

À mon ami
Gilles Veinstein

LE PROBLÈME BEKTAŞI-ALEVI: QUELQUES DERNIÈRES CONSIDÉRATIONS

Dernièrement, en mettant un point final à un ouvrage exposant mes trente années de recherches en milieu alevi¹, je faisais remarquer que je ne pouvais prétendre avoir accompli un travail exhaustif, car le bektaçisme-alevisme se renouvelle sans cesse en se réactualisant. À peine croit-on avoir réussi à élucider un point du problème que d'autres surgissent aussitôt de manière souvent inattendue. Nous nous trouvons devant un phénomène particulièrement vivace et d'une grande complexité.

Et voilà que mon ouvrage à peine terminé, je m'apprête à exposer certains points que j'avais pressentis et esquissés sans avoir toutefois les éléments nécessaires pour résoudre les problèmes qu'ils posaient.

Je traiterai ici de quelques détails qui ne manqueront pas de paraître insolites dans cet édifice cohérent du bektaçisme-alevisme que les siècles n'ont pas réussi à ébranler, malgré les persécutions auxquelles il n'a cessé de faire face. Mais ces détails ne font que figure d'exception confirmant une règle qui a su résister à l'épreuve du temps.

¹ Voir *Hacı Bektaş: un mythe et ses avatars, genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden, 1998.

Irène Mélikoff est Professeure à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 32 rue de l'Université, 67000 Strasbourg.

Une des premières choses qui me frappa lorsque je commençai mon étude du bektâşisme aussitôt après ma première visite à Hacibektaş, en septembre 1969, c'était le rattachement au chiisme imamite d'un credo qui présentait toutes les caractéristiques du chiisme extrémiste : croyance à la réincarnation, à la manifestation de dieu sous forme humaine, hyperdulie d'Ali qui devient le dieu manifesté. Pourtant, je dus me rendre à l'évidence, à force d'entendre réciter à répétition les louanges des Douze Imams à chaque occasion et à satiété pendant les cérémonies.

Quelques années plus tard, pendant un voyage en Bulgarie, j'eus l'occasion de visiter quelques sanctuaires bektâşis de Thrace : d'abord celui de Akyazılı Sultan à Batova (act. Dobrovichte) entre Varna et Balçık. Je fus étonnée d'y trouver un *türbe* heptagonal abritant le tombeau du saint, ainsi qu'un *meydan evi* (salle de réunion) également heptagonal. Le *imaret* de pierre heptagonal qui se trouve à côté du *türbe* abrite une cheminée à sept foyers².

Le même plan heptagonal se retrouve au *tekke* de Otman Baba à Hasköy (act. Haskovo). Dans ce *tekke*, au-dessus du mur d'entrée se trouve une rosette à sept branches. Une étoile à sept branches figure sur une pierre dans la partie sud-est de la clôture³.

Otman Baba serait mort en 1478-79. Il aurait eu pour disciple Akyazılı Baba. Le mausolée de ce dernier aurait été construit en 1506⁴. Akyazılı Baba aurait eu parmi ses derviches le poète hurufi Yemini qui composa en 1519 (925) un *Fâzilet-nâme* dans lequel il proclame la divinité de Fazlullah, l'apôtre du Hurufisme⁵.

Muhyeddin Abdal, un autre poète hurufi du XVI^e siècle, mentionne dans ses vers Otman Baba et Akyazılı Ibrahim Baba dont le *türbe* se

² Semavi EYICE, « Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan tekkesi », *Belleten*, XXXI, n° 124, octobre 1967, p. 551-600. Ljubomir MIKOV, « Simbolika na tchislata v izkustvoto na balgarskite aliani », dans *Problemi na izkustvoto*, Sofia, 1996, n° 3, p. 44-53.

³ Ljubomir MIKOV, « Simbolika na tchislata v izkustvoto na balgarskite aliani », p. 45-49 (illustration 46).

⁴ A.Y. OCAK, *Osmanlı İmparatorluğunda marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII yüzyıllar)*, Ankara, 1992, p. 99-102, 226 ; M. KİEL, « Sarı Saltuk ve erken Bektaşilik üzerine notlar », *Türk Dünyası Araştırmaları*, n° 9, déc. 1980, p. 31.

⁵ Sadeddin Nüzhet ERGUN, *Bektaşî şairleri ve nefesleri*, I, Istanbul, 1955 (2^e éd.), p. 67-72.

trouvait près de Balçık⁶. Otman Baba et Akyazılı İbrahim Baba faisaient partie des *Abdalân-i Rûm* et du groupe hurufi appelé *Işık*⁷.

Des *tekke* appartenant aux *Işık* étaient signalés à Seyyidgazi, en Anatolie et dans différentes régions de l'actuelle Bulgarie : à Akyazılı, entre Varna et Balçık, à Filibe (Plovdiv), à Tatar Pazarı. Dans les documents publiés par Ahmet Refik, il est fait mention de derviches *ışık* arrêtés à Filibe et Tatar Pazarı en 1572 (doc. n° 14) et en 1576 (doc. n° 48). Dans les deux documents, il est précisé que ces *ışık* appartenaient à la « secte hurufi »⁸.

Le même plan architectural heptagonal est signalé dans le *tekke* de Kidemli Baba, près du village de Kalugerovo, à 15 kilomètres de Nova Zagora, au sud-est de la Bulgarie⁹. Le *türbe* heptagonal en marbre blanc est en bon état de conservation, mais le *âsûtâne* du *tekke* dont la base est également heptagonale, ne serait plus qu'un amas de pierres. D'après M. Kiel, le *türbe* pourrait être ramené à la période ancienne de l'architecture ottomane, soit 1413-1420. Il serait plus ancien que ceux de Otman Baba et de Akyazılı Baba qui dateraient tous deux de la fin du xvi^e siècle.

D'autres sanctuaires beктаşis de Thrace ont été signalés par Ljubomir Mikov dans le Rhodope, ainsi que par Bernard Lory, sans description architecturale¹⁰.

Nous avons gardé pour la fin un site particulièrement intéressant et qu'il nous a été donné de visiter plusieurs fois : celui de Demir Baba dans le Deli Orman, à 17 kilomètres de Razgrad, près d'İsperikh, en haut du Zavet¹¹. Le Deli Orman est le principal centre des Kızılbaş de Bulgarie. Durant mon premier voyage dans cette région, en 1983, on m'avait

⁶ S.N. ERGUN, *op. cit.*, p. 141-142.

⁷ Sur les *Işık*, voir V.A. GORDLEVSKII, *Izbrannye socenenija*, III, Moscou, 1962, p. 113-116 : *Işyki, ix evoljucija — ot brodiaznicestva k osedaniju v tekke* (les *Işık*, leur évolution — depuis le nomadisme jusqu'à leur sédentarisation dans les *tekke*).

⁸ A. REFIK, *On altıncı asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, Istanbul, 1932, p. 31-32, 36-37.

⁹ M. KIEL, « A monument of early Ottoman architecture in Bulgaria: the Bektaşî tekke of Kidemli Baba Sultan at Kulugerovo — Nova Zagora », *Studies in the Ottoman architecture of the Balkans*, Variorum, Aldershot, 1990, p. 54-60 (avec de nombreuses planches).

¹⁰ L. MIKOV, « Alianski grobnici v iztočnite Rodopi », *Balgarski Folklor* 3-4, 1996 (Islam i narodni tradicii), p. 38-61. B. LORY, « Essai d'inventaire de lieux de culte beктаchi en Bulgarie », *Bektachiyya, Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hacî Bektach*, réunies par Alexandre POPOVIC et Gilles VEINSTEIN, Istanbul, éd. Isis, 1995, p. 393-400.

¹¹ I. MÉLIKOFF, « La communauté Kızılbaş du Deli Orman en Bulgarie », *Bektachiyya*, p. 401-409. Svetla Kojnova, « Rezultati ot proucvane na dekoracijata v grobnicata na Demir Baba », *Balgarski Folklor*, 3-4, 1996, p. 93-97.

indiqué pour ceux-ci un nombre approximatif de 90 000 habitants, qui ne correspond sans doute pas à la réalité. Leurs croyances ne diffèrent pas de celles des alevi de Turquie, avec cependant une différence importante concernant la place qu'ils accordent à Hacı Bektaş et que j'avais exposée dans mon premier article que je viens de citer.

J'avais séjourné chez l'habitant, au village de Sevar (anciennement Cafarlar), près de Razgrad, et j'avais visité plusieurs autres villages dont celui de Madrevo (anc. Nesimi Mahallesi). Le village de Sevar était divisé en deux parties séparées par une route. D'un côté vivait une communauté de musulmans sunnites que les Kızılbaş appelaient « Turk », de l'autre côté vivaient deux mille Kızılbaş dont le nombre a sans doute changé depuis. Lorsque je revins sur les lieux deux ans plus tard, beaucoup de ces habitants avaient pris des noms bulgares. L'accueil y était moins cordial et la situation quelque peu tendue.

Les croyances de ces kızılbâş sont celles des alevi, comme j'ai pu m'en rendre compte au cours d'un *Ayin-i Cem* : divinisation d'Ali, vénération des Douze Imams et des martyrs de Kerbelâ. On y chantait les mêmes *nefes* (psaumes), ceux de Pir Sultan Abdal y étaient particulièrement à l'honneur. La survivance d'un ancien culte solaire est apparente sous un vernis de soufisme.

Cependant, tandis qu'en Turquie, alevi et bektâşis vénèrent Hacı Bektaş, les kızılbâş du Deli Orman se divisent en deux branches appelées *sürek*¹² : les *bektâşis*, qui sont appelés *Çarşambalı* parce qu'ils se réunissent le mercredi, parfois aussi le jeudi soir, et qui vénèrent Hacı Bektaş, et les Baba'is, qui sont appelés *Pazartesili* parce qu'ils se réunissent le lundi, et qu'ils n'accordent à Hacı Bektaş qu'une place secondaire. Je me trouvais parmi ces derniers. Dans leurs prières, les Baba'is invoquent Demir Baba, Kızıl Deli ou Sarı Saltuk, plutôt que Hacı Bektaş. Dans le Deli Orman, le saint invoqué était Demir Baba dont le *tekke* se trouve à Zavet, entre Ispèrikh et Kubrat.

Ce *tekke* qui serait bâti sur l'emplacement d'un ancien sanctuaire thrace, a été plusieurs fois décrit¹³. Il se trouve situé dans une vallée profonde appelée Dipsiz Gölü (lac sans fond). Il y a là une source sacrée que le saint aurait fait jaillir en enfonçant ses cinq doigts dans le rocher.

¹² Sürek, « troupeau ».

¹³ Stojan STOJANOV, « Kompleksnite izsledvanija v Kyzylbaskija manastir "Demir Baba" », *Sbornik istoriceski materiali*, Razgrad, 1984, p. 43-53. Voir les références bibliographiques données dans l'article de B. LORY, « Essai d'inventaire des lieux de culte bektachi en Bulgarie », *art. cit.*, p. 392-395.

Les habitants de cette région vont s'approvisionner en eau à cette source dans la chaleur de l'été qui entraîne régulièrement la sécheresse et la pénurie d'eau potable.

D'après la tradition, Demir Baba aurait été un des partisans de Cheikh Bedreddin et serait venu avec lui de Silistra. Après la défaite du cheikh, il se serait retiré à Dipsiz Gölü où il aurait vécu en ermite.

Pour une description détaillée de ce *türbe*, nous nous en référons à l'article déjà cité de L. Mikov¹⁴. Le *türbe* révèle un plan heptagonal, comme ceux de Akyazılı Baba, d'Otman Baba et de Kidemli Baba. D'après les souvenirs des habitants du Deli Orman, le lustre du *türbe* était en métal, de grande dimension et il comportait sept angles. Une étoile à sept branches est représentée sur le plafond d'une niche, sur le côté sud-est de l'entrée du *türbe*. Dans la partie sud de la clôture, il y a une pierre ornée d'une rosette à sept branches. Sur une autre pierre ornée dans la même partie de la clôture, on trouve l'image d'un édifice ayant sur ses côtés deux rangées de sept marches.

Nous venons de décrire quatre sanctuaires de Thrace qui ont tous un point commun : leur architecture et leur décoration laissent apparaître une prédilection pour le chiffre sept. Autrement dit, ils auraient été rattachés non pas au culte chiïte duodécimain, mais à l'ismaïlisme.

Deux de ces sanctuaires sont apparemment reliés au hurufisme. Leurs saints fondateurs, Otman Baba et Akyazılı Baba, sont mentionnés par les poètes hurufis du XVI^e siècle, Yemini et Muhyeddin Abdal.

Yemini dont nous possédons un *Faziletname* écrit en 1519, était un derviche du *tekke* de Akyazılı İbrahim Sultan. Dans ses vers, il proclame la divinité de son maître Fazlullah.

Muhyeddin Abdal fut lui aussi un disciple de Akyazılı Sultan. Dans ses vers, il fait l'éloge d'Otman Baba et nous apprend qu'après sa mort survenue en 883 (1478-79), Akyazılı İbrahim Sultan fut considéré comme le « *kutb* », le « pôle » des Abdal, en 900 (1501). Muhyeddin Abdal mentionne également Sultan Bali (Balim Sultan) et Hacı Bektaş qu'il compare à Ali. Ceci nous prouve qu'à son époque, le hurufisme s'était déjà intégré au bektaçisme¹⁵.

Le hurufisme pénétra en Anatolie et surtout en Roumélie après la mort de Fazlullah Astarabadi al-Hurufi qui fut exécuté par Miran Chah,

¹⁴ L. MIKOV, *Simbolika na tchislata*, illustrations p. 46.

¹⁵ S.N. ERGUN, *Bektaşî şairleri ve nefesleri*, I, p. 67-72, 141-142, 148. Voir aussi Hamid ALGAR, « The Hurufî influence on Bektashism », *Bektachiyya*, p. 39-53.

le fils de Timur Leng, en 1394 à Alıncak, dans le Nakhtchevan. La doctrine fut propagée par les disciples du maître qui fuyaient les persécutions. Un des principaux propagateurs du hurufisme — et sans doute aussi le plus grand — fut Seyyid Imadeddin Nesimî, un Turc azéri que l'on a longtemps cru être un Turc d'Irak né dans la région de Bagdad. Aujourd'hui nous savons, grâce aux recherches des savants azerbaïdjanais, que Nesimî est né vers 1370 dans un village portant son nom — ou plutôt son surnom — situé près de Chemakhi, la capitale du Chirvan¹⁶.

Nesimî fut le disciple le plus proche et aussi le gendre de Fazlullah. Il propagea activement la doctrine dans différents pays, jusqu'à son martyre à Alep en 1417. Cependant, contrairement à Fazlullah qui fait de la Kabbale la base de son enseignement, Nesimî prêche le *Vahdet-al-Vudjud*, « l'Unité de l'Être », doctrine néo-platonicienne et gnostique qui repose sur l'amour universel et qui fut élaborée par Muhyi-al-din ibn al-Arabi et ses successeurs. Louis Massignon a vu en Nesimî un continuateur de Mansur-al-Halladj¹⁷. Grâce à Nesimî pour lequel le hurufisme était surtout la science de la divinisation de l'homme, celle-ci deviendra partie intégrante du bektasisme.

Fazlullah Naimi Tabrizi Astarabadi, surnommé al-Hurufi, naquit en 1339-40 à Astarabad. Attiré très tôt par le soufisme, il s'attacha à 18 ans à un maître ismaïlien et suivit dans sa jeunesse les voies de l'ismaïlisme. À 32 ans, il accomplit l'initiation à la vie mystique (*çila*) à Isfahan et aurait adhéré à un ordre de *Kalender*, derviches errants. Il aurait accompli le pèlerinage à La Mecque et se serait rendu au Kharezm. C'est à Tabriz en 1376 qu'il reçut la révélation de sa prophétie, ainsi que la signification ésotérique des lettres de l'alphabet, au cours de trois jours et trois nuits d'extase. Il se serait alors retiré dans une caverne pour une période de méditation. En 1386, il commença ses prédications et exposa son système religieux dans son grand ouvrage, *Djavidânnâme*, « Le Livre de l'Éternité », écrit en persan dans le dialecte *Gurgani*. Il aurait prêché au Khorassan, en Irak et en Azerbaïdjan, mais c'est Bakou qui

¹⁶ Z. KULIZADE, *Xurufizm i ego predstaviteli v Azerbajdzane*, Baku 1970, p. 149-197. Voir la liste des principaux ouvrages consacrés à Nesimî et parus à Bakou dans I. MÉLIKOFF, « Fazlullah d'Astarabad et l'essor du Hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie », *Mélanges offerts à Louis Bazin, Varia Turcica*, XIX, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 219-225.

¹⁷ Louis MASSIGNON, « La légende de Hallacé Mansur en pays turcs », *Opera Minora* II, Beirut, 1963, p. 93-139.

devint le centre de sa doctrine et qui le resta jusqu'à sa mort. C'est dans le royaume de Chirvan qu'il trouva ses principaux disciples, Seyyid Imadeddin Nesimi et Ali al-A'la.

D'après ses biographes, Fazlullah aurait eu beaucoup d'adhérents, surtout parmi les peuples non-arabes, les Turcs en particulier¹⁸. Se sentant sûr de lui, il aurait conçu l'idée de gagner à sa doctrine le redoutable Timur Leng et c'est ce qui causa sa perte. Timur Leng fit réunir à Samarcande un conseil d'oulémas qui émirent une *fetva* condamnant Fazlullah à mort. Il fut arrêté par Miran Chah qui gouvernait l'Azerbaïdjan au nom de son père, enfermé dans la forteresse d'Alındjak près de Nakhtchevan, puis condamné pour hérésie et exécuté en 1394, le sixième jour de Zilka'da. Il avait cinquante-six ans.

La doctrine propagée par Fazlullah est le panthéisme sous sa forme mystique et l'anthropomorphisme, inspirés par Ibn Arabi et les auteurs persans ismaéliens¹⁹.

Selon la tradition chiite, la science des lettres remonte au VI^e imam, Dja'far-as-Sadik qui en aurait obtenu la connaissance par un livre mystérieux appelé *Al-Djafr* qui lui aurait été transmis par Ali²⁰. La spéculation sur les lettres de l'alphabet se trouve formulée dans *Le Livre de la Balance* de Djâbir ibn Hayyân, alchimiste et soufi qui aurait été un disciple de Dja'far-as-Sadik. Mais aucune source ne mentionne Djâbir ibn Hayyân parmi les disciples de Dja'far-as-Sadik. D'autre part, il a été démontré que les origines de ses théories arithmologiques et métaphysiques remontent à l'antiquité grecque, notamment aux néo-pythagoriciens et aux spéculations chiites du *Djafr*²¹.

C'est en Thrace, en Roumélie et dans les Balkans que le hurufisme eut le plus d'extension, grâce à quelques disciples de Fazlullah qui y allèrent porter son message. Ainsi, Ali Al-A'la trouva refuge dans les

¹⁸ Pour la vie et l'œuvre de Fazlullah, nous nous référons principalement à Z. KULIZADE, *Xurufizm i ego predstaviteli v Azerbajdzane*, p. 89-149. Voir aussi A. GÖLPINARLI, *Hurûfîlik metinleri kataloğu*, Ankara, 1973, p. 2-16.

¹⁹ A. GÖLPINARLI, *Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*, Istanbul, 1969, p. 147-151. *Ibid.*, *Hurûfîlik metinleri kataloğu*, p. 16-17. Pour les rapports entre Hurufisme et Ismaélisme, voir Clément HUART, *Textes relatifs à la secte des Houroufis*, F.I.W.Gibb Memorial Series IX, Leiden-London, 1909, p. XIII. Henri MASSÉ, *L'Islam* (9^e éd.), Paris, 1966, p. 164.

²⁰ EI², s.v. *Djafr* (art. de T. FAHD).

²¹ EI², s.v. *Djâbir b. Hayyân* (art. de P. KRAUS et M. PLESNER). Paul KRAUS, *Jâbir ibn Hayyân: contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, II, Le Caire 1942 (Jâbir et la science grecque).

tekke bektâşis et grâce à lui et à quelques autres, le hurufisme s'intégra au bektâşisme²².

Ali Al-A'la (Ghiyas eddin Muhammed b. Hüseyin al-Horasani al-Astarabadi) est l'auteur d'un traité hurufi, *Istiranâme* (Livre de la Divinité) écrit en persan, en dialecte d'Astarabad. Il y donne des renseignements sur les principaux hurufis de son époque. Ali Al-A'la fut exécuté en 1419 et enterré près de son maître à Alindjak. Il appartenait au groupe hurufi des *Işık* qui était une branche des bektâşis.

Il est fait mention de derviches *ışık* dans les documents publiés par Ahmet Refik²³.

Râfi'i, disciple et *halife* de Nesimî, fut lui aussi un de ceux qui importèrent le hurufisme en Roumélie, en Anatolie et dans les Balkans. Il est l'auteur d'un mesnevi turc, le *Beşaretnâme*, écrit en 1408-1409 et qui fut inspiré par le *Arşnâme* de Fazlullah. Il est enterré à Preveze, en Grèce²⁴.

Un des hurufis turcs les plus connus fut Ferište-oğlu ou Firite-zada (Abd al-Mecid b. Feriştah İzzeddin al-Hurufi), mort à Tire en 1469. Tire aurait été au xv^e siècle un centre de hurufisme. Ferište-zade écrivit plusieurs ouvrages en turc dont un *Işıkname* en 1430, qui serait un condensé du *Djavidannâme* de Fazlullah. On trouve de nombreux manuscrits de Ferište-oğlu dans les bibliothèques de Turquie²⁵.

« Dieu a créé le visage d'Adam de telle façon que si tu le lis, tu veras apparaître le nom de Fazl-i Yezdân », écrivait Ferište-oğlu²⁶.

Au xv^e siècle, le hurufisme pénétra jusque dans le palais du sultan : le jeune prince Mehmed, plus tard Mehmed Fatih, aurait été séduit par cette doctrine que lui fit découvrir un missionnaire hurufi, mais la réaction des oulémas fut si violente que le jeune prince ne put empêcher son protégé d'être brûlé vif à Edirne, en 1444²⁷.

²² A. GÖLPINARLI, *Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*, p. 155-159. *Ibid.*, *Hurûfîlik metinleri kataloğu*, p. 14-16. Besim ATALAY, *Bektaşılık ve edebiyatı*, Istanbul, 1340, p. 30-49. Fuat KÖPRÜLÜ, *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, Ankara, 1966, p. 95-96.

²³ Voir ci-dessus note 8.

²⁴ Des manuscrits des œuvres de Râfi'i sont cités par A. GÖLPINARLI, *Hurûfîlik metinleri kataloğu*, p. 12-15, 25, 28, 93, 95, 100, 105.

²⁵ A. GÖLPINARLI, *Hurûfîlik metinleri kataloğu*, p. 12-15, 25, 31, 33, 98, 111, 114-116, 138-139. Voir aussi I.A. s.v. *Firişte-oğlu — Firista-zada*.

²⁶ Besim ATALAY, *Bektaşılık ve edebiyatı*, p. 34-38 : reproduction du visage humain représentant le nom de Fazl.

²⁷ Franz BABINGER, *Mehmed the Conqueror and his time*, trad. Ralph Manheim, Princeton, 1978, p. 34-35. Le Cheikh-ul-Islam responsable de cette répression fut Molla Fahrreddin-i Acemî (1436/7-1460). Voir aussi Hamid ALGAR, « The Hurufi influence on Bektaşism », *Bektachiyya*, .., p. 39-53.

Suleyman le Magnifique essaya d'extirper l'hérésie hurufie de l'Empire ottoman, mais elle s'était déjà intégrée au beктаşisme.

La raison pour laquelle les *Işık* furent si durement persécutés, c'est qu'ils étaient officiellement reconnus comme appartenant à la secte des hurufis. Alors que les beктаşis furent toujours tolérés et même, au début, protégés par les sultans ottomans.

Les liens de Fazlullah avec l'ismaïlisme sont attestés par ses biographes. La science des lettres connue depuis l'Antiquité et qui tire ses origines du monde sémitique et grec, eut un essor particulier chez les chiites pour lesquels Ali est considéré comme détenant la clef des mystères et le sens caché des Écritures. Il est donc évident que le hurufisme, doctrine dans laquelle la Kabbale se mêle à l'anthropomorphisme, se soit greffé sur l'ismaïlisme²⁸.

La prédilection des hurufis pour le chiffre sept se retrouve jusque dans les rites qui accompagnaient le pèlerinage à Alındjak où se trouvait le tombeau de Fazlullah. Ce pèlerinage remplaçait celui de La Mecque. Les pèlerins tournaient sept fois autour du tombeau appelé Maktelgâh (lieu du martyr) et jetaient des pierres au fort bâti par Miran-Chah qui était appelé Maran-Chah, « le roi des serpents ».

Nous sommes obligée de constater que les *tekke* beктаşis de Thrace que nous venons d'énumérer se rattachent tous au chiffre sept, ce qui fait penser aux Sept Imams des ismaïliens. Deux de ces *tekke*, ceux d'Otman Baba et de Ak Yazılı İbrahim Baba, sont connectés aux poètes beктаşis-hurufis Yemini et Muhyeddin Abdal qui, dans leurs *nefes*, ont proclamé la divinité de Fazlullah.

La répétition du chiffre sept dans l'architecture de ces *tekke* ne peut être fortuite. Elle nous incite à y voir un rattachement probable à l'ismaïlisme par le biais du hurufisme, puisque le beктаşisme dans son ensemble est demeuré fidèle au culte des Douze Imams. Ce rattachement aux Sept Imams semble d'ailleurs avoir été assez limité puisqu'il ne s'est pas étendu au-delà de la Thrace.

Nous avons laissé pour la fin le cas du *tekke* de Demir Baba qui présente lui aussi les caractéristiques d'un culte des Sept. Cependant, alors que pour les autres *tekke* nous sommes limitée à une possible influence du hurufisme, dans le cas du *tekke* de Demir Baba, nous

²⁸ Nous trouvons cependant utile de noter ici que Hamid Algar, dans son excellent article, « The Hurufi influence on Bektashism », formule des réserves sur l'appartenance de Fazlullah au chiisme extrémiste.

sommes obligée de mentionner le nom de Cheikh Bedreddin auquel le saint Demir Baba aurait été rattaché, peut-être seulement par la tradition. En tout cas, le culte de Cheikh Bedreddin demeure toujours vivant parmi les *kızılbaş* du Deli Orman. Ceci nous oblige à nous tourner vers ce personnage charismatique.

Malgré les siècles de discrédit qui ont pesé sur lui, la mémoire de Cheikh Bedreddin est toujours vénérée. Le jour présumé de sa mort, les *kızılbaş* dansent un *Sema'* appelé *Uryanlar sema'i* (la danse des nus), car le cheykh avait été pendu nu dans le bazar de Serrès. J'ai appris depuis que le *Uryanlar sema'i* existait également dans la région de Kars, notamment à Sarı Kemiş²⁹. Les danseurs ne seraient pas entièrement nus : les hommes portent des pagnes et les femmes une espèce de tunique blanche qui laisse une épaule et un bras nus.

La présence de hurufis se retrouve un peu partout où Bedreddin avait prêché. Ainsi, dans la région de Kars, un des principaux disciples de Fazlullah, Ali Al-A'la, aurait prêché du vivant même de Cheikh Bedreddin³⁰.

Edirne fut un autre centre important du mouvement de Cheikh Bedreddin. Une *zaviye* appartenant au mouvement bedreddinî y existait encore au temps de Selim II³¹.

Cependant, ce furent les bektâşis qui recueillirent une partie de l'héritage de Cheikh Bedreddin, comme ils avaient recueilli celui des hurufis. Dans la région d'Edirne, les bektâşis possédaient seize sanctuaires dont le plus important centre bektâşi des Balkans, celui de Kızıl Deli (Seyyid Ali Sultan) situé près de Dimetoka (Didymotique), qui fut le lieu de naissance de Balim Sultan, le réformateur de l'ordre³². Michel Balivet voit dans Dimetoka un chaînon reliant le mouvement de Cheikh Bedreddin aux bektâşis³³. Rappelons que Cheikh Bedreddin, de même que Balim Sultan, étaient nés d'une mère chrétienne et d'un père musulman. D'après la tradition, la mère de Balim Sultan aurait été bulgare.

Les relations entre Cheikh Bedreddin et les hurufis ne semblent faire aucun doute. Bedreddin, dans sa jeunesse, aurait suivi à Konya l'ensei-

²⁹ Cette information m'a été donnée par Nejat Birdoğan, originaire de cette région, qui est l'auteur de nombreux ouvrages concernant les alevis.

³⁰ Michel BALIVET, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans. La vie de Cheikh Bedreddin, le « Hallâj des Turcs »* (1358/9-1416), Istanbul, éd. Isis, 1995, p. 108-111.

³¹ Michel BALIVET, *op. cit.*, p. 96-98.

³² I. MÉLIKOFF, *Hacı Bektaş : un mythe et ses avatars*, p. 154-161.

³³ Voir ci-dessus note 31.

gnement d'un cheikh appelé Feyzullah et qui aurait été un disciple de Fazlullah³⁴.

Plus tard, nous trouvons Bedreddin dans les régions qui avaient été travaillées par les prédications de Fazlullah, notamment à Tabriz et en Azerbaïdjan. Notons également les séjours de Bedreddin à Tire et dans les territoires Aydıneli où il rencontra Börklüce Mustafa qui fut son principal *mürîd*³⁵.

Nous avons déjà fait remarquer que Tire où était mort Ferište-oğlu en 1469, fut au xv^e siècle un centre du hurufisme.

Michel Balivet à qui l'on doit un excellent essai d'analyse consacré à Cheikh Bedreddin, n'a pas manqué de signaler que le hurufisme se retrouve partout où Cheikh Bedreddin aurait prêché et que cette hérésie subsista, malgré les persécutions, jusqu'au xvii^e siècle. Il émet l'hypothèse fort probable qu'une partie des disciples de Bedreddin se rallia à l'ordre des bektâşis, alors en formation, et que les bedreddinî furent, comme les bektâşis, en relation avec la Hurufiyya³⁶.

Que ce soient les hurufîs, les disciples de Bedreddin ou les bektâşis, il s'agit de trois traditions issues du soufisme. Or, celui-ci représente la forme ésotérique de la religion, comme le fut aussi le chiisme avant qu'il ne soit proclamé religion d'État après la victoire des Safavides.

Quant au *tekke* de Demir Baba, il était bâti sur l'emplacement d'un ancien sanctuaire thrace³⁷, à un endroit qui fut toujours considéré comme sacré de par sa situation au fond d'une vallée boisée où sourd une source vive qui jusqu'à nos jours ne tarit jamais, même en période de sécheresse.

Rappelons que d'après les témoignages des historiens Aşıkpaşazade et Neşri, Cheikh Bedreddin avait fait du Deli Orman un des centres de sa révolte. Il s'était installé à *Ağaç Denizi*, nom donné par les Turcs au Deli Orman, où il avait beaucoup de partisans³⁸.

Si les rapports de Cheikh Bedreddin avec les hurufîs ne font aucun doute, nous ne savons en revanche pas jusqu'à quel point il fut influencé par l'ismaélisme.

³⁴ Michel BALIVET, *Islam mystique et révolution armée...*, p. 42. L'auteur se réfère au témoignage de Taş Köprülü. Il se demande d'ailleurs si Feyzullah n'aurait pas été Fazlullah lui-même.

³⁵ M. BALIVET, *op. cit.*, p. 50-51, 56-57.

³⁶ M. BALIVET, *op. cit.*, p. 98, 108-111.

³⁷ Stojan STOJANOV, « Kompleksnîte isledvanija v Kyzylbaskija manatir "Demir Baba" », *art. cit.*, p. 43-53.

³⁸ *Aşıkpaşazade*, éd. Atsız, p. 153-154. Neşri, *Kitâb-i Cihan-Nûmâ*, éd. Faik Reşit Unat et Mehmet A. Köymen, Ankara, 1957, p. 543-547.

Pour ce qui en est de Fazlullah, nous savons qu'il avait suivi un maître ismaïlite et qu'il fit partie d'un groupe de derviches errants hétérodoxes et qu'après sa mort, au cours du pèlerinage à son *maktelgâh*, il était d'usage de faire sept fois le tour du mausolée en jetant des imprécations et des pierres à Miran-Chah surnommé Maran-Chah. Nous sommes par conséquent tentée de voir une influence hurufi dans la disposition architecturale des *tekke* de Thrace qui furent construits à une époque où le bektasisme était encore en voie de formation.

Le bektasisme n'a pas manqué d'exercer sur les mouvements hétérodoxes une action modératrice, celle pour laquelle il avait été encouragé et protégé par les premiers sultans ottomans. Ceux-ci avaient vu avec raison qu'en patronnant le courant issu de Hacı Bektaş qui était mort à la fin du XIII^e siècle, ils pourraient contrôler et canaliser les courants anarchiques des steppes anatoliennes qui étaient travaillées par des derviches hétérodoxes venant souvent du Khorassan ou de la Transoxiane.

Est-ce à cause de l'action modératrice du bektasisme ou à cause des répressions farouches exercées au XV^e et au XVI^e siècle, que l'hérésie hurufie fut jugulée et qu'elle se dissout dans l'anthropomorphisme de la Bektaşiyya ? Il est probable que les prévisions des premiers sultans ottomans eurent un résultat bénéfique sur les remous de la religiosité populaire des siècles à venir.

Lors de mon premier voyage au Deli Orman, je fus étonnée de constater que Hacı Bektaş n'y était pas particulièrement bien vu. Les *kızılbaş* lui préféraient d'autres saints. La raison qui m'a été donnée c'est que Hacı Bektaş avait été le patron des janissaires et que ceux-ci avaient laissé un souvenir pénible. Cette explication me parut *a priori* un peu simple, mais en y réfléchissant, elle nous ramène à reconsidérer la position privilégiée dont bénéficiaient les bektasïs auprès des sultans ottomans antérieurement au XVI^e siècle. L'attitude hostile de la population de la Thrace envers Hacı Bektaş prenait donc la valeur d'une réaction contre l'oppression, c'est-à-dire l'ancien Empire ottoman.

Quoi qu'il en soit, il devenait clair que le bektasisme pouvait exister en dehors de Hacı Bektaş.

Nous nous trouvons en face d'une religion populaire qui, bien que canalisée et contrôlée par la présence occulte de Hacı Bektaş, n'en garde pas moins une identité propre. Cependant, il nous faut reconnaître que cette présence occulte a eu une action bénéfique. Elle a évité force désordres et jugulé des effusions de sang.

 QUELLE EST LA PART D'ALI DANS L'ALEVISME ?

Mes recherches sur le bektâşisme-alevisme ont été une suite de surprises. C'est sans doute pour cette raison que je m'y suis attardée pendant une si grande partie de ma vie.

Dans la première partie de cet article, j'ai traité de quelques particularités du bektâşisme. La deuxième partie sera consacrée à celles de l'alevisme.

J'ai eu maintes fois l'occasion de remarquer que chez les bektâşis, l'accent était mis sur Hacı Bektaş, alors que chez les alevi, le personnage central est le « Chah ». Pour les fidèles, il s'agit de *Şah-i merdan*, le « roi des hommes », un des principaux surnoms de Ali.

Dans le contexte chiïte qui s'est cristallisé à partir du XVI^e siècle, sous l'influence du mouvement Kızılbaş, le *Şah-i merdan* représente le cousin et le gendre du Prophète, le quatrième calife, Ali fils d'Abu Talib.

Pendant, il y a deux erreurs qu'il faut éviter lorsqu'on étudie l'alevisme. La première, c'est de vouloir limiter le *Şah-i merdan*, c'est-à-dire le « Ali » des alevi, au personnage historique auquel il est identifié. La deuxième concerne le nom *alevi* qui a été donné à ces sectaires à une époque assez récente, ou qu'ils se sont peut-être donné eux-mêmes, à cause du sens péjoratif de *kızılbaş* et aussi parce que dans les documents ottomans il n'y avait pas de nom propre pour les désigner : on les appelait par les termes diffamatoires de *rafizi* « hérétiques », *mülhid* « athées », *zındık* « mécréants, impies »³⁹. Il ne faut pas confondre les alevi de Turquie avec les Alides qui sont les descendants d'Ali b. Abu Talib et les nombreuses dynasties qui se réclament d'une descendance alide tels les Hasanides d'Afrique du Nord ou les Huseynides d'Égypte (Fatimides)⁴⁰.

Pourtant cette confusion continue à faire son chemin, non seulement dans les trop nombreux livres écrits par des auteurs qui sont persuadés que leur qualité d'alevi est suffisante pour justifier la connaissance d'un problème aussi complexe que syncrétique, mais également dans des ouvrages qui se veulent « scientifiques » tel par exemple celui qui est nouvellement paru et qui porte le nom prometteur de *Ali'siz Alevilik*, « l'alevisme sans Ali ». Bien que l'auteur Faik Bulut ait stipulé dans sa

³⁹ I. MÉLIKOFF, « Le problème Kızılbaş », *Turcica*, VI, 1975, p. 49-67. Voir en dernier lieu notre *Hacı Bektaş: un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du Soufisme populaire en Turquie*, Leiden, 1998, p. 257-258.

⁴⁰ E.I.², s.v. *Alides* (art. de B. LEWIS).

préface l'aberration qu'il y a à vouloir rattacher l'alevisme à l'islam à travers Ali et le chiisme duodécimain, il n'arrive pas pour autant à séparer les termes « Alevi » et « Alide ». D'autre part, alors qu'il est inspiré par l'idéologie marxiste qui devrait lui ouvrir des horizons plus larges, il se renferme dans la coquille étroite du nationalisme kurde, bien que la philosophie de l'alevisme soit animée par un esprit de tolérance et de supra-confessionnalisme.

L'idéologie marxiste qui anime une partie de la classe intellectuelle alevie consciente d'avoir été freinée et opprimée pendant des siècles, est le résultat du courant de désacralisation du sacré apparu avec les progrès de la science et de la technique et les grandes découvertes du monde moderne, qui ont fait que l'homme se sent capable de remplacer Dieu.

Ce courant est particulièrement vivace chez les intellectuels beктаşis-alevis qui sont passés de l'anthropomorphisme à l'anthropocentrisme. Le panthéisme mystique qui est la base du soufisme, est devenu un panthéisme matérialiste. Dans l'anthropomorphisme, c'est Dieu qui s'insufflait dans la matière, comme on le voit chez les poètes beктаşis depuis Seyyid Nesimi, le disciple de Fazlullah, jusqu'à Hilmi Dede Baba (1842-1907) :

*« J'ai tenu un miroir devant mon visage,
Ali est apparu à mes yeux.
Je me suis regardé moi-même :
Ali est apparu à mes yeux. »*

Dans la tendance actuelle, c'est la matière qui prend la place de Dieu : l'homme devient lui-même Dieu, comme le montrent ces vers de Aşık Daimî (1932-1983) :

*« Je suis le miroir de la Création
puisque je suis un homme.
Je suis l'Océan de l'existence divine
Puisque je suis un homme.
L'homme est en Dieu, Dieu est en l'homme,
Si tu le cherches, cherche-le dans l'homme. »⁴¹*

Mais revenons à la phase où l'homme recherchait le sacré, au stade où l'on croit encore aux prophètes, aux saints, aux êtres divinisés. Ceux-ci ont le pouvoir d'acquérir une dimension transcendante, ils deviennent alors sublimes, dégagés des vicissitudes de la matière.

⁴¹ Voir notre *Hacı Bektaş : un mythe et ses avatars*, p. 249-252.

Dans un contexte ésotérique musulman, l'être divinisé reçoit le nom d'Ali. La relation entre le Ali surnaturel et le personnage historique qui lui aurait donné son nom s'estompe et s'évapore.

C'est pourquoi il est aussi aberrant de rechercher le personnage historique dans le Ali divinisé des alevi que de rechercher un semblant de ressemblance entre le Christ représenté sur les icônes ou les peintures inspirées par la religion chrétienne et ce que fut — ou aurait pu être — le personnage historique auquel il se référerait. Et il est tout aussi aberrant de vouloir rattacher les alevi aux Alides et à leurs dynasties.

Le caractère transcendantal d'Ali apparaît clairement dans les *nefes* (psaumes) qui sont une mine, ô combien précieuse ! pour la connaissance du bektaşisme-alevisme. À l'appui de ceci, je citerai un *nefes* de Pir Sultan Abdal, remarquable par son caractère hermétique :

*Hazret-i Şah'm avazi
Turna derler bir kuştadır
Asâsı Nil deryasında
Hırkası bir derviştendir...*

*Ali'm bilmezdi benliği
özü tutmazdı kinliği
Zülfikar'm keskinliği
Zerrecesi kılıçtadır...*

*«La voix de Sa Majesté le Chah
se trouve dans un oiseau qu'on appelle "turna"
son bâton est au fond du Nil
et sa robe est sur un derviche...*

*Ali ne connaissait pas le "moi"
son cœur ne connaissait pas la haine
chaque atome du tranchant de Zulfikar
se retrouve dans son épée...»⁴²*

La *turna* ou «grue cendrée» est un oiseau solaire, souvent confondu avec le phénix. Ali était au départ une divinité solaire. Il a pour symboles des animaux solaires : le lion, le bélier, la *turna*. Le bâton au fond du Nil est une allusion à Moïse, la robe du derviche se réfère à Hacı Bektaş qui est une réincarnation d'Ali. Moïse, comme tous les prophètes — à l'exception de Muhammed — est une réincarnation du Ali pré-éternel. Dans les deux derniers vers, il y a une opposition entre le prototype pré-éternel de Zulfikar et l'épée réelle du personnage historique.

⁴² *Ibid.*, p. 22-24, 233-234.

J'ai eu à plusieurs reprises l'occasion de signaler le caractère cosmogonique d'Ali. Dans les villages alevi, il est identifié au soleil levant et prié quand apparaît l'astre. Il est issu de la solarisation de l'Être Suprême, Gök-Tengri, le dieu-ciel des anciens Turcs.

La nature atmosphérique d'Ali est clairement montrée dans les *nefes*. En voici un exemple : il est du poète Sefil Ali :

*Le Roi des Hommes entra en extase et fit connaître son secret.
« C'est moi, je fais tomber la pluie » dit-il à Ömer.
Aussitôt l'éclair reluisit, les Sept Cieux se mirent à tonner.
Il est l'Échanson, il est l'Éternel, la Lumière des Miséricordieux, Ali ! »⁴³*

Dans ces vers, Ali apparaît comme le dieu de la Foudre et de l'Atmosphère : il est le Zeus tonnant.

C'est par la voie du soufisme que le dieu de l'atmosphère devint la divinité manifestée et en fin de compte l'homme divinisé.

Un hadith apocryphe fait dire au Prophète :

« Je suis la Cité du Savoir, Ali en est la Clef. »

Ali est le maître de la religion ésotérique. C'est par lui que passe la connaissance des mystères sacrés.

Comme il a été signalé par les historiens de l'Asie Mineure turque, il n'y a pas eu dans ces régions d'intrusion massive de doctrines chiïtes avant le xv^e siècle⁴⁴.

La religion populaire des Turkmènes, tout en étant hétérodoxe et teintée de substrats chamaniques, n'était pas au départ le chiïsme, bien que les traditions chamaniques et le chiïsme populaire aient tendance à s'amalgamer et à s'adapter⁴⁵. Le chiïsme s'infiltrera progressivement, par le biais de la soufisation de la religion populaire.

La pénétration du chiïsme en Asie Mineure passera par trois étapes : celle des *Akhis* dont l'influence fut considérable aux xiii^e et xiv^e siècles ; celle du hurufisme, au xv^e siècle ; et enfin, celle de l'idéologie *kızılbaş*, à partir de la fin du xv^e siècle.

Si le chiïsme importé par les *Akhis* fut modéré — il se limitait à l'amour de la famille du Prophète, aux lamentations pour les martyrs de Kerbelâ, aux malédictions contre les ennemis de la famille — avec le

⁴³ *Ibid.*, p. 22-24.

⁴⁴ Voir notamment Claude CAHEN, « Le problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque pré-ottomane », *Le Shi'isme Imamite*, Paris, 1970, p. 115-129.

⁴⁵ *Hacı Bektaş*, op. cit., p. 47-50.

hurufisme la tendance hérétique s'accroît. Fazlullah d'Astarabad qui propagea cette doctrine, avait d'abord suivi un maître ismaïlien et avait fait partie d'un ordre de derviches *Kalender*, errants et mendiants.

Dans le message qu'il prêcha à partir de 1386, le soufisme se mêlait au panthéisme mystique et à l'anthropomorphisme. Il connut son épanouissement après la mort du Maître, lorsque ses disciples le véhiculèrent en Roumélie et en Anatolie où il se mêla et s'assimila au bektâşisme.

Dieu s'est caché dans le cœur d'Adam. Il apparaît sur le visage de chaque homme. Mais dans le hurufisme, lorsque Dieu se manifeste sous forme humaine, il prend le nom de Fazl : « Dieu a créé le visage d'Adam de telle façon que si tu le lis, tu verras apparaître le nom de *Fazl-i Yezdan* » écrivait Ferişt-e-oğlu qui fut un des principaux hurufis turcs⁴⁶. Mais Fazlullah et Ali ne tardèrent pas à se confondre car ils représentent tous deux une seule réalité : la divinité manifestée.

Virânî, un des plus grands poètes hurufi-bektaşî, écrit :

*«Toi, mon chah et mon refuge, mon Fazl-i Rahman, Ali!...
Salut, O Roi des hommes, Ali!
Salut, O Fazl-i Yezdan, Ali »*⁴⁷

Si l'impact du hurufisme fut important pour l'évolution du bektâşisme, l'impulsion définitive fut donnée à la fin du xv^e siècle, par l'idéologie *kızılbaş* promulguée par les Safavides. Ceux-ci s'appuyaient sur les tribus turkmènes, nomades et belliqueuses, dont la culture chamanique se mêlait au soufisme populaire et à un chiisme élémentaire croyant à la réincarnation et à la manifestation de Dieu sous forme humaine.

Les Safavides firent de ce mouvement religieux encore anarchique un instrument de leur politique. Sous leur impulsion, les Turkmènes belliqueux devinrent des guerriers combattant pour la foi, quelle que fût l'hétérodoxie de cette foi. Les disciples fanatisés des premiers Safavides proclamaient le caractère divin de Haydar, puis de son fils Isma'il, et se prosternaient devant eux en prières.

L'idéologie *kızılbaş* qui continua à vivre en Anatolie bien après sa disparition en Perse, désignait une certaine forme de chiisme qui, bien que se rattachant aux Douze Imams, présentait toutes les caractéristiques

⁴⁶ Voir ci-dessus : Le particularisme du Bektâşisme de Thrace, notes 25 et 26.

⁴⁷ Hâlid BAYRI, *Virânî, hayati ve eserleri*, Istanbul, 1959, p. 90-91.

d'un chiisme extrémiste : croyance au *tecelli*, manifestation de Dieu sous forme humaine, au *tenassuh*, réincarnation allant parfois jusqu'à la métempsycose, hyperdulie du souverain, Chah Isma'il en l'occurrence, qui devient le *mazhar*, la manifestation de dieu, c'est-à-dire Ali, le « roi des hommes » (*Şah-i merdan*). L'hyperdulie de Chah Isma'il dont la personnalité était au-dessus du commun, ainsi que sa beauté physique, tend à assimiler le souverain au *Şah-i merdan*, le Ali pré-éternel devenu le dieu manifesté.

Cette confusion entre le Chah spirituel et le Chah temporel est encore perceptible dans le *ayin-i Cem* des alevis. Celui-ci s'accompagne de *nefes* et de *Sema'* (danse extatique ou prière dansée). Une grande place est accordée aux *nefes* de Hata'i, le surnom poétique de Chah Isma'il.

La cérémonie commence par la récitation de trois ou quatre *düvazdeh*, psaumes en l'honneur des Douze Imams, dont un au moins doit être de Hata'i.

Le texte du *tevhid* « communion d'union » qui marque le *summum* de la cérémonie est de Hata'i. Pendant le *tevhid*, le nom d'Ali se mêle au nom de Dieu :

« *Hakk la ilah-i ill'Allah
İll'Allah şah ill'Allah
Ali mürşid güzel şah
Eyvallah, Şahim eyvallah !* »

L'assistance, emportée par l'extase, crie : « *Chah! Chah!* » « *Chah* » est actuellement perçu comme une invocation au *Şah-i merdan*, le « roi des hommes », mais au temps de Chah Isma'il, c'était surtout une invocation au chah temporel qui ne faisait qu'un avec le roi spirituel.

Il en est de même lorsque l'assistance prononce *bismişah* en portant la main au cœur, puis aux lèvres. Ce même geste est répété de nos jours chaque fois que le nom de Hata'i est prononcé.

Divinisation de Hata'i

J'ai eu de nombreuses fois l'occasion de citer des vers de Hata'i où celui-ci proclame son essence divine⁴⁸. Le poème que je reproduis ici, je l'ai entendu l'été 1997 dans la bouche d'un *akhund*, gardien du mausolée de Buzovna, dans la presqu'île d'Apcheron, près de Bakou. Dans ce mausolée est conservée l'empreinte du pied d'Ali, tandis que sur un

⁴⁸ *Hacı Bektaş, op. cit.*, p. 132-135.

rocher, près du sanctuaire, on peut voir la trace d'un sabot que la ferveur populaire attribue au cheval Döldül, la monture d'Ali.

Le fait que ces vers m'aient été récités par un homme de religion, mû d'une foi sincère et crédule, donne à ce poème sa valeur intrinsèque. J'ajouterai que dans la maison de cet *akhund*, sur le mur du salon, un grand portrait de Chah Isma'il faisait pendant à celui d'Ali.

*« Yakın bil kim Hüdayi dür Hatayi
Muhammed Mustafayi dür Hatayi
Safinesli Cüneyd-i Haydar ogli
Aliyyü'l Murtazayi dür Hatayi
Hasan aşkına meydana girüptür
Huseyn-i Kerbelâyi dür Hatayi
Ali Zeynelabâd Bâkir ü Cafer
Kâzim Musa Rizayi dür Hatayi
Muhammed Taki dür Ali Nakihem
Hasan Asker likayi dür Hatayi
Muhammed Mehdi-i sahib zaman
Kapusunda gedayi dür Hatayi
Menüm adum veli Şah Isma'il dür
Tahallüsü Hatayi dür Hatayi »⁴⁹*

*« Tiens-le pour sûr : Hata'i est divin !
Il est Muhammed-Mustafa, Hata'i.
Il est de la lignée de Safi : fils de Haydar ibn Djunejd,
Il est Ali-el-Murteza, Hata'i.
Il est entré dans la mêlée par amour de Hasan,
Il est Huseyn de Kerbelâ, Hata'i.
Il est Ali Zeyn el abâd, Bâkir et Djafer,
Il est Kâzim Musa, il est Riza, Hata'i.
Il est Muhammed Taki, ainsi que Ali Naki,
Il a l'apparence de Hasan Asker, Hata'i.
Muhammed Mehdi, le Maître du Temps,
Il est un mendiant à sa porte, Hata'i.
Bien que mon nom soit Chah Isma'il,
Mon surnom c'est Hata'i, Hata'i ! »*

Cet *akhund* dont je garde un excellent souvenir m'a appris qu'il y avait à Buzovna un groupe de religieux qui rendaient hommage, dans leurs cérémonies, à Chah Hata'i. Je lui demandai s'il ne s'agissait pas

⁴⁹ Ce poème est composé en mètre *hezec* : U—/ U—/ U—/. Voir Tourkhan GANDJEL, *Il canzoniere di Ismâ'il Hatâ'î*, Naples, 1959, poème 24, p. 24-25. Nejat BİRDOĞAN, *Alevilerin büyük hükümdarı : Şah İsmail Hatayi*, Istanbul, 1991, p. 205-206, poème 81 (aruzla Şiirleri). Nous nous sommes tenue au texte du premier de ces ouvrages, sauf pour le dernier vers où le texte de Birdoğan nous a paru préférable.

du groupe des Quarante : *Kırklar* en Turc, *Cehelten* en Persan. Il acquiesça.

J'avais rencontré ce groupe à Ilkhtchi, dans la région de Tabriz. Je l'avais alors par erreur rattaché aux Ahl-é Haqq. Son existence au Caucase avait été signalée par Alexandre Bennigsen et Chantal Lemerrier-Quellejay⁵⁰.

Maintenant quelques nouveaux détails me faisaient mettre en doute ce que j'avais écrit à ce sujet dans mes précédents articles⁵¹.

Ces doutes furent renforcés lorsque je mentionnai ce groupe de Buzovna à mon collègue Jean During, grand spécialiste de la musique mystique irano-turque et de la religion des Ahl-é Haqq. Il me dit : « Ce sont des Chah Hata'i ! » J'ai eu l'occasion de lui parler depuis. Il m'a confirmé que les Ahl-é Haqq ne comptaient pas les *Cehelten* parmi leurs groupes.

Pour ces raisons, je me crois obligée de revoir ces *Kırklar* ou *Cehelten*.

AU SUJET DU GROUPE DES QUARANTE : KIRKLAR OU CEHELLEN

Dans un article paru en 1975 et qui faisait suite à deux voyages effectués en Azerbaydjan iranien pendant les étés de 1973 et 1974, durant lesquels j'avais visité les villages Ahl-é Haqq des régions de Maku-Hoy-Rezayé et séjourné plus longuement à Tabriz, j'avais décrit un groupe appelé *Kırklar* en Turc, *Cehelten* en Persan, dont le centre se trouve à Ilkhtchi. Je les avais classés parmi les Ahl-é Haqq. Cependant, alors que la plupart des Ahl-é Haqq sont des Kurdes, même si parmi eux on trouve également des Turcs⁵², j'avais signalé que les *Kırklar* ou *Cehelten* étaient des Turcs et qu'ils présentaient beaucoup d'analogie avec les alevi de Turquie.

Je m'étais rendue à Ilkhtchi espérant voir un manuscrit du Divan de Hata'i que les membres du groupe conservaient comme une relique et

⁵⁰ « Lieux saints et Soufisme au Caucase », *Turcica* XV, 1983, p. 179-199.

⁵¹ I. MÉLIKOFF, « Le problème kızılbaş », *Turcica* VI, 1975, p. 49-67. *Ibid.*, « Les composantes du syncrétisme bektâşi-alevi », *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Naples, 1982, p. 379-395. *Ibid.*, « L'Islam hétérodoxe en Anatolie », *Turcica* XIV, 1982, p. 142-154.

⁵² Voir l'article de V. MINORSKY, « Un poème Ahl-i Haqq en Türk », *Westöstlichen Abhandlungen, Études en l'honneur de K. Tschudi*, Wiesbaden, 1954, p. 258-262.

dont ils se servaient durant leurs cérémonies. Malgré les mises en garde que j'avais reçues, je fus bien accueillie par le chef du groupe que j'avais déjà rencontré à Tabriz, pendant mes recherches sur les Ahl-é Haqq. C'était un Turc azeri qui était maître d'école.

Je ne m'attendais pas à le trouver là devant moi, vêtu de ses vêtements de cérémonie. Il m'autorisa à assister au *zîkr*. C'était un *zîkr* Ali-ilahi durant lequel les assistants répétaient le nom d'Ali en se balançant de droite à gauche. Cette cérémonie avait un effet envoûtant et j'en sortis toute grisée. Je ne pus cependant pas voir le manuscrit de Hata'i auquel ils accordaient un caractère sacré.

Je pus cependant déduire de cette visite que les *Kırklar* ou *Cehelten* étaient des Turcs azeri, qu'ils utilisaient le turc pendant leurs cérémonies, qu'ils croyaient à la divinité d'Ali, à la réincarnation et qu'ils vénéraient Hata'i, c'est-à-dire Chah Isma'il. Par tous ces points, ils se rapprochaient des alevi de Turquie. Leur nom provenait du *Kırklar Meclisi*, le banquet des Quarante, qui eut lieu dans l'au-delà, en dehors du temps, et dont le *Ayin-i Cem* des Alevi est la répétition sur terre.

Maintenant que je retrouvais ce groupe à Buzovna, grâce au *akhund*, gardien du mausolée *Ali ayağı* (le pied d'Ali), que j'avais rencontré dans le cadre d'un symposium en l'honneur de Hata'i, je me demandais si je n'avais pas eu tort de rattacher les *Kırklar* d'Ilkhtchi au groupe des Ahl-é Haqq.

Aujourd'hui je suis persuadée que les deux doivent être différenciés.

L'article de A. Bennigsen et Ch. Lemerrier-Quellejray auquel j'ai déjà fait allusion, signale un mausolée des Quarante (*kırklar* en Azeri, *ceheltänän* en Persan) situé dans la République autonome du Nakhtchevan, près du village de Nüsnüs, district d'Ordubad⁵³.

Les mêmes auteurs signalent un *ziyaret* des *kırklar* situé à Derbent⁵⁴. L'explication qu'ils donnent pour les Quarante devrait être révisée et complétée.

Bien qu'ils aient été intégrés dans la mystique musulmane, les Quarante remontent à des temps immémoriaux et à des traditions antérieures à l'islam. Quarante est un nombre symbolique qui se retrouve dans toutes les religions. Dans la tradition mystique musulmane, ce sont les quarante saints tutélaires qui régissent le monde. Ils sont invisibles, c'est

⁵³ *Lieux saints et Soufisme au Caucase*, p. 198. Les auteurs datent le monument du XIII^e siècle. Cette date mériterait d'être réexaminée.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 192.

pourquoi on les appelle *ga'ib erenler*, « les êtres invisibles ». Mais ils existaient en Asie Centrale avant l'islam. Ils avaient alors pour fonction d'aider les jeunes guerriers, c'est pourquoi ils ont été rattachés aux anciennes sociétés masculines indo-iraniennes⁵⁵.

Mais chez les alevites et pour les groupes qui se rattachent à Hata'i, tels les *Kırklar* ou *Cehelten*, il s'agit du banquet des Quarante qui est réactualisé pendant le *Ayin-i Cem*.

Pendant le Miradj, le Prophète arrive au banquet des Quarante où il est reçu par Ali qu'il ne reconnaît pas, car c'est le Ali pré-éternel. Il demande où il se trouve. Ali lui répond : « Nous sommes les Quarante et les Quarante sont un ! » Et pour preuve, il se taillade la main et le sang apparaît aussitôt sur les mains des Quarante. Mais le Prophète remarque qu'ils ne sont que trente-neuf. « L'un de nous est allé faire la quête » lui explique-t-on. Et aussitôt apparaît une main ensanglantée, c'est celle de Selman-i Farsî qui est allé quêter. Il revient avec un seul grain de raisin. Le Prophète en tire le sorbet qui va enivrer les Quarante. Enivré par ce sorbet, le Prophète se lève pour danser, mais il perd son turban qui se divise en quarante morceaux. Chacun se ceignit la ceinture avec un de ces morceaux et tous se mirent à tourner comme des papillons autour d'une flamme. Selon la tradition alevite, ce fut l'origine du premier *Sema'* qui eut lieu dans l'au-delà et qui donna aussi son nom à ce groupe des *Kırklar*.

Dans ce récit, on voit l'influence des corporations de métiers — les Akhis en Anatolie — symbolisées par leur patron, Selman-i Farsî⁵⁶, et aussi la réminiscence de l'ordre des derviches *Kalenderî*, errants et mendiants, dont les *Abdal* étaient le prototype turc.

Lorsque, pendant le *Ayin-i Cem* alevite, l'assistance emportée par l'extase, crie : « Chah ! Chah ! », combien se souviennent qu'il fut un temps où le Chah avait une valeur temporelle ? L'assistance reste persuadée qu'elle évoque le Chah spirituel, *Şah-i merdan*, le « roi des hommes », qui est la divinité manifestée !

Et pourtant, dans l'assistance, on entend des sons discordants : « Pourquoi Ali ? »

Aujourd'hui, les alevites se posent non seulement la question de leur identité : « Qui sommes-nous au juste ? » « Sommes-nous musul-

⁵⁵ *Hacı Bektaş, op. cit.*, p. 17-19.

⁵⁶ Louis MASSIGNON, « Selmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien », *Opera Minora*, I, Beirut, 1963, p. 443-483.

mans ? », mais également celle de la juste valeur des êtres qu'ils ont divinisés.

Vers une divinisation de Pir Sultan Abdal ?

De tout temps, l'homme à la recherche d'une divinité a senti le besoin d'adorer un ou plusieurs dieux ou de reporter cette adoration sur des êtres divinisés.

Mais les dieux peuvent perdre de leur force, ne plus être à la hauteur du culte qu'on leur rend. Ainsi, le dieu-ciel des anciens Turcs a-t-il cédé la place au dieu-solaire qui semblait plus près de l'homme et de ses besoins. Puis le dieu s'est matérialisé, il a pris une forme humaine plus proche de ses semblables, il est devenu le « roi des hommes ».

Mircea Éliade a qualifié notre époque de celle de « la Mort de Dieu » car l'homme enivré par les progrès de la science qu'il croit avoir accomplis, a cru pouvoir prendre la place de Dieu, il s'est senti divinisé.

Cependant, même à notre époque qui renie Dieu, l'homme dans sa faiblesse, ressent le besoin d'un appui, d'un protecteur qui puisse lui venir en aide quand sa faiblesse reprend le dessus. Il tend à remplacer Dieu par un être divinisé dont il espère la protection et auquel il est prêt à rendre un culte. À l'époque du marxisme, en Union Soviétique, on avait rejeté Dieu, mais c'était pour diviniser Lénine.

Les alevi ont invoqué — et invoquent toujours — le *Şah-i merdan*, quelle que soit la signification donnée à ce terme. Mais dans le culte, la première place revient néanmoins à Huseyn, le martyr de Kerbelâ qui émeut les foules et fait verser des larmes. Il est le symbole de l'éternel persécuté, de celui qui souffre.

Lorsque, dans les années 1970-1980, sous l'influence des intellectuels de gauche et de l'émigration, les jeunes alevi furent gagnés par les idées marxistes et se familiarisèrent avec la lutte des classes, les martyrs de Kerbelâ prirent une tout autre signification, ils symbolisèrent les victimes de l'oppression sociale. « Pourquoi chanter les martyrs de Kerbelâ, me disait un jour Feyzullah Çinar, alors que nous avons nos propres martyrs ? »

Chez les intellectuels de gauche, élevés dans un milieu où régnait depuis toujours un sentiment de frustration et de révolte endémique, on voit se profiler et s'intensifier l'idéal du héros qui fut un rebelle martyr, le grand poète alevi Pir Sultan Abdal.

On distingue actuellement parmi les alevi, plusieurs associations, chacune de tendance différente.

Il y a les associations Hacı Bektaş, de tendance kémaliste, qui se sentent les héritiers spirituels des anciens beкташі de Roumélie.

Il y a les associations *Cem*⁵⁷, proches du pouvoir central et qui ne seraient pas hostiles à une fusion avec la religion officielle, le sunnisme.

Mais il y a aussi les associations Pir Sultan formées par les anciens opposants de gauche et qui demeurent fidèles à l'image du poète rebelle. Ceux-ci gardent leur esprit séculaire de Kızılbaş et de révoltés.

Le culte de Pir Sultan a toujours existé. Il est incontestablement un des plus grands poètes alevi. Celui dont les *nefes* sont les plus chantés. Ses vers contiennent un souffle mystique inégalé, enrichi par des images symboliques puisées dans le monde végétal et animal. Ils sont également animés d'un vent de révolte qui transporte. L'auditeur se sent en quelque sorte envoûté par la puissance et la beauté de la poésie.

Dernièrement, le culte de Pir Sultan a été intensifié et exacerbé par un événement particulièrement tragique : le 2 juillet 1993 à Sivas, à l'endroit où avait été pendu le poète rebelle, pendant un festival consacré à sa mémoire, une flambée de violence a abouti à un incendie criminel qui a fait trente-sept victimes.

Bien que le soulèvement de Pir Sultan Abdal vive dans la mémoire de chaque alevi-bektaşі qui le connaît et le vénère depuis sa plus tendre enfance, aucun document historique ne le mentionne. Lui-même et son action revendicatrice ne sont connus que par ses poèmes.

Pir Sultan, Haydar de son vrai nom, est né à Banaz, dans la région de Sivas, quelque part au XVI^e siècle. Il était chef d'une confrérie beкташі. Il prit la tête d'un mouvement de révolte de caractère socio-religieux. Cela se passait sous les règnes de Suleyman le Magnifique (1520-1566) et de Chah Tahmasp (1524-1576) auquel il fait allusion dans ses vers.

Parmi ses disciples, il y avait un derviche nommé Hızır, du village de Sofular, entre Sivas et Hafik. Hızır alla tenter sa chance à Istanbul. Elle lui sourit, car il devint pacha et *beylerbeyi* (gouverneur général). D'après la légende, Pir Sultan lui aurait prédit qu'il deviendrait vizir et reviendrait le faire pendre. Effectivement, Pir Sultan prit les armes et son ancien disciple devenu pacha fut chargé de la répression. Pir Sultan fut emprisonné à Sivas, dans la forteresse de Toprak-kale.

⁵⁷ CEM signifie *Cumhuriyet Eğitim Merkezi*, « Centre de formation républicaine ».

D'après la légende, Hızır Pacha aurait tenté de lui sauver la vie en lui demandant de chanter trois chansons sans prononcer le mot « Chah ». Pir Sultan demanda son *saz* et chanta trois *nefes* glorifiant le chah spirituel. Il fut pendu à Sivas et le nom de Hızır Pacha fut voué à l'opprobre.

C'est cependant grâce au nom de Hızır Pacha que l'on peut cerner le personnage réel de Pir Sultan. On peut supposer qu'il s'agit de Hızır Pacha qui fut fonctionnaire d'État entre 1551/2 et 1567, date de sa mort. Entre 1560 et 1567, il fut *beyleybeyi* de Bagdad. Les événements concernant la rébellion, la capture et l'exécution de Pir Sultan ont pu se passer entre ces deux dates, pendant un voyage du Pacha à Sivas, sur la route de Bagdad⁵⁸.

La légende s'est emparée de Pir Sultan et sa révolte a été réactualisée. De héros populaire, il s'est transformé en martyr luttant en faveur du droit du peuple et contre l'oppression sociale.

Il a composé un *nefes* qui est un chant de révolte, et dont voici la première strophe :

*« Gelin canlar bir olalım
Münkire kılıç çalalım
Hüseynin kanın alalım
Tevekkeltü taâllah... »*

*« Venez mes amis unissons-nous
Levons nos épées contre les mécréants
Vengeons le sang de Huseyin
Puisse dieu nous venir en aide... »*⁵⁹

Cependant le texte établi par les manuscrits anciens, dont nous venons de donner le premier couplet, est différent de ce que chante de nos jours la jeunesse contestataire qui introduit des vers incitant à la défense des opprimés et des orphelins. Le texte originel n'est pas vraiment une revendication sociale, mais un appel à venger Huseyn et les martyrs de Kerbelâ, c'est-à-dire une action plutôt socio-religieuse. En transformant l'image de Pir Sultan, la légende en a fait un héros réactualisé, défenseur du peuple et des classes sociales défavorisées.

Dans les cérémonies alevies, le souvenir de la tragédie de Kerbelâ est sans cesse commémoré. La mort de Huseyn fait toujours verser des larmes. Mais Pir Sultan, le héros-martyr, est plus proche du peuple ana-

⁵⁸ A. GÖLPINARLI et P. N. BORATAV, *Pir Sultan Abdal*, Ankara, 1943.

⁵⁹ Nous avons reproduit le texte donné dans l'ouvrage cité à la note précédente. C'est la seule édition critique que nous ayons de l'œuvre de Pir Sultan. Voir aussi *Hacı Bektaş*, *op. cit.*, p. 175-178, 230-236.

tolien que les victimes de Kerbelâ. L'émotion populaire s'est cristallisée en lui et il est devenu en quelque sorte un Huseyn réactualisé, revitalisé, un Huseyn plus proche du peuple. Il tend à prendre la place des anciens êtres divinisés dont la force s'est estompée. La foi doit être revitalisée au moyen d'images propres à intensifier l'émotion populaire.

Actuellement, celle de Pir Sultan Abdal correspond mieux aux besoins de cette émotion.

En transformant l'image de Pir Sultan, la légende en a fait un héros réactualisé, défenseur du peuple et des classes sociales défavorisées.

L'imagination a trouvé en lui un idéal qui correspond le mieux aux besoins de l'émotion populaire.

Pir Sultan Abdal, beктаşı et ancien kızılbaş, serait-il en train de devenir un héros divinisé ?

Irène MÉLIKOFF, *Le problème bektâşi-alevi: quelques dernières considérations*

Le particularisme du bektâşisme en Thrace : alors qu'en Anatolie, la vénération des Douze Imams est sans cesse rappelée dans l'architecture et la décoration des sanctuaires, la tradition qui rattache le bektâşisme au chiisme duodécimain est contredite dans les *tekke* bektâşis de Thrace, notamment dans ceux de Akyazılı Sultan à Batova, d'Otman Baba à Hasköy (Haskovo), de Demir Baba dans le Deli Orman, de Kidemli Baba à Nova Zagora. Dans ces sanctuaires, c'est le chiffre sept qui prédomine dans l'architecture et la décoration. Autrement dit, ces *tekke* auraient été rattachés non pas au chiisme imamite, mais à l'ismaélisme. Ceci pourrait s'expliquer par l'impact du hurufisme qui fut importé en Roumélie après la mort de Fazlullah d'Astarabad en 1394, par les disciples du maître.

Quelle est la part d'Ali dans l'alevisme ? Un des points les plus épineux dans l'étude de l'alevisme, c'est de déterminer ce qui se cache sous l'appellation de *Şah-i merdan*, un des principaux surnoms d'Ali qui représente la divinité manifestée. Dans le concept chiite qui s'est imposé à partir du XVI^e siècle, *Şah-i merdan* n'est autre qu'Ali Ibn Abu Talib. Cependant, le caractère transcendantal d'Ali est apparent dans les *nefes* alevi : il est le *Gök Tengri* des anciens Turcs, le dieu de la foudre et de l'atmosphère, ainsi que le dieu solaire. Sous l'influence *kızılbaş*, il deviendra le dieu manifesté, c'est-à-dire le Ali pré-éternel. Il se produira une confusion entre le Chah spirituel et le Chah temporel, Isma'il le safavide qui était divinisé par ses partisans. De tous temps, l'homme a senti le besoin de reporter son adoration sur des êtres divins plus proches de lui que le dieu immatériel. Ainsi *Gök Tengri* a pu être remplacé par Ali, puis momentanément par Chah Isma'il, avant de céder la place à d'autres héros plus actuels et aussi plus ou moins éphémères.

Irène MÉLIKOFF, *The bektâşi-alevi problem: recent considerations*

The distinctive features of Bektashism in Thrace : in Anatolia, the worship of the Twelve Imams was continually brought to mind by the architecture and decoration of the sanctuaries. However, the tradition which links Bektashism to the Twelve Imams Shi'ism was disregarded in the bektashi *tekke* of Thrace such as those of de Akyazılı Sultan in Batova, d'Otman Baba à Hasköy (Haskovo), of Demir Baba in the Deli Orman, of Kidemli Baba in Nova Zagora. In those sanctuaries, the number seven prevails both in architecture and decoration. In other words, they seem to have been connected to Ismailism rather than to imamite Shi'ism. This could be due to the impact of Hurufism which was conveyed to Rumelia by the disciples of Fazullah Astarabadi after his death, in 1394.

What is the part of Ali in Alevism ? One of the most difficult points in the study of Alevism is to find what is really meant under the name of *Şah-i merdan*, one of the surnames of Ali who is identified with divinity. During the XVIth century, under the influence of Shi'ism, *Şah-i merdan* became Ali Ibn Abu Talib. However, the transcendental nature of Ali is obvious in the *nefes* of the Alevi : he is *Gök Tengri* of the ancient Turks, god of thunder, lightning as well as the "Sun-God". Through the *Kızılbaş* impact, he became the manifestation of

divinity, pre-eternal Ali. He also became identified with Shah Isma'il who was deified by his followers. Man has always felt the need of worshipping divinities nearer to himself than the immaterial god. Thus, the *Gök Tengri* was replaced by Ali who became at one time identified with Shah Isma'il. Nowadays, he can also be replaced by some more or less short-lived up to date hero.