SYNCRÉTISMES ET HÉRÉSIES DANS L'ORIENT SELDJOUKIDE ET OTTOMAN (XIV°-XVIII° SIÈCLE)

## Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècles) / sous la direction de Gilles Veinstein

p. cm. - (Collection Turcica; v. 9)

Includes bibliographical references.

ISBN 90-429-1549-8 (alk. paper) -- ISBN 2-87723-835-0 (alk. paper)
1. Heresies, Islamic--Turkey--History. 2. Syncretism (Religion)--Turkey--History. I. Veinstein, Gilles. II. Collection Turcica; 9.

BP167.5.S96 2005 297.2'09561--dc22

2004057302

ISBN 90-429-1549-8 (Peeters, Leuven) ISBN 2-87723-835-0 (Peeters, France) D. 2005/0602/1

© PEETERS, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven

Tous droits de reproduction, d'adaptation ou de traduction, par quelque procédé que ce soit, réservés pour tous pays sans l'autorisation écrite de l'éditeur ou de ses ayants droits.

## COLLECTION TURCICA Vol. ix

## Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)

Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001

Sous la direction de Gilles VEINSTEIN

Publié avec le concours du Collège de France



PEETERS PARIS 2005

## SYNCRÉTISME ET ESPRIT MESSIANIQUE: LE CONCEPT DE QOTB ET LES CHEFS DES MOUVEMENTS MESSIANIQUES AUX ÉPOQUES SELDJOUKIDE ET OTTOMANE (XIII°-XVII° SIÈCLE)

Comme on le voit dans le titre, la problématique de cet exposé est d'essayer de mettre en évidence un syncrétisme religieux, mystique qui trouve ses racines dans les religions antiques du Moyen-Orient et dans les courants religieux hétérodoxes dans le monde islamique. Elle est également d'analyser le lien entre les concepts de *qotb* et de *mahdî*, et les chefs soufis des mouvements messianiques qui se sont révoltés contre les pouvoirs centraux de l'Etat seldjoukide et de l'Empire ottoman.

L'histoire des mouvements messianiques dans le monde musulman classique est, dans son ensemble, assez bien étudiée, depuis Edgar Blochet<sup>1</sup> et M. Ghulam Sadighi<sup>2</sup>, jusqu'à Abdulaziz Sachedina<sup>3</sup>, entre autres. Mais l'histoire des mouvements messianiques de la période seld-joukide et ottomane n'est pas encore suffisamment étudiée ni analysée, ni du point de vue de l'histoire sociale, ni même du point de vue de l'arrière-plan idéologique.

Il y a pourtant un certain nombre d'études sur le statut politique, social et religieux des Safavides<sup>4</sup>, ainsi que sur les origines et les développements du conflit ottomano-safavide<sup>5</sup>, mais, en revanche, il y a très

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cf. Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane, Paris, 1903.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cf. Les mouvements religieux iraniens aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de l'Hégire, Paris, 1938.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cf. Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shiism, Albany, 1981.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Nous pouvons citer entre autres, les études de H. Robert Roemer, Bekir Kütükoğlu, Joseph Matuz, Roger M. Savory, Oktay Efendiyev, Jean Aubin, Faruk Sümer, Jean-Louis Bacqué-Grammont, Michel Mazzaoui, Said A. Arjomand, M. Haneda, etc.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> On peut citer par exemple, les livres d'Elke Eberhard (Osmanische Polemik gegen

peu d'études qui traitent des révoltes des partisans des Safavides, à l'époque ottomane, si l'on excepte les articles de Hanna Sohrweide<sup>6</sup>, de Barbara Flemming<sup>7</sup>, de Şehabettin Tekindağ<sup>8</sup>, de Jean-Louis Bacqué-Grammont<sup>9</sup>, et de quelques autres. Mais, pour autant, ces derniers ne s'occupent guère de l'aspect idéologique de ces révoltes; or, cet objet n'est, à notre avis, à négliger ni par les historiens de la société, ni par les historiens des religions.

Ce qui attire notre attention, c'est que mis à part quelques révoltes surgies sous les Seldjoukides anatoliens au XIIIe siècle, telles que la révolte de Djimri en 1277, la révolte de Timourtache en 1322, et, sous les Ottomans, la révolte de Yenidje Beg, et, au XVIe siècle, celle de Domuzoghlan, la plupart des mouvements messianiques anatoliens sont des révoltes mises en œuvre par des milieux nomades ou semi-nomades, rattachés à certains milieux soufis aux croyances à caractère syncrétique. Tels sont les cas, par exemple, de la révolte des Babaïs menée en 1240, sous les Seldjoukides<sup>10</sup>, par des Turcomans appartenant aux milieux vefâîs d'Anatolie du Sud et centrale ; des révoltes de Börklüdje Moustafa, de Torlaq Kemal et particulièrement de Cheikh Badr al-Dîn en 1416 sous les premiers Ottomans<sup>11</sup>, en Anatolie de l'Ouest et dans les

die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften, Fribourg, 1970), d'Adel Allouche (The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict 1500-1555, Berlin, 1983).

<sup>6</sup> H. Sohrweide, «Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert», *Der Islam*, 41 (1965), p. 95-223.

<sup>7</sup> B. Flemming, «Sâhib-kıran und Mahdî: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrezehnt der Regierung Süleymans», in G. Kara, ed., *Between the Danube and the Caucasus*, Budapest, 1987, p. 43-62.

<sup>8</sup> Ş. Tekindağ, «Şahkulu Baba Tekeli İsyanı», Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, n. 3, décembre 1967, p. 34-39; n.4, janvier 1968, p. 54-59.

<sup>9</sup> Il s'agit d'une série d'articles de Jean-Louis Bacqué-Grammont publiés dans différentes revues historiques, sous le titre «Études turco-safavides».

Voir Claude Cahen, «Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres», Turcica, I (1969), p. 53-64; du même, La Turquie Pré-ottomane, Varia Turcica: VII, Paris-Istanbul 1988. Voir aussi A, Yaşar Ocak, La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle, Publ. de la Société Turque d'Histoire, Ankara, 1989 (Pour une version revue et augmentée de ce livre: Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü, Dergâh Yay., İstanbul, 2000, 3e édition).

<sup>11</sup> Au sujet de la révolte de <u>Cheikh</u> Badr al-Dîn, il y a un certain nombre d'études publiées çà et là. Nous pouvons citer entre autres, M. Şerefeddin (Yaltkaya), Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, Istanbul, 1340, A. Gölpınarlı, Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, Istanbul, 1966, Nedim Filipoviç, Princ Musa i Şeyh Bedreddin, Sarajevo, 1971 et dernièrement, Michel Balivet, Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans: vie du Cheikh Bedreddin, le «Hallaj des Turcs» (1358-1416), Isis, Istan-

Balkans, et d'une série de révoltes du XVIe siècle, surgies également en Anatolie centrale pendant le conflit entre les Ottoman et les Safavides, telles que la révolte de <u>Ch</u>ah Qoulou en 1511, celle de Baba <u>Dh</u>û al-nûn et de Bozoqlou <u>Djelal (Ch</u>ah Welî) en 1520, et celle de <u>Ch</u>ah Qalandar en 1527<sup>12</sup>. Bien qu'ils n'aient pas donné lieu à des révoltes armées, il faut y ajouter les mouvements messianiques mélami-bayramis également en Anatolie centrale, de même que les mouvements d'Istanbul et de Bosnie-Herzégovine, à l'époque de Soliman le Magnifique, tels que ceux de Husâm al-Dîn Anqaravî, de Bunyamîn Ayachî, de Pîr Alî Aqsarâyî<sup>13</sup>.

Les historiens s'occupent, en général, de l'aspect socio-politique et socio-économique de ces divers mouvements et révoltes, quitte à en négliger, voire parfois à en sous-estimer, l'aspect idéologique et religieux. Mais cela nous empêche d'avoir une idée complète des mouvements en question, et de voir leurs riches arrière-plans idéologiques et religieux syncrétiques qui jouaient certainement un rôle aussi essentiel que les causes politiques et socio-économiques. Cela est particulièrement vrai pour la révolte des Babaïs tout comme pour celle de <u>Cheikh</u> Badr al-Dîn.

Il faut poser ici cette question fondamentale: comment se fait-il qu'une seule personne réussisse à rassembler autour d'elle une foule qui souvent dépasse vingt ou trente milles personnes, et puisse convaincre les sectateurs de se révolter contre les pouvoirs politiques de leur pays, en ne leur promettant qu'un régime de partage, d'égalité et de justice?

Quand on se livre à une analyse de la base sociale de ces mouvements, on s'aperçoit que les partisans appartiennent premièrement aux milieux proches des chefs, c'est-à-dire qu'ils sont issus de leurs propres disciples qui sont en même temps les propagateurs et les organisateurs des révoltes. Vient ensuite une deuxième frange de partisans se composant de nomades ou de villageois musulmans et chrétiens hétérodoxes, mécontents du régime, du gouvernement, auxquels s'ajoutent des aven-

bul, 1995. Cf. aussi Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (XV.-XVII. Yüzyıllar), Tarih Vakfı Yurt Yay., Istanbul, 1999, 2° édition, p. 136-202.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Sur toutes ces révoltes et sur les sources et la littérature moderne concernées, voir Ocak, «XVI. yüzyıl Osmanlı Anadolusunda mesiyanik hareketlerin bir tahlil denemesi», V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (Tebliğler), TTK Yay., Ankara, 1991, p. 817-825.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Sur les mouvements messianiques mélami-bayramis, voir A. Gölpınarlı, *Melâmîlik* ve Melâmîler, İstanbul 1931; voir aussi Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, p. 251-313.

turiers et des pilleurs, des vagabonds et des opportunistes qui, eux, ne font pas l'objet de cet exposé. Ce sont les premiers, c'est-à-dire les disciples des chefs soufis, qui sont en général le cerveau de la révolte.

Il est indubitable que les mauvaises conditions socio-politico-économiques eurent une grande influence sur ces foules hétérogènes; il ne faut pas, d'autre part, oublier le rôle auprès de certains opportunistes, de l'appât du pillage. Mais les études sur ces mouvements messianiques montrent que cela ne suffit généralement pas à mettre en action les foules, les masses populaires, et à rassembler des milliers de personnes autour d'un personnage prétendant renverser le pouvoir politique et améliorer les mauvaises conditions de vie.

Aux époques dont nous parlons, il faut certainement qu'il y ait une idéologie religieuse se nourrissant des croyances traditionnelles des révoltés. Et c'est précisément sur ce point que le chef soufi du mouvement ou de la révolte joue son rôle fondamental. Ce chef soufi est souvent le stimulateur d'une idéologie messianique, mettant à profit sa personnalité charismatique de caractère mystique. Ce caractère mystique prend la forme du mahdî – une forme qui est très familière aux peuples musulmans médiévaux. Dans certains cas, les chefs croient sincèrement qu'ils sont le mahdî attendu depuis longtemps, mais dans la majorité des cas, on a à faire à des imposteurs. Quoi qu'il en soit, il faut, de toutes façons, un chef charismatique qui puisse entraîner ses partisans après lui.

Nous utilisons ce terme de «charismatique» au sens weberien qui signifie «la capacité d'influencer et de guider des foules vers un but». Les chefs soufis des mouvements et des révoltes messianiques des époques seldjoukide et ottomane, jouissent de ce charisme grâce à leur pouvoir mystique, leur ascétisme, leur aptitude à accomplir des miracles, à prédire l'avenir, etc. <sup>14</sup> D'autre part, il ne faut pas oublier que certains de ces chefs de mouvements, particulièrement ceux des milieux turcomans, sont à la fois des chefs religieux (cheikhs) et des chefs de tribus, tels que Baba Ilyas (XIIIe siècle), Baba Dhû al-nûn, et Châh Qalandar (XVIe siècle), les autres étant exclusivement des chefs religieux, c'est-à-

Nous en avons un bon exemple à propos de la révolte des Babaïs. Selon le témoignage d'Ibn Bibi, Baba Ishaq (en réalité Baba Ilyas) menait une vie extrêmement ascétique, ne mangeait presque rien et n'acceptait aucun rémunération. En peu de temps il réussit à acquérir un grand prestige. Il sut gagner la confiance des villageois dans la région d'Amasya. On le croyait doué de tous les pouvoirs spirituels. Il guérissait les malades, réconciliait les couples brouillés grâce à ses amulettes (cf. al-Avâmir al-Alâiyya fi al-Umûr al-Alâiyya, ed. facsimilé: Adnan S. Erzi, Ankara, TTK Yay., p. 499; Yazid-jizâde Alî, Seldjuqnâme, Bibl. de Topkapı Sarayı, Coll. Revan, n. 1391, fol. 313 a-b.).

dire, des cheikhs soufis, tels que <u>Cheikh</u> Badr al-Dîn, Börklüdje Moustafa, Torlaq Kemâl (XV<sup>e</sup> siècle), Husâm al-Dîn Anqaravî, Pir Alâ al-Dîn Alî Aqsarâyî, et Hamza Bâlî de Bosnie (XVI<sup>e</sup> siècle).

Ils se retirent dans une caverne et se vouent aux expériences mystiques qui prennent souvent des mois. Au bout de ce processus, ils annoncent à leur disciples qu'ils sont le *mahdî* attendu, et les partisans finissent par croire avec un fanatisme inébranlable que leur chef ou leur cheikh a bel et bien été désigné par Dieu même pour gérer le monde en tant que *mahdî*. Ce processus, presqu'immuable, nous est relaté par certaines des sources historiques relatives aux révoltes anatoliennes des époques seldjoukide et ottomane. Par exemple, nous trouvons dans *al-Avâmir al-Alâiyya fi al-Umûr al-Alâiyya* d'Ibn Bibi, un témoignage contemporain sur la révolte de Baba Resûl<sup>15</sup>, et plusieurs chroniques ottomanes traitent de la révolte de Bozoqlou Djelal, au XVIe siècle<sup>16</sup>.

Tout ceci nous mène au problème de la personnalité charismatique des chefs soufis de ces révoltes et mouvements messianiques. Quand nous étudions cette question du charisme, nous remarquons qu'elle est liée à la fois au concept de mahdî et au concept soufi de gotb<sup>17</sup>. À partir du moment où sévissent de mauvaises conditions politiques, économiques et sociales, le concept soufi de *qotb*, identifié dans les milieux hétérodoxes à celui de mahdî, se transforme en une idéologie militante, entraînant facilement les disciples dans la révolte. Dans les croyances de ces milieux populaires, leurs cheikhs étaient à la fois le qotb-i âlem et le mahdî-i sâhib-zamân. Cette identification des concepts de gotb et de mahdî, qui sont en réalité différents l'un de l'autre, est sans doute le fruit de l'infiltration des dâ'î ismaéliens nizarites dans les différents ordres soufis, juste après la destruction de la forteresse d'Alamoute, par les Mongols, en 1256. Ce fait historique ayant causé des transformations radicales dans les ordres soufis, particulièrement du point de vue idéologique, est un autre sujet très intéressant, digne d'une étude particulière.

Dans les milieux hétérodoxes, cette croyance était beaucoup plus forte que la croyance dans le Prophète; les fidèles croyaient même que leur cheikh *qotb-mehdî* était le prophète en personne, comme dans l'exemple de Baba İlyas-ı Khorassânî au XIII<sup>e</sup> siècle. Les sources contemporaines

<sup>15</sup> Cf. Ibn Bibi, op. cit., loc. cit.; Yazidjizâde, op. cit., loc. cit.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Cf. par exemple, Sa'd al-Dîn, *Tâdj al-Tevârîkh*, Istanbul 1280, II, 384; Müneccimbaşı, *Sahâif al-Akhbâr*, Istanbul, 1285, III, p. 471.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Sur le concept de *qotb*, voir par exemple, E. Blochet, «Études sur l'ésotérisme musulman», *JA*, XX/2 (juillet-août 1902), p. 60-63; Frederick De Jong, «Qotb», *EI*<sup>2</sup>.

de cette révolte rapportent que Baba İlyas-ı Khorassânî s'était proclamé «Resul Allah» 18. Cela nous montre que nous sommes exactement en face d'une conception typiquement syncrétique et gnostique qui trouve ses fondements dans le zoroastrisme, le mandéisme, le manichéisme<sup>19</sup> – n'oublions pas que ce dernier était très répandu dans tout le Moyen-Orient, dans l'Afrique du Nord et en Europe du Sud, y compris dans le monde balkanique<sup>20</sup> -; dans l'ismaélisme post-mongol<sup>21</sup>; enfin, aux XIVe et XVe siècles, dans le houroufisme22 qui sont tous autant de courants gnostiques. Toutes ces religions antiques ainsi que les courants islamiques hétérodoxes, constituent les différents matériaux de ce syncrétisme gnostique.

Le terme de qotb (mot arabe) qui est apparu dans l'histoire de la littérature du soufisme dès le X<sup>e</sup> siècle – probablement, Hudivirî (m. 1077) fut le premier à employer le mot dans son ouvrage intitulé Kachf al-Mahdjûb (le Dévoilement du Dévoilé) à propos de Hakîm al-Tirmidhî<sup>23</sup>. C'est un terme lié à une doctrine hiérarchisée de la walâyah (sainteté musulmane) dans le soufisme, celle des Ridjâl al-Ghayb (Gens sacrés invisibles)<sup>24</sup>. Nous n'entrerons pas ici dans l'histoire de l'évolution conceptuelle de ce terme à travers l'histoire du soufisme, mais nous allons souligner son lien avec la conception du mahdî, comme étant l'instrument idéologique des mouvements populaires.

Dans l'esprit de ces milieux hétérodoxes, le qotb est à la fois le sultan de ce monde et de l'au-delà. Il est envoyé par Dieu, pour gérer le monde visible, pour jouir du pouvoir politique au nom de Dieu, puisque les sou-

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Cf. par exemple Ibn Bibi, p. 499 sq; S. de Saint-Quentin, Historia Tartarorum, ed. Jean Richard, Paris, 1965, p. 62-65; Sibt Ibn al Djawzî, Mir'ât al-Zamân fî Târikh al-A'yân, Bibl. de Türk-İslâm Eserleri Müzesi, n. 2138, XV, 165a.

<sup>19</sup> Voir par exemple, S. Runciman, Le manichéisme médiéval, Payot, Paris, 1949, p. 37-47; Louis Bréhier, La civilisation byzantine, Éditions Albin Michel, Paris, 1970, 2º ed., p. 123; H.-C. Puech, «Le manichéisme», Histoire des Religions 2, Gallimard, Paris, 1972, p. 630-631.

A ce sujet, voir par exemple Michel Roquebert, Histoire des Cathares: hérésies, croisades, inquisition du XIe au XIVe siècle, Perrin, Paris 1999, pp. 41-66; Yuri Stoyanov, The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy, Yale University Press, 2000.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Voir par exemple, Farhad Daftary, A Short History of The Ismailis: Traditions of a Muslim Community, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1998, p. 161-170.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Cf. par exemple, A. Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, Ankara 1973, TTK. Yay., ss. 2-16; A. Bausani, «Hurûfiyya», El<sup>2</sup>; Hamid Algar, «Hurûfiyya», Elr.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Cf. Ali b. 'Othmân al-Djullâbî al-Hudjvîrî, Keşfu'l-Mahcub (Hakikat Bilgisi), traduit par Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., Istanbul, 1982, p. 330.

24 Cf. par exemple, Blochet, "Études sur l'ésotérisme musulman", p. 61-110.

verains temporels sont incapables de gouverner ce monde avec justice. Ils sont les gens du Diable, ce qui nous rappelle fortement la conception de la lutte entre le Bien et le Mal dans les religions gnostiques du Moyen Orient antique, telles que le zoroastrisme, le sabéisme, le mandéisme et le manichéisme, selon lesquelles le dieu du Bien enverra un jour au monde un *sauveur céleste*, un rédempteur doué de toutes les qualités bienfaisantes, pour vaincre et chasser le Mal et rétablir la justice dans le monde<sup>25</sup>. Nous retrouvons également cette idéologie dans les sectes chrétiennes syncrétiques hétérodoxes mélangées avec les croyances des religions gnostiques iraniennes citées ci-dessus, le paulicianisme<sup>26</sup> et même le bogomilisme<sup>27</sup> dans les Balkans. Cela peut nous expliquer l'existence de partisans chrétiens dans les révoltes des Babaïs et de Cheikh Badr al-Dîn.

Une analyse comparée du concept du sauveur céleste et de celui du qotb-mahdî qui s'appelle aussi qotb-i âlem, ou qotb-i sahib-zamân, ou encore qotb-i sâhib-zuhûr, nous montre que le qotb-mahdî provient d'un syncrétisme apparu avec le temps dans la même zone géographique. Dans presque tous les mouvements messianiques des époques seldjoukide et ottomane jusqu'au XVIe siècle, les points de rencontre sont nom-

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Voir Geo Videngren, *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris, 1968, p. 235-243; Bréhier, *La civilisation byzantine*, p. 123.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Voir par exemple, J. B. Bury, «The Paulician heresy», The Decline and the Fall of the Roman Empire, ed. E. Gibbon, Londres, 1902, v. IV; Henri Grégoire, «Les sources historiques des Pauliciens», Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, XXII (1936), p. 95; du même, «Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens», op. cit., XXXIII (1947), ss. 293-297; du même, «Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens», Travaux et Mémoires, IV (1970), p. 3-207; Milan Loos, «Deux contributions à l'histoire des Pauliciens», Byzantinoslavica, XVII (1956), p. 19-57; XVIII (1957), p. 202-217; Nina G. Garsoyan, The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantin Empire, Mouton & Co., Paris 1967; de la même, «Byzantine heresy: A reinterpretation», Armenia Between Byzantium and The Sasanians, Variorum Reprints, Londres, 1985, ss. 85-113; Paul Lemerle, «L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques», Travaux et Mémoires, V (1973); K. Mutafova, «The Pauliciens, differents for all», Études Balkaniques, 4 (1993), p. 29-37.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Sur le bogomilisme, voir par exemple, D. Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge, 1948; Milan Loos, «La question de l'origine du Bogomilisme (Bulgare ou Byzance?)», *Actes du Premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes*, Sofia, 1969, III, p. 265-270; John V. A. Fine, J.-R., «The Bosnian Church: A New Interpretation, A Study of the Bosnian Church and its Place in State and Society from the 13<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> Centuries», *East European Quarterly*, Boulder, 1975, p. 115-121; Dragoljub Dragojlovic, *Bogomilisme dans les Balkans et l'Asie Mineure*, Belgrade, 1982; Yuri Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, Yale University Press, 2000.

breux avec le concept de l'*imam* dans l'Ismaélisme nizarite post-mongol qui, mêlé de soufisme, est devenu celui du *qotb*.

Pour soutenir notre hypothèse, nous voudrions pour finir citer quelques textes, exposant la conception du *qotb-mahdî*, à l'époque ottomane, qui sont très significatifs et très éclairants du point de vue de notre problématique:

«İmdi ma'lûm ola ki bi-emrillâhi te'âlâ vârisu'l-haml-i Muhammedî olan Kutb-i Zeman dünyadan Âhiret'e hırâmân oldıkda makam-ı şerîfine istihlâf olunan merkez-i dâire-i eflâk-i kulûb-ı sâlikân kim idiğin lisan ile beyan olunmayup ve lâkin ol-vakt mahz-ı fazl-ı İlâhî'den her kime müyesser olursa Hak sübhânehû ve teâlâ cemî-i esmâ ve ef'âl ve sıfât-ı zâtiyyesiyle âna bi-lâ vâsıta mütecellî kalb-i şerîfleri mir'ât-ı mücellâda kâmilen nûr-ı âfitâb-ı vahdet olmağla ol ekmel-i tehammül merkez-i kutbiyyetde kâim ve umûr-ı dîni hak ve adl üzre görmek içün min indillâh halîfe ve hakem olduğına şehâdet-i hâkka idüp kat'an kendünün verâset-i kâmile ve kut-biyyetine şekk ve gümân kalmaz... Evsâf-ı beşeriyyeden bi'l-külliyye pâk ve mücerred ve envâr-ı mahabbet ile... anlar melekiyyet-i tâmme husûle getürmekle [...].»<sup>28</sup>

«[...] Vâhiden ba'de vâhid zâhir olan *aktâb-ı zemân* anların mürşididir, bi'ş-şahs *Sâhibu'z-zeman* ma'lûmlarıdır, esrâr-ı kazâ ve kaderden bir sırr-i ilâhî dahî oldur ki irâde-i rabbânî rûy-i arzda kangı iklîmin imârétine ta'alluk iderse evvelâ *Kutb-i zemân ve Halîfe-i Nefs-i Rahmân* ol iklîmde zâhir ve nümâyân olup [...].»<sup>29</sup>

«[...] Anların ahvâli akla sığmaz... (Kul innemâ ene beşerun mislüküm yûhâ ileyye) mısdâkınca neslen ba'de nesl ve karnen ba'de karn ile'l-ebed vâris-i esrâr-ı nübüvvet [...] olanların tecdîd ve zuhûr-ı beşeriyyetleri (sümme'l-emsel bi'l-emsel) delâletiyle aded-i zevk ve irfanları bî-nihâye olmakdır. Ve kezâlik esrâr-ı nübüvvet ve envâr-ı velâyete mazhar-ı vâris-i çehârdeh merâtib seyriyle zuhûr ider. Hâtemu'l-evliyâ [...] hazerâtının uzv-ı mübârekleri cümle ecsâdı ve kuvâları cümle ervâhı muhîtdir. Ve her biri bir anda [...] diledüği sûret ve ecsâd ile istedüği zemanda ve mekânda tayy-ı 'amel eyler. Bir anda hem meşrıkda hem mağribde ve hem Mekke'de ve hem rûhu'l-ecsâd olan cesed-i pâki oldığı mahalde görinür. Belki her anda ve her zemanda ve her mekânda bir sûret ile zâhir olur.» 30

«[...] (Kutb) her bâr ki ufuk-ı mevâlîd-i selâse ve câmi'-i anâsır-ı erba'a olan insan sûretinde zâhiren ve bâtınan terakkî eylese ufuk-ı insân olan

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Cf. La'lîzâde, Sergüzeşt, Bibliothèque Süleymaniye (Coll. Pertev Paşa), n. 636, fol. 137b-138b

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Cf. La'lîzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye (Sergüzeşt), p. 7. (II y a quelques différences de copiste entre l'exemplaire édité et l'exemplaire inédit de cet ouvrage. C'est la raison pour laquelle nous avons utilisé les deux.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Cf. Bandırmalızâde Hâşim Mustafa el-Üsküdârî, Etvâru'l-Melâmiyyîn ve Esrâru'l-İlâhiyyîn, Bibliothèque Millet, Manzum, mecmûa nr. 737, vv. 157b-158a.

şâbb-ı emred sûretinde tecellî zuhûr ider, mazhar-ı tâmm olur [...]Ol zemân mazhar-ı nûr-ı Muhammedî vâris-i sırr-ı Ahmedî Hâtemu'l-evliyâ ve Mürşid-i âlem tarafından feyz-i rabbânî ve rûh-i sultânî irişüp ol vâdîden halâs olursa sırr-ı vahdete irişüp her vâdîden ve her sûretden tecellî-i Zât zuhûr idüp her yüzden görinen [...] sâcid ve mescûd zâkir ve mezkûr olup [...].»<sup>31</sup>

Ces textes dessinent implicitement un portrait de *qotb-i sâhib-zuhûr* qui est doué de toutes les qualités divines, envoyé par Dieu pour gouverner le monde à la fois politiquement et spirituellement. «Le *qotb* participe aux faveurs qui émanent de Dieu sans aucun intermédiaire, car, il n'existe aucun être, si élevé soit-il dans la hiérarchie de la *walâyah*, entre Dieu et lui. Il est, au contraire, l'intermédiaire fatal par lequel passent les grâces émanées de Dieu pour arriver à ses créatures. C'est pour cette raison qu'on l'appelle *Qotb-i âlem* (Pôle du Monde)»<sup>32</sup>.

Tels étaient par exemple, au premier chef, les cheikhs houroufis, Fadl Allah-i Astarâbâdî, à la fin du XIVe siècle, et sa fille au début du XVe siècle, qui se révoltèrent tous deux, contre le pouvoir timouride; Baba Ilyas-i Khorassânî au XIIIe siècle, et Cheikh Badr al-Dîn au XVe siècle, se révoltant l'un contre le gouvernement seldjoukide, l'autre contre le gouvernement ottoman. Ils se considéraient comme des qotb-mahdî, qotb-i sâhib-zamân, qotb-i sâhib-zuhûr jouissant des deux pouvoirs, temporel et spirituel, de ce monde et de l'autre monde, c'est-à-dire étant à la fois le sultan des deux mondes (monde mystique et monde temporel). Ils considéraient le pouvoir politique de leur temps comme le pouvoir du Mal, du Diable, et ils soulignaient ce point dans les messages destinés à leurs partisans.

<sup>31</sup> Cf. Ibid, fol. 153b-155a.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Mohammed b. Nasir al-Hossainî al Mekkî, *Bahr al-Ma'ân*î, Bibl. Nat., suppl. persan, nr. 966, fol. 111-112, cité dans Blochet, «Études sur l'ésotérisme musulman», p. 61-62.