

SHI'ISME (CHIISME)

Article de **Henry CORBIN**

Source: *Encyclopaedia Universalis*, 1995

Le shi'isme ne doit pas être désigné comme une «hétérodoxie» par rapport à un sunnisme qui serait l'«orthodoxie» islamique. Il n'y a ni concile ni autorité pontificale en Islam pour déterminer ces positions dogmatiques, et l'idée de majorité n'est pas plus l'équivalent d'orthodoxie que celle de minorité n'est l'équivalent d'hétérodoxie. Le shi'isme représente une certaine manière de comprendre et de vivre l'islam qui remonte jusqu'aux origines de celui-ci, c'est-à-dire au vivant même du Prophète. Le mot «shi'isme» est bizarrement formé en français par l'adjonction d'un suffixe tiré du grec au mot arabe *shi'a*. La racine d'où provient ce dernier connote l'idée de suivre, d'accompagner. La *shi'a*, c'est l'ensemble des adeptes, de l'école (il y a, par exemple, la *shi'a* de Platon). Au sens strict du mot, la *shi'a*, le shi'isme, s'applique essentiellement aux fidèles qui professent la foi en la mission des Douze Imams, c'est-à-dire les shi'ites duodécimains ou imamites tout court (le mot *imam* veut dire guide, principalement au sens spirituel). Au sens large, le mot peut désigner une vaste famille en mesure de se réclamer d'une ascendance shi'ite. Dans cette famille entrent les Ismaéliens (comme shi'ites septimaniens, différenciés des duodécimains à partir du VII^e Imam), et subsidiairement les Druzes et les Nosayris. D'autres branches, tel le zaydisme (au Yémen), forment en quelque sorte transition avec le sunnisme.

Après le bref éclat jeté par les princes iraniens shi'ites de la dynastie des Bouyides (X^e s.), qui furent un moment les vrais maîtres de l'empire abbaside, le shi'isme duodécimain eut à traverser des siècles de persécution qui le réduisirent à la clandestinité. C'est seulement avec l'avènement de la dynastie safavide au XVI^e siècle et la reconstitution de la souveraineté nationale iranienne qu'il put revivre au grand jour, ce qui ne veut nullement dire que la pensée shi'ite soit une création de l'époque safavide. La quasi-totalité de la population iranienne professe de nos jours le shi'isme; aussi bien, dès les origines, le shi'isme avait-il pris fortement racine en Iran. Il y a, en outre, de forts îlots shi'ites en Iraq (où sont les lieux saints: Najaf, Karbala, Kazimayn), au Liban, en Syrie, dans l'Inde, au Pakistan..., mais les statistiques, quand il y en a, ne fournissent pas des données numériques qui soient hors de doute. Aussi bien, par sa «discipline de l'arcane», le shi'isme échappe-t-il plus que toute autre formation religieuse aux statistiques.

1. Les périodes

On peut à grands traits distinguer quatre périodes dans l'histoire du shi'isme duodécimain. La première période est celle des saints Imams et de leurs adeptes et familiers. Elle s'étend jusqu'à la date qui marque le début de la «Grande Occultation» (*al-ghaybat al-kobra*) du XII^e Imam (329/940). Cette même date est celle de la mort de l'un des premiers grands théologiens shi'ites, Mohammad ibn Ya'qub Kolayni, qui rassembla en un corpus de plusieurs dizaines de milliers de *hadith* les traditions rapportées des Imams, lesquelles, constituant la *sunna* ou tradition proprement shi'ite, sont aussi la source de toute pensée shi'ite.

Une deuxième période s'étend depuis cette date jusqu'à la mort du grand philosophe et théologien shi'ite, mathématicien et astronome, Nasir al-din Tusi (mort en 1274), celui qui, lors du sac de Bagdad par les Mongols (1258), réussit à sauver le quartier et la population shi'ites. Pendant cette période, les théologiens continuateurs de Kolayni poursuivent l'élaboration du *corpus* des traditions shi'ites formant plusieurs grandes sommes (celle d'Ibn Babuyeh Shaykh Saduq, celle de Shaykh Mofid, celle d'Abu Ja'far Tusi, etc.). D'autre part, avec Nasir al-din Tusi et ses élèves (notamment 'Allameh Hilli), la pensée shi'ite duodécimaine s'élabore en une forme systématique qui, sans doute, vient ainsi

postérieurement à celle des Ismaéliens, mais ceux-ci avaient bénéficié de l'intermède fatimide.

Une troisième période s'étend jusqu'à la renaissance safavide en Iran, au début du XVI^e siècle, qui vit éclore avec l'école d'Ispahan la grande figure de Mir Damad (mort en 1631) et celle de ses nombreux élèves. Cette période fut extrêmement féconde et prépara cette renaissance même, qui ne s'expliquerait pas sans le travail qui la précéda. S'opère alors la jonction entre la pensée shi'ite et le courant issu de l'œuvre du grand théosophe mystique Ibn 'Arabi; par là même sont renouvelés les termes dans lesquels se pose le problème des rapports originels entre le shi'isme et le soufisme. On évoquera simplement les grands noms et les œuvres massives de Shah Ni'matullah Wali, Haydar Amoli, Ibn Abi Jomhur, Sa'in al-din Torkeh Ispahani, Rajab Borsi, Shams al-din Lahiji, commentateur du célèbre mystique d'Azerbaïdjan, Mahmud Shabestari.

La quatrième période, qui s'étend de la renaissance safavide à l'époque actuelle, se caractérise par un magnifique essor pour la philosophie comme pour la spiritualité (au XVII^e siècle: Mir Damad, Sadra Shirazi, Mohsen Fayz, Qazi Sa'id Qommi; au XIX^e siècle: les deux Zonuzi, Ja'far Kashfi, Shaykh Ahmad Ahsa'i et son école, Hadi Sabzavari).

Bien entendu, ce schéma ne fait que dessiner les contours de l'histoire de la communauté shi'ite. Pour approcher le sentiment que celle-ci a de sa propre histoire, il faut cerner le sentiment qu'elle a de sa vocation secrète, et, pour cela, ou à partir de là, se conformer à l'optique de ses propres concepts, ceux qui seront indiqués ci-dessous. C'est à leur lumière que, dans un demi-siècle peut-être, il sera possible de caractériser la période actuelle.

2. Le phénomène religieux shi'ite en son essence

Le phénomène shi'ite est en son essence un phénomène religieux, tel qu'il ne pouvait éclore qu'au sein d'une «communauté du Livre» (*ahl al-Kitab*), c'est-à-dire rassemblée autour du «phénomène du Livre saint» révélé par un prophète. Il procède du fait que la première et la plus urgente question devant laquelle le «Livre saint révélé» mette la communauté du Livre est celle-ci: quel en est le sens *vrai*? Ce sens vrai est-il ce qu'énonce l'apparence littérale, extérieure ou exotérique (*zahir*)? Ou bien cette apparence littérale n'est-elle que la métaphore et le revêtement d'un sens caché intérieur ou ésotérique (*batin*)? Ce problème est commun aux herméneutes du Qoran comme aux herméneutes juifs ou chrétiens de la Bible. La profession de foi commune à tout le shi'isme est que tout *zahir* comporte un *batin*, comme le déclare fermement un *hadith* du Prophète: «Le Qoran a un exotérique et un ésotérique; celui-ci à son tour a un ésotérique, ainsi de suite jusqu'à sept profondeurs ésotériques.» S'il en est ainsi, la mission de révéler l'exotérique et celle d'initier à l'ésotérique ne peuvent être confiées à la même personne. Il s'ensuit que l'idée shi'ite de l'herméneutique des niveaux de signification du Qoran a partie liée avec la prophétologie shi'ite elle-même. Au prophète incombe la mission de «révéler» la Loi religieuse, l'apparence exotérique que Dieu «fait descendre» (*tanzil*) sur lui par l'intermédiaire de l'Ange. À l'Imam incombe de «reconduire» (*ta'wil*) cette apparence littérale à sa source et origine (*asl*), à son archétype ou Idée. La prophétologie se trouve ainsi nécessairement doublée par l'imamologie; figures du Prophète et de l'Imam sont aussi inséparables que *tanzil* et *ta'wil*, *zahir* et *batin*. C'est pourquoi, selon le jugement shi'ite, pour que le fidèle soit non seulement un *moslim* (musulman), mais un croyant authentique, un vrai *mu'min*, il faut que sa *shahadat*, son attestation de foi, se déploie en une triple phase: attestation de l'Unité de l'Unique, attestation de la mission exotérique du Prophète, attestation de la mission ésotérique des Imams.

Imam et Prophète forment ainsi une bi-unité dont les deux termes sont indissociables. Ils sont une seule Lumière manifestée en deux personnes. C'est ce que le prophète Mohammad notifia à plusieurs reprises au 1^{er} Imam, 'Ali ibn Abi Talib, notamment et de la façon la plus solennelle dans le grand *hadith* de l'investiture: «Tu es par rapport à moi comme Aaron par rapport à Moïse.» Ce rapport est confirmé par les *hadith* dans lesquels l'Imam 'Ali atteste que pas un mot du Qoran ne fut révélé au Prophète sans que celui-ci ne

l'ait instruit personnellement de la forme authentique du texte et de tous les sens cachés qu'il recélait, si bien que l'Imam était détenteur d'un Qoran intégral et authentique qu'au lendemain de la mort du Prophète s'empressèrent de rejeter ceux qui imprimèrent alors à l'islam la direction historique... qu'ils lui imprimèrent. Cela explique les infirmités du *textus receptus* (la version d'Osman) dénoncées depuis toujours par tous les shi'ites.

Le rapport entre Imam et Prophète s'exprime, d'autre part, à l'occasion de l'analyse et de l'activation de concepts caractérisant en propre le shi'isme. C'est ainsi que le concept de *nobowwat* (prophétie) s'articule en un triple concept: celui de *nabi* (prophète tout court), celui de *nabi-morsal* (prophète missionné), celui de *rasul* ou *nabi* chargé de révéler une Loi nouvelle, un Livre nouveau. Mais, dans tous les cas, le concept de *nabi* présuppose ici le concept shi'ite caractéristique de la *walayāt*, laquelle est la dilection divine, la prédilection et l'amour par lesquels Dieu sacralise ses amis (les «Amis de Dieu», *Awliya' Allah*) dès la prééternité. Tout *nabi* doit d'abord être un *wali*, mais tout *wali* n'est pas forcément un *nabi*, la *nobowwat* ne faisant que se surajouter à sa *walayāt*. D'où l'affirmation de la supériorité de la *walayāt* sur la *nobowwat*, puisque celle-ci présuppose la première et n'est qu'une mission *ad extra*: la *walayāt* est éternelle et permanente, la *nobowwat* a un caractère temporaire. L'affirmation de la supériorité de la *walayāt* peut avoir des conséquences diverses; elle peut conduire à proclamer la supériorité radicale de l'Imam sur le Prophète, du *batin* sur le *zahir*. (C'est l'esprit de l'ismaélisme réformé d'Alamut.) En revanche, les shi'ites duodécimains, en s'efforçant de garder l'équilibre entre *batin* et *zahir*, considèrent la supériorité de la *walayāt* sur la *nobowwat* telle qu'elle se présente dans la personne du Prophète, tandis que chez les Imams la *walayāt* dérive de celle du Prophète.

Du même coup aussi se fait jour le contraste entre le concept sunnite du *khalifat* et le concept shi'ite de l'imamat. De l'héritage temporel et de l'héritage spirituel du Prophète le sunnisme n'envisage que le premier et sa transmission en la personne du khalife. Toutes les précéllences intérieures que le shi'isme postule en la personne de l'Imam sont alors superflues. Il s'agit en somme d'un *khalifat* sans *walayāt*, ne répondant à aucune nécessité *a parte Dei*, puisque le *khalifat* ne concerne que la bonne marche des affaires sociales et politiques; bref, la conception sunnite de l'imamat en la personne du khalife est une conception purement séculière et temporelle. En revanche, la conception shi'ite de l'Imam comme *Wali Allah*, l'«Ami de Dieu», est une conception qui investit l'Imam d'une fonction cosmique sacerdotale et fait de lui, comme Homme Parfait, le *pôle* mystique (*qotb*) grâce auquel le monde de l'homme persévère dans l'être. Les auteurs shi'ites ont beaucoup insisté sur ces aspects. Certains estiment que Mohammad, n'ayant accepté d'être qu'un «serviteur prophète», et non pas un «roi prophète», ne pouvait transmettre aux Imams, ses successeurs, qu'une royauté spirituelle, non pas une royauté temporelle. Aussi, pas plus qu'il n'y aurait de sens à faire élire un prophète par les hommes, il n'y en aurait à ce que fût élu l'«Ami de Dieu», l'Imam, qui est le pôle de tous les Amis. La *walayāt*, en tant que charisme propre de l'Imam et comme charisme que présuppose toute mission prophétique, est définie couramment comme étant «l'ésotérique de la prophétie et de la mission prophétique». Elle règle donc bien le rapport entre *zahir* et *batin*, entre prophétie et imamat. Le concept métaphysique qui fonde ce rapport est celui de la *Haqiqat mohammadiya* ou «Réalité mohammadienne éternelle».

3. La théophanie et le plérome des Quatorze Immaculés

Le shi'isme professe une théologie apophatique rigoureuse (la *via negationis*, le *tanzih*): la déité en soi est inconnaissable, insondable, ineffable, imprédictable..., c'est l'*Absconditum*, l'abîme de Silence auquel se sont référées toutes les gnosés. Cet *Absconditum* ne devient connaissable que par les figures qui en sont les théophanies et les manifestations. La théophanie primordiale constitue cette Réalité mohammadienne métaphysique (*Haqiqat mohammadiya*) dont le thème est l'équivalent, pour la pensée shi'ite, des théologies du *Logos* dans le néo-platonisme et dans le christianisme. Philosophes et théosophes sont d'accord pour méditer en la *Haqiqat mohammadiya* une double «dimension» intelligible: du

côté des créatures, dimension *ad extra*, qui est son côté exotérique, lequel correspond à la prophétie et à la personne du Prophète ordonnée à l'exotérique; l'autre «dimension», du côté de la Présence divine, qui est son côté intérieur, ésotérique, correspondant à l'imamat et à la *walayat*. Le *Logos* mohammadien englobe donc quatorze entités ou Éons de Lumière: ce sont, considérées à leur niveau métaphysique de personnes de Lumière (*shakhs nurani*), les personnes du Prophète, de Fatima sa fille et des Douze Imams. Leur ensemble est désigné comme le plérome des «Quatorze Immaculés» (ceux qu'aucune faute ni souillure ne peuvent atteindre). Le Prophète en représente donc le *zahir* ou exotérique; le plérome des Douze Imams en est le *batin* ou ésotérique; Fatima est le confluent de ces deux Lumières, prophétie et imamat, qui en leur essence sont une seule et même Lumière. Les Douze Imams sont les suivants: I. 'Ali ibn Abi Talib, émir des croyants (mort en 661); II. al-Hasan al-Mojtaba (669); III. al-Hosayn, le «prince des martyrs», par référence à la tragédie de Karbala; IV. 'Ali Zaynol 'Abidin (711); V. Mohammad al-Baqir (733); VI. Ja'far al-Sadiq (765); VII. Musa al-Kazim (799); VIII. 'Ali Reza (818); IX. Mohammad Jawad al-Taqi (835); X. 'Ali al-Naqi (868); XI. Hasan al-Askari (874); XII. Mohammad al-Qa'im al-Mahdi al-Hojjat, l'Imam de la Résurrection. Ce sont ces figures qui polarisent la spéculation aussi bien que la dévotion shi'ite (laquelle a largement développé l'usage et les textes des liturgies privées).

Beaucoup plus qu'en leur fugitive apparition historique, c'est en leur réalité pléromatique de lumière que ces figures sont contemplées. Écartons tout malentendu. La limitation du nombre des Imams à douze résulte aussi bien des vertus arithmosophiques du nombre douze (vérifiées dans les structures de l'être, dans celle du zodiaque, celle du Temple de la Ka'ba, etc.) que de plusieurs *hadith* du Prophète proclamant expressément que ce nombre est limité à douze. On peut même dire que cette limitation entraîne *eo ipso* l'occultation présente du XII^e. Contrairement à ce que l'on entend dire parfois, la succession imamique n'est point un privilège de la descendance charnelle; celle-ci n'a jamais suffi à elle seule; il y faut en outre la *'ismat* (la toute-pureté) et le *nass* (désignation expresse par l'Imam antérieur). Aussi bien la parenté terrestre des Imams en ce monde n'est-elle que le symbole de leur parenté pléromatique; et l'Imam Ja'far déclarait: «Mon attachement spirituel (*walayat*) pour le I^{er} Imam a plus d'importance que l'ascendance charnelle qui me rattache à lui.»

Par la double «dimension» de la *Haqiqat mohammadiya*, on voit comment se noue primordialement le lien entre *zahir* et *batin*. Par la fonction des figures théophaniques, on comprend pourquoi tant d'auteurs shi'ites ont répété que sans l'Imam le *tawhid* était impossible (cf. la triple *shahadat* décrite ci-dessus). La déité en soi, étant inconnaissable, ne peut recevoir ni nom ni attribut sans que sa transcendance soit violée. C'est pourquoi, en de nombreux *hadith*, les Imams ont répété: «C'est Nous qui sommes les Noms, les Attributs... la Face de Dieu, la Main de Dieu, etc.» Rappporter à la déité en soi ces noms et attributs, c'est faire de l'anthropomorphisme (*tashbih*); se contenter de les lui dénier ou de les allégoriser, c'est tomber dans l'agnosticisme (*ta'til*). L'imamologie est la voie royale qui préserve de l'un et l'autre abîme et qui *eo ipso* résout la question des prétendus anthropomorphismes du Qoran. Cette fonction théophanique de l'imamologie fait remplir à celle-ci en théologie shi'ite un rôle homologue à celui de la christologie en théologie chrétienne, mais toujours avec une préférence pour les solutions rejetées par les conciles de l'Église; le rapport entre le *lahut* (divin) et le *nasut* (humain) de l'Imam est beaucoup plus proche des christologies de type gnostique.

4. Les cycles de l'histoire sacrée et la parousie du XII^e Imam

Les deux «dimensions», exotérique et ésotérique, de la *Haqiqat mohammadiya* correspondent aux deux mouvements, descente (*nozul*) et remontée (*so'ud*), de la Lumière mohammadienne (*Nur mohammadi*). La descente de cette Lumière en ce monde, c'est essentiellement la mission exotérique des prophètes aboutissant à la mission terminale et récapitulative de Mohammad, le «Sceau des prophètes». Le mouvement de remontée est

essentiellement opéré par le *ta'wil*, l'herméneutique des textes prophétiques dont le ministère incombe aux Imams (le mot *ta'wil* veut dire «reconduire quelque chose à son origine»). La *Haqiqat mohammadiya* est ainsi finalement la clef de la hiéro-histoire, assurant son axe d'orientation à la conscience religieuse fondée sur le «phénomène du Livre saint révélé». C'est pourquoi un long *hadith* explique qu'au cours de cette descente cette Lumière séjourna dans «douze Voiles de lumière» et qu'elle remonte à son origine à travers ces mêmes Voiles. Ces Voiles sont les Imams de l'ésotérique, typifiés là même comme douze millénaires. La théologie shi'ite se montre ainsi comme un cas exemplaire de ce que les historiens des religions ont appelé ailleurs «théologies de l'Aion» (*Aion*: âge total d'un monde). Les douze millénaires du zoroastrisme en sont un cas tout aussi remarquable et bien antérieur. C'est même l'un des points sur lesquels se révèle la continuité secrète de la conscience religieuse iranienne, de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite. Bien entendu, les douze millénaires ont un sens arithmosophique; ils ne donnent pas une chronologie positive. La Lumière mohammadienne descendue en ce monde (par une épiphanie qui n'est jamais une incarnation) s'est transmise de prophète en prophète; ensuite, elle effectue sa remontée, d'Imam en Imam. Avec l'idée de ce double cycle, l'orientation de la conscience shi'ite apparaît comme essentiellement eschatologique.

Par là même, on entrevoit l'importance de la Figure qui couronne cet édifice de la hiéro-histoire, à savoir le XII^e Imam. Les deux mouvements de descente et de remontée de la Lumière mohammadienne constituent respectivement le «cycle de la prophétie» et le «cycle de la *walayāt*», lequel est celui de l'initiation spirituelle des «Amis de Dieu». Il y eut six grands prophètes annonciateurs d'une Loi (Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mohammad); chacun d'eux eut successivement ses douze Imams, le douzième assurant la transmission au prophète de la période suivante. Le XII^e Imam de la période mohammadienne, «prophète du VII^e Jour», n'apportera pas, lors de sa parousie, une *shari'at* nouvelle, mais la révélation (le *ta'wil*) du sens ésotérique de toutes les révélations. Aussi sera-t-il l'Imam de la Résurrection (*Qa'im al-qiyamat*). Du sentiment eschatologique commun au zoroastrisme et au shi'isme jaillit l'idée d'une périodisation des «âges du monde». On relèvera qu'une telle idée axée sur l'eschatologie fit éclosion en Occident, au XII^e siècle, chez Joachim de Flore et ses disciples. À très grands traits, le «cycle de la *nobowwat*» correspondrait à l'idée joachimite du règne de l'Église de Pierre, tandis que le «cycle de la *walayāt*» correspondrait à l'idée joachimite de l'Église de Jean – et cela d'autant mieux que de part et d'autre l'idée de cycle ou de règne connote un sens existentiel plutôt que chronologique, puisque l'on peut être «objectivement contemporain» de l'un tout en appartenant intérieurement déjà à l'autre. Il importe, pour la phénoménologie de la conscience religieuse, que de telles convergences soient relevées, car elles permettent de donner toute leur valeur symptomatique à d'autres faits, au fait, par exemple, que certains penseurs shi'ites identifient nommément le XII^e Imam avec le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean, et d'autres avec le *Saoshiyant* des zoroastriens.

Peut-être y a-t-il là autant de virtualités qu'appellera à éclore l'avenir d'une histoire religieuse encore inachevée. Car, en fin de compte, ce qui récapitule la différence entre la conception sunnite et la conception shi'ite de l'islam est peut-être ceci: l'islam sunnite constate que le cycle de la prophétie est clos – le «Sceau des prophètes» est venu, il n'y a plus rien à attendre –, cependant, tout le monde admet que l'humanité ne peut pas se passer de prophètes. Telle est la situation pathétique dans laquelle le shi'isme refuse de sombrer. Il admet, certes, lui aussi, que le cycle de la prophétie législative est définitivement clos. Mais, avec le départ du dernier Prophète, quelque chose de nouveau a commencé: le cycle de la *walayāt* tendu vers cet horizon eschatologique qui garantit à l'humanité qu'elle a encore quelque chose à attendre. Le garant de cette Attente est ce XII^e Imam fugitivement apparu, pour entrer, tout enfant encore (à l'âge de cinq ans), le jour même de la mort de son père, dans une première «occultation» (874), au cours de laquelle il fut encore visible à quelques dignitaires. Quelque soixante-six ans plus tard (940), il entre dans l'«Occultation majeure» (*al-ghaybat al-kobra*). À la fois présente au passé de l'Histoire

et au futur de la Résurrection, seule cette Figure peut dominer le temps «entre les temps». Notre temps de l'Occultation majeure est un temps «entre les temps». L'Imam de notre temps (*sahib al-zaman*) reste «invisible aux sens mais présent au cœur de ses fidèles».

C'est ainsi que le XII^e Imam, Mohammad al-Qa'im, fils de l'Imam Hasan al-Askari, est lui-même l'histoire de la conscience shi'ite depuis dix siècles. À cette histoire appartient un essor philosophique inconnu en Islam ailleurs que dans la Perse shi'ite. Une philosophie des palingénésies et des métamorphoses comme celle de Sadra Shirazi (mort en 1640) correspond typiquement aux perspectives qu'ouvre l'horizon paraclétique du XII^e Imam. Sadra Shirazi fut lui-même le génial continuateur de Sohrawardi, *shaykh al-Ishraq*. Celui-ci ressuscita délibérément, au XII^e siècle, dans l'école des *ishraqiyun* (les «Orientaux») la théosophie des Sages de l'ancienne Perse; et toute la culture spirituelle iranienne en a depuis lors été marquée. Les convergences relevées ci-dessus prennent alors toute leur valeur.

Une grave question demeure, celle des rapports originels entre shi'isme et soufisme. Les développements qui précèdent permettent peut-être d'y donner déjà une réponse laconique et provisoire. Il y a, certes, des *tariqat* ou congrégations soufies shi'ites, et l'arbre généalogique de presque toutes les *tariqat*, même sunnites, remonte à l'un des saints Imams. Mais la gnose shi'ite comme telle (*'irfan-e shi'i*) estime qu'elle est elle-même la «*tariqat*» ou voie spirituelle, sans avoir besoin des «*tariqat*» organisées. À cette occasion même, on ne saurait clore cet article sans mentionner l'éthos fondamental de la spiritualité shi'ite, disons en bref un éthos qui est celui des «compagnons du XII^e Imam». Sur cet éthos profond s'est édifiée toute l'éthique de la *fotowwat* (persan *javanmardi*), terme que l'on ne peut mieux traduire que par éthique de la chevalerie de la foi, éthique de chevalerie mystique. Il y a un cycle de la *fotowwat* qui double, en quelque sorte, le cycle de la *walayat*. C'est un idéal vivant au cœur du shi'isme iranien. Il s'est manifesté dans tous les domaines, depuis le soufisme jusque dans les corporations de métiers, en donnant un sens sacramentel à tous les actes de la vie. Il y eut le phénomène correspondant en Occident, notamment en France, où il est encore bien en vie, avec les «compagnons du saint Devoir». Sans doute, en approfondissant les origines, la recherche pourrait-elle amplifier les comparaisons.