

Saïd Amir ARJOMAND  
*Kings Dervishes. Sufi World Renunciation  
 and the Symbolism of Kingship  
 in the Persianate World*

Oakland, University of California Press 2025,  
 309 p.  
 ISBN: 9780520401686

**Mots-clés :** soufisme, royauté sacrée, millénarisme, mahdisme apocalyptique, islam, manichéisme, bouddhisme, zoroastrisme, hindouisme, langue persane, Iran, Inde

**Keywords:** Sufism, Sacred Kingship, Millenarianism, Apocalyptic Mahdism, Islam, Manichaeism, Buddhism, Zoroastrianism, Hinduism, Persian language, Iran, India

الكلمات المفتاحية: صوفية، الملكية المقدسة، الحكم الألفي، المهديّة الأخيرة، الإسلام، المانوية، البوذية، الزرادشتية الهندوسية، اللغة الفارسية، إيران، الهند

*Kings Dervishes* de Saïd Amir Arjomand s'inscrit en continuité avec ses ouvrages précédents. Dans *Messianism and Sociopolitical Revolution in Medieval Islam*, publié en 2022, S. A. Arjomand étudie la théorie politique et sociologique de la révolution à travers une analyse historique des mouvements messianiques dans le monde musulman. Il considère que l'émergence de l'islam en Arabie a été, en quelque sorte, une révolution par rapport à l'avènement du christianisme qui n'avait pas fait de conquêtes territoriales. L'islam a été stimulé par la forte vision apocalyptique qui accompagnait la nouvelle révélation et par l'attente omniprésente de l'Heure imminente (*al-sā'a*) du jugement qui est décrite dans les premiers versets mequois du Coran. La guerre civile qui a éclaté après la mort de Muḥammad a conduit, ensuite, à l'émergence du mahdisme apocalyptique. Cette même année, 2022, S. A. Arjomand a publié un autre livre sur le sujet, *Revolutions of the End of Time: Apocalypse Revolution and Reaction in the Persian World*, dans lequel il introduit la relation entre le soufisme et le chiisme millénariste aux périodes ilkhanide et timouride. Un thème qu'il développe largement dans *Kings Dervishes*, dont l'intérêt réside dans l'approche synthétique du soufisme iranien et de la royauté. L'interpénétration entre les concepts du soufisme et la transformation des régimes politiques sur la longue durée en Iran a conduit à l'appropriation progressive des symboles de la royauté par les cheikhs soufis.

L'ouvrage débute avec l'étude de l'émergence du soufisme en Iran oriental, le « Grand Khurāsān »,

littéralement « le pays du soleil levant », et s'achève avec l'analyse des origines de la souveraineté millénariste dans l'Iran safavide. Après avoir commencé comme un mouvement de renoncement au monde et de dévalorisation radicale du pouvoir temporel, au XVI<sup>e</sup> siècle, la fusion entre ce qui était caractérisé comme un renoncement au monde et les dimensions sacrées et séculière de la royauté a conduit au renforcement de l'autocratie. S. A. Arjomand réfute la manière dont l'historiographie traditionnelle, incarnée selon lui par Kara Mustafa, décrit l'essor du soufisme. Il explique qu'au départ, le soufisme s'est développé en milieu urbain et que ce n'est qu'à partir du XII<sup>e</sup> siècle qu'il a pénétré dans les zones rurales. Il conteste également l'idée qu'à ses débuts le soufisme fut une combinaison entre la pensée spirituelle des maîtres du Khorasan et ceux de l'Irak. Il affirme que la synthèse entre l'islam, la religion des conquérants arabes, et la pensée spirituelle des convertis à l'islam, fut influencée par leurs anciennes croyances, c'est-à-dire, le manichéisme, le bouddhisme et le zoroastrisme.

À partir du XI<sup>e</sup> siècle, la prédication des *karrāmiyya*, qualifiés par l'auteur « de mouvement prosélyte agressif », a conduit à la conversion des habitants de Nichapour et de Marv, tandis que des mouvements chiites imamites se sont développés dans la région. Il en conclut qu'étant donné le remarquable pluralisme religieux du Khorasan, on peut supposer que le soufisme persan ne fut pas seulement influencé par le chiisme imamite, mais aussi par les survivances du bouddhisme et du manichéisme. S. A. Arjomand fait remarquer que les proto-ascètes du VIII<sup>e</sup> siècle, Ibrāhīm b. Adham (m. 778) et Shaqīq Balkhī (m. 809), étaient originaires de Balkh, une ville qui était largement bouddhiste à cette époque. À la fin du VI<sup>e</sup> siècle, la traduction de la vie du Bouddha en persan, puis en arabe dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, favorisa la diffusion et l'intégration de l'idée de renoncement dans la civilisation islamique. Si l'idée soufie de renoncement (*zuhd*) fut élaborée dans des termes islamiques, elle n'a jamais perdu son lien indéniable avec ses origines bouddhistes. Le Bouddha était « l'éveillé », terme rendu par *yaqzān* en arabe, et par *bīdār* en persan. 'Abd Allāh Anṣārī (m. 1089), commentateur du Coran, traditionniste et maître spirituel de Hérat, utilise le terme « éveil » (*yaqzat*) pour désigner la gnose dans son *Kitāb-i Sad Maydān*, un ouvrage dans lequel le maître expose, en cent courts chapitres, les étapes de l'itinéraire spirituel<sup>(1)</sup>. Cependant, selon

(1) Cet ouvrage est issu des notes prises par un disciple au cours des leçons de 'Abd Allāh Anṣārī en 1056-57.

S. A. Arjomand, le témoignage le plus évident de l'influence du bouddhisme sur la notion de renoncement vient du *Kutagdu Bilig* (« La sagesse qui conduit à la gloire royale »), un miroir des princes rédigé en turk (ca. 1060) par Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib Balāsāghūn (m. 1077) qui était au service du souverain qarakhānide, Ṭavghāch Bughirā Khān (r. 1068-1103)<sup>(2)</sup>. Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib décrit, de manière allégorique, le soufi renonçant comme étant le « très éveillé ». Il consacre la moitié de son miroir des princes au renoncement au monde comme étant la contrepartie supérieure au pouvoir temporel du roi. S.A. Arjomand s'attache également à démontrer que le manichéisme a exercé une influence sur le soufisme au Khorasan. Pour lui, l'origine de la *khānaqāh*, l'une des institutions majeures du soufisme, est le monastère (*mānistān*) des adeptes du manichéisme<sup>(3)</sup>. Il indique aussi (p. 25-26) que le dualisme mazdéen, qui oppose le monde de la lumière à celui des ténèbres, a influencé le soufisme. Cette influence se manifeste dans les versets de la lumière (*nūr*) du Coran qui ont conduit au concept de « Muḥammad messenger de la lumière » et de « Lumière mohammadienne ». Les chapitres de *Kings Dervishes* qui retracent l'évolution du soufisme après la période de formation sont plus généraux et synthétiques. S. A. Arjomand s'appuie sur les nombreuses études publiées sur le sujet essentiellement en persan et en anglais. En revanche, dans le chapitre « Sufi Sainthood and World Accomodation in the Timurid Age » (p. 220-245), il apporte des éléments nouveaux et utilise de nombreuses sources primaires. La seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle a été un moment de renforcement de l'autocratie impériale sunnite dans le cadre de la culture politique timouride. Puis, avec l'émergence des dynasties turkmènes, on assiste à une intensification du motif de l'arrivée d'un « Maître du Siècle » (*ṣāhib al-zamān*) censé mettre fin aux désordres politiques et sociaux. Uzun Ḥasan (r. 1453-1478), le souverain Aq Qoyunlu, fit sa conquête impériale en reprenant le titre de Tamerlan, « Seigneur de la [triple] conjonction astrale » (*ṣāhib-qīrān*). Tout comme Shāh Rukh, qui mit fin en 1470 aux mouvements soufis *hurūfi* et *heydarī*, considérés comme hétérodoxes et millénaristes, Uzun Ḥasan prétendait être le rénovateur (*mujaddid*) de l'orthodoxie sunnite. Jalāl al-Dīn Muḥammad Davānī (m. 1502), qui exerça des fonctions religieuses (*ṣadr* et *qāḍī al-quḍḍāt*) au service des Aq Qoyunlu à Chiraz, est regardé comme

l'idéologue de la dynastie<sup>(4)</sup>. Il considère Uzun Ḥasan comme « le combattant sur le chemin de Dieu » (*al-ghāzī fī sabīl-illāh*), le combattant pour restaurer la parole de Dieu (*al-mujāhid li-a'lā-i kalimat Allāh*) et l'envoyé du ix<sup>e</sup> siècle » (*al-mab'ūth al-mi'a tis'a*). Dans son *Akhlāq-i jalālī*, achevé vers 1475, Davānī affirme que Uzun Ḥasan est l'ombre de Dieu sur terre, le calife de Dieu (*khalīfat al-rahmān*), et le député du Prophète. Mais ce qui est nouveau dans le traité de Davānī, c'est qu'il marque la réconciliation entre le soufisme et la philosophie (*ḥikma*). Il considère son traité comme une « médecine spirituelle » pour guider ses lecteurs aux secrets du « califat divin » (*khalīfat-i ilāhī*). Le concept de califat divin de Davānī fut introduit dans l'Empire ottoman par l'un de ses disciples, Edris Bedlisi (m. 1520), ce qui a contribué à développer un pouvoir opposé au millénarisme. S.A. Arjomand examine également la théorie politique de 'Abd al-Rahmān Jāmī (m. 1492) qui, dans son ouvrage *Silsilat al-dhahab* (« La chaîne d'or »), considère le prince comme le « refuge du califat et le compendium de la monarchie ». Selon Jāmī, le prince est l'un de ceux qui sont divinement investis de l'autorité, et qui sont l'ombre de Dieu sur terre. Ḥusayn Vā'iz-i Kāshifī (m. 1504-1405), le troisième penseur de cette époque est, comme Davānī, un soufi qui s'est accommodé des choses de ce monde. S. A. Arjomand en conclut que les trois principaux penseurs de la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle « remained consistent with the Islamicate theory of the two powers as defined for the postcaliphal type of Islamic royalism » (p. 245).

Dans le chapitre, « Origins and Development of Countermillennial Sovereignty in Safavid Iran » (p. 246-264), S. A. Arjomand considère que l'impact du mahdisme apocalyptique sur le soufisme populaire a conduit, après la chute de l'Empire ilkhānide, à l'émergence de mouvements révolutionnaires massifs contre la domination turko-mongole. L'auteur affirme que « the combined impact of Sufi sainthood and Shi'ite Mahdism or Shi'tized Sufism in the fourteenth century and the first decades of the fifteenth conditioned revolutionary action and mass mobilization » (p. 246). Ainsi, la désintégration de l'Empire ilkhānide a offert une opportunité politique sans précédent aux cheikhs soufis, considérés alors comme l'élite spirituelle de la communauté musulmane.

Les deux principaux mouvements qui ont vu le jour à la fin du xiv<sup>e</sup> et au début du xv<sup>e</sup> siècle, qualifiés de millénaristes par l'auteur, sont la

(2) Le texte est versifié sous le mètre du *mathnavī* persan.

(3) Voir Peter Bryder, « Manicheism, Buddhist Element in », <https://www.iranicaonline.org/articles/manicheism-iii-buddhist-elements-in/>

(4) Andrew J. Newman, « Davānī, Jalāl al-Dīn Moḥammad », <https://www.iranicaonline.org/articles/davani/>.

doctrine *ḥurūfī*, fondée par Faḏl Allāh Astarābādī, et l'émergence de l'État des Sarbedars (1337-1386) dans la région de Sabzavār. L'houroufisme est un ensemble de doctrines incarnationnistes dont les principales caractéristiques étaient l'interprétation numérolgique des lettres de l'alphabet arabe et une tentative de les mettre en corrélation avec la forme humaine<sup>(5)</sup>. Le fondateur de cette doctrine et ses adeptes furent sévèrement combattus par les autorités timourides. En 1394, Faḏl Allāh Astarābādī fut exécuté sur l'ordre de Mīrān Shāh, le fils de Tamerlan. On lui reprochait d'avoir écrit une lettre à Tamerlan pour l'inciter à adhérer à la doctrine *ḥurūfī*. Plusieurs décennies plus tard, à la suite de rêves, Sayyid Muḥammad Nūrbakhsh (m. 1464), appartenant à la confrérie de la *kubrawiyya*, se proclama comme le Mahdi et le sceau des saints. Sa pensée messianique combinait la croyance chiite du retour du douzième Imam et les principes du soufisme du Sceau de la Prophétie. Persécuté par Shāh Rukh, Sayyid Muḥammad Nūrbakhsh déclara que le sultan timouride était le Dajjāl de la fin des temps<sup>(6)</sup>.

Saïd Amir Arjomand considère que le mouvement des Sarbedars était millénariste, alors que ce n'était pas le cas. Il est né de la révolte des habitants du village de Bāshtīn, au sud-ouest de Sabzavār, contre les violences du collecteur d'impôts des Ilkhans au Khorasan. Cette révolte populaire fut attisée par 'Abd al-Razzāq, le fils d'un riche notable de la ville. Les rebelles avaient pour slogan : « Avec l'aide de Dieu, nous repousserons l'iniquité des tyrans, sinon notre tête à la potence (*sar ba-dār*) », d'où dérive Sarbadar, le nom par lequel ils sont connus. Vajīh al-Dīn Mas'ūd, le frère de 'Abd al-Razzāq, pour renforcer les bases fragiles de son autorité, décida d'élargir son assise populaire à travers le prestige de Shaykh Ḥasan Jūrī, le disciple d'un derviche chiite du Māzandarān. Par la suite, à la veille de la conquête timouride, on peut déceler l'émergence hésitante du chiisme en tant qu'expression des particularismes locaux. Il n'y pas eu de véritable connotation religieuse dans ce mouvement qui est à analyser dans le sens d'une lutte pour le pouvoir au Khorasan entre les Sarbadars et les autorités ilkhanides<sup>(7)</sup>.

Selon S. A. Arjomand, le soufisme de la divine incarnation de Faḏl Allāh Astarābādī était un

mahdisme apocalyptique, tandis le courant spirituel initié par Sayyid Muḥammad Nūrbakhsh appartenait au soufisme de la sainteté (*walāya*). Par la suite, la *nūrbakhshiyya* devint un ordre chiite, tout comme celui fondé par Shāh Ni'mat Allāh Walī (m. 1430-1431), et plus tard la *ṭarīqa ṣafawiyya* à Ardabīl. La confrérie fondée au début du xiv<sup>e</sup> siècle par Ṣafī al-Dīn Ishāq (m. 1334) à Ardabīl devint chiite lorsqu'elle donna naissance à la dynastie safavide. S. A. Arjomand apporte des idées originales sur le principe de renonciation au monde du soufisme traditionnel à l'époque safavide. Après avoir été intégré dans la royauté safavide par l'intermédiaire de la confrérie *ṣafawiyya*, le concept de renoncement a survécu dans la pensée des philosophes, dont le plus célèbre est Mollā Ṣadra Shīrāzī (m. 1640) qui enseignait à Chiraz pendant les dernières années du règne de Shāh 'Abbās (r. 1588-1629). Mollā Ṣadra transforma le soufisme de renonciation en une gnose philosophique. Dans son ouvrage, *Ḥikmat al-'arshiyya* (« La sagesse du trône [divin] »), Mollā Ṣadra se situe dans la tradition des néo-platoniciens de la Perse musulmane, dont sont issus les principes de l'illumination (*ishrāq*) de Shihāb al-Dīn Yahyā Sohravardī qui fut exécuté à Alep en 1191 sur l'ordre de Saladin. Mollā Ṣadrā conserva cet héritage, mais il le restitua dans le cadre de la spiritualité chiite. S. A. Arjomand conclut en disant qu'avec le triomphe, à partir de Shāh 'Abbās, de la hiérocraie chiite comme mode de domination pour accéder aux biens spirituels, « le renoncement au monde du soufisme ne pouvait survivre qu'en faisant du royaume transcendantal son refuge et de la philosophie transcendantale son discours » (p. 264).

L'argument central de *Kings dervishes* est de montrer que le développement du soufisme en un mouvement de masse au Khorasan et en Transoxiane a absorbé les influences toujours vivaces du manichéisme, du bouddhisme et du zoroastrisme dans une ère de renouveau de la langue persane. Cette renaissance linguistique a été soutenue par les dynasties locales, notamment les Samanides, qui s'étaient rendues indépendantes du califat abbasside, et qui ont fait la promotion des anciens idéaux de la royauté de l'époque préislamique. S. A. Arjomand souligne également que le renoncement au monde s'est transformé, soit en une autocratie politique, soit en un millénarisme. Cette tendance s'est renforcée dans l'Empire moghol en Inde pendant le règne de Jalāl al-Dīn Akbar. Ce dernier a projeté son autorité sous la forme d'une royauté sacrée millénariste. En 1564, Akbar abolit la capitation afin de traiter tous les sujets de l'Empire sur une base égalitaire, sans tenir compte de leur appartenance religieuse. Il fonda la

(5) Hamid Algar, "Horufism" <https://www.iranicaonline.org/articles/horufism>

(6) Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions. The Nūrbakhshiyya Between Medieval and Modern Islam*, Columbia, University of South Carolina Press, 2003, p. 22.

(7) Denise Aigle, "Sarbedars," <https://www.iranicaonline.org/articles/sarbedars/>

divine religion (*dīn-i ilāhī*) qui était un synchrétisme d'islam, d'hindouisme et de christianisme<sup>(8)</sup>.

Saïd Amir Arjomand est un éminent professeur émérite qui enseignait la sociologie à l'Université Stony Brook de Long Island aux États-Unis. Par conséquent, il se livre dans *Kings Dervishes* à une analyse sociologique du soufisme et de la royauté sur la longue durée. Dans l'introduction de son livre S. A. Arjomand assume son orientation: « My sociological approach to the legitimacy of kingship [...] contrasts sharply with the standard approach to 'Islamic political thought' in the literature, meaning the analysis of content of a handful of juristic treatises on the caliphate » (p. 11-12). Il reprend les concepts élaborés par Marshall Hodgson dans *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*<sup>(9)</sup>, notamment le néologisme « Islamicate » pour décrire les éléments qui composent la culture musulmane, mais qui fait l'objet de controverses. S. A. Arjomand dit: « Following Hodgson' lead, I call the axial civilization in question 'Islamicate civilization,' and consider 'Persianate Islam' as a variant that developed in the eastern lands of the Abbasid caliphate from the tenth century onward. I also used the heuristic concept of 'Persianate Sufism' and 'Persianate kingship' ideal-typically » (p. 5). S. A. Arjomand considère que la tradition culturelle en Iran, qui a crû sur la base de la langue persane, donna naissance à une « Persianate zone » qui a poursuivi la vitalité de la « Arabic zone », de la civilisation islamique, au point de diviser, par la suite, la zone arabe historique en un « ancien califat » et une « Persianate phase ». Le persan s'est imposé comme la *lingua franca* complémentaire de l'arabe et est devenu le principal vecteur de diffusion de l'islam persan teinté de soufisme en Inde. Les agents qui ont introduit la culture persane dans le sous-continent indien étaient des immigrants persanophones (scribes de chancellerie, poètes et cheikhs soufis). Selon S. A. Arjomand, les deux composantes de la « Persianate Islamicate culture », c'est-à-dire la royauté et le soufisme, se sont diffusés parallèlement en Inde.

*Kings dervishes* est le résultat des nombreuses années de recherches de son auteur. Il s'adonne à une réflexion sur les concepts de royauté (sacrée et mondaine). S. A. Arjomand s'applique à analyser les phénomènes religieux, non seulement au sein de l'islam et du soufisme mais, aussi, en les comparant

avec les autres cultures religieuses qui existaient en Iran et en Inde. Il montre le rôle central du Khorasan et de l'Iran dans la formation du soufisme. La plupart des études avaient, jusqu'alors, considéré l'Iran oriental comme une zone périphérique par rapport à Bagdad. Enfin, il propose une nouvelle typologie dans la périodisation des principaux concepts du soufisme. Entre les IX<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, les traits dominants du soufisme étaient le renoncement au monde (*tark al-dunyā*), avec les concepts-clefs d'ascétisme (*zuhd*) et de crainte de Dieu (*khawf*). Entre les XII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, l'amour divin (*maḥabba*) est devenu le concept-clef du soufisme en relation avec le Coran, mais qui s'exprime sous le terme *'ishq* dans la poésie persane. Au XV<sup>e</sup> siècle, dans la phase finale de l'évolution des concepts soufis, à l'amour divin (*'ishq*) s'est ajouté la gnose (*ma'rifa*). Cette typologie a le mérite de mettre en lumière l'évolution globale des concepts du soufisme. Néanmoins, elle est brossée à trop grands traits, et ne tient pas compte de la spécificité propre à chaque maître soufi ni du contexte régional. Pour ne prendre qu'un exemple, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, à Chiraz, Rūzbihān Baqlī Shīrāzī (m. 1206) était connu pour son éloge de l'amour passionné (*'ishq*) comme moyen d'atteindre Dieu, tandis qu'à Khunj dans le Lāristān, Shaykh Rukn al-Dīn Dānyāl (m. ca. 1258-1259) était réputé pour son retrait du monde et son ascèse sévère. Dans cette région du Fārs méridional, les cheikhs soufis ont toujours été attachés à respecter strictement les enseignements du Prophète Muḥammad et son modèle de comportement ascétique.

Malgré ces quelques remarques, par son côté synthétique et compte tenu de sa profondeur historique et de son étendue géographique, il n'existe à ce jour aucun ouvrage comparable à *Kings dervishes*.

Denise Aigle

CNRS, UMR 8167, Orient & Méditerranée

(8) Voir A. Azfar Moin, *The Millennial Sovereign. Sacred Kingship & Sainthood in Islam*, New York, Columbia University Press, 2012, p. 130-169.

(9) *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* a été publié en trois volumes après sa mort en 1974.