qu'ils pouvaient tirer de leurs terres étaient le moyen le plus sûr dont ils disposaient pour répondre aux demandes des suppliants, étant donné que les aumônes des voyageurs dont ils pouvaient bénéficier dépendaient beaucoup des circonstances politiques[254]. Il faut rappeler ici le fameux « cercle de justice » exposé dans les Conseils d'Alexandre le Grand (*Naṣā'iḥ-i Iskandar*), composés par un auteur anonyme du XV^e^ siècle. Dans ce texte, la symbolique du jardin est rattachée au concept de justice :

---

250 Sur la taxation des *waqf*, voir M. Subtelny, *Timurids in Transition*, p. 158-163.

251 *Tārikh-i guzīda*, p. 675. À Abarqūh, un cuisinier préparait les repas des pauvres, « résidents ou de passage », J. Aubin, « La patronage culturel », dans *Études sur l'Iran médiéval*, p. 140.

252 M. B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 91.

253 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 243.

254 Voir les intéressantes remarques de M. Subtelny (*Le monde est un jardin*, p. 58-63) sur l'agriculture et le cercle d'équité.

> Le monde est un jardin que l'État doit maîtriser [...], les revenus de l'État sont les aliments recueillis par les sujets [...], les sujets sont des esclaves contrôlés par la justice, de la justice dépend le bien-être du monde[255].

Seule une agriculture florissante permet une redistribution des richesses qui assure la stabilité de l'État, mais aussi la stabilité des établissements soufis. Au XV^e^ siècle, la *khānaqāh* des Abū Najmī était la plus célèbre de Khunj, alors que celle fondée par Rukn al-Dīn Dānyāl était tombée en désuétude. Le refus des biens de ce monde, fréquent dans les ordres de derviches, pourrait expliquer ce désintérêt pour la *khānaqāh dānyālī*. En effet, selon le témoignage d'Ibn Baṭṭūṭa, Abū Dulaf, qui avait succédé à Rukn al-Dīn Dānyāl, était réputé pour le fait qu'il ne possédait aucun revenu, « excepté ce qui lui vient des dons des compagnons (*aṣḥāb*)[256] ». La possession par les cheikhs de biens matériels a souvent suscité de virulentes critiques de la part de certains soufis. Ceux-ci considéraient qu'il fallait s'en remettre entièrement à Dieu pour sa subsistance et, en suivant l'exemple du Prophète, ne pas thésauriser (*al-iddikhār*)[257].

Le refus ou l'acceptation des biens dépendaient en partie de l'environnement social et politique du saint. Ainsi Khʷāja ʿUbayd Allāh Aḥrār, grand maître de la Naqshbandiyya, fut un homme de pouvoir et de richesses. Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Awwāl Nīshāpūrī, l'un de ses hagiographes, justifie ainsi la possession de propriétés :

> Tous les chercheurs de la Vérité considèrent qu'il est important pour un maître de posséder assez de biens pour couvrir les besoins de ses disciples, sans quoi ceux-ci auraient recours au monde extérieur, alors qu'il s'agit de les couper totalement du monde matériel[258].

En d'autres termes, le maître doit redistribuer les biens dont il dispose. Cependant pour avoir de l'influence, les cheikhs devaient posséder des terres. Les revenus qu'ils pouvaient en tirer permettaient de les redistribuer dans le cadre d'institutions charitables. De telles fondations pieuses attiraient disciples et dévots. Favorisés par le mécénat princier depuis l'époque de Muḥammad b.

---

255 M. Subtelny, *Le monde est un jardin*, p. 62-63.

256 Ibn Baṭṭūṭa, éd. Defrémy et Sanguinetti, vol. II, p. 243.

257 Sur les critiques encourues à propos des pratiques économiques des *zāwiya* ifrîqiyennes au VII^e^/XIV^e^ siècle, voir N. Amri, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural », p. 190-193.

258 J.-A. Gross, « Authority and Miraculous Behavior: Reflections on *Karāmāt* Stories of Khwāja ʿUbaydullāh Aḥrār », dans *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, L. Lewisohn, Londres (éd.), New York, 1992, p. 168.

Abī Najm, les cheikhs Kākā'iyya Abū Najmī étaient en possession de biens en nombre, ainsi qu'en atteste le document de *waqf* et, dans une moindre mesure, les documents de chancellerie. Cette richesse, quoique relative par rapport aux grands ordres soufis de cette époque comme les Naqshbandis et les Safavides, a vraisemblablement permis aux cheikhs Kākā'iyya Abū Najmī une plus longue pérennité qu'aux autres cheikhs de *khānaqāh* du Lāristān. La gestion des biens affectés au sanctuaire des Kākā'iyya Abū Najmī par un descendant de cette famille aujourd'hui encore est sans doute un autre facteur de stabilité.

Succession des cheikhs à la tête de la *khānaqāh* fondée par Rukn al-Dīn Dānyāl[259]

Rukn al-Dīn Dānyāl
(m. après 657/1258-1259)
Shaykh Ismāʿīl (Shaykh Khiḍr ?)
(en activité en 708/1300)
Aḥmad Bāzārū
ʿAbd al-Salām Khunjī
(m. 713/1313-1314)
Majd al-Dīn Ismāʿīl Dānyālī
Abū Dulaf Muḥammad Dānyālī
(en vie en 713/1331, selon Ibn Baṭṭūṭa)
Quṭb al-Dīn ʿAbd Allāh Dānyālī
Shaykh ʿIzz al-Dīn Dānyālī
ʿAbd al-Salām b. Sahlān Khunjī
(m. rabīʿ I 746/4 août-28 septembre 1345)

Succession des Abū Najmī et des Kākā'iyya

ʿAbd al-Salām b. Sahlān Khunjī
(m. rabīʿ I 746/4 août-28 septembre 1345)
Ḍiyā' al-Dīn Manṣūr
Muḥammad b. Abī Najm
(m. 786/1384)
Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad Abū Bakr
(à la tête de la *khānaqāh* à partir de 786/1384 ?)

259 Les sources ne permettent pas d'affirmer que ces successions sont exactes.

Kākā Shams al-Dīn Muḥammad I
(m. 810/1407-1408)
Sirāj al-Dīn Ḥasan
(m. entre 839/1435 et 847/1447)
Kākā Shams al-Dīn Muḥammad II
(à la tête de la *khānaqāh* à partir de 847/1447 ?)
Muḥibb al-Dīn ʿAlī
(en activité en 883/1478)
Kākā Shams al-Dīn Muḥammad III
(à la tête de la *khānaqāh* à partir de 884/1480 ?)

CHAPITRE 12

Shāh Sayf Allāh Qattālī. Une famille de maîtres spirituels de *nasab ḥusaynī*

La hijra *de l'Irak vers l'Iran méridional*

> Le Prophète a dit que chaque année,
> une personne vient renouveler la religion et
> purifier le cœur des habitants de
> l'obscurité et des discordes.
> Un roi bienveillant est envoyé pour cela[1].

⁂

Issu d'une importante famille de sayyids de *nasab ḥusaynī*, Abū l-Faḍl Muḥammad, célèbre sous le nom de Shāh Sayf Allāh Qattālī, à la différence des autres cheikhs soufis du Fārs, n'était pas originaire de l'Iran méridional, mais du bas-Irak. Après la conquête de Bagdad par les Mongols, rapportée de manière édifiante dans ses *manāqib*, au cours d'un long périple, Shāh Sayf Allāh Qattālī émigra dans le Fārs. Il fonda une *ṭarīqa* qui se diffusa dans plusieurs villes de la province, les ports et les îles du golfe Persique, mais aussi sur la côte orientale de l'Arabie. Ses nombreux descendants diffusèrent la *memoria* des hauts faits de leur ancêtre et furent en charge de gérer son sanctuaire. Ils sont enterrés dans plusieurs villes du Fārs, en Irak, au Khorassan et dans la région de Julfār. Il existe aujourd'hui encore des cheikhs *qattālī* dans le Fārs, notamment à Bandar ʿAbbās[2]. Les Qattālī sont représentatifs du modèle de sainteté héréditaire qui se répandit à partir du XII^{e} siècle avec l'essor des confréries, phénomène conjugué à l'évolution de la piété musulmane de plus en plus centrée sur le Prophète et ses descendants[3].

1 *Tadhkirat al-awliyāʾ bi-tuḥfat al-rāghibīn fī dhikr-i hālāt-i Shāh Sayf Allāh Qattālī*, p. 46 [cité ci-après *Tadhkirat al-awliyāʾ*].

2 Voir F. Kamāl Nizhād, « Shāh Sayf Allāh Qattāl, mashhūr bi Shāh Qattāl Walī », Dānishgāh-i Āzād-i islāmī-i Ahwaz, 1395sh./2016.

3 Voir les réflexions de C. Mayeur-Jaouen, « Le saint musulman en père de famille », p. 249-267 ; *Le prophète de l'islam : instauration d'un modèle et formes de dévotion*, N. Amri, R. Chih et D. Gril (éds.), *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 178, 2017.

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_015

Les sources hagiographiques sur les Qattālī ont été rédigées par les descendants de Shāh Sayf Allāh Qattālī à une période tardive par rapport à l'époque où vécut le cheikh, mort en 674/1275-1276. Le texte le plus ancien, la *Tadhkirat-i Muḥibbīn*[4], fut composé par Sayyid ʿAlī b. Ḥamdī Qattālī mort en 982/1574. Cette version ancienne fut recopiée par Sayyid Aḥmad b. Muḥammad Qattālī sous le titre *Tadhkirat al-awliyāʾ bi-tuḥfat al-rāghibīn fī dhikr-i hālāt-i Shāh Sayf Allāh Qattālī*, dont la copie du manuscrit qui m'a été accessible fut achevée le 18 shaʿbān 1403/31 mai 1982[5]. Il est néanmoins difficile de savoir dans quelle mesure le copiste, Sayyid Aḥmad b. Muḥammad Qattālī, a fidèlement recopié le texte original. Il existe aussi un ouvrage versifié, en trois volumes, la *Tuḥfat al-qulūb*, composé entre 1248/1832 et 1260/1834 par Sayyid Ibrāhīm Khalīl Qattālī qui reprend des éléments de la *Tadhkirat-i Muḥibbīn*[6].

Les textes en prose ressortissent à la fois des ouvrages généalogiques (*shajara-nāma*) et des textes hagiographiques. Les hagiographes retracent les lignées et les sous-lignées des Qattālī depuis ʿAlī b. Abī Ṭālib. Ils rapportent aussi de nombreuses informations sur le parcours de sainteté et les actions de Shāh Sayf Allāh Qattālī et de son fils, Sayyid Fakhr al-Dīn Kāmal Pīr (m. 721/1321), qui prit la succession de la confrérie (*ṭarīqa*) après la mort de son père. Il faut toutefois s'interroger sur la version des faits, tels qu'ils sont rapportés par les descendants de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Nelly Amri fait très justement remarquer que dès l'instant où le saint homme quitte le monde ici-bas commence sa « carrière posthume ». S'élabore alors la « légende dorée » du défunt, tissée à partir d'un noyau initial, étoffé et amplifié par la tradition orale[7]. Il s'agit, dans le cas des Qattālī, d'une véritable « hagiographie familiale » rédigée dans son premier stade, la *Tadhkirat-i Muḥibbīn*, trois siècles après la mort du maître. Cette version hagiographique initiale tardive fut encore recopiée et complétée quatre siècles plus tard. Les anecdotes et les récits sélectionnés par Sayyid ʿAlī b. Ḥamdī tiennent sans doute compte du climat religieux au moment de leur mise par écrit à la fin du XVI^e^ siècle. À cette époque, l'Iran étant devenu chiite, l'hagiographe considère que les concepts chiites imamites font partie de la culture religieuse de la société. Quant à l'objectif de l'auteur de la

4 Le texte est aussi connu sous le nom de *Tuḥfat-i Tadhkirat-i Muḥibbīn*. Aucune version de ce texte n'est à ce jour accessible.

5 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, date donnée dans le colophon p. 246. Une hagiographie versifiée manuscrite, copiée en 1244sh./1865 et dont il manque le début, est conservée dans une bibliothèque privée de Lār.

6 Le texte a été présenté par M. Saʿīd Dānishwar (« Muʿarrafī-i kitāb muntashar nashuda-yi Tuḥfat al-qulūb ») au cours d'une conférence organisée à Zanjān en 1392sh./2013. Le manuscrit de la *Tuḥfat al-qulūb* ne m'a pas été accessible.

7 N. Amri, *Sîdî Abû Saʿîd al-Bâjî*, p. 179.

version la plus récente, Sayyid Aḥmad b. Muḥammad Qattālī, il est nettement apologétique comme il s'en explique dans l'introduction. Son but est d'expliquer, d'éclairer et d'illuminer (*bayān wa wāḍiḥ wa rawshan*) la *silsila* pure des Qattālī[8]. En d'autres termes, il s'agit d'établir la sainteté de la famille[9].

1 Un maître spirituel « Glaive de Dieu » (*sayf Allāh*). Une double affiliation spirituelle

> Alors qu'il était dans le giron de sa mère,
> l'esprit d'Aḥmad Rifāʿī al-Kabīr lui dit :
> « Tu es l'épée de Dieu »[10].

Le parcours de sainteté de Shāh Sayf Allāh Qattālī est singulier par rapport aux autres cheikhs soufis du Fārs. En effet, de *nasab ḥusaynī*, cette prolifique famille de sayyids – il avait lui-même douze fils et une fille – disposait d'un charisme inné issu de leur noble naissance puisqu'ils qu'ils appartenaient aux « Gens de la Demeure » (*ahl al-bayt*)[11]. Sayyid ʿAlī b. Naʿīm Shāh Burqān, le grand-père de Shāh Sayf Allāh Qattālī, était à la tête d'une *zāwiya* à Umm ʿUbayda, un village que l'hagiographe localise à sept jours de marche de Bagdad. Sayyid Fakhr al-Dīn Maʿalī, le père de Shāh Sayf Allāh Qattālī, prit la tête de l'ordre après la mort de son père, dont les disciples auraient été des milliers. Par la suite, une partie des disciples rejoignit Sayyid Tāj al-Dīn Mansūr, l'oncle paternel de Sayyid Fakhr al-Dīn Maʿalī, tandis que l'autre partie rallia Shāh Sayf Allāh Qattālī qui succéda à son père. Au début, ces deux groupes de disciples formaient une seule *ṭarīqa*, mais une discorde, dont le motif n'est pas précisé, survint entre Sayyid Tāj al-Dīn Manṣūr et Shāh Sayf Allāh Qattālī[12].

Sayyid ʿAlī b. Ḥamdī, l'hagiographe, débute le récit de la vie de Shāh Sayf Allāh Qattālī en le désignant comme l'héritier du Prophète. Après la prophétie (*nubūwwa*) et la mission (*risāla*) de Muḥammad Muṣṭafā, sachez, dit-il, que l'affaire [de la religion] (*amr*) et la guidance de la communauté musulmane (*al-imāma*) ont été assignées à Imām al-Mashāriq wa-l-Maghārib ʿAlī b. Abī

8 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 4.

9 Voir ce processus décrit par M. Szuppe, « Documenting the Barnābādī Estate. Establishment and Growth of a 'Saintly' Family in Fifteenth to Eighteenth-Century Herat », dans *Families, Authority and the Transmission of Knowledge in the Early Modern Middle East*, Ch. Werner, M. Szuppe, N. Michel, A. Fuesss (éds.), Turnhout, 2021, p. 269-305.

10 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 47.

11 Arbre généalogique de la famille en fin de chapitre.

12 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 43.

Ṭālib[13]. Il s'agit là d'une profession de foi chiite imamite qui considère que ʿAlī est le successeur légitime du Prophète Muḥammad. La mission initiatique des imams consiste à assumer la direction temporelle et spirituelle des fidèles. La guidance, l'*imāma*, est le complément indispensable à la *nubūwwa*[14], une évidence pour l'hagiographe qui ne fait nullement allusion à la légitimité des trois premiers califes.

Il retrace ensuite, de siècles en siècles, la généalogie des imams jusqu'à Mūsā al-Kāẓim, le septième. Puis il les rattache directement à la « voie de la félicité » (*ṭarīqat-i saʿāda*) de Shāh Sayf Allāh Qattālī qui serait descendant d'Ibrāhīm, un fils de Mūsā al-Kāẓim[15]. Ensuite, les généalogies des Qattālī sont retracées, de père en fils, sur plusieurs siècles, jusqu'au grand-père de Shāh Sayf Allāh Qattālī, Sayyid ʿAlī b. Naʿīm Shāh Burqān, qualifié par l'hagiographe d'être le « Fruit de l'arbre des imams de la guidance » (*thamarat-i shajarat-i a'ima-yi hudā*), la « Perle de la mer de la félicité » (*gawhar-i baḥr-i saʿāda*) et la « Quintessence de la famille de la *walāya* » (*khulāṣa-yi khāndān-i walāya*)[16]. Il fut le père de quatre fils : Sayyid Kamāl al-Dīn ʿAlawī, Shāh Zayn al-Dīn ʿAlī, Shāh Jamāl al-Dīn ʿAliyān et Sayyid Fakhr al-Dīn Maʿalī qui était le plus jeune.

L'hagiographe explique qu'après la mort de Sayyid ʿAlī b. Naʿīm Shāh Burqān, la direction spirituelle de la *silsila* familiale revint à Shāh Sayyid Zayn al-Dīn ʿAlī b. Naʿīm, des Banī Ḥusayn, ensuite à Shāh Manṣūr Rabbānī, puis à Sulṭān Sayyid Aḥmad Rifāʿī[17]. C'est à partir du moment où la *silsila* familiale rejoint la *rifāʿiyya*, que les informations sur les parents proches de Shāh Sayf Allāh Qattālī sont détaillées par l'hagiographe. Les Qattālī peuvent ainsi se revendiquer d'une double affiliation, biologique et spirituelle alide, à travers Mūsā al-Kāẓim, et soufie, à travers Sayyid Aḥmad Rifāʿī.

Sayyid Fakhr al-Dīn Maʿalī, le père de Shāh Sayf Allāh Qattālī, tenait table ouverte (*ṣufra wa maṭbakh*) pour nourrir les pauvres et les gens de passage, comme tous les cheikhs soufis. Il suivait la règle (*qāʿida*) de Sayyid Aḥmad Rifāʿī qui aurait décrété que le jour de l'ivresse mystique (*wajd*), tous les disciples devaient embrasser son pied[18]. Une anecdote édifiante annonce le *laqab* par lequel Shāh Sayf Allāh Qattālī sera célèbre. Un jour, Fakhr al-Dīn Maʿalī était dans la maison de Sayyid Aḥmad Rifāʿī et, pour respecter la prescription de ce dernier, il embrassa son pied. Le cheikh cria et perdit connaissance. Revenu à lui, les disciples lui demandèrent quelle était la cause de cet état. Sayyid Aḥmad Rifāʿī répondit que grâce à Dieu, il avait compris que Fakhr

13 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 37-38.
14 M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 188.
15 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 38-42.
16 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 42.
17 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 43.
18 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 43.

al-Dīn Maʿalī donnerait naissance à un fils, appelé Ḥaḍrat Qattāl, dont les états mystiques seraient élevés[19]. Un autre récit édifiant rattache de nouveau Shāh Sayf Allāh Qattālī à Sayyid Aḥmad Rifāʿī. Alors qu'il était dans le giron de sa mère, le saint homme lui aurait dit dans son testament spirituel (*waṣīyya*) : « Tu es le glaive de Dieu »[20].

Suite à ces récits établissant un lien spirituel entre le père de Shāh Sayf Allāh Qattālī et Sayyid Aḥmad Rifāʿī, l'hagiographe rapporte des traditions orales sur son rattachement au fondateur éponyme de la *rifāʿiyya*, par voie matrimoniale cette fois. Après Sayyid Aḥmad Rifāʿī, la direction de la *silsila* familiale (*shaykhūkhiyya*) revint à Shāh Sayyid ʿAlī b. Ghiyāth al-Dīn, des Āl-i Naʿīm des Banī Ḥusayn. Né d'une sœur de Sayyid Aḥmad Rifāʿī, Shāh Sayyid ʿAlī était donc son neveu. Selon certains récits, Shāh Sayyid Najm al-Dīn Akhḍar, le fils de Shāh Sayyid ʿAlī, avait une sœur des Āl-i Sayyid Aḥmad Rifāʿī qui avait épousé Sayyid Fakhr al-Dīn Maʿalī[21]. Ces différentes traditions orales, difficiles à vérifier, ont pour objectif de relier les Āl-i Naʿīm Banī Ḥusayn, les ancêtres de Shāh Sayf Allāh Qattālī, aux Āl-i Aḥmad Rifāʿī.

Selon l'hagiographe, de ce mariage, « trois soleils brillants » (*si āftāb-i ṭabān*) étaient nés[22]. Il qualifie le plus brillant d'entre eux, Abū l-Faḍl Sayyid Muḥammad Shāh Sayf Allāh Qattālī, de « Sultan des amis de Dieu » (*sulṭān al-awliyāʾ*), de « Fruit de l'arbre de la prophétie et de la *walāya* » (*thamarat-i shajarat-i nubuwwa wa walāya*), de « Perle de la mer de la mission » (*gawhar-i baḥr-i risāla*), de « Quintessence de la famille de la *walāya* » (*khulāṣṣa-yi khāndān-i walāya*) ; il naquit en 578/1182-1183[23]. Le rattachement entre les deux familles s'établit ainsi :



19 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 43.
20 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 47.
21 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 44.
22 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 44.
23 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 44.

L'hagiographe cite ensuite le hadith prophétique de l'Arche de Noé : « Les Gens de ma Famille sont à l'exemple de l'Arche de Noé (*safīna Nūḥ*) ; quiconque y prend place est sauvé et quiconque s'en écarte est noyé »[24]. Une autre tradition est également invoquée par l'hagiographe pour annoncer la naissance de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Le Prophète a dit que chaque année une personne vient renouveler la religion et « purifier le cœur des habitants du monde (*dil-i ahl-i ʿālam*) de la couleur de l'obscurité, de l'opacité et des discordes (*rang-i ẓulmat wa kadūrat wa nafāq*) ». Ainsi, ce « roi bienveillant » (*pādishāh-i mihrabān*) qui est envoyé pour rétablir la vraie religion et l'ordre dans le monde est Shāh Sayf Allāh Qattālī[25].

Dans ces récits, la future guidance de Shāh Sayf Allāh Qattālī s'apparente à la *walāya* imamite, dont témoignent les titres qui lui sont attribués. Le chiisme est centré sur la notion de *walāya* si bien que les chiites se désignent souvent comme les « gens de la *walāya* » (*ahl-i walāya*)[26]. Dans l'économie du sacré, l'importance de la *walāya* fait qu'elle est considérée comme l'un des piliers (*daʿāʾim*) de l'islam[27]. Amir Moezzi explique que dans le chiisme imamite, la *walāya* a deux significations interdépendantes et complémentaires. Appliquée aux imams, la *walāya* désigne leur mission sacrée initiatique, que l'on peut traduire par « pouvoir », « saint pouvoir »[28]. Le *walī*-imam est l'ami le plus proche de Dieu et de son Prophète, il est le chef, le guide protecteur et le maître par excellence des croyants. Appliquée aux fidèles des imams, la *walāya* désigne l'amour (*maḥabba*), la foi et la soumission que l'initié doit à son guide initiatique[29]. En revanche, le terme *walāya*, dont la racine, WLY, exprime la proximité, désigne la sainteté dans le soufisme sunnite, le *walī*, le saint, est l'« Ami de Dieu »[30].

L'image de l'Arche de Noé, le bateau salvateur, est utilisée ici pour indiquer que la mission de Shāh Sayf Allāh Qattālī est de sauver la communauté des initiés. Par ailleurs, selon le hadith prophétique sur l'envoi d'un rénovateur de

24 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 44. Traduction de ce hadith par M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 246.

25 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 46.

26 M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 177.

27 M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 183. Al-Kulaynī (m. 329/940-941) a consacré un chapitre de ses *Uṣūl al-Kāfī* aux piliers de l'islam. Il dit que les termes de la foi sont : la profession de foi, les cinq prières canoniques, l'aumône, le jeûne du mois de ramaḍān, le pèlerinage à La Mecque, la *walāya* à l'égard du *walī* parmi nous (les imams), l'hostilité à l'égard de notre ennemi et enfin la fréquentation des véridiques (*ṣādiqīn*), M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 187.

28 M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 188.

29 M.-A. Amir-Moezzi, *Guide divin*, p. 74 n. 151 ; *Id.*, *La religion discrète*, p. 187.

30 Sur cette doctrine chez Ibn ʿArabī, voir M. Chodkiewcz, *Le Sceau des saints*, p. 65-78.

la religion, il est également investi d'un rôle eschatologique qui, on le verra, s'inscrit dans le contexte de l'abolition du califat abbasside par les Mongols en 656/1258. La période post-mongole est marquée par un rapprochement entre le soufisme et le chiisme dont attestent plusieurs mouvements mystiques messianistes[31].

Les signes prémonitoires envoyés par Sayyid Aḥmad Rifāʿī au père de Shāh Sayf Allāh Qattālī, puis à ce dernier quand qu'il était dans le ventre de sa mère, lui furent directement confirmés par la suite. Alors qu'il était âgé de dix ans, Shāh Sayf Allāh Qattālī se rendit auprès de Sayyid Aḥmad Rifāʿī qui lui dit : « Tu es le glaive de Dieu ». Il resta une trentaine d'années retiré dans « une cellule du monastère » (*ṣawmaʿa*)[32]. Cette période de réclusion, entamée alors que Shāh Sayf Allāh Qattālī n'avait que dix ans, le conduit à l'âge de quarante ans, considéré comme le moment où l'homme atteint sa maturité et sa capacité à parfaire son élévation spirituelle.

Un certain nombre de questions se posent sur le lieu exact où les Qattālī exerçaient leurs activités et sur leurs liens avec Sayyid Aḥmad Rifāʿī, lui aussi de *nasab ḥusaynī*. Né en muḥarram 500/septembre 1106 à Baṭāʾiḥ, Sayyid Aḥmad Rifāʿī, qui perdit son père à l'âge de sept ans, fut élevé par son oncle maternel, Manṣūr Baṭāʾiḥī, qui était à la tête de la communauté des Rifāʿiyya[33]. Aḥmad Rifāʿī fit ses études à Wāsiṭ, auprès d'un juriste chaféite jusqu'à l'âge de vingt-sept ans. Par la suite, il reçut la *khirqa* de son oncle qui lui dit de s'établir à Umm ʿUbayda, un petit village voisin de Baṭāʾiḥ, situé entre Wāsiṭ et Baṣra. Juste avant sa mort en 540/1145, son oncle lui transmit la juridiction spirituelle (*mashyakha*) et le « tapis de la direction spirituelle » (*sajjādat al-irshād*)[34]. Sayyid Aḥmad Rifāʿī hérita ainsi de la *silsila* familiale et exerça toutes ses activités de maître spirituel à Umm ʿUbayda, jusqu'à sa mort en 578/1182.

Selon la *Tadhkirat al-awliyāʾ*, Shāh Sayf Allāh Qattālī serait né dans une petite localité située à « sept jours de marche de Bagdad », appelée Umm ʿUbayda[35]. L'hagiographe localise vraisemblablement le lieu de naissance de Shāh Sayf Allāh Qattālī en relation avec la capitale abbasside à cause des événements

31 O. Mir-Kasimov, « Connaissance divine et action messianique : la figure de ʿAlī dans les milieux mystiques et messianiques (du Ve/XVe au X/XVIe siècle), dans M.-A. Amir-Moezzi, *Ali, le secret bien gardé*, p. 325-352, en particulier p. 332-347. La thématique du rénovateur de la religion est également présente dans les lettres de Quṭb-i Muḥyī.

32 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 47.

33 D'autres traditions donnent rajab 512/octobre-novembre 1118, D. S. Margoliouth, « al-Rifāʿī Aḥmad b. ʿAlī, Abū Bakr », *EI*2. Voir également Ḥ. Lāshīʾ, « Ibn-i Rifāʿī », *Dāʾirat-i maʿārif*, vol. III, p. 594-595. La *ṭarīqa* est également connue sous les noms *baṭāʾiḥiyya* et *aḥmadiyya*.

34 J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders*, p. 37.

35 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 44.

politiques qui sont évoqués par la suite : la prise de la ville par Hülegü, suivie de l'exécution du calife abbaside. Après son entrée à Bagdad, le 4 ṣafar 656/10 février 1258, le conquérant mongol fit la conquête de Wāsiṭ qui fut rattachée administrativement à Bagdad[36]. Le village d'Umm ʿUbayda n'est pas mentionné dans les ouvrages géographiques. Selon Ibn Baṭṭūṭa, qui visita la tombe d'Aḥmad Rifāʿī, Umm ʿUbayda se trouvait à une journée de marche de Wāsiṭ[37]. Par conséquent, ce village était situé à une distance de Bagdad que l'on pouvait parcourir en sept jours de marche. Les Qattālī exerçaient leurs activités à Umm ʿUbayda et non à Bagdad, comme le confirme, on le verra, le témoignage de l'historien de Bagdad, Ibn al-Sāʿī sur la cause de l'abolition du califat abbaside.

Dans ces récits, Sayyid Aḥmad Rifāʿī est omniprésent. Le rapport entre les deux *ṭarīqa* et les deux familles résulte, semble-t-il, de la volonté de l'hagiographe d'établir une filiation au-delà du régime de vérité historique[38]. Plusieurs éléments doivent être relevés qui témoignent de similitudes entre les deux fondateurs. Ils descendent tous deux de l'Imam Mūsā al-Kāẓim. Shāh Sayf Allāh Qattālī serait né l'année de la mort de Sayyid Aḥmad Rifāʿī en 578/1182, une manière de renforcer les liens spirituels entre les deux hommes. Si cette date est exacte, lorsque l'hagiographe dit qu'à l'âge de dix ans Shāh Sayf Allāh Qattālī serait allé auprès d'Aḥmad Rifāʿī, c'est à son sanctuaire qu'il séjourna. Par ailleurs, dans ces deux *ṭarīqa*, les successions à la direction spirituelle se font dans le cercle familial. De père en fils, on le verra, pour les Qattālī, de l'oncle au neveu pour les Rifāʿī. En effet, selon Ibn Khallikān, qui écrit vers 654/1256, la succession spirituelle (*al-mashyakha wa-l-walāya*) d'Aḥmad Rifāʿī fut maintenue dans la région à travers les fils de ses frères[39].

Après avoir reçu l'initiation spirituelle d'Aḥmad Rifāʿī, Shāh Sayf Allāh Qattālī décida de visiter la tombe de son ancêtre ʿAlī, le « Roi des Amis de Dieu » (*shāh-i awliyā'*) à Najaf. Pendant toute la période au cours de laquelle il séjourna au sanctuaire, il ne mangea et ne but que très peu. Il fut pendant une année « immergé en Dieu » (*istighrāq*) en permanence. L'objectif de Shāh Sayf Allāh Qattālī était de lutter contre son âme instigatrice au mal (*nafs-i ammāra*). Un jour, une voix sortit du tombeau lui disant que son *laqab* était : « *qattālī* »[40]. Il avait tué son âme charnelle. L'année suivante, alors qu'il était près du tombeau, une voix lui dit : « Lève-toi et quitte le lieu de réclusion (*chihil-khāna*), tu

36 M. Sakly, « Wāsiṭ », *EI*[2].

37 Ibn Baṭṭūṭa, trad. Gibb, vol. II, p. 273.

38 C. Mayeur Jaouen fait le même constat à propos du saint homme égyptien, Sayyid Badawī, qui a donné naissance à une branche de la Rifāʿiyya, la Aḥmadiyya, voir *Al-Sayyid al-Badawī*, p. 211.

39 J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders*, p. 38.

40 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 48.

es arrivé à la perfection (*kamāl*) ». La main blanche de ʿAlī sortit du tombeau, il la prit, la baisa et la frotta sur son front, puis la main rentra dans le tombeau[41]. Après avoir séjourné plus d'une année au tombeau de ʿAlī, Shāh Sayf Allāh Qattālī retourna à Umm ʿUbayda.

Dans ces récits, les titres et surnoms de Shāh Sayf Allāh Qattālī lui ont été donnés par les deux figures spirituelles auxquelles il se rattache. Sayyid Aḥmad Rifāʿī avait annoncé à son grand-père qu'il serait le « Glaive de Dieu », un rôle eschatologique qui sera confirmé par les événements rapportés par la suite à propos de la mort du calife abbasside. Ses efforts pour tuer son âme charnelle furent récompensés par le titre « *qattālī* » que ʿAlī lui attribua alors qu'il faisait une retraite à son sanctuaire à Najaf. Il faut également relever un autre élément important dans ces récits : la main blanche de ʿAlī sortie du tombeau. Il existe des traditions qui établissent des relations entre Aḥmad Rifāʿī et ʿAbd al-Qādir Gīlānī qui aurait été témoin à Médine du miracle du Prophète sortant sa main de son tombeau pour la donner à baiser à Aḥmad Rifāʿī. Celui-ci aurait ainsi reçu directement une initiation spirituelle du Prophète lui-même[42]. Shāh Sayf Allāh Qattālī reçut selon le même rituel l'initiation spirituelle directe de ʿAlī. Dans la *Tadhkirat al-awliyā'*, nombreux sont les récits dans lesquels le cheikh utilise les doigts de sa main blanche pour annoncer le sort d'une personne ou la direction d'un lieu où un événement doit se produire.

L'abolition du califat abbasside par Hülegü en 1258, suivie de la domination de l'Iran par les Mongols, représenta une phase historique sans précédent car le pays se trouva assujetti à un pouvoir non musulman. La mort du calife abbasside al-Mustaʿṣim bi Amr i-llāh fut vécue comme un traumatisme par l'ensemble des croyants du *Dār al-islām*. Cet événement a donné lieu à de multiples récits en Orient comme en Occident, de la part des historiens qui nous informent sur ce que la mort du calife représentait pour les différents groupes sociaux et religieux[43]. La *Tadhkirat al-awliyā'* offre une version hagiographique des causes qui ont conduit le chef de la communauté des croyants à sa fin tragique.

41 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 48-49.

42 D. S. Margoliouth, « al-Rifāʿī Aḥmad », *EI*[2].

43 N. Neggaz, « The Many Deaths of the Last ʿAbbāsid Caliph al-Mustaʿṣim bi-llāh (d. 1258) », *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 30/4, 2020, p. 585-612.



ILLUSTRATION 20 Le calife al-Musta'ṣim bi-llāh emprisonné, Français 2810, fol. 201 v

2 Le calife abbasside indigne de gouverner ?

> Hülegü dit au calife : « Puisque
> tu es chef de la religion de Mahomet,
> nous te ferons te repaître de ces précieuses
> richesses que tu as tant aimées durant ta vie »[44].

Un récit attribue au calife al-Musta'ṣim bi Amr i-llāh la responsabilité d'avoir provoqué la chute de Bagdad. Selon l'hagiographe, l'oncle de Shāh Sayf Allāh Qattālī, Tāj al-Dīn Manṣūr, avait une monture qui était aussi rapide que le vent. Convoitée par le calife, celui-ci lui demanda à plusieurs reprises de lui donner ce cheval, mais Tāj al-Dīn Manṣūr refusa. Mécontent, le calife envoya des messagers pour lui prendre le cheval par consentement (*riḍā'*) ou de force et avec violence (*'unfā^{nn} wa ta'adyā^{nn}*). Il ajouta que si Shāh Sayf Allāh Qattālī était présent, il ne fallait pas le mettre au courant de l'affaire afin de ne pas susciter sa colère[45]. Une fois arrivés à Umm 'Ubayda, les messagers du calife se rendirent auprès de Tāj al-Dīn Manṣūr sans rendre hommage auparavant à Shāh Sayf Allāh Qattālī. Les envoyés du calife ignoraient que ce dernier était dans un coin de sa *zāwiya*, la tête dans son manteau, « méditant sur l'unicité divine et immergé en Dieu »[46]. Entendant les propos des messagers du calife, Shāh Sayf Allāh Qattālī s'écria : « Que le calife soit paralysé parce qu'il a agi de manière impropre envers nous »[47]. Puis, des deux doigts de sa main blanche, il montra la direction de Bagdad et dit : « Sur l'instant nous lacérons le ventre du calife avant qu'il ne s'empare de notre cheval »[48]. Toutes les personnes qui étaient présentes au *majlis* de Shāh Sayf Allāh Qattālī virent que deux doigts de sa main étaient ensanglantés (*khūn ālūda*). La frayeur s'empara alors des cœurs des émissaires du calife. Ils comprirent que c'était le signe que le calife n'était plus en vie et que « la trace de son nom avait été effacée des registres ». Pris de panique, les envoyés retournèrent à Bagdad et lorsqu'ils arrivèrent le tumulte de la mort du calife résonnait dans la ville. Les grands de la cour dirent : « Lorsque deux doigts de la main blanche sortirent du monde de l'invisible le ventre du calife se fendit »[49].

---

44 Hayton, *La fleur des histoires de la terre d'Orient*, trad. Ch. Deluz, dans *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre sainte, XII^{e}-XVI^{e} siècle*, D. Régnier-Bohler (dir.), Paris, 1997, p. 838.

45 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 50.

46 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 51.

47 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 51.

48 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 51.

49 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 51.

Dans ce récit, les paroles prononcées par Shāh Sayf Allāh Qattālī à l'égard du calife s'apparentent à une prière invocatoire (*duʿāʾ*) de malédiction. Dans le *duʿāʾ*, qu'il soit de bénédiction, d'imprécation ou de malédiction, se trouve l'idée de la valeur réalisatrice du verbe, en vertu du verset coranique : « L'homme lance son invocation pour le mal comme pour le bien »[50]. Dans le soufisme, la prière invocatoire de malédiction est légitimée par un hadith *qudsī* : « Celui qui est l'ennemi de mon *wālī*, je lui déclare la guerre »[51]. Dans le cas présent, le calife s'est en effet comporté en ennemi contre un sayyid, un parent de sang du Prophète. Il envoie des messagers prendre le cheval de l'oncle de Shāh Sayf Allāh Qattālī avec violence, tout en les mettant en garde de ne pas attirer l'attention de ce dernier. Le calife se montre ainsi injuste et sournois. Par conséquent, la disqualification du calife abbasside al-Mustaʿṣim bi Amr i-llāh de sa fonction de guide de la communauté musulmane est patente. Les signes prodigieux qui annoncent sa mort ont une forte dimension eschatologique. Dans ce récit, Shāh Sayf Allāh Qattālī apparaît sous les traits d'un « roi initié », un rôle annoncé on l'a vu avant sa naissance. La conclusion du récit confirme le contexte politique dans lequel la mort du calife est justifiée par le cheikh :

> Ô ʿAzīzān, la bonne conduite des anciens indique qu'en toutes circonstances il faut connaître son imam ; il faut retourner à la guidance des anciens (*hidāya-yi mutaqaddimān*) parce que mettre le pied dans la négation (*inkār*) sera la cause de la ruine de la religion (*wayrānī-i dīn*) et de la ruine du monde (*kharābī-i dunyāʾ*). En vérité, il est nécessaire que toute personne suive la voie des Amis de Dieu (*ṭarīqat-i awliyāʾ*) et des descendants du sayyid des prophètes (*sayyid al-anbiyāʾ*). La réflexion juste conduit à la raison (*ʿaql*)[52].

La description de l'indignité à gouverner du calife en raison de son mauvais comportement vis-à-vis d'un descendant de Prophète et adepte de la *rifāʿiyya* est confirmée par Ibn al-Sāʿī dans le *Taʾrīkh al-khulafāʾ al-ʿAbbāsiyyīn* :

> Les califes abbassides avaient convenu de déléguer le poste de gouverneur du district de Wāsiṭ aux Rifāʿiyya [...]. Le gouverneur serait envoyé par le calife à condition qu'il soit sous la supervision du cheikh Ruwaq

50 Coran 17 : 11. Voir L. Gardet, « Duʿā' », *EI*[2]. Voir aussi les analyses de N. Amri, « La malédiction du saint. *Duʿâ'* et situation de conflit dans l'Ifriqiya médiévale. Essai de typologie », p. 69-88.

51 N. Amri, « La malédiction du saint », p. 69. Dans le hadith *qudsī*, c'est Dieu qui s'exprime par la bouche du Prophète.

52 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 52.

> d'Umm ʿUbayda [...]. Puis, quand le califat est tombé entre les mains d'al-Mustaʿṣim bi Amr i-llāh, il a écrit à Sayyid Najm al-Dīn Aḥmad : « Je vous dépossède de la fonction de gouverneur de Wāsiṭ, car je crois que les fonctions de cheikh et de gouverneur ne sont pas compatibles [...]. Après cela, al-Mustaʿṣim bi Amr i-llāh a tout perdu. Avec lui le califat abbasside a disparu, et Dieu a fixé son destin[53].

La *Tadhkirat al-awliyāʾ*, comme les récits de certains historiens, décrit le calife comme un souverain corrompu (*fāsid*), indigne de gouverner et dont la mort est une nécessité pour le bien de la communauté musulmane[54]. Le saint « Glaive de Dieu » (*sayf Allāh*) et justicier est un motif courant dans la littérature hagiographique. ʿĀʾisha al-Mannūbiyya, la célèbre sainte de Tunis, est créditée par son hagiographe de nombreux propos en ce sens : « Je suis, par Dieu, une bouchère. Je porte une lame dans la main droite et une épée dans la gauche »[55]. Elle s'enorgueillissait d'avoir « tué cinq cents puissants » (*jabbārī*), de son vivant, et cinq cents après sa mort[56]. Présenté comme un roi initié, Shāh Sayf Allāh Qattālī représente la figure archétypale de l'imam juste dont « l'équité un seul jour vaut plusieurs années d'adoration des ascètes ». Par ailleurs, en vertu d'une tradition prophétique l'imam juste est aussi le meilleur « des Sept hommes qui seront couverts par Dieu de Son ombre le Jour de la Résurrection »[57]. Après le récit des événements de Bagdad, l'hagiographe décrit avec moult détails le cheminement de Shāh Sayf Allāh Qattālī vers l'Iran méridional.

3 L'émigration de Shāh Sayf Allāh Qattālī vers le Fārs. Un chemin ponctué de signes miraculeux

> L'islam a commencé comme un étranger,
> et il redeviendra cet étranger

53 Ibn al-Sāʿī, *Taʾrīkh al-khulafāʾ al-ʿAbbāsiyyīn*, Le Caire, 1993, p. 150-151. Je remercie Nassima Neggaz de m'avoir signalé cette source et de m'en avoir envoyé la traduction.

54 On trouve un cas comparable de vengeance d'un saint contre le sultan Hafside al-Mustansir qui s'était proclamé calife. Un récit quasiment hagiographique est rapporté dans la très officielle chronique dynastique d'al-Zarkashī, *Taʾrīkh al-dawlatayn al-Muwahhidiyya wa l-Hafsiyya*, voir N. Amri, *al-Walāya wa-l-mujtamaʿ*, Beyrouth-Tunis, 2006², p. 301-303.

55 N. Amri, *La sainte de Tunis*, p. 184.

56 N. Amri, *La sainte de Tunis*, p. 200.

57 N. Amri, *Sîdî Abû Saʿîd al-Bâjî*, p. 91-92.

qu'il a été au commencement.
Alors bienheureux les étrangers[58].

Le départ de Shāh Sayf Allāh Qattālī est présenté comme une sorte de réplique de l'émigration (*hijra*) du Prophète de La Mecque à l'oasis de Yathrib, la future Médine, en 622 pour échapper à l'hostilité des marchands mecquois. Dans un chapitre intitulé « La fuite (*farār*) de Ḥaḍrat de la contrée de Bagdad vers le Fārs », l'hagiographe rapporte les détails des étapes parcourues jusqu'à son arrivée à Dashtwiyyat-i Māghard dans le Fārs, un cheminement ponctué de récits miraculeux[59]. Après la mort du calife, les sayyids et les soufis d'Umm ʿUbayda pensèrent que la vie de Shāh Sayf Allāh Qattālī était en danger. Ils dirent qu'il devait quitter la ville et diffusèrent la nouvelle de la *hijra*. Un groupe de sayyids des Banī Ḥasan et des Banī Ḥusayn partirent à sa recherche, mais ils ne trouvèrent aucun signe de lui car il avait décidé de se rendre dans le Fārs[60].

Shāh Sayf Allāh Qattālī prit le chemin de Baṣra avec ses proches et des hommes en armes pour les protéger des dangers du voyage. Puis, de la région de Baṣra, il arriva dans le désert où il trouva six puits dont l'eau salée était impropre à la consommation. Tous ceux qui l'accompagnaient étaient dévastés par la soif et le bétail décimé. C'est à cet endroit que Shāh Sayf Allāh Qattālī accomplit son premier prodige. Il ordonna de creuser un puits plus profond au milieu de ces six puits. Aussitôt, de l'eau pure apparut et ils purent se désaltérer. Les jardins reverdirent grâce à cette eau miraculeuse écrit l'hagiographe, qui dit que ce puits est célèbre sous le nom Chāh-i Qattāl[61]. Quelques jours plus tard, ils arrivèrent au pied d'une montagne difficile à franchir, mais ils finirent par trouver un défilé à travers lequel ils purent passer. Ils prient alors la route des côtes, vers Bandar Chīrū. En chemin, ils se reposèrent quelques jours des fatigues du voyage[62]. Puis Shāh Sayf Allāh Qattālī se mit en route avec ses compagnons et se dirigea vers Rik Rustāq (Bandar Rik)[63]. Des bédouins qui se trouvaient là lui firent allégeance. Faḍl ʿArab ʿAbbāsī, qui était un bébé, fut amené à Shāh Sayf Allāh Qattālī. On le supplia que du monde exotérique et ésotérique

58 Hadith cité par N. Amri, « Le saint *rifâ'î* Abû l-Hasan ʿAlī al-ʿAjamī (m. 809/1406) », p. 190, n. 6.

59 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 58-66.

60 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 58-60.

61 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 61-62.

62 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 63.

63 Dans la *Tadhkirat al-awliyā'*, la graphie des toponymes est souvent défectueuse, il doit s'agir du port de Bandar Rik. Le village de Rik Rustāq est situé au nord-est de Khunj, beaucoup plus loin de l'endroit où se trouvait le cheikh à cette époque. Une autre anecdote mettant en scène Faḍl ʿArab ʿAbbāsī se passe à Bandar Rik, voir *infra*. Le nom de l'enfant apparaît aussi sous la forme : Sayyid Faḍl Allāh.

(*ʿālam-i ẓāhir wa bāṭin*), il ne manque rien à l'enfant dans son éducation. Or ce jour était le quarantième de Sayyid Faḍl ʿArab ʿAbbāsī, dont le titre ici de « *sayyid* » renvoie à la dignité tribale. Shāh Sayf Allāh Qattālī demanda qu'on lave le bébé selon la tradition (*sunna*). Les femmes se réunirent en sa présence et demandèrent au cheikh de le purifier. Sayyid Faḍl Allāh (Faḍl ʿArab ʿAbbāsī), purifié avant qu'on le lave, s'exprima clairement et dit à trois reprises : « Je suis pur » (*anā ṭāhir*^{an}). Comme il parlait parfaitement bien alors qu'il n'était pas en âge de parler, son père se mit en colère et lui dit : « Mon fils, grandiras-tu donc dans la tombe ? » Alors, à l'instant même, le père succomba[64]. Il fut inhumé près de la rivière qui se trouvait près de Bandar Rik.

Ce récit semble indiquer que Shāh Sayf Allāh Qattālī agit comme l'agent de Dieu pour doter l'enfant de capacités initiatiques. En effet, l'hagiographe écrit : « Comme il plut à l'Esprit, un flux créateur émana de Shāh Sayf Allāh Qattālī [...] et il arriva à un sentiment d'exaltation[65]. » En se mettant en colère contre son fils, le père se conduit en négateur du miracle divin, accompli par l'intermédiaire de Shāh Sayf Allāh Qattālī : donner à un bébé la capacité de parler. Par conséquent, le père s'étant comporté comme un mécréant, la sanction qu'il mérite est la mort.

Après l'inhumation, ils reprirent le chemin vers le but que s'était fixé Shāh Sayf Allāh Qattālī, à savoir la région de Khunj. En effet, lorsqu'il était arrivé à Bandar Chīrū, il fit allusion aux cheikhs Dānyālī : « Dans cette contrée il y a le cheikh Rukn al-Dīn Dānyāl qui est digne de notre compagnie »[66]. Ils prirent de nouveau un chemin montagneux et se dirigèrent vers le village de Bih-dih, mais ils ne pouvaient planter leur tente nulle part. Ils continuèrent leur chemin et s'arrêtèrent dans la forteresse Bayān Kabrī qui, selon l'hagiographe, est célèbre sous le nom Qalʿat Khūrkhasht, où ils déposèrent l'étendard de Sayyid Aḥmad Rifāʿī[67]. Shāh Sayf Allāh Qattālī dit aux personnes qui l'accompagnaient : « Sayyida ʿAfīfa Bībī Ḥafṣ est enceinte de Gawharī Shāh, « Joyau royal », dont le nom est Aḥmad. Après l'accouchement, la jeune maman était assoiffée. C'est alors qu'un puits apparut auquel elle put se désaltérer. Issu, selon l'hagiographe, de l'influx bénéfique (*baraka*) du nouveau-né, le puits est aujourd'hui connu sous son nom[68]. La naissance du fils de Shāh Sayf Allāh Qattālī n'est pas sans rappeler celle de l'enfant Jésus dans le Coran. Alors qu'il était aux pieds de Marie, Jésus dit à sa mère : « Ne t'attriste pas. Ton Seigneur a

64 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 63-64.
65 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 64.
66 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 63.
67 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 64-65.
68 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 64-65.

fait jaillir un ruisseau à tes pieds »[69]. Dans ce récit, Dieu est l'agent du miracle qui est accompli par l'intermédiaire du nouveau-né.

Il est difficile de reconstituer avec exactitude la route empruntée par Shāh Sayf Allāh Qattālī, d'autant plus que l'hagiographe ne mentionne que les endroits où ont lieu des épisodes dignes de figurer dans la *memoria* de son hégire. Après avoir pris la direction de Baṣra, il s'engagea dans le désert où, on l'a vu, se produisit le premier prodige, l'apparition du Chāh-i Qattāl. Il prit ensuite une route le long du golfe Persique. Le massif montagneux difficile à franchir dont parle l'hagiographe, pourrait être une allusion à la Kūh-i Bang le long de la côte entre Bandar Daylam et Bandar Ganāva[70]. Il prit ensuite le chemin de Bandar Chīrū qui est situé à cent vingt kilomètres à l'ouest de Bandar Langa, dans le district de Lār[71]. Il passa ensuite par Bandar Rik (« Port de sable »), situé à environ cinquante kilomètres au nord-ouest de Būshihr, une région sableuse et improductive[72]. De nombreuses tribus arabes sont établies dans les régions côtières du golfe Persique. Le prodige du bébé capable de parler marque une nouvelle étape sur le chemin de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Il est difficile dans l'épisode suivant de localiser le lieu exact où l'étendard de Sayyid Aḥmad Rifāʿī aurait été déposé, mais puisqu'il avait pris la direction de Bih-dih, village situé à trente-six kilomètres au sud-est de Gawbandī, il remontait vers Khunj[73].

Shāh Sayf Allāh Qattālī décida d'établir son lieu de résidence (*qarārgāh*) à Dashtwiyyat-i Māghard, un endroit situé près de Khunj, selon Sayyid Aḥmad Qattālī, l'hagiographe[74]. Au cours de son périple, il avait dit à ses compagnons, alors qu'il avait fait halte sur la route de Bandar Chīrū, qu'il se dirigeait vers la « demeure éternelle » (*maqar-i azalī*)[75]. Cette errance mystique (*siyāḥa*) de l'Irak vers le Fārs, ponctuée d'épisodes miraculeux, sacralise l'espace comme en témoigne la toponymie puisque le nom de Shāh Sayf Allāh Qattālī est associé à chacun de ces lieux. L'objectif du cheikh était de diffuser (*manshūr*) la *walāya* et les principes de la *ṭarīqa*, symbolisée par son étendard, dans le Fārs. Les derviches de la Rifāʿiyya, on l'a vu, défilèrent avec leurs instruments de musique et l'étendard de l'ordre lors de la grande parade militaire organisée par Khalīl-Sulṭān à Persépolis en 881/1477.

---

69 Coran 19 : 25.

70 John Macdonald Kinneir, *A Geographical Memoir of the Persian Empire*, Londres, 1813, p. 56 (Reprint, Routledge, Curzon/Londres, 2004).

71 *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 32.

72 John Macdonald Kinneir, *A Geographical Memoir of the Persian Empire*, p. 70-71 ; *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 33.

73 *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 41.

74 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 22.

75 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 63.

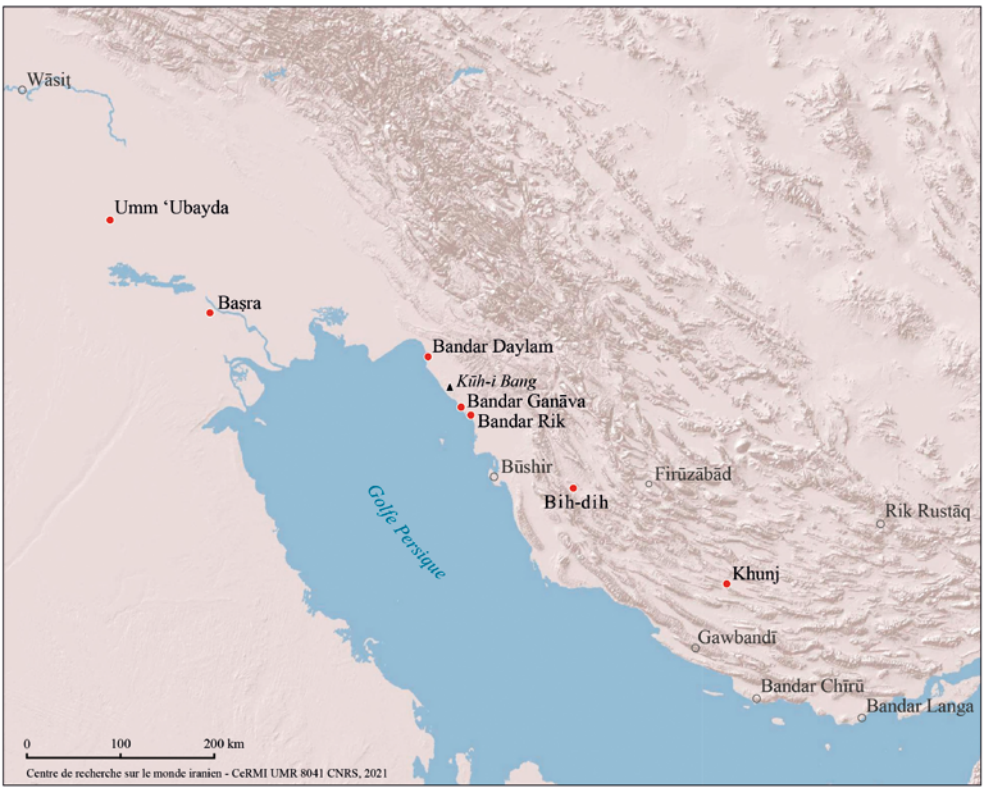


ILLUSTRATION 21 Reconstitution du périple de Sayf Allāh Qattālī d'après la *Tadhkirat al-awliyā'*

L'hagiographe décrit ensuite comment Shāh Sayf Allāh Qattālī imposa son autorité spirituelle dans le Lāristān en portant assistance aux habitants contre les injustices du prince de Chiraz. À cette époque, l'atabek Saʿd b. Zangī était au pouvoir dans le Fārs. Il envoya six Turks de son entourage, sous la direction de ʿAlī Shāh Bek, auprès de Shāh Sayf Allāh Qattālī pour établir l'impôt sur le fourrage (*ʿalaf*) pour la nourriture du bétail. Ils arrivèrent à Dashtwiyyat-i Māghard quelques jours plus tard. Ils s'installèrent près du seuil de la *zāwiya* de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Les résidents de la *zāwiya* du cheikh s'étonnèrent que l'on puisse s'en approcher étant donné qu'il s'agit un endroit inviolable (*ḥaram*). Craignant que le cheikh soit confronté à des difficultés pour s'établir dans le Fārs, ses proches dirent qu'il devait retourner à Umm ʿUbayda[76]. Entendant ces paroles, Shāh Sayf Allāh Qattālī fit une invocation (*duʿā'*) et dit : « Ce groupe d'iniques (*jamāʿat-i ṭāghī*) a abandonné la croyance (*iʿtiqād*), il a

76 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 67.

tiré une flèche de l'injustice (*tīgh-i jafā*) sur les gens de la pureté et de la fidélité (*ahl-i ṣafā wa wafā*) ». Puis, le cheikh tendit sa main blanche en direction de Chiraz. Les envoyés virent que ses doigts étaient ensanglantés. Un caillot rougeâtre tomba devant le cheikh qui dit : « Ceci est le sang de votre gouverneur qui a voulu nous porter atteinte. Nous lui faisons payer le prix du sang (*qiṣāṣ*) pour ce qu'il nous a fait »[77].

De crainte, le corps de ʿAlī Shāh Bek fut tuméfié de la tête aux pieds. Ceux qui l'accompagnaient se mirent à trembler de terreur et demandèrent : « Qui est cette perle de nacre (*gawhar az ṣadaf*) ? Qui est cette étoile de la citadelle (*akhtar-i burj*)[78] ? » Grâce à la *walāya*, les grands serviteurs de la *zāwiya* déclarèrent de manière éloquente : « Ce sultan est Shāh Sayf Allāh Qattālī b. Maʿalī b. Naʿīm de la maison de la famille noble de ʿAlī b. Abī Ṭālib »[79]. Les envoyés de l'atabek Saʿd tombèrent aux pieds de Shāh Sayf Allāh Qattālī et déposèrent devant lui leurs armes et leurs chevaux. Ils lui témoignèrent une confiance solidement établie (*iʿtiqād*) et voulurent rester en sa compagnie. Le cheikh leur ordonna de retourner à Chiraz afin qu'ils disent à l'atabek qu'il avait la connaissance innée de Dieu (*maʿrifa*).

Shāh Sayf Allāh Qattālī utilise de nouveau ici la prière invocatoire de malédiction comme dans le cas du calife abbasside. En cas de conflit, le *duʿā'* mobilise un certain nombre d'éléments relevant de la parole et des « effets de scène »[80]. Ici, le *duʿā'* est ritualisé par une gestuelle codifiée : la prononciation des imprécations et les doigts ensanglantés de sa main blanche. Comme le souligne Nelly Amri, le *duʿā'* de malédiction s'inscrit dans « l'économie de la peur » par l'effroi qu'il suscite[81]. La mise en scène de la terreur se concrétise ici par le corps tuméfié de ʿAlī Shāh Bek, le chef des envoyés de l'atabek, et l'épouvante de ceux qui l'accompagnent. Ils font acte d'humilité en tombant aux pieds de Shāh Sayf Allāh Qattālī restaurant ainsi la hiérarchie entre le pouvoir du prince et celui de Dieu incarné par le cheikh. Par cet acte de soumission, ils reconnaissent le statut inviolable et sacré de son lieu de vie. Une ultime leçon est adressée à l'atabek Saʿd puisque ses émissaires lui sont maintenant renvoyés

77 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 68.

78 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 69.

79 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 69. Textuellement : les serviteurs de la *zāwiya* firent venir le rossignol parlant. Le rossignol symbolise l'éloquence de la personne qui fait un discours. Il s'agit d'une image qui revient à de nombreuses reprises dans la *Tadhkirat al-awliyā'*. Le terme sultan est employé de manière métaphorique pour désigner la dignité spirituelle de Shāh Sayf Allāh Qattālī.

80 N. Amri, « La malédiction du saint », p. 71.

81 N. Amri, « La malédiction du saint », p. 71.

par Shāh Sayf Allāh Qattālī pour lui faire savoir que l'autorité spirituelle de ce dernier est supérieure au pouvoir temporel de l'atabek.

Selon l'hagiographe, grâce au pouvoir charismatique de Shāh Sayf Allāh Qattālī, la situation fut rétablie à Dashtwiyyat-i Māghard et les sujets ne furent plus victimes de l'injustice du prince de Chiraz[82]. Suite à cette affaire, les gouverneurs de Lār (*dār al-imān*), les grands et les sujets se rendirent auprès du cheikh pour lui rendre hommage et lui témoigner leur confiance, la pureté de leur croyance et leur amour pour la famille du Prophète et de ʿAlī[83]. En toutes circonstances, dit l'hagiographe, il est nécessaire de respecter les descendants de ʿAlī :

> Ô amoureux (*muḥibbān*), sachez que depuis le début, le rayonnement de la bonne renommée dans les deux mondes [ici-bas et dans l'au-delà] et dans toutes les contrées du monde se réalise en ayant foi (*iʿtiqād*) et confiance (*jān sipārī*) dans les *ahl al-bayt*, dont les sayyids sont les descendants. Il ne faut pas fréquenter les gens de la réfutation et de l'aversion (*ahl-i inkār wa ijtināb*)[84].

Shāh Sayf Allāh Qattālī, qui exerce désormais sa *walāya* dans la région, est le protecteur des princes de Lār et de la population parce qu'ils ont une ferme croyance dans les « Gens de la Demeure ».

On rapporte, dit l'hagiographe, que lorsque Ḥaḍrat Qattālī quitta la région de Bagdad pour aller à la frontière du Fārs, un groupe de personnes qui le réfutaient (*inkār*) lui firent allégeance après avoir constaté ses charismes et son rang élevé. Les Arabes Faḍlī et les Arabes Muʿāwiyya ne lui étaient pas hostiles, mais les Kurdes et certains Arabes niaient ses vertus. Après la manifestation de son pouvoir spirituel, ils ne le réfutèrent plus et devinrent ses disciples[85]. Un autre épisode fait référence à des Arabes, qualifiés de prévaricateurs (*aʿarāb-i ṭāghī*), qui lui avaient porté atteinte alors qu'il était dans le désert. Pendant la nuit, ils avaient pillé ses biens et ceux de ses domestiques. Au petit matin, dans l'échauffourée qui s'ensuivit entre les Arabes et les domestiques du cheikh pour récupérer les bagages, des coups furent portés au « corps béni » de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Celui-ci fit tomber sur les voleurs sa manche bénie (*āstīn-i mubārak*) les faisant tous périr. Il put alors récupérer ses biens et, selon

82 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 70.
83 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 71.
84 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 72.
85 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 66-67.

l'hagiographe, sa perfection (*kamāl*) et sa vertu (*faḍl*) furent évidentes[86]. Ici, le geste remplace la formule de malédiction, il s'agit de nouveau de défendre l'honneur d'un descendant du Prophète.

Shāh Sayf Allāh Qattālī incarne le saint homme exilé (*ghārib*), qui renvoie comme le *ḥadīth al-ghurba* cité en tête de ce paragraphe et, dans le cas du cheikh, à « l'apologie des *ghurabā'*, détenteurs de la vraie foi, à relents eschatologiques »[87]. Après avoir été le « Glaive de Dieu » pour punir l'injustice du calife abbasside, Shāh Sayf Allāh Qattālī avait émigré dans le Fārs cheminant selon un parcours jalonné d'épisodes miraculeux dont le dernier est la punition de l'atabek Sa'd b. Zangī qui n'avait pas respecté le caractère sacré de sa *zāwiya*. Tous ces épisodes visent à faire reconnaître le pouvoir spirituel de Shāh Sayf Allāh Qattālī et, au-delà, la prééminence de l'autorité des « Gens de la Demeure ».

4 Shāh Sayf Allāh Qattālī, pôle de tous les pôles (*quṭb al-aqṭāb*). Une éducation religieuse destinée aux membres de la famille ?

> Je suis le pôle des hommes des
> réalisations spirituelles [...]
> je suis le pôle des pôles[88].

Dans les sources hagiographiques, les témoignages des disciples du cheikh constituent une importante source d'information sur les faits et gestes du maître. Il est surprenant que dans la *Tadhkirat al-awliyā'*, l'hagiographe ne cite le nom d'aucun disciple qu'aurait éduqué Shāh Sayf Allāh Qattālī. Si des personnes apparaissent en dehors du cercle familial, la plupart du temps c'est pour mettre en valeur ses actions, ses charismes, ou en situation de conflit. Toutes les règles à respecter en matière d'éducation religieuse sont regroupées dans un chapitre intitulé : « Conseils à la famille des enfants » (*naṣīḥāt-i āl-i awlād*)[89]. Néanmoins, destinés en premier lieu à ses proches, les conseils de Shāh Sayf Allāh Qattālī s'adressent à tout musulman et ne comportent que peu de règles particulières aux soufis.

86 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 52-53.

87 N. Amri, « Le saint *rifâ'î* Abû l-Hasan 'Alī al-'Ajamī », p. 211.

88 Propos de 'Ā'isha al-Manūbiyya, dans N. Amri, *Les saints en islam*, p. 182.

89 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 84. Ici, l'expression « *āl-i awlād* » désigne les enfants du cheikh, mais, dans un sens plus large, peut faire référence à la famille du Prophète dont étaient issus les Qattālī.

Il explique que le chemin vers Dieu repose sur trois éléments. Il faut « se laver de tous les liens avec le monde ici-bas », la nuit il faut dormir en état de pureté rituelle et il faut se remémorer le nom de Dieu en toutes circonstances[90]. Selon Shāh Sayf Allāh Qattālī, le fondement de la religion (*aṣl-i dīn*) est la certitude (*yaqīn*) à laquelle on parvient par le renoncement (*zuhd*). À un stade supérieur, on peut atteindre la pureté de la religion avec la sagesse (*ḥikma*). Il dit encore que la pureté de l'intention (*ikhlāṣ*) est le salut de la religion (*salāmat-i dīn*). Enfin, il faut se tourner vers le savant en sciences religieuses (*'ālim*) pour pratiquer une religion vraiment authentique. Le savant est le médecin de la religion (*ṭabīb-i dīn*) et la clef du trésor de la religion (*kilīd-i ganj-i dīn*)[91].

Selon Shāh Sayf Allāh Qattālī, le fondement de la religion repose en premier lieu sur la certitude, une notion qu'on trouve dans le Coran. Le *yaqīn* fait référence à la rectitude, la quiétude en la vérité évidente exprimée dans le texte coranique par le verset : « Certes Dieu est la vérité évidente » (*al-ḥaqq al-mubīn*)[92]. Par ailleurs, dans le Coran la sagesse vient toujours de Dieu par la médiation de Muḥammad : « Souvenez-vous des Versets de Dieu et de la Sagesse qui vous ont été récités dans vos maisons »[93]. Le Prophète communique aux croyants la connaissance de ce qui est permis (*ḥalāl*) et de ce qui est défendu (*ḥarām*), ainsi que l'ordre (*amr*) et la prohibition (*nahy*) de Dieu[94]. C'est à cette notion de sagesse que semble faire allusion Shāh Sayf Allāh Qattālī. De même, lorsqu'il évoque le *zuhd* comme moyen de parvenir au *yaqīn*, il s'agit du renoncement à l'illicite.

Shāh Sayf Allāh Qattālī distingue quatre signes qui témoignent d'une véritable croyance. Il est nécessaire d'être toujours dans la crainte (*khawf*) car celui qui n'est pas dans la crainte des Fins dernières n'a pas la foi. Néanmoins, la crainte du Jour du Jugement est associée à une autre notion centrale, l'espoir (*rajā'*) en la clémence divine. Ne pas avoir d'espoir dans la bonté de Dieu, dit-il, c'est être dans la mécréance (*kufr*). Le troisième signe d'une véritable croyance est l'amour (*maḥabba*) car celui qui n'a pas d'amour est dans la haine (*bughḍ*) qui est également le signe de la mécréance. Enfin, il oppose la certitude (*yaqīn*) au doute (*shakk*) qui, comme la haine, est l'état du mécréant[95].

La définition de la crainte donnée par Shāh Sayf Allāh Qattālī est tout à fait classique. Dans sa *Risāla*, Qushayrī place le chapitre sur *khawf* avant celui sur

90 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 84.
91 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 86.
92 Coran 24 : 25. P. Nwya, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 277.
93 Coran 33 : 34.
94 Coran 2 : 129, 4 : 113, 33 : 34. P. Nwya, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 42.
95 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 85-86.

rajā', ce qui confirme le caractère eschatologique du terme[96]. Il est intéressant de noter que les arguments utilisés par le cheikh font référence à la polysémie du terme *kufr* dans le Coran. Dans certains versets, *kufr* peut prendre le sens d'injustice (*ẓulm*). En effet, renier une faveur divine, comme ici la bonté de Dieu envers les hommes, revient à se montrer injuste envers soi-même. Le *kufr* peut aussi faire référence au reniement (*juḥūd*). On renie Dieu parce qu'on n'en a pas une connaissance par l'intellect (*'aql*), mais seulement une connaissance innée qui peut disparaître comme l'éclair[97]. Le troisième signe de croyance, qui oppose, l'amour (*maḥabba*) à la haine (*bughḍ*), peut s'interpréter comme une allusion à la conception chiite imamite de la *walāya*. Selon une tradition attribuée à 'Alī : « La bonne action, c'est la reconnaissance de notre *walāya* et l'amour (*ḥubb*) à notre égard, nous les *ahl al-bayt*. La mauvaise action, c'est la négation de notre *walāya* et la haine (*bughḍ*) à notre égard »[98]. Selon des traditions que l'on fait remonter au Prophète lui-même, « l'amour des imams ne peut être agrée que lorsqu'il est accompagné de la dissolution de leurs ennemis »[99]. La *maḥabba* renvoie également au dit du Prophète : « Celui qui honore les Gens de ma Maison, je réponds de lui (au Jour du Jugement) et sa foi ne sera parfaite que si je deviens, ainsi que les Gens de ma Maison, plus aimable à ses yeux que sa propre personne, son propre bien et ses propres enfants »[100].

Shāh Sayf Allāh Qattālī donne sa propre définition d'un concept majeur de la pratique musulmane, la piété, la piété vigilante, la crainte révérencielle (*taqwā*). Il dit qu'il faut s'éloigner du monde ici-bas, étudier les sciences religieuses, se satisfaire (*riḍā'*) de ce que Dieu nous accorde et faire le bien[101]. Il ajoute encore d'autres éléments. Tout d'abord, il faut tenir sa langue, c'est-à-dire ne pas dire du mal d'autrui, et ne pas mentir. Il faut garder la bouche pure des morceaux interdits (*ḥarām*) et suspects (*shubah*), en d'autres termes il faut veiller à la licéité de la nourriture. Il faut s'abstenir de la passion (*hawā*) et de l'innovation (*bid'a*). Enfin, il faut également se tenir loin des injustices (*maẓālim*) et des ennemis (*makhāṣim*)[102].

On constate que pour Shāh Sayf Allāh Qattālī, *taqwā* recouvre un vaste domaine de recommandations et d'interdictions. Sa définition correspond en

96 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 114, n. 2. Il n'y a pas de chapitre sur *rajā'* dans le traité de Kalābādhī, alors qu'il y en a un sur *khawf*.
97 P. Nwya, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 124.
98 M.- A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 182.
99 M.- A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 199.
100 Cité par N. Amri, « Le saint *rifâ'î* Abû l-Hasan 'Alī al-'Ajamī », p. 213.
101 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 84-85.
102 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 85.

grande partie à celle donnée par Abū Saʿīd Kharrāz (m. 277/890-891), ce maître des cercles soufis de Bagdad qui fut le disciple de Junayd, qui explique dans son ouvrage « La vérité des mots » (*Kitāb al-ḥaqā'iq*) que : « Celui qui, par son cœur, s'abstient de suivre la passion (*hawā*) et qui, par son âme, s'abstient de tomber dans les gouffres de la désobéissance et de l'égarement, celui-là a la *taqwā* »[103].

Alors que Shāh Sayf Allāh Qattālī luttait contre son âme charnelle (*nafs*) au tombeau de ʿAlī, ce dernier lui avait donné le titre « *qattālī* » parce qu'il était parvenu à tuer sa *nafs*. Le combat contre l'âme charnelle est le comportement ascétique le plus caractéristique du cheikh. Il considère que pour bénéficier de la vertu de la guerre sainte (*ghazā*), il faut rester chez soi et être vaillant (*gaw*) avec son âme concupiscente. Il fait allusion ici au *jihād al-nafs*, la lutte contre l'ego, l'âme charnelle. Le cheikh distingue quatre sortes de *nafs*. La première est « l'âme instigatrice au mal » (*nafs-i ammāra*) qui conduit à mal se comporter. La deuxième est « l'âme qui blâme » (*nafs-i lawwāma*) qui conduit vers la lumière. C'est la *nafs* des vertueux (*ṣulaḥā'*) et des Amis de Dieu (*awliyā'*). La troisième est « l'âme apaisée » (*nafs-i muṭma'inna*), qui purifie de tous les traits blâmables. Enfin la quatrième est « l'âme inspirée » (*nafs-i mulahima*) qui conduit à la corruption (*fasād*) et à la tentation satanique (*waswasat-i shayṭāniyya*)[104].

La position de Shāh Sayf Allāh Qattālī sur la *nafs* est assez proche à la fois de la conception coranique et des manuels de soufisme où l'âme est ambivalente. Dans la sourate 12 (verset 53), le Coran évoque l'âme instigatrice au mal[105], alors que dans la sourate 91 (versets 7-8), il évoque l'âme apaisée et agrée parce qu'elle a bien été modelée par Dieu[106]. Selon Shāh Sayf Allāh Qattālī, l'âme peut permettre à l'homme de prendre conscience qu'il doit modifier son comportement pour atteindre la lumière divine. D'ailleurs le Coran appelle l'homme à la purifier et loue celui qui y œuvre : « Heureux celui qui la purifie ! Mais celui qui la corrompt est perdu[107] ! »

À côté du combat contre la *nafs*, l'autre moyen dont dispose le croyant pour de se perfectionner est le retour à Dieu, le repentir (*tawba*), dont il dit que la retraite de quarante jours est le meilleur moyen pour y parvenir. La lumière divine atteint celui qui s'isole. Il faut exprimer un repentir sincère (*tawbat-i naṣūḥ*), dit Shāh Sayf Allāh Qattālī, car, selon le Prophète, Dieu fait descendre

103 P. Nwya, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 289.

104 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 15-16.

105 « Je ne m'innocente pas. L'âme est instigatrice du mal, à moins que mon Seigneur ne fasse miséricorde ».

106 « Par une âme ! Comme Il l'a bien modelée en lui inspirant son libertinage et sa piété ! »

107 Coran 91 : 9.

le soleil à l'endroit où se trouve celui qui fait *tawba*[108]. On ne trouve pas chez lui la dimension eschatologique du repentir qui est souvent associée à la crainte du châtiment de Dieu[109]. Shāh Sayf Allāh Qattālī reprend la position des spirituels qui considèrent la *tawba* comme le premier degré du cheminement vers Dieu.

Nous disposons de très peu d'information sur l'éducation spirituelle que Shāh Sayf Allāh Qattālī prodigua à ses nombreux enfants. L'hagiographe dit simplement qu'ils avaient été entraînés aux exercices d'ascèse et à la réclusion. Durant la nuit entière, ils se livraient à des actes d'adoration, se remémoraient le nom de Dieu et demandaient pardon à Dieu. Grâce à ces pratiques, ils étaient parvenus à la perfection (*kamāl*) et avaient atteint de hauts degrés spirituels (*marātib*)[110]. Le cheikh avait également recommandé à ses enfants d'écouter le discours des gens du cœur (*ahl-i dil*) et de ne pas être attachés à leur âme charnelle (*nafs*)[111]. Là encore, toutes ces pratiques ne sont pas spécifiques aux soufis, mais elles font partie de la vie religieuse de tout musulman particulièrement pieux.

L'hagiographe consacre néanmoins quelques paragraphes au soufisme (*taṣawwūf*) tel qu'il est défini par Shāh Sayf Allāh Qattālī. Le cheikh distingue deux voies de perfection, celle des personnes ordinaires, le commun (*ʿāmm*), et celle de l'élite des croyants (*khāṣṣ*). Il dit que le cœur de ceux qui pratiquent le soufisme du commun est pur (*ṣāfī*). Ils sont obéissants à Dieu (*ṭāʿa*), font la prière de la nuit (*qāʾim al-layl*) et pratiquent le jeûne le jour (*ṣāʾim al-nahr*), ou le jeûne permanent (*ṣāʾim al-dahr*). Quant à ceux qui pratiquent le soufisme de l'élite, explique Shāh Sayf Allāh Qattālī, ils ont le cœur en feu et sont constamment insatisfaits (*shūrshī-i dāʾim*), ce qui est le degré de l'amour (*ʿishq*) et de l'amour à l'excès (*maḥabbat-i ifrāṭ*)[112]. Il dit que les hommes de l'élite doivent agir avec la générosité du cœur. Ils doivent inciter les gens à ne pas être ennemis les uns des autres. Ils doivent se montrer cléments au moment où ils exercent la puissance et être modestes quand ils accordent un bienfait (*niʿma*). Enfin, ils doivent être sincères (*rāstī*) et respecter le dépôt (*amāna*) que Dieu a confié aux hommes[113].

Shāh Sayf Allāh Qattālī définit de la sorte deux formes de soufisme, celui de la *ʿāmma* et celui de la *khāṣṣa*. Cependant, la nature particulière de la *Tadhkirat*

108 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 89. Le *Kitāb al-ḥaqāʾiq* est un lexique sur le vocabulaire de l'expérience mystique.
109 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 126-127.
110 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 74-75.
111 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 87.
112 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 88.
113 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 86.

al-awliyāʾ dont, on l'a dit, l'objectif est de mettre en valeur les hauts faits spectaculaires du cheikh plutôt que ses prouesses spirituelles, ne permet pas d'avoir une idée précise de sa conception de la voie soufie. On le sait, les hagiographes sélectionnent les faits qu'ils jugent dignes de figurer dans la carrière posthume du maître. Il semble que dans le cas de Shāh Sayf Allāh Qattālī, son hagiographe ait choisi de privilégier sa carrière politique, mise au service de la préservation de l'honneur des Gens de la Demeure du Prophète, plutôt que de détailler son profil de maître spirituel. Le principal rite soufi dont il est question dans la *Tadhkirat al-awliyāʾ* est l'audition spirituelle, le *samāʿ*, une pratique qui a suscité bien des débats, déjà à l'époque des premiers maîtres spirituels.

5 Shāh Sayf Allāh Qattālī et le *samāʿ* des soufis d'Umm ʿUbayda. Un rite révélateur de son pouvoir

> Celui qui, entrant en extase,
> saisit une réalité spirituelle (*manʿā*) […], son extase
> procède de la réalité essentielle et du monde spirituel.
> S'il saisit le rythme et la mélodie,
> son extase est d'ordre physique (*ṭabīʿī*)
> S'il ne prête attention qu'au mouvement […],
> son extase est d'ordre satanique[114].

Le *samāʿ* est au cœur de la tension entre « pur et impur, licite et illicite, esprit et lettre ». La frontière est ténue entre sacré et profane, car il y a le risque de se laisser aller à des débordements qui dépassent l'ordre établi. Les cheikhs eux-mêmes se sont évertués à énoncer des règles pour en garantir la licéité[115]. Shāh Sayf Allāh Qattālī est impliqué dans plusieurs récits décrivant des séances de *samāʿ*.

Un premier récit rapporte que les serviteurs et les soufis de la *zāwiya*, après avoir terminé une retraite dans la *khalwa*, décidèrent de faire le *samāʿ*. Ils poussaient de grands cris, si bien que tout le péristyle se mit à trembler. Shāh Sayf Allāh Qattālī fit périr mille personnes avec le souffle de sa manche bénie. Shāh Sayyid Najm al-Dīn Akhḍar, qui était un savant exotérique (*pīr-i ẓāhir*) dit : « Ô Qattāl, occupe-toi des Gens de Dieu (*ahl Allāh*) et des Gens de

114 Règle concernant le *samāʿ* édictée par le cheikh Aḥmad Zarrūq (m. 899/1493) dans ses *Qawāʿid al-taṣawwūf*, trad. N. Amri, « Le *samāʿ* dans les milieux soufis du Maghreb », p. 520.

115 N. Amri, « Le *samāʿ* dans les milieux soufis du Maghreb », p. 492.

l'adoration (*ahl-i ʿibāda*), le temps est-il venu que d'un seul regard tu embrases le monde[116] ? » Selon un second récit, Shāh Sayf Allāh Qattālī ordonna de faire le *samāʿ* sur la place, mais personne n'eut le temps de danser car le vent de sa manche bénie faisait périr quiconque arrivait[117].

Selon un troisième long récit, les cheikhs et les soufis d'Umm ʿUbayda interrogèrent Sayyid Tāj al-Dīn Manṣūr, l'oncle de Shāh Sayf Allāh Qattālī, sur la pratique du *samāʿ*. Ils lui dirent qu'ils craignaient : « l'attrait pour l'audition spirituelle (*shawq-i samāʿ*) et le chant qui provoque l'instabilité ». Ils ajoutèrent qu'il faut de la réflexion parce que « la gustation spirituelle de l'audition (*dhawq-i samāʿ*), à notre goût (*madhāq*), est le poison meurtrier (*zahr-i qātil*) et nous n'avons pas le courage de nous y joindre. Il faut émettre un avis sur notre état spirituel (*ḥāl*) »[118].

En écoutant ces discours, Sayyid Tāj al-Dīn Manṣūr réfléchit : « Quelle sorte de pensée recueillir ? » Il lança dans les airs le « faucon royal » (*shāhīn*) de sa réflexion, alors l'oiseau rapporta dans ses serres le gibier qu'il cherchait. Il fallait remettre de multiples cadeaux dans le compagnonnage de Ḥaḍrat Qattāl (Shāh Sayf Allāh Qattālī) et, pour ce faire, Sayyid Tāj al-Dīn Manṣūr devait se rendre en Inde. Ainsi, pendant quelques jours, grâce à cette fuite (*farār*) un apaisement (*qarārī*) sera acquis[119].

Sayyid Tāj al-Dīn Manṣūr partit dès le lendemain matin. Le chemin dura sept mois et le soir les soufis faisaient le *samāʿ*. Ils repliaient la terre sous leurs pieds. Arrivés au but du voyage, on leur dit que cette contrée appartient au calife de l'Inde qui est un roi pauvre en Dieu. Le calife dit à Sayyid Tāj al-Dīn Manṣūr de remettre les objets de Ḥaḍrat. Selon l'hagiographe, grâce à la bonté de Dieu, la nuit même ils furent de retour à Umm ʿUbayda. Les sayyids des Banī Ḥasan et des Banī Ḥusayn étaient dans l'ivresse spirituelle. Shāh Sayf Allāh Qattālī était au Maydān-i samāʿ. Une fois le *samāʿ* terminé, Sayyid Tāj al-Dīn Manṣūr de colère s'exclama : « Ô Qattāl, m'as-tu fait aller en Inde pour cela ? Qui est ce grand roi ? » Le cheikh expliqua que l'ordre avait donné au roi de l'Inde de présenter l'échange des cadeaux sous les yeux de son oncle. Sayyid Tāj al-Dīn Manṣūr et les soufis comprirent que Shāh Sayf Allāh Qattālī leur avait imposé le voyage en Inde pour les éloigner des « égarements » (*aḍlāʿ*) d'Umm ʿUbayda[120].

116 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 49.
117 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 56.
118 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 56.
119 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 56.
120 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 57-58.

Il est difficile d'interpréter ces récits sur la pratique du *samāʿ*, sanctionnée dans les deux premiers cas par la mort des participants, terrassés par le souffle de la manche du cheikh. La littérature soufie mentionne bien des cas de novices évanouis, voire décédés, des suites d'un *samāʿ* mal adapté à leur état spirituel. Il semble que l'hagiographe fasse allusion aux séances de *samāʿ* pratiquées par les Rifāʿī. Ibn Baṭṭūṭa, qui visita la tombe d'Aḥmad Rifāʿī à Umm ʿUbayda, dit qu'il vit une centaine de derviches dans le mausolée. Après la prière de l'après-midi, ils battaient les tambours et se mettaient à danser. Puis, après la prière du soir et avoir mangé, ils écoutaient de la musique, allumaient un feu et y entraient en dansant[121]. Les derviches de la *rifāʿiyya* se livraient à des auditions spirituelles avec extase, propos extatiques et perte de sens, même si ces pratiques n'avaient pas été prescrites par Sayyid Aḥmad Rifāʿī lui-même.

Dans ces deux premiers récits, le cheikh semble être l'instrument de la violence divine, à laquelle renvoient des termes comme « puissance inaccessible » (*ʿizza*), « contrainte réductrice » (*qahr, saṭwa*). La manifestation de la violence chez les saints hommes est, comme le fait remarquer Nelly Amri, « frappée du sceau de l'ambivalence », mais dans tous les cas, elle échappe à la volonté du saint qui n'est que l'instrument de la volonté de Dieu[122]. Il est possible que ces récits visent les débordements des soufis de la *rifāʿiyya* dans leurs pratiques du *samāʿ*. Shāh Sayyid Najm al-Dīn Akhḍar, qui était le neveu de Sayyid Aḥmad Rifāʿī par sa mère, et un savant du savoir exotérique, ne comprend pas le sens caché et transcendant de cette « sainte » violence.

Dans le troisième récit, les derviches de la *zāwiya* de Sayyid Tāj al-Dīn Manṣūr à Umm ʿUbayda étaient attirés par les états extrêmes dans lesquels les entrainait le *samāʿ*. Cependant, ils étaient en même temps conscients qu'il y avait un danger à se livrer à des pratiques qui dépassaient le cadre légal. L'hagiographe utilise la métaphore du chasseur pour expliquer la perplexité de Sayyid Tāj al-Dīn Manṣūr à trouver une réponse aux questions des soufis d'Umm ʿUbayda. Le faucon royal assiste le chasseur pour débusquer les petites proies. Le prince le fait s'envoler de sa main vers le gibier que l'oiseau rapporte dans ses serres[123]. Ici, le gibier est la réponse à ses interrogations ; elle lui est envoyée par la médiation de l'influx bénéfique de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Il impose à son oncle une sorte de voyage initiatique en Inde, exprimé de manière métaphorique par l'expression « *ṭayy al-arḍ* », le « ploiement de la terre » sous les pieds des voyageurs[124]. Le prodige de la terre qui se plie

121 Ibn Baṭṭūṭa, trad. Gibb, p. 273-274.

122 N. Amri, « "L'homme de la terrasse" », p. 507-508.

123 Ch.-H. de Fouchécour, *La description de la nature dans la poésie lyrique persane*, p. 146-147.

124 On a vu que ʿUmar Murshidī a lui aussi replié la terre sous ses pieds pour se rendre à Hérat après la mort de Tamerlan.

sous les pas des saints devrait en principe leur faire parcourir la distance en un clin d'œil et non en sept mois que prend normalement le voyage par la route. L'idée ici serait que tous les jours – ou toutes les nuits – ces hommes durant les sept mois du voyage faisaient le « *ṭayy al-arḍ* ». En revanche, grâce à Dieu, la nuit même après la remise des cadeaux, ils étaient de retour à Umm ʿUbayda. L'hagiographe souligne l'opposition entre la durée du voyage à l'aller, une sorte d'épreuve à franchir, et la rapidité du retour une fois l'ordre de Shāh Sayf Allāh Qattālī accompli. Ce voyage initiatique en Inde était le moyen que Shāh Sayf Allāh Qattālī avait choisi pour faire comprendre à son oncle que les soufis d'Umm ʿUbayda pratiquaient le *samāʿ* dans un état d'extase incontrôlée par rapport à la norme religieuse, un état qualifié d'égarement, caractéristique de la *rifāʿiyya*.

La position nuancée du cheikh sur le *samāʿ* des soufis de la *rifāʿiyya* n'est pas sans rappeler celle d'Abū l-Ḥasan ʿAlī al-ʿAjamī (m. 809/1406). D'origine iranienne et adepte d'Aḥmad Rifāʿī, au cours d'une longue pérégrination, Abū l-Ḥasan ʿAlī al-ʿAjamī s'était installé à Tunis où il fonda une *zāwiya*. Son hagiographe mentionne, certes, les séances de *samāʿ* auxquelles l'assistance était impressionnante et pendant lesquelles il était fréquent que les participants, pris par l'extase, se laissent aller à des propos d'ivresse spirituelle[125]. Néanmoins, pour adapter la *rifāʿiyya* au milieu religieux tunisois malékite, on ne trouve nulle part dans son hagiographie la mention de pratiques de mortification excessives[126].

Les récits consignés dans la *Tadhkirat al-awliyāʾ* ne permettent pas de cerner de manière précise la vie spirituelle de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Il est néanmoins présenté, ainsi que ses descendants, comme un maître accompli.

6 La territorialisation de la sainteté familiale

> La production hagiographique accrédite […]
> l'idée d'un partage de « la vaste terre de Dieu »
> en zones d'influences de Ses saints […],
> avec sa hiérarchie de saints intercesseurs
> à la tête de laquelle se trouve le *quṭb*[127].

125 N. Amri, « Le saint *rifâ'î* Abû l-Hasan 'Alî al-'Ajamî », p. 207.
126 N. Amri, « Le saint *rifâ'î* Abû l-Hasan 'Alî al-'Ajamî », p. 207-210.
127 N. Amri, « *Zâwiya* et territoire », p. 289.

Shāh Sayf Allāh Qattālī avait douze fils et une fille. Selon l'hagiographe, six de ses fils étaient « Seigneur de la Conjonction astrale » (*ṣāḥib qirān-i ʿahd*)[128]. Ils étaient donc nés sous des auspices particulièrement favorables[129]. Sayyid Aḥmad Qattālī cite les noms des enfants de Shāh Sayf Allāh Qattālī en donnant leur lieu d'inhumation, délimitant ainsi le territoire sur lequel ils exercèrent leur influx spirituel. Les éléments biographiques ne sont détaillés que pour ceux qui ont accompli un fait que l'on peut qualifier de prodigieux ou d'exemplaire.

C'est le cas de Sayyid ʿImād al-Dīn Sulaymān Aṣghar, célèbre sous les noms Ibrāhīm et « Héros des héros » (*palang-i palangān*). Sitôt né, l'enfant jeta un coup d'œil sur le monde et vit que partout dans le royaume (le *dār al-islām*) il y avait un cheikh. Ensuite, il regarda le royaume d'Éthiopie (*mulk-i khabīsh*) et il vit qu'il n'y en avait pas. Il tendit la main de la *walāya* vers le roi d'Éthiopie. Celui-ci retira la couronne qui était sur sa tête et descendit de son trône pour faire retour à Dieu (*tawba*)[130]. Âgé d'une année et six mois, Sayyid ʿImād al-Dīn Sulaymān Aṣghar fut pris d'un ravissement intense (*ghāyat-i jadhb*). Avec virilité (*rūjūliyya*), il envoya à son père une flamme pleine de sens (*tīgh-i maʿanī*). Shāh Sayf Allāh Qattālī se mit en colère et dit : « Ô Ibrāhīm, si jeune tu veux me rabaisser ? » Puis, de sa parole bénie il dit : « Vas égaré ! ». À l'instant même, l'enfant rejoignit le Miséricordieux[131]. Shāh Sayf Allāh Qattālī ordonna qu'on transporte son corps sur un chameau dans un endroit où la volonté de Dieu est sublimée. Tout à coup, le chameau blatéra, il se mit à genoux, regarda la terre et la baisa. Shāh Sayf Allāh Qattālī et ses enfants enterrèrent le cadavre de leur frère à cet emplacement. Il demanda : « Quel est le nom de ce lieu ? » Les gens dirent : « Cet endroit est appelé les héros (*palangān*) ». Alors Shāh Sayf Allāh Qattālī dit : Ibrāhīm est le « héros des héros » (*palang-i palagān*). Aujourd'hui, écrit l'hagiographe, son lieu d'inhumation est célèbre sous le nom « Sayyid Palang »[132].

Comme dans le cas du récit sur le *samāʿ* dans lequel Shāh Sayf Allāh Qattālī faisait périr les participants avec le souffle de la manche de son vêtement, ici il utilise la parole. Il incarne de nouveau l'attribut divin de rigueur (*qahr*) estimant que l'enfant n'a pas la maturité spirituelle nécessaire pour atteindre le

128 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 77.

129 *Qirān* désigne la conjonction de deux planètes favorables, Vénus et Jupiter. Sur l'utilisation de ce titre, voir N. Singh Chann, « Lord of the Auspicious Conjunction: Origins of the *Ṣāḥib-Qirān* », *Iran and the Caucasus*, vol. 13, 2009, p. 93-110.

130 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 79.

131 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 79.

132 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 79. Le sens premier du terme *palang* signifie léopard, mais au sens figuré, il peut signifier héros.

ravissement en Dieu. Cependant, Shāh Sayf Allāh Qattālī prend soin d'inhumer son fils dans un endroit sanctifié par la présence divine. Ibrāhīm est un héros car, à peine né, il avait exercé sa *walāya* pour obtenir la conversion à l'islam du roi d'Éthiopie. Il faut souligner par ailleurs que la détermination du lieu pour l'inhumation du fils du cheikh rappelle la tradition sur la fondation de l'endroit où résidera le Prophète à Médine et qui deviendra sa mosquée. Il aurait laissé à sa monture le soin de déterminer l'endroit en lui lâchant la bride. Après avoir marché longtemps, elle s'arrêta et s'agenouilla enfin sur un large terrain vide où fut construite la mosquée. La sainteté de la famille s'inscrit dans le paysage à travers la tombe d'Ibrāhīm, qualifié de « Héros des héros ».

Shāh Sayf Allāh Qattālī est présenté comme le « Pôle des pôles » (*quṭb al-aqtāb*) dont l'autorité spirituelle s'exerçait sur un très vaste territoire dépassant largement les frontières de l'Iran. Il était le *quṭb al-aqtāb* depuis Chiraz jusqu'à Ormuz, depuis la région des palmeraies (*nakhlistān*) dans le Lāristān jusqu'à la frontière du Kirmān, depuis la frontière de l'Irak jusqu'aux aux îles du Fārs et à la mer arabe, depuis Julfar jusqu'à Oman, depuis le Makrān jusqu'à la frontière du Sind[133].

Selon l'hagiographe, parvenus à de hauts degrés spirituels, les fils de Shāh Sayf Allāh Qattālī tenaient table ouverte dans leur maison et nourrissaient les créatures de Dieu si bien que chacun d'eux était le « Pôle de la *walāya* » et le « saint parmi les Ami de Dieu » (*walī az awliyā'*) de toutes les parties du monde (*aṭrāf-i ʿālam*)[134]. Les Qattālī sont ainsi les pôles de Bāyazīd, *quṭb* de Basṭām, ʿAbd Allāh Anṣārī, *quṭb* de Hérat, Shaykh Akbar Dūraqī, *quṭb* du Khorassan[135], Shaykh ʿImād Zangī[136], *quṭb* de la région de Nichapour, Shaykh ʿAlā' al-Dīn Manṣūr Khazāʿī, *quṭb* du Shūlistān[137], Shaykh Abū Isḥāq, *quṭb* du Fārs, Shaykh Kabīr, *quṭb* de Chiraz, Shaykh Rukn al-Dīn Dānyāl, *quṭb* du Kirmān[138], Ḥasan Baṣrī, *quṭb* de Baṣra, Maʿrūf Karkhī, *quṭb* de Bagdad, Sayyid Zayn al-Dīn ʿAlī b. Naʿīm Shāh, l'oncle de Shāh Sayf Allāh Qattālī, *quṭb* du désert de Bagdad, Sayyid Aḥmad Rifāʿī, *quṭb* des contrées du monde (*iqṭār-i jahān*), Uways Qaranī, *quṭb*

133 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 75.

134 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 75.

135 Ce cheikh n'a pas pu être identifié.

136 Ce cheikh n'a pas pu être identifié.

137 Shaykh 'Alā' al-Dīn Manṣūr Khazāʿī est un cheikh soufi qui s'était installé dans la région de Būshihr au XII[e] siècle. Il fut enterré à Khistī, *Farhang-i jughrāfiyā'ī-i Īrān*, vol. VII, p. 88. Son tombeau est connu sous le nom Ziyāratgāh Shaykh Manṣūr.

138 L'hagiographe désigne Rukn al-Dīn Dānyāl comme le *quṭb* du Kirmān alors qu'il est, on l'a vu, l'un des saints hommes de Khunj où se trouve son tombeau.

des suivants (*tābiʿūn*), Shaykh Aḥmad b. Khalaf, *quṭb* des gens de l'invisible (*ahl-i ghayb*)[139].

La *quṭbiyya* des Qattālī est à la fois territoriale et spirituelle. Elle s'exerce sur une grande partie du territoire iranien, depuis les confins de l'Iran oriental jusqu'à l'Iran méridional, mais aussi sur la région dont ils sont originaires, l'Irak, lieu d'origine de la Rifāʿiyya, dont le fondateur éponyme, lui, est le *quṭb* de l'ensemble du *dār al-islām*. Ils sont aussi le *quṭb* de maîtres spirituels qui incarnent des types de spiritualité différents allant de la sainteté extatique de Bāyazīd Basṭāmī à celle très ancrée dans la charia de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī. Ils sont ainsi le réceptacle de l'ensemble des spiritualités des maîtres depuis le début du soufisme. Shāh Sayf Allāh Qattālī et chacun de ses fils sont également le *quṭb* de maîtres spirituels qui ne sont pas localisés dans un lieu particulier, mais qui incarnent un type de sainteté, comme Aḥmad b. Khalaf, *quṭb* des gens de l'invisible. La connaissance du *ghayb* est un attribut divin. Dieu est celui qui connaît ce qui est caché et ce qui est apparent (*ʿālim al-ghayb wa-l-shahāda*), un attribut mentionné dans plusieurs versets coraniques[140]. Ṭāhirat ʿĀʾisha, la fille de Shāh Sayf Allāh Qattālī, mit au monde un enfant au bout de quatre mois de grossesse. Le nouveau-né ne put survivre et fut enterré près de la *zāwiya* du cheikh à un endroit qui est connu sous le nom « Roi de l'invisible » (*shāh-i ghayb*)[141]. La référence à Uways Qaranī, le pôle de la génération des musulmans qui viennent après les compagnons du Prophète, rappelle que Shāh Sayf Allāh Qattālī et ses enfants incarnent la conduite scrupuleuse et ascétique de Muḥammad. C'est cet islam, on l'a vu, que professait le cheikh, une doctrine faite de renoncement au monde (*zuhd*), de piété révérencielle (*taqwa*), de crainte des Fins dernières (*khawf*), de certitude (*yaqīn*) dans le message coranique et de respect des règles édictées par le Prophète. Le modèle qu'il incarne au moment de sa sainte mort s'inscrit également dans la *sunna* du Prophète Muḥammad.

7 Une mort sur le modèle prophétique. La difficile succession de Shāh Sayf Allāh Qattālī

Shāh Sayf Allāh Qattālī semble avoir hésité pour décider lequel de ses fils serait son successeur. Selon l'hagiographe, bien avant le moment où il sentit approcher son terme ici-bas, il souhaitait que la « direction de la pauvreté en Dieu »

139 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 76. Shaykh Aḥmad b. Khalaf n'a pu être identifié.
140 Voir N. Amri, « "L'homme de la terrasse" », p. 522-523.
141 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 81.

(*pīshwā'ī-i faqr*) revienne à Sayyid Fakhr al-Dīn Kāmal Pīr. Il n'avait pas fait part de ses intentions à ses enfants, car il attendait une inspiration divine pour confirmer son choix. Un jour, après la prière du matin, il était assis sur le tapis de prière de la confrérie (*sajjādat-i ṭarīqa*). Ses enfants, petits et grands, étaient près de lui. Son plus jeune fils, Fakhr al-Dīn Maʿalī, se leva et dit de manière éloquente : « Ô père, faites part de votre intention à vos enfants et assignez à chacun une charge ». Grâce à la *firāsa* et à la *walāya* que Dieu lui avait envoyées, Shāh Sayf Allāh Qattālī fut inspiré par le discours de Fakhr al-Dīn Maʿalī[142]. Il lui demanda, s'adressant à lui en arabe : « Qui es-tu ? » Son fils répondit : « Je suis ta petite tristesse ». Le cheikh répondit trois fois de suite : « C'est ainsi ! » Ensuite, il tourna son visage vers Sayyid Naʿīm al-Dīn Burqān et dit : « Ô fils, je voulais te confier la direction de la pauvreté en Dieu » (*riyāsat-i faqr*), mais Dieu en a décidé autrement[143]. Shāh Sayf Allāh Qattālī dit à son autre fils : « Ô Kāmal, tu es le cheikh des Banī Qattāl et la perle de leurs personnages vénérables ». Ainsi, conformément à la « volonté de Dieu » (*irādat-i Ḥaqq*), écrit l'hagiographe, la direction de la pauvreté en Dieu, c'est à dire la direction de la *zāwiya*, fut confiée à Fakhr al-Dīn Kāmal Pīr[144].

Cette succession, dont la *Tadhkirat al-awliyā'* nous offre à lire une version hagiographique, semble avoir été disputée entre les fils du cheikh. Fakhr al-Dīn Maʿalī, le plus jeune, avait compris les difficultés éprouvées par son père pour choisir son successeur entre ses deux fils. Fakhr al-Dīn Maʿalī éprouve beaucoup de tristesse de voir son père dans l'embarras. L'enfant se considère comme le réceptacle de l'affliction de son père afin de la partager avec lui. Selon un autre récit, au moment où le cheikh quitta le monde ici-bas, les amoureux (*muḥibbān*) et les adversaires (*muʿānidān*) arrivèrent de tous côtés pour exprimer leurs différents à Fakhr al-Dīn Kāmal Pīr, qualifié de « lumière de la pupille de l'œil des sayyids »[145]. Cette succession posait problème d'autant plus que lorsque Shāh Sayf Allāh Qattālī mourut, Sayyid Naʿīm al-Dīn Burqān et Sayyid Fakhr al-Dīn Kamāl Pīr, les deux prétendants à la succession de leur père, n'étaient pas présents, mais à Julfār sur la côte de la mer d'Oman.

Un chapitre est consacré à décrire les derniers instants du cheikh et à rapporter les débats qui eurent lieu entre les habitants de différentes localités pour que leur village soit le lieu d'inhumation de Shāh Sayf Allāh Qattālī, qualifié par l'hagiographe de « *qibla* de l'espoir » (*qiblat-i āmāl*)[146]. Ces débats

142 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 82.
143 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 83.
144 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 83.
145 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 90.
146 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 92.

sont choses courantes dans les textes hagiographiques car ils sont liés à l'histoire du culte au tombeau et aux enjeux qui en découlent[147]. Arrivé à l'âge de quatre-vingt-seize ans, le cheikh réunit ses enfants et leur dit : « Au moment où mon âme passera de l'étape de l'anéantissement en Dieu (*riḥlat-i fanā'*) à l'étape de la subsistance en Lui (*manzil-i baqā'*), chacun d'entre vous devra réfléchir et écouter Kāmal ». Il ajouta que si par mégarde ils prononçaient une parole inconvenante, sa descendance serait affaiblie dans le monde et, même, serait interrompue[148]. Cette mise en garde signifie que le choix de son successeur ne faisait pas l'unanimité. La parole inconvenante qu'ils pourraient prononcer est une manière de leur dire qu'ils ne doivent pas contester sa décision. On trouve ici les prémices de la rivalité qui éclata plus tard entre la branche aînée de ses enfants nés de sa première femme, et la branche cadette des descendants de son fils Fakhr al-Dīn Kamāl Pīr, né de sa seconde femme, alors que Shāh Sayf Allāh Qattālī était déjà un homme âgé.

Généralement, dans les ouvrages de *manāqib*, le récit de la mort d'un maître fait l'objet d'une véritable mise en scène. On voit les enfants et les disciples réunis autour du saint homme, plusieurs jours avant la mort elle-même. Ici, rien de tel, pas de gestes particuliers, le récit des faits est très sobre. Ayant comme tous les saints personnages une connaissance anticipée de l'heure du terme de leur vie, après avoir délivré ses conseils, le lundi 12 dhū l-ḥijja, Shāh Sayf Allāh Qattālī se rendit à la porte de sa *zāwiya* pour annoncer ce qui allait arriver. Puis, après le septième jour, il fit la prière du matin avec ses enfants et au moment du lever du soleil le lundi 20 dhū l-ḥijja 674/5 juin 1276 « le fruit de l'arbre de sa vie arriva à son terme », ainsi s'exprime l'hagiographe[149].

Au moment même où leur père mourut, Sayyid Naʿīm al-Dīn Burqān et Sayyid Fakhr al-Dīn Kāmal Pīr étaient en train de faire leurs ablutions. Le serviteur Fakhr al-Dīn Aḥmad Sahlān versait de l'eau dans la main de Sayyid Naʿīm al-Dīn Burqān. Grâce à sa *walāya*, ce dernier fut informé de la mort de son père ; il dit : « Ô Aḥmad, à ce moment père est allé vers le miséricordieux (*raḥīm*) ne dis rien à Kāmal ». De son côté, lorsque Fakhr al-Dīn Kāmal Pīr eut terminé ses ablutions, il s'adressa à Aḥmad Sahlān lui disant : « À cet instant, père a quitté le monde ici-bas, ne dis rien à Burqān »[150]. Après que la nouvelle de la mort de Shāh Sayf Allāh Qattālī eut été diffusée à Julfār, les deux frères se dirigèrent de concert vers le Fārs pour se rendre au tombeau de leur père.

147 Voir N. Amri, « Du saint fondateur à la *tarîqa* », p. 162-163.
148 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 91.
149 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 91.
150 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 94.

Dans son testament, Shāh Sayf Allāh Qattālī avait dit : « Mettez mon corps sur un chameau et allez jusqu'à l'endroit où il mettra le genou à terre, ce sera le lieu voulu par Dieu pour mon inhumation »[151]. Ils déposèrent le brancard funéraire sur le chameau, les gens avaient les yeux fixés sur l'animal, mais il ne s'arrêtait nulle part. Il finit par arriver à ʿImād-dih. Le corps du cheikh fut descendu du dos du chameau[152]. Selon l'hagiographe, lorsqu'ils portèrent le corps pur du cheikh en terre et qu'ils recouvrirent ce « trésor des secrets de Dieu » (*khazā'īn-i asrār-i ilāhī*), ils virent à côté du lieu d'inhumation un tombeau au nom de Majd al-Dīn Ismāʿīl[153]. Sur l'heure, à l'ordre de Dieu tout puissant (*malik-i qadīr*), l'édifice fut détruit. L'hagiographe dit en filigrane que Dieu réserve cet espace exclusivement au culte de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Pendant quelques jours, afin de repousser les animaux qui auraient pu venir souiller le lieu de sépulture du cheikh, ils construisirent une barricade avec du bois des palmeraies[154]. Sur le chemin de ʿImād-dih, il y avait une grosse pierre à laquelle le chameau s'était frotté. Elle fut posée sur le tombeau du cheikh ; elle est aujourd'hui connue sous le nom : « Sang-i Qattāl », écrit l'hagiographe[155]. La sacralité du lieu où le cheikh fut inhumé est confirmée par un autre long récit.

On a rapporté, écrit l'hagiographe, l'histoire de Ṣāliḥa ʿĀbida Khʷāhar Kākā qui, avant que Shāh Sayf Allāh Qattālī se rende dans le Fārs, avait un lieu de récollection à Lār. Elle y faisait ses actes de dévotions et ses purifications trois fois de suite chaque jour. L'hagiographe ajoute que la main d'aucun être vivant étranger n'avait atteint à sa pudeur (*ʿaṣima*). Cette phrase anticipe la suite du récit. Khʷāhar Kākā avait établi comme règle d'aller chaque soir à ʿImād-dih balayer la terre qui se trouve aujourd'hui autour du tombeau de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Arrivée sur place, elle prononçait une « parole cachée » (*ḥarfī pūshīda*) et, deux ou trois fois de suite, elle frottait son pied sur la terre. Ensuite, elle rentrait chez elle avant la prière du matin. Au bout d'un moment, ce secret fut divulgué et certains dirent que cette femme était une provocatrice (*naẓar-bāzī*). Une personne vint informer deux ou trois frères particulièrement vaillants, qualifiés de « héros de leur époque » (*rustam-i ʿahd*), afin qu'ils fassent verser le prix du sang (*khūnrīz*). Cependant, les gens ne prenaient pas ce discours en considération car cette femme était la « gloire de son temps » (*mafākhar-i ayyām-i khūd*). Selon le décret divin, dit l'hagiographe, il plut tellement que la rivière qui protège ʿImād-dih devint impossible à traverser. La

151 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 92.
152 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 93.
153 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 93.
154 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 94.
155 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 93. On a vu qu'une mule avait déterminé le lieu où l'un de ses fils fut inhumé, voir *supra*.

femme retira son voile de sa tête, le lança dans l'eau et traversa la rivière assise dessus. Les hommes qui l'avaient suivie pour la surprendre constatèrent le haut état spirituel (*ḥāl*) de Khʷāhar Kākā et le don miraculeux dont elle avait fait l'objet de la part de Dieu pour qu'elle puisse traverser la rivière. Ils tombèrent à ses pieds et dirent : « C'est le secret qui nous était caché. La pureté de cette femme est indéniable »[156].

L'objectif de ce récit est de sanctifier par anticipation le lieu où sera inhumé Shāh Sayf Allāh Qattālī. Le médium de la sacralité de ʿImād-dih est une femme dont la connaissance innée de Dieu (*maʿrifa*) lui avait fait comprendre qu'un grand spirituel serait inhumé à cet endroit. L'hagiographe conclut en disant :

> Quarante ans après, ce phénix apogée des sayyids (*humā-yi awj-i siyāda*), soleil du ciel de la *walāya* et modèle (*qudwa*) de la famille du Prophète, le plus illustre des *ahl al-bayt* des Banī Ḥusayn, Shāh Sayf Allāh Qattālī a quitté la terre de Bagdad pour venir dans ce pays. Il sera jusqu'au Jour de la Résurrection le murmure de la foule des pauvres en Dieu[157].

Selon l'hagiographe, Khʷāhar Kākā fut enterrée à ʿImād-dih et chaque personne qui venait en visite pieuse au tombeau de Shāh Sayf Allāh Qattālī se rendait à celui de Khʷāhar Kākā pour obtenir son vœu. Ainsi, grâce à Dieu et à l'influx spirituel de la *walāya* du cheikh, qualifié de « lumière des sayyids », toute femme infertile peut donner naissance à des enfants, conclut l'hagiographe[158]. Dans ce récit, alors qu'elle n'avait jamais été mariée, Khʷāhar Kākā est celle qui guérit la stérilité féminine. Son tombeau est destiné à être fréquenté par les femmes en quête de maternité.

Alors que la *Tadhkirat al-awliyā'* a été écrite en 982/1574, plus de quatre siècles après la mort du cheikh, il y a peu de récits de miracles *post mortem*. Cependant, présent dans le sanctuaire (*āstāna*) avec un groupe de derviches, l'hagiographe, Sayyid ʿAlī b. Ḥamdī, fut témoin d'un prodige accompli par l'intermédiaire de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Pendant le mois de jumadā II 974/décembre 1566-janvier 1567, à cause d'une terrible sécheresse, les gens mourraient de soif. Les autorités politiques de Lār adressèrent des prières de supplications au tombeau de Shāh Sayf Allāh Qattālī, mais la bonté divine ne faisait pas tomber la pluie[159]. Le prince de Lār, Jalāl al-Dīn Ibrāhīm Khān b. Muḥammad Beg, se rendit en personne au tombeau. Venu pieds nus, il traversa la rivière qui se

156 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 95.
157 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 96.
158 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 97.
159 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 99.

trouvait près de la mosquée. Il accomplit le rite de la visite pieuse à l'intérieur du sanctuaire. Au bout d'une heure, il n'y avait toujours pas de nuages dans le ciel, mais au moment où il sortit, la pluie se mit à tomber pendant trois jours et trois nuits consécutifs[160].

Ce miracle des rogations pour faire tomber la pluie vise à mettre en valeur les pouvoirs charismatiques *post mortem* du cheikh qui est dans ce récit le médium de la miséricorde divine. Ce type de miracle lié au manque d'eau est caractéristique dans ces régions où il fait une chaleur torride et où la sécheresse est permanente. On a vu que pendant son parcours vers le Fārs, Shāh Sayf Allāh Qattālī avait fait surgir un puits dans le désert de Baṣra, puis son fils Aḥmad près de Khunj, juste après sa naissance. Ce fait miraculeux au tombeau du cheikh a aussi pour but de valoriser Jalāl al-Dīn Ibrāhīm Khān. L'hagiographe le désigne comme le plus grand des souverains de Lār sans doute parce qu'il est le dernier à avoir régné de manière indépendante du pouvoir safavide[161]. Jalāl al-Dīn Ibrāhīm Khān adopte une attitude d'humilité vis-à-vis du cheikh en se déplaçant lui-même, pieds nus, depuis le siège de son pouvoir à Lār jusqu'au tombeau du cheikh à ʿImād-dih. Néanmoins, ce n'est qu'après avoir accompli dans le tombeau les rites de la visite pieuse et y être resté pendant plus d'une heure, que ses prières sont exaucées.

Le sanctuaire d'un saint homme est un lieu de refuge, un endroit inviolable, mais c'est aussi un lieu dont la sacralité doit être respectée. Le tombeau béni (*turbat-i sharīf*) du cheikh était fréquenté par des personnes qui y séjournaient de manière assidue. Ils rapportèrent qu'un jour un chien se frotta au voile de la barricade. À l'instant même, un feu en provenance de l'invisible (*ātish-i ghayb*) survint et consuma le chien[162]. Considéré comme un animal impur, par sa présence au tombeau du cheikh l'animal avait porté atteinte à la sacralité du lieu. On a vu que selon certaines traditions, un chien aurait éloigné l'ange Gabriel de la maison du Prophète. Le sanctuaire du cheikh est décrit comme un endroit de sérénité, où les habitants de ʿImād-dih trouvent la paix de l'âme grâce à la « bénédiction du saint tombeau de ce corps sanctifié »[163]. Selon la volonté divine, écrit l'hagiographe, la guidance (*irshād*) est professée en conformité avec l'état spirituel (*ḥāl*) de cette confrérie (*ṭa'ifa*). Grâce à la lumière de leur *walāya*, les membres de cette famille de sayyids montrent le chemin pour que l'obscurité (*tarīkī*) se transforme en lumière (*rawshānī*)[164].

160 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 100.

161 Il fut destitué, on l'a vu, par Shāh ʿAbbās 1er en 973/1565-1566, la date donnée par l'hagiographe pour cette sécheresse est donc inexacte.

162 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 94.

163 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 93.

164 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 93.

L'hagiographe conclut en établissant des parallèles entre la vie du Prophète et celle de Shāh Sayf Allāh Qattālī. « Ô amoureux de la lignée familiale », écrit-il, « sachez que la destinée de Ḥaḍrat Qattāl, depuis le début jusqu'à la fin, est la manifestation de celle de son ancêtre l'Envoyé de Dieu »[165]. Les historiens ont décrit la noblesse (*sharīfa*) de Muḥammad à La Mecque et à Médine. Le Prophète a manifesté (*ẓāhir*) des « faits extraordinaires » (*muʿjizāt*) et, comme lui, Shāh Sayf Allāh Qattālī a manifesté (*iẓhar*) des « dons de Dieu » (*karāmāt*). Le Prophète a émigré de La Mecque, son lieu de naissance, à Médine, le cheikh a quitté la région de Umm ʿUbayda, son lieu de naissance, pour aller dans le Fārs. Il dit encore que Muḥammad et Shāh Sayf Allāh Qattālī sont tous deux morts un lundi. Par conséquent, le cheikh a manifesté toutes les vertus du Prophète : obéissance à Dieu (*ṭāʿa*), accomplissement d'actes de dévotions (*ʿibādāt*), cheminement (*sulūk*) vers le divin, noblesse du caractère (*khuluq*) et générosité (*karam*)[166]. Généralement, on parle du saint héritier du Prophète, mais ici Shāh Sayf Allāh Qattālī est plus qu'un simple héritier, il est en quelque sorte la manifestation de toutes les vertus du Prophète. Son parcours spirituel suit le modèle prophétique jusque dans ses derniers instants.

8 Sayyid Kāmal Pīr. L'extension de la *walāya* familiale jusqu'aux îles du golfe Persique

Sayyid Kāmal Pīr, qui succéda à Shāh Sayf Allāh Qattālī, fut le père de cinq fils. Les quatre premiers étaient nés d'une première femme. L'aîné, Sayyid Tāj al-Dīn Sulaymān, mourut du vivant de son père. Sayyid Sharaf al-Dīn Mūsā et Sayyid Kamāl al-Dīn Ṣāliḥ, on le verra, jouèrent un rôle au sein de la *ṭarīqa*. Nūr al-Dīn ʿĪsā était le plus jeune des quatre. Alors qu'il était âgé, Sayyid Kāmal Pīr avait demandé à son fidèle serviteur, Fakhr al-Dīn Aḥmad Sahlān, d'aller lui demander en mariage une femme pieuse (*ṣāliḥat-i ʿibāda*) chez les Arabes. Un fils vint au monde après le mariage ; il fut appelé Shams al-Dīn Muḥammad b. Kāmal[167]. On ne sait rien sur les enseignements spirituels que Sayyid Kāmal Pīr aurait inculqué à ses fils. L'hagiographe semble privilégier le récit de ses hauts faits politiques, comme dans le cas de son père, plutôt que détailler sa carrière spirituelle. Il rapporte avec moult détails l'aide que Sayyid Kāmal Pīr aurait apportée au roi d'Ormuz pour s'emparer de Qays en 720/1320, environ

165 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 100.

166 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 103.

167 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 107-108. Il est difficile de savoir ce qui a motivé le choix du cheikh d'épouser une femme arabe.

une année avant sa mort. On dispose néanmoins de quelques informations sur ses disciples, ainsi que de maigres renseignements sur ses relations avec quelques cheikhs de *khānaqāh* de la région.

8.1 *Des sources quasi muettes sur le rôle de guide spirituel de Sayyid Kāmal Pīr*

Selon l'hagiographe, les disciples de Sayyid Kāmal Pīr avaient atteint un degré élevé dans les états spirituels, mais les récits ne permettent pas de savoir quelle était la nature de ses enseignements. Le nom de quelques disciples est simplement cité, sans plus de détails sinon parfois la mention du lieu de leur inhumation. On peut tirer de leur *laqab* et des vertus qui leur sont attribuées les quelques traits qui les caractérisent. Shaykh Fakhr al-Dīn, le palefrenier de Sayyid Kāmal Pīr, compté au nombre de ses disciples, est décrit comme un ascète (*zāhid*) et un dévot (*ʿābid*)[168]. Fakhr al-Dīn Aḥmad Kamshakī était juriste (*faqīh*), on le trouve par la suite parmi les disciples de Shams al-Dīn Muḥammad, le fils de Sayyid Kāmal Pīr, qui prit sa succession à la tête de la confrérie[169]. Un certain Muḥammad Anājar était le « Shaykh des amoureux [de Dieu] » (*shaykh al-ʿāshiqīn*), titre qui implique une fonction de « ravi en Dieu »[170]. On le retrouve lui aussi dans l'entourage du fils de Sayyid Kāmal Pīr, selon le processus habituel de transmission des disciples d'un maître spirituel à son successeur.

Certains disciples apparaissent dans quelques anecdotes édifiantes plus circonstanciées. Le fidèle serviteur de la famille, Fakhr al-Dīn Aḥmad Sahlān, est lui aussi cité au nombre des disciples de Sayyid Kāmal Pīr. Il avait accompagné Shāh Sayf Allāh Qattālī, parti avec ses proches, lors de son émigration vers le Fārs, cette « noble contrée » (*diyār-i tashrīf*). Par la suite, Fakhr al-Dīn Aḥmad Sahlān avait accompagné Sayyid Kāmal Pīr lorsqu'il s'était rendu à Julfār avec son frère Sayyid Naʿīm al-Dīn Burqān. Fakhr al-Dīn Aḥmad Sahlān était donc un proche du cheikh depuis de nombreuses années. Au service de Sayyid Kāmal Pīr, il était devenu un « maître des connaissances spirituelles » (*ṣāḥib-i maʿnī*). Il est qualifié de « maître de son secret »[171].

Fakhr al-Dīn Aḥmad Sahlān apparaît de nouveau dans une anecdote édifiante mettant en valeur la perspicacité spirituelle de Sayyid Kāmal Pīr. Le cheikh, qualifié de « Pôle des saints apotropéens » (*quṭb al-abdāl*), avait l'habitude de lire chaque matin le Coran. Ensuite, il prenait dans ses bras la colonne

168 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 109.
169 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 109.
170 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 109.
171 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 111-112.

centrale du mausolée de son père et, sur un signe du cheikh, elle se mettait à bouger. Un jour, il fit le signe, mais la colonne ne bougea pas. Grâce à son intuition, Sayyid Kāmal Pīr comprit qu'il y avait un problème de pureté dans l'alimentation de la *zāwiya*. Il dit à Fakhr al-Dīn Aḥmad Sahlān d'ajouter une poignée de sel dans la nourriture de la veille pour la rendre licite (*ḥalāl*) à être consommée le lendemain. Il fit ensuite une quarantaine. Au sortir du lieu de retraite, il prit la colonne dans ses bras qui, sur un signe, se mit à bouger de haut en bas[172]. Plusieurs enseignements sont à tirer de ce récit. Tout d'abord, le cheikh est qualifié de pôle des saints apotropéens parce qu'il écarte le danger, ici celui de consommer une nourriture impropre, tant du point de vue religieux que sanitaire. Mais, de manière sous-jacente, c'est l'esprit de son père, présent dans son sanctuaire, qui lui a envoyé le signe qui lui a fait prendre conscience qu'il y avait un problème dans la *zāwiya*. Délimitant un espace sacré (*ḥurm*), la *zāwiya* est un endroit où l'on est protégé. La nourriture qui y est consommée doit être licite. La retraite que le cheikh s'impose une fois rétablie la licéité de la nourriture est destinée à purifier sa *zāwiya*.

Un récit concerne Faḍl ʿArab ʿAbbāsī qui, on l'a vu, avait été initié alors qu'il n'avait que quarante jours par Shāh Sayf Allāh Qattālī au cours de sa *hijra* vers le Fārs. Il tenait dans sa main l'aiguière d'eau pure (*rakwat-i āb-i ṭāhira*) de Sayyid Kāmal Pīr. Grâce à ce dernier, il parvint à la perfection dans les états spirituels et la connaissance de Dieu. Il est maintenant célèbre (*mashhūr*) et connu (*maʿrūf*), écrit l'hagiographe, et son tombeau se trouve à Bandar Rik[173]. Le texte ne permet pas de savoir si, devenu adulte, Faḍl ʿArab ʿAbbāsī vint auprès du cheikh afin de bénéficier de son enseignement spirituel. Ce récit peut faire référence à une initiation de type *uwaysī* sans contact physique. Sayyid Kāmal Pīr aurait poursuivi l'initiation spirituelle que Shāh Sayf Allāh Qattālī avait prodiguée à l'enfant lui donnant la capacité de parler de manière intelligible âgé seulement de quarante jours.

Un autre disciple est caractérisé par la folie parce qu'il pratiquait des lévitations. Il est appelé Darwīsh Dīwāna. Un jour, alors qu'il faisait le *samāʿ*, Darwīsh Dīwāna fut projeté dans l'air et disparut de la vue des personnes présentes. Tous les pauvres en Dieu (*fuqarāʾ*) qui assistaient au *samāʿ* espéraient qu'il apparaitrait de nouveau. Ils virent qu'à la fin de l'audition spirituelle, Darwīsh Dīwāna était de nouveau présent parmi eux. Il est enterré à Īlūd[174]. Ne disposant d'aucune information supplémentaire sur ce Darwīsh Dīwāna, on ne peut cerner davantage son profil spirituel. Il semble s'apparenter à la catégorie du « saint

172 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 105.
173 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 112.
174 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 112.

fou en Dieu », le *majdhūb*, ou du saint « énamouré de Dieu » (*muwallah*). Le « fol-en-Christ » est un type de sainteté très présent chez les chrétiens, notamment en milieu orthodoxe. Il s'agit d'une sainte folie, jugée nécessaire selon certains pour devenir sage, comme le rappelle le titre du manuel d'Abū l-Qāsim al-Ḥasan Nishāpūrī (m. 406/1016) intitulé : « Les sages parmi les fous » (*ʿuqalāʾ al-majānīn*). Après avoir établi une typologie des fous, l'auteur s'intéresse aux sages parmi ces fous et il explique que leur raison est voilée aux hommes ordinaires par leur amour pour Dieu[175].

On dispose de très peu d'informations sur les contacts entre Sayyid Kāmal Pīr et les autres maîtres spirituels de la région. On rapporte, écrit l'hagiographe, que la *aḥmadiyya* (*rifāʿiyya*) et la *qattāliyya* devaient observer la veillée en adoration et en *dhikr* durant toutes les nuits du mois béni de rajab, ceci faisait partie de leurs obligations. Afin de respecter cette coutume, ils se rendirent au sanctuaire de Shāh Sayf Allāh Qattālī à ʿImād-dih. Le soir même, ils firent le *samāʿ* en compagnie des notables (*arkān*) de la ville[176]. Il est difficile de savoir si ces notables étaient les responsables administratifs de ʿImād-dih ou s'il s'agissait de notabilités religieuses. Suite à ce récit, l'hagiographe écrit que Sayyid Kāmal Pīr s'était rendu dans les environs de Hunguyya, un village du district de Lār, situé près de Bastak[177]. Un certain cheikh Ḥamza Rashīdī avait une *khānaqāh* dans ce village ; il vint auprès de Sayyid Kāmal Pīr pour lui faire allégeance (*bayʿa*). Le cheikh le revêtit du vêtement bleu clair (*jāma-yi azraq*)[178]. En lui remettant le vêtement, en d'autres termes le froc de soufi, Sayyid Kāmal Pīr considère que Ḥamza Rashīdī est maintenant son disciple. Partant du postulat selon lequel l'apparence extérieure (*ṣūra*) doit correspondre à la réalité intérieure (*maʿnī*) de l'homme, le vêtement bleu clair signifie qu'il a atteint un degré spirituel élevé[179]. Ḥamza Rashīdī présenta ensuite à Sayyid Kāmal Pīr son tapis de prière jaune (*sajjādat-i zard*) afin qu'il le bénisse (*sabīl-i tabarruk*), si bien que Shaykh Dānyāl b. Ḥusayn est le « substitut de Rashīdī » (*shiḥna-i Rashīdī*) et le « successeur » (*khalīfa*) de la *aḥmadiyya*, conclut l'hagiographe[180]. À ce stade, ce récit est particulièrement énigmatique et ne permet pas de comprendre le rapport entre Ḥamza Rashīdī et ce Shaykh Dānyāl. L'identification de ce dernier

175 N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 121 ; K. Zakharia, « Le statut du fou dans le *Kitâb 'Uqalâ' al-majânîn* de Nîsâbûrî : Les modalités d'une exclusion », *Bulletin d'études Orientales*, vol. 49, 1997, p. 269-288.

176 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 113.

177 *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 243.

178 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 114.

179 Sur le symbolisme du vêtement des soufis, voir E. Pierunek, « La maîtrise du corps d'après les manuels de soufisme », p. 29-32.

180 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 114.

semble venir quelques pages plus loin à propos d'une seconde visite de Sayyid Kāmal Pīr à Ḥamza Rashīdī.

Le cheikh revint à Hunguyya avec un groupe de derviches et son fils, Sayyid Shams al-Dīn Muḥammad qui, à cette époque, était un enfant. Tous se rendirent à la *khānaqāh* de Ḥamza Rashidī[181]. Sayyid Kāmal Pīr et Ḥamza Rashidī étaient dans la « satisfaction de la connaissance en Dieu » avec un groupe de derviches. Le jeune fils de Sayyid Kāmal Pīr demanda une cruche d'eau au serviteur, mais elle était vide. Il lança alors la cruche en direction du serviteur ; elle tomba à terre et se brisa. L'enfant ramassa les débris de la cruche. Il les plaça devant les personnes présentes disant que la cruche n'était pas brisée. Son père, qui était dans l'ivresse spirituelle, manifesta alors de la colère. Au moment où Sayyid Kāmal Pīr sortit de son extase, Ḥamza Rashidī et les personnes présentes à la séance conduisirent Shams al-Dīn Muḥammad auprès de son père pour qu'il s'excuse et demande pardon à Dieu. La paix fut rétablie entre le père et le fils. Sayyid Kāmal Pīr dit alors : « Ô Shaykh Ḥamza, tu as bien fait d'écarter Muḥammad de mon regard sinon il aurait péri (*ḥāl-i halāq*) »[182]. Dans ce récit, Ḥamza Rashīdī avait compris par intuition spirituelle qu'il devait calmer la colère du cheikh. Il joue un rôle d'intercesseur et de médiateur pour éviter à l'enfant d'être durement puni par son père pour s'être comporté de manière inadéquate envers le serviteur.

Selon l'hagiographe, le cheikh Ḥamza Rashīdī, qui avait été initié par Sayyid Kāmal Pīr, devint par la suite « l'étoile de la *aḥmadiyya* ». Les liens entre les Qattālī et les derviches Dānyālī de Khunj pourraient expliquer que ce Shaykh Dānyāl devint ensuite le substitut de Ḥamza Rashīdī. Au moment où Shāh Sayf Allāh Qattālī était arrivé dans le Lāristān, il avait évoqué, on l'a vu, le nom de Rukn al-Dīn Dānyāl disant qu'il était digne de sa compagnie. Des relations semblent avoir existé ensuite entre les deux *ṭarīqa* car, selon l'hagiographe, les Dānyālī faisaient partie des compagnons de Sayyid Kāmal Pīr.

Il existait des relations entre les Qattālī et les derviches Dānyālī. Un jour, Sayyid Kāmal Pīr leur rendit visite à Khunj. Ils faisaient le *samāʿ* et étaient dans l'ivresse spirituelle. Les juristes de la ville vinrent auprès de Sayyid Kāmal Pīr pour lui dire que ces pratiques étaient éloignées de la charia. Il leur rétorqua : « Vous êtes des gens de l'imitation, vous ne comprenez pas le sens de cela, votre discours est obtus ». Sayyid Kāmal Pīr fut pris par l'ivresse spirituelle, il tendit sa manche sur eux et tous les *fuqahā'* périrent[183]. Il avait donc hérité du charisme de son père, Shāh Sayf Allāh Qattālī, qui faisait mourir les derviches se livrant

181 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 115.
182 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 115-116.
183 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 117-118.

à des *samāʿ* incontrôlés. Ici, des juristes sont les victimes de la vengeance du saint homme car, étant des hommes qui s'en tiennent à l'apparence extérieure des actes, ils sont incapables de comprendre la dimension spirituelle du *samāʿ* de ses compagnons de Khunj.

Un autre récit nous informe sur la position de Sayyid Kāmal Pīr à propos du *samāʿ*. Alors qu'il était encore dans la fleur de la jeunesse, Nūr al-Dīn ʿĪsā, le plus jeune fils de Sayyid Kāmal Pīr, accompagnait son père alors qu'il revenait de Fāl. Sayyid Kāmal Pīr ordonna de s'arrêter près de Khaynā[184]. Il y avait là un château qui était gouverné par les chefs (*ruʾasāʾ*) Bankaruyya. Sayyid Kāmal Pīr donna l'ordre de se reposer à cet endroit. Pendant la nuit, Nūr al-Dīn ʿĪsā fut pris par l'extase spirituelle (*wajd*). Il demanda aux poètes qui se trouvaient là de réciter de la poésie arabe. Les pierres et les arbres se mirent à danser. Les derviches qui regardaient la scène furent attirés malgré eux aux pieds de Nūr al-Dīn ʿĪsā, sauf Fakhr al-Dīn Aḥmad Sahlān qui était resté auprès de Sayyid Kāmal Pīr. Le bruit réveilla ce dernier qui demanda à son serviteur : « Où es ʿĪsā ? Que se passe-t-il pour que les pierres et les arbres dansent ? » Fakhr al-Dīn Aḥmad répondit : « C'est Sayyid ʿĪsā »[185]. Par intuition spirituelle, les derviches s'éloignèrent de l'enfant. C'est alors que, par une « flèche de signification » (*tīgh-i maʿanī*) de son père, Nūr al-Dīn ʿĪsā rejoignit Dieu[186]. Ils voulurent l'inhumer près de son grand-père, Shāh Sayf Allāh Qattālī, mais les *ruʾasāʾ* Bankaruyya demandèrent que son sanctuaire béni soit édifié à cet endroit. Sayyid Kāmal Pīr accepta leur requête et prit la route de ʿImād-dih afin se rendre au sanctuaire de Shāh Sayf Allāh Qattālī[187].

Le motif de la personne sanctionnée par la mort pour s'être livré à des extases incontrôlées ayant entraîné des débordements revient comme une sorte de *topos* hagiographique dans la *Tadhkirat al-awliyāʾ*. Il s'agit à chaque fois de dénoncer l'immaturité spirituelle de la personne concernée. Sayyid Kāmal Pīr avait hérité du charisme de son père qui, on l'a vu, a été l'agent de la rigueur divine pour sanctionner des *samāʿ* incontrôlés. Néanmoins, bien que puni pour avoir commis une faute, le corps de Nūr al-Dīn ʿĪsā est porteur de la *baraka* familiale. C'est la raison pour laquelle les *ruʾasāʾ* Bankaruyya et les habitants du lieu veulent qu'il soit inhumé à cet endroit[188].

Le manque de traditions évoquant la carrière spirituelle de Sayyid Kāmal Pīr ne permet pas de cerner plus avant son insertion dans les milieux soufis du

184 Il est difficile de localiser ce lieu.
185 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 147.
186 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 148.
187 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 148.
188 Il est difficile de localiser Bankaruyya.

Lāristān, une constatation récurrente pour tous les responsables des *zāwiya qattāliyya*. Cette famille de sayyids ne semble pas avoir entretenu des relations de compagnonnage avec les autres cheikhs soufis en dehors des Dānyālī et des Rifāʿī. On peut dire qu'ils sont représentatifs d'un véritable « soufisme familial », spécifique à cette famille de descendants du Prophète et de ʿAlī. Nous sommes en revanche bien informés sur la carrière politique de Sayyid Kāmal Pīr. Il apparaît, à l'image de son père Shāh Sayf Allāh Qattālī, comme un combattant pour la cause des opprimés.

8.2 *La conquête de Qays par le roi d'Ormuz à l'aune de la* Tadhkirat al-awliyā'

Le récit de la conquête de Qays occupe un nombre de pages plus important dans la *Tadhkirat al-awliyā'* que celles consacrées à toutes les activités de maître spirituel de Sayyid Kāmal Pīr. L'hagiographe préserve ce qu'il juge devoir être conservé des hauts faits du cheikh après sa mort. À l'époque où Sayyid Kāmal Pīr intervint dans les affaires politiques de Qays, l'île était gouvernée depuis quatorze ans, par Malik al-islām Ibrāhīm Ṭībī qui fit une carrière d'administrateur fiscal pour le compte des Ilkhans dans le Fārs[189]. Son fils ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz succéda à son père après la mort de ce dernier en jumādā I 706/fin novembre 1306[190]. Selon l'hagiographe, Malik Muḥammad et ʿIzz al-Dīn Aḥmad étaient à cette époque gouverneurs de Qays. Il s'agit de Ghiyāth al-Dīn Muḥammad, qui avait pris le pouvoir lors de la crise de succession qui eut lieu après l'exécution de ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz, en dhū l-qaʿda 725/oct-nov. 1325[191]. Il avait effectivement pour représentant Fakhr al-Dīn Aḥmad, un petit-fils de Malik al-islām[192].

Le roi de Qays est présenté sous un jour très négatif : « Ce fourvoyé dominateur exerçait la tyrannie et l'oppression (*ẓulm wa sitam*) sur la population de Jarūn (i.e. Ormuz) au point qu'il en pillait la prospérité »[193]. Sayyid Kāmal Pīr se rendit à Qays avec un groupe de derviches. Il envoya un message au roi pour l'inciter à revenir dans le droit chemin. Grâce à sa *walāya*, Sayyid Kāmal Pīr fit connaitre à « ce roi tyrannique » les faits mémorables accomplis par les sages souverains du passé, afin de lui indiquer le chemin de l'intégrité (*ṭarīq-i*

189 Il avait été nommé par Geikhetü à la ferme des impôts du Fārs en 692/1292, D. Aigle, *Le Fārs sous la domination mongole*, p. 124.

190 D. Aigle, *Le Fars sous la domination mongole*, p. 154.

191 D. Aigle, *Le Fars sous la domination mongole*, p. 160-161.

192 J. Aubin, « Les princes d'Ormuz », p. 104.

193 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 118. Le nom de Jarūn, on l'a vu, servit à nommer à partir du XIV^e^ siècle l'île d'Ormuz et la cité construite sur le continent, voir J. Aubin, *Le latin et l'astrolabe*, vol. II, p. 291-292.

diyāna)[194]. « Lorsque le pied béni de ce soleil, forteresse des sayyids (*burj-i siyāda*) et étoile de la citadelle de la *walāya* (*akhtar-i burj-i walāya*) arriva à Qays, le roi apprit qu'il était descendant du Prophète et qu'il venait du royaume de Perse. Sayyid Kāmal Pīr avait jeté sur la tête des humbles de ce royaume l'ombre de la bienveillance (*sāya'ī ʿāṭifa*), mais ce roi égaré (*malik-i ḍāl*) prit le chemin de la négation (*inkār*) », ainsi s'exprime l'hagiographe[195]. La figure miséricordieuse et noble de Sayyid Kāmal Pīr accentue l'injustice du roi de Qays.

Sayyid Kāmal Pīr ordonna aux marins d'apporter du bois sur la place et de faire venir dans l'île de Qays quelques embarcations de la côte du Fārs[196]. Il fit allumer un feu éclatant pour effrayer le roi. Sayyid Kāmal Pīr dit à son serviteur d'élever en haut du feu un *miḥrāb* et un lieu de prière. Ensuite, il monta en haut du feu[197]. Le cœur du roi de Qays fut envahi de stupeur (*ḥayra*) et d'étonnement lorsque qu'il vit que Sayyid Kāmal Pīr était allé en haut du feu et qu'il s'était assis sur le tapis de prière[198]. C'est alors que les derviches se mirent à chanter et burent ce feu devenu nectar[199]. Constatant les charismes du cheikh, tous les militaires, les ministres et les grands de Qays voulurent présenter leurs excuses à Sayyid Kāmal Pīr, mais le roi refusa[200].

Le feu dans lequel est entré Sayyid Kāmal Pīr, transformé en ambroisie pour les derviches qui l'accompagnent, est une allusion aux pratiques des Rifāʿiyya de se tenir sur un foyer ardent et de marcher sur les braises, bien décrites par Ibn Baṭṭūṭa. Alors que tous les grands du royaume de Qays reconnaissent les *karāmāt* dont le cheikh est doté par Dieu, le roi refuse toujours de reconnaître sa mauvaise gouvernance et ses erreurs.

Sayyid Kāmal Pīr décida alors de quitter l'île pour se rendre à Ormuz. Le commandant du bateau lui dit que sans l'autorisation du souverain et un ordre signé de sa part, il n'était pas possible d'entrer dans l'île[201]. L'autorisation arriva deux trois jours plus tard et ils purent partir[202]. Sayyid Kāmal Pīr vit que des morceaux de bois avaient échoués sur la côte. Il ordonna aux derviches de les jeter dans l'eau et, avec la « permission de Dieu », ils se hissèrent sur ces morceaux de bois. Grâce à un vent favorable venu de la *qibla* et à leur abandon

194 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 119.
195 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 119.
196 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 120.
197 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 120.
198 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 121.
199 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 122.
200 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 122.
201 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 123.
202 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 124.

confiant à Dieu, ils arrivèrent dans le petit port d'Ormuz[203]. L'arrivée miraculeuse des derviches, hissés sur des morceaux de bois en guise d'embarcations, fait référence aux rivages escarpés de l'île qui n'est accessible que par la plaine littorale de la façade nord. Par ailleurs, on ne peut y accoster qu'avec des petits bateaux à cause de la profondeur de l'eau à cet endroit, distant de quelques kilomètres du continent iranien.

Après avoir constaté l'état spirituel de Sayyid Kāmal Pīr, le souverain d'Ormuz se rendit auprès de lui, accompagné de ses ministres, de ses proches et des hommes de loi. C'est alors qu'il fut informé de l'oppression du roi de Qays[204]. La lumière de Muḥammad et de ʿAlī rayonna sur le front de Sayyid Kāmal Pīr. Le roi d'Ormuz avait une ferme croyance dans les derviches Dānyālī de Khunj mais, souligne l'hagiographe, jusqu'à présent il n'y avait pas de descendants du Prophète dans cette contrée[205]. Il est sous-entendu que le roi reconnaît la supériorité spirituelle des Qattālī par rapport aux Dānyālī, en vertu de leur ascendance prophétique. La figure du souverain d'Ormuz s'inscrit en opposition avec celle du roi de Qays qui avait refusé de reconnaître la *walāya* de Sayyid Kāmal Pīr.

Le cheikh dit au roi d'Ormuz qu'une armée était prête à intervenir pour faire cesser la tyrannie du roi de Qays. Sayyid Kāmal Pīr lui dit encore qu'à Bandar Shanās[206], il y a un homme pieux dont le nom est Shaykh Yaʿqūb. « Accordez-vous avec lui et faites-lui parvenir ce bâton et cette épée ; Qays vous sera restituée », ajouta-il. Le roi agréa la proposition du cheikh. Sayyid Kāmal Pīr lui expliqua que son objectif en venant dans cette contrée était de faire connaître aux habitants la « connaissance innée de Dieu dont est dotée la famille du Prophète » (*maʿrifat-i ahl al-bayt*)[207]. Le roi dit à Sayyid Kāmal Pīr qu'il voulait que chaque année « le pied béni des enfants du Prophète » se pose à cet endroit et que les bénéfices annuels du commerce avec les bateaux de l'Inde soient affectés à sa famille.

Le cheikh répondit qu'il devait retourner dans le Fārs afin que, lorsqu'il quittera le domaine terrestre (*sarā-yi dunyā'*), il parvienne à la maison de ses ancêtres (*manzil-i ʿaqbā*)[208]. La *walāya* des Qattālī s'étend maintenant à Ormuz dont une partie des ressources issues du grand négoce avec l'Inde est affectée

203 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 124.
204 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 125.
205 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 125.
206 Bandar Shanās est situé près de Langa dans le district de Lār, *Farhang-i jughrāfiyā'ī-i Īrān*, vol. VII, p. 33. Ce port avait une position stratégique. Il fut utilisé par un prince de Lār en guerre contre Ormuz, J. Aubin, *Le latin et l'astrolabe*, vol. II, p. 345.
207 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 126.
208 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 126-127.

en biens de mainmorte à la famille. Selon certaines traditions, le roi d'Ormuz octroya des fonds (*akhrājāt*) à Sayyid Kāmal Pīr pour le sanctuaire (*buqʿa*) de son père à ʿImād-dih et pour édifier une mosquée au centre de la place ; elle est connue sous le nom « Masjid-i Sayyid Kāmal Pīr »[209].

Le roi d'Ormuz se dirigea avec toute son armée vers Qays pour faire le siège de la citadelle. Ils avaient emporté le bâton et l'épée de Sayyid Kāmal Pīr et, sur la recommandation de ce dernier, ils allèrent dans le village de Shanās auprès du Shaykh Yaʿqūb. De concert, ils se rendirent à Qays. En voyant les armées, le cœur de la fille du roi fut pris d'une grande peur. Elle dit à son père qu'une ombre était apparue sur le pays, mais il ne tient pas compte de la frayeur de sa fille[210]. À plusieurs reprises, elle alerta son père disant qu'un étendard avait été élevé sur chaque montagne, une autre fois elle lui dit qu'une ombre était apparue sur la mer, mais le roi n'écoutait pas les avertissements de sa fille et ne manifestait aucune crainte. Le récit de la prise de Qays est dramatisé par l'hagiographe qui insiste sur l'inconscience du roi de Qays face au danger prédit par sa fille, à l'image de la sibylle. Lorsque le souverain d'Ormuz et son armée arrivèrent à Qays, le roi et les habitants de la forteresse et du village étaient endormis, insouciants. En une seule nuit, les assaillants firent la conquête de ce village qui est aujourd'hui célère sous le nom « De très bon matin » (*shabgīr*)[211].

Les agents principaux de cette conquête miraculeuse sont le bâton et l'épée de Sayyid Kāmal Pīr, chargés de la *baraka* du cheikh. On peut se demander quel est le rôle de ce Shaykh Yaʿqūb dans le récit. En réalité, lui aussi est un des agents de la victoire du roi d'Ormuz. En effet, lorsque le cheikh quitta Qays pour aller à Ormuz, il s'était arrêté dans le port de Shanās où résidait Shaykh Yaʿqūb. Ce dernier s'était rendu auprès de Sayyid Kāmal Pīr pour faire lui faire allégeance et, en un instant écrit l'hagiographe, il avait atteint un degré spirituel élevé[212]. En d'autres termes, le cheikh lui avait transmis un peu de sa *walāya* afin qu'il puisse agir en son absence comme son agent pour assister le roi d'Ormuz et mettre fin à l'oppression des autorités politiques de Qays.

Ce récit de la conquête de Qays, qui vise à mettre en valeur les charismes de Sayyid Kāmal Pīr, est la version hagiographique d'événements historiques réels. L'île de Qays fut bien conquise par le roi d'Ormuz, Quṭb al-Dīn Tahamtan II (r. 720-748/1320-1347) en 720/1320. Néanmoins, on peut se demander pourquoi l'hagiographe attribue cette victoire à son successeur, Tūrān-Shāh I[er], qui ne prit le pouvoir que dix-huit ans plus tard. Le cheikh mourut en 721/1321, une

209 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 106.
210 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 127.
211 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 128.
212 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 123.

année seulement après la conquête de Qays par Quṭb al-Dīn Tahamtan II. L'hagiographe dit que lorsque Tūrān-Shāh apprit que Sayyid Kāmal Pīr avait rejoint le Miséricordieux, il organisa à sa cour une cérémonie de deuil (*rasm-i taʿziyya*) avec les grands du royaume[213]. Il est possible que l'hagiographe fasse cette confusion parce que Tūrān-Shāh Ier fit construire un dôme sur le tombeau de Sayyid Kāmal Pīr à Kal[214]. D'ailleurs ce roi d'Ormuz était considéré comme un souverain dévot et pieux. Il avait fait bâtir en face de son palais une madrasa avec un minaret, des mosquées et un hôpital qui était une « maison de prière offerte à Dieu » pour héberger les malades et les pèlerins[215].

Au cours de son voyage vers l'Inde, au début du XVIIe siècle, le Portugais Pedro Teixeira séjourna à Ormuz. Grâce à lui, nous avons accès à une histoire des rois d'Ormuz, composée par Tūrān-Shāh après 1350[216]. Outre l'histoire politique, on y trouve une description climatique et géographique précise des îles de Qays et d'Ormuz. Malgré un climat chaud et sec, il y avait à Qays quelques terres cultivées et des palmeraies. Il y avait sur l'île une ville très riche, populeuse et prospère grâce au trafic des bateaux de toutes les régions de l'Inde qui arrivaient avec de grandes quantités de marchandises. Les négociants de Perse et d'Arabie venaient s'y approvisionner[217]. En revanche, l'aridité était quasi totale à Ormuz, dont l'intérieur était inhabité. L'île était constituée d'un entassement de collines volcaniques. La terre était salée, ainsi que l'eau des fleuves et il ne poussait que quelques jujubiers[218]. Dans ces conditions, seuls les bénéfices des activités commerciales permettaient d'acquérir les ressources nécessaires pour faire vivre les habitants d'Ormuz. Tous les voyageurs qui ont visité l'île décrivent les produits précieux rapportés par les bateaux en provenance des Indes. Ils étaient rachetés par d'autres marchands et transportés ensuite dans toutes les régions d'Iran et au-delà. Pedro Teixeira dit que l'île d'Ormuz est « un marché ouvert »[219]. L'oppression que le roi de Qays aurait fait subir à la population d'Ormuz fait références aux rivalités auxquelles les responsables politiques de Qays et les rois d'Ormuz se livrèrent pendant des décennies pour le contrôle du grand négoce international, notamment avec l'Inde.

213 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 136-137.
214 *Tadhkirat al-awliyā'*, 137.
215 J. Aubin, *Le latin et l'astrolabe*, vol. II, p. 297.
216 Pedro Teixeira l'a partiellement traduite en castillan. *The Travels of Pedro Teixeira, with his "Kings of Hormuz" and Extracts of his "Kings of Persia"*, translated by W. Sinclair et D. Ferguson, Londres, 1902.
217 *The Travels of Pedro Teixeira*, "Relation of the Chronicle of the King of Harmuz", p. 261.
218 *The Travels of Pedro Teixeira*, "Relation of the Chronicle of the King of Harmuz", p. 260.
219 *The Travels of Pedro Teixeira*, "A Short Narrative of the Origin of the Kingdom of Harmuz", p. 168.

Qays dominait depuis deux cents ans le golfe Persique et, sous les Ilkhans, Malik al-islām Ṭibī avait maintenu la prospérité de Qays, mais il avait commencé à placer Ormuz sous sa sphère d'influence[220]. Son fils ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz voulut s'emparer de l'île sous le prétexte que les navires de l'Inde étaient interceptés par les Ormuzis et que les revenus de Qays s'en trouvaient amoindris[221]. Il mena plusieurs attaques contre Ormuz à partir de 713/1313-1314. Par la suite, en 720/1320, son successeur Ghiyāth al-Dīn Muḥammad et son représentant Fakhr al-Dīn Aḥmad, profitant de l'absence de Quṭb al-Dīn Tahamtan II parti sur le continent, tentèrent de s'emparer d'Ormuz. La garnison demeurée dans l'île les repoussa avec difficulté. Alerté, Quṭb al-Dīn Tahamtan II débarqua à Qays par surprise. Les deux princes furent mis à mort, il enleva toutes les richesses accumulées dans l'île depuis des années et déporta tous les fils et petits-fils de Malik al-islām[222].

La rapidité de la conquête de Qays par le roi d'Ormuz, assisté de la *baraka* de Sayyid Kāmal Pīr, s'est inscrite dans la mémoire. Elle appartient aux faits mémorables accomplis par les Qattālī. Sayyid Muḥyī al-Dīn b. Tāj al-Dīn Manṣūr Qattālī, dont le nom de plume est Muḥyā[223], vivait à la fin du règne de Shāh ʿAbbās, entre 1015/1606-1607 et 1020/1611. Il était un lointain descendant de Sayyid Kāmal Pīr[224]. Il a consacré plusieurs poèmes au cheikh dans lesquels il fait allusion à la conquête éclair du village, appelé Shabgīr (« De très bon matin »), et qui provoqua la chute du pouvoir à Qays :

De très bon matin, de très bon matin, d'ici jusqu'à Kal,
par Dieu ! quel chagrin sa terre.
Le cœur de Muḥyā a porté ses pas jusqu'à la ville de Kal,
jusqu'au seuil du palais (*bārgāh*) de Kāmil Pīr.

De très bon matin, de très bon matin, d'ici jusqu'à Kal,
par Dieu ! quel chagrin sa terre.
Le cœur de Muḥyā a porté ses pas jusqu'à la ville de Kal,
jusqu'au seuil du palais (*bārgāh*) de Kāmil Pīr.

220 J. Aubin, « Les princes d'Ormuz », p. 91-92.
221 J. Aubin, « Les princes d'Ormuz », p. 100-101.
222 J. Aubin, « Les princes d'Ormuz », p. 105.
223 Il est né à Kal, où se trouve son tombeau. Il a résidé à ʿImād-dih, Muḥyā, *Dīwān*, éd. Aḥmad Ḥabībī, Chiraz, 1386³sh./2007, p. 70, 72-73. Voir également M. Saʿīd Dānishwar, « Muʿarrafī-i kitāb muntashar nashuda-yi Tuḥfat al-qulūb », p. 2, n. 2.
224 Muḥyā, *Dīwān*, p. 55.

Va ! Muḥyā, prends Qattālī pour confident.
Délaisse la joie, prends le coin du chagrin
personne ne partage le deuil de personne,
Toi-même lève-toi, porte toi-même ton deuil[225].

Après sa victoire, le roi d'Ormuz conserva, comme de précieuses reliques, le bâton et l'épée de Sayyid Kāmal Pīr dans son trésor particulier. Ensuite, selon l'hagiographe, ces objets chargés de la *baraka* du cheikh furent préservés par Raʾīs Muḥammad-Shāh Bankaruyya et sa famille. En 981/1573-1574, le roi de Lār, Jalāl al-Dīn Ibrāhīm Khān b. Muḥammad, s'empara du bâton et de l'épée qui étaient alors conservés par les chefs de Bankaruyya. À l'époque de Shāh Nūr al-Dahr, ces précieux objets revinrent à Zāhid ʿAfīf al-Dīn Yaʿqūb.

Il est difficile d'identifier avec précision les personnages qui furent les gardiens du bâton et de l'épée de Sayyid Kāmal Pīr. En effet, Sayyid Aḥmad Qattālī, qui recopia la *Tadhkirat al-awliyāʾ*, commet de nombreuses erreurs de dates ainsi que dans la graphie des toponymes. On ne sait pas combien de temps les *ruʾasā* Bankaruyya ont été les gardiens du bâton et de l'épée de Sayyid Kāmal Pīr, mais en 981/1573-1574, le roi de Lār, Jalāl al-Dīn Ibrāhīm Khān Muḥammad n'était plus au pouvoir. Il avait été destitué en 1566 par Shāh Ṭamāsp pour s'être opposé à l'autorité safavide. En absence de repères chronologiques, il est impossible de savoir qui était ce Shāh Nūr al-Dahr, le dernier nom cité comme gardien du bâton et de l'épée du cheikh. Reliques chargées du l'influx bénéfique de Sayyid Kāmal Pīr, ces objets pouvaient être utiles à celui qui cherchait à étendre son pouvoir. Raʾīs Muḥammad-Shāh Bankaruyya était peut-être un de ces petits seigneurs locaux qui détenaient une certaine autonomie dans leur ville et son hinterland. On a vu qu'un *raʾīs* Bankaruyya avait obtenu de Sayyid Kāmal Pīr que son fils Nūr al-Dīn ʿĪsā soit enterré près de leur château à Khaynā. On peut supposer que le pouvoir de ces seigneurs locaux était suffisamment important pour qu'un prince de Lār, difficilement identifiable, ait cherché à le réduire. En citant le nom des possesseurs des objets qui furent les médiums de la victoire du roi d'Ormuz à Qays, l'hagiographe cherche à faire perdurer le charisme familial dans la mémoire populaire régionale.

225 Muḥyā, *Dīwān*, p. 185. Le poète emploie le terme *bārgāh*, qui signifie palais, pour magnifier le sanctuaire de Sayyid Kāmal Pīr. Muḥyā dit aussi qu'en allant au tombeau du cheikh enterré à Kal, on est renvoyé à son propre destin.

8.3 *Faits extraordinaires au tombeau de Sayyid Kāmal Pīr*

Le cheikh mourut le vendredi 6 shawwāl 721/29 octobre 1321, environ une année après son retour d'Ormuz, âgé de quatre-vingt-treize ans et trois jours[226]. Les compagnons déchirèrent leurs vêtements et se mirent à crier, selon un « *Sitz im Leben* » bien connu des sources hagiographiques. Dans son testament, Sayyid Kāmal Pīr avait demandé que son brancard funéraire soit posé sur un chameau afin que l'animal se rende en direction de « l'héritage de ses ancêtres ». Il voulait que cet endroit soit désigné par la volonté divine. Ses fils Sayyid Sharaf al-Dīn Mūsā, Sayyid Kamāl al-Dīn Ṣāliḥ et Shams al-Dīn Muḥammad, ainsi que les serviteurs et les soufis de la *zāwiya*, suivirent le chameau sur le chemin de la montagne. Le chameau se frotta à un arbre verdoyant. Selon l'hagiographe, le lieu est connu aujourd'hui sous le nom « Kināri-Sayyid Kāmalī » qui marque le début de la ville de Kal. Une maison fut construite à l'endroit où le chameau s'était mis à genoux, c'est là que se trouve le tombeau de Sayyid Kāmal Pīr. Il est connu sous le nom « Pīr Ghayb-Shāh ». C'est un lieu où l'on prie, écrit l'hagiographe[227].

Alors que Sayyid Aḥmad Qattālī, l'hagiographe, vivait à Kal où se trouve le tombeau de Sayyid Kāmal Pīr, il rapporte peu de faits miraculeux qui se seraient produits au sanctuaire de son ancêtre. Le roi d'Ormuz, Tūrān-Shāh, avait ordonné de construire un dôme sur le tombeau de Sayyid Kāmal Pīr[228]. En face du sanctuaire, sur le chemin de Kamshak[229], il y avait deux grands tells. Des soldats furent envoyés pour transporter de main en main les pierres prélevées dans les tells afin d'édifier le dôme. Un certain Ustād Shaykh ʿAlī Kāzarūnī fut nommé responsable de la construction. Une fois le dôme achevé, Ustād Shaykh ʿAlī voulut descendre au pied du dôme. Les personnes présentes firent les éloges du maître d'œuvre. Afin de rendre compte de son travail, l'homme dit : « Si un dôme plus beau était érigé, que la *walāya* de Sayyid Kāmal Pīr fasse tomber ce malheureux (le maître d'œuvre) du dôme ». À l'instant même, Ustād Shaykh ʿAlī rendit l'âme au pied du dôme ; il fut inhumé en dessous de la colonne située en direction de la *qibla*[230].

Afin de faire rentrer les taxes dans le trésor, un agent du *dīwān* des sultans de Lār opprimait les derviches qui géraient le sanctuaire de Sayyid Kāmal Pīr. Dans une vision onirique, le cheikh ordonna au serviteur du tombeau de faire cesser cette oppression. Le matin même, le serviteur se rendit chez le collecteur

226 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 136-137.
227 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 136.
228 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 136-137.
229 Kamshak est un village situé à 60 km au sud-est de Bastak, sur le flan nord de la Kūh-i Rustāq, *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 189.
230 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 137-138.

d'impôts pour lui dire que sa conduite n'était pas convenable. Au milieu de la nuit, l'homme se mit à crier si bien que les gens du voisinage ne pouvaient dormir. Au cours de la troisième nuit, le corps du collecteur d'impôts fut trouvé mort. Il fut lui aussi enterré au pied de la même colonne du tombeau de Sayyid Kāmal Pīr[231].

Il est facile de comprendre que le collecteur d'impôts ait été soumis à la colère du cheikh en raison de son iniquité envers les derviches gestionnaires de l'institution. En revanche, il est plus difficile d'interpréter la punition dont est victime le maître d'œuvre qui supervisa la construction du dôme érigé à l'ordre du roi d'Ormuz. Ustād Shaykh ʿAlī, ayant défié celui qui serait capable d'ériger un dôme encore plus beau, a fait preuve d'arrogance, un comportement non approprié aux yeux de Sayyid Kāmal Pīr. On constate que, comme son père à propos des débordements lors des séances de *samāʿ* des derviches d'Umm ʿUbayda, il est l'instrument de la violence divine pour sanctionner par la mort ceux qui ont des comportements inadéquats envers le sanctuaire d'un descendant des *ahl al-bayt*.

9 Les successeurs de Sayyid Kāmal Pīr

9.1 *La rareté des informations*

Shāh Sayf Allāh Qattālī et Sayyid Kāmal Pīr sont décédés à un âge avancé, quatre-vingt-seize ans, pour le premier, et quatre-vingt-treize, pour le second. Par conséquent, leurs successeurs étaient également âgés lorsqu'ils ont pris des fonctions au sein de *ṭarīqa*. La durée pendant laquelle ils ont exercé la guidance spirituelle fut relativement réduite, ce qui pourrait expliquer le peu d'informations relatées à leur sujet. Après le récit de la carrière de Sayyid Kāmal Pīr, l'hagiographe ne rapporte plus que quelques rares anecdotes édifiantes et des récits en rapport avec la désignation des différents successeurs, signe de l'importance de cette question pour l'hagiographe.

Sayyid Kāmal Pīr avait désigné son fils aîné, Sayyid Tāj al-Dīn Sulaymān, pour être son successeur sur le « tapis de la guidance spirituelle » (*sajjādat-i ṭarīqa*) et pour gérer le sanctuaire de Shāh Sayf Allāh Qattālī à ʿImād-dih, mais il mourut du vivant de son père. Selon l'hagiographe, Sayyid Tāj al-Dīn Sulaymān fut le premier membre de la famille à être enterré dans le « tombeau éminemment noble » de son grand-père[232]. Il avait été pendant trente ans dans les « actes d'adoration » (*ʿibādāt*) et le « cheminement vers Dieu » (*sulūk*).

231 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 138-139.
232 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 106.

On a vu que Sayyid Kāmal Pīr avait épousé une femme arabe alors qu'il avait atteint un âge avancé. On ne sait pas pour quelle raison il voulut se marier, sur le tard, à une femme arabe mais, avait-il dit, si un fils naissait de ce mariage il lui donnerait la direction de la pauvreté en Dieu (*salṭanat-i fuqarā'*) et la gestion du sanctuaire (*tawlīyat-i buq'a*) de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Son désir fut réalisé car de ce mariage naquit Shams al-Dīn Muḥammad[233]. Au moment de mourir, Sayyid Kāmal Pīr donna donc à ce dernier la guidance spirituelle (*shaykhūkhiyya*) et le tapis de prière (*sajjāda*) de son grand-père Shāh Sayf Allāh Qattālī, ce qui implique la gestion du sanctuaire à 'Imād-dih[234]. Il désigna Sharaf al-Dīn Mūsā, qui était son fils aîné, à la tête de la *zāwiya* de Dashtwiyyat-i Māghard, où chaque jour de la nourriture était préparée pour les pauvres. Il lui confia également la direction de l'armée (*lashkar*)[235].

Il est difficile de savoir en quoi consistait cette armée. Au moment de son émigration dans le Fārs, une anecdote édifiante avait évoqué les hommes en armes qui accompagnaient Shāh Sayf Allāh Qattālī. Peut-on faire un rapprochement entre cette armée, destinées à protéger le cheikh et ses proches des dangers du voyage, et l'armée évoquée au moment des successions à la tête de la *zāwiya* ? À savoir une sorte de milice armée de la confrérie ? Ou bien, cette « armée » fait-elle allusion à l'armée des disciples du cheikh ? En dehors de tout contexte, il est difficile de répondre à cette question. Cependant, on peut citer le cas de 'Abd al-Salām al-Asmar al-Faytūrī, le saint-patron de Lybie, dont les *Manāqib* lui attribuent une armée : le cheikh revêt la tombe de quiconque meurt parmi ses *awlād* (entendre ici ses descendants biologiques) d'une *kiswa*, qui n'est pas sans rappeler la *kiswa* de la Ka'ba, et les fait entrer dans son armée. Une « armée de saints » unis par les liens du sang et portant tous la bannière de leur père[236]. Dans le cas des Qattālī, la direction de l'armée évoquée au moment des successions pourrait désigner l'armée des disciples de la *ṭarīqa*.

On le voit, Sayyid Kāmal Pīr établit une distinction entre l'héritage matériel de la *ṭarīqa*, la *zāwiya*, la nappe (*ṣufra*) et l'armée, confié à Sayyid Sharaf al-Dīn Mūsā, et l'héritage initiatique et spirituel, la *shaykhūkhiyya* et la gestion du sanctuaire du fondateur de la *qattāliyya*, confiés à Shams al-Dīn Muḥammad, dont la *zāwiya* était située au bord de la rivière à Kamshak.

On sait très peu de choses sur Sharaf al-Dīn Mūsā. L'hagiographe le décrit en quelques mots comme un homme d'une grande piété, assis en permanence sur le tapis de prière de la *ṭarīqa*. Son vêtement était fait de laine noire, une

233 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 107-108.
234 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 135.
235 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 135.
236 N. Amri, « Du saint fondateur à la *tarîqa* », p. 180-181.

couleur qui signifie qu'il avait immolé son âme charnelle. Il faisait les prières de la nuit (*qā'im al-layl*) et le jeûne permanent (*ṣā'im al-dahr*). Il possédait des biens en nombre qu'il dépensait dans le chemin de Dieu. Cette description très avantageuse, avec l'allusion au « tapis de prière de la *ṭarīqa* » indique en filigrane que l'hagiographe était partisan de la désignation de ce fils, né de sa première femme, comme héritier de son père. Sharaf al-Dīn Mūsā fut le gestionnaire de la *zāwiya* de Dashtwiyyat-i Māghard pendant douze ans, jusqu'à sa mort en 733/1332-1333[237].

Après avoir été désigné par son père comme son successeur, à une date inconnue, Shams al-Dīn Muḥammad se rendit en pèlerinage à La Mecque où il séjourna pendant six ans dans le voisinage du saint sanctuaire. En son absence, Sharaf al-Dīn Mūsā et Kāmal al-Dīn Ṣāliḥ furent ses substitut (*nā'ib*) à la guidance spirituelle (*shaykhūkhiyya*), signe que la frontière entre héritage matériel et héritage spirituel n'était pas hermétique. En fonction des circonstances, les fils du fondateur assumaient l'un et l'autre rôle. À son retour, Shams al-Dīn Muḥammad s'installa au tombeau de son père à Kal. Kāmal al-Dīn Ṣāliḥ devint alors le gestionnaire du sanctuaire du grand-père[238]. Il est difficile de connaître la raison pour laquelle Shams al-Dīn Muḥammad abandonna la gestion du sanctuaire de Shāh Sayf Allāh Qattālī afin de se retirer à celui de son propre père. S'agissait-il de protéger des intérêts économiques ?

En effet, Shams al-Dīn Muḥammad était apparemment sans moyens matériels. L'hagiographe dit qu'il n'avait aucun « argent terrestre » (*māl-i dunyawī*). Il envoya quelqu'un auprès de son frère Sharaf al-Dīn Mūsā pour lui exposer la situation. Ce dernier possédait chevaux, chameaux, moutons et beaucoup d'autres choses, il partagea ses biens en deux parts égales. Il en donna la moitié à son frère. Une autre fois, Sharaf al-Dīn Mūsā vint lui-même auprès de Shams al-Dīn Muḥammad pour lui donner l'autre moitié. Il fit cela trois fois[239]. On constate que là encore, l'hagiographe semble mettre en valeur Sharaf al-Dīn Mūsā qui se montre dans ces récits généreux envers son jeune frère. Le texte ne dit pas quelle était la source des importants moyens matériels dont disposait Sharaf al-Dīn Mūsā. On a vu qu'au moment de mourir, Sayyid Kāmal Pīr lui avait transmis la direction de la *zāwiya* de Dashtwiyyat-i Māghard dont la fonction première était hospitalière et nourricière, ce qui nécessitait des revenus réguliers[240]. Cependant, il n'est jamais question dans la *Tadhkirat al-awliyā'* de

237 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 145.
238 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 140.
239 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 141.
240 N. Amri, « *Zāwiya* et territoire », p. 280-281.

biens fonciers constitués en *waqf* ou des dons des voyageurs nourris dans la *zāwiya* de Dashtwiyyat-i Māghard.

Ce récit atteste de la solidarité entre les deux frères. Shams al-Dīn Muḥammad, né alors que son père était dans un âge avancé, devait être beaucoup plus jeune que Sharaf al-Dīn Mūsā, l'aîné des autres fils de Sayyid Kāmal Pīr, nés de sa première femme. Sharaf al-Dīn Mūsā aurait pu revendiquer l'héritage spirituel de la *qattāliyya*, ce dont témoigne en filigrane un récit qui évoque un différend entre les deux frères à propos d'un disciple de leur père. Après la mort de Sayyid Kāmal Pīr, l'un de ses disciples, Faqīh Fakhr al-Dīn Aḥmad Kamshakī avait d'abord fait allégeance (*bayʿa*) à Sharaf al-Dīn Mūsā. Originaire de Kamshak, Faqīh Fakhr al-Dīn Aḥmad, au cours d'un séjour dans sa ville natale, avait fréquenté Shams al-Dīn Muḥammad dont la *zāwiya* on l'a dit était située à Kamshak. Il lui avait prodigué des conseils, alors qu'il était sous la direction spirituelle de Sharaf al-Dīn Mūsā. De retour auprès de ce dernier, Faqīh Fakhr al-Dīn Aḥmad versa de l'eau dans les mains de son maître pour qu'il se purifie. C'est alors que grâce à une flamme ésotérique (*tīgh-i bāṭin*), Shams al-Dīn Muḥammad comprit qu'il avait commis une faute vis-à-vis de son frère. Il n'y eut aucune rancune dans le cœur de Sharaf al-Dīn Mūsā, conclut l'hagiographe, et les deux frères se réconcilièrent[241]. L'acte par lequel on reconnaît l'autorité d'un maître, la *bayʿa*, implique adhésion et obéissance envers lui. Faqīh Fakhr al-Dīn Aḥmad avait, en quelque sorte, rompu l'allégeance envers son maître en se mettant dans le compagnonnage de Shams al-Dīn Muḥammad.

Une opposition latente semble avoir persisté entre les deux frères. L'hagiographe rapporte un incident qui se serait produit au sanctuaire de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Shams al-Dīn Muḥammad avait déroulé le tapis de prière de l'ordre (*sajjādat-i ṭarīqa*) afin que Sharaf al-Dīn Mūsā s'asseye dessus. Mais lorsque ce dernier posa le pied sur le tapis, il cria et dit : « Ceci est le feu ! » Il ordonna qu'on dispose le tapis face au tombeau de Shāh Sayf Allāh Qattālī avec beaucoup de prosternations afin d'être en conformité avec la charia, la règle de la *ṭarīqa* et de la réalité spirituelle (*ḥaqīqa*)[242]. En d'autres termes, Sharaf al-Dīn Mūsā reproche à son frère de ne pas respecter les rites de la visite pieuse. On a vu que le *sajjādat-i ṭarīqa* est le mode de transmission de l'héritage spirituel chez les Qattālī. Ce récit pourrait être un autre signe de la discorde qu'il y avait entre les deux frères.

La *Tadhkirat al-awliyāʾ* comporte peu de récits qui pourraient nous informer sur le comportement spirituel de Shams al-Dīn Muḥammad. L'hagiographe

241 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 143-144.
242 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 145-146.

rapporte une anecdote édifiante qui se serait produite au moment où Shams al-Dīn Muḥammad manquait de moyens matériels. Une nuit, alors qu'il était dans sa *zāwiya* à Kamshak, un derviche vint pieds nus auprès de lui et dit : « Ô descendant de la famille de la *walāya* et de la *karāma*, je suis affamé ». Shams al-Dīn Muḥammad ordonna qu'on égorge pour lui un mouton[243]. Le derviche répondit : « Je n'ai pas d'endurance ». Étonné, le cheikh dit : « Prends ce que tu veux ! » Le derviche se rendit au milieu du troupeau et se serait emparé de tous les moutons. Les disciples et les serviteurs rapportèrent l'affaire au cheikh qui dit : « J'ai des amis riches et ma *zāwiya* est prospère ». Le lendemain matin, les derviches constatèrent que le troupeau était au complet[244]. L'hagiographe conclut en disant : Ô ʿAzīzān sincères, Dieu, pour mettre la générosité à l'épreuve (*imtiḥān-i sakhāwat*), a envoyé du monde de l'invisible dans la famille de la *nubūwwa* et de la *walāya* une personne qui avait la forme d'un derviche. Il y a beaucoup de signes pour mettre les gens à l'épreuve[245]. Néanmoins, ceux qui sont mis à l'épreuve dans ce récit sont les disciples et les serviteurs de Shams al-Dīn Muḥammad, alors que celui-ci fait preuve de remise confiante en Dieu (*tawakkul*). Il dit en effet que sa *zāwiya* est prospère bien qu'il manque de moyens matériels et demande l'aide de son frère fortuné. Shams al-Dīn Muḥammad s'inscrit dans une pratique économique qui repose sur la générosité de ceux qui fréquentent sa *zāwiya*, même s'il fait appel à son frère pour lui venir en aide.

On trouve très peu d'anecdotes édifiantes dans la *Tadhkirat al-awliyā'* qui permettrait de mieux cerner le profil spirituel de Shams al-Dīn Muḥammad. En revanche, on constate que sa mort donna lieu à une véritable crise au sein de la famille à propos de l'héritage de Shāh Sayf Allāh Qattālī entre les gestionnaires de sa *zāwiya* à Dashtwiyyat-i Māghard et les responsables de son sanctuaire à ʿImād-dih.

9.2 *Une succession disputée, la victoire des Ḥamdiyyān*

Le moment de la mort d'un saint homme est souvent relaté avec beaucoup de détails par les hagiographes qui évoquent souvent des signes prémonitoires. La mort d'un homme de Dieu conclut son parcours de vie hagiographique, elle reflète souvent le modèle de sainteté incarné par le défunt. Rien de tel pour Shams al-Dīn Muḥammad, l'hagiographe se contente de mentionner qu'il fit retour auprès de Dieu en 730/1329-1330, âgé de quatre-vingt-treize ans et trois

243 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 141.
244 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 142.
245 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 142.

jours. Il n'avait exercé la *quṭbiyya* que pendant sept années mais, sous sa guidance spirituelle, ses disciples étaient parvenus au degré de la *walāya*[246].

À sa mort, Shams al-Dīn Muḥammad laissait trois fils : Fakhr al-Dīn Kāmal Pīr, Sharaf al-Dīn Faḍl Allāh et ʿAbd al-Raḥīm. Après la mort de son père, ce dernier quitta Kamshak pour exercer la guidance (*shaykhūkhiyya*) au tombeau de son grand-père à ʿImād-dih. Conformément au testament de son père, ʿAbd al-Raḥīm confia la gestion de la *zāwiya* de Kamshak aux juristes (*fuqaḥā'*) de la ville[247]. À cette époque, Fakhr al-Dīn Ḥamdī, le fils de Sharaf al-Dīn Mūsā, était à la tête de la *zāwiya* à Dashtwiyyat-i Māghard, à la suite de son père. Il est présenté comme le « guide de son époque » (*pīshwā-i ahl-i ʿaṣr*) et l'un des grands de la religion (*akābir-i dīn*)[248]. Fakhr al-Dīn Kāmal Pīr, l'un des fils de Shams al-Dīn Muḥammad, ne voulait pas que Fakhr al-Dīn Ḥamdī hérite de l'armée et de la nappe de la *zāwiya* à Dashtwiyyat-i Māghard. Il ne voulait pas davantage qu'il vienne en pèlerinage au sanctuaire de Shāh Sayf Allāh Qattālī à ʿImād-dih. Ibrāhīm Khān, qui était *ra'īs* de ʿImād-dih, vint auprès de Fakhr al-Dīn Kāmal Pīr avec un groupe de chefs de village et de notables (*mawālī*) de la ville. Ils finirent par obtenir son accord pour que Fakhr al-Dīn Ḥamdī puisse se rendre au tombeau de son grand-père. La paix entre les deux hommes s'instaura et ils se prirent dans les bras l'un de l'autre. C'est alors que Fakhr al-Dīn Ḥamdī fit parvenir dans la poitrine de Fakhr al-Dīn Kāmal Pīr une flèche de sens ésotérique (*tīgh-i maʿanī-i bāṭin*) qui lui fit rendre l'âme. Fakhr al-Dīn Ḥamdī et ses enfants héritèrent de la guidance et de la gestion du tombeau de Shāh Sayf Allāh Qattālī, ce qui est aujourd'hui encore le cas, conclut Sayyid Aḥmad b. Ḥamdī, l'hagiographe. Il ajoute que Sayyid ʿAbd al-Raḥīm et Sayyid Faḍl Allāh, les frères de Fakhr al-Dīn Kāmal Pīr, ne furent pas dénués d'honneur (*musharrafī*). Les biens (*amwāl*) de Sayf Allāh Qattālī et les veillées de prières au tombeau lumineux (*iḥyā-i buqʿa-i munawwara*) furent confiés à Sayyid Faḍl Allāh, le fils de Shams al-Dīn Muḥammad[249].

Ce récit confirme la rivalité latente qui s'était révélée au moment de la succession de Sayyid Kāmal Pīr entre les deux branches de ses descendants, ceux nés de sa première femme, les Ḥamdiyyān, et ceux qui descendaient de son jeune fils, né de sa femme arabe, pour que soit conservé dans la branche aînée l'héritage spirituel de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Fakhr al-Dīn Ḥamdī élimina violemment, vraisemblablement de manière métaphorique, son rival mais, selon

246 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 145.
247 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 156.
248 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 161.
249 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 156-158.

l'hagiographe, les biens du fondateur de la *qattāliyya*, constitués en *waqf*, resteront dans la branche cadette de la famille.

D'autres récits renforcent encore la légitimité des Ḥamdiyyān. Le prince de Lār, ʿAlāʾ al-Mulk b. Jahānshāh avait, par « obéissance et soumission », une grande croyance (*iʿtiqād*) dans Fakhr al-Dīn Ḥamdī b. Sharaf al-Dīn Mūsā. Un jour qu'il était à la chasse, il eut une pensée ambigüe (*mutaraddid*) à propos de Fakhr al-Dīn Ḥamdī. Pendant son assemblée, le prince fit part de sa pensée aux grands du royaume. Certains lui dirent qu'il ne réfutait pas (*inkār*) le sayyid, mais qu'il avait un excès de sincérité (*farṭ-i ikhlāṣ*) en sa famille. Le sultan demanda qu'on apporte le *dīwān* de Ḥāfiẓ, la « langue du monde de l'invisible », afin de tirer l'augure et de trouver la réponse à ses interrogations[250] :

> Bonne nouvelle, mon cœur, un être arrive, doué du souffle du Christ ;
> De ses souffles agréables nous vient le parfum de Quelqu'un ;
> Compagnons ! Le Compagnon entreprend de tourmenter Ḥāfiẓ !
> Le faucon royal se met en chasse d'une mouche[251] !

Dès que le ghazal fut entièrement lu, le sayyid apparut à l'assemblée de ʿAlāʾ al-Mulk qui vint aussitôt à sa rencontre avec les grands du royaume pour lui rendre hommage[252].

Le premier vers annonce la bonne nouvelle de la venue de quelqu'un doué d'un souffle résurrecteur comme celui du Christ, et qui n'est autre que Sayyid Fakhr al-Dīn Ḥamdī. Le faucon royal symbolise ici le prince de Lār qui s'est mis en chasse d'une chose dérisoire qu'est une simple mouche par rapport à la ferme conviction que doit inspirer un descendant du Prophète. Ce récit édifiant a pour objectif de faire reconnaître l'exercice de la *walāya* de Sayyid Fakhr al-Dīn Ḥamdī, et au-delà celle des Ḥamdiyyān, par les princes du Lāristān.

Il est difficile de savoir qui est le prince de Lār impliqué dans ce récit. Beaucoup d'entre eux portent le *laqab* ʿAlāʾ al-Mulk et, on l'a dit, les dates des règnes sont très incertaines. Le prince de ce récit ne peut être, comme le dit l'hagiographe, ʿAlāʾ al-Mulk b. Jahān-Shāh car il a régné entre 883/1478 et 915/1509-1510 environ. Sharaf al-Dīn Mūsā, le père de Sayyid Fakhr al-Dīn Ḥamdī, étant mort en 733/1332-1333, il se pourrait que le prince de ce récit soit ʿAlāʾ al-Mulk Gūrgīn-Shāh (r. ca. 775-789/1374-1387).

Suite au récit sur le prince de Lār, l'hagiographe rapporte une autre tradition destinée à renforcer le statut spirituel de Fakhr al-Dīn Ḥamdī. Un certain

250 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 163-164.
251 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 235.
252 *Tadhkirat al-awliyāʾ*, p. 164.

Darwīsh Maḥmūd Ṭā'ī, qui passait une nuit au tombeau de Shāh Sayf Allāh Qattālī, fit un rêve. Une voix lui dit que Fakhr al-Dīn Ḥamdī était le guide de l'époque (*murshid-i ʿahd*). Ces différents récits impliquant Fakhr al-Dīn Ḥamdī fondent la légitimité de la branche aînée des descendants de Sayyid Kāmal Pīr à laquelle appartenait l'hagiographe. Ce dernier dit que ce groupe de sayyids est célèbre sous le nom Ḥamdiyyān[253]. À partir de ce moment, la *Tadhkirat al-awliyā'* se contente de décliner sur de nombreuses pages les lignées et les sous-lignées des descendants de Shāh Sayf Allāh Qattālī. Les très rares anecdotes rapportées par l'hagiographe ne permettent plus de reconstituer l'histoire de la *ṭarīqa*.

Le modèle de sainteté incarné par cette famille de sayyids est singulier par rapport aux autres cheikhs soufis du Fārs. La littérature hagiographique est toujours constituée de récits destinés à établir la carrière spirituelle du saint homme ; elle abonde en rêves, en signes prémonitoires et en visions. Ces récits sont quasi absents de la *Tadhkirat al-awliyā'*, on ne trouve que très peu d'anecdotes dans lesquelles apparaissent les disciples et les compagnons des cheikhs *qattālī*. Par conséquent, on ne sait rien, ou presque, sur le contenu de leurs enseignements, sur leurs disciples et même sur leur propre vie spirituelle. Il est également tout à fait inhabituel de ne pas trouver d'anecdotes se déroulant dans la *zāwiya* d'un cheikh soufi. Elles témoignent en effet de la vie communautaire, de la manière d'éduquer les disciples, voire de contrer d'éventuels détracteurs du saint homme. L'absence de tels récits dans la *Tadhkirat al-awliyā'* est d'autant plus inexplicable que la *zāwiya* de Dashtwiyyat-i Māghard constitue, on l'a vu, un élément important de la *qattāliyya* puisque c'est la première fondation effectuée par Shāh Sayf Allāh Qattālī à partir de laquelle se propagera son ordre. Par ailleurs, la *zāwiya* jouait assurément un rôle en matière d'éthique sociale puisqu'il est toujours question à son propos de la nourriture qui y était distribuée. Il s'agit d'une fonction assurée dans la plupart des établissements de ce type, notamment à partir du XIV^e^ siècle. Abū l-Ḥasan ʿAlī al-ʿAjmī (m. 809/1406), ce cheikh *rifāʿī* installé à Tunis, et dont l'une des deux *zāwiya* se trouvait au sud de la capitale des Hafsides, s'acquittait des fonctions d'hospitalité, d'autant plus que, comme le souligne N. Amri, les deux principes : le don aux frères et l'hospitalité aux étrangers et aux pauvres font partie de l'éthique sociale enseignée par le cheikh à ses disciples[254]. Cette absence de traditions sur la vie communautaire est-elle due à la volonté de l'hagiographe ? Ou alors, la *Tadhkirat al-awliyā'*, composée tardivement, ces récits avaient-ils disparu des

253 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 164.

254 N. Amri, « *Zâwiya* et territoire », p. 275-276.

mémoires ? À vrai dire, il semble que l'hagiographe ait délibérément décidé de ne pas rapporter ce type de traditions qu'il a pu juger inutiles par rapport à son projet. En effet, seuls les hauts faits politiques des cheikhs *qattālī* sont très largement détaillés par l'hagiographe. Sa volonté, semble-t-il, était de mettre en valeur l'étendue du contrôle des Qattālī sur un large territoire. Shāh Sayf Allāh Qattālī, le « Glaive de Dieu », qui aurait condamné le calife abbasside pour avoir manqué de respect à cette famille de « Gens de la Demeure » (*ahl al-bayt*), incarne le modèle du saint étranger (*gharīb*). Après une *hijra* qui le conduisit de la région de Bagdad, tombée sous le pouvoir des Mongols – des mécréants aux yeux de l'islam – Shāh Sayf Allāh Qattālī arriva dans le Fārs. Grâce à lui, selon l'hagiographe, tous les sayyids de la province sont issus de sa lignée. Il dit ainsi en filigrane qu'il n'y avait pas de descendants du Prophète avant l'émigration de Shāh Sayf Allāh Qattālī dans la province. Cette affirmation ne correspond pas à la réalité puisque de nombreux sayyids, on l'a vu, s'étaient réfugiés à Chiraz et dans le Fārs, déjà à l'époque omeyyade.

S'il est difficile de tracer le portrait spirituel exact des différents guides qui furent à la tête de la *ṭarīqa*, tous incarnent le profil du saint terrifiant, celui qui exerce la sainte violence, la puissance réductrice divine pour rétablir un ordre rompu. On a vu que le charisme de sanctionner par la mort la personne ayant provoqué un désordre fut transmis de père en fils, et qu'il fut exercé à dix reprises. Néanmoins, les cas de père exerçant cette violence en tuant son propre enfant sont rarissimes. Shāh Sayf Allāh Qattālī et Sayyid Kāmal Pīr ont utilisé cette sainte violence envers leurs fils car, en effet, le père est non seulement responsable de nourrir ses enfants, mais également de leur conduite religieuse. Le père doit passer d'un amour naturel pour ses enfants à un amour spirituel. C'est en fonction de leur obéissance à Dieu que le cheikh va plus ou moins aimer ses enfants[255]. Il doit les punir s'ils enfreignent la loi religieuse. C'est le cas de ʿImād al-Dīn Sulaymān Aṣghar, le fils âgé d'une année et six mois de Shāh Sayf Allāh Qattālī et de Nūr al-Dīn ʿĪsā, le jeune fils de Sayyid Kāmal Pīr, qui avaient été pris par une extase intense incompatible avec leur maturité spirituelle.

Le cheikh *qattālī* n'est ni un « amant de Dieu » (*ʿāshiq Allāh*), comme le fut Rūzbihān Baqlī, ni un « patron local » au service de la société qui l'entoure, comme le furent Murshid al-Dīn Abū Isḥāq Kāzarūnī et Amīn al-Dīn Balyānī. L'hagiographie ne met pas le cheikh *qattālī* en scène au sein de la société. Il n'est un acteur de la vie sociale que dans ses actions politiques contre les tenants du pouvoir. Il annonce la mort du calife de Bagdad à ses envoyés. Il menace les

255 C. Mayeur-Jaouen, « Le saint musulman en père de famille », p. 258.

collecteurs d'impôts de l'atabek salghuride de Chiraz. Il dialogue avec les rois de Qays et d'Ormuz. On a vu que ces actes politiques, bien qu'ils soient présentés pour restaurer la justice, visaient à étendre la *walāya qattāliyya* sur un large territoire. Alors qu'ils revendiquaient un rattachement spirituel, et même biologique, à la *rifāʿiyya*, on ne trouve pas chez les Qattālī d'excès à propos du rite du *samāʿ*, bien au contraire puisque ceux qui s'y adonnaient étaient sanctionnés. Les cheikhs *qattālī* obéissent à Dieu, combattent contre leur âme charnelle et font preuve de remise confiante en Dieu et de crainte révérencielle. Membres des *ahl al-bayt*, ils ressortissent avant tout du modèle prophétique, tout particulièrement au moment de la mort. Le lieu de leur inhumation fut déterminé par un animal chargé du corps béni du défunt. On lui a lâché la bride, comme le Prophète avait laissé sa chamelle Qaswāʾ déterminer l'endroit où il devait résider à Médine. Dans la *Tadhkirat al-awliyāʾ*, la désignation du lieu où reposera la figure défunte est décrite selon un rituel bien précis. L'animal se dirige de lui-même en direction d'un endroit où s'exerce la bénédiction de Dieu, obéissant à un commandement divin, tandis que la famille le suit tout au long de la route. Arrivé sur la parcelle de terre qui sera le réceptacle du corps béni du défunt, l'animal pose un genou à terre et se met à pousser un cri. C'est alors que la famille procède à l'inhumation de leur parent ; l'endroit est particulièrement sacré. On a vu que la terre de ʿImād-dih avait été sacralisée bien avant l'arrivée de Shāh Sayf Allāh Qattālī dans le Fārs. Il s'agit en quelque sorte d'une sacralité qui s'inscrit dans une perspective eschatologique. Le cheikh fondateur de la *qattāliyya* n'est-il pas présenté comme celui qui doit renouveler la religion après la prise de Bagdad par les Mongols ?

Même si l'on peut parler de sainteté héréditaire à propos des fils et petits-fils de Rūzbihān Baqlī, celle-ci n'a pas perduré plus d'un siècle et demi après sa mort. En revanche, les Qattālī sont tout à fait représentatifs de cette sainteté héréditaire, encouragée par le développement des *ṭarīqa* et l'importance accordée au Prophète, dont ils étaient eux-mêmes des descendants. Les fondateurs de la *qādiriyya* et de la *rifāʿiyya*, qui étaient également de *nasab* prophétique, sont parmi les premiers exemples de sainteté héréditaire. Cependant, ce type de sainteté pouvait donner lieu à des rivalités entre les fils du saint homme défunt. La *Tadhkirat al-awliyāʾ* témoigne de l'âpreté des confits entre les différents héritiers du patrimoine spirituel et matériel de la *qattāliyya*. Dans les rivalités entre fils et disciples d'un cheikh soufi, la source du problème est d'origine généalogique : la généalogie spirituelle double-t-elle la généalogie charnelle ? Ou bien alors, la voie initiatique est-elle supérieure à la voie héréditaire ? Dans le cas des Qattālī, la source du problème est le partage du legs de la *ṭarīqa* entre deux branches familiales, l'aînée, celle des descendants de la

première femme de Shāh Sayf Allāh Qattālī, et la cadette, celle des descendants de sa seconde femme. Il s'agit de partager le patrimoine initiatique, composé de la guidance spirituelle et la gestion du tombeau du fondateur à ʿImād-dih, et le patrimoine matériel, symbolisé par la *zāwiya* de Dāshtwiyyat-i Māghard (le gîte et le couvert offerts aux démunis et aux gens de passage) et cette armée dont on ne sait si elle désigne l'armée des disciples. Alors que pour Shāh Sayf Allāh Qattālī et son fils Sayyid Kāmal Pīr, la rivalité entre les deux branches n'a suscité que des conflits latents, elle a éclaté au grand jour au moment de la quatrième génération. Pour justifier la légitimité des Ḥamdiyyān à hériter à la fois du patrimoine spirituel et matériel de la confrérie, Fakhr al-Dīn Ḥamdī b. Sharaf al-Dīn Mūsā n'hésita pas à faire usage du charisme familial de violence réductrice pour éliminer son rival[256]. Néanmoins, si l'hagiographe justifie avec d'autres récits la légitimité des Ḥamdiyyān, il ne passe pas sous silence les lignées issues de la banche cadette des Qattālī. Il reconstitue plusieurs arbres généalogiques et cite, lorsque cela est possible, quelques dates de décès. Sayyid Aḥmad Qattālī, qui a recopiée la *Tadhkirat al-awliyā'*, dit par exemple que Sayyid ʿAlī Shīr mourut en 1003/1594-1585. Il était un lointain descendant de Sayyid Kāmal-Pīr[257]. Son objectif est de montrer que cette prolifique lignée de sayyids a exercé la *walāya* dans le Fārs, et même bien au-delà. Il donne également une légitimité aux actes politiques des Qattālī. Selon Sayyid ʿAlī b. Ḥamdī les membres de cette famille ont mis fin à la tyrannie (*ṭaghyān*), depuis la contrée de Lār jusqu'à la mer, en d'autres termes jusqu'aux îles du golfe Persique, et du Makrān, au sud-est de l'Iran, jusqu'au continent arabe. Il ajoute que les souverains de ces régions se réjouissent car autrefois dans ces contrées, il n'y avait aucun tombeau où des membres de la famille de Muḥammad et de ʿAlī reposaient[258]. La *Tadhkirat al-awliyā'* est écrite à la gloire de cette famille de sayyids dont les simples tombes et les prestigieux sanctuaires de Shāh Sayf Allāh Qattālī à ʿImād-dih, et de son fils Sayyid Kāmal Pīr à Kal, en diffusant la *walāya* des « Gens de la Demeure » (*ahl al-bayt*), ont contribué à donner une sacralité particulière au Fārs.

On peut s'interroger sur les liens doctrinaux entre la *rifāʿiyya*, considérée comme un ordre sunnite, et la *qattāliyya*. L'hagiographe met en valeur la *walāya* imamite et affirme que ʿAlī est le successeur légitime du Prophète, écartant ainsi la légitimité des trois premiers califes. On sait que l'ordre fondé

256 N. Amri a étudié la question du partage du patrimoine spirituel et matériel entre les fils et les disciples du cheikh ʿAbd al-Salām al-Asmar (m. 981/1573), le fondateur de la *ʿArūsiyya-Salāmiyya* sur le littoral tripolitain, voir « Du saint fondateur à la *tarîqa* », p. 176-187.

257 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 227.

258 *Tadhkirat al-awliyā'*, p. 106.

par Sayyid Aḥmad Rifāʿī se répandit rapidement dans le monde arabe sunnite et dans l'empire ottoman[259]. La *qattāliyya* est-elle une branche iranienne de la *rifāʿiyya* ? Une *ṭarīqa*, à l'instar de la *dhahabiyya* à Chiraz, ayant sa propre spécificité, teintée de chiisme imamite, la religion d'État en Iran à l'époque de la mise par écrit des hauts faits de cette famille de sayyids de *nasab ḥusaynī* ? Faute de disposer de récits extérieurs à la *Tadhkirat al-awliyāʾ* et d'une production idéologique sous la forme de traités, il est difficile de connaître ce qui distinguait l'orientation spirituelle et les rites soufis de la *rifāʿiyya* et de la *qattāliyya*. Si l'on s'en tient à la pratique du *samāʿ*, le seul rite à vrai dire largement attesté dans la *Tadhkirat al-awliyāʾ*, il semble que les cheikhs *qattālī* étaient adeptes d'une voie plus sobre que celle des derviches de la *rifāʿiyya*. Selon les sources hagiographes, Shāh Sayf Allāh Qattālī et son fils Sayyid Kāmal Pīr, ont été des acteurs de la vie politique. Ils ont également distribué de la nourriture dans les différents établissements qu'ils auraient créés. Cependant, il n'existe aucune mention de cette famille de sayyids dans les corpus historiques, qui pourraient nous informer de manière précise sur l'importance économique, sociale, voire militaire de cette famille de soufis. On entrevoit en filigrane leur rôle « politico-hagiographique » au niveau local du Lāristān et son ouverture sur le monde maritime qui implique des activités commerciales.

Modalités de transmission du patrimoine spirituel et matériel de la *qattāliyya* après Shāh Sayf Allāh Qattālī (m. 674/1275-1276)

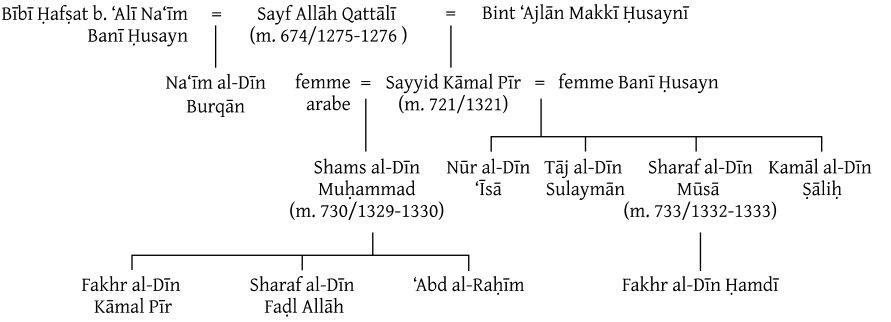
Sayyid Kāmal Pīr
(m. 721/1321)
shaykhūkhiyya + *sajjādat-i ṭarīqa* (*zāwiya* de Dashtwiyyat-i Māghard + armée) et gestion du tombeau de Shāh Sayf Allāh Qattālī à ʿImād-dih
(héritage spirituel et matériel)

Sharaf al-Dīn Mūsā (né de sa première femme, m. 733/1332/1333) *zāwiya* de Dashtwiyyat-i Māghard + armée (héritage matériel)	Shams al-Dīn Muḥammad (né de sa seconde femme, m. 730/1329) *shaykhūkhiyya* + *sajjādat-i ṭarīqa* et gestion du tombeau du fondateur à ʿImād-dih (héritage spirituel)

259 Voir le tableau des différentes branches de la *rifāʿiyya* dans le monde arabe dans J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders*, p. 45, 280-281.

Fakhr al-Dīn Ḥamdī *shaykhūkhiyya* + *sajjādat-i ṭarīqa* et *zāwiya* de Dashtwiyyat-i Māghard + armée (héritage spirituel et matériel, jusqu'à l'époque de l'hagiographe en 982/1574)	Sayyid Faḍl Allāh Biens matériels (*amwāl*) de la *qattāliyya* + vivification du tombeau du fondateur à ʿImād-dih

FAMILLE SHĀH SAYF ALLĀH QATTĀLĪ



CHAPITRE 13

Les lettres de Quṭb-i Muḥyī, vestiges de sa *memoria*

La pensée originale d'un cheikh soufi de la fin du XV^e siècle

> Lorsque le Mahdī sera envoyé,
> il fera tomber les lois de Dajjāl,
> comme l'a fait le Prophète [...].
> Le Dajjāl est une épreuve et
> la bête de la terre en est une autre[1].

∴

Fondateur au XV^e siècle d'une communauté de mystiques à Ikhwānābād, ʿAbd Allāh Quṭb al-Dīn Muḥammad b. Muḥyī al-Dīn b. Maḥmūd Kushkinārī Lārī, dit Quṭb-i Muḥyī, est considéré comme l'un des soufis sunnites les plus influents du Lāristān à la veille de la conquête safavide[2]. Il était originaire de Bastak[3], une petite bourgade située au sud de Lār près de Kushkinār[4], un village de la côte du golfe Persique au sud-est de Fāl. Alors que Quṭb-i Muḥyī jouit d'une importante notoriété dans les écrits des penseurs des époques postérieures, aucun texte hagiographique n'a été rédigé par ses compagnons pour préserver sa mémoire. On sait très peu de choses sur sa vie hormis l'importante correspondance qu'il rédigea à l'adresse de ses compagnons et de quelques personnalités politiques. On dispose également des témoignages peu diserts de deux historiens qui vivaient dans le Fārs à la fin du XV^e siècle. Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, témoin on l'a vu, des réformes fiscales dans la province, le désigne sous le nom « Quṭb al-Dīn Muḥammad al-Muḥyawī »[5]. Muṣliḥ al-Dīn Lārī apporte des informations plus circonstanciées sur la famille de Quṭb-i Muḥyī qu'il compte parmi « les cheikhs et les gnostiques de ce temps » (*mashāʾīkh wa*

1 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 24, p. 103.
2 M. B. Wuthūqī (p. 135) suppose que l'édification d'Ikhwānābād eut lieu entre 850/1446 et 859/1455.
3 *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 29.
4 *Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān*, vol. VII, p. 195.
5 Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, *Tārīkh-i ʿĀlam-ārā-yi Amīnī*, éd. Ī. Afshār, vol. II, p. 368 ; *History of Shah ʿAbbas the Great*, trad. p. 82.

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_016

ʿurafā-yi ān zamān)[6]. On ne connaît ni la date de sa naissance, ni celle de sa mort, mais étant donné que le fils qui lui a succédé, Niẓām al-Dīn Maḥmūd, a été exécuté en 946/1539-1540, il est mort avant cette date.

Le nom complet de Quṭb-i Muḥyī est constitué de plusieurs *nisba*, al-Kushkinārī al-Anṣārī al-Khazrajī al-Saʿdī, qui nous informent sur ses lointains ancêtres. « Al-Anṣār », fait référence aux « *anṣār al-nabī* » (« Les Auxiliaires du Prophète »), les croyants de la cité oasis de Yathrib, la future Médine, qui ont protégé Muḥammad lors de sa fuite de La Mecque. La *nisba* al-Saʿdī le rattache au compagnon du Prophète, Saʿd b. ʿUbāda, le chef du clan des Sāʿida à Médine, et personnage important de la tribu des Khazraj, d'où l'autre *nisba* al-Khazrajī[7]. Quṭb-i Muḥyī est ainsi doté d'un lignage prestigieux puisque ses ancêtres le rattachent aux compagnons du Prophète en Arabie au début de l'islam.

Dans son lignage figure un certain Maḥmūd, dont on ne sait rien. Dans deux lettres, le cheikh fait allusion à « notre ancêtre Fakhr al-Dīn » qui avait fondé un établissement soufi à Qaṣr-i Kinār sur la côte (*sāḥil-i baḥr*). Les biens fonciers attribués au tombeau de son ancêtre avaient été apparemment usurpés par les représentants du prince de Lār, ʿAlāʾ al-Mulk b. Jahān-Shāh (r. ca. 883-915/1478-1509-1510)[8]. À cette époque, la famille du cheikh était donc en possession de biens de mainmorte à quelques kilomètres à l'est de Qaṣr-i Kinār.

Muḥyī al-Dīn, le père de Quṭb-i Muḥyī, avait étudié les sciences religieuses avec Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (m. 852/1449). Par la suite, il devint *mudarris* à Chiraz au Dār al-Aytām fondé on l'a vu par Ibrāhīm-Sulṭān en 823/1420-1421. Selon Sakhāwī, il enseignait également la grammaire[9]. Le père de Quṭb-i Muḥyī compte parmi ses élèves Sharīf Jurjānī et Jalāl al-Dīn Muḥammad Dawānī, deux personnalités importantes de Chiraz. Quṭb-i Muḥyī était donc le fils d'un savant de renom à Chiraz sous les Timourides, époque au cours de laquelle les madrasas de la ville attiraient des savants en provenance de nombreuses régions d'Iran ainsi que d'autres régions du *dār al-islām*. On ne dispose d'aucune information précise sur la mère de Quṭb-i Muḥyī, mais dans une lettre il dit que Dieu lui a accordé trois faveurs (*minna*) : sa mère, le Coran et la mosquée. « Lorsque je vois ma mère au Paradis, je trouve son visage joyeux », dit-il,

6 Muṣliḥ al-Dīn Lārī, *Miriʾāt al-adwār wa miraqāt al-akhbār*, vol. II, p. 897.

7 M. Watt, « Saʿd b. ʿUbada », *EI²*.

8 M. Dānishgar, « Yāftahāʾī pīrāmūn-i zandigī–i ʿAbd Allāh Quṭb-i Muḥyī wa mawqaʿiyya jughrāfiyāʾī-i Ikhwānābād », *Pazhūhishhā-yi ʿulūm-i tārīkhī*, vol. 4/1, 1391sh./2002, p. 97. L'auteur dit qu'aujourd'hui Qaṣr-i Kinār est appelé à Kūshkinār.

9 Cette information figure dans la biographie de Muḥammad b. ʿAlī b. Maḥmūd b. ʿAlī (Ṣināʾ al-Quṭb) qui naquit en 820/1417 à Chiraz, où il fit ses études, voir Sakhāwī, *Ḍawʾ al-lāmiʿ*, vol. VIII, p. 218.

« lorsque j'entends le Coran, j'oublie [le monde ici-bas] et lorsque j'entre dans la mosquée, je passe derrière le monde ici-bas (*dunyā*') »[10]. Il pourrait s'agir ici d'une allusion à la parole du Prophète qui aurait dit que parmi les belles choses dans le monde, il y avait les femmes et la prière. Selon une autre tradition, Muḥammad aurait également dit : « Le paradis est sous le pied des mères ». L'attachement de Quṭb-i Muḥyī à sa mère repose sur une base scripturaire.

Quṭb-i Muḥyī avait fait ses études avec son père Muḥyī al-Dīn à Chiraz. Il semble qu'il aurait souhaité lui succéder au Dār al-Aytām, mais le poste fut donné à Jalāl al-Dīn Dawānī qui avait l'appui des autorités politiques. Selon Muṣliḥ al-Dīn Lārī, c'est à ce moment qu'il ressentit « le souffle du ravissement en Dieu » (*nafāḥat-i jadhb*). Il décida alors de chercher un endroit où construire un lieu pour se retirer du monde et prier[11]. Cet attrait pour une vie consacrée aux actes d'adoration ne semble pas motivé par la fréquentation d'un maître spirituel.

Quelques informations sur les trois fils de Quṭb-i Muḥyī sont à tirer de ses missives et de la chronique de Muṣliḥ al-Dīn Lārī. Son fils aîné, Muḥyī al-Dīn Muḥammad, est mentionné dans une lettre qui lui est nommément adressée[12]. Son nom est également cité avec celui d'Afḍal al-Dīn Muḥammad, un des compagnons d'Ikhwānābād, dans une autre lettre[13]. Il semble donc que Muḥyī al-Dīn Muḥammad était aux côtés de son père avec le groupe de ses compagnons dès le début de ses activités[14]. Un autre de ses fils, Sharaf al-Dīn Aḥmad, est mentionné dans certaines lettres encore manuscrites[15].

On dispose de deux attestations textuelles plus circonstanciées sur le fils cadet du cheikh, Niẓām al-Dīn Maḥmūd. Son nom est mentionné à la fin d'une lettre dans laquelle Quṭb-i Muḥyī dit que tous les membres de la communauté lui ont demandé de faire parvenir salut et vœu à Niẓām al-Dīn Maḥmūd, « le fils du cheikh »[16]. Il était vraisemblablement beaucoup plus jeune que son frère aîné, Muḥyī al-Dīn Muḥammad, et à cette époque il était encore un enfant

10 M. Dānishgar, « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd., 2015, p. bīst u yak.

11 Muṣliḥ al-Dīn Lārī, *Miri'āt al-adwār wa miraqāt al-akhbār*, vol. II, p. 898.

12 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd., 2015, n° 99, p. 353-354.

13 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd., 2015, n° 50, p. 181.

14 Muḥyī al-Dīn Muḥammad, le fils du cheikh, a été confondu avec Muḥyī al-Dīn Lārī (m. 933/1526), un des poètes de Sulṭān Ya'qūb Beg Aq Qoyunlu. Il est l'auteur d'une description versifiée des lieux saints de la Mecque et de Médine, intitulée *Futūḥ al-ḥaramayn*, voir F. Richard, *Catalogue des manuscrits persans*, p. 242-244. L'origine de la confusion entre les deux personnages vient du fait que le poète étudia avec Jalāl al-Dīn Dawānī qui lui-même avait été l'élève du père de Quṭb-i Muḥyī.

15 M. Dānishgar, « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, p. bīst u haft.

16 M. Dānishgar, « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, p. bīst-u haft-bīst-u shish.

ou au début de l'adolescence. Niẓām al-Dīn Maḥmūd a sans doute vécu pendant le règne du prince de Lār Anūshīrwān b. Abū Saʿīd, connu sous le nom de Shāh-ʿĀdil, assassiné le 29 ṣafar 948/24 juin 1541. Niẓām al-Dīn Maḥmūd étudia les sciences religieuses, comme son père[17]. Muṣliḥ al-Dīn Lārī dit : « qu'après lui [Quṭb-i Muḥyī], son fils Niẓām al-Dīn Maḥmūd lui a succédé pour éduquer (*maqām-i irshād*) les compagnons d'Ikhwānābād. Ses enseignements concernaient les sciences des connaissances ésotériques (*bayān-i maʿārif*)[18] ». Un habitant d'Astarābād, qui avait séjourné à Chiraz, aurait rapporté au souverain que Niẓām al-Dīn Maḥmūd préférait Muʿāwiyya à ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz[19]. Cette accusation suscita la colère du souverain safavide étant donné que Ḥusayn, le petit-fils du Prophète et troisième imam chiite, avait été assassiné à Karbala par Yazīd, le fils de Muʿāwiyya. Après avoir été torturé à cause de ses convictions religieuses sunnites, Niẓām al-Dīn Maḥmūd fut exécuté à Tabriz en 946/1539-1540 sur l'ordre de Shāh Ṭahmāsp. Niẓām al-Dīn Maḥmūd fut par ailleurs accusé par cet habitant d'Astarābād de consommer du vin et de se livrer à des actions blâmables. Ces griefs à l'égard de Niẓām al-Dīn Maḥmūd avaient pour objectif de justifier son exécution. Ces quelques éléments sont les seules informations dont on dispose sur le cheikh et sa famille.

Faute de pouvoir restituer la *memoria* hagiographique de Quṭb-i Muḥyī par l'analyse des anecdotes et des récits qui constituent la vie de tout saint homme, l'objectif de ce chapitre est de présenter, dans un premier temps, les quelques études qui lui ont été consacrées par les chercheurs, ainsi que l'histoire de l'édition des lettres. Je présenterai les autorités textuelles sur lesquelles il s'appuie pour délivrer ses enseignements. Je tenterai ensuite de comprendre les raisons de l'hostilité des autres cheikhs soufis à son égard lorsqu'il voulut créer sa propre communauté de mystiques. Puis, à partir du contenu allusif aux autorités politiques, je chercherai à mettre en lumière sa vision du pouvoir et quel fut son rôle politique et social. Enfin, je tenterai d'émettre quelques hypothèses sur les raisons qui ont conduit les savants chiites, depuis la période safavide, à intégrer Quṭb-i Muḥyī dans les dictionnaires biographiques de savants chiites. On trouve en effet dans certaines lettres, des théories qui pourraient s'interpréter selon les concepts du chiisme imamite, notamment en termes eschatologiques.

17 M. Dānishgar, « Yāftahā'ī pīrāmūn-i zandiganī–i ʿAbd Allāh Quṭb-i Muḥyī », p. 98-99.
18 Muṣliḥ al-Dīn Lārī, *Miri'āt al-adwār wa miraqāt al-akhbār*, vol. II, p. 898.
19 Muṣliḥ al-Dīn Lārī, *Miri'āt al-adwār wa miraqāt al-akhbār*, vol. II, p. 898.

1 Quṭb-i Muḥyī et ses lettres

1.1 *Un maître spirituel oublié par la recherche actuelle ?*

Alors que de nombreux penseurs des époques safavide et qajare mentionnent l'intérêt du contenu éthique, gnostique et philosophique des lettres de Quṭb-i Muḥyī, très peu de recherches ont été consacrées à ce maître spirituel. En 1962, Muḥammad Qazwīnī fut le premier érudit iranien à s'être intéressé aux lettres de Quṭb-i Muḥyī dans ses *Yāddāsht*[20]. Il affirme que le contenu de ces lettres concerne le soufisme et la gnose, mais qu'elles sont en conformité avec la loi islamique. « Quṭb-i Muḥyī », dit-il, « appartenait aux gens de la *sunna* prophétique (*ahl-i sunna*) et n'était en aucun cas un adepte du chiisme »[21]. Ensuite, Muḥammad Qazwīnī commente des extraits de quelques lettres dont le contenu fait allusion à des événements historiques. Une vingtaine d'années plus tard en 1987, ʿAbd al-Ḥusayn Zarrīnkūb consacra au cheikh deux pages de son célèbre ouvrage intitulé, *Dunbāla-yi justujū dar ṭaṣawwuf-i Īrān*. Il dit que Quṭb-i Muḥyī voulait être le rénovateur de la *sunna* du Prophète. Selon ce grand érudit du soufisme en Iran, le cheikh avait créé une communauté de fraternité dont l'objectif était de s'opposer au joug du pouvoir à son époque. Il voulait faire d'Ikhwānābād une ville distinguée par ses vertus au service des pauvres[22]. Bien plus tard, en 2000, Muḥammad Bāqir Wuthūqī a publié un article dans lequel il présente l'intérêt des lettres de Quṭb-i Muḥyī. Il considère à juste titre que, de manière sous-jacente, ces lettres témoignent du contexte politique et social dans le Lāristān sous les princes de Lār et les Aq Qoyunlu. Ces écrits témoignent également des conflits, voire des rivalités, qui existaient entre les cheikhs soufis de la région pour des questions de doctrine mais sans doute aussi pour des raisons économiques[23]. Dans l'introduction à une édition des lettres de Quṭb-i Muḥyī publiée à Qum en 2004, l'éditeur a rassemblé toutes les informations sur le cheikh, transmises dans les sources du XVI^e^ siècle à aujourd'hui. Il est d'ailleurs intéressant d'apprendre dans cette introduction qu'Āyat Allāh Ḥājj Shaykh ʿAlī, professeur d'éthique et de gnose dans la Ḥawza-yi ʿilmiyya à Qum, utilise les lettres de Quṭb-i Muḥyī dans ses enseignements. Il a par ailleurs rapporté certaines des paroles du cheikh dans

20 M. Qazwīnī, *Yāddāsht*, vol. VI, p. 154-199.

21 M. Qazwīnī, *Yāddāsht*, vol. VI, p. 157.

22 ʿAbd al-Ḥusayn Zarrīnkūb, *Dunbāla-yi justujū dar ṭaṣawwuf-i Īrān*, Téhéran, 1366sh./1987, p. 76-77.

23 M. B. Wuthūqī, « Makātīb-i Quṭb al-Dīn Muḥammad b. Muḥyī al-Dīn Kushkinārī Lārī wa ta'thīr-i ān dar ta'sīs-i shahr-i Qubṭābād », *Tārīkh wa Jughrāfiyyā : Kitāb-i Māh*, Téhéran, Sāzimān-i Chāp wa Intishārāt-i Wizārat-i Farhang wa Irshād-i Islamī, 1380sh./ 2000, p. 130-138.

son ouvrage en dix volumes sur les gnostiques et les hommes pieux (*ʿurafāʾ wa ṣulaḥāʾ*) depuis le début de l'islam à aujourd'hui[24].

Maryam Dānishgar a apporté la contribution la plus significative à nos connaissances sur Quṭb-i Muḥyī. Dans un article publié en 2002 et dans l'introduction à son édition de cent lettres qui étaient encore inédites en 2015, elle est parvenue à reconstituer en partie l'histoire de la famille du cheikh et apporte des informations topographiques originales sur l'endroit où le cheikh décida d'ériger la résidence de ses compagnons[25]. En dehors de ces recherches publiées en Iran, aucune étude approfondie n'a été consacrée à Quṭb-i Muḥyī alors qu'à la lecture de ses lettres sa pensée représente un courant original par rapport aux autres maîtres soufis du Fārs.

1.2 *Les éditions des lettres et les problèmes de transmission*

Il existe de nombreux manuscrits, recensés principalement dans plusieurs bibliothèques d'Iran et quelques-unes à l'étranger. Les lettres de Quṭb-i Muḥyī ont donné lieu à cinq éditions, dont la première à l'initiative d'Aḥmad Tabrīzī (m. 1333sh./1954) connu sous le titre « Wahīd al-awliyāʾ », le maître de la *dhahabiyya*, une importante confrérie chiite dont Chiraz a toujours été le centre principal[26]. Il est le fondateur de la Maṭbaʿat-i Aḥmadī dont l'objectif était de publier les principaux ouvrages de la littérature *dhahabī*.

Quelques lettres furent éditées par cette maison d'édition le 29 dhū l-ḥijja 1337sh./29 septembre 1919, en annexe à un *Kitāb-i Awṣāf al-muqarrabīn*. Il ne s'agissait pas, à vrai dire, d'une édition au sens propre du terme, mais de la copie de quelques lettres en annexe à ce *Kitāb-i Awṣāf al-muqarrabīn*, sans doute pour en illustrer de contenu. En 1339sh./1959, cent-douze lettres furent éditées sous le titre, *Makātīb-i fārsī-i ʿAbd Allāh Quṭb al-Shīrāzī*, une coédition entre la Maṭbaʿat-i Aḥmadī à Chiraz et la Chāpkhāna-yi Ibn Sīnā à Téhéran. En 1356sh./1977, une troisième coédition des lettres fut réalisée à Téhéran par la Chāpkhāna-yi Dānishgāh-i Tihrān et la Khānaqāh Aḥmadī à Chiraz. En raison de la rareté de l'édition précédente, ʿAbd al-Ḥamīd Ganjawiyān, le maître de la *dhahabiyya* à cette époque, avait décidé d'en faire une nouvelle mais des lettres collationnées dans d'autres manuscrits conservés à Téhéran et à Mashhad ont été ajoutées. On dispose avec cette troisième édition d'un corpus de trois cent cinquante lettres écrites par Quṭb-i Muḥyī, auquel s'ajoute un important

24 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2004, p. 13-14.

25 M. Dānishgar, « Yāftahāʾī pīrāmūn-i zandigī-yi ʿAbd Allāh Quṭb-i Muḥyī », p. 95-110 ; *Id.*, « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, p. nu-panjāh u haft.

26 Sur la *ṭarīqa dhahabiyya*, voir. L. Lewishon, « An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II: A Socio-Cultural Profile of Sufism, from the Dhahabī Revival to the Present Day », *BSOAS*, vol. 62/1, 1999, p. 36-59 ; H. Algar, « Ḏahabīya », *EIr*.

commentaire (*taʿliqāt*) qui explicite pour chaque lettre les difficultés de compréhension, le sens des mots arabes et identifie les sourates de Coran. Cette importante annexe a été faite par Sayyid Muḥammad Jaʿfar Bāqirī avec l'aide du représentant de la *ṭarīqa dhahabiyya*[27]. Une quatrième édition des lettres de Quṭb-i Muḥyī a été publiée par la maison d'édition Qā'im-i Āl-i Muḥammad à Qum en 1384sh./2004. Il s'agit de la reprise de l'édition de Téhéran de 1977, sans la partie commentaire, mais avec l'ajout d'une consistante introduction. L'éditeur donne quelques éléments sur la vie de Quṭb-i Muḥyī et présente le contenu philosophique et mystique des lettres. Il donne également une liste partielle des bibliothèques où sont conservées les principaux manuscrits des lettres. Une liste des termes difficiles et leur explication, une liste des versets coraniques et une liste des hadiths concluent le volume. Enfin, Maryam Dānishgar a édité à Téhéran en 1295sh./2015 cent nouvelles lettres, avec une description très précise des manuscrits utilisés. On dispose ainsi, grâce à cette dernière édition et celle de Téhéran de 1977, d'un corpus de quatre cents cinquante lettres éditées.

Maryam Dānishgar a présenté les différents manuscrits contenant des lettres de Quṭb-i Muḥyī. On constate que les différents manuscrits ne contiennent pas toujours le même nombre de lettres, ce qui pose un problème de fiabilité. Les copistes ont-ils introduit des erreurs, ont-ils altéré le sens des lettres pour l'adapter au contexte de la copie des documents ? Les recherches de Maryam Dānishgar ont fait avancer nos connaissances sur la transmission des lettres. C'est en Iran qu'il existe le plus grand nombre de manuscrits. Ils sont conservés à Téhéran, Qum, Mashhad, Chiraz, Yazd et Hamadān, mais apparemment aucun manuscrit n'est de la main de Quṭb-i Muḥyī. D'après le témoigne du savant imamite Mīrzā Ḥusayn Nūrī Tabarsī (m. 1902), un manuscrit comportant cinq cents lettres qui auraient été copiées de la main de Quṭb-i Muḥyī entre 899/1493-1494 et 901/1495-1496 est conservé à Dār al-kutub au Caire[28]. Néanmoins, l'examen du manuscrit ne permet pas d'affirmer qu'il est de la main de Quṭb-i Muḥyī étant donné que le nom du copiste n'est pas mentionné et qu'on ne peut pas comparer la graphie de ce manuscrit avec un texte écrit par le cheikh. Le manuscrit le plus ancien est conservé à la bibliothèque de l'université de Téhéran, il a été copié en 985/1577[29]. Maryam Dānishgar a choisi ce manuscrit comme base à son édition des lettres en 2015, ainsi qu'un

27 ʿAbd al-Ḥamīd Ganjawiyān, « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, p. 2.

28 S. A. Tūysirkānī, « Muqaddima », dans *Sabʿa rasāʾil*, éd. S. A. Tūysirkānī, Téhéran, 1381sh./2002, p. 29. Voir aussi, *Fihrist al-makhṭuṭāt al-fārisiyya*, Le Caire, 1967, vol. II, p. 177 (n° 2280).

29 M. Dānishgar, « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, p. 43.

manuscrit conservé à Najaf, daté de 998/1590, un manuscrit conservé à Téhéran daté de 1308/1890-1891, et deux autres manuscrits conservés à Téhéran et Yazd, non datés. Elle a donc utilisé les deux plus anciens manuscrits contenant des lettres de Quṭb-i Muḥyī, copié moins d'un siècle après la mort du cheikh.

Il existerait également un manuscrit relativement proche de l'époque de Quṭb-i Muḥyī, mais qui ne semble pas pouvoir être localisé. Dans le colophon du corpus de lettres reproduites à Chiraz, en annexe au *Kitāb-i Awṣāf al-muqarrabīn*, le copiste écrit :

> Ce recueil béni est achevé le 29 dhū l-ḥijja 1337/25 septembre 1919 de la main de ce dévoué des pauvres en Dieu (*fuqarā'*) de la *silsila* bénie *dhahabiyya riḍawiyya mutaḍawiyya mahdawiyya kubrawiyya*, des milliers de bénédictions sur son maître Aḥmad, représentant (*nā'ib*) de la *walāya* de son maître Ibn al-Marḥrūm al- Ḥājj Muḥammad Karīm al-Tabrīzī[30].

Le copiste des premières lettres éditées en 1919 était donc un membre de la *dhahabiyya*. Le nom du copiste et la date de la copie du manuscrit qui a servi de base sont mentionnés à la suite de ce colophon. Il s'agit d'un certain ʿAbd al-Qādir al-Urdūbādī qui acheva la copie du manuscrit le vendredi 7 ṣafar 1016/3 juin 1607, soit environ un siècle après la mort de Quṭb-i Muḥyī[31]. Il n'est pas précisé que ʿAbd al-Qādir al-Urdūbādī appartenait à la *dhahabiyya* dont le véritable fondateur est Sayyid ʿAbd Allāh Barzishābādī (m. 872/1467-1468) et dont la restauration à Chiraz est attribuée à Quṭb al-Dīn Nayrīzī (m. 1173/1759)[32].

Il est difficile d'expliquer la raison pour laquelle les lettres de Quṭb-i Muḥyī furent éditées à l'initiative d'Aḥmad Tabrīzī, le maître de la *dhahabiyya*. Le rattachement du cheikh à cette *ṭarīqa* repose-t-il sur sa supposée initiation de type *uywasī* par Zayn al-Dīn Jaʿfar Khʷāfī (m. 838/1435), dont la *silsila* remontait à la *suhrawardiyya* et qui s'est perpétuée à Chiraz dans la *dhahabiyya*, ainsi que l'affirme ʿAbd al-Ḥamīd Ganjawiyān dans l'introduction de l'édition de 1977[33] ? Zayn al-Dīn Jaʿfar Khʷāfī est en effet cité dans une des lettres de Quṭb-i Muḥyī comme un guide spirituel parfait qu'il oppose d'ailleurs à Shāh

30 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, p. 626 ; éd. 2004, p. 725.

31 Colophon reproduit dans l'édition de 1977 (p. 626) et de 2004 (p. 725).

32 D. DeWeese, « The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia », *IrSt*, vol. 21/1-2, 1988, p. 62-69 ; B. Lewishon, « An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II », *BSOAS*, vol. 62/1, 1999, p. 36.

33 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, p. 4. Zayn al-Dīn Jaʿfar Khʷāfī avait une position élevée à Hérat. Il délivrait ses enseignements dans un établissement soufi connu sous le nom Darwīshābād pour lequel il avait créé un *waqf* en 812/1409-1410, B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 229-230.

Niʿmat Allāh Walī Kirmānī qu'il considère comme un libertin[34]. Cependant, l'initiation de Quṭb-i Muḥyī par Zayn al-Dīn Jaʿfar Khʷāfī ne repose sur aucune attestation textuelle fiable étant donné que le cheikh ne se revendique nullement d'une affiliation spirituelle, même de type *uwaysī*. Les informations sur la vie de Quṭb-i Muḥyī sont beaucoup trop ténues pour qu'il soit possible de reconstituer son parcours spirituel avant la fondation de l'institution destinée à accueillir sa communauté de mystiques à Ikhwānābād[35].

2 Les autorités textuelles à la source de l'enseignement de Quṭb-i Muḥyī

> Les hypocrites cherchent
> à tromper Dieu,
> mais Dieu retourne
> leur tromperie contre
> eux-mêmes[36].

Les destinataires des lettres de Quṭb-i Muḥyī sont désignés par leur nom, mais beaucoup de lettres sont adressées à l'ensemble de ses compagnons d'Ikhwānābād. Il les appelle : « les frères » (*al-ikhwān*), « les frères en Dieu » (*al-ikhwān al-ilāhiyyīn*) ou encore « les frères repentants » (*al-ikhwān al-tā'bīn*). Dans chaque lettre, il aborde toujours plusieurs thématiques différentes. En général, les lettres destinées aux compagnons d'Ikhwānābād ne répondent pas à des questions sur des thèmes religieux particuliers, comme c'est plus souvent le cas pour celles qui sont nominales[37]. Dans ces épitres, il délivre à ses compagnons des enseignements sur les règles de vie communautaire et les moyens de progresser vers Dieu. Quṭb-i Muḥyī mentionne aussi dans ces lettres les difficultés auxquelles il fut confronté de la part de ses adversaires de Jahrum lorsqu'il édifia l'institution destinée à accueillir ses compagnons à Ikhwānābād.

Muḥibb al-Dīn Muḥammad est le destinataire du plus grand nombre de lettres. Un certain Rukn al-Dīn Muḥammad est également souvent mentionné, de même que ʿImād al-Dīn Jaʿfar et Ghiyāth al-Dīn Muḥammad. Cependant, faute de sources externes aux lettres, on ne dispose d'aucune information sur

34 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, n° 238, éd., 1977, p. 460.

35 Pour rédiger ce chapitre, j'ai utilisé les trois cent cinquante lettres éditées et commentées en 1977 à Téhéran par Sayyid Muḥammad Jaʿfar Bāqirī, ainsi que les cent lettres éditées par Maryam Dānishgar en 2015.

36 Coran 4 : 142.

37 Quelques lettres sont sans destinataire précis.

les compagnons du cheikh. Les épitres adressées au prince de Lār, ʿAlāʾ al-Mulk b. Jahān-Shāh, et à Shāh Ismāʿīl donnent en revanche de précieuses informations sur la situation sociale et économique dans la province. Il y est question de la charge fiscale qui était exercée sur les propriétaires fonciers, mais aussi sur les classes laborieuses de la province. On peut lire en filigrane que Quṭb-i Muḥyī se considérait comme le cheikh des humbles (*shaykh-i ʿāmm*).

Le Coran apparaît comme la principale source d'autorité textuelle sur laquelle s'appuie Quṭb-i Muḥyī pour délivrer ses enseignements. De nombreux versets coraniques sont cités dans presque toutes les lettres. Ils servent à illustrer ses prescriptions dans tous les domaines de la pratique religieuse journalière. On lui demanda un jour s'il était préférable d'aller à La Mecque à cheval ou à pied[38]. Il répondit qu'il était recommandé de partir avec la caravane des pèlerins en citant le verset : « Ô vous qui croyez ! Prenez garde ! Lancez-vous en campagne par groupes ou bien lancez-vous en masse[39]. » Le Coran est aussi l'une des sources textuelles à la base de ses enseignements spirituels. Il souhaite que le commentaire coranique (*tafsīr*) soit enseigné dans les madrasas de Chiraz pour réfuter les doctrines philosophiques auxquelles il était très hostile[40].

Quṭb-i Muḥyī utilise également les traditions prophétiques, mais dans une moindre mesure que le Coran. Il recommande de se référer aux livres canoniques de hadiths, comme le *Ṣaḥīḥ* de Muslim et celui de Bukhārī. Parlant du sort de l'homme après la mort, il met en garde sur les conséquences des actions accomplies en ce monde. « L'habitude de ceux qui possèdent des biens (*arbāb-i amwāl*) », dit-il, « est d'estimer leur propre revenu pour établir l'impôt dont ils sont redevables[41]. » Cette estimation est établie en fonction de la situation apparente, par conséquent une erreur peut les conduire à l'infortune, ajoute-t-il. Le cheikh utilise volontiers le raisonnement par analogie. Ainsi, pour expliquer que les croyants dépensent leur vie sans une juste estimation, Quṭb-i Muḥyī utilise un dit du Prophète : « L'âge des gens de ma communauté se situe entre soixante et soixante-dix ans, il n'y a que peu d'entre eux qui vivent plus longtemps. » Personne n'est en mesure de connaître le moment où il quittera le monde ici-bas, explique le cheikh : « Un terme est fixé à chaque communauté ; lorsque son terme arrive, elle ne peut ni le faire reculer ni l'avancer d'une heure[42]. » Il faut par conséquent s'y préparer tout au long de sa vie

38 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd., 1977, n° 349, p. 618.
39 Coran 4 : 71.
40 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 3, p. 25.
41 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 145, p. 281.
42 Coran 7 : 34.

en respectant les préceptes de la loi révélée, affirme-t-il. Le sort de l'homme après la mort est l'un des thèmes importants de la pensée de Quṭb-i Muḥyī car il dépend en effet de son comportement tout le long de sa vie.

Les sentences des cheikhs soufis servent quelque fois de source à son enseignement spirituel, mais beaucoup plus rarement que le Coran. Parlant de l'accès à la connaissance divine, Quṭb-i Muḥyī dit :

> Ô Homme, que peux-tu construire avec la peur ? L'odeur de la connaissance souffle à travers la lucarne du cœur des gens du cœur (*darīcha-i dil-i ahl-i dil*), l'odeur de Dieu provient du sang d'Uways Qaranī [...]. Anéantis-toi afin de trouver la force de l'esprit (*qūwwat-i rūḥ*)[43].

Uways Qaranī, qui était contemporain du Prophète mais ne le rencontra pas de son vivant, est l'une des grandes figures de la mystique musulmane[44]. C'était un ascète du Yémen dont le parfum de sainteté était parvenu jusqu'à Muḥammad qui disait : « Le souffle du Miséricordieux (*nafas al-Raḥmān*) me vient du côté du Yémen »[45]. La relation qui unit Uways Qaranī au Prophète est à l'origine de l'initiation spirituelle appelée *uwaysī*, reçue par certains cheikhs sans avoir rencontré le maître dont ils se revendiquent. Quṭb-i Muḥyī fait appel à cet homme humble et d'une extrême piété à propos de l'aumône. La meilleure façon d'exprimer l'amour que l'on a pour Dieu, dit-il, est d'être bienveillant envers les pauvres. Le cheikh cite l'exemple d'Uways Qaranī qui, chaque soir, faisait l'aumône de ce qui était en sa possession : « Ô Dieu, si quelqu'un venait à périr de misère et de faim, je lui donnerais tout ce qui est dans ma main[46]. » Uways Qaranī est le modèle du « pauvre endurant » (*al-faqīr al-ṣābir*). Il est celui qui a été persévérant en Dieu jusqu'à ce que se manifeste pour lui les preuves de son Seigneur[47].

Si Quṭb-i Muḥyī avait choisi la région de Jahrum pour y établir sa communauté de mystiques, ses liens avec Chiraz, où il avait étudié avec son père, étaient néanmoins restés très forts. Les deux maitres spirituels emblématiques de la ville, Shaykh Kabīr et Rūzbihān Baqlī, sont mentionnés dans ses lettres. À propos des prières surérogatoires, il cite en exemple Shaykh Kabīr qui était célèbre parce qu'il faisait mille *rakʿa* chaque jour[48]. Dans une longue lettre sur la croyance (*iʿtiqād*), dans laquelle il fustige les infidèles et des innovateurs, au

43 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd., 1977, n° 27, p. 64.
44 Il serait mort en combattant aux côtés de ʿAlī à la bataille de Ṣiffīn en 31/657.
45 ʿAṭṭār, p. 19.
46 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 180, p. 345.
47 Sulamī, *Les générations des Soufis*, p. 370.
48 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 239, p. 466.

rang desquels il cite à la fois les Mutazilites, les Kharijites, les philosophes et les adeptes de l'unicité de l'être (*waḥdat al-wujūd*)[49], il utilise pour les dénoncer une sentence tirée du « credo » (*ʿaqā'idat*) de Shaykh Kabīr : « Il ne reste qu'un Seigneur, pas un esclave, il ne reste qu'un créateur, pas un être créé[50]. »

Quṭb-i Muḥyī n'était pas opposé à toute forme de sainteté spéculative. Le Coran invite les croyants à pratiquer intensément la remémoration du nom de Dieu (*dhikr*), ainsi que la réflexion (*tafakkur*) ; l'un et l'autre sont des pratiques contemplatives. Quṭb-i Muḥyī dit dans l'une de ses lettres :

> La plupart des cheminants (*sālikān*) sont amoureux des grâces probatoires (*muḥibbān-i karāmāt*) ou des stations initiatiques (*muḥibbān-i maqāmāt*) [...], sauf les gens du rapt (*ahl-i jadhb*) qui est le ravissement en Dieu. Ceux-ci ne s'intéressent à nulle autre chose qu'à l'essence de Dieu (*dhāt-i Khudā*) [...], ils sont anéantis en Lui (*wuṣūl-i fānī*), du connu (*maʿrūf*) à la connaissance en Dieu (*maʿrifa*)[51].

Néanmoins, Quṭb-i Muḥyī était hostile à la tenue de propos extatiques, d'où sa position ambiguë vis-à-vis de Rūzbihān Baqlī, qualifié on l'a vu par la population de Chiraz de « cheikh des propos extatiques » (*shaykh-i shaṭṭāḥ*). Quelqu'un lui demanda un jour : « Faut-il blâmer les *shaṭṭḥ* de Rūzbihān Baqlī ou s'en détacher[52] ? » Il répondit qu'il faut s'abstenir d'exprimer son amour pour Dieu par de tels propos. Il s'appuie de nouveau sur un argument scripturaire : « Lorsque ton Seigneur dit aux anges : Je vais établir sur la terre un vicaire, ils dirent : "Vas-Tu y établir quelqu'un qui fera le mal et répandra le sang[53]" ? » Il est sous-entendu que ceux qui se livrent à des propos qui dépassent le cadre légal risquent de créer des désordres dans la société. Quṭb-i Muḥyī précise d'ailleurs sa position en citant une autre sourate du Coran : « Ô les croyants ! Quiconque parmi vous apostasie sa religion Dieu va faire venir un peuple qu'Il aime et qui L'aime [...], qui lutte dans le sentier de Dieu, ne craignant le blâme d'aucun blâmeur[54]. » À vrai dire, Quṭb-i Muḥyī est réservé sur les doctrines mystiques de Rūzbihān Baqlī. Il considère qu'elles font preuve d'amalgames (*takhlīṭī*) de la part de ce dernier qui ne condamne pas les cheikhs extatiques, ainsi que les théories d'Ibn ʿArabī. Il dit encore que Rūzbihān Baqlī a enseigné

49 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 35, p. 76-81.
50 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 35, p. 78.
51 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 244, p. 487.
52 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 192, p. 369.
53 Coran 2 : 30.
54 Coran 5 : 54.

des erreurs dans l'interprétation de ses dévoilements (*ta'wīl-i kashf-i khud*)[55]. La position du cheikh sur Ḥusayn Manṣūr b. Ḥallāj est également critique à propos de son amour extrême pour Dieu. Il écrit : « Celui qui adore Dieu seulement par amour est un hérétique (*zindīqī*) et un incroyant (*mulḥid*). Celui qui adore Dieu seulement par crainte (*khawf*) est l'exception (*ḥashw*). Celui qui adore Dieu à la fois par amour et par crainte est un véridique (*muḥaqqaqī*) et un monothéiste (*mūwaḥḥid*)[56]. Suit une justification textuelle coranique : « Ils s'arrachent de leur lit pour invoquer leur Seigneur avec crainte et espoir »[57].

Quṭb-i Muḥyī utilise abondamment la poésie pour illustrer ses enseignements. Le *Mathnawī* et le *Dīwān* de Jalāl al-Dīn Rūmī sont souvent cités, mais le cheikh attire l'attention de ses compagnons sur le danger que représente l'étude du *Mathnawī* par des personnes qui n'auraient pas la formation nécessaire pour en comprendre les enseignements mystiques. Il dit que cela risque de provoquer des contestations et des divergences parmi les gens. Il recommande plutôt la lecture du Coran (*tilāwat-i kalām Allāh*) et la biographie des générations des pieux musulmans qui ont suivi l'époque du Prophète (*sīrat-i salaf*)[58]. Le *Dīwān* de Ḥāfiẓ est souvent cité dans les lettres de Quṭb-i Muḥyī. Le *Būstān* et le *Dīwān* de Sa'dī font également l'objet de l'attention du cheikh mais dans une moindre mesure que Ḥāfiẓ. La littérature mystique versifiée de 'Aṭṭār, le *Manṭiq al-ṭayr* et le *Asrār-nāma*, ont aussi la faveur du cheikh, de même que la célèbre *Tadhkirat al-awliyā'*. D'autres poètes moins célèbres, identifiés par Maryam Dānishgar, sont quelquefois utilisés par Quṭb-i Muḥyī[59]. Il écrivait lui-même, à l'instar de beaucoup de maîtres soufis, de la poésie de qualité en persan et en arabe pour illustrer ses paroles. La richesse des figures utilisées par les poètes permet d'exprimer l'ineffable. En témoigne ce poème de Quṭb-i Muḥyī :

> Dans la ruelle de la taverne, il y a bien des hommes –
> qui lisent des figures sur le tableau de l'existence,
> Loin des oxymores des états du monde d'ici-bas,
> ils connaissent les merveilles, et ils conduisent un âne[60].

Le cheikh utilise les ressources du langage poétique pour dire que paradoxalement et contrairement aux apparences, même dans la ruelle de la taverne,

55 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 2, p. 21.
56 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 8, p. 45.
57 Coran 32 : 16.
58 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 6, p. 39.
59 M. Dānishgar, « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, p. bist u nu-sī yak.
60 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 262, p. 531.

lieu de turpitudes, il existe des hommes qui transcendent le monde d'ici-bas et qui ont des révélations. Ces hommes appartiennent à la « tourbe (*turba*) de la population », le commun des hommes, la foule (*vulgus*). Ils n'ont pas de montures prestigieuses mais conduisent un âne. L'image de la taverne est bien présente chez les poètes persans, en particulier ceux de Chiraz comme Ḥāfiẓ.

Les épitres de Quṭb-i Muḥyī s'adressent à ses compagnons mais aussi à tout musulman. Elles abordent des questions qui concernent la vie de tous les croyants, comme l'abandon confiant à Dieu (*tawakkul*), la patience (*ṣabr*) devant les épreuves, le rappel du nom de Dieu (*dhikr*), les prières surérogatoires, les règles qui régissent le prône de la prière du vendredi. Instaurés par le Prophète, il est nécessaire de respecter tous ces préceptes car ils ont été suivis par les premières générations de ses successeurs (*salaf*)[61]. Le modèle de ces derniers est rappelé à plusieurs reprises dans les lettres de Quṭb-i Muḥyī. Il constate qu'à son époque les gens sont devenus négligents et qu'ils ne sont plus attachés à la promesse (*waʿda*) des *salaf*, qui respectaient à la lettre la *sunna* du Prophète[62].

La connaissance innée de Dieu (*maʿrifa*) et l'amour divin (*maḥabba*) font partie des questions évoquées par Quṭb-i Muḥyī plus spécifiquement à l'adresse des Ikhwāns, mais pas seulement car tout musulman est appelé à se rapprocher de Dieu de manière intime. Tout croyant est également préoccupé par le sort de son âme après la mort. C'est la raison pour laquelle l'un des principaux thèmes qui parcourt les lettres de Quṭb-i Muḥyī est celui de la mort, notamment sous son angle eschatologique, avec son corollaire le retour à Dieu (*tawba*), la repentance.

3 Des enseignements destinés à l'ensemble des croyants

> Dieu punira tout renégat,
> « non pas celui qui subit
> une contrainte et dont le cœur
> reste paisible dans la foi »[63].

Al-Ḥakīm al-Tirmidhī établit une distinction entre les diverses formes de sciences. Il explique que les savants du licite et de l'illicite conduisent les croyants sur la voie de la charia vers le Paradis. Les savants de la sagesse

61 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 25, p. 106.
62 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 5, p. 32.
63 Coran 16 : 106.

(*ḥikma*) les conduisent sur la voie de l'intention pure (*ikhlāṣ*) vers les stations (*manāzil*) de la proximité (*qurba*). Les savants de la science de la gnose (*ʿilm al-maʿrifa*) les conduisent sur la voie de la pureté vers Dieu[64]. Selon Quṭb-i Muḥyī, la foi est un préalable pour atteindre l'amour divin. On lui demanda un jour pourquoi certaines personnes n'ont pas une connaissance innée de Dieu. Il expliqua qu'il y a deux types de foi : « la foi des anciens par la lettre » (*īmān-i ābāʾ bi-l-ghayn*) et « la foi par l'action » (*īmān bi-l-fiʿl*). Il fait aussi une distinction entre les maîtres spirituels (*ʿārifān*), qui ont une foi fondée sur la vue intérieure du cœur (*baṣīra*), et les disciples (*murīdān*), dont la foi est fondée sur la sincérité (*īmān bi-l-ikhlāṣ*)[65]. Si l'âme est douée de *baṣīra*, elle suit le cœur car il est source de connaissance[66]. Par conséquent, la foi par la vue intérieure du cœur, comme le souligne Quṭb-i Muḥyī, est la science qui permet d'accéder à l'amour divin.

3.1 *La* maḥabba *: une station spirituelle accessible au croyant ordinaire ?*

Une prière attribuée au Prophète Muḥammad : « Ô Dieu, donne-moi l'amour de Toi, et l'amour de ceux qui T'aiment, et l'amour de ce qui me fait approcher de Ton amour ; et fais que Ton amour me soit plus cher que l'eau fraîche[67] » constitue la source scripturaire sur laquelle est fondée la *maḥabba*, l'amour pour Dieu que recherche l'homme[68]. Nombreuses sont les sentences des maîtres soufis des premiers siècles qui donnent corps à cette invocation du Prophète. Abū Ṭālib Makkī (m. 386/996) dit que le l'Envoyé de Dieu a fait de l'amour pour Lui une condition de la foi disant que Dieu et son Messager doivent être aimés du fidèle plus que tout autre chose[69]. Interrogé sur la *maḥabba*, Dhū l-Nūn Miṣrī (m. 245/860) répondit :

> Que tu aimes ce que Dieu aime, que tu détestes ce qu'Il déteste, que tu fasses le bien sans restriction, que tu refuses ce qui te détourne de Dieu, que tu ne craignes pas d'encourir pour Dieu le blâme de quiconque[70], te montrant bienveillant envers les croyants, rude envers les mécréants et te conformant à l'Envoyé de Dieu dans la religion[71].

64 P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 144.
65 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 30, p. 116.
66 P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 123.
67 A. Schimmel, *Le soufisme*, p. 171, d'après une tradition rapportée par Abū Ḥāmid Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*.
68 Sur l'amour pour Dieu, voir A. Schimmel, *Le soufisme*, p. 170-171.
69 A. Schimmel, *Le soufisme*, p. 171.
70 Allusion à Coran 5 : 54.
71 Sulamī, *Les générations de Soufis*, p. 49.

Les maîtres spirituels ont formulé l'idée qu'il existe un amour mutuel entre l'homme et Dieu. Rābiʿa al-ʿAdawīya (m. 185/801) fut la première à introduire le terme *ḥubb* dans la mystique islamique[72]. Néanmoins, au début du soufisme l'orthodoxie n'acceptait la *maḥabba* que comme « obéissance », et même certains mystiques disaient qu'« aimer Dieu voulait dire Lui obéir »[73]. Yaḥyā b. Maʿādh Rāzī (m. 258/872) disait : « Le véritable amour consiste à agir dans l'obéissance du Bien-aimé » (*ṣidq al-maḥabba al-ʿamal bi-ṭāʿat al-maḥbūb*)[74]. Jean-Jacques Thibon fait remarquer qu'on trouve peu d'occurrences du terme *maḥabba* dans les nombreux traités de Sulamī. Néanmoins, dans l'un de ceux-ci, Sulamī dit que « la nourriture des âmes est la compagnie des autres, tandis que la nourriture des cœurs est l'amour [pour Dieu] »[75].

La position de Quṭb-i Muḥyī sur l'amour de l'homme envers Dieu rejoint les sentences des cheikhs soufis. « Dieu rappelle à ses créatures », dit-il, « que pour être aimé de Lui (*maḥbūb*), l'amoureux de Dieu (*muḥibb-i Khudā*) doit rester éveillé [...], ne pas se souvenir de Lui est contraire aux bonnes manières de l'amoureux »[76]. Quṭb-i Muḥyī s'exclame :

> Quel étonnement ! L'amoureux de Dieu peut-il dormir ?
> Le sommeil est interdit à l'amoureux de Dieu[77].

Quṭb-i Muḥyī établit une distinction entre le véritable amoureux de Dieu et celui qui est oisif. « Chaque personne qui du matin au soir est triste et oisif et du soir au matin affligée[78] », dit-il, « tombera dans l'immense feu où, ensuite, il ne mourra pas et ne vivra pas[79]. » On retrouve ici une des catégories de négligents ; ils sont punis parce qu'ils ont délaissé le service de leur Seigneur.

Dans la pensée de Quṭb-i Muḥyī, l'amour pour Dieu a également une dimension eschatologique :

---

72 Voir par exemple C. Ernst, « The Stages of Love in Early Persian Sufism, from Rabiʿa to Ruzbihan », dans *It's not Just Academic*, p. 196-216. Rābiʿa al-ʿAdawīya est à la source du courant de la mystique féminine qui se développa en Orient, voir N. Amri, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*.

73 A. Schimmel, *Le soufisme*, p. 171.

74 Jāmī, p. 55.

75 Il s'agit du *Kitāb Dhikr ādāb al-ṣūfiyya fī-ityāni-him al-rukhaṣ* (« Des règles des soufis dans l'usage des dispenses »), néanmoins l'éditeur du texte précise que la seule occurrence du terme *maḥabba* paraît incertaine, voir J.-J. Thibon, *L'œuvre d'Abū ʿAbd al-Raḥmām al-Sulamī*, p. 321, n. 245.

76 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 17, p. 42.

77 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 17, p. 42-44.

78 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 17, p. 42.

79 Coran 87 : 12-13.

> Ô ami bienheureux, mets en œuvre la règle de l'amour divin (*ā'īn-i maḥabba*) et réchauffe le marché de l'amour (*bāzār-i maḥabba*) pour Lui car à l'époque de la jeunesse, tu es au service divin, mais lorsque la faiblesse de l'âge arrive, tu ne parviens plus à être au service de Dieu[80].

Il rappelle par deux versets coraniques que Dieu est reconnaissant envers les créatures qui l'ont aimé durant leur vie : « Ton Seigneur n'oublie rien[81] » ; « Alors toi, qui te tournes vers ton Seigneur, tu le rencontreras[82] ».

S'adressant à ses frères en Dieu, Quṭb-i Muḥyī s'exclame : « Ô Ikhwāns ! Il est nécessaire de rappeler ce que le cheikh Abū l-Ḥasan Kharaqānī (m. 425/1033)[83] a dit : « J'ai fait la circumambulation autour du trône [de Dieu]. Alors que les anges faisaient un tour de *tawwāf*, moi j'en faisais quarante grâce à la chaleur de l'amour [pour Dieu] (*garmī-i 'ishq*)[84]. » Abū l-Ḥasan Kharaqānī est considéré par Anṣārī comme l'un des plus grands mystiques de son époque. Il prétendait être le successeur de l'essence spirituelle d'Abū Yazīd Basṭāmī[85]. L'influence de ce dernier est évidente dans les dits d'Abū l-Ḥasan Kharaqānī qui, comme Quṭb-i Muḥyī, établit une nette distinction entre les gens du commun, qui restent attachés au monde ici-bas, et ceux de l'élite spirituelle qui ne s'attachent qu'au monde supérieur. On trouve aussi dans la pensée d'Abū l-Ḥasan Kharaqānī le thème de l'imminence de la mort et du Jour du Jugement qui parcourt la pensée du cheikh.

La figure d'Abū l-Ḥasan Kharaqānī, dont la discipline initiatique (*mujāhidāt*) était récompensée par sa proximité avec Dieu, est utilisée à titre d'*exempla* par Quṭb-i Muḥyī pour inciter ses compagnons à augmenter leurs efforts car le chemin qui mène à Dieu est semé d'embûches. « Dans toute caravane », dit-il, « les bagages des cavaliers passent devant sur les chevaux arabes alors que ceux qui sont en panne sur le chemin poussent les ânes boiteux avec des pierres et des bâtons à la traîne derrière eux[86]. »

Le *Mathnawī* de Rūmī, dont il transcrit beaucoup de passages dans ses lettres, est souvent cité, on l'a dit, pour illustrer une situation :

---

80 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 17, p. 43.

81 Coran 19 : 64.

82 Coran 84 : 6.

83 On verra que pour construire l'établissement destiné à accueillir ses compagnons, il avait choisi une terre qui portrait le nom de Zamīn-i Kharaqān, signe qu'il avait de l'estime pour ce cheikh, voir *infra*.

84 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 197, p. 385.

85 Voir H. Landolt, « Abu l-Ḥasan Ḳaraqānī », *EIr* ; J. T. P. De Bruijin, « Kharaḳānī », *EI*[2].

86 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 197, p. 386.

> Que tu sois boiteux ou grossier ou
> engourdi et sans manières – rampe vers Lui et cherche Le.
> Que l'ombre de Dieu soit sur la tête de son serviteur,
> pour finir, celui qui cherche trouvera[87].

Le chemin est difficile et semé d'embûches, mais au bout il y a la récompense d'accéder à la cour de Dieu :

> Ô Ikhwāns, n'abandonnez pas cette voie, car le destin (*falak*) a ouvert des milliers d'yeux qui vous regardent pour voir ce que vous allez accomplir. Cette charge, portez-la jusqu'à la frontière de l'humanité, jusqu'à ce que vous ne puissiez aller plus loin. Maintenant, c'est votre tour de porter cette charge depuis ici jusqu'à la présence divine (*dargāh*)[88].

La préoccupation vis-à-vis de la mort est toujours présente dans les conseils de Quṭb-i Muḥyī à ses compagnons : « N'oubliez pas que ce jour est celui de l'arrivée au terme et que le mur d'Ikhwānābād est le mur du *barzakh*. Le jour où vous tombez derrière ce mur, quelle nouvelle vous parvient[89] ? » En eschatologie islamique, le *barzakh* est ce qui sépare l'ici-bas et l'au-delà, un terme qui apparaît trois fois dans le Coran[90]. La sourate 23 (verset 100) accrédite l'idée d'une durée allant de la mort au Jour de la Résurrection : « Une barrière se trouve derrière les hommes jusqu'au jour où ils seront ressuscités ». Le *barzakh* est aussi un endroit qui a donné lieu à diverses interprétations, c'est notamment un lieu intermédiaire entre le bas-monde (*dunyā'*) et l'au-delà (*ākhira*). En affirmant qu'Ikhwānābād est le mur du *barzakh*, Quṭb-i Muḥyī indique à ses compagnons que leur lieu de vie les protège de la mort, non pas naturelle, mais de la mort éternelle. Ils y mènent une vie faite de prières et d'obéissance aux préceptes coraniques. Les compagnons atteignent à Ikhwānābād la réalisation spirituelle qui, dans le soufisme, est une mort avant la mort. Le lien établi par Quṭb-i Muḥyī entre Ikhwānābād et le *barzakh* pourrait procéder de la sanctification du lieu de vie des frères en religion du cheikh. Quṭb-i Muḥyī met en rapport l'obéissance à Dieu ici-bas avec l'entrée au Paradis : « Ô Ikhwāns, si vous connaissez la douceur de l'obéissance à Dieu, de quelle douceur s'agit-il[91] ? » La réponse à cette interrogation est illustrée par une sourate coranique : « On leur

87 Rūmī, *Mathnawī*, Livre III, distiques 980-981.
88 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 197, p. 386.
89 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 30, p. 68.
90 Coran 23 : 100, 25 : 58 et 55 : 20. Voir B. Carrere de Vaux, « Barzakh », *EI*^{2}, et les remarques de N. Amri, *Les saints en islam*, p. 70-71.
91 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 30, p. 68.

donnera à boire un vin rare (*raḥīq*)[92], cacheté par un cachet de musc, ceux qui en désirent peuvent le convoiter[93] ».

3.2 *La pensée eschatologique de Quṭb-i Muḥyī*

Lorsque le ciel se déchirera
il écoutera Son Seigneur
et il fera ce qu'il doit faire[94].
L'heure approche
et la lune se fend[95].

Depuis plusieurs décennies, les chercheurs se sont intéressés à la place de la mort dans le système de représentation des sociétés humaines, et plus particulièrement les historiens de l'Occident depuis les travaux de Philippe Ariès. Le souci des morts est devenu, comme le soulignait Jacques Le Goff en 1996, un sujet d'« histoire totale » essentiel car il « structure la société médiévale, en détermine et en éclaire les comportements »[96]. La thématique de la mort débouche naturellement sur l'avenir de l'homme après la mort. Ces interrogations sont inhérentes quel que soit le contexte religieux. Dans son ouvrage, *Les saints en islam, messagers de l'espérance*, Nelly Amri a magistralement étudié le souci de l'au-delà dans la société du Maghreb (XIV^e^-XV^e^ s.) dans le contexte de la peur engendrée par les ravages de la peste et des conflits politiques. Elle fait remarquer que « dans un monde perçu comme dominé par la prévarication, la rapine, les passe-droits, les usurpations, l'iniquité (*ẓulm*) [...], le *zuhd* devient le renoncement à l'illicite[97] ».

L'histoire du Fārs à l'époque de Quṭb-i Muḥyī n'était sans doute pas aussi tragique, mais on peut lire à travers les lignes de ses épitres les difficultés auxquelles étaient confrontées les populations dans leur vie quotidienne suite aux désordres politiques au moment du démembrement de l'empire des Aq Qoyunlu, aux prélèvements fiscaux accrus et à une économie dégradée. Cette situation pouvait engendrer une certaine attirance pour une vie ascétique tournée vers les fins dernières. Le texte coranique est parcouru par la conviction de l'imminence de la fin toute prochaine du monde. En accordant une place de choix à la thématique du terme de la vie, Quṭb-i Muḥyī répond aux

92 Allusion aux fleuves de vin du Paradis, Coran 47 : 15.
93 Coran 83 : 25-26.
94 Coran 84 : 1.
95 Coran 54 : 1.
96 Préface à M. Lauwers, *La Mémoire des ancêtres*, p. vii.
97 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 108.

interrogations de tout être humain sur son sort dans l'au-delà, mais aussi du désir de savoir s'il peut influer ici-bas sur l'avenir de son âme après la mort.

Le cheikh met en garde celui qui ne respecte pas les « versets de Dieu » dans ce monde, car au moment de la mort et du « dévoilement du monde de l'invisible (*mukashafāt-i ghayb*) », il sera privé de la félicité divine[98]. Il illustre son propos par un verset coranique : « Que leurs richesses et leurs enfants ne t'émerveillent pas ; Dieu ne veut par là que les châtier en cette vie et qu'ils meurent incrédules[99]. » Il ajoute que pour les gens de ce monde (*abnāʾ-i dunyāʾ*), la parole de Dieu est l'essence (*māya*) du bonheur (*saʿāda*) et de la bonne fortune (*nīkbakhtī*) : « Les cœurs ne s'apaisent-ils pas au souvenir de Dieu ? – ceux qui croient et qui font le bien[100]. » Ainsi, vivre ici-bas en conformité avec les préceptes divins édictés dans le Coran assure à l'homme sa bonne fortune après la mort.

Des actions accomplies ici-bas dépend le sort réservé à l'homme le Jour du Jugement car, selon Quṭb-i Muḥyī, le compte (*ḥisāb*) de ce jour n'est qu'une partie du compte qui sera fait à la fin de la vie. Le jour où l'homme parvient à son sens caché (*bāṭin-i khud*) et qu'il peut contempler son royaume intérieur, tout ce qui apparaît (*paydā*) devient caché (*panhān*) et tout ce qui est caché devient apparent »[101], affirme-t-il. « Le jour où la terre sera remplacée par une autre terre, où les cieux seront remplacés par d'autres cieux. Les hommes seront alors présentés à Dieu, l'Unique, le Dominateur suprême[102] ! » Quṭb-i Muḥyī dit qu'au moment du changement, l'homme ne doit pas être sur la voie (*ṣirāṭ*) de la terre, mais sur la voie de Dieu[103]. Le changement en question signifie que le Jour du Jugement, la terre se transformera en paradis. À l'appui de cette affirmation Quṭb-i Muḥyī cite une parole de ʿAlī : « La terre sera changée en argent et les cieux se changeront en or » (*al-arḍu fiḍḍat^{an} wa-l-samāwātu dhahab^{an}*)[104]. La mort n'a pour signification qu'un « changement d'état. Châtié ou récompensé, l'esprit (*rūḥ*) subsiste après la séparation du corps »[105].

98 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 136, p. 257.

99 Coran 9 : 55.

100 Coran 13 : 28-29.

101 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 42, p. 95.

102 Coran 14 : 48.

103 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 42, p. 96. Dans l'eschatologie islamique, le terme *ṣirāṭ* signifie le pont étendu au-dessus de la Géhenne que les morts sont invités à traverser le Jour du Jugement.

104 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 42, p. 96.

105 M. Terrier, « La tombe comme isthme (*barzakh*) entre les vivants et les morts : points de vue croisés du soufisme et du shi'isme imāmite (al-Ghazālī et al-Fayḍ al-Kashānī) », dans *Cimetières et tombes dans les mondes musulmans*, p. 23.

Quṭb-i Muḥyī considère que la mort du croyant (*mawt-i mu'min*) et la mort des « autres » ne sont pas de même nature. En effet, les croyants considèrent la mort comme un cadeau, la joie de la rencontre avec Dieu, alors que le mécréant, l'homme qui n'a pas été touché par la grâce de la Révélation, la craint et l'appréhende. « Ô mes amis, ne soyez pas tristes », dit-il, « la mort va venir [...], elle est la force du croyant »[106]. Le croyant aime la mort car il se libère de la prison du corps. L'analogie entre le corps et la prison est un *topos* platonicien que l'on retrouve dans un hadith : « Le monde ici-bas est la prison du croyant et le Paradis du mécréant »[107].

Ghazālī, dans le *Kitāb al-tawba*, divise les gens dans l'au-delà en quatre catégories. Il y a « les damnés » ou « les réprouvés » (*al-hālikūn*) dont font partie ceux qui occultent la vérité après l'avoir reçue, les incroyants et les ingrats. Suivent « les vainqueurs » qui sont les gens de la proximité, ceux qui savent, les « connaissants », les saints (*'ibāḍ Allāh al-ṣāliḥīn*), ils n'aspirent qu'à la vue de Dieu et non aux délices du Paradis. Il y a « les sauvés » (*al-nājīn*), les fous et les enfants que la Révélation n'a pas atteints et qui ont vécu dans l'ignorance. Ils occupent un lieu intermédiaire entre Paradis et Enfer. Enfin la quatrième catégorie est constituée « des tourmentés » (*al-mu'adhabūn*) et qui vivent 1000 à 7000 ans de châtiments dans le feu de l'Enfer avant de rejoindre le Paradis après expiation des fautes[108].

Quṭb-i Muḥyī rappelle qu'il ne faut pas dépenser sa vie de manière futile : « La mort l'assaillira de toutes parts, mais il ne pourra pas mourir[109]. » Avec cette citation coranique, il fait ici allusion à la catégorie des « tourmentés » de Ghazālī qui désigne sous ce vocable les croyants négligents, ceux qui se sont écartés par moment de la voie droite (*al-ṣīrat al-mustaqīm*) et qui ont mêlé actions louables et réprouvables :

> celui qui dépense certains de ses instants de manière futile et certains autres pour la vérité (*ḥaqq*), sa qualité (*ṣifa*) est celle de celui qui pendant un moment est pris par l'agonie de la mort (*sakrāt-i mawt*), puis en un instant trouve la sérénité (*sākin*), son état est ainsi jusqu'à l'ordre de Dieu[110] : « Un groupe au Paradis et un groupe dans la fournaise ardente[111]. »

106 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 232, p. 445-447.
107 M. Terrier, « La tombe comme isthme (*barzakh*) entre les vivants et les morts », p. 160.
108 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 61.
109 Coran 14 : 17.
110 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 262, p. 531-532.
111 Coran 42 : 7.

Dieu connaît la situation de ceux qui ont été insouciants, mais il veut en faire la preuve devant les membres de la *umma*. La fin du verset (« Il est promis à un châtiment terrible ») est omise par Quṭb-i Muḥyī car les tourmentés sont châtiés jusqu'à ce que Dieu juge qu'ils peuvent être pardonnés et bénéficier de la béatitude éternelle.

Le repentir, le retour à Dieu (*tāba ilā Allāh*) est le corollaire de la préoccupation des fins dernières. Il consiste à se détourner des péchés et à renoncer à toute préoccupation mondaine, ainsi que l'explique Jalāl al-Dīn Rūmī : « Le repentir est une étrange monture, elle bondit vers le ciel, en un seul moment, du lieu le plus bas »[112]. Le repentir, comme le souligne Nelly Amri, est indissociable de la fin des temps, le repentir est « tout à la fois la peur du destin après la mort, l'impossibilité ce jour-là d'œuvrer pour son salut et l'incertitude quant à la décision le Jour du Jugement »[113]. Dieu ne se lasse pas de pardonner, mais à condition que le repentir soit sincère. Les actions impardonnables commises après la repentance sont plus fortement punies, explique Quṭb-i Muḥyī qui fait de nouveau appel à une parole rapportée par « Notre grand cheikh » (*shaykhnā kabīr*) Abū ʿAbd Allāh b. Khafīf[114] :

> J'ai vu le Prophète en rêve. Puis il m'a salué et m'a dit : « Ô Abū ʿAbd Allāh, celui qui connaît le chemin du bien et chemine sur lui, Dieu le punit plus durement qu'aucun mort si ensuite il s'en détourne ». Quand je me suis réveillé, j'ai eu ce verset dans la bouche[115] : « Je la fais descendre sur vous, et moi, en vérité, je châtierai d'un châtiment dont je n'ai encore châtié personne dans l'univers »[116].

Ce verset coranique, tiré de la sourate « La table servie », concerne les bienfaits dispensés par Dieu aux croyants. Si ensuite, ayant connaissance de la sollicitude divine, ils se montrent ingrats, Dieu les punit encore plus durement.

De nombreux versets coraniques invitent les hommes à se repentir et se purifier afin de ne pas subir la colère de Dieu. La racine *tawba*, et ses occurrences coraniques, s'inscrivent dans une perspective eschatologique où l'Enfer

112 Rūmī, *Mathnawī*, Livre VI, distiques 464-465.

113 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 93.

114 Il est difficile de savoir si Quṭb-i Muḥyī, qui appelle Shaykh Kabīr « notre cheikh », le considère comme son maître spirituel ou s'il fait référence au fait qu'il était considéré comme le saint protecteur de Chiraz.

115 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 76, p. 151. Cette parole de Shaykh Kabīr figure sous une formulation un peu différente (Ô Abū ʿAbd Allāh, celui qui suit la voie trouvera le salut et qui ensuite s'en détourne, Dieu le punira) dans *Sīrat-i Shaykh Kabīr*, p. 191.

116 Coran 5 : 115.

est le séjour final des pêcheurs[117]. À l'instar de Muḥammad b. Abī Najm à Khunj, Quṭb-i Muḥyī incarne la spiritualité de la crainte qui conduit le cheikh à envisager ce bas-monde avec distance par rapport à l'au-delà. Son souci pour les fins dernières s'incarne dans la repentance (*tawba*), un concept très présent dans les enseignements prodigués par Quṭb-i Muḥyī à tel point qu'il s'adresse à ses compagnons en les désignant, on l'a vu, comme « les frères pénitents » (*al-ikhwān al-tā'ibīn*)[118].

4 De Khunj à Jahrum. La communauté d'Ikhwānābād face a l'adversité

> Mon devoir est le bien de ma communauté.
> Dieu sait que c'est juste (*ḥaqq*) et que
> ce n'est pas de l'ostentation (*takalluf*)[119].

Après avoir vécu à Chiraz où son père enseignait les sciences religieuses, peut-être parce qu'il ne put lui succéder au Dār al-Aytām, Quṭb-i Muḥyī émigra à Khunj. Il semble être entré en conflit avec les Abū Najmī sur la question de se procurer les moyens de subsistance (*maʿīsha*) de la communauté. Il dit que l'essentiel de la nourriture des derviches de Khunj provient d'activités lucratives. Il est possible que les cheikhs de Khunj tiraient leurs revenus du commerce étant donné la position de la ville sur la route menant vers les îles du golfe Persique. On a vu aussi qu'ils possédaient également de nombreux biens fonciers. En revanche, dit-il, ses compagnons vivent de quelques terres qu'ils cultivent dans la région de Jahrum. Dieu pourvoit à leurs besoins parce qu'ils tirent leur force de leurs efforts sur le chemin de Dieu[120].

Une autre source d'opposition entre les Abū Najmī et Quṭb-i Muḥyī semble poindre dans cette lettre, celui de la gestion du tombeau après la mort du maître. Il dit que Shams al-Dīn Muḥammad Ramaḍān b. Abī Najm, alors qu'il était en phase finale de sa maladie, partit mourir dans une ville étrangère. Il avait peur que les disciples restent attachés à son sanctuaire et qu'ils se considèrent comme les gestionnaires (*buqʿadārī*) de l'édifice et s'emparent des tombes (*tamassuk ba-qubūr*)[121]. Quṭb-i Muḥyī réprouve avec ce récit, qui relève

117 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 95.

118 Rappelons que dans les *Futūḥāt al-Makkiyya*, Ibn ʿArabī désigne par ce titre une des différentes catégories de saints.

119 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 622.

120 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 55, p. 202.

121 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 55, p. 202-203.

il est vrai du discours hagiographique, le culte qui avait lieu au sanctuaire des Abū Najmī à Khunj, dont on a vu qu'il a bénéficié du mécénat princier aussitôt après la mort de Muḥammad b. Abī Najm en 786/1384. On ne sait pas si Quṭb-i Muḥyī était opposé au culte au tombeau car il n'aborde nulle part ailleurs cette question. Néanmoins c'est une hypothèse qu'on ne peut écarter étant donné sa vision du rôle du maître spirituel. On verra qu'il avait de vives réticences vis-à-vis du soufisme institutionnel.

Suite à ces relations conflictuelles avec les cheikhs de Khunj, Quṭb-i Muḥyī s'installa alors à Jahrum mais, là encore, il ne fut pas accepté. Il est néanmoins difficile de connaître la cause de l'hostilité des habitants de Jahrum à l'égard de Quṭb-i Muḥyī. Considérant que Jahrum était « *waqf al-ḥaramayn* », ses opposants lui dirent qu'il n'était pas opportun que les Ikhwāns choisissent cet endroit pour y résider car c'était une terre encore plus pure (*zamīnī-i pāktar*) que celle des Lieux saints[122]. Il répondit en ces termes à ses adversaires :

> Une terre pure de ce genre n'existe que s'ils quittent la terre ici-bas et qu'ils construisent une maison dans le ciel parce que la terre ici-bas est le lieu où s'opèrent des changements. Au fur et à mesure de l'écoulement du temps, l'endroit où l'on se prosterne (la mosquée) tombe en ruines et devient un lieu de commerce (*bāzār*). Le mausolée devient une maison, les biens de mainmorte tombent en désuétude et entrent dans les possessions foncières privées (*amlāk*)[123].

En d'autres termes, selon Quṭb-i Muḥyī, aucune terre dans ce monde ici-bas ne peut être d'une pureté absolue. Afin de lui interdire d'édifier un établissement pour ses compagnons dans la ville, ses adversaires avaient prétendu que le statut de Jahrum était identique à celui des lieux saints en Arabie. Il utilise comme à son habitude le raisonnement par analogie pour réfuter cet argument. Il explique que chaque bol et chaque cruche que fabriquent les gens est fait à partir de la « terre des gens » (*gil-i mardum*), c'est-à-dire de la cendre des morts. Faudrait-il pour autant ne plus les utiliser sous le prétexte qu'ils sont impurs (*najis*)[124] ? Amateur de poésie et lui-même poète, le cheikh illustre son propos par un ghazal de Ḥāfiẓ :

> À l'aube dans la prairie des tulipes je demandai au zéphyr :
> « Tous ces êtres au linceul de sang sont martyrs pour la cause de qui ? »

122 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 193, p. 374.
123 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 193, p. 374.
124 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 193, p. 374.

Toi et moi, me répondit-il, nous ne sommes pas les confidents de ces mystères.
Fais le récit du vin rubis et des êtres à la bouche suave[125].

Ces deux vers de Ḥāfiẓ renvoient l'image des champs de bataille qui, en ponctuant l'histoire eu Fārs au cours des siècles, ont transformé la terre de la province en un véritable cimetière. Étant donné que nous ne savons pas que ces cruches et ces bols sont faits de la poussière des humains, ils ne sont pas impurs car Dieu nous a interdit de faire trop de recherches : « Ne posez pas de questions », explique Quṭb-i Muḥyī, « sur les choses qui, si elles vous étaient divulguées, vous mécontenteraient[126]. » Avec ces arguments, il conteste le statut de terre supposée pure et inaliénable de Jahrum avancé par ses adversaires.

Il se pourrait que l'hostilité entre les Jahrumis et Quṭb-i Muḥyī soit issue d'une question d'école juridique. Il parle dans une lettre de la mosquée de Nushtajān, située en dehors de la ville de Jahrum non loin de la citadelle[127]. On avait interdit aux compagnons de Quṭb-i Muḥyī de faire la prière du vendredi à Jahrum sous le prétexte que la mosquée de la ville n'était pas suffisamment vaste pour contenir tout le monde. Les Ikhwāns avaient alors voulu faire cette prière communautaire à Nushtajān, mais ils ne savaient pas selon qu'elle école juridique celle-ci y était pratiquée. Si la prière du vendredi était pratiquée selon le rite chaféite, les compagnons pouvaient y prier, mais si c'était selon l'école hanafite, cela leur était interdit. Ils s'adressèrent au ministrère de Chiraz pour obtenir une réponse. Un décret arriva affirmant qu'il s'agissait de l'école d'Abū Ḥanīfa et que, par conséquent, les compagnons ne pouvaient pas faire la prière du vendredi à Nushtajān[128]. Suivent plusieurs sourates du Coran : « Ceux qui sont atteints par l'injustice ripostent »[129], « Quant à ceux qui ripostent après avoir subi un tort, voilà ceux contre lesquels aucun recours [légal] n'est possible »[130]. Les Ikhwāns abandonnèrent la prière à cet endroit afin de se mettre à l'abri de la grande corruption (*mafsadat-i buzurg*) qui avait atteint les gens de Nushtajān[131]. Suivent deux versets du Coran : « Qui donc est plus injuste

125 Ḥāfiẓ, *Dīwān*, ghazal n° 380.
126 Allusion à Coran 5 : 101.
127 Nushtajān est une autre forme de Nushtān qui est aujourd'hui un quartier à l'intérieur de Jahrum. Fasā'ī, l'auteur du *Fārs-nāma-yi Nāṣirī* (p. 1281), dit qu'à l'époque du gouverneur Ḥājjī Muḥammad Ḥasan Khān Jahrumī il y avait un bazar semblable au Bāzār-i wakīl à Chiraz. Ce témoignage atteste la prospérité de la ville qui était probablement liée au commerce, ainsi que c'était le cas à l'époque de Quṭb-i Muḥyī.
128 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 6, p. 39-40.
129 Coran 42 : 39.
130 Coran 42 : 41.
131 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 6, p. 40.

que celui qui s'oppose à l'invocation du nom de Dieu dans les mosquées »[132] ; « Seul fréquentera les mosquées de Dieu : celui qui croit en Dieu et au Jour dernier »[133]. Le premier verset vise, semble-t-il, à dénoncer la corruption supposée des habitants de Jahrum, tandis que le second met en valeur la foi des compagnons de Quṭb-i Muḥyī. Ils ne craignent pas la mort car ils aspirent à rejoindre leur Seigneur.

Le cheikh se mit alors en quête d'un autre endroit pour s'y installer avec ses compagnons. La fondation d'un établissement pour y former des disciples est un acte important dans toute vie de cheikh soufi. Les sources hagiographiques, rédigées le plus souvent par les disciples du maître défunt, rapportent les faits pour mettre en valeur ses actes. La description des étapes de la fondation du lieu où résideront les Ikhwāns est un cas singulier dans le processus de sanctification *a posteriori* du parcours de vie d'un saint homme, puisque nous ne disposons que des propres écrits de Quṭb-i Muḥyī. On pourrait dès lors supposer que la description de la fondation ne relève pas du « *Sitz im Leben* » hagiographique. Néanmoins, on y trouve les mécanismes habituels des textes hagiographiques.

4.1 *Ikhwānābād une terre sacrée ?*

> Ô Ikhwāns, évident est ce qui est caché,
> et ce qui est caché c'est ce qui est évident.
> Quoi que ta main puisse atteindre,
> Dieu est plus proche encore.
> Prenez son amour (*lutf*), et appuyez-vous sur
> Lui car Dieu n'est pas absent et le bébé n'est nulle
> part plus en sécurité que près de sa mère[134].

On ne connaît pas la date du pèlerinage de Quṭb-i Muḥyī aux lieux saints, mais c'est pendant qu'il voyageait entre La Mecque et Médine que, suite à une pensée qui traversa son esprit, le cheikh prit la décision d'édifier un lieu où se retirer afin de préparer sa vie dans l'au-delà. « Puisqu'il ne subsiste rien de toi dans ce monde », écrit-il, « ton devoir est de trouver un endroit pour prier Dieu (*ʿibādat-i Khudā*) et préparer la mort (*istiʿdād-i mawt*)[135]. » On ne dispose d'aucune information précise sur la date à laquelle il entreprit de construire

132 Coran 2 : 114.
133 Coran 9 : 18.
134 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 196, p. 371-372.
135 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 6, p. 37.

l'édifice. Il semble qu'à l'époque où il prit cette initiative, il était déjà entouré d'un certain nombre de compagnons. En effet, de retour à Jahrum, il les interrogea pour leur demander quel était, à leurs yeux, l'endroit le plus propice pour construire un établissement où ils pourraient résider et se livrer aux dévotions à Dieu. Un tel proposa Bayḍā, d'autres Juyūm, Lār, les alentours de Chiraz, ou encore, l'intérieur de Chiraz (*nafs-i Shīrāz*). Finalement le pied de la montagne Zamīn-i Kharaqān, dans les environs de Jahrum, et auquel le cheikh avait pensé en premier lieu, fut choisi[136]. Il lui donna le nom d'Ikhwānābād.

Il semble que le choix de cet endroit ne fut pas anodin car Zamīn-i Kharaqān, qui était autrefois une vaste prairie irriguée par des *qanāt*, est associé à Abū l-Ḥasan Kharaqānī[137]. Quṭb-i Muḥyī a pu choisir ce lieu en référence à cet ascète dont il cite, on l'a vu, une parole à propos des efforts à accomplir pour parvenir à Dieu. En étant capable de faire quarante fois la circumambulation autour du trône de Dieu dans le même laps de temps que les anges pour un seul tour, Dieu avait permis à Abū l-Ḥasan Kharaqānī de surpasser l'adoration de ces derniers.

On ne trouve pas dans les lettres de Quṭb-i Muḥyī un véritable récit sur la fondation d'Ikhwānābād, mais plusieurs éléments disséminés dans ses épitres témoignent de l'aspect sacré du lieu. On a vu que son ancêtre, Fakhr al-Dīn Abū Bakr, avait érigé à Qaṣr-i Kinār un établissement soufi dont parle Quṭb-i Muḥyī dans une de ses lettres :

> Avant [la fondation de cet établissement], les habitants qui vivaient à cet endroit [Qaṣr-i Kinār] souffraient à cause des ignorants (*jāhilān*) [...]. Notre ancêtre Farkh al-Dīn a construit Qaṣr-i Kinār avec l'aide de quarante derviches [...]. L'eau de cet endroit n'était pas propre à la consommation si bien que les derviches allaient en chercher à quelques *farsakh* de là [...]. Grâce à Dieu, l'eau d'Ikhwānābād est bonne et l'air ici est pur[138].

Ce récit relève du discours hagiographique à l'égard des actions de son ancêtre. On y trouve le chiffre symbolique de « quarante derviches », mais aussi une allusion à l'aire de l'ignorance (*jāhiliyya*). À cette époque, les populations vivaient à Qaṣr-i Kinār sous le joug d'un pouvoir ignorant des préceptes de Loi révélée. La position géographique du lieu, sur la côte du golfe Persique, elle aussi n'était pas propice puisque les derviches étaient contraints d'aller s'approvisionner en eau à plusieurs kilomètres. La description de l'endroit où son

136 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 6, p. 37.
137 M. Dānishgar, « Yāftahā'ī pīrāmūn-i zandigī–i ʿAbd Allāh Quṭb-i Muḥyī », p. 101.
138 M. Dānishgar, « Yāftahā'ī pīrāmūn-i zandigī–i ʿAbd Allāh Quṭb-i Muḥyī », p. 97.

ancêtre avait créé sa communauté de soufis met en valeur Ikhwānābād par rapport à Qaṣr-i Kinār.

S'adressant à ses compagnons, le cheikh dit : « Ô frères en Dieu (*barādarān-i ilāhī*), retirez-vous de la compagnie de la société des hommes dans la place bénie d'Ikhwānābād ». Il dit aussi dans cette lettre : « Par Dieu, Ikhwānābād est la place bénie, le meilleur pour vous est de vous y rendre »[139]. La sainteté d'Ikhwānābād est encore renforcée par Quṭb-i Muḥyī qui fait une allusion directe au Coran en appelant cet endroit « place bénie » (*buqʿa-yi mubāraka*) en référence au verset : « Puis, quand il y arriva, on l'appela, du flanc droit de la vallée, la place bénie (*al-buqʿa al-mubāraka*) à partir de l'arbre : "Ô Moïse, c'est Moi Dieu, le Seigneur de l'univers"[140]. » On connaît l'importance dans le soufisme de l'épisode de Moïse au Mont Sinaï où il tomba foudroyé, symbole de l'ivresse mystique.

La mosquée d'Ikhwānābād renforce le caractère sacré du lieu. Quṭb-i Muḥyī consacre une lettre aux vertus attachées aux mosquées en général. Il explique à ses compagnons que sur cette terre la mosquée est « notre maison dans laquelle on se remémore le nom de Dieu et où l'on accomplit des prières »[141]. Il ajoute qu'aujourd'hui les mosquées ne sont pas prospères. Il est sous-entendu qu'elles ne sont pas suffisamment fréquentées. « J'ai rendu prospère votre maison afin que », selon ce que dit le Coran, « "Souvenez-vous de Moi, je me souviendrai de vous[142]". Si aujourd'hui, nous ne nous remémorons pas le nom de Dieu, il sera oublié sur terre »[143].

Il semble qu'au début, les Ikhwāns n'approuvaient pas le lieu que Quṭb-i Muḥyī avait choisi pour y établir sa communauté de frères. On a vu qu'ils n'avaient pas proposé un endroit isolé comme le pied de la montagne Kharaqān, mais plusieurs petites villes du Lāristān, et même Chiraz. Redoutaient-ils d'être trop isolées à Ikhwānābād des autres postulants sur la voie de Dieu ? S'adressant à ses compagnons, Quṭb-i Muḥyī leur dit : « Pourquoi êtes-vous si injustes pour la mosquée bénie d'Ikhwānābād et ne la jugez-vous pas digne de la remémoration du nom de Dieu (*dhikr*) et des actes de dévotion ? Par Dieu, un jour viendra où vous aurez besoin de cette mosquée, plus que cette terre a besoin de vous aujourd'hui[144]. » Le cheikh raconte ensuite un rêve. Il était allé à la mosquée d'Ikhwānābād pour la prière du vendredi. Des petits morceaux de fromage et de la confiture y étaient répandus alors qu'il s'agit d'un

139 M. Dānishgar, « Yāftahā'ī pīrāmūn-i zandigī–i ʿAbd Allāh Quṭb-i Muḥyī », p. 104.
140 Coran 28 : 30.
141 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 31, p. 119. Ce propos est une allusion à Coran 24 : 36.
142 Coran 2 : 152.
143 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 31, p. 119.
144 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 31, p. 120.

lieu où l'on prie. « J'ai trouvé tellement morbide pour cette mosquée », dit-il, « que ces morceaux de fromage et cette confiture, au Jour de la Résurrection, seront dans la balance des bonnes actions (*ḥasanāt*) des habitants d'ici […] que j'ai pleuré. » Sorti de son rêve, Quṭb-i Muḥyī dit alors à ses compagnons : « Ne faites pas une telle injustice à ce sol béni parce que cette injustice n'est pas bénie, c'est une négligence […] et une dépendance aux passions charnelles, qui fait que vous arrivez tard à la mosquée et en partez vite ou même que vous n'y venez pas. Ne faites pas ça, ou vous le regretterez[145]. »

Les déclarations de Quṭb-i Muḥyī à ses frères en Dieu ont pour objectif de les convaincre qu'Ikhwānābād est un lieu salvateur pour ceux qui y résident, un lieu protecteur où, grâce à Dieu, ils sont à l'abri de l'hostilité de leurs ennemis. Les adversaires du cheikh n'utilisèrent pas seulement l'argument de la sacralité de la terre de Jahrum pour leur interdire d'y construire leur lieu de vie, ils lui reprochèrent également l'ostentation du bâtiment qu'il fonda à Ikhwānābād.

4.2 *Pourquoi édifier un édifice somptueux pour une communauté d'ascètes ? Justifications textuelles*

> Un groupe de cheminants sur
> la voie de Dieu a quitté
> Jahrum. Ils ont construit
> une maison sur le flan de la
> montagne et s'y sont installés[146].

L'édification de l'établissement d'Ikhwānābād suscita de très nombreuses critiques de la part des Jahrumis. Les différentes raisons de ces griefs à l'encontre de Quṭb-i Muḥyī ne sont pas explicites dans les lettres, mais elles transparaissent en filigrane. Il lui fut notamment reproché de ne pas avoir rendu prospère l'endroit où il édifia le lieu de retraite pour ses compagnons. Il répondit qu'Ikhwānābād était le lieu de la sincérité (*maqʿad-i ṣidq*) pour les aspirants sur le chemin de Dieu : « Les cœurs ne s'apaisent-ils pas au souvenir de Dieu[147] ? » Il dit encore que cette terre est rendue prospère par les efforts spirituels des Ikhwāns qui respectent les préceptes du Coran : « Ce n'est pas Dieu qui rendra vaine votre foi – Dieu est, en vérité, bon et miséricordieux[148]. » Il lui fut aussi reproché d'avoir construit une maison pour y prier Dieu alors que ceux qui y

145 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 31, p. 120.
146 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 55, p. 202.
147 Coran 13 : 28.
148 Coran 2 : 143.

résident mangent et boivent comme tout le monde. « Ce sont leurs mots »[149], dit Quṭb-i Muḥyī, signe qu'il rejette les arguments de ses détracteurs.

Le cheikh dit à ses compagnons : « Ce qui est apparent (*paydā*) est ce qui est caché (*pinhān*) et ce qui est caché est ce qui est apparent »[150]. Quṭb-i Muḥyī explique que Dieu est présent partout. « Ô Ikhwāns », dit-il encore, « cette affaire que j'ai accomplie [l'édification d'Ikhwānābād], est une chose pour les cieux et pour la terre »[151]. Il invoque de nouveau un argument scripturaire : « C'est une promesse de Dieu : Dieu ne manque pas à sa promesse, mais la plupart des hommes ne le savent pas. Ils connaissent un aspect de la vie de ce monde et ils sont indifférents à la vie future[152]. »

La somptuosité supposée du bâtiment érigé par Quṭb-i Muḥyī constitue le principal grief qui lui est adressé par ses opposants. À la question : « Alors que pour les derviches, un petit coin d'ombre est suffisant, pourquoi construit-il un édifice somptueux (*takalluf*)[153] ? ». Le cheikh répond par deux autorités scripturaires. Tout d'abord avec un hadith du Prophète Muḥammad : « Les actions sont faites avec de bonnes intentions et chaque ordre est déterminé »[154]. Ensuite, s'appuyant sur le Coran il affirme :

> Les édifices construits par Salomon et Joseph n'étaient pas un obstacle à la prophétie ; cette maison somptueuse n'est pas une faille dans notre foi (*īmān*) et ce n'est pas pour nous un excès de prétention, nous sommes fidèles à la communauté de Muḥammad (*ummat-i Muḥammad*) [...]. L'édifice aux quarante minarets (*ʿimārat-i chihil minā[…]*) a la somptuosité ordonnée dans le Coran où il est écrit[155] : « Ils fabriquaient pour lui ce qu'il voulait : des sanctuaires, des statues, des chaudrons grands comme des bassins et de solides marmites. Ô famille de David ! Travaillez avec gratitude[156] ! »

Il est intéressant de noter que Quṭb-i Muḥyī fait ici allusion à la tradition qui attribue à Salomon la construction de Persépolis, les quarante minarets font allusion aux quarante colonnes du palais. L'édification d'un palais aussi

149 M. Dānishgar, « Yāftahā'ī pīrāmūn-i zandigī–yi ʿAbd Allāh Quṭb-i Muḥyī », p. 105.
150 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 192, p. 370-371.
151 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 192, p. 371.
152 Coran 30 : 6-7.
153 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 620.
154 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 620.
155 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 621.
156 Coran 34 : 13.

somptueux que celui de Persépolis par Salomon sert ici de référence textuelle pour donner un statut légal à Ikhwānābād.

Une autre question lui fut posée, mais cette fois sur son statut de maître spirituel et la conduite que l'on est en droit d'attendre de sa part : « S'il est *walī* ou *quṭb* ne doit-il pas refuser les biens (*amwāl*) étant donné qu'il en a beaucoup et qu'il n'en fait pas libéralité ? ». Là encore Quṭb-i Muḥyī justifie ses actions en se référant au Coran :

> Mon intention (*niyyatī*) est de dépenser au mieux et de manière intègre les biens (*amwāl*) qui me sont donnés [...]. Si je ne donnais pas [les biens à titre d'aumône], je sais que je serais coupable. J'ai peur de Dieu. Et Dieu est au courant que ceci est convenable (*ṣalāḥ*) [...][157]. Dieu sait que c'est juste (*ḥaqq*) et que ce n'est pas de l'ostentation (*takalluf*)[158] : « Et Dieu suffit comme témoin[159]. »

Afin de disqualifier les arguments de ses détracteurs, Quṭb-i Muḥyī justifie toutes ses actions sur des fondements scripturaires, les inscrivant ainsi dans la légalité par rapport à la Loi révélée. Néanmoins, l'ostentation de l'établissement d'Ikhwānābād était sans doute fondée sur une réalité, du moins aux yeux de ceux qui lui adressaient des reproches. Ne disposant pas de sources émanant de la partie adverse, on ne peut qu'avancer des hypothèses. Ne peut-on voir ici une critique de la richesse réelle du cheikh qui semble avoir été à la tête d'une fortune importante ? Ikhwānabād, où il avait installé sa communauté de mystiques, a profité de la modification des itinéraires routiers dans la province. Les voyageurs européens de l'époque safavide, qui en grand nombre venaient d'Ormuz, ont décrit la route de Lār à Chiraz mais ils ne font point mention de Khunj car dès la seconde moitié du XV^e^ siècle, la grande route passe par le district de Jahrum. Ikhwānābād, le Quṭbābād d'aujourd'hui, était situé au carrefour des routes de Chiraz, de Fasā et de Lār[160]. La fortune de Quṭb-i Muḥyī provenait très certainement des activités commerciales générées par les changements des réseaux routiers entre le golfe Persique et Chiraz.

---

157 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 621.

158 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 622.

159 Coran 4 : 166.

160 Qubṭābād est un village du district de Jahrum situé à 26 km de Fasā et 18 km au nord de Jahrum, *Farhang-i jughrāfiyā'i-i Īrān*, vol. VII, p. 172. Rappelons que dans les sources médiévales le nom du chef-lieu désigne à la fois la ville et son district.

4.3 *Les Ikhwāns* versus *de leurs adversaires libertins ?*

> Les gens de l'instabilité (*ahl-i tazalzul*)
> n'ont ni croyance (*i'tiqād*),
> ni bonne conduite [...].
> Ils sont restés comme une lampe
> à moitié morte, sans huile[161].

À plusieurs reprises, Quṭb-i Muḥyī fut interrogé sur son statut de maître spirituel. « La guidance (*irshād*) et la *walāya* sans maître n'est pas possible, mais qui est-il pour que je le suive ? », lui demanda-t-on. Il répondit : « Ce faible (que je suis) ne prétend ni à la *walāya* ni à la *quṭbiyya* ; il ne prétend pas non plus à être suivi par quelqu'un »[162]. Il cite à l'appui un verset du Coran : « Que la paix soit sur quiconque suit la direction (*al-hudā*)[163]. »

Cette réponse peut sembler paradoxale de la part de Quṭb-i Muḥyī puisqu'il avait érigé un lieu pour y guider ses compagnons sur le chemin de Dieu. À vrai dire, il ne se considérait pas comme un maître soufi au sens traditionnel du terme, il avait même de vives préventions contre le soufisme institutionnel, comme semblent en témoigner d'ailleurs ses déboires avec les Abū Najmī de Khunj. Le refus du titre de *shaykh*, et à plus forte raison de *walī* et de *quṭb*, est patent dans plusieurs de ses lettres[164]. Il considérait que ses compagnons et lui étaient sur le même plan, des « frères en Dieu », ainsi qu'il l'explique :

> Nous sommes comme les Compagnons de la Caverne (*aṣḥāb-i kahf*), un groupe de frères d'un seul cœur (*barādarān-i yakdil*), nous ne voulons pas nous comporter de la même manière que les gens, nous nous écartons d'eux car leur communauté manifeste l'associationnisme (*shirk jalī*) et notre communauté refuse l'associationnisme (*shirk khafī*) ; nous savons que la grâce ne vient que de Dieu[165].

En d'autres termes, si Quṭb-i Muḥyī s'est éloigné de la population de Jahrum, c'est parce que celle-ci serait gagnée par des croyances déviantes. La communauté

161 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 175, p. 335.
162 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 192, p. 622.
163 Coran 20 : 47.
164 Quand on lui demanda s'il était un cheikh ayant des disciples, il répondit : « Je ne prétends pas être un cheikh (*dā'iyya shaykhī*) et je ne veux pas de disciples (*murīdī*) », *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 618.
165 M. Dānishgar, « Yāftahā'ī pīrāmūn-i zandigī–yi 'Abd Allāh Quṭb-i Muḥyī », p. 99-100.

des frères est persécutée par des ennemis dont il veut la protéger, comme il s'en explique :

> Ô aspirants sur la voie de Dieu, vous voyez tous ceux qui sont en opposition et en discorde (*khilāf wa shiqāq*) avec vous. Quelle est votre faute ? Aucune ! Vous voulez simplement vivre en accord avec votre état spirituel, le cœur en paix et prier Dieu[166].

Il leur est aussi reproché de manquer de compassion et de vouloir se rendre célèbres par leurs prières (*ʿibādat-i ʿalam*). « Par Dieu », s'exclame Quṭb-i Muḥyī, « Il (Dieu) sait qu'aucun de ces prétextes n'existe. C'est le feu de la convoitise (*ātish-i ḥasad*) qui brûle leur corps[167]. » Formant un groupe de frères en Dieu, les Ikhwāns se situent à part des autres communautés qui, de manière sous-entendue ici, seraient envieuses du statut privilégié dont ils jouissent auprès de Dieu. Il s'agit là d'un argument classique pour réfuter les critiques des détracteurs.

Quṭb-i Muḥyī s'adresse à ses opposants en les traitant de « libertins » (*fussāq*), comme s'il voulait établir une nette distinction entre le statut légal des Jahrumis et celui de ses frères en Dieu. « Ô libertins (*fussāq*), bonne nouvelle à vous parce que les frères sont partis à Ikhwānābād », leur dit Quṭb-i Muḥyī, « semaine après semaine, mois après mois, nous ne voyons plus votre visage [...]. Il devient évident que l'obligation de faire la prière du vendredi à cet endroit [Jahrum] n'est pas respectée[168]. » Non seulement, il leur reproche de ne pas observer les préceptes de l'islam, mais il les accuse également de s'adonner à des pratiques répréhensibles selon la charia comme jouer de la musique et consommer du vin. « Nous n'aimons pas ce que vous faites. Si vous changez, Dieu sera content de vous », ajoute-t-il[169].

On interrogea Quṭb-i Muḥyī sur les personnes, qui ne seraient pas Ikhwāns, mais qu'il considérait aptes à édifier une maison pour y prier avec d'autres compagnons. Il répondit qu'il était nécessaire de posséder trois qualités : faire cinq fois par jour la prière, ne pas être libertin (*fasīq*), avoir de la patience (*ṣabr*) et exercer une activité convenable aux yeux de Dieu[170]. Là encore, le cheikh dénonce par la négative ses adversaires de Jahrum en pointant le risque de libertinage et le non-respect des prières obligatoires.

---

166 M. Dānishgar, « Yāftahā'ī pīrāmūn-i zandigī–yi ʿAbd Allāh Quṭb-i Muḥyī », p. 99-100.
167 M. Dānishgar, « Yāftahā'ī pīrāmūn-i zandigī–i ʿAbd Allāh Quṭb-i Muḥyī », p. 99-100.
168 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 624.
169 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 623.
170 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 193, p. 373-374.

Face à des adversaires décrits comme des libertins, la communauté de Quṭb-i Muḥyī incarne la perfection :

> Aujourd'hui, nous aussi nous sommes un groupe de frères qui sommes liés les uns aux autres. Nous sommes amis des Amis de Dieu et ennemis de Ses ennemis, nous voulons la revivification de la *sunna* du Prophète (*iḥyā-i sunnat-i rasūl Allāh*). Nous nous écartons des gens et nous nous consacrons aux dévotions à Dieu, nous ne nous occupons pas des affaires des gens, eux aussi ne doivent pas s'occuper des nôtres[171].

Quṭb-i Muḥyī recommande à ses frères d'être sincères avec les hommes sincères (*ṣādiqān*), d'être modestes avec les pauvres car celui qui est humble en Dieu, Il l'élève auprès de Lui. En revanche, il faut se monter orgueilleux avec les orgueilleux car se comporter ainsi avec les orgueilleux est une aumône (*ṣadaqa*) dans le chemin de Dieu[172]. Les frères représentent la face inverse des ennemis, les habitants de Jahrum qualifiés de nouveau par la négative.

À plusieurs reprises Quṭb-i Muḥyī met l'accent sur la désunion qui avait gagné la population de Jahrum. Selon la perspective eschatologique courante de ses propos, il met en garde sur les conséquences de cette discorde entre les croyants après la mort. Le Jour de la Résurrection, leur inimitié réelle sera évidente, citant à l'appui un verset coranique : « Ce Jour-là, les amis deviendront ennemis les uns des autres, à l'exception de ceux qui craignent Dieu »[173]. Les Ikhwāns au contraire se témoignent de l'amour afin que le monde retrouve la paix. « La peur et l'anxiété ne doivent pas vous atteindre », leur dit le cheikh. En effet, selon le verset coranique : « Non, vraiment, les Amis de Dieu n'éprouveront plus aucune crainte, ils ne seront pas affligés[174]. »

Face à des ennemis qui utilisent la calomnie contre ses frères en Dieu, Quṭb-i Muḥyī leur conseille de ne pas riposter et de s'éloigner d'eux. Si quelqu'un dit du mal (*badī gūyad*), éloignez-vous et ne vous opposez pas, car : « Voici quels sont les serviteurs du Miséricordieux : ceux qui marchent humblement sur la terre et qui disent 'Paix' »[175]. Il ajoute qu'ils mettront ainsi en œuvre le testament (*waṣīya*) de Jésus à ses compagnons : « Si l'on vous fait du mal, tendez votre autre joue et ne le condamnez pas à être tué » (*ḥadd-i qatl*)[176]. Cette injonction faite aux frères est une allusion à une parole de Jésus contre la loi du

171 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 623.
172 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 213, p. 412-414.
173 Coran 43 : 67.
174 Coran 10 : 62.
175 Coran 25 : 63.
176 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 118, p. 225.

talion, telle que la rapportent les Évangiles : « À qui te frappe sur une joue, présente encore l'autre »[177]. Quṭb-i Muḥyī ajoute que c'est ainsi que se manifestera la perfection (*pardāzī*) de la communauté[178].

Il est difficile de connaître les raisons de l'hostilité des Jahrumis envers Quṭb-i Muḥyī étant donné qu'on dispose de peu d'information sur la population de la ville. Dans le *Buzurgān-i Jahrum*, publié en 1351sh./1972, Muḥammad Karīm Ishrāq a collecté tous les renseignements sur les hommes célèbres de la ville. Malheureusement, il n'y a que très peu de biographies sur les Jahrumis qui ont vécu avant le XVI^e^ siècle. Selon Samʿānī, Jahrum était une ville de traditionnistes « *ahl al-ḥadīth* » et de lecteurs du Coran, dès le début de l'islam[179]. On constate que beaucoup de personnalités célèbres de Jahrum ont fait carrière à Chiraz. Amīn al-Dīn Jahrumī fut le compagnon de Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū. On a vu qu'il avait épousé Jahān-Malik-Khātūn, la nièce de ce dernier. Un disciple de Rukn al-Dīn Dānyāl, Shihāb al-Dīn Dānyālī, s'était établi à Jahrum où il rédigea le *Kitāb Jawāhir al-arwāḥ wa zawāhir al-abrāj*, un ouvrage sur le hadith, dans lequel il a rassemblé les hadiths sur l'amour pour la famille du Prophète (*maḥabbat-i āl-i nabī*) qu'il a commenté en persan. Il avait étudié à Chiraz avec Jalāl al-Dīn Dawānī et Ghiyāth al-Dīn Dashtakī[180]. Il était donc contemporain de Quṭb-i Muḥyī.

Plusieurs savants étaient originaires de Khafr, un petit lieu-dit près de Jahrum. Faḍl b. Ḥamād Khafrī (m. en 242/856-857 ou 243/857-858) est l'auteur d'un *Musnad*[181]. ʿAlī Khalīfa Khafrī (m. en 869/1464-1465) et Ḥājjī Khalīfa Khafrī (m. 857/1483) semblent avoir été des cheikhs soufis ; ils sont enterrés dans leur *buqʿa* à Jahrum[182]. Dès le XIII^e^ siècle, Khafr envoyait ses savants faire une carrière religieuse à Chiraz. On peut citer le cas de Maḥmūd Khafrī (m. 604/1207-1208), qualifié de *ʿālim*, *faqīh* et *mudarris*. Il vint à Chiraz à l'époque de l'atabek Saʿd b. Zangī où il enseigna pendant quelques années. Il jeûnait beaucoup et ne mangeait que le pain en provenance de Khafr, signe qu'il ne faisait pas confiance en la licéité des nourritures produites dans la capitale politique du Fārs[183]. Muḥammad Khalīfa Khafrī, un autre personnage originaire de Khafr, est cité comme un des ulémas de la fin du XV^e^ siècle. Il est l'auteur d'une *risāla* appelée « les degrés initiatiques de l'Être » (*marātib al-wujūd*) sur

177 Luc 6 : 29. Variante dans Mathieu (4 : 17) : « Et moi je vous dis de ne pas résister au méchant. Au contraire, si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre ».

178 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 118, p. 225.

179 M. Karīm Ishrāq, *Buzurgān-i Jahrum*, Téhéran, 1351sh./1972p. 309.

180 M. Karīm Ishrāq, *Buzurgān-i Jahrum*, p. 128-130.

181 M. Karīm Ishrāq, *Buzurgān-i Jahrum*, p. 254-256.

182 M. Karīm Ishrāq, *Buzurgān-i Jahrum*, p. 236-237.

183 M. Karīm Ishrāq, *Buzurgān-i Jahrum*, p. 336-337.

les termes techniques des « maîtres de la gustation spirituelle et de la contemplation » (*arbāb-i dhawq wa shuhūd*) qu'il semble avoir rédigé à Chiraz[184]. On peut encore citer le cas du célèbre astronome, Shams al-Dīn Khafrī (m. 942/1535-1536), qui était venu à Chiraz pour étudier la philosophie avec Ṣadr al-Dīn Dashtakī, de cette célèbre famille de sayyids de la ville[185].

Ces maigres informations sur la population de Jahrum ne permettent pas de comprendre pourquoi les Jahrumis étaient opposés à l'installation de Quṭb-i Muḥyī et ses compagnons dans la ville. On ne sait pas davantage si ses opposants étaient des cheikhs soufis, des ulémas et des juristes, voire la *ʿāmma* aux mœurs libertines. Quṭb-i Muḥyī accuse ses opposants de Jahrum d'associationnisme, de débauche, voire de mécréance, mais aucune source extérieure à ses lettres ne confirme ces allégations. Un certain Shams al-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī Jahrumī aurait composé en 880/1475-1476 un *Maqāmat-i Ṭāhir al-Dīn Muḥammad*[186]. Il s'agit d'une vie édifiante en l'honneur de Sayyid Ṭāhir al-Dīn Muḥammad (m. 860/1455-1456), un petit saint thaumaturge de Bam[187]. Shams al-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī Jahrumī s'était attaché à ce dernier après avoir été l'un des premiers disciples de Shāh Niʿmat Allāh Walī Kirmānī. Quṭb-i Muḥyī, on le verra, considérait les disciples de ce dernier comme des libertins. Néanmoins, à ce stade des connaissances sur la société de Jahrum, il n'existe aucune preuve textuelle qu'il y avait à l'époque de Quṭb-i Muḥyī d'autres disciples du saint homme de Kirmān dans la ville. L'animosité des habitants de Jahrum envers le cheikh et sa communauté ne semble pas être le signe d'une compétition entre saints hommes déjà implantés sur le territoire et un nouveau-venu, de surcroît assez nanti. Il y avait depuis le début de l'islam des spécialistes des traditions prophétiques à Jahrum et les personnages enterrés dans leur *buqʿa* étaient probablement des hommes pratiquant une piété ascétique individuelle.

4.4 *La règle de vie des frères à Ikhwānābād*

Quṭb-i Muḥyī n'a pas rédigé de manuel à l'usage de ses compagnons, ni même édicté des règles précises pour se livrer aux pratiques classiques du soufisme, comme la réclusion dans la *khalwa* et la remémoration du nom de Dieu (*dhikr*), par exemple. Les thèmes abordés on l'a vu concernent la vie de tout musulman : la crainte pieuse (*taqwā*), l'abandon confiant à Dieu (*tawakkul*), la patience (*ṣabr*) dans les épreuves. Quṭb-i Muḥyī avait désigné son fils Muḥyī al-Dīn Muḥammad comme gestionnaire (*mutawallī*) du bâtiment d'Ikhwānābād. Il

184 M. Karīm Ishrāq, *Buzurgān-i Jahrum*, p. 295.
185 R. Poujavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 37-40.
186 M. Karīm Ishrāq, *Buzurgān-i Jahrum*, p. 127-128.
187 Voir J. Aubin, *Deux sayyids de Bam au XV^e siècle*.

avait lui également confié en partie la guidance des compagnons, lui recommandant d'inciter les frères à réciter le Coran, respecter l'obligation de la prière (*waẓā'if-i namāz*), à s'adonner aux prières de nuit (*qiyām al- layl*), au jeûne et à la repentance (*tawba*)[188].

Quṭb-i Muḥyī refusait tous les titres qui auraient pu instaurer une barrière entre lui et ses compagnons. Ils formaient à ses yeux une seule communauté de « frères en Dieu ». Le cheikh ne se comporte pas comme un guide soufi au sens classique du terme. En effet, la plupart des cheikhs soufis formaient leurs disciples selon des règles qu'ils consignaient dans des manuels. On peut citer par exemple Shaykh Kabīr et Rūzbihān Baqlī à Chiraz, et Amīn al-Dīn Balyānī à Kāzarūn. Dans ses lettres, Quṭb-i Muḥyī recommande des préceptes religieux en leur donnant le plus souvent une origine textuelle coranique. Conscient que ses propos présentent des difficultés d'interprétation, il donne dans une de ses lettres les consignes pour les étudier afin d'en tirer le meilleur profit. C'est là le signe que tout en refusant d'être appelé « *shaykh* », il considérait que ses missives avaient vocation à servir de manuel d'éducation spirituelle. Cette lettre est intitulée : « De la manière de lire les lettres » (*ādāb-i khʷāndan-i makātīb*) qu'il décline en cinq points[189].

Avant de commencer la lecture des lettres, il faut d'abord en étudier les difficultés, notamment parce qu'elles contiennent beaucoup de phrases en langue arabe. On sait qu'à cette époque, beaucoup d'Iraniens n'étaient plus capables de comprendre cette langue[190]. Quṭb-i Muḥyī dit qu'avant d'entreprendre la lecture de chaque lettre, il faut restituer le sens de chaque mot en arabe (*muʿarraba*) afin d'être en mesure de l'expliquer pendant la séance d'enseignement (*majlis*). En d'autres termes, ces lettres sont bien destinées à servir de support à un enseignement. D'ailleurs le point deux confirme le but pédagogique des lettres puisqu'il faut les lire à voix haute pour qu'elles soient comprises. On sait que c'est la modalité classique de tout enseignement religieux. Quṭb-i Muḥyī avait même prévu que la lecture pouvait être interrompue par quelque chose d'anormal, comme par exemple quelqu'un qui éternue empêchant de la sorte les personnes présentes d'entendre. Il dit qu'il faut alors attendre que l'incident soit terminé avant d'en reprendre la lecture afin que les auditeurs soient en mesure de comprendre la suite de la leçon. Avant de commencer la lecture d'une lettre, il faut toujours prononcer la formule rituelle habituelle : « Au nom de Dieu, qu'Il soit loué, le salut sur Muḥammad, l'envoyé de Dieu et

188 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 99, p. 354.

189 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 350, p. 625-626.

190 On a vu que de nombreux textes, qui étaient à l'origine rédigés en arabe, furent traduits en persan à partir du XIVe siècle.

sur toute sa famille ». Enfin, les auditeurs doivent être disciplinés afin de ne pas perturber la lecture, il leur est par conséquent interdit de parler entre eux. Seules sont acceptées les questions en rapport avec le contenu des lettres. Il est clair à la lecture de ces consignes que Quṭb-i Muḥyī, tout en refusant d'être un guide, avait pour objectif en rédigeant ces lettres de délivrer un enseignement à ses compagnons.

Une fois terminée l'édification d'Ikhwānābād, qu'il appelle « la maison des dévots de Dieu » (*dār al-ʿubbād-i Khudā*), il donna également des règles de vie commune. Il dit à ses compagnons :

> Le devoir (*waẓīfa*) des Ikhwāns [...] est d'organiser les heures du jour et de la nuit. Certains sont assignés pour acquérir le nécessaire de la communauté (*kasb-i ḍurūrat-i qawm*), afin de se procurer la nourriture (*taḥṣīl-i maʿīsha*) [...]. Certains doivent s'acquitter de l'obligation de rendre visite au malade ou de visiter un homme sincère (*ṣadīqī*) [...]. Certains doivent lire une leçon de science [religieuse] (*qirāʾat-i darsī-i ʿilmī*) tandis que d'autres l'étudient (*muṭālaʿa*) [...]. Certains doivent copier (*nuskha*) [des manuscrits], car ceci est une nécessité [...]. Le reste du temps est destiné à s'acquitter des devoirs d'obéissance (*ṭāʿa*) et à accomplir des prières (*ṣalawa*), lire le Coran (*tilāwa*), louer Dieu (*tasbīḥ*) et méditer (*tafakkur*) afin d'être nuit et jour absorbé dans une activité[191].

On retrouve dans cette organisation du temps la préoccupation de Quṭb-i Muḥyī de dénoncer l'oisiveté. Aucun moment de la journée ou de la nuit ne doit être dépensé en futilités. C'est la raison pour laquelle une tâche journalière incombe à chacun des frères. Tout en respectant la remise confiante en Dieu, certains s'occupent de rechercher des moyens de subsistance. D'autres sont chargés de remplir des fonctions sociales, comme rendre visite aux malades, ce qui n'est pas une démarche propre aux communautés de soufis, mais de tout homme pieux. On constate également que tout un pan de la vie à Ikhwānābād est consacré à l'éducation religieuse. Sans oublier d'ailleurs la nécessité de disposer d'une bibliothèque où l'on peut se rendre pour compléter les leçons orales. C'est la raison pour laquelle Quṭb-i Muḥyī considère que copier des manuscrits est une nécessité absolue. Enfin, tous les compagnons doivent consacrer le reste de leur temps aux actes de piété (*taʿabbuḍ*).

L'organisation du temps des frères d'Ikhwānābād est certes en conformité avec celle des communautés de soufis, mais Quṭb-i Muḥyī ne se met jamais lui-même en scène au milieu de ses compagnons. Il les exhorte à mener une

191 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 197, p. 382-383.

vie pieuse et dévote et surtout à s'écarter de ceux qu'il considère comme des libertins. Son enseignement est ancré dans un islam piétiste, même si l'aspect mystique on l'a vu n'est pas absent. Le recours permanent aux sources textuelles confirme l'orientation scripturaire de la pensée de Quṭb-i Muḥyī. Il semble élaborer une théorie dans laquelle l'amour entre les frères est central. Peut-être voulait-il renforcer la cohésion des compagnons d'Ikhwānābād qui furent vraisemblablement confrontés à l'inimitié des autres communautés de soufis.

Tout en incitant ses compagnons à se tenir éloigné de ceux dont la conduite était répréhensible au regard de la loi révélée, Quṭb-i Muḥyī n'avait pas pour autant coupé ses relations avec les grands de ce monde. Il adressa plusieurs missives aux puissants pour les mettre en garde contre les conséquences de leurs injustices vis-à-vis de leurs sujets, notamment les plus humbles d'entre eux.

5 Quṭb-i Muḥyī, le cheikh des humbles

> Ce faible (que je suis) connaît la situation
> des gens du Fārs. Si la clémence royale
> ne s'exerce pas, ils perdront tout, sauf
> la miséricorde de mon Seigneur[192].

Quṭb-i Muḥyī fut vraisemblablement impliqué dans les affaires politiques de la province, mais les chroniques historiques sont peu disertes à son sujet. Grâce au témoignage de Muṣliḥ al-Dīn Lārī, nous disposons de quelques informations sur les possessions foncières de la famille. Quṭb-i Muḥyī adressa à ʿAlāʾ al-Mulk b. Jahān-Shāh une lettre à propos de biens détenus par la famille[193]. Un sixième (*sudus*) de la prairie (*mazraʿa*) de Burdūl[194] venaient d'être remis en culture par les représentants (*wukalāʾ*) du prince[195]. Ils s'étaient emparés du bâtiment et des terres (*ʿimāra wa zarāʿa*) attribués au tombeau (*waqf-i mazār*) de son ancêtre Fakhr al-Dīn Abū Bakr. Le cheikh ajoutait que si l'ordre était donné aux représentants du prince d'en restituer la possession au gestionnaire du sanctuaire, alors les règles de gestion des biens de mainmorte seraient respectées. Au vizir de ʿAlāʾ al-Mulk, Niẓām al-Dīn ʿAlī, il notifiait que le prince

192 Lettre adressée à Shāh Ismāʿīl, *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 348, p. 617.

193 Les dates du règne de ʿAlāʾ al-Mulk b. Jahān-Shāh sont sujettes à caution, mais il était au pouvoir à partir 883/1478.

194 *Farhang-i jughrāfiyāʾi-i Īrān*, vol. VII, p. 26.

195 M. Qazwīnī, *Yāddāsht*, vol. VI, p. 162.

avait renouvelé l'exemption fiscale des biens constitués en *waqf* par la lignée des cheikhs de Qaṣr-i Kinār ; il le priait de faire appliquer la mesure[196]. On déduit de ces informations que les ancêtres de Quṭb-i Muḥyī appartenaient à la classe des propriétaires fonciers, dont lui-même faisait probablement partie.

Alors que ʿAlāʾ al-Mulk b. Jahān-Shāh était sur son lit de mort, Quṭb-i Muḥyī lui écrivit une lettre dans laquelle il dénonce en filigrane sa mauvaise gestion des affaires vis-à-vis de ses sujets. On y retrouve la préoccupation permanente de Quṭb-i Muḥyī pour le destin de l'âme après la mort. Il s'adresse au prince par des titres honorifiques qui témoignent de son respect envers ce dernier, mais non sans ironie puisqu'il lui dit : « Il ne reste ni ‹ majesté (*ḥaḍrat*) ni royauté (*shahriyāriyya*) ›, l'héritage des actes survient après la mort »[197]. Il faut que le prince s'interroge :

> Pourquoi, au lieu d'avoir rendu prospère un domaine, n'ai-je pas fait des libéralités dans la voie de Dieu pour acquérir des mérites, de sorte que, aujourd'hui je suis devenu familier des tombeaux pour demander l'intercession [des saints] pour le jour du Rassemblement[198] ?

Maintenant que le prince est fatigué par la vie et la maladie, Quṭb-i Muḥyī lui conseille de consacrer les quelques jours qui lui restent à vivre à se repentir avant qu'il ne soit trop tard. Des arguments scripturaires viennent justifier les paroles du cheikh : « Ne vous avons-Nous pas accordé une longue vie pour que celui qui réfléchit réfléchisse ? L'avertisseur est venu à vous. Goûtez donc le châtiment ! Il n'y a pas de secoureur pour les injustes[199] ! »

Le calife ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz semble être, pour Quṭb-i Muḥyī, le modèle du prince idéal. Il était considéré selon l'idéologie omeyyade comme « le meilleur des hommes sur terre et l'individu au mérite inégalé (*al-afḍal*) »[200]. Le cheikh explique que la contemplation de la gloire royale (*mushāhadat-i bihā-yi pādishāh*) peut être un moyen pour connaître « la science de la gustation spirituelle » (*ʿilm-i dhawq*) et « la lumière immense de Dieu » (*kabriyāt-i Khudā*). ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, dit le cheikh, a été touché en lui-même par cette contemplation. Ainsi, tout souverain qui ne savoure pas la présence divine à travers la contemplation de la gloire royale est la pire des créatures, comme le

196 M. Qazwīnī, *Yāddāsht*, vol. VI, p. 163.
197 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 73, p. 147.
198 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 73, p. 147.
199 Coran 35 : 37.
200 A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, p. 319. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz a également été présenté comme le Mahdī et le *mujaddid*.

Pharaon[201]. La figure de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, on l'a vu, est également mobilisée à propos des Abū Najmī, sans doute parce qu'il est le modèle par excellence du calife pieux et vertueux. Quṭb-i Muḥyī donne à ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz un statut encore plus valorisant en lui attribuant la contemplation de la lumière divine, source de la gloire royale.

Dans une lettre adressée à l'un de ses compagnons, Quṭb-i Muḥyī dit que pour se débarrasser de l'oppression, il n'y a pas d'autre moyen que de se rapprocher des dirigeants politiques et devenir leurs acolytes, c'est-à-dire devenir oppresseur (*ẓālim*). Donc, partant de ce constat, le cheikh explique que si on nous enjoint de choisir entre devenir oppresseur ou opprimé, il vaut mieux choisir d'être opprimé, car cela entraîne moins de tourment dans l'au-delà[202]. Aujourd'hui, dit-il, les croyants sont impuissants, ils sont prisonniers dans les chaînes (*salāsil*), les menottes (*iʿghāl*) aux mains. Ils sont soumis à l'humiliation (*jazī*) et aux punitions (*nikāl*)[203]. Le cheikh menace les oppresseurs par un verset coranique : « Ne pense pas que Dieu soit inattentif aux actions des injustes. Il leur accorde un délai jusqu'au jour où leurs yeux se figeront d'horreur[204]. »

La situation semblait s'être dégradée dans le Lāristān, ce que confirme une autre lettre adressée par Quṭb-i Muḥyī à ses frères d'Ikhwānābād. Il leur dit qu'il veut que cette maison soit la meilleure de la ville afin que le cœur de ceux qui y résident trouve un soulagement contre la crainte de la désunion (*waḥshat-i mufāriqa*) dans cette patrie où sévit la sédition (*fitayn*)[205]. Il est difficile de savoir s'il fait allusion à des troubles sociaux ou religieux. En évoquant la désunion et la sédition, Quṭb-i Muḥyī peut en effet faire allusion aux discordes qui l'opposaient aux Jahrumis. Néanmoins il est possible, d'après ces lettres, que ces désordres faisaient plutôt suite aux mécontentements suscités parmi la population, qu'elle soit riche ou démunie, face aux conséquences de la collecte des taxes qui ponctuent la période des Aq Qoyunlu dans le Fārs. Il rapporte en effet un peu plus loin une parole du Prophète : « Soit maudit l'adorateur du dinar et l'adorateur du dirham » (*luʿina ʿabd al-dīnār wa ʿabd al-dirham*)[206]. Il pourrait dénoncer ici les augmentations récurrentes des prélèvements fiscaux.

En effet, Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī dit que Quṭb-i Muḥyī fit partie des ulémas du Fārs qui se mirent aux côtés des populations lésées par les prélèvements fiscaux suite aux réformes de Qāḍī ʿĪsā, dont on a vu que les Abū Najmī furent également victimes. Les faibles et les pauvres étaient venus se plaindre

201 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 64, p. 231-232.
202 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 211, p. 409.
203 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 211, p. 410.
204 Coran 14 : 42.
205 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 621.
206 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 623.

aux personnalités religieuses des exactions commises à leur encontre par les autorités fiscales. Jalāl al-Dīn Dawānī, pourtant proche des Aq Qoyunlu, avait témoigné son soutien aux mécontents en jetant son turban à terre.

Le nom de Quṭb-i Muḥyī, accompagné de titres élogieux (« Mawlānā Quṭb al-Millat wa-l-Sharīyat wa-l-Dīn Muḥammad al-Muḥayw »)[207], est cité parmi les personnalités religieuses qui se levèrent contre les réformes de Qāḍī ʿĪsā. Il écrivit une lettre aux autorités Aq Qoyunlu pour leur demander de mettre fin à cette oppression[208]. Témoin de cette réforme, Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī n'a pas transmis les lettres de ces personnalités religieuses dans sa chronique. Par conséquent, on ne peut pas savoir exactement ce que Quṭb-i Muḥyī critiquait de cette réforme et les implications qu'elle pouvait avoir sur la vie des populations de la région.

Une longue lettre adressée par le cheikh à Shāh Ismāʿīl est plus significative sur la situation économique dans le Fārs. Il rappelle au souverain safavide les conditions dans lesquelles vivaient autrefois les populations de la province :

> Les grands émirs (*umarāʾ-i ʿaẓām*) de Jahrum, dans le territoire du Fārs, ont protégé les pauvres et les faibles (*fuqarāʾ wa ḍuʿafāʾ*). Ils se sont mis au service de chacun de ceux qui entrent et qui sortent. Ils les ont aidés en leur donnant une activité [afin qu'ils puissent vivre dignement]. Les étudiants en théologie étrangers, qui venaient faire leurs études à Chiraz, se sont rendus auprès des émirs [pour qu'ils leur viennent en aide] lorsqu'ils étaient nécessiteux et dans le besoin. Chaque année, ils ont donné des moyens de subsistance (*nawāla*) à leurs familles proches et lointaines (*qarīb wa baʿīd*). D'autres personnes qui ont été confrontées à des difficultés de la vie, alors ils ont pris leur main [pour les aider][209]. La raison de ceci est que leur bien (*sarmāya*) était constitué de quelques terres (*raqba*) qu'ils avaient reçues de leurs pères. Autrefois, ces terres leur appartenaient et ils n'étaient que quelques personnes [à vivre des revenus qu'ils en tiraient]. Maintenant plusieurs générations se sont succédées et le nombre de familles s'est agrandi, le revenu de ces terres est maintenant partagé entre un plus grand nombre de personnes alors qu'il n'a pas augmenté et qu'il a même diminué. De surcroît, ces dernières années se sont ajoutées les calamités causées par les sauterelles et d'autres baisses de récoltes[210]. Dette sur dette – c'est comme l'affaiblissement des cases

207 Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, *Tārīkh-i ʿĀlam-ārā-yi Amīnī*, éd. J. E. Woods, p. 268.
208 Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, *Tārīkh-i ʿĀlam-ārā-yi Amīnī* éd. J. E. Woods, p. 268.
209 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 348, p. 616.
210 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 348, p. 617.

de l'échiquier, avec un mouvement erroné -, la récolte diminue ce qui entraîne la chute d'un peuple – Dieu puisse nous aider[211] !

Si la clémence (*marḥama*) royale agit comme autrefois, afin que soient aidées ces familles nobles (*dūdmān-i karīm*) qui vivent sans ostentation (*takalluf*), qui sont le lustre du Fārs (*ghurrat-i Fārs*) et font la gloire des royaumes de sa majesté le roi – refuge de la religion (Ḥaḍrat Pādishāh-i Dīn Panāh) – […], cela s'écoulera vers eux et partout où on se dirigera, on en verra les effets […].

Depuis des années, ce faible (que je suis) réside dans le voisinage de la région de Jahrum. Il connaît bien la situation des gens du Fārs, telle qu'elle est maintenant. Si la clémence et la compassion royale ne s'exercent pas sur eux pour que s'arrangent leurs affaires, ils perdront tout « sauf la miséricorde de mon Seigneur »[212] […]. La nouvelle est arrivée récemment que, pour la première fois, le montant de leur impôt a été supprimé par la clémence royale […] par ce que la clémence du roi au cœur éveillé a fait à cette occasion[213].

Quṭb-i Muḥyī termine en disant qu'il adresse au roi cette lettre très sincère (*muballigh-i ikhlāṣiyya*) de la part de son ami en religion, Amīr Afḍal al-Dīn Muḥammad, qui connaît bien la situation des habitants de la région[214]. Il dit espérer en la clémence royale et la bienveillance pour que soient réduites les créances des habitants du Fārs. La lettre se termine par deux versets coraniques : « Mon Seigneur est bienveillant en toutes Ses volontés ; Il est celui qui sait tout, le Sage[215]. » « Gloire à ton Seigneur ! Le Seigneur de la Toute-Puissance […]. Paix aux prophètes ! Louange à Dieu, le Seigneur des mondes[216]. »

Ces citations coraniques rappellent à Shāh Ismāʿīl que, puisqu'il est l'ombre de Dieu sur terre, il doit faire preuve de bienveillance envers ses sujets. Il le met aussi en garde contre l'omniscience de Dieu qui n'ignore aucune des actions des croyants, bonnes ou mauvaises. Les mauvais comportements sont d'autant plus répréhensibles s'ils sont commis par un souverain car il est celui qui incarne la justice.

Cette lettre n'est pas sans rappeler la requête qui fut adressée par le ministre bahmanide, Maḥmūd Gāwān, à Khalīl-Sulṭān qui gouverna le Fārs entre 875/1470 et 882/1478. Il lui avait écrit de la part d'un dignitaire religieux du Fārs,

211 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 348, p. 617.
212 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 348, p. 617.
213 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 348, p. 617.
214 On sait qu'il s'agit de l'un de ses frères d'Ikhwānābād à qui plusieurs lettres sont adressées.
215 Coran 12 : 100.
216 Coran 37 : 180-182.

Jamāl al-Dīn Fālī, qui avait été lésé par l'accroissement de la pression fiscale sur les propriétaires fonciers. Maḥmūd Gāwān rappelait au prince Aq Qoyunlu que la famille de ce dignitaire religieux de Fāl avait le soutien des « sultans du passé ». Il imputait à Khalīl-Sulṭān la dégradation de la situation économique des populations suite aux taxes extraordinaires prélevées sur les terres, le bétail et les marchandises.

Au cours des siècles, comme l'explique Quṭb-i Muḥyī, la population avait augmenté dans la province conduisant à un partage des richesses entre un plus grand nombre de personnes au sein de chaque famille alors que leurs revenus n'avaient pas augmenté. En effet, la raison principale de cet appauvrissement était l'accroissement des taxes sur les revenus. Sans évoquer ouvertement la question fiscale, l'allusion néanmoins est claire lorsqu'il dit que le revenu de leurs terres a diminué. Ces familles qui sont la gloire de la province, explique-t-il, vivent sans ostentation, il n'est pas légitime de les accabler de tant d'impôts. Quṭb-i Muḥyī rappelle aussi à Shāh Ismāʿīl que les souverains étaient autrefois les protecteurs de tous les sujets de la province. Il désigne sans doute sous l'expression « ceux qui entrent et qui sortent » les grands marchands qui, dans ces temps révolus, pouvaient effectuer des transactions commerciales sans être lourdement imposés. On sait que le grand négoce international, notamment maritime, était l'une des ressources économiques importantes du Lāristān.

En s'adressant à Shāh Ismāʿīl pour solliciter sa clémence, Quṭb-i Muḥyī joue le rôle traditionnel des élites religieuses protectrices des humbles face aux puissants. Cependant, le cheikh faisait lui-même partie de ces classes aisées du Fārs, elles aussi impactées par l'accroissement des taxes. Quand il affirme que ces familles vivent sans ostentation, il fait sans doute également allusion aux reproches qui lui sont adressés par ses adversaires. En se présentant comme le cheikh des humbles, il défend aussi ses propres intérêts.

Né d'un père qui avait été un célèbre *mudarris* au Dār al-Aytām de Chiraz, Quṭb-i Muḥyī savait que les madrasas de la ville attiraient depuis l'époque seldjoukide les étudiants venus de pays étrangers. Des allocations d'études leur étaient octroyées par les autorités politiques. Il rappelle à Shāh Ismāʿīl qu'autrefois les traditions prophétiques étaient enseignées dans les madrasas de Chiraz, où l'on apprenait le *Ṣaḥīḥ* de Bukhārī à l'époque de Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū et de Mubāriz al-Dīn Muẓaffar[217]. Sous les Aq Qoyunlu, ces madrasas étaient toujours aussi florissantes qu'aux siècles précédents. En témoignent par exemple les enseignements de Jalāl al-Dīn Muḥammad Dawānī et de Sadr al-Dīn Ḥusaynī-Dashtakī, qui attiraient de nombreux étudiants. On peut donc s'interroger sur la raison pour laquelle le cheikh aborde le sujet des étudiants

217 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 3, p. 25.

venus suivre les enseignements délivrés dans les madrasas de Chiraz. Quṭb-i Muḥyī semble dénoncer ici l'enseignement de la philosophie, discipline à laquelle il était très opposé. Elle commença à être enseignée dans les madrasas de Chiraz à cette époque, sans toutefois être intégrée dans les cursus comme une discipline à part entière[218].

La lettre de Quṭb-i Muḥyī est intéressante en raison des informations qu'elle contient sur la situation économique dans la province, mais aussi sur le plan religieux. Elle témoigne en effet que les relations entre les cheikhs sunnites et le pouvoir safavide ne furent pas aussi dégradées que certaines chroniques l'ont porté à croire. Quṭb-i Muḥyī s'appuyait essentiellement sur les sources textuelles sunnites traditionnelles (Coran et hadiths) qui, il est vrai, font partie des corpus chiites. Néanmoins, il cite plusieurs fois des paroles de ʿAlī et plusieurs aspects de la pensée du cheikh ont conduit certains savants à considérer que quelques-uns de ses propos étaient proches des concepts du chiisme imamite.

6 Quṭb-i Muḥyī était-il un crypto-chiite ?

> Ce faible (que je suis) ne prétend
> ni à la *walāya*, ni à la *quṭbiyya*,
> il ne prétend pas non plus
> à être suivi par quelqu'un[219].

À partir du XVI^e^ siècle, les auteurs qui se sont intéressés aux lettres de Quṭb-i Muḥyī sont relativement nombreux. Cet intérêt jusqu'à aujourd'hui pour ce cheikh du Lāristān témoigne de la notoriété de sa pensée, alors qu'on ne sait presque rien de sa vie. Les ouvrages dans lesquels Quṭb-i Muḥyī est mentionné relèvent généralement du genre *ṭabaqāt* : biographies de savants, de philosophes et de mystiques. Ses lettres étaient si célèbres que plusieurs penseurs chiites imamites en ont recopié des fragments dans leurs écrits. On peut d'ailleurs se demander pour quelles raisons certains d'entre eux ont considéré implicitement que Quṭb-i Muḥyī était un crypto-chiite, alors qu'apparemment il revendiquait un sunnisme rigoureux.

6.1 *La réception de la pensée de Quṭb-i Muḥyī dans les ouvrages chiites*

La recherche savante a longtemps affirmé que Shāh Ismāʿīl a éradiqué le soufisme dans le Fārs et que, sous les Safavides, les ordres soufis ont

218 R. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 1-44.
219 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 622.

disparu ou se sont convertis au chiisme. La répression violente contre les mystiques eut lieu plus tardivement, en particulier à partir de Shāh Sulaymān (r. 1077-1105/1666-1694). La critique des savants imamites vis-à-vis du soufisme remonte à vrai dire à l'époque des polémiques relatives à Ḥallāj. Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022) et son disciple al-Sharīf al-Murtaḍa (m. 436/1044) le dénoncent comme un mécréant (*fāsiq*) et un hérétique[220]. Sous les Safavides, on assiste à une division entre les savants chiites *uṣūlī*, qui revendiquaient la « délégation » (*niyāba*) pendant l'Occultation majeure du Mahdī, comme par exemple ʿAlī al-Karākī (m. 940/1533-1534), et les *akhbārī*, les savants imamites traditionnistes qui réservaient l'autorité théologique aux hadiths des imams, comme al-Ḥurr al-ʿĀmilī (m. 1104/1693). La position des savants chiites vis-à-vis du soufisme n'a jamais été homogène. Certains d'entre eux ont été clairement anti-soufis[221], tandis que d'autres ont rédigé des écrits pour prendre la défense du soufisme[222]. Mathieu Terrier, qui a étudié les principaux ouvrages rédigés par les avocats du soufisme, présente les arguments rationnels (*ʿaqlī*) et traditionnels (*manqūl*) qu'ils développent pour soutenir l'idée que le soufisme primitif est une dimension essentielle de la vraie religion imamite[223]. Il explique que ce discours marginal a résisté aux théologiens chiites, notamment pendant le règne de Sulṭān Ḥusayn 1er (r. 1105-1135/1694-1722), période au cours de laquelle se multiplient les écrits anti-soufis et les persécutions en même temps que s'imposait l'autorité de Muḥammad Bāqir Majlisī (m. 1111/1699-1700)[224].

---

220 N. Pourjavady, « Opposition to Sufism in Twelver Shiism », dans *Islamic Mysticism Contested*, p. 614, voir aussi K. Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscape of Early Modern Iran*, Cambridge, 2002, p. 414-429.

221 A. Newman, « Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of the *Ḥadīqat al-Shīʿa* Revisited », *Iran*, vol. 37, 1999, p. 95-108.

222 Le premier d'entre eux est Ḥaydar b. ʿAlī b. Ḥusayn Ḥusaynī Āmulī (m. 787/1385) qui est considéré comme le fondateur de la tradition qui chercha à réconcilier chiisme et soufisme, voir H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, vol. III (« Les Fidèles d'amour. Shîʿisme et soufisme »), Paris, 1972, p. 149-213 ; M. Terrier, « ʿĀmulī, Sayyid Ḥaydar », dans *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht, 2018, p. 1-9.

223 Voir M. Terrier, « Apologie du soufisme par un philosophe shiʿite de l'Iran safavide. Nouvelles remarques sur le *Maḥbūb al-qulūb* d'Ashkevari », *StIsl*, vol. 109/2, 2014, p. 240-273 ; *Id.*, « Anthropogonie et eschatologie dans l'œuvre de Muḥsin Fayḍ Kāshānī. L'ésotérisme shīʿite entre tradition et syncrétisme », dans *L'ésotérisme shīʿite, ses racines et ses prolongements*, M. A. Amir-Moezzi (dir.) avec M. De Cillis, D. De Smet, O. Mir-Kasimov (éds.), Turnhout, 2016, p. 743-780 ; *Id.*, « The Defense of Sufism among Twelver Shiʿi Scholars of Early Modern and Modern Times: Topic and Arguments », dans *Shiʿi Islam and Sufism. Classical Views and Modern Perpectives*, D. Hermann et M. Terrier (éds.), Londres, 2020, p. 27-63.

224 Voir R. Gleaves, « Scriptural Sufism and Scriptural Anti-Sufism: Theology and Mysticism Among the Shiʿī Akhbariyya », dans *Sufism and Theology*, A. Shihadeh (éd.), Edinburgh,

Tout en intégrant Quṭb-i Muḥyī dans les corpus imamites, un certain nombre d'auteurs ont bien reconnu que le cheikh était attaché au credo sunnite. Muḥsin Fayḍ Kāshānī (m. 1091/1680) est une figure singulière de la période safavide[225]. Il avait étudié huit ans auprès du philosophe Mullā Ṣadrā (m. 1045/1635) à Qum, période au cours de laquelle il se livra à des pratiques ascétiques[226]. Dans ses premiers ouvrages, rédigés entre 1040/1630 et 1050/1640, il intégra la pensée et la doctrine d'Ibn ʿArabī à la gnose chiite (*al-ʿirfān al-shīʿī*) et la fit accepter par le clergé chiite moderne. Par la suite, Muḥsin Fayḍ Kāshānī se montra critique à l'égard du soufisme et formula de violentes attaques contre les derviches licencieux dans son *Kalimāt al-ṭarīfa*[227]. Il a reproduit plusieurs lettres de Quṭb-i Muḥyī dans son ouvrage intitulé *Sirāj al-sālikīn : muntakhab-i mathnawī-i maʿnawī*. Il le considère comme l'un des grands pôles (*quṭb*) sunnites de son époque[228].

Muḥammad ʿAlī Maʿṣūm Shīrāzī (m. 1211/1795), considéré comme le rénovateur de l'ordre Niʿmatullāhī à Chiraz, est l'auteur du *Tarāʾiq al-ḥaqāʾiq*, l'ouvrage le plus important sur l'histoire du soufisme de l'époque moderne[229]. Il consacre quelques passages à Quṭb-i Muḥyī disant qu'il connaissait à la fois les sciences exotériques et ésotériques (*ʿulūm-i ẓāhir wa ʿulūm-i bāṭin*) et qu'il y avait dans ses épitres une réponse aux interrogations de chaque personne[230].

D'autres savants imamites ont réservé une notice à Quṭb-i Muḥyī dans leurs recueils de biographies de savants, comme par exemple Mīrzā Ḥusayn al-Nūrī Ṭabarsī (m. 1320/1902)[231] et Mudarris Muḥammad ʿAlī Tabrīzī (1879-1954). Dans son *Rayḥānat al-adab fī tarājim al-maʿrūfīn bi-l-kunīyyat wa-alqāb*, Muḥammad ʿAlī Tabrīzī dit que c'était un guide (*irshād*) connu pour faire de nombreuses prières (*sajjāda-nishīn*)[232]. Ḥusayn al-Nūrī Ṭabarsī, grand savant de tendance

---

2007, p. 158-176 ; A. Newman, *Safavid Iran. Rebirth of A Persian Empire*, Londres, 2006, p. 96-100 ; K. Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*, p. 403-437.

225 Voir sa biographie et ses œuvres, M. Terrier, « Anthropogonie et eschatologie dans l'œuvre de Muḥsin Fayḍ Kāshānī », p. 743-750. Il est célèbre en Iran pour avoir donné son nom à l'une des plus célèbres madrasas de Qum, la Madrasa-yi Fayḍliyya, *ibid.*, p. 744.

226 W. C. Chittick, « Muḥsin-i Fayḍ-i Kāshānī », *EI*[2].

227 M. Terrier, « Apologie du soufisme par un philosophe shi'ite de l'Iran safavide », p. 250.

228 M. Dānishgar, « Yāftahā-yi pīrāmūn-i zandigani-i ʿAbd Allāh Quṭb-i Muḥyī », p. 11.

229 N. Pourjavady et P. Lamborn Wilson, « Ismāʿīlīs and Niʿmatullāhīs », *StIsl*, vol. 41, 1975, p. 113-135 ; *Id.*, *Kings of Love: the History and poetry of the Niʿmatullāhī Sufi Order of Iran*, Téhéran, 1978 ; L. Lewisohn, « An Introduction to the History of Modern Persian Soufism, Part I: The Niʿmatullahī Order: Persecution, Revival and Schism », *BSOAS*, vol. 61/3, 1998, p. 437-464 ; H. Algar, « Niʿmat-Allāhiyya », *EI*[2].

230 Muḥammad ʿAlī Maʿṣūm Shīrāzī, *Tarāʾiq al-ḥaqāʾiq*, Téhéran, 1318-1319sh./1900-1901, vol. II, p. 289 ; vol. III, p. 150.

231 D. MacEton, « Ṭabrisī », *EI*[2].

232 « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2004, p. 9.

akhbārī, donne des informations sur Quṭb-i Muḥyī dans son *Mustadrak al-wasā'il wa mustanbaṭ al-masā'il* qui contient une mine d'informations sur les savants et les transmetteurs de hadiths[233].

Né dans une illustre famille de sayyids qui résidait à Shushtar, Nūr Allāh Shūshtarī (m. 1019/1610) était un adepte de la Nūrbakhshiyya, un ordre soufi qui s'était converti au chiisme après les prétentions messianiques de son fondateur, Faḍl Allāh Astarābādī (m. 786/1394)[234]. Nūr Allāh Shūshtarī est l'auteur du *Majlis al-mu'minīn*, écrit vers 990/1582-1583[235]. Son objectif était de rassembler des notices sur les compagnons du Prophète, les théologiens, les philosophes, les soufis et les poètes qui adhéraient secrètement ou officiellement au chiisme imamite. Selon Nūr Allāh Shūshtarī, beaucoup d'entre eux auraient été obligés de pratiquer la « garde du secret » (*taqiyya*)[236] pour échapper à la persécution des autorités sunnites. Nūr Allāh Shūshtarī a recopié dans son *Majlis al-mu'minīn* quelques fragments de lettres de Quṭb-i Muḥyī, qu'il désigne sous le nom Mawlānā Quṭb al-Dīn Anṣārī Shīrāzī, *Ṣāḥib-i makātib*. Il rapporte, par exemple, la position du cheikh sur la figure controversée de Ḥusayn b. Manṣūr Ḥallāj à propos de l'amour pour Dieu (*maḥḥaba*). Il dit que ce dernier fait partie des « gens de l'emprise » (*ghalaba*)[237]. En d'autres termes, Quṭb-i Muḥyī considère que Ḥallāj ne respecte pas les règles de la bienséance. Nūr Allāh Shūshtarī recopie aussi un autre passage d'une lettre de Quṭb-i Muḥyī dans laquelle il critique l'ostentation des émirs qui, dans le tumulte des chevaux et de l'armée se réclamant des anciens (*aslāf*), ne font pas preuve de courage[238]. Si Nūr Allāh Shūshtarī intègre Quṭb-i Muḥyī dans le *Majlis al-mu'minīn*, c'est qu'il le considérait implicitement comme un adepte du chiisme imamite. Il ne dit pas, comme Muḥsin Fayḍ Kāshānī par exemple, qu'il était un des grands cheikhs soufis de son époque.

La position de Muḥammad Bāqir Majlisī vis-à-vis des lettres de Quṭb-i Muḥyī est intéressante étant donné qu'il est connu pour avoir voulu éradiquer le soufisme d'Iran. Il entretint des rapports très étroits avec les derniers souverains safavides et fut nommé *shaykh al-islām* par Shāh Sulaymān. Il se livra

233 « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2004, p. 8.

234 S. Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions. The Nūrbakhshīya Between Medieval and Modern Islam*, Columbia, 2003.

235 M. H. Hidayat-Hosaini, « Nūr Allāh », *EI*[2].

236 D'autres termes (*kitmān*, *khab'*) sont employés pour désigner cette pratique importante du chiisme, voir M.-A. Amir-Moezzi, *Ali, le secret bien gardé*, p. 221-226, bibliographie dans M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 168, n. 94.

237 Nūr Allāh Shushtarī, *Majlis al-mu'minīn*, éd. I. 'Arabpūr, M. Sitāyas, et alii, Mashhad, 1393sh./2014-2015, vol. IV, p. 86-87.

238 Nūr Allāh Shushtarī, *Majlis al-mu'minīn*, vol. V, p. 448.

alors à de véritables pogromes contre les cheikhs soufis. Il étudie les lettres de Quṭb-i Muḥyī à propos de la question de l'imamat dans son *Ḥaqq al-yaqīn*, rédigé en 1110/1697, alors que son action contre les soufis était proche de son point culminant.

Muḥammad Bāqir Majlisī présente Quṭb-i Muḥyī comme un célèbre savant chaféite et un représentant du soufisme (*ahl-i ḥāl-i ṣūfiyya*)[239]. Il lui attribue cette sentence : « Cheminer sans guide n'est pas possible ». En vérité, il s'agit d'une question polémique posée au cheikh par un habitant de Jahrum qui lui avait demandé pourquoi il devrait l'imiter. Quṭb-i Muḥyī avait rétorqué, on l'a vu, qu'il ne prétendait ni à la *walāya* ni à la *quṭbiyya*[240]. Le savant chiite s'insurge :

> Dire que puisque le Livre de Dieu et la *sunna* du Prophète sont parmi nous, quelle est la nécessité d'avoir un guide ! C'est comme si un malade disait que puisqu'il possède un livre de médecine, il n'aurait pas besoin de médecin. Quel est ce discours puisque chacun ne peut comprendre un livre de médecine, il faut avoir recours aux médecins[241] !

Majlisī illustre ses propos par le verset coranique : « Si on l'avait rapportée [la nouvelle] au Prophète et à ceux qui, parmi eux, détiennent l'autorité pour leur demander leur avis, ils auraient su s'il fallait l'accréditer[242]. » Il ajoute qu'il existe le « livre de la vérité des poitrines des savants » (*kitāb-i ḥaqīqī-i ṣudūr-i ahl-i ʿilm*), ainsi que l'atteste le Coran : « Il consiste plutôt en des versets évidents dans les cœurs de ceux auxquels la science a été donnée. Seuls, les injustes nient Nos signes[243]. » Le savoir n'émane pas du « fond des cahiers » (*buṭūn-i dafātir*), écrit-il, citant un dit de ʿAlī : « Je suis la parole de Dieu parlant et ceci est la parole silencieuse de Dieu » (*anā kalāmu-llāh al-nāṭiq wa hadha kalāmu-llāh al-ṣāmit*). Aux yeux des chiites imamites, le Coran ayant été falsifié, il est nécessaire d'avoir recours à l'imam pour interpréter les versets coraniques[244].

Muḥammad Bāqir Majlisī donne sa propre interprétation des paroles de Quṭb-i Muḥyī sur la guidance des disciples afin de jeter l'anathème sur lui

239 Muḥammad Bāqir Majlisī, *Ḥaqq al-yaqīn*, Qum, 1393sh./2013, p. 364.

240 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 349, p. 622-623. Cette lettre concerne les questions qui lui furent posées par les Jahrumis lorsqu'il édifia l'établissement pour ses compagnons à Ikhwānābād, voir *supra*.

241 Muḥammad Bāqir Majlisī, *Ḥaqq al-yaqīn*, p. 365.

242 Coran 4 : 83.

243 Coran 29 : 49.

244 Voir M.-A. Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 103-107.

disant qu'ils sont pires que les paroles fausses de l'« Imam de l'ignorance du savoir ésotérique » (*imām-i jāhil-i bāṭin*)[245]. Le cheikh ne semble être l'objet de la critique de Majlisī en tant que soufi, étant donné que malgré son hostilité à l'égard du soufisme, il déclare à plusieurs reprises sa pratique d'une certaine gnose mystique fondée sur des pratiques ascétiques[246]. Le savant imamite considère que la religion légale comporte « une dimension ésotérique (*bāṭin*) que l'on peut atteindre par la connaissance (*maʿrifa*) et la purification de soi (*tahddhīb-i nafs*)[247]. Il semble que l'objet de la critique du savant soit plutôt la position de Quṭb-i Muḥyī vis-à-vis de la *walāya*, contraire au concept central de la théologie imamite selon laquelle les juristes *uṣulī* affirmaient assumer une part de l'autorité des imams.

Par ailleurs, on constate que Muḥammad Bāqir Majlisī utilise la métaphore médicale pour critiquer la position de Quṭb-i Muḥyī vis-à-vis de la l'exercice de la *walāya*[248]. Or, dans une lettre, le cheikh utilise lui aussi la thématique médicale. On lui avait demandé : « Le disciple doit-il suivre le cheikh ? Et cet ordre n'est-il pas une faute (*maʿṣīya*) ? » Quṭb-i Muḥyī avait répondu : « Le cheikh est le médecin du cœur (*ṭabīb-i dil*) », ajoutant qu'il peut considérer que la paix du cœur puisse prendre l'aspect d'une faute, tout comme le médecin du corps (*ṭabīb-i tan*) peut prescrire des aliments interdits pour guérir un malade[249].

Ḥabīb Allāh Sharīf Kāshānī (m. 1340/1922), qui était un des grands savants de la fin de l'époque qajare, a intégré Quṭb-i Muḥyī dans son *Aḥsan al-tarātīb fī naẓm-i durar al-makātīb*. Il écrit :

> Il était un des grands pôles spirituels des gens de la sunna (*aqṭāb-i ʿurafā-yi ahl-i sunna*) et faisait partie des hommes vertueux des gens du consensus (*fuḍalā'-yi ahl-i jamāʿa*) […]. Les degrés de sa vertu et de sa perfection (*marātib-i faḍl wa kamāl*) transparaissent dans ses lettres. On n'y trouve pas les vérités et les secrets (*ḥaqā'iq wa asrār*) des gens de la gnose (*ahl-i iʿirfān*) […]. Bien que certaines personnes aient dit qu'il prétendait être le

245 Muḥammad Bāqir Majlisī, *Ḥaqq al-yaqīn*, p. 365.

246 M.-A. Amir-Moezzi, « Le šiʿīsme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi. Le cas d'al-Maǧlisī », *Studia graeco-arabica*, vol. 7, 2017, p. 392.

247 M.-A. Amir-Moezzi, « Le šiʿīsme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi », p. 392.

248 Muḥammad Bāqir Majlisī avait un intérêt certain pour la médecine puisqu'il recopia dans son *Biḥār al-anwār* un traité de médecine attribué à l'Imām ʿAlī b. Mūsā al-Riḍā. L'une des plus anciennes copies du texte aurait été effectuée par ʿAlī Karākī, que Shāh Tahmāsp désigna comme le « représentant de l'Imam caché » (*nā'ib al-imām*), A. Newman, « Bāqir al-Majlisī and Islamicate Medicine II. *Al-Risāla al-dhahabiyya* in *Biḥār al-anwār* », dans *Le Shīʿisme Imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, M.-A. Amir-Moezzi, M. M. Bar-Asher et S. Hopkins (éds.) Turnhout, 2009, p. 349-361.

249 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 40, p. 149.

> « successeur du Pôle » (*maqām-i quṭbiyya*), il faisait partie des *ahl-i sunna* […]. Nombreuses paroles de Quṭb-i Muḥyī ont un caractère éthique (*akhlāqī*) et conviennent aux gens des états spirituels et aux maîtres de la gustation spirituelle (*ahl-i ḥāl wa arbāb-i adhwāq*)[250].

Ḥabīb Allāh Sharīf Kāshānī ajoute qu'un groupe de gnostiques parmi les savants duodécimains (*ithnā ʿasharī*) ont rassemblé ses paroles[251]. En d'autres termes, ils auraient implicitement considéré que certains propos de Quṭb-i Muḥyī étaient conformes aux concepts chiites.

Āqā Buzurg Ṭihrānī (m. 1389/1970) dans son grand dictionnaire, *al-Dharīʿa fī taṣānif al-shīʿa*, évoque lui-aussi à plusieurs reprises les lettres de Quṭb-i Muḥyī[252]. Il dit qu'il a écrit des lettres en langue persane. « On trouve dans les lettres », dit-il, « des informations utiles (*iṭṭilāʿāt-i mufīdī*) sur les portes du bien (*abwāb al-khayr*)[253], la conjecture sur la durée de la vie (*takhmīn al-aʿimār*)[254] ». Ces thèmes sont effectivement souvent évoqués par Quṭb-i Muḥyī. Āqā Buzurg Ṭihrānī dit aussi que selon le cheikh, celui qui a vraiment la foi ne peut pas commettre des péchés en nombre. Il relie une lettre de Quṭb-i Muḥyī au hadith chiite imamite : « Celui qui meurt et ne connaît pas l'Imam de son temps, meurt ignorant. Il ne peut parvenir au salut qu'avec l'aide de l'Imam parce que celui-ci est comme le bateau salvateur (*kashtī-i najāt*)[255] dans la mer déchaînée »[256]. Selon Āqā Buzurg Ṭihrānī, Quṭb-i Muḥyī évoque dans ses lettres la nécessité de connaître l'Imam car, dans le chiisme, l'imamat est la troisième base de l'unicité divine (*tawḥīd*) et de la prophétie (*nubuwwa*). Il ajoute que Quṭb-i Muḥyī s'inspire des paroles de ʿAlī préservée dans le *Nahj al-balāgha* pour étayer ses enseignements sur la pratique ascétique (*zuhd*) et la gnose (*ʿirfān*).

En effet, Quṭb-i Muḥyī utilise à de nombreuses reprises les paroles de ʿAlī pour étayer ses enseignements spirituels. Dans une lettre dans laquelle il évoque la nécessité de se souvenir de Dieu, Quṭb-i Muḥyī explique que si

---

250 « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2004, p. 11-12.

251 « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2004, p. 12.

252 Comme la plupart des auteurs de dictionnaires biographiques, il dit par erreur qu'il fut le maître de Muḥammad Dawānī et qu'il composa un *dīwān* poétique, Āqā Buzurg Ṭihrānī, *al-Dharīʿa fī taṣānif al-shīʿa*, Beyrouth, 1353-1398/1934-1978, vol. IX, p. 884.

253 Āqā Buzurg Ṭihrānī, *al-Dharīʿa*, vol. I, p. 78.

254 Āqā Buzurg Ṭihrānī, *al-Dharīʿa*, vol. IX, p. 884.

255 À noter que le *kashtī-i najāt* est l'un des emblèmes de la *dhahabiyya* à Chiraz.

256 « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2004, p. 14-15. Le « bateau salvateur », fait allusion au hadith de l'Arche de Noé : « Les Gens de ma Famille sont à l'exemple de l'Arche de Noé ; quiconque y prend place est sauvé et quiconque s'en écarte est noyé », M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 246.

l'homme arrive à se remémorer Dieu et le monde supérieur (*Khudā wa ʿālam-i aʿalā*), il est ravi (*mustahtar*) en Lui[257]. S'adressant aux Ikhwāns, il leur dit : « Tenez-vous à la remémoration de Dieu et du monde d'en-Haut car les gens sont follement attachés au monde ici-bas (*mardum dīwāna-yi dunyā*), soyez follement attachés à Dieu (*shumā dīwāna-yi Khudā*), selon la parole de ʿAlī : « Touché dans l'Essence de Dieu (*mamsūs fī dhāt Allāh*)[258]. » Dieu comprend deux niveaux ontologiques : celui de l'Essence (*dhāt*) qui constitue « Son *bāṭin*, sa Face à jamais inconnaissable » et le niveau des « Noms et des Attributs » (*al-asmāʿ wa-l-ṣifāt*), qui correspond au *ẓāhir* de Dieu, sa Face révélée. L'Imam est le véhicule par excellence de la face révélée de Dieu[259]. Cette parole de ʿAlī au sujet de l'Essence divine peut témoigner de la part de Quṭb-i Muḥyī d'une certaine forme d'adhésion aux théories chiites imamites sur la part inconnaissable du divin. L'Essence de Dieu ne peut être objet de vision, seuls les noms et les attributs sont susceptibles d'être vus « par » ou « dans l'oeil du cœur » (*al-ruʾya bi-l-qalb*) à travers la réalité de l'Imam[260].

Il est vrai que cette théorie sur la connaissance du divin n'est pas l'apanage des seuls chiites imamites. Les théologiens et les soufis y adhèrent aussi, se référant d'ailleurs à un dit attribué à Abū Bakr al-Ṣiddīq, le compagnon du Prophète et premier calife : « Gloire à Celui qui n'a pas octroyé à Ses créatures d'autre voie pour Le connaître que l'impuissance à Le connaître »[261]. Néanmoins, le recours à la parole de ʿAlī sur la connaissance du divin peut donner lieu à une interprétation en termes de gnose imamite.

6.2 *Des concepts chiites dans les lettres de Quṭb-i Muḥyī ?*

Un certain nombre de propos exposés dans les lettres de Quṭb-i Muḥyī peuvent relever des théories chiites sur l'imamat, ou encore, rejoindre les arguments de ceux qui réfutaient le soufisme dans leurs traités. Dans les écrits du savant *akhbārī*, al-Ḥurr al-ʿĀmilī, l'anti-soufisme visait à dénoncer non seulement les rites, comme le chant, l'audition spirituelle (*samāʿ*) et les propos extatiques (*shaṭḥ*) par exemple, mais également la théorie de l'unicité de l'être (*waḥdat al-wujūd*) d'Ibn ʿArabī. Quṭb-i Muḥyī était lui aussi hostile à ces rites soufis dont il ne recommandait pas la pratique à ses compagnons. Il considérait comme

257 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 30, p. 67. Le terme *mustahtar* est employé ici par le cheikh pour exprimer l'attraction divine (*jadhb*).

258 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 30, p. 67.

259 M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 253.

260 M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 254. « Par » et « dans » sont les deux sens de la particule *bi-*.

261 Propos rapporté par Qushayrī dans sa *Risāla*, voir É. Geoffroy, « L'apophatisme chez les mystiques de l'islam », *Revue des sciences religieuses*, vol. 72/4, 1998, p. 397.

des hérésies les théories de l'union entre Dieu et créature, comme l'union (*ittiḥāl*) et l'incarnationnisme (*ḥulūl*). La condamnation des soufis antinomistes et d'Ibn ʿArabī sont en réalité des lieux communs chez les théologiens de l'Iran safavide.

6.2.1 Des maîtres soufis mauvais maîtres spirituels ?

Dans ses épitres, Quṭb-i Muḥyī manifeste sa méfiance vis-à-vis de l'organisation confrérique. Il dénonce les enseignements des maîtres innovateurs (*ṣāḥib-i bidʿa*) qui conduisent leurs disciples à la perdition (*halāk*). Si le guide n'est pas parfait (*kāmil*) et s'il n'est pas expert dans les sciences exotériques (*ʿilm-i ẓāhir*), il enseigne de nombreuses fautes (*khabṭ*), dit-il. Ses enseignements sont source de calamités pour ceux qui les suivent[262]. « Les disciples de Zayn al-Dīn Jaʿfar Khʷāfī », affirme-t-il, « ne sont jamais dans la mécréance (*fasādī*), bien au contraire ce sont tous des gens vertueux à la croyance pure[263]. » En revanche, selon Quṭb-i Muḥyī, on ne trouve jamais un homme digne parmi les disciples de Shāh Niʿmat Allāh Walī et de Qāsim al-Anwār. « Ce sont des libertins (*fussāq*), sans foi (*mulḥidī*) qui considèrent que les fautes sont licites (*mubāḥ'ī*)[264] », dit-il.

On peut s'étonner des réticences de Quṭb-i Muḥyī à l'égard des disciples de Shāh Niʿmat Allāh sur lesquels il appelle la malédiction de Dieu, alors qu'ils affichaient leur respect pour la *sunna* du Prophète. Néanmoins, certains ulémas ont dénoncé les pratiques de ses disciples en s'appuyant sur une parole de Shāh Niʿmat Allāh lui-même : « Il ne faut pas de censeur (*dārūgha*) aux libertins (*rindān*) de Niʿmat Allāh ! »[265]. Par ailleurs, Shāh Niʿmat Allāh était un ami du très controversé Qāsim al-Anwār, dont les idées et le comportement étaient regardés avec ambivalence. Certains considéraient que figuraient parmi ses disciples beaucoup trop de jeunes hommes et que ses enseignements étaient extrêmes. Cependant, si Quṭb-i Muḥyī faisait l'éloge des disciples de Zayn al-Dīn Khʷāfī, il ne faut pas oublier que ce dernier entretenait de solides relations avec Qāsim al-Anwār, en dépit de leur opposition à propos des doctrines d'Ibn ʿArabī. Alors que Zayn al-Dīn Khʷāfī les regardait avec suspicion, Qāsim al-Anwār y adhérait[266]. Les griefs de certains cheikhs à l'égard de Shāh Niʿmat Allāh et de Qāsim al-Anwār n'étaient pas inconnus de Quṭb-i Muḥyī et l'on comprend qu'ils aient été la cible de ses critiques.

---

262 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 238, p. 460.

263 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 238, p. 460.

264 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 238, p. 460-461.

265 J. Aubin, *Matériaux*, p. 103.

266 Sur les relations entre Zayn al-Dīn Khʷāfī et Qāsim al-Anwār, voir B. Manz, *Power, Politics and Religion*, p. 230-233.

Très opposé à Ibn ʿArabī, Quṭb-i Muḥyī considérait ses adeptes, qu'il plaçait sur le même plan que ceux de l'infusion divine (*ḥulūliyya*), comme des hérétiques (*malāḥida*). Quṭb-i Muḥyī disait que la plupart de leurs croyances déviantes (*ʿaqāʾid-i zāʾīgh*) étaient nées d'une mauvaise compréhension de la parole de Dieu, des hadiths du Prophète et des discours des « Imams de la guidance » (*aʾimmat-i hudā*)[267]. À vrai dire, ces doctrines de l'union à Dieu, tout comme la philosophie, étaient la bête noire de Quṭb-i Muḥyī. Il dit que la philosophie grecque (*ḥikmat-i yūnāniyya*) et la gnose sur l'unicité de l'être (*maʿrifat-i wujūdiyya*) sont deux détestables mécréances (*kufr-i shanīʿa*) qui se sont diffusées dans l'islam[268]. Il condamne les « sectes qui adhèrent à l'Unicité de l'être et de l'union à Dieu » (*ṭawāʾif al-wujūdiyya wa-l-ittiḥādiyya*) car chacune d'entre elles est restée voilée par l'ombre, le feu et la lumière des feux [de l'Enfer][269] ». Selon Quṭb-i Muḥyī, l'âme de ces hérétiques est voilée ; les théologiens (*ʿulamāʾ-yi kalām*) ont réfuté les adeptes du dualisme[270]. Comme à son habitude, il fonde cette affirmation sur un argument scripturaire : « Je tourne mon visage, comme un vrai croyant, vers Celui qui a créé les cieux et la terre. Je ne suis pas au nombre des polythéistes[271]. » La condamnation de ces théories par les philosophes de l'époque safavide est récurrente, même chez Mullā Ṣadrā. Dans son *Kasr al-aṣnām al-jāhiliyya*, ce dernier appelle, comme Quṭb-i Muḥyī, à ostraciser les derviches. Il condamne les « locutions théopathiques » des maîtres extatiques et justifie la mise à mort des soufis antinomistes[272].

Les philosophes sont aussi la cible de Quṭb-i Muḥyī :

> Sachez que si la parole véridique est cachée, c'est une faute dans la *sunna*. Cette parole fausse, qui constitue le credo (*ʿaqīda*) de ces groupes hérétiques, est aussi celle des philosophes [...]. Malédiction sur eux, ces philosophes dont la croyance est que *de l'Un ne peut émaner que l'Un* et ils en tirent la conclusion que de Dieu ne peut émaner que l'Intelligence première [...], ce qui revient à nier le principe fondamental que Dieu est le créateur de toutes choses [...]. Nous devons suivre les Imams (*aʾimma*) dans tout ce qu'ils ordonnent [...]. Est-il étrange de ne pas parvenir à

267 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 35, p. 76-77.
268 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 2, p. 20.
269 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 238, p. 461-462.
270 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 238, p. 462.
271 Coran 6 : 79.
272 M. Terrier, « Apologie du soufisme par un philosophe shi'ite de l'Iran safavide », p. 251. Sur position ambivalente de Mullā Ṣadrā, voir N. Poujavady, « Opposition to Sufism », dans *Islamic Mysticism Contested*, p. 621.

> expliquer les difficultés des sciences divines avec les raisonnements des gens du commun (*ʿuqūl-i ʿāmm*)[273] ?

Pour Quṭb-i Muḥyī, les gens du commun sont ceux qui ne font pas appel aux sources textuelles traditionnelles et qui se livrent à des interprétations issues de leur inspiration personnelle (*ilhām*), en d'autres termes les soufis et les philosophes. Afin que les gens restent dans l'ignorance, ajoute-t-il, les philosophes réfutent la Résurrection (*qiyām-i qiyāma*), ce qui est contraire aux obligations de la religion de l'islam[274].

Il est possible de procéder à une lecture imamite des griefs de Quṭb-i Muḥyī à l'encontre des adeptes de ces doctrines. Ces griefs rejoignent la critique des anti-soufis de l'époque safavide. Le cheikh oppose la parole des « Imams de la guidance » (*aʾimmat-i hudā*) aux propos qui provoquent l'égarement des gens. On peut voir en effet dans les *aʾimmat-i hudā*, les Imams imamites. Il existe dans le chiisme une « théorie des opposés » dans laquelle s'opposent les « guides de la guidance » et les « guides de l'égarement » (*aʾimmat-i ḍalāl*), tout comme s'opposent les « guides de la lumière » (*aʾimmat al-nūr*) et les « guides des ténèbres » (*aʾimmat al-ẓalām*)[275]. Enfin, puisque Quṭb-i Muḥyī considère que les gens du commun ne sont pas capables de comprendre les « sciences divines », en d'autres termes le texte coranique, sa position rejoint celle des théologiens chiites. On sait que pour les savants imamites, l'Envoyé de Dieu est le messager de la lettre de la Révélation (*tanzīl*), destinée à la masse (*ʿāmma*) d'une communauté, tandis que l'Imam enseigne le sens caché de la Révélation (*taʾwīl*), destiné à l'élite (*khāṣṣa*) de la communauté[276].

6.2.2 La théorie du « Maître du temps » (*sāḥib-i zamān*) de Quṭb-i Muḥyī

On trouve, dans une lettre adressée à l'un de ses compagnons, tout un développement sur la venue d'un rénovateur de la religion. Il est désigné par différents titres dont certains peuvent relever de la conception chiite du retour du Mahdī, le douzième Imam.

> Dieu est constitué de cent parties de miséricorde (*raḥma*), seule une de ces parties a été envoyée dans le monde. Les gentillesses (*mahrabānihā*) et les tendresses (*ʿuṭūfathā*) que les croyants se témoignent sont la trace de [la miséricorde] qui leur a été envoyée. Dieu a gardé dans le monde

273 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 35, p. 77-78.
274 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 35, p. 78.
275 M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 211.
276 M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 188.

invisible les quatre-vingt-dix-neuf autres [parties de miséricorde] d'où viennent les quatre-vingt-dix-neuf noms que connaissent les gens assurés (*mutqanān*) qui ont foi dans le monde invisible, et de cette centième partie qu'Il a envoyée dans le monde, il a un nom que comprennent spécifiquement ceux qui aiment (*muḥibbān*) qui sont les gens de la contemplation et de ce qui est manifeste (*shuhūd wa ʿayān*)[277], alors que la majorité des croyants (*ʿāmma-i muʾminīn*) dans ce monde ne jouissent pas de cette compréhension [...]. À chaque époque, il n'y a qu'une personne qui possède le droit de réaliser (*ḥaqq-i taḥaqquqī*) et cette personne possède ce nom suprême (*ṣāḥib-i ism-i aʿẓam*). On le nomme le « Grand Pôle » (*ghawth-i aʾẓam*). Dans le degré initiatique (*martaba*) et la station initiatique (*maqām*), il possède le rang de la rectitude (*ṣadiqiyya*). Et c'est pourquoi j'ai dit que ceux qui aiment sont particularisés par la compréhension que la science (*ʿilm*) et son acquisition (*taḥṣīl*) ne peut s'accomplir dans ce monde, mais dans l'au-delà (*ākhira*) et la condition de sa réalisation (*ḥaqq-i taḥaqquq*) qui appartient au Pôle (*ghawth*) est une réalisation qui convient à l'état de cette ivresse (*nishʾat*)[278].

Quand neuf cent quatre-vingt-dix-neuf années après l'envoi du Prophète, ce degré initiatique sera donné à un rénovateur (*mujaddid*) qui aura lieu en la personne du « Maître du Dixième siècle » (*ṣāḥib-i miʾa ʿāshara*). Et après ce rénovateur, une autre fois, dans un autre rénovateur qui sera le « Maître du Onzième siècle » (*ṣāḥib-i miʾa ḥādī aʿshara*). Et ceci fait partie des sciences cachées (*ʿulūm-i maknun*) qu'il ne faut pas révéler à ceux qui sont des négateurs (*ahl-i inkār*)[279].

Ce qui se passe dans les contrées (*mamālik*) du Fārs, le fait que la religion se répande, que les choses illicites (*munkarāt*) soient interdites, comme la consommation de boissons fermentées et la vénération des instruments de musique (*ḥurmat-i ṭanbūr*), que la tyrannie soit réduite (*takhfīf-i ẓulm*), est un influx spirituel des influx spirituels (*barakatī az barakāt*), une bonne odeur des bonnes odeurs (*nafḥī az nafaḥāt*) du « Maître du Dixième siècle[280] » (*ṣāḥib-i miʾa ʿāshara*). Ainsi qu'il est dit dans la parole du Prophète : « Tous les cent ans, Dieu envoie quelqu'un pour renouveler la religion, ainsi que cela a été ordonné : "Votre Seigneur envoie chaque siècle quelqu'un par qui la religion est renouvelée" [...] » ce qui peut se traduire que votre Seigneur, dans votre époque, a des souffles

277 Le terme *shuhūd* signifie « témoignage », « contemplation ».
278 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 262, p. 529.
279 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 262, p. 530.
280 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 262, p. 530.

> annonciateurs (*wazidanhā*), soyez-en conscients (*mutaʿarriḍ*), et ceci fait allusion au « Maître du Temps » (*ṣāḥib-i zamān*) à chaque époque. Renouveler la religion est une allusion à la révélation des vérités de la religion (*ḥaqāʾiq-i dīn*) au cœur [du Maître du Temps] depuis la Niche de lumière de la prophétie (*mishkāt-i nubuwwa*)[281], après qu'il ne reste aux hommes que l'apparence (*ṣurat*) de la religion et qu'ils n'aient gardé aucune conscience des vérités [de la religion].
>
> Le groupe qui s'est en apparence levé pour propager la religion (*tarwīj-i dīn*), la divulguer (*nashr*) et la renforcer (*taqwiyya*), au début de chaque siècle ce sont les agents (*ʿummāl*) [du Maître du Temps] qui se mettent à son service, même s'ils n'en sont pas conscients. La majorité des croyants (*ʿāmma*) pense que c'est peut-être le rénovateur de la religion (*mujaddid-i dīn*) promis par le Prophète, mais ce n'est pas ce groupe [qui renouvelle la religion], ce ne peut être qu'une seule personne qui est protégée « sous le regard de Dieu » (*maḥall-i naẓar-i ilāhī*). Mais ce groupe de ses agents ne le sait pas[282].

Le début de la lettre est une allusion à la parole du Prophète selon laquelle Dieu possède cent bienfaits de miséricorde. Il en a envoyé un sur terre, et c'est cela qui crée chez les animaux et les autres créatures leur affection mutuelle au sein de leur groupe. Dans le Coran, les nombreux attributs de Dieu forment la chaîne de Ses quatre-vingt-dix-neuf Noms, mais le Nom suprême est caché. Les Noms de Dieu jouent un grand rôle dans le soufisme. L'espoir de découvrir le Nom suprême de Dieu a inspiré les mystiques qui voyaient là le moyen d'atteindre le bonheur dans ce monde et dans l'autre[283]. Quṭb-i Muḥyī débute son raisonnement sur la venue d'un rénovateur de la religion dans le Fārs par la question des quatre-vingt-dix-neuf Noms de Dieu. Il met en valeur la miséricorde de Dieu, le « Compatissant » (*al-raḥmān*), le « Miséricordieux » (*al-raḥīm*) car, selon le cheikh, la miséricorde divine est à la source de l'harmonie des hommes entre eux. On a vu que c'est l'une des préoccupations importantes de Quṭb-i Muḥyī.

On trouve dans cette lettre, le groupe des « gens assurés » (*mutqanān*), des « gens qui aiment » (*muḥibbān*) et des « gens de la contemplation » (*shuhūd*). Ils ont foi dans le monde invisible (*ghayb*) et ont accès à ses secrets ; ils connaissent les Noms de Dieu. Ils possèdent aussi la particularité de

281 La Niche de lumière est une allusion à la sourate al-Nūr (24 : 35).

282 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 262, p. 530.

283 A. Schimmel, *Le soufisme*, p. 44.

comprendre la « Science secrète » (*ʿilm*)[284]. Les « gens qui aiment » constituent la minorité (*aqall*), l'élite de la communauté (*al-khāṣṣa*), il pourrait s'agir de ceux qui ont reçu l'enseignement initiatique de l'Imam, le *bāṭin*. À l'opposé de cette minorité, se situe la majorité des croyants (*al-ʿāmma*) qui n'est sensible qu'à ce qui est manifeste, le *ẓāhir*, et qui est incapable de comprendre les sciences cachées (*ʿulūm-i maknun*) du monde invisible. Il ne faut rien leur révéler car ils font partie des négateurs (*ahl-i inkār*). Ils refusent de croire en ce que l'Imam peut révéler du sens caché (*maʿnā*, *bāṭin*) du Coran. On sait que la vision du monde dualiste du chiisme imamite est constituée d'une série de « couples complémentaires », caractéristiques de la dialectique entre le manifeste et le caché[285]. Les propos de Quṭb-i Muḥyī pourraient relever de cette dialectique des opposés.

Un autre passage de la lettre de Quṭb-i Muḥyī, où il est question du *quṭb*, peut aussi s'interpréter en termes d'ésotérisme chiite. Dans la hiérarchie des saints de l'islam sunnite, l'autorité suprême est le *quṭb* « l'axe, le pivot » ou le *ghawth* « le secours », « le recours ». Il est le centre virtuel de l'énergie spirituelle dont dépend la prospérité du monde[286]. Il existe néanmoins une étroite parenté structurelle entre le *quṭb*, comme guide spirituel suprême des fidèles dans le sunnisme, et celui de l'Imam caché, le Mahdī de l'islam chiite. Le cheikh dit qu'à chaque époque il n'y a qu'« une personne qui possède le droit de réaliser (*taḥaqquq*) ». Il fait ici allusion à l'« Homme de la réalisation spirituelle » (*muḥaqqīq*) et explique que celui-ci est « le Seigneur du nom suprême » et qu'on le nomme « Grand Pôle » (*ghawth-i aʿẓam*)[287]. D'après un hadith de l'Imam Jaʿfar al-Ṣādiq : « Dieu a fait de notre *walāya*, nous la Famille de la Demeure, le pivot (*quṭb*) autour duquel gravite le Coran[288] », la *quṭbiyya* et la *walāya* sont réservées aux Imams. Or, Quṭb-i Muḥyī refusait, on l'a vu, le titre de *quṭb* ou de *walī*. Cette position vis-à-vis de cette fonction suprême peut aussi avoir conduit certains savants chiites, notamment *akhbarī*, à considérer que le cheikh pratiquait une forme de crypto-chiisme.

La lettre se poursuit par tout un développement sur le degré initiatique d'un rénovateur (*mujaddid*) de la religion que, conformément à la parole du Prophète, Dieu envoie tous les cent ans dans le monde pour renouveler

---

284 Le *ʿilm* imamite renvoie au savoir secret des imams, sur cette notion, voir M.-A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 174-199.

285 M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 201 ; *Id.*, « Cosmogony and Cosmology, v – In Twelver Shiʿism », *EIr*.

286 H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971, p. 60-61.

287 ʿAlī aurait enseigné le Nom suprême de Dieu à Salmān Fārsī, M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 162.

288 M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 183.

la religion. Quṭb-i Muḥyī appelle ces différents rénovateurs : le « Seigneur du Dixième siècle », le « Seigneur du Onzième siècle », tout en expliquant que ceci fait partie des sciences cachées (*ʿulūm-i maknun*). Le cheikh continue son raisonnement par une allusion au retour d'un personnage censé mettre fin aux désordres dans le Fārs. Il dit : « Votre Seigneur, dans votre époque, a des souffles annonciateurs [...], et ceci fait allusion au "Maître du temps" (*ṣāḥib-i zamān*) à chaque époque ». Cette phrase est précédée des « signes du Retour » (*ʿalāmāt al-rajʿa*, *ʿalāmāt al-ẓuhūr*), un des thèmes les plus développés dans les compilations de hadiths, aussi bien sunnites que chiites[289]. Les « signes du Retour » sont souvent d'ordre général, comme des désordres politiques, un changement de dynastie, ou en rapport avec un manquement général aux préceptes religieux et aux règles de bonne moralité de la société[290]. Dans la lettre de Quṭb-i Muḥyī, les signes de la dégradation des choses annonçant le retour du « Maître du temps » se lisent en négatif par rapport à la détérioration de la situation. Il dit que dans le Fārs, les choses illicites sont interdites, comme la consommation du vin et la vénération des instruments de musique. La tyrannie des oppresseurs est réduite grâce au « Maître du temps ». Quṭb-i Muḥyī explique que « renouveler la religion » signifie « révéler les vérités de la religion » depuis la « Niche de lumière de la prophétie », parce que pour la majorité des croyants il ne subsiste de la religion que l'apparence.

La « Niche de lumière de la prophétie » fait référence à la lumière de Muḥammad et renvoie à l'exotérique de la Révélation, que Quṭb-i Muḥyī appelle l'« apparence » (*ṣura*), le seul aspect que la majorité (*ʿāmma*) des croyants a conservé. Ils ont oublié le second aspect de la prophétie qui est la lumière envoyée à ʿAlī, celle de la *walāya* des Imams, le *bāṭin* de la Révélation, source de la connaissance et de la sagesse. Quṭb-i Muḥyī dit aussi que le rénovateur de la religion est protégé « sous le regard de Dieu ». Fait-il référence au Mahdī, « le Maître du nom suprême », appelé « Grand Pôle », évoqué plus haut dans la lettre ? Ne pourrait-on y voir une allusion à l'Imam cosmique, au « Pôle mystique », à la « forme visible du Nom suprême » et au lieu de la manifestation de Dieu[291] ?

289 M.-A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 282-283. Il existe des signes particuliers ou d'ordre universel, *ibid.*, p. 283-290. Sur le retour du Mahdī, voir W. Madelung, « Mahdi », *EI*^{2} ; H. Corbin, *En islam iranien*, vol. IV, « Le douzième imam et la chevalerie spirituelle », p. 301-460. Il existe cinq signes spécifiques au chiisme imamite, M.-A. Amir-Moezzi, « The Concept of Mahdī in Twelver Sh'ism », *EIr*.

290 M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 283-286.

291 H. Corbin, *En islam iranien*, vol. II, p. 74, vol. IV, p. 436 ; M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 193.

6.2.3 Le combat du Mahdī contre les lois de Dajjāl

La dimension apocalyptique est très présente dans le Coran qui insiste à de nombreuses reprises sur la fin, toute prochaine du monde, dans des dizaines de sourates et de versets[292]. Dans une autre lettre, Quṭb-i Muḥyī évoque le Mahdī[293]. Il le met en relation avec Dajjāl, ce personnage de l'eschatologie islamique qui viendra à la fin des temps pour faire régner l'impureté et la tyrannie dans le monde[294]. Il dit :

> La réalité (*ḥaqīqa*) de Dajjāl viendra à la suite de la réalité de la prophétie (*ḥaqīqat-i nubūwwat*). Partout où la réalité de la prophétie montre le contour du vrai, la réalité fausse de Dajjāl est abolie. Ainsi qu'il est dit dans le hadith : « La circumambulation du Masīḥ Dajjāl vient sur la trace de la circumambulation du Masīḥ de la vérité (*ḥaqq*) ». Les mystiques connaissent le mystère divin (*sirr*) et l'effet de cela. Les rites supplémentaires que les débutants (*mubtadi'ān*) ajoutent aux normes de l'islam (*sunan-i islām*) et aux règles de la loi révélée (*sha'ā'ir-i shar'ī*) viennent de Dajjāl et des démons (*shayāṭīn*) [...]. Les prédicateurs, quand ils vont prier pour les moments de fête, emportent avec eux des tambours, des tambourins, des chaines, des crieurs et des étendards pour produire toute sorte de vacarme. Tel fait le Dajjāl [...][295]. Il en est de même des prédicateurs qui font précéder leurs prêches de cantilènes psalmodiées par des hommes à la belle voix. On dit qu'un serviteur était entré à une séance de prédication. Quand le prédicateur partit avec le serviteur, ce dernier dit : « Le prédicateur, c'est bien, mais la personne qui tape sur un morceau de bois et interrompt à tout moment le prédicateur, c'est mal. Je ne vois pas le rapport entre ce vacarme et ces cris avec la prière qui est fondée sur l'humilité »[296].
>
> Lorsque le Mahdī sera envoyé, il fera tomber les lois de Dajjāl comme l'a fait le Prophète. Aux yeux des ignorants, ceci ne sera pas suffisant et semblera trop peu, et cet ardent désir [qui faisait rajouter des rites] relevait de la nature (*tabī'ī*), non de la vérité (*ḥaqqānī*)[297]. « Ce qui demeure

292 Voir M.-A. Amir-Moezzi, « 'Alī comme le Second Christ. De quelques très anciennes convergences entre ši'isme et christianisme », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, vol. 35, 2020, p. 2-11.

293 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 24, p. 102-104.

294 Voir A. Abel, « Dadjdjāl », *EI*^{2} ; W. Madelung, « al-Mahdī », *EI*^{2} ; I. K. Poonawala, « Apocalyptic », *EIr*.

295 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 24, p. 102.

296 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 24, p. 103.

297 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 24, p. 103.

> auprès de Dieu est meilleur pour vous si vous êtes croyants[298] ». […] C'est-à-dire que ces restes qui viennent de Dieu et de la *sunna* de son Prophète sont préférables aux choses rajoutées par des gens indiscrets (*fuḍūlī-i fuḍūlān*) et les calamités des démons (*aghlāl-i ghawlān*)[299] […]. Un groupe de savants de La Mecque a prononcé l'anathème (*takfīr*) contre sa malveillance et son ignorance (*jahl*) […]. Lorsque la part de Dajjāl (*bakhsh-i Dajjāl*) a été séparée de la part muhamadienne (*bakhsh-i muḥammadiyya*) : « Afin que Dieu distingue le mauvais du bon[300] », ils recherchent la part de Dajjāl tout en accomplissant la part muhammadienne [de la religion]. Le Dajjāl est une épreuve et la bête de la terre en est une autre. On en donnera des exemples, mais ce n'est pas du tout le moment. ʿAlī a dit : « Je suis l'Être lourd de la terre » (*anā dābbat al-arḍ*) ; et chacun qui est la preuve de Dieu (*ḥujjat-i Khudā*) et qui lui est obéissant (*muṭīʿ*) et rebelle (*ʿāṣī*) séparément met en œuvre le travail de la bête[301].

Quṭb-i Muḥyī commente ce développement sur la venue de Dajjāl par deux vers du *Mathnawī* de Jalāl al-Dīn Rūmī. Afin d'insister sur la détérioration des normes de l'islam, il modifie le début du premier vers, remplaçant les « gens stupides » (*aḥmaqān*) par ceux qui sont ignorants (*jahlān*) : « Les ignorants sont devenus les chefs, et par peur d'eux les sages (*ʿārifān*) ont caché leurs têtes dans leur col[302] ». Selon le cheikh, la situation dans le Fārs est retournée à l'époque de l'ignorance.

On trouve dans cette lettre plusieurs éléments de l'eschatologie islamique. Afin de décrire les effets négatifs de l'action de Dajjāl sur la société musulmane, Quṭb-i Muḥyī prend l'exemple des innovations qui auraient été introduites dans les rites de la prière, comme l'utilisation de tambours et de crieurs pour faire du bruit, en d'autres termes pour se faire remarquer, alors que la prière qui est fondée sur l'humilité[303]. » Les arguments développés par Quṭb-i Muḥyī dans ses lettres ne sont jamais replacés dans un contexte précis par conséquent, il est difficile de savoir par qui et dans quel milieu ces prétendues innovations auraient été introduites. Il semble plutôt qu'il utilise cette thématique à titre d'*exempla* pour dénoncer la dégradation, à ses yeux, de la pratique

298 Coran 11 : 86.

299 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 24, p. 103.

300 Coran : 8 : 37.

301 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 24, p. 103. Il est problématique de parler de « bête de la terre » lorsqu'il s'agit de cette parole de ʿAlī. M.-A. Amir-Moezzi traduit dans ce cas le terme *dābba* par « l'Être lourd ».

302 Rumī, *Mathnawī*, Livre IV, distique 1452.

303 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 24, p. 103.

religieuse dans le Fārs. Le cheikh fait également référence à Jésus qui, selon de nombreuses attestations textuelles, est le Messie de la fin des temps[304]. Il est celui qui possède la science de l'Heure (*al-sāʿa*). Le terme, qui apparaît dans le Coran, fait référence aux événements de la fin des temps, à la Résurrection et au Jugement final. Jésus est aussi le Mahdī eschatologique qui à la fin des temps combat le Masīḥ Dajjāl, le faux messie, l'Antéchrist[305]. Quṭb-i Muḥyī dit aussi : « Dajjāl est une épreuve et la bête de la terre en est une autre ». Il évoque ici le verset eschatologique : « Lorsque La parole tombera sur eux, Nous ferons, pour eux, pour sortir de terre une bête et celle-ci proclamera que les hommes ne croyaient pas fermement en Nos signes" »[306].

Si ces thèmes relèvent de l'eschatologie sunnite, en revanche quand Quṭb-i Muḥyī cite la parole de ʿAlī : « Je suis l'Être lourd de la terre »[307], il inscrit, semble-t-il, son raisonnement dans la théorie imamite sur la fin des temps[308]. La bête de la terre a été identifiée à ʿAlī parce qu'elle possède des attributs prophétiques et qu'elle sépare les croyants des impies. Dans sa lettre, le cheikh évoque ce partage entre les vrais croyants et les hypocrites, ceux qui ne respectent pas scrupuleusement la loi religieuse. Il ajoute que celui qui est la preuve de Dieu et qui lui est obéissant (*muṭīʿ*) et rebelle (*ʿāṣī*) séparément met en œuvre le travail de la bête[309]. Dans une autre lettre, Quṭb-i Muḥyī établit un partage entre les croyants et les hypocrites (*munāfiqān*), disant que la bête de la terre a été envoyée pour dévoiler l'état (*ḥāl*) des hypocrites[310].

D'après un assez grand nombre d'attestations textuelles imamites, ʿAlī était le lieu de la manifestation de Jésus, donc le « Second Messie »[311]. La nature messianique de ʿAlī, sauveur et juge de la fin des temps, est illustrée dans de nombreuses sentences qui lui sont attribués dans lesquelles il déclare : « Je suis Celui qui remplira la terre de justice et d'équité comme auparavant elle

304 G. C. Anawati, « ʿĪsā », *EI*^{2} ; G. S. Reynolds, « Jesus, the *Qāʾim* and the End of the World », *Rivista degli Studi Orientali*, vol. 75, 2001, p. 55-86 ; W. Madelung, « Ḳāʾim Āl Muhammad », *EI*^{2}.

305 Il aborde la thématique du Dajjāl dans d'autres lettres, *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 1, p. 1-20 ; n° 65, p. 236-237.

306 Coran 27 : 82.

307 Outre dans la lettre traduite ci-dessus, cette parole de ʿAlī est citée à d'autres reprises par Quṭb-i Muḥyī, *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 30, p. 117 et n° 71, p. 267.

308 A. Abel, « Dābba », *EI*^{2}. Certains commentateurs, comme Jābir al-Juʿfī (m. 128/746) et al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-903), l'identifient à ʿAlī, voir P. Ballanfat, « Bête », dans *Dictionnaire du Coran*, p. 129-130.

309 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 24, p. 103.

310 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 50, p. 182.

311 M.-A. Amir-Moezzi, *Ali, Le secret bien gardé*, Paris, 2020, p. 63-104.

débordait d'oppression et d'injustice [...]. Je suis le Second Christ. Je suis le Jésus de ce temps »[312].

Dans les traditions messianiques imamites, parmi les adversaires du sauveur eschatologique qui s'oppose à Dajjāl dans la bataille finale figurent les musulmans ignorants, à l'instar de ceux qui ont introduit des innovations dans les rites de la prière, dénoncés par Quṭb-i Muḥyī[313]. L'affaiblissement du nombre de croyants est un autre signe annonciateur de la fin des temps. Quṭb-i Muḥyī rapporte le rêve d'une personne qui vit quelqu'un descendre du ciel et déclarer être allé de l'Orient à l'Occident et n'avoir vu aucun croyant sur terre[314]. Il illustre ce récit par un verset coranique : « Une multitude d'élus parmi les premiers (*al-awwalīn*), et un petit nombre parmi les derniers (*al-ākhirīn*) »[315]. Mais, « Grâce à Dieu », s'exclame-t-il, « si parmi les derniers il y a peu d'anciens (*sābiqīn*), les gens de la droite (*aṣḥab-i yamīn*) sont nombreux »[316]. Dans l'eschatologie imamite, les « gens de la droite » incarnent le bien et combattent les « gens de la gauche » (*aṣḥab-i shimāl*) qui incarnent le mal[317]. Le cheikh dit encore :

> La preuve de Dieu ne sera pas interrompue sur terre, il y aura toujours une lumière céleste (*nūrī āsamānī*) sur terre parce que la bête de la terre, qui est l'épreuve du croyant (*mu'min*) et du mécréant (*kāfir*) sera fortunée et expérimentée (*mudabbir*)[318]. ʿAlī a dit à ce propos : « Je suis l'Être lourd de la terre »[319].

Dans un grand nombre de traditions imamites, ʿAlī porte des titres messianiques. D'ailleurs le titre « *amīr al-mu'minīn* », exclusivement réservé à ʿAlī dans le chiisme, comme le souligne Mohammad-Ali Amir-Moezzi, pourrait avoir eu une signification messianique et apocalyptique[320]. ʿAlī est dit être le « premier »

312 M.-A. Amir-Moezzi, « Muḥammad le Paraclet et ʿAlī le Messie. Nouvelles remarques sur les origines de l'islam et de l'imamologie shiʿite », dans *L'ésotérisme shiʿīte, ses racines et ses prolongements*, p. 43-45 ; *Id.*, *Ali, Le secret bien gardé*, p. 93.

313 M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, chapitre « Fin du temps et retour à l'origine », p. 297-315 ; *Id.*, « ʿAlī comme le Second Christ », p. 17-28.

314 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 30, p. 117.

315 Coran 56 : 13-14.

316 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 30, p. 117.

317 M.-A. Amir-Moezzi, « Cosmogony and Cosmology, V – In Twelver Shiʿism », *EIr* ; A. Kohlberg, « Evil, II. In Shiʿism », *EIr*.

318 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 30, p. 117.

319 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 30, p. 117.

320 M.-A. Amir-Moezzi, « Muḥammad le Paraclet et ʿAlī le Messie. Nouvelles remarques sur les origines de l'islam et de l'imamologie shiʿite », p. 45.

(*al-awwal*) et le « dernier » (*al-ākhir*), autrement dit l'alpha et l'omega de la création, et qui sont en même temps des noms divins coraniques[321].

6.2.4 Quṭb-i Muḥyī et la *walāya* des imams

Quṭb-i Muḥyī semble faire référence à la *walāya* des imams lorsqu'il parle des preuves de l'imamat (*dalā'īl-i walāya*). Il explique que l'Imam (*walī*) est le représentant (*nā'ib*) du Prophète parce que les preuves de la *walāya* sont communes au Prophète et à l'Imam[322]. On a vu que le terme *walāya* dans le chiisme renvoie à la mission sacrée de l'Imam qui est le guide temporel et spirituel des fidèles[323]. La *walāya* évoque également l'amour du fidèle envers son Imam[324].

On trouve dans le vocabulaire de la croyance (*i'tiqād*), plusieurs opposés. La racine ʾAMN, qui exprime la sécurité (*al-amīn*), se définit par ce à quoi elle s'oppose KHWF, qui exprime la peur (*al-khawf*). Tout comme s'opposent « donner foi, adhérer » (*taṣdīq*) à « démentir » (*takdhīb*)[325]. On trouve cette dialectique des opposés dans le discours de Quṭb-i Muḥyī. Il dit que toute personne qui n'adhère pas à l'Imam de son temps (*walī-i rūzagār-i khud*), vit dans la peur (*khawf*), tout comme celui qui n'adhère pas aux Imams (*a'imma*) et qui les désavoue est aussi atteint par la peur[326]. Ce propos signifie que la *walāya* de l'Imam confère la sécurité à celui qui a foi en lui, il n'éprouve par conséquent aucune crainte.

Quṭb-i Muḥyī fait également référence à la conception dualiste du monde du chiisme imamite. Dans son amour pour l'Imam, le fidèle doit avoir de la haine (*bughḍ*, *barā'a*, *tabarrī*) pour son ennemi. Le cheikh dit que la haine (*bughḍ*) à l'égard des Imams est le fruit de l'inattention aux preuves de la *walāya*[327], citant un propos de ʿAlī : « La mauvaise action, c'est la négation de notre *walāya* et la haine (*bughḍ*) à notre égard[328]. » La *walāya* concerne aussi l'amour pour l'Imam métaphysique[329] qui semble être évoqué par le cheikh quand il cite le célèbre hadith : « Celui qui meurt sans connaître l'Imam de son temps meurt ignorant »[330].

---

321 M.-A. Amir-Moezzi, « ʿAlī comme le Second Christ », p. 27.

322 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 71, p. 265.

323 M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 188-197.

324 H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. I Le šī'isme duodécimain*, chapitres VI et VII ; M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 198-203.

325 Voir les réflexions de Nelly Amri sur le vocabulaire de la croyance, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 51-68.

326 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 71, p. 265.

327 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 71, p. 266.

328 M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 182.

329 M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 297-315.

330 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 71, p. 266.

Le *Mathnawī* de Jalāl al-Dīn Rūmī est de nouveau utilisé par Quṭb-i Muḥyī pour illustrer ses propos. Il termine son raisonnement sur la *walāya* des Imams par plusieurs vers qui, dans le raisonnement du cheikh sur la fin de temps, font référence au retour de l'Imam, avec toutefois une certaine ambiguïté étant donné que le poète cite à la fois ʿAlī et ʿUmar :

> C'est pourquoi à chaque époque un *walī* se lève ; les gens sont mis à l'épreuve jusqu'à la Résurrection.
> Ce *walī* est l'Imam vivant qui survient ; qu'il soit un descendant de ʿUmar ou de ʿAlī[331].

Il semble que Quṭb-i Muḥyī considérait que les savants étaient les représentants des Imams pendant la période de la grande Occultation du Mahdī. On lui posa la question : « Si quelqu'un désavoue le Prophète (*inkār-i nabī*) est-il un mécréant (*kāfir*) et si quelqu'un désavoue son Imam (*walī*) est-il un incrédule (*fāsiq*) ou non[332] ? » Il répondit que les ulémas sont le lien entre les prophètes et les gens pour diffuser leurs décrets (*aḥkām*), citant à l'appui plusieurs versets du Coran : « Obéissez à Dieu, au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement »[333] ; « Demandez donc aux gens du rappel [les savants] si vous ne savez pas »[334]. D'ailleurs il semble faire référence à l'effort d'interprétation (*ijtihād*) du savant théologien, qui eut une importance fondamentale dans le droit imamite. « Toute personne qui n'est pas docteur de la Loi (*mujtahid*) », dit-il, « doit suivre l'Imam »[335]. Quṭb-i Muḥyī semble dire ici que les fidèles étant incapables d'avoir eux-mêmes recours à l'*ijtihād*, ils sont tenus de suivre les instructions du *mujtahid*.

En conclusion de sa description des méfaits des lois de Dajjāl sur la pratique religieuse, le cheikh dit : « Hélas, lorsqu'un croyant dénonce l'innovation, toutes les créatures [...] racontent des histoires [fausses] sur lui de sorte que désormais aucun croyant n'aura la possibilité de dénoncer les innovations et de résister aux mauvaises actions. La solution qu'elle est-elle mise à part la patience (*ṣabr*)[336] ? ». En d'autres termes, selon Quṭb-i Muḥyī, il faut attendre la fin de l'Occultation majeure de l'Imam et le retour du Mahdī, le Bien-Guidé, afin qu'il restaure « la religion de la Vérité » (*dīn-i ḥaqq*).

---

331 Rūmī, *Mathnawī*, Livre II, distiques 815 et 817.
332 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 71, p. 263.
333 Coran 4 : 59.
334 Coran 16 : 43.
335 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 71, p. 263.
336 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 24, p. 103-104.

Le contexte politique et religieux dans le Fārs peut apporter quelques éléments d'information permettant de mieux comprendre la pensée de Quṭb-i Muḥyī. Périodiquement, on l'a vu, se sont développé des courants d'obédience chiite à Chiraz. Sous les Bouyides, il existait des relations conflictuelles dans l'armée entre Turks sunnites et Daylamites chiites. Abū Kālījār, l'un des derniers princes bouyides de Chiraz, fut pendant un temps sous l'influence du *dāʿī* ismaélien, Muʾayyad fī l-Dīn. L'atabek salghuride Abū Bakr prit des mesures pour chasser de la ville un groupe de personnes dont les enseignements ésotériques auraient pu provoquer l'égarement de la population. Un peu plus tard, en 662/1264 un mouvement millénariste conduit par Qāḍī Sharaf al-Dīn Ibrāhīm Shīrāzī fut réprimé dans le sang par les autorités ilkhanides dans les environs de Chiraz. Qāḍī Sharaf al-Dīn Ibrāhīm prétendait être le Mahdī attendu et avoir le pouvoir de fournir des armes à ses adeptes. L'arrivée des Mongols et l'abolition du califat avaient revivifié la thématique du retour du Mahdī justicier qui devait réduire la tyrannie. Au milieu du XIII^e^ siècle, deux savants chaféites syriens, Muḥammad b. Yusūf Ganjī et Kamāl-al-Dīn Muḥammad ʿAdawī Naṣībīnī, apportèrent leur appui à la croyance imamite selon laquelle le douzième Imam était le Mahdī, à partir de l'étude des corpus de hadiths sunnites[337].

L'étude du contenu d'un manuscrit copié et assemblé à Chiraz entre dhū l-qaʿda 753/décembre 1352 et rajab 754/août 1353 nous informe sur le paysage intellectuel dans la ville à cette époque[338]. Ont été copiés dans ce manuscrit composite des textes attribués à Ibn Sīnā, des opuscules soufis, des ouvrages de Naṣīr al-Dīn Ṭūsī et des traités d'astrologie. Il est intéressant de relever que figure dans ce manuscrit l'un des principaux traités de théologique chiite, le *Tajrīd al-ʿaqāʾid* de Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. En face, dans les marges, a été copié le traité eschatologique le plus important du savant chiite, le *Āghāz wa anjām*[339]. On trouve aussi le *Jāmasb-nāma* qui donne plusieurs horoscopes depuis Adam, Jamshīd, Moïse, Muḥammad, ʿAlī, ainsi que d'autres figures bibliques et historiques. Le *Jāmasb-nāma* se termine avec l'horoscope d'un déluge et un bloc final qui indique la fin des temps[340]. Ce manuscrit pourrait être l'indication qu'il existait un tel climat eschatologique dans la région.

337 W. Madelung, « Mahdī », *EI*[2].

338 S. Bowen Savant et M. Montazer Mahdi, « The History of Iranian Cities through their Books: What Ms. Köprülü 01589 Tells Us about 8th/14th Century Shiraz », dans *Cities of Medieval Iran*, p. 430-464.

339 S. Bowen Savant et M. Montazer Mahdi, « The History of Iranian Cities through their Books », p. 445-446.

340 Le déluge biblique figure à sa place chronologique. S. Bowen Savant et M. Montazer Mahdi, « The History of Iranian Cities through their Books », p. 447.

Quṭb-i Muḥyī a vécu à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle, le X^e^ siècle de l'hégire, qui s'accompagna dans le monde musulman, comme le fait remarquer Sanjay Subrahmanyam, d'attentes messianiques à un niveau d'intensité supérieur à celui qui accompagna le millénium chrétien[341]. À partir de l'époque timouride, des mouvements messianiques ésotériques émergèrent un peu partout en Iran, dont certains trouvèrent un écho dans le Fārs et les provinces alentours. On a vu que Qāsim al-Anwār fut déporté à Samarkand au prétexte qu'il était proche du mouvement *ḥurūfī* fondé par Faḍl Allāh Astarābādī (m. 796/1394). Une partie de ses disciples se réfugia alors au Kirmān. Muḥammad Nūrbakhsh, qui suite à des rêves s'était déclaré le Mahdī, fut persécuté par Shāh-Rukh ; il déclara que le sultan timouride était Dajjāl[342]. Après l'exécution à l'ordre de Shāh-Rukh de l'un de ses compagnons à Hérat, Muḥammad Nūrbakhsh se réfugia à Chiraz. Il fut emprisonné avant d'être relâché sur ordre d'Ibrāhīm-Sulṭān[343]. Il s'enfuit ensuite dans le Luristān où il disait la *khuṭba* à son nom. Il fut accepté comme Mahdī par une large partie de la population. Aḥmad Shīrāzī, un disciple de Muḥammad Nūrbakhsh, délivrait des enseignements spirituels à Chiraz[344].

Dans le Khūzistān, les Mushaʿshaʿ, une dynastie arabe chiite vit le jour à l'instigation de Sayyid Muḥammad b. Falāḥ qui s'était senti investi d'une mission messianique et prétendait descendre de l'Imam Mūsā al-Kāẓim[345]. Les Mushaʿshaʿ étendirent leur pouvoir sur un large territoire qui s'étendait jusque dans le Luristān et une partie de la Jazīra[346]. Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī rapporte que lorsque Uzun Ḥasan était en hivernage à Chiraz, Sayyid Muḥsin, le fils de Muḥammad b. Falāḥ, demanda à être reconnu officiellement comme gouverneur du Khūzistān[347]. Uzun Ḥasan accepta sa requête au motif qu'il était un descendant du Prophète. Selon Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, quand les rumeurs de leur « mécréance et innovation » (*kufr wa bidʿa*) furent connues, ils furent combattus[348]. Ils conservèrent une semi indépendance dans le Khūzistān oriental sous Shāh Ismāʿīl[349].

341 S. Subrahmanyam, « Du Tage au Gange au XVI^e^ siècle : une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 1, 2001, p. 57.

342 Sh. Bashir, *Messianic Hopes*, p. 22.

343 Sh. Bashir, *Messianic Hopes*, p. 50-54. De Chiraz, il avait été transféré à Bihbahān au Khūzistān, une place forte timouride au moment des conquêtes.

344 Sh. Bashir, *Messianic Hopes*, p. 71.

345 Sur ce mouvement chiite, voir M. ʿAlī Ranjbar, *Mushaʿshaʿyān*, Téhéran, 1382sh./2003.

346 P. Lutf, « Mushaʿshaʿ », *EI*[2].

347 Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, *Tārīkh-i ʿĀlam-ārā-yi Amīnī*, éd. J. E. Woods, p. 312. Sur le règne de Sayyid Muḥsin, voir M. ʿAlī Ranjbar, *Mushaʿshaʿyān*, p. 179-185.

348 Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī, *Tārīkh-i ʿĀla- ārā-yi Amīnī*, éd. J. E. Woods, p. 312.

349 P. Lutf, « Mushaʿshaʿ », *EI*[2].

Pendant cette période chaotique de l'histoire de l'Iran, au cours de laquelle la légitimité politique fondée sur une lignée dynastique est remise en question avec l'émergence des dynasties turkmènes, on assiste à une intensification du motif de l'arrivée d'un « Maître du Siècle » censé mettre fin au désordres politiques et sociaux. Dans son *Arḍ-i sipāh-i Uzun Ḥasan*, dédié on l'a vu à Khalīl-Sulṭān, Jalāl al-Dīn Muḥammad Dawānī considère Uzun Ḥasan comme « le combattant sur le chemin de Dieu » (*al-ghāzī fī sabīl-illāh*), le combattant pour restaurer la parole de Dieu (*al-mujāhid li-aʿlāʾ-i kalimat Allāh*) et l'envoyé du IXe siècle » (*al-mabʿūth al-miʾa tisʿa*)[350]. Entamé sous les Ilkhanides, l'accroissement du prestige des sayyids se poursuivit aux siècles postérieurs[351]. Tel était le cas avec les Ḥusaynī-Dashtakī qui étaient des enseignants de renom dans la Manṣūriyya, la madrasa familiale à Chiraz. Ṣadr al-Dīn Muḥammad dit dans l'introduction de son *Gawhar-nāma* que Uzun Ḥasan est le « rénovateur des règles de la doctrine et de la religion hanafite (*mujaddid marāsim al-milla wa-l-dīn al-ḥanafīyya*), le vivificateur des faits mémorables de l'État abbasside (*muḥyī maāthir al-dawlatiyya al-ʿabbāsiyya*) et la promesse (*mawʿūd*) du IXe siècle[352]. Son fils Ghiyāth al-Dīn fit une carrière militaire aux côtés de Shāh Ismāʿīl[353]. Dans son ouvrage *Uṣūl al-ʿaqāʾid*, Ghiyāth al-Dīn dit que bien qu'il soit nécessaire de reconnaître et d'aider l'Imam de ce temps, si on ne le trouve pas, il faut nommer un calife, un *amīr* ou un *malik* pour faire respecter les préceptes de la charia[354].

Les attentes n'étaient pas toutes apocalyptiques et messianiques, elles évoquent la possibilité de réorganiser le monde grâce à un « rénovateur » (*mujaddid*)[355]. Ces rénovateurs sont des figures historiques, Nelly Amri les appelle les « fils du siècle » (*abnāʾ al-zamān*), une formule à mettre en regard avec le « maître de l'Heure » (*mūl al-sāʿa*)[356]. La théorie de Quṭb-i Muḥyī sur le « Maître du Siècle » ou le « Maître du Temps » correspond aux réflexions qui ont cours dans le monde musulman depuis le Maghreb jusqu'en Inde. Ainsi en

350 Dawānī, *Arḍ-i sipāh*, p. 3. Deux ans avant sa mort, il rédigea un traité anti-chiisme duodécimain, intitulé *Sharḥ al-ʿaqāʾid al-ʿaḍudiyya*, A. Newman, « Davānī », *EIr*.

351 Les fondateurs des principaux mouvements messianiques prétendaient descendre de l'Imam Mūsā al-Kāẓim (m. 799).

352 *Gawhar-nāma*, éd. M. Sutādah, *Farhang-i Īrān Zamīn*, vol. IV, 1335sh./1956, p. 186.

353 R. Poujavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 27. Par la suite, il fut l'un des deux administrateurs des affaires religieuses (*ṣadr*) de Shāh Ṭahmāsp, A. Newman, « Daštakī, Amīr Sayyed Ġīāṭ al-Dīn », *EIr*.

354 R. Poujavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 26-27.

355 S. Subrahmanyam, « Du Tage au Gange au XVIe siècle », p. 57-61.

356 N. Amri, *Les saints en islam* (p. 243-244) fait remarquer que les rénovateurs de la religion n'appartiennent pas obligatoirement aux *ahl al-bayt*. Les savants et des saints sont des rénovateurs dans la mesure où ils se rattachent à la filiation spirituelle du Prophète.

Inde, Shaykh Aḥmad Sirhindī (m. 1624), un réformateur naqshbandi, adopta le titre de « Rénovateur du second millénaire » (*mujaddīd-i afl-i thānī*)[357].

Quṭb-i Muḥyī reprend en partie les idées émises par les savants en sciences religieuses et des philosophes de Chiraz sur l'exercice du pouvoir. Le cheikh était très conscient de la situation politique chaotique qui sévissait dans le Fārs au moment où les princes Aq Qoyunlu s'affrontaient alors que Shāh Ismāʿīl entamait la conquête de leurs territoires. Dans une lettre à ses compagnons d'Ikhwānābād, il parle de la désunion et de la sédition dans la région. Dans une autre de la corruption du temps et de la tyrannie des gouverneurs. Aujourd'hui, dit-il, il y a deux groupes (*ṭāʿīfa*) : les « seigneurs de la religion » (*arbāb-i milla*), qui sont les ulémas, et les « seigneurs du royaume » (*arbāb-i mulk*), qui sont les gouverneurs. Ceux-ci exercent la tyrannie (*zulm*) sur la population[358]. Alors qu'il était sur le point de mourir, Quṭb-i Muḥyī avait d'ailleurs reproché au prince de Lār, ʿAlā' al-Mulk, sa mauvaise gestion des affaires de la communauté. Il lui avait rappelé qu'après la mort, il ne reste ni majesté, ni royauté, et qu'il devra répondre de ses actes. La critique qu'il adresse au prince n'est pas sans rappeler la conclusion du développement de Quṭb b. Muḥyī sur le retour d'un « Maître du Temps » :

> Ô Seigneur, au-delà du vizirat, du palais, de la souveraineté et de la royauté qui sont les dignités (*manāṣib*) […] des gens de l'apparence (*ahl-i ṣūra*), il y a dans le monde supérieur […] des dignités et des degrés initiatiques, qui sont données par Dieu à ses amis[359].

Il commente ses paroles par quelques vers :

> Dans la ruelle des tavernes, il y a beaucoup d'hommes valeureux
> Qui lisent des images sur la surface de l'existence.
> En dehors des oxymores des états du monde, ils en savent les merveilles
> Et ils chevauchent sur des baudets.
> Tu veux le monde à ton idée et une religion parfaite ?
> Aucun des deux n'existe, pas plus que la sphère du ciel [qui règle nos destins] n'est à ton service[360].

357 S. Subrahmanyam, « Du Tage au Gange au XVIe siècle », p. 58.

358 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 2015, n° 5, p. 32.

359 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 262, p. 531.

360 *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. 1977, n° 262, p. 531. Il est difficile d'identifier l'auteur de ces vers, ils pourraient bien être de Quṭb-i Muḥyī.

Quṭb b. Muḥyī dénonce ainsi l'inanité du pouvoir temporel qui ne relève que de l'apparence alors que le véritable pouvoir est d'essence initiatique et d'origine divine. Il n'est accordé par Dieu qu'à ceux qui sont dans Sa proximité. Les paroles du cheikh pourraient sous-entendre qu'il s'agit de celui qui ramène la justice dans le monde, le « Maître du Temps », évoqué plus haut dans la lettre, l'Imam Mahdī.

Le discours de Quṭb-i Muḥyī, tout comme la position des Ḥusaynī-Dashtakī sur l'imamat, est ambigu. Il existait il est vrai des idées messianiques et chiites dans le Fārs et les provinces environnantes. Certaines sources tardives, en particulier Nūr Allāh Shūshtarī, ont prétendu que nombreux furent les savants qui auraient pratiqué la *taqiyya* pour dissimuler leurs croyances chiites. Tel serait le cas de Jalāl al-Dīn Dawānī dont quelques œuvres ont un fort parfum chiite. Dans son bref ouvrage, *Nūr al-hidāya*, il clame sa vénération pour les douze Imams chiites[361]. Il aurait pu rédiger ce traité pendant que Shāh Ismāʿīl avançait vers le Fārs[362]. Selon son propre témoignage, Jalāl al-Dīn Dawānī aurait rédigé sa *Risālat al-zawrāʾ* après une vision à Najaf en 872/1467 de l'Imam ʿAlī al-Riḍāʾ qui lui aurait inspiré le sujet du livre[363].

Ṣadr al-Dīn Muḥammad Ḥusaynī-Dashtakī, suite à un rêve dans lequel il aurait vu le Prophète lui indiquer la falsification des hadiths sunnites, aurait été le premier membre de la famille à professer ouvertement ses croyances chiites[364]. Un de ses élèves, Shams al-Dīn Khafrī (m. 942/1535-1536), se serait converti au chiisme après la conquête de Chiraz par Shāh Ismāʿīl[365]. Cependant, étant donné la tendance pro-Alide de la mystique persane avant la période safavide, ainsi que la vénération pour les « Gens de la Demeure » de la plupart des cheikhs, ces témoignages ne doivent pas être tenus comme une preuve décisive de l'affiliation chiite de ces savants de Chiraz[366].

D'après les arguments développés à la suite à sa théorie du « Maître du Temps », on comprend que Quṭb-i Muḥyī appelle à la venue d'une autorité capable de restaurer la justice dans la province. Dans ces conditions, on peut imaginer qu'il ait été réceptif à la propagande messianique de Shāh Ismāʿīl dont les troupes de Qizilbashs avaient les caractéristiques militaires

361 Ce texte, non daté, ne lui est pas formellement attribué, M. Terrier, « al-Dawānī, Jalāl al-Dīn », *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, p. 2.

362 A. Newman, « Davānī », *EIr*.

363 M. Terrier, « al-Dawānī, Jalāl al-Dīn », p. 2 ; A. Newman, « Davānī », *EIr*.

364 Qāḍī Nūr Allāh Shūshtarī, *Majālis al-muʾminīn*, vol. II, p. 229 ; Muḥammad Bāqir Mūsawī Khʷānsārī, *Rawḍat al-jannāt fī aḥwāl al-ʿulamāʾ wa-l-sādāt*, Téhéran 1362sh./1970, vol. V, p. 189.

365 R. Poujavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, p. 37-40.

366 N. Amri (*Les saints en islam*, p. 184-186) a montré qu'en Ifriqīya, les *ahl al-bayt* ont joué le rôle d'intercesseurs.

des armées du Qā'im al-Mahdī. Ses campagnes furent présentées comme le préambule du Jour du Jugement[367]. Cependant, faute de sources extérieures à ses propres écrits, le parcours de vie de Quṭb-i Muḥyī demeure largement inconnu. Tout en refusant le titre de « *shaykh* », Quṭb-i Muḥyī incite ses compagnons d'Ikhwānābād à pratiquer un islam piétiste, dans un strict respect de la loi révélée et des préceptes du Coran qui apparaît comme la source essentielle de sa pensée. Il se montre réticent, voire hostile, aux propos extatiques. Il considère qu'ils dépassent le cadre légal dans lequel il est possible d'exprimer son amour pour Dieu. En vérité, le rappel du nom de Dieu (*dhikr*) et les prières surérogatoires sont les seuls rites qu'il recommande à ses compagnons. Ceux-ci doivent être occupés à une tâche précise tous les instants du jour et de la nuit afin de n'être jamais dans l'oisiveté, nocive à tout croyant. Si en termes d'éducation spirituelle, la pensée de Quṭb-i Muḥyī est très clairement sunnite, ses réflexions sur la guidance de la communauté des croyants et sur la fin des temps sont plus complexes, voire ambigües. Sa conception du pouvoir semble être en résonnance avec le contexte politique et religieux messianique dans le Fārs à la veille du basculement de l'islam sunnite vers le chiisme imamite en Iran. Quṭb-i Muḥyī pratiquait-il la *taqiyya* pour dissimuler son adhésion au chiisme ou l'a-t-il professé par pragmatisme au moment de l'arrivée de Shāh Ismā'īl dans le Fārs ? Il est difficile de répondre à cette question étant donné qu'aucune lettre du cheikh n'est datée et qu'il n'existe aucune source extérieure sur le fonctionnement de son établissement d'Ikhwānābād.

On dispose néanmoins du témoignage de l'un de ses disciples spirituels, Shihāb al-Dīn Dānyālī. Dans un texte écrit en arabe, intitulé *Maṣābiḥ al-sālikīn*, il dit qu'il a quitté sa patrie pour trouver un endroit propice pour y suivre un enseignement spirituel. C'est alors qu'il se rendit au sanctuaire béni (*al-buq'a al-mubāraka*) appelé Ikhwānābād, qui ne cesse d'être la « *qibla* des maîtres de la dévotion à Dieu ». Il y a séjourné deux années, vivant avec les frères vertueux et pieux (*al-ikhwān al-ṣāliḥīn wa l-'ākifīn*) sur le seuil sanctifié (*al-muqaddasa*) et lumière polaire (*al-munawwara al-quṭbiyya*) de Ḥaḍrat Quṭb-i Muḥyī. Shihāb al-Dīn Dānyālī dit encore que tous ceux qui passaient à Ikhwānābād et ceux qui y résidaient en permanence trouvaient le chemin de Dieu à partir de « Niche de lumière de la prophétie »[368]. On a vu que la « Niche de lumière de la prophétie » renvoie à l'exotérique de la Révélation. Ainsi, on peut qualifier Quṭb-i Muḥyī d'être un « cheikh soufi sunnite des douze Imams ».

367 C. Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran. Power, Religion, and Rhetoric*, New York, 2012, chapitre 1 : « Imperializing the Apocalypse », en particulier p. 24, 30, 32, 45-46.

368 Shihāb al-Dīn Dānyālī, *Maṣābiḥ al-sālikīn*, manuscrit n° 23022, Kitābkhāna-i Āstān-i Quds, fol. 216 r. et v. Le manuscrit est daté de 1094/1683. Il est possible que le cheikh qui dispensait l'enseignement spirituel aux frères présents au sanctuaire de Quṭb-i Muḥyī soit son fils, Niẓām al-Dīn Maḥmūd qui, selon Muṣliḥ al-Dīn Lārī, lui succéda à Ikhwānābād.

CONCLUSION

Les saints hommes du Fārs et la toponymie sacrée de la province

> Le saint incarne aux yeux des populations,
> la figure de l'homme exaucé de Dieu,
> le porteur par excellence des fardeaux
> des hommes et de leurs requêtes et
> un patron dont l'efficacité est à toute épreuve[1].

⁘

Beaucoup de questionnements ont jalonné cette enquête sur les cheikhs soufis du Fārs. De leur vivant, quels types de sainteté incarnaient-ils ? Quel fut leur rapport avec le pouvoir temporel ? Dans quelle mesure sont-ils intervenus aux côtés des populations ? Quel est le rôle des rêves et des visions dans les rattachements initiatiques ? Les sources textuelles sur ces maîtres spirituels reflètent-elles le climat messianique en cours dans la province après la chute du califat abbasside ? Comment se sont diffusés les courants spirituels auxquels ont donné naissance ces cheikhs soufis ? Les sanctuaires de ces hommes de Dieu et les autres lieux de dévotions attachés à leur mémoire dessinent-ils une géographie sacrée dans le Fārs ? Par quels processus le patrimoine culturel antique fut-il intégré dans l'islam spirituel ?

L'hagiographe détermine finalement la carrière littéraire du saint homme *in vitae* et *post mortem*. C'est lui en effet qui sélectionne les faits dignes de figurer dans la narration des épisodes qui se sont produits pendant sa vie ici-bas. Ensuite, lorsqu'il a rejoint l'au-delà, l'hagiographe met en valeur les prodiges qui se produisent à son tombeau. Le lieu où reposent les restes du saint homme se transforme alors en lieu de pèlerinage où les prières sont exaucées. La sainteté incarnée par ces hommes de Dieu correspond ainsi à l'image que l'hagiographe voulait transmettre à la postérité.

1 N. Amri, « *Zâwiya* et territoire », p. 262.

© DENISE AIGLE, 2023 | DOI:10.1163/9789004542747_017

1 Rénovateur de la *sīra* prophétique, patron local, pôle eschatologique, visionnaire, les multiples facettes des cheikhs soufis du Fārs

1.1 *L'*imitatio prophetae

Dans l'islam sunnite, la théorie de la sainteté s'est construite sur un certain nombre de traditions prophétiques et, en particulier, sur le hadith : « Les savants (*ʿulamāʾ*) sont les héritiers des prophètes ». Cette parole du Prophète Muḥammad a donné lieu à de nombreux commentaires. Nūr al-Dīn Abū l-Ḥasan Samhūdī (m. 911/1506), un savant et théologien sunnite descendant du Prophète par son petit-fils Ḥasan, considère que les ulémas sont guidés par la lumière divine (*al-nūr al-rabbānī*) dans leur esprit, mais que le savoir qu'ils atteignent n'est autre que la connaissance des commandements et des interdictions de Dieu, c'est-à-dire la charia. Nūr al-Dīn Abū l-Ḥasan Samhūdī développe ensuite des arguments qui identifient les ulémas aux « Amis de Dieu » (*awliyāʾ Allāh*)[2]. Il incorpore les *ahl al-bayt* dans cette catégorie. S'appuyant sur une autorité scripturaire : « Ô vous, gens de la Demeure ! Dieu veut seulement éloigner de vous la souillure et vous purifier totalement[3] », Nūr al-Dīn Abū l-Ḥasan Samhūdī dit que les *ahl al-bayt* ont atteint le rang des héritiers du Prophète et des « Amis de Dieu »[4]. Le Prophète Muḥammad figure dans la plupart des lignages initiatiques (*silsila*). Le modèle prophétique de sainteté est constitué de deux facettes qui se complètent, « la science (*ʿilm*) et la pratique conséquente (*ʿamal*) ». Le *ʿilm*, qui est considéré par les soufis comme la source de grâces divines, se concrétise par l'acquisition de la science, tandis que le *ʿamal* indique « des vertus comme l'ascétisme, l'abstention scrupuleuse, la compassion ainsi que l'importante censure des mœurs »[5]. La notion éthico-religieuse de *ʿamal*, qui fait pendant au *ʿilm*, comme le souligne Nelly Amri, est entendue « comme pratique religieuse et sociale de conformité et d'application de la Loi, dans ses deux dimensions exotérique et ésotérique »[6]. Muḥammad fut à la fois un ascète et un spirituel dans sa vie religieuse personnelle et un meneur d'hommes dans sa vie politique au service de l'islam.

2 K. Morimoto, « The Prophet's Family as the Perennial Source of Saintly Scholars: al-Samhūdī on *ʿilm* and *nasab* », dans C. Mayeur-Jaouen and A. Papas (éds.), *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Berlin, 2014, p. 116.

3 Coran 33 : 33.

4 K. Morimoto, « The Prophet's Family as the Perennial Source of Saintly Scholars », p. 119.

5 N. Amri, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural », p. 175.

6 N. Amri, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural », p. 201.

L'imitation du modèle d'excellence incarné par la figure prophétique est un thème majeur des textes hagiographiques[7].

Fondatrice de l'expérience de sainteté, la figure du Prophète Muḥammad est présente dans le parcours de vie de la plupart des cheikhs du Fārs. Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī incarne parfaitement le modèle prophétique : sa vie est un précipité des vertus de Muḥammad à une époque où la région était encore peu islamisée. Il s'est distingué par ses activités de prédication qui auraient converti à l'islam des milliers de zoroastriens, il a envoyé « son armée » mener la guerre sainte à la frontière byzantine et a construit un grand ensemble religieux à Kāzarūn afin que les nouveaux convertis puissent respecter les préceptes religieux. Il réactive dans le Fārs les actions du Prophète en Arabie. Il bénéficie aussi du soutien du Prophète Muḥammad qui légitime ses actions, lorsqu'elles étaient combattues par les zoroastriens ou contestées par la population musulmane de la ville. En plusieurs circonstances, Shaykh Abū Isḥāq voit le Prophète lui indiquer comment résoudre les difficultés qu'il rencontre dans ses actions au service de l'islam.

L'activisme religieux de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī dans le Fārs est comparable au rôle assumé un siècle plus tard par le cheikh Aḥmad-i Jām au Khorassan. Au moment de sa mort en 536/1141, il était mieux connu pour son activisme religieux (*tabligh*) et son prosélytisme (*daʿwa*) que pour ses idées gnostiques (*ʿirfān*). Il aurait tellement tourmenté les zoroastriens et les ismaéliens qu'il fut considéré comme le « protecteur du royaume » (*mulk-panāh*)[8]. L'engagement d'Aḥmad-i Jām s'explique par le contexte religieux qui avait cours à cette époque au Khorassan, où de nombreux courants spirituels, comme la *karrāmiyya* et la *malāmatiyya*, ainsi que des mouvements considérés comme sectaires, les ismaéliens et les mutazilites, étaient actifs et se combattaient les uns contre les autres[9].

Si au x^e^ siècle, Shaykh Abū Isḥāq réitère à Kāzarūn les hauts faits du Prophète, d'autres maîtres spirituels du Fārs inscrivent également leurs actions dans ses pas, mais à une période beaucoup plus tardive, alors que le contexte religieux avait beaucoup changé. Tel est le cas de ʿUmar Murshidī qui fut initié de manière onirique à la *kāzarūniyya* par Shaykh Abū Isḥāq lui-même. Le cheikh ne réactive pas comme son maître la *sīra* du Prophète par des actions au service d'un islam conquérant qui n'avait plus lieu d'être au xv^e^ siècle.

7 Voir l'étude récente de D. Gril, *Le serviteur de Dieu. La figure de Muhammad en spiritualité musulmane*, Paris, 2022.

8 Sh. Mahendrarajah, *The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran*, Cambridge, 2021, p. 32.

9 Sh. Mahendrarajah, *The Sufi Saint of Jam*, p. 27-31.

ʿUmar Murshidī incarne l'autre versant du modèle prophétique, celui de la pratique religieuse personnelle de Muḥammad. Il fait, comme ce dernier, de longs séjours dans des endroits isolés pour dialoguer avec Dieu, il prie nuit et jour, il adopte un régime alimentaire frugal et s'en remet entièrement à Dieu. Plus significatif encore, le récit, on l'a vu, dans lequel le Prophète lui donne un fils de substitution, issu par sa mère des « Gens de la Demeure ». L'enfant que le Prophète « donne » au cheikh est son neveu qui plus tard sera son successeur. ʿUmar Murshidī se rattache de manière métaphorique aux *ahl al-bayt*.

Les cheikhs *qattālī*, de *nasab ḥusaynī*, donc par leur lien biologique avec le Prophète, étaient en quelque sorte ses héritiers naturels. Tout comme ʿUmar Murshidī, ils suivent sa voie dans leur vie personnelle. Ils obéissent à Dieu, font preuve de confiance et de crainte révérencielle envers lui. Selon certaines traditions, le Prophète avait laissé sa chamelle déterminer l'endroit où il devait résider à Médine en lui lâchant la bride afin de la laisser se diriger où Dieu conduirait ses pas. Ce rituel est utilisé pour déterminer le lieu d'inhumation des membres de cette famille de « Gens de la Demeure ». Ils suivent le modèle prophétique jusqu'au moment de leur mort. Selon l'hagiographe, les *qattālī* ont diffusé la *walāya* des *Ahl al-bayt* dans le Fārs qui est ainsi devenu la terre sacrée des descendants du Prophète.

À vrai dire, la plupart des saints hommes, tout comme les petits cheikhs de *khānaqāh* de la province, s'inscrivent dans les pas de Muḥammad en mettant en œuvre la science (*ʿilm*) et la pratique (*ʿamal*) du modèle prophétique. Tous incarnent la piété ascétique du Prophète, fondée sur le retour à Dieu, le repentir (*tawba*), le renoncement (*zuhd*), la remise confiante (*tawakkul*) et le strict respect de la *sunna*, tout en agissant pour protéger la société des injustices des grands de ce monde. Dans le Fārs, le saint a une relation privilégiée avec le Prophète, il est à la fois son héritier, son fils spirituel, mais aussi celui dont la *sunna* prophétique a parfait l'éducation. Cependant, un même maître spirituel peut inclure dans son *imitatio prophetae* d'autres modèles de sainteté qui lui sont plus spécifiques.

1.2 *Les cheikhs d'un nouveau style, des patrons locaux*

Jürgen Paul a donné une définition des maîtres soufis qu'il appelle les « cheikhs d'un nouveau style ». Il précise que ce n'est pas forcément un « *dolce stil nuovo*, mais qu'il peut aussi apparaître dur[10] ». En effet, ce nouveau style est caractérisé par l'autorité absolue du maître sur ses disciples. Le cheikh Aḥmad-i Jām est tout à fait représentatif de ce nouveau modèle. Il avait été surnommé « Éléphant furieux » (*zhanda pīl*) car il manquait de patience et de compassion

10 J. Paul, « Au début du genre hagiographique dans le Khorassan », p. 27.

envers ses disciples[11]. Ces cheikhs d'un nouveau style avaient fixé des règles fixes et rigoureuses pour organiser la vie dans la *khānaqāh*. On considère généralement que le cheikh Abū Saʿīd b. Abī l-Khayr de Nichapour fut le premier à fixer ces règles[12]. Et surtout, les cheikhs d'un nouveau style intervenaient dans les affaires de la ville et de la région[13]. Courtisés et craints par les puissants, ils ont réussi à déborder largement les ulémas et « les soufis de style traditionnel » par le nombre d'adeptes tant en milieu urbain que rural[14]. Cette évolution s'explique par un changement du rôle des ulémas et des soufis dans la gestion de la ville ou du village.

Plusieurs cheikhs du Fārs peuvent être qualifiés de soufis d'un *stil nuovo*. On peut citer le cas d'Amīn al-Dīn Balyānī qui impose dans sa *khānaqāh* des règles très strictes à ses disciples, qui sont menacés d'en être renvoyés s'ils ne les respectent pas. Dans le même temps, le cheikh Balyānī est engagé dans le siècle pour résoudre les difficultés de la population de Kāzarūn. Ainsi, apparaît-il comme un *patronus* local qui, profitant de sa proximité avec les princes injuides, intervient pour faire cesser la tyrannie d'un collecteur d'impôts ou encore les méfaits d'un brigand qui sème la terreur dans la région. Amīn al-Dīn Balyānī est aussi le conseiller du prince. Il incite Masʿūd-Shāh Īnjū à agir avec justice en lui affirmant que la nomination de représentants justes assure la stabilité de son pouvoir[15]. Le cheikh peut aussi apporter son assistance au prince s'il est en difficultés sur le champ de bataille. Il exerce à distance ses pouvoirs charismatiques pour épargner la mort à Masʿūd-Shāh Īnjū qui s'était rebellé contre l'Ilkhan Abū Saʿīd à Sulṭāniyya. En conformité avec ce lieu commun hagiographique, écho sans doute de la *vox populi*, les armes spirituelles d'Amīn al-Dīn Balyānī sont mises au service du prince qui, dans plusieurs anecdotes, apparaît en quelque sorte comme son disciple.

Les cheikhs d'un nouveau style sont apparus au Khorassan au moment de l'arrivée des Seldjoukides au milieu du XI^e^ siècle. Ils furent les intermédiaires entre les assaillants et la population locale, un rôle généralement assumé par les ulémas. Dans le Fārs, on l'a vu, le cheikh ʿUmar Murshidī exerça ce rôle de médiateur au moment des sièges de Chiraz, suite aux nombreuses rivalités de pouvoir entre princes de sang timourides. Dans les chroniques historiques et les histoires locales, ce sont les élites civiles de la ville, en particulier les chefs de quartiers, qui sont intervenus pour régler ces conflits. Dans la version

11 Sh. Mahendrarajah, *The Sufi Saint of Jam*, p. 31.
12 F. Meier, *Abū Saʿīd*, p. 310-311.
13 J. Paul, « Au début du genre hagiographique dans le Khorassan », p. 27.
14 J. Paul, « Au début du genre hagiographique dans le Khorassan », p. 28.
15 *Miftāḥ al-hidāya*, p. 99-100.

hagiographique de ces luttes fratricides, alors que les noms des élites civiles de Chiraz sont mentionnés par l'hagiographe, il affirme que le véritable négociateur est ʿUmar Murshidī. L'auteur des *manāqib* du cheikh, qui était son neveu, attribue à son oncle un rôle politique déterminant pour préserver le bien-être de la population de Chiraz. Tout au long du *Maʿdan al-durar*, l'hagiographe met l'accent sur la proximité du cheikh avec les Timourides au point qu'ils apparaissent comme ses principaux disciples.

Un *topos* hagiographique : le don d'une ville ou d'une région à un leader politique, apparut à l'époque du cheikh Abū Saʿīd b. Abī l-Khayr. Le saint homme aurait donné l'Irak à Tughril (r. 429-455/1038-1063), le premier sultan seldjoukide, et le Khorassan à son frère Chaghri. Jürgen Paul fait remarquer que c'était la première fois que ce thème surgissait dans les sources textuelles. Auparavant, il n'était pas naturel que « les cheikhs fournissent une légitimité charismatique à des chefs politico-militaires »[16]. Si à l'époque du cheikh Abū Saʿīd b. Abī l-Khayr le lien entre le sultan et le saint homme témoignait d'un changement dans les relations entre les deux sources de pouvoir, par la suite ce thème devint un lieu commun des sources hagiographiques. En effet, quatre siècles plus tard, on retrouve ce topos dans le *Maʿdan al-durar*. ʿUmar Murshidī aurait remis la ville de Chiraz à Ibrāhīm-Sulṭān. Le cheikh devint par la suite le conseiller du jeune prince.

Les interventions des hommes de Dieu dans les affaires du siècle parcourent les vies de saints. De multiples anecdotes mettent en scène Muḥammad b. Abī Najm et le prince de Lār, Sayf al-Dīn Nuṣrat. Elles témoignent d'une très grande proximité entre les deux hommes au point qu'un jour, Sayf al-Dīn Nuṣrat n'hésita pas à venir une hache à la main à la porte du lieu de réclusion (*khalwat-khāna*) où s'était emmuré le cheikh pour se couper totalement du monde. Il voulait le faire sortir afin que la population puisse bénéficier de sa « guidance bénie ». En plusieurs circonstances, Muḥammad b. Abī Najm protégea le prince de Lār contre des adversaires. Rūzbihān Baqlī, qui fut contemporain de plusieurs atabeks salghurides, se montre lui aussi un acteur dans les affaires politiques à Chiraz, tout comme ʿUmar Murshidī à l'époque timouride. On peut également citer le cas de la conquête de Qays par le roi d'Ormuz, qui pour assurer sa victoire bénéficia de l'assistance spirituelle de Sayyid Kāmal Pīr, le fils de Shāh Sayf Allāh Qattālī. La version hagiographique de cette conquête correspond en grande partie aux faits historiques réels.

C'est en tout cas cette figure de cheikh acteur de la vie politique que les hagiographes ont voulu faire passer à la postérité, mais on n'en trouve pas la trace dans la narration des chroniqueurs. Il est intéressant de comparer la figure

16 J. Paul, « Au début du genre hagiographique dans le Khorassan », p. 28-29, n. 40.

de ces cheikhs avec celle du saint *rifāʿī* Abū l-Ḥasan ʿAlī al-ʿAjamī qui aurait eu des relations très étroites avec le sultan hafside Abū Fāriz ʿAbd al-ʿAzīz[17]. Bien que le portait laudatif dressé par l'hagiographe correspond à sa réputation de roi pieux, vertueux et ami des saints, aucune chronique ne parle, ni n'évoque Abū l-Ḥasan ʿAlī al-ʿAjamī. On peut également citer l'exemple du saint tunisois Aḥmad b. ʿArūs, dont l'hagiographie est truffée de faits politiques montrant le primat de l'autorité du cheikh, y compris sur le sultan, tandis que les chroniques dynastiques n'évoquent guère ce rôle[18]. Les chroniqueurs, comme les hagiographes, font des choix dotés de sens pour nous livrer leur propre représentation de l'histoire. Il faut en effet tenir compte de la nature de la littérature hagiographique qualifiée par André Vauchez de « langage mystérieux et merveilleux qui remplissait dans la société médiévale une fonction de communication essentielle »[19]. Les vies de saints expriment les attitudes mentales de la population, la perception qu'elle se fait des événements qui ont un impact sur la vie quotidienne, et qui ne correspond pas à la vision de l'histoire des grands de ce monde.

1.3 *La figure du pôle eschatologique*

Nelly Amri a qualifié les XIV^e^ et XV^e^ siècles de « tournant de sensibilité »[20] car la figure du patron terrestre et céleste devint un thème majeur à une époque marquée par une profonde incertitude au Maghreb[21]. On peut faire le même constat en Iran au milieu du XIII^e^ siècle, après la prise de Bagdad et l'abolition du califat abbasside par les Mongols. À partir de ce moment, des courants millénaristes fleurirent un peu partout en Iran. Certaines sources hagiographiques et historiographiques se font l'écho de ce climat religieux en développant des théories sur le « Rénovateur de la religion » (*mujaddid*), le « Pôle » (*quṭb*) ou le « Secours » (*ghawth*), ou encore le « Maître du temps » (*ṣāḥib al-zamān*) et l'« Antéchrist » (*dajjāl*).

Pôle de tous les pôles (*quṭb al-aqṭāb*), Shāh Sayf Allāh Qattālī est appelé « Glaive de Dieu » par son hagiographe qui cite également à son propos le hadith prophétique sur l'envoi d'un rénovateur de la religion. Il investit ainsi le cheikh d'un rôle eschatologique dans le contexte religieux qui se développa suite à l'élimination du calife, al-Mustaʿṣim bi-llāh. Shāh Sayf Allāh Qattālī exerce la puissance réductrice de Dieu en condamnant à mort le calife car,

17 N. Amri, « Le saint *rifâʿî* Abû l-Hasan ʻAlī al-ʻAjamī (m. 809/1406) », p. 195-199.

18 N. Amri, « "L'homme de la terrasse" », p. 488-526.

19 A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981, p. 626.

20 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 19.

21 Description du contexte historique, N. Amri, *Les saints en islam*, p. 21-31.

selon l'hagiographe, il avait manqué de respect à la famille des « Gens de la Demeure » (*ahl al-bayt*). Le cheikh incarne le profil du saint terrifiant qui exerce la sainte violence divine pour rétablir la justice, un motif courant de la littérature hagiographique. Ici, Shāh Sayf Allāh Qattālī, qui se revendiquait de la *walāya* imamite, incarne de manière métaphorique le rôle du Mahdī justicier. On sait que ce dernier est censé faire partie des « Gens de la Demeure » à laquelle appartenait le cheikh.

Les lettres de Quṭb-i Muḥyī témoignent également des idées messianiques qui circulaient dans le Fārs à la fin du XV^e^ siècle, mais de manière plus ambiguë car les thèmes qu'il développe peuvent à la fois renvoyer aux théories sunnites et chiites. La théorie de la sainteté dans l'islam sunnite est construite sur une hiérarchie invisible de saints qui sont les garants de l'ordre cosmique et du bon gouvernement des hommes. Ils forment le « conseil des saints » *dīwān al-ṣāliḥīn* à la tête duquel se trouve le pôle en sainteté, le *qutb*[22]. Le *walī* perçoit son action comme étant inscrite dans un dessein divin de protection et de sauvegarde de l'ordre de l'univers qui s'exprime dans la notion de « gouvernement invisible du monde » et qui fait ombrage au pouvoir des émirs. Se pose alors la question de la légitimité du pouvoir politique en place[23].

Dans une de ses lettre, Quṭb-i Muḥyī annonce l'arrivée d'un rénovateur de la religion dans le Fārs. Le cheikh évoque les quatre-vingt-dix-neuf « miséricordes » (*raḥma*) que Dieu a gardées dans le monde invisible. À chaque époque, dit-il, une seule personne est en mesure de mettre en œuvre ces *raḥm*a, c'est le « Grand pôle » (*ghawth-i aʿẓām*). La notion de miséricorde divine (*al-raḥma*) repose sur un argument scripturaire[24], ainsi que sur une tradition prophétique selon laquelle Dieu a gardé quatre-vingt-dix-neuf *raḥma* pour le Jour de la Résurrection, afin d'en faire bénéficier ses serviteurs[25]. Nelly Amri souligne que la croyance en la miséricorde divine a désormais un visage, celui du *ghawth*[26]. Quṭb-i Muḥyī évoque aussi dans cette lettre un rénovateur de la religion, envoyé tous les cent ans dans le monde pour ramener les hommes dans le Vrai après la corruption de la pratique religieuse. Il ajoute que le rénovateur, qu'il

22 N. Amri, « *Zāwiya* et territoire », p. 289.

23 N. Amri, « *Walî* et *awliyâ'* en Ifriqiya médiévale. De l'activité originelle d'une notion aux modalités historiques de son activation », *StIsl*, vol 90, 2000, p. 23-36 ; *Id.*, « L'hagiographie islamique : quelques remarques sur l'évolution de la littérature des *manâqib* au Maghreb oriental (V^e^-XI^e^/XI^e^-XVII^e^ s.) », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et Belles-lettres*, 2015, p. 178-179.

24 Coran 4 : 110 et 39 : 53.

25 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 239.

26 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 240.

appelle aussi « Grand pôle », est « protégé dans le lieu du regard de Dieu »[27]. Selon la doctrine d'Ibn ʿArabī sur la hiérarchie spirituelle, « le monde n'est jamais dépourvu d'un *rasûl* vivant qui est le Pôle (*quṭb*) […]. Dieu l'a préservé vivant dans son corps »[28]. Quatre êtres sont ainsi préservés, Idrīs, Elie et Jésus, le quatrième Khiḍr, le Pôle, est le lieu du regard de Dieu dans ce monde[29]. Si l'analyse de certaines lettres de Quṭb-i Muḥyī montre que plusieurs concepts relèvent des théories imamites, sa présentation du rénovateur de la religion s'apparente aux doctrines du sunnisme.

La figure du Dajjāl, ce personnage de l'eschatologie islamique, apparaît à plusieurs reprises dans les lettres de Quṭb-i Muḥyī. Il l'associe à chaque fois à une parole de ʿAlī : « Je suis l'Être lourd de la terre ». La figure de ʿAlī a connu un développement considérable dans les milieux mystiques et messianiques, pas toujours chiites d'ailleurs, après l'invasion mongole[30]. Le thème de « la religion de ʿAlī » (*dīn ʿAlī*) réapparaît, notamment en Orient musulman[31]. Dans les lettres du cheikh, l'évocation de cette parole de ʿAlī est sans doute à mettre en relation avec l'émergence de sa figure de roi charismatique et/ou de roi messianique divinement inspiré dans le monde musulman post-mongol, sans pour autant relever d'une vision chiite du pouvoir. Les chroniqueurs font eux aussi allusion au climat messianique qui avait cours en Iran à cette époque. Naṭanzī ne présente-t-il pas Iskandar, dans une vision universaliste de la royauté, comme le « Messie de la fin des temps » ? Quant à Jalāl al-Dīn Muḥammad Dawānī, il considère qu'Uzun Ḥasan Aq Qoyunlu est le « combattant pour rénover la parole de Dieu ». Pour ces historiens et sans doute aussi pour Quṭb-i Muḥyī, les *mujaddid* et *les ṣāḥib al-zamān* envoyés à chaque siècle dans le monde sont des personnages historiques, des « fils du siècle » (*abnāʾ al-zamān*). Ils prolongent en quelque sorte, comme les saints hommes, la *walāya* muhammadienne, un processus bien répandu tant au Maghreb qu'au Mashreq à cette époque[32].

1.4 *Des maîtres visionnaires*

Les auteurs musulmans insistent sur l'intrusion du supranaturel dans la vie de Muḥammad comme étant le signe de sa prophétie. Les visions et les rêves

27 *Makātib-i Qub-i Muhyī*, éd. 1977, n° 262, p. 530.

28 M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 118.

29 M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 119.

30 O. Mir-Kazimov, « Connaissance divine et action messianique : la figure de ʿAlī », dans M.-A. Amir-Moezzi, *Ali, le secret bien gardé*, p. 332-347.

31 M.-A. Amir-Moezzi, *Ali, le secret bien gardé*, p. 311 et sur l'origine de l'expression « *dīn ʿAlī* », le chapitre 3, p. 105-142.

32 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 246-252. Voir le volume dirigé par M. Garcia-Arenal, *Mahdisme et millénarisme en Islam*, REMMM, vol. 91-92-93-94, 2000.

jouent un rôle central dans la *sīra nabawiyya*. Muḥammad est considéré comme le rêveur et le visionnaire parfait[33]. Étant donné que les saints sont les héritiers du Prophète, ils sont eux aussi l'objet de nombreuses visions et apparitions oniriques. Les rêves et les visions forment une part importante du récit hagiographique. Placés stratégiquement au sein d'une organisation textuelle plus large, les rêves et les visions doivent être traités comme des « objets littéraires »[34]. Dans les textes hagiographiques, ces phénomènes oniriques se présentent parmi d'autres éléments : vision perspicace (*firāsa*), voix angélique (*hātif*), instructions par des paroles intérieures (*khawāṭir*), miracles (*karāmāt*), etc. C'est seulement après avoir établi les relations entre les récits de rêve et les autres éléments textuels que nous pouvons déterminer leur fonction spirituelle, éducative, édifiante, sociale, voire politique.

Pierre Lory distingue deux types de rêve chez les soufis. Il existe les « rêves initiatiques » par lesquels Dieu, le Prophète, ou toute grande figure de la spiritualité islamique confirme un sujet dans la voie spirituelle qu'il doit prendre. Le rêveur peut interpréter lui-même le message délivré. L'autre type est représenté par les « rêves de direction spirituelle » que les novices rapportent à leur maitre qui leur explique alors le rôle « pédagogique » du rêve qu'ils ont fait[35].

Nous trouvons dans les *manāqib* de plusieurs cheikhs soufis du Fārs de véritables récits visionnaires. L'exemple le plus emblématique est celui de Rūzbihān Baqlī qui, dans son « Journal spirituel », relate les nombreuses visions dont il fut l'objet dans le monde angélique. Il prétendit avoir rencontré Dieu à plusieurs reprises car l'un des buts des mystiques est la contemplation (*mushāhada*) de la divinité. Il y a dans le *Kashf al-asrār* une accumulation de visions anthropomorphiques de Dieu[36]. Rūzbihān voit son pied, sa main, sa face couleur de rose. Dieu joue du luth devant la porte de sa *khānaqāh*, il joue aussi du tambour. Rūzbihān dit que lorsque Dieu frappe sur l'instrument, c'est pour révéler sa royauté[37]. Dans une autre vision, afin de le distinguer des autres cheikhs, Dieu s'approche de lui et le fait danser[38]. Le saint homme a aussi la vision des prophètes, principalement Moïse et Muḥammad. Le palmier étant l'arbre de la connaissance, quand le Prophète donne à manger une datte à Rūzbihān, il lui inculque le savoir initiatique. Dans une autre vision, le Prophète devient la nourriture du cheikh lorsqu'il lui donne à téter sa langue. Rūzbihān a moins de

33 E. Sirrieyh, *A History of Muslim Dreaming*, p. 32.
34 Sh. Bashir, « Narrating Sight. Dreaming as Visual Training in Persianate Sufi Hagiography », dans *Dreams and Visions in Islamic Societies*, p. 233.
35 P. Lory, *Le rêve et ses interprétations*, p. 266.
36 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Le dévoilement des secrets*, p. 32-47.
37 *Kashf al-asrār*, § 72, p. 208.
38 *Kashf al-asrār*, § 74, p. 212.

visions de maîtres spirituels que de prophètes, mais Shaykh Kabīr est le plus important de ceux qui sont cités dans le *Kashf al-asrār* où il apparaît cinq fois. Référence obligée pour toute figure spirituelle de Chiraz, Shaykh Kabīr enracine territorialement Rūzbihān dans la ville[39].

Si dans son « Journal spirituel », Rūzbihān apparaît comme un véritable visionnaire qui eut le privilège de voir Dieu par le cœur, Shaykh Kabīr est crédité d'avoir fait une ascension céleste (*miʿrāj*), sur le modèle du voyage nocturne du Prophète Muḥammad[40]. Après avoir fait monter Shaykh Kabīr jusqu'au septième ciel, Gabriel le fit asseoir sous le trône de Dieu. Il vit alors de part et d'autre du trône divin, le Prophète, Abraham, Moïse et Jésus. Cette vision provoqua chez lui une immense terreur (*hayba*) à l'image de Moïse au Sinaï. À vrai dire dans ce récit, la vision des quatre prophètes du monothéisme est la récompense du jeûne sévère de quatorze jours que Shaykh Kabīr s'était imposé pour dompter son âme charnelle. Le cheikh ne vit pas la divinité face à face comme Rūzbihān. Dieu lui fit don d'un *miʿrāj*, mais qui n'était pas de même nature que le voyage nocturne du Prophète. En effet, les saints ne montent pas au ciel par le corps, car seuls les prophètes jouissent de cette grâce. Dans le cas des saints, c'est leur être intime qui est enlevé dans le monde supérieur[41].

À partir du XIVe siècle, un changement s'opère au niveau des protagonistes dans les récits de *miʿrāj*, par rapport aux récits des grands saints extatiques comme Abū Yazīd Basṭamī. Dans les voyages célestes, une part croissante est accordée au Prophète Muḥammad[42]. Tel est le cas de ʿUmar Murshidī qui est crédité par son hagiographe de deux ascensions célestes. Dans le premier *miʿrāj*, âgé de douze ans, il fut élevé au ciel où Idrīs lui transmit le savoir initiatique en lui faisant revêtir une robe qu'il avait lui-même confectionnée, image du manteau de l'investiture initiatique soufie. L'hagiographe compare ce qui s'est produit pour ʿUmar Murshidī avec cet épisode de la vie du Prophète dont la poitrine avait été ouverte pour lui inculquer la sagesse. Par la suite, pendant qu'il était à Taḥt-i sirāj à Kāzarūn, ʿUmar Murshidī fut l'objet d'un second

39 P. Ballanfat, « Introduction », dans *Le dévoilement des secrets*, p. 85.

40 Coran 81 : 19-25 et 53 1-12. Sur le modèle du *miʿrāj* prophétique et son rôle dans la sainteté, voir N. Amri, *Les saints en islam*, chapitres 8 et p. 201-216 ; *Id.*, « Figures du Prophète et modalités de sa présence dans les récits visionnaires du Maghreb : la *Ruʾyâ* de ʿAbd al-Salâm al-Assmar al-Faytûrî (m. 981/1573) », dans *Le prophète de l'islam : instauration d'un modèle et formes de dévotion*, N. Amri, R. Chih et D. Gril (éds.), *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 178, 2017, p. 103-126.

41 N. Amri, « Figures du Prophète et modalités de sa présence dans les récits visionnaires du Maghreb », p. 107-108.

42 Voir N. Amri, « Figures du Prophète et modalités de sa présence dans les récits visionnaires du Maghreb », p. 103-124.

miʿrāj, mais cette fois ce fut le Prophète lui-même qui l'accompagna et l'éleva de ciel en ciel jusqu'au trône de Dieu.

Dans son ouvrage, *Les saints en islam, les messagers de l'espérance*, Nelly Amri fait remarquer que l'imitation du *miʿrāj* muhammadien ne serait que « l'une des deux formes prises, dans la littérature des visions, par la vénération à la personne du Prophète et l'inscription de toute expérience de sainteté dans le prolongement de la *walāya* muhammadiyya, l'autre forme étant la mise en présence du saint non plus de Dieu, mais du Prophète »[43]. Dieu est rarement présent dans ces expériences visionnaires. Nelly Amri émet l'hypothèse qu'on pourrait y voir un durcissement des positions des juristes malékites à cette époque au Maghreb, mais aussi la volonté de rechercher un lien quasi charnel avec le Prophète Muḥammad[44]. On a vu que l'hagiographe de ʿUmar Murshidī a voulu donner de ce dernier l'image d'un saint juriste, dont l'enseignement était très ancré dans la *sunna* prophétique. Dans la vie du cheikh, le Prophète est très présent tout comme dans celle de Shaykh Abū Isḥāq. Ils s'attachent tous les deux, chacun à sa manière, à vivifier les deux faces du modèle prophétique.

2 Le rôle des visions dans les rattachements initiatiques. L'imbrication des lignages spirituels

Les apparitions des grands maîtres soufis au cours d'un rêve ou à l'état de veille abondent dans les sources hagiographiques, notamment comme modalité d'éducation spirituelle et de rattachement initiatique. Shaykh Kabīr et Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī, les deux maîtres fondateurs de la sainteté dans le Fārs, sont omniprésents dans les affiliations spirituelles des cheikhs soufis du Fārs. Alors qu'il était à la recherche d'un maître, Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī apprit au cours d'une vision que Shaykh Kabīr ferait son éducation spirituelle. On lui apportait les livres du saint patron de Chiraz, ce qui signifiait que Shaykh Kabīr lui transmettait des connaissances. Shaykh Kabīr et Shaykh Abū Isḥāq avaient une doctrine spirituelle commune, reposant sur les concepts de base du soufisme à ses débuts, comme le retour à Dieu (*tawba*), le combat contre l'âme charnelle (*nafs*), l'abandon confiant (*tawakkul*) et la remémoration du nom de Dieu (*dhikr*). En d'autres termes, ils étaient adeptes de la piété ascétique caractéristique des premiers maîtres spirituels du Khorassan, comme Shaqīq Balkhī par exemple qui figure dans la généalogie spirituelle de Shaykh Abū Isḥāq[45].

43 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 203.

44 N. Amri, *Les saints en islam*, p. 203.

45 Généalogie spirituelle de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī en annexe, p. 897.

On constate que par la suite l'initiation à la *kāzarūnīyya* ne se fit pas de maître à disciple, mais presque exclusivement à travers des rêves initiatiques. C'est le cas de Rukn al-Dīn Dānyāl, qui se vit remettre au cours d'une vision onirique les insignes de l'ordre *kāzarūnī* par un disciple de Shaykh Abū Isḥāq. Un grand nombre de visions et de récit de visite au tombeau de ce dernier donne une légitimité au successeur des Dānyālī, Muḥammad b. Abī Najm, mais qui se réclame aussi de l'initiation de Shaykh Kabīr. ʿUmar Murshidī eut de nombreuses visions dans lesquelles sont impliqués le Prophète, Shaykh Abū Isḥāq et Shaykh Kabīr mais également Sayyid Aḥmad Rifāʿī et Sayyid Abū l-Wafāʾ Kurd, deux maîtres qui n'étaient pas originaires du Fārs. Ces quatre figures spirituelles avaient des liens différents avec ʿUmar Murshidī. Les deux premiers lui donnèrent la légitimité de fonder une *khānaqāh kāzarūnī* à Chiraz. Sayyid Aḥmad Rifāʿī, le fondateur de la *rifāʿīyya* qui, à cette époque, avait des adeptes dans le Fārs, figure dans sa généalogie spirituelle. Sayyid Abū l-Wafāʾ Kurd représente le courant *ahl-i ḥaqq*, qui avait son siège dans le Luristān, la région d'origine de ʿUmar Murshidī. Si le rattachement initiatique de ces différents maîtres soufis se fit à travers des visions, d'autres firent leur éducation spirituelle dans le milieu familial. C'est le cas d'Amīn al-Dīn Balyānī qui fut initié à la *suhrawardīyya* par son oncle Awhad al-Dīn ʿAbd Allāh. Il bénéficia néanmoins de nombreuses visions de Shaykh Abū Isḥāq qui lui donnait ainsi la légitimité de restaurer le complexe religieux qu'il avait édifié à Kāzarūn. Shāh Sayf Allāh Qattālī et ses successeurs se démarquent des autres maîtres du Fārs. Ils furent rarement l'objet de visions, et encore moins pour leur éducation qui se fit exclusivement au sein de la famille.

La plupart des généalogies spirituelles des cheikhs soufis du Fārs remontent au Prophète Muḥammad en passant par ʿAlī, ou remontent à ʿAlī seulement. La figure de ʿAlī acquit une importance centrale à partir du XIe siècle dans les courant mystiques autres que le chiisme proprement dit, notamment dans la *futuwwa* et le soufisme. Néanmoins, alors qu'ils se rattachaient à l'ordre *kāẓarūnī*, les cheikhs de Khunj, Rukn al-Dīn Dānyāl et Muḥamamd b. Abī Najm, ne font pas remonter leur généalogie spirituelle au Prophète Muḥammad ou à ʿAlī, mais à Shaqīq Balkhī, pour le premier, à Uways Qaranī, pour le second.

À partir du Xe siècle, plusieurs lignages spirituels se sont développés dans le Fārs. Shaykh Kabīr a donné naissance à la *kabīrīyya* dont la généalogie initiatique (*silsila*) remonte à ʿAlī, mais selon deux chaînes différentes transmises par Ibn Zarkūb dans le *Shīrāz-nāma*. La première chaîne passe par les maîtres de l'école de Bagdad, tels Junayd et Ruwaym, tandis que la seconde passe par les imams duodécimains à partir de ʿAlī b. Mūsā al-Kāẓim[46]. La *silsila* de

46 Généalogie spirituelle de Shaykh Kabīr en annexe, p. 896.

Shaykh Abū Isḥāq remonte aussi au Prophète Muḥammad et à ʿAlī, mais elle inclut le calife ʿUmar, ce qui est une particularité par rapport à toutes les autres généalogies initiatiques des cheikhs du Fārs. On a vu que selon certaines traditions, Salmān Farsī serait né près de Kāzarūn, il est lui aussi inclus dans la *silsila kāzarūniyya*. Le courant auquel Shaykh Kabīr donna naissance influença presque tous les lignages puisqu'il figure dans toutes les *silsila*, à l'exception de Shāh Sayf Allāh Qattālī.

Rūzbihān Baqlī se réclamait de l'initiation *uwaysī* de Khiḍr et se présentait comme le troisième pôle du Fars, au même titre que Shaykh Kabīr et Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī. Il a donné naissance au second courant spirituel originaire de Chiraz, la *rūzbihāniyya*, qui fut perpétuée par son fils, Fakhr al-Dīn Aḥmad, et son petit-fils, Sadr al-Dīn Ibrāhīm. Ses arrières petits-fils, auteurs des *manāqib* de Rūzbihān, établissent la généalogie spirituelle de leur grand-père selon plusieurs rattachements. Dans la *Tuḥfat ahl al-ʿirfān*, la *silsila* de Rūzbihān passe par Shaykh Abū Isḥāq et Shaykh Kabīr. Elle remonte ensuite au Prophète par ʿAlī, selon deux sous-branches dont l'une passe par les maîtres de l'école de Bagdad jusqu'à Ḥasan Baṣrī, et l'autre par Shaqīq Balkhī, puis Salmān Fārsī et Uways Qaranī. Le *Rūḥ al-jinān* présente globalement la même disposition, mais avec quelques variantes et une addition significative dans une sous-branche qui inclut les imams duodécimains à partir de ʿAlī b. Mūsā al-Kāẓim[47]. Cette généalogie spirituelle est sans doute le reflet de la piété alide des derniers Rūzbihānī qui prononçaient des discours le jour de ʿĀshūrā pour commémorer la mort de l'Imām Ḥusayn.

Originaire de Bagdad, la *suhrawardiyya* avait une forte influence à Chiraz, avant même qu'elle eût des représentants officiels dans la ville. Buzghush, le père du premier d'entre eux, fut informé dans une vision onirique que son futur fils, Najīb al-Dīn ʿAlī, serait le successeur à Chiraz de Shihāb al-Dīn Suhrawardī. Les Ibn Buzghush n'ont pas été à la source d'une lignée spirituelle à Chiraz, car après la mort de Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, le fils de Najīb al-Dīn ʿAlī, ses disciples s'établirent dans d'autres villes, à Naṭanz par exemple. Néanmoins, Najīb al-Dīn ʿAlī initia à la *suhrawardiyya* Awhad al-Dīn, l'oncle d'Amīn al-Dīn Balyānī qui se rendit à Chiraz pour parfaire son éducation religieuse[48].

Deux courants spirituels originaux ont vu le jour dans le Lāristān. Shāh Sayf Allāh Qattālī a donné naissance à la *qattāliyya*, une *ṭarīqa* qui remonte à ʿAlī

47 Différentes généalogies spirituelles de Rūzbihān en annexe, p. 898-899, et C. Ernst, *Ruzbihan Baqli*, p. 125-126 et « Chart 2 », p. xxiii-xxv. On a vu que l'une des sous-branches de la *silsila* de Shaykh Kabīr passe aussi par les imams duodécimains.

48 Généalogie spirituelle d'Amīn al-Dīn Balyānī en annexe, p. 900.

en passant par Sayyid Aḥmad Rifāʿī et les maîtres de l'école de Bagdad[49]. La *qattāliyya* pourrait être une branche iranienne de la *rifāʿiyya*. Elle fut perpétuée par les descendants de Shāh Sayf Allāh Qattālī, bien après l'époque safavide. On ne connaît pas l'affiliation de Quṭb-i Muḥyī étant donné qu'il ne se revendique d'aucun maître dans ses lettres. Il a donné naissance à un courant spirituel entièrement original, la *ikhwāniyya* ou *quṭbiyya*, qui était en opposition avec les théories d'Ibn ʿArabī. Quṭb-i Muḥyī critique ce dernier à de nombreuses reprises dans ses lettres, mais il cite très souvent Shaykh Kabīr en termes très élogieux. D'après le contenu de ces missives, la ligne spirituelle dispensée par le cheikh était en continuité des mouvements ascétiques et piétistes du Khorassan. Faute de disposer de sources externes aux lettres du cheikh, on n'a pas d'informations nombreuses et précises sur le devenir de la *ikhwāniyya*. Néanmoins, on sait que le courant spirituel initié par Quṭb-i Muḥyī à Ikhwānābād fut perpétué par quelques disciples qui évoquent l'enseignement du cheikh dans leurs écrits.

On constate qu'il existe une véritable imbrication entre les différentes voies initiatiques et une influence certaine de *la kabīriyya* et de la *kāzarūniyya* sur les autres ordres nés dans le Fārs par la suite. Selon certaines traditions sur l'affiliation spirituelle d'Amīn al-Dīn Balyānī, Shaykh Kabīr figure dans la généalogie spirituelle de la *suhrawarddiyya*[50]. Il en est de même des Abū Najmī qui, tout en se réclamant de la *kabīriyya* et de la *kāzarūniyya*, incluent dans leur *silsila*, d'après certaines traditions, Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush, le premier maître de la *suhrawardiyya* à Chiraz. On note également que certains cheikhs soufis, qui furent à l'origine d'un lignage initiatique, pouvaient avoir suivi la voie spirituelle d'un autre maître sans que celui-ci figure dans leur *silsila*. On peut citer le cas d'Aṣil al-Dīn Muḥammad Shīrāzī qui avait à Balyān une *khānaqāh* connue sous le nom de Khānaqāh-i Aṣīl al-Dīn Shīrāzī, où il fut inhumé après sa mort en 618/1221-1222[51]. Il initia à la *suhrawardiyya* Awhad al-Dīn Balyānī avant que ce dernier se rende à Chiraz suivre les enseignements de Najīb al-Dīn ʿAlī. Selon Ibn Zarkūb, Aṣil al-Dīn Muḥammad suivait la voie spirituelle de Rūzbihān Baqlī, mais ce dernier ne figure pas dans la généalogie spirituelle de la *suhrawardiyya*[52].

La carte des *khānaqāh* et des sanctuaires des cheikhs soufis du Fārs permet de mesurer la diffusion et l'influence de chacune de ces voies spirituelles par son ancrage dans la province. On note que la « *khānaqāh*-mère » de Kāzarūn

49 Généalogie spirituelle de Shāh Sayf Allāh Qattālī en annexe, p. 904.
50 *Shīrāz-nāma*, p. 186.
51 *Shīrāz-nāma*, p. 187.
52 *Shīrāz-nāma*, p. 187.

a fondé plusieurs « *khānaqāh*-filiales » du vivant de Shaykh Abū Isḥāq. La fondation d'institutions locales est le signe de la vitalité d'un ordre soufi. La *kāzarūnīyya* est incontestablement la voie qui a ouvert le plus d'établissements secondaires, pendant et après la mort du fondateur. Ils se répartissent un peu partout dans le Fārs, avec une plus grande concentration dans le district de Kāzarūn, mais aussi bien au-delà de l'Iran[53]. D'autre part, le dynamisme de l'ordre est confirmé par la création d'établissements *kāzarūnī* pendant toute la période objet de cette recherche. On remarque également que certains établissements se revendiquaient à la fois de la légitimité de Shaykh Kabīr et de Shaykh Abū Isḥāq dans une sorte de voie *kabīrīyya-kāzarūnīyya*, notamment dans le Lāristān. Cependant, la *kabīrīyya* ne créa pas d'institutions filiales en dehors de Chiraz et elle finit par disparaître comme voie indépendante. La *rūzbihānīyya*, une voie restée familiale, ne créa pas davantage de *khānaqāh*-filiales en dehors de Chiraz. Elle finit elle aussi par disparaître à tel point qu'au XV^e^ siècle, les adeptes de la *rūzbihānīyya* étaient absents lors des défilés des ordres soufis qui furent organisés on l'a vu près de Persépolis par Khalīl-Sulṭān. La *qattālīyya*, qui elle aussi était une *ṭarīqa* familiale, eut une diffusion plus vaste, mais dans le strict cadre familial. Des établissements *qattālī* furent créés par les descendants de Shāh Sayf Allāh Qattālī dans plusieurs villes et villages du Lāristān, à Qays, Ormuz et Būshihr, mais aussi à Julfar et en Oman.

On remarque la forte densité d'établissements soufis dans le Fārs, avec parfois une concentration de voies spirituelles et de cheikhs à Chiraz et à Khunj, les deux villes désignées chacune comme la forteresse ou la demeure des saints[54]. Il faut souligner que si la *kāzarūnīyya* se diffusa un peu partout dans la province, elle a maintenu son monopole dans la ville où il ne semble pas que d'autres voies soufies se soient implantées, autant qu'on puisse le savoir. Les emplacements des sanctuaires ou des simples tombes (*maqām*) des saints hommes ont donné naissance dans le Fārs à une sorte d'itinéraire sacré qui fut sans doute l'objet de pèlerinages.

3 Un culte aux tombeaux des cheikhs soufis ? La rareté des informations

Il est assez paradoxal, étant donné la renommée des maîtres spirituels du Fārs, que nous ne disposions que de très rares informations sur le culte dont

53 Carte en fin de chapitre 7.

54 Carte avec la localisation des *khānaqāh* et des mausolées, ainsi que l'affiliation spirituelle des cheikhs en annexe, p. 889.

leurs sanctuaires furent l'objet. Une des explications pourrait résider dans le fait que nous sommes entièrement tributaires des sources hagiographiques. Certaines furent rédigées peu de temps après la mort de ces hommes de Dieu, elles contiennent par conséquent peu de récits de prodiges aux tombeaux. Les faits extraordinaires *post mortem* sont en effet le signe d'un culte actif et des facteurs qui le favorisent[55]. D'autres hagiographies furent rédigées plusieurs siècles après la mort du cheikh, comme par exemple les *manāqib* de Shāh Sayf Allāh Qattālī et de ses descendants. Le but d'une telle hagiographie est d'écrire l'histoire d'un saint lignage sur la longue durée. Descendants des *ahl al-bayt*, les *qattālī* jouissent d'une sainteté innée, l'hagiographe ne semble pas se préoccuper de témoigner d'un culte qui serait rendu par des dévots à leurs tombes. Il s'agit de transmettre le charisme du fondateur et de capter son héritage afin de revendiquer son legs et d'affirmer l'identité du lignage sur un territoire[56].

Les chroniques historiques mentionnent en de très rares occasions le culte rendu au sanctuaire d'un maître soufi. ʿAbd al-Razzāq Samarqandī rapporte que Shāh-Rukh vint prier au tombeau de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī après avoir écarté Iskandar du pouvoir. Le témoignage de l'historien confirme la renommée du cheikh dans les milieux politiques. Les sources locales, quant à elles, situent l'emplacement des tombeaux, mais ne donnent pas d'informations sur leur fréquentation par les dévots ou les pèlerins venus de régions éloignées. À vrai dire, la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa est la meilleure source d'informations en ce domaine, mais elle n'est pas suffisamment détaillée pour que l'on puisse se faire une idée précise du culte rendu à la mémoire des maîtres spirituels du Fārs. Le voyageur arabe donne néanmoins des informations relativement circonstanciées pour le sanctuaire de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī. Il explique en détail toutes les modalités de redistribution des offrandes qui étaient vouées au cheikh. La reconnaissance des charismes de Shaykh Abū Isḥāq est sans doute à mettre en relation avec l'essor important de la *kāzarūniyya* en dehors de l'Iran, qui fit la célébrité de son fondateur. C'est d'ailleurs on l'a vu la seule *ṭarīqa* née dans le Fārs qui se répandit largement dans le monde musulman.

Les sanctuaires des saints hommes de Khunj ont bénéficié durant plusieurs siècles du mécénat princier, signe de l'attachement de la population à ces cheikhs soufis. Les rois d'Ormuz, les princes de Lār et même les souverains safavides et qajars ont honoré les cheikhs sunnites de la ville en faisant embellir leurs tombes. Ce mécénat princier actif est le signe que ces tombes étaient

55 Voir les réflexions de N. Amri (*Sîdî Abû Saʿîd al-Bâjî*, p. 195-215) sur les modalités de la mise en place d'un culte au tombeau d'un cheikh soufi.

56 N. Amri a étudié ce processus pour les voies initiatiques Shādhiliiyya-Zarrūqiyya et ʿArūsiyya-Salāmiyya, voir « L'hagiographie islamique », p. 183-186.

considérées comme des *loca sanctorum*. Les travaux d'embellissement dans le sanctuaire d'un homme de Dieu vénéré par ses dévots participent des modalités dont dispose le prince mécène pour s'attirer l'adhésion de ses sujets. À Chiraz, d'après les attestations textuelles dont on dispose, seul le mausolée de Shaykh Kabīr fut l'objet de restaurations constantes de la part des princes de la ville. Le sanctuaire familial des Rūzbihānī fut peu à peu délaissé, au point qu'au XIX^e^ siècle il était habité par des personnes qui y avaient aménagé une étable. Quant au tombeau de ʿUmar Murshidī, on l'a dit, il n'en subsiste absolument rien.

Il est admis que la sainteté a tendance à « créer une sacralité expansive qui rayonne du corps (du saint) et se déverse sur les objets et les lieux environnants en cercles concentriques »[57]. On a vu que ce phénomène était à l'œuvre au tombeau de Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī, en particulier pour la terre répandue à proximité. Les grands négociants emportaient avec eux un peu de cette terre chargée de la *baraka* du saint homme pour protéger les précieuses marchandises qu'ils transportaient. La naissance d'un sanctuaire avait également pour vocation d'attirer non seulement des pèlerins, mais aussi de provoquer une occupation humaine. Un village ou un bourg pouvait voir le jour à proximité d'un lieu saint[58]. Tel fut le cas de Muḥammad b. Abī Najm qui avait souhaité faire construire de son vivant une mosquée et un lieu d'étape à proximité de son futur sanctuaire. Il voulait qu'une ville et une communauté se forment autour de la tombe où viendraient prier ses dévots. À défaut de créer une ville nouvelle autour du sanctuaire, le quartier où Muḥammad b. Abī Najm fut inhumé devint une sorte de nécropole familiale incluant également les serviteurs du cheikh[59]. La volonté d'être inhumé aux côtés d'un homme (ou d'une femme) de Dieu est une expression de la vénération dont il jouit. Le tombeau de Bībī Dukhtarān, une femme alide de Chiraz, fut le lieu de sépulture choisi par deux autres femmes qui y furent inhumées. Des lumières rayonnaient du sanctuaire, signe de la sainteté des trois femmes qui y reposaient. Dans les environs du sanctuaire de Muḥammad b. Abī Najm, les tombes de certains de ses proches compagnons diffusaient plus loin encore la sacralité qui émanait du sanctuaire du saint homme. Cet ensemble de mausolées créa un espace de pèlerinage dans Khunj. La ville mérite bien le titre de « Demeure des saints »

57 A. Vauchez, *Sanctuaires chrétiens d'Occident*, p. 39.

58 Voir les réflexions d'A. Vauchez, *Sanctuaires chrétiens d'Occident*, p. 35-47.

59 Le regroupement des dépouilles de la famille d'un cheikh soufi et de ses fidèles serviteurs dans le même espace sacré avait déjà été mis en œuvre dans le sanctuaire de Shaykh Kabīr.

(*dār al-awliyā'*) en raison des nombreux tombeaux qui délimitaient dans le tissu urbain des espaces sacrés où résidait une force mystérieuse.

La vénération et la mise en place d'un culte que polarise un sanctuaire, comme l'a souligné Nelly Amri, peuvent s'apprécier par les mutations que connaît ce dernier, suivant de près le rythme de l'évolution de la reconnaissance de la sainteté d'un homme de Dieu par les milieux savants, dévots et politiques, reconnaissance dont témoignent des sources diversifiées[60]. Faute de disposer d'attestations textuelles extérieures aux sources hagiographiques, à ce stade, pour les cheikhs du Fārs notre savoir sur la construction d'un culte et ses rituels reste restreint. Dans son étude sur les sanctuaires chrétiens d'Occident, André Vauchez a montré que des liens durables pouvaient s'établir entre les miraculés et le sanctuaire. Une sorte de communauté émotionnelle pouvait s'instaurer entre les pèlerins présents et ceux qui les accueillaient. Les sanctuaires ont souvent été des « pôles d'agrégation humaine au sein desquels se sont formées des identités collectives autour de la mémoire du saint fondateur et de son culte »[61]. Sans oublier les divergences entre les deux religions, on peut risquer l'hypothèse qu'il existe « une anthropologie spirituelle commune au christianisme et à l'islam »[62]. On peut supposer que de tels liens communautaires pouvaient s'établir dans les sanctuaires des saints du Fārs, mais les sources médiévales ne permettent pas de le savoir. Afin d'approfondir nos connaissances sur le culte aux tombeaux de nos cheikhs soufis, il faudrait avoir recours à des sources plus tardives. Les récits des voyageurs, notamment occidentaux, qui se sont rendus en Iran à partir de l'époque safavide pourraient apporter quelques éléments d'information sur le culte rendu à ces cheikhs soufis. Les relations de voyage pourraient peut-être nous renseigner sur l'évolution du culte à la tombe de ces cheikhs sunnites alors que l'Iran était devenu chiite.

4 La sacralité spirituelle dans le Fārs et le passé préislamique

L'histoire sacrée dans le Fārs se manifesta dès le x^e^ siècle à travers le paysage, c'est-à-dire dans un espace qui faisait l'objet de pratiques dévotionnelles. Dans le processus de sanctification de la province, le vestige le plus emblématique de la Perse antique, le palais de Persépolis fut islamisé par les premiers historiens, tels Masʿūdī et Ṭabarī. Par la suite, il fut intégré dans l'islam spirituel car il devint

60 N. Amri, *Sîdî Abû Sa'îd al-Bâjî*, p. 195.

61 A. Vauchez, *Sanctuaires chrétiens d'Occident*, p. 64-65.

62 A. Vauchez, « La sainteté du pèlerin : un modèle anthropologique et spirituel », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, p. 161.

un lieu de spéculation soufie. Le cheikh Quṭb-i Muḥyī y fait lui aussi allusion pour rejeter les critiques de ses adversaires qui lui reprochent d'édifier pour ses compagnons un lieu de vie somptueux à Ikhwānābād. Quṭb-i Muḥyī répond avec une référence textuelle coranique qui attribue à Salomon la construction de palais somptueux. Il appelle Persépolis « l'édifice aux quarante minarets (*chihil minār*) » faisant ainsi du palais un lieu de dévotion islamique, un lieu sacré. Et Persépolis l'est toujours comme en témoigne le long poème mystique sur Persépolis rédigé par Mīrzā ʿAlī Akbar Khān Baṣīrī (m. 1971), connu sous le nom « Baṣīr al-Dīn », qui était le chef de l'ordre soufi *dhahabiyya*[63]. Dans cette fresque poétique intitulée « Le rayon unique dans les secrets de Takht-i Jamshīd » (*Partaw-i wahīd dar asrār-i Takht-i Jamshīd*) publié en 1959, l'auteur se livre à une interprétation mystique du site[64]. Apparu en rêve à Basīrī, Darius lui fait faire le tour des ruines de la capitale achéménide et lui révèle progressivement ses secrets. Il lui explique que les cent dix marches de l'escalier du palais correspondent à l'équivalent numérique du nom de ʿAlī, selon le système *abjad*. Il lui dit encore que l'escalier a la forme du « bateau de la salvation » (*kashtī-i najāt*), l'un des emblèmes de la *ṭarīqa dhahabiyya*[65]. Dans ce poème, comme dans les inscriptions salomoniennes du « Petit palais de Darius », le passé de la Perse antique et l'islam font partie du même ordre cosmologique.

Un autre site préislamique, le site sassanide de Qaṣr-i Abū Naṣr, a été investi de sacralité soufie. Il est identifié par Faṣā'ī avec la fameuse « Mosquée de Salomon », où Rūzbihān Baqlī vint pour s'entretenir avec Khiḍr dans le *miḥrāb*. Des habitants de Jérusalem vinrent y prier car ils avaient entendu dire que c'était un endroit où les vœux étaient exaucés. Face à la « Mosquée de Salomon », se trouve la « Source des oiseaux », encore appelé « Kūh-i Āb-i murghān », un autre endroit sacré où Shaykh Kabīr, Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī, Rūzbihān et ʿUmar Murshidī se rendaient pour faire des retraites. Ces traditions qui impliquent la figure de Salomon et Jérusalem, ville sainte de l'islam avec La Mecque, sacralisent cet endroit rupestre préislamique. Qaṣr-i Abū Naṣr, tout comme Persépolis, est le lieu de la rencontre entre l'héritage antique et l'islam spirituel.

Ibn Zarkūb exprime lui aussi dans le *Shīrāz-nāma* la double identité de la région, fondée à la fois sur son passé antique et l'islam. Dans le chapitre introductif sur les « vertus de la province du Fārs » (*faḍīlat-i iqlīm-i Fārs*), il

63 L. Lewisohn, « An Introduction to the History of Modern Persian Sufism », p. 46. Mīrzā ʿAlī Akbar Khān Baṣīrī avait été nommé directeur de la Bibliothèque Nationale de Chiraz au moment de sa fondation en 1949.

64 Mīrzā ʿAlī Akbar Khān Baṣīrī, *Partaw-i wahīd dar asrār-i Takht-i Jamshīd*, Téhéran, 1959.

65 S. Manoukian, *City of Knowledge*, p. 33.

rapporte des récits qui ancrent le Fārs dans l'islam spirituel. Il cite en premier lieu un célèbre hadith du Prophète Muḥammad : « Dieu a choisi parmi les gens de son cercle, les Arabes de Quraysh, et parmi les ʿAjam, les gens du Fārs »[66]. Cette parole du Prophète précède un récit sur Shahrbānū, la fille du dernier souverain sassanide Yazdegerd III. Elle aurait épousé Ḥusayn, le petit-fils du Prophète, et aurait donné naissance à ʿAlī b. al-Ḥusayn, qualifié par Ibn Zarkūb de « noble des deux côtés » (*karīm al-ṭarafayn*)[67]. Cette princesse sassanide, considérée comme la « mère des imams », est dépositaire de la lumière de la gloire royale de l'Iran ancien. Dans le chiisme duodécimain, la lumière joue un rôle central, « … le *nūr al-walāya*, véhiculé par le liquide séminal et véhiculant la science initiatique », se transmet d'imam à imam[68]. Ainsi, à partir de ʿAlī b. al-Ḥusayn, les imams seront les porteurs de la lumière de la *walāya* – héritée de ʿAlī et de Fāṭima (donc de Muḥammad) – et de « la lumière de gloire des anciens rois d'Iran »[69], transmise par Shahrbānū. Ibn Zarkūb fait également allusion parmi les célébrités du Fārs au compagnon du Prophète, Salmān Fārsī[70]. Il cite un hadith à propos de la dignité de ce dernier : « Salmān fait partie de nous, le monde ne sera pas dépourvu de croyants tant que subsistera un seul [membre] de la "Maison de Salmān" (*Āl-i Salmān*)[71]. » Salmān Fārsī est un personnage central de la spiritualité iranienne. Il représente l'archétype de l'adepte initié par ʿAlī. Ce dernier lui avait enseigné le Nom suprême de Dieu, mystérieuse clef des miracles les plus prodigieux[72]. La lumière de

66 Ici le terme Fārs est utilisé par Ibn Zarkūb dans son sens étroit désignant la province, *Shīrāz-nāma*, p. 21. Il existe d'autres versions de ce hadith comme, par exemple, celle rapportée par le savant chiite duodécimain Muḥammad b. Yaʿqūb Kulaynī (m. 329/940) : « On disait de ʿAlī b. al-Ḥusayn qu'il est le fils des deux élus, car l'élu de Dieu parmi les Arabes c'est (Bānū) Hāshim et parmi les non-Arabes, les Perses », M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 54.

67 *Shīrāz-nāma*, p. 21. Dans les premières traditions, la mère de ʿAlī b. al-Ḥusayn est une esclave (*umm walad*) dont on ne cite pas le nom. Sur le développement de cette légende dont le noyau primitif aurait vu le jour au IXe siècle dans l'entourage du calife al-Maʾmūn, voir M.-A. Amir Moezzi, « Shahrbānū, Dame du pays d'Iran et mère des Imams : entre l'Iran préislamique et le Shi'isme Imamite », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 27, 2002, p. 487-549, reprint dans *La religion discrète*, p. 49-86 ; *Id.*, « Šahrbānu », *EIr*. S. Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran*, p. 102-108. Le mausolée de Shahrbānū, connu sous le nom de Bībī Shahrbānu, est situé sur la colline de Ṭabarak, près de Ray au sud de Téhéran, voir M. Boyce, « Bībī Šahrbānu », *EIr*.

68 M.-A. Amir Moezzi, « Shahrbānū, Dame du pays d'Iran », p. 53-54.

69 M.-A. Amir Moezzi, « Shahrbānū, Dame du pays d'Iran », p. 54.

70 Sur Salmān Fārsī, voir l'étude de S. Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran*, p. 61-89.

71 *Shīrāz-nāma*, p. 22.

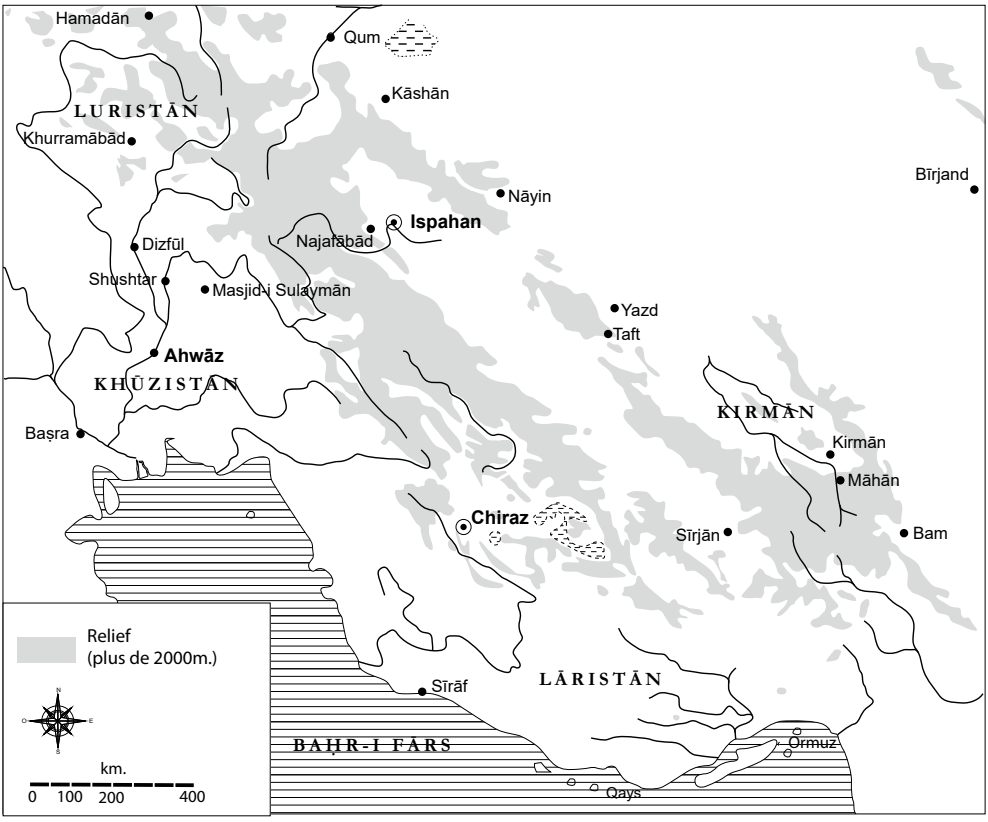
72 M.-A. Amir Moezzi, *La religion discrète*, p. 162.

la *walāya*, désormais localisée dans le cœur de Salmān Fārsī, n'avait pas fait de lui un imam, mais un saint (*walī*)[73]. À ce titre son nom est cité à plusieurs reprises dans les *manāqib* de Shaykh Abū Isḥāq et Amīn al-Dīn Balyānī[74]. Dans le *Rūh al-jinān*, la vie de Rūzbihān Baqlī Shīrāzī rédigée par son petits-fils ʿAbd al-Laṭīf, où il est question de la noblesse et de pureté des habitants du Fārs, Salmān Fārsī est cité comme l'un des saints de la province[75]. Dans le *Maʿdan al-durar*, une nuit Salmān Fārsī apparut à plusieurs reprises à ʿUmar Murshidī pour lui dire qu'en cas de douleur, il faut lire douze fois la Fātiḥa[76]. Shahrbānū et Salmān Fārsī relient la province – comme la référence au Fārs « royaume de Salomon » – à la pensée ésotérique de l'islam. Salmān Fārsī, que certaines traditions font naître à proximité de Kāzarūn, ville emblématique de la *daʿwa* à l'islam dans le Fārs, et Shahrbānū symbolisent le lien entre la Perse antique et l'islam iranien. La religion s'est exprimée dans un nouveau rapport à l'espace intégrant à la nouvelle religion les lieux sacrés de l'Antiquité dans la mesure où ils étaient rapportés à des héros fondateurs de la grandeur de la Perse. Lieu de mémoire de la gloire des souverains de l'Antiquité, le Fārs est une région où s'est illustrée la spiritualité islamique dont témoignent les doctrines gnostiques des cheikhs soufis et leur attachement au Prophète et aux *ahl al-bayt*, les « Gens de la Demeure ».

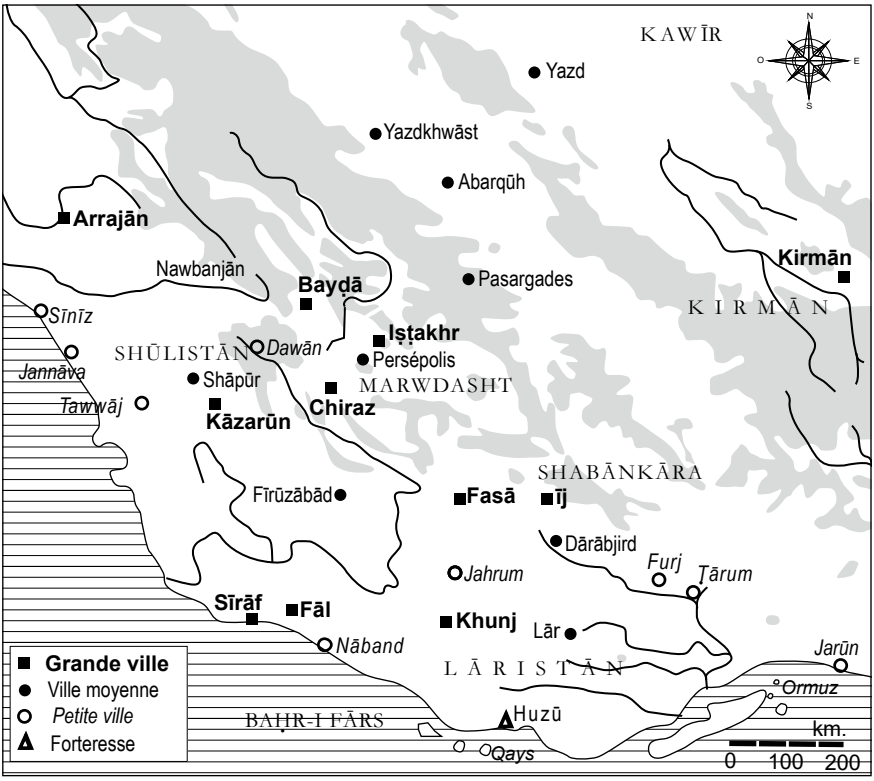
---

73 M.-A. Amir Moezzi, *La religion discrète*, p. 206.
74 *Firdaws al-murshidiyya*, p. 25, 88, 374, 376 ; *Miftāh al-hidāyya*, p. 148.
75 *Rūh al-jinān*, p. 159.
76 *Maʿdan al-durar*, p. 74.

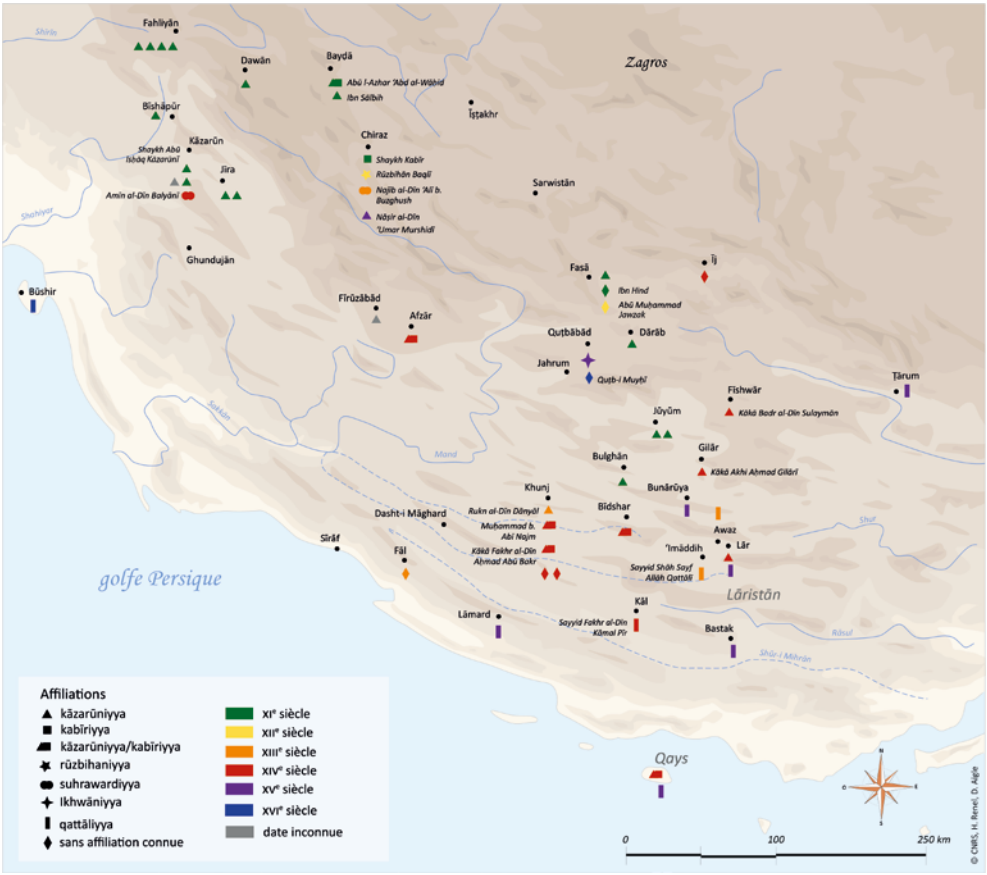
Cartes



CARTE 1 Carte de l'Iran méridional



CARTE 2 Carte détaillée du Fārs



CARTE 3 Carte des réseaux soufis

Tableaux généalogiques

PRINCES BOUYIDES DANS LE FĀRS

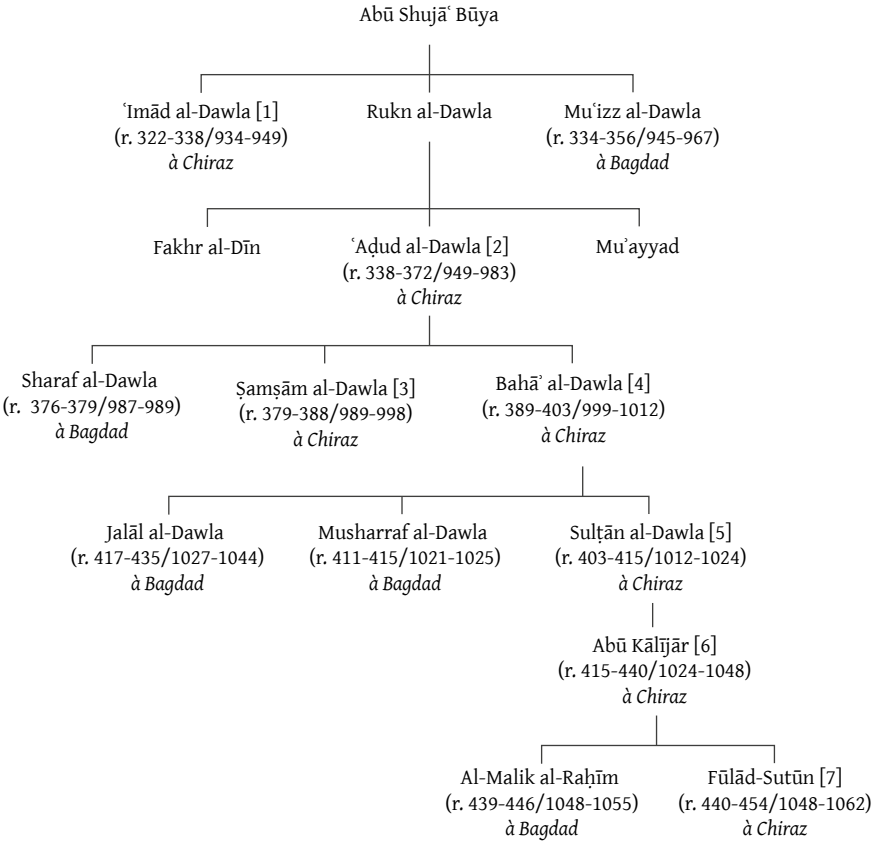


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 1 Bouyides

Liste des gouverneurs seldjoukides dans le Fārs

Sultan	**Gouverneurs**
Alp-Arslan (r. 455-465/1063-1072)	Faḍlūya (456-462/1063-1069)
Berk-Yāruq b. Malik-Shāh I[er] (r. 487-498/1094-1105)	Khumar-Tegin al-Sharābī (m. 492/1188-1189)
Muḥammad I[er] b. Malik-Shāh I[er] (r. 498-511/1105-1118)	Chawlï Saqqā'ū (r. 501-510/1107-1116-1117)
Maḥmūd I[er] b. Muḥammad I[er] (r. 511-525/1118-1131)	Qaracha al-Ṣāqī (r. 510 ?-526/1116 ?-1132)
Tughril b. Muḥammad I[er] (m. 529/1134)	Mengü-Bars (r. 526-532/1132-38)
Mas'ūd b. Muḥammad I[er] (m. 547/1153)	Boz-Aba (r. 532-542/1138-1147)

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 2 Gouverneurs seldjoukides

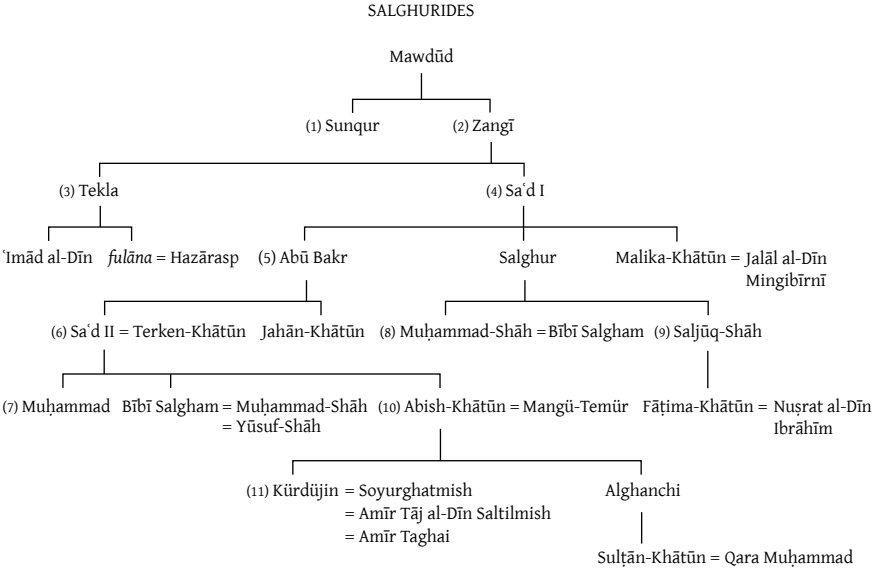


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 3 Salghurides

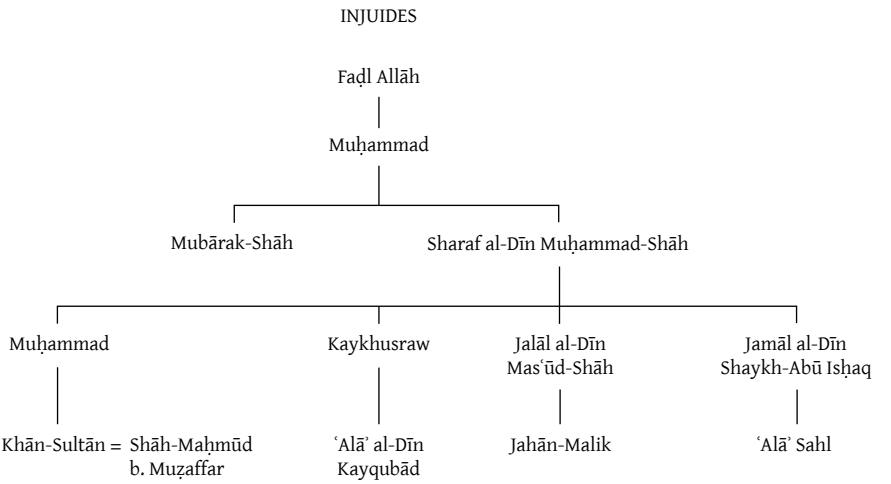


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 4 Injuides

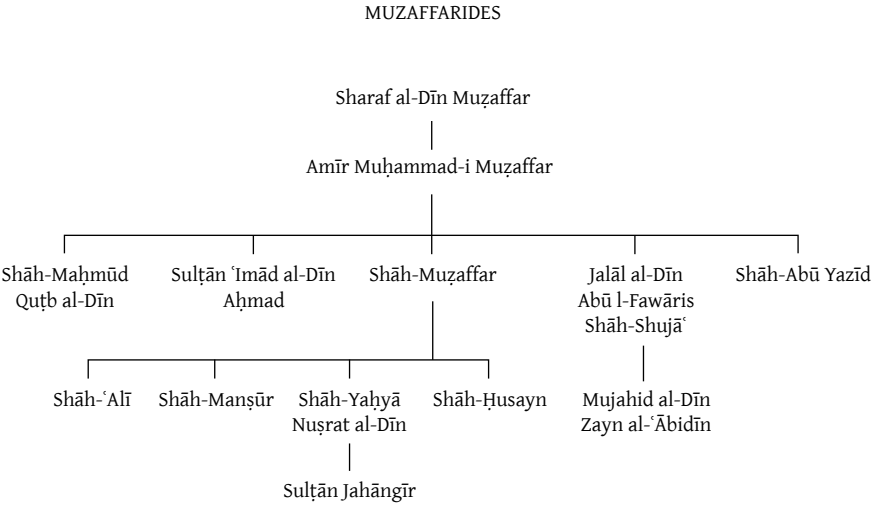


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 5 Muzaffarides

TIMOURIDES À CHIRAZ

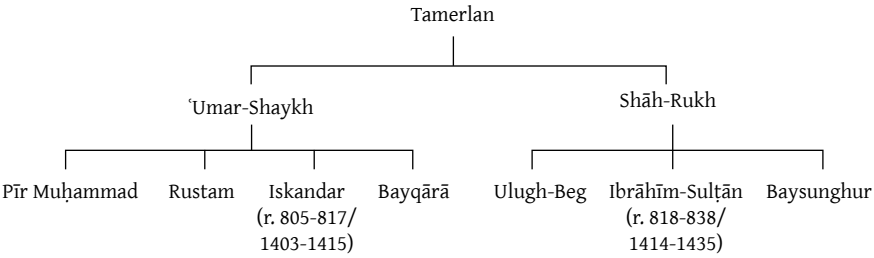


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 6 Timourides

ROIS D'ORMUZ (XIVe- XVIe S.)

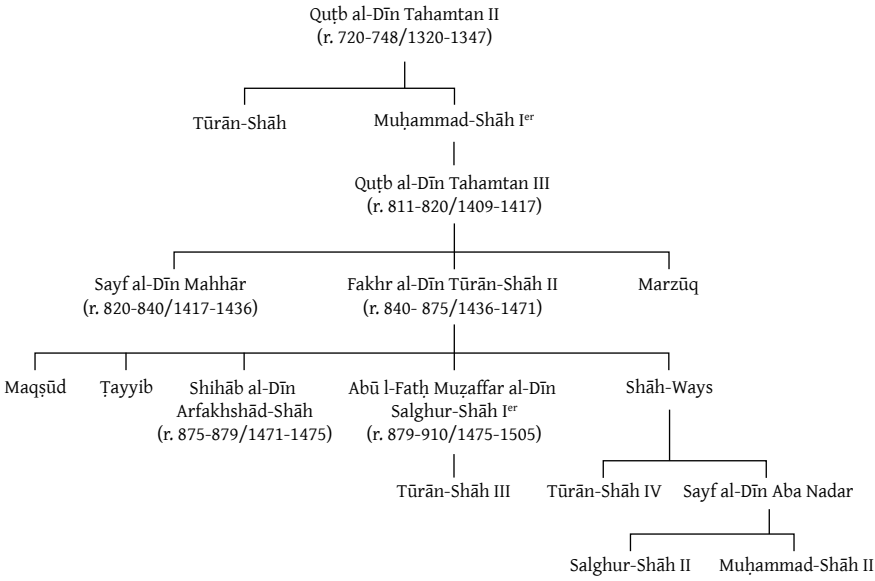


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE 7 Rois d'Ormuz

Généalogies spirituelles



GÉNÉALOGIE SPIRITUELLE 1 Shaykh Kabīr
Shīrāz-nāma, p. 128-129
Shīrāz-nāma, p. 129

Abū Isḥāq Kāzarūnī

|

Ḥusayn Akkār Shīrāzī

|

ʿAbd Allāh Muḥammad b. Khafīf

|

Abū ʿAmr Isṭakhrī

|

Abū Turāb Nakhshabī

|

Shaqīq Balkhī

|

Salmān Fārsī

|

Mūsā b. Yazīd Rāʿī

|

Uways Qaranī

|

ʿUmar et ʿAlī

|

Muḥammad

GÉNÉALOGIE SPIRITUELLE 2 Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī
Firdaws al-murshidiyya, p. 25-26

Rūzbihān
Sirāj al-Dīn Khalīfa b. Sālbih
Abū l-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad b. ʿAbd al-Karīm
Khaṭīb Abū Bakr b. Muḥammad
Abū Isḥāq Ibrāhīm Kāzarūnī
Ḥusayn Akkār Fīrūzābādī Shīrāzī
Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Khafīf

Jaʿfar al-Ḥadhdhāʾ
Abū Turāb Nakhshabī
Ḥātim al-Aṣamm
Ibrāhīm b. al-Adham
Dāʿūd Ṭāʿī
Ḥabīb ʿAjamī
Mūsā b. Yazīd al-Rāʿī
Uways Qaranī
ʿUmar
ʿAlī

Ruwaym
Junayd
Sarī Saqatī
Maʿrūf Karkhī

Dāʿūd Ṭāʾī
Ḥabīb ʿAjamī
Ḥasan Baṣrī
Alī

ʿAlī b. Mūsā al-Riḍāʾ
Mūsā b. Jaʿfar
Jaʿfar al-Ṣādiq
Muḥammad al-Bāqir
Zayn al-ʿĀbidīn
Al-Ḥusayn b. ʿAlī
ʿAlī b. Abī Ṭālib

GÉNÉALOGIE SPIRITUELLE 3 Rūzbihān Baqlī
Rūḥ al-jinān, p. 184-186
Tuḥfat ahl al-ʿirfān, p. 16-17

Rūzbihān
|
Sirāj al-Dīn Khalīfa b. Sālbih
|
Abū l-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad b. ʿAbd al-Karīm
|
Khaṭīb Abū Bakr b. Muḥammad
|
Abū Isḥāq Ibrāhīm Kāzarūnī
|
Ḥusayn Akkār Fīrūzābādī Shīrāzī
|
Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Khafīf

Abū Jaʿfar Ḥaddād
|
Abū ʿUmar Isṭakhrī
|
Abū Turāb Nakhshabī
|
Shaqīq Balkhī
|
Salmān Fārsī
|
Mūsā b. Yazīd Rāʿī
|
Uways Qaranī
|
ʿAlī
|
Muḥammad

Ruwaym
|
Junayd
|
Sarī al-Saqatī
|
Maʿrūf Karkhī
|
Dāʿūd Ṭāʾī
|
Ḥasan Baṣrī
|
ʿAlī
|
Muḥammad



GÉNÉALOGIE SPIRITUELLE 4 Amīn al-Dīn Balyānī
Miftāḥ al-hidāyyat, p. 18-19
Shīrāz-nāma, p. 186

Nāṣir al-Dīn ʿUmar Murshidī
|
Khaṭīb Rukn al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz b. Khaṭīb ʿAbd al-Raqīb
|
Imām al-Dīn Abū l-Farj b. Sirāj al-Dīn Kāshānī
|
Sirāj al-Dīn ʿUthmān b. Maḥmūd Kāshānī
|
Khaṭīb Ghiyāth al-Dīn Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd al-Muḥsin b. ʿAbd al-Karīm
|
Rukn al-Dīn Abū Bakr Muḥammad
|
Khaṭīb Abū Ḥāmid Aḥmad b. ʿAbd al-Karīm
|
Khaṭīb ʿImād al-Dīn Abū Naṣr Maḥmūd b. Aḥmad
|
Khaṭīb Rukn al-Dīn Abū Bakr Muḥammad b. Tāj al-Dīn Abū l-Qāsim b. ʿAlī b. Saʿd Qushayrī
|
Abū Isḥāq Ibrāhīm Kāzarūnī
|
Ḥusayn Akkār Fīrūzābādī Shīrāzī
|
Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Khafīf
|
Ruwaym
|
Junayd
|
Sarī Saqaṭī
|
Maʿrūf Kakhrī
|
Dāʿūd Ṭāʾī
|
Ḥabīb ʿAjamī
|
Ḥasan Baṣrī
|
ʿAlī
|
Muḥammad

GÉNÉALOGIE SPIRITUELLE 5 ʿUmar Murshidī
Maʿdan al-durar, p. 19-20.

Shaykh ʿIzz al-Dīn Dānyālī Kāzarūnī
|
Quṭb al-Dīn ʿAbd Allāh Dānyālī
|
Abū Dulaf Muḥammad Dānyālī
|
Majd al-Dīn Ismāʿīl Dānyālī
|
ʿAbd al-Salām Khunjī
|
Aḥmad Bāzārū
|
Shaykh Khiḍr
|
Rukn al-Dīn Dānyāl
|
Jamāl al-Dīn Aḥmad Khaṭīb
|
Khaṭīb Ghiyāth al-Dīn
|
Tāj al-Dīn ʿAbd al-Muḥsin b. ʿAbd al-Karīm
|
Abū Bakr
|
Khaṭīb Abū Naṣr MaḥmūdʿAbd
|
Abū l-Qāsim ʿAbd Allāh
|
Abū Isḥāq Ibrāhīm Kāzarūnī
|
Ḥusayn Akkār Fīrūzābādī Shīrāzī
|
Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Khafīf
|
Abū Ḥafṣ Ḥaddād Nishāpūrī
|
Abū ʿAmr Isṭakhrī
|
Abū Turāb Nakhshabī
|
Shaqīq Balkhī

GÉNÉALOGIE SPIRITUELLE 6 Dānyālī
M.-B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 94

Muḥammad b. Abī Najm
|
Ḍiyā' al-Dīn Manṣūr
|
'Abd al-Salām b. Sahlān
|
'Alī Lālā
|
Aḥmad Jūrbā
|
Ismā'īl Qaṣwī Baghdādī
|
Aḥmad b. 'Umar al-Kabrī
|
Najīb al-Dīn Suhrawardī
|
Akhī Faraj Zanjānī
|
Abū l-'Abbās b. Idrīs Nihāwandī
|
Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Khafīf
|
Abū Ḥafṣ Ḥaddād Nīshāpūrī
|
Abū 'Amr Isṭakhrī
|
Abū Turāb Nakhshabī
|
Shaqīq Balkhī
|
Mūsā b. Purand Rā'ī
|
Uways Qaranī

GÉNÉALOGIE SPIRITUELLE 7 Abū Najmī
M.-B. Wuthūqī, *Khunj*, p. 94.

Shāh Sayf Allāh Muḥammad Qattālī
|
Sayyid Najm al-Dīn Akhḍar
|
Sayyid ʿAlī b. Ghiyāth al-Dīn
|
Sayyid Aḥmad Kabīr Rifāʿī
|
Sayyid Manṣūr Rabbānī
|
Shaykh ʿAlī Qārī
|
Shaykh Abū l-Faḍl Kāmakh
|
Maḥkī al-ʿAjamī
|
Shaykh Burqān
|
Shaykh ʿAlī Bāzyār
|
Shaykh Abū Bakr Shiblī
|
Shaykh Junayd
|
Sarī Saqatī
|
Maʿrūf Karkhī
|
Ḥabīb ʿAjamī
|
Ḥasan Baṣrī
|
Alī b. Abī Ṭālib
|
Muḥammad Muṣṭafā

GÉNÉALOGIE SPIRITUELLE 8 Shāh Sayf Allāh Qattālī
Tadhkirat-i Shāh Sayf Allāh Qattālī, p. 73.

Bibliographie

Sources manuscrites

Nīmdihī, ʿAbd al-Karīm, *Tabaqāt-i Maḥmūd Shāhī*, Eton, Eton Collegue Library, manuscrit n° 160.

Quṭb-i Muḥyī, *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, Le Caire, Dar al-kutub, manuscript persan n° 4252.

Shihāb al-Dīn Dānyālī, *Maṣābiḥ al-sālikīn*, Mashhad, Kitābkhāna-yi Āstān-i Quds, manuscript n° 23022.

Tadhkirat-i Muḥammad b. Abī Najm, Khunj, bibliothèque privée de Shaykh ʿAbd al-Karīm et Shaykh Jaʿfar Abū Najmī.

Tadhkirat-i Quṭb al-ʿārifīn, Khunj, bibliothèque privée de Shaykh ʿAbd al-Karīm et Shaykh Jaʿfar Abū Najmī.

Tadhkirat-i Quṭb al-awliyāʾ, Khunj, bibliothèque privée de Shaykh ʿAbd al-Karīm et Shaykh Jaʿfar Abū Najmī.

Tadhkirat-i Shāh Sayf Allāh Qattālī, copie (exécutée par Sayyif ʿAlī b. Sayyid Aḥmadī à Bombay en 1403/1982) de la *Tadhkirat-i Muḥibbīn*, Lār, bibliothèque privée de Musṭafā Sayyid ʿAbd al-Raḥīm Mustafawī al-Hāshimī Khulwarī.

Waqf-i mazraʿa wa amlākī jiḥat-i buqʿat-i mutabbarakat-i Fakhriyya dar Khunj, Téhéran, National Library and Archives of Iran, manuscript n° 416/997.

Sources imprimées

A Sūfī Rule for Novices: Kitāb Ādāb al-Murīdīn of Abū Najīb al-Suhrawardī. An Abridged Translation and Introduction by Menahem Milson, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.

ʿAbd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭlaʿ-i saʿdayn*, éd. ʿAbd al-Ḥusayn Nawāʾī, Téhéran, Muʾassa-yi Muṭālaʿāt wa Taḥqīqāt-i Farhangī, 1353sh./1975.

Abū Naṣr Sarrāj, *Kitāb al-Lumāʿ fī l-taṣawwuf*, éd. Reynold A. Nicholson, Leyde-Londres (Gibb Memorial Series, n° 22), 1914.

Abū Nuʿyam Iṣbahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, 11 vols, Beyrouth, 1967.

ʿAmr b. Mattā, *Akhbār faṭārikāt kursī l-mashraq*, éd. du texte arabe et trad. latine, *Maris, Amri et Slibae*, De Patriarchis Nestorianorum, *Commentaria, ex codicibus Vaticanis*, éd. Henricus Gismondi, Rome, C. de Luigi, 1899.

Anonymous Synoptic Account of the House of Timur, dans Thomas W. Lenz, *Timur and the Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century*, Los Angeles, Los Angeles County Museum, 1989.

Anṣārī, ʿAbd Allāh, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, éd. Ḥusayn Akhī Ṭūs, Téhéran, Intishārāt-i Fughūrī, 1362sh./1983.

Asnād wa nāmahā-yi tārīkhī, éd. Sayyid ʿAlī Muʾayyad Thābitī, Téhéran, Kitābkhāna-yi Ṭahūrī, 1346sh./1967.

ʿAṭṭār, Farīd al-Dīn, *Tadhkirat al-awliyāʾ*, éd. Muḥammad Istiʿlāmī, Zawwār, Téhéran, 1355sh./1976².

Balyānī, Amīn al-Dīn, « Bāzkhʷānī-i yak waqf-nāma », éd. ʿImād al-Shaykh al-Ḥukamāʾī, *Mīrath-i Jāwīdān*, vol. 15, 1372sh./1992, p. 48-52.

Balyānī, Amīn al-Dīn, « Maktūb-i Amīn al-Dīn Kāzarūnī ba-Darvīsh Ḥājjī Rashīd », dans *Twenty Philosophical-Mystical Texts in Persian and Arabic*, éd. Ali Muhaddis, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 2008, p. 121-124.

Balyānī, Amīn al-Dīn, *Bidāyat al-dhākirīn*, éd. Akbar Naḥwī, dans *Majmūʿa-i mutūn-i Īrānī*, éd. Jawād Basharī, Kitābkhāna-yi Majlis-i Shurāwī-i Islāmī, t. 3, 1391sh./2011, p. 509-537.

Balyānī, Amīn al-Dīn, *Dīwān-i ashʿār*, éd. Muḥammad Barakat et Kāwūs Ḥasanlī, Téhéran, Intishārāt-i Fahrangistān, 1387sh./2008.

Bayāḍ-i Tāj al-Dīn Wazīr, facsimilés de documents rassemblés par Īraj Afshār et Murtaḍā Taymūrī, Iṣfahān, Intishārāt-i Dānishgāh-i Iṣfahān, 1353sh./1954.

Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn Abū ʿAbd Allāh, *Niẓām al-tawārīkh*, éd. Mīr Hāshim Muḥaddith, Téhéran, Bunyād-i Mawqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afshār, 1382sh./2003.

Benjamin de Tudèle, *The Itinerary of Benjamin of Tudela. Critical Text, Translation and Commentary*, Marcus Nathan Adler, Londres, Oxford University Press, 1907.

Bīrūnī, *al-Āthār al-bāqiyya ʿan al-qurūn al-khāliyya*, éd. Parvīz Azkaʾī, Téhéran, 2001 (Traduction anglaise, *Chronology of Ancient Nations*, trans. C. Edward Sachau, Londres, 1879 ; Reprint, Frankfurt, Minerva Verlag, 1984).

Calligraphers and Painters. A Treatise by Qāḍī Aḥmad, Son of Mīr-Munshī (*circa A.H. 1015/A.D. 1606*), traduit du persan par V. Minorsky, avec une introduction de B. N. Zakhoder, Washington, 1959.

Dawānī, Jalāl al-Dīn, *ʿArḍ-i sipāh-i Uzun Ḥasan*, éd. Īraj Afshār, dans *Majalla-yi Dānishkada-yi Adabiyāt-i Ṭihrān*, vol. 3/3, 1335sh./1957, p. 1-41 (Traduction anglaise simplifiée par V. Minorsky, « A Civil and Military Review in Fārs in 881/1476 », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. X/1, 1940, p. 141-178).

Dashtakī-Ḥusaynī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad, *Gawhar-nāma*, éd. Manuchir Sutādah, *Farhang-i Īrān Zamīn*, vol. IV, 1335sh./1956, p. 185-297.

Dawlatshāh Samarqandī, *Tadhkirat al-shuʿarāʾ*, éd. Muḥammad ʿAbbāsī, Téhéran, Kitābfurūshī-i Bārānī, s.d.

Daylamī, Abū l-Ḥasan, *Sīrat-i Shaykh Kabīr ʿAbd Allāh*, éd. A. Schimmel, Ankara, 1955.

Derschwamm, Hans, *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien* (*1553-55*), éd. Franz Babinger, Munich, Duncker & Humblot, 1923, 1986².

Dhahabī, Abū ʿAbd Allāh Shams al-Dīn, *Kitāb Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, éd. ʿAbd al-Rahmān b. Yaḥyā al-Maʿlamī, 5 vols., Heydarabad, Osmania Oriental Publication Bureau, 1375/1955 (Réimpr. Beyrouth, Dār al-ʿIlmiyya).

Faces of Love Hafez and the Poets of Shiraz, introduction et traduction par Dick Davis, Washington, Mage Publishers, 2012.

Fakhr al-Dīn ʿIrāqī, *Kulliyāt*, éd. Mīm Darwīsh, Téhéran, Jāwīdān, sd.

Faṣāʾī, Mīrzā Ḥasan Ḥusaynī, *Fārs-nāma-yi Nāṣirī*, éd. Manṣūr Rastigār Fasāʾī, 2 vols, Téhéran, Intishārāt-i Amīr Kabīr, 1367sh./1988.

Faṣīḥ Khʷāfī, Aḥmad b. Jalāl al-Dīn, *Mujmal-i Faṣīḥī*, éd. Muḥammad Farrukh, 3 vols., Mashhad, Bāstān, 1339sh./1960-1961.

Furṣat Shīrāzī, *Āthār-i ʿAjam*, éd. ʿAlī Dabbāshī, 2 vols, Téhéran, Fahrangsarā, 1362sh./1983.

Ghazâlî, *Le Tabernacle des lumières*, traduit de l'arabe par Roger Deladrière, Paris, Seuil, 1981.

Ḥāfiẓ, Shams al-Dīn, *Dīwān*, éd. Parwīz Khanlarī, 2 vols, Téhéran, Chāpkhāna-yi Nayl, 1359sh./1979[1] (Traduction française : Hâfez de Chiraz, *Le Divân*, introduction, traduction du persan et commentaires par Charles-Henri de Fouchécour, Paris, Éditions Verdier, 2006 ; Hâfez de Chiraz, *Cent et un ghazals amoureux*, traduit du persan, présenté et annoté par Gilbert Lazard, Paris, Gallimard, 2010).

Ḥāfiẓ-i Abrū, *Jughrāfiyā-yi Ḥāfiẓ-i Abrū*, éd. Ṣādiq Sajjādī, 3 vols, Téhéran, Mirāth-i Maktūb, 1375-1378sh./1997-1999.

Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, éd. Sayyid Kamāl al-Dīn Jawādī, 2 vols, Téhéran, Nashr-i Nay, 1372sh./1993.

Ḥājī Khalīfa, *Kashf al-zunūn ʿan ʿasāmi al-kutub wa l-funūn*, 2 vols, Istanbul, 1941-1943.

Hayton, *La fleur des histoires de la terre d'Orient*, trad. Christiane Deluz, dans *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre sainte, XII^e-XVI^e siècle*, Danielle Régnier-Bohler (dir.), Paris, Robert Laffont, 1997, p. 809-878.

Hilāl b. Muḥassin al-Ṣābī, *Taʾrīkh*, éd. et trad. anglaise Henry Frederick Amedroz et David Samuel Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, vol. III, 1920-1921.

Ḥudūd al-ʿĀlam, The Regions of the World: A Persian Geography 372 AH-982 AD, trad. Vladimir Minorsky, Londres, Luzac, 1970.

Hujwīrī, ʿAlī b. ʿUthmān, *Kashf al-maḥjūb*, éd. V. A. Zukovsky, Leningrad, 1926 (Réimpr. Téhéran, 1957).

Hujwīrī, *The « Kashf al-maḥjūb », the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*, trad. Reynold A. Nicholson, Londres, Luzac, 1959.

Hujwīrī, *Somme spirituelle. Soufisme et connaissance. Les Compagnons : premiers Califes et Imâms. Les Soufis fondateurs et les confréries. Les onze dévoilements*, traduit du persan, présenté et annoté par Jamshid Mortazavi, Paris, Sinbad, 1988.

Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī l-tārīkh*, éd. Carl Johann Tornberg, Leyde, 1871-1876 (Réimpr. Beyrouth, Dār Ṣādir, 1968).

Ibn al-Balkhī, *Fārs-nāma*, éd. Guy Le Strange et Reynold A. Nicholson, Londres, 1921 (Traduction partielle par Guy Le Strange, *Description of the Province of Fars in Persia at the Beginning of the Twelfth Century A.D. From the MS. Of Ibn al-Balkhi in the British Museum*, London, 1912).

Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Batoutah*, éd. et trad. Charles Defrémy et Beniamino Raffaelo Sanguinetti, 2 vols, Paris, Imprimerie nationale, 1969.

Ibn Baṭṭūṭa, *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa, A.D. 1325-1354*, trad. Hamilton Alexander Gibb, 4 vols, Cambridge, Cambridge University Press for the Hakluyt Society, 1958-1994.

Ibn Baṭṭūṭa, *The Rehla of Ibn Battuta*, trad. anglaise des voyages (Inde, îles des Maldive et Ceylon) Mahdi Husain, Baroda, Oriental Institut, 1976.

Ibn-i Bazzāz Ardabīlī, *Ṣafat al-ṣafā'*, éd. Ghulām Riḍā' Ṭabāṭabā'ī Majd, Téhéran, Intishārāt-i Zaryāb, 1376sh./1997.

Ibn al-Fuwaṭī, *Talkhīṣ majmaʿ al-adāb fī muʿjam al-alqāb*, éd. Muṣṭafā Jawād, 4 vols, Damas, Wizārat al-Thaqafat wa-l-irshād al-qawmī, 1962-1967.

Ibn Ḥajar ʿAsqalānī, *Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʾa al-thāmina*, 4 vols, Heydarabad, 1929-1932.

Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, éd. Johannes Hendrick Kramers, 2 vols, Leyde, Brill, 1938.

Ibn Hishām, *al-Sīra*, éd. ʿUmar ʿAbd zl-Salam Tadmurī, 2 vols, Beyrouth, 1990.

Ibn alʿImād, *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, éd. ʿAbd al-Qādir Arnaʾūṭ et Maḥmūd Arnaʾūṭ, 11 vols, Beyrouth, 1406-1416/1986-1995.

Ibn ʿInaba, *Umdat al-Ṭālib*, éd. ʿAlāma Kabīr, Najaf, 1337/1918.

Ibn ʿInaba, *ʿUmdat al-ṭālib fī ansāb Āl Abī Ṭālib*, éd. Sayyid Mahdī al-Rajāʾī, Kitābkhāna-i millī-i Īrān, Téhéran-Qum, 1430/2009.

Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī tārīkh al-mulūk wa-l-umam,* éd. Fritz Krenkow, Heydarabad, 1357-1360/1938-1941 (Réimpr. Beyrouth, Dār Ṣādir, 1968).

Ibn Junayd Shīrazī, ʿIsā, *Hazār mazār*, éd. Nūrānī Wiṣāl, Chiraz, Intishārāt-i Kitābkhāna-yi Aḥmadī Shīrāzī, 1364sh./1975-1976.

Ibn Khafīf, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, « Risālat ʿFaḍl al-taṣawwuf ʿalā' l-madhāhib », éd. Fāṭima ʿAlāqa, dans *Maʿārif*, vol. 15/1-2, 1998, p. 51-80.

Ibn Khafīf, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, « Risālat Sharaf al-fuqarā' », éd. Fāṭima ʿAlāqa, dans *Maʿārif*, vol. 16/1, 1999, p. 98-132.

Ibn Khallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, éd. Iḥsān ʿAbbās, 8 vols, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1968-1972.

Ibn al-Sāʿī, *Taʾrīkh al-khulafāʾ al-ʿAbbāsiyyīn*, Le Caire, Maktabat al-Adab, 1993.

Ibn Zarkūb, *Shīrāz-nāma*, éd. Ismāʿīl Wāʿiẓ Jawādī, Téhéran, Intishārāt-i Farhang-i Īrān, 1350sh./1971-1972.

Isfizārī, Muʿīn al-Dīn Zamchī, *Rawḍat al-jannāt fī awṣāf-i madīnat Harāt*, éd. Sayyid Muḥammad Kaẓim Imām, 2 vols., Téhéran, Dānishgāh-i Tihrān, 1338-1339sh./1959-1960.

Iskandar Beg Munshī, *Tarīkh-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī*, éd. Ī. Afshār, Téhéran, Amīr Kabir, 1334-1335sh./1955-1956.

Iskandar Beg Munshī, *The History of Shah ʿAbbas the Great*, trans. R. Savory, 3 vols., New York, Bibliotheca Persica, 1978, 1986.

Iṣṭakhrī, Abū Isḥāq Ibrāhīm, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik,* éd. Michael Jan de Goeje, Leyde, Brill, 1967².

Jalāl al-Dīn Ibn ʿIbādī Kāzarūnī, « Dhayl-i kitāb-i Tuḥfat al-murshidiyya min ḥikāyāt al-ṣāliḥīn dar dhikr-i Shaykh Abī Isḥāq Ibrāhīm b. Shariyār Kāzarūnī », éd. ʿĀrif Nawshāhī et Muʿīn Niẓāmī, dans *Maʿārif*, vol. XX, 1382sh./2003, p. 97-139.

Jāmī, ʿAbd al-Raḥmān, *Nafaḥat al-uns*, éd. Mahdī Tawhīdī Pūr, Téhéran, Saʿdī, 1336sh./1957 (*Les générations des Soufis*. Ṭabaqāt al-ṣūfiyya *de Abū ʿAbd l-Raḥmān, Muḥammad b. Ḥusayn al-Sulamī* (*325/937-412/1021*). Traduit et présent par Jean-Jacques Thibon, Leyde, Brill, 2019).

Jāmiʿ al-khayrāt, éd. Īraj Afshār dans *Farhang-i Īrān-zamīn*, Téhéran, 1341sh./1961, p. 146-147 ; édition revue et corrigée insérée par Ī. Afshār dans *Yādagārhā-yi Yazd*, Anjumān-i athār-i millī, 1348-1354sh./1970-1975, vol. II, p. 391-557.

Junayd Shīrāzī, Muʿīn al-Dīn Abū l-Qāsim, *Qaṣā'id wa ghazāliyāt*, éd. Saʿīd Nafīsī, Chiraz, Kitābkhāna-yi Aḥmadī Shīrāzī, 1320sh./1941.

Junayd Shīrāzī, Muʿīn al-Dīn Abū l-Qāsim, *Shadd al-izār*, éd. Muḥammad Qazwīnī, Téhéran, Chāpkhāna-yi Majlis, 1328sh./1948-1949.

Karbalā'ī, Ḥāfiẓ Ḥusayn, *Rawḍāt al-jinān wa jannāt al-janā*, éd. Jaʿfar Sultān Qurrā'ī, 2 vols, Téhéran, Bungāh-i Tarjuma wa Nashr-i Kitāb, 1344-1349sh./1965-1970.

Kāshānī, ʿAbd al-Razzāq, *Iṣṭilaḥāt al-ṣūfiyya*, éd. Muḥammad Jaʿfar, Le Caire, 1981.

Kāshānī, ʿIzz al-Dīn Maḥmūd, *Miṣbāḥ al-hidāyā wa miftāh al-kifāyā*, éd. Jalāl al-Dīn Humā'ī, Téhéran, Majlis, 1325sh./1946.

Keys to the Sciences (maqālīd al-ʿulūm). *A Gift for the Muzaffaride Shāh Shujāʿ on the Definitions of Technical Terms*, éd. Gholamreza Dadkhah et Reza Pourjavady, Leyde, Brill, 2020.

Khʷandmīr, Ghiyāth al-Dīn, *Dastūr al-wuzarā'*, éd. Saʿīd Nafisī, Téhéran, Iqbāl, 1317sh./1939.

Khʷāndmīr, Ghiyāth al-Dīn, *Tārīkh-i Ḥabīb al-siyar*, éd. M. Dabīr Siyāqī, 4 vols, Téhéran, Khayyām, 1353sh./1955-1956 [Trad. anglaise, *Habibu's-Siyar by Khwandamir, translated and annotated by Wheeler M. Thackston*, Londres, Tauris (Classical Writings of the Medieval Islamic World. Persian Histories of the Mongol Dynasties, vol. 2., 2012)].

Khʷānsārī, Muḥammad Bāqir Mūsawī, *Rawḍat al-jannāt fī aḥwāl al-ʿulamā' wa-l-sādāt*, Téhéran, Bungāh-i Tarjuma wa Nashr-i Kitāb, 1362sh./1970, 8 vols.

Khunjī, Faḍl Allāh b. Rūzbihān, *Tārīkh-i ʿĀlam-ārā-yi Amīnī*, éd. John E. Woods, Londres, Royal Asiatic Society, 1992.

Kutubī, Maḥmūd, *Tārīkh-i Āl-i Muẓaffar*, éd. ʿAlī Nawāʾī, Téhéran, Kitābfurūshī-i Ibn Sinā, 1334sh./1955-1956.

Khʷājū Kirmānī, *Dīwān-i ashʿār*, éd. Aḥmad Suhaylī Khʷānsārī, Téhéran, Kitābfurūshī-i Bārānī wa Maḥmūdī, 1336sh./1957.

La quête du Joyau. Paroles inouïes de Shams, maître de Jalāl al-din Rûmî, traduction, introduction et notes par Charles-Henri de Fouchécour, Paris, Le Cerf, 2017.

La risāla de Ṣafī al-Dīn ibn Abī l-Manṣūr ibn Ẓāfir. Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII^e^/XIII^e^ siècle. Introduction, édition et traduction par Denis Gril, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1986.

Le Traité de L'esprit saint de Rûzbihân de Shîrâz, traduction Stéphan Ruspoli, Paris, Le Cerf, 2001.

Lowick, Nicholas M., *Siraf XV. The Coins and Monumental Inscriptions*, Londres, The Institute of Persian Studies, 1985.

Maḥmūd b. ʿUthmān, *Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī*, éd. Fritz Meier, Leipzig, Brockhaus, 1948.

Maḥmūd b. ʿUthmān, *Firdaws al-murshidiyya fī asrār al-ṣamadiyya*, éd. Īraj Afshār, Téhéran, Kitābkhāna-yi Dānish, 1333sh./1954 (2^e^ éd. Anjuman-i Āthār-i Millī, 1980).

Maḥmūd b. ʿUthmān, *Miftāḥ al-hidāya wa-miṣbāḥ al-ʿināya*, éd. ʿImād al-Dīn Shaykh al-Ḥukamāʾī, Téhéran, Kitābkhāna-yi Millī, 1376sh./1995.

Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Ḥaqq al-yaqīn*, Qum, Surūr, 1393sh./2013.

Mārī b. Sulaymān, *Akhbār faṭārikāt kursī l-mashraq*, éd. du texte arabe et trad. latine, *Maris, Amri et Slibae*, De Patriarchis Nestorianorum, *Commentaria, ex codicibus Vaticanis*, éd. Henricus Gismondi, Rome, C. de Luigi, vol. 1, 1896.

Masʿūdī, *Le livre de l'avertissement et de la révision*, trad. Bernard Carra De Vaux, Paris, Imprimerie nationale, 1896.

Masʿūdī, *Murūj al-dhahab wa maʿādin al-jawhar*, éd. Charles Pellat, 7 vols, Beyrouth, al-Jāmiʿa al-Lubnāniyya, 1965-1979 (Trad. Charles Pellat, *Les Prairies d'or*, 5 vols, Paris, Société asiatique, 1965-1980).

Maʿṣūm Shīrāzī, Muḥammad ʿAlī, *Tarāʾiq al-ḥaqāʾiq*, Téhéran, 1318-1319sh./1900-1901.

Matériaux pour la biographie de Shah Niʿmatullah Wali Kermani, éd. Jean Aubin, Téhéran, Institut Français de Recherche en Iran, 1956.

Michele Membré, *Relatione di Persia*, éd. Francesco Casro, Naples, 1969.

Miskawayh, Abū ʿAlī Aḥmad, *Tajārīb al-umam wa taʿāqib al-himam*, éd. et trad. anglaise Henry Frederick Amedroz et David Samuel Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, vol. I-II, IV-V, Oxford, Blackwell, 1920-1921.

Muʿīn al-Dīn Yazdī, *Mawāhib-i ilāhī dar tārīkh-i Āl-i Muẓaffar*, éd. Saʿīd Nafīsī, Téhéran, Chāpkhāna-yi Iqbāl, 1326sh./1947-1948.

Mufaḍḍal b. Sʿad Māfarrūkhī, *Kitāb Maḥāsin-i Iṣfahān*, éd. Sayyid Jalāl al-Dīn Ḥusaynī Ṭihrānī, Téhéran, Maṭbaʿat-i Majlis, 1933.

Muḥyā, *Dīwān*, Muḥyā, éd. Aḥmad Ḥabībī, Chiraz, Intishārāt-i Nawīd, 1386[3]sh./2007.

Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsim fī maʿrifat al-aqālim*, éd. Michael Jan de Goeje, *Descriptio imperii moslemic*i, BGA III, Leyde, Brill, 1877.

Muṣliḥ al-Dīn Lārī, *Miriʾāt al-adwār wa miraqāt al-akhbār*, éd. Sayyīd Kalīl Sagharwānīyān, 2 vols., Téhéran, Markaz-i Nashr-i Mīrāth-i Maktūb, 2014.

Nabhānī, Yūsuf b. Ismāʿīl, *Karāmāt al-awliyāʾ*, éd. Ibrāhīm ʿAṭwat ʿAwḍ, 2 vols, Beyrouth, Dār al-Maʿrifa, 1414/1994.

Nasafī, ʿAzīz al-Dīn, *Kitāb al-insān al-kāmil*, éd. Marijan Molé, Téhéran, 1962.

Naṭanzī, Muʿīn al-Dīn, *Muntakhab al-tawārīkh-i Muʿīnī*, éd. Jean Aubin, Téhéran, Kitābfurūshī-i Khayyām, 1336sh./1957.

Nīmdihī, ʿAbd al-Karīm, *Kanz al-maʿānī*, éd. Muḥammad Riḍāʾ Naṣīrī et Muḥammad Bāqir Wuthūqī, Téhéran, Fahrangistān-i Zabān wa Adab-i Fārsī, 1394sh./2015.

Nizami Arudi, *Les quatre discours*, traduction Isabelle de Gastines, Paris, Maisonneuve & Larose, 1965.

Poems of Al-Mutanabbī. A Selection with introduction, traduction et notes par Arthur Arberry, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Qāḍī Aḥmad Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, Téhéran, Kitābfurūshī-i Ḥāfiẓ, 1343sh./1964.

Qazwīnī, Ḥamd Allāh Mustawfī, *Tārīkh-i guzīda*, éd. Ḥusayn Nawāʾī, Téhéran, Chāpkhāna-yi Firdawsī, 1362sh./1983.

Qazwīnī, Ḥamd Allāh Mustawfī, *Nuzhat al-qulūb*, éd. trad. Guy Le Strange, 2 vols, Leyde, Brill, 1915, 1919.

Qazwīnī, Zayn al-Dīn, *Dhayl-i Tārīkh-i guzīda,* éd. Īraj Afshār, Téhéran, Chāpkhāna-yi Jahān, 1372sh./1993.

Qushayrī, ʿAbd al-Karīm, *al-Risālat al-qushayrīyya*, éd. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd et Maḥmūd b. Sharīf, Le Caire, Dār al-kutub al-ḥadīthiyyat, 1385/1966.

Quṭb-i Muḥyī, *Makātīb-i ʿAbd Allāh Quṭb-i Muḥyī*, éd. Sayyid Muḥammad Jaʿfar Bāqirī, Téhéran, Chāpkhāna-yi Dānishgāh-i Tihrān 1356sh./1977.

Quṭb-i Muḥyī, *Makātīb-i ʿAbd Allāh Quṭb-i Muḥyī*, Qum, Qāʾim-i Āl-i Muḥammad, 1384sh./2004.

Quṭb-i Muḥyī, *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. Maryam Dānishgar, Téhéran, Fahrangistān-i Zabān wa Adab-i Fārsī, 1395sh./2015.

Rashīd al-Dīn, *Mukātibat-i Rashīdī*, éd. Muḥammad Shafīʿ, Lahore, Dānishgāh-i Pānjab, 1974.

Répertoire chronologique d'épigraphie arabe, Étienne Combe, Jean Sauvaget et Gaston Wiet (dir.), Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1931-1991.

Rūdhrāwarī, Abū Shujaʿ Muḥammad, *Dhayl Tajārīb al-umam*, éd. et trad. Henry Frederick Amedroz et David Samuel Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, vol. III, VI, Oxford, Blackwell, 1920-1921.

Rūmī, Jalāl al-Dīn, *Mathnawī-i maʿnawī*, éd. Reynold A. Nicholson, 6 vols, Téhéran, Condor Books, 2011.

Rūmī, Jalāl al-Dīn, *The Mathnawî of Jalâlu'ddîn Rûmî*, trad., Reynold A. Nicholson, 3 vols, Londres, Luzac, 1977.

Ruzbehan Baqli Shirazi, *Le Jasmin des fidèles d'amour* (*Kitāb-i ʿAbhar al-ʿāshiqīn*), éd. Henry Corbin et Muḥammad Muʿīn, Téhéran, Institut français de recherche en Iran, 1987.

Ruzbehan Baqli Shirazi, *Commentaire sur les paradoxes des soufis* (*Sharh-e Shathîyât*), Téhéran, Institut français de recherche en Iran, 1966.

Rûzbehân, *L'ennuagement du cœur*, traduction Paul Ballanfat, Paris, Seuil, 1998.

Ruzbehan, *Le dévoilement des secrets. Journal spirituel*, traduit et présenté par Paul Ballanfat, Paris, Seuil, 1996.

Ruzbehan, *Quatre traités inédits de Rûzbehân Bqlî Shîrâzî*, éd. Paul Ballanfat, Téhéran, Institut français de recherches en Iran, 1998.

Saʿdī, Muṣliḥ al-Dīn, *Kulliyāt*, éd. Ghulām Ḥusayn Yūsufī, Téhéran, Amīr Kabir, 1373sh.^{3}/1994-1995.

Saʿdī, Muṣliḥ al-Dīn, *Kulliyat*, *Qasāʾid-i fārsī*, éd. Muḥammad ʿAlī Furūqī, Téhéran, Amīr Kabir, 1342sh./1963-1964.

Saʿdī, Muṣliḥ al-Dīn, *Mawāʿiẓ-i Saʿdī*, éd. Muḥammad ʿAlī Furūghī, Téhéran, Amīr Kabir, 1956.

Ṣafī, Fakhr al-Dīn ʿAlī, *Laṭāʾif al-ṭawāʾif*, éd. Aḥmad Gulchīn Maʿānī, Téhéran, Iqbāl, 1336sh./1957.

Sakhāwī, Shams al-Dīn Abū l-Khayr Muḥammad, *Ḍawʾ al-lāmiʿ fī aʿyān al-qarn al-tāsiʿ*,12 vols, Le Caire, 1934-1936.

Samarqandī, ʿAbd al-Razzāq, *Maṭlaʿ al-saʿdayn*, éd. ʿAbd al-Ḥusayn Nawāʾī, 4 vols, Téhéran, Muʿassat-i Muṭālaʿāt wa Taḥqīqāt-i Farhangī, Pazhūshgāh, 1353sh./1975.

Shaʿrānī, *Ṭabaqāt al-kubrā*, Le Caire, s.d.

Shabānkāraʾī, Muḥammad b. ʿAlī, *Majmaʿ al-ansāb*, éd. M. Hāshim Muḥaddith, Téhéran, Amīr Kabīr, 1363sh./1984.

Shams al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf b. Ṣadr al-Dīn Rūzbihān, *Rūḥ al-jinān fī sīrat al-shaykh Rūzbihān*, dans *Rūzbihān-nāma*, éd. M. Dānishpazhūh, Téhéran, Intishārat-i Anjuman-i Āthār-i Millī, 1347sh./1969.

Shams al-Dīn Muḥamamd ʿUmarī Murshidī, *Maʿdan al-durar fī sīrat al-Shaykh Ḥājjī ʿUmar*, éd. ʿĀrif Nawshāhī et Muʿīn Niẓāmī, Téhéran, Nashr-i Kāzarūniyya, 1383sh./2004.

Sharaf al-Dīn Ibrāhīm b. Ṣadr al-Dīn Rūzbihān, *Tuḥfat ahl al-ʿirfān fī dhikr sayyid al-aqṭāb Rūzbihān*, dans *Rūzbihān-nāma*, éd. M. Dānishpazhūh, Téhéran, Intishārat-i Anjuman-i Āthār-i Millī, 1347sh./1969.

Shūshtarī, Nūr Allāh, *Majlis al-muʾminīn*, éd. Ibrāhīm ʿArabpūr, Manṣūr Sitāyas, et alii, 7 vols. Mashhad, Intishārat-i Astān-i Quds-i Riḍawī, 1393sh./2014-2015.

Subkī, ʿAbd al-Wahhāb, *Ṭabaqāt al-shāfiʿiyya*, éd. Nūr al-Dīn Sharība, 10 vols, Le Caire, 1323-1324/1906.

Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Alep, 1406/1986[3].

ʿUbayd-i Zākānī, *Kullīyāt-i ʿUbayd-i Zākānī*, éd. ʿAbbās Iqbāl, Téhéran, Iqbāl, 1340sh./1961.

Tāj al-Dīn Ḥasan b. Shihāb Yazdī, *Jāmiʿ al-tawārīkh-i Ḥasanī*, éd. Ḥusayn Mudarrisī Ṭabāṭabāʾī et Īraj Afshār, Karachi, 1987.

The Travels of Pedro Teixeira, with his "Kings of Hormuz" and Extracts of his "Kings of Persia", translated by William Sinclair and Donald Ferguson, Londres, Hakluyt Society, 1902.

The Unveiling of Secrets Kashf al-Asrār. The Visionary Autobiography of Rūzbihān al-Baqlī, éd. Firoozeh Papan-Matin en collaboration avec Michael Fishbein, Leyde, Brill, 2006.

Théodore Spandouyn Cantacasin, *Petit traicte de l'origine des Turcqz*, éd. Charler Schefer, Paris, 1896.

Thomas Herbert, *A Relation of Some Yeares Travaile Begunne Anno 1626 into Afrique and the Greater Asia*, Londres, 1634 (éd. abrégée par W. Foster, *Travels in Persia, 1627-29*, Londres, 1928).

Ṭihrānī, Āqā Buzurg, *al-Dharīʿa fī taṣānif al-shīʿa*, 25 vols., Beyrouth, 1353-1398/1934-1978.

Waṣṣāf, *Tajziyat al-amṣār wa tazjiyat al-aʿṣār*, éd. M. M. Iṣfahānī, lith. Bombay, 1259/1852.

William Francklin, *Observations Made on a Tour from Bengal to Persia in the Years 1786-87*, Londres, 1790.

Yāqūt, *Muʿjam al-buldān*, 5 vols, Beyrouth, 1986.

Yāqūt, *Muʿjam al-buldān*, traduction française abrégée par Charles Barbier de Menard, *Dictionnaire de la Perse et des contrées alentours extrait du Moʿdjem el-Bouldan de Yaqout et complété à l'aide de documents arabes et persans pour la plupart inédits*, Paris, Imprimerie impériale, 1861.

Yāqūt, *Muʿjam al-udabāʾ aw Irshād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*, 5 vols, Beyrouth, 1991.

Yūnis, Muḥammad ʿAbd Allāh al-Sayyid, *al-Tadāwul al-naqdī fī madīnat Shīrāz mundhu bidāyat al-dawlat al-salghūriyya wa ḥattā nihāyat al-dawlat al-muẓaffariyya*, doctorat, Université du Caire, 2010.

Yūsuf Ahl, Jalāl al-Dīn, *Farāʾid-i Ghiyāthī*, éd. Hishmat Muʾayyad, 2 vols, Téhéran, Intishārāt-i Bunyād-i Fahrang-i Irān, 2536 shsh./1977.

Études

Abbas, I., « Abū ʿAlī Fāresī », *Encyclopædia Iranica*, vol. I, p. 257-258.

Abel, A., « Dābba », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. II, p. 72.

Abel, A., « Dadjdjāl », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. II, p. 77-78.

Addas, Claude, *La Maison muhammadienne*, Paris, Gallimard, 2015.

Adhakāʾī, Parwīz, « Balyānī, Pīr-i Khʷājū », *Mīrath-i-Jāwīdān*, vol. 3, 1372sh./1992, p. 126-129.

Afrāsiyābpūr, ʿAlī Akbār, *Zībāʾī-parastī dar ʿirfān-i islām*, Téhéran, Intishārāt-i Ṭahūrī, 1380sh./2001.

Afsar, Kerāmat-Allāh, « Čehel Tanān », *Encyclopædia Iranica*, vol. v, p. 117.

Afsar, Karāmat-Allāh, *Tārīkh-i bāft-i qadīmī-i Shīrāz*, Téhéran, Nashr-i Qatra, 1353sh./1974, 1995[2].

Afsaruddin, Asma, *The First Muslims: History and Memory*, Oxford, Oneworld Publications, 2008.

Afshār, Īraj, « Maḥmūd b. Ilyās Ṭabīb », *Mehr*, vol. VIII/4, 1931, p. 234-236.

Afshār, Iraj, « Ferdaws al-moršedīya », *Encyclopædia Iranica*, vol. IX, p. 511-512.

Aigle, Denise, « Kāzarūniyya », *Encyclopédie de l'Islam*[3], online edition.

Aigle, Denise, « Sarbedārs », *Encyclopædia Iranica*, online edition.

Aigle, Denise, « Moʿin al-Din Naṭanzī », *Encyclopædia Iranica*, online edition.

Aigle, Denise, « Les tableaux dynastiques du *Muntaḫab al-tawārīḫ-i Muʿīnī* : une originalité dans la tradition historiographique persane », *Studia Iranica*, 21/1, 1993, p. 67-83.

Aigle, Denise, « Le rayonnement d'une grande famille du sud de l'Iran et sa contribution à la transmission du savoir chaféite aux XIV[e]-XV[e] siècles », dans *Cahiers d'Onomastique Arabe 1988-1992*, CNRS-Éditions, 1994, p. 105-161.

Aigle, Denise, « Charismes et rôle social des saints dans l'hagiographie persane médiévale (X[e]-XV[e] siècles) », *Bulletin d'études orientales*, vol. XLVII, 1995, p. 15-36.

Aigle, Denise, « Un fondateur d'ordre en milieu rural. Le cheikh Abû Ishâq de Kâzarûn », dans *Saints orientaux*, Denise Aigle (dir.), Paris, De Boccard, 1995, p. 181-209.

Aigle, Denise, « Les miracles dans le christianisme et l'islam médiéval : des classifications des hagiographes aux typologies des historiens », dans *Santità, culti, agiografia. La storiografia degli ultimi vent'anni e le prospettive di ricerca*, S. Boesch-Gajano (dir.), Rome, Terza Universita degli Studi di Roma, 1997, p. 51-78.

Aigle, Denise, « Le soufisme sunnite en Fārs. Šayḫ Amīn al-dīn Balyānī », dans *L'Iran face à la domination mongole*, Denise Aigle (éd.), Téhéran-Paris, Institut Français de Recherche en Iran, 1997, p. 233-261.

Aigle, Denise, « Les inscriptions de Baybars dans le Bilād al-Šām. Une expression de la légitimité du pouvoir », *Studia Islamica*, vol. 96, 2003, p. 87-115.

Aigle, Denise, « Bar Hebraeus et son public, à travers ses chroniques en arabe et en syriaque », *Le Muséon*, vol. 118/1-2, 2005, p. 83-106.

Aigle, Denise, *Le Fārs sous la domination mongole (XIII[e]-XIV[e] s.). Politique et fiscalité*, Leuven, Peeters, 2005.

Aigle, Denise, « L'œuvre historiographique de Barhebraeus. Son apport à l'histoire de la période mongole », dans *Barhebraeus et la renaissance syriaque* (Actes du colloque, Collège de France, décembre 2007), Denise Aigle (éd.), *Parole de l'Orient*, vol. 33, 2008, p. 25-61.

Aigle, Denise, « Les détenteurs de l'autorité religieuse. Islams, christianismes et religions asiatiques. Comparer l'incomparable ? », dans *Les autorités religieuses entre charisme et hiérarchie. Approches comparatives*, Denise Aigle (dir.), Turnhout, Brepols, 2011, p. 256-259.

Aigle, Denise, « Sainteté et miracles. Deux saints fondateurs en Iran méridional (XI^e^ et XIV^e^ s.) », *Oriente moderno*, vol. 93, 2013, p. 79-100.

Aigle, Denise, *The Mongol Empire Between Myth and Reality. Studies in Anthropoligical History*, Leyde, Brill, 2014, p. 97-100.

Aigle, Denise, « 'Aṭṭār's *Taẕkirat al-awliyā'* and Jāmī's *Nafaḥāt al-uns* : Two visions of sainthood », *Oriente moderno*, vol. 96/2, 2016, p. 271-375.

Aigle, Denise, « La figure de Moïse dans quelques textes mystiques persans », dans *Figures de Moïse*, D. Aigle et F. Briquel Chatonnet (dir.), Paris, De Boccard, 2015, p. 321-350 (traduction en persan, *Mūsā dar mutūn-i 'irfānī-yi fārsī*, Téhéran, Pol-e firuzeh, 1400sh./2021).

Aigle, Denise, « Among Saints and Poets: The Spiritual Topography of Medieval Shiraz », dans *Cities of Medieval Iran*, David Durand-Guédy, Roy P. Mottahedeh et Jürgen Paul (éds.), Leyde, Brill, 2020, p. 142-176.

Ajūdānī, Māšā-Allāh, « 'Ezz al-Dīn Kāšānī », *Encyclopædia Iranica*, vol. IX, p. 132.

Al-e Dawud, Sayyed Ali, « Dašt-e Aržan », *Encyclopædia Iranica*, vol. VII, p. 95.

Āl-i Dawān, ʿAlī, « Abū-Isḥāq Īnjū », dans *Dā'irat al-maʿārif-i buzurg-i islām*, Kāẓim Mūsawī Bujnūrdī, Téhéran, Markaz-i Dā'irat al-Maʿārif-i Buzurg-i Islāmī, 2004[2], vol. V, p. 161-165.

al-Qadi, Widad, « Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural signifiance », dans *The Book in Islamic World*, George Atiyeh (éd.), Albany, State University of New York Press, 1995, p. 93-132.

Album, Stefen, « Power and Legitimacy. The coinage of Mubāriz al-Dīn Muḥammad ibn al-Muẓaffar at Yazd and Kirmān », *Le monde iranien et l'Islam*, vol. II, 1974, p. 157-171.

Album, Stephen, « Studies in Ilkhanid History and Numismatics », *Studia Iranica*, vol. 13/1, 1984, p. 49-116.

Algar, Hamid, « Darvīš », *Encyclopædia Iranica*, vol. VII, p. 73-76.

Algar, Hamid, « Kāzarūnī », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. IV, p. 884-885.

Algar, Hamid, « Kāzarūniyya », *Encyclopædia Iranica*, vol. 16, p. 198-201.

Algar, Hamid, « Kâzerûniyye », *Islâm Ansiklopedisa*, vol. 25, p. 146-148.

Algar, Hamid, « Ḏahabīya », *Encyclopædia Iranica*, vol. VI, p. 578-581.

Algar, Hamid, « Niʿmat-Allāhiyya », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. VIII, p. 44-48.

Almagià, Roberto, « Giovan Battista e Gerolamio Vecchietti viogiotori in Oriente », *Atti della Academia Nazionale dei Lincei. Rendiconti di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, S. VIII, vol. XI, 1956, p. 313-350.

Anawati, G. C., « ʿĪsā », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IV, p. 85-90.

Amedroz, Henry Frederick, « The *Tajârib al-umam* of Abu ʿAli Miskawaih », *Der Islam*, vol. 5, 1914, p. 335-357.

Amedroz, Henry Frederick, *The Historical Remains of Hilāl al-Ṣābī*, Leyde, Brill, 1904.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, « Šahrbānu », *Encyclopædia Iranica*, online edition.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, « Ibn ʿAṭā' al-Adamī. Esquisse d'une biographie historique », *Studia Islamica*, vol. 63, 1986, p. 63-127.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, *Le guide divin dans le shîʿisme originel*, Lagrasse, Verdier, 1992.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris, CNRS-Éditions, 2011.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, « Shahrbānū, Dame du pays d'Iran et mère des Imams : entre l'Iran préislamique et le Shi'isme Imamite », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 27, 2002, p. 487-549 (Reprint dans *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, Vrin, 2006, p. 49-86).

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, Vrin, 2006.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, « ʿAlī comme le Second Christ. De quelques très anciennes convergences entre šiʿisme et christianisme », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, vol. 35, 2020, p. 2-11.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, « Cosmogony and Cosmology, V- In Twelver Shiʿism », *Encyclopædia Iranica*, vol. VI, p. 317-322.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, « Le šiʿīsme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi. Le cas d'al-Maǧlisī », *Studia graeco-arabica*, vol. 7, 2017.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, « Muḥammad le Paraclet et ʿAlī le Messie. Nouvelles remarques sur les origines de l'islam et de l'imamologie shiʿite », dans *L'ésotérisme shiʿīte, ses racines et ses prolongements*, Mohammad-Ali Amir-Moezzi, Maria De Cillis, Daniel De Smet, Orkhan Mir-Kasimov (éds.), Turhout, Brepols, 2017, p. 19-54.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, « The Concept of Mahdī in Twelver Shʿism », *Encyclopædia Iranica*, vol. XIV, p. 136-143.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, « Violence et Écritures à travers le Livre de Sulaym b. Qays », dans *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, CNRS-Éditions, 2011, p. 27-61.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, « Écrire le secret sans le révéler. Remarques sur le vocabulaire technique de la poésie persane », dans *Books of Written Culture of the Islamic World. Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of his 75th Birthday*, Adrew Rippin et Roberto Tottoli (éds.), Leyde, Brill, 2015, p. 235-256.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali, *Ali, le secret bien gardé*, Paris, CNRS-Éditions, 2020.

Amīrī, Razāq Pārsa, *Tārīkh-i Fārs, Shahrhā wa rust-hā-yi ān*, 3 vols, Chiraz, Nawīd-i Shīrāz, 1391sh./2012.

Amitai, Reuven, « An Arabic Inscription at Al-Subayda (Qal'at Namrûd) from the Reign of Sultan Baybars », dans *The Subayda* (*Nimrod*) *Forteress. Towers 9 and 11*, Jérusalem, Israel Antiquies Authority Reports, 2001, p. 129-123.

Amitai, Reuven, « Some remarks on the inscription of Baybars at Maqam Nabi Musa », dans *Mamluks and Ottomans. Studies in Honour of Michael Winter*, David J. Wasserstein et Ami Ayalon (éd.), Londres et New York, Routledge, 2005, p. 45-53.

Amri, Nelly, « *Walî* et *awliyâ'* en Ifriqiya médiévale. De l'activité originelle d'une notion aux modalités historiques de son activation », *Studia Islamica*, vol. 90, 2000, p. 23-36.

Amri, Nelly, « La gloire des saints. Temps du repentir, temps de l'espérance au Maghreb médiéval, d'après une source hagiographique du VIII^e/XIV^e siècle », *Studia Islamica*, vol. 107/93, 2001, p. 133-147.

Amri, Nelly, « "L'homme de la terrasse". La pratique religieuse et sociale d'un "ravi" en Dieu. Le saint tunisois Ahmad b. 'Arûs (m. 868/1463) », dans *Aux confins de la Loi religieuse : expériences islamiques, Revue de l'histoire des religions*, vol. 220/4, 2003, p. 488-526.

Amri, Nelly, « La malédiction du saint. *Du'â'* et situations de conflit dans l'Ifriqiya médiévale. Essai de typologie », dans *Etre notable au Maghreb. Dynamique des configurations notabiliaires*, Abelhamid Hénia (dir.), IRMC et Maisonneuve et Larose, Paris, 2006, p. 69-88.

Amri, Nelly, « Le saint *rifâ'î* Abû l-Hasan 'Alī al-'Ajamī (m. 809/1406) et le milieu politico-religieux tunisois du IX^e/XV^e siècle d'après le *Sulûk al-murîdîn wa zâd al-ghurabâ' wa-l-masākin* », dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Richard McGregor et Adam Sabra (éds.), Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2006, p. 7-11.

Amri, Nelly, « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval », dans *Le corps et le sacré en Orient musulman*, B. Heyberger et C. Mayeur-Jaouen (éds.), *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, vol. 113-114, 2006, p. 59-89.

Amri, Nelly et Denis Gril, « Introduction », dans *Saint et Sainteté dans l'islam et le christianisme. Le regard des sciences sociales*, Nelly Amri et Denis Gril (dir.), Paris, Maisonneuve & Larose, 2007, p. 9-32.

Amri, Nelly, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural. Les figures du saint homme à Kairouan du VII^e/XIII^e au IX^e/XV^e siècle, d'après le dictionnaire biographique d'Ibn Nâjî », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Nelly Amri et Denis Gril (dir.), Paris, Maisonneuve & Larose, 2007, p. 167-230.

Amri, Nelly, *La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Âisha al-Mannûbiyya*, Paris, Sindbad, 2008.

Amri, Nelly, *Les saints en islam, les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux IV^e et XV^e siècles*, Paris, Cerf, 2008.

Amri, Nelly, « Du saint fondateur à la *tarîqa* : un infléchissement dans les modèles d'écriture hagiographique au Maghreb à la fin du XVII^e siècle ? », dans *Le soufisme à l'époque ottomane* (*XVI^e-XVIII^e siècles*), Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen (dir.), Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2010.

Amri, Nelly, « *Zâwiyya* et territoire en Ifriqiya du VII^e/XIII^e siècle à la fin du IX^e/XV^e siècle », dans *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne*, Juliette de La Genière, André Vauchez et Jean Leclant (éds.), Paris, De Boccard, 2010, p. 243-294.

Amri, Nelly, « Portrait d'un saint d'Ifrīqīya dans sa famille ou l'épouse comme source pour l'hagiographie d'après *al-Asrār al-jaliyya fī l-manāqib al-dahmāniyya d'al-Dabbāgh* (m. 699/1300) », dans *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Catherine Mayeur-Jaouen et Alexandre Papas (éds.), Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 2014, p. 343-393.

Amri, Nelly, *Sîdî Abû Sa'îd al-Bâjî* (*1156-1231*), Sousse, Contraste-Éditions, 2015.

Amri, Nelly, « L'hagiographie islamique : quelques remarques sur l'évolution de la littérature des *manâqib* au Maghreb oriental (V^e-XI^e/XI^e-XVII^e s.), *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et Belles-lettres*, 2015, p. 159-193.

Amri, Nelly, « Entre Orient et Occident musulmans. Retour sur la sainteté féminine (III^e/IX^e s.-fin IX^e-XV^e siècle). Modèles, formes d'ascèse et réception », dans *Figures de sainteté féminine musulmane et chrétienne en Afrique du Nord et au Proche-Orient*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 2016, p. 13-86, version PDF, p. 1-52.

Amri, Nelly, « Le *samā'* dans les milieux soufis du Maghreb (VII^e-X^e/XIII^e-XVI^e siècles) : pratiques, tensions et codification », *al-Qantara*, vol. 30/2, 2009, p. 491-528.

Amri, Nelly, *al-Walāya wa l-mujtama'*, Beyrouth-Tunis, 2006[2].

Amri, Nelly, « Figures du Prophète et modalités de sa présence dans les récits visionnaires du Maghreb : la *Ru'yâ* de 'Abd al-Salâm al-Assmar al-Faytûrî (m. 981/1573) », dans *Le prophète de l'islam : instauration d'un modèle et formes de dévotion*, Nelly Amri, Rachida Chih et Denis Gril (éds.), *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 178, 2017, p. 103-126.

Amri, Nelly, *Croire au Maghreb médiéval* (*VIII^e/XIV^e-IX^e/XV^e siècle*). *La sainteté en question*, Paris, Le Cerf, 2019.

Anawati, G. C., « Fakhr al-Dīn al-Rāzī », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. II, p. 770-773.

Anawati, G. C., « 'Īsā », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. IV, p. 85-90.

Ando, Shiro, *Timuridische Emire nach dem Mu'izz al-ansāb*, Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 1992.

Antrim, Zayde, « Ibn Asakir's Representation of Syria and Damascus in the Introduction of the Ta'rikh Madina Dimashq », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, 2006, p. 109-129.

Antrim, Zayde, *Routes & Realms: The Power of Place in the Early Islamic World*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Anwār, Sayyid ʿAbd-Allāh, « Qoṭb al-Din Ṣīrāzī », *Encyclopædia Iranica*, oneline edition.

ʿAqīlī, ʿAbd Allāh, « Sikkahā-i ḍarb-i Kāzarūn wa kitāb Firdaws al-murshidiyya », *Ayandeh*, vol. 8/8, 1982, p. 533-534.

Arberry, Arthur, « The biography of Shaikh Abū Isḥāq al-Kāzarūnī », *Oriens*, vol. 12, 1950, 163-182.

Arberry, Arthur, *Classical Persian Literature*, Londres, Allen et Unwin, 1958.

Arberry, Arthur, *Shiraz. Persian City of Saints and Poets*, Norman, University of Oklaoma Press, 1960.

Arnaldez, Arthur, « al-Muḥasibī », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. VII, p. 466-467.

Ashraf, Ahmad et Ali Banuazizi, « Class system iv. Classes in medieval islamic Persia, », *Encyclopædia Iranica*, vol. V, p. 658-667.

Ashrāq, Muḥammad Karīm, *Buzurgān-i Jahrum*, Téhéran, Kitābfurūshī Khayyām, 1351sh./1972.

Asmussen, J. P., « Bible : Judeo-Persian Translations of the Bible », *Encyclopædia Iranica*, vol., IV, p. 208-209.

Assmann, Jan, *Moïse l'Égyptien*, Paris, Aubier, 2001.

Assmann, Jan, *La mémoire culturelle*, Paris, Aubier, 2010.

ʿAthamina, Khalil, « al-Qasas: its emergence, religious origin and its socio-political impact on early muslim society », *Studia Islamica*, vol. LXXVI, 1992, p. 53-74.

Aubin, Jean, « Les princes d'Ormuz du XIII[e] au XV[e] siècle », *Journal Asiatique*, vol. 241/1, 1953, p. 77-138.

Aubin, Jean, « Références pour Lār médiévale », *Journal Asiatique*, vol. 243/4, 1955, p. 491-505.

Aubin, Jean, *Deux sayyids de Bam au XV[e] siècle. Contribution à l'histoire de l'Iran timouride*, Wiesbaden, 1956.

Aubin, Jean, « Le mécénat timouride à Chiraz », *Studia Islamica*, vol. 8, p. 71-88, 1957 (Reprint dans *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, Leuven-Paris, Peeters, 2018, p. 155-168).

Aubin, Jean, « La ruine de Sīrāf et les routes du golfe Persique aux XI[e] et XII[e] siècles », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. II/3, 1959, p. 295-301 (Reprint dans *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, Leuven-Paris, Peeters, 2018, p. 53-62).

Aubin, Jean, « Šāh Ismāʿīl et les notables de l'Iraq persan », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 2, 1959, p. 37-81.

Aubin, Jean, « Les sunnites du Lārestān et la chute des Safavides », *Revue des études islamiques*, vol. 33, 1965, p. 151-171.

Aubin, Jean, « Un santon quhistānī de l'époque timouride », *Revue des études islamiques*, vol. 35, 1967, p. 185-216.

Aubin, Jean, « La vie et l'œuvre de Nīmdihī », *Revue des études islamiques*, vol. 34, 1967, p. 61-81.

Aubin, Jean, « L'ethnogenèse des Qaraunas », *Turcica*, vol. 1, 1969, p. 65-94 (Reprint dans *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, Leuven-Paris, Peeters, 2018, p. 251-277).

Aubin, Jean, « La survie de Shîlâu et la route de Khunj-o-Fâl », *Iran*, vol. 7, p. 21-37, 1969 (Reprint dans *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, Leuven et Paris, Peeters, 2018, p. 63-90).

Aubin, Jean, « Éléments pour l'étude des agglomérations urbaines dans l'Iran médiéval », dans *The Islamic City*, S. M. Stern et A. Hourani (éd.), Oxford, 1970, p. 65-75 (Reprint dans *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, Leuven et Paris, Peeters, 2018, p. 29-38).

Aubin, Jean, « Réseau pastoral et réseau caravanier. Les grand'routes du Khurassan à l'époque mongole », *Le monde iranien et l'Islam*, vol. 1, p. 105-130, 1971 (Reprint dans *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, Leuven-Paris, Peeters, 2018, p. 91-114).

Aubin, Jean, « Liminaire », *Le monde iranien et l'Islam*, vol. 1, 1971, p. vii-ix.

Aubin, Jean, « Les relations diplomatiques entre les Aq-qoyunlu et les Bahmanides », *Iran and Islam. In Memory of the Late Vladimir Minorsky*, Clifford Edmund Bosworth (éd.), Edinburgh, 1971.

Aubin, Jean, « Le patronage culturel en Iran sous les Ilkhans. Une grande famille de Yazd », *Le monde iranien et l'Islam*, vol. 3, p. 107-118, 1975 (Reprint dans *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, Leuven-Paris, Peeters, 2018, p. 131-142).

Aubin, Jean, « La propriété foncière en Azerbaydjan sous les Mongols », *Le Monde iranien et l'Islam*, vol. IV, 1975-1976, p. 79-132 (Reprint dans *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, Leuven-Paris, Peeters, 2018, p. 171-219).

Aubin, Jean, « Aux origines d'un mouvement populaire médiéval. Le cheykhisme du Bayhaq et du Nichâpour », *Studia Iranica*, vol. 5/2, p. 213-224, 1976 (Reprint dans *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, Leuven-Paris, Peeters, 2018, p. 299-309).

Aubin, Jean, « Un chroniqueur méconnu, Šabānkāra'ī », *Studia Iranica*, vol. 10/2, p. 213-224, 1981 (Reprint dans *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, Leuven-Paris, Peters, 2018, p. 143-154).

Aubin, Jean, « La guerre au Kirmān », *Studia Iranica*, vol. 8/2, 1981, p. 213-224 (Reprint dans *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, Leuven-Paris, Peeters, 2018, p. 39-46).

Aubin, Jean, « De Kûhbanân à Bidar. La famille Ni'mattullahî », *Studia Iranica*, vol. 20, 1991, p. 238-257.

Aubin, Jean, « Le *quriltai* de Sulṭān-Maydān (1336) » *Journal Asiatique*, 1991, p. 175-197 (Reprint dans *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, Leuven-Paris, Peeters, 2018, p. 279-297).

Aubin, Jean, *Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*, Paris, 1995.

Aubin, Jean, *Études sur l'Iran médiéval. Géographie historique et société*, édition et introduction Denise Aigle, Leuven-Paris, Peeters, 2018.

Avery-Peck, A. J., « Charity in Judaism », *The Encyclopaedia of Judaism*, Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck et Willima Scott Green (éds.), vol. I, Leyde, Brill, 2005, p. 335-347.

Azad, Arezou, *Sacred Landscape in Medieval Afghanistan: Revisiting the Faḍā'il-i Balkh*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Babayan, Kathryn, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscape of Early Modern Iran*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002.

Bahrani, M., « A Gold Medal in the Free Gallery of Art », *Archeologia Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*, New York, 1952.

Ballanfat, Paul, « Bête », dans *Dictionnaire du Coran*, Mohammad-Ali Amir-Moezzi (dir), Paris, Robert Laffont, 2007, p. 129-130.

Banī ʿAbbāsiyān Bastakī, Muḥammad, *Aḥdath wa waqāʾiʿ wa mashāʾīkh Bastak wa Khunj wa Lanja wa Lār*, Baḥrayn, 1993.

Barrucand, Marianne, *Urbanisme princier en Islam* (*Meknès et les villes royales islamiques post-médiévales*, Paris, P. Geuthner, 1985.

Barthold, Vladimir, « ʿAmr b. al-Layth », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. I, p. 465-466.

Barthold, Vladimir, *An Historical Geography of Iran*, translated by Svat Soucek, edited with an introduction by Clifford Edmund Bosworth, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1984.

Basch Moreen, V., « Iran/Persia », *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, p. 581-584.

Basch Moreen, V., « Judeo-Persian communities iv. Medieval to late 18th century », *Encyclopædia Iranica*, vol. XV, p. 103-108.

Baschet, Jérôme, « Âme/Corps », dans *Dictionnaire des faits religieux*, R. Azria et D. Hervieu-Léger (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 21-27.

Basharī, Jawād, « Āthār-i bar jāy mānda az Ibn Khafīf wa dashtniwīsī az bakhsh-i ibtidāʾi-i Kitāb al-iqtiṣād », *Āyina-yi Mīrāth*, vol. 17/1, n° 64, 1398sh./2019, p. 41-59.

Bashir, Shahzad, *Messianic Hopes and Mystical Visions. The Nūrbakhshīya Between Medieval and Modern Islam*, Columbia, University of South Carolina Press, 2003.

Bashir, Shazad, *Sufi Bodies. Religion and society in Medieval Islam*, New York, Columbia University Press, 2011.

Bashir, Shahzad, « Narrating Sight. Dreaming as Visual Training in Persianate Sufi Hagiography », dans *Dreams and Visions in Islamic Societies*, Özgen Felek et Alexander D. Knysh (éds.), Albany, State University of New York Press, 2012, p. 233-247.

Bashir, Shahzad, « The Mediation of Hair: Sufī, Ḥurūfī, and Poetic Usages in Persian Texts », *al-Masāq*, vol. 30/1, 2018, p. 90-106.

Batahkun, ʿAlī, « Abish-Khātūn », dans *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islām*, Kāẓim Mūsawī Bujnūrdī, Téhéran, Markaz-i Dāʾirat al-Maʿārif-i Buzurg-i Islāmī, 2004², vol. II, p. 575-577.

Bausani, Alessandro, « Religion in the Saljuq Period », dans *Cambridge History of Iran*, vol. V, *The Saljuq and Mongol Periods*, John A. Boyle (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 283-302.

Berlekamp, Persis, « From Iraq to Fars: Tracking Cultural Transformations in the 1322 Qazwīnī *ʿAjāʾib* Manuscript », dans *Arab Painting: Text and Image in Illustrated Arabic Manuscripts*, A. Contadini (éd.), Leyde-Boston, 2007, p. 73-91, 12 illustrations.

BenAzzouna, Nourane, *Aux origines du classicisme : calligraphes et bibliophiles au temps des dynasties mongoles* (*Les Ilkhanides et les Djalayirides, 656-814 H./1258-1411*), Leyde, Brill, 2018.

Benkheira, Hocine, Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet, *L'Animal en islam*, Paris, Les Indes savantes, 2005.

Benkheira, Hocine, *La maîtrise de la concupiscence. Mariage, célibat et continence sexuelle en Islam des origines au X^e^/XVI^e^ siècle*, Paris, Vrin, 2017.

Bensa, Alban, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », dans *Jeux d'échelles. La micro-histoire à l'expérience*, Jacques Revel (dir.), Paris, Seuil-Gallimard, 1996, p. 37-70.

Béraud, Céline, « Clergé(s) », dans *Dictionnaire des faits religieux*, Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 155-156.

Berg, C. C., « Ṣawm », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IX, p. 98-100.

Bergmann, Ernst von, « Münzen der Indschuiden », *Numismatische Zeitschrift*, vol. III, 1871, p. 143-165 (Reprint dans *Numismatics of Islamic World*, vol. 48, 2004).

Berkey, Jonathan, « Culture and Society during the late Middle Ages », dans *The Cambridge History of Egypt, 1. Islamic Egypt*, 640-1517, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 375-411.

Berkey, Jonathan, « Storytelling, Preaching, and Power in Mamluk Cairo », *Mamlūk Studies Review*, vol. IV, 2000, p. 53-73.

Berkey, Jonathan, *Popular Preaching & Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Seattle-Londres, University of New York Press, 2001.

Berlekamp, Persis, « From Iraq to Fars: Tracking Cultural Transformations in the 1322 Qazwīnī *ʿAjāʾib* Manuscript », dans *Arab Painting: Text and Image in Illustrated Arabic Manuscripts*, A. Contadini (éd.), Leyde-Boston, 2007, p. 73-91, 12 illustrations.

Bernardini, Michele, « Giovan Battista and Gerolamo Vecchietti in Hormuz », *Portugal, The Persian Gulf and Safavid Persia*, Rudi Matthee et Jorgd Flores (éds.), Louvain, Peeters, 2011, p. 265-281.

Bernbaum, Edwin, *Sacred Mountains of the World*, Berkeley, University of California Press, 1998.

Bernheimer, Teresa, *The Alids. The First Family of Islam, 750-1200*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.

Betteridge, Anne H., « Specialists in Miraculous Actions: Some Shrines in Shiraz », dans *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, Londres, Greenwood Press, 1992, p. 189-209.

Bierman, Iren A., *Writing Signs: The Fatimid Public Text*, Berkeley, University of California Press, 1998.

Binbaş, İlker Evrim, « Timurid Experimentation With Eschatological Absolutism: Mīrzā Iskandar, Shāh Niʿmatullāh Walī and Sayyid Sharīf Jurjānī in 815/1412 », dans *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Orkhan Mir-Kazimov (éd.), Leyde, Brill, 2013, p. 277-303.

Binbaş, İlker Evrim, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn ʿAlī Yazdī and the Islamicate Republic of Letters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

Binggeli, André, « Les collections de Vies de saints dans les manuscrits syriaques », dans *L'Hagiographie syriaque*, André Binggeli (éd.), Paris, Guenther, 2012, p. 49-75.

Binyon, L., J. V. S. Wilkinson et B. Gray, *Persian Miniature Painting*, Londres, Oxford University Press, 1933.

Biran, Michal, *The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History. Between China and Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Birge Vitz, Evelyn, « From Oral to the Written in Medieval and Renaissance Saint's Lives », dans *Images of Sainthood in the Medieval Europe*, Renate Blumenfeld-Kosinski et Timea Szell (éds.), Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 97-114.

Birge Vitz, Evelyn, « Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires des saints », *Poétique*, vol. 72, 1987, p. 387-402.

Bittar, Thérèse, *Pierres et stucs épigraphiés*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 2003.

Bivar, David et Samuel Miklos Stern, « The Coinage of Oman under Abū Kālījār the Buwayhid », *Numismatic Chronicle*, 6th series, 18, 1958, p. 153-155.

Blachère, Régis – Charles Pellat, « al-Mutanabbī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VII, p. 770-774.

Blair, Sheila, « Epigraphy III. Arabic Inscriptions in Persia », *Encyclopædia Iranica*, vol. VIII, p. 490-498.

Blair, Sheila, *Monumental Islamic Inscriptions*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998.

Blair, Sheila, *The Ilkhanid Shrine Complex in Natanz, Iran*, Cambridge, Harvard University Center for Middle Eastern Studies, 1986.

Blair, Sheila, « The Religious Art of the Ilkhanids », dans *The Legacy of Genghis Khan. Courtly Art and Culture in Western Asia, 1256-1353*, Linda Komaroff et Stefano Carbone (éds.), New Haven-Londres, Yale University Press, 2002, p. 104-133.

Blair, Sheila, « Calligraphers, Illuminators, and Painters in the Ilkhanid Scriptorium », dans *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, Linda Komaroff (éd.), Leyde, Brill, 2006, p. 167-182.

Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1964[5].

Bloch, Maurice, *Placing the Dead. Tombs. Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, Londres-New York, Seminar Press, 1971.

Blois, François de, « Ṣābī », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. VII, p. 693-694.

Bloom, Jonathan M., « Paper: The transformative Medium in Ilkhanid Art », dans *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, Linda Komaroff (éd.), Leyde, Brill, 2006, p. 289-302.

Bolshakov, O. G., « Eṣṭaḵrī, Abū Esḥāq Ebrāhīm », *Encyclopædia Iranica*, vol. VIII, p. 646-647.

Bonebakker, Seeger A., « Ibn Durustawāyh », *Encyclopædia Iranica*, vol. VIII, p. 13.

Bonner, Michael D., *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, New Haven, American Oriental Society, 1996.

Borrut, Antoine, « La Syrie de Salomon : l'appropriation du mythe salomonien dans les sources arabes », *Pallas*, vol. 63, 2003, p. 107-120.

Borrut, Antoine, *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (*v. 72-193/692-809*), Leyde, Brill, 2011.

Bosworth, Edmund C., « Sayyid », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. VIII, p. 119-120.

Bosworth, Edmund C., « Iḏjaḏj », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. III, p. 1041.

Bosworth, Edmund C., « Mutaṭawwi'a », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. VII, p. 778.

Bosworth, Edmund C., « Rifā'iyya », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. VIII, p. 543-544.

Bosworth, Edmund C., « Ardašīr-Ḵorra », *Encyclopædia Iranica*, vol. II, p. 384-385.

Bosworth, Edmund C., « Ebn Ḵorḏāḏbeh », *Encyclopædia Iranica*, vol. VIII, p. 37-38.

Bosworth, Edmund C., « Ḥodud al-'ālam », *Encyclopædia Iranica*, vol. XII, p. 417-418.

Bosworth, Edmund C., « Salghurides », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. VIII, p. 1012-1013.

Bosworth, Edmund C., « Ya'ḳūb b. al-Layth », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. XI, p. 277-278.

Bosworth, Edmund C., Bosworth, « Saffārides », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. VIII, p. 822-825.

Bosworth, Edmund C., « Ḵāwurd », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. IV, p. 839-840.

Bosworth, Edmund C., « Meskavayh », *Encyclopædia Iranica*, online edition.

Bosworth, Edmund C., « Military organisation under the Būyids of Persia and Iraq », *Oriens*, vol. 18-19, 1965-1966, p. 143-167.

Bosworth, Edmund C., « The Political and Dynastic History of the Iranian World », dans *Cambridge History of Iran*, vol. V, *The Saljuq and Mongol Periods*, John A. Boyle (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 1-202.

Bosworth, Edmund C., « The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections », *Iran*, vol. 11, 1973, p. 51-62.

Bosworth, Edmund C., « Byzantium and the Syrian Frontier in the Early Abbasid period », dans *Bilâd al-Shâm During the Abbasid Period*, Muḥammad ʿAdnān Bakhit (éd.), Amman 1991, p. 54-62.

Bosworth, Edmund C., « Byzantium and the Arabs: war and peace between two world civilizations », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1991, p. 1-23 (Reprint dans *The Arabs, Byzantium and Iran*, Ashagate, Variorum, 1996).

Bosworth, Edmund C., « Notes on Some Turkish personal Names in Seljūq Military History », *Der Islam*, vol. 89/1-2, 2012, p. 97-110.

Boucheron, Patrick, Denis Menjot et Pierre Monnet, « Formes d'émergence, d'affirmations et de déclin : rapport introductif », dans *Les villes capitales au Moyen Âge* (Actes du congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 36e congrès, Istanbul, 2005), Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 13-56.

Bowen Savant, Sarah, « Genealogy », dans *The Princeton Encyclopedia of Islam Political Thought*, Gerhard Böwering et alii. (éds.), Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 189-190.

Bowen Savant, Sarah, « Genealogy and the Ethnogenesis in al-Masʿudi's *Muruj al-dhahab* », dans *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past*, Sarah Bowen Savant et Helena de Felipe (éds.), Edinburgh, 2013, chapitre 8.

Bowen Savant, Sarah, « Forgetting Ctesiphon. Iran's Pre-Islamic Past, c. 800-1100 », dans *History and Identity in the Late Antique Near East*, Philip Wood (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 169-186.

Bowen Savant, Sarah, *The New Muslims of Post-Conquest Iran. Tradition, Memory, and Conversion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Bowen, H., « Aʿyān », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. I, p. 801-802.

Bowen, H., « Abū Kālījār », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. I, p. 135-136.

Bowen, H., « The Last Buwayhids », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1929, p. 225-245.

Böwering, Gerhard, « Deylamī, Abū l-Ḥasan ʿAlī », *Encyclopædia Iranica*, vol. VII, p. 338-339.

Boyce, Mary, « Bībī Šahrbānu », *Encyclopædia Iranica*, vol. IV, p. 198.

Boyce, Mary, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Boyce, Mary, « The Parthian *Gosān* and Iranian Ministrel Tradition », *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 89/1-2, 1957, p. 10-41.

Brac de la Perrière, Eloïse, *L'art du livre dans l'Inde des sultanats*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008.

Braune, W., « ʿAbd al-Qādir al-Djilānī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. I, p. 70-72.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leyde, Brill, 1949 (Brockelmann I-II; *Suppl.* I-III).

Brockett, A., « al-Munāfiḳūn », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VII, p. 561-563.

Brookshaw, Dominic Parviz, « Jāhan-Malik Ḵātun », *Encyclopædia Iranica*, vol. XIV, p. 383-385.

Brookshaw, Dominic P., « Odes of a Poet-Princess: the Ghazals of Jāhan-Malik Khātūn », *Iran*, vol. XLIII, 2005, p. 173-195.

Brookshaw, Dominic P., *Hafiz and His Contemporaries. Poetry, Performance and Patronage in Fourteenth Century Iran*, Londres, Tauris, 2019.

Brown, Peter, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1995.

Brown, Peter, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Le Cerf, 1996.

Brown, Peter, « The Rise and Function of the Holy Man in the Late Antiquity », *Journal of Roman Studies*, vol. 61, 1971, p. 80-101.

Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1902-1924 (Rééd. 1969).

Bruijn, J. T. P. de, « Kaykāvus b. Eskandar », *Encyclopædia Iranica*, online edition.

Bruijn, J. T. P. de, *Persian Sufi Poetry. An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems*, Richmond, Curzon, 1997.

Bruinj, J. T. P. de, « ʿEmād al-Dīn al-Faqīh », *Encyclopædia Iranica*, vol. VIII, p. 378-379.

Bruijn, J. T. P. de, « Fāryābī, Ẓahīr Fāryābī », *Encyclopædia Iranica*, vol. IX, 382-383.

Bruijin, J. T. P. de, « Kharaḳānī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IV, p. 1088-1099.

Buhl, F., « Muḥammad Ibn al-Hanafiyya », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VII, p. 404-405.

Bulliet, Richard, « A Quantitative Approach to the Medieval Muslim Biographical Dictionnaries », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 13, 1970, p. 195-211.

Bulliet, Richard, *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Society*, Cambridge, Mss, Harvard University Press, 1972.

Bulliet, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard, Harvard University Press, 1979.

Bürgel, Ch. et Roy P. Mottahedeh, « ʿAżod al-Dawla », *Encyclopædia Iranica*, vol. III, p. 265-269.

Busse, Herbert, « Fārs-Nāma-ye Nāṣerī », *Encyclopædia Iranica*, vol. IX, p. 374-375.

Busse, Heribert, « Iran under the Buyids », dans *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, *The Persian Empire and the West*, J. B. Bury, S. A. Cook, et F. E. Adcock (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1953, p. 250-304.

Busse, Heribert, *Chalif und Grosskönig. Die Būyiden im Iraq* (*945-1055*), Beyrouth, Orient-Institut, 1969.

Busse, Heribert, « The Revival of Persian Kingship under the Buyids », dans *Islamic Civilization 950-1150. A Colloquium Published under the Auspices of The Near Eastern History Group Oxford, The Near East Center, University of Pennsylvania*, Donald S. Richards (éd.), Oxford, University of Pennsylvania, 1973, p. 47-69.

Butler, John, « Herbert, Sir Thomas », *Encyclopædia Iranica*, online edition.

Çağman, Filiz et Zeren Tanıdı, « Manuscript Production at the Kāzarūnī Orders in Safavid Shiraz », dans *Safavid Art and Architecture*, Sheila R. Canby (éd.), Londres, British Museum Press, 2002, p. 43-48.

Cahen, Claude, « Futuwwa », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. II, p. 983-987.

Cahen, Claude, « 'Imād al-Dawla », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. III, p. 1185.

Cahen, Claude, « Atabek », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. I, p. 753-754.

Cahen, Claude, « Buwayhides », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. I, p. 1390-1397.

Cahen, Claude, « L'évolution de l'*iqṭā'* du IXe au XIIIe siècle », *Annales. E.S.C.*, 1953, p. 25-52.

Cahen, Claude, « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge », *Arabica*, vol. V/3, 1958, p. 225-250 ; 1959, p. 25-56 ; 1959, p. 233-265.

Cahen, Claude, « Faḍluwayh le Shāvankāreh », *Studia Iranica*, 1978, p. 111-115.

Caiozzo, Anna, *Le roi glorieux. Les imaginaires de la royauté d'après les enluminures du* Shāh Nāma *de Firdawsī aux époques timouride et turkmène*, Paris, Geuthner, 2018.

Caiozzo, Anna, « Astrologie, cosmologie et mystique. Remarques sur les représentations astrologiques circulaires de l'Orient médiéval (XIVe-XVe siècles) », *Annales islamologiques*, vol. 38, 2004, p. 317-318.

Caiozzo, Anna, « The Horoscope of Iskandar Sultān as a Cosmological Vision in the Islamic World », dans *Horoscopes and Public Spheres: Essays on the History of Astrology*, Günther Oestmann, H. Darrel Rutkin et Kochu von Struckrad (éds.), Berlin-New York, Walter de Gryter, 2005, p. 115-144.

Callieri, Pierfrancesco, « Persepolis in the Post-Achaemenid Period: some Reflections on the Origins of Estakhr », *Bastanpazhuhi-Persian Journal of Iranian Studies* (Archaeology), vol. 2/4, 2007, p. 8-14.

Calmard, Jean, « 'Alam va 'alāmat », *Encyclopædia Iranica*, vol. I, p. 788.

Calmard, Jean, « Ṣadr », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VIII, p. 769-773.

Calmard, Jean, « Kāzarūn. History », *Encyclopædia Iranica*, vol. XVI, p. 212-216.

Calmard, Jean, « Le Chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide d'après le *Kitāb al-naqż* », *Le monde iranien et l'Islam*, vol. 1, 1971, p. 43-67.

Calmard, Jean, « Mohammad b. al-Hanafiyya dans la religion populaire, le folklore, les légendes dans le monde turco-persan et indo-indien », *Cahiers d'Asie centrale*, vol. 5-6, 1998, p. 201-220.

Cameron, Avril, « On Defining the Holy Man », dans *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, James Howard-Johnston et Paul Antony Hayward (éds.), Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 27-43.

Canby, Sheila R., « Yāḳūt al-Musta'ṣimī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. XI, p. 286-287.

Canepa, Matthew P., « Inscriptions, Royal Spaces and Iranian Identity: Epigraphic Practices in Persia and the Ancien Iranian World », dans *Viewing Inscriptions in the*

Late Antiquity and Medieval World, Antony Eastmond (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 10-35.

Carra de Vaux, Bernard, « Barzakh », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. p, 1103-1104.

Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences, Mojdeh Mohammadi, Miklós Sárközy et Benedek Péri (éds.), Leyde, Brill, 2018.

Chabbi, Jacqueline, « Abū 'Alī Daqqāq », *Encyclopædia Iranica*, vol. I, p. 255-257.

Chabbi, Jacqueline et N. Rabat, « Ribāṭ », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VIII, p. 510-524.

Chabbi, Jacqueline, « Khānaḳāh », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IV, p. 1057-1058.

Chabbi, Jacqueline, « Fonction du ribat à Bagdad du Ve au VIIIe siècle », *Revue des études islamiques*, vol. XLII/1, 1974, p. 101-121.

Chabbi, Jacqueline, « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan, IIIe/IXe siècle-IVe/Xe siècle », *Studia Islamica*, vol. 46, 1977, p. 5-72.

Chabbi, Jacqueline *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noêsis, 1997.

Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Cheikh-Moussa, Abdallah, « L'historien et la littérature arabe médiévale », *Arabica*, vol. 32/1, 1996, p. 152-188.

Chiabotti, Francesco, « 'Abd al-Karīm al-Qushayrī (d. 465/1072), Family Ties and Transmission in Nishapur's Sufi Milieu », dans *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Catherine Mayeur-Jaouen et Alexandre Papas (éds.), Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 2014, p. 255-307.

Chittick, William C., « Muḥsin-i Fayḍ-i Kāshānī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VII, p. 475-476

Chodkiewicz, Michel, « Les quatre morts du soufi », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 215/1, 1998, p. 35-57.

Chodkiewicz, Michel, *Awḥad al-Dīn Balyānī, Épître sur l'Unicité Absolue*, Paris, Les Deux Océans, 1982.

Chodkiewicz, Michel, *Le Seau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, Gallimard, 1986.

Chodkiewicz, Michel, « La somme des miracles des saints de Yūsuf Nabhānī », dans *Miracle et karāma*, Denise Aigle (éd.), Turnhout, Brepols, 2000, p. 607-622.

Choksy, Jamsheed, *Conflit and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York, Columbia University Press, 1997.

Chosky, Jamsheed, « Zoroastrians in Muslim Iran: selected problems of coexistence and interaction during the early medieval period », *Iranian Studies*, vol. 20, 1987, p. 17-30.

Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhage, Levin Munksgaad, 1936.

Christides, V., « ʻUḳba b. Nāfiʻ », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. X, p. 851-852.

Cities of Medieval Iran, David Durand Guédy, Roy P. Mottahedeh et Jürgen Paul (éds.), Leyde, Brill, 2020.

Cook, David, *Understanding Jihad*, Berkeley, University of California Press, 2005.

Cooper, Adrian, *Sacred Mountains: Ancient Wisdom and Modern Meanings*, Edinburg, Floris Books, 1997.

Corbin, Henry, « L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne (Ṣâ'inoddîn ʻAlî Torka Ispahânî, ob. 830/1427 et ʻAlâoddawla Semnânî, ob. 736/1336) », *Eranos-Jahrbuch*, vol. 26, 1957, p. 57-187.

Corbin, Henry, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. I Le sî'isme duodécimain*, Paris, Gallimard, 1971.

Corbin, Henry, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, Librairie Médicis, 1971.

Corbin, Henry, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques III. Les Fidèles d'amour. Shî'isme et soufisme*, Paris, Gallimard, 1972.

Cox, Patricia, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley, University of California Press, 1983.

Cox, Patricia, « Strategies of Representation in Collective Biography », dans *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Thomas Hägg et Philip Rousseau (éds.), Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2000, p. 209-225.

Cubitt, Catherine, « Memory and Narrative in the Cult of Early Anglo-Saxon Saints », dans *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Yitzhak Hen et Matthieu Innes (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 29-66.

Cubitt, Catherine, « Introduction: Writing True Stories – A View from the West », dans *Writing 'True Stories'. Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, A. Papaconstantinou, Hugh Kennedy et M. Debié (éds.), Turnhout, Brepols, 2010, p. 1-12.

Daftary, Farhad, *The Ismāʻīlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Dakhlia, Jocelyne, « Collective Memory and the Story of History », *Revue historique*, vol. 277, 1987, p. 401-27.

Dakhlia, Jocelyne, « Des prophètes à la nation : la mémoire des temps anté-islamiques au Maghreb », *Cahiers d'études africaines*, vol. 27, 1987, p. 241-267.

Dakhlia, Jocelyne, « New Approaches in the History of Memory? A French Model », dans *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Angelica Neuwirth et Andreas Pflitsch (éds.), Beyrouth, Orient-Institut, 2001, p. 59-74.

Daneche-Pajouh, Muḥammad, *Catalogue méthodique, descriptif et raisonné des manuscrits de la Faculté des Lettres de Téhéran*, Téhéran, 1965.

Dānishgar, Maryam, « Muqaddima », dans *Makātīb-i Quṭb-i Muḥyī*, éd. Maryam Dānishgar, Téhéran, Farhangistān-i Zabān wa Adab-i Fārsī, 1395sh./2015.

Dānishgar, Maryam, « Yāftahā'ī pīrāmūn-i zandigī – i 'Abd Allāh Quṭb-i Muḥyī wa mawqa'iyyat-i jughrāfiyā-yi Ikhwānābād », *Pazhūhishhā-yi 'ulūm-i tārīkhī*, vol. 4/1, 1391sh./2002, p. 95-110.

Dānishgar, Muḥammad Sa'īd, « Mu'arrafī-i kitāb muntashar nashuda-yi Tuḥfat al-qulūb », texte d'une conférence organisée à Zanjān en 1392sh./2013.

Davis, Dick, « Sa'dī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VIII, p. 740-743.

Davis, Dick, *Faces of Love. Hafez and the Poets of Shiraz*, New York, Mage Publishers, 2012.

Daryaee, Touraj, « The Collapse of the Sasanian Power in Fars/Persis », *Nāme-ye Irān-e Bāstān*, vol. 2/1, 2002, p. 3-18.

De Nicola, Bruno, « The Economic Role of Women: Continuity and Transformation from Mongol to Iran », dans *The Mongols' Middle East*, Bruno De Nicola et Charles Melville (éds.), Leyde, Brill, 2016, p. 79-105.

De Nicola, Bruno, *Women in Mongol Iran. The Khātūns, 1206-1335*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017.

Debiais, Vincent, *Convaincre et persuader : communication et propagande aux XII^e et XIII^e siècle*, Martin Aurell (éd.), Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2007, p. 649-702.

Debiais, Vincent, *Messages de pierre. La lecture des inscriptions dans la communication médiévale* (*XIII^e-XIV^e s.*), Turnhout, Brepols, 2009.

Debié, Muriel, « Writing History as 'Histoires': The Biographical Dimension of East Syriac Historiography », dans *Writing 'True Stories'. Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, A. Papaconstantinou, Hugh Kennedy et M. Debié (éds.), Turnhout, Brepols, 2010, p. 43-75.

Debié, Muriel, « "Marcher dans leurs traces" : les discours de l'hagiographie et de l'histoire », dans *L'hagiographie syriaque*, A. Binggeli (éd.), Paris, Geuthner, 2012.

Delehaye, Hippolyte, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1921.

DeWeese, Devin, « The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia », *Iranian Studies*, vol. 21/1-2, 1988, p. 62-69.

DeWeese, Devin, « Dog saints and Dog shrines in Kubravī tradition », dans *Miracle et karāma*, Denise Aigle (dir.), Turnhout, Brepols, 2000, p. 458-497.

DeWeese, Devin, « Cultural Transmission and Exchange in the Mongol Empire: Notes from the Biographical Dictionnary of Ibn al-Fuwaṭī », dans *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, Linda Komaroff (éd.), Leyde, Brill, 2006, p. 11-29.

Deweese, Devin, « 'Alā' al-Dawla Simnānī's Religious Encounters at the Mongol Court Near Tabriz », dans *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, Judith Pfeiffer (éd.), Leyde, Brill, 2014, p. 35-76.

Di Cesare, Michelina, *Jamshīd's* Takht *or Solomon's* Mal'ab*? Archaeological Reflections on Persepolis and Iṣṭakhr in Arabic and Persian Texts* (*9th-15th Centuries*), Quaderni di Vicino Oriente IX-2015, Rome, Universita di Roma Sapienza, 2015.

Dihkhudā, *Lughat-nāma*, Téhéran, 16 vols, Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihrān, 1999.

Donner, Fred, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writting*, Princeton, The Darwin Press, 1998.

Donohue, John J., « Three Buwayhid Inscriptions », *Arabica*, vol. XX/1, 1973, p. 74-80.

Donohue, John J., *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012. Shaping Institutions for the Future*, Leyde, Brill, 2003.

Dreaming Accross Boundaries. The Interpretation of Dreams in Islamic Lands, Louise Marlow (éd.), Boston, Ilex Foundation, 2008.

Dreams and Visions in Islamic Societies, Özgen Felek et Alexander D. Knysh (éds.), Albany, State University of New York Press, 2012.

Dunlop, Douglas Morton, « Bīmaristān », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. I, p. 1259-1261.

Dunham Guest, Grace, *Shiraz Painting in the Sixteenth Century*, Washington, University of California, 1949.

Dupront, Alphonse, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987.

Durand-Guédy, David, *Iranian Elites and Turkish Rulers. A History of Iṣfahān in the Saljuq Period*, Londres-New York, Routledge, 2010.

Durand-Guédy, David, « The Tents of the Saljuqs », dans *Turko-Mongol Rulers. Cities and City Life*, David Durand-Guédy (éd.), Leyde, Brill, 2013, p. 149-189.

Durand-Guédy, David, « 1147: The Battle of Qara-Tegin and the Rise of Azarbayjan », *Der Islam*, vol. 92/1, 2015, p. 161-196.

Durand-Guédy, David, « The Ismailis of Isfahan. A Reassessment », dans *Science in Context: The Dustūr al-munajjimīn and its World*, Eva Orthmann et Petra G. Schmidt (éds.), Berlin, EB-Verlag Dr. Brandt, 2017, p. 223-261.

Durand-Guédy, David, « *Karghāh* and Other Termes for Tents in Firdawsī's *Shāh-nāma* », *Iranian Studies*, vol. 51/6, 2018, p. 1-31.

During, Jean, *Musique et Extase. L'Audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, Albin Michel, 1988.

During, Jean, « Samā' », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VIII, p. 1052-1053.

Eddé, Anne-Marie, « La fabrique des lieux saints à Alep (IVe-VIIe/Xe-XIIIe siècle) », dans *De Bagdad à Damas. Études en mémoire de Dominique Sourdel*, textes rassemblés par Jean-Michel Mouton et Clément Onimus, Genève, Librairie Droz, 2018, p. 37-75.

El-Sandouby, Aliaa, « The places of the Ahl al-Bayt in Bilad al-Sham: The making of a shrine », *ARAM Periodical*, vol. 19, 2007, p. 673-693.

Elias, Jamal, *The Throne Carrier of God. The Life and Thought of 'Alā' ad-Dawla as-Simnānī*, Albany, State University of New York Press, 1995.

Encyclopædia Iranica, éd. Elton Daniel, Marie McCrone, Mohsen Ashtiany, Mahnaz Moazami, Leyde, Brill.

*Encyclopédie de l'Islam*² (deuxième édition), éd. P. J. Bearman, Leyde, Brill.

Ernst, Carl, « The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Rûzbihân », dans *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, L. Lewisohn (éd.), Londres, 1992, p. 353-366.

Ernst, Carl, « Rûzbihân Baqlî on Love and Essential Desire », dans *Gott ist schön und Er liebt dir Schönheit: Festschrift für Annemarie Schimmel*, A. Giese et J. Christoph Bürgel (éds.), Berne, Peter Lang, 1994, p. 181-189.

Ernst, Carl, *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Richmond, Curzon, 1996.

Ernst, Carl, « Mystical Language and the Teaching Context in the Early Lexicon of Sufism », dans *It's Not Just Academic. Essays on Sufism and Islamic Studies*, Sage, Los Angeles, 2018, p. 115-135.

Ernst, Carl, « The Stages of Love in Early Persian Sufism, from Rabiʿa to Ruzbihan », dans *It's Not Just Academic. Essays on Sufism and Islamic Studies*, Sage, Los Angeles, 2018, p. 196-216.

Ernst, Carl, « Rūzbihān », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VIII, p. 670-671.

Esch, Arnold, « Chance et hasard de transmission. Le problème de la représentativité et de la déformation de la transmission historique », dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Jean-Claude Schmitt et Otto Gerhard Oexle (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 15-20.

Ethé, Hermann, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of India Office*, Oxford, 1903.

Eychenne, Mathieu, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk* (*milieu XIII^e-fin XIV^e siècle*), Beyrouth, Presse de l'Institut français de Damas, 2013.

Faghfooty, H., « Javahir al-Akhbar: A Rare Manuscript on the Safavid Period », *Iran-Nameh*, vol. 15, 1997, p. 613-623.

Fahd, Toufic, « Istisḳāʾ », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IV, p. 282-283.

Fähndrich, H., « al-Tanūkhī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. X, p. 208.

Fakhry, Majid F., *Ethical Theories in Islam*, Leyde, Brill, 1991.

Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World, Catherine Mayeur-Jaouen et Alexandre Papas (éds.), Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 2014.

Faqīhī, ʿAlī Aṣghar, *Shāhanshāh-i ʿAḍud al-Dawla*, Téhéran, 1347sh./1968.

Farhang-i jughrāfiyāʾī-i Īrān, vol. VII, Téhéran, Intishārāt-i Dāyirah-i jugharāfiyāʾī-i Sitād-i Artish, 1330sh./1951.

Farhānī Munfarrid, Mahdī, « Bāzkāwa-yi āgāhīhā-yi tārīkhī dar Maʿdan al-Durar », *Āyina-yi mīrāth*, vol. 3/2, 1384sh./2005, p. 170-181.

Fiey, Jean Maurice, « Diocèses syriens orientaux du Golfe Persique », dans *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain, 1969, p. 177-219 (Réimprimé dans *Communautés syriaques en Iran et en Irak des origines à 1552*, Londres, Variorum Reprints, 1979).

Fiey, Jean Maurice, « Communautés syriaques en Iran des premiers siècles à 1552 », dans *Commémoration Cyrus, Actes du Congrès de Shiraz 1971. Hommage universel, III*, Téhéran/Liège, 1974, p. 279-297 (Réimprimé dans *Communautés syriaques en Iran et en Irak des origines à 1552*, Londres, Variorum Reprints, 1979).

Fiey, Jean Maurice, *Pour un Orient christianus novus*, Beyrouth, Orient-Institut (Beiruter Texte Studien, 49), 1993.

Fischel, Walter J., *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*, Londres, 1968 (Royal Asiatic Society Monographs, vol. XXII).

Fischel, Walter J., « The Region of the Persian Gulf and Its Jewish Settlements in Islamic Times », dans *Alexander Marx Jubilee Volume*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1950.

Fischel, Walter J., « New Sources for the History of the Jewish Diaspora in Asia in the 16th Century », *Jewish Quaterly Review*, vol. XL/4, 1950, p. 37-399.

Fischel, Walter J., « Judéo-persan », *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, vol. IV, p. 322-326.

Fitzherbert, Teresa, « Khwājū Kirmānī (689-753/1290-1352): An *Éminence Grise* of the Fourteenth Century Persian Painting », *Iran*, vol. XXIX, 1991, p. 137-151.

Fleisch, Henri, « Ibn al-Ḥadjib », *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, vol. III, p. 804-805.

Flusin, Bernard, « Miracle et hiérarchie », dans *Hagiographies, cultures et sociétés aux IV^e-XII^e siècles*, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 299-317.

Flusin, Bernard, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris, Études augustiniennes, 1983.

Forster, Regula et Neguin Yavari, *Global Medieval. Mirrors for Princes Reconsidered*, Boston, Ilex Foundation, 2015.

Fouchécour, Charles-Henri de, *La description de la nature dans la poésie lyrique persane du XI^e siècle. Inventaire et analyse des thèmes*, Paris, Klincksieck, 1969.

Fouchécour, Charles-Henri de, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3^e/19e au 7e/13e siècle*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1986.

Fouchécour, Charles-Henri de, « 'The Good Companion' (*Anīs al-Nās*), a Manual for the Honest Man in Shīrāz in the 9th/15th Century », dans *Iran and Iranian Studies. Essays in Honor of Iraj Afshar*, Kambiz Eslami (éd.), Princeton, NJ: Zagros Press, 1998, p. 42-57.

From Max Weber: Essays in Sociology, translated, edited, and with an introduction by H. H. Gerth and et C. Wright Mills, New York, Oxford University Press, 1946, 1974^2.

Frye, Richard, *Sassanian Remains from Qasr-i Abu Nasr*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1973.

Fuchs, Walter, « Die persische Fürstenname im Pekinger Edikt von 1453 », *Oriens Extremus*, vol. I/1, 1954, p. 26-28.

Gabrieli, Francesco, « Imâmisme et littérature sous les Buyides », dans *Le Shi'isme imâmite, colloque de Strasbourg*, Paris, 1970, p. 106-107.

Gaffier, Baudoin de, « La lecture des Actes des Martyrs dans la prière liturgique en Occident. À propos du passionnaire hispanique », *Analecta Bollandiana*, vol. 72, 1954, p. 134-166.

Ganjawiyān, ʿAbd al-Ḥamīd, « Muqaddima », dans *Makātīb-i ʿAbd Allāh Quṭb-i Muḥyī*, éd. Sayyid Muḥammad Jaʿfar Bāqirī, Téhéran, Chāpkhāna-yi Dānishgāh-i Tihrān 1356sh./1977 (non paginée).

Garcin, Jean-Claude, « L'insertion sociale de Shaʿrānī dans le milieu cairote », dans *Colloque international sur l'histoire du Caire*, Le Caire, 1969, p. 159-168 (Reprint dans *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale*, Londres, Variorum Reprints, 1987).

Garcin, Jean-Claude, « Histoire et hagiographie de l'Égypte musulmane à la fin de la période mamelouke et au début de l'époque ottomane », dans *Hommage à la mémoire de Serge Sauneron, II : Égypte post-pharaonique*, Le Caire, 1979, p. 287-316 (Reprint dans *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale*, Londres, Variorum Reprints, 1987).

Garcin, Jean-Claude, « Le sultan et le Pharaon, le politique et le religieux dans l'Égypte mamelouke » (Reprint dans *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale*, Londres, Variorum Reprints, 1987).

Gardet, Louis, *Les Hommes de l'islam*, Paris, Hachette, 1967.

Gardet, Louis, « Duʿā' », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. II, p. 632-634.

Geary, Patrick, J., *Furta Sacra. Thefts of the Relics in the Central Middle Ages*, Princeton University Press, 1978.

Geary, Patrick, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, Aubier, 1996.

Geertz, Clifford, *Savoir local, savoir global. Les lieux de savoir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

Geoffroy, Éric, « al-Yāfiʿī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. XI, p. 256-257.

Geoffroy, Éric, « La mort du saint en islam », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 215/1, 1998, p. 17-34.

Geoffroy, Éric, « L'apophatisme chez les mystiques de l'islam », *Revue des sciences religieuses*, vol. 72/4, 1998, p. 394-402.

Ghani, Cyrus, *Iran and the West. A Critical Bibliography*, Londres-New York, Kegan Paul, 1987.

Ghanī, Qāsim, *Tārīkh-i ʿaṣr-i Ḥāfiẓ*, Téhéran, 1321sh./1941.

Gibb, Hamilton Alexander Rossken, « ʿAbd Allāh b. al-Zubayr », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. I, p. 51-57.

Giladi, Avner, *Children of Islam. Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, New York, St. Martin's Press, 1992.

Giladi, Avner, « Notion d'enfance », dans *La Famille en islam d'après les sources arabes*, Hocine Benkheira, Avner Giladi, Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet (éds.), Paris, Les Indes savantes, 2013, p. 243-279.

Giladi, Avner, « Parents et enfants : un monde de sentiments », dans *La Famille en islam d'après les sources arabes*, Hocine Benkheira, Avner Giladi, Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet (éds.), Paris, Les Indes savantes, 2013, p. 281-310.

Giladi, Avner, « Les enfants qu'ils étaient, récits d'enfance merveilleuse dans *Anbā' al-nujabā al-abnā'* d'Ibn Zafar al-Siqillī et leur valeur comme source historique », dans *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Catherine Mayeur-Jaouen et Alexandre Papas (éds.), Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 2014, p. 73-105.

Gilliot, Claude, « Yāḳūt al-Rūmī », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. XI, p. 287-289.

Ginzburg, Carlo, *Le fromage et les vers. Univers d'un meunier du XVI*[e] *siècle*, Paris, Flammarion, 1980.

Gleaves, Robert, « Scriptural Sufism and Scriptural Anti-Sufism: Theology and Mysticism Among the Shi'ī Akhbariyya », dans *Sufism and Theology*, Ajman Shihadeh (éd.), Edinburg, Edinburg University Press, 2007, p. 158-176.

Gobillot, Geneviève, « Gens de la Caverne », dans *Dictionnaire du Coran*, Mohammad-Ali Amir-Moezzi (dir), Paris, Robert Laffont, 2007, p. 362-365.

Godelier, Maurice, *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1982.

Goitein, Shelomo Dov, « Two Eyewitness Reports on an Expedition of the King of Kīsh (Qais) against Aden », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 16/2, 1954, p. 247-257.

Golombek, Lisa, « Garden II. Islamic Period », *Encyclopædia Iranica*, vol. X, p. 298-305.

Golombek, Lisa et Maria Subtenly, *Timurid and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*, Leyde, Brill, 1992.

Goodwin, Gordon, « Franklin, William », dans *Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1885-1900, vol. 20 (Data.bnf.fr).

Grabar, Oleg, « The Architecture of Power: Palaces, Citadels and Fortifications », dans *Architecture of the Islamic World*, George Michell (éd.), Londres, Thames and Hudson, 1978, p. 65-79.

Gramlich, Richard, *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen der Islam-Heiligenwunders*, Stuttgart, Steiner Verlag, 1987.

Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval, Jean-Claude Garcin (dir), Rome, École Française de Rome, 2000.

Green, Nile, « The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam », *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 13/3, 2003, p. 287-313.

Gribetz, Arthur, « The *samā'* controversy: Sufī *vs* legalist », *Studia Islamica*, vol. LXXIV, 1991, p. 43-61.

Gril, Denis, « L'interprétation du verset de la lumière par Ibn ʿArabī », *Bulletin d'études orientales*, vol. 29, 1977, p. 179-187.

Gril, Denis, « Le miracle en islam, critère de la sainteté ? », dans *Saints orientaux*, Denise Aigle (éd.), Paris, De Boccard, 1995, p. 69-81.

Gril, Denis, « Les fondements scripturaires du miracle en islam », dans *Miracle et* karāma, Denise Aigle (dir.), Turnhout, Brepols, 2000, p. 237-249.

Gril, Denis, « Le corps du Prophète », dans *Le corps et le sacré en Orient musulman*, Bernard Heyberger et Catherine Mayeur-Jaouen (éds.), *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, vol. 113-114, 2006, p. 37-57.

Gril, Denis, « Le saint et le maître ou la sainteté comme science de l'homme », dans *Saint et Sainteté dans l'islam et le christianisme. Le regard des sciences sociales*, Nelly Amri et Denis Gril (dir.), Paris, Maisonneuve & Larose, 2007, p. 84-85.

Gril, Denis, « De la *khirqa* à la *tarīqa*. Continuité et évolution dans l'identification et la classification des voies », dans *Le soufisme à l'époque ottomane/Sufism in the Ottoman Era*, Rachida Chich et Catherine Mayeur-Jaouen (éds.), Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2010, p. 58-59.

Gril, Denis, « Compagnons ou disciples ? La *ṣuḥba* et ses exigences : l'exemple d'Ibrāhīm b. Adham d'après la *Ḥilyat al-awliyāʾ* », dans *Les maîtres soufis et leurs disciples IIIe-Ve siècles de l'hégire* (*IXe-XIe s.*), Geneviève Gobillot et Jean-Jacques Thibon (éds.), Beyrouth, Institut Français de Recherche en Orient, 2012, p. 35-53.

Gril, Denis, « Le Prophète en famille », dans *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Catherine Mayeur-Jaouen et Alexandre Papas (éds.), Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 2014, p. 27-72.

Gril, Denis, *Le serviteur de Dieu. La figure de Muhammad en spiritualité musulmane*, Paris, Le Cerf, 2022.

Gronke, Monika, « La religion populaire en Iran mongol », dans *L'Iran face à la domination mongole*, D. Aigle (éd.), Paris-Téhéran, Institut Français de Recherche en Iran, 1995, p. 205-230.

Gronke, Monika, « Lebensangst und Wunderglaube. Zur Volksmentalität im Iran der Mongolenzeit », *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. VIII, 1990, p. 391-399.

Grönke, Monika, *Derwische im Vorhof der Macht. Sozial-und Wirtenschaftsgeschichite Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert*, Stuttgart, Steiner Verlag, 1993.

Guéret-Laferté, Michèle, *Sur les routes de l'Empire mongol. Ordre et rhétorique des relations de voyage aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris, Honoré Champion éditeur, 1994.

Gulchīn Maʿānī, Aḥmad, *Tadhkira-hā-yi fārsī*, 2 vols, Téhéran, Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihrān, 1363sh./1984.

Gyselen, Rika, *La géographie administrative de l'Empire sassanide. Les témoignages sigillographiques*, Paris, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 1989.

Hadj-Sadok, M., « Ibn Khurradādhbih », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. III, p. 863.

Ḥafīẓī, Nīmā, « Abū Isḥāq Kāzarūnī », dans *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i islām*, Kāẓim Mūsawī Bujnūrdī, Téhéran, Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī, 2004², vol. V, p. 171-173.

Hafsi, Ibrahim, « Recherches sur le genre *ṭabaqāt* dans la littérature arabe », *Arabica*, vol. 23, 1976, p. 227-265 ; vol. 24, 1977, p. 1-41, 150-186.

Haidari, Amir Abbas, « A Medieval Persian Satirist », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 49/1, 1986, p. 117-127.

Halevi, Leor, *Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York, Columbia University Press, 2007.

Halm, Heinrich, « Ahl-i Ḥaqq », *Encyclopædia Iranica*, vol. I, p. 635-637.

Hamad, Bushra, « History and Biography », *Arabica*, vol. 45, 1998, p. 215-232.

Hanaway, William L., « 'Ayyār in Persian sources », *Encyclopædia Iranica*, vol. III, p. 161-163.

Hanaway, William L., « Bāġ iii. In Persian Literature », dans *Encyclopædia Iranica*, vol. III, p. 395-396.

Hansman, John F., « Fasā ii. Tall-e Żaḥḥāk », *Encyclopædia Iranica*, vol. IX, p. 389-391.

Hardism, Osborne Bennett, *The Enduring Monument: A Study of the Idea of Praise in Renaissance, Literary Theory and Practice*, Chapell Hill, University of North Carolina Press, 1962.

Hartmann, Angelika, « al-Suhrawardī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IX, p. 812-816.

Hasan, Saeed, *The Early History of the Buwaihids*, Allahabad, 1948.

Hasse, C. P., « 'Abd al-Razzāq Samarqandī », *Encyclopædia Iranica*, vol. I, p. 158-160.

Hayek, Michel, *Le Christ de l'Islam*, Paris, 1959 (Thèse soutenue à l'Institut catholique de Paris).

Henkelman, Wouter F. M., *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts*, Leyde, Nederlands Intitut voor het Nabije Oosten, 2008 (Achaemenid History XIV).

Hermann, Denis, *Le Shaykhisme à la période qajare. Histoire sociale et doctrinale d'une École chiite*, Turnhout, Brepols, 2017.

Herrmann Mascard, Nicole, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975.

Hidayat-Hosaini, M. H., « Nūr Allāh », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VIII, p. 126-127.

Hinds, Martin, « The First Arab Conquests in Fars », *Iran*, vol. XXII, 1984, p. 39-53.

Hinz, Walter, *Islamische Masse und Gewichte*, Leyde, Brill, 1955.

Honarpisheh, Donna, « Women in Pilgrimage: Senses, Places, Embodiment, and Agency. Experiencing *Ziyarat* in Shiraz », *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol. 6/4, 2013, p. 383-410.

Horoviz, Josef, « Salmān al-Fārsī », *Der Islam*, vol. 12/3-4, 1922, p. 178-183.

Hrbek, Ivan, « The Chronology of Ibn Baṭṭūṭa's Travels », *Archiv Orientální*, vol. 30/3, 1962, p. 433-434.

Huart, Claude, « L'ode arabe d'Ochkonwân », *Revue Sémitique*, 1893, p. 337-358.

Huff, Dietrich, « Fārs v. Monuments », *Encyclopædia Iranica*, vol. IX, p. 351-356.

Humbert, Geneviève, « Le manuscrit arabe est ses papiers », dans *La tradition manuscrite en écriture arabe, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, vol. 99-100, 2002, p. 55-77.

Humphreys, Stephen R., « Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus », *Muqarnas*, vol. 11, 1994, p. 35-54.

Imbert, Frédéric, « Le prince al-Walīd et son bain : itinéraires épigraphiques à Qusayr 'Amra », *Bulletin d'études orientales*, vol. 64, 2015, p. 321-363.

Imdād, Ḥasan, *Shīrāz dar gudhashta wa ḥāl*, Chiraz, Mūsawī, 1339sh./1960.

Imizcoz Beunza, José Maria, « Communauté, réseau social, élites. L'armature sociale de l'Ancien Régime », dans *Réseaux, famille et pouvoir dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien régime*, Juan Luis Castellano et Jean-Pierre Dedieu (dir.), Paris, CNRS Éditions, 1998, p. 31-66.

Inalcik, Hilal, « Autonomous Enclaves in Islamic States: Temlîks, Soyurghals, Yurluk-Ocakhks, Mâlikâna-Mukâta'as and Awqâf », dans *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East. Studies in Honor of John E. Woods*, Judith Pfeiffer et Soleh Quinn (éds.), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006.

Ingenito, Domenico, « Tabrizis in Shiraz Are Worth Less Than A Dood: Sa'dī and Humām, A Lyrical Encounter », dans *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, Judith Pfeiffer (éd.), Leyde, Brill, 2014, p. 77-127.

Iqbāl Āshtiyānī, 'Abbās, *Tārīkh-i Mughūl*, Téhéran, Amīr Kabīr, 1345sh./1966.

Ishrāq, Muḥammad Karīm, *Buzurgān-i Jahrum*, Téhéran, Kitābfurūshī, 1351sh./1972.

Jackson, Peter, « Muẓaffarides », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VIII, p. 821-823.

Jackson, Peter, « Shāh-Shujā' », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IX, p. 204-205.

Jacob, Christian, *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir ?* Marseille, OpenEdition Press, 2014 (https://books.openedition.org/oep/659).

Javadi, Hasan, *Obeyd-e Zakani: Ethics of the Aristocrats and Other Satirical Works*, Piedmont, Jahan Book, 2008.

Javanmardi: The Ethics and Practice of Persianate Perfection, R. Ridgeon (éd.), Londres, Gingko, 2018.

Johansen, Baber, *The Islamic Law on Land Tax and Rent: the Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, Londres, Routledge, 1988.

Jones, Linda Gale, « Prophetic Performances: Reproducing the Charisma of the Prophet in Medieval Islamic Preaching », dans *Charisma and Religious Authority, Jews, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, Katherine L. Jansen et Miri Rubin (éds.), Turnhout, Brepols, 2010, p. 19-47.

Jones, Russel, « Ibrāhīm b. Adham », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. III, p. 1010-1011.

Kamāl Nizhād, F., « Shāh Sayf Allāh Qattāl, mashhūr bi-Shāh Qattāl Walī », Dānishgāh-i Āzād-i islāmī-i Ahwaz, 1395sh./2016.

Kamālī-Sarwistānī, Kūrush, *Dānish-Nāma-yi āthār-i tārīkhī-i Fārs*, Chiraz-Téhéran Mu'assasat-i Farhangī wa Pazhūhishī-i Dānishnāma-yi Fārs & Sāzimān-i Mīrāth-i Garhangī, 1384sh./2006.

Kamola, Stefan, « Salghurid History in the *Jāmi' al-Tawārīkh*: a Preliminary Exploration of Its Composition and Transmission », dans *New Approaches to Ilkhanid History*, Timothy May, Dashdondog Bayarsaikhan et Christopher P. Atwood (éds.), Leyde, Brill, 2021, p. 122-144.

Kara Mustafa, Ahmet, *Bursa'da tarikatlar ve tekkeler*, Istanbul, Yayıncılık, 2001.

Karamustafa, Ahmet T., *Sufism. The Formative Period*, Edinburg, Edinburg University Press, 2007.

Katz, Jonathan G., « Dreams and Their Interpretation in Sufi Thought and Practice », dans *Dreams and Visions in Islamic Societies*, Özgen Felek et Alexander D. Knysh (éds.), Albany, State University of New York Press, 2012, p. 181-197.

Kauz, Ralph, *Politik und Handel zwischen Ming und Timuriden*, Wiesbaden, Reichert, 2005.

Kauz, Ralph, « The Maritime Trade of Kish during the Mongol Period », dans *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, Linda Komaroff (éd.), Leyde, Brill, 2006, p. 56-67.

Keall, Edward John, « Ayvān-e Kesrā », *Encyclopædia Iranica*, vol. III, p. 155-159.

Keeler, Annabel, *Sufi Hermeneutics. The Qur'ān Commentaries of Rašīd al-Dīn Maybūdī*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Keeler, Annabel, « The Concept of Adab in Early Sufism with Particular Reference to the Teachings of Sahl b. 'Abdallāh al-Tustarī (d. 283/896) », dans *Ethics and Spirituality in Islam Sufi Adab*, Francesco Chiabotti, Eve Feuillebois-Pierunek, Catherine Mayeur-Jaouen et Luca Patrizi (éds.), Leyde, Brill, 2016, p. 63-101.

Keesing, Roger, *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Salomon Islands Society*, New York, Columbia University Press, 1982.

Kellens, Jean, « Avesta », *Encyclopædia Iranica*, vol. III, p. 35-44.

Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of Caliphates*, Londres-New York, Routledge, 1986.

Kennedy, Hugh, *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Londres, Routledge, 2006.

Kervran, Monik, « Forteresses, entrepôts et commerce : une histoire à suivre depuis les rois sassanides jusqu'aux princes d'Ormuz », *Res Orientales*, vol. VI, 1994, p. 327-328.

Keshavarz, Fateme, « The Horoscope of Iskandar Sultan », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1984, p. 197-208.

Khairallah, A. E., « Abzarī », *Encyclopædia Iranica*, vol. I, p. 511-512.

Khalidi, Tarif, « Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment », *The Muslim World*, vol. 63, 1973, p. 53-65.

Khalidov, A. B., « Ebn Ḥawqal », *Encyclopædia Iranica*, vol. VIII, p. 27-28.

Khorramshahi, Baha' al-Din, « Hafiz II Hafiz's life and times », *Encyclopædia Iranica*, vol. XI, p. 465-469.

Khoury, Raif Georges, « Importance et authenticité des textes de *Ḥilyat al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā* d'Abū Nu'yam al-Iṣfahānī », *Studia Islamica*, vol. 46, 1977, p. 73-113.

Khūbnaẓār, Ḥasan, *Tārīkh-i Shīrāz*, Ṭéhéran, Sukhan, 1380sh./2002.

Khwānsārī, Suhaylī Aḥmad, « Zandagānī-i Khʷājū », dans Khʷājū Kirmānī, *Dīwān-i ash'ār*, éd. Aḥmad S. Khwānsārī, Téhéran, Intishārāt-i Kitābfurūshī Maḥmūdī, 1336sh./1956, p. 2-85.

Kinberg, Leah, « What is meant by *zuhd*? », *Studia Islamica*, vol. 61, 1985, p. 27-44.

Kinberg, Leah, « Qur'ān and Ḥadīth: A Struggle for Supremacy », dans *Dreaming Accross Boundaries. The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Louise Marlow (éd.), Boston, Ilex Foundation, 2008, p. 25-49.

Kinneir, John Macdonald, *A Geographical Memoir of the Persian Empire*, Londres, 1813 (Reprint, Londres, Routledge, 2004).

Kiyānī, Muḥsin, *Tārīkh-i khānaqāh dar Īrān*, Téhéran, Kitābkhāna Ṭahūrī, 1369sh./1990.

Klemm, Verena, *Memoirs of a Mission. The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Mu'ayyad fī l-Dīn al-Shīrāzī*, Londres-New York, Tauris, 2003.

Kohlberg, Etan, « Bayżāwī, Nāṣer al-Dīn », *Encyclopædia Iranica*, vol. IV, p. 15-17.

Kohlberg, Etan, « Evil, II. In Shi'ism », *Encyclopædia Iranica*, vol. IX, p. 82-85.

Köprülüzāde, M. Fu'ad, « Abū Isḥāq Kāzerūnī und die Isḥāqī-Derwische in Anatolien », *Der Islam*, vol. XIX/1-2, 1931, p. 18-26.

Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival During the Buyid Age*, Leyde, Brill, 1986.

Kramers, Johannes Hendrik, « La question Balḵī-Iṣṭaḵrī-Ibn Hawḳal et l'Atlas de l'Islam », *Acta Orientalia*, vol. 10, 1932, p. 9-30.

Kramers, Johannes Hendrik, « L'influence de la tradition iranienne dans la géographie arabe », *Analecta Orientalia*, vol. I, 1954, p. 147-156.

Kravulsky, Dorothea, *Iran, das Reich der Ilhāne, eine topographisch-historische Studie*, Wiesbaden, L. Reichert, 1978.

L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale, Mohamed Kerrou (dir.), Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1998.

La caverne entre symbolique universelle et imaginaire soufi, texte mis en ligne le 22 mars 2006 et en accès libre sur le site du Groupe de Recherche Islamo-Chrétien (https://gricinternational.org/).

La construction religieuse du territoire, Jeanne-François Vincent, Daniel Dory et Raymond Verdier (dir.), Paris, L'Harmattan, 1995.

Lala, Hāyida et ʿImād al-Dīn Shaykh al-Ḥukamāʾī, « Banā-yi maʿrūf ba Abū Isḥāq dar Īrān wa sarzamīnhā-yi islāmī », *Majalla-yi dānishkada-yi adabiyāt wa ʿulūm-i insānī : ʿilmī* pizhūhishī (Dānishgāh-i Tihrān), vol. 1864/59, 1387sh./2008, p. 112-142.

Lambourne, Elisabeth, « ʻA collection of merits …' Architectural Influences in the Friday Mosque and Kazaruni tomb complex at Cambay in Gujarat », *South Asian Studies* (*Journal of British Association for South Asian Studies*), vol. 17, 2001, p. 117-49.

Lambton, Ann K. S., « al-Dawānī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. II, p. 179-180.

Lambton, Ann K. S., « Shīrāz », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IX, p. 491-497.

Lambton, Ann K. S., « Imāmazāda », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. III, p. 1169-1170.

Lambton, Ann K. S., « Fārs », *Encyclopædia Iranica*, vol. IX, p. 339.

Lambton, Ann K. S., « The Internal Structure of the Saljuq Empire », dans *The Cambridge History of Iran*, vol. V, *Saljuq and Mongol Periods*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939, p. 203-282.

Lambton, Ann K. S., « Persian Local Histories: the Tradition Behind Them and the Assumptions of Their Authors », dans *Yād-nāma in Memoria di Alessandro Bausani*, Biancamaria Scarcia Amoretti et Lucia Rostagno (éds.), Rome, Bardi, 1991, p. 227-238.

Lambton, Ann K. S., *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Londres, Variorum Reprints, 1980.

Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia*, Londres, Tauris, 1988.

Landolt, Hermann, « Der Briefwechsel zwischen Kāšānīund Simnānī über *Wahdat al-Wuǧūd* », *Der Islam*, vol. 50, 1973, p. 29-81.

Landolt, Hermann, « Nasafī, ʻAzīz », *Encyclopædia Iranica*, online.

Landolt, Hermann, « Abu l-Ḥasan Ḳaraqānī », *Encyclopædia Iranica*, vol. I, p. 305-306.

Landron, Bénédicte, *Chrétiens et musulmans en Irak : attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'islam*, Paris, Cariscript, 1994.

Lapidus, Ira M., *Muslim Cities in the Latter Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Lāshī', Ḥusayn, « Ibn-i Rifāʿī », dans *Dā'irat al-maʿārif-i buzurg-i islām*, Kāẓim Mūsawī Bujnūrdī, Téhéran, Markaz-i Dā'irat al-Maʿārif-i Buzurg-i Islāmī, 2004², vol. III, p. 594-595.

Lauwers, Michel, « La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *Vitae* du haut Moyen Âge », *Le Moyen Âge*, vol. XCIV, 1988, p. 21-50.

Lauwers, Michel, *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1997.

Lawrence, Bruce L., « Abū Esḥāq Kāzarūnī », *Encyclopædia Iranica*, vol. I, p. 274-275.

Le Goff, Jacques, « Préface », dans Erich Köhler, *L'aventure chevaleresque, idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris, Gallimard, 1974, p. xi-xxi.

Le Goff, Jacques, « Du Ciel sur la terre : la mutation des valeurs du XII^e^ au XIII^e^ siècle dans l'Occident chrétien », dans *Odysseus. Man in History-Anthropology-History-Today*,

Moscou, 1991, p. 25-47 (Réédité dans *Héros du Moyen Âge, le saint et le roi*, Paris, Gallimard, 2004, p. 1263-1287).

Le Goff, Jacques, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996.

Le Goff, Jacques, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1999.

Le prophète de l'islam : instauration d'un modèle et formes de dévotion, Nelly Amri, Rachida Chih et Denis Gril (éds.), *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 178, 2017.

Leiser, G., « Tamg̲ha' », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. X, p. 182-183.

Leites, Adrien, « Ghazzālī's Alteration of hadiths: Processes and Meaning », *Oriens*, vol. 40, 2012, p. 133-148.

Lenz, Thomas W., *Timur and the Princely Vision. Persian Art and Culture in the Fifteenth Century*, Los Angeles, Los Angeles County Museum, 1989.

Lev, Yaccov, *Charity, Endowments, and Charitable Institution in Medieval Islam*, Gainesville, University Press of Florida, 2005.

Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde, Jean Guard (dir.), Paris, Le Sycomore, 1979.

Lewicki, T., « al-Ḳazwīnī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IV, p. 898-900.

Lewis, Franklin, « Hafez and rendi », *Encyclopædia Iranica*, vol. XI, p. 483-491.

Lewisohn, Leonard, « Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism », dans *The Heritage of Sufism. Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, Leonard Lewisohn (éd.), Londres-New York, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992, p. 11-43.

Lewisohn, Leonard, « An Introduction to the History of Modern Persian Soufism, Part I: The Niʿmatullahī Order: Persecution, Revival and Schism », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 61/3, 1998, p. 437-464.

Lewishon, Leonard, « An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II: A Socio-Cultural Profile of Sufism, from the Dhahabī Revival to the Present Day », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 62/1, 1999, p. 36-59.

Limbert, John, « Abū Esḥāq Īnjū », *Encyclopædia Iranica*, vol. I, p. 273-274.

Limbert, John, « Inju Dynasty », *Encyclopædia Iranica*, vol. XIII, p. 143-147.

Limbert, John, *Shiraz in the Age of Hafez. The Glory of a Medieval Persian City*, Seattle-Londres, University of Washington Press, 2004.

Lockart, L., « Fārs », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. II, p. 831.

Lory, Pierre, « Le *Miʿrāǧ* d'Abū Yazīd Basṭāmī », dans *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, M.-A. Amir-Moezzi (éd.), Louvain, Peeters, 1996, p. 223-237.

Lory, Pierre, « L'interprétation des rêves de portée religieuse chez Ibn Shāhīn », dans *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Richard McGregor et Adam Sabra (éd.), Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2006.

Lory, Pierre, *Le Rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel, 2015.

Lory, Pierre, *La dignité de l'homme face aux anges, aux animaux et aux djinns*, Paris, Albin Michel, 2018.

Losensky, Paul, « Sāqi-nāma », *Encyclopaedia Iranica Online*.

Lutf, P., « Musha'sha' », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VII, p. 672-675.

Lutpi, Ibrahim, « Al-Bayḍāwī's life and works », *Islamic Studies*, vol. 18/4, 1979, p. 310-321.

Macdonald, D. B., « 'Abd al-Razzāq Kāšānī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. I, p. 91-93.

MacEton, D., « Ṭabrisī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. X, p. 42.

Madelung, Wilferd, « Deylamites », *Encyclopædia Iranica*, vol. VII, p. 342-347.

Madelung, Wilferd, « Ḳā'im Āl Muhammad », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. 4, p. 456- 457.

Madelung, Wilferd, « Mahdi », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. V, p. 1221-1228.

Madelung, Wilferd, « The Assumption of the Title Shahanshah by the Buyids », *Journal of the Near Eastern Studies*, vol. 28, 1969, p. 84-108.

Mahdisme et millénarisme en Islam, M. Garcia-Arenal (éd.), *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, vol. 91-92-93-94, 2000.

Mahendrarajah, Shivan, « The Sarbadars of Sabzavar: Re-Examining Their 'Shi'a' Roots and alleged Goal to 'Destroy Khurrasanian Sunnism' », *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol. 5/4, 2012, p. 379-402.

Mahendrarajah, Shivan, *The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

Makariou, Sophie, *L'apparence des cieux : Astronomie et astrologie en terre d'islam*, Paris, Réunion des Musés nationaux, 1998.

Makdisi, George, *The Rise of the College: Institutions of Learning in Islam and Christian West*, Edinburgh, 1981.

Malamud, Margaret, « The Politics of Heresy in Medieval Khurassan: The Karramiyya in Nishapur », *Iranian Studies*, vol. 27/1-4, 1994, p. 37-51.

Manoukian, Setrag, *City of Knowledge in Twentieth Century Iran*, Londres-New York, Routledge, 2012.

Manz, Beatrice, « Local Histories of Southern Iran », dans *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East*, Judith Pfeiffer et Sholeh Quinn (éds.), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006, p. 267-281.

Manz, Beatrice, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Margoliouth, David Samuel, « al-Rifā'ī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VIII, p. 542-543.

Marin, Manuela, « Images des femmes dans les sources hagiographiques maghrébines : les mères et les épouses du saint », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Nelly Amry et Denis Gril (dir.), Paris, 2007, p. 235-247.

Marlow, Louise, *Counsel for Kings. Wisdom and Politics in Tenth-Century Iran. The Naṣiḥat al-Mulūk of Pseudo-Māwardī*, 2 vols, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.

Massé, Henri, « Ruknābād », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. VIII, p. 618-619.

Massignon, Louis, *La Passion de Hallâj. Mystique et martyr de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1922[1].

Massignon, Louis, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien*, Tours, Arrault, 1934.

Mayeur-Jaouen, Catherine, *Al-Sayyid al-Badawī. Un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1994.

Mayeur-Jaouen, Catherine, « Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires en Islam. Bibliographie raisonnée », dans *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, André Vauchez (dir.), Rome, École française de Rome, 2000, p. 149-170.

Mayeur-Jaouen, Catherine, « Tombeau, mosquée et *zâwiya* : la polarité des lieux saints musulmans », dans *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, André Vauchez (dir.), Rome, École française de Rome, 2000, p. 133-147.

Mayeur-Jaouen, Catherine, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam. Le mouled de Tantâ du XIII^e siècle à nos jours*, Paris, 2004.

Mayeur-Jaouen, Catherine, « Le saint et la sainteté comme objets des sciences de l'homme : quelques réflexions à propos du colloque de Carthage », dans *Saint et Sainteté dans l'islam et le christianisme. Le regard des sciences sociales*, Nelly Amri et Denis Gril (dir.), Paris, Maisonneuve & Larose, 2007, p. 253-372.

Mayeur-Jaouen, Catherine, « Le saint musulman en père de famille », dans *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, C. Mayeur-Jaouen et A. Papas (éd.), Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 2014, p. 249-267.

Meier, Fritz, « Bakkā' », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. I, p. 988-900.

Meier, Fritz, « Bishr al-Ḥāfī », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. I, p. 1282-1284.

Meier, Fritz, *Abū Sa'īd-i Abū l-Hayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende*, Téhéran-Liège, Bibliothèque Pahlavi, 1976.

Meier, Fritz, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, translated by John O'Kane, Leyde, Brill, 1999.

Meier, Fritz, « Aḥmad-i Jām », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. I, p. 291-293.

Meisami, Julie Scott, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

Melchert, Christopher, « Sufis and Competing Movements in Nishapur », *Iran*, vol. 39, 2001, p. 237-247.

Melchert, Christopher, « Abū Nu'aym's Sources for *Ḥilyat al-awliyā'*, Sufi and Traditionist », dans *Les maîtres soufis et leurs disciples III^e-V^e siècles de l'hégire (IX^e-XI^e s.). Enseignement, formation et transmission*, Geneviève Gobillot et Jean-Jacque Thibon (éds.), Beyrouth, Institut Français du Proche-Orient, 2012, p. 145-159.

Mélikian-Chirvani, Assadullah Souren, « Le royaume de Salomon. Les inscriptions persanes des sites archéologiques », *Le monde iranien et l'Islam*, vol. 1, 1971, p. 1-41.

Mélikian-Chirvani, Assadullah Souren, « Les taureaux à vin et les cornes à boire de l'Iran islamique », dans *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique. Sources écrites et documents archéologiques*, Pau Bernard et Frantz Grenet (dir.), Paris, CNRS-Éditions, 1991, p. 101-125.

Mélikian-Chirvani, Assadullah Souren, « The Iranian *bazm* in Early Persian Sources », dans *Banquets d'Orient*, Bures-sur-Yvette, 1992, p. 95-120.

Mélikian-Chirvani, Assadullah Souren, « Rekāb: The Polylobed wine boat from Sasanian to Saljuq times », dans *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Bures-sur-Yvette, 1995, p. 189-204.

Melville, Charles et 'Abbās Zaryab, « Chobanids », *Encyclopædia Iranica*, vol. V, p. 496-502.

Melville, Charles, « *Pādishāh-i Islām*: The Conversion of Sultan Maḥmūd Ghāzān Khān », *Pembroke Papers*, vol. 1, 1990, p. 159-177.

Melville, Charles et Maria Subtelny, « Ḥāfeẓ-e Abru », *Encyclopædia Iranica*, vol. XI, p. 507-509.

Melville, Charles, « From Adam to Abaqa », Part I and II, *Studia Iranica*, vol. 30, 2001, p. 67-86 ; vol. 36, 2007, p. 7-64.

Melville, Charles, « Ḥamd Allāh Mustawfī's *Ẓafarnāmah* and the Historiography of the Late Ilkhanid Period », dans *Iran and Iranian Studies: Essays in Honor of Iraj Afshar*, Kambiz Eslami (éd.), Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 1-12.

Melville, *The Fall of Amir Chupan and the Decline of the Ilkhanate, 1327-37: A Decade of Discord in Mongol Iran*, Bloomington, Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 1999 (Papers on Inner Asia, 30).

Melville, Charles, « Persian Local Histories: Views from the Wings », dans *Persian Local Histories*, Charles Melville et Jürgen Paul (éds.), *Iranian Studies*, vol. 33/1-2, 2000, p. 7-14.

Melville, Charles, « The Caspian provinces: A World Apart. Three local histories of Mazandaran », dans *Persian Local Histories*, Charles Melville et Jürgen Paul (éds.), *Iranian Studies*, vol. 33/1-2, 2000, p. 45-91.

Melville, Charles, « Concepts of Government and State Formation in Mongol Iran », dans *The Coming of the Mongols*, David Morgan et Sarah Stewart (éds.), Londres-New York, Tauris, 2018, p. 33-54.

Merçil, Erdoğan, *Fars Atabegleri Salgurlular*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1975.

Meri, Josef, *The Cults of Saints among the Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Meri, Josef, « Ziyāra », *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, vol. VoL. XI, p. 567-569.

Micheau, Françoise, « Au Proche-Orient, les parfums du savoir », dans *La Bibliothèque. Miroir de l'âme, miroir du monde*, coll. *Autrement*, n° 121, avril 1991, p. 47.

Micheau, Françoise, « ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Majūsī », dans *Constantine the African and ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Majūsī. The* Pantegni *and Related Texts*, Charles Burnett et Danielle Jacquart (éds.), Leyde-New York-Cologne, Brill, 1994, p. 1-15.

Micheau, Françoise, *Savoir médical et société dans le Proche-Orient arabe du IIIe/VIIIe au VIIe/XIIIe siècle*, Habilitation à Diriger des Recherches présentée le 2 février 1996 à l'Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne.

Miller, Isabel, « Local History in Ninth-fifteenth Century Yazd: The *Tārīkh-i jadīd-i Yazd* », *Iran*, vol. XXVII, 1989, p. 75-79.

Minorsky, Vladimir, « Lār », *Encyclopédie de l'Islam*[1].

Minorsky, Vladimir, « Aḳ Ḳoyunlu », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. I, p. 320-322.

Minorsky, Vladimir, « Lur-i buzurg », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. V, p. 832-835.

Minorsky, Vladimir, « Daylam », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. II, p. 195-200.

Minorsky, Vladimir, « Ahl-i Ḥaḳḳ », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. I, p. 268-272.

Minorsky, Vladimir, « The Aq-qoyunlu and the Land Reform (Turkmenica II) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XVII/3, 1955, p. 451-458.

Miquel, André, « al-Muḳaddasī », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. VII, p. 492-493.

Miri, Negin, *Administrative and Historical Geography of Fars Province During the Sasanian and Early Islamic Period* (*3rd-12th century* A.D.), doctoral dissertation, University of Sydney, 2007.

Mirhrāz, Raḥmat Allāh, *Buzurgān-i Shīrāz*, Ṭéhéran, Anjuman-i Āthār-i Millī, 1348sh./1969.

Mir-Kasimov, Orkhan, « Connaissance divine et action messianique : la figure de ʿAlī dans les milieux mystiques et messianiques (du Ve/XIe au Xe/XVIe siècle), dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Ali, le secret bien gardé. Figures du premier Maître en spiritualité shi'ite*, Paris, CNRS-Éditions, 2020, p. 325-352.

Mitchell, Collin, *The Practice of Politics in Safavid Iran. Power, Religion, and Rhetoric*, New York, Tauris, 2012.

Mīrzā Abū l-Qāsimī, Muḥammad Ṣādiq, « Naqsh-i ḥajar: sawād-i sang-i waqf-nāma-yi buqʿat-i Shāh-i Chirāgh », *Āyina-yi Mīrāth*, vol. 17/2, n° 65, 1398sh/2019-2020, p. 9-32.

Mīrzā ʿAlī Akbar Khān Baṣīrī, *Partaw-i wahīd dar asrār-i Takht-i Jamshīd*, Téhéran, 1959.

Mojaddedi, Jawid A., *The Biographical Tradition in Sufism. The Ṭabaqāt Genre from al-Sulamī to Jāmī*, Richmond, Curzon, 2001.

Mokri, Mohammad, *La lumière et le feu dans l'Iran ancien : origine, structure, développement et systématisation et leur démythification en Islam*, Leuven, Peeters, 1982[2].

Momigliano, Arnaldo, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.

Montgomery, James E., « For the Love of a Christian Boy. A Song by Abū Nuwas », *Journal of Arabic Literature*, vol. 27, 1996, p. 115-124.

Montgomery Watt, W., « Sa'd b. 'Ubada », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. VIII, p. 717-718.

Monnot, Guy, « Ṣirāṭ », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. IX, p. 697-698.

Monory, Michael G., « The Age of Conversions: A Reassessment », dans *Conversion and Continuity: Indigenious Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Michael Gervers et Ramzi Jibran Bikhazi (éds.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 135-150.

Moreen, V. B., « Shāhīn-i Shīrāzī, Mawlānā », *Encyclopaedia of Jews in the Islamic World*, vol. IV, p. 339.

Morimoto, Kazuo, « A Preliminary Study on the Diffusion of the *Niqāba al-Ṭālibīyīn*: Towards and Understanding of the Early Dispersal of Sayyids », dans *The Influence of Human Mobility in Muslim Societies*, Hidemitsu Kuroki (éd.), Londres-New York, Routledge, 2003, p. 3-42.

Morimoto, Kazuo, « Ketāb al-naqż », *Encyclopédie de l'Islam*[3], onlinedition.

Morimoto, Kazuo, « The Formation and Development of the Science of Talibid Genealogies in the 10th and 11th Century Middle East », *Oriente moderno*, vol. 18-2, 1999, p. 541-570.

Morimoto, Kazuo, « Toward the Formation of Sayyido-Sharafilogy: Questioning Accept fact », *Journal of Sophia Asian Studies*, vol. 22, 2004, p. 87-103.

Morimoto, Kazuo, « Ibn 'Inaba », *Encyclopédie de l'Islam*[3].

Morimoto, Kazuo, « Introduction », dans *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet*, Kazuo Morimoto (éd.), Londres-New York, Routledge, 2012.

Morimoto, Kazuo, *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet*, Kazuo Morimoto (éd.), Londres-New York, Routledge, 2012.

Morimoto, Kazuo, « The Prophet's Family as the Perennial Source of Saintly Scholars: al-Samhūdī on *'ilm* and *nasab* », dans *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Catherine Mayeur-Jaouen et Alexandre Papas (éds.), Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 2014, p. 106-124.

Morimoto, Kazuo, « Covert Sectarianism in the Era of Confessional Ambiguity », sous presse.

Mottahedeh, Roy P., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Londres-New York, Tauris, 2001.

Mottahedeh, Roy P., « The Eastern Travels of Solomon », dans *Law and Tradition in Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, Michael Cook, Najamm Haider, Istisar Rabb et A. Sayeed (éds.), New York, Princeton University, 2013, p. 247-267.

Mottahedeh, Roy P., « Medieval Lexicography on Arabic and Persain Terms for City and Countryside », dans *Cities of Medieval Iran*, David Durand-Guédy, Roy P. Mottahedeh et Jürgen Paul (éds.), Leyde, Brill, 2020, p. 465-478.

Mousavi, Ali, *Persepolis. Discovery and Afterlife of a World Wonder*, Boston-Berlin, De Gruyter, 2012.

Mouton, Jean-Michel, « De quelques reliques conservées à Damas au Moyen-Âge. Stratégie politique et religiosité populaire sous les Bourides », *Annales Islamologiques*, vol. 27, 1993, p. 245-254.

Moutoukias, Zacharias, « La notion de réseaux en histoire sociale : un instrument d'analyse de l'action collective », dans *Réseaux, famille et pouvoir dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien régime*, Juan Luis Castellano et Jean-Pierre Dedieu (dir.), Paris, CNRS-Éditions, 1998, p. 231-245.

Mulder, Stephennie, *The Shrines of the Alids in Medieval Syria. Sunnis, Shi'is and Architecture of Coexistence*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014.

Munfarrid, Mahdī Farhānī, « Bāzkāwa-yi āgāhīhā-yi tārīkhī dar Ma'dan al-Durar », *Āyina-yi Mīrāth*, vol. 3/2, 1384sh./2005, p. 170-181.

Nafīsī, Sa'īd, *Sukhanān-i manẓūm-i Abū Sa'īd b. Abī l-Khayr*, Téhéran, Kitābkhāna-yi Shams, 1334sh./1955.

Nagel, Tilman, « Buyids », *Encyclopædia Iranica*, vol. IV, p. 578-586.

Nagy, Piroska, *Le Don des larmes au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 2000.

Nasrallah, Joseph, « Naẓīf Ibn Yumm médecin, traducteur et théologie melkite du x^e^ siècle », dans *Ḥunayn Ibn Isḥāq. Collection d'articles publiés à l'occasion du onzième anniversaire de sa mort*, Leyde, Brill, 1875, p. 303-312.

Neggaz, Nassima, « The Many Deaths of the Last 'Abbāsid Caliph al-Musta'ṣim bi-llāh (d. 1258) », *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 30/4, 2020, p. 585-612.

Nelson, Kristina, *The Art of Reciting the Qur'ān*, Austin, University of Texas Press, 1985.

Netton, I. R., « The Breath of Felicity: *Adab*, *aḥwāl* and *maqāmāt* and Abū Najīb al-Suhrawardī », dans *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, Leonard Lewisohn (éd.), Londres, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993, p. 457-482.

Netzer, Amnon, « Literature of the Jews of Iran: A Short Survey », dans *Padyavand*, Los Angeles, Mazda Publishers, 1996, vol. I, p. 6-9.

Newman, Andrew, « Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of the *Ḥadīqat al-Shī'a* Revisited », *Iran*, vol. 37, 1999, p. 95-108.

Newman Andrew, *Safavid Iran. Rebirth of A Persian Empire*, Londres, Tauris, 2006.

Newman, Andrew, « Bāqir al-Majlisī and Islamicate Medicine II. *Al-Risāla al-dhahabiyya* in *Biḥār al-anwār* », dans *Le Shī'isme Imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Mohammad-Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher et Simon Hopkins (éds.) Turnhout, Brepols, 2009, p. 349-361.

Newman, Andrew, « Daštakī, Amīr Sayyed Ġīāṯ al-Dīn », *Encyclopædia Iranica*, vol. VII, p. 100-102.

Newman, Andrew, « Davānī », *Encyclopædia Iranica*, vol. VII, p. 132-133.

Newman, Andrew J., « Davānī, Jalāl al-Dīn Moḥammad », *Encyclopædia Iranica*, vol. VII, p. 132-133.

Nizami, K. A., « Ġawṯī, Moḥammad », *Encyclopædia Iranica*, vol. X, p. 341.

Nora, Pierre, (dir.), *Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997.

Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1991.

O'Kane, Bernard, *Early Persian Painting: Kalila and Dimna Manuscripts of the Late Fourteenth Century*, Londres, Tauris, 2003.

Omidsalar, O., « Dīv », *Encyclopædia Iranica*, vol. VII, p. 428-431.

Otto, Rudolf, *Le sacré*, Paris Payot, 2015.

Parsapajouh, Sepideh et Mathieu Terrier, « Cimetières et tombes dans les mondes musulmans à la croisée des enjeux religieux, politiques et mémoriels : une introduction », dans *Cimetières et tombes dans les mondes musulmans à la croisée des enjeux religieux, politiques et mémoriels*, Sepideh Parsapajouh et Mathieu Terrier (dir.), *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, vol. 146/2, 2019, p. 11-24.

Patlagean, Éveline, « Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale », *Annales*, vol. 23/1, 1968, p. 106-126.

Paul, Jürgen, « Hagiographische Texte als historische Quelle », *Saeculum*, vol. 41, 1990, p. 17-43.

Paul, Jürgen, *Die politische und social Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin-New York, 1991.

Paul, Jürgen, « Au début du genre hagiographique au Khorassan », dans *Saints orientaux*, Denise Aigle (dir.), Paris, De Boccard, 1995, p. 27-34.

Paul, Jürgen, « Faire naufrage », dans *Miracle et* karāma, D. Aigle (dir.), Turnhout, Brepols, 2000, p. 375-395.

Paul, Jürgen, « Where did the Dihqāns go? », *Eurasian Studies*, vol. XI, 2013, p. 1-34.

Paul, Jürgen, « *Khidma* in the Social History of pre-Mongol Iran », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 57, 2014, p. 392-422.

Paul, Jürgen, « Local Lords or Rural Notables? Some Remarks on the Ra'īs in Twelfth-Century Eastern Iran », dans *Medieval Central Asia and the Persianate World*, Andrew Peacock et Deborah Tor (éds.), Londres, Tauris, 2015, p. 174-209.

Paul, Jürgen, *Lokale und imperiale Herrschaft im Iran des 12. Jahrhunderts. Herrschaftpraxis und Konzepte*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2016.

Paul, Jürgen, « Ḥasanwayh b. Ḥusayn al-Kurdī (r. ca. 350-369/ca. 961-979): From freehold castles to vassality? », dans *The 'Abbāsid and Carolingian Empires. Comparative Studies in Civilizational Formation*, Deborah G. Tor (éd.), Leyde, Brill, 2017, p. 52-70.

Paul, Jürgen, « Who were the *mulūk Fārs*? », dans *Transregional and Regional Elites. Connecting the Early Islamic Empire*, Hannah-Lena Hagemann et Stefan Heidemann (éds.), Berlin, De Gruyter, 2020, vol. 1, p. 117-146.

Paul, Jürgen, « Local and imperial rule. Examples from Fārs (9th-10th centuries) », sous presse.

Paul, Jürgen, « Dihqān », *Encyclopédie de l'Islam*[3], online edition.

Peacock, Andrew Charles S., *The Great Seljuk Empire*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015.

Pedersen, Johannes, « The Criticism of the Islamic Preacher », *Die Welt des Islam*, 1953, p. 215-231.

Pedersen, Johannes, « Masdjid », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VI, p. 630-631.

Pellat, Charles, « Muḥīz b. Khalaf », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VII, p. 473-474.

Pellat, Charles, « Ḳāṣṣ », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IV, p. 763-765.

Persian Historiography, Charles Melville (éd.), Londres-New York, Tauris, 2012.

Petry, Carl, « al-Sakhāwī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VIII, p. 912.

Pfeiffer, Judith, « 'A Turgid History of the Mongol Empire in Persia'. Epistemological reflections concerning a critical edition of Vaṣṣāf's *Tajziyat al-amṣār wa tazjiyat al-aʿṣār* », dans *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts*, Judith Pfeiffer et Manfred Kropp (éds.), Beyrouth, Orient-Institut, 2007, p. 107-129.

Philippart, Guy, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols, 1997.

Piacentini, Fiorani V., « The Mercantile Empire of the ibis: Economic Predominance, Political Power, Military Subordination », dans *Proceeding of the Seminar for Arabian Studies*, vol. 34, 2004, p. 253-254.

Piacentini, Fiorani V., « Merchant Families in the Gulf. A Mercantile and Cosmopolitan Dimension: The Written Evidence (11th-13th Centuries AD) », dans *Procceding of the ARAM 11th International Conference. Cultural Interchange in the East of the Arabian Peninsula, XI/1 (1999)*, 1999-2000, p. 145-159.

Pierunek, E., « La maîtrise du corps d'après les manuels de soufisme », *Le corps et le sacré en Orient musulman, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 113-114, 2006, p. 91-107.

Poonawala, Ismail K., « Mu'ayyad fī l-Dīn », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VII, p. 272-273.

Poonawala, Ismail K., « Apocalyptic », *Encyclopædia Iranica*, vol. II, p. 157-160.

Potter, Lawrence, « Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran », *Iranian Studies*, vol. 27/1-4, 1994, p. 77-102.

Pourjavady, Nasrollah et Peter Lamborn Wilson, « Ismāʿīlīs and Niʿmatullāhīs », *Studia Islamica*, vol. 41, 1975, p. 113-135.

Pourjavady, Nasrollah et Peter Lamborn Wilson, *Kings of Love: the History and poetry of the Niʿmatullāhī Sufi Order of Iran*, Téhéran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.

Pourjavady, Nasrollah, « Opposition to Sufism in Twelver Shiism », dans *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Frederik de Jong et Bernd Ratke (éds.), Leyde, Brill, 1999, p. 614-623.

Pourjavady, Reza, *Philosophy in Early Safavid Iran*, Leyde, Brill, 2011.

Prost, Antoine, « Comment l'histoire fait-elle l'historien », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 65, 2000, p. 3-12.

Quiring-Roche, Rosemarie, « Āq Qoyunlu », *Encyclopædia Iranica*, vol. II, p. 163-168.

Quiring-Zoche, Rosemarie, *Isfahan im 15. und 16. Jahrhundert*, Fribourg, Klaus Schwarz Verlag, 1980.

Rāġib, Yūsuf, « Deux monuments funéraires du cimetière d'al-Qarāfa al-kubrā », *Annales Islamologiques*, vol. 2, 1974, p. 67-83.

Rāġib, Yūsuf, « Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière », *Studia Islamica*, vol. 44, 1976, p. 61-86 et vol. 55, 1977, p. 27-55.

Rāġib, Yūsuf, « Les sanctuaires des Gens de la Famille dans la Cité des morts au Caire », *Rivista degli studi orientali*, vol. 51, 1977, p. 47-76.

Rāġib, Yūsuf, « Structure de la tombe d'après le droit musulman », *Arabica*, vol. 39/3, 1992, p. 393-403.

Rajkai, Zsombor, « Japanese and Chinese Research on the Timurid-Ming Chinese Contacts », *Acta Orientalia Academiæ Scientiarum Hungaricæ*, vol. 63/1, 2010, p. 63-103.

Ranjabar, Muḥammad ʿAlī, *Mushaʿshaʿyān*, Téhéran, Āgah, 1382sh./2003.

Reinhart, A. K., « Wakī' », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. XI, p. 111.

Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée, Dionigi Albera, Maria Couroucli (dir.), Arles, Actes Sud, 2009.

Remembering the Crusades. Myth, Image, and Identity, Nicholas Paul et Suzanne Yeager (éds.), Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2012.

Renz, G., « Ḳaṭīf », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IV, p. 794-796.

Rettig, Simon, *La production manuscrite à Chiraz sous les Aq Qoyunlu entre 1467 et 1503*, maîtrise soutenue en 2011 à Aix-en-Provence.

Rettig, Simon, « A Timurid-like response to the Qur'an of Gwalior », dans *Le Coran de Gwalior. Polysémie d'un manuscrit à peintures*, Eloïse Brac De La Perrière et Monique Burési (dir.), Paris, Éditions de Boccard, 2016, p. 195-205.

Reynolds, Gabriel Said, « Jesus, the *Qā'im* and the End of the World », *Rivista degli Studi Orientali*, vol. 75, 2001, p. 55-86.

Rice, David Storm, *The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript in the Chester Beatty Library*, Dublin, 1955.

Richard, Francis, « Les manuscrits persans rapportés par les frères Vecchietti et conservés aujourd'hui à la Bibliothèque nationale », *Studia Iranica*, vol. IX, 1980, p. 291-300.

Richard, Francis, « Un témoignage inexploité concernant le mécénat d'Eskandar Solṭān à Eṣfahān », *Oriente Moderno*, vol. 76/2, 1996, p. 45-72.

Richter-Bernburg, Lutz, « Amīr-Malik-Shāhānshāh. ʿAḍud ad-Daula's Titulature Reexamined », *Iran*, vol. 18, 1980, p. 83-102.

Rizvi, Abbas, *A History of Sufism in India*, 2 vols, Dehli, Munshiram Manoharlal, 1978.

Robinson, Chase, « Prophecy and Holy Men in Early Islam », dans *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, James Howard-Johnston et Paul Antony Hayward (éds.), Oxford, Oxford University Press, 1999.

Robinson, Chase, *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Robinson, Chase, « The Ideologic Uses of Early Islam », *Past & Present*, vol. 203, 2009, p. 205-228.

Robinson, Basil William, *Persian paintings in the John Rylands Library, a descriptive catalogue*, John Rylands University Library of Manchester, Londres, Sotheby Parke Bernet, 1980.

Robson, J., « al-Baghawī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. I, p. 919.

Römer, Hans Robert, « The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadārs », dans *Cambridge History of Iran*, vol. V, *The Saljuq and Mongol Periods*, John A. Boyle, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 16-39.

Röemer, Hans Robert, « The Türkmen Dynasties », dans *Cambridge History of Iran*, vol. VI, *The Timurid and Safavid Periods*, Peter Jackson et Lawrence Lockhart (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 147-188.

Rosenthal, Franz, « Ḥamza al-Iṣfahānī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. III, p. 159-158.

Rosenthal, Franz, « Ibn Ḥaḏjar al-'Asḳalānī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. III, p. 799-802.

Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leyde, Brill, 1968.

Rubin, Uri, « Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad », *Israel Oriental Studies*, 1975, vol. 5, p. 62-119.

Rubin, Uri, « Prophets and Progenitors in Early Shī'a Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1979, vol. I, p. 41-65.

Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, Dordrecht, D. Reidel, 1968.

Safa, Z., « Awḥad al-Dīn Kermānī », *Encyclopædia Iranica*, vol. III, p. 118-119.

Ṣafā', Ḏabīḥ Allāh, *Tārīkh-i adabiyāt dar Īrān*, 5 vols., Téhéran, Amīr Kabīr, 1342sh./1963-1346sh./1977.

Sahim, H., « Shiraz », *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Norman A. Stillman (éd.), Leyde, Brill, vol. IV, p. 361-363.

Saint et Sainteté dans l'islam et le christianisme. Le regard des sciences sociales, Nelly Amri et Denis Gril (dir.), Paris, Maisonneuve & Larose, 2007.

Sakly, Mondher, « Kairouan », dans *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Jean-Claude Garcin (dir), Rome, École Française de Rome, 2000, p. 57-85.

Sakly, Mondher, « Wāsiṭ », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. XI, p. 182.

Sallmann, Jean-Michel, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, Presse Universitaire de France, 1994.

Samer, Ali M., *Arabic Literary Salons in the Islamic Middle Age*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010.

Sāmī, ʿAlī, *Pāsārgād*, Téhéran, Kitābfurūshī-i Maʿrifat, 1338sh./1960.

Sāmī, ʿAlī, *Shīrāz: Shahr-i Saʿdī u Ḥāfiẓ, Shahr-i gul u bulbul*, Chiraz, Chāp-i Muṣawī, 1347sh./1968.

Sarvestani, Kuros, « Hafez's tomb (Ḥāfiẓiya) », *Encyclopædia Iranica*, vol. XI, 505-507.

Savory, Roger, « A Secreterial Career under Shah Tahmasp I (1524-1576) », *Islamic Studies*, vol. 2, 1963, p. 343-352.

Schacht, J.-[C. E. Bosworth], « al-Subkī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IX, p. 776-778.

Schimmel, Annemarie, « The Ornement of Saints: The Religious Situation in Iran in Pre-Safavid Times », *Iranian Studies*, vol. 7/1, 1974, p. 88-111.

Schimmel, Annemarie, « Abū ʿAbdullāh Muḥammad Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī. Einführung in seine Biographie », dans *Sīrat al-Shaykh al-Kabīr Abū ʿAbd Allāh*, éd. Annemarie Schimmel, Ankara, 1955, p. 3-48.

Schimmel, Annemarie, « Zur Biographie des Abū ʿAbdallāh ibn Chafīf aš-Šīrāzī », *Die Welt des Orients*, vol. 2/2, 1955, p. 194-195.

Schimmel, Annemarie, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, Le Cerf, 1996.

Schmidt, H.-P., « Simorḡ », *Encyclopædia Iranica*, onlinedition.

Schmitt, Jean-Claude, « La fabrique des saints », *Annales*, vol. 2, 1994, p. 286-300.

Schwartz, Alfred, *La vie quotidienne dans un village guéré*, Abidjan, Inades, 1975.

Schwartz, Paul, *Iran im Mittelalter*, Hidesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1969 (1re éd. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1896).

Sellheim, R., « Faḍīla », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. II, p. 247-248.

Sells, Michael A., *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur'an, Mi'raj and Theological Wrintings*, traduit, édité avec une introduction par Michael Sells. Préface par Carl W. Ernst, New York-Mahwah, Paulist Press, 1996.

Shafiʿ, M., « Ratan », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VIII, p. 473-474.

Shahbazi, Shapur, « Shiraz i. History to 1940 », *Encyclopædia Iranica*, onlinedition.

Shahbazi, Shapur et Lutz Richter-Bernburg, « Gondēšāpur », *Encyclopædia Iranica*, vol. XI, p. 131-135.

Shams, Muḥammad Jawād, « Balyānī », dans *Dā'irat al-maʿārif-i buzurgān-i islām*, vol. XII, p. 542-543.

Shams, Muḥammad Jawād, « Khāndān-i Balyānī », *Maʿārif*, vol. 2, 1376sh./1997, p. 218-249.

Shavarebi, Ehsan, « The Temple of Anāhīd at Estakhr (Southern Iran): Historical Documents and Archeological Evidence », dans *Sacralization of Landscape and Sacred Places*, Juraj Belaj, Marijana Belaj, Siniša Krnar, Tajana Sekelj Ivančan et Tatjana Tkalčec (éds.), Zagreb, Institute of Archeology, 2016, p. 179-194.

Shaykh al-Hukamā'ī, ʿImād al-Dīn, « Amīn al-Dīn Balyānī », *Kāzarūniyya*, vol. 1, 2002, p. 167-170.

Sibon, Juliette, « Benjamin de Tudèle, géographe ou voyageur ? Pistes de relecture du Sefer massa'ot », dans *Géographes et voyageurs du Moyen Âge*, Henri Bresc et Emmanuelle Tixier (éds.), Presses Universitaires de Paris Nanterre, Nanterre, 2010, p. 207-223.

Sigal, Pierre-André, *L'homme et le miracle dans la France médiévale* (*XI^e-XII^e siècle*), Paris, Le Cerf, 1985.

Simpson, Marianna Shreve, *The Illustration of an Epic: The Earliest Shahnama Manuscripts*, New York, Garland Press, 1979.

Sims, Eleanor, « Ebrāhīm-Sulṭān's Illustrated *Ẓafar-nāma* of 839/1436 », *Islamic Art*, vol. 4, 1991.

Sims, Eleanor, « Ebrāhīm-Sulṭān's Illustrated *Ẓafar-nāma* of 1436 and its Impact in the Muslim East », dans *Timurid Art and Culture. Iran and Central Asia in Fifteenth Century*, Lisa Golombek et Maria Subtelny (éds.), Leyde, Brill, 1992.

Sims, Eleanor, « Illustrated Manuscripts of Firdausī's Shānāma Commissioned by Princes of the House of Timur », *Ars Orientalis*, vol. 22, 1992.

Simpson, Marianna Shreve, « In the Beginning: Frontispieces and Front Matter in Ilkhanid and Injuid Manuscripts », dans *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, Linda Komaroff (éd.), Leyde, Brill, 2006, p. 213-247.

Sirrieyh, Elizabeth, *A History of Muslim Dreaming and Foreknowing*, Londres-New York, Tauris, 2018.

Skjaevø, P. O., « Myth of Jamšid », *Encyclopædia Iranica*, vol. XIV, p. 501-522.

Smith, J. Masson, *The History of the Sarbadār Dynasty, 1336-1381, A.D. and its Sources*, La Haye-Paris, Mouton, 1970.

Singh Chann, Naindeep, « Lord of the Auspicious Conjunction: Origins of the *Ṣāḥib-Qirān* », *Iran and the Caucasus*, vol. 13, 2009, p. 93-110.

Sobieroj, Florian, « Mittelsleute zwischen Ibn Khafīf und Abū Isḥāq al-Kāzarūnī », *Asiatische Studien*, vol. 51, 1997, p. 651-671.

Sobieroj, Florian, « Suhrawardiyya », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IX, p. 818-820.

Sobieroj, Florian, « The Muʿtazila and Sufism », dans *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversises and Polemics*, Frederick de Jong et Bernd Radtke (éds.), Leyde, Brill, 1999, p. 68-92.

Sobieroj, Florian, « Ibn Khafīf's *Kitāb al-Iqtiṣād* and Abū al-Najīb al-Suhrawardī's *Ādāb al-murīdīn*. A Comparison between two Works on the Training of Novices », *Journal of Semitic Studies*, vol. XLIII/2, 1998, p. 327-345.

Sobieroj, Florian, *Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung* (*Kitāb al-Iqtiṣād*), Beyrouth, Franz Steiner Verlag, 1998.

Sohrweide, H., « al-Lārī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. V, p. 687.

Soroudi, Sarah S., *Persian Literature and Judeo-Persian Culture*, H. E. Chehadi (éd.), Boston, 2010.

Sotinel, Claire, « Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 222/4, 2005, p. 411-434.

Soucek, Priscilla Parsons, « The Manuscripts of Iskandar Sultan: Structure and Content », dans *Timurid Art and Culture*, Lisa Glombek et Maria Subtelny (éds.), Leyde, New York-Boston, Brill, 1992, p. 116-131.

Soucek, Priscilla Parsons, « Eskandar b. 'Omar Šayx b. Timur: A Biography », *Oriente Moderno*, numéro spécial (*La civiltà come fenomeno internazionale*, vol 1 – Storia Timuridi e l'Occidente), vol. 76/2, 1996, p. 73-87.

Soucek, Priscilla Parsons, « Ibrāhīm-Sulṭān's Military Career », dans *Iran and Iranian Studies. Essays in Honor of Iraj Afshar*, K. Eslami (éd.), Princeton, 1998, p. 24-41.

Soucek, Priscilla Parsons, « 'Abd al-Ṣamad Šīrāzī », *Encyclopædia Iranica*, vol., p. 162-167.

Soucek, Priscilla Parsons, « Art in Iran vii. Islamic Pre-Safavid », *Encyclopædia Iranica*, vol. II, p. 603-618.

Soucek, Priscilla Parsons, « Ibrāhīm-Sulṭān », *Encyclopædia Iranica*, vol. VIII, p. 76-78.

Soucek, Priscilla Parsons, « Bahrām Mīrzā », *Encyclopædia Iranica*, vol. III, p. 523-524.

Sourdel, Dominique, « Bukhtīshūʿ », *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, vol. I, p. 1338.

Sourdel, Dominique, « Ibn Muḳla », *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, vol. III, p. 910-911.

Sourdel, Dominique, « Hilāl b. Ṣābī », *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, vol. III, p. 400.

Sourdel-Thomine, Jeannine, « Ibn al-Bawwāb », *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, vol. III, p. 759.

Sprachman, Paul, *Suppressed Persian. An Anthology of Forbidden Literature*, Costa Mesa, Mazda Publisher, 1995.

Spuler, « Atābakān-e Fārs », *Encyclopædia Iranica*, vol. II, p. 895-896.

Spuler, « Hazāraspides », *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, vol. III, p. 347-348.

Stchoukine, Ivan, *Les peintures des manuscrits safavis de 1502 à 1587*, Paris, Geuthner, 1966.

Stchoukine, Ivan, *Les peintures des manuscrits timûrides*, Paris, Geuthner, 1954.

Stein, Sir Aurel, « An Archaeological Tour in the Ancient Persis », *Iraq*, vol. III, 1936, p. 137-142.

Stein, Sir Aurel, *Archaeological Reconnaissances in North-Western India and South-Western Iran*, Londres, Macmillan, 1937.

Stern, S. M., « 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar al-Ṣūfī », *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, vol. I, p. 89.

Stetkevych, Suzanne, *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*, Blomington, Indiana University Press, 2002.

Stewart, Devin, *Islamic Legal Orthodoxy. Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1998.

Stillman, N. A., « Khilʿa », *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, vol. V, p. 6-7.

Storey, Charles Ambrose, *Persian Literature, a Bio-Bibliographical Survey*, Londres, Luzac & Company, 1972^2.

Sublet, Jacqueline, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.

Subtelny, Maria E., *Le monde est un jardin. Aspects de l'histoire culturelle de l'Iran médiéval*, Paris, 2002.

Subtelny, Maria E., *Timurids in Transition. Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*, Leyde, Brill, 2007, p. 154-158.

Sümer, Faruk, *Kara Koyunlular*, Ankara, 1967.

Sümer, Faruk, « Ḳarā-Ḳoyunlu », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. IV, p. 607-612.

Szuppe, Maria, « Documenting the Barnābādī Estate. Establishment and Growth of a 'Saintly' Family in Fifteenth to Eighteenth-Century Herat », dans *Families, Authority and the Transmission of Knowledge in the Early Modern Middle East*, Christoph Werner, Maria Szuppe et Nicolas Michel (éds.), Turnhout, Brepols, 2021, p. 269-305.

Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Manṣūr, « Naẓarī-i jadīd dar bāra-yi Kitāb Kashf al-kashshāf wa mu'allif-i ān », dans *Sabk shināsī-i naẓm wa nathr-i fārsī*, 1391sh./2012, n° 16, p. 493-504.

Tabbara, Nayla, *L'itinéraire spirituel d'après les commentaires soufis du Coran*, Paris, Vrin, 2018.

Tafazzoli, Ahmad, « Dārā(b) », *Encyclopædia Iranica*, vol. VII, p. 1-2.

Tafazzoli, Ahmad, « Dehqān i: In the Sassanian period », *Encyclopædia Iranica*, vol. VII, p. 223-225.

Talat Halman, Hugh, *Where the Two Sea Meet. The Qur'ānic Story of Khiḍr and Moses in Sufi Commentaries as a Model of Spiritual Guidance*, Louisville, Fons Vitae, 2013.

Talbot, Alice-Mary, « Les saintes montagnes à Byzance », dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Michel Kaplan (dir), Paris, Presses de la Sorbonne, 2001.

Talmon-Heller, Daniela, « Graves, Relics and Sanctuaries: the Evolution of Syrian Sacred Topography (eleventh-thirteenth centuries) », *ARAM Periodical*, vol. 18-19, 2006-2007, p. 601-620.

Talmon-Heller, Daniela, *Islamic Piety in Medieval Syria*, Leyde, Brill, 2007.

Taqī Muṣṭafawī, *Iqlīm-i Fārs*, Téhéran, 1343sh./1964.

Tardieu, Michel, « Le Tibet de Samarcande et le pays de Kûsh : mythes et réalités d'Asie centrale chez Benjamin de Tudèle », dans *Cahiers d'Asie centrale*, vol. 1-2, *Inde-Asie centrale. Routes du commerce et des idées*, 1996.

Taylor, David, « Hagiographie et liturgie syriaque », dans *L'hagiographie syriaque*, Andé Binggeli (éd.), Paris, Geuthner, 2012, p. 77-112.

Teres, E., « Nazur, Manzar et Nazra dans la toponomastique andalou », *al-Andalus*, vol. 37, 1972, p. 325-335.

Terrier, Mathieu, « Apologie du soufisme par un philosophe shi'ite de l'Iran safavide. Nouvelles remarques sur le *Maḥbūb al-qulūb* d'Ashkevari », *Studia Islamica*, vol. 109/2, 2014, p. 240-273.

Terrier, Mathieu, « Anthropogonie et eschatologie dans l'œuvre de Muḥsin Fayḍ Kāshānī. L'ésotérisme shīʿite entre tradition et syncrétisme », dans *L'ésotérisme shīʿite, ses racines et ses prolongements*, Mohammad-Ali Amir-Moezzi (dir.) avec Maria De Cillis, Daniel De Smet, Orkhan Mir-Kasimov (éds.), Turnhout, Brepols, 2016, p. 743-780.

Terrier, Mathieu, « Le rôle des juifs et des chrétiens dans l'historiosophie du šīʿisme imamite », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, vol. 33, 2018, p. 183-219.

Terrier, Mathieu, « La tombe comme isthme (*barzakh*) entre les vivants et les morts : points de vue croisés du soufisme et du shīʿisme imāmite (al-Ghazālī et al-Fayḍ al-Kāshānī », *Cimetières et tombes dans les mondes musulmans*, REMMM, vol. 146, 2020, p. 29-46.

Terrier, Mathieu, « The Defense of Sufism among Twelver Shiʿi Scholars of Early Modern and Modern Times: Topic and Arguments », dans *Shiʿi Islam and Sufism. Classical Views and Modern Perpectives*, D. Hermann et M. Terrier (éd.), Londres, Tauris, 2020, p. 27-63.

Terrier, Mathieu, « ʿĀmulī, Sayyid Ḥaydar », dans *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Henrik Lagerlund (éd.), Dordrecht, p. 141-151.

Terrier, Mathieu, « al-Dawānī, Jalāl al-Dīn », dans *Encycloaedia of Medieval Philosophy*, Henrik Lagerlund (éd.), Dordrecht, p. 407-418.

Tetley, Gillies, *Ghaznavid and Seljuk Turks. Poetry as Source for Iranian History*, Londres-New York, Routledge, 2009.

Thackston, Wheeler, « Ahli Sirazi », *Encyclopædia Iranica*, vol. I, p. 637-638.

Thawāqib, Jahānbakhsh, *Jughrāfiyā-yi tārīkhī-i Bīshāpur wa Kāzarūn*, Téhéran, Nashr-i Kāzarūniyya, 1385sh./2006.

The Rhetoric of Biography. Narrating Lives in Persianate Societies, Louise Marlow (éd.), Boston, Ilex Foundation, 2011.

The Legacy of Genghis Khan. Courtly Art and Culture in Western Asia, 1256-1353, Linda Komaroff et Stefan Carboni (éds.), New Haven-Londres, Yale University Press, 2002.

Thibon, Jean-Jacques, *L'œuvre d'Abū ʿAbd al-Raḥmām al-Sulamī* (*325/937-412/1021*) *et la formation du soufisme*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2009.

Thibon, Jean-Jacques, « Adab et éducation spirituelle (*tarbiya*) chez les maîtres de Nīshāpūr aux IIIe/IXe et IVe/Xe siècles », dans *Ethics and Spirituality in Islam Sufi adab*, Francesco Chiabotti, Eve Feuillebois-Pierunek, Catherine Mayeur-Jaouen et Luca Patrizi (éds.), Leyde, Brill, 2016, p. 102-130.

Tillier, Mathieu, *Vies des cadis de Miṣr, 237/851-366/976*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2002.

Titley, Norah M., *Persian Miniature Painting*, Londres, The Library Publishing Division, 1983.

Tor, Deborah G., « Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period: the Role of the *mutatawwiʿa* », *Iranian Studies*, vol. 38/4, 2005, p. 555-573.

Tor, Deborah G., *Violent Order: Religious Warfare, Chilvary, and the* ʿayyār *Phenomenon in the Medieval Islamic World*, Würzburg, Orient-Institut Istanbul, 2007.

Tor, Deborah G., « The Long Shadow of Pre-islamic Iranian Rulers. Antagonism or Assimilation », dans *Late Antiquity: Eastern Perspectives*, Teresa Bernheimer et Adam Silverstein (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 145-163.

Treadwell, Luck, « Urban Militias in the Eastern Islamic World (Third-Fourth Centuries AH/Ninth-Tenth Centuries CE) », dans *Late Antiquity: Eastern Perspectives*, Teresa Bernheimer et Adam Silverstein (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 128-144.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufis Orders in Islam*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1971.

Tritton, Arthur Stanlay, « al-Djudjānī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. II, p. 617.

Tritton, Arthur Stanlay, « Djanāza », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. II, p. 453-454.

Tritton, Arthur Stanlay, « Muslim Funeral Customs », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 9, 1937-1939, p. 653-661.

Tucker, William, « ʿAbd Allāh Ibn Muʾāwiyya and the Janāḥiyya: Rebels and Ideologues of the Late Umayyad Period », *Studia Islamica*, vol. 51, 1980, p. 39-57.

Turner, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.

Tūysirkānī, Sayyid Aḥmad, « Muqaddima », dans *Sabʿa rasāʾil*, éd. Sayyid Aḥmad Tūysirkānī, Téhéran, Mīrāth-i maktūb, 1381sh./2002.

Uluç, Lâle, « Selling to the Court: Late Sixteenth-Century Manuscript Production in Shiraz », *Muqarnas*, vol. 17, 2000, p. 73-96.

Urbain, Jean-Didier, « Funéraires (pratiques) », dans *Dictionnaire des faits religieux*, R. Azria et D. Hervieu-Léger (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 2010p. 417-425.

Uytfanghe, Marc Van, « L'essor du culte des saints et la question de l'eschatologie », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental* (*IIIe-XIIIe s.*), Rome, École Française de Rome, 1991, p. 91-107.

Uytfanghe, Marc Van, « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif ? », *Analecta Bollandiana*, vol. 111, 1993, p. 135-188.

Uytfanghe, Marc Van, « Le remploi dans l'hagiographie : une "loi du genre" qui étouffe l'originalité ? » dans *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo*, Spolète, 1999, p. 359-410.

Vadet, Jean-Claude, « Ibn Durustawāyh », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. III, p. 781.

Vadet, Jean-Claude, « Ibn Khafīf », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. II, p. 846-847.

Vadet, Jean-Claude, *Le traité d'amour mystique d'al-Daylamī*, Genève, Droz, 1980.

Vallet, Éric, *L'Arabie marchande : État et commerce sous les sultans Rasūlides du Yémen, 626-858/1229-1454*, Paris, Bibliothèque historique des pays d'Islam, 2010.

Van Arendonk[-W.A. Graham], « Sharīf », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. VIII, p. 340-348.

Van Ess, Josef, « al-Īdjī », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. III, p. 1047-1048.

Van Ess, Josef, « Tashbīh wa-tanzīh », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. X, p. 367-369.

Van Ess, Josef, *Der Wesir und seine Gelehrten*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1981.

Van Ess, Josef, *Erkenntnislehre des ʿAḍuddadin al-Īǧī*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1996.

Van Renterghem, Vanessa, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides. Étude d'histoire sociale*, 2 vols, Beyrouth-Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2015.

Varjāvand, Parviz, « Dānīāl-e Nabī », *Encyclopædia Iranica*, vol. VI, p. 657-660.

Vasmer, R., « Zur Geschichte und Münzkunde von ʿOmān im X. Jahrhundert », *Zeitschrift für Numismatik*, vol. 37, 1927, p. 274-287.

Vasmer, R., « Über die Münzen der Saffāriden und ihrer Gegner in Fārs und Hurāsān », *Numismatische Zeitschrift*, N.S. 63, 1930, p. 131-162.

Vauchez, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École Française de Rome, 1981.

Vauchez, André, « Saints admirables et saints imitables », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-IXe siècle)*, Rome, École Française de Rome, 1991, p. 161-172.

Vauchez, André, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1999.

Vauchez, André, « La sainteté du pèlerin : un modèle anthropologique et spirituel », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Nelly Amri et Denis Gril (dir.), Paris, Maisonneuve & Larose, 2007, p. 151-166.

Vauchez, André, *Sanctuaires chrétiens d'Occident, IVe-XIVe siècle*, Paris, Le Cerf, 2021.

Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971[1].

Vibert-Guigue, Claude et Ghazi Busheh, *Les peintures de Qusayr ʿAmra, un bain omeyyade dans la bādiya jordanienne*, Ifpo-DoA (Bibliothèque Archéologique et Historique 179 – Jordanian Archaeology 1), 2007.

Waardenburg, Jacques, « Death and the Dead », *Encyclopaedia of the Qur'an*, Johanna Pink (éd.), Leyde, Brill, vol. I, p. 506.

Watt, Montgomery, « Abū Zayd Aḥmad b. Sahl Balḵī », *Encyclopædia Iranica*, vol. I, p. 399-400.

Watt, Montgomery, « Abū Zayd Balḵī », *Encyclopædia Iranica*, vol. I, p. 399.

Wensinck, Arent Jan, « Āṣaf b. Barakhyā », *Encyclopédie de l'Islam*², vol. I, p. 707.

Whitcomb, Donald S., *Before the Roses and Nightingales: Excavations at Qasr-i Abu Nasr, Old Shiraz*, New York, The Metropolitan Museum, 1985.

Whitcomb, Donald, « "From Shahristān to Medina" Revisited », dans *Cities of Medieval Iran*, David Durand-Guédy, Roy P. Mottahedeh et Jürgen Paul (éds.), Leyde, Brill, 2020, p. 77-99.

White, Hayden, *The Context of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore-Londres, John Hopkins University Press, 1987.

Wilber, Donald N., *Persian Gardens and Garden Pavilions*, Rutland, Vermont, 1962.

Wilber, Donald N., *The Masjid-i ʿAtiq of Shiraz*, Chiraz, The Asia Institute of Pahlavi University, 1972.

Wing, Patrick, « Mozaffarids », *Encyclopædia Iranica* onlinedition.

Woods, John E., « The Rise of the Timurid Historiography », *Journal of the Near Eastern Studies*, vol. 46/2, 1987, p. 81-108.

Woods, John E., *The Aqquyunlu. Clan, Confederation, Empire*, Salt Lake City, Revised and Expanded Edition, University of Utah Press, 1999.

Wright, Elaine, « The Calligraphers of Širaz and the Development of Nastaʿlīq Script », *Manuscripta Orientalia*, vol. 9/3, 2003, p. 16-26.

Wright, Elaine, « Patronage of the Arts of Book under the Injuids of Shiraz », dans *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, Linda Komaroff (éd.), Leyde, Brill, 2006, p. 248-268.

Wright, Elaine, *The Look of the Book: Manuscript Production in Shiraz, 1303-1452*, Washington, University of Washington Press, 2013.

Writing 'True Stories'. Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East, Arietta Papaconstantinou (éd.), Turnhout, Brepols, 2010.

Wuthūqī, Muḥammad Bāqir, « Makātīb-i Quṭb al-Dīn Muḥammad b. Muḥyī al-Dīn Kushkinārī Lārī wa ta'thīr-i ān dar ta'sīs-i shahr-i Qubṭābād », *Tārīkh wa Jughrāfiyya : Kitāb-i Māh*, Téhéran, Sāzmān-i Chāp wa Intishārāt-i Vizārat-i Farhang wa Irshād-i Islamī, 1380sh./ 2000, p. 130-138.

Wuthūqī, Muḥammad Bāqir, *Khunj. Guzargāh-yi bāstanī-i Lāristān*, Khunj, 1995.

Wuthūqī, Muḥammad Bāqir, *Tārīkh-i Khalīj-i Fārs wa mamālik-i hamjawār*, Téhéran, 1384sh/2005.

Wuthūqī, Muḥammad Bāqir, *ʿIlal wa ʿawāmil-i jābjā'ī-i kanūnhā-yi tijārī dar Khalīj-i Fārs*, Téhéran, 1389sh./2009.

Wuthūqī, Muḥammad Bāqir, « Muqaddima », dans *Kanz al-maʿānī*, éd. Muḥammad Riḍā' Naṣīrī et Muḥammad-Bāqir Wuthūqī, Téhéran, Farhangistān-i Zabān wa Adab-i Fārsī, 1394sh./2015, p. 21-32.

Yaddāshthā-yi Qazwīnī, éd. Īraj Afshār, 7 vols, Téhéran, Chāpkhāna-yi Dānisgāh, 1337-1342sh./1958-1693.

Yarshater, Ehsan, « The Development of Iranian Literature », dans *Persian Literature*, vol. VI, Ehsan Yarshater (éd.), New York, Persian Heritage Foundation, 1988.

Yavari, Negin, « The Conversion Stories of Shaykh Abū Isḥāq Kāzarūnī (963 1033) », dans *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Guyda Amstrong et Ian N. Woods (éds.), Turnhout, Brepols, 2000, p. 225-246.

Yavari, Negin, *Advice for the Sultan. Prophetics Voices and Secular Politics in Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Yousif, Ephrem-Isa, *Les chroniqueurs syriaques*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Yūsofī, Ḡolām-Ḥosayn, « Clothing XXVII. Historical lexicon of Persian clothing », *Encyclopædia Iranica*, vol. V, p. 864.

Yūsofnežād, Mīnū et Judith Lerner, « Fasā i. Geography and History », *Encyclopædia Iranica*, vol. IX, p. 386-389.

Yusofnezhad, Minu, « Ganāva », dans *Encyclopædia Iranica*, vol. p. X, p. 265-266.

Zakharia, Katia, « Le statut du fou dans le *Kitâb 'Uqalâ' al-majânîn* de Nîsâbûrî : Les modalités d'une exclusion », *Bulletin d'études Orientales*, vol. 49, 1997, p. 269-288.

Zarrinkoob, Abdol-Hosein, « Persian Sufism in its Historical Perspective », *Iranian Studies*, vol. 3/3-4, 1970, p. 139-220.

Zarrinkūb, Abdol-Hosein, « The Arab conquest of Iran and its Aftermath », dans *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, *The Period form the Arab Invasion to the Saljuqs*, Richard N. Frye (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 1-56.

Zettersteen, Karl Vilhelm., « Djalāl al-Dawla », *Encyclopédie de l'Islam*[2], vol. II, p. 401-402.

Zsombor, Rajkai, « Japanese and Chinese Research on the Timurid-Ming Chinese Contacts », *Acta Orientalia Academiæ Scientiarum Hungaricæ*, vol. 63/1, 2010, p. 63-103.

Index des termes arabes et techniques

abdāl 196, 254*n*84, 361, 430, 466, 477, 504, 598, 633, 676, 685
ahl al-bayt 294*n*86, 296, 356, 365, 366, 352, 553, 732, 748, 751, 764, 774, 780, 788, 789, 790, 860*n*356, 862*n*355, 865, 867, 871, 880, 885
ahl-i ḥāl 724, 841, 843
ahl-i inkār 848, 850, 857
aḥwāl 343, 380, 431, 477, 540, 566, 581, 587, 691
ākhira 380, 389, 529, 810, 848
awliyāʾ 32, 304, 380, 399, 427
awliyāʾ-i Ḥaqq 399
awrād (pl. de *wird*) 378, 388, 455
awtād 254*n*84, 504*n*147, 719

baqāʾ 499*n*125, 507, 545, 584, 762
barzakh 810
bāṭin 349, 352*n*367, 368, 493, 708, 744, 783, 785, 812, 839, 842, 844, 850, 851
bughḍ 750, 751, 856

dhawq 311, 327, 328, 337, 500, 511, 519, 535, 547, 551, 557, 755, 828, 832
dhikr 211, 324, 434, 436, 455, 484, 537*n*286, 568, 570, 571, 572, 582, 583, 584, 585, 604, 682, 683, 685, 686, 697, 769, 804, 806, 820, 828, 863, 875

fanāʾ 499*n*125, 507, 516, 575, 762
faqr 244, 338, 348, 383, 408, 761
firāsa 269, 298, 404, 426, 513, 519, 535, 536, 700, 761, 873
fussāq (sing. *fisq*) 825, 845

ghawth 848, 850, 870, 871

ḥāl (pl. *ḥālāt*) 316, 383, 389, 400, 486, 521, 529, 675, 690, 691, 701, 755, 764, 765, 854
ḥaqīqa 431, 763, 852
ḥaqq 127, 130, 399, 487, 490, 491, 498, 519, 524, 529, 531, 576, 686, 691, 716, 719, 750, 761, 813, 815, 823, 848, 852, 857
hayba 135, 394, 395, 512, 874
himma 433, 488, 501, 525, 527, 586, 694

ḥubb 484, 751, 808
ḥulūl 692, 845, 846

ijtihād 857
ikhlāṣ 750, 786, 807
imāma 732, 733
īmān 6, 432, 807, 822
inkār 5, 346, 525*n*248, 527, 691, 692, 741, 748, 773, 786, 857
istighrāq 345, 737
ittiḥāl 845

jāhiliyya 819, 846

karāma 33, 345, 400, 402, 405, 407, 507, 589, 784
karāmāt 45, 195, 297, 318, 345, 400, 401, 402, 403, 404, 408, 418, 426, 477, 502, 510, 547
kasb 5, 316, 383, 689, 690, 830
kashf 272, 503, 589, 681, 805
khalīfa 423, 602, 677, 769
khalwa 345, 350, 383, 391, 531, 531*n*266, 532, 534, 540, 541, 542, 567, 582, 583, 584, 585, 638, 653, 655, 685, 686, 697, 754, 828
khalwat-khāna 508, 511, 512, 589, 620, 686, 687, 693, 697, 702, 716, 869
khawf 510, 550, 751*n*96, 760, 805, 856
khidma 105, 373, 386, 625, 675
khirqa 39, 162, 212, 319, 325, 327, 328*n*273, 337, 342, 344, 347, 348, 349, 350, 329*n*131, 406, 427, 428, 429, 431, 450, 488, 493, 503, 509, 519, 534, 535, 547, 548, 566, 567, 571, 582, 614, 616, 654, 655, 674, 682, 684, 705, 736
kufr 346, 359, 549, 558, 629, 675, 750, 751, 846, 859

maʿrifa 358
maḥabba 501, 552, 684, 735, 750, 751, 753, 806, 807, 808, 809, 827
majdhūb 9, 346, 520, 521, 769
maqām (pl. *maqāmāt*) 240*n*11, 380, 382, 383, 385, 394, 428, 440, 487, 497, 540, 595, 616, 617, 682, 686, 804, 843, 848

martaba 362, 389, 619, 686, 848
miḥrāb 317, 359, 423, 430, 437, 512, 513, 529, 530, 534, 650, 651, 773, 883
miʿrāj 159, 390*n*140, 393, 394, 610, 611, 612, 624, 627, 631, 659, 874, 875
mujaddīd 861
mukāshafa (pl. *mukāshafāt*) 370, 480, 487, 529, 682
muqtadā 390, 391, 438, 477, 542, 565, 614, 687, 724
mushāhada (pl. *mushāhadāt*) 370, 393, 480, 529, 832, 873

nafaqa min al-ghayb 405, 426, 650
nafs 5, 349, 358, 362, 376, 386, 387, 448, 493, 501, 529, 530, 535, 572, 575, 587, 613, 621, 696, 622, 737, 752, 753, 842, 875

qibla 245, 254, 288*n*54, 317, 505, 510, 512, 548, 611, 650, 651, 682, 686, 722, 761, 773, 779, 863
quṭb 362, 500, 552, 624, 633, 681, 685, 757, 759, 760, 824, 839, 850, 870, 872
quṭb al-abdāl 767
quṭb al-aqṭāb 749, 870
quṭb al-awliyāʾ 681
quṭbiyya 785 et 824, 837, 841, 843, 878

rāfiḍī 351, 352, 355
riyāḍāt 325, 362, 382, 508, 541

ṣabr 385, 386, 387, 592, 806, 825, 826, 857
ṣāḥib al-zamān 156, 354, 849, 851, 870, 872
samāʿ 22, 270, 480, 510, 514, 515, 516, 518, 519, 520, 585, 618, 754, 755, 756, 757, 758, 768, 769, 770, 771, 780, 789, 791, 844
shafāʿa 302
shaṭḥ 22, 498, 585, 692, 844
ṣuḥba 319*n*229, 373, 428, 529, 582
sulṭān-i awliyāʾ 426

tadhkīr 305, 309, 314, 318, 319, 337, 338, 339*n*321, 553*n*348, 656
talqīn-i dhikr 349, 576, 577, 614, 615
taqwā 297, 329, 336, 613, 751, 752, 828
tarbiya 5, 377, 379, 380, 389, 487, 571, 575, 581, 674, 684, 712
tawakkul 5, 314, 383, 528, 688, 689, 690, 784, 806, 828, 867, 875
tawba 305, 311, 359, 374, 375, 382, 431, 444, 445, 457, 519, 554, 555, 604, 614, 626, 688, 707, 752, 753, 758, 806, 814, 815, 821, 857, 875
tawḥīd 157, 214, 304, 398, 486, 497, 843

waḥdat al-wujūd 350, 804, 844
wajd 311, 319, 338, 521, 529, 733, 771
walāya 253, 254, 258, 501, 543, 603, 610, 613, 617, 681, 733, 734, 735, 737, 745, 747, 748, 751, 758, 759, 761, 762, 764, 765, 766, 772, 773, 774, 775, 779, 784, 785, 786, 789, 790, 800, 824, 837, 841, 842, 850, 851, 856, 857, 867, 871, 872, 875, 884, 885
waraʿ 139, 324, 374, 530, 572
waʿẓ 309, 319, 457

yaqīn 430, 506, 536, 724, 750, 760

ẓāhir 182, 349, 353, 493, 522, 744, 754, 766, 839, 844, 845, 850
zuhd 24, 329, 358, 360, 448, 530, 621, 688, 750, 760, 811, 843, 867

Index général

Aaron 533
Ābān 200
Abaqa 270, 558
Abarqūh 3, 75, 119, 161, 419, 638, 675, 726
Abbassides 89, 94, 250
ʿAbd Allāh, cadi du Fārs 103
ʿAbd Allāh, Khʷāja 647
ʿAbd Allāh b. Aḥmad Shāradānī 381
ʿAbd Allāh b. al-Mubārak 448
ʿAbd Allāh b. Ibrāhīm-Sulṭān 658, 707, 718
ʿAbd Allāh b. Muʾāwiyya 292, 293
ʿAbd Allāh b. Zubayr b. ʿAwwām 590
ʿAbd Allāh Muḥammad Jayhānī 65
ʿAbd Allāh Quṭb al-Dīn Muḥammad, *voir* Quṭb-i Muḥyī 793-863
ʿAbd Allāh Sayrafī Shīrāzī 230, 232
ʿAbd al-ʿAzīz b. Ḥusayn Akkār 431
ʿAbd al-Jalīl Qazwīnī 352
ʿAbd al-Karīm Abū Najmī 44
ʿAbd al-Khāliq Tustarī 504
ʿAbd al-Malik b. Marwān 72, 188, 197, 243
ʿAbd al-Qādir Gīlānī 539, 738
ʿAbd al-Raḥmān 722
ʿAbd al-Raḥmān al-Ṣūfī 201
ʿAbd al-Salām al-Asmar al-Faytūrī 781
ʿAbd al-Salām b. Shaykh Kabīr 371, 372, 374
ʿAbd al-Ṣamad 235
ʿAbd al-Waḥḥāb Mazūghī 539
Abhar 54
Ābida Khʷāhar Kākā, Ṣāliḥa 763
Abish-Khātūn bt. Saʿd 123, 298
Abraham, prophète 254, 365, 394, 395, 429, 430, 439, 440
Abū ʿAbd Allāh (ʿAlamdār) 197
Abū ʿAbd Allāh b. Judhīn 446
Abū ʿAbd Allāh b. Khafīf 385, 814, *voir* Shaykh Kabīr
Abū ʿAbd Allāh Ḥasan 225
Abū ʿAbd Allāh Ḥusayn al-Bayṭār 338, 339, 340, 353
Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Karrām 367*n*33
Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz Ḥāfiẓ 47
Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Khafīf Shīrāzī 6, 7, 13, 395, *voir* Shaykh Kabīr
Abū ʿAbd Allāh Ṣubayḥī 498
Abū ʿAbd al-Raḥmān ʿAbd Allāh b. Jaʿfar Arzakānī 381
Abū Aḥmad al-Kabīr 36, 373, 374, 404
Abū Aḥmad al-Ṣaghīr 36, 372, 373, 374, 404, 405
Abū Aḥmad Ḥāmid b. Muḥammad b. Jaʿfar al-Ṣūfī al-Kāghīdī 405
Abū ʿAlī al-Ḥalī al-Faqīh al-Shāfiʿī al-Ḥillī 416*n*269
Abū ʿAlī al-Imām 416
Abū ʿAlī b. Makīkhān 283
Abū ʿAlī Daqqāq 565, 585
Abū ʿAlī Fana-Khusraw b. Abū Kālījār Marzubān 105*n*115
Abū ʿAlī Fārisī 267
Abū ʿAlī Ḥasan b. ʿAbbās Kirmānī 442
Abū ʿAlī Muḥammad b. ʿAlī al-Fārisī 201, 225, *voir* Ibn al-Muqla
Abū ʿAlī Naẓīf ibn Yumm al-Mutaṭabbib 218
Abū ʿAlī Qadīdī 447*n*155
Abū ʿAmr b. ʿAlī 427
Abū Bakr, calife 247, 438, 503, *voir* Abū Bakr al-Ṣiddiq
Abū Bakr b. Saʿd 79, 117, 118, 119, 120, 121, 178, 194, 195, 203, 211, 212, 219, 220, 226, 236, 250, 270, 273, 297, 318, 331, 346, 353, 486, 555, 556, 666, 858
Abū Bakr b. Saʿdān 434
Abū Bakr Baqillānī 201
Abū Bakr Hibat Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAllaf 214, 416
Abū Bakr Kattānī 399
Abū Bakr Khalwatī 416
Abū Bakr Muḥammad, Khaṭīb Imām 422, 423, 424
Abū Bakr Muḥammad b. Zayd 390
Abū Bakr Muḥammad Muslim Shīrāzī 425
Abū Bakr Naqqāsh 233
Abū Bakr Shaqānī 454
Abū Bakr al-Ṣiddīq 503, 862, *voir* Abū Bakr, calife
Abū Bakr b. Ṭāhir 547
Abū Bakr Ṭamastānī 515
Abū Dulaf Muḥammad 677, 727

Abū Ghānim b. ʿAḍud al-Dawla 100, 187, 200
Abū Ḥāmid Aḥmad 422
Abū Ḥanīfa 817
Abū Ḥasan Aḥmad Ibn Abī Tawba 269
Abū Ḥurayra 445 et *n.* 140
Abū Isḥāq Fazārī 448
Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Ṣābī 63, 97
Abū Isḥāq Kāzarūnī 23, 416, 522, *voir* Murshid al-Dīn Abū Isḥāq et Shaykh Abū Isḥāq
Abū Jaʿfar Aḥmad Anṣārī 271
Abū Kālījār Marzubān (Ṣamṣām al-Dawla) 99, 102, 103, 104, 106, 191, 858
Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Yaḥyā Jallāʾ 379, *voir* Shaykh Aḥmad, 379
Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAṭāʾ Adamī 390
Abū l-Azhar ʿAbd al-Wāḥid Bayḍāwī Iṣṭakhrī 270, 271
Abū l-Faḍl b. al-ʿAmīd 62
Abū l-Faḍl Muḥammad, *voir* Shāh Sayf Allāh Qattālī 730-792
Abū l-Faḍl Sakākīnī 442
Abū l-Faraj 500, 501
Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Raḥīm 413, 416
Abū l-Fawāris Shīrzīl (Sharaf al-Dawla) 99, 283
Abū l-Fayyāḍ 407
Abū l-Ḥasan ʿAlī 422
Abū l-Ḥasan ʿAlī al-ʿAjamī 757, 787
Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd Allāh Kardawiyya 315, 539, 540, 541
Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Faḍl 422, 423
Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Hilāl al-Baghdādī 202, 225 *voir* Ibn al-Bawwāb
Abū l-Ḥasan ʿAlī Fazārī 442, et *n.* 128
Abū l-Ḥasan b. ʿAlī b. Ḥasan, Khʷāja 271
Abū l-Ḥasan Kharaqānī 809, 819
Abū l-Ḥasan Muḥammad b. ʿUmar ʿAlawī 99
Abū l-Ḥasan Thābīt ibn Qurra 218
Abū l-Ḥasan Tīr Mardānī 455
Abū l-Ḥusayn Bundār 398
Abū l-Ḥusayn Nūrī 4
Abū l-Qāsim ʿAbd al-Karīm b. ʿAlī b. Saʿd, Khaṭīb Imām 422, 423, 457
Abū l-Qāsim ʿAlāʾ b. Ḥasan 99
Abū l-Qāsim Bābur b. Bāysunqur 257
Abū l-Qāsim Bandār 455
Abū l-Qāsim Jāwī 551, 552
Abū l-Qāsim Ṣaffār 397, 398
Abū l-Ṭayyib Qazwīnī 404
Abū l-Wafā Nūrī 718
Abū l-Wafāʾ Kurd, Sayyid 617, 618, 645, 652
Abū Manṣūr Hibat Allāh Fasawī, *voir* Muhadhdhib al-Dawla 103, 104
Abū Manṣūr Naṣr b. Hārūn 99
Abū Muḥammad ʿAbd al-Salām 422
Abū Muḥammad Aḥmad b. Sulaymān 442 et *n.* 128
Abū Muḥammad al-Ḥasan b. al-Ḥusayn b. ʿAlī Khabrī 196
Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Masʿūd b. Muḥammad al-Farrāʾ al-Baghawī 550
Abū Muḥammad Jaʿfar al-Ḥadhdhāʾ 389
Abū Najīb Suhrawardī 341, 520, 521
Abū Najm 18, 45, 74, 75, 276, 678, 679, 680, 681, 705, 708, 712, 713, 718, 725, 727, 815, 816, 824, 833
Abū Naṣr b. ʿImrān 103, *voir* Muʾayyad fī l-Dīn
Abū Naṣr Iṣṭakhrī 269
Abū Naṣr Lālā 210
Abū Nuʿaym Iṣfahānī 32, 692
Abū Sahl Saʿīd b. Faḍl 282
Abū Saʿd b. Muḥammad 110
Abū Saʿd Shabānkāraʾī Karzuwī 262, 263
Abū Saʿd Ẓāhir 422
Abū Saʿīd, Ilkhan 44, 54, 58, 123, 124, 125, 133, 191, 593, 595
Abū Saʿīd b. Abī l-Khayr 575*n*61
Abū Saʿīd Daqqāq 407
Abū Saʿīd Kharrāz 4, 414, 752
Abū Saʿīd Kutāh 570
Abū Shujāʿ (Sulṭān al-Dawla) 102
Abū Shujāʿ Fannā Khusraw, *voir* ʿAḍud al-Dawla
Abū Sulaymān Dāʿūd ʿAlī b. Khalaf 353
Abū Taghlib 96
Abū Yazīd b. Mubāriz al-Dīn Muḥammad Muẓaffar 180, 237
Abū Yazīd Basṭāmī 488, 521, 809, *voir* Bāyazīd Basṭāmī
Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Muqrī al-Ṣūfī 270
Abū Yusūf b. Jahān-Shāh Qara Qoyunlu 165
Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Sufyān 267, 268
Abū Zamʿa al-Balawī 248
Abū Zayd al-Balkhī 66, 175

Abū Zurʿa ʿAbd al-Wahhāb Ardabīlī 314*n*205, 347, 384, 550
Abzarī, Abū ʿAbd Allāh Maḥmūd 328
Abzarī, Abū Ṭāhir Muḥammad, Qāḍī 223*n*213
Abzarī, ʿAmīd al-Dīn Asad 213, 273, 274, 328, 333
Abzarī, Jamāl al-Dīn Maḥmūd b. Naṣīr al-Dīn Muḥammad 255
Abzarī, Sirāj al-Dīn, Qāḍī 328
Abzarī, *voir* Afzarī
Achéménides 2, 73, 87, 243
Adam 490, 498, 633, 723, 858
Ādamiyat, Mīrzā Muḥammad Ḥusayn Ruknzāda 50
Ādil Bahrām b. Māfanna 103
ʿAḍud al-Dawla 62, 73, 78, 94, 95, 97, 98, 99, 101, 105, 110, 154, 175, 178, 187, 191, 199, 200, 201, 202, 204, 218, 219, 220, 226, 236, 250*n*61, 258*n*111, 262, 267, 282, 283, 293, 296, 352, 353, 375, 376, 406, 407, 410, 411, 452
ʿAḍud al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān Ījī 130, 136, 222, 361
Afḍal al-Dīn Muḥammad, Amīr 795, 835
Afrique 30
Afsar, Karāmat-Allāh 189, 194, 197
Afshār, Īraj 16, 17
Afzar 714, *voir* Abzar
Agrah
Aḥdab 352
ahl al-bayt 294*n*86, 296, 356, 365, 366, 552, 553, 732, 748, 751, 764, 774, 780, 788, 789, 790, 860*n*356, 862*n*366, 865, 867, 871, 880, 885, *voir* Gens de la Demeure
Ahl-i Ḥaqq 618, 876
Ahlī Shīrāzī 258
Aḥmad Abū l-Futūḥ Ṭāwūs, Mawlānā 612
Aḥmad al-Zarrūq 415
Aḥmad b. ʿAbd Allāh 195
Aḥmad b. Abī Najm 681, 682
Aḥmad b. al-Ḥusayn 298
Aḥmad b. Ḥanbal 295
Aḥmad b. Ḥasan 422
Aḥmad b. Khalaf 760
Aḥmad b. Muḥammad (Bulbul al-Ṣūfī) 270
Aḥmad b. Muḥammad 407
Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim 214, 227, 245, 250, 252, 253, 276, 299, 302, 450, 648, 649
Aḥmad b. Mūsā Ghundijānī 438
Aḥmad b. Suhrawardī 231, 232
Aḥmad b. Yaḥyā, *voir* Shaykh Aḥmad 382, 383 c
Aḥmad Khādim 718
Aḥmad Mawṣilī 507
Aḥmad Rifāʿī, Sayyid 322, 450, 607, 616, 617, 618, 645, 652, 732, 733, 734, 736, 737, 738, 744, 745, 756, 757, 759, 791
Aḥmad Ṣāʿidī, Khʷāja 152
Aḥmad Shīrāzī 877
Aḥmad Sirhindī 861
Aḥmad Ṣūfī 521, 522
Aḥmad Tabrīzī (Wahīd al-awliyāʾ) 798, 800
Aḥmad Tegüder 203, 558, *voir* Tegüder Aḥmad
aḥmadiyya 737*n*38, 769, 770
Ahrār, ʿUbayd Allāh 727
Ahwāz 95, 106, 412
Āʾisha bt. Ḥasan 422
Āʾisha al-Mannūbiyya 742
Akbar 236
Akbar Dūraqī, Shaykh 759
Aksaray 466
Āl-i Aḥmad Rifāʿī 734
Āl-i Naʿīm Banī Ḥusayn 734
ʿAlawī-Muḥammadī, Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh 304, 309, 310, 319
ʿAlawī-Muḥammadī, Nāṣir al-Dīn Yaḥyā b. Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh 311
ʿAlawī-Muḥammadī, Sayf al-Dīn Yūsuf, Amīr 311
ʿAlawī-Muḥammadī, Ẓāhir al-Dīn Ismāʿīl Abū l-Faḍl 319
ʿAlāʾ al-Dawla b. Sām 121*n*233
ʿAlāʾ al-Dawla Simnānī 306, 350
ʿAlāʾ al-Dīn Abū Saʿd Thābit Khunjandī 310
ʿAlāʾ al-Dīn Bayhaqī, Mawlānā 182
ʿAlāʾ al-Dīn Ḥusayn b. Mūsā al-Kāẓim 195, 250, 295
ʿAlāʾ al-Dīn Manṣūr Khazāʿī 759
ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad Kulū, Khʷāja 646, 648
ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad, Khwārazmshāh 117, 273
ʿAlāʾ al-Dīn Yūsuf Iqlīdī Kurbālī 628

ʿAlāʾ al-Mulk 671
ʿAlāʾ al-Mulk b. Jahān-Shāh 786, 794, 802, 831, 832
ʿAlāʾ al-Mulk Gūrgīn-Shāh 786
ʿAlāʾ al-Mulk Gurgīn-Shāh Thānī 667, 668, 723
Album, Stephen 76
Alep 201, 251, 299, 447, 466
Alexandre 128, 130, 155, 179, 180, 204
Alexandrie 506
ʿAlī, Khwāja 148
ʿAlī Absaru 222
ʿAlī al-Riḍā b. Mūsā al-Kāẓim 250*n*60, 253, 862
ʿAlī b. Abī Ṭālib 23, 88, 183, 184, 207, 247, 252, 292, 294, 308, 313, 343, 345, 351, 486, 511, 649, 731, 737, 738, 747, 748, 751, 752, 774, 782, 783, 790, 803*n*44, 812, 837, 841, 843, 844, 851, 853, 854, 855, 856, 857, 858
ʿAlī b. al-ʿAbbās al-Majūsī 219, 226
ʿAlī b. al-Ḥasan al-Ṣūfī al-Kurdī 270
ʿAlī b. al-Sarī 97
ʿAlī b. Ḥamza b. Mūsā al-Kāẓim 215, 230, 249-250, 296
ʿAlī b. Khalīl-Sulṭān Qara Qoyunlu 183, 237
ʿAlī b. ʿUthmān Jubbābī 514
ʿAlī Beg Dhū l-Qadar 671
ʿAlī Sawājī b. Ṣafī al-Dīn ʿĪsā 169
ʿAlī Shāh Bek 746, 747
ʿAlī-Shīr Nawāʾī 154, 155, 170, 234
Alides 21, 23, 214, 250*n*60, 291, 293, 294, 296, 301, 335, 356
Allāhwardī 670
Alp-Arslan 108, 114, 175
Alwand b. Khalīl-Sulṭān Qara Qoyunlu 166, 170
Āmid 59
ʿAmīdiyya, madrasa 333
Amīn al-Dīn Abū l-Ḥasan Kāzarūnī 213
Amīna 425
Amīr Abū l-Faḍl b. Būya 444
Amīr Chūpān 124
Amīr Daylam-Shāh 126
Amīr Fakhr al-Dīn Abū Bakr 120
Amīr Khusraw 234
Amīr Muqarrab al-Dīn Masʿūd 120, 213
Amīr Qutlamish 100
Amīr Tawakkul Barlās 644
Amīr Tīmūr Khʷāja 148
Amir-Moezzi, Mohammad-Ali 735, 855
Amīrī, Razzāq Pārsa 189
ʿAmr b. al-Layth 90, 206, 246, 247, 367, 368, 369, 378, 409, 412
ʿAmr b. Mattā 64
ʿAmr b. ʿUthmān Makkī 268
Amri, Nelly 7, 8, 9, 30, 365, 410, 500, 505, 510, 516, 536, 539, 576, 579, 585, 587, 599, 689, 731, 747, 756, 787, 811, 814, 860
Anatolie 124, 166, 461, 466, 467, 594
Ankara 154
Anṣārī, ʿAbd Allāh 32, 135, 217, 349, 759, 809
Antéchrist 854
Antioche 685
António Tenreiro 202
Antrim, Zayde 46
Anūshīrwān 641
Anūshīrwān b. Abū Saʿīd b. ʿAlāʾ al-Mulk (Shāh-ʿĀdil) 669, 796
Aq Qoyunlu 18, 19, 165, 167, 168, 170, 171, 189, 234, 275, 307, 449, 708, 710, 712, 797, 811, 833, 834, 836, 861
Āqā Muḥammad Khān 202
Arabie 23, 643, 730, 776, 794, 816
ʿArafat 560, 598
Arberry, Arthur 13, 15, 41
Arche de Noé 735
Ardabīl 11
Ardashīr Ier 98, 172, 175, 282, 668*n*36
Ardashīr, district 3
Arghun 122, 263*n*43, 285
Ariès, Philippe 811
Arménie 548
Arpa Keʾün 125, 135
Arrajān 3, 92, 102, 107, 412
Arslan 443
Arslān b. Tughril 111
Artaban V 98
Āṣaf Nūr al-Dīn 709
Āsaf Ṣāḥib Qirān Nūr al-Dawla Īrān-Shāh 724
Ashraf, Ahmad 289
ʿĀshūrā 429, 452, 453, 560, 654
Ashʿarī, Abū l-Ḥasan 411, 481, 497, 520, 542

Aṣīl al-Dīn Muḥammad Shīrāzī 566*n*6, 654
Assmann, Jan 82, 171
Astarābād 796
ʿAṭāʾ Malik Juwaynī 53, 71
ʿAṭṭār, Farīd al-Dīn 32, 33, 34, 229, 805
Aubin, Jean 2, 10, 11, 12, 17, 23, 45, 50, 75, 106, 170, 663, 664, 667, 673, 675, 676, 706, 707, 708
Awghānī 129*n*283, 137
Awḥad al-Dīn Kirmānī 323
ʿAyn al-Qudāt Hamadānī 493
Āytīmūr 131, 132
Azerbaïdjan 1, 11, 12, 64, 71, 116, 126, 140, 163, 165, 170
ʿAzīz al-Dīn Nasafī 354

Bāb al-Ḥasan 249
Bāb al-Saghir, cimetière 299
Bāb Salm 146, 192, 195, 199, 212, 219, *voir* porte Salm
Bāb-i Bayḍā 192, 649, *voir* porte de Bayḍā
Bāb-i Darāk-Mūsā 192, *voir* porte Darāk-Mūsā
Bāb-i Dawlat 192, 195
Bāb-i Fasā 192, 212
Bāb-i Gūsfand 649
Bāb-i Iṣṭakhr 192, 197
Bāb-i Kāzarūn 16, 192, 196, *voir* porte de Kāzarūn
Bāb-i Naw 192, 195, 646
Bāb-i Saʿādat 192
Bābā Aḥmad 709, 710
Bābā Kūhī 647, 648
Bābā Yādgār 618*n*70
Bābūr, Ẓahīr al-Dīn 59
Bādām-i Shīrīn 615, 616
Badr al-Dīn Sulaymān b. Najm al-Dīn Dānyāl 606, 607, 620, 631, 639, 644, 645, 650, 651, 653, 654, 655, 656
Bagdad 4, 6, 18, 21, 29, 36, 46, 47, 48, 63, 64, 67, 69, 71, 78, 94, 95, 96, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 119, 137, 142, 175, 186, 201, 209, 217, 218, 219, 225, 228, 232, 236, 245, 268, 269, 282, 283, 284, 292, 295, 309, 313, 323, 333, 342, 357, 376, 379*n*84, 385, 386, 390, 391, 411, 414, 450, 456, 466, 583, 586, 587, 618, 673, 678, 693, 730, 732, 737, 740, 742, 743, 748, 752, 759, 788, 789
Bāgh Quṭlugh 217, 344
Bāgh-i Fīrūzī 203
Bāgh-i Naw 131, 195, 206, 208, 210, 211, 212, 221, 313
Bāgh-takht 202
Baghdādī, mosquée 324
Bāghnawiyya, Abū l-Mafākhīr 341
Bāghnawiyya, mosquée 318
Bāghnawiyya, quartier 295, 327
Bāhalī 196
Bāhaliyya, cimetière 196, 338
Bāhaliyya, mosquée 196
Bāhaliyya, quartier 196, 207, 286
Bahāʾ al-Dawla 63, 101, 102, 106, 180, 202, 225
Bahāʾ al-Dīn Abū Bakr Bākalinjār 344, 354
Bahāʾ al-Dīn ʿAlī 348, 349, 358
Bahāʾ al-Dīn Jamāl al-Dīn Muḥammad Bākālijār 197
Bahāʾ al-Dīn Yazdī 542, 543, 544, 547, 548
Bahman Ardashīr 87, 130*n*290
Baḥrābād 305
Bahrām b. Ardashīr Majūsī 282*n*10
Bahrām b. Isfandyār 266
Bahrām Gūr 97
Bahrām Mīrzā b. Shāh Ismāʿīl 224
Baḥrayn 118
Bakka (La Mecque) 440
Bāl Kaft 563
Bāl Kat 194
Bālā Kaft 195
Balādhurī 276
Balkh 374, 670
Ballanfat, Paul 15, 38*n*55, 481, 482, 484, 492, 494, 519, 555
Balqīs 123, 217
Balyān 567
Balyānī-Kāzarūnī, Shaykh al-Islām Maʿrūf Kāzarūnī 693, *voir* ʿAfīf al-Dīn Muḥammad, 693, 694
Balyānī, ʿAfīf al-Dīn Muḥammad b. Saʿīd al-Dīn Muḥammad 335, 568, 617
Balyānī, Amīn al-Dīn Muḥammad b. Zayn al-Dīn ʿAlī 17, 22, 23, 34, 41, 42, 43, 44, 74, 75, 79, 125, 126, 217, 237, 322, 324, 335, 335*n*301, 336, 337, 340, 349, 357,

Balyānī, Amīn al-Dīn (*cont.*) 361, 449, 454, 455*n*197, 565-604, 616, 617, 682, 693, 788, 829
Balyānī, Aṣīl al-Dīn Muḥammad b. Zayn al-Dīn ʿAlī 568
Balyānī, Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh b. Imām al-Dīn Masʿūd 349, 566, 567, 568, 570, 571, 575, 582, 615, 616
Balyānī, Bībī Nuṣrat Khātūn bt. Awḥad al-Dīn ʿAbd Allāh 568
Balyānī, Imām al-Dīn Masʿūd 566, 569, 575, 693
Balyānī, Imām al-Dīn Muḥammad b. Zayn al-Dīn ʿAlī 568, 593, 602
Balyānī, Muḥibb al-Dīn Muḥammad b. Amīn al-Dīn Muḥammad 568, 602, 603
Balyānī, Najm al-Dīn Maḥmūd 575
Balyānī, Nasīm al-Dīn Muḥammad b. Saʿīd al-Dīn Muḥammad 335, 568, 671
Balyānī, Saʿīd al-Dīn Muḥammad b. Imām al-Dīn Masʿūd 322, 335, 336, 338, 340, 568, 693
Balyānī, Taqī Awḥadī 568
Balyānī, Zayn al-Dīn ʿAlī b. Imām al-Dīn Masʿūd 567, 571, 597c
Bam 10, 140, 449
Bamishq 602
Bamū, montagne 488, 489, 615
Banārū 680
Band-i Amīr 119, 181, 419
Band-i Qaṣṣār 110
Bandar ʿAbbās 730
Bandar Chīrū 743, 744, 745
Bandar Daylam 745
Bandar Ganāva 745
Bandar Langa 745
Bandar Rik 745, 768
Bandar Shanās 774
Banī Ḥasan 743, 755
Banī Ḥusayn 733, 734, 743, 755, 764
Bankaruyya, *rūʾasāʾ* 771
Bankaruyya, Raʾīs Muḥammad-Shāh 778
Banū Ḍabbī 367
Banū Ḥanīfa 308
Banū Sālbih 502, 504, 507
Banū Sālbih, ʿAbd Allāh b. Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. Sālbih 431
Banū Sālbih, Abū ʿAbd Allāh b. Abū l-Ḥusayn b. Sālbih 271
Banū Sālbih, Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Salām b. Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. Sālbih 431, 432, 434, 435
Banū Sālbih, Abū l-Ḥusayn b. Sālbih 271
Banū Sālbih, Aḥmad b. Sālbih 502
Banū Sālbih, Sirāj al-Dīn Maḥmūd b. Khalīfa 502, 504
Banuazizi, Ali 289
Bānush-i Bayḍā 664
Banūyya bt. Mahdī, Umm Shaykh Abū Isḥāq 421-422
Banyans 721, *voir* Multānī, 721
Baqillānī 352
Baqlī Shīrāzī, famille 324
Bar Hebraeus 64
Bardasīr 191
Barzishābādī, Sayyid ʿAbd Allāh 800
Basharī, Jawād 14
Bashir, Shahzad 16
Baṣra 5, 67, 108, 319, 322, 379*n*84, 411, 544, 586, 736, 753, 745, 759
Bastak 276, 793
Basṭām 531, 759
Baṭāʾiḥ 736
Bateau salvateur (*kashtī-i najāt*) 843, *voir* Arche de Noé
Bayān Kabrī 744, *voir* Qalʿa-yi Khūrkhasht
Bāyazīd Basṭāmī 375, 193, 398, 485, 531, 532, 759, 760, *voir* Abū Yazīd Basṭāmī
Bāyazīd Ier 466
Baybars 251*n*68
Bayḍā 6, 119, 269, 270, 271, 277, 283, 410, 502, 644, 819
Bayḍā, porte 197, 298, *voir* Bāb-i Bayḍā
Bayḍawī, ʿImād al-Dīn 270
Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn Abū ʿAbd Allāh 53, 107, 116, 246, 270, 331
Bayḍāwī, Qāḍī Abū ʿAbd Allāh Muḥammad 410
Bāyqarā b. ʿUmar-Shaykh 147, 151, 153, 159, 160, 161, 162, 163, 638, 639, 640, 650, 667
Baysunghūr 57
Bayt al-maṣāḥif 204, 208, 247 *voir* Khudāy-khāna
Bāzār-i Gīwa-dūzān 194
Bāzār-i Naw 195
Bengale 235
Benjamin de Tudèle 67, 285

Benjamin Franklin 286
Berk-Yāruq 108
Berlekamp, Persis 227
Bête de la terre 793, 853, 853, 854, 855 *voir* Être lourd de la terre, 853, 854
Bībī Fāṭima 464
Bīdshahr 275
Bīghird 708
Bih-dih 744, 745
Bilād al-ʿAtīq, quartier de Kāzarūn 438
Bilād al-Rūm 114
Bilād al-Shām 46, 73, 172*n*550, 174, 244
Bilāl 574
Bīmaristān-i Muẓaffarī 219, 220, 236
Bīrūnī 200
Bīshāpūr 261, 455
Bishr b. al-Ḥārith al-Ḥāfī 318, 376
Bishr b. al-Ḥusayn 353
Bittar, Thérèse 72
Borrut, Antoine 82, 680
Bouyides 20, 48, 61, 62, 63, 64, 73, 90, 106, 110, 113, 175, 188, 189, 191, 192, 200, 202, 205, 206, 262, 263, 282, 284, 293, 858
Bowen Savant, Sarah 82, 265
Boz-Aba 111, 112, 114, 115, 210, 327, 528
Brookshaw, Dominic Parviz 284
Brown, Peter 8, 9, 240, 603
Bukhara 456
Bukhārī 310, 336, 409, 802, 836
Bulliet, Richard 263
Būlūghān 558, 559, 560
Burāq 174, 175
Burdūl 831
Bursa 466
Būshihr 618, 745
Būshkān 714
Buzghush 324, 343
Buzurgmihr 641
Byzantins 447

Caiozzo, Anna 157
Calicut 461, 462, 463
Calmard, Jean 663
Cambay 464
Canton 463
Caspienne 2
Ceylan 363, 364, 633
Chāh-i Qattāl 743, 745
Chahār Ṭāq 261
Charles Ier 68
Chawlï Saqqāʾū 109, 110, 113, 262, 267
Cheikh-Moussa, Abdallah 76
Chelebi, Evliya 467
Chiabotti, Francesco 599
Chihil darwīsh 255
Chihil maqām 145
Chihil tanān 255, 258
Chiisme 200
Chiites 106
Chine 17, 461, 462, 463, 666
Chiraz 799
Chirine 145
Chodkiewicz, Michel 533
Choksy, Jamsheed 264
Chosroes 97
Chrétiens 106, 247, 281, 282, 284, 286, 417, 441, 469, 719, 720
Christ 786
Chupanides 54, 125
Cleaves, Francis 668
Compagnons de la Caverne 410, 824
Constantinople 467
Corbin, Henry 15, 479, 480, 495, 514, 561, 562
Cox, Patricia 28
Ctésiphon 87, 203
Cyrille de Scythopolis 402, 425
Cyrus 87, 176

Dāʿūd Fahlawī, Sayyid 162, 429
Ḍaḥḥāk 173, 180
Dajjāl 156, 793, 852, 853, 855, 857, 859 *voir* Masīḥ Dajjāl, 852
Damas 46, 69, 193, 249, 267, 296, 299, 449, 568
Danashq, *voir* Abū Ṭālib ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmad b. Muḥammad Danashqī 412
Daniel, mausolée 284
Dānishgar, Maryam 798, 799, 805
Dānishpazhūh, Muḥammad 479
Dānyāl b. Ḥusayn, Shaykh 769, 770
Dānyālī 18, 45, 276, 676, 677, 678, 681, 715, 717, 744, 770, 774
Dār al-Aytām 58, 215, 230, 794, 795, 815, 836
Dār al-ḥadīth 578, 600
Dār al-Ṣafāʾ 215, 230

Dār al-shifāʾ 598
Dār al-Shifāʿ (Dār al-Shifāʾ-yi Jalālī) 222, 275, 628
Dār al-ʿābidīn 597, 598, 601, 602, 603
Dārā 130, 164
Dārāb 3*n*12, 293
Dārābjird 3, 110, 110*n*148, 191, 265, 267, 282
Darāk-Mūsā, montagne 185
Darāk-Mūsā, porte 197, *voir* Bāb-i Darāk-Mūsā
Darīst 260
Darius 87
Darwīsh ʿAlī 589
Darwīsh Dīwāna 768
Darwīsh Ḥājjī Rashīd 573
Darwīsh Maḥmūd Ṭāʾī 787
Darwīsh Muḥammad Marwdashtī 594
Dasht-i Arzhan 264, 265
Dasht-i Murghāb 87
Dashtwiyyat-i Māghard 743, 745, 746, 748, 781, 782, 783, 784, 785, 787, 790
David, prophète 172, 174, 621
Dawān 444
Dawānī, Imām al-Dīn Abū Yazīd 629
Dawānī, Jalāl al-Dīn Muḥammad 58, 167, 170, 171, 181, 182, 215, 261, 329, 449, 450, 562, 794, 795, 827, 834, 836, 860, 862
Dawlat, porte 148, *voir* Bāb-i Dawlat
Dawlatshāh 80, 155, 333
Dawlatshāh Muḥammad Būtihārī 464
Daylam 91, 175, 197
Daylam-Majūsī (Khʷurshīd-Majūsī) 441, 442, 443, 444c
Daylamī, Abū l-Ḥasan ʿAlī 32, 35, 36, 365, 367, 373, 380, 389, 398, 407, 409, 413, 415, 416, 418, 483
Daylamites 92, 93, 100, 101, 106, 442, 443, 858
Dāʿūd al-Ṭāʾī 415
Dāʿūd b. Muḥammad b. Farīd al-Dīn Rūzbihān 194
Deccan 61, 232, 235, 563*n*381, 669
Dèce 624
Delhi 235, 464
dhahabiyya 791, 800
Dhū l-Nūn Miṣrī 6, 807
Dhū l-Qadar 171
Dihnaw 682
Dīnawarī, Shaykh Abū l-Ḥusayn ʿAlī 454
Ḍiyāʾ al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb b. Sukayna Baghdādī 309
Ḍiyāʾ al-Dīn Abū Bakr b. Najm al-Dīn Dānyāl 607
Ḍiyāʾ al-Dīn Manṣūr 45, 684, 685, 686, 687, 688
Ḍiyāʾ al-Dīn Rustam Fālī, Amīr 274
Dôme du Rocher 72
Donner, Michael 448
Dūdmām 101
Dupront, Alphonse 241
Durand-Guédy, David 202, 203, 205
During, Jean 516
Durr-Mulk 142

Eddé, Anne-Marie 251
Edirne 467
Égypte 5, 67, 226, 235, 269, 461, 500, 521, 545, 568, 591, 666
Elie de Damas 282
Élie, prophète 608
Empire ottoman 59, 466
Éphèse 624
Ernst, Carl W. 15, 480, 481, 531, 555, 557, 559, 562
Erzurum 467
Espagne 30
Esther, mausolée 284
Éthiopie 756
Être lourd de la terre 853, 872
Euphrate 53
Europe 67
Extrême-Orient 22, 23, 118, 461, 668

Faḍl Allāh (Faḍl ʿArab ʿAbbāsī) 743, 744, 768
Faḍl Allāh Astarābādī 840, 859
Faḍl Allāh b. Rūzbihān Khunjī Isfahānī, Khʷāja Mullā 59, 169, 170, 710, 722, 793, 833, 834, 859
Faḍl b. Mūsā b. Jaʿfar 293
Faḍl b. Rūzbihān 562
Faḍlī 748
Faḍlūya b. ʿAlī b. al-Ḥasan (Faḍlūya Ḥasanawī) 91, 104, 105, 108, 109, 114
Faḍlūya Shabānkāraʾī 459
Fahandar, forteresse 256
Fahlaw 429
Fahliyān 455

Fakhr al-Dīn 794
Fakhr al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥmmad Bayḍāwī 213
Fakhr al-Dīn Abū Bakr 634, *voir* Shaykh Badal
Fakhr al-Dīn Abū Bakr 819, 831
Fakhr al-Dīn Aḥmad b. Najm al-Dīn Dānyāl 607
Fakhr al-Dīn Aḥmad b. Shams al-Dīn Muḥammad 338
Fakhr al-Dīn Aḥmad Bāzārū 676
Fakhr al-Dīn Aḥmad Kamshakī, Faqīh 767, 783
Fakhr al-Dīn Aḥmad Sahlān 762, 766, 678, 771, 777
Fakhr al-Dīn b. Maryam, Imām 503
Fakhr al-Dīn Ḥamdī b. Sharaf al-Dīn Mūsā 785, 786, 787, 790
Fakhr al-Dīn Kāmal Pīr b. Shams al-Dīn Muḥammad 785
Fakhr al-Dīn Kāzarūnī b. Shihāb al-Dīn 463
Fakhr al-Dīn Maʿalī b. Sayyid Kāmal Pīr 761
Fakhr al-Dīn Rāzī 273
Fakhr al-Dīn Tūrān-Shāh II 717
Fakhr al-Mulk 106, 431, 441, 443, 444, 445, 446
Fāl 168, 272, 273, 274, 276, 326, 327, 328, 329, 333, 664, 771, 793, 836
Fālī 274
Fālī, Jamāl al-Dīn 836
Fālī, Ṣafī al-Dīn Abī l-Khayr 347
Fālī, Ṣafī al-Dīn Masʿūd b. Quṭb al-Dīn Muḥammad 272
Fālī-Sīrāfī 327, 333
Fālī-Sīrāfī, ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad 329
Fālī-Sīrāfī, Badr al-Dīn Abū Ishaq, Qāḍī 654
Fālī-Sīrāfī, ʿIzz al-Dīn Ibrāhīm b. Sirāj al-Dīn Abū l-Kiram Mukarram 328
Fālī-Sīrāfī, Jalāl al-Dīn Yaḥyā 328
Fālī-Sīrāfī, Jamāl al-Dīn Isḥāq b. Sirāj al-Dīn Abū l-Kiram 328, 329
Fālī-Sīrāfī, Jamāl al-Dīn Isḥāq b. Yaḥyā 328
Fālī-Sīrāfī, Kamāl al-Dīn Niʿmat Allāh 328
Fālī-Sīrāfī, Majd al-Dīn Ismāʿīl I b. Nīkrūz, Qāḍī 329, 331, 333, 361, 363
Fālī-Sīrāfī, Majd al-Dīn Ismāʿīl II 68, 333, 562
Fālī-Sīrāfī, Nūr al-Dīn Abū l-Baqāʾ Aḥmad 328, 329
Fālī-Sīrāfī, Quṭb al-Dīn Muḥammad 272, 273
Fālī-Sīrāfī, Rūḥ al-Dīn Isḥāq, Qāḍī 333
Fālī-Sīrāfī, Rukn al-Dīn Abū Muḥammad Yaḥyā b. Majd al-Dīn Ismāʿīl I 331, 332
Fālī-Sīrāfī, Ṣadr a-Dīn Abū Muslim b. ʿAlī b. ʿAlāʾ, Qāḍī 327, 329
Fālī-Sīrāfī, Sirāj al-Dīn Abū l-Kiram Mukarram 329
Fālī-Sīrāfī, Sirāj al-Dīn Abū l-ʿIzz Mukarram b. ʿAlāʾ, Qāḍī 207, 327, 329, 333
Fālī-Sīrāfī, Sirāj al-Dīn, Qāḍī 528
Faqīh Ḥusayn b. Muḥammad b. Salmān 194
Faqīh Ḥusayn b. Salmān 550
Faqīh Irshād al-Dīn 516, 518, 687
Faqīh Kirmānī, ʿImād al-Dīn 144, 185, 350*n*360
Faqīh Manṣūr b. Muḥammad b. Aḥmad Ilyās 223
Faqīh Najm al-Dīn Maḥmūd b. Ḍiyāʾ al-Dīn Ilyās 220
Faqīh Rūḥ al-Dīn Rāmgardī 589
Faqīh Shams al-Dīn Muḥammad, laveur de morts 503
Faqīh Shams al-Dīn Muḥammad b. Najm al-Dīn Maḥmūd 339
Faqīh ʿUthmān Kahfī 570
Farīdūn 90*n*14, 180
Fāris b. Māsūr b. Sām b. Nuḥ 187
Farwardīn 200
Faryūmadī 322
Fasā 3, 4, 15, 107, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 277, 313, 314, 320, 352, 456, 479, 483, 486, 550, 551, 555, 668*n*36, 823
Fasā, porte 195, *voir* Bāb-i Fasā
Fasāʾī, Mīrzā Ḥasan Ḥusaynī 51, 196, 252, 268, 563
Faṣīḥ Khʷāfī 658
Fatḥābād 714
Fāṭima 252, 294, 308, 590
Fazāriyya, madrasa 223, 223*n*213
Femmes 237, 424, 432, 433, 455, 492, 493, 495, 496, 497
Fīl-khāna-yi ʿAḍudī 199, *voir* Gunbad-i ʿAḍud
Firdawsī 2, 54, 128, 142, 226, 234
Fīrūz 261
Fīrūzābād 98, 99, 104*n*108, 107, 186, 429, 714

Fischel, Walter 663, 720
Fīshwar 705
Flusin, Bernard 402, 425
Fū'ād Köprüzāde 466
Fuchs, Walter 668
Fūlād-Sutūn 91, 103, 104, 105, 108, 459
Furj 3, 714
Furṣat al-Dawla Shīrāzī, Mirzā Muḥammad Nāṣir Ḥusaynī 52, 189, 252, 255, 259, 563
Fushqūh 591

Gabriel 271, 394, 395, 409, 609, 616, 745
Ganāva 186
Ganjawiyān, ʿAbd al-Ḥamīd 798, 800
Garcin, Jean-Claude 500
Gaule 30
Gawbandī 745
Gawda 276
Gawharī Shāh 744
Gayūmarth 174
Geary, Patrick 82
Geertz, Clifford 455
Gens de la caverne 624, 625
Gens de la Demeure (*ahl al-bayt*) 732, 788, 862
Geoffroy, Éric 692
Géorgie 166
Gerolamo Veccietti 720, 721
Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad 304, 310, 357, 379, 550, 689, 722, 813
Ghazālī, Aḥmad 492
Ghazan Khan, Ilkhan 191, 220, 559
Ghiyāth al-Dīn ʿAlawī, Sayyid 629
Ghiyāth al-Dīn Jamshīd b. Masʿūd Kāshī 156*n*455
Ghiyāth al-Dīn Kaykhusraw b. Sharaf al-Dīn Maḥmūd-Shāh Īnjū 124, 229
Ghiyāth al-Dīn Manṣūr 131
Ghiyāth al-Dīn Muḥammad b. Malik-Shāh 51
Ghiyāth al-Dīn Muḥammad b. Rashīd al-Dīn 53, 54, 124, 594
Ghiyāth al-Dīn Muḥammad 777, 801
Ghiyāth Kirmānī 229
Ghiyāth Wāḍiḥ 438
Ghūr 88, 172, 175, *voir* Gūr
Giladi, Avner 371
Gīlān-Shāh 77
Gilān 92, 456
Gilār 706, 720
Giovan Battista 720
Gīrīsh 674
Gog et Magog 127
Gramlich, Richard 403
Gril, Denis 8, 30, 240, 365, 427, 46, 702
Grönke, Monika 12
Guénée, Bernard 56
Gujarat 464
Gunbad-i ʿAḍud 258, 258*n*111
Gunchī 276
Gundishāpūr 90*n*15, 217, 220, 222
Gūr 98, *voir* Ghūr
Gurgīn- Milādī 665, 668, 670
Gushāsf 591
Gushtāsf 266
Gūzgān 65
Gwalior 236

Ḥabīb al-Dīn Muḥibb Allāh 232
Ḥāfiẓ 59, 77, 79, 80, 81, 128, 131, 134, 135, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 179, 180, 185, 189, 207, 234, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 284, 287, 291, 359, 360, 361, 498, 577, 578, 786, 805, 806, 816, 817
Ḥāfiẓ ʿAbd al-Raḥmān 66
Ḥāfiẓ-i Abrū 57, 58, 124, 142, 148, 151, 152, 154, 160, 333
Ḥāfiẓ Shahāb 707
Hafsides 787
Haft tanān (Les Sept hommes) 145, 253, 255, 259
Haft tanān, tombeau 504
Ḥajjāj b. Yūsuf 89, 243, 292
Ḥājjī Ḍarrāb, Sayyid 131, 133
Ḥājjī Khalīfa 350
Ḥājjī Manṣūr 586
Ḥājjī Muḥammad 534, 535, 536
Ḥājjī Qawām 128
Ḥājjī Shams al-Dīn 131
Ḥakīm al-Tirmidhī (al-) 393, 806
Ḥalīma 425
Ḥallāj, Abū l-Ḥusayn b. Manṣūr 6, 270, 476, 478, 479, 485, 691, 692, 693, 805, 838, 840
Hamadān 92, 111, 112, 117, 147, 153, 160, 284, 638, 799
Ḥamdiyyān 785, 786, 790
Ḥāmid b. Abī Ṭālib Jandarānī 531, 532

Ḥamza b. Muḥammad al-ʿAlawī 227
Ḥamza Iṣfahānī 98, 174
Ḥamza Rashīdī 769, 770
Ḥārith Muḥāsibī 427
Ḥarrān 63
Ḥasan 422
Ḥasan, Imam duodécimain 308, 511
Ḥasan b. ʿAbd Allāh 345, 346
Ḥasan b. Abī Najm 681, 682
Ḥasan b. ʿAlī 296
Ḥasan b. ʿAlī Zīdakī 451
Ḥasan Badūya 416
Ḥasan Baṣrī 319, 759
Ḥasan Kiyāʾī, Sayyid 214
Ḥasanī 296
Ḥasanī, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Zayd al-Aswād 296, 297
Ḥasanī, ʿIzz al-Dīn Isḥāq b. Sharaf al-Dīn Muḥammad 297
Ḥasanī, Sharaf al-Dīn Muḥammad, Qāḍī 297, 298, 343
Ḥasanī, Zayd al-Aswād b. Ibrāhīm 296
Ḥasanwayh, chef kurde 95, *voir* Faḍluya
Hasib b. Ḥājjī Aḥmad, Ḥājjī 467
Ḥawza-yi ʿilmiyya-i Qum 797
Ḥaydar, calligraphe 231, 232
Hazār-i Bayḍā (Dih Hazār) 644, 644*n*189
Hedjaz 118, 309, 323, 344, 477, 494, 495, 509, 543, 586
Henkelman, Wouter 186
Hérat 217, 241, 243, 32, 57, 59, 135, 152, 156, 164, 461, 633, 635, 636, 637, 640, 759, 859
Hibat Allāh b. ʿAbd al-Wārith Abū l-Qāsim Ḥāfiẓ 47
Hilāl b. Muḥassin al-Ṣābī 63
Ḥirāʾ, mont 489, 584, 615
Hoca, Nazif 480
Horeb, mont 615
Hujwīrī 375, 514
Hülegü, Ilkhan 119, 120, 673, 737, 738, 740
Hūmayūn 236
Hunguyya 769, 770
Hurmuzd, temple du feu 187
ḥurūfī 618, 859
Ḥusayn, Imam duodécimain 247, 449, 796
Ḥusayn Akkār 427, 428
Ḥusayn b. ʿAbd Allāh Muniqqī 342
Ḥusayn b. ʿAlī, Imam duodécimain 296, 308
Ḥusayn b. Ḥasan al-Mawlawī 233
Ḥusayn Karbalāʾī 23
Ḥusayn Sharbatdār, Khʷāja 148, 149, 151, 156, 634, 634*n*140, 647
Ḥusaynī, Sharaf al-Dīn Muḥammad, Qāḍī 324*n*254
Ḥusaynī-Dashtakī 51, 195, 306, 308, 312, 860, 862
Ḥusaynī-Dashtakī, Bahāʾ al-Dīn Ḥaydar 304, 305
Ḥusaynī-Dashtakī, Ḍiyāʾ al-Dīn ʿAlī 304
Ḥusaynī-Dashtakī, Ghiyāth al-Dīn Manṣūr b. Ṣadr al-Dīn Muḥammad 827, 860
Ḥusaynī-Dashtakī, Ghiyāth al-Dīn Manṣūr 196, 306, 308
Ḥusaynī-Dashtakī, Jalāl al-Dīn Yaḥyā 356
Ḥusaynī-Dashtakī, Majd al-Dīn Ḥabīb Allāh 306, 307
Ḥusaynī-Dashtakī, Niẓām al-Dīn Aḥmad 306
Ḥusaynī-Dashtakī, Sadr al-Dīn b. Ghiyāth al-Dīn Manṣūr 828, 836, 860, 862
Ḥusaynī-Dashtakī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad b. Ghiyāth al-Dīn Manṣūr 306, 307, 308
Ḥusaynī-Dashtakī, Saḍr al-Dīn Muḥammad b. ʿIzz al-Dīn Isḥāq, Amīr 304
Ḥusaynī-Dashtakī, Sharaf al-Dīn Ibrāhīm 305, 306
Ḥusaynī-Dashtakī, Tāj al-Dīn Muḥammad b. Bahāʾ al-Dīn Ḥaydar 305
Ḥusaynī-Dashtakī, Zayd b. ʿAlī b. al-Ḥusayn 304
Ḥusaynī-Mūsawī, ʿIzz al-Dīn Aḥmad 302
Ḥusaynī-Mūsawī, Mughīth al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz b. Tāj al-Dīn Jaʿfar b. ʿIzz al-Dīn Aḥmad 303
Ḥusaynī-Mūsawī, Nuṣrat al-Dīn ʿAlī b. Tāj al-Dīn Jaʿfar b. ʿIzz al-Dīn Aḥmad ʿAlī 303
Ḥusaynī-Mūsawī, Tāj al-Dīn Jaʿfar b. ʿIzz al-Dīn Aḥmad 303
Huzū 99

Ibn al-Athīr 63, 100, 102, 105, 107, 108, 109, 110, 113, 175, 262, 282
Ibn al-Balkhī 51, 52, 53, 63, 66, 174, 176, 187, 200, 202, 262, 266, 267
Ibn al-Bawwāb 226, 228
Ibn al-Fuwaṭī, ʿAbd al-Razzāq 71

Ibn al-ʿImad 465
Ibn al-Jawzī 29, 63, 78, 97
Ibn al-Muqla 228
Ibn al-Sāʿī 737, 741
Ibn Bābūya 293
Ibn Baṭṭūṭa 23, 33, 68, 86, 203, 204, 216, 249, 250, 256, 257, 258, 276, 291, 293, 324, 332, 356, 362, 364, 419, 454, 461, 462, 463, 464, 465, 562, 565, 664, 665, 666, 677, 726, 727, 737, 756, 773
Ibn Durustawāyh 267
Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī 70, 794
Ibn Ḥājib 137
Ibn Ḥawqal 65, 89, 187, 275, 281, 367
Ibn Hind 268, 269
Ibn Hishām 425
Ibn Isfandiyār 2
Ibn Khafīf 383, 388, 413, 476, *voir* Shaykh Kabīr
Ibn Khaldūn 62
Ibn Khallikān 737
Ibn Khurdādhbih 57, 65, 66
Ibn Qudāma 358
Ibn Sīnā 219, 858
Ibn Zarkūb, Muʿīn al-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Abī l-Khayr Shirāzī 47, 48, 100, 107, 108, 110, 111, 114, 127, 128, 129, 130, 135, 194, 199, 207, 210, 213, 214, 217, 243, 244, 245, 291, 295, 358, 361, 508, 577, 578
Ibn ʿArabī 7, 350, 363, 394, 397, 400, 495, 589, 608, 804, 815*n*118, 839, 844, 845, 846, 872, 878
Ibn ʿAsākir 46, 244
Ibn ʿAṭāʾ Adamī 363
Ibn ʿInaba 71
Ibn-i Bazzāz 11
Ibrāhīm, petit-neveu de Shaykh Abū Isḥāq 422
Ibrāhīm Armanī 548, 549
Ibrāhīm b. Adham Balkhī 5, 374, 375, 448, 610
Ibrāhīm b. Manṣūr 452
Ibrāhīm b. Mūsā al-Kāẓim 733
Ibrāhīm Gulshanī 168
Ibrāhīm Khān b. Muḥammad Beg 669, 670, 671
Ibrāhīm Khān, *raʾīs* de ʿImād-dih 785
Ibrāhīm Majdhūb 343
Ibrāhīm-Sulṭān b. Shāh Rukh 57, 58, 153, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 180, 181, 183, 215, 223, 228, 229, 230, 236, 237, 461, 605, 632, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 646*n*204, 650, 654, 667, 794, 859
Idrīs 606, 608, 609
Ifriqiya 447*n*155, 632*n*130
Ījj 54, 61, 70, 121
Ījī 274, 329
Ikhwānābād 60, 156, 276, 793, 795, 796, 797, 801, 810, 819, 820, 821, 822, 823, 825, 830, 831, 833, 861, 863, 863*n*368, *voir* Quṭbābād, 823
Ikhwānābādī 46
Ikhwāns 806, 809, 810, 816, 817, 818, 822, 825, 826
Îles Salomon 239
Īlūd 670, 768, 755, 776, 777
Ilyās, famille de médecins 223
ʿImād al-Dawla 91, 92, 93, 94, 95, 97, 104*n*105, 187, 438
ʿImād al-Dawla ʿAlī 91, *voir* ʿImād al-Dawla
ʿImād al-Dīn Abū Yuʿlā, Sayyid 122
ʿImād al-Dīn Jaʿfar 801
ʿImād al-Dīn Maḥmūd b. Yaḥyā Kāshī Munajjim 157
ʿImād al-Dīn Mīrāthī 119
ʿImād al-Dīn Sulaymān Aṣghar 788
ʿImād al-Dīn Zangī-Shāh, Khʷāja 645, 646, 647, 648
ʿImād Zangī, Shaykh 759
ʿImād-dih 763, 764, 765, 769, 771, 780, 781, 784, 785, 789, 790
Imām Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm, Khaṭīb 40
Imām al-Dīn Ḥasan, Khʷāja 642
Imām al-Dīn Isfahānī, Khʷāja 612
Imām al-Dīn Muḥammad b. Badr al-Dīn Sulaymān 631, 653, 655, 656
Imām Fakhr al-Dīn Maṭrazī, Khʷāja 511
Imām Muʿīn al-Dīn Karjī 507
Imāmqulī Khān 725
Imdād, Ḥasan 50, 189
Inde 17, 22, 59, 60, 68, 170, 186, 199, 235, 236, 316, 363, 461, 462, 463, 465, 568, 633, 668, 669, 671, 721, 860, 861
Indien, océan 669
Indiens 721

Injuides 20, 54, 73, 188, 203, 216, 217, 226, 237, 332, 595
Iqtidārī, Aḥmad 663
Īrāhistān 4
Irak 1, 3, 23, 37, 64, 67, 85, 91, 95, 102, 112, 118, 119, 146, 157, 186, 235, 269, 283, 296, 309, 617, 730, 745, 759
Irān-zamīn (Terre d'Iran) 2, 53
ʿIsā b. Junayd Shīrāzī 49
Isfandyār 141
Isfizārī 241
isḥāqī, *voir isḥāqiyya* 466
isḥāqiyya 467, 468
Ishrāq, Muḥammad Karīm 827
Iskandar, pacha ottoman du Caire 702
Iskandar b. ʿUmar-Shaykh 55, 57, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 192, 202, 215, 228, 236, 635, 638, 646, 647, 648, 649, 667
Iskandar b. Qarā Yūsuf Qara Qoyunlu 163, 164
Iskandar Beg Munshī 60, 665, 669
Ismaéliens 103, 103, 263*n*147
Ismāʿīl, fils d'Abraham 429
Ismāʿīl Iṣfahānī 324
Ismāʿīl Shabānkāra 104*n*105
Ismāʿīl-i Muzayyin 388
Ispahan 20, 92, 111, 112, 117, 121, 124*n*261, 126, 133, 137, 142, 147, 151, 153, 159, 160, 186, 210, 258, 264, 270, 284, 293, 322, 369, 454, 456, 513, 568, 611, 612, 639, 646, 647, 649
Iṣṭakhr 3, 88, 100, 107, 113, 116, 117, 118, 132, 171, 172, 173, 174, 175, 179, 184, 243, 282, 293, 296, 367
Iṣṭakhr, porte 161, 199, 210, 213, 214, 254 *voir* Bāb-i Iṣṭakhr
Iṣṭakhrī 65, 89, 186, 281, 367
Istanbul 59
Ivanow, Vladimir 478, 563
ʿIzz al-Dawla Bākhtīyār 95, 96, 101
ʿIzz al-Dīn Dānyālī 678
ʿIzz al-Dīn Mawdūd b. Zarkūb 513, 528, 534, 548

Jacob, Christian 237
Jaftā, temple du feu 261
Jahān-Malik-Khātūn 79, 80, 134, 135, 217, 227, 228, 827
Jahān-Shāh 668, 671
Jahān-Shāh Qara Qoyunlu 165
Jahrum 110, 293, 668, 668*n*36, 671, 714, 720, 801, 803, 815, 816, 817, 818, 819, 821, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 834, 835
Jahrumī, Amīn al-Dīn 827
Jahrumī, Shams al-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī 828
Jalāl al-Dawla 102, 103
Jalāl al-Dīn, gouverneur de Ṭārum 667
Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Awwāl Nīshāpūrī 727
Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Ṣamad, Khʷāja 647
Jalāl al-Dīn Abū Bakr b. Khʷāja 556, 557
Jalāl al-Dīn Aḥmad b. Yūsuf b. Ilyās 221
Jalāl al-Dīn Fālī, Mawlānā 167, 168
Jalāl al-Dīn Ibrāhīm Khān b. Muḥammad Beg 764, 765, 764, 765, 778
Jalāl al-Dīn Tūrān-Shāh, ministre de Shāh-Shujāʿ 228
Jalāl al-Dīn Yaḥyā b. ʿIzz al-Dīn Ibrāhīm Fālī Shīrāzī 274
Jalālābād 714
Jalayirides 228, 229
Jamakān 333*n*297
Jamāl al-Dīn Abū l-Durr Yāqūt al-Mustaʿṣimī 230
Jamāl al-Dīn Abū l-Faraj 480
Jamāl al-Dīn Abū l-Wafāʾ b. Khalīl Fasāʾī 541
Jamāl al-Dīn Aydhajī 346
Jamāl al-Dīn Ḥusayn Bihbahānī, Mawlānā 654
Jamāl al-Dīn Mīr-i Mīrān, Sayyid 133
Jamāl al-Dīn Miṣrī 194, 212
Jamāl al-Dīn Muḥammad, Khāṣṣa 339
Jamāl al-Dīn Sāwajī 541
Jamāl Lūk 665
Jāmī 5, 32, 34, 164, 351, 495, 566, 567
Jāmiʿ al-ʿAtīq 90, 158, 194, 195, 196, 204, 206, 207, 208, 210, 213, 218, 228, 230, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 268, 276, 302, 311, 314, 316, 318, 319, 322, 346, 357, 367, 397, 416, 493, 516, 518, 522, 523, 552, 553
Jāmiʿ-i Masʿūdiyya 207, 348
Jāmiʿ-i Murshidī 576, 579, 590, 597, 599
Jāmiʿ-i Sunquriyya 207, 316, 554
Jamshīd 87, 90*n*14, 98, 173, 174, 175, 180, 182, 183, 246, 858

Jannāb 103
Jarūn 170, 274, 328, 676
Jaṣṣāṣīn, quartier 302
Jāw, village 551
Jawhariyya Khānum 496, 497
Jayy 264, 265
Jazarī, Muḥibb al-Dīn Abū l-Khayr b. Muḥammad 658
Jazarī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad 154, 628, 630, 652, 654
Jazīra 859
Jaʿfar al-Ṣādiq, Imam duodécimain 247, 850
Jaʿfar Bāqirī, Sayyid Muḥammad 799
Jaʿfar Ḥadhdhāʾ 268, 640, 646
Jaʿfarābād 185, 203
Jérusalem 72, 241, 296, 530
Jésus (ʿĪsā) 284, 394, 395, 396, 397, 540, 608, 744, 826, 854, 855, *voir* Mahdī eschatologique, 854
Jibāl 91, 97, 103, 117, 293, 398
Jibāl Sīrāf, *voir* Jibāl Fāl 272
Jibrāʾīl, métropolite du Fārs 283
Jibrīl ibn ʿUbayd Allāh Bakhtīshūʿ 219
Jināza, madrasa 339
Jirūf 191
Jizirg-u-Būshkān 708
Job 387
Josafa Barbaro 192
Joseph 492, 822
Juftaq 443, 444
Juifs 106, 247, 281, 284, 285, 286, 351, 417, 439, 441, 469, 719, 720
Julfar 759, 761, 762, 767
Junayd Shīrāzī, Muʿīn al-Dīn Abū l-Qāsim 36, 48, 49, 50, 115, 194, 195, 196, 197, 206, 212, 217, 220, 245, 246, 249, 250, 254, 256, 274, 291, 296, 297, 305, 309, 314, 317, 324, 325, 327, 332, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 342, 343, 345, 347, 348, 358, 359, 360, 361, 365, 369, 370, 372, 382, 504, 550, 560, 561, 562, 715
Junayd ʿUmar, Ḥājjī 466
Junayd, Abū l-Qāsim 4, 6, 33, 268, 379*n*84, 385, 386, 392, 521, 583, 752
Jurayrī, Abū Muḥammad 390
Jurjānī, Amīr Ḥabīb Allāh 252
Jurjānī, famille 252
Jurjānī, Muḥibb al-Dīn Mīrzā Sharīf 252
Jurjānī, Nūr al-Dīn Muḥammad b. Sayyid ʿAlī (Sharīf al-Dīn) 222, 223
Jurjānī, Sayyid ʿAlī (Sharīf al-Dīn) 153, 158, 159, 222, 223, 630, 707, 794
Jurjānī, Shams-Dīn Muḥammad b. Sayyid ʿAlī (Sharīf al-Dīn) 328
Jurjīs ibn Jibrāʾīl ibn Bukhtīshūʿ 217, 218
Jurmāʾī 129*n*283, 137
Juwayn 322
Juygān 455
Juyūm 819

kabīriyya 13, 18, 21, 22, 334, 339, 419
Kairouan 248
Kākā Akhī Aḥmad Gilārī 705
Kākā Badr al-Dīn Sulaymān, frère de Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad Abū Bakr 681-682, 705
Kākā Fakhr al-Dīn Abū Bakr Makān 717
Kākā Fakhr al-Dīn Aḥmad Abū Bakr 688, 705, 706, 707, 718
Kākā Jalāl al-Dīn Guchkash 645
Kākā Shams al-Dīn Muḥammad Abū Najm I 706, 707, 726
Kākā Sham al-Dīn Muḥammad Abū Najm II 707, 708, 709, 710, 711
Kākā Shams al-Dīn Muḥammad Abū Najm III 715, 718
Kākā Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan b. Abī Najm 715
Kākā Sirāj al-Dīn Ḥasan 707
Kakāʾī 45
Kākāʾiyya 75, 704, 706, 707, 710, 711, 712, 718, 727
Kal 776, 777, 779, 790
Kāmal al-Dīn Ṣāliḥ 782
Kamāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥman Īnāq 635
Kamāl al-Dīn, Khʷāja 647
Kāmalī-Sarwistānī, Kūrush 189, 716
Kamola, Stefan 114
Kamshak 779, 783, 784, 785
Kamshak, rivière 781
Karaj 92, 97
Karākī, ʿAlī 838
Karbala 251*n*68, 796
Kard Fannā Khusraw 100, 200
Kardān-Shāh 532

Karīm al-Tabrīzī 800
Karīm Khān Zand 190, 193, 254, 255, 286
Kāriyān, temple du feu 275, 276, 680
Karmūstaj 670
Kārniyān, temple du feu 187
karrāmiyya 263*n*147, 367, 369, 409
Kārzayāt 456
Karzīn 3, 333*n*297, 714
Kāshānī, ʿAbd al-Razzāq 231
Kāshānī, Ḥabīb Allāh Sharīf 842, 843
Kāshānī, ʿIzz al-Dīn Mahmūd 349, 350
Kāshānī, Muḥsin Fayḍ 626*n*109, 839, 840
Kawandhan, temple du feu 261
Kawra 276, 680
Kawthar 185
Kay Kāʾūs 87
Kay Qubād 204
Kayanides 130, 144, 205
Kaykāʾūs b. Iskandar 77
Kaykhusraw 246
Kazarīyyāʾ al-Qazwīnī 227
Kāzarūn 3, 4, 6, 7, 16, 19, 20, 23, 33, 40, 41, 43, 44, 74, 75, 88, 92, 93, 94, 110, 121, 126, 131, 162, 175, 213, 234, 242, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 270, 271, 277, 282, 324, 335, 337, 338, 340, 349, 365, 403, 419, 421-475, 503, 549, 565-604, 615, 617, 618, 619, 622, 624, 626, 627, 632, 633, 634, 636, 643, 644, 657, 674, 675, 682, 683, 684, 693, 694, 719, 829
Kāzarūn, porte 132, 339, 633, 645, *voir* Bāb-i Kāzarūn
kāzarūnī 668, 671, 672, 674, 675, 677
Kāzarūnī, Abū ʿAbd Allāh 671
Kāzarūnī, Abū Muslim 213
Kāzarūnī, ʿAfīf al-Dīn Junayd 158*n*465
Kāzarūnī, Burhān al-Dīn 463
Kāzarūnī, Ḍiyāʾ al-Dīn Masʿūd 220
Kāzarūnī, famille de médecins 223
Kāzarūnī, Jalāl al-Dīn Muḥammad b. ʿIbādī 41, 469
Kāzarūni, Jalāl al-Dīn ʿUmar b. Muḥammad 465
Kāzarūnī, Kamāl al-Dīn Khayr 220
Kāzarūnī, Khaṭīb Maḥmūd 315
Kāzarūnī, Mārasfand 97
Kāzarūnī, Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān 41
Kāzarūnī, Shams al-Dīn Maḥmūd, Mawlānā 338
Kāzarūnī, Shihāb al-Dīn ʿUmar 612, 613, 657
Kāzarūnī, Tāj al-Dīn Hāras 677
Kāzarūnī, ʿUmar b. Aḥmad (Malik al-tujjār Kāzarūnī) 464
Kāzarūnī, Urghun Shamsī Karīmī 233
Kāzarūnī, Ustād Shaykh ʿAlī 779, 780
kāzarūniyya 18, 21, 22, 79, 233, 234, 269, 276, 315, 322, 334, 339, 340, 466, 504, 506, 606, 617, 618, 624, 645, 656, 657, 675
Kaʿba 144, 365*n*120, 437, 439, 440, 495, 496, 497, 498, 499, 534, 543, 544, 584, 613, 650, 656, 720, 781
Keesing, Roger 239
Kelāsham 367
Kerrou, Mohamed 9
Khaddāsh, quartier 506
Khadīja 422
Khafāja 665
Khafīf 367, 368, 375
Khafr 827
Khafrī, ʿAlī Khalīfa 827
Khafrī, Faḍl b. Ḥamād 827
Khafrī, Ḥājjī Khalīfa 827
Khafrī, Maḥmūd 827
Khafrī, Muḥammad Khalīfa 827
Khafrī, Shams al-Dīn 828, 862
Khalīl-Sulṭān Aq Qoyunlu 58, 59, 166, 167, 168, 170, 181, 182, 183, 184, 419, 449, 561, 710, 745, 835, 836, 860
Khaljis, sultans de Delhi 464
Khān-i Bahāʾ al-Dīn 599
Khān-i Kamārj 597, 598
Khān-i Masʿūdī 601
Khānaqāh-i pāy-i kūh 597, 602
Khānaqāh-i qadīm 570-571, 597, 602
Khānaqāh-i ʿulyā 575, 579, 597, 598
Kharaqān, montagne 820
Kharijisme 263*n*147
Kharijites 89, 804
Khaṭīb al-Baghdādī 46
Khātūn-i Qiyāmat 194, *voir* Ribāṭ-i Abish
Khātūn-i Qiyāmat, *voir* Mashhad-i Umm Kulthūm 298
Khātūn-Qutlugh-Bek 299
Khawla 308
Khaynā 771, 778

Khazraj, tribu arabe 794
Khiḍr 381, 382, 485, 486, 487, 488, 513, 529, 530, 534, 540*n*296, *voir* Sayyid al-Abdāl, 487, 608
Khorassan 1, 4, 5, 31, 57, 85, 92, 109, 152, 165, 166, 209, 235, 309, 322, 375, 396, 447, 565, 632, 637, 640, 730, 759
Khudāy-khāna 230
Khumar-Tegin al-Sharābī 109, 113
Khunj 18, 20, 21, 44, 45, 74, 75, 242, 275, 276, 320*n*239, 333, 456, 663, 664, 671, 672, 689, 673, 674, 675, 678, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 693, 701, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 714, 715, 717, 718, 719, 722, 724, 726, 727, 744, 745, 770, 771, 774, 815, 816, 823, 824
Khunjī, ʿAbd al-Salām b. Sahlān 676, 678, 686, 717, 725
Khunjī, ʿAfīf al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad 629, 630, 654
Khunjī, ʿAfīf al-Dīn Isrāʾīl Khunjī b. ʿAbd al-Salām b. Sahlān 678
Khunjī, Jamāl al-Dīn Ḥusayn b. ʿAbd al-Salam b. Sahlān 717
Khunjī, Jamāl al-Dīn Rūzbihān b. Faḍl Allāh 709
Khunjī, Shams al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Salām b. Sahlān 678, 686
Khunjī, Shams al-Dīn 720, 721
Khunjī, Tāj al-Dīn b. Jaʿfar (Maẓlūm Khunjī) 725
Khunjī, Uways b. ʿAbd Allāh 676
Khurramābād 607
Khusraw 1er Anūshīrwān 141, 145, 203, 217
Khūzistān 3, 5, 91, 92, 95, 100, 102, 103, 104, 104*n*104, 112, 113, 163, 217, 284, 293, 352, 859
Khʷāfī, Faṣīḥ Aḥmad 60
Khʷāfī, Zayn al-Dīn Jaʿfar 800, 801
Khʷāhar Kākā 764
Khʷāja Nūr al-Dīn Nīkū 695, 709
Khʷāja Rāstī 637
Khʷājū Kirmānī, *voir* Abū l-ʿAṭāʾ Kamāl al-Dīn Maḥmūd 79, 134, 258, 288*n*54, 578
Khʷāndmīr, Ghiyāth al-Dīn 59, 71, 144, 164, 213, 333
Khwārazmshāhs 53
Khʷurshīd 422
Kinār-i Sayyid Kāmalī 779
Kirmān 1, 3, 57, 90, 91, 95, 99, 100, 102, 103, 108, 110, 115, 117, 121, 128, 129, 140, 142, 144, 147, 148, 149, 151, 158, 165, 180, 186, 191, 222, 235, 237, 293, 299*n*124, 348, 448, 456, 503, 577, 578, 665, 667, 759, 828, 859
Kirmānī, ʿAbd al-Razzāq 158, 162, 163
Konya 233, 388, 467
Kūfa 5, 67, 207, 243, 319, 335, 399
Kūh-i Āb-i Murghān 647
Kūh-i Bang 745
Kūh-i Chihil maqām 253, 258*n*111
Kūhdasht 618
Kūhistān 442
Kulū ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad 149, 151, 152
Kulū Fakhr al-Dīn 132
Kulū Ḥusayn 126, 132, 142, 143
Kur, rivière 110
Kurbāl 110
Kurdes 118, 634*n*140, 748
Kurdes Gūrānī 618
Kürdüjin bt. Abish-Khātūn 123, 178, 212
Kūshk-i zar 638
Kushkinār 793
Kutal-i Dukhtar 261
Kutal-i Pīr-zan 261
Kutubī, Ghiyāth al-Dīn 143, 144
Kutubī, Maḥmūd 56, 57, 137, 141, 144
Kwaio 239, 240

La Mecque 37, 47, 143, 145, 241, 247, 248, 317, 328, 329, 335, 370, 374, 384, 399, 409, 435, 453, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 506, 522, 523, 534, 535, 544, 568, 584, 598, 613, 615, 618, 651, 656, 671, 674, 678, 679, 720, 743, 766, 782, 794, 802, 818, 853
Lab-i Āb, quartier 195*n*64
Lāghar 714
Lala, Hāyida 452
Lambourn, Elizabeth 463
Lār 3, 18, 21, 45, 49, 60, 336, 456, 663, 664, 666, 667, 668, 669, 677, 691, 692, 695, 696, 700, 700, 701, 720, 721, 723, 724, 745, 748, 763, 764, 769, 778, 790, 793, 797, 802, 819, 823
Lārī, Maḥmūd b. ʿUthmān Karmūstajī 671

Lārī, Shams al-Dīn Abū Naṣr Muḥammad 671
Lāristān 3, 17, 18, 19, 22, 23, 44, 45, 46, 59, 60, 156, 170, 276, 365, 663-672, 673, 679, 685, 697, 701, 711, 720, 721, 722, 727, 746, 759, 770, 786, 791, 793, 797, 820, 833, 836, 837
Lauwers, Michel 414
Le Caire 69, 465, 702
Le Goff, Jacques 82, 364, 811
Limbert, John 189, 208
Liwān 618
lnde 666
Lory, Pierre 625
Lukkām, mont 36, 685
Lunbān, porte 646
Lur-i Buzurg 39
Lur-i Kuchik 16, 22, 147, 153, 638*n*159
Luristān 126, 352, 615, 617, 618, 627, 644, 645, 650, 859
Luristān-i Kuchik 607
Lurs 118
Luṭf Allāh ʿImād al-Dīn 230

Madrasa-yi ʿAḍudiyya 121*n*232, 123, 212
Madrasa-yi ʿAmīdiyya 213
Madrasa-yi Amīnī 213
Madrasa-yi Ḥasan Kiyā 214
Madrasa-yi Lālā (Lālā'iyya) 210
Madrasa-yi Manṣūriyya 196
Madrasa-yi Masʿūdiyya 214, 324
Madrasa-yi Muqarrabī 198, 213
Madrasa-yi Shāhī 212
Madrasa-yi Sunquriyya 211
Madrasa-yi Tājī 210
Maghfira 422
Maghreb 43, 82, 267, 447, 521, 591, 632*n*130, 659, 689, 811, 860
Maḥalla-yi Bāgh-i Naw 194, 195, 506
Maḥalla-yi Bāgh-i Qutlugh 195
Maḥalla-yi Bāhaliyya 196, 197
Maḥalla-yi Bāl Rūd 196
Maḥalla-yi Bālā Kaft 194, *voir* Quartier Balā Kaft
Maḥalla-yi Bālā, quartier de Kāzarūn 262
Maḥalla-yi Bāzār, quartier de Kāzarūn 262
Maḥalla-yi Dashtak 195, 196, 222, 304
Maḥalla-yi Gachpazān 195, 195*n*62
Maḥalla-yi Gunbad, quartier de Kāzarūn 262
Maḥalla-yi Iṣṭakhr 197
Maḥalla-yi Jaṣṣāṣīn 194*n*50
Maḥalla-yi Khaddāsh 195
Maḥalla-yi Maqārīḍī 196
Maḥalla-yi Mūrdistān 197
Maḥalla-yi Muṣallā, quartier de Kāzarūn 262
Maḥalla-yi Nāmdār 197
Maḥalla-yi Pīrāsta 194
Maḥalla-yi Sarrājān 196
Māhalūya 185
Mahdī 156, 160, 354, 793, 838, 847, 850, 851, 852, 857, 858, 859, 862
Maḥmūd Ābād 644
Maḥmūd b. Faḍl 675
Maḥmūd b. Muḥammad 110
Maḥmūd b. ʿUthmān 41, 43, 429, 454, 458, 459, 465, 570, 572, 594, 595, 596, 598, 599, 601, 602
Maḥmūd Gāwān 61, 167, 168, 275, 711, 835, 836
Maḥmūd Kāshgharī 114
Maḥmūd Shīrāzī 555
Maḥmūd-Shāh Īnjū, Sharaf al-Dīn 124, 125, 126, 129, 135, 191, 216, 291
Maḥmūd-Shāh, Muzaffaride 56
Maître du temps (*ṣāḥib-i zamān*) 156
Majd al-Dīn Ismāʿīl, Shaykh 763
Majd al-Dīn Sarbandī 130
Majlisī, Muḥammad Bāqir 838, 840, 841, 842
Mākān b. Kākī 92
Makkī, Abū Ṭālib Muḥammad 807, 432
Makrān 759, 790
Malabar 463
malāmatiyya 5, 542
Malik-Ashraf 125, 126
Malik al-Raḥīm Khusraw Fīrūz, al- 103, 104
Malik al-Ṣalīh Zangī (al-) 251*n*68
Malik Muḥammad 772, *voir* Ghiyāth al-Dīn Muḥammad, 772
Malik-Shāh Ier 109, 111
Malik-Shāh b. Maḥmūd 112, 113, 114, 115
Malika-Khātūn 117, *voir* Jahān-Malik-Khātūn

Malwa 236
Mamshād Dīnawarī 398
Mandu 236
Manoukian, Setrag 190, 256, 259
Mansariyān, temple du feu 187
Manṣūr (al-), calife abbasside 217
Manṣūr Baṭā'iḥī 736
Manṣūr Beg Purnāk 170
Manṣūriyya, madrasa 307, 308, 860
Manṣūriyya, ruelle 222
Maqābirat al-Muṣallā 245, 254 c
Maqārīḍī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥman 196
Maqārīdī, Abū Shujāʿ Muḥammad b. Saʿdān 35, 40, 41, 42, 43, 197, 270
Maqbara Salm 245
Maqbarat al-ʿAtīq 245, 295, 297
Maqbarat al-Bāhaliyya 245
Maqbarat Bāgh-i Naw 245
Maqbarat-i Mundhir b. Qays 195
Marāgha 71
Mardāwīj b. Ziyār 92, 94
Mardochée, mausolée 284
Mārī b. Sulaymān 64, 283
Māri b. Ṭūbā 283
Marie (Maryam) 396, 397, 624, 744
Marwdasht 87, 594
Maryam bt. Ḥasan 422
Maryam-Sulṭān bt. Pīr-Muḥammad 658
Mashhad-i Umm Kulthūm, *voir* Khātūn-i Qiyāmat 298
Mashhad 253, 799
Masīḥ Dajjāl 852, 854, *voir* Antéchrist, 854
Masjid-i Jāmiʿ-i Naw 207, 286
Masjid-i Sunqurī 523
Massignon, Louis 478, 692
Masʿūd b. Muḥammad 111, 112
Masʿūd-Shāh Īnjū, Jalāl al-Dīn 79, 124, 125, 126, 134, 203, 207, 214, 593, 594, 595, 601*n*190
Masʿūdī 88, 89, 173, 174, 179, 367
Mawlānā Ḥaydar 154, 155
mawlāwiyya 233
Māyīn 270
Mazār-i ʿAlamdār 196
Maʾmūn (al-), calife abbsside 250*n*60, 530
Maʿrūf al-Karkhī 29, 583, 759
Maʿṣūm ʿAlī-Shāh 495, 563, 563*n*381, *voir* Muḥammad ʿAlī Maʿṣūm Shīrāzī, 839
Maʿṣūma 253
Médine 37, 82, 247, 305, 435, 439, 440, 459, 489, 499, 520, 521, 584, 622, 720, 738, 743, 759, 766, 789, 794, 818
Meier, Fritz 16
Meisami, Julie Scott 81
Melikian-Chirvani, Assadullah 178, 182
Melville, Charles 54
Mengü-Bars 111, 112, 210, 316
Mengü-Temür b. Hülegü 122
Mésopotamie 64, 67, 466
Michele Membré 669, 721
Mīgūn 422
Mihrigān 281
Mīmand 252, 333*n*297
Ming 668
Mingilī 537
Minorsky, Vladimir 663
Mīrkhʷānd 59
Miskawayh, Abū ʿAlī 61, 62, 63, 93, 94, 96
Mochtari de Pierrepont, Zacharie 7*n*36
Moïse 8, 130, 254, 351, 381, 382, 394, 395, 485, 486, 489, 490, 491, 492, 498, 533, 820, 858
Momigliano, Arnaldo 69, 70
Mongols 18, 53, 71, 119, 120, 121, 137, 450, 555, 730, 736, 738, 788, 789
Montagne libanaise (*kūh-i Lubnān*) 430, 465, 466, 503, 504, 598, 685, 686
Mopsuetia 447
Morimoto, Kazuo 294
Mosquée de Salomon (Masjid-i Sulaymān) 173, 529, 530, 534, 539
Muʾammil b. Muḥammad Jaṣṣāṣ 382, 383
Muʾayyad fī l-Dīn Shīrāzī 106
Mubārak al-Dīn Kumihrī 508, 509
Mubāriz al-Dīn Muḥammad Muẓaffar 56, 80, 81, 126*n*273, 128, 129, 130, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 143, 180, 222, 299, 350*n*360, 665, 666, 700, 701, 836
Mufīd (al-), al-Shaykh 838
Muhadhdhib al-Dawla 105, *voir* Abū Manṣūr Hibat Allāh Fasawī
Muḥammad 184, 247, 252, 292, 314, 336, 380, 391, 393, 395, 409, 416, 429, 430, 435, 439, 458, 459, 469, 485, 486, 490, 498,

Muḥammad (*cont.*)
499, 590, 592, 626, 654, 659, 766, 774, 790, *voir* Prophète
Muḥammad, frère de Shaykh Abū Isḥāq 422
Muḥammad, petit-neveu de Shaykh Abū Isḥāq 422
Muḥammad Anājar 767
Muḥammad al-Kātib al-Shīrāzī 234
Muḥammad b. Abī l-Fawāris 195
Muḥammad b. Abī Najm 45, 75, 671, 679, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 707, 713, 714, 715, 717, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 815, 816, *voir* Abū Najmī
Muḥammad b. ʿAlī b. al-Layth 90*n*19
Muḥammad b. al-Ḥanafiyya 308
Muḥammad b. Maḥmūd 112
Muḥammad b. Malik-Shāh 1er 109, 109*n*144, 111
Muḥammad b. Mūsā al-Kāẓim 245*n*29, 250, 295, 302
Muḥammad b. Naṣr 270
Muḥammad b. Saʿd 121
Muḥammad b. Tughluq 464
Muḥammad b. Tughril 115
Muḥammad b. Yahyā 57
Muḥammad b. Yazdī ʿArūs 530
Muḥammad b. Yusūf Ganjī 858
Muḥammad b. Yūsuf 244
Muḥammad Beg b. ʿAlāʾ al-Mulk 669, 724
Muḥammad Buqa 445
Muḥammad al-Fātiḥ 466, 467
Muḥammad Khalwatī 646, 648
Muḥammad Khān 391
Muḥammad Mīrzā 235 *voir* Shāh Muḥammad Khudābanda
Muḥammad Muʿīn 15, 479
Muḥammad Naṭṭāʿ, Sayyid 466
Muḥammad Nūrbakhsh 859
Muḥammad Pahlawān 116
Muḥammad Qaramanide 467
Muḥammad Qazwīnī 797, 794, 795, 803, 851
Muḥammad Sāriq 152, 153
Muḥammad Shāh, Sultan de Delhi 465, 465*n*255
Muḥammad Wakīʿ 359
Muḥammad-Shāh, prince muzaffaride 121
Muḥammad-Shāh, *raʾīs* de Bankaruyya 670c
Muḥammadābād 232
Muḥammadī b. Jahān-Shāh Qara Qoyunlu 165
Muḥassin b. al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib 251
Muḥibb al-Dīn ʿAlī 708, 712
Muḥibb al-Dīn Muḥammad 801
Muḥīz b. Khalaf 460
Muḥyī al-Dīn b. Maḥmūd Kushkinārī Lārī 793
Muḥyī al-Dīn Lārī 795*n*14
Muḥyī al-Dīn Muḥammad b. Quṭb-i Muḥyī 795, 828
Muḥyī al-Dīn, Abū Quṭb-i Muḥyī 794, 795
Mulder, Stephennie 299
Mullā Ṣadrā 839
Mūmbā, quartier 717
Munāwī, ʿAbd al-Raʾūf 33
Mundhir b. Qays 550
Munshī Kirmānī 66
Muntajab al-Dīn 536
Muqaddasī 7, 65, 67, 92, 174, 187, 199, 200, 201, 206, 218, 226, 268, 281, 282, 353
Muqarrab al-Dīn Masʿūd 220, 250
Muqtadir (al-), calife abbasside 225
Murata, Kazuyo 482
Mūrdistān, porte 149, 643, 649, *voir* Bāb-i Mūrdistān
Mūrdistān, quartier 16, 131, 132, 215, 644, 645, 646, 648, *voir* Maḥalla-yi Mūrdistān
Murshid al-Dīn Abū Isḥāq Ibrāhīm 6, 7, 16, 20, 27, 33, 40, 42, 74, 182, 213, *voir* Murshid al-Dīn Abū Isḥāq Kāzarūnī, 364, 421-475, 565, 611, 788
Murshid al-Dīn Abū Isḥāq 106, 121, 162, 184, 261, 595
Murshid al-Dīn Muḥammad, Khaṭīb 614
Murshid al-Kātib al-ʿAṭṭār al-Shīrāzī 234
murshidiyya, *voir isḥāqiyya*, *kāzarūniyya* 456*n*205
Mūsā al-Kāẓim, Imam duodécimain 733, 737, 859
Mūsā al-Riḍāʾ, Imam duodécimain 656
Mūsā b. Dāʿūd, Abū Muʾayyad fī l-Dīn 106
Mūsā b. Jaʿfar, Abū l-Qāsim 293

Musāfir Īnāq 124, 594
Muṣalla 145, 185, 199, 215, 241, 253, 254, 256, 257, 259, 416, 503, 504, 518
Musallā, cimetière 296
Mushaʿshaʿ 859
Muṣliḥ al-Dīn Lārī (Mullā Muṣliḥ al-Dīn) 59, 663, 793, 795, 796, 831, 863
Muslim 802
Mustaḍīʾ bi-amr Allāh (-al), calife abbasside 116
Mustanjid (al-), calife abbasside 313
Mustanjid-billāh (al-), calife abbasside 115
Mustawfī Qazwīnī, Ḥamd Allāh 54, 56, 57, 66, 67, 104*n*104, 109, 175, 187, 192, 245, 266, 267, 332, 419, 562, 664, 726
Mustaʿṣim bi-amri-llāh (al-), calife abbasside 738, 740, 741, 742
Mutanabbī, Abū l-Tayyib 78
Mutawakkil I (al-), calife abbasside 143
Mutazilisme 411, 481
Mutazilites 352, 369, 412, 804
Muṭīʿ (al-), calife abbasside 95
Muẓaffar al-Dīn Muḥammad Shabānkāraʾī 666
Muẓaffar al-Dīn Sunqur b. Mawdūd 15, 206, 211, 268
Muẓaffar al-Dīn Wakīl, Sayyid 648, 649
Muẓaffar al-Dīn Zangī b. Mawdūd 313, 314
Muzaffarides 20, 56, 57, 58, 59, 188, 222, 228, 237, 636
Muʾammal b. ʿAbd Allāh Bannā 502
Muʾayyad al-Mulk Abū ʿAlī 36
Muʾayyad fī l-Dīn 102, 355, 858
Muʿādh b. ʿAfrāʾ 247
Muʿāwiyya, calife omeyyade 796
Muʿāwiyya, tribus arabes 748
Muʿīn al-Dīn Abū Dharr ʿAbd Allāh Kathakī al-Ṣūfī 309
Muʿīn al-Fuqarāʾ 241
Muʿizz al-Dawla Aḥmad 91, 106, 282
Muʿtaḍid (al-), calife abbasside 137

Nabhānī, Yūsuf b. Ismāʿīl 33
Nādir Shāh Afshār 257
Najaf 568, 737, 738, 862
Najīb al-Dīn ʿAlī b. Buzghush 21, 217, 256, 324, 342, 343, 344, 351, 346, 348, 349, 357, 566, 567
Najīb al-Dīn 504
Najm al-Dawla Khumar-Tegin al-Sharābī 108
Najm al-Dīn Dānyāl, Abū ʿUmar Murshidī 607
Najm al-Dīn Kubrā 348, 410
Najm al-Dīn Maḥmūd 221
Najm al-Dīn Maḥmūd al-Faqīh 348
Naqsh-i Rustam 72, 87
Naqshbandiyya 727
Nash Farrāsh 110*n*148
Naṣībīnī, Kamāl-al-Dīn Muḥammad ʿAdawī 858
Naṣīr al-Dīn ʿAbd al-Jalīl Qazwīnī Rāzī 351
Nāṣir al-Dīn Abū Ḥāmid Maḥmūd 357
Nāsir al-Dīn Shāh Qājār 51, 184*n*613, 725
Nāṣir al-Dīn Sharābī 249
Naṣīr al-Dīn Ṭūsī 71, 156, 858
Nāṣir al-Dīn ʿUmar 348
Naṣīr Saqqā 590, 591
Naṣr Allāh 227
Naṣr b. Aḥmad 92
Naṣr b. Hārūn, Abū Manṣūr 283, 352, 375, 376, 411
Naṭanz 231, 349, 350
Naṭanzī, Muʿīn al-Dīn 55, 134, 154, 155, 160, 203, 659, 666
Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyā 319
Nawbanjān 3, 4, 93, 105*n*115, 262, 263, 292
Nawrūz, émir 200*n*89
Nawrūz, fête zoroastrienne 182, 281
Nāyin 3
Nayrīzī, Quṭb al-Dīn 800
Negüder 263
Negüderis 263
Nestoriens 217
Nicéphore Phocas 447
Nichapour 5, 263, 367, 368, 369, 375, 409, 565, 759
Nīmdihī, ʿAbd al-ʿAzīz 711
Nīmdihī, ʿAbd al-Karīm 60, 61, 668, 706, 707, 711, 712, 726
Nīshāpūr 282, *voir* Nichapour
Nishāpūrī, Abū l-Qāsim al-Ḥasan 769
Niẓām al-Dīn ʿAlī 831
Niẓām al-Dīn Maḥmūd b. Quṭb-i Muḥyī 794, 795, 796, 863
Niẓām al-Dīn Riḍwān 556
Niẓām al-Mulk 108, 109

Niẓām al-ʿAlawī, Sayyid 194
Niẓāmī, poète 145, 155, 229, 234
Niʿmat Allāh Walī Kirmānī 232*n*264
Niʿmatullāhī 839
niʿmatullahiyya 232*n*264
Nora, Pierre 82, 172
Nūr al-Dīn ʿAbd al-Ṣamad Iṣfahānī Naṭanzī 231, 349, 350
Nūr al-Dīn Aḥmad Abū l-Futūḥ Ṭāwūs 657, 658
Nūr al-Dīn ʿĪsā b. Sayyid Kāmal Pīr 766, 771, 778, 788
Nūr al-Dīn Jahāngīr 569
Nūr al-Dīn Muḥammad Kamāl, Khʷāja 151, 152, 646, 647, 648
Nūr Allāh Shūshtarī 562, 840, 862
Nūrābād 112*n*166
Nūrbakhsh, Jawād 480
Nūrbakhshiyya 840
Nūrd 260
Nūrī Ṭabarsī, Mīrzā Ḥusayn 839, 799
Nuṣayrī 618
Nushtajān, mosquée 817
Nuṣrat al-Dīn Aḥmad b. Yūsuf-Shāh 39
Nuṣrat al-Dīn ʿAlī b. Jaʿfar al-Ḥasanī al-Zaydī 336, 337, 340

Oghurlu Muḥammad b. Uzun Ḥasan 165, 166, 167
Oghuz 104, 114
Ögödei 119
Öljeitü 68, 319, 332, 333
Oman 18, 759
Oman, mer 3, 761
Omeyyades 82, 251*n*68, 292
Ormuz 18, 19, 55, 61, 117, 118, 168, 170, 274, 276, 320, 664, 665, 668, 669, 670, 676, 677, 678, 711, 715, 717, 720, 721, 759, 766, 773, 774, 776, 777, 778, 779, 789, 823
Otto, Rudolf 239
Oxus 53

Pahlawān Khurram 143
Pahlawān Maḥmūd 291
Palestine 67
Panj Angusht 111
Pasargades 74, 87, 176, 184, 284
Paul, Jürgen 107
Pedersen, Johannes 206
Pedro Teixeira 776
Perse 68
Persépolis 87, 97, 98, 103, 165, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 204, 230, 243, 284, 293, 561, 745, 822, 823
Persique, golfe 3, 4, 18, 23, 44, 85, 117, 261, 263, 272, 275, 277, 285, 320, 451, 454, 465, 598, 663, 664, 666, 677, 720, 721, 730, 745, 777, 790, 793, 815, 819, 823
Petit palais de Darius (Tachara) 73, 74, 97, 103, 175, 178, 181, 184
Pharaon 833
Pīr Ratan 316
Pīr-ʿAlī b. Iskandar b. ʿUmar-Shaykh 153
Pīr-Ḥusayn, Chupanide 291
Pīr-Muḥammad b. ʿUmar-Shaykh 147, 148, 151, 152, 158, 160, 241, 632, 633, 634, 635, 647, 667
Pīr-Muḥammad, calligraphe 230
Pīrāsta, quartier 194
Polythéistes 439
Pont de la Géhenne (*ṣirāṭ*) 371
Portugais 669
Prophète 52, 82, 136, 159, 248, 292, 294, 297, 305, 310, 316, 317, 332, 336, 340, 348, 351, 353, 357, 365*n*20, 367, 376, 377, 383, 390, 392, 394, 396, 398, 399, 416, 425, 427, 432, 436, 439, 440, 445, 448, 452, 453, 454, 457, 459, 483, 489, 503, 509, 511, 543, 544, 560, 561,, 570, 574, 576, 577, 579, 582, 583, 585, 589, 593, 601, 609, 610, 612, 615, 616, 617, 620, 621, 624, 645, 648, 652, 654, 655, 656, 675, 683, 684, 688, 690, 727, 730, 735, 738, 741, 743, 748, 749, 750, 751, 752, 754, 759, 760, 764, 765, 773, 782, 783, 788, 789, 793, 796, 797, 822, 826, 802, 803, 805, 805, 807, 814, 827, 840, 841, 848, 849, 850, 852, 853, 856, 857, 859, 862, *voir* Muḥammad

Qāḍī ʿAbd al-Raḥmān 722
Qāḍī Abū l-Qāsim 670
Qāḍī Aḥmad b. Mīr-Munshī al-Ḥusaynī 228, 229, 230, 235, 237
Qāḍī Aḥmad Ghaffārī Qazwīnī 60, 665, 666, 669
Qāḍī ʿĪsā 168, 169, 709, 710, 833, 834

Qāḍī Muḥammad 566
Qāḍī Saʿīd Manṣūr 275
qādiriyya 539, 672, 789, 790
Qādissiya 88
Qāf 313*n*200
Qajars 189
Qalʿa-yi Pahandiz 100, 105
Qalʿa-yi Safīd 121
Qalʿa-yi Surkh 645
Qalʿa-yi Ṭabarak 124*n*261
Qalʿa-yi ʿUshkunwān 273
Qalʿat Baḥrayn 118
Qanāt-i Qaracha 602
Qara Qoyunlu 163, 165, 166, 192
Qara Quyunlu Yusūf 215
Qara Sunqur 111
Qara Yūsuf Qara Qoyunlu 152*n*423, 156
Qara-Tegin, bataille 112, 115
Qaracha al-Sāqī 110, 111, 112, 202, 205, 210, 602*n*204
Qāsim (-al) 234
Qāsim al-Anwār 859
Qāsim Beg Purnāk 307, 308
Qaṣr-i Abū Naṣr 186, 530, *voir* Mosquée de Salomon
Qaṣr-i Kinār 794, 819, 820, 832
Qaṭīf 118, 618
Qattālī 730, 731, 770, 774, 777, 781, 789
qattāliyya 769, 783, 787, 789, 790, 791
Qawām al-Dīn Abū l-Baqāʾ ʿAbd Allāh 348, 357
Qawām al-Dīn Ḥasan Tamghāchī 80, 130, 131, 214, 227, 361
Qawām al-Dīn Kurbālī, Mawlānā 222, 628
Qawām al-Dīn Muḥammad Shaynakī, Mawlānā 629, 630
Qawām al-Dīn Yazdī 153
Qāwurd 103, 18, 109, 459
Qays 18, 275, 276, 285, 320, 333, 666, 670, 676, 678, 766, 772, 773, 774, 777, 789
Qazwīn 54
Qazwīnī, Budāq Munshī 224
Qāʾim al-Mahdī 863, *voir* Mahdī
Qifṭī, Jamāl-al-Dīn ʿAlī 36
Qīr 682
Qizilbashs 862
Qubād, district 3
Qubād 87, 246, 261
Qubṭ al-Dīn Shāh-Jahān b. Jalāl al-Dīn Soyurghatmish 299*n*124
Qūhistān 11
Quilon 463
Qum 152, 253, 799, 839
Qūmisha 675
Qusayr ʿAmra 72
Qushayrī, Abū l-Qāsim 33, 36, 565, 612, 689, 692, 750
Qushayrī, famille 599
Quṭb al-Dīn, Sayyid 133
Quṭb al-Dīn ʿAbd Allāh Dānyālī 677
Quṭb al-Dīn Maḥmūd Shīrāzī 220, 229, 236
Quṭb al-Dīn Mubashshir 668
Quṭb al-Dīn Muḥammad 548
Quṭb al-Dīn Muʾayyad 666, 670
Quṭb al-Dīn Tahamtan II 320, 678, 715, 775, 776, 777
Quṭb al-Dīn Tughril b. Sunqur 116, 525, 527
Quṭb b. Muḥyī 18, 46, 60, 156, 276, *voir* Quṭb-i Muḥyī, 793-863
Quṭbābād 18, *voir* Ikhwānābād

Rabbi Abraham Zabolon 721
Rābiʿa al-ʿAdawīya 319, 544, 808
Rāḍī (al-), calife abbasside 94, 442*n*128
Raḍī al-Dīn Abū l-Faḍāʾil al-Ḥasan al-Ṣaghānī 562
rāfiḍī 351
Rāhbān 260, 451
Rāmhurmuz 412
Ramjird 110
Rashīd al-Dīn Aḥmad, Mawlānā 570
Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh 53, 54, 114, 220
Rashīd Ṣūfī 512, 513
Rawḍat al-Kabīriyya 245
Ray 447
Rāzī (al-) 219
Raʾīs ʿUmar 131
Ribāṭ al-Maqārīḍī 197
Ribāṭ-i Abish 194, 212, *voir* Khātūn-i Qiyāmat et Buqʿa-yi Umm-Kulthūm
Ribāṭ-i Dasht 273, 328
Ribāṭ-i Khumar-Tegin 109
Ribāṭ-i Mihrinjān 425
Ribāṭ-i Tāj al-Dīn Wazīr 210
Ribāṭ-i Tīrgar 593
Riḍā ʿAlī Shāh Dikkānī 563*n*381
Riḍā al-Dīn Ṣaghānī 306

Riḍāʾ al-Dīn Ḥasan b. Muḥammad 335
Rieu, Charles 229
rifāʿiyya 184, 322, 450, 618, 741, 733, 734, 736, 737*n*38, 741, 745, 756, 757, 760, 769, 773, 789, 790, 791
Rik Rustāq (Bandar Rik) 743, 744
Robinson, Chase 69, 458
Rosenthal, Franz 62, 69
Rouge, mer 721
Roumélie 17, 467
Royaume de Saba 123
Royaume de Salomon (*mulk-i Sulaymān*) 2, 20, 73, 118, 123, 125, 130, 166, 167, 173, 178, 182, 204
Rūdhrāwarī, Abū Shujāʿ Muḥammad 62, 63, 101
Rūḥ al-Dīn ʿAbd al-Raqīb 347
Rukn al-Dawla Ḥasan 91, 92, 95, 185, 447
Rukn al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz b. Khaṭīb ʿAbd al-Raqīb, Khaṭīb 614
Rukn al-Dīn ʿAbd Allāh b. ʿUthmān Qazwīnī 508
Rukn al-Dīn Dānyāl 276, 320*n*239, 456, 673-678, 715, 717, 726, 727, 744, 759, 770, 827
Rukn al-Dīn Muḥammad 801
Rukn al-Dīn Muḥammad Yazdī, Sayyid 74
Rukn al-Dīn Sujjāsī 323
Rukn al-Dīn Yaḥyā b. Junayd Shīrāzī 36, 419 c
Ruknābād 185, 241, 257, 259
Rūm 447
Rūmī, Jalāl al-Dīn 233, 374, 388, 491, 543, 805, 809, 814, 853, 857
Rustam b. ʿUmar-Shaykh 141, 147, 151, 152, 153, 160
Rustam 667
Rustāq 442
Ruwaym, Abū Muḥammad 4, 6, 379*n*84
Rūzbihān b. Wandādh Khurshīd 106
Rūzbihān Baqlī Shīrāzī 15, 21, 34, 37, 38, 39, 114, 178, 195, 232, 235, 237, 254*n*85, 269, 277, 323, 324, 327, 341, 342, 344, 356, 365, 398, 476-564, 566*n*6, 604, 615, 620, 624, 651, 657, 659, 687, 709, 788, 789, 803, 804, 829
Rūzbihānī, Fakhr al-Dīn Aḥmad b. Rūzbihān Baqlī 528*n*255, 545, 549, 550, 551, 552, 562
Rūzbihānī, ʿIzz al-Dīn Masʿūd b. Sharaf al-Dīn Ibrāhīm 560, 562
Rūzbihānī, Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm b. Fakhr al-Dīn Aḥmad 547, 549, 550, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 562
Rūzbihānī, Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm b. Rūzbihān Thānī 323
Rūzbihānī, Ṣadr al-Dīn Rūzbihān al-Thālith b. Sharaf al-Dīn Ibrāhīm 560, 561
Rūzbihānī, Shams al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf b. Ṣadr al-Dīn Rūzbihān al-Thālith 556
Rūzbihānī, Shams al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf b. Ṣadr al-Dīn Rūzbihān Thānī 38, 39
Rūzbihānī, Sharaf al-Dīn Ibrāhīm b. Ṣadr al-Dīn Rūzbihān Thānī 39
Rūzbihānī, Shihāb al-Dīn Muḥammad b. Rūzbihān Baqlī Shīrāzī 324, 549, 550
rūzbihāniyya 15, 21, 39, 233, 334, 478, 481, 522, 550, 552, 555, 556, 560, 561, 562, 563
Rypka, Jan 81

Saba, reine 313
Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm Ḥamūʾī 305
Ṣadr al-Dīn Maḥallātī 209
Ṣadr al-Dīn Rūzbihān, calligraphe 232
Safavides 18, 20, 23, 60, 73, 171, 235, 669, 724, 837, 838
ṣafawiyya 347
Saffarides 19, 20, 90
Safī al-Dīn Ardabilī 11, 256, 347
Ṣafī al-Dīn ʿĪsā Sawājī, *voir* Qāḍī ʿĪsā
Sahl-i ʿAlī 159
Sahl Tustarī, Abū Muḥammad 5, 6, 319, 379*n*84, 383 c
Saint François d'Assise 417
Saint Louis 364
Sakhāwī, Shams al-Dīn Abū l-Khayr Muḥammad 70, 276, 328, 329, 671, 794
Saladin 251*n*68
Salghurides 20, 53, 54, 73, 114, 121, 130, 188, 194, 199, 202, 211, 213, 216, 237, 274
Saljūq-Shāh Begum, Umm Khalīl-Sulṭān 166*n*520
Saljūq-Shāh 121, 354
Salm b. ʿAbd Allāh al-Ṣūfī 245*n*28
Salmān Fārsī 184, 264, 265, 365, 469
Salmānī, famille 324
Salmānī, Faqīh Ṣāʾin al-Dīn Ḥusayn 35, 49, 50, 212, 318, 327, 342, 520

Salmānī, Faqīh Saʿd al-Dīn Muḥammad 324, 325
Salomon, prophète 2, 74, 98, 123, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 246, 313, 314, 444, 530, 709, 822
Sām Mīrzā 60, 665
Samʿānī 47, 827
Samanides 92
Samarkand 146, 154, 156*n*455, 222, 226, 466, 628, 657, 859
Samarqandī, ʿAbd al-Razzāq 58, 668, 721
Samarra 96
Samer, Ali 47
Samqān 451
Ṣamṣam al-Dawla 63, 100, 101, 113, 191, 192, 200 *voir* Abū Kālījār Marzubān
Sapīd-Dizh 112
Sarā bt. Ḥasan 422
Sarah Bat Asher 284
Sarān 453, 455
Sarandīb 363, 419, 633
Sarbadars 355
Sarband 644
Sardizak, quartier 195*n*64
Sarī Saqaṭī 583
Sarrājān, quartier 222, 297
Sarūk 424
Sarwistān 246
Sassanides 2, 3, 87*n*3, 96, 173, 200
Satan (Iblīs) 369
Satī Kārzayātī 455
Sāwa 152
Sayf al-Dawla 251
Sayf al-Dīn Muṭahhar Bākharzī 348
Sayf al-Dīn Nuṣrat 666, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 722, 723, 725
Sayfābād 714
Shaykh Abū Isḥāq 682, 683, 684
Sayyid ʿAbd al-Raḥīm b. Shams al-Dīn Muḥammad 785
Sayyid Aḥmad b. Muḥammad Qattālī, hagiographe 731, 732, 745, 758, 779, 785, 790
Sayyid ʿAlī b. Aḥmadī Qattālī 45
Sayyid ʿAlī b. Ghiyāth al-Dīn 734
Sayyid ʿAlī b. Ḥamdī Qattālī 731, 732, 764, 790
Sayyid ʿAlī Shīr Qattālī 790
Sayyid Badawī 737*n*38
Sayyid Fakhr al-Dīn Kāmal Pīr b. Shāh Sayf Allāh Qattālī 18, 731, 761, *voir* Sayyid Kāmal Pīr
Sayyid Fakhr al-Dīn Maʿalī b. Sayyid ʿAlī b. Naʿīm Shāh Burqān 732, 733, 734
Sayyid Ibrāhīm Khalīl Qattālī 731
Sayyid ʿImād al-Dīn Sulaymān Aṣghar 756
Sayyid Jamāl al-Dīn ʿAliyān b. Sayyid ʿAlī b. Naʿīm Shāh Burqān 733
Sayyid Kamāl al-Dīn Ṣāliḥ b. Sayyid Kāmal Pīr 766, 779
Sayyid Kamāl al-Dīn ʿAlawī b. Sayyid ʿAlī b. Naʿīm Shāh Burqān 733
Sayyid Kāmal Pīr 670, 761-780
Sayyid Muḥammad b. Falāḥ Mushaʿsha' 859
Sayyid Muḥsin b. Sayyid Muḥammad b. Falāḥ 859
Sayyid Muḥyī al-Dīn b. Tāj al-Dīn Manṣūr Qattālī (Muḥyā) 777
Sayyid Naʿīm al-Dīn Burqān 761, 762, 767
Sayyid Najm al-Dīn Akhḍar 734, 754, 756
Sayyid Saʿd al-Dīn Madānī 718, 720
Sayyid Shams al-Dīn Muḥammad b. Sayyid Kāmal Pīr 766, 767, 779, 780, 782
Sayyid Sharaf al-Dīn Faḍl Allāh b. Shams al-Dīn Muḥammad 785
Sayyid Sharaf al-Dīn Mūsā b. Sayyid Kāmal Pīr 766, 770, 779, 780, 781, 782, 783, 784
Sayyid Sharaf al-Dīn Mūsā b. Shāh Sayf Allāh Qattālī 782, 783
Sayyid Ṭāhir al-Dīn Muḥammad 828
Sayyid Tāj al-Dīn Kāmal 684, 685
Sayyid Tāj al-Dīn Mansūr 732, 740, 755, 756
Sayyid Tāj al-Dīn Sulaymān b. Sayyid Kāmal Pīr 766, 780
Sayyid Zayn al-Dīn ʿAlī b. Sayyid ʿAlī b. Naʿīm Shāh 732, 733, 759
Sayyida ʿAfīfa Bībī Ḥafṣ 744
Saʿādat, porte 149, *voir* Bāb-i Saʿādat
Saʿd al-Dawla 285
Saʿd al-Dīn Ḥamū'ī 354
Saʿd b. Abī Waqqāṣ 82
Saʿd b. Abū Bakr 79, 120, 212
Saʿd b. ʿUbāda 794
Saʿd b. Zangī, ʿIzz al-Dīn 36, 116, 117, 176, 191, 207, 213, 273, 333, 524, 525, 527, 547, 555, 746, 747, 749, 827

Saʿdī (Musharraf al-Dīn Muṣliḥ) 78, 79, 134, 139, 140, 149, 159, 178, 179, 180, 230, 234, 254, 256, 257, 258, 291, 342, 567, 805
Schimmel, Annemarie 13, 14, 36, 37
Schmitt, Jean-Claude 8
Seldjoukides 63, 103, 104, 105, 112, 113, 114, 115, 175, 63, 103, 104, 105, 112, 113, 114, 115, 175, 191, 197, 209, 211, 231, 237, 269, 639*n*167
Séleucie-Ctésiphon 82, 183
Selīm I 60
Shabānkāra Ismāʿīlī 91, 110
Shabānkāra Karzuwī 110
Shabānkāra Rāmānī 104
Shabānkāra, province 3, 55, 124, 666
Shabānkāra, tribus kurdes 104, 106, 108, 109, 110, 113, 116, 263, 267
Shabānkāraʾī, Muḥammad 54, 55, 57, 659
Shāfiʿī 519, 562
Shāh ʿAbbās Ier 60, 68, 257, 665, 669, 670, 725
Shāh ʿAbbās II 209, 777
Shāh Ismāʿīl 18, 23, 45, 59, 60, 171, 215, 252, 258, 669, 671, 719, 724, 802, 834, 835, 836, 837, 859, 860, 861, 862, 863
Shāh Manṣūr Rabbānī 733
Shāh Mūbadh, *voir* Qalʿa-yi Fahandar et Qalʿa-yi Pahandiz 187
Shāh Niʿmat Allāh Walī Kirmānī 158, 159, 800, 801, 828
Shāh Nūr al-Dahr 778
Shāh Ṣafī Ier 724, 725
Shāh Sayf Allāh Qattālī 18, 45, 276, 450, 670, 673
Shāh Shujāʿ, mystique du Kirmān 449
Shāh Sulaymān 838, 840
Shāh Ṭahmāsp Ier 11, 45, 60, 184*n*613, 665, 669, 778, 796
Shāh-Fīrūz Abū Naṣr 101, 113
Shāh-i Chirāgh 252, 253, 294, *voir* Aḥmad b. Mūsā al-Kāẓim
Shāh-Maḥmūd 140, 142, 143
Shāh-Manṣūr 701
Shāh-Manṣūr, prince muzaffaride 132, 145, 146, 637
Shāh-Muẓaffar 142
Shāh-Rukh b. Tamerlan 55, 57, 58 151, 152, 153, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 215, 461, 605, 633, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 647, 648, 649, 658, 667, 859
Shāh-Shujāʿ 646
Shāh-Shujāʿ, Jalāl al-Dīn 56, 80, 81, 130*n*290, 131, 132, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 222, 259, 275, 361, 628, 666, 700, 701, 701*n*143
Shāh-Yaḥyā 140, 146, 637
Shāhābād 618
Shahāndukht bt. ʿAḍud al-Dawla 296
Shāhīn-i Shīrāzī (Mawlānā Shāhīn) 286
Shahryār 421
Shahzūr b. Kharbām 437
Shām, *voir* Syrie 504, 685
Shams al-Dawla b. Saʿd al-Dawla 285
Shams al-Dīn Abū l-Manṣūr Yūsuf 320
Shams al-Dīn ʿAlī, Mawlānā 627
Shams al-Dīn b. Rukn al-Dīn Muḥammad Yazdī, Sayyid 74
Shams al-Dīn Ḥasanī, Qāḍī 511
Shams al-Dīn Juwaynī 326
Shams al-Dīn Kirmānī 555
Shams al-Dīn Muḥammad 503, 504
Shams al-Dīn Muḥammad al-Ṣādiq 337, 338, 340
Shams al-Dīn Muḥammad b. Badr al-Dīn Sulaymān 16, 40, 606, 607, 618, 631, 632*n*130, 653, 656
Shams al-Dīn Muḥammad b. Ṣafī Kirmānī 544
Shams al-Dīn Muḥammad Dirīstī 262
Shams al-Dīn Muḥammad Juwaynī 53, 318
Shams al-Dīn Muḥammad Kirmānī 309
Shams al-Dīn Muḥammad Makkī Madanī, Sayyid 656
Shams al-Dīn Muḥammad Ramaḍān b. Abī Najm 815
Shams al-Dīn Muḥammad Yaghmāʾī 257
Shams al-Dīn Tājir 465
Shams al-Dīn ʿUmar Mashhadī Ṣalī 355
Shams al-Dīn Yazdī, Sayyid 600
Shams-i Fakhrī Isfahānī 205
Shams-i Tabrīzī 387
Shanās 718
Shāpūr, ville 88, 92, 261, 262, 263, 425, 442, 453
Shāpūr district 3
Shāpūr Ier 217, 261
Shāpūr II 97, 175
Shaqīq b. Ibrāhīm Balkhī 5, 621

Sharaf al-Dawla Shīrzīl b. ʿAḍud al-Dawla 100, 101, 216
Sharaf al-Dīn Aḥmad b. Quṭb-i Muḥyī 795
Sharaf al-Dīn ʿAlī Yazdī 153, 156, 162, 164, 230, 234
Sharaf al-Dīn Ibrāhīm, Qāḍī 354, 355, 858
Sharīf al-Murtaḍā 838
Shast 16, 607, 611, 618, 619, 620, 643, 646
Shaʿrānī, Abd al-Wahhāb al- 32, 33, 34, 390, 702
Shaybānī-Khān Uzbek 59
Shaykh Abū Isḥāq Shīrāzī (Shaykh Aṭʿima Ḥallāj Shīrāzī) 255
Shaykh Abū Isḥāq 17, 21, 22, 34, 41, 44, 233, 234, 263, 264, 265, 269, 270, 271, 277, 282, 335, 336, 356, 357, 503, 504, 530, 552, 569, 570, 575, 576, 577, 579, 582, 583, 585, 590, 591, 596, 597, 598, 601, 602, 603, 604, 613, 615, 616, 617, 618, 620, 624, 626, 627, 631, 642, 644, 645, 651, 652, 654, 657, 659, 674, 675, 685, 687, 693, 694, 719, 726, 759, 760
Shaykh Abū Muḥammad Ḥasan 455
Shaykh Abū Ṭāhir 705
Shaykh Aḥmad 380, 388
Shaykh ʿAlī, Āyat Allāh Ḥājj 797
Shaykh al-Hukamāʾī, ʿImād al-Dīn 17, 75, 452
Shaykh Bahlūl 216
Shaykh Dānyāl, mosquée 717
Shaykh Fakhr al-Dīn 767
Shaykh Ismāʿīl Dānyālī 676
Shaykh Kabīr 13, 14, 16, 21, 22, 27, 31, 32, 33, 35, 38, 90, 142, 182, 184, 196, 197, 214, 216, 217, 237, 245*n*28, 256, 265, 268, 269, 271, 286, 298, 309, 314*n*205, 334, 336, 339, 340, 342, 343, 344, 347, 353, 356, 362-420, 421, 422, 424, 427, 428, 429, 431, 434, 435, 442, 450, 451, 476, 477, 490, 492, 495, 505, 528, 530, 545, 505, 528, 530, 545, 552, 560, 562, 620, 624, 633, 634, 640, 645, 652, 654, 657, 659, 675, 683, 687, 700, 701, 709, 719, 726, 759, 803, 804, 829, *voir* Abū ʿAbd Allāh b. Khafīf, 362
Shaykh Khiḍr 676*n*20
Shaykh Mubārak 529, 539
Shaykh Murshid, scribe 234
Shaykh Murshid al-Dīn, scribe 234
Shaykh Rūzbihān 243
Shaykh Shuʿayb 718
Shaykh Yaʿqūb 774
Shaykh-Abū-Isḥāq Īnjū, Jamāl al-Dīn 37, 48, 56, 68, 79, 80, 81 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 141, 143, 178, 179, 180, 203, 204, 207, 214, 217, 222, 227, 230, 251, 291, 322, 361, 636, 827, 836
Shaykh-Ḥasan Buzurg 124*n*261, 126, 594
Shaykhī 234
Shiblī, Abū Bakr 314, 392, 514, 544
Shihāb al-Dīn Abū l-Khayr 323, 324
Shihāb al-Dīn Dānyālī 827, 863
Shihāb al-Dīn Faḍl Allāh Tūrbushtī 309
Shihāb al-Dīn Kāzarūnī 463
Shihāb al-Dīn Suhrawardī, Abū Ḥafṣ ʿUmar 21, 217, 231, 317, 323, 325, 326, 327, 341, 342, 343, 344, 347, 348, 351, 357, 379, 521, 522, 566
Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī 493, *voir* Shaykh al-Ishrāq
Shīrāz b. Fāris 187
Shujāʿ, auteur du *Anīs al-Nās* 223
Shujāʿ, poète 634
Shujāʿ al-Dīn Muḥammad b. Abī Najm, Ẓāhid 681, 682, 683, 684
Shūlistān 112, 126*n*273, 131, 132, 261, 759
Shūls 132, 634, 634*n*140
Shushtar 145, 504, 535, 536, 840
Sībawayh 196
Sibṭ Ibn al-Jawzī 311
ṣidīqiyya 502, *voir kāzarūniyya*, 502
Sīf 4
Ṣiffīn 803*n*44
Sigal, Pierre-André 402, 403, 449*n*168
Ṣīmkān 333, 333*n*297, 714
Sīmurgh 313*n*200
Sinaï 8, 489, 490, 491, 492, 533, 820
Sind 666, 759
Sīrāf 109, 186, 199, 272, 282, 285, 320, 331, 333, 664
Sirāj al-Dīn ʿAbd Allāh b. Najm al-Dīn Dānyāl 607
Sirāj al-Dīn Abū Bakr Fasawī 214
Sirāj Shīrāzī 235
Sīrjān 3, 117, 136, 186
Sīstān 90
Sitt Karīma 324

Sobieroj, Florian 14, 15, 369, 390, 412
Sohar 272
Source des oiseaux (Mā' al-Ṭayr) 529, 530, 620 *voir* Kūh-i Āb-i murghān, 530
Spandouyn Cantacasin, Théodore 467
Stein, Aurel 266
Subkī, Tāj al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb 70
Subrahmanyam, Sanjay 859
Subtelny, Maria 704
Ṣūfī-Khalīl Mawṣilū 166, 170
Sughunchaq Noyan 331, 558
Ṣuhāk 618*n*70
Suhayl Kh^{w}ānsārī 578
suhrawardiyya 21, 22, 231, 233, 323, 334, 335*n*301, 341, 342, 346, 349, 350, 351, 357, 522, 800
Sūkan 187
Sulamī, ʿAbd al-Raḥmān 5, 31, 341, 362, 374, 379, 380, 575, 692, 808
Sulaym b. Qays 292
Sulaymān I^{er}, sultan ottoman 467
Sulaymān Makkī, Sayyid 639, 644
Sulaymān-Shāh Qaṣṣāb 151, 152
Sulṭān Abū Saʿīd 58
Sulṭān al-Dawla Abū Shujāʿ 102
Sulṭān Ḥusayn I^{er} 838
Sulṭān Maḥmūd b. Muḥammad 112*n*163
Sulṭān Sanjar 111, 112
Sulṭān-Aḥmad 142
Sulṭān-Bāyazīd b. Nūr-Malik Barlās 16, 215, 643*n*186, 646, 647, 649
Sulṭān-Khātūn 123
Sulṭān-Shiblī, Muzaffaride 146
Sulṭān-Uways 142
Sulṭāniyya 124, 163, 586, 593
Sunqur 115, 494, 522, 523, 552, 555
Sunqurī, mosquée 552
Suse 87, 284
Syrie 37, 59, 67, 236, 269, 236, 269, 309, 343, 424, 447, 461, 466, 506, 603, 666, *voir* Shām

Ṭā'ī (al-), calife abbasside 96, 99
Ṭabarak, forteresse, *voir* Qal-ʿa-yi Ṭabarak 133, 140, 700
Ṭabarī 61, 62, 179, 625
Ṭabaristān 2, 92, 483
Ṭabas 636
Tabor, mont 615
Tabriz 85, 140, 167, 230, 291, 708, 709, 710, 712, 796
Tabrīzī, Mudarris Muḥammad ʿAlī 839
Taft 158
Ṭāhir, *raʾīs* de village 101
Ṭāhirat ʿĀʾisha bt. Shāh Sayf Allāh Qattālī 760
Ṭahmurāth 260, 266
Taḥt-i sirāj 611, 612, 613, 618, 620, 622, 627, 631, 633, 643
Tāj al-Dīn Ḥasan Yazdī 648
Tāj al-Dīn Ibrāhīm Aḥmadī 234
Tāj al-Dīn Muḥammad Isfīrāʾīnī 273
Tāj al-Mulk Abū l-Ghanāʾim b. Dārist Fārisī 112
Takht-i Qaracha 202
Takiyya-yi Ḥāfiẓ (Ḥāfiẓiyya) 257, 259
Tall Bayḍā 504, 644*n*189
Talmon-Heller, Daniella 205
Tamerlan 20, 58, 146, 147, 154, 155, 156, 158, 160, 164, 222, 228, 230, 236, 466, 628, 632, 633, 634, 637, 657
Tang-i Allāh Akbar 149*n*413, 159, 185, 192, 215, 258
Tangānaw 701, *voir* Tangānawābād, 703
Tanūkhī, Abū ʿAlī Muḥassin b. ʿAlī 200, 352, 412, 413
Tanūkhī, Abū l-Qāsim ʿAlī 412
Ṭāq-i Kisrā 82, 203, 204
Tarsus 447
Ṭārum 3, 308
Tārūt 118
Tāshī-Khātūn 214, 216, 227, 237, 251, 291
Ṭāwūs al-Ḥaramayn 726
Tegüder Aḥmad 558
Tekla b. Zangī 113, 116, 314, 523, 525, 527, 528, 555
Terken-Khātūn 121, 212, 237
Terrier, Mathieu 838
Thaʿālibī 78
Thibon, Jean-Jacques 808
Thomas Herbert, Sir 68, 193
Thrace ottomane (Roumélie) 467
Tibériade 172*n*550
Ṭībī, marchands 676
Ṭībī, ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz b. Malik al-islām Ibrāhīm 772, 777
Ṭībī, ʿIzz al-Dīn Aḥmad b. Malik al-islām Ibrāhīm 772, *voir* Fakhr al-Dīn Aḥmad, 772

Ṭībī, Jamāl al-Dīn Ibrāhīm 465, *voir* Ṭībī, Malik al-islam
Ṭībī, Malik al-islām Ibrāhīm 772, 777
Tihāma 616
Ṭihrānī, Āqā Buzurg 843
Timourides 58, 59, 166, 215, 228, 234, 237, 606, 632, 657, 659, 668, 794
Tīr Mardān 455
Transoxiane 1, 165, 166, 290, 447
Treadwell, Luke 290
Trône de Salomon 162, 171, 178
Tughril b. Muḥammad 111
Tughril Beg 103, 104
Tunis 587, 742, 757, 787
Tūrān-Shāh Ier 775, 776, 779
Tūrān-Shāh II 274
Tūrān 128
Turkābād 287
Turkestan 500, 666
Turkmènes 104, 113, 114
Turkomans 107
Turks 101, 106, 107, 118, 184, 442, 446, 450, 513, 746, 858
Turquie 235
Tustar 5
Ṭūṭī Bigum 638

ʿUbayd-i Zākānī 134, 139, 204, 245, 359, 361
Ulugh Beg 156*n*455
ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, calife omeyyade 244*n*25, 267, 666, 679, 680, 681, 716, 796, 832, 833
ʿUmar Kārzayātī 596, 601
ʿUmar Murshidī, Nāṣir al-Dīn 16, 21, 34, 38, 40, 55, 57, 148, 153, 154, 162, 163, 197, 215, 225, 233, 234, 235, 335, 340, 530, 605-659, 703
ʿUmar-Shaykh b. Tamerlan 146, 147, 155, 633, 634
ʿUmar, calife 88, 194, 313, 319, 486, 503, 857
ʿUmarī-Bāghnawiyya, famille 47, 194, 195, 208, 268
ʿUmarī-Bāghnawiyya, Rūḥ al-Dīn Manṣūr Rastgūy b. Ṣadr al-Dīn Abū l-Maʿālī Muẓaffar 335
ʿUmarī-Bāghnawiyya, Rukn al-Dīn Abū Muḥammad Manṣūr Rāstgūy b. Ṣadr al-Dīn Muẓaffar 318, 319, 320, 322
ʿUmarī-Bāghnawiyya, Rukn al-Dīn Yaḥyā b. Rukn al-Dīn Rāstgūy 322
ʿUmarī-Bāghnawiyya, Rūzbihān 268, 313, 314
ʿUmarī-Bāghnawiyya, Ṣadr al-Dīn Abū l-Maʿālī Muẓaffar 317, 318
ʿUmarī-Bāghnawiyya, Ṣadr al-Dīn Muḥammad 324, 326
ʿUmarī-Bāghnawiyya, Saʿd al-Dīn Asʿad 324
ʿUmarī-Bāghnawiyya, Saʿd al-Dīn Muḥammad 315, 316, 322, 675
ʿUmarī-Bāghnawiyya, Shams al-Dīn Abū l-Mafākhīr 317, *voir* Ibn Shīrīn
ʿUmarī-Bāghnawiyya, Ẓāhir al-Dīn Abū l-Faḍl Ismāʿīl b. Ṣadr al-Dīn Abū l-Maʿālī Muẓaffar 322, 335
ʿUmarī-Bāghnawiyya, Zayn al-Dīn Muẓaffar b. Rūzbihān 297, 314, 315, 529
ʿUmarī-Bāghnawiyya, Zayn al-Dīn Ṭāhir 320, 324
Umm ʿAbd Allāh Ḥusniyya, Sayyida, *voir* Bībī Dukhtarān 298, 299
Umm Kulthūm, cimetière 210, 212
Umm Kulthūm, Sayyida 298, 553
Umm Kulthūm, tombeau 245
Umm Muḥammad 369
Umm ʿUbayda 450, 732, 736, 737, 738, 740, 746, 742, 743, 755, 756, 757, 766, 780
ʿUqba b. Nāfiʿ 248
Urdūbādī, ʿAbd al-Qādir 800
ʿUrwat al-Aswād 314
Ushkūnwān 116
Ustād Aḥmad Wajī 650
Ustādh ʿImād Ṭayyān 574
Ustādh Nūr al-Dīn 570
ʿUthmān, calife 88, 247, 248, 486
ʿUthmān b. Abī l-ʿĀṣ 267
Uways Qaranī 759, 760, 803
Uytfanghe, Marc van 29
Uzun Ḥasan Aq Qoyunlu 58, 165, 166, 167, 168, 170, 419, 708, 859, 860

Vadet, Jean-Claude 14
Van Renterghem, Vanessa 245, 292, 334
Vauchez, André 9, 620
Venise 467

Wāsiṭ 243, 322, 736, 737, 741, 752
Waṣṣāf, Shihāb al-Dīn ʿAbd Allāh Shīrāzī 53, 54, 55, 107, 114, 115, 118, 119, 120, 123, 178, 203, 212, 220, 258, 285, 332, 353, 666
Weber, Max 704

Whitcomb, Donald 188
White, Hayden 81
Wilber, Donald 204
William Francklin 68, 207, 250*n*61, 257, 258
Wuthūqī, Muḥammad Bāqir 18, 44, 663, 676, 683, 709, 711, 717, 724, 797

Yāfiʿī, Abd Allāh (al-) 33, 34, 41, 42, 43, 469, 678
Yāghī-Bāstī 126, 127, 128, 130, 132, 143, 361, 595
Yaḥyā al-Jamālī al-Ṣūfī 208, 227
Yaḥyā b. Maʿādh Rāzī 808
Yāqūt al-Mutaʿṣimī 232
Yāqūt 1, 66, 225, 266, 267, 270
Yāqūt, gouverneur abbaside de Chiraz 93, 94, 530
Yathrib 743, 794, *voir* Médine
Yazd 3, 55, 56, 75, 117, 121, 128, 142, 146, 147, 148, 158, 187, 237, 241, 287, 600, 635, 636, 665, 799
Yazdegerd III 173
Yazdī, Muʿīn al-Dīn 56, 58
Yazdī, Sharaf al-Dīn 58
Yazdī, Tāj al-Dīn b. Shihāb 55
Yazdī, Tāj al-Dīn Ḥasan 148, 151, 152, 159
Yazdkhʷāst 3
Yazīd b. Muʿāwiyya 89, 796
Yaʿqūb b. al-Layth 90
Yaʿqūb b. Ḥasan (Sirāj al-Ḥusaynī al-Shīrāzī) 232
Yaʿqūb Beg Aq Qoyunlu 59, 75, 166, 167, 168, 170, 171, 307, 708, 710, 712, 715, 795*n*14
Yaʿqūb Dhū l-Qadar 215
Yaʿqūb-Shāh 709, *voir* Yaʿqūb Beg Aq Qoyunlu.
Yémen 463, 803
Yūnis, Muḥammad ʿAbd Allāh 75
Yūsuf Sarwistānī 319

Zādānfarrukh 422
Zagros 113, 114, 451
Zāhid Abū Bakr Hamadānī 566, 570, 571
Zāhid Abū l-Qāsim Jāwī 508, 509
Zāhid ʿAfīf al-Dīn Yaʿqūb 778
Zāhid ʿIzz Allāh 567
Zāhid Muḥammad Fīrūzābādī 596
Zāhid Shams al-Dīn Muhammad Ismāʿīl 688, 711, 718cc
Zāhida-Khātūn 210, 327, 331, 528
Zāhidū, quartier de Khunj 712, 718
Ẓāhir al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān b. Najīb al-Dīn ʿAlī 347, 348, 349, 350, 351, 357
Ẓāhir al-Dīn Kirmānī 525, 527, 531, 532
Ẓahīr Fāryābī 639*n*167
Ẓāhiriyya 230
Zamakhsharī, Abū l-Qāsim Maḥmūd 627
Zamīn-i Kharaqān 809*n*83, 819, *voir* Kharaqān, montagne
Zand 259
Zangī b. Mawdūd 115, 116, 216, 537
Zanjān 54
Zanjs 513
Zanzibar 364
Zarkūb 324
Zarkūb, ʿIzz al-Dīn Mawdūd b. Zarkūb 323, 341
Zarkūb, Muḥammad b. Muʿīn al-Dīn Maḥmūd 323
Zarkūb, Muʿīn al-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad, *voir* Ibn Zarkūb 324
Zarkūb, Muʿīn al-Dīn Maḥmūd 322, 323
Zarrīnkūb, ʿAbd al-Ḥusayn 797
Zayd al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān b. Abū Dulaf 677
Zayd b. ʿAlī Nawbanjānī 93, 94
Zayda 119
Zaydites 293
Zayn al-ʿĀbidīn b. Shāh-Shujāʿ 142, 146, 223
Zayn al-Dīn Abū Saʿd Kāzarūnī al-Ṣāliḥ al-Bayṭār 339, 340
Zayn al-Dīn b. Mustawfī Qazwīnī 54
Zaz, rivière 608, 631
Zīr-i Chirāgh 598, 599, 601, *voir* Taḥt-i sirāj
Ziyāratgāh-i Sayyid Saʿd al-Dīn 718
Zoroastre 288
zoroastriens 219, 247, 264, 267, 269, 281, 282, 286, 417, 421, 437, 438, 441, 442, 443, 469, 651, 719
Zoroastrisme 261, 287, 435, 468, 680
Zulaykha 492