



# **Exclusivisme ou pluralisme**

**Un défi pour la conciliation des doctrines  
religieuses**

**Traduction de travaux bahá'ís  
par  
Louis Henuzet**

## Table des matières

PREFACE.....	I
Transcendance Bābī-Bahā'ī de <i>khātām al-nabiyyīn</i> (Coran, 33 : 40), comme « fin de la prophétie ».....	1
Quelques notes au sujet de la transformation du Khatm (sceau) et du Khātām al-nabiyyīn (sceau des prophètes) .....	4
al-Ḥakīm al-Tirmidhī (n. à Tirmidh [près de Balkh] c. 204/820 - d. 320/932).....	5
Muhammad Muḥyi al-Dīn Ibn al 'Arabī (n. Murcie [Espagne] 560/1165 - d. Damas [Syrie] 638/1240). .....	7
Maḥmūd ibn 'Abd al-Karīm Shabistarī (n. à Shāhbistar, près de Tabriz, c. 686/1287 - d. c. 720/1320).....	8
Imâmologie chiite duodécimaine, prophétie et phénomène de la <i>Walāya</i> .....	9
Haydar al-Āmulī (n. Āmul 719–787 / 1319–1385).....	9
Le Bāb, Coran 33 :40, espoirs messianiques et théophanie eschatologique .....	10
<i>Khātām al-nabiyyīn</i> dans le Qayyūm al-asmā' .....	11
La vision islamique du « Seigneur » ( <i>al-rabb</i> ) au Jour de la résurrection.....	14
La rencontre eschatologique de Dieu, le Seigneur .....	18
Les <i>Bayān</i> (Exposition) persan et arabe .....	19
<i>Dalā'il-i sab'a</i> (Les Sept preuves) en persan .....	25
Le futur de la prophétie et de la guidance divine.....	25
Finitude ( <i>Khātamiyya</i> ) et Rencontre avec dieu ( <i>Liqā' Allāh</i> ) dans les écrits de Bahā'u'llāh .....	27
<i>Rashḥ-i 'amā'</i> (Ondées du nuage d'en haut, 1852-3).....	28
<i>Lawḥ al-Hurūfāt al-muqaṭṭa'āt</i> (Tablette sur les Lettres isolées, vers 1858).....	28
Tablette à 'Alī Muhammad Sarraj (c.1867 CE).....	29
<i>Jawāhir al-asrār</i> (Joyaux des mystères divins (c.1861) .....	30
<i>Kitāb-i-Īqān</i> (Livre de la certitude).....	31
Rencontre/présence divine ( <i>Liqā'</i> ) islamique et préislamique .....	34
<i>Kitāb-i Aqdas</i> (Le Très-Saint-Livre).....	36

<i>Lawḥ-i Jawhar-i Ḥamd</i> (Tablette de l'essence de la louange) .....	37
<i>Lawḥ-i Shaykh</i> (Epître au Fils du Loup) .....	37
La « venue de Dieu » biblique et postbiblique .....	38
<i>Lawḥ-i Liqā'</i> (Tablette de la rencontre avec Dieu) de Bahā'u'llāh. ....	41
Bahā'u'llāh et les modes de la rencontre avec Dieu ( <i>Liqā'-Allāh</i> ) eschatologique .....	42
Sommaire et note conclusive .....	44
Annexe1 .....	47
Sélection bibliographique et abréviations .....	48
Une approche bahá'íe de la prétention à la finitude en islam .....	59
Introduction .....	59
Islam et Finitude .....	61
Le Fondateur de l'islam en tant que <i>Nabí</i> .....	64
1. Ordre chronologique dans lequel les termes « prophète » et « apôtre » sont utilisés .....	65
2. Les personnes appelées prophètes et apôtres .....	65
3. Qualités et fonctions des prophètes et des apôtres dans leur contexte coranique .....	67
Messagers futures .....	68
Le Fondateur de l'islam comme <i>Khátam</i> .....	71
Le Fondateur de l'islam en tant qu' <i>Eschaton</i> .....	74
Interprétation du mot « sceau » par Bahā'u'llāh .....	78
Discussion .....	80
Récapitulation et résumé analytique .....	83
L'islam en tant que religion finale .....	84
Bibliographie .....	88
<i>Al-Amr</i> dans le Coran .....	93
1. Définitions du dictionnaire .....	93
2. Commentaire coranique : .....	94
3. Interpréter le Coran au moyen du Coran. ....	96
4. Les recueils de traditions .....	107
5. La poésie arabe ancienne .....	108
6. Conclusion .....	108
7. L'interprétation bahá'íe .....	109

Une approche bahá'íe de la prétention à l'exclusivisme et la supériorité dans le christianisme .....	111
Introduction .....	111
Textes et interprétations .....	114
Langage allégorique .....	118
Relativité et vérité religieuse .....	121
Bibliographie .....	124
Compréhension de textes exclusivistes chrétiens et bahá'ís .....	127
Introduction .....	127
Problèmes engendrés par les attitudes exclusivistes .....	128
I. Textes exclusiviste chrétiens .....	129
a. Textes erronés .....	129
b. Interprétations erronées .....	131
c. textes évoqués à mauvais escient .....	134
d. Le langage de survie .....	136
e. Langage apocalyptique .....	139
f. Langage confessionnel .....	141
Langage d'action .....	144
h. Le langage hyperbolique .....	146
II. Textes bahá'ís .....	148
a. Interprétations erronées .....	148
b. textes évoqués à mauvais escient .....	150
c. Langage apocalyptique .....	153
e. Langage d'action .....	154
d. Langage confessionnel .....	154
Trois textes difficiles .....	155
Conclusion .....	159
Bibliographie .....	161
La poétique du pluralisme religieux dans les textes bahá'ís .....	167
Cosmologie, réussite et identité des Intermédiaires divins. ...	172
Genre et transferts .....	177
Identité et sacrifice .....	190
Conclusion .....	198
Relativisme : Une base pour la métaphysique bahá'íe .....	201
Déclarations de Bahā'u'llāh de nature dualiste. ....	203
Une cosmologie définie par Bahā'u'llāh .....	205
Déclarations de Bahā'u'llāh de nature moniste .....	210
Relativisme : une réconciliation de cette Dichotomie .....	212

Relativisme comme base de la métaphysique bahá'íe .....	215
Quelques conséquences du relativisme métaphysique.....	224
Bibliographie.....	229
Notices biographiques .....	233

## PREFACE

Depuis une ou deux décennies, les rencontres interreligieuses sont à l'honneur. Ce n'est pas encore une paix généralisée, mais c'est quand même un grand pas qu'il faut saluer avec une grande satisfaction. Pourtant, on est encore loin de l'idéal bahá'í de l'unité religieuse, car celle-ci demande bien plus qu'une coexistence fraternelle et pacifique. Pour réaliser l'unité religieuse, il faut pouvoir concilier les doctrines, qui ne peuvent pas être divergentes dans leur fondement, mais qui le sont devenues par des interprétations qui ont eu un même objectif : présenter sa religion comme la meilleure et la seule détenant la vérité. L'obstacle à franchir est donc de taille et il ne semble pas encore avoir trouvé son chemin, sauf pour de très rares théologiens, alors que la foi bahá'íe y apporte la solution révélée, encore faut-il en comprendre toute la portée. Parmi les obstacles majeurs, il y a celui de la prétention à la « fin de la prophétie » ou à la fin de toute révélation, ce qui a conduit à un exclusivisme, surtout en islam et en christianisme.

Pour éclairer ce thème, je présente dans ce livre la traduction de travaux de haut niveau académique émanant de chercheurs éminents.

Les trois premiers travaux concernent l'islam qui est vraisemblablement la religion la plus exclusiviste aujourd'hui, car pour le courant largement majoritaire musulman, il ne peut plus y avoir de révélation après Muḥammad et sa religion est parfaite.

Dans la première de ces trois études, Stephen N. Lambden démontre que la notion de « sceau de la prophétie », qui fut finalement érigée en dogme avéré de « dernière révélation » à partir des 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles CE dans l'islam, est liée au motif de la « rencontre avec Dieu », sa présence ou sa venue dans le monde, motif présent dans toutes les religions abrahamiques, y compris le babisme et la foi bahá'íe : La rencontre de Dieu est une théophanie.<sup>1</sup> Cette théophanie

---

<sup>1</sup> Théophanie est un mot construit au départ des mots grecs « *theos* » qui signifie « Dieu » et du verbe « *phainein* » qui signifie paraître ou se manifester, théophanie=manifestation de Dieu).



est messianique, car elle se produit par un messie, un mot qui vient de l'hébreu *mashia'h*, et qui signifie « celui qui a reçu l'onction divine »<sup>2</sup> Cette théophanie se produit chaque fois qu'un messenger divin se lève dans l'humanité pour révéler les connaissances dont elle a besoin, mais, qui, selon la foi bahá'íe, ne lui sont dispensées que dans la mesure où elle peut les recevoir. Pour comprendre cette théophanie, il faut recourir à la théophanologie, la science de la théophanie, qui nous enseigne que ce n'est pas le Dieu transcendant, la réalité ultime, absolue, inaccessible et inintelligible que nous rencontrons, mais son messenger qui est son représentant sur la terre, porteur de tous les pouvoirs nécessaires à l'accomplissement de sa mission. Le mot « messie » a aussi pris le sens de sauveur envoyé par Dieu et qui ne viendra qu'à la fin des temps, alors qu'en fait chaque messenger divin est un messie. C'est en fonction de cette dernière notion, les temps de la fin, que Stephen Lambden ajoute une autre qualification et parle de théophanie messianique eschatologique.<sup>3</sup> Après avoir rappelé que la notion de fin absolue de la prophétie n'était sans doute pas l'intention première du verset coranique 30 ; 40 car il y a de nombreux hadiths qui lui donnent une autre signification, à côté de ceux qui prônent l'interprétation de « sceau des prophètes » dans le sens de dernier prophète, Stephen Lambden montre, en se référant à quelques auteurs et quelques citations des milieux appartenant au soufisme, au mysticisme islamique et à l'imâmologie et gnose chiites duodécimaines que la notion de finitude de la prophétie s'est transformée pour faire la place à une continuation de « l'effusion divine » par les maîtres soufis et surtout par l'imâmologie chiite duodécimaine afin d'« accepter et attendre un futur *walī* suprême, un Guide-Mahdī ou « l'homme parfait » (*al-insān al-kāmil*), ce qui implique, pour cette tendance, que « la fin de la guidance divine providentielle ne s'est pas encore finalisée complètement ». En fait, il ne s'agit pas pour l'interprétation bahá'íe de contester l'appellation « sceau des prophètes », même comprise

<sup>2</sup> La traduction grecque de *mashia'h* est « *Christos* » qui fut accaparé par les chrétiens au seul profit de Jésus de Nazareth, devenu ainsi Jésus Christ.

<sup>3</sup> Un mot venant du grec *eschatos*, dernier ;

comme dernier prophète, mais de la situer en fonction de la « rencontre avec Dieu, messianique et eschatologique » qui se produira au Jour de Dieu, le Jour de la résurrection ou le Jour du jugement. Ce jour ne signifie pas la fin du monde, comme le croient les musulmans, mais aussi les chrétiens selon leur optique propre, mais la fin d'une série de cycles prophétiques, dont le dernier est celui de Muhammad, et qui augure le commencement d'une ère nouvelle, celle de l'accomplissement. Pour les bahá'ís, cela se réalise en la personne du Báb et de Bahá'u'lláh. Stephen Lambden le démontre par une étude fouillée d'écrits du Báb et de Bahá'u'lláh. Et il conclut : « C'est la conviction des Bahā'ís que le fanatisme généré par le triomphalisme religieux et la sclérose religieuse doivent céder le pas à des visions nouvelles d'interdépendance et d'unité religieuses ».

Dans la deuxième étude, Seena Fazel et Khazeh Fananapazir présentent les « interprétations philosophique, théologique et historique des termes « prophètes et sceau » et « discutent du besoin d'une multiplicité de méthodes interprétatives lorsqu'on s'attaque aux problèmes du pluralisme religieux ». L'interprétation de la locution « sceau des prophètes » (Coran, 33 : 40) a été, et est toujours, utilisée pour justifier les persécutions que les bahá'íes ont eu à subir dès la naissance de leur foi. Comme l'authenticité du verset coranique ne peut être contestée, il faut pouvoir réconcilier cette notion avec le principe de la continuité de la révélation qui est la position bahá'íe. Il faut d'abord chercher la signification du terme prophète (*nabī*) attribué à Muhammad dans le Coran et la distinguer de celle de messenger (*rasūl*), replacer le verset dans son contexte historique et lui redonner le sens qu'il avait au début de l'ère islamique afin de comprendre l'interprétation qu'en donnent les écrits bahá'ís, largement exposée dans cet article qui se termine par une étude de la signification du mot « islam », la religion de la « soumission », qui est celle de tous les messagers divins. Si cela permet « d'établir les rapports entre les enseignements bahá'ís et la théologie islamique », ce « paradigme pour approcher ce problème peut aussi servir de modèle pour aborder les différences théologiques similaires entre la foi bahá'íe et les autres religions ».

Moojan Momen consacre le troisième article à l'étude de la signification du mot *amr* dans le Coran. Ce mot a une signification

profane (affaire, affaires, préoccupation) et une signification religieuse (l'ordre, le commandement de Dieu). Les deux sens sont identifiables dans le Coran. Mais ce qui est l'objet de l'article, c'est sa signification dans le verset 32 : 5 du Coran. Moojan Momen démontre que la seule signification possible dans ce verset est « la révélation » que, du ciel, Dieu établit sur la terre. Il y a plusieurs méthodes pour y parvenir, mais celle qui doit être privilégiée, c'est la compréhension du Coran par le Coran lui-même. Selon ce verset, Dieu envoie donc une « révélation » par Muhammad, mais il définit aussi de manière explicite que cette révélation aura une durée de mille ans, après quoi, elle remontera au ciel et permettra la venue de « l'heure » qui est Jour de Dieu, Jour de résurrection et/ou Jour de Jugement. C'est aussi l'objet d'une série de traditions fiables. L'étude du verset 32 : 5 a toute son importance, car c'est à sa lumière qu'on peut comprendre le verset 33 : 40 concernant le « sceau des prophètes » ou la doctrine du sceau de la prophétie selon l'interprétation bahá'íe que Moojan Momen résume en conclusion de son article.

Les deux travaux suivants concernent le christianisme. L'Eglise catholique romaine a longtemps affirmé qu'il ne peut y avoir de salut hors de l'Eglise, elle a assoupli sa position à partir de Vatican II, sans pour autant accepter totalement le pluralisme, une position qui n'est d'ailleurs défendue, à ce jour, que par un nombre très limité de théologiens chrétiens.

Seena Fazel et Khazeh Fananapazir abordent, dans la quatrième étude, l'exclusivisme chrétien en étudiant le dogme de l'incarnation et celui du salut exclusif par Jésus-Christ. Ils montrent que ces positions font problème au sein même du christianisme et ont été la cause de nombreux conflits. « Une approche bahá'íe s'efforce de réconcilier ces conflits ». Après avoir donné trois exemples des conséquences de cette position exclusiviste, l'article propose des interprétations des textes chrétiens, en exposant d'abord les interprétations traditionnelles et en montrant qu'elles sont incohérentes par rapport à une vue plus générale des Ecritures chrétiennes. Vient ensuite l'exposé de l'interprétation bahá'íe qui nous invite à étudier les Ecritures. Une ouverture vers l'abandon de l'exclusivisme se fait jour

dans quelques théologiens contemporains qui abandonnent l'interprétation littérale des Ecritures au profit d'un langage allégorique. L'article se conclut par un recours à la notion de relativité de la vérité religieuse. « La contribution de ce point de vue au dialogue interreligieux pourrait faciliter le processus de réconciliation des différences théologiques entre les religions principales du monde, »

L'étude suivante est signée par Seena Fazel qui commence par rappeler les attitudes exclusivistes et les problèmes qu'elles ont engendrés, soit en présentant certains textes comme inauthentiques, ce qui n'est pas l'approche bahá'íe, soit en avançant des interprétations erronées que des approches académiques récentes commencent à réfuter, confirmant la méthode bahá'íe de lecture des textes, soit en évoquant des textes à mauvais escient, ce que pensent également les bahá'ís, soit encore en les expliquant par une nécessité de survie de la communauté chrétienne naissante ou en leur donnant un caractère apocalyptique. « La théologie bahá'íe semble fortement corroborer cette approche ». Seena Fazel examine encore trois autres types de langage : le langage confessionnel, le langage d'action et langage hyperbolique. Les différentes approches possibles de textes qui paraissent exclusivistes, selon un type particulier de langage, une fois bien comprises, ne conduisent pas à l'exclusivité. Dans la dernière partie de son étude, Seena Fazel montre que ces différents types de langage s'appliquent également aux écrits bahá'ís et il met en garde les bahá'ís afin qu'ils ne tombent pas dans les mêmes dérives, car dans les textes bahá'ís, il y a aussi des textes de cette nature, dont une interprétation erronée pourrait conduire à une position sinon d'exclusivité, mais de supériorité. A titre d'exemples, trois textes bahá'ís difficiles sont analysés. Relever « le défi où le langage confronte la théologie bahá'íe » ouvrira « pour nous, individus, de nouvelles opportunités personnelles ou collectives ».

L'étude suivante, signée de Juan Cole, propose un autre langage qu'il appelle « la poétique des textes, qui doit renoncer à la « logique aristotélicienne » pour être une « logique spirituelle ». Il y a « trois approches théologiques principales pour traiter de la diversité de l'expérience religieuse humaine : exclusivisme, inclusivisme et pluralisme. Juan Cole qualifie la foi bahá'íe de pluraliste du moins

comme pluralisme théologique à ne pas confondre avec le synchronisme, les religions conservant chacune leur spécificité historique. Il étudie le concept de « l'éternel retour » tel que l'explique Bahá'u'lláh dans ses écrits et propose l'analyse de deux textes de Bahá'u'lláh, traduits par Shoghi Effendi et dont la traduction française est publiée dans *Florilège d'écrits de Bahá'u'lláh*. Dans le premier, Bahá'u'lláh s'identifie à l'Imám Ḥusayn, dont il utilise le martyre comme une métaphore de son propre emprisonnement et persécution, ce qui implique de nombreuses possibilités de compréhension, largement exposées par Juan Cole qui souligne la structure et les formes littéraires du texte, et « l'identification poétique de tous les prophètes et personnages saints, les uns avec les autres et avec Bahá'u'lláh lui-même ». Cela s'inscrit dans un paradigme universel, celui de l'oppression réservée à tous les messagers divins. Dans le second texte, Bahá'u'lláh évoque Abraham à qui Dieu demande de sacrifier, son fils, d'Ismaël, alors que le texte biblique dit formellement que c'est Isaac qui doit être sacrifié. Il met en parallèle à cet événement les sacrifices de Jésus et de l'Imám Ḥusayn. L'accent est mis sur la notion de sacrifice car les personnages évoqués dans les récits peuvent être interchangés, et les événements eux-mêmes ne sont pas à prendre à la lettre, car noms et événements ne sont que des signes d'archétypes communs qui démontrent la thèse essentielle de la foi bahá'ie : l'unité des religions. « C'est seulement en étudiant les structures mythiques sous-jacentes, et les contours de la textualité scripturaire et théologique que nous pouvons commencer à donner un sens au pluralisme religieux ».

Dans le dernier travail, Moojan Momen nous propose une étude du relativisme comme base d'une métaphysique bahá'ie. En partant de la classification habituelle des religions, il montre que la révélation de Bahá'u'lláh ne peut être limitée à aucune d'entre elles. Comme la connaissance de l'essence de la réalité ultime est impossible, toute révélation ne peut qu'être transmise dans la mesure où les hommes peuvent la recevoir, donc de manière relative. A première vue, on pourrait conclure que la foi bahá'ie défend la structure dualiste des religions plutôt que la structure moniste. Mais il faut être prudent, car les écrits de Bahá'u'lláh sont souvent des réponses qui épousent la structure à laquelle le destinataire est accoutumé.

Dans la très célèbre « Tablette de toute nourriture » Bahá'u'lláh présente une structure en cinq dimensions dont Moojan Momen fait l'analyse. Par ailleurs, on trouve aussi des textes qui ont plutôt une structure moniste. Comment concilier les deux positions principales : il y a une différence fondamentale entre l'âme humaine et l'Absolu (position dualiste), il n'y a pas de différence fondamentale entre l'âme humaine et l'Absolu (position moniste) ? Moojan Momen expose la réponse donnée par Parry, mais propose une troisième explication, celle où ne peut donner de réponse absolue, comme l'envisagent les sciences physiques modernes que Moojan Momen résume brièvement, car celles-ci traitent de phénomènes qui n'appartiennent pas à notre expérience du quotidien. Il en est de même pour les expériences mystiques. A l'appui de cette hypothèse, Moojan Momen cite des textes significatifs de Bahá'u'lláh, ainsi que le traité de 'Abdu'l-Bahá sur la tradition islamique du « trésor caché ». En fait, nous avons difficile à voir deux choses contradictoires comme toutes deux correctes, car nous les abordons d'une manière subjective. Objectivement, l'absolu (Dieu) est inconnaissable et la Réalité ultime ne peut être connue directement ou expérimentée par les êtres humains. Nous ne pouvons donc qu'en avoir des perceptions relatives par l'intermédiaire des Manifestations divines. Shoghi Effendi déclare formellement que « la religion n'est pas absolue, mais relative », concept fondamental qui pourrait donc être la base d'une métaphysique bahá'ie, un concept déjà abordé par des penseurs antérieurs à la foi bahá'ie, en marge des positions orthodoxes qui ont conduit à l'exclusivisme. Moojan Momen termine son étude en analysant les conséquences de ce relativisme dans le système bahá'í, qui met l'éthique sociale et personnelle à l'avant-plan des préoccupations, reléguant à l'arrière-plan les spéculations d'ordre métaphysique.

Certes les opinions exprimées sont celles des auteurs qui ne prétendent nullement exposer une position officielle de la foi bahá'ie. « La déduction et l'élucidation de la part de savants individuels ne font pas autorité... » (Tablette de 'Abdu'l-Bahá sur le fonctionnement de la Maison de justice), mais les « savants dont la conduite s'accorde avec ce qu'ils professent, qui ne transgressent point les limites fixées par Dieu, et dont les jugements sont conformes aux

## EXCLUSIVISME OU PLURALISME

commandements révélés dans son Livre... » sont « des lampes destinées à guider les habitants des cieux et de la terre » (Baha'u'lláh, *Súriy-i-Mulúk* § 45). Ils nous aident donc à trouver notre voie vers la compréhension et à appliquer le principe fondamental de la recherche personnelle et indépendante de la vérité.

Quant à ma traduction, elle doit aussi être reçue avec réserve. Elle n'est que le reflet de ma compréhension de l'opinion des auteurs et peut fort bien ne pas être exacte sur certains points, mais ce ne sont sans doute que des points de détails, car le fond, je l'espère, est respecté.

De toute manière, ces études se veulent être une possibilité d'échanges en présentant des méthodes qui peuvent les servir et en offrant la position de la foi bahá'íe qui pourrait être un pont pour rapprocher les points de vue des uns et des autres et conduire au pluralisme tel que les baha'is le conçoivent, un pluralisme qui n'est pas une simple juxtaposition d'enseignements révélés différents et prétendument contradictoires auxquels on adhère selon sa fantaisie ou sa recherche ou selon une éducation traditionnellement reçue, mais un pluralisme de compréhensions et d'approches, dont « le caractère relatif... est dû aux limitations humaines » (Baha'u'lláh, *Les sept vallées*, p.33).

Louis Henuzet

## Transcendance Bābī-Bahā'ī de *khātām al-nabiyyīn* (Coran, 33 : 40), comme « fin de la prophétie »

Dr. Stephen N. Lambden, UC Merced.

*Muhammad n'est le père d'aucun homme parmi vous mais il est le Messager de Dieu (rasūl-Allāh) et le sceau (dernier, acmé) des prophètes (khātām al-nabiyyīn) (Coran, 33 : 40).*

*Sont perdants certes ceux qui traitent de mensonge la rencontre avec Dieu (liqā'-Allāh), Et quand soudain l'Heure (eschatologique) leur viendra, ils diront: "Malheur à nous pour notre négligence à son égard (6.31)*

*Puis Nous avons donné à Moïse le Livre complet en récompense pour le bien qu'il avait fait, et comme un exposé détaillé de toute chose, un guide et une miséricorde. Peut-être croiraient-ils en leur rencontre (liqā') avec leur Seigneur (rabb) (6.154)*

*Celui qui espère rencontrer Dieu (liqā'-Allāh), le terme (ajal) fixé par Dieu va certainement venir. (29.5)<sup>2</sup>*

Cet article consiste en remarques interconnectées au sujet de la transcendance théologique Bābī-Bahā'ī de la locution « sceau des prophètes » (*khātāmīyya* ou *khātām al-nabiyyīn*) dans Coran 33 : 40, comprise comme « fin de la prophétie ». Il étudie aussi quelques textes coraniques prédisant une « rencontre avec Dieu » (*liqā' Allāh*)

<sup>1</sup> Cet article est une version modifiée et développée de quelques pages de ma thèse de doctorat (non publiée), début des années 1980/2002 à l'Université de Newcastle upon Tyne (UK) (voir la bibliographie). On peut en trouver une version anglaise sur mon UC Merced personal 'Hurqalya Publications' website (voir bibliographie). [L'auteur a souhaité que la translittération académique qu'il utilise, soit respectée, sauf pour le nom de Bahā'u'llāh, en conséquence j'appliquerai la règle de l'invariabilité des mots translittérés. Je remercie vivement Dr. Stephen N. Lambden d'avoir fait ce travail spécialement pour la publication de ce livre NDT]

<sup>2</sup> Les versets du Coran sont tirés de la traduction d'Hamidullah (sauf indications contraires), avec des modifications ou additions occasionnelles. Dans les versets cités ici, Allah a été remplacé par Dieu (NDT).

future et eschatologique comme une théophanie messianique de haut niveau. Comme très souvent les musulmans donnent au mot *khātām* le sens de « dernier » dans le verset coranique 33 40, ils considèrent que ce verset est fondamental pour la doctrine post-coranique du caractère final de la prophétie, à savoir qu'aucun prophète (*nabī*) ou messenger (*rasūl*) ne viendra après Muhammad, le dernier messenger de Dieu (*rasūl Allāh*).

Le mot *khātām*, (probablement d'origine araméenne), en écho avec la prétention antérieure de Manī (d. c. 277), fils d'un prince parthe et prétendant messianique,<sup>3</sup> fut introduit dans le monde musulman pour indiquer que la succession des prophètes était « scellée » ou « terminée » par Muhammad, comme cela avait été le cas pour Manī.<sup>4</sup> On pensait qu'après Muhammad, même après la réalisation eschatologique, aucun prophète futur ne viendrait fonder une nouvelle religion ou réformer la religion. Beaucoup de commentateurs de Coran 33 : 40 ont cette pensée que la croyance islamique dans la seconde venue de Jésus signifie sa réapparition en tant que prophète (*nabī*), mais dans un rôle soumis à Muhammad et à la loi islamique au Jour de la résurrection (ZAMAKSHARĪ, *al-Kashshāf*, 3 : 544-5).

La fin prétendue de la prophétie (*khatm al-nubuwwa*) après Muhammad devint un dogme islamique fermement accepté. On dit que le prophète arabe, un des 313 (ou plus) « messagers envoyés » (*al-rasūl / mursal*), a mis fin à la chaîne de nombreux (124,000 ou plus

<sup>3</sup> AL-BIRUNI, *Sachau*, 1879:190). WIDENGREN, 1955: 12f; ORT, L. 1967:123ff; STROUMSA, 1986; REEVES, 1996: 11, 25 fns. 52-4.

<sup>4</sup> A noter l'utilisation de « sceau des prophètes » dans les écrits saints samaritains comme le *Memar Marqeh* ('L'enseignement de Marqeh') du 4<sup>e</sup> siècle CE où on se réfère à Moïse comme au M-H-T-M N-V-Y-Y-H ("le sceau des prophètes"). Voir aussi MACDONALD : 1963; text vol. I sect. V. 3, 35, p.123; trans. vol. II sect. V. 2-3 p. 201; MEEKS, 1967: 221, 287 cf. p. 281-2; STROUMSA, 1976). Carsten Colpe dans un article des années 1980 (voir bibliographie) fait remonter le « sceau des prophètes » jusqu'à Jésus, comme mentionné par l'auteur latin chrétien, Tertullien de Carthage (d. c.. 220) dans une exégèse de Daniel 9 : 24 contenue dans son *Adversus Judaeos* (Traité contre les juifs, c. 197 CE). Helmut Bobzin note de même que le théologien syrien chrétien Aphraate (d, après 345) dans ses *Homélies* donne aussi le titre de « sceau des prophètes » à Jésus (BOBZIN, dans *Neuwirth*, 2011, p. 566 et fn.4).

selon la tradition) prophètes israélites préchrétiens.<sup>5</sup> Muhammad est le dernier, « la fin-terminaison-finitude » des prophètes sans successeurs avant le jour de la résurrection. C'est ce qui est affirmé dans des milliers de traditions sunnites et chiites, ainsi que dans l'abondante littérature interprétative et secondaire postcoranique (voir AL-ṬABARI, *Tafsīr* de C., 33 : 40.)

Même s'il n'est pas du tout évident que la fin absolue de la prophétie était l'intention originelle de Coran 33 : 40, même si aujourd'hui elle est bien enracinée dans l'orthodoxie tant sunnite que chiite (FRIEDMANN, 1986; 1989: 49ff, 64). Toute tentative d'une prétention prophétique postislamique ou tout défi à l'inimitabilité du Coran (*i'jāz al-Qur'ān*) eut pour conséquences sévères une condamnation théologique, une accusation d'hérésie, un emprisonnement, un exil ou la mort.<sup>6</sup> C'est pourtant sans conteste le cas, car plusieurs universitaires renommés et autres chercheurs maintiennent à la lumière de traditions islamiques primitives et de commentaires et analyses philologiques que la doctrine post-coranique de la fin de la prophétie n'était pas à l'origine si clairement impliquée dans Coran 33 : 40. Pour quelques défenseurs de l'islam naissant, ainsi que pour des universitaires modernes, la prophétie ne devait pas nécessairement se terminer ou être considérée comme prendre fin à tout jamais avec le prophète Muhammad (réf., GOLDZIER, *Muslim Studies* vol. 2:103-4; FRIEDMANN, 1989: 58ff, 70ff; CECEP LUKMAN YASIN, 2010:131ff).

<sup>5</sup> Parfois la tradition islamique reconnaît en Moïse le premier des « prophètes des enfants d'Israël (*anbiyā' banī Isrā'īl*), et Jésus comme le « dernier » (*ākhir*) d'entre eux (ainsi dans la tradition attribuée à Ibn 'Abbās citée dans MAJLISI, *Bihar* 11:43; cf. 15:240) cf. plus loin les spéculations d'Ibn al-'Arabī au sujet de Jésus comme *khātām*.

<sup>6</sup> Comme le notent fréquemment les musulmans Aḥmadiya ainsi que d'autres penseurs et savants islamiques, il existe un hadith transmis de 'Ā'yisha (fille d'Abū-Bakr et épouse du prophète Muhammad), selon lequel les musulmans doivent proclamer que Muhammad était le *khātām al-anbiyā'* (= *khātām al-nabiyyīn*) mais ne devraient pas dire qu'il est le « dernier des prophètes », ou « celui après qui aucun prophète n'apparaîtrait » (*lā nabīyy ba'dahu*). ce hadith est cité par IBN QUTAYBA (d. 276/889) dans son *Ta'wil mukhtalaf al-hadīth*... par le polimatique JALAL AL-DIN AL-SUYUTĪ (d.905/1506) dans son *al-Durr al-manthūr fī'l-tafsīr bi'l-ma'thūr* vol. 5: 204 (refs, notées par FRIEDMANN, 1989 : 63 + fn. 56 et 57),



## Quelques notes au sujet de la transformation du Khatm (sceau) et du Khātām al-nabiyyīn (sceau des prophètes)

Nous ne pouvons que jeter ici un cou d'œil rapide sur certains aspects des motifs concernant le sceau des prophètes et sur leurs transformations dans le soufisme, le mysticisme islamique et l'imâmologie et gnose chiites duodécimaines. Les positions chiites duodécimaines et soufies au sujet de la guidance divine avant et après Muhammad sont très compliquées et riches en divers matériaux prophétologiques et eschatologiques,<sup>7</sup> mentionnant de futurs rôles de type messianique exercés par Muhammad, Jésus, et les Imams duodécimains, plus spécialement Imam 'Alī ibn Abi Ṭālib (d. 40/661), Imam Ḥusayn ibn Alī (d. 61/680), le *Mahdi* (le bien guidé) ou le douzième Imam, Muhammad al-Mahdi, connu sous le nom de *Qā'im* (Celui qui se lève dans un rôle messianique). L'étiquette de « sceau des prophètes » s'applique de manière peu rigide durant le millénium ou plus de l'histoire chiite avec sa prophétologie en évolution constante, son imâmologie et son eschatologie. Ses Imams sont décrits comme possédant un futur rôle prophétique (*nubuwwa*) transcendant qui se centre et s'appuie sur le phénomène du vicariat (*walāya* : surveillance providentielle).<sup>8</sup> Comme véhicule de guidance divine, on leur accorde, tout comme au prophète Muhammad,

<sup>7</sup> J'utiliserai fréquemment ici le terme « eschatologie » dans le sens de ce qui concerne les « derniers temps » tel qu'il est présenté comme cette apocalypse future dans de nombreux écrits abrahamiques et écrits saints connexes.

<sup>8</sup> Le terme arabe d'origine coranique *walāya* (ou son synonyme *wilāya*) et le nom associé *walī* (pluriel, *awliyā'* = ami, saint, surveillant, chef, autorité, vicaire etc.), induit souvent un aspect d'intimité spirituelle ou divine, de providence divine et son lieu ou véhicule humain d'expression. On considère donc la *Walāya* (parmi beaucoup d'autres choses) comme une expression l'une intimité spéciale, d'une amitié, d'une sainteté, d'une providence ou d'une surveillance, etc. Le *walī* humain, par exemple, peut être un saint, un ami ou un sage spécial et intime, etc. Dès les premiers siècles de l'islam, le *Walī* devint un terme technique significatif centré sur l'humain dans des cercles soufis de haut niveau. Il en fut de même dans les écrits de ceux qui cherchèrent à clarifier les sphères de l'imâmologie chiite. La personne du *Walī* décrit parfois une figure humaine d'autorité, possédant, dans le chiisme duodécimain (*Ithnā 'asharī*), le rôle ou la fonction d'Imam en tant que chef ou autorité religieuse. Pour les bahā'īs,

un rôle permanent. Les traditions du chiisme duodécimain en parlent comme d'une multiplicité, durant les temps eschatologiques, de « retours imâmologiques » ou secondes venues liées au prophète. La guidance divine future, transmise par une cascade d'individus d'un rang élevé est évoquée dans des centaines de traditions sacrées et messianiques concernant le prophète Muhammad, les douze Imams, et beaucoup d'autres.

**al-Ḥakīm al-Tirmidhī (n. à Tirmidh [près de Balkh] c. 204/820 - d. 320/932).**

Jusqu'à un certain point, on peut retracer le mysticisme théologique et hagiographique concernant le motif du « sceau » (*khatm/ khātām/ khātim*) dans la pensée islamique à Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥakīm al-Tirmidhī (d. 320/932). Il fut un fameux savant juriste sunnite, qui, jusqu'à un certain point, fut influencé par le chiisme et la tradition de la gnose ésotérique. Le grand Ibn al-'Arabī et nombre de ses disciples, tout comme beaucoup de philosophes et théologiens mystiques islamiques, ont été influencés par les idées d'al-Tirmidhī au sujet de la prophétie (*nubuwwa*), le sceau de la prophétie (*khātām al-nubuwwa*), et les questions connexes du « sceau de l'amitié/sainteté » (*khatm al-walāya*).

Dans plusieurs de ses nombreux articles qui eurent une influence, ce grand théologien soufi parla d'un « sceau des saints, ou amis » de haut rang. Il déclara même dans son *Khatm al-awliyā'* (aussi connu comme *al-awliyā'*) « le sceau des amis » ou « la vie des amis de Dieu », qu'il existe un grand leader ou chef en possession du « sceau de sainteté (amitié ou intimité) avec Dieu » (*khātim al-walāya*). En réponse à une question au sujet de la locution d'origine « sceau des prophètes » (*khātām al-nabiyyīn*), al-Tirmidhī a écrit :

[58] Car le « sceau de la prophétie » (*khātām al-nubuwwa*) a une origine et une nature (*bada' sha'n*) qui est merveilleuse (*'ajīb*) et profonde

*Walī/Valī* est le titre du Gardien de la cause de Dieu (*valī-yi amr Allāh*, en persan). Pour plus de détails relatifs aux nombreuses significations islamiques de *walāya*, *walī* et souvent reliée *nubuwwa* (prophétie) voir LANDOLT, *Walāyah* in Enc.Rel. ; RADTKE, 1996; RENARD, 2008, spécialement pp. 260-263; KAMADA, 455ff in Lawson, ed., 2005. MCGREGOR, 'Friend of God' dans EI<sup>3</sup> (version Brill online 2013).

(*amīq*), plus profonde (*a'maq*) que nous ne pouvons le concevoir ... [61] Dieu rassembla en Muhammad toutes les parties de la prophétie (*ajzā' al-nubuwwa*), produisant ainsi une prophétie parfaite, et il mit un sceau sur elle (*bi-khatm-ihī*). C'est à cause de ce sceau (*al-khatm*) que ni l'âme charnelle de Muhammad, ni son ennemi [Satan], n'eurent les moyens de pénétrer le lieu de prophétie [en lui].<sup>9</sup>

L'idée centrale de l'hagiographie d'al-Tirmidhī n'impliquait aucune notion limitée de fin de la prophétie ou de la sainteté. Dans ses concepts de haut niveau concernant le « sceau », il fait la place à une hiérarchie de saints, mystiques et sages soufis. Certains de ceux-ci (comme les 40 ou 356 « substituts » (*abdāl*) ultérieurs) furent considérés, en tant que puissances cosmiques, comme des personnes de très haut rang. Parfois leur(s) chef(s) prit (prirent) l'aspect d'un personnage de type messianique, sujet à l'inspiration divine, et se vit (virent) attribuer un rôle très important dans les temps eschatologiques. al-Tirmidhī parle même d'un *walī* (Intime de Dieu, ami de Dieu, saint) spécialement choisi qui apparaîtra au Jour du jugement et sera en parfaite et totale possession du « sceau de l'amitié avec Dieu » (*khātim al-walāya*) :

Quand meurt l'un d'entre eux, un autre lui succède pour occuper la condition (*maqām*), et cela continuera jusqu'à ce que leur nombre arrive à leur fin et jusqu'à ce que vienne la fin du monde. Alors Dieu enverra un Ami (*walī*) choisi et élu par lui, qu'il attirera auprès de lui, faisant de lui un de ses proches, et lui accordera tout ce qu'il a accordé aux (autres) Amis (*al-awliyā'*) mais il le distinguera par le sceau de l'amitié avec Dieu (*bi-khātim al-walāya*). Et il sera la Preuve de Dieu (*Hujjat Allāh*) au Jour de la résurrection (*yawm al-qiyāma*), supérieur à tous les autres Amis de Dieu (*awliyā'*). Par le moyen de ce sceau il sera doté de la sincérité de l'amitié avec Dieu (*ṣidq al-walāya*) de la même manière que Muhammad fut en possession de la sincérité de la prophétie (*ṣidq al-nubuwwa*).<sup>10</sup>

Certains firent, plus tard, référence à cette figure, ayant dans le *Sīrat al-awliyā'* la distinction de « sceau de l'amitié intime avec Dieu » (*khātim al-walāya* ; sect 64.), comme au « Soutien » (celui

<sup>9</sup> *Sīrat al-awliyā'*, ed. Radtke 1992 sect. 58 p. 40; sect 61 p. 41; trad., Lambden + O'Kane, 104, 106. cf. AL-TIRMIDHĪ, *Khatm al-awliyā'*, ed. Yahya, 161ff.

<sup>10</sup> *Sīrat al-awliyā'*, 64, ed. Radtke 1992, sect. 64 pp. 44-5, trad., O'Kane, 109f adaptée par Lambden.

qui assiste, *al-ghawth*) et au pôle (le sommet, *al-quṭb*). Il est la « Preuve de Dieu » (*Hujjat Allāh*) suprême et eschatologique, et celui qui est spécialement dans l'intimité de Dieu en tant que « Ami de Dieu » (*walī Allāh*). Ce titre de « Preuve de Dieu » (*Hujjat Allāh*) fut parfois donné au douzième Imam chiite, le messie attendu et le Bāb l'utilisa souvent pour lui-même dans son *Qayyūm al-asmā'* et beaucoup d'autres de ses écrits.<sup>11</sup>

**Muhammad Muḥyi al-Dīn Ibn al-'Arabī (n. Murcie [Espagne] 560/1165 - d. Damas [Syrie] 638/1240).**

Le maître influent du mysticisme islamique, Ibn al-'Arabī ainsi que nombre de ses commentateurs ont beaucoup traité des concepts de prophétie (*nubuwwa*) et de vicariat (*wilāya* : « guidance providentielle humainement transmise »). Pour le grand Shaykh, la *walāya* est essentiellement la connaissance ésotérique (*bāṭin*) de la prophétie (*nubuwwa*) elle-même sous différentes formes. Les passages suivants (librement traduits) d'*al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Les révélations mecquoises) tournent autour des concepts de « sceau » (*khātam*) abordant les modes de prophétie (*nubuwwa*) et de guidance providentielle (*wilāya*), ils devraient suffire pour illustrer ces développements :

Les guidance divine (*walāya*) donne sens à la prophétie générale (*nubuwwa āmma*) et cette prophétie qui est légaliste (*al-tashrī'*) est aussi connue comme prophétie spécifique (*nubuwwa khāṣṣa*)... Muhammad est le sceau de la prophétie (*khātam al-nubuwwa*) car il n'y a pas de prophétie (*nubuwwa*) après lui. Mais après lui, tout comme pour Jésus, il y a ceux dont la qualité essentielle est la loyauté (*ūlū al-'azm*) envers les Messagers (*al-rusul*) et certains prophètes désignés (*al-anbiyā'*)... [en temps voulu] se révélera un ami choisi (*Walī* : « leader saint ») possédant la prophétie absolue (*nubuwwa al-muṭlaqa*)... (*Futūḥāt*, II: 24ff, 47ff; cf. I: 200, 429; *Fuṣūṣ*, 134-6; 160, 191).<sup>12</sup>

Quelques commentateurs d'Ibn al-'Arabī et de ses nombreux écrits considèrent qu'il était lui-même, ou qu'il a prétendu être, « le sceau de l'amitié, de la sainteté, de l'intimité divine (*khātam al-*

<sup>11</sup> *Ibid* et voir aussi ABRAHAMOV, 2014, 85-90; ELMORE 1999, 2001, index.

<sup>12</sup> Pour plus de détails voir AL-TIRMIDHĪ, *Khatm al-awliyā'*, ed. Osman Yahya Abrahamov, 2014, Elmore 1999, 2001, Renard, 2008: 263ff.

*walāya*). Nombreux sont ses disciples qui l'ont vu sous cet angle (voir pour d'autres détails : *Ibn al-'Arabī* trad. Elmore 1999, Elmore, 2001).

**Maḥmūd ibn 'Abd al-Karīm Shabistārī (n. à Shahbistar, près de Tabriz, c. 686/1287 - d. c. 720/1320).**

Les concepts soufis concernant *khātām al-nabiyyīn* et questions connexes qui ont trait à la finitude et non finitude, ne peuvent être discutés ici de manière exhaustive. Les strophes suivantes du *Gulshan-i rāz* persan (Le jardin de roses des secrets) de Maḥmūd ibn 'Abd al-Karīm Shabistārī, influencé par Ibn al-'Arabī, devraient suffire pour donner une indication des vues profondes en rapport avec « sceau » (*khatm / khātām*). Elles jettent une lueur sur l'univers fascinant des dimensions mystiques et messianiques des doctrines inspirées par le motif coranique du « sceau » (*khātām*) :

La manifestation de la prophétie (*nubuwwat*) prit naissance avec Adam, sa perfection (*kamāl*) se réalisa par l'existence du *Khātām* [Muhammad].

La guidance sainte (*Wilāyat*) prend son temps lorsqu'elle voyage, tel un point (*nuqta*) [prophétologique] dans le monde, elle définit un autre cycle.

Sa théophanie en plénitude (*zuhūr-i kull-i ū*) [par lui] sera [sous peu] réalisée par le Sceau (*Khātām*).

Car par lui, le cycle de l'existence (*'ālam-i wujūd*) sera terminé.

Ses amis choisis (*awliyā'*) sont comme ses organes corporels (*'aḍw*).

Alors que lui est le Plérôme (*kull*), ils en sont les segments.

Comme un intime du Maître (*khwajah*), sa providence atteint sa complétude,

Par lui la miséricorde universelle (*rahmat-i 'āmm*) trouve réalisation. Tel un exemple, il sera à travers les deux mondes un Leader (*khalīfa*) pour la progéniture d'Adam (*Gulshan*, 1978: Per. 369-374 pp. 22-3, trad. Lambden).<sup>13</sup>

En résumé, je comprends ces lignes de la façon suivante : Le premier homme Adam a introduit la prophétie primordiale (*nubuwwa*) qui fut complétée et réalisée de façon parfaite dans Muhammad, son

<sup>13</sup> Pour des aspects soufis de *khātām al-nabiyyīn* chez Ibn al-'Arabī etc., voir aussi *al-Futūḥāt* et *Fuṣūṣ al-Ḥikām* (indexes) ainsi que FRIEDMANN, 1989 : 71ff + index.

« sceau » (*khātām*). La force puissante, supra-prophétologique de la *walāya* ("Guidance"), comme « Point » ou lieu de la Réalité divine, en vint à s'exprimer par des écrits décrivant, initiant ou fixant un nouveau cycle ou une nouvelle ère. Il en est résulté une complétude de la théophanie divine en rapport avec le « sceau » (*Khātām*). Grâce à cette évolution, par l'intermédiaire d'un Exemple ou Leader futur, la miséricorde universelle (*rahmat-i 'āmm*) trouvera sa réalisation. Dépasant la finitude, le « Sceau » devient, par sa *walāya* transcendante (potentialité divine) un lieu futur de guidance divine universelle.<sup>14</sup>

## Imâmologie chiite duodécimaine, prophétie et phénomène de la *Walāya*

**Ḥaydar al-Āmulī (n. Āmul 719–787 / 1319–1385).**

Ce savant et mystique chiite duodécimain fut fort influencé par Ibn al-'Arabī, dont il commenta l'œuvre majeure, « Les facettes de la sagesse » (*Fuṣūṣ al-ḥikām*) dans un commentaire intitulé « Le texte des textes » (*Naṣṣ al-nuṣūṣ*). Kohlberg a bien résumé la position d'Āmulī, qui nous intéresse ici, dans son article sur al-Āmulī dans *Encyclopedia Iranica* :

Selon le système d'Āmolī, le *Mahdī* doit être un *walī*, et pas un prophète. En fait, Āmolī suit Sa'd-al-dīn Ḥammūya (d. 650/1252) (dans son *al-Mahbūb*) et 'Abd-al-Razzāq Kāshānī (d. 730/1330) en prétendant que le sceau de la *walāya* universelle (*moṭlaq*) est 'Alī et que le sceau de la *walāya* Mohammadienne particulière (*moqayyad*) est le *Mahdī* (qui pour Āmolī est identique au douzième Imam). Sur ce point, Āmolī se distingue d'Ibn al-'Arabī, qui identifie le « sceau de la *walāya* universelle » (*al-walāyat al-moṭlaqa*) à Jésus et qui est lui-même considéré par certains de ses disciples comme le « sceau de la *walāya* particulière » (*kātām al-walāyat al-moqayyada*) (*Jāme' al-asrār*, pp. 385, 395-448). (Kohlberg *EIr*. Vol. 1: 983-985).

Dans beaucoup de cercles soufis ou dans les courants chiites duodécimains, la *walāya* personnifiée, présentant le *walī* comme l'Ami,

<sup>14</sup> Il y a des matériaux importants au sujet des questions discutées ici dans le commentaire de MUHAMMAD IBN YAḤYA AL-LAHJJI ; *Le jardin de roses des secrets* (*Gulshan-i rāz*)

le Saint, l'Intime ou l'Imam messianique, ne fit qu'exploser les limites de la finitude de la prophétie de la tradition prophétologique. Pour certains, l'univers islamique en vint à accepter et à attendre un futur *walī* suprême, un Guide-Mahdī ou « l'homme parfait » (*al-insān al-kāmil*). Pour beaucoup de penseurs profonds, la fin de la guidance divine providentielle ne s'est pas encore finalisée complètement.<sup>15</sup>

### Le Bāb, Coran 33 :40, espoirs messianiques et théophanie eschatologique<sup>16</sup>

Dès le début de ses six années de carrière messianique (1844-50) Siyyid 'Alī Muhammad Shirazi, le Bāb (Porte, 1819-1850), dans son nouveau Coran, comme le *Qayyūmū'l-Asma'* (La divinité auto-subsistante par les Noms divins, désormais = QA), datant de la mi-1260/1844, et dans d'autres écrits (voir INBMC 91), mit en cause la fin de la prophétie aussi bien que l'inimitabilité du Coran. Par des interprétations complexes de la sourate coranique de Joseph (= C., 12), il réécrivit systématiquement de manière exégétique ou révéla à nouveau des versets du Coran, ouvrant la porte à de nouvelles visions ésotériques (*bāṭinī*) profondes, de nouvelles perspectives d'espoir messianique et de signification eschatologique. En d'autres termes, il modifia, à la lumière de son imāmologie, très chargée d'eschatologie *Shī'ī-Shaykhī*, la compréhension courante de la « fin de la prophétie » en incorporant dans sa première œuvre majeure, *Tafsīr Sūrat Yūsuf* (C., 12), notre *Qayyūm al-asmā'*, des formules réécrites et des nouvelles conceptions de *khātām al-nabiyyīn*.

### *Khātām al-nabiyyīn* dans le *Qayyūm al-asmā'*

Dans son QA le Bāb souligne fréquemment un messianisme imminent et partiellement réalisé ainsi que l'attente d'une grande théophanie. Coran 33 : 40, comme les notes suivantes suffisent à l'illustrer, est placé dans un autre contexte et transcendé.

Ô peuple de la terre ! Dieu n'a pas créé Muhammad pour être le père d'aucun d'entre vous mais il l'a conçu au cœur même du Trône céleste (*fī kabd al-'arsh*) en vue de son très grand Jour (eschatologique). Dieu a vraiment conçu cette question comme quelque chose de secret et de réservé (QA XLIV [44] :164).

Le Bāb réécrit ici Coran 33 : 40 pour modifier ou ne pas tenir compte de la notion de finitude que la plupart des musulmans lisent dans la dernière phrase de ce verset coranique. Par son lien surnaturel avec le Souvenir messianique (*Dhikr*), et/ou le douzième Imam occulté, la « preuve de Dieu » messianique (*Hujjat-Allāh*), il modifie à plusieurs reprises et de manière radicale, toute notion franche de fin de la prophétie et associe le Souvenir (*Dhikr*) à la Rencontre eschatologique avec Dieu (*liqā' Allāh/ al-Rabb*), imminente ou actuelle (en voir davantage plus loin).<sup>17</sup>

Dans QA IV [4] le Bāb s'adresse au peuple de la cité (*ahl al-madīna* ou Shirāz ?) les accusant de polythéisme quand ils reconnaissent Muhammad comme étant le « sceau des prophètes » et lorsqu'ils affirment que dans son Livre (le Coran) il n'y a pas le témoignage que Dieu a aussi révélé au Bāb (« notre serviteur », voir C., 2 : 23) le QA qui est certainement « son semblable » (au Coran). Dans QA LXIV [64], le Bāb propose de même un remaniement messianique de Coran 12 : 63 à la lumière de Coran 33 : 40. Il exhorte les musulmans croyants rassemblés devant Muhammad, le *khātām al-nabiyyīn*, de prononcer les paroles suivantes :

<sup>15</sup> On ne peut donner ici tous les détails des nombreux développements de la notion de « sceau » et de la *walāya* et matières connexes dans le messianisme chiite. On peut tout au plus noter tout l'intérêt des écrits du grand penseur chiite safavide Akhbarī et soufi, Muhammad Muhsin Fayḍ al-Kāshānī (d. Isfahan 1091/1680). Voir, par exemple, la bibliographie sous al-Kāshānī et 'article de 2006 de Shigeru Kamada.

<sup>16</sup> Dans cet article, le mot théophanie indique une apparition ou manifestation indirecte de la Divinité. Les mots associés théophanique et théophanologique décrivent quelque chose qui concerne une théophanie divine.

<sup>17</sup> Dans les quelque cinq ou six utilisations de mot *liqā'* pour la rencontre eschatologique avec Dieu, dans sa première œuvre, le *Qayyūm al-asmā'*, le Souvenir (*Dhikr*) messianique est étroitement associé à la théophanie divine attendue, *liqā' Allāh/ al-Rabb* (Voir QA XX [20] p.33; XXIX [29] p. 52; XXXVI [36] p. 65; LIII [53] p.103 et spécialement QA LVII [57] p. 114 and LXXIV [74] p. 169.

Ô notre père (Muhammad), le Souvenir messianique (*Dhikr*) est une « autre mesure » (*al-kail*) [C., 12 : 53] qui nous a été refusée. Aussi envoie-nous le signe du *Dhikr* pour la plus grande magnification (*li'l-takbīr al-akbar*)... (QA LXIV [64]: 260).

La fin de la prophétie est ici transcendée par le *Dhikr* messianique (Souvenir personnifié de Dieu) qui, comme nouvelle figure-type de Joseph, représente et offre une « plus grande mesure » (*al-kail*) de guidance divine.

Quelques sourates plus loin dans QA LXVI [66], le Bāb parle d'un « Livre » (QA) révélé pour informer le peuple que la Preuve messianique de Dieu (*Hujjat -Allāh* = 12<sup>ème</sup> Imam) est intimement associée au *Dhikr* messianique, tout comme l'est la Preuve (*Hujjat*) avec Muhammad, le *khātām al-nabiyyīn*. Cela semble impliquer que « l'heure » messianique est sur le point de se réaliser par cette relation intime entre le Souvenir (*Dhikr*) et le douzième Imam, ou *Hujjat-Allāh*, la Preuve messianique de Dieu. En traduction, ce passage dans QA LXVI [66], se lit comme suit :

Ô toi, Arbre noir comme jais (*shajarat al-sawdā'*) ! ... Voici un Livre que nous révélons, vraiment béni et conforme à la vérité (*al-haqq*). Cela afin que les gens sachent que la Preuve (messianique, *Hujjat*) de Dieu, dans sa modalité de Souvenir (*Dhikr*), est exactement la même chose que sa Preuve (messianique, *Hujjat*) envers Muhammad, le Sceau des prophètes (*khātām al-nabiyyīn*) car dans le Livre mère (*umm al-kitāb*) cette question [eschatologique] est vraiment puissante (QA, LXVI [66] *Sūrat al-aḥadiyya*, p.132).

Dans les années suivantes (1848-1850) le « secret messianique », parfois à peine voilé, du Bāb comme étant le *Dhikr* - *Qā'im/Mahdī* et une Manifestation de Dieu (*maẓhar-i ilāhī*) - fut proclamé publiquement et ses revendications d'un niveau beaucoup plus élevé ouvertement promulguées. (voir le *Bayān persan*, *Kitāb-i panj sha'n*, etc). Par ses proclamations audacieuses et des milliers de versets intentionnellement révélés en arabe et en persan, il s'efforça de montrer clairement la transcendance de la compréhension bornée de *khātām al-nabiyyīn* du Coran.

Très tôt dans son écrit acerbe en arabe, *Izhāq al-bāṭil* (Le comble de l'erreur, 1845) le leader *Shaykhī* persan, Karīm Khān Kirmānī (d. 1871), sur base de son analyse du *Qayyūm al-asmā'* mentionné ci-

avant, accuse, sans surprise, le Bāb d'une hérésie qui va bien plus loin que les exigences de la piété chiite.<sup>18</sup> Plus récemment, des centaines de tracts sunnites et chiites anti-Bābī et anti-Bahā'ī citant Coran 33 :40 et se concentrant sur ce verset, ont été écrits par des musulmans obnubilés par le rejet du besoin d'une réforme, d'un renouveau et d'une révolution messianiques (voir par exemple les nombreuses publications des 20<sup>e</sup> et 21<sup>e</sup> siècles de Yahya Noori, *Khātamiyyat*,). Les revendications messianiques (comme celles du Bāb, de Mirza Ghulām Aḥmad et de Bahā'u'llāh) ont été impitoyablement condamnées à la lumière de Coran 33 :40. Des hommes pieux à tendance religieuse ont été écartés et voués à l'oubli. Toute proposition de plan eschatologique a été éclipsée par des « fondamentalistes partisans de la finitude » s'opposant à des messagers humains divinement inspirés avec leurs nouvelles espérances pour l'humanité.

Dans leurs écrits, le Bāb et Bahā'u'llāh ne cessent de se référer à Muhammad comme étant le *khātām al-nabiyyīn* (Coran 33 : 40).<sup>19</sup> Pour eux, cela n'implique pas la fin de la prophétie ni n'exclut un messianisme eschatologique. L'espérance répétée et enracinée dans le Coran d'une théophanie eschatologique, produisant le jugement, la guidance, la justice et la paix millénaire n'était en rien compromise. Même s'il y a de nombreux hadiths dont le texte interprète Coran 33 : 40b, en impliquant la finitude, il y a des injonctions répétées dans le Coran concernant ceux qui doutent de la rencontre eschatologique de Dieu (*liqā'-Allāh*), par son représentant messianique ou théophanique. Nous verrons plus loin que, selon les écrits du Bāb et de Bahā'u'llāh, Dieu, dans son essence (*dhāt*), ne

<sup>18</sup> Le titre complet de cet ouvrage en arabe est *Izhāq al-bāṭil dar radd al-Bābiyya* (Le comble de l'erreur en réfutation du phénomène Bābī). Il fut terminé le 12 Rajab 1261/17th July 1845 ou juste un an après la déclaration prophétique du Bāb, le 22 [23] mai, 1844.

<sup>19</sup> La XXV/25e sourate du QA du Bāb s'intitule *Sūrat al-khātā'im*, la « sourate du sceau/bague » qui est très distinctement eschatologique avec ses références répétées au Souvenir messianique (*Dhikr Allāh*) de Dieu, transcendant donc toute finitude lue dans Coran 33 : 40. Pour d'autres références au Bāb et à Bahā'u'llāh concernant le *khātām*/ *khātām al-nabiyyīn* coranique et questions connexes, voir annexe1.



peut être vu ni rencontré.<sup>20</sup> Très tôt dans son ministère (c. 1845 CE) dans une « Lettre à Salmān » (peut-être écrite de Musqat), le Bāb confirme déjà que l'eschaton, « l'Heure [eschatologique] » (*al-sa'at*) « était venue » et que les « signes » associés à ce temps étaient réalisés de manière littérale et/ou symbolique.

... Ce sont les versets de la Tablette (*al-lawḥ*) qui ont été révélés par Dieu en accord avec les niveaux d'une profonde connaissance ésotérique du Coran (*ḥukm bāṭin al-Qur'ān*) afin que les gens puissent trouver la foi dans les versets (à nouveau révélés) de Dieu.

Dis : Ô assemblée du peuple du Coran !... Il est vraiment venu vers toi le Souvenir messianique (*Dhikr*) venant du « Souvenir occulté de Dieu » (*Baqiyyat-Allāh*)<sup>21</sup> (*L-Salman*, INBMC 91: 52-55. Cf. Ibid p.89).

Nous pouvons maintenant examiner quelques témoignages coraniques et autres témoignages islamiques d'une théophanie eschatologique ou vision de Dieu, le Seigneur, car les deux sont souvent retenues par le Bāb et Bahā'u'llāh pour transcender la finitude de la prophétie.

### La vision islamique du « Seigneur » (*al-rabb*) au Jour de la résurrection

Allah est Celui qui a élevé [bien haut] les cieux sans piliers visibles. Il s'est établi sur le Trône... Il règle... les signes afin que vous ayez la certitude de la rencontre de votre Seigneur (*liqā' rabbika*)" (C., 13 : 2).

Prenez garde! Quand la terre sera complètement pulvérisée et que ton Seigneur viendra (*wa jā' rabbuka*) ainsi que les anges, rang par rang, (C., 89 : 21-22).

Ce jour-là [de la résurrection], il y aura des visages resplendissants qui regarderont leur Seigneur (*rabb*) (C., 75.22-23)

Murata and Chittick ont bien résumé d'une manière succincte les implications islamiques de ces versets coraniques, cités ci-avant, comme suit :

<sup>20</sup> Voir spécialement. C., 6 : 30, 130 ; 7 : 51, 145 ; 10 : 7, 12, 15, 46 ; 13 : 2 ; 18 : 105 ; 23 : 33 ; 25 : 23 ; 30 : 8, 15 ; 32 : 10, 14 ; 39 : 71 ; 40 : 15 ; 41 : 54 et 45 : 34.

<sup>21</sup> Dans le chiisme messianique duodécimain, le titre de *Baqiyyat Allāh* (Rémanence de la [vraie religion] de Dieu) peut se rapporter à une figure eschatologique dont la venue est attendue aux derniers jours.

Nous voyons que le Coran, sans le moindre doute, promet que les gens rencontreront leur Seigneur. Une des questions que les théologiens ont souvent débattue est de savoir si cette rencontre implique, ou n'implique pas la vision de Dieu. La plupart le pensent et ils ont des versets coraniques et des hadiths pour les soutenir. L'opinion générale est, en fait, que la vision de Dieu est la bénédiction la plus grande possible et que ceux qui iront au paradis la réaliseront. Mais ceux qui iront en enfer seront privés de cette vision, et subiront le pire des châtements possibles. (MURATA AND CHITTICK, 1994: 177)

En accord avec ces passages coraniques qui évoquent une théophanie eschatologique, la rencontre (*liqā'*) avec le Seigneur (*rabb*) (Voir Coran. 13 : 2) et la vision eschatologique du Seigneur (*rabb*), il y a des traditions attribuées à Muhammad au sujet d'une vision au dernier-jour de Dieu, comme « Seigneur » resplendissant et lumineux.<sup>22</sup>

Une de ces traditions sunnites fréquemment évoquée, est celle qui, avec des formes quelque peu différentes, fait partie du *Ṣaḥīḥ* (tradition fiable/solide) de Muhammad ibn Ismā'il al-Bukhārī (d.256/870), dont, par exemple, le *Kitāb al-Tafsīr* (Livre du commentaire du Coran) contenant la tradition suivante rapportée par Abū Sa'īd al-Khudrī (c/ 65/584) :

Durant la vie du Prophète [Muhammad] on demanda, « Ô Messenger de Dieu ! Verrons-nous notre Seigneur (*rabb*) le Jour de la résurrection (*yawm al-qiyāma*) ? » Le Prophète dit, « Oui ! (*na'am*) ; avez-vous des difficultés à voir le soleil (*al-shams*) du midi lorsqu'il est éclatant (*ḍaw'*) et qu'il n'y a pas de nuage (*al-sahāb*) [dans le ciel] ?" Ils répondirent, « non ». Il dit, « avez-vous des difficultés à voir la lune (*al-qamar*) la nuit de la pleine lune (*laylat al-baḍr*) lorsqu'elle brille (*ḍaw'*) et qu'il n'y a pas de nuage (*al-sahāb*) [dans le ciel] ?" Ils répondirent, « non ». Le Prophète dit : De même, vous n'aurez aucune difficulté de voir Dieu (*Allāh*) le Jour de la résurrection comme nous n'avons aucune

<sup>22</sup> Il existe de nombreux hadiths concernant la vision eschatologique de Dieu, le Seigneur resplendissant, dans de nombreuses sources islamiques sunnites et chiites. Celles-ci comprennent de nombreuses œuvres de la littérature des *Tafsīr*, par exemple les collections de hadiths d'AL-BUKHARI, MUSLIM (d. 875 CE), IBN MAJAH (d. 886 CE), AL-TIRMIDHI (d. 815 CE), ABU DAWUD (d. 888 CE) et AL-NASA'I (d. 915 CE), ainsi que le très ancien *al-Muwaffā'* ("l'Approuvé") de l'Imam MALIK IBN ANAS (d.179/795).

difficultés à les voir tous deux [le soleil et la lune]... (Lambden, trad. de l'arabe, BUKHARI, 1997, *al-Ṣaḥīḥ*, vol. 6, Bk. 65 No. 4581, pp. 90-92).

Ce hadith du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukharī, a encore : « Le Jour de la résurrection... le Seigneur des mondes (*rabb al-ālamīn*) viendra pour diverses communautés religieuses (*ummat*) dans une « forme », « aspect » ou « mode » le plus proche (*adnā sūrat*) de la vision attendue par les gens eux-mêmes ou « imaginée par eux ». Il ajoute alors que la véritable vision eschatologique de Dieu sera une vision universelle, personnelle du Dieu coranique.

On trouve aussi plusieurs traditions sunnites au sujet de la vision du Seigneur le Jour de la résurrection dans le *Kitāb al-Tawḥīd* (Livre de l'unité divine), faisant partie du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukharī, où on les considère comme commentant Coran 75 : 22-23 (cité ci-avant), avec la narration suivante d'un certain Jarīr ibn 'Abd-Allāh al-Bajalī (d. ca. 51/671),

Nous étions assis avec le Prophète [Muhammad] et il regardait la lune (*al-qamar*) une nuit de pleine lune (*laylat al-badr*) et il dit : « Vous verrez votre Seigneur (*rabb*) tout comme vous voyez cette (pleine) lune (*al-qamar*), et vous n'aurez aucune difficulté, ni aucun inconvénient à le regarder (*ru'yatīhi*)... (Lambden, trad. de l'arabe, BUKHARI, 1997, *al-Ṣaḥīḥ*, vol.9, Bk. 97 No. 7434. p. 318).

De manière plus catégorique encore, al-Bukharī cite Jarīr ibn 'Abd-Allāh al-Bajalī racontant ce qu'a dit le Prophète :

Vous verrez vraiment votre Seigneur (*rabb*) de vos propres yeux (*sa-trūna rabbakum 'iyyān*) (Lambden, trad. de l'arabe, BUKHARI, 1997, *al-Ṣaḥīḥ*, vol. 9, Bk. 97 No. 7435. p. 318),<sup>23</sup>

Dans certaines de ces traditions, et dans d'autres traditions apparentées plus anciennes, le Seigneur (*rabb*), qui normalement est attendu sans forme, paraîtra le Jour de la résurrection sous une forme

<sup>23</sup> Se référer davantage à des traditions similaires au sujet de la vision du Seigneur le Jour de la résurrection rapportées par AL-BUKHARI dans le *Kitāb al-Tawḥīd* (Livre de l'unité divine), de Jarīr (No. 7436, pp. 318-9), de 'Ata' ibn Yazid al-Laiṭhi comme racontée par Abū Hurayrah (No. 7437, p. 319-322), de 'Aṭā' bin Yazid plusieurs fois, de Abū Sa'īd al-Khudrī (No. 7438, p. 322+ No. 7438, p. 322), etc

semblable à la forme humaine (anthropomorphique) (*sūrat*). Dans certains textes, cela a des implications messianiques et théophanologiques. Dans les écrits théologiques islamiques, on admet que Dieu peut se manifester de la manière qu'il lui plait, par exemple, comme une Divinité ayant la forme humaine (les êtres humains sont à « son image », (Gen. 1 : 27) paré d'une beauté (*al-jamāl*) divine et surnaturelle. Dans certaines traditions, le Seigneur des derniers jours est décrit comme prenant de belles formes corporelles, comme celles du jeune prophète Jésus ou Muhammad. Même l'archange Gabriel a, dit-on, pris la forme d'une beauté remarquable du commerçant Dihya al-Kalbī (d. c. 45/618; voir LAMMENS AND PELLAT, "*Dihya*", in EI<sup>2</sup>). Selon des sources islamiques, Dieu, le Seigneur, peut étaler des caractéristiques externes merveilleuses, comme parfois celles d'un adolescent, jeune homme imberbe (*al-shābb / amrad*)<sup>24</sup> ou comme un « vieux monsieur des anciens jours » ou Shaykh. Selon Anas ibn Mālik (d. 91-93 /708-10), on dit que Muhammad lui-même a déclaré :

Je vis mon Seigneur (*rabbī*) dans la plus belle des formes (*aḥsan sūrat*), comme celle d'un jeune homme à la chevelure abondante (*ka'l-shābb al-mūfiri*) sur le trône de grâce (*kursī karāmat*), sur un petit tapis doré (*firāshun min dhahab*) étalé devant lui ... (cit., RITTER 2003: 459).<sup>25</sup>

<sup>24</sup> On peut trouver la tradition prophétique de 'Ikrima décrivant le Seigneur comme « un jeune homme imberbe » (*al-shābb*) dans de nombreuses collections de hadiths et dans beaucoup de sources soufies ou autres, y compris dans les écrits du grand mystique Ibn al-'Arabī (d. 1240). Voir son *al-Futūḥāt al-makkiyya* (La révélation mecquoise) vol. I : 97, 755 ; II : 377, 426 ; III : 111, 330, IV : 182, 474 etc. Pour plus de détails et références à la littérature islamique primitive, voir RITTER, 2003 esp. Ch. 26 p. 460f.

<sup>25</sup> Les traditions rapportées par Ibn 'Abbas (d. c. 68/687), le « père des Tafsir », racontent que, lors de la nuit de son ascension dans les cieux (*Mi'rāj*), Muhammad vit Jésus comme un jeune homme (*shābb*) blanc comme neige (*bayḍā'*) avec des cheveux bouclés ou longs. Il est intéressant de noter ici que nous avons à faire aux observations du 8<sup>e</sup> Imam 'Alī al-Ridā' (d. 201/818), sur une tradition originelle sunnite enregistrée (résumée par Hisham ibn Salim, *Ṣaḥīḥ al-Taḥī al-Taḥī and al-Maythamī*) au sujet de la prétendue vision de Muhammad décrivant Dieu comme un jeune de trente ans, mais « vide » jusqu'au nombril, puis solide de forme, se tenant apparemment debout (voir AL-KULAYNĪ, *al-Kaḥfī*, Pt. II. Sect. 10, Hadīth 266).

Les écrits sacrés Bābī and Bahā'ī soulignent souvent le fait que Dieu ne peut être vu directement, qu'il ne peut pas s'incarner dans un être humain. (C., 6 : 103, C., 112). Pourtant, on peut en avoir la vision ou il peut « être vu » selon « l'image » de sa Manifestation divine qui est souvent décrite comme humaine, surhumaine ou en autres termes symboliques et surnaturels. Sans notion d'incarnation, cette Beauté divine, sans forme, pourtant imaginée, domine, selon les sources religieuses abrahamiques, la création tout entière et on peut donc en avoir la vision. Bahā'u'llāh et ses successeurs enseignent que les prophètes du passé ont envisagé le Seigneur eschatologique comme la « Gloire » (*kavod*) ou la splendeur divine de Dieu à forme humaine (voir Ezéchiel 1 : 26f et 10 ; Apocalypse 1 : 12ff), comme un être archangélique tel Michel (Heb. = rendu semblable à Dieu), ou comme l'Ancien des jours selon (Dan. 7 : 7, 9, 22 ; 1 Enoch 46 : 1 ; 71 : 10). Le langage symbolique des écrits sacrés abrahamiques et des nombreux écrits juifs postbibliques représentent les grands Messagers fondateurs et manifestations attendues de la Divinité en termes humains sublimés et/ou en termes divins. Même s'il ne faut pas les prendre dans un sens littéral, les écrits sacrés des religions mondiales, y compris les textes islamiques des hadiths, décrivent parfois Dieu en termes « humains » sublimés. Les Bahā'īs voient les descriptions eschatologiques de la Divinité avec leurs implications messianiques comme des formes de la « Gloire-beauté » (*Bahā'*) de la personne de Bahā'u'llāh. Les textes Bābī-Bahā'ī démythologisent La « venue de Dieu », le Seigneur eschatologique, en textes relatifs à l'accomplissement messianique et prophétique (voir davantage plus loin).

### La rencontre eschatologique de Dieu, le Seigneur<sup>26</sup>

Le Bāb et Bahā'u'llāh ont accordé une grande importance messianique et théophanique aux références coraniques de la rencontre

<sup>26</sup> En anglais, la locution arabe *liqā' Allāh*, d'une importance capitale, est habituellement traduite par "encounter" / "the encounter with God" (voir Arberry). Parmi'autres possibilités, la traduction « rencontre avec Dieu » est particulièrement appropriée dans son sens historique et théologique Bābī-Bahā'ī. (Je n'ai pas trouvé un autre mot que « rencontre » pour traduire « encounter » et « meeting », S'il y a une nuance entre les deux en anglais, je ne peux donc pas la rendre en français. L'auteur présente souvent ensemble les deux expressions

avec Dieu (*liqā'-Allāh*) aux derniers jours (C., 6 : 31, 130, 154 ; 7 : 51, 147 ; 10 : 7ss ; 13 : 2 etc).<sup>27</sup> Dans le Coran lui-même, le jour eschatologique du jugement ou de la résurrection (*yawm al-qiyāma*), est évoqué comme le « Jour de la rencontre » (*yawm al-talāq*) avec Dieu. (voir C., 40 : 15). Cette époque future de la vision béatifique du contact (avec Dieu) est évoquée environ vingt-quatre fois dans treize sourates différentes du Coran. (voir ci-avant et KASSIS, *Concordance*, 744). D'un point de vue Bābī-Bahā'ī, la rencontre avec Dieu (*liqā'-Allāh*) coranique n'est pas simplement une expérience individuelle post mortem ou une vue béatifique dans l'au-delà, mais une expérience individuelle et/ou collective de Dieu à la fin des temps par son dernier (en date) Messager, la Manifestation eschatologique de Dieu qui représente le Divin dans les mondes de la création.

### Les Bayān (Exposition) persan et arabe

Même s'il en est déjà question dans les écrits antérieurs à 1848 (après 1260 AH/1844 CE), le Bāb donne une élucidation claire de la signification de la promesse coranique de la « rencontre avec Dieu » (*liqā'-Allāh*) dans ses *Bayān* (Explications scripturaires) persan et arabe écrits vers 1848. La rencontre avec Dieu/le Seigneur est le sujet spécifique des *Bayān* III.7 (cf. II.7 ; VI.13, VIII.5). Dans le *Bayān* persan, le mot arabo-persan *liqā*, « rencontre, etc. », intervient plus de cinquante fois. Outre avec Dieu lui-même, ce terme clé (ou d'autres formes verbales et nominales en arabe) est le plus souvent lié avec Muhammad, le Bāb et la figure messianique *man yuzhiru-hu Allāh* (Celui que Dieu rendra manifeste). Ayant une importance théophanique, il est associé à la Manifestation de Dieu (*maẓhar-i ilāhī*) ou avec beaucoup de titres comme la Volonté divine (*maṣḥiyyat*) ou l'Arbre de vérité (*shajarat-i ḥaqīqa*). Dans les écrits du Bāb, on trouve fréquemment des références à la rencontre avec Dieu dans des contextes théologiquement complexes. Elles expriment

« Encounter / Meeting with God ». Par souci de ne pas alourdir le texte, j'ai utilisé un seul mot, rencontre, pour les deux concepts joints (NDT).

<sup>27</sup> Pour une liste complète des références à la locution coranique *liqā' Allāh*, y compris les utilisations nominales et verbales de la racine (l-q-w) voir KASSIS, *Concordance*, 744f.

souvent des sentiments de béatitude telle qu'on la trouve dans le *Bayān* persan, VIII.6, « Béni soit celui qui comprend la rencontre avec Dieu (*liqā'-Allāh*) au Jour de sa théophanie (*zuhūr*) » (ed. imprimée, 287).<sup>28</sup> Les quelques paragraphes suivants résument et commentent un ample choix de références clés faites par le Bāb dans ses *Bayān* au sujet de la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*), le Seigneur. Elles concernent les manifestations divines du passé et une théophanie eschatologique ultérieure, réalisée ou future.<sup>29</sup>

Contrairement à sa contrepartie probablement antérieure en persan, le *Bayān* arabe plus concis ne fait qu'occasionnellement (moins de sept fois) référence directe à la rencontre avec Dieu/le Seigneur (*liqā'-Allāh/ al-rabb*).<sup>30</sup> Le *Bayān* arabe, II: 7 au sujet du Jour de la résurrection, fait, en passant, une référence importante à la rencontre de Dieu (*liqā' Allāh*), et peut se traduire librement comme suit :

La septième porte [Unité II: 7] concerne le Jour de résurrection (*yawm al-qiyāma*) comme vous en êtes venus à le comprendre. Tout ce qui est du début de son lever par le Soleil de gloire (*shams al-bahā'*) jusqu'au moment de son coucher est mieux dans le Livre de Dieu qu'aucun moment de la « nuit » (*al-layl*), comme c'est évident pour ceux qui comprennent. En vérité, Dieu n'a rien créé si ce n'est pour ce Jour de résurrection, car à ce sujet tous sont destinés à la rencontre de Dieu (*liqā' Allāh*), admettant qu'une telle action soit en accord avec son bon plaisir

<sup>28</sup> A noter également la béatitude suivante dans le *Bayān* persan, VIII.16, « Béni celui qui fait mention de la Paternité (*abuwiyya*) relative au *Dhikr* (Souvenir messianique) de son Seigneur! » (p. 301).

<sup>29</sup> Voir spécialement le *Bayān* persan (références aux pages de l'édition imprimée bien connue : I.1 (p.3); II.1 (pp. 3, 19, Coran 13:2 est ici cité); II. 7 (pp. 30-33); II. 8 (p.36); II.16 (p. 58, 63); II.17 (p. 66, 71); II.18 (p. 73); III. 3 (p.78); III. 7 (pp. 81-82, environ 18 réfs. Dans cette section); III.11 (p. 90); IV. 8 (p. 128); IV.17 (p. 146); VI.13 (219-228 Coran 13:2 [3] est à nouveau ici cité et paraphrasé p. 222); VI. 8 (p.213); VI.13 (p.222, 226); VII. 6 (p. 247); VII.6 (p.247); VII.17 (p. 263 = *tilqā' al-shams*; p. 265); VIII.1 (p. 274); VIII.2 (p. 277-8); VIII. 6 (p. 287, une Béatitude); VIII.16 (p. 301); VIII.17 (p.304); IX.3. (pp. 314, 317), etc.

<sup>30</sup> Voir spécialement le *Bayān* arabe (références aux pages de l'édition imprimée bien connue d'al-Hasani) II.7 (p. 84); III.7 (p. 86); cf. VII.9 (p.94 *tilqā'*); X.6 (p.101; expression verbale; cf. Coran, 43 : 83 ; 52 : 45 ; 70 : 42).

En ce jour de résurrection, cela [*liqā' Allāh*] sera formellement réalisé (*zāhir*) ... Quiconque atteint la rencontre avec lui (Dieu) atteint assurément la rencontre avec moi (*liqā' ī*) [le Bāb] encore que personne ne devrait en être content s'il n'en fait pas l'expérience personnelle. Rappelez-vous donc cette quintessence [du Jour eschatologique de] l'au-delà (*ḥarf al-ākhir*) et prenez conscience de vos propres limitations. (Bayān en arabe, II. 7, texte dans AL-HASANI, 84, cf. NICOLAS 1905:103-4).

Le Jour de la résurrection (*yawm al-qiyāma*) est ici identifié par le Bāb au Jour la rencontre de Dieu (*liqā'-Allāh*). Cela commence par le lever de la Manifestation de Dieu comme l'éclatant « Soleil de Gloire » (*Bahā'*) qui éclipse la phase ou l'ère de la « période nocturne » des ténèbres de l'insouciance ou de l'irréligiosité. L'actualisation théologique personnelle du Jour de la rencontre de Dieu (*liqā' Allāh*) au Jour de la résurrection, est la rencontre génératrice de foi ou rencontre avec le Bāb lui-même, accompagnée des actes dignes de cette ère nouvelle et acceptables par Dieu.<sup>31</sup>

Bayān persan II: 7 se décrit comme se rattachant au Jour de la résurrection qui est ici défini comme « le Jour de la Manifestation de l'« Arbre de réalité » (*yawm-i zuhūr-i shajarat-i ḥaqīqat*) », en synonymie avec le domaine de la théophanie du Messager de Dieu. Agissant en opposition avec ce qui aurait dû se passer au temps de la rencontre eschatologiques avec Dieu (*liqā' Allāh*), les gens ont exilé le Bāb du cœur du monde islamique aux montagnes éloignées en Ādhirbayjān (NO de la Perse) connues sous le nom de Mākū. Comme Dieu; l'Essence très sanctifiée (*dhāt-i aqdas*), est à jamais au-delà de toute accessibilité humaine, le destin des gens aurait dû les amener à rencontrer son représentant, le Bāb, comme « l'Arbre de réalité ». Le rencontrer comme l'Arbre primordial (*shajarat-i awwaliyya*) réalise la rencontre avec Dieu promise dans le Coran. Cette rencontre pourrait cependant, à la lumière de son occultation terrestre à Mākū, se réaliser en récoltant une portion d'argile (*ṭīn*), à

<sup>31</sup> Dès 1865, Gobineau (avec l'aide d'autres personnes) traduit le *Bayān* arabe qu'il intitule « *Ketab-e-Hukkam* », (sic. pour le *Bayān* arabe) dans *Les Religions...* 2nd ed. 1866, pp. 461-543. Pour le *Bayān* arabe, II: 7 voir p. 478. L'écrivain français Nicholas a aussi traduit le *Bayān* arabe, II: 7, pages 103-4 dans sa traduction de 1905, *Le Bayān Arabe...* (voir bibliographie).

titre de signe dévotionnel, des environs de sa maison à Shiraz (ou peut-être de la Ka'ba à La Mecque). On pourrait considérer que des actions de cet ordre seraient équivalentes à la réalisation de la rencontre avec Dieu en raison de l'indisponibilité de la personne du Bāb (Bayān II.7, ed. imprimée, pp. 30-33).

Parlant avec la voix de Dieu dans le Bayān arabe, III: 7, le Bāb audacieusement ouvre cette section en déclarant que les êtres humains, « ma création/mes créatures », ne peuvent jamais comprendre sa Réalité, et encore moins avoir une vision directe de lui. C'est donc le cas où tout ce qui est révélé dans le Coran au sujet de la rencontre (*liqā'*) avec lui (Dieu), a toujours concerné et concernera toujours celui qui le représente. La connaissance de cela est « le plus grand des paradis » (*aẓam al-jannāt*). Cela peut être saisi par ceux qui sont capables de s'approprier la « gnose » profonde (*ir-fān*).<sup>32</sup>

Le résumé arabe, prélude du Bayān persan III: 7 place le successeur messianique du Bāb, Celui que Dieu doit rendre manifeste (*man yuẓhiru-hu Allāh*), au centre de la rencontre eschatologique avec Dieu (*liqā' Allāh*).<sup>33</sup>

La septième porte de la troisième unité traite de ce que Dieu a révélé concernant la rencontre avec lui (*liqā'*) et la rencontre avec le Seigneur (*liqā' al-rabb*). Cela, puisque l'intention est la personne de Celui que Dieu doit rendre manifeste (*man yuẓhiru-hu Allāh*), car il n'est pas possible de voir Dieu dans son essence

Le texte principal du Bayān persan, III: 7 continue en soulignant l'impossibilité de comprendre et de décrire l'Essence divine ultime

<sup>32</sup> Pour le Bayān arabe, III: 7, voir Gobineau, *Ketab-e-Hukkam*, dans *Les Religions*, p. 484. Nicholas a aussi traduit le Bayān arabe III: 7, page 114 dans sa traduction de 1905, *Le Bayān Arabe*

<sup>33</sup> Le Bāb utilise fréquemment la locution messianique « Celui que Dieu doit rendre manifeste (*man yuẓhiru-hu Allāh*) dans ses derniers écrits pour désigner son successeur ou des successeurs futurs. Cette figure sublime est mentionnée environ 200 fois dans le Bayān persan. Pour les Bahā'īs, ce titre fait référence à Bahā'u'llāh lui-même (voir plus loin).

(*dhāt-i azal*), la Divinité ou le Réel (*haqq*).<sup>34</sup> La mention scripturaire de sa rencontre (*liqā'*) n'est physiquement et uniquement possible, que par sa Manifestation (*zāhir bi-zuhūr-i ū*) par laquelle on entend le « Point de réalité » (*nuqṭat-i haqīqa*) qui « a toujours été et sera toujours la Volonté première de Dieu » (*mashīyyat-i avvaliyya*). Le Coran, continue le Bāb, fait mention des deux notions, la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) et la rencontre avec le Seigneur (*liqā'-i Rabb*). Ceci par la Volonté première de Dieu (*mashīyyat-i avvaliyya*), ci-avant mentionnée, centrée sur le prophète Muhammad, le Messenger de Dieu (*rasūl Allāh*). Par phases, ou peu à peu, il y a une autre descente de cette Réalité primordiale (centrée sur Muhammad) jusqu'à ce que tout (*har shay'*) soit affecté par les pouvoirs de la rencontre; Mais, ajoute-t-il, il n'y a pas de preuves évidentes de cela, sauf ce que Dieu lui-même révèle des ramifications descendantes, les ombres de la Réalité primordiale (*haqīqat-i avvaliyya*). Ce phénomène divin est évident dans la Réalité (*haqq*) des Imams duodécimains bien-guidés car « quiconque les a vus, a vraiment vu Dieu ». La réalité de la rencontre (*liqā'*) est révélée d'une manière similaire par la connaissance ou gnose (*ilm*) du Bāb comme une « porte battante » (*bāb-i maftūh*). Une nouvelle plénitude de Divinité est rendue possible par le jeune Siyyid de Shiraz.

La « Réalité préexistante » rend aussi possible la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) en fonction de la réalité (*haqq*) de la personne ayant la foi ou croyant (*mu'min*). L'âme croyante est capable d'atteindre un état de « béatitude » ou « bonheur » (*surūr*), décrit comme la béatitude même ou bonheur de Muhammad, le Messenger de Dieu, et équivalente, est-il dit, à la « béatitude » ou « bonheur » de Dieu lui-même (*surūr-i khudā*). D'autre part, l'âme croyante peut en arriver à expérimenter un état de « lamentation » ou « tristesse » (*huzn*), aussi dite équivalente à la « lamentation » ou « tristesse » (*huzn*) du prophète Muhammad et donc de Dieu lui-même. Le but du véritable croyant est d'atteindre la « Réalité divine primordiale »

<sup>34</sup> J'ai consulté les textes originaux du *Bayān persan*, Unité III. 7 dans Minasian Coll. Ms. 741, pp. 156-168; INBMC 24: 161-2; Azālī ed. 81-82. cf. aussi Nicholas 1913, II: 28-31. Voir en outre BROWNE, 'A Summary of the Contents of the Persian Bayān' (sur Per. Bayān III: 7) dans Momen ed. 1987.



par les personnes des portes de la guidance imâmologique ou eschatologique (*ḥaḳīqat-i avvaliyya-yi abwāb-i ḥudā*). De cette manière, toute âme peut atteindre son but ultime qui concerne le mystère de la rencontre avec Dieu (*liqā'-Allāh*).

Quant à l'effet de cette rencontre divine (*liqā'-Allāh*) primordiale, génératrice de forces divines sur l'incroyant entêté, il est dit n'aboutir à rien d'autre qu'au feu de l'enfer (*al-nār*). La rencontre avec Dieu est un acte de jugement eschatologique résultant en en archétypes tels que « bonheur » (*al-surūr*) ou « tristesse » (*al-huẓn*), le paradis du « ciel » ou les profondeurs de « l'enfer ». Toute personne qui rencontre Celui que Dieu rendra manifeste (*man yuẓhiru-hu Allāh*), messie post-bābi, expérimente vraiment la grande *liqā' Allāh / liqā'-i rabb*, la plénitude de la rencontre avec Dieu ou la présence du Seigneur<sup>35</sup>

L'unité VI, porte.13 des Bayāns persan et arabe a trait au nombre de portes ou d'ouvertures à la maison du Bāb; elles ne devraient pas excéder quatre-vingt-quinze (= 5 x 19). Le sujet de la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) est peut-être soulevé à plusieurs reprises, du fait que les ouvertures peuvent donner accès à des rencontres spirituelles. Il est fait mention de la durée de la dispensation islamique (s'étendant sur 1270 années ou sur 1260 AH = 1844 CE), ensuite à une période de « visites sacrées » (*Ziyāra*) dans le but d'actualiser la « rencontre avec Dieu » (*liqā' Allāh*). Il est explicitement déclaré que « tous furent créés » pour cela (p, 222). Cette question, la visite (*Ziyārat*) à la maison du Bāb, reliée à la « rencontre avec Dieu » (*liqā' Allāh*) ou avec le Seigneur, fait référence au verset clé (verset 2 ou 3) ouvrant la Sourate du Tonnerre (*Sūrat al-Ra'd*, C., 13). La rencontre divine par un voyage sacré est aussi mise en rapport avec la visite du lieu des corps ou tombeaux des « Lettres du vivant » (*ḥurūfāt al-ḥayy*; dix-huit des plus importants disciples du Bāb). Vers la fin de VI.13 (ed. imprimée, p.226), le lever du Soleil de réalité (*shams-i ḥaḳīqat*) est associé à un état de préparation pour la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) au Jour de la résurrection (*yawm*

*al-qiyyāma*) (ed. Azali imprimée, pp. 219-228). Finalement, il y a lieu de noter à ce sujet que le Bayān arabe, VI.13, met la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) en rapport avec une rencontre du Bāb lui-même. Cela est déclaré être le « plus grand des paradis » (*a ẓam al-jannāt*) (Bayān arabe, III.7, AL-HASANI, p. 86).

### *Dalā'il-i sab'a* (Les Sept preuves) en persan

Dans son *Dalā'il-i sab'a* en persan, le Bāb fait état du caractère central de la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*). Après avoir évoqué le rang élevé du prophète Muhammad, il souligne le fait que tout fut créé en vue de la rencontre (*liqā'*) eschatologique, sans pour autant impliquer une quelconque relation directe avec Dieu, l'Essence divine apophatique et éternelle (*dhāt-i azal*). Il évoque plutôt une interaction par son Agent de communication, la Manifestation divine de la réalité (*mazhar-i ḥaḳīqat*). A ce propos, rien ne peut établir la profondeur de sa gnose (*irfān*) bien que cette question soit connaissable en vertu de son propre Être (*bi-nafsihi*). Le Bāb a déclaré que les dirigeants et rois des Etats islamiques, pendant la période des Qajar, ont manqué, en raison de leur insouciance et de leur égoïsme, de désigner quelqu'un pour informer tout le monde de la réalisation imminente ou actuelle de la rencontre avec Dieu (*liqā'*) pour laquelle tout avait été créé (voir. *Dalā'il*, 31ss).

### Le futur de la prophétie et de la guidance divine

C'est aujourd'hui un enseignement Bābī-Bahā'ī essentiel que des messagers divins (*al-rusul*) futurs ou Manifestations divines (*mazhar-i ilāhī*) établiront ou renouvelleront, dans beaucoup de milliers d'années, la religion éternelle de Dieu. La revendication du Bāb d'être le Messie sunnite/chiite, le *Qā'im/Mahdī* et l'un de ceux en qui la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) se réalise, n'empêche pas et n'exclut pas ses prédictions de nombreuses venues messianiques futures de la figure peut-être d'origine soufie de Celui que Dieu doit rendre manifeste (*man yuẓhiru-hu-Allāh*) en qui, sans exception, la rencontre divine (*liqā' Allāh*) trouvera des accomplissements futurs (GOLDZIER, 1921 tr. Lambden & Walker 1992). On en trouve l'indication claire dans un passage d'une des dernières œuvres du Bāb, le *Kitāb-i Panj Sha'n* (Livre des cinq degrés, 1850 CE), où les

<sup>35</sup> On peut trouver le texte en français de Bayān III: 7A dans Nicolas, volume 2 (pp. 28-31) de sa traduction de 1913 du Bayān persan en 4 vol. (voir bibliographie). Une édition Azalī du Bayān persan fut imprimée pour la première fois dans les années 1960 (voir bibliographie).

phrases suivantes pourraient vouloir indiquer un nombre infini de théophanies futures du messie théophanique Bābī, *man yuzhiru-hu Allāh* :

.. Et après le Bayān c'est [la théophanie de] *man yuzhiru-hu Allāh* [1]. Et après *man yuzhiru-hu Allāh* [1] *man yuzhiru-hu Allāh* [2]. Et après *man yuzhiru-hu Allāh* [2] *man yuzhiru-hu Allāh* [3]. Et après *man yuzhiru-hu Allāh*, [3] *man yuzhiru-hu Allāh* [4]. Et après *man yuzhiru-hu Allāh* [4] *man yuzhiru-hu Allāh* [5]. Et après *man yuzhiru-hu Allāh* [5] *man yuzhiru-hu Allāh* [6]. Et après *man yuzhiru-hu Allāh* [6] *man yuzhiru-hu Allāh* [7]. Et après *man yuzhiru-hu Allāh* [7] *man yuzhiru-hu Allāh* [8]. Et après *man yuzhiru-hu Allāh* [8] *man yuzhiru-hu Allāh* [9].

Il y a un passage similaire à ce qui précède dans un écrit antérieur du Bāb, *al-Dalā'il al-Sab'a* (Les sept preuves, c. 1849) en arabe. Commentant la déclaration coranique de Muhammad au sujet des prophètes du passé (*al-nabiyyīn*; cf. *le khātām al-nabiyyīn* de C., 33:40), il souligne que cela indique leur unité essentielle dans la promulgation d'une seule religion ou cause de Dieu (*amr wāhid*). Cette unité continue depuis l'ère islamique jusqu'à celle du Bāb, le Point du Bayān. Par après, du Point du Bayān elle continue jusqu'à l'ère du premier *man yuzhiru-hu Allāh* (Celui que Dieu doit rendre manifeste) messianique et ensuite jusqu'à un autre *man yuzhiru-hu Allāh*. Cette théophanie messianique, déclare ensuite le Bāb, continuera « jusqu'à la fin (*ākhir*) qui ne connaît pas de fin (*ākhir*) » (Ar. *Dalā'il*, p. y = 10).

La position du Bāb est donc totalement à l'opposé des défenseurs islamiques de la doctrine de la fin de la prophétie. La mention de neuf théophanies ou d'une succession sans fin de *man yuzhiru-hu Allāh* (Celui que Dieu doit rendre manifeste) indique très vraisemblablement leur réalisation future sans fin. Vers la fin de sa vie, dans son *Haykal al-dīn* (Temple de la religion, 1266/ 1850), le Bāb fait une mention croissante de « celui que Dieu doit rendre manifeste ». Il donne diverses indications quant à l'époque de ses venues messianiques après neuf (1269/1852), dix-neuf (1279/1862-3) ou entre 1511 (abjad de *al-ghiyāth*, assistance) et 2001 (abjad de *al-mustaghath*, celui dont le secours est invoqué) années à partir de 1260/1844.

Ces derniers chiffres sont interprétés par Bahā'u'llāh comme suggérant de façon numérique et/ou messianique des Noms de Dieu, soit faisant allusion aux périodes de neuf années (1844-1852/2) ou dix-neuf années (1844-1863 CE), soit n'ayant pas de signification chronologique. Certaines de ces datations messianiques sont aussi vues comme des allusions à des époques de théophanies futures, postérieures à l'ère Bābī-Bahā'ī (voir Bahā'u'llāh, *Lawḥ-i Khalīl Ibrahim Muballigh Shirazi*, pp.1-30; 'Ô toi Créateur » Hebrew Univ. ms.).

### Finitude (*Khātamiyya*) et Rencontre avec dieu (*Liqā' Allāh*) dans les écrits de Bahā'u'llāh

Dans cette révélation (*zuhūr*), le mystère de ce thème (« fin de la prophétie », *khātamiyya*) a été une épreuve douloureuse (*mumtāhan*) pour toute l'humanité. (KI : § 172-3, pp. 107-8, § 173 de la traduction française) <sup>36</sup>

Il a déjà été indiqué ci-avant que le mot arabe *khātām* dans *khātām al-nabiyyīn* (C., 33 : 40) ne signifie pas « sceau », dans le sens de « dernier » des prophètes. Pour les Bahā'īs cela présente d'une façon plus appropriée Muhammad comme « l'acmé des prophètes » pendant l'ère qui précède le Jour de la résurrection (*yawm al-qiyyāma*), quand la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) se produira par une Manifestation de Dieu messianique (*mazhar-i ilāhī*). Comme le Bāb, Bahā'u'llāh dans son *Kitāb-i-Īqān* (Le Livre de la certitude) traite spécifiquement de la question du « sceau des prophètes » (*khatām al-nabiyyīn*) à la lumière de la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*)

Les significations théologiques profondes de la réalisation eschatologique de la rencontre avec Dieu/le Seigneur (*liqā' Allāh/al-Rabb*) et la vision future du Seigneur Dieu sont centrales dans la religion fondée par Bahā'u'llāh. Il souligne les significations profondes de ce sujet à la lumière de ses revendications théophanologiques, exprimées dans ses nombreux livres principaux et tablettes.

<sup>36</sup> Notez le passage presque parallèle dans *Dalā'il-i sab'a* (Les sept preuves) en persan du Bāb : « Le peuple du Bayān ... connaîtra une épreuve douloureuse (*mumtāhan*) dans Celui que Dieu doit rendre manifeste (*man yuzhiru-hu Allāh*) (Per. *Dalā'il*, 45).

Il présente sa religion Bahā'ī comme étant établie le Jour de Dieu, l'époque de la présence, de la rencontre de Dieu (*liqā' Allāh*). A plusieurs reprises, Bahā'u'llāh déclare que la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) est réalisée, et le sera, par la parousie des Manifestations divines théophaniques (*mazāhar-i ilāhī*) qui renouvellent la religion d'âge en âge. Aujourd'hui, la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) s'est produite, selon les Bahā'īs, par la personne, les enseignements religieux et les missions du Bāb et de Bahā'u'llāh. On les voit tous deux comme la théophanie indirecte de la Divinité inconnaissable au Jour de Dieu (*yawm Allāh*). Pendant les quarante ans de sa mission prophétique (1852-1892), il est souvent fait référence par Bahā'u'llāh à la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) dans ses commentaires.

Seuls quelques textes scripturaires traitant de ce sujet important peuvent être examinés ici.

### ***Rashh-i 'amā' (Ondées du nuage d'en haut, 1852-3)***

Dans le quatrième couplet de ce poème des tout premiers temps, le *Rashh-i 'amā'*, il est fait référence à la « vague de Sa présence » (*mawj-i liqā'*) par laquelle « gronde la Mer de pureté » (*baḥr-i siḡā*). Cela fait peut-être référence à la réalisation de la théophanie eschatologique divine par la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) dans le Bāb et/ou Bahā'u'llāh lui-même.

### ***Lawḥ al-Ḥurūfāt al-muqaṭṭa'āt (Tablette sur les Lettres isolées, vers 1858).***

Parmi les premiers écrits où Bahā'u'llāh traite de la question de *khātām al-nabiyyīn* (C., 33 : 40b), il y a son témoignage de la mission théophanique du Bāb dans sa *Lawḥ-i-Ḥurūfāt al-muqaṭṭa'āt* (Tablette sur les lettres isolées, vers 1858). Le Bāb, y est-il dit, vint avec toutes sortes de « preuves éclatantes » dans un peuple « orgueilleusement fermé » dans leur rejet, en dépit de la promesse coranique de la présence de Dieu (*liqā' Allāh*). Lorsque Dieu scella la prophétie (*khatama al-nubuwwat*) par Muhammad (Coran, 33 : 40), « il donna aux serviteurs la bonne nouvelle de la rencontre avec Lui (Dieu) » et la question est ainsi « définitivement tranchée » (*khatama al-makhtūm*). Dans la personne du Bāb, « Dieu vint (parmi eux) à l'ombre des nuages (*fī ḡulal alghamām*, C., 2 : 210), sonna de

la trompette de la cause (*naḡakha fī ṡūr alamr*, cf. C., 18 : 99; etc), fendit les cieux (*inshaqqat alsamā'*, cf. C., 55 : 37 ; 69 : 16 ; 84 : 1) et réduisit les montagnes en poussière (C., 56 : 5 ; 69 : 14, etc). Sur quoi, en langage symbolique, « tous revinrent sur leurs talons » (cf. C., 3 : 144 ; 6 : 71) (*Ma'ida*, IV: 65) Dans sa *Lawḥ-i Ḥurūfāt*, Bahā'u'llāh poursuit son argumentation en disant que le peuple, malgré la théophanie du Bāb, se conduisit comme les juifs et les chrétiens. Ils persistent à attendre la réalisation des promesses et de la présence de Dieu (*liqā' Allāh*) eschatologique. (Venue divine).

### **Tablette à 'Alī Muhammad Sarrāj (c.1867 CE)**

Une décennie plus tard ou à peu près, dans sa longue tablette en persan à 'Alī Muhammad Sarrāj, Bahā'u'llāh aborde la question de l'obscurité des prophéties eschatologiques dans les écrits religieux abrahamiques. Il souligne les implications extrêmement claires (*aṡraḡ al-kalimāt*) de la finitude dans *khātām al-nabiyyīn* (Coran, 33 : 40) mais déclare que c'est un voile malencontreux et inacceptable empêchant la foi postislamique de reconnaître un autre Agent suprême de Dieu. En dépit de ses implications de finitude, déclare Bahā'u'llāh, les personnes au cœur pur accédèrent néanmoins à la vraie foi dans le Point du Bayān (*bi-irfān nuḡṡa-yi bayān* = le Bāb). En réalité, ajoute-t-il, ces personnes au cœur pur comprirent cette question de finitude (*khātimiyyat*) de manière à pouvoir reconnaître la venue d'un « prophète » (*nabī*) « depuis le commencement qui n'a pas de commencement jusqu'à la fin qui n'a pas de fin ». (*Lawḥ-i Sarrāj*, *Ma'ida*, VII: 28ff).

Pour le Bāb et Bahā'u'llāh, le *khātām al-nabiyyīn* coranique n'exclut en aucune manière la théophanie divine au « Jour de Dieu » eschatologique (*yawm Allāh*). Même si on admet que cette finitude écarte la venue d'un *nabī* (prophète) ou même d'un *rasūl* (envoyé) postislamique, cela n'exclut pas une théophanie eschatologique. Le Bāb et Bahā'u'llāh, bien que s'affirmant totalement humains, n'en revendiquent pas moins d'être totalement Manifestations de Dieu (*mazḡar-i ilāhī*) d'une manière qui transcende les questions relatives aux significations de *khātām al-nabiyyīn*. En fait, Bahā'u'llāh transcende si bien ces questions que dans de nombreux passages théo-

phanologiques, il se présente comme étant lui-même la personne divine qui a envoyé les *nabī* et *rasūl* de l'ère préislamique et leur a donné leur mission. Dans une tablette importante de la période d'Acre, Bahā'u'llāh se défend contre les accusations d'avoir contredit la compréhension musulmane de Coran, 33 : 40 en ces termes :

Tu as vraiment confirmé (la vérité) en ce que tu as annoncé (en citant Coran, 33 : 40). Nous attestons en effet que par lui (Muhammad), les états de messager et de prophète (*al-risāla wa'l-nubuwwa*) ont été scellés. Celui qui prétend après lui (Muhammad) à un rang aussi élevé est vraiment dans l'erreur manifeste... Le tapis de la prophétie (*bisāt al-nubuwwa*) est roulé et celui qui les a envoyés [Bahā'u'llāh] est venu en souveraineté manifeste. (Tablette sans titre à Ḥasan ou *Lawḥ-i Khātām al-nabiyyīn*).

### *Jawāhir al-asrār* (Joyaux des mystères divins (c.1861))<sup>37</sup>

Bahā'u'llāh écrivit *Jawāhir al-asrār* (Joyaux des mystères divins) à Bagdad en 1277/1860-61 en réponse aux questions posées par Siyyid Yūsuf Sidihi (Isfahānī), un élève d'un religieux chiite de haut rang, qui fut *marja' al-taqlīd* (autorité suprême chiite), Shaykh Murtaḍā al-Anṣārī (d. Najaf 1864). Il contient dix ou onze références à la rencontre avec Dieu (*liqā'*) et commente la théologie de sa réalisation à la fin des temps. Le destinataire est décrit comme l'un de « ceux qui sont assurés de rencontrer leur Seigneur (*liqā' rabbihim*) au moment où les obstinés failliront à atteindre la foi dans le Bāb et « sa beauté » (*jamāl*) le « Jour de sa présence » (*yawm liqā' ihi*) (*Jawāhir*, 7, 25, cf. trad. §§, 7, 79).

Se référant à Muhammad comme l'illustre « Point du Furqān » [Coran], donnant à ses disciples la capacité d'entrer dans le « paradis de la présence divine » (*jannat al-liq*), Bahā'u'llāh décrit le « paradis du jour de Dieu » (*jannat fī yawm Allāh*) comme suprême et « éclipsant tout autre paradis ». Cela est mentionné par le fait que, auparavant, Dieu « scella l'état de prophétie » (*khātama maqām al-*

<sup>37</sup> Je citerai ici les numéros des pages de la publication en arabe de 2003 (2nd ed.) et de la traduction anglaise (Gems, voir bibliographie : Ar. 7/Gems 7; Ar. 18/Gems 21; Ar. 34/Gems 40; Ar. 36/ Gems 42-3 (twice); Ar. 37/Gems 43-4 (twice); Ar. 39/ Gems 47; Ar. 40/Gems 48; Ar. 49/ Gems 58; Ar. 62/ Gems 73. (pour l'édition française de 2005, voir les §§ 7, 55, 58, 60, 63, 64, 81, 84, 108 NDT).

*nubuwwa*) par Muhammad comme indiqué dans Coran 33 : 40. Après avoir cité spécifiquement ce verset coranique, Bahā'u'llāh rappelle sur le champ à ses lecteurs que Dieu a promis dans le Coran à « tous les hommes qu'ils parviendraient en sa présence (*liqā'*) au jour de la résurrection (*yawm al-qiyyāma*). C'est par ce moyen et par les versets coraniques au sujet de la rencontre avec Dieu (*liqā'*), que la grandeur de la religion eschatologique (*ʿaẓimat zuhūr al-ba'd*) est désignée comme le « Paradis » suprême. Après avoir établi ce point, Bahā'u'llāh rédige cette apostrophe de béatitude, très claire :

Béni celui qui sait avec certitude qu'il atteindra la présence de Dieu (*bi-liqā' ihi*) au jour où sa Beauté (*jamāl*) sera manifestée. (*Jawāhir*, 36ff, trad. § 58).

S'abstenant de citer les nombreuses références coraniques nobles au sujet de la *liqā' Allāh/al-rabb*, à laquelle il assigne une très grande importance, Bahā'u'llāh choisit le verset 13 : 2 du Coran, qu'il cite entièrement. Finalement, mais sans épuiser le sujet, il faut noter que dans *Jawāhir al-asrār*, Bahā'u'llāh à plusieurs reprises associe la rencontre avec Dieu (*liqā' -Allāh*) au « Jour » à venir de la « dernière résurrection » (*qiyyāmat al-ukhrā*). Comme dans le Bayān, il associe étroitement cela avec la figure messianique de Celui que Dieu doit rendre manifeste (*man yuẓhiru-hu Allāh*) » (voir *Jawāhir*, 49, 62. trad. §§, 49, 80). A ce propos il prononce une béatitude pour celui qui expérimente la *liqā' -Allāh* par ce messie Bābī :

Grande est la bénédiction de celui qui arrive en sa présence (*liqā'*) et contemple son visage. (*Jawāhir*, § 108).

### *Kitāb-i-Īqān* (Livre de la certitude)

Ecrit aux environs de 1862 CE, le *Kitāb-i-Īqān* en persan (Livre de la certitude) de Bahā'u'llāh, contient beaucoup de paragraphes qui clarifient des questions théologiques, spécialement celles qui tournent autour de *khātām al-nabiyyīn* et de l'attendue rencontre coranique avec Dieu (*liqā' Allāh/al-Rabb*). Vue de cette façon, la rencontre eschatologique (*liqā'*), comme n'étant rien d'autre qu'une *ta-jallī* (automanifestation divine, effusion, théophanie glorieuse etc, cf. C., 7 : 143) divine théophanique générale ou complète, se voit

offrir une perspective messianique. Le *Kitāb-i-Īqān* fut écrit en réponse aux questions posées par un oncle maternel du Bāb, Ḥajjī Mīrzā Siyyid Muhammad (d. 1293/1876'), connu comme le Très-Grand Oncle (*Khāl-i-Akbar*). Il a posé des questions spécifiques au sujet des « signes » traditionnels islamiques de la manifestation eschatologique ou théophanie (*zuhūr*). Cela à la lumière des revendications messianiques du Bāb, y compris la clarification de *khātām al-nabiyyīn* et de la rencontre coranique avec Dieu (*liqā' Allāh*).<sup>38</sup>

Cette question de la théophanie, la rencontre (*liqā'*) avec Dieu au Jour de la résurrection, est mentionnée environ 37 fois dans le *Livre de la certitude*. On en trouve environ six de ces références, qui sont accompagnées des versets coraniques cités, dont Coran, 2 : 188 ; C., 29 : 23 ; C., 2 : 46, 239 ; C., 18 : 110 et C., 13 : 2 (voir tout spécialement KI : § 148-9 ; pp. 92-3, trans. 136f.). Dans le *Kitāb-i-Īqān*, Bahā'u'llāh lui-même note qu'il y a des références à Coran 33 : 40b qui concernent la rencontre avec Dieu (*liqā'-Allāh*) promise dans l'avenir et déclare que « rien de plus sublime (*a'zam*), de plus explicite (*aṣraḥ*) que cet « accès à la Présence divine » (*liqā'*) n'a été révélé dans le Coran (Voir spécialement. C., 39 : 71 ; 40 : 15 ; 41 : 54, etc., KASSIS, *Concordance*, 743ff et KI : § 181 p.112, trans. pp.169-70).

De nombreux paragraphes du *Kitāb-i-Īqān* traitent directement ou indirectement du sujet critique de la *khātamiyya*, la question du « sceau des prophètes ». Bahā'u'llāh déclare que les gens ont généralement failli à comprendre la signification de ce sujet. Ils ont été sérieusement interpellés par cette locution obscure qui a mis au défi leur compréhension, au point que beaucoup furent privés la providence divine, toujours dispensée, de la venue du Bāb. Concernant la réalité sublime de la personne de Muhammad, Bahā'u'llāh argumente à la lumière de diverses traditions islamiques, qu'elle était intemporelle, à la fois « le premier » et « le dernier » et pas du tout quelque chose de « scellé ». On dit que le prophète a affirmé son identification avec tous les prophètes du passé, comme le premier Adam, Noé, Moïse et Jésus. Comme Muhammad s'est lui-même

<sup>38</sup> Pour plus de détails au sujet du *Kitāb-i-Īqān* voir la bibliographie, Quinn + Lambden EIr. article.

considéré comme Adam, le « premier des Prophètes », il n'est en rien surprenant qu'il se soit légitimement vu comme le « Sceau des Prophètes ». Cette dernière locution n'a jamais prétendu éluder l'éternelle succession des prophètes qui apportent la guidance divine. Tout comme Dieu lui-même, les grands prophètes, selon Coran 57 : 3, sont pour toujours le « premier et le dernier » (KI : § 172ff., p.107ff., trans. p. 162ff.).<sup>39</sup>

C'est dans cette optique que Bahā'u'llāh, dans son *Kitāb-i-Īqān* et ailleurs, argumente que *khātām al-nabiyyīn* était une qualification de Muhammad. Il souligne la nature élevée du prophète arabe, sans impliquer la fin absolue de la prophétie. Bahā'u'llāh déclare que *khātām al-nabiyyīn* dégénère en l'un des voiles orgueilleux de gloire (*subuhāt al-jalāl*) qui empêchent le déploiement de la réalité (KI : § 175, p. 109, trans. 164-5).

Introduisant la personne des Messagers ou Manifestations de Dieu et leur rejet récurrent à travers l'histoire par leurs contemporains obstinés, Bahā'u'llāh fait référence à la rencontre/présence divine (*liqā'*) eschatologique comme à « l'essence véritable de présence de Dieu (*liqā' Allāh*) lui-même ». Pour clarifier le texte persan à ce sujet, Shoghi Effendi présente les Messagers divins comme « Sa face » (*liqā'*) (*liqā'-i ū*), la « Face véritable de Dieu lui-même » (*'ayn liqā' Allāh*) (KI § 3 p. 2, trans. p. 3). La personne de la Manifestation de Dieu est présentée comme l'incarnation essentielle de la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*), la théophanie divine. L'importance de cette relation théologique entre Dieu et son messager (traditionnellement entre « Lui/lui » et « Lui/lui » subordonné), est répétée tout au long du *Kitāb-i-Īqān* comme les quelques notes suivantes suffiront pour l'illustrer :

<sup>39</sup> Bahā'u'llāh met en outre les disciples du Bāb en garde de ne pas se voiler par la notion de *khātām al-nabiyyīn* (sceau des prophètes), voiles typiques lors de l'accomplissement messianique, au temps de *mustaghāth* (celui qui est invoqué), notion que les Baha'is voient en la personne et la dispensation de Bahā'u'llāh (KI : § 256, p. 152 trans. 229-230). Voir en outre, KI : § 177-8, pp. 110-111, trans. 166-7 où la locution *khātām al-nabiyyīn* est liée à l'orgueil des 'ulamā' (religieux) obstinés comme les « voiles de gloires » (*suhuhāt al-jalāl*) mentionnés dans le hadith de Kumayl ibn Ziyād al-Nakha'i (d. c. 81 / 701), dont on ne peut donner les détails ici.



Rencontre/présence divine (*Liqā'*) islamique et préislamique

Dans son évocation du rejet juif de Jésus, appelé « Beauté de Jésus » (*jamāl-i 'Isavi*), Bahā'u'llāh déclare que les gens ont manqué d'atteindre la rencontre avec Dieu (*liqā'-Allāh*) par ce « jeune nazaréen » (*javān-i nāṣiri*). Il est intéressant de noter à ce sujet, le fait que plusieurs textes des Évangiles tout comme d'autres textes du Nouveau Testament ou des textes apocryphes associés appliquent à Jésus des prophéties de la Bible hébraïque concernant la venue divine, la venue de Dieu, le Seigneur lui-même (*kyrios* en grec).<sup>40</sup> Pour les Bahā'īs, la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) se réalisa à l'époque de la venue de toutes les Manifestations de Dieu pré-Bābī-Bahā'ī, y compris Moïse, Jésus, Muhammad et beaucoup d'autres. Ils soutiennent que la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) des derniers jours par le Bāb et Bahā'u'llāh, avait son écho dans le passé mais fut complètement accomplie quand le « Jour » promis est arrivé. (KI: § 17 pp. 11-12, trans. 17-19).

Dans les livres sacrés du passé, tous avaient la promesse de la rencontre de divine (*liqā' Allāh*) ainsi que de recevoir de Lui une connaissance ésotérique (*'irfān*, gnose) en le reconnaissant (KI: § 148 p. 91 p. 136-9). Cette promesse a été tenue dans le passé et elle est de nouveau attendue, comme les première et seconde venues de Jésus. Bahā'u'llāh explique que des musulmans pieux ont connu la noblesse de la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) par le « souffle revivifiant » (*naḥāt-i qudsiyya*) de Muhammad. Ils peuvent maintenant affronter le défi de la rencontre (*liqā' Allāh*) eschatologique avec Dieu dans l'ère Babi-Bahā'ī du Jour de la résurrection (KI: § 170, p.106, trans. 159-60).

Même si la plupart des musulmans, d'un point de vue Bābī-Bahā'ī, en vinrent à rejeter ou à mal comprendre la signification d'atteindre la rencontre/présence de Dieu (*liqā' Allāh*), c'est une rencontre qui est appelée dans le Livre de la certitude « le degré le plus élevé de grâce » (*fayḍ-i fayyād-i qidam*), la « plénitude de son absolue prodigalité (*kamāl-i faḍl-i muṭlaq*) à l'égard de ses créatures » (KI: § 148, p. 91, trans. 136-7). Après avoir déclaré cela,

<sup>40</sup> Par exemple, ADAMS, 2006, ci-après.

Bahā'u'llāh cite, en confirmation, cinq versets coraniques concernant la rencontre avec Dieu (*liqā'-Allāh*) (C., 29 : 23 ; 2 : 46, 49 ; 18 : 111 et 13 : 2) dont certains ont trait à son rejet passé et/ou à sa réalisation future. Il commente « qu'il n'y a pas de thème plus catégoriquement affirmé dans les saintes Écritures » (*kutub-i samāvi*) (KI: §§ 148-9, p.92 trans. 138f).

Bahā'u'llāh rejeta l'interprétation de la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) comme révélation eschatologique de Dieu (*tajallī Allāh*) au Jour de la résurrection (*qiyāmat*). Une telle compréhension d'une autorévélation de Dieu n'est en fait qu'une révélation divine générale, ce qui est évident en chaque chose dans le cadre d'une « révélation universelle » (*tajallī-yi 'āmm*). Dieu est en fait toujours présent. A ce niveau, tout est véritablement un « lieu » (*maḥall*) et une manifestation (*maẓhar*) de l'effusion divine (*tajalli*, théophanie) du « Souverain de réalité » (*sulṭān-i ḥaqīqī*), exprimant des éléments (*āthār*) provenant du Soleil de la théophanie divine, la « source de toute splendeur » (*shams-i mujalla*).<sup>41</sup> A ce niveau général, ces effusions ou réflexions ont leur origine dans le Messager, réfléchissant la sublimité de la divinité ou Manifestation de Dieu (*maẓhar-i ilāhī*) (KI: § 149, p.92 trans. 139-141).

Pour apporter encore plus d'éclaircissement, Bahā'u'llāh argumente que la rencontre/présence divine (*liqā' Allāh*) ne peut être simplement, comme l'ont prétendu certains soufis, une expression de la « Très-Sainte-Effusion » (*fayḍ-i aqdas*), une divine autorévélation spécifique ou directe (*tajallī-yi khāṣṣ*) du Dieu inconnaissable.<sup>42</sup> Si la « présence divine » (*liqā'-Allāh*), d'autre part, devait

<sup>41</sup> *Tajallī* (librement traduit par « effusion théophanique »), en rapport avec le nom verbal *mujalla* (la théophanie manifeste) - Il y a beaucoup de traductions possibles - a une profonde signification théologique dans les écrits de Bahā'u'llāh. On le trouve, par exemple dans la *basmala* d'ouverture d'une de ses tablettes importantes du « *Riḍwān* ». Voir pour certains détails, LAMBDEN : Hurqalya website à : <http://hurqalya.ucmerced.edu/node/430>

<sup>42</sup> On peut trouver des exemples de cette sorte de *tajalli* ("théophanique") dont il est théologiquement question ici dans des écrits choisis d'Ibn al-'Arabī ou de ses disciples, comme Muhammad Muḥsin al-Fayḍ al-Kāshānī (d. 1091 / 1680), (voir les pages d'ouverture de son *Kalimāt-I makhnūna*, « Paroles cachées ... » références dans la bibliographie.

être considérée comme une révélation indirecte et secondaire (*tajallī-i thānī*), une « Sainte effusion » (*fayḍ-i muqaddas*), cela n'exprimerait pas la rencontre eschatologique avec Dieu (*liqā'-Allāh*) car ce serait quelque chose qui a été réalisée depuis longtemps dans les royaumes de l'existence, dans « le royaume de la manifestation première et originelle de Dieu » (*ʿālam-i zuhūr avvaliyya*) par ses messagers choisis.

Ce dernier mode d'effusion divine (*tajallī*) s'applique aux personnes sublimes et divinement inspirées des Manifestations de Dieu, ses Prophètes (*anbiyā'*) et ses élus (*awliyā'*) qui révèlent les « immuables noms et attributs de Dieu ». Ils représentent Dieu pour l'humanité de façon la plus parfaite. C'est ainsi que, dans le cas où l'on atteint la présence de ces astres saints (*liqā'-i anvār-i muqaddasa*), la rencontre ou la « présence de Dieu » lui-même est assurée. Dans sa plénitude, la « rencontre » ou « présence » (*liqā'*) n'est possible qu'au Jour de la résurrection (*qiyāmat*), qui est ce jour où Dieu lui-même paraît (*qiyām nafs Allāh*) « dans sa révélation qui embrasse tout », sa dernière (en date) Manifestation eschatologique ou théophanie (KI : § 150f, pp. 93-4 (§ 151 en français) trans. 141f.). Comme le Bāb l'a souvent déclaré, la rencontre (*liqā'*) de la Manifestation divine est l'essence de la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) (KI : § 170 (§ 171 en français), p.106 trans, 159f.). La promesse de la rencontre/présence eschatologique de Dieu (*liqā'*) est, en réalité, l'atteinte de la beauté (*jamāl*) de la Manifestation de Dieu (*mazhar-i ilāhī*) dans la personne ou temple de sa Manifestation théophanique (*dar haykal-i zuhūr-i ū*) (KI : §182, p. 170, trans. 106).

### ***Kitāb-i Aqdas* (Le Très-Saint-Livre).**

Le Très-Saint Livre de Bahā'u'llāh, c. 1873, a aussi une référence importante à la rencontre de Dieu/le Seigneur (*liqā' Allāh/al-Rabb*). Cette rencontre est possible au « Jour eschatologique de Dieu », cause d'une très grande joie. Nous pouvons lire ici le texte arabe très puissant :

Le Promis (*al-maw'ūd*) est apparu dans ce rang glorieux, et toutes les créatures visibles et invisibles s'en réjouissent. Profitez du Jour de Dieu (*yawm Allāh*). En vérité, la rencontre du Promis (*liqā' ihi*) vaut mieux pour vous que tout ce qu'éclaire le soleil, si seulement vous le saviez. (*Aqdas* § 88).

### ***Lawḥ-i Jawhar-i Ḥamd* (Tablette de l'essence de la louange)**

Dans la Tablette de l'essence de la louange (*Lawḥ-i Jawhar-i Ḥamd*), écrite vers la fin de la période d'Acre, Bahā'u'llāh a beaucoup à dire sur la théologie Bābī-Bahā'ī (voir INBMC 35: 161-168). Comme dans *Les Joyaux des mystères divins* (*Jawāhir al-asrār*), il cite C., 13 : 2 et commente en détails la rencontre avec le Seigneur (*liqā' al-rabb*) comme étant la rencontre avec la Manifestation de Dieu eschatologique (*mazhar-i ilāhī*). L'essence divine préexistante (*dhāt-i qidam*) n'a jamais et ne sera jamais atteignable par ses attributs cachés et sanctifiés au temps de la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*). Comme dans le *Kitāb-i-Īqān*, Bahā'u'llāh déclare qu'un tel concept n'est pas une perception valable de la vérité profonde (*ir-fān*) et est, dans les *tafsīr* (commentaires de ce verset coranique) une vue impropre de la rencontre (*liqā'*), car elle suppose une effusion divine générale (*tajallī-yi ū*) au Jour de la résurrection. Le Jour de la résurrection (*qiyāmat*) est, en fait, le temps du lever de la Manifestation du Soi (logos) de Dieu (*qiyām-i mazhar-i nafs Allāh*) qui est à la fois le *Qā'im* (messie qui se lève en soutien) et le *Qayyūm* ou déité auto-subsistante subalterne (*Jawhar*, 18-19).<sup>43</sup>

### ***Lawḥ-i Shaykh* (Epître au Fils du Loup)**

Dans sa *Lawḥ-i Shaykh* Muhammad Taqī Muḥtahid-i Iṣfahānī [Najafī] (c. 1890) ou la longue épître en persan *Epître au Fils du Loup* comme l'a appelée Shoghi Effendi, il y a une référence importante à Muhammad comme étant le « sceau des prophètes » (*khātām al-nabiyyīn*) et à la prédiction de la vision eschatologique du Seigneur (voir les références coraniques citées ci-avant) :

Quelle explication peuvent-ils donner à ce qu'a dit le Sceau des prophètes (Muhammad) ?... En vérité, vous contemplez votre Seigneur

<sup>43</sup> Sur le sujet du Qā'im messianique et du Qayyūm divin, voir la webpage Hurqalya de Lambden à : <http://hurqalya.ucmerced.edu/node/258/>

(*rabb*) comme vous contemplez la pleine lune (*al-badr*) dans la quatorzième nuit (ESW : 50/ trans. Shoghi Effendi, 41-2, § 70 de l'édition française).<sup>44</sup>

Dans les derniers paragraphes de son Epître au Fils du Loup, Bahā'u'llāh cite et interprète succinctement un groupe de quinze versets coraniques (appelés en persan, *āyat-i liqā'*, les versets de la rencontre)<sup>45</sup> dont la plupart contiennent une référence à la rencontre avec Dieu (*liqā'*). On les considère comme exprimant la promesse des derniers jours de la théophanie divine ou « présence » de Dieu/le Seigneur,<sup>46</sup> une présence actualisée sur la terre et dans les royaumes au-delà par la Manifestation divine de Dieu. Dieu lui-même ne peut être vraiment vu. Il déclare que la promesse de la rencontre/présence de Dieu, le Seigneur (*liqā'*), est explicitement mentionnée dans toutes les Ecritures saintes ou livres du passé. Elle a une interprétation personnelle, individuelle, centrée sur le Soi (*maqṣūd-i liqā' liqā' nafsī ast*) intimement liée à celui qui est le *Qā'im-Maqām*, le Messenger divin, son « Vice-roi » parmi les hommes (voir SHOGHI EFFENDI, ESW : 139/ trans. 118, § 225 de l'édition française).

### La « venue de Dieu » biblique et postbiblique

Ayant peut-être influencé les versets coraniques et les traditions au sujet de la venue eschatologique de la Divinité, la Bible hébraïque et une partie importante de la littérature juive postbiblique contiennent des textes faisant allusion à une théophanie eschatologique (la venue de Dieu) de l'Être divin, comme « Dieu », le « Seigneur » dans sa « gloire » (Heb. *Kavod*, Ar. *Bahā'*). En priant en araméen que Jésus Christ puisse bientôt revenir comme « Seigneur » ou

<sup>44</sup> Comme nous l'avons déjà observé, il y a plusieurs versions similaires de ces traditions (*ḥadīth*) prophétiques dans les livres canoniques sunnites de traditions, tout comme dans quelques écrits chiites apparentés. On peut trouver la formulation complète de plusieurs d'entre elles dans le *Ṣaḥīḥ* (le fiable, solide,) collections sunnites d'al-Bukharī et Muslim.

<sup>45</sup> Voici dans l'ordre où ils sont cités les quinze versets coraniques: C., 13 : 2 ; C., 29 : 5 ; C., 29 : 23 ; C., 32 : 10 ; C., 41 : 54 ; C., 10 : 7 ; C., 10 : 15 ; C., 6 : 154 ; C., 18 : 105 ; C., 20 : 9-14a ; C., 30 : 8 ; C., 83 : 6 ; C., 32 : 23 ; C., 89 : 21-22 ; C., 61 : 8 ; C., 28 : 29-30.

<sup>46</sup> Shoghi Effendi a souvent traduit *liqā'* par « Présence » dans le KI et ailleurs. Voir ESW : 135-138; trans. pp. 115-118, §§ 171).

comme une figure divine, les premiers chrétiens prononçaient l'exclamation *maranatha* ("Viens, Seigneur!") (Araméen *Mar* = Grec *Kyrios* = Seigneur ; voir 1 Cor. 16 : 22 ; cf. Zach., 14 : 5 ; 1 Enoch 1 : 9 ; Didaché 10 : 6).<sup>47</sup> Quelques-uns de ces textes bibliques sont cités par Bahā'u'llāh dans beaucoup de ses tablettes (*alwāḥ*) comme des prédictions de lui-même en tant que Manifestation divine (non l'essence de Dieu lui-même) :

De Sion, beauté parfaite, Dieu resplendit. Qu'il vienne, notre Dieu, et ne se taise pas ! (Psaumes, 50 : 2-3)

Puis le SEIGNEUR mon Dieu arrivera, accompagné de tous ses saints (Zach., 14 : 5b)

Alors la gloire du SEIGNEUR sera dévoilée et tous les êtres de chair ensemble verront que la bouche du SEIGNEUR a parlé...voici le Seigneur DIEU ! Avec vigueur il vient, et son bras lui assurera la souveraineté (Esaïe 40 : 5, 10 cf. Apoc., 22 : 20).

Tout comme Jésus Christ dans les Evangiles et dans la chrétienté, le Bāb et Bahā'u'llāh, dans les écrits sacrés Bahā'ī, ont été considérés comme des Manifestations du « Seigneur » ou « Seigneur de la vigne »,<sup>48</sup> ce dernier comme maître, propriétaire ou « Seigneur de la vigne » (voir Marc 12 : 9 ; Matthieu 21 : 40 ; Luc 20 : 15b).<sup>49</sup> Ces prédictions théophanologiques de la fin des temps sont d'un intérêt capital car elles fournissent un arrière-fond important à la « rencontre avec Dieu » (*Liqā' Allāh*) coranique.

Il faut, à ce point, mentionner qu'il existe une assez longue Tablette scripturaire en arabe, théologiquement importante, du fils et successeur de Bahā'u'llāh, appelé 'Abdu'l-Bahā' (1844-1921).

<sup>47</sup> Un article important touchant les aspects de ce sujet est d'EDWARD ADAMS, *The "Coming of God" Tradition and its influence on New Testament parousia texts* (voir bib.).

<sup>48</sup> Dans ses écrits, le Bāb s'identifie au « Seigneur » (*rabb*) à la lumière de la théophanie eschatologique et des versets coraniques au sujet de la rencontre (*liqā'*). Il note l'équivalence numérique de son nom parental 'Alī Muhammad (202 selon l'abjad) avec le mot arabe qui signifie « Seigneur » (Rabb: r=200 + b=2, total 202) (voir *Dalā'il*, p. 54 etc.).

<sup>49</sup> Voir les références au Maître/Propriétaire/Seigneur du vignoble dans la « la 'Parabole du mauvais laboureur et leurs interprétations bahā'ī dans <http://hurqalya.ucmerced.edu/node/3071/>

C'est un texte que l'on pourrait appeler « Tablette de la théophanie divine » (*Lawḥ-i Liqā' Allāh*). Elle contient des matières concernant la venue eschatologique de Dieu par son représentant (Bahā'u'llāh, la Manifestation de Dieu), l'accomplissement des prédictions coraniques sur la « rencontre avec Dieu » (*liqā' Allāh*), et les hadiths islamiques qui s'y rapportent (voir 'Abdu'l-Bahā' : *Makātib* 1: 102-108). On y trouve des références claires aux textes religieux abrahamiques, largement répandus, concernant la théophanie eschatologique ou « rencontre avec Dieu » :

Sachez que la vision béatifique ci-avant évoquée du Jour de Dieu (*ru'yat fī yawm Allāh*) est mentionnée dans tous les rouleaux scripturaires (*al-ṣaḥā'if*) et Ecritures sacrées (*al-zubr*) ; dans les tablettes (*al-alwāḥ*) qui, du ciel, ont été révélées aux prophètes (*al-anbiyā'*) depuis les temps anciens (*ghābir al-azām*), les époques passées (*al-ʿuṣūr al-khāliyya*), et les tout premiers siècles (*al-qurūn al-awwaliyya*). Chaque prophète particulier (*nabīyy*) parmi les prophètes (*al-anbiyā'*), a annoncé à son peuple la bonne nouvelle du Jour de la théophanie [la rencontre avec Dieu] (*yawm al-liqā'*). Examinez donc les références spécifiques que l'on trouve dans les Evangiles (*al-injīl*), les Psaumes (*al-zubūr*), la Torah [Pentateuque] (*al-tawrat*) et le Coran.

Dieu lui-même dit dans le Coran : « sachez que vous Le rencontrerez ! (*mulqū-hu*) » (C., 2 : 223b) au Jour de la résurrection (*yawm al-qiyāma*). Et il dit aussi [dans le Coran], « Sont perdants certes ceux qui traitent de mensonge la rencontre (*liqā'*) avec leur Seigneur (*rabb*) », (C., 6 : 31 ; 10 : 45 ; 23 : 33 ; 30 : 8b ; 32 : 10 ; 41 : 54, etc). Et il dit encore [dans le Coran], « afin que vous ayez la certitude de la rencontre (*liqā'*) de votre Seigneur (*rabb*) ». (C., 13 : 2b. cf. 6 : 154, etc). ('Abdu'l-Bahā', texte dans *Makātib* 1:103-4).

Après avoir cité ou paraphraser les versets du Coran, 'Abdu'l-Bahā' cite une version résumée du hadith prophétique, ci-avant mentionné, au sujet d'une vision future de Dieu, le Seigneur, comme la vision de la pleine lune au milieu du mois. Il poursuit en citant plusieurs passages des écrits attribués à l'Imam 'Alī ibn Abī Ṭālib (d.40/661), exprimant la vision béatifique ou eschatologique de Dieu. Ces passages sont sensés s'appliquer à la personne de Bahā'u'llāh. Si on ne peut en énoncer tous les détails ici, il suffit de traduire quelques lignes qui concernent le sujet de la « rencontre avec Dieu » (*liqā'*) et son exégèse Bahā'ī :

Maintenant quant à ce qui concerne l'objet essentiel de la question [au sujet de la théophanie eschatologique] et de la réalité de la matière : la « rencontre avec Dieu (*liqā'*) » est une question clairement prouvée, fermement établie, et spécifiquement enregistrée dans les rouleaux sacrés (*al-ṣuḥuf*) et les Tablettes scripturaires (*al-wāḥ*) du Vivant (*al-ḥayy*), *al-Qayyūm* (la Divinité autosubsistante) [Bahā'u'llāh]. C'est vraiment le vin scellé (*al-raḥīq al-makhtūm*) dont le bouquet est de musc ... Le Paradis de la rencontre avec Dieu (*jannat al-liqā'*) est le Paradis sublime [Bābī] et le Royaume très-glorieux [Bahā'ī] (*malakūt al-abḥā'*) ('Abdu'l-Bahā', *Makātib* 1:104-6).

### ***Lawḥ-i Liqā'* (Tablette de la rencontre avec Dieu) de Bahā'u'llāh.**

Dans un volume de tablettes scripturaires (*al-wāḥ*) de Bahā'u'llāh compilées par l'apologiste Bahā'ī persan, 'Abd al-Ḥamīd Ishrāq Khāvarī (d. 1972), il existe un texte en arabe provisoirement intitulé *Lawḥ-i Liqā'* (Tablette de la rencontre avec Dieu), voir *Mā'ida*, VIII: 167-168). Elle s'ouvre par un préambule. « Il est [Dieu est] « Eternel (*huwa al-baqī*) » et elle continue

Voici une communication (un livre) dont nous [Bahā'u'llāh] en avons fait la rencontre avec nous (*liqā' i-nā*) car quiconque s'est approché de Dieu pendant ces jours où des pays (*bilād*) ont été revitalisés par le fait d'atteindre ce qui a été révélé dans cette tablette (*al-lawḥ*) devant le Trône divin. Cela a été révélé pour ceux qui se trouvent dans le doute au sujet de la rencontre avec leur Seigneur (*liqā' rabbiḥi*). Ces personnes se sont détournés de Dieu, exalté soit-il, le Fendeur des cieux, (briseur d'aube) (*fā'iq al-aṣbāḥ*).

Vient ensuite une adresse aux croyants Bahā'ī comme « oiseaux du paradis » qui, après avoir entendu « l'appel du Bien-aimé (*nidā' al-maḥbūb*) », se mettent en voyage pour atteindre sa présence. Leur proximité de Bahā'u'llāh, emprisonné dans la prison d'Acre, fait se réjouir les « habitants de l'assemblée suprême » (*ahl al-malā' al-a'lā*), en dépit du fait qu'ils sont empêchés d'atteindre la rencontre avec Dieu (*al-liqā'*). Leur impuissance à le rencontrer directement provoque aussi des « lamentations » et « des pleurs » (*huzn*) chez les habitants célestes des « cités d'éternité » (*madā'in al-baqā'*). Pourtant, Bahā'u'llāh commente :

Qu'elles sont merveilleuses cette joie (*al-surūr*) et cette tristesse (*al-huzn*) car toutes deux se produisent au Jour de Dieu (*yawm Allāh*), le Puissant, le Choisi. (*L-Liqā'*, Ma'ida VIII:169; cf. Bayān persan, III:7).

Parlant vraisemblablement des Azalī-Bābīs qui empêchent les Bahā'īs de réaliser l'union avec la *liqā'* (la rencontre avec Bahā'u'llāh), il les qualifie de gens qui « se bercent d'illusions devant ma personne tant à la tombée du jour (*al-`ashiyy*) que tôt le matin (*al-ibkār*) ». Une béatitude reconfortante est prononcée pour ceux qui atteignent la Présence divine : « Sois béni pour être entré dans la cité (*al-madīna*) [Acre] et avoir atteint ce que veut ton Seigneur, le Fort, le Généreux ».

Les Bahā'ī, privés (de la rencontre), déclare Bahā'u'llāh, expérimentent toutefois une épiphanie divine en vertu de leur joie spirituelle générée par la « proximité », leur personne jouissant de la « bonne nouvelle » (*al-bishārat*) et d'une « joie radieuse » (*al-ib-tihā*) (cf. C., 75 : 22-3)". Cela du fait que la « proximité » de chaque personne d'entre eux sera acceptée ou qu'ils seront salués (*al-taslim*) en conséquence de leur contentement spirituel (*al-riqā'*). Ces pèlerins Bahā'ī n'ont pas seulement atteint leur but, mais ils sont eux-mêmes entourés par le plus haut des cieux. Bahā'u'llāh les informe que :

Tu es à l'ombre de ma providence et sous l'édifice de ma miséricorde (*qibāb rahmatī*) car Dieu t'a entouré ! ô vous possesseurs de vision profonde !

En fait, ils ont atteint, est-il ajouté, la rencontre (*liqā'*), avec lui [Bahā'u'llāh] et fait le tour de la Ka'ba de sa cause religieuse. Ils ont spirituellement atteint « sa Face ».

### **Bahā'u'llāh et les modes de la rencontre avec Dieu (*Liqā'-Allāh*) eschatologique**

Pour les bābīs et bahā'īs du 19<sup>ème</sup> siècle, faire le voyage pour rencontrer le Bāb et/ou Bahā'u'llāh, était l'accomplissement de leur *liqā'-Allāh* eschatologique, leur expérience de la rencontre/présence divine. Nous pouvons noter ici qu'à son grand étonnement, le grand spécialiste britannique de la culture persane, Edward G. Browne (d. 1926) reçut de certains de ses contemporains Bābī-Bahā'ī en

Perse, le conseil d'aller à 'Akkā' (Acre) pour « voir Dieu ». <sup>50</sup> Après l'exécution et le martyre du Bāb (1850 CE) et le décès de Bahā'u'llāh en 1892 CE, il n'était évidemment plus possible de faire physiquement la *liqā'-Allāh* par une rencontre directe avec les prophètes fondateurs qui avaient proclamé être les Manifestations de Dieu des derniers jours. En fait, il y a des déclarations de Bahā'u'llāh concernant d'autres modes pour atteindre et réaliser la Présence ou rencontre avec Dieu (*liqā'-Allāh*).

Nous avons vu précédemment que dans l'important corpus de ses écrits en persan et en arabe, Bahā'u'llāh donne plusieurs interprétations de la rencontre (*liqā'*) coranique. Dans sa *Lawḥ-i Liqā'* (Tablette de la rencontre avec Dieu) il interpréta, à un moment (peut-être fin des années 1860s ou au début des années 1870), l'accomplissement de cet espoir eschatologique en d'autres façons que par une rencontre personnelle avec lui dans le lieu habituel de son confinement. En fait, il est dit que la promesse de la *liqā' Allāh* peut être réalisée en expérimentant la puissance des Tablettes scripturaires inspirées, et parmi d'autres moyens par la réception individuelle d'un tel élément de révélation. Il y a, de même, des déclarations de Bahā'u'llāh comme quoi ses adeptes devraient enseigner sa religion et par ce fait générer pour l'humanité la possibilité plus large de la rencontre avec Dieu (*liqā'-Allāh*) :

Nous décrétons dans cette tablette que la plupart des amis [Bābī-Bahā'ī] devraient écrire des témoignages apologétiques (traités *Istidlaliyya*, lit. tablettes, *alwāḥ*) pour établir cette cause et les envoyer dans (divers) pays dans l'espoir que, par cela, personne ne soit empêché d'atteindre la rencontre avec Dieu (*liqā'-Allāh* [par Bahā'u'llāh], le Fort, le Splendide (texte arabe dans AQA 4 : 195, trad. par. Lambden).

Dans un de ses longs et importants écrits sans titre, transmis par celui qui fut pour un temps son secrétaire, Mirza Khadim-Allah, Mirza Āqa Jān (d. 1901), Bahā'u'llāh résume les aspects clés de sa déclaration à Bagdad en 1863. En plus de son interdiction (*murtafi*)

<sup>50</sup> Voir BROWNE, *A Year Amongst the Persians*, 1893: 492. Quinn. "Every Shade of Piety and Impiety", forthcoming. Browne, en fait, n'alla pas à Acre avant le début des années 1890. A quatre reprises ou plus, il rencontra le fondateur de la religion Bahā'ī et laissa à la postérité sa fameuse description.

de la *jihād* comme « guerre sainte », sa fixation à un millénaire de la durée minimale de sa dispensation religieuse (*zuhūr*) et sa déclaration de manifester (*tajallī*) tous les noms divins sur toutes choses, il semble avoir fait référence à une autre façon d'accomplir la rencontre avec Dieu (*liqā'-Allāh*), au Jour eschatologique de la rencontre (*yawn al-tilqā*), lorsqu'il ajouta une autre directive importante. Cette quatrième directive consiste dans le fait que, chaque fois que le nom de quelqu'un (*asami*), mort ou vivant, est mentionné devant la Personne ou la Face de Bahā'u'llāh (*tilqā'-i wajh*), elle a atteint la Présence de Dieu,<sup>51</sup> le Roi préexistant (*mālik al-qidam* = Bahā'u'llāh) (Voir 'Days of Remembrance', Sect. 9. p. 49). Atteindre sa présence, (*tilqā'-i wajh*, lit. Rencontrer sa Face) peut donc se réaliser par la mention du nom d'un individu en sa présence. Beaucoup ne purent rencontrer ou approcher le fondateur emprisonné de la religion Bahā'ī, mais des personnes purent (durant sa vie) avoir été mentionnées devant lui.

### Sommaire et note conclusive

Cet article a tenté de résumer et de clarifier quelques aspects des interprétations Bābī et Bahā'ī de Coran 33 : 40 à la lumière de l'attente de la théophanie eschatologique abrahamique qui, dans le Coran est la rencontre de Dieu/Seigneur (*liqā' Allāh/ al-rabb*) au Jour de la résurrection. Muhammad ibn Jarīr al-Tabarī et des milliers d'autres exégèses musulmans ont restreint la nature scellée ou (chez certains) la « finitude » (*khatāmīyya*) de la prophétie à une époque précédant les derniers jours de la résurrection :

Le messager de Dieu et sceau des prophètes (*khātām al-nabiyyīn*) [C., 33 : 40] fut celui qui a scellé la prophétie car il a mis un sceau sur cette question. Personne d'entre vous, ne devrait donc la ré-ouvrir après lui [Muhammad] avant la tombée eschatologique de « l'heure » (*qiyām al-sa'at*) (AL-TABARĪ, *Tafsir* de 33 : 40, paraphrase exégétique initiale).

<sup>51</sup> La locution persane ou arabe *tilqā'-i wajh*, signifiant « devant la Face/Personne » ou « en la Présence » est assez fréquente dans les écrits du Bāb et de Bahā'u'llāh. Ces phrases ne doivent pas nécessairement avoir toujours ce sens de rencontre divine (*liqā'*) avec son implication et enracinement théologique chargé

Le Bāb et Bahā'u'llāh proclamèrent qu'avec leur mission prophétique, leur activité et leur déclaration au milieu du 19<sup>ème</sup> siècle (1844-50 and 1863-92 CE), « l'Heure » si longtemps attendue du Jour de la résurrection se mettait en mouvement et se déroulait, et que l'ère des prophètes de type israélite avait pris fin. La rencontre avec Dieu par son représentant divin fut donc possible au sens littéral, allégorique ou autres sens. Cela lança le début d'un âge d'accomplissement. Les notions antérieures de finitude (*khātāmīyya*) prophétologique, ou de « sceau » mettant un terme étaient dépassées et transcendées. Muhammad fut vraiment le « dernier prophète » à venir avant le Bāb et Bahā'u'llāh qui ouvrirent les portes si longtemps fermées vers le renouveau, annonçant par ce fait la paix et la justice millénaires. Ils déclarèrent que les nombreuses promesses des Ecritures abrahamiques étaient accomplies ou le seraient sous peu, au cours d'une ère continue de jugement et béatitude. Ils annoncèrent que Dieu, à nouveau, était venu dans sa création par l'intermédiaire de messagers humains, et pourtant surhumains, capables de communiquer les révélations divines (*wahy*) et les connaissances mystiques profondes (*irfān*).

Bahā'u'llāh interprète la réalisation de la rencontre avec Dieu (*liqā' Allāh*) de trois manières au moins : (1) le rencontrer en son lieu d'emprisonnement et de résidence, (2) recevoir de lui une tablette scripturaire, et (3) avoir son nom mentionné en sa présence. Le Bāb et Bahā'u'llāh proclamèrent que Dieu, par leur personne et leur mission prophétique, était à nouveau « passé » indirectement, avait vécu parmi nous et parlé une fois encore à l'humanité (cf. Exode 33 : 22). Néanmoins, ils n'ont jamais fait de compromis avec l'axiome théologique biblique et coranique, selon lequel Dieu lui-même, dans son essence absolue et transcendante (*dhāt*), ne peut ni être vu directement, ni incarné, ni compris. Expérimenter la Présence divine (*liqā' Allāh*) millénaire signifie avoir foi dans le Bāb, Bahā'u'llāh ainsi que dans les prophètes fondateurs de religions, comme Zoroastre, Moïse, le Bouddha, Jésus et Muhammad. Cela implique la notion transcendante du début à un certain moment, suivi d'une cessation de la guidance divine par des prophètes et messagers de Dieu, ainsi que par des sages et des saints qui viennent sous leur ombre. C'est la conviction des Bahā'īs que le fanatisme généré par



le triomphalisme religieux et la sclérose religieuse, doivent céder le pas à des visions nouvelles d'interdépendance et d'unité religieuses.

Bien qu'ils n'aient pas été étudiés en détails ici, les arguments avancés par les bahā'īs contre la fin de la prophétie opèrent généralement à un niveau moins élevés que ces défis théophanologiques, établis dans les écrits du Bāb et de Bahā'u'llāh. Dans l'apologétique bahā'ī moderne, on fait souvent une distinction entre un futur messager envoyé (*rasūl*), Manifestation de Dieu (*mazhar-i-ilāhī*) fondatrice et le rôle d'un prophète (*nabī*) inférieur ou secondaire. Des compréhensions sémantiques et islamiques de la racine arabe formée par les lettres kh-t-m (*khātam*) sont commentées à la lumière d'une non finitude de la prophétie. Les compréhensions islamiques de Coran, 33 : 40 excluraient, selon ce qui est parfois argumenté, l'apparition de prophètes (*nabiyyīn*) de type israélite, mais n'excluraient pas l'apparition de messagers envoyés (*rasūl* ou *mursalīn*), comme ceux qu'évoquent indirectement les versets de la rencontre de Dieu (*liqā' Allā*), (compris dans un sens messianique, voir ci-avant) et plus directement dans le verset coranique suivant :

ô enfants d'Adam! Si des messagers (*mursalīn*) [choisis] parmi vous viennent pour vous exposer Mes signes... (C., 7 :43)

Plusieurs milliers de traditions eschatologiques ont été assidûment compilées dans des témoignages (*Istidlāliyya*) parfois volumineux par les disciples du Bāb et de Bahā'u'llāh au cours des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles. L'attention a été particulièrement attirée sur le rejet de toute finitude dans Coran, 33 : 40.<sup>52</sup> Certains, selon l'injonction de Bahā'u'llāh, suivent la direction donnée par le *Dalā'il-i sab'ih* (Les sept preuves en persan) du Bāb et par son propre *Kitāb-i-Īqān* (Livre de la certitude). Tout cela dans le but de montrer que toutes les formes de prédictions messianiques et « signes » apocalyptiques sont réalisés (cf. INBMC 80). Bābīs et bahā'īs affirment que pendant de nombreux milliers d'années des messagers divins (*rusul*) ou Manifestations divines (*mazhar-i-ilāhī*) ont fondé et viendront renouveler progressivement la religion éternelle de Dieu.

<sup>52</sup> Voir GULPAYGANI, K. FARA'ID, index; ISHRAQ KHAVARI, QI : 383ff ; AL-TIBYAN WA'L-BURHAN, I : 59ff ; RAWSHANI, *Khātamiyyat* ; MOMEN 1999 : 34f, 87ff.

## Annexe I

### Muhammad comme *al-khātam al-nabiyyīn* (le Sceau des prophètes) dans les écrits scripturaire Bābī Bahā'ī

#### Le Bāb.

*Qayyūm al-asmā' = Tafsīr Surat Yūsuf* (mid, 1844) (= QA)..

La XXV/25e sourate du QA du Bāb s'intitule *Sūrat al-khāta'im*, la « sourate du sceau/bague » qui est très distinctement eschatologique avec ses références répétées au Souvenir messianique (*Dhikr Allāh*) de Dieu, transcendant donc toute finitude lue dans Coran 33 : 40. Pour d'autres références du Bāb à *khātam/ khātam al-nabiyyīn* dans le QA. voir, par exemple, QA IV [4] p. 9; XXV [25] p. 42f; LII [52] p.100; LXIV p. 129; LXVI [66] p. 132; LXXV [75] p.153. cf. XXIV [24] p. 40; XLVII [47] p. 89; CXI [111] p.232; LXIV [64] p. 129.

#### Autes écrits du Bāb

- « Lettre à l'Imam/ Peuple de Médine » dans INBMC 91: 24.
- Ecrits du Bāb dans INBMC 91 p. 38-39 (= Q. 33:40 cité) et p.44 (*Muhammad ... khātam al-nabiyyīn*), p.50 (*Muhammad ... khātam al-nabiyyīn*) ;
- *Khuṭba al-Jidda* dans INBMC 91 : 67; INBMC 91 p. 95 (= Q. 33 : 40 cité); p. 50.
- INBMC 91: 115 (*Muhammad khātam al-nabiyyīn*).
- *Persian Bayān* VII.5 (p. 244); VII.11 (*khātim-I ū*, p, 255).

#### Bahā'u'llāh,

Références à Muhammad comme « sceau des prophètes » dans les écrits de Bahā'u'llāh comprennent :

*Kitāb-i Īqān* (Book of Certitude, c. 1862 CE = KI

- KI, § 40 p. 26 trans. p.39 (= Per. *khātam-i anbiyā'*) :
- KI, § 172 pp. 107-8, trans., 162;
- KI, § 178, p. 110 trans. 166-7;
- KI, § 181f, p. 112f, trans. 169f;
- KI, § 196, p. 118 trans, p. 179;
- KI, § 263, p. 155, trans. 233;

## Sélection bibliographique et abréviations

BPT = Bahā'ī Publishing Trust.

BWC = The Bahā'ī World Centre (= BWC), Haïfa, Israël.

L = Lawḥ (pl. alwāḥ), Une tablette ou écrit scripturaire sacré.

MEB = Maison d'éditions bahá'ies, Bruxelles

MMMA = Majmu'ah-yi millī-yi maṭbu'at-i amrī (Iranian BPT.).

INBMC = A une série privée (publiée au milieu des années 1970.) de photocopies reliées de mss. (in 100+ vols.) des écrits du Bāb, Bahā'u'llāh et autres.

C., = Coran

QA = Qayūm al-asmā' (voir Bāb ci-après).

## Le Bāb, Siyyid `Alī Muhammad Shirazī (1819-1850).

Bayāns persan et arabe, y compris les traductions françaises de Gobineau (voir bib. ci-après) et A. L. M. Nicholas (1864-1939):

- *Ar-Bayan* = *al-Bayān al-'arabī* in INBMC 43:1-68.
- *al-Bayān al-'Arabī*, in *'Abd al-Razzaq al-Ḥasani, al-Bābiyyun wa al-Bahā'iyyun fī ḥadirihi wa hadihi*. Sidon: Matba'at al-'Irfan, 1962, pp. 81-107
- *Ar. Bayan* = Traduction française de Gobineau 1865 [2<sup>nd</sup> ed. 1866 voir bib. ci-après], sous le nom de « Ketab-Ē-Hukkam » [sic.] (Le livre des préceptes), pp. 461-543.
- *Ar-Béyan*, trans. Nicolas 1905 = Le Béyan Arabe, Le Livre Sacré bābiste. Paris: Ernest Leroux, 1905.
- *Per. Bayān* = *Bayān-i Farsī*. Azali printed edition [Tehran nd.]
- *Kitab-i mustatab-i Bayan-i Farsī*, INBMC vol. 24, dated 1954 as photocopy dated, 123 BE/ 1967.
- *Persian Bayān*. UCLA Library: Special Collections. Box 97, MSS 741.
- *Per. Béyan* = *Le Béyan Persan*, traduction de A. L. M. Nicolas, 4 vols. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1911-14.
- *Ar. Dala'il* = in *Dalā'il-i sab'ah*. np.nd. [Azalī ed. Tehran, 196?] [pp.](alif-nūn);
- *Per. Dala'il* = *Dalā'il-i sab'a 'Arabī va Farsī*. n.p. n.d. (= Azalī edition [Tehran, 196?]) 1-72.

- *Per. Dalā'il* = *Dalā'il-i sab'ah*. np.nd (édition Azali basée sur plusieurs mss.).
- *S-Preuves* = *Le Livre des Sept Preuves de la mission du Bāb*. Paris: Maison Neuve, 1902
- *K- Haykal* = *Haykal al-dīn*. (The Temple of Religion") np.nd [Tehran, Azalī ed. 196?].
- *Letter to the Imam / `People of the City of Medīna* In INBMC 91: 23-25.
- *Letter to Salmān* in INBMC 91: 52-56.
- *K-Panj-S* = *Kitāb-i panj sha'n* (Le Livre des cinq modes), np.nd. [Tehran Azali ed. mid.1960s]
- *Qayyūm al-asmā' / Tafṣīr Sūrat Yūsif* (Qur'ān 12) = QA. [1] QA. INBMC III. Pagination habituelle de ce ms primitif. [2] QA = Qayyūm al-asmā' Afnān Lib. ms.5 (copy of ms. dated 1261/1845).
- *S-Haramayn* = *Ṣaḥīfa bayn al-ḥaramayn*. CUL, Browne Or. Ms. F 7(9):1-125; TBA. ms. 6007C, 348-413.

## Bahā'u'llāh, Mirza Ḥusayn `Alī Nūrī, (1817-1892).

- *AQA* = *Āthār-i qalam-i a'lā*. Vol. IV. Tehran: MMMA: 125 B.E./1968.
- *Aqdas* = *The. The Most Holy Book*. Haifa: BWC, 1992/5.
- *Le Kitāb-i-Aqdas, le Très-Saint Livre*, MEB, 2011.
- *Days of Remembrance: Selections From the Writings of Baha'u'llah for Baha'i Holy Days*. Haifa: Bahā'ī World Centre, 2017.
- *ESW [Persian]* = *L-Shaykh = Lawḥ-i Ibn-i Dhi'b* ("Epistle to the son of the Wolff") = *Lawḥ-i Khitāb bi-Shaykh Muhammad Taqī Muṭṭahid-i Iṣfahānī ma'ruf bi Najafī*. Cairo: nd. 1338/1919-20.
- *ESW* = *Epistle to the Son of the Wolf* (trans. Shoghi Effendi). Wilmette: BPT., rev. ed., 1971(76).
- *Epître au Fils du Loup*, MEB, 2001.
- *Jawahir* = *Jawāhir al-asrār*. Brazil: Bahā'ī Publishing Trust. 160 BE/2003. Voir aussi Mss. [1] INBMC 46:1ff [2] INBMC 99. Printings, AQA 3:4-88.

## EXCLUSIVISME OU PLURALISME

- Jawahir trans. = *Gems of the Divine Mysteries, Jawāhiru 'l-Asrār*. Haifa : Baha'I World Centre, 2002.
- *Jawāhir al-asrār, Les joyaux des mystères divins*, MEB, 2005.
- KI = *Kitāb-i-Īqān*, Hofheim-Langenhain: Bahā'ī-Verlag, 1998/ 155 BE (= rep. K. īqān, Egypt, 1934); trans. Kitāb-i-Īqān: The Book of Certitude (tr. Shoghi Effendi). Wilmette, Illinois: BPT., 1989.
- *Kitāb-i-Īqān, Livre de la certitude*, MEB, 2014.
- *Lawḥ-i Khalīl, Mirza Ibrāhīm Muballigh Shīrāzī* ms in TBA ms. 3003C (photocopie dans librairie personnelle), pp.1-30.
- L-Creator = 'O Thou Creator!' ms (trans. Hebrew University, Jerusalem).
- L-Hurufat = [Tafsīr] *L- Hurūfāt al-muqaṭṭa`ah*. Haifa ms. [2] INBMC 36:212-242; [3] Mā'idah-' āsmānī, IV:49-86.
- L-*Jawhar-i Ḥamd* (Tablette de l'essence de la louange) dans INBMC 35:161-168.
- L-Khātām = *Lawḥ-i Khātām al-nabiyyūn*. (ms) = une Tablette à un certain Ḥasan contenant d'importantes affirmations au sujet de « Khātām al-nabiyyīn » et questions connexes.
- L-Liqā' = *Lawḥ-i Liqā'* (Tablette de la rencontre avec Dieu) dans Mā'idah-' Āsmānī, 8: 69-70.
- L-Sarraġ = *Lawḥ-i Sarrāġ* (Tablette à `Alī Muhammad Sarrāġ), Ma'idih VII: 4-118; [2] INBMC 73:198-231.
- *Ma'idah* = `Abd al-Ḥamīd, Ishraq Khāvarī (ed.) Mā'idah-yī āsmānī. vols. 1, 4, 7 and 8 (= écrits de Bahā'u'llāh). Tehran: MMM., 128-9 BE/1971-2. .
- *Rashḥ-i `amā'*. Haifa typescript de la main de Zayn al-Muqarrabīn [2] INBMC 36:460-1; [3] Ma'idih 4:184-6. trad. + commentaire de Lambden. BSB 2/1 (1983): 4-114.

### 'Abdu'l-Bahā' Abbās (d.1921)

- *Makātīb-i Ḥadrat-i 'Abdu'l-Bahā'*, vol. 1 (ed.), Faraj-Allāh Zakī al-Kurdī, Cairo: Maṭbū'āt Kurdistan al-'Ilmiyya, 1328/1910.

## TRANSCENDANCE BABI-BAHA'I DE KHATAM AL-NABIYYIN

- *Lawḥ-i Liqā' Allāh* (Tablette de la théophanie divine) [titre donné par Lambden] in Makātīb 1: 102-108. Trad. <http://hurqalya.uc-merced.edu/node/3201>.

### Sélection de sources secondaires Bābī-Bahā'ī et autres

Abrahamov. Binyamin

- *Ibn al-'Arabī and the Sufis*. Oxford. Anqa Publishing, 2014.

Adams, Edward.

- *The "Coming of God" Tradition and its influence on New Testament Parousia Texts* dans C. Hempel and J. M. Lieu ed. Biblical Traditions in Transmission, Essays in Honour of Michael A. Knibb (Leiden. Boston : Brill, 2006), pp. 1-20.

Bijlefeld, Willem A.

- *A Prophet and more than a prophet?* dans The Muslim World vol. LIX (1969), 1-28.

al-Bīrūnī, Abu al-Rayḥān Muhammad ibn Aḥmad (d. c. 442/1050)

- al-Athar = *al-āthār al-bāqīyya 'an al-qur'ūn al-khāliyya*. C. E. Sachau. Leipzig. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1878.
- *Chronology* = trans. [of al-Athar] C. E. Sachau as The Chronology of Ancient Nations. London, 1879. Rep. Frankfurt: Minerva, 1969.

Bobzin, Hartmut.

- *The "Seal of the Prophets": Towards an Understanding of Muhammad's Prophethood*, in Angelika Neuwirth, + Nicolai Sinai; and Michael Marx., The Qur'ān in context : historical and literary investigations into the Qur'ānic milieu. (Leiden ; Boston : Brill, 2011), pp. 565-583.

Browne, Edward, G. (d.1926)

- *A year amongst the Persians*: impressions as to the life, character, & thought of the people of Persia, received during twelve months' residence in that country in the years 1887-1888. London: Adam and Charles Black, 1893.
- *A Summary of the Persian Bayan*, Section 3 (pp. 316 - 406) in M Momen ed. Selections from the writings of E. G. Browne on the Bābī and Bahā'ī Religions. Oxford: George Ronald, 1987.

al-Bukharī, Abū 'Abd-Allāh Muhammad ibn Ismā'īl (d.256/870).

- *Ṣaḥīḥ al-Bukharī*. Arabic-English. Traduit par Dr. Muhammad Muhsin Khan. Riyadh, Aravie saoudite : Dār al-Salām, 1997.

Ceecep Lukman Yasin, R.

- *The Twelver Shi'i Understanding on the Finality of Prophethood*, Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies. 48 (2010 M. /1431 H), 129-164.

Colpe, Carsten.

- *Das Siegel der Propheten*. Orientalia Suecana 33-35 (1984-86): 71-83.

EL<sup>2</sup>: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Leiden: Brill. ed. P. Bearman, et al., 1954-2005.

EL<sup>3</sup> Encyclopaedia of Islam, Troisième Edition, Leiden: Brill. ed. Kate Fleet, et. al., Koninklijke Brill NV. 2017.

EIr = Encyclopaedia Iranica, ed. Ehsan Yarshater et. al., London, 1982-., Online edition, New York, 1996,- disponible sur <http://www.iranicaonline.org/articles>

Elmore, Gerald T.,

- *Islamic Sainthood in the Fullness of Time. Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Gryphon*. Leiden: E.J. Brill. 1999.
- *The "Millennial" Motif in Ibn al-'Arabī's "Book of the Fabulous Gryphon"* in The Journal of Religion 81 (2001), pp. 410-437.

Fazel, Seena and Khazeh Fananapazir,

- *A Bahá'í Approach to the Claim of Finality in Islam* in Journal of Bahá'í Studies, 5:3, pp. 17-40

Friedmann, Yohanan,

- 1986. *The Finality of Prophethood in Sunnī Islām* in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 7 (1986), 177-215.
- 1989 [2003]. *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, Berkeley: University of California Press, 1989 + Oxford : Oxford University Press, 2003

Gobineau, Joseph Arthur, Comte de, (d. 1888).

- *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, Paris : Librairie Académique., 1866,

Goldziher, Ignác (1850-1921),

- 1888-90. *Muhammedanische Studien*. 2 vols. Halle: Max Niemeyer. Trans. S. M. Stern and C. R. Barber, Muslim Studies. Vol., 2. London: George Allen and Unwin Ltd., 1971.
- 1921. *Kleine Mitteilungen und Anzeiden, Verhältnis des Bāb zu fruheren Šufī-Lehrern*, trans. Brian Walker + Stephen Lambden in Baha'i Studies Bulletin Bulletin vol. 6 No. 2-3 February 1992, pp.

62-73. Pdf. Available 'Hurqalya Publications' Website :

<http://hurqalya.ucmerced.edu/journals/bsb> (= IG-Bāb Sufism.pdf).

Gulpaygānī, Mīrzā Abū al-Faḍl (1844-1914).

- Fara'id = *Kitāb al-Farā'id*. Tehran: S.I., n.d.

Ḥaydar Āmulī, Sayyid Bahā' al-Dīn (b. 720/1320 – d. 787/1385),

- *Jāmi' al-asrār*, ed. Henry Corbin and Osman Yahya, La philosophie shi'ite, Téhéran : Institut franco-iranien de recherches ; Paris : Adrien-Maisonneuve, 1969.

Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn (d. Damascus, 638/1240).

- *al-Futuḥāt al-makkiyya* (Les révélations mecquoises). 4 vols. Cairo ed. 1911 rep. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- *Fusus = Fuṣūṣ al-Ḥikam*. ed. A. 'Afifi. [Cairo] Beirut: Dār al-Kutub al-'Arab, 1946.

Ibn Qutayba, 'Abd-Allāh Ibn Muslim (d. 276/889).

- *Ta'wil mukhtalaf al-ḥadīth*, Cairo : Maktaba Zaydān al-'Umūmiyya, 1925.
- *Ta'wil mukhtalaf al-ḥadīth*, Cairo : Dar al-Qawmiyah al-'Arabiyah lil-Tiba'ah wa'l-Nashr, 1966.

Ishrāq Khāvarī, 'Abd al-Ḥamīd (d.1972).

- *QI = Qāmūs-i iqān*. 4 vols. Tehran: MMM: 127-128 BE/1970-1972.

Kamada, Shigeru.

- 'Faḍl al-Kāshānī's Walāya: The Confluence of Shī'ī Imamology and Mysticism' in Lawson ed. 2006 pp, 455-468.

Kassis, Hanna E.

- *A Concordance of the Qur'an*, University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London. 1983.

al-Kāshānī, Muḥammad ibn Murtaḍā al-Fayḍ (d. 1091/1680).

- *Kalimāt maknūnah : min 'ulūm ahl al-hikmah wa al-ma'rifah*, Ed. 'Azīz Allāh 'Uṭarīdī Qūshānī. Tehran : Mu'assasah-i Intishārāt-i Farāhānī, 1360 /1981.

Kirmānī, Hajjī Mīrzā Muḥammad Karīm Khān (d. 1288/1871).

- *Izhāq al-bāṭil dar radd al-Bābiyya*, Kirmān: Maṭba'at al-Sa'āda, 1392/1972

Kohlberg, Etan.

- 1989 [2011] art, 'Āmolī, Sayyed Bahā' in EIr. vol. 1: 983-985.

Kulaynī, Abū Ja'far Muḥammad (d. 329/941).

- *al-Uṣul min al-Kāfi* (vols. 1-2). ed. A. A. Ghafārī. Beirut: Dār al-Aḍwā, 1405/1985.

## EXCLUSIVISME OU PLURALISME

Lambden, Stephen.

- (ed.) BSB = *Bahá'í Studies Bulletin*. Newcastle upon Tyne: Hurqalya Publications, 1982>. Web version here : <http://hurqalya.ucmerced.edu/journals/bsb>
- 1984 *An Early Poem of Mīrzā Husayn 'Alī Bahā'u'llāh : The Sprinkling of the Cloud of Unknowing (Rashh-i 'amā')*, BSB 3/2 (Sept. 1984): 4-114.
- 1986 *The Mysteries of the Call of Moses* : Translation and Notes on part of a Tablet of Bahā'u'llāh addressed to Jināb-i Khalīl.' BSB 4/1 (March 1986): 33-79.
- 1988 *The Sinaitic Mysteries: Notes on Moses/Sinai Motifs in Bābī and Bahā'ī Scripture*, In Moojan Momen (ed.), *Studies in the Bābī & Bahā'ī Religions Vol.5* [= *Studies in Honour of the Late Hasan M. Balyuzi*]. Los Angeles: Kalimat Press, 1988, 64-183.
- 1998 *Eschatology: Bābī-Bahā'ī*, E.Ir VIII:581-2
- 1997b *The Background and Centrality of Apophatic Theology in Bābī and Bahā'ī Scripture*. In *Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Bahā'ī Theology*. Ed. Jack McLean, 37-78. Los Angeles: Kalimat Press.
- 'Hurqalya Publications' or Stephen Lambden personal Website = <http://hurqalya.ucmerced.edu/>
- *Some Aspects of Isrā'īliyyāt and the Emergence of the Bābī-Bahā'ī Interpretation of the Bible*. Unpublished 1980s/2002, PhD. Thesis.

Landolt, Hermann.

- *Walāya* in the Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 1987.

Lawson, Todd (ed.),

- *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, London, New York : I. B. Tauris in Association with The Institute Of Ismaili Studies, 2006,

Lewisohn, Leonard (ed.),

- 1996 *The Heritage of Sufism*. Vol.1, Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300). Oxford: Oneworld, 1996.

MacDonald, John

- (ed. and trans.) *Memar Marqah. The Teaching of Marqah*. 2 vols. Volume I: The Text. (= Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (BZAW), Band 84, herausgegeben von Georg Fohrer.), Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1963.

## TRANSCENDANCE BABI-BAHA'I DE KHATAM AL-NABIYYIN

McGregor, Richard, J.

- '*Friend of God*' dans *Encyclopedia of Islam* 3rd ed. Brill Reference, 2013.

Majlisī, Muhammad Bāqir (d. 1111/1699-1700).

- Bihar<sup>2</sup> = *Biḥār al-anwār* (2nd ed.) 110 vols. Beirut: Dār al-Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1376-94/1956-74 and 1403/1983.

Meeks, Wayne, A.

- *The Prophet-King : Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden: E.J. Brill, 1967. Rep. Wipf and Stock, 2017.

Momen, Moojan,

- 1999. *The Baha'ī Faith and Islam*. Oxford: George Ronald, 1999.

Murata, Sachiko and Chittick, William.

- 1994. *The Vision of Islam*. New York : Paragon Kouse, 1994

Noori, Ayatullāh 'Allāmah Yahya,

- *Finality of prophethood and a critical analysis of Babism, Bahaism, Qadiyanism = Khātamiyyat payāmbar islam wa ibtāl taḥlīlī bābīgarī, baḥāyīgarī, qāḍīyānīgarī*. Tehran : Madrasa-I Shuhada, 1981,

Ort, L. J. R.

- *Mani: A Religio-historical Description of His Personality*, Leiden: E. J. Brill, 1967.

Quinn, Sholeh + Stephen Lambden.

- 2010. *Ketab-e iqan* in *Encyclopedia Iranica* : <http://www.iranicaonline.org/articles/ketab-iqan>

Quinn, Sholeh

- *Every Shade of Piety and Impiety : Babi-Baha'i Books and Believers* in E. G. Browne's A Year amongst the Persians. Forthcoming.

Radtko, Bernd. See also below under al-Ḥakīm at-Tirmidhī.

- *The Concept of Wilaya in Early Sufism* in Leonard Lewisohn ed. 1996 pp. 483-496.

Rawshānī, Rūḥī,

- *Khātamiyyat*, Tehran: MMMA/ 'Bahá'ī Publishing Trust', 129 BE /1972.

Reeves, John C.

- *Heralds of That Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions* (= Nag Hammadi and Manichaean studies 41). Leiden: Brill Academic Publishers, 1996.

Renard, John.

- *Friends of God. Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2008.

Ritter, Hellmut.

- *The Ocean of the Soul. Men the World and God in the Stories of Farīd Al-Dīn 'Aṭṭār.* trans, John O'Kane. Leiden. Boston: Brill, 2003.

Rubin, Uri.

- 2014. *The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft No. 164: 65–96.

Shahbistārī, Maḥmud (d. 740/1340)

- *Gulshān-i rāz* (Le jardin de roses des secrets). Persian text and trans. R. H. Whinfield, 1880 Rep. Markiz-I taḥqīqāt-i Fārsi Īran va Pakistan. 1978,

Stroumsa, Guy.

- 1986. *Seal of the prophets. The nature of a Manichaean metaphor*, in Jerusalem Studies in Arabic and Islam 17 (1986), 61-74.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (d. 905/1506).

- *al-Durr al-manthūr fī 'l-tafsīr bi 'l-ma 'thūr*, 6 vols. Cairo, 1314/1897.

al-Ṭabarī, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarīr (d. 310/922)

- Tafsīr = *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān* (The Assembling of the Exposition of the Exegesis of the verses of the Qur'ān).

al-Tirmidhī, Muhammad ibn 'Alī, al-Ḥakīm (d. 320/932),

- *Kitab khatm al-awliya*, ed. 'Uthman Isma'il Yahya. Beirut: al-Maṭb'ah al-Kathūlīkiyya/ Imprimerie Catholique, 1965.
- *Khatm al-awliyā' / Sirat al-awliyā* - in Bernd Radtke, *Drei Schriften ... vol.1* (Die arabischen Texte., Bibliotheca Islamica, 35a), 1992, 1-134 (see immediately below).
- *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid : das Buch vom Leben der Gottesfreunde; ein Antwortschreiben nach Sarāḥs*, ein Antwortschreiben nach Rayy / hrsg., übers. und erl. von Bernd Radtke. 2 vols, Stuttgart : Steiner / Beirut, 1992; vol. 2 (German trans.) Beirut, 1996.
- Bernd Radtke; John O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism : Two Works by Al-Hakim al-Tirmidhi - An Annotated Translation with Introduction.* London: Curzon Press, 1996.

Widengren, Geo.

- *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension* (King and Saviour V). Uppsala Universitets. Lundequist: Wiesbaden : Harrassowitz, 1955.

al-Zamaksharī, Abū al-Qasīm (d.c. 583/1144).

- *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq* (Le dévoilement des réalités) ghawāmid al-tanzīl wa- 'uyun al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl, 4 vols. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1366/1947.



## Notices biographiques

**Dr. Stephen Lambden**, après une vingtaine d'années d'handicap d'ordre médical, a reçu, en 2002, son PhD en études religieuses de l'université de Newcastle upon Tyne (UK) où il a présenté sa thèse sur des thèmes islamo-bibliques (Isrā'iliyyāt, Israelitica) et l'émergence de l'interprétation babi-baha'ie de la Bible. Il s'est spécialisé dans les textes religieux abrahamiques (juifs, chrétiens, musulmans et apparentés) et en langues sémitiques (hébreux, arabe, etc) et il a donné des cours magistraux dans le cadre des « Babi-Baha'i Studies » à l'université de Newcastle et ailleurs. Ses travaux dénotent un intérêt spécial pour la Bible et le Coran et leur relation avec les textes scripturaires primaires babis et baha'is, en arabe et en persan, et leurs enseignements doctrinaux. Pour l'instant, il est chercheur à l'université Merced de Californie après avoir exercé des positions académiques similaires à l'université Athens (Ohio, USA) et ailleurs. Parmi ses nombreuses publications, il y a lieu de noter ses contributions à *Encyclopedia Iranica*, à *Encyclopedia of Language and Linguistics*; aux *Studies in the Babi and Baha'i Religions* (Kalimat Press series), et autres revues et livres. Il a récemment contribué, en ce qui concerne le chapitre sur l'islam, à *Blackwell Companion to the Bible and Culture* (Oxford, 2006). Une partie de ses recherches passées et actuellement en cours est enregistrées sur son nouveau UC Merced personal website, où l'on peut trouver des détails de ses publications : <http://hurqalya.ucmerced.edu>. Le site <https://bahai-library.com/author/> donne sous nom la liste de 33 travaux (livres, traductions, articles et études diverses).

**Dr Seena Fazel**: a fait des études de médecin et de psychiatre et est actuellement professeur de psychiatrie médico-légale à l'université d'Oxford, (UK). Il a été l'éditeur de « Baha'i Studies Review (1990-2002), il a coédité « The Baha'is of Iran: socio-historical studies » (Routledge, 2008), et plus récemment fut co-auteur de « The Baha'i Faith in Words and Images » (Oneworld Publications, 2012). Le site <https://bahai-library.com/author/> lui attribue 29 études.

# Exclusivisme ou philanthropie

Un droit pour la communauté des hommes et des femmes

Traduction de l'anglais  
par  
Louis Hennequin

Maison d'éditions L'Arbre