

NODE
28167.1

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES RELIGIEUSES (V^e SECTION)

SORBONNE

707150
035 J

LA DOCTRINE ISMAËLIENNE
D'APRÈS L'ŒUVRE
D'ABÛ ISMÂQ BONESTÂNÎ
fin du XV^e siècle

par

ZEDUNISA A. HAJI

THÈSE POUR L'OBTENTION DU DOCTORAT DE TROISIÈME CYCLE
SOUTENUE PUBLIQUEMENT À L'UNIVERSITÉ DE LA SORBONNE (PARIS IV)

ISLAMIC STUDIES LIBRARY

NO 16
17 28167
(a)

PARIS, AVRIL 1975

DIRECTEUR D'ÉTUDES: MONSIEUR HENRY CORBIN

Qu'il nous soit permis d'exprimer ici notre très vive gratitude à M. Henry CORBIN et au regretté Wladimir IVANOW pour leurs précieux conseils et leur aide inlassable. Nous n'aurions pu cependant poursuivre le présent travail sans le soutien fraternel et l'amitié des Ismaéliens d'Iran, de Syrie et du Liban.

Nous souhaitons enfin remercier nos amis que nous n'avons jamais consultés en vain.

SISTÈME DE TRANSLITÉRATION

ا	a	آ	â
ب	b	ط	t
پ	p	ظ	z
ت	t	ع	c
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
چ	ç	ق	q
ح	h	ك	k
خ	kh	گ	g
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	ه	h
ژ	ž	و	w
س	s	ی	y
ش	sh	.	'
ص	s		

voyelles brèves : a

é

e

i

voyelles longues : â

â

î

Les substantifs en ta parkôta final ont été transcrits conformément à la prononciation et à l'orthographe des mots arabes de ce type passés en persan afin de ne pas avoir à changer de transcription selon que l'on se réfère à un contexte arabe ou persan.

S O M M A I R E

Page

I N T R O D U C T I O N

SECTION I.	APERÇU HISTORIQUE	1
	Période d'Alamût	13
	Période Post-Alamût	28
	Conclusion	33
SECTION II.		
	1. Oeuvre et manuscrit	36
	2. Style	40
	3. Particularités linguistiques	41
	4. L'auteur	42
	5. Sources	45
	6. Date de composition	46
	7. Importance de l'oeuvre	46
SECTION III.	ANALYSE DU HAFT-BÂB	53
	PRÉFACE	55
	CHAÎTRE I.	62
	Première partie	62
	1. Crise spirituelle	62
	deuxième partie	67
	I. Les modes de connaissance de Dieu	67
	1. Hiérarchie des êtres	68
	2. L'intellect humain ne peut appré- hender Dieu.....	70
	a) <u>qiyâs</u> et <u>hay</u>	70
	b) Enseignement initiatique	74
	3. Nécessité d'un intellect parfait ..	81

CHAPITRES II et IV	88
Première partie	91
I. Statut de l'homme dans le monde sensible	91
1. L'homme est supérieur aux autres créatures (homme ange en puissance) (ch.IV)	92
A) Anthropologie angélique (ch.IV)	96
Seconde partie	97
I. Nécessité d'une Religion prophétique	97
1. Médiateurs: Prophète et Imâm (ch.II)	98
II. Aspects de la Prophétie	102
1. Rang et nature du Prophète	106
2. Degrés dans la Prophétie (ch.IV) ...	106
3. Processus de la Révélation	107
A) Initiation du Prophète	110
III. Cycle Prophétique	116
1. Processus et cause	116
2. Périodes de la Prophétie (ch.II) ...	123
A) Achèvement de la loi par la <u>walâvat</u> (ch.II et IV).....	124
B) Moḥammad, sceau des Prophètes..	127
IV. Etablissement d'une Loi (<u>Shari^Cat</u>).....	131
1. Rôle du Prophète (ch.II et IV)	131
2. But du Prophète (ch.IV).....	132
3. Dualité du Livre révélé (ch.II et IV)	134
4. Enseignement du Prophète (ch.II et IV)	137
V. Aspects de la Loi (<u>shari^Cat</u>)	145
1. Les prescriptions de la <u>shari^Cat</u> ont une valeur symbolique (ch.IV) ..	145
a) Définition du symbole.....	145

b) Déchiffrement du symbole .K.....	I46
c) L'homme est un symbole.....	I48
2. La <u>sharī^Cat</u> est le monde de l'iniquité	I52
A) l'Imâm libère les hommes de l'iniquité	I55
VI. Abrogation de la <u>Sharī^Cat</u>	I56
1. Cause (ch.II)	I60
Troisième partie	
I. Dénouement du Cycle prophétique par la <u>walāyat</u>	I63
1. Les <u>waṣī</u> des Prophètes (ch.II)	I65
2. ^C Alī b. Abī Ṭalīb, <u>Waṣī</u> du Prophète Mohammad	I66
CHAPITRE III.	I71
Première Partie	I75
I. Nécessité de l'Imâmat.....	I74
1. Imâm cause de l'existence des êtres..	I78
II. Relations de l'Imâm avec les membres de sa communauté .L.....	I79
1. Connaissance de l'Imâm par sa <u>da^Cwat</u>	I79
2. Enseignement de l'Imâm par l'Impératif (<u>Amr</u>)	I81
3. La Gnose :facteur vivificateur de l'âme.....	I90
III. Relations de la communauté avec l'Imâm	I94
1. Organisation et <u>sharī^Cat</u> des Ismaéliens	I94
2. Hiérarchie parmi les hommes selon leur connaissance de l'Imâm	I98

Deuxième partie	205
I. Généalogie des Imâm	205
1. Imâm dépositaire (<u>mostawidâ^c</u>) et Imâm en titre (<u>mostaqarr</u>).....	205
A) Imâm <u>mostawidâ^c</u>	207
B) Imâm <u>mostaqarr</u>	210
2. Modes de désignation de l'Imâm	213
3. Remarques sur la généalogie	216
 CHAPITRE V.	 219
Première partie	221
I. Concept de Dieu chez les Sunnites	221
II. Concept de Dieu chez les Ismaéliens	226
1. L'Imâm Eternel	228
a) L'Imâm Eternel manifesté sous forme humaine.....	270
2. Imâmologie a) la connaissance de soi-même	237
3. La Résurrection et l'Imâm Résurrecteur	242
a) Rôle du Septième <u>Imâm</u> (Résurrec- teur).....	247
b) Le Résurrecteur est un Imâm ..	249
c) Résurrection majeure selon les Fatimides.....	250
d) Résurrection mineure chez les auteurs fatimides.....	251
e) Résurrection mineure chez les auteurs d'Alamût.....	252
4. La Grande Résurrection d'Alamût ..	254
Deuxième Partie	
I. Cycle d'Occultation et cycle d'Épiphanie	267
1. Manifestation de l'Imâm pendant le cycle d'occultation.....	267
2. Manifestation de l'Imâm pendant le cycle d'épiphanie	273
Conclusion	278

CHAPITRE VI.	284
Première partie	
I. Cosmologie: monde corporel et monde spirituel.....	285
1. L'homme par rapport à ces deux mondes	287
a) L'homme et le macrocosmos ..	289
2. L'unité de ces deux mondes	292
II. L'eschatologie	294
1. Le monde de l'au-delà à la forme humaine	296
2. Eschatologie de l'homme	303
a) Schéma eschatologique	305
3. Sens du Paradis et de l'Enfer....	310
Deuxième partie	
I. La hiérarchie spirituelle (<u>da^Cwat</u>) ;...	317
II. Le schéma des hiérarchies	318
1. Le néophyte	321
2. L'enseignant (<u>Mo^Callam</u>).....	323
3. Le prédicateur(<u>Da^Cfi</u>).....	325
4. Le <u>Hojjat</u>	328
a) Les qualités du <u>Hojjat</u>	330
CHAPITRE VII	345
Première partie : L'Herméneutique spiri- tuelle de la <u>shari^Cat</u>	
	345
Deuxième partie: <u>Ta'wil</u> de quelques versets qorâaniques	
	346

T	Troisième partie : Structure septenaire de l'homme et du cosmos.....	359
	Quatrième partie : les étapes spirituelles du gnostique ismaélien.....	365
SECTION IV.	TRADUCTION DU <u>HAPT-FÂB</u>	373 à 486
	Préface.....	373
	Chapitre I.....	377
	Chapitre II.....	385
	Chapitre III.....	397
	Chapitre IV.....	411
	Chapitre V.....	425
	Chapitre VI.....	434
	Chapitre VII.....	445
SECTION V.	BIBLIOGRAPHIE.....	I. à XVIII

* * * * *
* * *
*

APERÇU HISTORIQUE

Abû Ishâq Qohestâni (fin XV^es) appartient à l'école shi'ite ismaélienne de tradition nizari; l'époque où il vécut peut être conventionnellement désignée comme la période post-Alamûti¹.

Pour comprendre en quoi consiste ce mouvement et quelles sont les caractéristiques principales qui donnèrent à l'école ismaélienne primitive la forme, l'esprit, l'idéologie qu'elle assumait au cours de son évolution à travers l'histoire et particulièrement celles qu'elle assumait au début du XVI^es., à l'époque de notre auteur, il est nécessaire d'examiner la situation de l'Islam dès la mort du Prophète, c'est à dire au moment même où le problème shi'ite et sunnite fut soulevé.

1. Le schéma conventionnel du mouvement ismaélien nizari que nous admettons ici est celui suggéré par H. CORBIN; il se divise en quatre périodes consécutives:
 - I. Période pré-fatimide qui va du VII^es-XI^es, couvrant ainsi la vie du premier Imâm Calif b. Abî 'Alîb (10-40/632-661) jusqu'à l'avènement du calife fatimide al-Mahdi (262-322/876-934) au Maghreb. Elle comprend aussi la période des Imâm occultés entre Moḥammad b. Ismâ'îl et al-Mahdi.
 - II. Période fatimide qui s'étend du IX^es au XI^es. Elle marque l'hégémonie des califes Fatimides au Maghreb et en Egypte jusqu'au règne du dernier Imâm al-Mostansirbillah (427-487/1035-1094). Sa mort consacra la scission entre la branche occidentale des Ismaéliens Mostas'îfi et la branche orientale des Ismaéliens Nizari.
 - III. Période d'Alamût, va du XI^es au XIII^es; elle voit l'établissement d'un petit état ismaélien concentré autour de la forteresse d'Alamût face au pouvoir des Seljoukides et dirigé par Ḥasan 'Abbâṣi et ses successeurs. L'arrivée des Mongols au pouvoir met fin à l'autorité et aux possessions ismaéliennes en Iran alors que le dernier Maître d'Alamût, l'Imâm Roknoddîn Khûrsânîh (653-654/1255-1256) est mis à mort.
 - IV. Période post-Alamûti. Les Ismaéliens à partir du XIII^es ne jouèrent plus aucun rôle politique mais étendirent leurs influences au-delà des frontières iraniennes en perpétrant la da'wat sous le couvert de la pensée mystique du soufisme. Au XVI^es on remarque une renaissance dans les activités littéraires et dans la spiritualité quand les souverains Safavides proclamèrent le shi'isme comme Religion d'État; voir aussi le schéma de W. IVANOW, Brief Survey of Ismaelian pp. 29-30

Du point de vue extérieur, le Sunnisme et le Shī^Cisme s'opposaient l'un à l'autre dans leur concept de l'Imâm^Cat, c'est à dire sur la personne et la fonction du successeur du Prophète.

Pour l'école sunnite, personne ne pouvait succéder au Prophète dans sa fonction et sa capacité prophétique puisque celle-ci avait pris fin avec le Prophète Mohammad qualifié de "le plus haut des Prophètes". De plus en présumant que le Prophète ne s'était point préoccupé de la question de sa succession, la majorité des Musulmans se rallièrent à l'élection d'Abū Bakr comme Calife ou chef temporel de la communauté. Dans ce cas le Calife-Imâm a pour tâche essentielle de faire appliquer la Sharī^Cat, de défendre les fidèles et la foi. Il n'a pas de pouvoir spirituel qui le distingue des autres croyants, il ne peut donc ni promulguer des lois, ni résoudre les problèmes de foi et de dogme. Le Calife est donc avant tout un administrateur politique, un serviteur de la Loi¹, et non un législateur car son pouvoir est exécutif et non législatif.

Pour les Shī^Cites, la question dépassait le cadre socio-politique et historique. Le successeur devait être le légataire spirituel (wasī) de la connaissance ésotérique du Prophète et l'interprète et le législateur de sa Loi². La doctrine shī^Cite soutient que l'Imâm^Cat est une institution permanente, éternelle, divine et le complément nécessaire de la Prophétie³.

1. AAA. FYZLE, Conférences sur l'Islam, p. 56

2. Id, *ibid*, p. 56

3. H. CORPIN, En Islam iranien, t.1, pp.50, 186ss, 308.

Elle est son prolongement et ^{sa} dimension ésotérique qui ne peut rivaliser avec aucune autre institution humaine. On ne peut lui attribuer ou lui soupçonner une essence socio-politique et croire que ses revendications légitimes à la direction de la communauté des croyants relèvent de son ambition pour le pouvoir. L'Imâm ne se bat, ni n'usurpe le pouvoir puisqu'il en est investi de par sa nature et son rang métaphysiques; désigné par le Prophète, "l'Imâm gouverne et guide au nom de Dieu"¹. Tout comme le Prophète qui était souverain temporel et spirituel, cette dernière fonction, qui est l'essence de sa mission, n'étant jointe à la première qu'accidentellement et sous des circonstances particulières, l'Imâm devait aussi lui succéder dans ces deux aspects; il était ensemble l'Emir des vrais Croyants (Amîr 'ul-mo'minîn) et le chef spirituel des pieux (Imâm al-moslimîn)².

L'idéal qui fut à la base de tous les mouvements shîcîtes était de recréer ou plutôt de perpétuer l'état théocratique fondé par le Prophète et gouverné par les descendants des Ahl al-Bayt³. B. Lewis remarque judicieusement que les quatre premiers califes observèrent théoriquement les normes d'un état théocratique mais qu'elles furent détruites avec

-
1. W. IVANOW, A Creed of The Fatimids (résumé du Tâj al-acâ'id) p. 44.
Cf. aussi H. CORBIN, En Islam iranien, t.1, pp. 50-51.
 2. Cf. The Memoirs of Aca Khân, pp. 173, 179.
 3. Pour une analyse des premiers mouvements alides, voir W. IVANOW, Early Shîcîte movements, pp. 1 à 23

l'avènement de Mu^Câwiya qui établit "un Etat arabe séculier basé sur la caste dirigeante arabe"¹.

Ce concept de théocratie universelle dominera le mouvement ismaélien depuis ses origines. Les Imâm tenteront de le réaliser, chaque fois que les circonstances socio-politiques les hausseront à la tête d'un état. Tel fut le cas pendant le califat fatimide (IX^e-XI^es) et pendant la période des Maîtres d'Alamût (XI^e-XIII^es). Quand les conditions leur furent défavorables les Imâm exercèrent le pouvoir spirituel et temporel au sein de la communauté de leurs propres adeptes.

Quand Abû Ishâq définit l'Imâmat, il passe sous silence la vocation temporelle de l'Imâm, car elle n'est pas inhérente à son ministère, et met l'accent sur la nature métaphysique et sa fonction sotériologique.

Il dit que l'Imâmat signifie "le fait de détenir le commandement et l'Imâm est celui qui guide les hommes vers la vraie connaissance de Dieu (ma^Crifat-e haqiqi). Il est nécessairement présent à chaque époque montrant ainsi l'éternité de cette institution. Son absence laisse l'homme en état d'ignorance et de péché²".

Un autre point important et qu'il convient de rappeler concerne la transmission de l'Imâmat. Car si l'Islam shi^Cite s'accorde sur l'origine divine de l'Imâmat, les schismes qu'il connut au cours de son évolution historique proviennent principalement de la mésentente sur la personne apte à détenir légitimement la fonction imâmique.

1. B. LEWIS, Les Arabes dans l'histoire, n.59; voir aussi Sayyed Hussein NASR, Islamic studies, p. 9

2. Haft - 572, chap. II, pp. 14-15

La tradition veut que l'Imâm désigne son successeur par une désignation nominale (nass) irrévocable¹.

Elle peut échoir indifféremment à un des fils de l'Imâm ou un descendant mâle de sa lignée. Elle ne peut être transférée d'un frère à un autre² comme nous le verrons plus loin.

L'histoire montre qu'en général c'était le fils aîné de l'Imâm qui était nommé pour assumer la fonction de l'Imâmat.

Il arrive que l'Imâm désigné soit obligé de se retirer de la vie publique et de vivre ^{dans la} clandestinité quand les circonstances extérieures menacent sa vie et celle de sa postérité. Ses déplacements ne sont connus que par ses dignitaires les plus proches à qui il en confie le secret. On dit alors que l'Imâm est occulté et pour les adeptes, c'est une période d'occultation³.

L'Imâm alors désigne quelqu'un pour le remplacer et qu'on appellera plus tard Imâm mostawda^c (dépositaire) à qui il confie temporairement ses fonctions. Cette tâche peut être conférée à un fils de l'Imâm ou à un membre de sa famille. Nous savons aussi que des Dâ'î de haut rang furent aussi désignés, pendant la période pré-alamûti, pour protéger l'Imâm véritable ou agir comme son gardien en cas de minorité de l'Imâm⁴. Ces dignitaires portaient alors le nom de voiles

1. Haft-iâb, chap. III, pp. 22-23.

2. M. GHÂLEB, A'âlâm al-ismâ'iliyya, p. 163.

3. Pour l'occultation de l'Imâm pendant la période pré-fatimide, voir Ahmad b. Mohammad al-Naysâbûri, Istithâr al-Imâm in W. IVANOW, The Rise of The Fatimids, pp. 157-163.

4. HOLLISTER, Shi'a of India, p. 251
Cf. W. IVANOW, Isma'ilis and Qarmatians, JBRAS, p. 73

(hijâb) sans cependant exercer les prérogatives de l'Imâm dépositaire (mostawân^c).

Il semble que la différence entre l'Imâm en titre (monta'arr) ou réel et l'Imâm dépositaire (mostawân^c) ainsi que l'idée du voile n'étaient pas bien définis et clairs avant le VIII^e/IX^es.¹ La théorie fut consignée à la fin de l'époque des Califes fatimides² sans doute pour authentifier leur lignée face à des sectes shi'ites qui s'étaient séparées d'eux et qui revendiquaient leurs droits à l'Imâmat.

L'histoire rapporte que les Imâm investirent des dignitaires de la da^cwat de la fonction de hijâb (déjà à l'époque pré-fatimide), au moment où le mouvement ismaélien était constitué autour de la personne de l'Imâm Ismâ'îl (148-158/765-775), fils de l'Imâm Ja^cfar Šâdiq (114-148/732-765) et que ses quatre successeurs suivants, fuyant la persécution de la police abbasside, travaillaient à organiser dans leur refuge à Salamiyya (en Syrie) la future conquête du Maghreb et la codification systématique de leur philosophie et de leur doctrine.

1. Id, *ibid*, p. 214; B. LEWIS, The Origins of Isma'ilism, pp. 72-73.

2. W. IVANOW, The Rise of The Fatimids, p. 59

3. A l'Imâm Ismâ'îl . . . est associé la figure d'Abû'l-Khattâb, le disciple intime des Imâms Moḥammad al-Bâqir, Ja^cfar al-Šâdiq et Ismâ'îl. L'enthousiasme et la ferveur de sa foi lui firent finalement soutenir des doctrines extrémistes. L'Imâm Ja^cfar le désavoua extérieurement et pleura sa mort tragique. Notons qu'Abû'l-Khattâb fut l'initiateur d'idées gnostiques que l'on retrouvera plus tard dans la doctrine d'Alamût ; voir pour le personnage, B. LEWIS, The Origins of Isma'ilism, p.37, H. CORBIN, Commentaire de la Onzième Ismâ'élienne, p.33 et id, Histoire Philosophique ismâ'élitique, p.111. Id, Une liturgie du Graal, pp. 83-99 in Mélanges d'histoire des Religions offerts à H. Ch. Puech, 1974.

Ainsi, la famille de Muḥayyib al-Qaḍḍābī¹ si souvent confondue avec la généalogie des Imāms eux-mêmes, furent les Ḥajjal des Imām occultés. Mūsā Kāẓim que les Shīʿites duodécimains considèrent comme leur septième Imām, successeur de l'Imām Jaʿfar Ṣādiq, pour les Ismaéliens, fut désigné par son père comme un voile pour son petit fils Moḥammad b. Ismāʿīl (158-197/775-813) et pour protéger aussi Muḥayyib al-Qaḍḍābī, le premier gardien de cet Imām mineur et occulté. L'opon satisfait ainsi à la requête de son fils Ismāʿīl qu'il avait choisi en premier pour lui succéder à l'Imāmat².

Cette version s'oppose à celle qu'admettent les auteurs sunnites et shīʿites duodécimains qui affirment que l'Imām Ismāʿīl était enclin aux actions viles, l'Imām Jaʿfar ayant alors désapprouvé la conduite de son fils aîné, l'aurait dépourvu de ses droits à l'Imāmat et aurait reporté son investiture sur Mūsā Kāẓim, un autre de ses fils³.

Abū Ishāq insiste aussi sur un autre thème : il s'agit de la transformation que doit accomplir le croyant de sa foi et qui marque le passage de la compréhension de la sharīʿat, l'exotérique (ẓāhir) à la compréhension de la ḥaqīqat, l'ésotérique (bāṭin)⁴. Ce sera l'oeuvre qu'entreprendra la daʿwat ismaélienne partout où elle prêchera.

Ainsi les souverains fatimides accorderont un soin particulier à transformer et épurer les moeurs et la société afin que soit possible le passage du culte exotérique (ʿibādat al-ʿamalīyya) au culte spirituel (ʿibādat al-ʿilmiyya) des

1. Pour sa biographie, cf. W. IVANOW, The Alleged founder of Ismailism.
2. Idris ʿIMĀDODDĪN, Zahr Al-maʿānī, pp.47-48 trad. in W. IVANOW The Rise of the Fatimids, pp.232-238. L'Imāmat ne pouvant être transmis d'un frère à un autre, seul l'auteur du Kalām-e Pir (p.49) soutient que Mūsā Kāẓim fut l'Imam dépositaire (mostawadaʿ) ainsi que le fut l'Imām Ḥasan par rapport à l'Imām Ḥosayn. De plus, précise M. Ghāleb, selon la tradition shīʿite, Moḥammad b. Ismāʿīl étant plus âgé que son oncle Mūsā Kāẓim avait tous les droits à la succession à l'Imāmat (M. GHĀLEB, Al-kalām al-Ismaʿīliyya, p.163). Haft-Bāb, chap.II pp.22-23 et infra p.406. Pour les sources ismaéliennes de la biographie de l'Imām Ismāʿīl b. Jaʿfar, voir infra, pp.211-21
3. B. LEWIS, The Origins of Ismailism, p. 38.
4. Haft-Bāb, Chap. III, pp. 19-20.

que le définissent les auteurs de l'époque fatimide¹.

Il faudra attendre la période suivante pour permettre une certaine concrétisation de l'idéologie de la da'wat ismaélienne notamment avec la domination des Fatimides au Maghreb² puis en Egypte. L'occasion leur était propice pour essayer d'établir une théocratie universelle. Les califes prendront en main la direction personnelle de toutes les affaires de l'Etat de sorte que l'autorité des vizirs et des qâdî était insignifiante: ils étaient subordonnés à l'autorité absolue et théocratique de l'Imâm, celui-ci gouvernant en qualité de Vicaire de Dieu³.

Le projet hardi qu'ils poursuivront sera d'unir l'Islam sous l'autorité théocratique de l'Imâm⁴. Au début de leur carrière, ils remportèrent un succès rapide facilité par les aspirations mahdistes des masses mécontentes de l'injustice du régime abbasside et de la crise socio-économico-politique aigue qui au IV^e/X^es sévissait dans tout l'Empire islamique.

L'idéologie ismaélienne promettait le rétablissement de la justice et de la piété non pas à travers un seul Imâm,

1. Dans la charte de la doctrine ismaélienne fatimide, cette tâche est dévolue à l'Asâs (fondement de l'Imâmat), cf. H. KERMANI, Asâs al-Dawâ, pp. 27, 30, 32; H. CORBIN, Enchaînement divin, p. 178.

2. Pour cette partie, se référer à l'article de Farhat DACHMAOUI, Les commencements de la prédication ismaélienne en Ifriqiya, pp. 69-102

3. Cf. VASSIKIOTIS, The Fatimid Theory of State, p. 97

4. B. LEWIS, The Assassins, chap. III, p. 27.

le Mahdî, dont la masse attendait la parousie 300 ans après la mort du Prophète, mais à travers toute la lignée des Imâm fatimides¹.

Or la conclusion générale qu'ont donnée les historiens sunnites du succès rapide de la da'wat ismaélienne et de son activité, était que les Fatimides voulaient renverser le califat abbasside et détruire de l'intérieur la Religion islamique. D'après ce qui précède, il nous semble qu'il n'était pas du tout dans l'intérêt et à l'avantage des Fatimides de présenter leur doctrine et leur idéologie sous une forme extrémiste et en dehors du cadre islamique, car ils auraient ainsi agi au détriment de leur idéal et de leurs desseins religieux.

Pendant les deux siècles de leur règne, la politique des Fatimides fut un facteur dynamique et créatif pour le développement de la culture islamique: ils encouragèrent et patronnèrent les arts, les sciences religieuses et positives et grâce à leur esprit libéral et tolérant, ils accueillirent et invitèrent au Caire les savants du monde islamique de toutes les confessions religieuses à enrichir le patrimoine de l'humanité des fruits de leurs recherches et de leur savoir².

Ils entreprirent des réformes nombreuses dans leur royaume pour arrêter la corruption, purifier les mœurs, rétablir la moralité et inciter à la piété en encourageant l'instruction religieuse.

-
1. Voir Oâqî KOCMÂN, Shahr al-Akhabâr, où l'auteur souligne par des hadîth la descendance allée au Mahdî, trad. in W. IVANOW, The Rise of The Fatimids, no. 99-104.
 2. Cf. P.K. HITTII, History of The Arabs, chap. XLIV, pp.625 à 631.

Le corps des Dâ'î compétents dont certains formés dans les célèbres écoles de théosophie (Dâr al-hikmat) du Caire leur furent un appui solide pour leur vaste entreprise d'éducation morale et spirituelle. Ceux-ci portèrent leurs efforts non seulement en Egypte mais aussi dans toutes les contrées de l'Empire islamique et particulièrement dans l'Inde¹ et les provinces iraniennes du Fars, du Khorassan et du Badakhshân. Rappelons seulement quelques figures de Dâ'î qui jouèrent un rôle remarquable dans la mission iranienne : al-Mo'ayyad fi'l-Dîn Shirâzî (né 390-470/999-1077), Nâṣir-e Khosraw (mort entre 465 et 470/1072-1077) et Ḥasan Ṣabbâḥ (m. 518/1124); ils réussirent à gagner à la cause ismaélienne la masse aussi bien que les princes².

Sur le plan religieux, les Imâm préservèrent la balance entre le ẓâhir et le bâṭin, entre l'exotérique et l'ésotérique, entre le culte exotérique (tout ce qui se rapporte au rituel et aux obligations religieuses) et le culte ésotérique (tout ce qui a trait à la compréhension spirituelle des bases de la foi). De plus la majorité de leurs sujets était encore attachée à la sharī'at et à la Loi littérale, la conversion des Egyptiens était superficielle et leur allégeance au souverain fatimide était une allégeance politique

1. S. M. STERN, Isma'ili Propaganda and Fatimid Rule in Sind, pp. 298-307 et A. SAWDANI, The Fatimid-Abbasid Conflict in India, pp. 185-191
2. Cf. J. VATIKIOTIS, The Fatimid Theory of State, pp. 166ss: AL-MU'AYYAD, Sirât al-Mu'ayyad, t. 45. Pour Nâṣir-e Khosraw, cf. M. COLEMAN, Etude préliminaire pour le "Livre des deux sages", pp. 25-39.

plutôt que spirituelle. En effet, ils reconnaissaient l'autorité fatimide non pas comme Imâm au sens shî'ite du terme mais au sens sunnite, c'est à dire comme calife, ou chef temporel des croyants. Ce n'est que plus tard, à Alamût, que les fidèles réuniront toutes les conditions requises et les Imâm seront reconnus dans leurs fonctions essentielles.

Cependant, la mort soudaine de l'Imâm Mostançir-billah (427-487/1035-1094) et la détérioration progressive des conditions intérieures de l'Egypte en raison de la main mise des chefs militaires et des vizirs sur l'appareil de l'Etat mit fin au projet théocratique des Fatimides. La crise politique entraîna un schisme douloureux dans l'école ismaélienne: Afqâl ayant écarté du pouvoir le Prince Mizâr, l'héritier légitime de l'Imâmât, intrônisa son beau-frère et frère cadet d'al-Mizâr, le Prince Abû Qâsim Mosta^Clî (m. 495/1101)².

Les partisans de la cause du Prince Mosta^Clî se réfugient au Yemen et constituent une branche indépendante désignée comme les Ismaéliens occidentaux; cette branche au XVI^es. connaît une période indienne. Ils donnent allégeance

1. A.A.A. FYZEE, al-Hidâyat'ul Amiriyya, traité anonyme des Ismaéliens Bohora, accepte la designation officielle de Mizâr dont les autorités gouvernementales étaient aussi informées, mais il ajoute qu'al-Mostançir avait reporté son naçq sur Mosta^Clî lors du mariage de celui-ci ou qu'il confia l'affaire à sa soeur qui le divulgua après sa mort. p.4; cf. aussi E.I., t. III, p. 819.

2. Cf. P. LEWIS, The Assassins, chap. II, p. 33, et W. IVANOW, Brief Survey of Ismailism, p. 15.

à une série de da'wat absolus après l'interruption de la lignée des Imâm avec al-Amîr (495-524/1101-1130) et l'occultation définitive de son fils al-Tayyeb Abû al-Qâsim¹. L'absence définitive de leur Imâm mettait ce groupe dans la même position que les Shî'ites duodécimains.

La faction qui appuya les droits du Prince Nizâr, désigné comme les Ismaéliens orientaux transfèrent le centre de leur da'wat en Perse et donnèrent allégeance à une lignée d'Imâm, descendants d'al-Nizâr, qui se succédèrent jusqu'à nos jours et dont l'Imâm actuel est son Altesse Royale, le Prince Karîm Aga Khan IV.

Après le déclin du califat fatimide, le mouvement ismaélien se reforme à Alamût, autour des cellules déjà constituées sous la da'wat fatimide². Ainsi nous abordons le troisième moment de ce mouvement.

-
1. Des thèses différentes sont émises pour affirmer ou réfuter l'existence réelle de l'héritier d'al-Amîr (cf. HOLLISTER, Shi'a of India, n. 244). Pour l'histoire détaillée de la branche isfahâni, voir Id., *ibid.*, pp. 265-305 et W. IVANOW Guide Ismaili literature, pp. 51-111; La scission fut l'objet d'une thèse de doctorat soutenue par Dr. A. LADAK, The Nizari-Isfahani Split, School of Oriental and African Studies, London University, 1972.
 2. Pour la première pénétration ismaélienne en Iran, voir l'article détaillé de S. N. SERRA, The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Aserbaïjan and Transoxiana, *ibid.*, pp. 30-39.

PERIODE D'ALAMÛT

Quelles furent la politique et l'oeuvre des dirigeants du nouvel "Etat ismaélien" d'Alamût¹ et dans quel sens contribuèrent-ils à l'évolution de l'idéologie ismaélienne?

Au départ, il y eut la décision intrépide du Dâ'î d'Iraq, ^cAbd'al-Malik b. ^cAttâsh (m. 500/1187)² d'envoyer un iranien converti encore jeune à l'Ismaélisme au quartier général du Caire, pour y rencontrer l'Imâm al-Nostançirbillah³ et y compléter sa formation théologique dans le Dâr al-Ḥikmat⁴. La première année de son arrivée au Caire (471/1078) Ḥasan Ṣabbâḥ rencontra l'Imam, reçut des fonds pour étendre la cause fatimide en Perse, en Irak et en Syrie⁵ en même temps que l'Imâm lui confirmait la désignation de son fils aîné al-Nizâr, comme son héritier à l'Imâmat⁶. Ḥasan se montra à la hauteur de ses lourdes responsabilités car aussitôt de retour en Perse (en 474/1081), il réussit en l'espace de quarante ans de gouvernement à entraîner par une discipline rigoureuse des commanderies d'adeptes dévoués (fedâ'iyân) à la défense militaire dans la centaine de forteresses qu'il avait pu acquérir dans

-
1. The Cambridge History of Iran, vol. 5 voir l'article instructif de G.S. ROSSIGNOL, The Isma'ili State, pp. 422-482.
 2. JUWAYNÎ, Ta'rikh-e Jahân Goshâ, p. 189
 3. Id. ibid, p. 189 et trad. anglaise J.A. BOYLE, The History of The World Conqueror, P. 668.
 4. K. GHÂLEB, Al-Rhâ'ir al-Himyârî al-Ḥasan b. al-Ṣabbâḥ, p.46
 5. J. VATHAKOPOULOS, The Fatimid Theory of State, p. 170
 6. IBN KHALLÛN, Ta'rikh, vol. 7, p.156; J.A. BOYLE, The History of The World Conqueror, pp. 661ss.

dans le Rûdbar, le Tabaristân, à Khûz, à Khozaf, à Zozan, à Qâ'in et à Tûn¹, alors que lui-même s'était solidement implanté à Alamût². Hasan Şabbâh et les Maîtres d'Alamût allaient pendant cent soixante quinze ans se trouver en lutte continuelle avec le pouvoir central de Baghdat et de leurs alliés, les émirs des régions environnant: les forteresses ismaéliennes et qui craignaient leur puissance. Pour étendre leur doctrine, les Ismaéliens durent tenir tête à l'anarchie politique, l'injustice sociale, la misère économique, le fanatisme religieux qu'entretenait l'autorité des Sultans Seljoukides au sein de la société iranienne³.

Retranchés derrière les remparts de leurs forteresses, le but immédiat des Ismaéliens fut de se défendre contre les persécutions, les attaques incessantes de leurs forts par les armées de leurs adversaires. Les dirigeants d'Alamût consacrèrent l'essentiel de leur politique intérieure non seulement à la formation militaire des membres de la communauté, mais de plus ils ouvrirent pour eux de nombreuses écoles religieuses, de jurisprudence ismaélienne, d'histoire

-
1. Manucher SEFÛDDÛH, Colâ'at-e Ismâ'iliyye, pp. 7ss. Pour cette période d'Alamût, voir l'étude détaillée de Marshall G. S. HODGSON, The Order of The Assassins.
 2. Pour la description géographique et archéologique du Roc d'Alamût se référer à P. WILLEY, The Castles of The Assassins, ainsi qu'à l'étude intéressante de W. IVANOW, Alamût and Lamasar.
 3. Cf. M. GHÂLEB, al-Thâ'ir al-Himyârî, al-Hasan b. al-Şabbâh introd. pp. 10, 26; A'ÛM ASSAKVÂRÛI, Şabbâh-e Şabbâh, Şabbâh, sur la condition des paysans et des villes à l'époque des Seljoukides, pp. 10-16. Cf. B. LEWIS, The Assassins, chap. V, pp. 137-139 où l'auteur offre une analyse plus approfondie du phénomène ismaélien au sein de la société complexe de l'Islam médiéval.

et ils organisèrent des débats entre les savants et les Dâ'î sur l'ensemble des sciences religieuses¹.

L'Imâm al-Hâdî qu'un Dâ'î dévoué put sauver de la surveillance de la cour d'Égypte sous l'ordre de Ḥasan Ṣabbâḥ, vivait clandestinement dans un village au pied d'Alamût², et avait choisi Ḥasan comme son Ḥojjat. Il lui avait légué tous les pouvoirs dans l'organisation de la da'wat et de toutes les affaires de la communauté.

Après la mort de Ḥasan Ṣabbâḥ (518/II24), Kiyâ Bozorg Umid (n. 532/II38) alors chef de la forteresse de Lamasarçise dans la vallée du Rûdbar, lui succéda à la tête de la da'wat pour une mission de vingt ans. Son fils Moḥammad dirigea Alamût après lui pendant vingt cinq ans; durant l'époque où ce dernier assumait ses responsabilités, l'Imâm al-Mohtadî (530-552/II35-II57) et son fils al-Qâhir (552-557/II57-II62) le futur héritier de l'Imâmat, visitèrent secrètement leurs disciples et dépêchèrent des Dâ'î en Syrie pour stimuler la da'wat et renforcer les liens avec le quartier général d'Alamût.

1. M. GHÂLEB, Al-Ġalâm al-Isnâ'iliyya, op. 484, 493, 394ss.

2. Cf. Shihâboddin Shâh AL-MOJAYMÎ, Khatâbat-e 'Alîye, p. 57. L'exploit fut réalisé par Abû l-Ḥasan Sa'îd, un des dignitaires de confiance de l'Imâm al-Mostangir. Ḥasan installa al-Hâdî dans un village verdoyant, dans la vallée d'Alamût où le jeune Imâm épousa une fille de sang noble; de leur union naquit l'Imâm al-Mohtadî. KÂSHIDODDÏN et JUMAYNÏ mentionnent que le Qâ'î Abû'l Ḥasan Sa'îd amena auprès de Ḥasan Ṣabbâḥ un petit fils de Mizâr (nawâs), cf. al-Fikr-e Jahân Goshâ, n. 251. Il existe une troisième version selon laquelle l'Imâm Mizâr avec les membres de sa famille et des Dâ'î furent rejoindre le Maghreb où les hommes de Ḥasan Ṣabbâḥ les attendaient pour les conduire en Perse. Cf. Shaykh Moḥammad Abû Makârim, Ġâ'î ismâ'îliyen-syrien VI/XII^e, Kitâb al-Makâbir wa'l Aḥar, in M. GHÂLEB, Kâshidoddîn bin Shihâb, p. 61, n. 1.

3. M. GHÂLEB, Al-Ġalâm al-Isnâ'iliyya, n. 417; cf. B. LEWIS, The Assassins, chap. III, p. 62.

Dans une de ses lettres en Syrie, l'Imâm al-Mohtadf mentionne expressément la rupture prochaine de la période de l'occultation qui avait été ordonnée par l'Imâm al-Mostaqbirillah¹. Le projet se réalise, lorsqu'après le décès du dernier grand Dâ'î d'Alamût, Moḥammad b. Kiyâ Bozorg Umîd (m. 557/II62) l'Imâm Jalâlodîn Ḥasan ^CAlâ Dhikhrihis-Salâm prit en main la direction complète de son Royaume, mit fin à l'occultation, et inaugura la période de manifestation (kashf) en proclamant la Grande Résurrection, une fois devenu le maître d'Alamût. Il fut reconnu par tous ses adeptes comme le Seigneur (Khoḥâvand) d'Alamût, le Résurrecteur (Qâ'im) et le Proclamateur de la Grande Résurrection (Qâ'im al-Givâmt)².

Que signifiait cet événement? Pour le comprendre, il faut avant tout considérer toutes les implications que recèlent les notions d'occultation et de manifestation de l'Imâm.

Pour les Israéliens, la période entre l'Imâm Mostaqbirillah et l'Imâm Ḥasan ^CAlâ Dhikhrihis-Salâm marque la deuxième période de l'occultation de l'Imâm; elle dura soixante dix ans. Tout comme pendant la première période de l'occultation qui eut lieu avec les successeurs de l'Imâm Ismâ'îl b. Ja'far, les Dâ'î sacrifiaient leur vie pour défendre la cause de l'Imâmat et investirent toutes leurs énergies et leurs talents à fortifier la da'wat afin que l'Imâm puisse régner publiquement et sans danger et reprendre la souveraineté totale sur sa communauté.

1. CHÂHMA, Siân d'ochidoddîn, pp. 81-84: id., Ta'rikh al-Da'wat pour le texte de la lettre, pp. 269-270.

2. Haft-Pâb, chap. V, p.41. cf. ci-dessous pp. 22-23

ou l'oublier des relations, l'Imâm peut être soit voilé,
ou le principe de manifestation de l'Imâm appelée ghayb
où l'Imâm détient les deux pouvoirs spirituel et
ce fut le cas tout le long du règne des califes fa-
timites, c'est une période d'occultation¹. Cependant celle-
ci est en intensité : dans certaines circonstances de con-
spiration, il peut s'occulter complètement, seuls les plus
adaptés restent en contact permanent avec lui et
s'occupent de lui par les moyens par lesquels les membres de la communauté
sont dirigés de l'Imâm. Les textes ismaéliens mention-
nent que l'Imâm peut s'occulter volontairement : il décide
de la durée de la vie publique et de la portée de ses adeptes
pour les protéger dans leur foi et pour les punir des péchés qu'ils
ont commis².

De toutes les façons, que l'Imâm exerce ou non l'autorité
temporelle, il reste théoriquement le souverain temporel et spirituel
pour ses disciples³.

Pour la période d'Alamût, il semble que l'occultation et
la manifestation avaient, à côté de cette implication exotérique,
une signification plus profonde et furent envisagés sur plusieurs
plans dont nous le verrons.

-----/ou la clandestinité

1. L'occultation de l'Imâm dans le sens ismaélien n'a rien de commun
avec l'occultation chez les Shîcites duodécimains que l'on désigne
par le terme ghayb, qui est disparition complète de l'Imâm du
monde phénoménal. Sans être cependant définitive puisque l'Imâm
fut présent au paradis, le ghayb de l'Imâm est une nécessité imposée
du côté des hommes lesquels n'ayant plus la capacité de communiquer
avec lui, se sont voilés à eux-mêmes. La conscience shîcite, dès
lors, se fonde dans l'espoir secret de la parousie du XII^e Imâm qui
mettra fin à la ghayb. Dans l'ismaélisme, l'Imâm est toujours pré-
sent physiquement dans le monde, même s'il est parfois caché de sa
conscience. Sa présence permet aux hommes d'avoir avec lui non seule-
ment des communications spirituelles mais aussi des relations exté-
rieures et humaines. Voir infra, p.177.

1. Kitâb al-Mabûh, chap. V, p.43 ; SHIRAZÎ, Fihrist al-Muhawwîd, p.192.

2. Kitâb al-Mabûh, chap. V, p.43 ; SHIRAZÎ, Fihrist al-Muhawwîd, p.60.

Il ne fait pas de doute qu'à l'époque d'Alamût beaucoup refusèrent de combattre pour l'Imâm et quittèrent les rangs des Ismaéliens de même qu'un grand nombre s'agrégea à l'Ordre ismaélien. Ceux qui combattirent pour la Cause, en abandonnant les biens matériels et le confort de la vie paisible et en se soumettant à la discipline implacable de Ḥasan Ṣabbāḥ et de ses successeurs, combattirent pour accélérer le cycle d'occultation et aboutir au cycle de la manifestation de l'Imâm. L'épreuve qu'ils endurèrent fut sans merci et quelques fois même terrible. Il fallait aux compagnons un courage à toute épreuve, toutes les qualités d'un guerrier et une foi inébranlable; en un mot il fallait non pas des soldats entraînés à l'art militaire et à la stratégie de la guerre, mais des chevaliers spirituels entraînés pour mener le double combat (celui dont le Prophète lui-même avait incité ses hommes à entreprendre) le combat mineur (jihād-e asghar) et le combat majeur (jihād-e akbar)¹. Le combat mineur consistait à combattre l'adversaire de la Religion qui attaquait, le combat majeur, le plus important, consistait à anéantir les cadavres de son être inférieur pour que finalement resplendît sur l'âme purifiée, la miséricorde du Seigneur de l'Époque.

Ainsi au niveau individuel, ce combat signifiait-il le passage de la connaissance exotérique où l'Imâm est voilé, occulté à son âme - et c'est alors pour elle son cycle d'occultation - à la connaissance certaine et plénière de l'Imâm qui marque pour l'âme son cycle de manifestation et de dévouement. C'était le Paradis auquel l'adepte dévoué aspirait

1. Shihāboddīn Shāh AL-ḤASANĪ, Bar Ḥaqīqat-e Sīn, (The True meaning of Religion), ed. et trad. G. IVANOFF, p.2

de tout son être; il n'est point à chercher dans les jardins légendaires d'Alamût dont la propagande anti-ismaélienne donne des descriptions obscènes et scandaleuses ! C'est le coeur du fidèle parfait qui modalisait cet état paradisiaque.

Nous avons évoqué précédemment le but de la da^cwat ismaélienne qui se propose d'éduquer et de former les hommes pour qu'ils puissent, du culte exotérique, accéder au culte ésotérique. Or, la confrérie ismaélienne se désigne elle-même comme la Da^cwat, littéralement l'Appel, la Convocation, qui est l'aspect terrestre de la Convocation Eternelle que lança dans le "Ciel", dès la prime origine des Temps, la première Intelligence, à tous les membres de son Plérôme¹. Cet appel est l'appel au Tawhîd, l'appel à la profession de l'unicité divine, appel que chaque Prophète (typification terrestre de cette Intelligence) pendant le cycle de la prophétie², et chaque Imâm (et les membres de sa da^cwat après lui) pendant le cycle de la walâyat³ (c'est à dire de l'initiation spirituelle), prêchèrent aux hommes de leur époque. La pénétration du secret du tawhîd est donc le moteur essentiel de la da^cwat ismaélienne dont l'Imâmat est l'organe. L'accès final à la Vérité du tawhîd, c'est à dire à la Vérité de l'Imâmat met fin à l'occultation, fin qui est désignée comme la manifestation (zohûr) ou dans le langage d'Alamût, la Résurrection(qiyâmat).

Homologiquement, la qiyâmat est aussi l'avènement

1. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 2ème traité, p.152, n.2.

2. et 3; Ces cycles sont symboliquement signifiés par la nuit de la Religion, ou encore l'occultation car l'Imâm est encore occulté à la connaissance des hommes. Cf. Khayr Kawâsh, Sharâ'ih, p. 4; H. CORBIN, Trilogie ismaélienne 2ème traité, pp. (28, 64.)

spirituel s'accomplissant, comme nous l'avons vu plus haut, dans l'âme de l'adepte. Ayant achevé la "Quête" de son Imâm (intérieur), ayant connu l'Imâm dans sa réalité essentielle, l'adepte n'a plus besoin de traîner les cadavres derrière lui, d'être enchaîné par les liens de la sharif^cat¹; il est libéré des servitudes de la Loi car il a opéré en lui la nouvelle naissance qui est liberté spirituelle et résurrection².

Nous comprenons à présent comment Hasan Sabbâh fut le Jésus "qui se chargerait de l'oeuvre de la Résurrection"³ et qui prépara les âmes à éclore au jour de la Grande Résurrection que l'Imâm Hasan ^cAlâ Dhik^rrihis-Salâm, dont il était le précurseur et le fojjat, proclama solennellement à Alamût. Sa position était homologue à celle de Jésus chargé de préparer les hommes à recevoir le message corânique du Prophète Moïhammad message devant parfaire et clôturer la Révélation.

Par l'appel cu'bilançâ, Hasan Sabbâh il fit prendre conscience à ses compagnons chevaliers que la naissance à l'éternité, le début de la Résurrection des âmes devait s'accomplir d'abord par la profession du théomonisme (wahdat)⁴.

Au terme des soixante-dix ans et quarante ans après la mort de Hasan Sabbâh, l'Imâm Hasan ^cAlâ Dhik^rrihis-Salâm, souffla deux sonneries de trompette pour marquer la Grande Résurrection.

1. Haft-^câb, chap. V, p. 42.

2. Voir H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 3ème traité, pp. 10, 36, 57, 90, 112, 116.

3. Haft-^câb, chap. V, p. 40.

4. Haft-^câb, chap. V, p. 36 ; pour ce terme, voir H. CORBIN, Le Shi^cisme ismaélite, p. 150.

Que sait-on de lui ? Les historiens de l'Iran seljoukide offrent des biographies controversées d'al-Ḥasan dont on fait suivre le nom de la formule rituelle (Cālā dhik-riḥis-salām) -salut à la mention de son nom - pour les distinguer de Ḥasan Sabbāh. Rāshidoddīn et Juwaynī confondent la généalogie de Ḥasan ainsi que de ses successeurs avec celle de Ḥasan Sabbāh et des Dā'ī qui gouvernèrent après lui. Rappelons que la même erreur fut commise lors de la première période de l'occultation, quand on considéra le premier calife fatimide al-Moḥdī comme un descendant du Dā'ī Maysūn al-Qaddāh¹.

Par ailleurs, qu'al-Ḥasan soit le fils illégitime de son Dā'ī Moḥammad comme l'avancent ces mêmes historiens², est catégoriquement rejeté par les Ismaéliens. Shihāboddīn Shāh fait justice en donnant l'origine de cette méfiance³.

Quand l'Imām Ḥasan assuma son ministère en 557/II62, il reprit le pouvoir temporel que les Imām n'exercèrent pas pendant toute la durée de l'occultation à Alamūt; sa première action fut d'entreprendre des réformes nombreuses dans les lois de son gouvernement. Il demanda à tous ses Dā'ī, ses chefs et prévôts de lui rendre compte des affaires de la deḥwat.

Deux ans plus tard, il convoqua à Alamūt une assemblée générale, assemblée qui regroupait tous les dignitaires de toutes les forteresses de son royaume, et cette assemblée allait faire date dans l'histoire. Il fit rompre le jeûne le dix-septième jour du mois de Ramadān 559/ 8 Août II64 et

1. W. IVANOV, The Alleged Founder of Ismailism (al-Qaddāh)
2. JUWAYNĪ, Ta'rikh-e Jahān Goshā, p. 222
3. Shihāboddīn Shāh Al-MOSAYKĪ, Khetābāt-e Cālīye, n.38; voir aussi les justifications qu'en donne W. IVANOV, Alamūt and Lebanon, pp. 26-28.

inaugure l'avènement de la Grande Résurrection, par un prône solennel. Le protocole et les prênes qu'il fit, nous sont parvenus en partie seulement, grâce à Abû Ishâq Qohestânî, dans l'oeuvre que nous traduisons. Certains détails sur l'événement ainsi que les propos tenus par le Résurrecteur (Qâ'im), se trouvent également consignés dans un petit ouvrage intitulé "Nisf-e-Neb-e Rûb-e Savvânâ"¹ d'un auteur anonyme, témoin oculaire de la proclamation de la Résurrection et qui nous le relate en 596/1200.

Le protocole est aussi décrit dans le Jâmi^c al-tawârikh² et le Tairikh-e Jahân Goshâ³, mais avec des détails différents.

Juwaynî mentionne que l'Imâm Hasan ^cAlî Dhikrîhih-Selâm, ayant gravi la chaire dressée au centre de l'esplanade d'Alamût et entouré des quatre côtés par les adeptes du Khorasân, de l'Iraq persan, des Daylamites et ceux du Rûdbar dévoile sa véritable identité en faisant remonter sa généalogie à l'Imâm al-Mostafîrillah⁴. Il déclara ensuite que c'était la fin de l'occultation. Puis il leur fit un prône en leur annonçant que la Résurrection était arrivée ; dès lors il fallait vivre la Religion islamique en son esprit et non plus dans sa forme exotérique, il fallait comprendre tous les piliers de l'Islam dans leur sens ésotérique ainsi que les symboles corâniques. Il expliqua aussi que la Résurrection était le jour du dévoilement de tous les mystères et des

1. Ed. W. IYEROW, cf. Guide Isma'îli Literature, p.133 n°685; cf. aussi article très instructif de M. COSSIN, Le huitième centenaire d'Alamût in Mercure de France, février 1900

2. Râshidoddîn VAPOILAH, pp. 164-178.

3. JUWAYNÎ, pp. 226ss.

4. JUWAYNÎ, Tairikh-e Jahân Goshâ, p. 229

vérités de toute la Création, que la Résurrection n'est point corporelle mais spirituelle; finalement, il ajouta que la Résurrection attendue et prédite dans toutes les Religions était celle qu'il inaugurerait personnellement. En conséquence, il soulagea ses fidèles du fardeau de la shari'at en l'abrogeant et leur imposa les lois de la niyamat caractérisées non plus par la dévotion par les corps et les formes, mais par la dévotion constante par l'Esprit¹.

Dans cette perspective, nous voyons donc que cet événement ne peut entrer dans l'acception générale d'un fait historique, c'est à dire qui se déroule sur un seul plan, le plan linéaire et chronologique surgissant à une date et en un lieu définis. Il postule une autre dimension, verticale, avec un temps qui lui correspond et qui diffère du temps de notre histoire visible et vérifiable.

Il est un événement essentiellement transhistorique d'un acte liturgique, celui de la Résurrection que célèbre l'Imâm Hasan et c'est pourquoi comme "mystère" liturgique, bien que historiquement proclamé le 17 Ramadân 559H., la Résurrection, en réalité, "ne cesse d'être toujours à venir"².

Par ailleurs, la date que mentionnent les textes ismaéliens³ pour cet événement spirituel est fixée dans le cycle cosmique et est évaluée à un peu plus de 180.000 ans, c'est à dire plus de la moitié du grand Cycle de 360.000 ans au terme

1. Cf. id., *ibid.*, trad. J.A. BOYLE, The World Conqueror, pp. 695-696; voir M. HODGSON, The Order of Assassins, p. 156, la Résurrection comme triomphe de la perfection spirituelle et la fin de la taqiya.

B. LEWIS, The Assassins, chap. IV, pp. 73-74.

2. H. CORBIN, Le Huitième centenaire d'Alamût, in Mercur de France, p. 302.

3. H. CORBIN, ibid., chap. II, p. 11; H. CORBIN, Le Huitième centenaire d'Alamût, p. 303.

descendus doit se lever la Résurrection. On ne peut chercher à l'expliquer par une concordance de temps ou de date car cet événement s'inscrit en dehors de notre temps et de notre chronologie; d'autre part, il marque une anticipation de l'eschatologie.

Aux yeux du monde islamique légalitaire, qui ne considère et ne comprend le déroulement des faits que sur notre plan visible et de l'expérience sensible, le protocole d'Alamût surgit dans leur conscience comme un scandale par sa rupture avec les rites et la tradition. La réaction fut violente. Depuis ce jour, écrit Juwaynî, "les Ismaéliens furent appelés des hérétiques (mal'hida) car ils abandonnèrent (la mise en pratique) des injonctions et des principes de la Loi canonique et le surnom d'Ilhâd (hérésie), leur fut fermement apposé"¹.

L'Imâm Hasan meurt deux ans plus tard en 561/II66.

Son fils ^CAlî Moḥammad (561-607/II66-II70) poursuivit l'enseignement de son père et fonda, dans cette intention de nombreuses écoles de la da'wat, où l'on discutait des différents aspects de la spiritualité ismaélienne. Son règne fut paisible pour la communauté. Son fils Jalâloddîn Hasan qui lui succéda en 607/II70 poursuivit une politique différente exigée par les circonstances changeantes de son époque: envisageant le danger imminent que couraient les états musulmans avec le mouvement des Mongols vers les "portes" de l'Empire islamique², il se réconcilia avec le calife abbasside et les

1. JUWAYNÎ, Kitâb-e Jahân Gooshâ, p. 239.

2. M. GHÂLIB, Alîm al-Imâ'niyya, p. 209.

émirs, dans le souci d'unifier toutes les forces contre l'ennemi commun ; son retour "exotérique" à la sharī'at lui valut la sympathie des chefs musulmans et leur confiance ; et on le nomma le "néo-musulman"¹.

Ses deux successeurs suivants restaurèrent la doctrine de la ciyāmat et les Ismaéliens eurent de nouveau des temps difficiles à affronter. L'Imām Roknoddīn Khūrrhāh (655-654/1235-1256) ne put résister aux attaques de Hulāgu qui avait le dessein d'anéantir jusqu'à la dernière, les forteresses ismaéliennes et leurs habitants. L'Imām éloigna à l'avance son fils Shamsoddīn Moḥammad, futur successeur à l'Imāmat avec son oncle en Azrbāijān, alors que lui-même était livré aux autorités mongoles et mis à mort en 1256. Rappelons au passage le sort malheureux de l'immense bibliothèque d'Alamūt :

Les ouvrages et précieux qu'elle recelait sans doute et qui représentaient des siècles d'efforts intellectuels des Dā'ī et de leurs collaborateurs érudits, furent livrés aux flammes.

-
1. M. GHĀLEB, Al-Imām al-Isma'īliyya, p. 243 ; Kamīl ḤUSSEIN, Taḥf al-Isma'īliyya, pp. 61-66.
T. ARMAŌ ORLANDI, Al-Dawlat al-Isma'īliyya, p. 223. B. LEWIS remarque que l'accession de l'Imām Jalāloddīn Ḥasan fut une période d'occultation pour les Ismaéliens non pas dans le sens où l'Imām est occulté comme dans les époques antérieures mais dans le sens où la vraie nature de sa mission et la vérité ésotérique qu'il enseignait, étaient momentanément voilées. The Assassins, chap. IV, pp. 82-83.
Les Ismaéliens syriens furent aussi affectés par cette "politique d'Alamūt", *Ibid*, chap. V, pp. 119.
Hodgson précise que l'attitude de l'Imām Jalāloddīn Ḥasan fut avantageuse pour les Ismaéliens sur le plan politique : Les Ghurides cessèrent leurs attaques dans le Qohestān, la région du Wābār connut une période de répit et en Syrie, les Ismaéliens, aux prises avec les Francs, obtinrent assistance d'Alep. HODGSON, The Order of Assassins ; p. 220.
 2. M. GHĀLEB, Al-Imām al-Isma'īliyya, p. 311.
B. LEWIS, The Assassins, chap. V, p. 95.

La destruction d'Alamût suivie de la prise de la plupart des forteresses en Perse et surtout au Khorassan et au Qhestân¹ aurait pu faire croire à l'extinction définitive de l'école ismaélienne. L'histoire montre que la communauté ne fut point détruite entièrement; un grand nombre échappa aux massacres en observant la taqiya; certaines familles émigrèrent en Syrie, en Afghanistan, dans les montagnes de l'Himalaya et au Sind où elles vécurent en secret. D'autres suivirent le chemin des Imâm en Azerbaïjân.

Ce nouveau transfert du quartier général des Imâm au Nord-Ouest de l'Iran, d'une part et d'autre part la continuation de l'Ismaélisme sous le couvert du soufisme, caractérisent la période de l'Ismaélisme post-Alamûti.

1. Pour les détails voir H. HOWORTH, History of The Moncols, t. III, (The Moncols of Persia), pp. 95 ss et 105 ss.

PERIODE POST - ALAMÛTÎ

Au début du IX^e/XV^es, la famille des Imâm s'établit à Anjudân, un petit village à trente km. à l'Est de l'Aragh actuel, dans le district de Mahallât¹ où l'Ismaélisme n'avait jamais joué un rôle important. M. Ghâleb et Chunarâ par contre soutiennent que c'est à partir du XVI^es sous les souverains safavides que les Imâm s'installèrent à Anjudân alors qu'antérieurement à cette date, ils résidèrent au Sud à Shehar Bâbek au Kermân².

En Iran, le règne des Mongols puis celui des Turcomans ne favorisèrent guère l'unité du mouvement ismaélien et leurs activités missionnaires en Iran furent limitées. Par contre l'histoire indique que les Imâm dirigèrent toute leur attention vers le da'wat hors des frontières iraniennes et ceci dès le début du XIV^es.

Des Dâ'î iraniens sillonnèrent à travers l'Iraq, la Turquie, le Tibet, le Pamir, la Chine et établirent des centres importants particulièrement en Inde (Punjab, Sind, Kashmir)³.

-
1. W. IVANOW, Khâkî Khoraçânî, introd. p. 14
 2. Cf. CHUNARÂ, Korgan Khabr, pp. 343ss et M. GHÂLEB, Al-Galâm al-Isma'îliyya, pp. 396, 445.
 3. À titre d'indication, remarquons que de cette da'wat naquit une littérature religieuse originale rédigée en plusieurs langues indiennes ; elle se présente comme une exposition de la doctrine ismaélienne nizârî dans les termes de la religion et de la culture hindouistes ; elle est jusqu'à nos jours perpétuée et étudiée par la communauté indienne des Ismaéliens nizârî. Pour une étude de cette littérature, voir la thèse du Dr. A. HANJI, The Nizari Ismaili Tradition in The Indo-Pakistan Subcontinent, Montréal 1972.

Dès la fin du XV^es on voit les fidèles venir des pays éloignés comme l'Inde rendre hommage à leur Imâm et repartir avec de nouvelles directives pour les fidèles¹.

La situation devient moins rude de sorte que l'Imâm Mostanfîr-billah II (868-888/1464-1476) se déplaça librement à paroi ses disciples et en raison de sa profonde culture, il jouit du respect des rois et des émirs². Sa mémoire est gravée dans les coeurs des Ismaéliens indiens pour leur avoir laissé comme enseignement un ouvrage qu'il composa particulièrement à leur intention³.

Les fidèles ismaéliens observèrent la taqîya et purent vivre paisiblement sous le régime de la dynastie des Sultans Blancs (Akoyanlu); ils prospérèrent dans les anciens foyers ismaéliens du Khérassan septentrional de Nîshânûr, Jîzbâd et Câsimâbâd; un grand nombre s'engagèrent dans la police et dans l'armée⁴. Des groupes importants vivaient aussi dans le Qhestân, autour des centres de Zirjand et Qâ'in.

1. W. GHASSAB, al-Imâm al-ismâ'îliyya, p. 354.

2. Id., *ibid.*, p. 398; GHASSAB, âhrâm kôbîn, p. 336.

3. Il s'agit du Pandiyât-e Javâncardî (Les règles de l'éthique pour le chevalier spirituel ou Le livre de l'ascétisme) éd. et trad. par W. IVANOW. Le fait qui motive la composition de cet ouvrage est la décision de l'Imâm d'arrêter tout envoi de shaf en Inde suite à un incident grave qui survint dans le Qhestân et dont Mir Râjdîn fut la victime. Sa mort attrista beaucoup l'Imâm. Son successeur, l'Imâm Shâh Qâsim as-Sâ'îm (880-889/1478-1491) demanda à ses fidèles en Inde de vivre selon les directives de ce livre et leur fit la recommandation spécifique de lui accorder le même regard qu'à un Mir (GHASSAB, âhrâm kôbîn, p. 342).

4. GHASSAB, âhrâm kôbîn, p. 342.

alors que le prosélytisme des prédécesseurs de la famille d'Ismâ'îl al-Saff' gagna dans le Gilan pour finalement culminer en 907/1502, à la proclamation de Shâh Ismâ'îl Ier comme le souverain d'Iran, les Uzbeks prennent la relève des Timurides dans le Khorassan et menacèrent pendant des générations le régime des Safavides¹.

Dans cette agitation politique de la fin du XV^es et du début du XVI^es les activités littéraires au sein de la communauté ismaélienne prennent timidement leur essor. C'est vers cette époque qu'émerge la personnalité inconnue d'Abû Ishâq oricir d'ire du (Mehstân, un Ismaélien dévoué que sa ferveur amena à assumer le rang modeste de Ma'âshân (licencié) qui lui donnait la permission de prêcher; l'oeuvre qu'il écrivit "Haft-âsh" et que nous traduisons dans cette étude est l'enseignement qu'il dispensait à ses coreligionnaires.

L'Imâm de son époque fut l'Imâm Mostafâ'irbillah III plus connu sous le nom de Charfâ Mirzâ (899-902/1494-1497).

Il naquit à Shehr Zâbek (615/1412) mais il vint s'installer à Anjudân, situé dans les montagnes à environ cinquante km. de Mahallât. Les fidèles, avec l'accord de l'Imâm vinrent s'installer dans les districts de Mahallât et Kâshân et eurent ordre de ne pas participer à la politique².

Abû Ishâq le qualifie de Seigneur du Temps, de Réurrecteur de la Réurrection, l'Emir des vrais croyants et le chef des pieux³. On le décrit comme un homme d'une

1. J. POWERS, Les Peuples et les civilisations du Proche-Orient, t. IV, p. 544.

2. M. G. FARSI, Asâlât al-Isma'îliyya, pp. 352-355.

3. Asâlât, chap. III, n. 25.

grande dévotion, empli de simplicité et de douceur et menant une vie de derviche, de sorte qu'on le surnomma Gharibollah ou Gharib Mirzâ¹.

Pendant son règne bref, l'Imâm revêtit le vêtement de derviche pour visiter des fidèles en Afghanistan, au Baluchistan, au Pamir et serait même allé au Sind et au Panjab où il séjourna un an². A son retour en Iran où il avait laissé son frère Mûrdîn à la tête de la da^cwat, il fut terrassé par une grave maladie qui s'avéra fatale. Il fut enterré à Anjudân en 904/1499³.

Rien ne nous montre que le jeune Abû Ishâq ait pu rencontrer personnellement l'Imâm lors de sa visite dans l'Est de l'Iran.

Renaissance littéraire

L'instauration du Shi^cisme comme religion de l'Etat quelques années plus tard (1502) et la montée du pouvoir des Safavides pour plus de deux siècles (1502-1736) fut pour beaucoup dans le développement des activités littéraires dans le monde ismaélien: il apportait une ère de soulagement relatif et permit à l'élite spirituelle de composer; ce renouveau commencé dès la fin du XV^es s'amplifiera sous la nouvelle dynastie shi^cite. Cette période est désignée par Ivonow comme la période de renaissance d'Anjudân, parcequ'il eut lieu au moment où les Imâm prirent cette localité pour leur résidence .

1. CHUNARÂ, Mûqam Nobin, p. 344.

2. K. GHÂLEB, Asâlâm al-Isma'îliyya, p. 335.

3. W. IVONOW, Tombs of Some Persian Ismaili Imams, pp. 54-55.

Ils purent en même temps reprendre le contrôle des ^{périodes de} communautés en dehors des frontières iraniennes, qui pendant les / persécutions et de tension, furent administrées par leurs représentants dont la fonction devint progressivement héréditaire et, qui formaient des lignées locales autonomes.

L'oeuvre d'Abû Ishâq qui écrivit peu avant la victoire de la dynastie des Safavides témoigne de la survivance de la pensée mystique ismaélienne dans la partie orientale de l'Iran: le Qohestân. Elle est tout imprégnée de l'esprit de la doctrine d'Alamût qui met l'accent sur la Vérité spirituelle (haqîqat) et donne à l'Imâm une place centrale en qualité de Résurrecteur en puissance et préparant les hommes à accomplir leur résurrection. N'oublions pas qu'à Mo'minâbâd un village près de Birjend où les Ismaéliens avaient acquis la forteresse, le Dâ'î en chef célébra le même protocole de la Résurrection qu'à Alamût¹.

Cet esprit soufi est plus accusé chez les auteurs postérieurs qui fleurirent sous les Safavides ; la communauté ismaélienne présente alors l'apparence d'une organisation soufie ou derviche. Abû Ishâq conserve encore quelques dénominations classiques des membres de la da'wat fatimide, ses successeurs par contre remplacent les termes Bâb, Hojjat, Dâ'î, mostajîb, par Pîr, morshid, mo'callem, morfid, mo'min².

L'oeuvre d'Abû Ishâq ne nous serait peut-être

1. JUWAINÎ, Ta'rikh-e Jshân Goshâ, p. 350

2. Voir Kheyf KHVÂH, Hasnifât, Kalâm-e Pîr; cf. aussi W. IVANOW, Brief survey of Ismailism, p.67.

jamais parvenue si elle avait été conservée par les ismaéliens du Qhestân, foyer instable et toujours menacé par les incursions étrangères. Nous avons vu ^{de} que/ les ^{dans} décennies consécutives à la chute d'Alamût qui paralyse toute production littéraire, les Ismaéliens formèrent des groupes importants en Inde et dans les régions s'étendant au delà de l'Oxus que nous pouvons désigner en gros comme le Badakhshân.

Cette région comme le Yeren à l'époque du déclin des Fatimides avait, remarque judicieusement H. CORBIN "la chance de ne point se trouver sur les grands trajets par lesquels passe l'Histoire"¹.

C'est précisément là que survécut l'oeuvre de Abû Ishâq ainsi que la plupart des oeuvres persanes qui nous sont aujourd'hui parvenues.²

1. H. CORBIN, Livre des Deux Sagesse, p. 9.

2. Bien qu'Abû Ishâq soit méconnu dans sa région natale, son oeuvre jouit d'une vénération égale au Kalâm-e Pir de Nâsir-e Khosraw (=Khayr Khwâh) auprès des Ismaéliens de Qouqshân. Cf. A. Semenov, art. Isoblasti religioznîkh voprosiv shunankhkh ismailitov, in mir Islama, n.I, p.555.

CONCLUSION

Le mouvement ismaélien depuis ses origines jusqu'au XVI^es s'évertua à répliser l'idéal du Ghⁱcisme en tenant compte des conditions socio-politiques qui s'offraient à lui à chaque époque: la création d'un état théocratique. Cet idéal trouve son fondement dans l'idée de la walâyat des Imâm qui prolonge le cycle de la Prophétie, walâyat sans laquelle la Prophétie ne peut acquérir sa plénitude et n'aurait aucune raison d'être.

Les Califes fatimides déployèrent des efforts pour réussir dans leur entreprise; le système de la da'wat leur fut un instrument puissant et souple pour diffuser la doctrine ismaélienne et étendre l'oeuvre de purification progressive de la société islamique espérant ainsi accélérer les perspectives eschatologiques de l'humanité, par la reconnaissance unanime de l'Imâm comme le seul chef spirituel de la communauté des croyants.

Au XI^es, les Fatimides virent leurs espoirs s'éteindre quand précipitamment, ils durent abandonner les rênes du pouvoir temporel. Cependant, ils n'avaient pas renoncé au combat. Il se poursuivit sous une forme sans doute plus recréinte mais plus violente à cause d'une résistance des adversaires plus acharnée: l'autorité suprême divisée entre le califat abbasside et le sultanat seljoukide défendait le pouvoir temporel, tandis que les Ismaéliens, réfugiés dans leurs nombreuses forteresses en Iran et en Syrie luttèrent pour la reconnaissance du pouvoir spirituel de l'Imâm. L'action fut

entreprene à partir de la destruction d'Alamût, la citadelle où les 12⁰⁰⁰ Ismaéliens lancèrent leur Appel (al-Qiyâmat) en vue du combat pour la cause des Indes et l'établissement de la Religion et sa Vérité ésotérique. Le combat extérieur fut dur et tenace, le combat intérieur le fut plus encore car il exigeait le dévouement de tout intérêt matériel et tout ce qui appartenait à ce monde, pour atteindre à la connaissance de Dieu, le Paradis dont les adeptes dévoués avaient la promesse. Ils le découvrirent en eux-mêmes lorsque le 17 Ramadan 559/ à Noël 1174, l'Imâm Hassan QALÂ Dharrîthî-Saïdî proclama la Grande Résurrection à Alamût, établit la Religion ésotérique et réalisa l'eschatologie "au présent" pour tous les adeptes ismaéliens.

Après que les remparts des forteresses furent pris d'assaut par les armées mongoles en 1256, l'Ismaélisme disparut apparemment de la scène politique durant les siècles suivants. La Religion de la Qiyâmat fit cependant son chemin à travers le soufisme dans la pensée de laquelle les Ismaéliens trouvèrent un refuge sûr et une aisance d'expression en raison de leurs tendances spirituelles identiques¹.

1. Cf. W. IVANOW, An Ismaili Interpretation of The Gulshan-e Râz, pp. 69-70.
 H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 3^e traité.

Au début du XVI^es, l'oeuvre d'Abû Ishâq porte nettement les traces d'une littérature qui plus tard fut qualifiée de soufisme ismaélien; elle fleurit au moment où les Safavides s'installent sur le trône de l'Irak, qui cependant à la fin de leur règne, adoptèrent une politique hostile et intransigeante à l'égard du soufisme.¹

1. Voir Hossein NASR, Le Shîisme et le Soufisme, pp.230-231 et J.AULIER, La politique religieuse des Safavides, pp.256 à 342, articles in Le Shîisme iranite; cf. aussi M. de MIRAS, La méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien Shî'ite Shâh, (circa 1718-1798), lettre préfacée de J. CERAMZ.

SECTION II

1. L'Œuvre et le Manuscrit

Au moment où il publiait son édition anglaise du Kalâm-e Fir, le pseudo Haft-Mâb (Sept chapitres) de Sayyed Mâsir-e Khosraw, W. Ivanow recevait, le 30 octobre 1964, de Mr. Qudratullah Beg, ami de Hunza¹ la version originale du Haft-Mâb d'Abû Ishâq Kohestâni. Il eut tout juste le temps d'insérer dans l'introduction de son Kalâm-i Fir quelques notes qui lui permirent d'éclaircir l'énigme de l'origine du Kalâm-e Fir².

Il nous dit dans ses notes, que la version originale du Haft-Mâb d'Abû Ishâq est un traité de cent vingt pages. Cette copie de Hunza remonte à plus d'un siècle; elle est écrite sur du gros papier fait main provenant de l'Asie centrale, de couleur grisâtre, dont les mesures sont 20 x 12,5cm, 13 lignes sur une page où le texte occupe 5cm à 7cm. L'écriture semble être la même partout, mais diffère de page en page. La calligraphie est hésitante et indique que le copiste n'était pas habitué à écrire. Son orthographe est déplorable tandis que les citations arabes sont pour la plupart défigurées au point d'être méconnaissables."³.

1. Etat annexé en 1974, au Pakistan.

2. J. IV...04, Kalâm-i Fir, addenda, p. LIX.

3. Id, *ibid*, addenda, p. L., n. 3.

A côté du Kalâm-e Nîr, et de cette version originale éditée en 1959 par M. IVANOW que nous nous proposons de traduire, il existe une autre version amplifiée, non éditée et qu'Ivanow appelle le pseudo Kaft-Lâb, en abrégé, KAL-L¹. C'est M. Musa Khan qui lui procura une copie manuscrite de cette autre version et Ivanow en fit une comparaison sommaire avec le Kalâm-e Nîr dans l'introduction de son édition du Kalâm-e Nîr².

Si nous comparons la version originale du Kaft-Lâb à celle de Kalâm-e Nîr, il nous apparaît d'emblée que la première constitue en quelque sorte l'ossature de la seconde.

Prelevons les ressemblances essentielles sans nous étendre sur les détails³. Chacun des deux textes est divisé en sept chapitres. Ces chapitres portent de part et d'autre des titres identiques mais leurs contenus respectifs révèlent plus explicitement la structure du Kaft-Lâb et les amplifications du Kalâm-e Nîr.

Le premier chapitre du Kaft-Lâb, qui contient l'autobiographie de l'auteur, est remplacé dans le Kalâm-e Nîr par la pseudo biographie du grand penseur et âcâ immédiate, Mogghâ Kâfir-e Imoeraw (IV/1^o)⁴.

1. M. IVANOW, Kalâm-e Nîr, addenda, p. LXIII; id., Kaft-Lâb, intro. p. 11, ibid., addenda, pp. VII à XVI.
2. M. IVANOW a fait une analyse détaillée des chapitres de Kalâm-e Nîr et les a comparés avec ceux du Kalâm-e Nîr dans l'introduction de Kalâm-e Nîr, pp. LXXV à LXXXV.
3. Dans le pseudo Kaft-Lâb (KAL-L) par contre, elle est remplacée par le deuxième chapitre du Kalâm-e Nîr qui est également formellement attribué à l'auteur anonyme, Mogghâ Kâfir-e Imoeraw, pp. 11/120 p par un auteur anonyme.

Le Kalâm-e Fir contient des interpolations, principalement dans les IIème, IIIème, Vème et VIIème chapitres. Le deuxième chapitre reproduit à peu près textuellement le contenu des IIème et IIIème chapitres d'Abû Ishâq. C'est à la fin du IIIème chapitre du Kalâm-e Fir et dans tout le IVème, que les deux textes coincident presque littéralement. Le Vème chapitre est plus long. L'auteur reprend entièrement le Vème chapitre du Kalâm-e Fir et y ajoute vingt et une pages puisées à ses sources antérieures quodécimaines ainsi qu'à des poètes soufis dont il cite des vers. De même, le VIIème chapitre lui aussi est plus long. L'auteur du Kalâm-e Fir y a inséré de nombreuses citations du Wafâ' al-Asfâr ou Wafâ' al-Asfâr (Wafâ' al-Asfâr) de Sayyid Shahrâb alî Badakhshânî.

Bref, toutes les interpolations qui sont faites dans le Kalâm-e Fir proviennent de citations littérales ou paraphrasées d'oeuvres se situant entre le IVème siècle et le XVème siècle et appartenant pour la plupart à l'école shi'ite quodécimaine.

En dépit de cette reproduction quasi intégrale du texte du Kalâm-e Fir, étoffée de nombreuses interpolations il est extrêmement curieux de noter une carence importante: l'auteur du Kalâm-e Fir, ne rapporte pas, dans son Vème chapitre le protocole de la Wafâ' al-Asfâr (La Grande Résurrection) inaugurée par l'Imâm Hasan ^C.alî Dhikrihis-Jalîl à Mâmât. Cependant, il se trouve partiellement rapporté dans le pseudo Wafâ' al-Asfâr (1001-2), avec quelques différences dans les expressions de la traduction de Wafâ' al-Asfâr¹ nous permet de relever, dans le Kalâm-e Fir, p. 30 trad. anglaise, n. 1.

Il semble bien aussi qu'Ivanow ait découvert le véritable auteur du Mašîr-e Fir. Il attribue la falsification du Mašîr-e Fir à un âcî local de l'Afghanistan Khayr Khwâh âcî ; ce âcî, pour assouvir des ambitions personnelles aurait, présenté son Mašîr-e Fir avec une biographie retraçant l'expérience et les paroles de l'ancien Fîr du Badakhshân, sayyed Mašîr-e Khosraw (V^o/XI^o) que les Ismaéliens des districts situés au-delà de l'Okus admiraient et respectaient avec une dévotion. Que cette assertion se révèle correcte ou fausse, ce qui est certain c'est que cet état de choses valut au Mašîr-e Fir d'être recopié pieusement et d'être considéré par la dite communauté ismaélienne, comme son livre le plus sacré. Si Khayr Khwâh cherchant la renommée l'avait publié à son nom, le livre aurait sans doute été rapidement oublié et son auteur ignoré.

Cette exploitation des textes n'est pas unique dans la littérature ismaélienne. H. Corbin dénonce un acte semblable venant de Mašîr-e Khosraw lui-même qui "a pillé sans vergogne" le "Livre des Sources" d'Abû Ya'qûb Sejestânî (IV^o/X^{ème} siècle) pour l'insérer dans son ouvrage principal: Khwâñ al-Ikhwâñ (La Table des Frères)

1. H. CORBIN, Spilloie ismaélienne, int. p. XXVI, n.I.

3. Le style

Dans son ensemble, le langage du Haft-Rûb est plus moderne que celui du Kalâm-e Pîr¹, ce qui conduirait à penser qu'il fut composé avant celui-ci. Or, il n'en est rien, car les expressions archaïques qui se trouvent dans le Kalâm-e Pîr proviennent d'anciens ouvrages où a puisé l'auteur comme nous l'avons signalé plus haut. La coloration fortement shi'ite du Kalâm-e Pîr et la liberté avec laquelle l'auteur a pu traiter des sujets de controverses ismaëlo-sunnites, au milieu de passages de pur soufisme ismaélien, trahissent l'appartenance de l'oeuvre à la période safavide à travers l'exagération et l'emphase qui lui sont propres.

Le Haft-Rûb d'Abû Ishâq, qui est l'objet de notre étude est écrit par contre en un langage plus sobre, plus direct et exempt de raffinement littéraire. Ce texte est dépourvu d'emprunts anachroniques et contient beaucoup moins de répétitions que le Kalâm-e Pîr. S'il renferme quelques contradictions apparentes, elles sont surtout imputables à la brièveté des explications qui accompagnent l'exposé doctrinal. De ton plus modéré que l'auteur du Kalâm-e Pîr, Abû Ishâq observe une prudence rigoureuse dans l'expression de ses idées, surtout sur des points de controverse religieuse avec les autres sectes de l'Islam. Il se garde de critiquer les adversaires de^Chilf et du shi'isme, contrairement à ce qui fut encouragé et permis sous les Safavides. Il y a donc tout lieu de penser qu'il écrivit avant l'avènement des Safavides, vers la fin du IX^e siècle

1. M. IVANOV, Kalâm-i Pîr, int., p. XXV, n. I

iliste, lorsque l'Irak était gouverné par la dynastie turco-musulmane des Séféviens (1501-1722/1731-1732). Cette hypothèse est renforcée par le fait que l'auteur fut contemporain de l'émir kerkakî Şahîdî III (1793-1801/1794-1797) surnommé Charâbî, et qu'il le mentionne par deux fois comme l'élève de son époux¹.

2. Les particularités linguistiques

Les particularités linguistiques du hâ-îstîzân établissent une connexion de cette oeuvre avec le chéchén, région de l'Irak Oriental, centrée autour de la ville de Birjand et des villages environnants. Les habitants de cette région ont conservé jusqu'à nos jours l'habitude de faire tomber les lettres nasales à la fin des mots en prononçant par exemple châ pour chânâ, hâ pour hânâ, û pour ûnâ etc...

L'emploi fréquent de chân au lieu de châ, des expressions comme "bayâ rûdân" et "bayâ kerdân" utilisées dans leur sens primitif, note M. Ivanov, est un usage courant dans le Khorassan plus qu'ailleurs².

L'emploi de la particule hâ (page 14) dans hâ-îstîzân est encore également en usage dans les villages³.

Il y a aussi des particularités orthographiques dans notre texte. Nous lisons une fois şâhchânî au lieu de şâhchânî

1. hâ-îstîzân, chap. III p.24 et chap. VII, p. 63 du texte persan.
 2. M. IVANOV, hâ-îstîzân, p. LXI, n. 3.
 3. hâ-îstîzân, introduction n. 6. M. IVANOV, Persian as spoken in Birjand, JASO n° 24 (1926) pp. 235-251 et 53., Rustic Persian in the dialect of Khorassan JASO n° 21 (1923) pp. 233-243.

(page 45); l'intercalation du h est peut-être due à une prononciation typique des copistes Badakhshâni et ne provient pas de l'auteur.

La particule hâ est employée là où l'on attendrait la particule hî ou ha.

L'usage ancien de la particule be devant les formes verbales qui n'apparaissent pas dans le persan en général, sont utilisées ici (page 58): Be istâde-ani; Be soite-yâm (page 65): Be naif-urfi. Avec un infinitif, page 52: Be shostan et page 56: Be shanâhtan.

4. L'auteur

Le nom de l'auteur est mentionné dans la préface en son lieu, mais apparaît malheureusement sous sa forme la plus simplifiée d'Abû Ishâq, la Kunya sans être accompagné de surnom, de titre ou du nom paternel.

La tradition ismaélienne l'ignore presque complètement. Aucun document ne peut nous éclairer davantage sur le personnage que l'autobiographie sommaire que nous offre l'auteur dans le premier chapitre de l'oeuvre que nous traduisons, la seule qui soit parvenue jusqu'à nous. Il est probable qu'aucune copie de cette oeuvre n'a été préservée en Iran puisque la copie de l'original vient du Badakhshân où ont été préservés d'autres oeuvres de l'école de Mâsir-e Khosraw.

Aucune indication ne nous est fournie quant à sa ville natale. On pourrait supposer qu'il est né dans un de ces villages situés dans la vallée de Birjand. Comme le témoigne son langage il est originaire du Qohestân.

Le Qohestân, région montagneuse dans le Khorassan méridional, à l'est de l'Iran, fut un ancien foyer de communautés ismaéliennes. L'histoire mentionne leur présence dès le IV^e/V^e siècle¹. En effet, en 484/1091, Çasan çabbîq² envoya son qâdi najeur, le qâdi Çâ'enî au Qohestân et au Khorassan pour propager la da'wat. Leurs habitants répondirent à son appel. Avec leur appui, l'ismaélisme gagna plusieurs localités dans le Qohestân et occupèrent des forteresses³.

À cette époque, les Ismaéliens possédaient dans le Sistân la seule forteresse de Durûh qui appartenait au district de Mo'minabân³, ville située à l'est de Birjand. Mais dès la mort du Sultan Moçammad en 501/1107, ils s'implantèrent fortement au Khorassan et s'y maintinrent jusqu'à l'arrivée de Hulagu qui détruisit "l'état ismaélien". Les soixante dix forteresses ismaéliennes du Qohestân³ représentaient alors certainement une force politique et religieuse dangereuse pour l'état seljoukide, et de ce fait, avant la venue des Mongols, ils eurent à subir au Khorassan et au Qohestân maintes persécutions de la part des gouverneurs et des souverains désireux

1. Alors que dans le Khorassan la pénétration ismaélienne se fit vers 400 sous le règne du premier calife fatimide vers 300/910-920, cf. S.A. BRAN, The Early Isma'ili Mission - from the North-west Persia and in connection with the Fatimid State, p. 77 ss.

2. JAMALI, Ma'rifat-e Jahân Nohi, p. 200.

3. Id., ibid, p. 201, n.I.

de mettre fin à leur prospérité et d'abaisser leur puissance.

C'est dans la région du Khorostân qu'apparaissent deux figures notables de l'ismaélisme: J'aran b. Saïh al-Dîn Firjânî, mieux connu sous le nom de Abû J'aran (VII^e/VIII^e siècle), poète et historien¹ et Yûsuf Misâri Khorostâni de Lirjân (645-672C/1277-1280), poète lyrique et mystique². Ces figures attestent la présence d'une communauté ismaélienne localisée autour de la ville de Lirjân et dans les villages avoisinants, qui, après le passage des Mongols vécut discrètement dans la clandestinité (taqiya). Aujourd'hui des villages sont dispersés au Nord et au Sud de la vallée de Lirjân; ils étaient probablement plus nombreux au XVIII^e siècle, à l'époque d'Abû Ishâq.

Le Maft-âb fut-il le seul ouvrage qu'écrivit Abû Ishâq ? Nous ne pouvons rien certifier à ce sujet puisque rien d'autre ne nous est parvenu. Mais nous savons seulement qu'il avait l'intention d'écrire un traité sur la proclamation de la Grande Résurrection d'Almût et de donner la version arabe et la traduction persane du prône (Khothâ) qui fut prononcé à cette occasion par le Maître Jalâloddîn Masan ^QAlâ Shikrihi-Salâm. Cette intention est formulée à la page 42 du Maft-âb.

Les historiens rapportent que des copies de ce prône avaient été envoyées sur l'injonction du Maître dans les foyers ismaéliens les plus importants, à l'époque même de la proclamation. Quelques unes de ces copies existaient probablement

1. Cf. H. Iqbal, Gleanings from the Library of the Asiatic Society, n° 281, p. 191.
2. Id., ibid., p. 197.

encore à l'époque d'Abū Ishāq, puisqu'il précise lui-même que les habitants de Mo'minabād et des villages du Johestān¹, sa région natale célébrèrent la fête de la Grande Résurrection. Il est tout probable qu'Abū Ishāq pensait retracer l'histoire de cette région en rédigeant son traité sur la Grande Résurrec-

On peut aussi se demander alors si le Ḥikāyat-e Mo'minān (Histoire du Johestān) que Khayr Khawāh Herāfi mentionne fréquemment dans ses oeuvres mais dont on n'a plus aucune trace, n'aurait pas été composé par Abū Ishāq. Il est d'autant plus regrettable que cette oeuvre n'ait pas été découverte, car elle serait d'un grand intérêt pour nos recherches si pauvres en informations, particulièrement pour cette période post-Illakāfi.

5. Sources

Abū Ishāq ne mentionne pas les sources auxquelles il a puisé sauf les Epîtres sacrées (Ḥoṣṣā-e Ḥabībān)² de l'Imān Ḥasan 'Alī Dhikrihi-Sāliḥ. A la page 66 du Ḥoṣṣā-e Ḥabībān il rapporte la citation d'un passage des Epîtres sacrées, attribuée à Ḥasan Ḥabībān.

Il a aussi copié littéralement la page 61 de l'oeuvre intitulée Ḥikāyat-e Mo'minān composées pour l'insérer à la page 66 de son texte. A la page 20, il mentionne le "Ḥikāyat-e Mo'minān

1. Ḥikāyat-e Mo'minān, ch. V, p. 14.

2. Ḥikāyat-e Mo'minān, ch. V, pp. 11, 12 et chap. VI, p. 13.

Maqâdîm", commentaire fait par Khawâjé Magîroddîn Şûfî de l'Almageste (la Grande Syntaxe) de Claude Ptolémée (m.166). Il est difficile de décider s'il s'agit d'une référence d'importance ou secondaire.

Il a conservé dans plusieurs passages la terminologie de la tradition fatimide, en particulier en ce qui se rapporte à la hiérarchie spirituelle (hadîd-e Şîh) mais là encore, ne fournit aucune indication sur ses sources traditionnelles; peut-être a-t-il consulté les oeuvres de Şâfir-e Khonraw (291- m.105-170/100?-m.1072-1077) dont le nom est mentionné à la page 29 de son livre.

6. Date de composition

Aucune indication ne nous est donnée concernant la date de la composition du Maft-Şâb. On pourrait supposer, comme nous l'avons suggéré précédemment, que l'auteur écrivit à la fin du IX/X^e siècle sous le règne de l'Imâm Charîb Hirzâ (ou Mostanfîrillah III) qui clôt la liste généalogique des Imâm présentée par Abû Ishâq¹.

7. Importance de l'oeuvre

Contrairement aux oeuvres composées au cours de l'époque fatimide qui bénéficièrent du patronnage et le l'accointement total de l'Imâm, et sont des sommes importantes et classées de la théologie iranienne, les oeuvres perennes

¹ Maqâdîm, en p. 111, p. 11.

de la tradition d'Alamût, ou moins celles qui existent aujourd'hui, sont des œuvres imparfaites, hâtives et inachevées.

Elles furent composées par des ḥāfi indépendants, qui n'ont pour cette part joué aucun rôle prépondérant dans la dawlat et dont la situation est loin d'être celle de leurs homologues fatimides, qui furent instruits au Caire dans le Madrasa al-Miḥnā. En plus, des facteurs négatifs comme la misère sociale et politique, ou contraignantes comme l'observance constante de la taqwa empêchèrent les ḥāfi d'exercer une activité littéraire intense et les obligèrent à se contenter de ce que leur offraient les bibliothèques locales, familiales ou communautaires en fait de connaissances traditionnelles.

Tout différent aurait été le sort réservé à la littérature ismaélienne si nous possédions encore les trésors inestimables de la bibliothèque d'Alamût. Par ailleurs, la décentralisation de la dawlat accordant l'autonomie à des ḥāfi qui prêchaient loin du centre général des Imâm, l'insécurité dans les déplacements et les voyages ne facilitaient pas les communications entre les ḥāfi et leurs Imâm.

Il faut garder présents à l'esprit tous ces facteurs si l'on veut bien comprendre les conditions dans lesquelles Abû Ishâq a livré son message.

Il serait nécessaire aussi de découvrir d'autres textes ismaéliens persans niḥrî pour pouvoir certifier que la doctrine professée par Abû Ishâq, est bien celle qui a été adoptée à l'unanimité par les Ismaéliens ou si, au contraire, elle constitue les idées personnelles de l'auteur.

et incite à nous interroger sur les origines de cette dernière. H. Corbin et W. Ivanow s'accordent pour dire que cette rejonction des deux mouvements de pensée ésotérique "n'aurait pas pu s'opérer si dès l'origine, ils n'avaient un noyau commun"¹.

Un autre écrivain de la même période, contemporain de Bahâ'î Chabestari fut le poète et théologien ismaélien originaire de Khûshk, près de Mirjand, Mûkîm Lisârî Chahstânî (n.720/1300). Ses poèmes sont tellement imprégnés de la pensée soufie dont il reproduit fidèlement la formulation que ses oeuvres furent étudiées comme appartenant au soufisme classique. L'enseignement doctrinal que contient sa poésie reflète l'esprit d'Alamût².

Pour la période pré-safavide, il nous reste une littérature relativement plus abondante d'oeuvres en prose. Elle marque un début de renouveau littéraire qui aboutira, à l'avènement des Safavides, à ce que W. Ivanow désigne comme la période d'Anjudân³.

Parmi ces oeuvres s'inscrit celle de Sayyed Sohrâb Malf Badakhshânî qui écrivit les "Trente-six Epîtres" (Sif-ushshahîfa) vers 856/1452 sous le règne des Timourides. On ignore tout de sa vie. Son livre appartient à l'école traditionnelle de Kâfir-e Khosraw par la sobriété de son langage et de son style et par l'inspiration de sa doctrine.

1. H. CORBIN, Le soufisme ismaélien, 2ème traité, p.1; et W. IVANOW, An Ismaili Interpretation of the Gulistan, p. 69-70.
2. H. CORBIN a fait un commentaire en russe de sa vie et de ses oeuvres (voir Le soufisme ismaélien, Moscou, 1909; cf. aussi W. IVANOW, Isma'iliyya, pp. 124-126, n° 51 à 597).
3. Voir Aperçu historique, p.20.

De longs extraits de cette oeuvre sont cités dans le Mafarrah Shir alors que le Maftûh n'en garde que des traces.

Une autre composition toute différente est le Maftûh-e Agha Mirza de l'Imâm al-Mostansirbillah II (H.1185/1771), une collection de Parâ'în (paroles de l'Imâm) traitant des règles de l'éthique et donnant des directives pour le chevalier spirituel. Cet écrit était destiné à l'enseignement islamique de l'Inde et lui servait de livre de base pour la vie pratique de la vie spirituelle. Il jouissait de la vénération et du respect accordés à un pir¹.

Ensuite se place l'oeuvre d'Abû Ichâq Khestânî qui perpétue l'esprit de la période d'Alamût et propage la doctrine de la Civîlat ; la simplicité de son style contraste avec celui de son successeur qui écrira cinquante ans plus tard, sous la souveraineté des Safavides, des oeuvres nombreuses aux environs de 360/1659. Il s'agit du Lojât du Khorassan, Khwâjé Mohtamad Rezá surnommé Khayr Khwâh Herâtî, fils de Khwâjé Sultan Hosayn Karawî. Les mémoires de son ministère en tant que pir, ouvrage intitulé "Hisâle dar Khawâh-e Pir" que M. Ivanow a édité en un seul volume avec 26 parâ'în ou extraits, accompagné de ses poésies, sous le titre de "Hisâle dar Khawâh-e Herâtî", ainsi qu'un petit traité d'étymologie édité séparément (Maqal dar Ma'ânî-e Khawâh-e Pir) fournissent des informations historiques et doctrinales, très précieuses pour notre étude.

1. Cf. Asrar-e Khestânî p. 28.

Khayr Khwâh fut nommé Herâfi ou Shîr¹ de l'Infâ à l'âge de dix-neuf ans pour remplacer son père que des brigands avaient séquestré lors d'un voyage au terme duquel il devait rejoindre l'Infâ qui l'avait convoqué.

Dans ses "Mémoires de Shîr", il évoque les polémiques qu'il eurent avec les Shîfi de son époque, jaloux de sa nomination et il rend compte des conditions de la da'wat dans cette partie septentrionale de l'Iran. Sa doctrine relative aux notions de Shîr, d'Infâ et de hiérarchie spirituelle est instructive et révèle une coalescence des idées ismaéliennes et du soufisme².

Dans cette lignée des auteurs ismaéliens de l'époque Safawide domine Khâfî Khorâzmi (XVI-XVII^e siècle), dont la doctrine, comme le précite Ivanow, diffère légèrement du Shîisme par une interprétation poétique du soufisme dont ses recueils de poèmes sont fortement imprégnés³. Par ailleurs, si l'on soumet à une analyse minutieuse la doctrine ismaélienne qu'il professe on s'aperçoit que, non seulement dans la substance, mais aussi dans la terminologie, son enseignement coïncide entièrement avec celui que présente Khayr Khwâh Herâfi dans un traité condensé sur l'ismaélogie⁴. C'est aussi à ce dernier dignitaire qu'Ivanow attribue la rédaction du Leif-e Shîr⁵.

1. Pour ces termes, voir introd. , chap. VI, pp.177-178.

2. Cf. Mémoires de la philomachie ismaélienne, (ismaéliens et soufisme), pp. 177-178.

3. Cf. Ivanow, Shîr Khwâh Khâfî Khorâzmi (abridged version), introd. p.7; Shîr Khwâh Khâfî Khorâzmi, pp.177-178.

4. Il s'agit du "Shîr Khwâh Khâfî Khorâzmi" (On the re-
-surrection of the ...)

5. Cf. introd. p.30

SECTION III

ANALYSE DU HAFT - RÂS

PREMIÈRE

La Préface commence par une louange au Principe Suprême.

Dès les premières lignes est attesté le rôle de l'Intelligence Cosmique (Caql-e Koll) qui, dans le Plérôme céleste est le premier Etre à reconnaître son Principe et témoigner de son Unicité.

Ce premier Etre a pour homologue terrestre, dans l'ensemble de l'Ismaélisme, tantôt le Prophète législateur (Nâtiq) comme dans le système de la hiérarchie fatimide, tantôt le Hojjat de l'Imâm, comme dans le système de la hiérarchie d'Alamût. Nous reviendrons sur cette question de l'Intelligence Cosmique lorsque nous étudierons les chapitres III et IV qui lui sont consacrés.

La deuxième personne nommée par Abû Ishâq, est le Prophète Moḥammad. Il le mentionne simplement là comme Dâ'î dans la hiérarchie et ne précise pas son homologue céleste. Il ne le précisera que dans le chapitre IV (page 33) où il dit que le Prophète est protégé contre les péchés et les faiblesses grâce à l'assistance que lui offre l'Âme Cosmique (Nafs-e Koll).

La relégation du Prophète au rang de Dâ'î placé ainsi à la suite de la syzigie Imâm-Hojjat est un aspect qui caractérise la spiritualité d'Alamût ; elle marque un bouleversement de la hiérarchie officielle de l'Ismaélisme fatimide qui donnait la préséance au Prophète (Nâtiq) sur l'Asûa et l'Imâm (cf. infra, pp. 281 ss, 326 ss). Pour comprendre l'implication spirituelle de la préséance de l'Imâm sur le Prophète dans la spiritualité d'Alamût, il faut évoquer ici les rapports de la nobowvat et de la walâyat.

du nabî et du wali tels qu'ils se sont posés à la conscience de la spiritualité ismaélienne.¹

1. La walâyat c'est-à-dire le charisme divin qui sacrilise la personne des Imâm comme Amis de Dieu (la walâyat, l'amour dont ils sont l'objet rend seul possible le Shi'isme comme Religion d'amour parce que l'adepte rencontre Dieu et L'aime dans la personne de son Imâm fut la prérogative de l'Adam Primordial (Adam Kollî, cf. infra p. 76 n. et p. 388 n.), fondateur de l'Imâmât en ce monde. Cet Imâmât comme walâyat est la Religion éternelle, permanente dont les Imâm terrestres en tant qu'accomplissements de l'Adam Primordial, sont les dépositaires et ceux qui ont inspiré et initié les Prophètes pendant tout le cycle de la prophétie législatrice (nobowar). Le premier et le dernier de cette lignée prophétique sont respectivement l'Adam historique et le Prophète Mohammad qui ne sont pas Imâm mais Râtîq, chargés seulement de révéler la lettre de la Révélation divine sans en dévoiler le sens spirituel, cette tâche étant propre à l'Imâm.

La prophétie étant close, elle est donc une fonction temporaire propre à un cycle prophétique alors que l'Imâmât est un ministère éternel qui existe au cours des cycles d'occultation et d'épiphanie (cf. infra pp. 242-247, 267-277) jusqu'à ce que la Création dans sa totalité réintègre son origine. De ces prémisses, il ressort que la walâyat des Imâm (dilatation divine, initiation spirituelle, gnose) étant la source, l'ésotérique et l'essence de la fonction prophétique est supérieure à celle-ci. Considérant cette supériorité originelle et métaphysique de la walâyat sur la nobowar, l'Ismaélisme d'Alamût a conclu à la préséance définitive de la personne de l'Imâm sur celle du Prophète. En adoptant cette position, l'Ismaélisme d'Alamût, rappelons-le, ne faisait que valoriser le concept métaphysique de l'Imâm qui apparaît déjà nettement dans les textes de l'époque pré-fatimide et dont on peut suivre les traces dans la spiritualité ismaélienne de l'époque fatimide (cf. infra pp. 278-283).

A la différence de l'Ismaélisme, le Shi'isme duodécimain conçoit le concept de la walâyat et de la nobowar dans la personne même du Prophète. Haydar Amolf (VIII^e/XIV^e siècle) posant la grave question de ces relations dans son essence est amené à établir que l'état spirituel du Nabî présuppose l'état spirituel du Wali et, que cette walâyat dans la personne du Prophète est supérieure à la nobowar car elle précède cette dernière et constitue sa dimension intérieure, ésotérique. C'est d'ailleurs cette walâyat, cette connaissance intime des secrets divins dont Dieu investit le Prophète qui constitue en propre l'héritage que le Prophète confie à l'Imâm. Ainsi, le Shi'isme, en reconnaissant au Prophète (Nabî) et à l'Imâm une participation commune à la walâyat, à la gnose primordiale a pu préserver l'équilibre entre le rang du Prophète et celui de l'Imâm. (Cf. H. CORBIN, En L'islam iranien, t. 1, pp. 292 sq).

Avant Abū Ishāq, Naṣīroddīn Ṭūsī avait soutenu l'idée que le Prophète était un dāʿī (prédicateur) et que le rang de dāʿī est en correspondance avec l'Âme Cosmique¹ car, précise-t-il, "il est la Table Gardée (ḥaḥḥ-e Maḥfūz) qui prépare les âmes à recevoir dans le monde de l'Instauration primordiale (ḳawn-e mabḍūʿ) cette forme (celle de l'Âme Cosmique) qui est la perfection ultime (ḳānūn-e aḥḳāfi)".²

Selon Abū Ishāq, le rôle du Prophète est de conduire vers la lumière, l'humanité plongée dans les Ténèbres, c'est-à-dire vers la connaissance de Dieu.

De même, le rôle d'Abū Ishāq est d'amener les néophytes à accepter la vérité transmise par les prédicateurs. Notre auteur donne ensuite le sommaire de chacun des sept chapitres qu'il va traiter et scelle son enseignement du sceau de la vérité et de la sincérité en affirmant que tout ce qu'il a écrit lui a été inspiré par Mowlānā et que seules les incorrections lui sont imputables³.

Abū Ishāq explique lui-même dans le septième chapitre que s'il a composé son oeuvre en sept chapitres, c'est pour se conformer à la doctrine ismaélienne où le nombre sept revêt une grande importance parce qu'il ordonne la structure du macrocosme, du mésocosme et du microcosme.

Il expose ses idées d'une manière peu rigoureuse ce qui contraste avec les oeuvres doctrinales de la période fatimide. Les oeuvres des écrivains fatimides sont beaucoup plus complètes. L'argumentation est systématiquement exposée.

1. Naṣīroddīn ṬŪSĪ, Taṣṣawwūf, chap. XXIV, p.82 du texte.

2. Id., *ibid.*, p.82

3. Ḥaḥḥ-e Pāh, p. 2.

leur plan généralement suivi laisse apparaître l'ordre logique des grandes idées doctrinales traitées: le travaïd, la cosmologie, la cosmogonie, les trois règnes de la Nature, la création de l'Homme parfait, la Prophétie, l'Imâm, les hiérarchies célestes et terrestres, le Réurrecteur, l'eschatologie et les correspondances entre le macrocosme, le microcosme et le microcosme.

Abû Ishâq ne suit pas le même plan. Comme il évite tout développement philosophique ou dialectique, sa présentation des idées a une apparence plus désordonnée, mais il n'expose pas moins les points fondamentaux de la doctrine ismaélienne.

Mais nous relèverons au cours de notre étude, les moments très fréquents où il réserve son argumentation, se contentant d'en donner un aperçu très bref d'idées qui pourtant sont fondamentales dans l'Ismaélisme et ont été largement développées tout au long de la période fatimide.

Les thèmes qu'il traite peuvent se grouper de la façon suivante:

- Les motifs de sa conversion à l'Ismaélisme
- La Prophétie
- L'Imâm
- Les cycles d'occultation et de manifestation
- La Grande Résurrection d'Alîmût
- La structure de la généalogie
- L'cosmologie
- Le travaïd les insinuations de la généalogie et des versets coraniques

- Quelques spéculations sur les nombres
- L'expérience spirituelle du gnostique.

I. Le thème dominant du premier chapitre est sa conversion à l'Émanéisme. Le récit de sa quête de la Vérité lui permet d'entrer sur le thème de la théorie de la connaissance de Dieu où les récits concernant l'histoire d'Adam et celle d'Iblis montrent de manière exemplaire que le qiyās (opinion personnelle) et le qiyān (syllogisme) sont des raisonnements à proscrire lorsqu'il s'agit de la connaissance de Dieu. Seul l'enseignement initiatique (ta^olīm) ouvre les portes de la vraie connaissance.

II. L'intellect individuel étant impuissant à acquiescer seul la gnose, notre auteur démontre dans le deuxième chapitre que le Prophète représente l'Intellect le plus approprié auquel l'homme doit recourir pour parfaire sa connaissance. Il fait ensuite une analyse rapide, non pas, comme on pourrait s'y attendre d'une théorie de l'intellect, mais de la nécessité du Prophète, de la nécessité de l'Imān après la clôture de la Prophétie, pour que l'homme ne soit pas privé, à aucun moment d'un intermédiaire, garanti de Dieu, sur Terre.

Il étudie tout spécialement ce que représente l'Imān, dans les différentes écoles chi^orites. Et à la fin de cette étude, il dénonce l'interruption de la lignée imānique alors qu'à l'origine, le chi^oisme reconnaît la pérennité de la lignée.

inférieure terrestre, l'homme étant toujours sur terre en quête d'une preuve de Dieu.

II. IV. Ce deuxième chapitre doit être conjugué avec le premier. L'auteur y étudie les expressions de l'homme qui rapport au Prophète mais il insiste surtout sur le rôle du prophète et de l'Imâm vis à vis des hommes, en même temps qu'il définit les termes techniques afférant à leur ministères: shaykh-ta'lim, qâdir-hâqim, sharif^o-paqibat, lâqib^o-naqib etc.

Le deuxième chapitre s'achève sur la conclusion que la lignée ismaélienne des Imâm étant la seule à ne connaître aucune coupure, elle forme, au sein des 75 sectes prédites par le Prophète, la seule qui mène au salut.

III. Le troisième chapitre est en partie consacré à l'énumération des membres de cette lignée directe s'originant au Prophète Mohammed. Quelques notions fondamentales concernant l'Imâm sont exposées ici mais d'une manière non systématique. Finalement l'argument que notre auteur cherche à développer est le suivant: l'Imâm est nécessaire parce que les hommes doivent évoluer pour acquérir leur salut; or cette évolution est déterminée par leur compréhension spirituelle de la lettre de la révélation. Pour atteindre à sa vérité érotésique (haqîqat), l'homme doit nécessairement se soumettre à l'enseignement de l'Imâm, car son intellect discursif ne peut que l'égarer et l'éloigner de la Vérité.

La quête de la gnose auprès du Prophète et de l'Imâm et le cheminement de la sharî'at vers la haqîqat sont en étroite relation avec les notions de vie et de mort spirituelle de l'âme. Ceci constitue un point fondamental de l'Ismaélisme qu'Abû Ishâq expose malheureusement trop rapidement. Ici, ce thème est inséparable de la connaissance de l'Imâm dont il est question dans le cinquième chapitre.

V. Ce chapitre traite en propre de l'Imâm et aussi de l'Imâmologie comme seule voie possible vers la connaissance parfaite de Dieu. L'Imâm est étudié sous ses deux aspects : historique et métaphysique. Abû Ishâq aborde la question de la connaissance de Dieu dans le Sunnisme d'abord, puis, il développe la thèse ismaélienne. Dans le plan historique, il soutient l'existence de l'Imâm même pendant le ministère des Prophètes comme face ésotérique et source de Prophétie. Au niveau métaphysique, il est amené à considérer l'existence de l'Imâm Éternel comme théophanie primordiale assumant la forme de l'Anthropos céleste, l'Homme Parfait qui porte le nom de Muhammad (Notre Seigneur).

Remarquons que ce nom est aussi attribué au dernier Imâm d'une période prophétique, le Résurrecteur partiel (Qa'im) maître d'une période d'épiphanie, les Imâm historiques devenant ainsi des qâ'im en puissance, maître d'un cycle d'occultation. Le qâ'im final clôture un cycle prophétique et met fin à tous les religions antérieures en dévoilant les secrets cachés

dans le septième chapitre, il affirme, au moment où il fait l'identification spirituelle des principes de la sharī'ah que celle-ci fait apparaître les principes de la si'irah, qu'il n'y a aucune opposition entre les deux concepts mais que le si'irah est le voile de la si'irah.

Ici encore, les précisions qu'il donne auraient pu avoir leur place dans le cinquième chapitre pour expliciter l'avènement d'Allah.

VI. Le sixième chapitre décrit l'existence des mondes physique et spirituel et la fin des êtres selon qu'ils auront adhéré à la Vérité ou qu'ils s'en seront éloignés ou détournés. En conclusion l'auteur indique que seuls les maîtres de la hiérarchie spirituelle (sharī'ah) ont la possibilité d'atteindre à leur destination et à leur salut. Il fait alors une description sommaire de la structure de cette sharī'ah. Depuis le prophète (rasūl) jusqu'à l'Imâm s'étagent sept rangs de dignitaires alors que la hiérarchie de l'époque fatimide en comptait dix.

Ici, comme dans le chapitre V, la syzygie Imâm-Hajjât, remplaçant désormais le couple al-Hajjât-rasūl de l'époque fatimide, apparaîtra nettement comme la dominante de l'expérience mystique et marquera le cheminement de l'ismaélisme dans la voie soufie, comme religion personnelle de la résurrection.

VII. Le septième chapitre rassemble en vrac toutes les notions que l'auteur n'a pu insérer dans les chapitres précédents comme par exemple l'herméneutique spirituelle, le pilier de l'Idée, l'herméneutique de certains symboles, quelques-unes de ces spéculations sur les nombres et les lettres.

L'auteur ne voulant probablement rien omettre des enseignements de l'Imagisme, ni priver de cette connaissance ses disciples pour lesquels il composa son ouvrage, rédigea ici, par acquit de conscience, tout ce qu'il avait lu, sous forme de notes lapidaires. C'est ce qui donne à ce chapitre un aspect un peu décousu et désordonné.

CHAPITRE I

PREMIÈRE PARTIE

1. Crise spirituelle

Dans ce chapitre nous trouvons la description des étapes psychologiques que connut Abū Ishāq avant d'être définitivement agrégé à l'Ordre ismaélien.

Certains détails extérieurs s'ajoutent à cette description des événements intérieurement vécus. Ces détails nous permettent-ils de reconstituer le cadre intellectuel et religieux de la société dans laquelle il vivait et sur laquelle nous n'avons par ailleurs aucune information ? Nous ne le pensons pas. La relation des étapes de sa "quête" religieuse correspond exactement, en effet, au récit mystique exemplaire que nous trouvons sous différentes formes dans la littérature ismaélienne (voir infra). Or dans cette sorte de récit, la réalité extérieure a presque toujours une signification qui est beaucoup plus symbolique que réelle et ce n'est probablement pas non plus la signification littérale qui prime ici. Tout d'abord l'aspirant se trouve affligé d'une maladie dont il cherche le remède. Son âme à la recherche de Dieu a conscience de l'Unité de tout ce qui existe. Elle a aussi l'intuition qu'elle peut atteindre cette Unité en surmontant sa propre dualité. Mais pour cela il lui faut dépasser les formes

et aborder les problèmes religieux autrement que ne le font les théologiens exotériques qui proposent des aspects multiples de la Divinité, sans en saisir l'essence. Cette recherche difficile parvient à son terme lorsque le pèlerin rencontre celui, celui qui l'initiera à la gnose.

Abû Ishâq, ne dévoile pas l'identité de ce guide, mais le fait qu'il soit désigné dans cette description (Qâsim) du Shahman indique que c'est un Shâh. On peut deviner ce qui se passe après leur rencontre; le Shâh l'initie pendant quelque temps à la doctrine ismâélienne et lui fait subir les épreuves prescrites et nécessaires. Lorsque l'élève s'est exercé avec succès à toutes les disciplines exigées par le maître, celui-ci le présente au chef de la da'wat dont il détient lui-même la connaissance et à l'autorité duquel il est soumis. Abû Ishâq le nomme Khwâje Qâsim, et il est probable qu'il s'agit du Wajiat de l'Imâm à cette époque.¹ Au cours d'un entretien intime avec ce haut dignitaire de la hiérarchie spirituelle, Abû Ishâq est investi du titre et de la fonction de licencié (Mu'dhîn), grade inférieur à celui de Shâh, mais qui lui confère le pouvoir d'écrire et de prêcher ce qui convient aux fidèles de son époque en vue de répandre l'oeuvre de la da'wat bien guidée (da'wat-e hâdiye).²

Nous avons supposé précédemment que ce chef de la da'wat, le Khwâje Qâsim, pouvait être Shâh Qâsim mentionné

1. La formule sacrée ya'qûn Calorhi qui accompagne son nom indique qu'il n'était plus de ce monde quand le livre fut composé. Cette formule n'est jamais appliquée à un Imâm mais semble cependant toujours réservée à une personne de haut grade dans la hiérarchie spirituelle. La formule utilisée pour un Imâm est: ya'qûn mu'arrif al-Imâm al-Mu'arrif (Shahman, pp. 1, 2, 10).

2. Shahman, chap. 1, p. 7.

parmi les Shir de la tradition ismaélienne. On peut aussi penser qu'il fut envoyé en mission au Sind ou au Fudjab. Les Shir allaient traditionnellement rendre visite à l'Imâm en Iran pour lui soumettre la dîme et les offrandes de la communauté et lui rapporter en détail les activités de la communauté dont ils avaient la garde et la responsabilité. Les relations entre l'Inde et l'Iran étaient nombreuses et les Shir, pour voyager se joignaient à des caravanes qui se rendaient en Iran. Les annales historiques retracent l'itinéraire de ces caravanes qui partaient du Sind pour se diriger vers le Kermân et le Khorassan.

C'est ainsi sans doute que le maître d'Abû Ishâq ayant appris le passage de Khwâje Qâsim dans cette région du Qohestân profita de l'occasion pour lui présenter son élève.

Est-ce qu' Abû. Ishâq se convertit avec les membres de sa famille ? Rien dans le texte ne l'indique.

1. Il est difficile d'identifier ce Khwâje Qâsim, mais nous pouvons supposer qu'il était le Wajîd à l'époque de l'Imâm Charîf Mirzâ et qu'il pourrait être Shir Qâsim, le trente et unième Shir de la liste traditionnelle ismaélienne. Nous ne savons malheureusement rien sur ce dernier. Cf. W. IVANOW, Ismaelitica, pp.58 à 75. Khâkî Khorasâni et son fils Raqqâsi ont aussi donné une liste des Imâm et de leur Wajîd. Elle est un peu différente de celle d'Ivanow mais semble assez conforme à celle acceptée par la tradition ismaélienne des Shir. (Cf. Shir-e Khâkî Khorasâni et Shir-e Raqqâsi, copies personnelles.

Comparons maintenant le récit d'Abû Ishâq avec celui du Khayr Khwâh. L'auteur du Kalâm-e Fir relate l'autobiographie légendaire du célèbre théosophe et penseur iranien, Hâjir-e Khoeraw (m. entre 466-470/1072-1077), dont la mémoire est devenue sacrée pour les Ismaéliens de l'Asie centrale. Le récit est conduit à peu près de la même manière que celui du Maft-^hâb, dont il reprend de larges extraits. Ici, Sayyed Hâjir rencontre Hasan Şabbâh (432-518/1039-1124) qui le délivre de sa "maladie" en l'initiant à la da^cwat ismaélienne. Après quelque temps, Hasan Şabbâh le présente à la Preuve suprême de Dieu et au grand Seigneur, l'imâm Mostansîrbillâh. Celui-ci accueille le nouvel adepte, le comble d'honneurs et le nomme le Da^cî en chef du Khorassan; puis il le désigne comme Da^cî du Badakhshân. Il y a ici un anachronisme en ce qui concerne ces deux figures du récit, celles du maître et de son disciple qui vécurent à des époques différentes Hâjir-e Khoeraw au XI^{ème} siècle, ^(m. 481/1086) Hasan Şabbâh au XII^{ème} siècle (m. 518/1124). Cet anachronisme n'est pas imputable à l'ignorance de l'auteur mais au fait que celui-ci visait surtout à relater un fait spirituel: la crise spirituelle de tout mystique, qui se déroule en trois temps:

- la recherche de la gnose et la rencontre du maître spirituel,
- la conversion et l'initiation progressive de l'adepte,
- la réussite dans les épreuves et la promotion du converti à l'une des fonctions qui lui convient

L'enseignement qu'il a reçu en dépôt et à dire la vérité
s'en remettant à Dieu pour les faiblesses qui pourraient advenir
au cours de sa transmission.

DUNYASIZI KAVRISI

I. Les modes de connaissance de Dieu

Les méditations d'Abû Ishâq au cours de sa crise spiri-
rituelle l'ont incité à formuler quelques idées directrices
au sujet des voies qui mènent à la connaissance de Dieu. On
peut les résumer ainsi:

a) Dieu a créé les être différents et les a ordonnés
selon une hiérarchie, allant du moins parfait au plus parfait.

b) Dieu ne peut être connu par le raisonnement in-
tellectuel, par l'usage du jugement personnel, ni par celui
du syllogisme¹. L'auteur donne comme exemple de cette thèse
l'histoire symbolique d'Adam et d'Iblis qui témoigne que Dieu
enseigne à l'humanité par voie de l'initiation et non par celle
de la raison² ratiocinante.

c) L'intellect parfait peut seul amener les intellects
imparfaits à la connaissance de Dieu³.

1. Haft-Tab, p. 5.

2. Ibid, p. 6. —

3. Ibid, p. 5-6.

1) Hiérarchie des êtres

La première idée postule qu'il existe dans la création une hiérarchie d'êtres dont les plus élevés ont la précellence sur les autres. Ce postulat se vérifie au niveau des trois règnes de la Nature: les minéraux, les végétaux, et les animaux¹. L'auteur reviendra sur cette question dans les chapitres II, IV et VI.

Cette loi vaut également pour les créatures humaines: Dieu a élevé parmi elles, certains êtres qui surpassent les autres par la sublimité de leur nature et par leur degré de pureté. Leur précellence ne tient ni au rang social, ni aux liens du sang, ni à la richesse matérielle, ni à l'apparence extérieure. Elle se définit par leur degré de connaissance².

Kâfir-e Khosraw a également soutenu la précellence de l'homme sur les trois règnes de la Nature, car tel était le dessein de Dieu quand Il créa le monde. Il ajoute que l'homme est formé de l'âme sensible et de l'âme rationnelle et qu'il lui faut parfaire l'âme rationnelle. Cette perfection ne peut cependant se réaliser que par l'initiation. Or, la connaissance dit-il ne peut se transmettre que par la parole. Dieu a créé le monde par son Impératif (KIM). Pour que cette Parole soit transmise à l'homme, il faut qu'il existe au sein de l'espèce humaine un individu qui soit doué de la Parole parfaite et qui soit lui-même le plus élevé parmi les hommes.

1. Cf. Nâst-âsh, chap. I, p. 5; cf. aussi MAÏFO DÛN RÛSÏ, Farhang-e, chap. XV, p. 46 et Qayyâd-e, qâliqâ, chap. II, p. 20.
2. Cf. Nâst-âsh, chap. I, p. 6, cf. aussi MAÏFO DÛN RÛSÏ, Farhang-e, qâliqâ, p. 46, et chap. XVII, p. 61 du texte, et Qayyâd-e, qâliqâ, chap. XIV-XV, pp. 55-57.

Toutes ces conditions sont remplies par le Prophète¹. Il ajoute ailleurs que c'est grâce à l'existence de l'ésotérique (batin) que se fait la différenciation des degrés dans les êtres, car si l'on se base sur l'exotérique, ils sont tous semblables².

Un auteur de tradition fatimide de l'époque yéménite, étudiant la manifestation de l'Homme Parfait, en ce monde, place l'homme au sommet de la hiérarchie des êtres créés : "Comme il y a une fin pour chaque genre, il y a pour chaque chose créée une fin. Ainsi, la fin du minéral, c'est le rubis rouge, des plantes, le palmier³, et de l'animal, le cheval ; il faut donc que le prophète, les légataires spirituels (awliyā) et les Imām soient la finalité du monde humain, car ils sont la voie vers les Anges vénérables"⁴.

Or, le Shī'isme soutient que Dieu a fait, des Prophètes et des Imām, les dépositaires des secrets de la gnose, son Argument et sa Preuve envers les créatures. Ils sont les intermédiaires nécessaires entre la créature et la Divinité inconnaissable et imprédicable, présents à chaque époque, à chaque cycle, porteurs fidèles du Verbe divin vers qui ils guident l'humanité et par qui celle-ci atteint son salut⁵.

1. Cf. H. CORBIN, Livre des deux Sagesse, pp.119-120, texte persan.

2. NĀsir-e KHOŠRAW, Maith-e Dīn, p. 64.

3. Le Prophète Moḥammad a accordé au palmier un rang exceptionnel quand il a déclaré : "Honorez votre tante paternelle le palmier." Al-Qazwīnī dit que le Prophète désigna ainsi le palmier car il fut créé du surplus d'argente dont Adam fut créé (Qazwīnī, Al-Ma'ādih al-ma'ādih, éd. Charles Barbier de Ceccati, t. 5, de Saey, Christiania arabica vol. 3, p. 370-371 (trad. et p. 170-171) Texte). Le palmier fut considéré par les Imām Shī'ites comme possédant les deux sexes et ce pourquoi ils l'auraient qualifié comme "ayant un corps végétal et une âme animale" (Qazwīnī, vol. 2, p. 167-168).

4. Alī b. Mūsā al-Ḥakīm, al-Ḥikmah al-Ḥaqīqah, éd. H. Hasan Sayyid, p. 61 ; cf. aussi Qazwīnī, al-Ma'ādih al-ma'ādih, p. 170.

5. SHĪ'ITE SHĪKH Ḥasan al-Ḥakīm, al-Ḥikmah al-Ḥaqīqah, t. 1, pp. 12-14 ; cf. H. CORBIN, Le Livre des deux Sagesse, t. 1, pp. 74, 79, 82 etc.

2. L'intellect humain ne peut appréhender Dieu

a) diyân et ray

Tout enseignement menant à la connaissance de Dieu dont les Prophètes et les Imâm ne sont pas la source est donc impropre, car il provient de l'intellect individuel qui, en soi, est limité à appréhender les seules choses sensibles. Même dans son mode le plus élevé, l'activité de la raison s'épuise en une dialectique sèche, rigide, théorique qui fait abondamment usage de syllogismes (diyân), d'opinions ou de réflexions fantaisistes (ray)¹.

Nous savons en effet que l'Ismaélisme n'accepte pas ces deux modes de connaissance (diyân et ray), produits de l'intellect discursif. C'est probablement sur l'entretien de l'Imâm Ja'far çâdiq avec Abû Hanîfa al-No'mân (le théologien de l'école hanafite) rapporté par çâdi No'mân et al-No'ayyad Shirâzi (ob. 470/1077) que les Fatimides s'appuyèrent pour rejeter le diyân. Ils allèguent le Qurân 4/59: "Si vous vous disputez sur quelque chose, renvoyez cela devant Dieu et son Envoyé...". Comme le Prophète ne peut toujours être présent parmi les croyants, ce verset réfère, dans son ta'wîl, aux Imâm de sa postérité qui seuls ont le droit de juger et d'arbitrer².

1. Cf. Haft-Mûb, chap. I, P. 6.

2. çâdi No'mân Iktisâf al-Madî'în, p. 168 rapporte cet entretien en détail; cf. al-No'ayyad, al-çâdi'în al-Mu'ayyadîn cité in K. FUSSEM, Imâm al-Mu'ayyadîn, p. 104

L'Imâm Ja^cfar aurait demandé à Abû Hanîfa:

"O Ho^cmân, sur quoi te bases-tu lorsque tu ne trouves pas de texte (naqq) ni dans le Livre de Dieu, ni dans les hadîth de l'Envoyé de Dieu?" Abû Hanîfa répondit: "je le déduis par mon jugement personnel (rayyî)". L'Imâm Ja^cfar lit alors:

"Le premier à utiliser le syllogisme (qiyâs) fut Iblîs, quand il vit que la nature de feu était supérieure à la nature de l'argile. Dieu, pour cette raison le jeta éternellement dans un châtimement humiliant".¹

L'Imâm Ja^cfar lui posa encore d'autres questions du même ordre et conclut son entretien comme ceci: "Crains Dieu et n'utilise pas le syllogisme O Ho^cmân, car demain, nous serons présents devant Dieu et Il nous interrogera sur nos paroles et vous interrogera sur les vôtres; nous dirons ce que Dieu et son Envoyé auront dit tandis que toi et tes collègues direz: on a utilisé le ray et le qiyâs".²

1. Les Sunnites rapportent également ce récit, cf. ABÛ YUSUF IBN AL-KAICÎ, son ouvrage al-Tanbih wa'l-ta'dîl 'alâ 'alî 'abî 'abî 'Abâdî wa'l-Fodâ, Isterbul 1896, p. 19, cite in K. AL-MAJLÎ, al-Majâlis, p. 10, ainsi qu'il se trouve consigné dans AL-MAJLÎ, dans al-Majâlis, Bombay 1297H, p. 17 citée in Id., ibid., p. 104;

Voir le récit cité par Haydar Amolî, Jâmi' al-Asrâr, pp. 424-425 in H. CORBIN, En Islam iranien, t. I, p. 87

2. Les auteurs de la tradition fatimide et d'Alamût font remonter le drame d'Iblîs, non seulement à l'emploi du syllogisme (al-MO'AYYAD, al-Majâlis, t. I, p. 123; W. IVANOW, Diwân Khâkî Khorasânî, pp. 81, 110) mais aussi à son attitude de révolte, de fierté, d'orgueil (H. CORBIN, Epiphanie divine, pp. 169-170) et de désobéissance (W. IVANOW, Pandiyât, pp. 81-82), cf. infra p. 76

L'Islam sunnite fut acculé, faute d'une autorité absolue après le Prophète à recourir à des modes de réflexion comme le syllogisme (qiyâs), l'effort personnel (ijtihâd) la recherche appréciative du Bien (istinbâh) et le consensus (ijmâc) pour résoudre les problèmes d'ordre juridique, social ou religieux, là où les textes du Qorân et du Hadîth ne suffiraient pas pour fournir une solution claire.

L'Ismaélisme exclut toute intervention humaine dans la Loi divine et ne reconnaît qu'au seul Imâm le droit de prescrire et d'instituer des lois là où les prescriptions corâniques et celles de la sunna s'avèrent impuissantes à apporter une solution aux situations nouvelles qu'affrontent les croyants à chaque époque. Ceci parce que l'Imâm, étant l'héritier spirituel (wasî) à qui le Prophète a communiqué sa science et conféré son autorité sur tous les croyants, constitue la seule source d'autorité et de pouvoir. Tant que l'Imâm existera les modes de réflexion cités ci-dessus ne seront pas permis.

Ce rejet est d'autant plus fort qu'il a été interdit par Dieu lui-même au Prophète; dans le verset (4/105) "Dieu dit: Nous avons fait descendre sur toi le Livre afin que tu arbitres entre les hommes suivant ce que Dieu t'a fait voir". Kermâni, qui rapporte ce verset ajoute en commentaire: Dieu n'a pas dit "Selon ce que tu vois, ce que tu préfères, ce que tu prouves et tu trouves par l'effort personnel; il réfute de même la pensée fantaisiste (ray), l'institution de l'ihti-

hād ; l'istihsān et l'ijmāc¹.

Un autre fatimide réfute ainsi ces sources du Fiqh. " Les principes du ray, c'est-à-dire utiliser le bon sens dans les affaires religieuses, du qiyās, c'est-à-dire employer l'argument analogique pour décider dans les questions selon l'esprit de la Loi et des idées religieuses générales, de l'ijtihād, c'est-à-dire suivre l'opinion d'un expert dans la science religieuse, de l'istihsān, c'est-à-dire le désir d'introduire des améliorations et de faire des ajustements dans les pratiques religieuses - tous ces principes sont rejetés. L'Imām Ja'far fut l'autorité en chef qui rejeta cette attitude. La base de cette proscription réside dans le fait que l'homme peut s'égarer malgré ses meilleures intentions"². Pour montrer que seul le Maître qualifié détient l'autorité en matière religieuse et en tout ce qui concerne la communauté, le même auteur écrit : "Pañth, l'investigation, et Nagay, la réflexion et la spéculation dans les sciences religieuses

1. KERNŪNĪ, Al-Hādī wa'l-Mustahdī cité in H. FEKI, Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide (organisation et doctrine), thèse pour le Doctorat d'Etat ès Lettres, Paris, 1972, pp. 16 à 20.

Pour Qiyās, cf. E.I. vol. 2, p. 1112 b. C'est une des racines du Fiqh qui tend à déduire des prescriptions légales du Qorān et de la Sunna prophétique, en raisonnant par analogie. Dans le Shīcisme duodécimain, l'école des Akhbaris s'oppose également sur ce point à celle des Osūles (XI^eS). Les Akhbaris se rapprochent des Ismaéliens par le fait qu'ils refusent le Qiyās, l'ijtihād et toute démarche dialectique pour la compréhension des traditions du Prophète et des Imāms. Cette école est représentée par excellence par Mohsen Fayz (son ouvrage Safinat al-Najāt récapitule les thèses des Akhbaris), Qāzī Sa'īd Qomī (m. 1691) et Mirzā Moḥammad Neyshāpūrī Akhbarī (m. 1817). Cf. H. CORBIN, En Islam iranien, t. IV, pp. 120, 211, 249, 250.

2. W. IVANOFF, A Creed of the Fatimids, n° 44, p. 42. Cf. tout l'ouvrage de Qāzī NOḤMĀN, Ihtilāf asūl al-Madhāhib.

(ḥikm), sont des méthodes approuvées, qui permettent de s'instruire (taḥḥiq), mais seulement quand elles sont conduites sous la direction d'un Maître qualifié. Les idées que celui-ci n'approuve pas sont des erreurs. L'enseignement (ḥikm) des Maîtres qualifiés est la base correcte de la Foi (īmān) et de la Loi divine (sharḥ) quand il conjugue avec l'ḥikm, l'impeccabilité. Toute forme d'excès dans les questions religieuses doit être évitée ainsi que l'istihḥā, le ḥay, l'istihḥān et la muḥāḥā (concession aux bas instincts sous toutes leurs formes)¹

b) Enseignement initiatique (ḥikm)

Les Ismaéliens font donc confiance au seul enseignement de l'Imān, gardien de la gnose. Cette gnose est dispensée aux adeptes par un enseignement initiatique (ḥikm) et c'est pourquoi l'école ismaélienne a été souvent qualifiée de "ḥikm". Il ne s'agit pas, comme l'a semblé dire Golsiher d'un enseignement d'autorité, mais comme le remarque H. Corbin, c'est la lettre imposée comme telle qui est un enseignement d'autorité car elle refuse toute exégèse spirituelle (ḥikm)² et celle-ci est précisément le ministère de l'Imān.

Abū Ishāq donne en exemple le récit d'Adam et Ève et d'Iblis pour indiquer d'une part que seule la connaissance

1. W. IVANOV, A Creed of the Fatimids, n°56, p. 47.

2. Cf. Cours COMBES 1972 à l'EMPH sur "ḥikm al-ḥikm wa ḥikm al-ḥikm", de Ḥalī b. Moḥammad b. Al-ḤALĪD (ḥil/ḥalī) ḥikm d'un ḥil ismaélien aux accusations d'al-Ḥanḥālī contre les doctrines ismaéliennes.

initiaticque, la science des noms donnés à Adam peut conduire l'humanité de notre cycle d'occultation à recouvrer sa condition de perfection et de pureté originelles, celle qui était la sienne avant sa déchéance. C'est d'ailleurs, en raison de cette science que les Anges accordent à Adam leur obédience et leur soumission.

D'autre part, il montre que le mode de connaissance que professe Iblis, mis sous la forme d'un syllogisme, et par extension tout raisonnement issu de l'intellect individuel limité, sont à condamner. Car il est impuissant à pénétrer le secret divin et ne peut aboutir qu'à défigurer la réalité. Suivre cette voie c'est donc transgresser son rang et transgresser les lois divines, comme le fit Iblis.

Pour comprendre la portée spirituelle de ces données, il faut les lire à la lumière du 11^ovil ismaélien qui nous met en face d'une dramaturgie où la connaissance est l'enjeu principal.

Remarquons d'abord que les épisodes de ce récit, consignés dans les Ecritures bibliques et qorâniques, ne sont que les répercussions d'un drame survenu antérieurement, dans la pré-éternité des Temps, au sein du Flérôme des Archanges.

On peut lire ces phases antérieures à l'Adamologie dans le livre de "La Cosmogonie et l'Eschatologie" de Sayyid-

nâ al-Horayn ibn 'Alî (VII^e/XIII^es)¹.

Dans le récit que rapporte notre texte, on peut distinguer deux phases. La première est celle où Dieu (le ta'âlî) iconclut dit qu'il s'agit du dernier Inâm du cycle de l'épiphanie antérieur à notre cycle d'occultation) décide de fonder les portes de la connaissance ésotérique acquise par inspiration divine (holyia) sans intermédiaire, ni voile, et d'instituer Adam comme son substitut sur la Terre, aidé par les membres de sa da'wana (les Anges) organes par lesquels doit s'accomplir l'initiation aux symboles de la nouvelle Loi. Un de ces membres qui porte alors le nom de Hârith ibn Horra et deviendra plus tard Iblis refuse le projet et allègue la supériorité de sa nature sur celle d'Adam.

Le syllogisme qu'énonce Iblis porte en lui une résonance bien plus redoutable que son sens littéral ne le laisse paraître (cf. supra p. 71).

1. H. COHEN, Anthologie ismaélienne, 2ème traité. Il s'agit d'un drame qui aboutit au triomphe de l'Adam spirituel (Adam ru'fî) sur son retard ontologique, retard par lequel sept autres Intelligences le dépassent alors que lui-même recule de son rang de troisième Intelligence au rang de la sixième. Pour redimer "cette mise en retard" de son être et de l'être des Anges qui se sont immobilisés avec lui dans ce retard, il se fait le Désierge de ce monde physique auquel il quitte participer toutes les Sphères. A l'issue de cette création apparaît à Ceylan, le premier Adam terrestre. Avec lui s'ouvre un cycle de béatitude parfaite et de perfection contemplative désigné comme le cycle d'épiphanie (daw al-hashî). Les cycles d'épiphanie et d'occultation se succèdent en un nombre dont on ne possède pas d'indication chiffrable jusqu'à l'onde de notre cycle actuel d'occultation. Le récit biblique de la Genèse et le récit coranique de l'instauratio d'Adam (partiel ou historique) indiquent précisément la fin du cycle précédent d'épiphanie et le début du cycle actuel d'occultation. Ce dernier est marqué par des troubles dans la conscience des hommes qui annoncent un changement physique et spirituel de la condition humaine.

1. Ce nom est aussi connu de Taheri, Chronique, vol. I, chap. XXIV (Réponse à la question : qui possédait le monde avant l'Adam ?) p. 71 : "Le nom d'Iblis avant qu'il fut révoqué contre Dieu, était Hârith".

Il a conscience d'avoir été créé dans la connaissance subtile des Anges célestes de la période d'épiphanie, connaissance qui est sans voile et ne réclame aucun enseignement initiatique (ta'âlîm) car elle lui parvient par inspiration divine (ta'wîd) et c'est cela sa nature de feu. IL refuse de se soumettre à la connaissance d'Adam parce/que celui-ci est créé de Terre et d'Eau l'une symbolisant la connaissance spéculative (mu'âd) et l'autre la connaissance initiatique (ta'âlîm)¹ qui suppose l'herméneutique des symboles auxquels l'homme est désormais soumis.

Le discours d'Iblis montre aussi son impuissance à concevoir que l'ésotérique puisse exister conjointement avec l'exotérique² (Adam créé de Terre possède la science des Rois).

Son acte de révolte lui vaut d'être oeilé de la grâce divine et de porter la malédiction de Dieu jusqu'au Jour de la Résurrection. Un auteur ismaélien explique qu'ésotériquement cela signifie que le Voile demeurera sur Iblis afin que personne ne sache ses secrets jusqu'à la consommation des Temps et jusqu'à ce que soit atteinte la perfection des Lois établies pendant la période du Prophète Moḥammad³.

La deuxième phase marque la faute d'Adam et sa sortie

1. Cf. NAJIBODDÎN QŪSÎ, Taqawwûrî, chap. XVI, p. 50 du texte; Sayyed SOHAB, Shâhîd, chap. XX, p. 42.

2. Cf. H. CORBIN, Herméneutique spirituelle comparée, p. 134.

3. Sayyed SOHAB, Shâhîd, chap. XX, p. 45.

au Paradis couronné par une nouvelle intervention d'Iblis : ce
 toute bonne lieu à l'acte de repentir d'Adam. Le pardon lui
 est accordé grâce aux formules secrètes que Dieu lui fait
 parvenir et qui révèlent que le rachat d'Adam lui-même doit
 passer par une initiation, un enseignement.

concernant les trois Verbes qu'Adam reçut de son
 Seigneur, Khayr Khushî seul explique qu'il s'agit de trois for-
 mules inscrites sur le Trône divin et qui sont : "Il n'y a
 pas de divinité hormis Dieu,
 Mohamad est l'Envoyé de Dieu,
 'Alî, l'air des Croyants est le Wajî de Dieu et A'ïcha
 est la fille de l'Envoyé de Dieu."

Les notes-urs fatimides eux, mentionnent tantôt cinq
 Verbes tantôt sept au lieu de trois. L'exégèse qu'ils font de
 ce don divin accentue le drame de l'humanité échue qui ne
 peut récupérer son rang qu'en passant par une nouvelle péda-
 gogie spirituelle.

Pour Sejestâni, ces cinq Verbes représentent les cinq
 Prophètes législateurs qui succèdent à Adam (c'est à dire Isâ,
 Abraham, Moïse, Jésus, Mohamad) à l'aide desquels Adam peut
 revenir à la condition qui était sienne antérieurement

1. Le Jardin est habité par Adam et Ève. Celle-ci a été donnée
 à Adam comme compensation de la trahison d'Iblis. Elle est
 son hâwâ et porte l'écotérisque (E. G. 113, 7) exemptatione
spirituelle comparée, pp. 124-125; Sayyid SOUMAYYI, al-Asfâr,
 chap. III, p. 43 ; al-Asfâr, al-Asfâr, pp. 38-39.

Iblis dans un but de vengeance, tente de séduire Adam pour
 qu'il révèle aux siens les réalités cachées, connaissance
 réservée aux anges supérieurs au même et qui constituaient
 la Science de la Résurrection. (al-Asfâr, al-Asfâr, t. I, p.
 113). Adam transgresse son rang de prophète législateur
 dont le rôle essentiel est d'enseigner l'expérience de la Loi
 divine et prin de moralité du monde céleste auquel il
 veut faire participer les humains. Le son Asfâr (E. G. 113, 7)
Asfâr (E. G. 113, 7), il reprend le rôle de l'ange législateur
 pour être l'âme céleste des humains. Les Asfâr (E. G. 113, 7)
 ou l'âme de la connaissance de la Résurrection. (al-Asfâr,
al-Asfâr, t. I, p. 113 ; al-Asfâr, al-Asfâr,
 t. I, p. 113 ; al-Asfâr, al-Asfâr, t. I, p. 113.)

à sa faute. Son repentir n'est accepté qu'après l'achèvement du cycle prophétique et avec l'apparition du Résurrecteur (Qâ'im) qui reviendra vers lui et lui accordera son pardon¹.

Ja'far b. Manqûr al-Yaman pense, lui, que ces Verbes sont les cinq entités spirituelles dont les homologues sur Terre sont les membres de la hiérarchie spirituelle c'est à dire le Prophète législateur (Ma'îm), le fondateur de l'Imâmât (As'â), l'Imâm, la Preuve (Qa'im), le Prédicateur (Qâ'if), par lesquels Adam reçut son pardon².

Qâdî Mo'mîn note également que ce pardon parvient à l'Adam historique par l'intermédiaire des dignitaires célestes, mais il ne précise pas le nombre de Verbes qui lui furent envoyés³.

Pour l'auteur yéménite Sayyidnâ al-Mosayn ibn al-Walid, il s'agit de sept Verbes ou sept Lettres suprêmes. Ce sont les Intelligences du Plérôme céleste qui intercédèrent auprès du Seigneur en lui faisant parvenir l'appel du repentir d'Adam du monde spirituel (Troisième Archange devenu Dixième, voir supra, p.18) et que le Seigneur envoya à la rencontre d'Adam pour le préparer à recevoir le pardon de son erreur⁴. Précisons qu'il s'agit ici non pas de l'Adam historique mais de son archétype céleste, l'Adam du monde spirituel.

1. Cf. SAJYDÂNÎ, Itihâd al-Mobowâd, p.124 et al-MO'ALYYAD, al-Majâlis, t.2, p.56 cite in AL-FUSSEIN, Diwân al-Mo'allyad, p.110.

2. Ja'far b. Manqûr al-Yaman, al-Dabawât wa'l-Girânât, p.100 cité in Iq, ibid, p.140.

3. Qâdî Mo'mîn, As'â al-Mawâd, p.69

4. Cf. E. CORBIN, Science islamique, 3ème traité, p. 155.

Qâdî No^c mân offre pour cet Adam de notre cycle plus de précision que les auteurs que nous avons cités ci-dessus. Il spécifie que Dieu enleva à Adam la jouissance (capacité, limite, huda) au ta'wil sans voile tout en lui rendant la sève puérile, la gnose, qui lui fut à nouveau conjointe après son repentir, de sorte qu'il ne fut pas déchu de son rang mais conserva les fonctions de l'Imâm et du califat dont il était investi au début de sa mission.¹

Relevons ici un point d'une grande importance en ce qui, dans le récit corânique, fait suite à la "sortie" du Paradis. La descente d'Adam-Eve du Paradis en acte dans le Paradis en puissance représente la chute de l'homme angélique en un ange en puissance; on comprend donc pourquoi Abû Ishâq, d'accord avec l'ensemble des auteurs ismaéliens, fonde l'anthropologie sur une angéologie. Cette question est à peine effleurée dans ce chapitre mais nous verrons qu'elle domine la pensée d'Abû Ishâq et dont il parlera dans les chapitres IV et VI.

La vocation de l'homme sur cette terre est de reconquérir le Paradis perdu par la médiation du Paradis en puissance² dont la da^cwat ismaélienne est la typification terrestre. Cette reconquête s'accomplit par la gnose, c'est à dire par l'initiation spirituelle que dispensent les membres de la hiérarchie spirituelle, gnose ou sève divine se conjointant à celui qui adhère à la da^cwat ismaélienne³.

1. Qâdî No^c mân, Asâs al-Mawâzîl, pp. 69-70 et Kisâlat al-Ilmî^c, t.1, p.116.

2. Le Paradis dans lequel vécut Adam fut celui de la distinction entre la Vérité et la fausseté et le Paradis (en puissance) où il entra, fut celui où se litte entre la Vérité et la fausseté. Asâs al-Mawâzîl, chap. III, p. 116; cf. aussi Asâs al-Mawâzîl, Asâs al-Mawâzîl, p. 116 au texte.

3. Asâs al-Mawâzîl, Asâs al-Mawâzîl.

2. Nécessité d'un Intellect Parfait

Avec la recherche de la gnose nous abordons le dernier thème de ce chapitre: la nécessité d'un Homme Parfait, inspiré par Dieu pour transmettre cette gnose aux hommes "dont l'intellect serait parfait, au point d'être conforté par l'assistance divine"¹. Cette idée est particulièrement développée dans le deuxième chapitre (p.10).

L'Ismaélisme fatimide mentionne que cet Homme Parfait est le Législateur de la Loi (Shari'a) à chaque période du cycle de la Prophétie inaugurée par Adam et dont l'homologue céleste est l'Intelligence Cosmique (Qad-e Koll).² Sans cet intermédiaire aucune connaissance de la Divinité n'est possible.

Pour la Tradition d'Alamût, c'est le Hajjat de l'Inâm qui est l'Homme Parfait doué d'un intellect parfait.

Toute connaissance de Dieu qui n'a pas pour source l'enseignement ^{du} Shari'a et celui des membres de la da'wat, ne saurait être parfaite. Elle fait violence à Dieu; bien plus, celui qui la professe est en passe d'être damné et maudit comme le fut Iblis.

Abû Ishâq constate avec amertume que le thème de la connaissance de Dieu sur lequel débattent les savants de sa communauté s'épuise dans des propos inconsistants et nébuleux: "ils battent le fer à froid" en exprimant leurs idées personnelles et en discutant suivant les élans de leur imagination.³

Le sujet de la connaissance de Dieu a absorbé l'effort de tous les auteurs ismaéliens. Voici ce que formule

1. Le Livre, chap. 1, p. 5

2. F. Kooli, Philosophy of the Isma'iliyya, Une traité, pp. 84 et 85

3. Le Livre, p. 7.

Magirôddîn Qâfî sur cette question: "Dieu a dit (Corân 51/56):
Je n'ai créé les génies et les hommes que pour qu'ils M'ado-
rent et qu'ils Me connaissent et accomplissent leur (acte)
de dévotion. Or, l'adoration est basée sur la connaissance
(ghabrâh). La connaissance de Dieu-qu'Il soit exalté- est
impossible à atteindre par l'intermédiaire de l'intellect in-
dividuel seul car toute connaissance et toute qualification
(de Dieu) que possède l'homme ne peuvent être acquises sans
un enseignement initiatique (ta^Clîm) préalable. La connaissance
de Dieu est donc une chose difficile"¹.

C'est également l'opinion d'Hasan qabbâh qui ajoute
que ce ta^Clîm est dispensé par l'Inâm, car si la raison suf-
fisait, tout homme ayant pouvoir de raisonner pourrait suivre
sa propre voie, avoir ses propres opinions religieuses et dans
ce cas, on ne pourrait opposer les athés aux croyants puisque'ils
seraient à égalité quant à leur intellect².

La méditation ismaélienne révèle d'autre part que la connais-
sance de Dieu réside dans l'accomplissement du ta^Chîd "l'Unification de l'Unique au
situs de la théologie négative ou apophatique³. Elle s'énonce dans la formu-
le de la profession de foi (shahâdat). Sejestân qualifie celle-ci d'élé du Paradis
L'accomplissement du ta^Chîd est étroitement lié au concept monadologique de
hiérarchie spirituelle. Quelle que soit la limite (hadd) qu'atteigne un être
monde archangélique ou du hiérocosmos, son ta^Chîd réfère toujours à une autre
limite (hadâ) qui lui est supérieure et qui l'englobe pour constituer avec e
être une monade, un univers entier en soi. Sans le support de ce concept mon-
dologique, le ta^Chîd extériorisé succombe à l'idolâtrie métaphysique.⁴

1. W. IVANOW, Magirâb'ol-lo'saînîn, chap. I, p. 46.

2. JUMAYNÎ, Salâh-e Jahân Nâshî, pp. 195-196.

3. H. COHEN, La Jalou égyptien, T. I, P. 188, Épiphonie d'vine, p. 173 voir inf.

4. H. COHEN, Théologie ismaélienne, 1er traité, pp. 50-52, Magirâ-
KHOUMS, Magirâb'ol-lo'saînîn, chap. 67, pp. 240 (sur la littérature
connue de l'époque); Id., Magirâb'ol-lo'saînîn, p. 35. À rapprocher
du ta^Chîd prophétique: "celui qui prononce le shahâdat en
sa pureté, et en sa vérité, celui-là est entré dans le Paradis
sans compte". H. COHEN, Magirâb'ol-lo'saînîn, chap. 219, p. 102 cité in
COHEN, Magirâb'ol-lo'saînîn, p. 102.

5. cf. H. COHEN, Magirâb'ol-lo'saînîn, 2^e traité, pp. 149, 150, 173.

C'est dans ce sens qu'Abû Ishâq déclare qu'il est à la quête du Porteur de la gnose, qui représente le Paradis véritable, afin de ne pas demeurer dans l'ignorance qui est l'Enfer véritable¹. Le Ḥajjât qui l'a converti lui révèle que sa mission est de conduire les âmes égarées vers la connaissance de l'Imâm et de son Ḥojjat Suprême et, par son intermédiaire, de les faire pénétrer au Paradis Éternel².

Nous comprenons donc que, sans les acquisitions de la gnose, il n'y a aucun moyen d'accéder au salut. Mais ne la possèdent que les hauts dignitaires de la din ismaélienne qu'il s'agit de connaître, non seulement dans leur existence physique, mais aussi dans leur réalité suprasensible. Or, c'est par le Ḥojjat de l'Imâm, Son Seul, et Sa Preuve, que l'adepte peut connaître l'Imâm. La figure du Ḥojjat Suprême est ici le Khwâje Qâsim dont Abû Ishâq eut l'honneur d'obtenir une audience et de recevoir sa nouvelle mission dans la din.

Dans sa réalité spirituelle et éternelle, le Ḥojjat est le Précepteur de l'humanité dont le Prophète Moḥammad aurait dit: "La première chose que Dieu créa fut l'Intelligence (ʿAql)". Il est donc la source première de l'Univers, ou selon une autre version "La première chose que Dieu créa fut le Calame"³.

1. Haft-Fâh, chap.I, p.5 et chap.IV, p.48

2. Ibid, p.6

3. AL-IVANOV, A creed of the Fatimids, p.32, n.21; Nâsir-e ANOŞIRÂN, ʿAQL-É-DIN, p.473.

La suite de ce Ḥajjât est celle-ci : "Puis Dieu lui dit : Avance et il avança. Dieu lui dit : recule et il recula. Il lui dit alors par sa bonté et sa gloire, Je n'ai jamais créé de créature plus noble que toi. Par toi, je recommencerai et par toi, je continuerai".
Id. ʿAql-É-Din, p. 46 de l'édition et p. 46 trad.

Pour les variantes et le contexte de ce Ḥajjât, voir ʿAql-É-Din, p. 46 de l'édition et p. 46 trad. ʿAql-É-Din, p. 46 de l'édition et p. 46 trad. ʿAql-É-Din, p. 46 de l'édition et p. 46 trad.

Les textes ismaéliens de l'époque fatimide considèrent que la Première Intelligence du Plérôme est l'Être que Dieu instaura à l'Être en premier par son impératif (Ka). Elle est la Lumière prophétique primordiale à laquelle puisent tous les Prophètes. (Pour la hiérarchie d'Alamût voir infra p.86).

Pour l'Ismaélisme, en effet, le commencement du message prophétique est l'Appel que la Première Intelligence adresse à tous les membres de son Plérôme. Cet Appel primordial se propage avec l'Appel qu'adresse aux siens l'Adam spirituel (ruḥānī) ou troisième Intelligence, devenue dixième à cause de son retard à attester l'Unicité divine (taḥḥīd), puis avec celui de l'Adam "pananthropos" éclos en même temps que vingt-sept compagnons à l'origine de l'humanité terrestre et finalement, en notre présent cycle, avec ceux des Prophètes Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Moḥammad¹.

On nomme symboliquement cette Intelligence le Habī², le Calame³ qui "écrit et trace(les formes) sur la Table de l'Existence (Lawḥ)"⁴ dont le rang est tenu, dans la hiérarchie d'Alamût, par l'Âme Cosmique (Kāf-e Koll)⁵.

Nāṣir-e Khosraw a parlé des relations du Calame et de la Table de l'existence en précisant que les entités terrestres qui les représentent agissent sur leur plan selon le

1. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, Ier traité, p.150.

2. Hafy-ḥāb, chap. IV, p.32

3. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 2ème traité, p.141

4. ḤAYYANON Kitāb al-ḥayyān (Kernānī), in Early Persian Ismaelism, p.II4.

5. Hafy-ḥāb, chap.IV, p.32

même principe que ces entités célestes elles-mêmes. Cela nous indique la raison pour laquelle les Israéliens ont toujours été soucieux de construire des schémas symboliques de correspondances entre le monde spirituel, le monde du microcosmos et le monde terrestre.

Le Calame apparaît chez Râqir-e Khosraw comme une désignation de la Première Intelligence. Il voit, dans les correspondances symboliques entre les Entités du monde spirituel et celles du monde corporel, une structure pentarchique à laquelle fait allusion un hadith prophétique: "Il y a cinq intermédiaires entre Dieu et moi"¹; "ceux-ci sont en ordre descendant: Gabriel, Michaël, Séraphaël, Juwah et Calame;² dans le microcosmos, ils correspondent au Wajid, Kâb, Imân, Ma'af et Mûjib; dans le monde archangélique leurs homologues sont Caâl-e Kollî, Mafâ-e Kollî, Jedd, Rath, Khawâl³.

"Le Calame, le premier dignitaire de la hiérarchie spirituelle est le Calame Cosmique ne possédant ni conscience, ni science (bi jân wa bi 'ilm), et la Table (de l'Existence) est une Table sans conscience sur laquelle on écrit..."⁴

"On a comparé l'Intelligence Cosmique au Calame car on ne peut connaître l'écriture de l'écrivain tant qu'elle ne se manifeste pas par la plume. L'écriture que trace la plume se rend visible dans l'âme humaine bien qu'il n'y ait entre la plume et l'âme aucune similitude ou relation, de même que l'Impératif

1. Râqir-e Khosraw, Ma'ân al-Imân, chap. 67, p. 199

2. Id, ibid, chap. 67, p. 203

3. Id, ibid, chap. 67, p. 203

4. Id, ibid, p. 100

Le Calame et la Table Cosmique n'ont pas de conscience et de pensée. Leurs progrès c'est dans cet état de pureté seul qu'ils peuvent recevoir les inspirations des ordinations divines.

divin s'est conjoint à l'Intelligence Cosmique sans que celle-ci n'ait aucune relation ou ressemblance avec l'ipséité divine (ḥuḥūyat-e Mānī) excepté le fait que la manifestation (à l'Être) des créatures s'est faite par le Qalam, tout comme la chose écrite est rendue visible par la Plume (...) ce qu'écrit le Calame n'est pas autre chose que l'obéissance dévotionnelle (ḥammān bardāri), de même ce que les créatures acceptent du Qalam dans leur acte d'exister (hūdeh) est l'obéissance dévotionnelle."¹

"On a comparé l'Âme Universelle à la Table (de l'Existence) car l'écriture est visible sur la Table (lawh). Tant qu'il n'y a pas de Table, la force qui effuse de l'Âme de l'écrivain à la plume ne peut s'actualiser (...) "². Ainsi la première (c'est à dire le Qalam) est une essence active alors que la seconde (c'est à dire le Ḥafs) est une substance passive (car elle reçoit les dons de l'Intelligence et les actualise dans la Nature)³.

La spiritualité d'Alamūt a élaboré une autre hiérarchie qui diffère de celle que nous venons de mentionner sans toutefois lui être contradictoire; nous aurons l'occasion de l'étudier plus loin; elle se présente comme ceci: l'Impératif divin, l'Intelligence Cosmique ou Calame, et l'Âme Cosmique, dans le monde de l'Instauration, sont respectivement en correspondance avec l'Imâm, le Ḥojjat et le Ḥafī

1. Nāṣir-e KHOSRAW, Ḥawāṣṣ al-Iḥwān, chap. 67, p.201.

2. Id, ibid, p. 201

3. cf. H. CORBIN, Prilogie ismāʿīliyya, Ier traité, "sur la manière dont l'Intelligence s'entretient avec l'Âme", p. 19.

Se référer à l'admirable titre de la thèse de la Nature que développe Shāh Ḥaytham Jorjānī et il perçoit la Nature comme le Ḥafī, le miroir dans lequel l'Âme Cosmique contemple les deux de l'Intelligence Cosmique et par l'intermédiaire lequel l'Âme peut atteindre la connaissance d'elle-même, à sa façon. cf. H. CORBIN, Prilogie de la Spiritualité ismāʿīliyya, p. 55-63.

dans le hiérococosmos (Calâm-e dîn).

Cette hiérarchie est propre à la période pré-Adamique lorsque l'Imâm avait précellence sur le Prophète, non point par sa nature éternelle puisque tous deux sont issus d'une Lumière unique¹, mais par sa fonction.

L'Imâm a en effet pour fonction de divulguer la connaissance ésotérique, précellence sur le Prophète Énonciateur qui, tout en ayant la connaissance de l'ésotérique (bâtin), ne peut cependant divulguer que le Zâhir dans la période où règne la discipline de l'arcane. Notons qu'à l'époque d'Adam c'est Eve qui assume l'ésotérique en qualité de Mojiat d'Adam²; elle a précellence sur lui car elle détient le sens caché de la Révélation qu'il énonce, ce message ésotérique consiste à appeler les hommes à l'Imâm de la Résurrection.³

1. Cf. les hadîth où le Prophète déclare cette identité : "Calî et moi provenons tous deux de la même Lumière"; Khayr KHUÛÛH, Kalâm-e Pîr, chap.V, p.84. "En vérité, Je suis avec Dieu, Calî et moi sommes deux Lumières devant Dieu qui existaient 14.000 ans avant qu'Adam n'eut été créé...", id, ibid, p.84 ; SHIHÂBOUDDÏN SHÂH, Khotâbât-e Calîve, chap.15, p.II. H. CORBIN, En Islam iranien, t.I, p.255. Le même hadîth avec une variante, "... deux lumières qui existaient mille ans avant ..." cf. Calî b. al-WALÎD Tâj al-Ashâf, n° 27, p.55. AL-MO'AYYAD rapporte ceci : "Après avoir créé Adam d'une âme unique, Dieu créa Eve" (Adam et Eve = Prophète et Imâm), Al-Majâlis, t.1, p.82.
2. NAÏROUDDÏN TÛSÏ, Tasawwurat, chap.XVI, pp.50-51 du texte ; cf. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 1^{er} traité, p.126, Eve représente le cœur alors qu'Adam est l'intelligence et Iblîs l'âme inférieure dans l'homme.
3. Le nom de cet Imâm est Malik Shûlîm (infra, p.245), Haft-Bâb, chap. V, p.39. C'est Seth, le Wâsi d'Adam qui pardonna à Adam-Eve d'avoir trahi le secret du Qâ'im en transgressant leur limite "hadd". Cf. NAÏROUDDÏN TÛSÏ, Tasawwurat, chap. XXVI, p.101 du texte. Chaque Prophète convoque les hommes vers le Résurrecteur ou Qâ'im, cf. Haft-Bâb, chap. V, p.37.

CHAPITRES II ET IV

Les chapitres II et IV traitent de la Prophétie et de la Prophète. Le thème dominant est celui de la Prophétie et de tous les aspects de cette fonction.

Les idées de base concernant la Prophétie sont principalement étudiées dans le deuxième chapitre alors que les aspects complémentaires de la Prophétie sont exposés dans le quatrième chapitre. C'est pourquoi, nous étudierons ces deux chapitres en même temps afin d'en dégager un ensemble cohérent. Nous verrons que notre texte contient des idées qui sont classiques dans la doctrine ismaélienne de la tradition fatimide et de la tradition d'Alamût. Nous aurons donc fréquemment recours aux oeuvres d'Abû Ya^cqûb Sejestâni (Ithbât al-Isbâh), de Magiroddîn Rûsi et d'autres auteurs ismaéliens qui se sont intéressés particulièrement à la question de la Prophétie pour expliciter la pensée d'Abû Ishâq souvent exprimée trop brièvement sur des points importants de la doctrine prophétique.

Nous avons ordonné les idées en trois parties.

La première partie concernera le statut ontologique du Prophète par rapport à l'ensemble des créatures. Abû Ishâq conclut en affirmant la suprématie du Prophète, en qualité d'Homme Parfait, sur tous les êtres créés et sur l'Être humain ordinaire. Dans l'ismaélisme, ce rang présuppose le rang de celui qui a réalisé la condition de l'ange en acte, ce qui amène à fonder toute l'anthropologie sur l'angéologie.

La deuxième partie concernera particulièrement la Prophétie sous tous ces aspects. Nous étudierons d'abord la personne même du Prophète au sein de la Religion prophétique en précisant sa nature essentielle, son rang, les différentes sortes de Prophètes et leurs relations avec le monde supra-sensible. Suivant ensuite notre auteur, nous considérerons le Prophète sur le plan historique en l'insérant dans un déroulement cyclique de l'histoire qui caractérise notamment la Religion prophétique. Puis, nous mettrons en lumière la particularité du Prophète quant à son oeuvre et à sa mission pédagogique au sein de la société des hommes.

Nous traiterons enfin de quelques aspects de la Loi que chaque Prophète apporte pour enseigner son peuple. C'est la partie sur laquelle Abû Ishâq a le plus insisté car on y voit nettement se dégager le concept de la dualité de la Loi divine: elle comporte une dimension extérieure, littérale, temporaire, mutable insuffisante en elle-même sans la jonction de la dimension intérieure, immuable, éternelle et vraie.

Le lexique ismaélien illustre ce concept par des couples de termes tels que shâhîr-bâttîn, sharî'at-hâqîqat, tanzîl-ta'wîl, nathâil-manthâil que l'on peut appliquer non seulement à la Loi révélée mais aussi aux différents plans de la spiritualité ismaélienne. Dans cette perspective, le Prophète a pour mission essentielle non seulement d'établir et de transmettre la lettre de la Loi et d'en demander l'ap-

plication à ses disciples mais aussi de préparer l'homme à se libérer des attaches de ce monde sensible afin d'atteindre au monde de la réalité supra-sensible en lui donnant la possibilité de recouvrer son rang d'homme véritable, qualification qui revient seulement à l'ange en acte.

La troisième partie comprend précisément ce but envisagé par le Prophète et qui marque le dénouement de sa mission au sein des hommes. Cette mission se prolonge et trouve sa perfection dans le cycle de la walāyat des Imān, gardiens de la Loi, qui assument la charge d'initier les hommes à la gnose et d'opérer leur salut.

Cette partie ne traitant pas de la Prophétie proprement dite est plus courte mais si Abū Isḥāq a cependant parlé déjà ici de l'Imānat, c'est pour annoncer le contenu du troisième chapitre.

Celui-ci en effet aborde les points principaux de la doctrine de l'Imānat dans l'Ismaélisme. Toutefois, nous ne pourrions nous faire une idée complète du développement de ce thème dans la tradition d'Alamūt qu'en recourant au cinquième chapitre qui le discute dans des aspects qui caractérisent cette tradition.

PREMIERE PARTIE

I. TRAVAIL DE L'HOMME DANS LA NOUVEAUX SCIENCE

Abû Ishâq en accord avec tous les penseurs ismaéliens formule l'idée que seul l'homme peut atteindre à la connaissance de Dieu, qu'il a été créé parfait et que d'autre part, Dieu l'a créé pour le service divin ainsi qu'Il l'a dit dans le Corân (51/36): "Dieu ne créa les hommes et les génies que pour qu'ils L'adorent". Cette anthropologie réfère à la condition de l'homme dans les cycles d'épiphanie où l'humanité était pure et n'avait pas connu l'altération qui affecta son être intérieur et son être extérieur et qu'il assura tout au long du cycle d'occultation.

La création de l'homme motiva la création du monde et des êtres célestes et terrestres qui l'habitent, de telle manière que l'homme constitue le but final pour lequel le monde fut créé et par lequel les êtres acquièrent leur existence.

Etant parfait, il porte seul les attributs et la forme de Dieu, comme l'illustre la sentence prophétique: "Dieu créa Adam à Son image, selon sa forme..."¹ ou encore "l'homme a été créé en la plus belle prestance" (Corân 95/);²

1. Maftâh, chap.V, p.33.

2. Ibid, chap.IV, p. 26 ; voir al-MU'AVVAD, al-Mu'awwad, t.1, p. 115

• L'homme et son monde •
L'homme et son monde
(Introduction, 1938, 1941)

Le monde est un être vivant, et c'est pour-
quoi il faut le regarder et l'étudier comme un être vivant, et
non pas comme un objet inerte. Il faut le regarder et l'étudier
dans son ensemble et comprendre les relations qui existent
entre les différents éléments qui le composent. C'est la tâche
de l'homme de comprendre le monde et de le transformer en
un monde meilleur. C'est la tâche de l'homme de comprendre
le monde et de le transformer en un monde meilleur. C'est la tâche
de l'homme de comprendre le monde et de le transformer en un monde
meilleur. C'est la tâche de l'homme de comprendre le monde et de le transformer
en un monde meilleur.

Le monde est un être vivant, et c'est pour-
quoi il faut le regarder et l'étudier comme un être vivant, et
non pas comme un objet inerte. Il faut le regarder et l'étudier
dans son ensemble et comprendre les relations qui existent
entre les différents éléments qui le composent. C'est la tâche
de l'homme de comprendre le monde et de le transformer en
un monde meilleur. C'est la tâche de l'homme de comprendre
le monde et de le transformer en un monde meilleur. C'est la tâche
de l'homme de comprendre le monde et de le transformer en un monde
meilleur. C'est la tâche de l'homme de comprendre le monde et de le transformer
en un monde meilleur.

Le monde est un être vivant, et c'est pour-
quoi il faut le regarder et l'étudier comme un être vivant, et
non pas comme un objet inerte. Il faut le regarder et l'étudier
dans son ensemble et comprendre les relations qui existent
entre les différents éléments qui le composent. C'est la tâche
de l'homme de comprendre le monde et de le transformer en
un monde meilleur. C'est la tâche de l'homme de comprendre
le monde et de le transformer en un monde meilleur. C'est la tâche
de l'homme de comprendre le monde et de le transformer en un monde
meilleur. C'est la tâche de l'homme de comprendre le monde et de le transformer
en un monde meilleur.

1. Introduction, 1938, p. 7.

2. Introduction, 1941, p. 7.

Abû Ishâq dit que de par sa constitution physique, l'homme est un mélange des natures démoniaque, humaine et angélique¹. Il développe l'une ou l'autre de ces natures selon le degré de sa purification ou de son opacité intérieure. Dans cette perspective, il y a deux catégories d'homme: l'homme en puissance qui domine le règne animal grâce à l'intelligence dont il est pourvu et l'homme en acte qui est un ange en acte, ce dont Abû Ishâq qualifie implicitement le Prophète². Mais comme tous les auteurs d'Illamât, il soutient plus loin que cet état est aussi celui du Wajiat de l'Imâm.

Notons qu'un auteur ismaélien syrien du XV^e siècle parle de ce degré d'ange en acte d'une manière un peu différente. Il dit que l'homme en acte (al-insân bi'l fî'â) est celui dont les facultés ont parcouru sept étapes: minérale, végétale, animale, humaine en puissance, angélique et humaine en acte. On voit alors que le dernier degré auquel atteint l'homme le place au-dessus de l'ange, ce qui est la prérogative de l'homme paradisiaque³. Cette prérogative, comme le montrera Abû Ishâq dans le sixième chapitre, est celle du Wajiat de l'Imâm.

C'est au niveau de la première catégorie qu'intervient pour l'humanité en voie de perfection, la nécessité d'un être en qui la métamorphose du démon en ange et en homme total s'est d'ores et déjà réalisée, et que Dieu missionne auprès de ses créatures humaines pour qu'il opère en eux la même conversion. Cet homme est le Prophète.⁴

1. Maftâḥ, chap. IV, p. 28

2. Ibid., chap. IV, p. 28

3. Abû Sirîf, Maḥab al-Imâm, pp. 29-30

4. Ibid., p. 28

La voie est plus étroite que les chemins et conduit vers la
cité de la sagesse en vaincue la sagesse de la cour
traine. L'âme est libre et est le sujet qui
s'élève d'une manière supérieure pour se diviniser
dans pour s'élever jusqu'au statut divin.
11. C'est le bien de l'origine. A effet, "l'âme est
le corps de la sagesse, l'âme s'élève dans l'âme, l'âme
est le corps. Le corps reçoit la nourriture de la
sagesse, deux sagesse sont le feu et l'âme (qui sont
l'âme pour l'âme dans le même rapport que l'âme est le
corps) et deux sagesse, et c'est l'âme et l'âme, l'âme est
l'âme de la sagesse".

"La sagesse s'élève, l'âme, qui est sagesse et sagesse,
reçoit la nourriture de sagesse sagesse (sagesse) dans son
sagesse et deux sagesse. Les deux sagesse sagesse
sont l'âme sagesse sagesse et l'âme sagesse¹ sont les
intellects et les deux individuels sont les vertiges (sagesse).
Les deux sagesse sont l'âme sagesse de la sagesse (sagesse) et le
sagesse de l'âme (sagesse) qui sont des hommes quant à leur
corps, mais des anges rapprochés (de Dieu) quant à leur intel-
lect et à leur âme, de sorte que, par leur connaissance (sagesse),
ils font parvenir les hommes de l'état dépravé à
l'état d'innocence²."

"Celui qui participe totalement aux dons de l'in-
telligence sagesse parmi les humains, c'est le prophète.

1. De la sagesse, l'âme sagesse, sagesse et sagesse sagesse sagesse.
2. De la sagesse, l'âme sagesse, p. 46

Une parole de (intention) faite à

(intention) signifie malheur. Il n'a rien de grand
à dire sur ce point. C'est un peu (voir 22/117): "Vous
avez vu comme cela en vain et que vous ne repreniez
rien pour ça"¹

Les mots de son ouvrage, d'après Khayr et d'après
le (intention) est l'original parfait qui fait des vers à l'instar
des vers des auteurs (intention) des hommes qui ne sont pas en
"à l'instar".²

4) Intention de la perfection

Nous abordons ici un point important de la doctrine
des Krophètes qui s'entend essentiellement aux deux sens
de la perfection: elle consiste à l'acte du Cédant à l'instar
de son état, le phéno l'instar ne constitue qu'une étape vers
l'état parfait, vers l'instar à part entière. Alá Ishâq est à ce
point que tout homme a perdu la mémoire de sa nature initiale
et que les Krophètes et les maîtres sont venus en ce monde pour
leur faire recouvrer cet état d'original et parfait³ (celui-là
même dont il jouirait encore dans le cycle d'épiphanie qui pré-
cède notre cycle d'occultation). Si Alá Ishâq ne donne aucune
explication de cette perte de mémoire, Khayr Kirâh explique en
conclusion que l'homme a été impuissant à attester de l'instar
divin dans sa perfection.⁴

1. Khayr Kirâh, *Intention*, p. 47

2. Khayr Kirâh, *Intention*, chap. XVI, p. 48

3. Cf. *Intention*, p. VII, p. 12-13.

4. Cf. Khayr Kirâh, *Intention*, p. 48. La notion de la perfection
est la notion de la perfection, c'est-à-dire la notion de la perfection
de la perfection, c'est-à-dire la notion de la perfection.

Pour le moment, il est ange en puissance ou démon en puissance. La croissance de l'ange postule l'adhésion à la din ismaélienne dont les membres sont les gardiens de la Religion prophétique. Ceux-ci sont aussi les médiateurs entre les anges en puissance (les hommes) et les anges en acte du Plérôme céleste, pour qu'il soit possible aux premiers de parvenir à l'angélicité en acte (fereshitari). La croissance du démon suppose que l'homme a renié les Prophètes et les Imâm véritables en refusant de monter dans l'"Arche salvatrice de Noé", symbole de l'Imâm, et a pactisé avec les imposteurs et les disciples d'Iblis¹.

DEUXIEME PARTIE

I. NECESSITE D'UNE RELIGION PROPHETIQUE

De quelle manière concevoir le salut des hommes et la réalisation du plan divin sinon dans le cadre d'une Religion prophétique qui progresse depuis Adam jusqu'au dernier Imâm, le Résurrecteur ? Abû Ishâq départage les hommes en deux catégories selon qu'on adhère ou non à la Religion: il y a ceux qui ne suivent pas l'enseignement d'un Prophète, ce sont les athées et il y a ceux qui suivent un prophète, ce sont les croyants.

1. Nâsir-e KHOSRAW a consacré au thème de l'angéologie, des passages uniques dans H. CORDIN, Livre des deux Sagesse, chap. XI, pp. 135 à 144; cf. aussi Kitâb-e Khosraw, pp. 210-211, p. 92 du texte; et H. CORDIN, Temps cyclique, pp. 210 ss.

Notre auteur ne parle pas des athées mais expose dans tout le deuxième chapitre des doctrines des croyants musulmans. Il examine leurs idées à la lumière de la doctrine ismaélienne et, en utilisant une argumentation basée sur la tradition, il aboutit à la thèse suivante: les soixante douze sectes de l'Isma'élisme se sont égarées faute d'avoir préservé et appliqué les enseignements du Prophète. L'argument qu'il avance contre les Shī'ites concerne particulièrement la lignée des Imāms et la mise en doute de leur authenticité.

1. Médiateurs : Prophète et Imān

La théosophie ismaélienne et la théosophie shī'ite posent la nécessité des Prophètes comme un dogme inébranlable¹. La Prophétie est exigée aussi bien du côté de Dieu que du côté de l'homme. Abū Ishāq ne donne pas les causes de cette nécessité ontologique. Mais les auteurs ismaéliens l'ont conçue de la manière suivante: il y a, au départ, une impuissance de l'homme à connaître Dieu directement². D'autre part, en ce qui concerne le Principe Suprême, jamais le monde ne peut être privé d'un

1. Faḥr-Rāb, chap. II, p. II.

2. SEJESTĀNĪ, Ithbāt al-Mobowwāt, p. 61 (Raison pour laquelle il y a un intermédiaire entre Dieu et le Prophète). L'impossibilité de vision de Dieu est exprimée dans la réponse de Dieu à Moïse "Tu ne Me verras point". SEJESTĀNĪ écrit que Dieu voulait signifier dans cette réponse que Moïse ne pouvait le voir que par un intermédiaire qu'il avait placé entre lui-même et les Prophètes (p. 61). C'est pourquoi, dit-il, il y a une relation entre l'obéissance au Prophète et l'obéissance à Dieu et Dieu a admis que l'obéissance au Prophète puisse équivaloir à l'obéissance à lui-même (p. 62).

garant, d'une preuve répondant pour Lui aux créatures. Il n'y a qu'une Preuve de Dieu à chaque époque spécifie notre auteur¹. Or cette impuissance de l'homme à jouir de la vision de Dieu s'origine à un pacte pré-éternel conclu à l'orée de la création de l'humanité initiale, pré-adamique, quand elle fut conviée à répondre à la question: "Ne suis-je pas Votre Seigneur?" (Qorân 7/171). Cette question reçut une réponse affirmative mais le degré et l'intensité de l'acquiescement répartirent le niveau d'être des hommes et déterminèrent toute l'anthropologie².

Abû Ishâq mentionne que les Prophètes ont pour but de restituer à l'homme sa fiṭrat³, c'est à dire la nature initiale de l'homme tel qu'à l'origine son acte d'être (sa dimension de lumière) fit éclosion de l'Acte créateur, tandis que sa quiddité, son essence propre était déterminée par le "ton" de sa réponse à la question "A-lastâ (7:17)... " qui implique "... la triple attestation de l'Unité divine, de la mission des Prophètes et de la walâyat des Imâm"⁴. (cf. Laṭā'if p. 15.)

Ce que l'homme peut donc atteindre du Principe, ce n'est pas son essence⁵, mais sa théophanie primordiale, théophanie de la Lumière primordiale dont Moḥammad et ^CAlī sont la manifestation terrestre. Plusieurs ḥadīth font allusion à cette Lumière prophétique. L'auteur du Bihār al-Anwār affirme que Dieu fait allusion à cette Lumière dans le Qorân (7/171): "Souvenez-vous que Dieu tira un jour des reins des fils d'Adam tous leurs descendants et leur fit rendre témoignage sur eux-mêmes. Ne suis-je pas votre Seigneur? Ils répondirent oui,

1. Haft-ān, chap. 11, p. 10.

2. Pour les détails de cette interrogation, cf. H. COREIN, Ḥaṭṭ al-Imān, t. 1, pp. 224, 230 et t. IV, p. 69.

3. Ḥaṭṭ al-Imān, t. VII, p. 64.

4. Ḥaṭṭ al-Imān, t. IV, p. 112.

5. Ḥaṭṭ al-Imān, t. VII, p. 64.

nous l'attestons. Nous l'avons fait afin que vous ne disiez pas au Jour de la Resurrection : "Nous l'avions ignoré".¹

Dieu Très-Haut a fait juré aux enfants d'Adam le pacte de la walâyat des Imâm, la postérité de Moḥammad, car leur Lumière fut créée avant que le monde ne fut créé. L'auteur du Kalîma Sîm mentionne un ḥadîth prophétique: "Nous étions, moi et ^CAlî, une seule et même Lumière devant Dieu, quatorze mille ans avant qu'il n'eût créé Adam. Quand Dieu eût créé Adam, cette Lumière se transféra à sa postérité et ne cessa de passer de père en fils, jusqu'à se diviser, après ^CAbd'al-Mottalib, en deux branches: la première, celle à laquelle j'appartiens est la famille d'^CAbdallah (père du Prophète) et l'autre à laquelle appartient ^CAlî, la famille d'Abû Tâlib"².

Une autre tradition prophétique que l'on retrouve dans le Haft-ṣūb est la suivante: la première chose que Dieu créa fut sa Lumière³. Nous avons mentionné précédemment qu'il s'agissait du premier Être instauré éternellement par l'Impératif divin créateur, qui revêt l'ensemble des attributs et des qualifications divines que l'homme peut atteindre.

Or on ne peut accéder à la compréhension de ces attributs que par une communication divine apportée par un ange (waḥy) ou bien par l'inspiration (ilhâm). La communication est propre aux Prophètes, l'inspiration aux Imâm. Tous ceux des humains qui

1. MAJLISÎ, Pihâr al-Anwâr, t. XIV, pp. 19-22.

2. Cf. H. CORBIN, En Islam iranien, t.1, p.256, ḥadîth de la cosmogonie commenté dans le Wahîr Mirât al-ḥaqîq, p. 29; cf. la lignée des Imâm depuis IMRÂN, fils d'Abrahâm jusqu'à CALLI b. Abî Tâlib in Librâh al-ḥadîth, Ḥaqq al-ḥaqîq, pp. 208-209, même ḥadîth cité in Khayr KĪSHAN, Ḥadîth al-ḥaqîq, chap. V, p. 84 et texte. Voir Alî b. Abi-Hamid, Ḥadîth al-ḥaqîq, pp. 10-11 pour le ḥadîth al-ḥaqîq sur Abi-Tâlib.

3. Librâh al-ḥadîth, t. 1, p. 9. et Al-ḥadîth, Ḥadîth al-ḥaqîq, t. 1, p. 10.

ne reçoivent ni l'une ni l'autre, doivent nécessairement se soumettre aux Envoyés de Dieu, les Prophètes.

L'Imâm Ja^Cfar apporte à cette thèse de la nécessité des médiateurs la conclusion suivante: "Alors il est établi que, parmi les hommes, il faut qu'il y en ait qui pré^Cscrivent et qui descendent au Nom du Sage et du Sachant, et qui en soient les interprètes. Ce sont ceux-là précisément que l'on appelle les Prophètes (anbiyâ). Ils sont l'élite d'entre ses créatures ; ce sont des Sages (Ḥakamâ) éduqués par la Sagesse (Hikmat) et missionnés par elle. Ils ont en commun avec les hommes la condition créaturelle et l'organisme physique. Mais, hormis cela, ils ne participent pas aux modes d'être et au comportement du reste des hommes, parce qu'ils sont, de par le Sage et Sachant, assistés et inspirés par la Sagesse. En outre, cette situation est constante à chaque âge et à chaque époque, grâce aux Signes et aux preuves qu'ont apportés les Envoyés et les Prophètes. Cela, afin que la Terre de Dieu ne soit jamais vide d'un Garant (Ḥajjat, une "preuve"), près de qui il y ait un Signe (Calam, symbolon) qui montre la véridicité de ses dires et la constance de son équité."¹

1. H. COCKBURN, En Islam iranien, t. 1, p. 225.

II. ASPECTS DE LA PROPHÉTIE

1. Nature et rang du Prophète

Abû Ishâq ne s'attache pas tellement à cerner les aspects de la personne du Prophète comme l'ont fait d'autres auteurs, Abû Ya'qûb Sejeantâni en particulier, qui ont au contraire étudié la nécessité du Prophète pour le monde physique, pour le monde cosmique et le monde spirituel. Il s'intéresse plutôt à décrire les relations du Prophète avec les hommes.

Concernant le rang ontologique du Prophète par rapport aux humains, Abû Ishâq insiste sur l'impuissance de l'intellect humain à parvenir seul à la connaissance de Dieu, mais il montre par contre, que seul le Prophète de Dieu a cette possibilité puisqu'il est l'Intelligence Parfaite qui ne peut être surpassée par aucune autre¹. C'est cette faculté par ailleurs qui fait du Prophète l'être en qui la perfection est pleinement réalisée². Le Prophète est donc ainsi l'Intellect Parfait et l'Homme Parfait en plus de sa condition d'ange en acte.

Nasîroddîn Râsî reconnaît au Prophète ces mêmes qualités. Dans un passage où il défend l'argument de la nécessité du Prophète, il dit qu'il y a parmi les hommes ceux dont l'intellect est en puissance et ceux dont l'intellect est en acte, car s'ils étaient tous en acte et parfaits, tous les hommes seraient des savants ; il n'y aurait pas d'ignorants, et vice versa. Les intellects en puissance sont ignorants, les intellects en acte sont parfaits. L'ignorant a besoin du parfait pour parfaire son intellect. Ainsi, les hommes ont besoin du Prophète

1. Hashtâ'în, chap.II, p.10

2. Id., chap.II, p.10

pour parfaire leur intellect¹. Il précise "Dieu a aussi différencié ses créatures dans leur degré de précellence, développant chacun à la limite de son espèce. Il a fait ainsi des plantes la limite des minéraux, des animaux la limite des végétaux, de l'homme la limite du monde animal et de l'énergie prophétique (*qawm al-nabawi*) la limite de l'homme. Comme la création des royaumes naturels a atteint sa limite (supérieure) en l'homme qui a la faculté de parler, de même, la création de l'homme qui est doué de langage, atteint sa limite en la personne du Prophète, le fondateur d'une Loi"².

Abû Ishâq ayant admis que le Prophète est le médiateur entre Dieu et les hommes, lui reconnaît aussi la supériorité qu'il a acquise sur les hommes (voir infra), supériorité qui lui a permis de recevoir le pouvoir de guider les hommes vers l'état angélique et humain.³

Le Prophète comme l'ont affirmé tous les auteurs ismaéliens, est un médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, car "il surpasse tous les êtres mortels par son intellect; il est le Maître, le Guide, le Précepteur de l'humanité"⁴. Le rang du Prophète est le rang le plus élevé que peut atteindre l'homme. L'Envoyé de Dieu surpasse tous les êtres humains en connaissance et en vertu. Tout ce qui est de l'humanité et l'ensemble physique sont soumis à son autorité."⁵.

Ainsi Sejestâni fait valoir la supériorité du Prophète sur les êtres inférieurs en se basant sur la nature de leur sub-

1. et 2. *Maqâdîm al-Fîrôddîn* YÛSÛF, Taqwîm al-âdîm, chap. XXIV, p. 82 du texte

3. *Maqâdîm al-Fîrôddîn*, chap. IV, p. 26

4. W. ILLIUS, A Creed of The Ismailis, n°26, p.34 et SEJESTÂNÎ, Maqâdîm al-Fîrôddîn, pp. 58-62.

5. W. ILLIUS, A Creed of The Ismailis, n°26, p.35.

jugation. Il déclare que l'empire du végétal sur le minéral, de l'animal sur le végétal et de l'homme sur l'animal est naturel, mais que celui du Prophète sur les hommes de la même espèce que lui est volontaire. Cette dernière subjugation est supérieure à la première. Il ajoute "Dieu a distingué la connaissance du Prophète et celle de sa communauté. Le Prophète ne parle pas par un mouvement de passion, ce n'est rien d'autre qu'une révélation qui lui a été révélée "(Qurân 53/3,4).

Naṣīroddīn Ṭūsī conçoit pour sa part que la supériorité du Prophète réside dans la pureté de son âme, qui le rend apte à recevoir la Lumière illuminatrice de l'Impératif divin. Or, les âmes diffèrent précisément par leur aptitude à recevoir cette Lumière, tout comme les corps matériels diffèrent par leur capacité à recevoir la lumière du soleil. Les hommes étant inaptes à recevoir le commandement divin sans un intermédiaire, Dieu institua le Prophète dont la réceptivité à la lumière est semblable à celle du cristal².

L'une des qualifications les plus importantes qui caractérise la personne du Prophète dans sa fonction est son aptitude à communiquer le message de Dieu. Elle se fait grâce à l'assistance divine (ta'yīd) que reçoit son âme et par laquelle il peut transmettre le message sans défaillance ni altération. Elle lui est donnée directement sans intermédiaire physique³.

Notons déjà que ce terme ta'yīd est ici l'équivalence de wahy ou révélation divine utilisé par tous les auteurs fatimides. Nous reviendrons sur cette question plus loin (infra p.155)

1. SHARḤUḤ, ṭahqīq al-Nabawī, pp. 38-39

2. NAṢĪRODDĪN ṬŪSĪ, Ḥikmah, chap. XXIV, p.79-80 du texte

3. Maṭn-ī, chap.II, p.10

Voici ce que pense un auteur fatimide à ce propos :

"Ce que le Prophète profère est vrai, il ne peut être disputé ni contredit. Il est le Guide de l'humanité qui reçoit la révélation divine (wahy) et il ne dépend jamais de l'assistance de l'homme"¹.

Kaḥīroddīn ḡāṣī avance l'argument suivant en faveur du Prophète: "Si l'on accepte qu'une Loi doit exister pour déterminer ce qui est à accomplir et ce qui est à ne pas accomplir, il faut aussi se prononcer sur son fondateur. Celui qui est digne de l'établir doit nécessairement venir de Dieu et être conforté par l'assistance divine, instruit par le commandement et la Sagesse de Dieu, et non élu (par les hommes), afin de ne pas soulever de controverses dans la communauté"².

Le même auteur ajoute que l'homme doué de l'intellect doit atteindre à l'intellect parfait, son archétype. Cet archétype ayant une origine dans le monde supérieur a aussi, par voie de correspondance, une manifestation en ce monde. Cette manifestation est représentée par l'homme, qui a la science de toute chose sans jamais avoir été instruit, et qui puise sa connaissance de son âme elle-même. Cette connaissance, il la reçoit par l'assistance divine de celui qui en ce monde est la manifestation de l'Impératif divin (il s'agit de l'Imām)³. Ailleurs, il spécifie que la manifestation du ʿAql-e Koll (Intelligence Cosmique) en ce monde est le Ḥojjat suprême de l'Imām⁴.

Abū Ishāq utilise aussi la même terminologie, mais dans le contexte, où il discute de la Prophétie, l'Intellect parfait et le Ḥojjat suprême réfèrent au Prophète.

1. ʿAql-e Koll, ʿAql-e Koll, n° 28, p. 34

2. ʿAql-e Koll, ʿAql-e Koll, chap. XLIV, pp. 101-102 du texte.

3. Id., ibid., chap. XLII, p. 119 du texte

4. Id., ibid., chap. XLIV, pp. 103-104

2) Donnés dans la Prophétie

Abû Ishâq énumère comme l'ont fait avant lui, l'ensemble des auteurs shî'ites duodécimains, trois sortes d'Envoyé de Dieu (nabî) : le nabî leur¹, le Prophète Envoyé (nabî mursal) et le Prophète ʿUḥḍī ʿaḏm (les hommes à la décision résolue)². Cette division est aussi celle qu'adopte Sayyed Solḥā Muḥī Kadhakhānī³.

Le Shî'isme duodécimain cependant distingue quatre sortes et définit la fonction de ces différents envoyés de la manière suivante :

1°) "Il y a le Prophète (nabî) qui, à la différence de l'Envoyé, n'est Prophète que pour soi-même. Il n'a pas à transmettre à d'autres les signes (a'lâḥ) et l'inspiration divine (ilhām) qui lui sont donnés".³ (c'est le nabî intransitif)

2°) Il y a le nabî qui tout en jouissant en songe de la vision et de l'audition de l'Ange, "n'a pas, lui non plus de mission prophétique pour un groupe quelconque", comme Loth soumis à la sharīʿat d'Abraham qui a la fonction de Prophète et d'Imâm⁴. (c'est un dédoublement de la catégorie 1°)

3°) Il y a le Prophète Envoyé (Nabî mursal) "qui cumule les états spirituels des deux premières catégories, outre deux privilèges. D'une part, il peut avoir non plus seulement en songe mais à l'état de veille la perception visuelle et l'audition de l'Ange; d'autre part, il est envoyé vers un groupe qui peut être plus ou moins nombreux (...) Sont donnés comme exemples le cas du Prophète Jonas et en général le cas des Prophètes d'Iraḥl, lesquels n'apportaient pas une nouvelle

1. Haḥḥān, chap.IV, n.26

2. Sayyed Solḥā Muḥī Kadhakhānī, chap.XXI, p.43

3. H. Gharābī, Ḥaḥḥān, t.I, p.295

4. Id., ibid, t.I, p.295

shari'at mais suivait la shari'at de Moïse¹. "On désigne aussi cette sorte de Prophète comme "prophétie enseignante, notification (nabuwat al-ta'rif) que l'on peut désigner étymologiquement comme "gnostique", car son enseignement est la gnose (ma'rifat) de l'Essence, des Noms et des Attributs divins"².

4°) "Il y a le Nabî Envoyé qui, en plus des qualifications spirituelles précédentes, ne vit plus sous la shari'at d'un Prophète antérieur, mais est envoyé pour révéler aux hommes une nouvelle shari'at"³. Cette catégorie de prophètes est celle des hommes à la décision résolue (culû'l qazz); ils accusent ce qu'on appelle techniquement "la prophétie législatrice (nabuwat al-tashri)"⁴.

L'Ismaélisme en connaît six : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Moḥammad⁵.

Abû Ishâq n'étudie dans son oeuvre que cette dernière catégorie de prophète.

3. Processus de la Révélation

Notre auteur a souligné au début du chapitre II que la condition essentielle pour qu'un homme reçoive le don de Prophétie est qu'il réunisse en lui toutes les caractéristiques de l'Homme Parfait. C'est grâce à cette qualité que le Prophète est relié au monde supérieur et qu'il reçoit l'assistance divine

1. H. CORBIN, En Islam iranien, t.1, p.236

2. Id, ibid, t.1, p.252

3. Id, ibid, t.1, p.259

4. Id, ibid, t.1, p.252

5. Cf. ibid, chap.IV, p.32 et chap.VII, p.63; cf. aussi H. CORBIN, En Islam iranien, t.1, pp.239, 251-252 et H. CORBIN, Histoire philosophique et dogmatique de l'Islam, p.80.

de l'Âme Cosmique¹. C'est par sa connaissance des intelligibles qu'il surpassa les intellects humains².

Cette jonction avec le monde céleste se fait par la révélation de l'Ange que les auteurs ismaéliens désignent par le terme technique wahy. Ce terme n'est pas employé une seule fois dans notre texte, le terme talyid (assistance divine) est le plus souvent utilisé pour conférer la même signification.

Les auteurs ismaéliens ont fourni des explications longues et détaillées pour confirmer la supériorité absolue du Prophète et de l'Âme sur tous les êtres grâce à leur pureté intérieure et à l'inspiration de leur Âme.

Pour montrer ce qui sépare l'inspiré du commun des hommes, al-Mo'ayyad écrit: "Les âmes humaines sont au service de leurs humeurs et ne peuvent connaître les choses que par l'intermédiaire des cinq sens, aussi n'arrivent-elles à concevoir les choses qu'au moyen des sens, tandis que les Prophètes eux, conçoivent toutes les formes quelles qu'elles soient, au moyen de leur âme cristalline, sans aucun intermédiaire de leurs sens. La cause en est le rapport étroit qui existe entre eux et les anges grâce à la substance subtile de leur âme; ils sont ainsi visibles aux anges qui leur dictent des textes; les Prophètes législateurs (Notaqû) reçoivent ces textes et nous les communiquent par le langage articulé que nous pouvons saisir..."³.

L'Imâm Ja'far al-Şâdiq signale que la pureté intérieure de l'inspiré dépend de la pureté du corps, c'est seulement

1. Maqalât, chap. IV, p. 34

2. Ibid, chap. IV, p. 29

3. Cf. al-Mo'ayyad, Maqalât, t. I, p. 63; SPJMSQ'INĪ, Kitāb al-Isnād, p. 50 cité in G. FAKI, Les idées religieuses et philosophiques, p. 201.

lorsqu'elle est réalisée que l'ouverture au monde invisible lui est possible. Le corps et le cerveau étant purifiés de leurs souillures, l'intelligence devient pure et cristalline et c'est alors qu'elle peut recevoir les empreintes du monde subtil. A ce moment le Prophète peut annoncer ce qui se passe dans le monde subtil et ailleurs en un langage corporel composé de mots articulés¹.

Le Prophète reçoit en propre la Révélation (al-wahy) alors que l'Inâm reçoit l'inspiration (ilhâm).

H. KERMÂNÎ définit le "wahy" comme la perception qu'a le Prophète des lumières de l'Esprit sacrosaint et leur acheminement vers l'âme de celui-ci².

Pour ^CAlî ibn Walîd le "wahy" est la réception par l'âme du Prophète de ce qui vient du Verbe à l'Intelligence, mais l'inspiration ne doit pas contredire les conclusions auxquelles aboutit l'âme rationnelle au moyen de ses propres facultés³.

Ainsi, il y a toujours un intermédiaire entre Dieu et les hommes. Il se manifeste de trois manières comme l'indique le Qorân (42/51): "Il n'est point donné à l'homme que Dieu lui adresse la parole; s'il le fait, c'est par Révélation, ou à travers un voile ou bien par la voie d'un apôtre"⁴.

1. Ja^Cfar ibn KANÛR AL-YAMAN, Sarâ'ir al-Motacâ, p.8 cité in H. PERÛ, Les idées religieuses et philosophiques, p.261.

2. H. KERMÂNÎ, Kéhat al-^CAdl, p. 404

3. W. IVANOW, A Creed of The Fatimids, n° 25, p.33

4. H. KERMÂNÎ, Kéhat al-^CAdl, pp. 404-416; SEJESSÂNÎ, Lehât al-Holowât, p.60.

Pour Kermânî ces trois modes d'aide inspiratrice sont respectivement dévolus aux trois Archanges révélateurs: SeraphaÛl, MichaÛl, et Gabriel (ou aux trois entités appelées Jadé, Ithâ, Khayrîl)^x qui sont trois hypostases reliées l'une à l'autre. Sefestânî précise que le premier mode est réservé aux Rongisseurs de la Loi (Moqarrâ) le second à l'Asân (fondement de l'Islam) et le troisième à l'Imâm¹.

Il faut donc que l'Âme du Prophète assume le rôle d'un miroir qui corporalise sous forme de lettres et de sons, sans le déformer, le Verbe divin qui est donné à son intellect saint de sorte que son message devienne compréhensible à la communauté à laquelle il s'adresse².

A) Initiation du Prophète

Pendant pour atteindre au niveau où l'inspiré peut entrer en communication directe avec le monde des Intelligences célestes, le monde de la Révélation, il lui faut subir d'abord une "propédeutique" d'initiation spirituelle terrestre qui le forme à sa vocation de futur Prophète. Cette question est d'un intérêt particulier; elle a retenu l'attention des penseurs ismaéliques de tradition fatimide et yéménite. Nous trouvons des allusions dispersées à l'initiation du Prophète dans les oeuvres d'Alamût et de la période post-Alamût³.

1. SEFESTÂNÎ, Ithâ al-Mobawât, p. 60.
 2. Cf. H. CORBIN, En Islam iranien, t.III, pp.225 ss.; se référer aussi Id, ibid, t.I, chap.IV "Phénomène du Livre Saint", pp. 139 ss., cf. INHÊSÂ AL-SAPÂ, Rasâ'il, t.IV, p. 97
 3. Particulièrement les oeuvres de Khayr Khwâh-e Herâtî
- x. Al-Asân, Ithâ, Khayrîl sont trois facultés données à l'Âme Cassique pour qu'elle puisse agir sur le monde. SEFESTÂNÎ, Asân al-Mobawât, pp. 100-101 (et p. 100-101)

Abû Ishâq n'a pas étudié cette question de l'initiation prophétique sauf pour le cas d'Abrahâm, sans doute parce que son enseignement devait contenir les sujets essentiels de la doctrine ismaélienne sans entrer dans les approfondissements théologiques¹.

Voyons ce qui a été dit sur ce point important. Les auteurs intimidés qui ont discuté de la formation préliminaire du Prophète², le présentent à deux niveaux: l'initiation par les dignitaires corporels, incarnés (ḥudūd mojaṣṣada), et l'initiation par les dignitaires célestes (ḥudūd mojarraḥa ʿalawīya). La fonction des premiers consiste à faire progresser l'inspiré dans tous les rangs de la hiérarchie spirituelle en commençant par le croyant et se poursuivant par le licencié (ma'ādhūn), l'aïle (jonāḥ), l'Attaché (lâḥiq), l'Imâm, l'Asās pour finir par atteindre le rang de ḥāṭib³.

Les auteurs appuient leur thèse par des versets qorâaniques et des traditions prophétiques. Ils mentionnent le récit d'Abrahâm et de sa vision des étoiles (Qorân 6/76)⁴, c'est à dire des dignitaires terrestres qui l'initierent tour à tour jusqu'à ce qu'il fut promu au rang de Prophète. Les textes d'Alamût parlent dans ce contexte de la rencontre de chaque Prophète avec le ḥajjat de l'Imâm de leur époque⁵.

1. Ḥaṣṣ-ṣab, chap. V, p. 39; NAṢĪR-ODDĪN ṬĀSĪ, parle de cette initiation du Prophète Abrahâm sans parler de celle des autres Prophètes, Ṣaḥīḥ-ṣawābāt, chap. XXIV, p. 91 du texte.
2. Qāḍī ʿAḤMAD, Asās al-Ta'wīl, pp. 110-114; Jaʿfar ibn MAḤMŪD AL-YUNʿĀN, Ṣaḥīḥ al-Ṣawābāt, p. 202; Ibn AL-WALĪD (CĀSĪ), al-Bihar al-Jāmiʿa fī al-Ṣawābāt, p. 134; Ibrahim AL-ḤĀSĪBĪ, Ḥaṣṣ-ṣab, p. 200; NAṢĪR-OL-AḤMAD, Ḥaṣṣ-ṣab al-Jāmiʿa, p. 100; H. COMBES, Œuvre des deux Sarras, étude préliminaire, pp. 95 ss, Ṣaḥīḥ-ṣawābāt, Ṣaḥīḥ-ṣawābāt, p. 60.
3. Ṣaḥīḥ-ṣawābāt, Ṣaḥīḥ al-Ṣawābāt, p. 100.
4. Ḥaṣṣ-ṣab, p. 39; Ṣaḥīḥ-ṣawābāt, p. 112; Jaʿfar ibn MAḤMŪD AL-YUNʿĀN, Ṣaḥīḥ al-Ṣawābāt, pp. 9-10, voir infra, Ḥaṣṣ-ṣab chap. V, p. 39.
5. Kāẓim AL-ḤĀSĪBĪ, Ṣaḥīḥ-ṣawābāt, pp. 14-17 du texte.

Les références que fait Abū Ishāq au soleil, à la lune et aux étoiles sont respectivement des symboles de l'Imān, du Hojjat et du Da'ir¹.

On présente/commence ainsi, parmi les Prophètes initiés, Moïse avec Jethro (ou Sho'ayb) ou avec Khidr², Mohamamad et les cinq intermédiaires au sujet desquels le Prophète aurait dit: "J'ai reçu de cinq, j'ai communiqué à cinq, il y a cinq intermédiaires entre mon Seigneur et moi."³.

Nāṣir-e Khosraw, en mentionnant cette pentarchie divine médiatrice entre Dieu et le Prophète Mohamamad, identifie ses membres du Plérôme céleste des Intelligences: Salama, Lawh, Jadd, Path, Khayr ou Caol, Hafs, Seraphaül, Michaül et Gabriel⁴.

"L'Envoyé de Dieu a dit: Je reçois la Révélation divine (wahy) de Gabriel, Gabriel la reçoit de Michaül et Michaül la reçoit de Seraphaül; Seraphaül la reçoit de Lawh Mahfûz (Tableau Secret, l'Âme du Monde, le Tâli); celle-ci la reçoit du Salama (l'Intelligence, le Sâbiq). Ainsi, le ta'wid (l'inspiration divine) se conjoint avec les Prophètes Énonciateurs (Notâq) par l'intermédiaire de cinq dignitaires célestes et à partir

1. Hafṭ-Pāh, chap.V, p.43; Khayr KIRWÂN, Kalām-e Pir, chap.V, p.67 du texte; id, Shenākht-e Imām, p.2 du texte.
2. id, ibid, pp.14-15 du texte Al-MO'YYAD, al-Maṣāḥib, T.I, p.98 (La vision des astres donnée à Abraham signifie: Le Prophète (Soleil), l'Imām (lune), les Hojjat-e Dîn (étoiles). Abū Pirās, Kātib al-Shāfi'a, p. 94 du texte donne, pour les symboles de cette vision, une signification un peu différente: dā'ir (étoile Hojjat (lune), Māṣūm (soleil), Imām de l'Époque (le souverain de tous les Gres).
3. Ja'far ibn MANSUR AL-YAMAN, Ta'wīl al-Nawāḥid, pp. 204-206; NO'AYYAD, Māṣūm, IV, p.8; Ibrahim AL-HANIDĪ, Kanz al-ʿUlūm, p. 210.
4. Nāṣir-e KHOSRAW, Khawāṣṣ al-Khawāṣṣ, chap. 67, p. 199; H. CORBIN, Étude préliminaire pour le livre des deux Sciences, p. 95. Selon SEBERT⁵, les cinq dignitaires spirituels sont ceux mentionnés ci-dessus; ils correspondent aux cinq dignitaires corporels: Asā, Māṣūm, Lawh, Jadd, Path (Hojjat al-Dîn, p. 123).

des Prophètes va se conjoindre avec les Mostafibîn (les néophytes) par l'intermédiaire de cinq dignitaires terrestres...¹.

Sayyed Sohrâb Walî Badakhshânî qui appartient à l'école de Nâsîr-e Khosraw fait correspondre ces cinq dignitaires célestes aux membres du hiérocosmos présents en ce monde et qui sont: Kâfîq, Imâm, Arâq, Mâh, Hajjat².

De cette hiérarchie, notre texte comme les textes d'Almûst ne citent que l'Intelligence Cosmique et l'Âme Cosmique (Nâf-e Koll), celle-ci comporte le Prophète au cours de sa mission prophétique, il en est l'épiphanie terrestre, puisque c'est elle qui est le Dénominateur de ce monde et doit, à travers le Temps mesuré par les cycles de la Prophétie et de l'Incarnat, reconduire son Plérôme à la perfection de la Première Intelligence. Comme nous l'avons évoqué précédemment, c'est grâce à ces Âmes nobles et parfaites que sont les Prophètes et les Imâm que l'Âme Cosmique comble son "retard" et réintègre son origine"³

Quant à Naqiroddîn Fûsî, il observe que la Révélation est transmise au Prophète par l'intermédiaire des entités spirituelles (ruhâniyât) et des anges et c'est ce qui fait du Prophète un disciple avant d'être un précepteur⁴.

Alî ibn al-Walîd va plus loin en donnant les noms des cinq dignitaires contemporains de Moïhammad qui l'ont initié

-
1. Qâdî MO'HAMMAD, Asfâr al-Ta'wîl, p.70, cité in H. CORBIN, Herméneutique spirituelle comparée, p. 173, note 166; AL-MO'AYYAD, al-Mawâzîh, t.1, p.222 cité in K. HUSSEIN, Diwân al-Mo'awwad p. 92;
 2. Sayyed SOHRÂB, Shâfi'a, chap.2, p.8;
 3. Hafîz-e Shâh, chap.IV, p.33
 4. NAQIRODDÎN FÛSÎ, Maqawwimât, chap. XXIV, pp.82-83.

respectivement à l'enseignement d'Adam, de Noé, d'Abraham, de Moïse et de Jésus¹.

Ainsi donc, la suscitation d'un Prophète suit une lente alchimie dans la personne même du Prophète comme nous venons de le voir et ne se fait pas sans le concours des entités cosmiques qui préparent sa venue. Napfiroddîn Tûfi dit à ce propos "Quand le moment et le temps arrivent par le Décret divin où le détenteur de la Loi divine (sharif^{Cat}) doit se lever et où les choses du monde matériel doivent vêtir un autre visage, alors la Religion (millat), l'état, les langues, l'éthique, les coutumes et les transactions se transforment progressivement. Les figures célestes (les étoiles) se dessinent de telle façon qu'elles rendent propice l'apparition de la personne du Prophète comme forme d'épiphanie de l'Âme Cosmique et (lui permettent) de recevoir l'inspiration divine et d'assumer le dépôt du message divin (...). Ceci signifie que l'inspiration et l'audition du message (wahy wa'l ilhâm) resplendit dans son âme venant de l'Âme Cosmique qui est la Table Gardée (Lauh-e Mahfûz) car

1. Ibrahim AL-JÂMIDÎ, Kanz al-Malad, p.210; Ces données sont d'autant plus intéressantes depuis que les recherches de Osman Yahyâ l'ont amené à établir historiquement la présence d'une école gnostique judéo-chrétienne en Arabie avant l'avènement de l'Islam et dont les membres auraient initié Mohammad aux révélations des prophètes bibliques et à la gnose. La mention de Khadija comme initiatrice du Prophète est significative si l'on sait que dans l'Israélisme elle est considérée comme "le Noé de la dernière période précédant la période de Mohammad: comme Noé pour Moïse, elle fait garder ses troupeaux par Mohammad, et elle sera la mère de Fatîma à qui s'origine toute la lignée des Imâm de cette période". Idris CIMÂDODDÎN, Nahr al-Kawâbir, chap.XIV, cité in H.CORBIN, Etude préliminaire pour le Livre des deux Sacerdotes, p.95. Cf. aussi Ibrahim AL-JÂMIDÎ, Kanz al-Malad, p.210, Khadija, Noé du Maître du Temps, épouse le Prophète exotériquement et écotériquement comme le fit Abraham avec Sara et lui confie la fonction (le rang, rothâ) de la rebouant et de la rinâant.

450 Firdô, al-Shâhîd al-Mahdî, pp. 13. et 210, ce sont Abû Ishâq, Khadija, Zayd, Sarî, al-Baysara. dans Statistik al-Madîna, t.1, p. 17 (al-Shâhîd al-Mahdî), ce sont Abû Ishâq, Zayd, Ubayy bin Ka'ab, Sarî, al-Baysara.

l'Âme du Prophète est la forme de manifestation (maḥar) de l'Âme Cosmique."¹.

Signalons que dans la hiérarchie fatimide, le Prophète est l'homologue non pas de l'Âme Cosmique, mais de l'Intelligence Cosmique (ʿAql-e Koll).² Si la hiérarchie que présente Abū Ishāq est celle d'Alamūt, il garde, à titre d'habitude, les dénominations fatimides pour les deux figures du Rūḥān et de l'Arḥān³, dans un passage seulement et ne les mentionne plus dans le reste de son oeuvre.

-
1. NAṢĪRODDĪN ṬŪSĪ, Naṣawwarāt, chap. XXIV, p.83 du texte; SEJES-ṬĀNĪ mentionne aussi le concours des mouvements des astres dans l'avènement d'un Prophète, Ithbāt al-Koborāt, p.71
 2. H. KENNĀNĪ, Rāḥat al-Aql, p.66
 3. Cf. Haft-Nāb, chap.IV, p.33.

III. CYCLE PROPHÉTIQUE

1. Processus et cause

La théosophie ismaélienne enseigne que le salut des hommes s'accomplit par la Religion prophétique¹. Or, la prophétie est propre à un cycle d'occultation où progresse le message prophétique apporté par une série de Nabi dans un Temps qui est articulé selon des périodes cycliques. Ce Temps cyclique, qui commande la genèse de l'histoire et son eschatologie, a été perçu différemment par les auteurs ismaéliens de langue arabe et de langue persane, mais derrière leurs explications philosophiques ou symboliques se cache une intention commune. Cette diversité d'idées au sein des Najm n'est pas un indice de contradiction dans la pensée ismaélienne ; tout au contraire, elle montre la grande vitalité dont ont fait preuve les Najm au cours des siècles et révèle la richesse inépuisable des textes qu'ils ont hérités.

Abū Ishāq, tout en indiquant les données essentielles du déroulement cyclique de l'histoire religieuse ne se livre cependant à aucune explication de l'origine du cycle et du processus cosmologique qui engendra le Temps cyclique.

Pour comprendre les notions de cycle et de temps, il nous faut les insérer dans le processus cosmologique où ils prennent origine. Cette cosmologie diffère certes d'un auteur à un autre, mais tous nos auteurs parviennent cependant au même résultat et tirent la même conclusion, ainsi que nous pourrons le constater dans les pages suivantes.

Les sources ismaéliennes de tradition fatimide décrivent le processus cosmologique sous la forme d'une métaphysique de l'Être, de l'Être instauré par l'Impératif divin créateur comme on peut le voir à la lecture des œuvres maîtresses de

1. Haft-Bab, chap.II, p.11.

trois ma du IV/X ème siècle: Abû Ya^cqûb Sejestâni, Le Livre des Sources¹, Hamîdodîn Keraânî, Râhat'el-^câel²(Le repos de l'Esprit) et Nâsîr-e Khosraw, Rawshanâfi Nûrah³(Le traité de la Lumière) ou Khawân al-Ikhwân⁴ (La Table des Frères).

Quant à Keraânî, sa cosmologie ne comporte pas de dramaturgie. Son concept de la Matière et de la Forme (v.infra) annonce cependant déjà ce qui sera décrit plus tard comme un drame chez les auteurs postérieurs.

Le premier Être instauré (première Intelligence) par le KK créateur est parfait dans son essence. Il porte en lui deux dimensions. De la dimension supérieure, qui est sa relation avec le Principe instaurateur (mahdî^c), émane une Intelligence en acte (l'Âme du Monde, le premier Emané) et parfaite; de sa dimension inférieure, qui est sa relation avec son essence elle-même, émane une Intelligence en puissance (deuxième Emané) appelée Matière et Forme.

La première Intelligence et le premier Emané ont la première perfection relative à leur essence(perfection ontologique) et la deuxième perfection relative à leur forme (perfection de la connaissance), tandis que le premier Emané n'a que la première perfection.

De la deuxième Intelligence (premier Emané) procèdent sans intervalle de temps, sept autres Intelligences en acte et parfaites. Ces neuf Intelligences vont faire que le deuxième Emané, resté en puissance, passe à l'acte, en lui conférant la deuxième perfection; c'est ainsi que de cette dernière Intelligence, qui prend le rang de dixième à la suite des neuf Intel-

1. Id.; H. COHEN in Trilogie ismaélienne, 1er Traité.

2. Voir bibliographie;

3. Id.

4. Id.

lignes en acte, procèdent la création du Cosmos, et celle du monde physique. De même l'homme, né dans le monde sublunaire, acquiert sa perfection seconde par la médiation de la connaissance que lui dispensent les dignitaires du hiérococosmos qui se manifestent en ce monde de cycle en cycle, et il opère ainsi son retour au sein de la hiérarchie des Intelligences¹.

Les auteurs de la tradition yéménite ont présenté la structure du Plérôme céleste dans la trame d'une histoire symbolique en ayant recours à une dramaturgie² qui offre, sous un aspect original, un éclaircissement à la gènèse de l'humanité terrestre actuelle et détermine la voie de son retour. Les auteurs post-Alamûti donnent une explication analogue mais dans laquelle le drame ne revêt pas la même ampleur.

Voici brièvement les grandes lignes de la conception des auteurs yéménites.

Le protagoniste du drame survenu dans le Plérôme céleste est le troisième Archange, émané de la dyade primordiale des Intelligences : l'Intelligence Cosmique et l'Âme du monde. Il est l'Adam spirituel, l'Ânge de l'humanité, qui sera déchu et reculera au rang de dixième Intelligence pour avoir retardé dans l'Attestation de l'Unification de l'Unique (Shahâdat) . Ce retard est causé par son refus de reconnaître la précellence de l'Âme du monde qui l'a devancé dans l'être. Il croit pouvoir atteindre au Principe suprême sans l'aide de la limite (hadd), ce dignitaire supérieur qui, tout à la fois est son champ d'horizon et réfère au-delà. Son immobilisation dans la stupour

1. Cf. Y. FAKHÂFI, Al-Fanân al-Sakî, p. 125

2. al-Haravî ibn al-Aswad lui a consacré tout un traité intitulé Ma'ârif al-Asmâ' al-Husnâ (Cosmogonie et Asclépiologie). Cf. Y. FAKHÂFI, op. cit., même traité, p. 125-126.

fait qu'il est devancé par sept Chérubins, sept Archanges ou Verbes divins¹. Ceux-ci marquent le Temps de "l'éternité retardée" que l'Anthropos céleste, une fois reconaue son erreur, "doit reconquérir pour les siens et avec l'aide des siens, c'est à dire avec l'aide des anges-sûns, aujourd'hui ceux des humains qui le suivent dans sa victorieuse conversion contre Iblîs"².

Pour sauver les anges rebelles de son Flérôme, l'Adam spirituel se fait le Dômiurge de ce monde et se prépare, au cours de la succession des cycles et des millénaires de la Prophétie et de l'Imâmat, à regagner son rang initial de troisième Archange ou Intelligence, mettant ainsi fin au "Drame dans le ciel"³.

Nâsîr-e Khosraw lui, propose pour la structure du Flérôme céleste un schéma tout différent dont se sont d'ailleurs inspirés d'une manière ou d'une autre les Ismaéliens postérieurs de langue persane et appartenant à la tradition nizari d'Alastât.

Nâsîr-e Khosraw décrit une procession de cinq hypostases archangéliques primordiales. Les deux premières sont l'Intelligence Cosmique et l'Âne du monde, les trois autres, appelés Jadd, Patî, Khavyâl sont identifiés aux Archanges Gabriel, Michaël, Seraphël⁴.

Le mouvement éternel qui met l'être de la première Intelligence, ou Archange, est un mouvement éternel d'adoration du Principe qui l'instaure éternellement à l'être. De cette

1. H. CORBIN, Frilosie ismaélienne, 2ème traité, p.162, note 43

2. H. CORBIN, Verbes divins, p.177

3. H. CORBIN, Frilosie ismaélienne, 2ème traité, (Cosmogonie et Eschatologie), pp.151-52.

4. SOZOMENOS, Frilosie ismaélienne, (Le livre des Balances), chap. XII et XIII et SOZOMENOS, chap. IV, inédits cités par H. CORBIN, le Frilosie ismaélienne, p. 93.

liturgie cosmique, par la puissance du Verbe (Nâsira), l'Âme du monde (Nâfs-e Koll) prend naissance éternellement¹.

Cette Âme est le second Archange qui est semblable au premier Archange en ce qu'il est parfait (en puissance) mais, contrairement à lui, il est imparfait (en acte), puisque son être ne précède du Principe que par l'intermédiaire de l'Archange primordial (Caql-e Koll).

De même que l'Âme est l'adoration du premier Archange, le Cosmos à son tour est l'adoration de l'Âme, avec cette différence cependant, que l'Âme ne peut achever son oeuvre, qu'elle ne peut combler la marge de son imperfection et de son incomplétude dont le Temps est le principal responsable².

De quelle manière ce "Drame" au niveau cosmique, a-t-il eu lieu ? Nâsir-e Khosraw l'explique : "Il en fut ainsi parce que l'Âme du monde (Nâfs) n'avait pas le rang de la première Intelligence et voulait se rendre semblable à elle sans intervalle de Temps. Elle échoua à surmonter son imperfection primordiale. Elle n'avait pas la même puissance que l'Intelligence Cosmique qui lui conféra l'être instantanément, hors du Temps. Quand l'Âme se mit en mouvement pour créer une entité semblable à elle, de son mouvement résulta l'apparition de la Matière primordiale (Hayûla) (prototype de ce monde). Ensuite, la Forme (şûrat) de ce monde vint à l'existence à partir de cette Matière (...) Le Cosmos se mit à se mouvoir par l'énergie que Nâfs-e Koll y infusa sous la forme des âmes du Nâtia de l'Asfia et de l'Imân et de leurs adeptes afin de conduire les énergies

1. Nâsir-e KHOSRAW, Mawâne'ât-e Nâsrah, ed. W. IVANOW, pp. 13-14 du texte et page 42 trad.

2. H. COSSIN, Semra eshshiqe, p. 150; cf. Nâsir-e KHOSRAW, Rasâ'ât-e Nâsrah, ed. IVANOW du texte et p. 86 trad.; Nâsir-e KHOSRAW, Mawâne'ât-e Nâsrah, pp. 137-139 (Liturgie cosmique du 1er Archange

de ces âmes de l'état de puissance à l'état de réalités en acte (...). La différence entre ce qu'accomplit le Çaël et ce que le Nôfa est en train d'accomplir consiste dans le fait que le premier a créé le Nôfa en dehors du Temps alors que l'Âme du monde ne peut accomplir ce qu'elle fait que dans le Temps".

"C'est par l'intermédiaire de ces âmes, qui apparaissent en ce monde de période en période, que l'Âme du monde "rectifie" l'imperfection qui lui est inhérente. Ce redressement se parachèvera avec la manifestation du Résurrecteur de la Résurrection. C'est son avènement qui constitue le but de la création du monde et tous les Prophètes ont été missionnés en ce monde pour avertir l'humanité de sa venue imminente¹.

Ailleurs Nâsir-e Khosraw indique que le Temps est l'instrument essentiel de l'Âme Cosmique pour accomplir sa mission. Il dit: "Le Temps est la cause du parachèvement des êtres naturels et ceux-ci existent par le mouvement de la Nature. Cette dernière est mise en mouvement par la rotation des sphères (aflek); elles se meuvent par le mouvement de l'Âme du monde mue par le désir. Tous ces êtres en mouvement n'auront de répit que le jour où l'Âme sera parfaite et qu'elle atteindra le rang de l'Intelligence Universelle.

Nous affirmons donc que la cause du mouvement du Temps, ce sont les sphères qui sont mues par le désir de l'Âme du monde. Donc la cause du Temps est le désir de cette Âme. L'Âme a eu besoin de créer le Temps pour faire apparaître les choses de l'état

1. Nâsir-e KHOSRAW, Rawshanî-i Nâmeh, ed. W. IVANOW, p. 26 du texte et 49-50 trad.

de puissance à l'état d'acte. L'Ame savait que tout ce qui lui est inférieur ne peut se développer sinon par le Temps (...)
Le geste, le mouvement de la plume a lieu pour faire apparaître l'écriture cachée dans la plume. La pensée de l'homme a besoin d'un instrument et d'une plume afin de faire surgir la sagesse de l'intelligence (...)
Le Temps est un instrument pour l'action de l'Ame. Il existe pour ceux qui se soumettent à l'action du monde. Mais comme l'Ame Cosmique a créé cet instrument gigantesque qu'est le Temps, acte nécessaire que l'imagination ne peut saisir ni accepter, elle l'a fait pour parfaire la Sagesse; c'est pourquoi, elle a créé un instrument de cette noblesse et de cette nécessité."¹.

Le rôle qu'assume l'Ame du monde, pour se parfaire au sein de la création est formulé d'une autre façon dans un récit symbolique d'un auteur ismaélien du X/XVIème siècle, postérieur à Abû Ishâq.

Ce monde a été créé à la demande des membres du deuxième rang (saf-e dovvom) (c'est à dire ceux du Plérôme de l'Ame du monde, qui est le deuxième être à exister après la première Intelligence dont elle émane) pour leur permettre de regagner le premier rang (celui de la première Intelligence) car dans le monde spirituel, ils n'ont pas professé l'Unification de l'Unique (tawhid) par la certitude absolue (yaqîn) et par la réalisation du sens vrai (tahqiq) comme l'ont fait ceux du

1. Hâfir-e KHOGRAW, Khvân al-Ikhvân, chap.52 p.159

2. Nous constatons donc que la hiérarchisation des Etres du Plérôme céleste, basée sur le Tawhid caractérise particulièrement la cosmologie des auteurs post-fatimides (yéznites) comme nous en avons vu un exemple ici. M. Corbin suggère un rapprochement de cette cosmologie avec celle décrite dans Kitâb al-Asmâ' al-Sab'ah : les sept concepts de Coleman contre Amâ'îl : Asmâ' al-Sab'ah à la Genèse ismaélienne, pp.123, 124, 125, 126.

premier rang. Ils l'ont fait par imitation, par un acte passif (taqlid). Le hojjat et l'Imâm sont venus en ce monde pour les assister dans leur vocation, leur ascension vers la perfection de leur être afin qu'ils parviennent à la profession parfaite de l'Unification de l'Unique¹. Ces deux hauts dignitaires ont pour fonction de nourrir leurs âmes par la connaissance ésotérique, tandis que les membres du troisième rang, c'est à dire les exotériques, les minéraux, les végétaux et les animaux, ont été créés pour nourrir leurs corps².

Nous avons vu comment les événements qui ont lieu dans le Cosmos ont abouti à la genèse du monde et de l'humanité et pourquoi l'eschatologie ne peut s'accomplir que dans un temps mesuré et déterminé. Nous verrons aussi que toute l'histoire religieuse s'inscrit également dans un temps cyclique.

2. Les érudits de la Prophétie

Abû Ishâq mentionne que l'histoire religieuse comporte un cycle majeur de trois cent soixante mille ans dont cent soixante dix mille se sont déjà écoulés pour notre cycle.

1. Abû Ishâq sans rapporter cette cosmologie, remarque cependant que le hojjat de l'Imâm a atteint à l'unité de Dieu par sa connaissance élevée et qu'elle constitue le seul véritable acte d'adoration de Dieu (haft-âib, chap.VII, p.64). C'est aussi vers cette Unité que le Ressusciteur de la Résurrection appellera les hommes (cf. Haft-âib, chap.V, p.30).
2. Cf. Khayr KHÂIR, Taqnînat, p.2 . Notons que le hojjat et l'Imâm dans le schéma de l'auteur, font partie du premier rang, les autres membres de la hiérarchie spirituelle appartiennent au deuxième rang alors que les entités de la Religion civile font partie du troisième rang; dans l'ordre cosmique ces rangs réitérent respectivement à la première intelligence (hojjat), à l'Âme Cosmique (les membres de la Umma inférieure ou hojjat), et au Corps Cosmique (âimma âliyya) id, Ma'ânat, p.1, du texte.

avec ce schéma d'éléments, remarquons le parallèle avec le cycle dont est victime la terre et les êtres du monde matériel (quantité d'êtres qui ont une vie limitée) sans intervention à cet égard correspondant le cycle de la vie et de la mort de la vieillesse humaine.

Avant les six derniers millénaires, six grands Prophètes sont déjà venus transmettre leur message aux hommes. L'humanité attend que s'achève le cycle majeur par la venue du dernier Imâm, du Récurrecteur, qui mettra fin à ce cycle.

Cette heptade (six Nâtîq + un Récurrecteur, septième Nâtîq) qui articule le cycle prophétique correspond à distance qui sépare la troisième Intelligence (devenue Dixième), démiurge de notre monde, et les sept Verbes divins (sept Intelligences) qui l'ont devancée dans l'être et qui l'assistent encore dans son combat pour la conquête de son rang originel.

Les Ismaéliens conçoivent une succession de cycles d'épiphanie (âwur al-kashf) et d'occultation (âwur) qui se suivent alternativement comme se suivent le jour et la nuit, en nombre incalculable jusqu'à la Résurrection des Résurrections. Des chiffres différents sont proposés. C'est dans un des cycles d'occultation appartenant au cycle majeur dont cent soixante dix mille sont passés qu'Abû Ishâq situe l'histoire religieuse des Envoyés connus par la Bible et le Qurân, comme nous l'avons mentionné précédemment.

La théosophie ismaélienne professe que Dieu enseigne l'humanité par étapes successives. Cet enseignement est dispensé par la bouche de ses Envoyés, qui sont liés entre eux comme les anneaux d'une chaîne; il n'y a pas d'interruption entre leur "lignée"¹, ni de supériorité les uns sur les autres, et ils enseignent chacun un message unique. Chaque Prophète vient abroger et compléter la Loi de son prédécesseur. Parmi les cent vingt quatre mille Prophètes dont parlent les traditions islamiques, six sont venus avec une Révélation, ce sont Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mohamad.²

A) Achèvement de la Loi par la walâyat

Chaque Prophète enseigne une phase de la Religion divine: l'islam, qui signifie "acte de s'en remettre à Dieu".

1. cf. GUYOT, Asâr al-Imâmîyya, tableau où sont mentionnés chronologiquement la liste des Prophètes, des Imâm temporels et des Imâm en titre.

C'est la dénomination qui embrasse toutes les religions antérieures. Le dernier Envoyé, le Prophète Moḥammad ne parachèvera la Loi divine (shari'at) qu'après avoir confié la Prophétie à l'Inébranlable (en la personne de ^CAlī) en joignant sa Shari'at à la (Religion) de la Résurrection."¹ C'est ainsi que le verset corānique (5/67): "O Prophète, fais connaître tout ce qui est descendu sur toi de la part de ton Seigneur, car si tu ne le fais pas, tu ne t'es pas acquitté de son message; Dieu te mettra à l'abri des violences des hommes", est une dernière recommandation qui lui vient du Ciel pour lui rappeler d'accomplir son devoir : nommer ^CAlī comme son successeur.²

Quand il choisit ^CAlī pour la fonction de l'Inébranlable, la Religion fut parfaite et les versets (5/5) et 7/52) furent révélés en confirmation: "Aujourd'hui J'ai mis le sceau à votre Religion et Je vous ai comblés de la plénitude de Ma Grâce. Il m'a plu de vous donner l'Islam pour Religion" et (5/17): "La Religion pour Dieu est l'Islam"³. Abū Ishāq ne décrit pas ces événements qui se passèrent à la fin de la vie du Prophète mais il dit simplement que le Ḥadīth de Ghadīr Khumm avait pour objet Kowlānā ^CAlī ainsi que les versets corāniques (4/62) "Obéissez à Dieu et à son Envoyé, ainsi qu'à ceux qui détiennent le commandement (amr) parmi vous." et (5/60): "Certes Dieu et le Prophète sont vos protecteurs (wali)"⁴. Ces versets constituent comme on le sait, une série parmi d'autres séries alléguées par tous les Shi'ites dans leur charte de la doctrine de l'Inébranlable.

1. Cf. HADITH KUTUB NABI, Ḥadīth al-Nabi, chap. XXVI, p. 105 du texte.
2. Voir Ḥadīth al-Nabi, Ḥadīth al-Nabi, p. 154 Al-Mawḥiḍ, p. 1.
3. Ḥadīth al-Nabi, Ḥadīth al-Nabi, p. 154 Al-Mawḥiḍ, p. 1.
4. Ḥadīth al-Nabi, Ḥadīth al-Nabi, p. 154 Al-Mawḥiḍ, p. 1.
5. Ḥadīth al-Nabi, Ḥadīth al-Nabi, p. 154 Al-Mawḥiḍ, p. 1.

La Religion ne pouvait se parfaire qu'après l'institution de la valâyat des Imâm en sus des autres obligations islamiques¹.

Ainsi, la Religion prophétique fut révélée progressivement pendant les six périodes du cycle de la Prophétie, dominée chacune par un Énonciateur de la Loi. Chaque période est longue d'un millénaire, comme le suggère le Qorân (22/46):

"Certes, un jour pour ton Seigneur équivaut à mille ans dans la manière où vous comptez."

C'est dans ce sens que la piété ismaélienne homologue les six jours de la genèse du monde aux six grandes figures prophétiques et comprend le septième jour comme le jour de la Résurrection². Ce dernier jour est l'achèvement de l'Œuvre du Créateur comme on le lit dans le Qorân (7/52): "Il est celui qui a créé les Cieux et la Terre en six jours et s'assit ensuite sur le Trône."

1. Hassan b. Mûh al-Hindî AL-LORÛJî, Kitâb al-Anhâr in CADEL CAWKA, Montakhabûn Jam'îi livra p.217 et al-Ma'ârif, t.1, p. 25
Les ismaélites se basent sur sept piliers: sheïdat, purification, prière, jeûne, aumône, pèlerinage, waïyat.

2. Cf. NAÏNOÛDÛN TÛSÎ, Ta'arûfât, chap. XXVI, p. 104 du texte; KHÂKÎ KHORASÂNÎ, Dirâh, p. 58, vers 585-86;
Sayyed SOHRÂB, Sahifa, chap. 18, p. 38. H. CORBIN remarque que les Ebionites et les Manichéens présentent une heptade analogue, mais avec des variantes. Cf. Épiphanie divine pp. 151-52.

¹ L'idée du dernier Prophète découle d'une prophétologie qui reproduit explicitement les traits de la prophétologie judéo-chrétienne des Ebionites: l'idée du Vrai Prophète "se hâte de prophète en prophète jusqu'au lieu de son repos". Il y a cette différence que pour la prophétologie islamique le dernier Prophète n'est pas le Christ, mais Mohamamad, lequel récapitule tous les Prophètes antérieurs. (cf. H. CORBIN, En Islam iranien, t.1, pp.101, 261, 273). Pour la gnose ismaélienne, le dernier Prophète (Nâziq qui clôtura le grand Cycle prophétique est le dernier Imâm (Câ'im al-Qiyâma), le Résurrecteur final, l'homologue de celui en qui le Vrai Prophète trouve enfin "son repos". Ce Résurrecteur récapitule tous les Imâm, tous les Câ'im partiels qui sont apparus sur Terre depuis le commencement du monde. (cf. H. CORBIN, Épiphanie divine, pp. 151-153).

B) Mohammad, sceau des Prophètes

Le dernier Envoyé, qui clôt le cycle de la Prophétie est le Prophète Mohammad. Il est appelé le sceau des Prophètes (khâtim al-anbiyâ)¹ et cela parce que toutes les Lois ont atteint leur perfection avec lui. Sous cet aspect, on peut le comparer au vendredi qui récapitule tous les autres jours de la semaine; sa période est aussi liée à l'avènement du Réurrecteur, du Samedi (Sabbat), jour où Dieu ayant parachevé l'oeuvre de la création, s'établit sur le Trône (Qorân 52/5).

On a aussi comparé les six jours, qui représentent la structure et la perfection de la Loi religieuse, aux mutations que subit le corps humain au cours de son développement biologique. Dans cette embryologie, la convocation d'Adam serait semblable à la semence, celle de Noé à la goutte de sperme, celle d'Abraham au grumeau de sang, celle de Moïse à l'embryon, celle de Jésus aux os et celle de Mohammad à la forme complète de l'être.³

Cette embryologie est mentionnée dans le Qorân (23/12 à 14).⁴

Notons au passage que certains auteurs ismaéliens fatimides présentent le cycle prophétique d'une manière différente. Chacun des Prophètes représente une phase, un degré dans la constitution de l'homme-ange, dont la typification est le Réurrecteur. Dans cette formation, Adam serait semblable à l'argile fine

1. HASSIRODDIN FUSI, Maqawirât, chap. XXVI, p. 103 du texte. Maqawirât, t. II, p. 11

2. HASSIRODDIN FUSI, Maqawirât, chap. XXVI, p. 103 du texte.

3. Kitâb al-Isma'îliyyîn Maqawirât, p. 217

4. HASSIRODDIN FUSI, Maqawirât, chap. XXVI, p. 103 du texte. Maqawirât, t. II, p. 11

(ṣū), Moé à la goutte du sperme (notfa), Abraham au grumeau de sang (ṣalāḥ), Moïse au morceau de chair (ṣudḥbat), Jésus aux os (ṣalāḥ), Moḥammad à la chair (lahm), le Résurrecteur à une autre création (khala al-ākhar) c'est à dire à la forme humaine définitive et parfaite¹. Les six Ḥaṭṭaḥ forment donc le corps ou le temple (ḥaykal) dont l'Esprit est le Résurrecteur. Chacune de ces phases ne ressemble pas à celle qui la précède, seule la faculté de croissance est la même du début à la fin².

Ainsi "Le Prophète est appelé le Dernier Prophète car on dit: " Dieu institua sa Religion à la manière de Sa création de telle sorte qu'il (le Prophète) puisse guider ses créatures vers sa Religion et par sa Religion les (guider) vers la (connaissance) de son Unité"³. Ḥaṣṣidīn conclut "La création de la Loi religieuse s'acheva selon cette structure (ṭarṭīb) et n'eut besoin d'aucun autre achèvement et c'est pourquoi le Prophète Moḥammad a été désigné comme le Sceau des Prophètes"⁴.

En effet, continue le même auteur "comme le Prophète Moḥammad parachevait les Lois religieuses apportées par tous les Prophètes, depuis Adam jusqu'à Jésus et bien qu'il soit venu à l'existence postérieurement, dans le temps, par rapport aux autres Prophètes, il devait les précéder par la supériorité de son rang⁵. C'est pourquoi, il a déclaré: "J'ai été envoyé avec la complète Révélation (Kalām) cela signifie que tous les enseignements de Dieu sont ceux que j'ai apportés. Je fus envoyé

1. Ḥaṣṣidīn, Itḥāṭ al-ḥabīb, p. 160; n. Ḥaṣṣidī y Ḥiḍḍat Ushūḥ pour al-ḥaykal, p. n. 150er in al-Ḥaṣṣidīn Ḥaṣṣidīn Ḥaṣṣidīn

2. Ḥaṣṣidīn, Itḥāṭ al-ḥabīb, p. 160

3. Ḥaṣṣidīn 1931, Ḥaṣṣidīn, chap. XXVI, p. 103 du texte

4. Ḥaṣṣidīn, Itḥāṭ al-ḥabīb, p. 103 du texte.

5. voir Ḥaṣṣidīn Ḥaṣṣidīn, Ḥaṣṣidīn, p. 103, n. en.

afin d'agir pour votre bien (salûh) en ce monde et d'opérer votre salut dans l'au-delà; je ne sais ce qu'on fera de moi et de vous au Jour de la Résurrection." ¹

Dans ce contexte, le Prophète Moḥammad a pu affirmer: "J'étais déjà un Prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile"(c'est à dire encore non formé)². Cette sentence, remarque H. CORBIN, réfère donc non pas à la genèse historique du Prophète mais à sa réalité ésotérique, "à la prophétie primordiale, idéale qui éclot dans la pré-éternité dès avant les temps, et permane de siècle en siècle. Quant au héraut de cette prophétie primordiale, la gnose ismaélienne l'explique comme étant la Première Intelligence ou Archange du Plérôme"³.

Toutes ces considérations, qui ont mis en évidence l'insertion de la prophétie dans un déroulement cyclique et le rôle de chaque Envoyé dans la transmission du Verbe divin, amènent dès lors à réfléchir sur le dénouement du cycle de la prophétie. Moḥammad se proclamant être le dernier représentant de la chaîne prophétique, qu'advenait-il de la Religion qu'il prêchait ?

Abû Ishâq déclare: "Sa Religion abrogea toutes les religions antérieures, car le dévoilement complet de la Grande Résurrection eut lieu durant sa période, le dernier millénaire"⁴

En effet, si le cycle de la prophétie était bien arrivé à son terme, le Prophète Moḥammad inaugurerait, avec la nomination de 'Alî à l'Imâmat, un autre cycle, celui de la walâyat des Imâm. C'est d'ailleurs à son époque que

1. NAṢÎRODDÎN TŪSÎ, Tasawwurat, chap. XXVI, p.105 du texte
2. Id, ibid, chap. XXVI, p.105
3. H. CORBIN, En Islâm iranien, t. I, p.252.
4. Hâft-Bâb, chap. II, p.12.

l'Imâm fut proclamé publiquement en la personne de ^cAlf b. Abî Fâlib et cette proclamation indiquait que la Résurrection aurait lieu désormais avec les Imâm qui viendraient après lui et que le Prophète instituit l'Imâm comme prolongement de sa fonction prophétique. Abû Ishâq parle en détail de cette institution dans les troisième et cinquième chapitres, où nous reviendrons plus longuement sur cette question.

Le Prophète lui-même informa son peuple de la fin de sa mission. "L'argument général que l'on avance pour affirmer que (Mohammad) était le sceau des Prophètes repose sur le fait que chaque Prophète qui était venu avant lui, mentionnait le Prophète qui devait lui succéder en déclarant: "Ma Loi trouvera son achèvement dans la Loi qu'il vous apportera". Il informait aussi les hommes de l'avènement de la Résurrection et annonçait de bonnes nouvelles. Comme Mohammad était le dernier Enonciateur et Rapporteur de l'avènement de la Résurrection, il déclara: "J'ai été envoyé à égalité avec le Résurrecteur de la Résurrection comme sont égaux les deux index (des mains) mais je suis venu un peu en avance (sur lui). "Comme il ne devait plus y avoir de Loi nouvelle après lui et que la Loi et la Convocation (da'wat) de tous les Prophètes devaient être scellées par la Convocation de Mohammad dans l'avènement de la Résurrection, Mohammad était donc le sceau de tous les Prophètes et de leur Loi." ¹

HAJIRÖDDIN TÜSÎ Tanawwârât, chap. XXVI, pp. 103-104 du texte.

Nous avons vu de quelle manière les auteurs ismaéliens ont conçu un schéma cyclique de la Religion où ils ont inséré la Prophétie et la walâyat comme deux phases représentant chacune une dimension de cette Religion.

Nous étudierons donc le rôle que joue le Prophète dans la première phase dont la Sagesse divine a fixé les limites et déterminé les projets.

Nous verrons les conditions dans lesquelles le Prophète est appelé à établir une Loi, le rôle purificateur de celle-ci pour la société des hommes puis l'enseignement que le Prophète délivre en termes symboliques afin de faciliter aux hommes la compréhension des vérités du monde suprasensible. Cet enseignement du Prophète nous conduira à étudier le sens du symbole et à admettre les différents niveaux d'univers auquel réfère chaque symbole. Enfin nous reconnaitrons avec notre auteur l'incapacité de l'homme ordinaire à entreprendre seul le déchiffrement progressif de la Parole symbolique du Qorân qui détermine son salut. Abû Khâq nous conduit à méditer ici au sujet de l'équité divine, idée développée avant lui au Xème siècle dans un roman d'initiation intitulé le Sage et le Disciple (voir supra p. 66). L'équité divine consiste à reconnaître d'une part les Imâm comme les contrepoids faisant équilibre (justice) à l'ignorance et l'impuissance foncières de l'homme et d'autre part à voir, dans l'institution de l'Imâmât, une garantie et une miséricorde de Dieu envers l'homme. Instituée par Dieu comme un organe de salut, l'Imâmât devient pour l'homme une voie sûre pour sa libération et ce par que l'homme peut répondre totalement à l'appel de Dieu sans jamais craindre de tomber ni dans l'association nalf (shirk) ni dans l'agnosticisme. (ta^cfil).

IV. ÉTABLISSEMENT D'UNE LOI (shari'at)

1) Rôle du Prophète

Chaque grand Prophète apporte une Loi divine, une Shari'at¹ pour convoquer les hommes à la vérité ésotérique (haqiqat) et les conduire à leur salut². La Shari'at est appliquée pendant une période approximative de mille ans, jusqu'à être abrogée par le Hâjja suivant³. Le passage d'un Hâjja à un autre forme un cycle mineur (dawr saqhir). Le cycle de sept Ho-taaâ est le cycle majeur (dawr kabir) qui est inauguré avec

1. Certains auteurs de l'époque fatimide comme Sejestâni et Abû Virâs, soutiennent qu'Adam n'apporta pas de shari'at, parce qu'il n'a pas exigé qu'elle soit conservée, comme il se doit pour toute loi, c'est pourquoi ils ont décrété son cycle, cycle volontaire (shar al-irâdâ) où rien n'est obligatoire. Cf. Abû Virâs, Al-irâdâ, p.7. Voir H. CORBIN, Commentaire corrélatif immédiat, qui mentionne l'échec d'Adam à instituer une shari'at, pp.108-109. Abû 'Abdallah b. Mohamad AL-MANSHÛR (251/942) déclare qu'Adam n'était chargé d'aucune "tasîm", c'est à dire fonction de formation; il apporte seulement le qilm, la connaissance spirituelle sans prescrire le culte pratique (qanûn); cf. Kitâb al-Mahzûb éd. W. IVANOW, Studies in Early Persian Ismailism, p.110.
2. Haft-âin, chap.II, p.12
3. Ibid, chap.II, p.12

Adam et clôturé avec le Résurrecteur. Ce dernier n'apporte pas de nouvelle sharif^Cat mais il a pour rôle de révéler le sens ésotérique de toutes les révélations antérieures. Il met fin au cycle majeur d'occultation et inaugure le cycle d'épiphanie (dawr al-kashf)¹.

Ainsi la notion de cycle (orbite des êtres de l'univers) est étroitement liée à celle du temps de la Prophétie. Le monde inférieur tourne grâce à la régence de la Sphère à laquelle l'orbite de l'univers est assujettie. Tous les êtres du monde sont soumis au contrôle des sept planètes régulatrices que la Sphère entraîne dans son mouvement régulier autour de son orbite. Les Natqâ sont appelés les maîtres des cycles (ashâb al-adwâr) parce qu'ils représentent l'orbite du monde des hommes et l'axe autour duquel tourne le hiérocosmos. Le Râtîq entraîne lui aussi, dans le mouvement de sa sphère, les hommes qui répondent à son appel.² Le sharif^Cat est l'ensemble de la révélation que reçoit le Râtîq pendant toute la durée de sa mission. Elle contient toutes les prescriptions pour l'organisation de la vie matérielle et de la vie spirituelle du croyant.

Nous avons vu que l'établissement d'une sharif^Cat est consécutive à l'entenêbrement des âmes à la veille de notre cycle d'occultation.

2. But du Prophète

Le Prophète apporte une Loi pour établir l'ordre au sein de la société.³ Si l'homme était abandonné à son propre

1. Asâs al-âdîm, al-Râtîq al-akbar, pp.191-193

H. G. F. N., Asâs al-âdîm, 2ème traité, pp.181-183

2. Alâs Râtîq al-âdîm, al-Râtîq, cité in H. G. F. N., Asâs al-âdîm, p. 295.

3. Asâs al-âdîm, al-Râtîq, p. 295.

sort, ses désirs seraient multipliés et il se comporterait d'une manière pire que les animaux¹. La Loi divine a pour but de préserver l'homme de la corruption des corrupteurs, comme l'âme préserve le corps et lui garde la vie².

Sejestâni indique les bienfaits de la Loi pour la société des hommes. Pour lui, la Loi est purificatrice. Elle est semblable à la médecine qui poursuit trois buts:

- connaître les natures et les tempéraments, et ainsi elle est semblable aux réalités métaphysiques qui sont cachées sous la lettre de la shari^cat;

- ôter les maladies des corps pour leur redonner la santé de la même manière que la shari^cat ôte le mal des natures viles.

- entretenir la santé dans un corps sain, de même qu'il est nécessaire d'avoir un savant sain et pieux pour établir la shari^cat. Il est ainsi prouvé que la dévotion à Dieu ne peut se faire sans l'intermédiaire d'un Prophète dans le monde corporel³.

C'est pourquoi cette Loi est applicable à tout le monde, sans distinction.⁴ Dans ce sens elle est supérieure à celle des rois, car elle dirige la totalité des hommes sans distinction de classe, sans accorder de privilèges à personne⁵.

1. SEJESTÂNI, Ithbât al-Mobawwât, p.176

2. HÂSINE KHODJÂÛ, Lawân al-JEMÂN, chap.44, p.142

3. SEJESTÂNI, Ithbât al-Mobawwât, p.65

4. HÂSINE KHODJÂÛ, chap.IV, p.30

5. Idris, chap.IV, p.30

"S'il n'imposait pas à tous des règles uniformes, les principes de sa prédication ne seraient jamais établis et fermement enracinés¹." La Loi est un médicament qui guérit toutes les maladies tandis que celle des rois n'en guérit que certaines.²

Pour comprendre en quoi l'établissement d'une Loi est un bienfait pour l'ensemble de la société humaine, il faut expliquer les aspects de cette Loi dont les prescriptions doivent servir à guider les hommes à chaque moment de l'histoire vers une purification progressive de leur être.

Ainsi, avant d'aborder la manière dont le Prophète conduisit son enseignement, il nous faut tout d'abord préciser l'aspect dual de la Loi révélée et ses implications.

3. Dualité du Livre révélé

Le terme tanzil qui implique l'idée de descente réfère en propre à la Révélation divine qui "descend" sur le Prophète³, par l'intermédiaire de l'Ange de la Révélation.

Le terme qui forme un couple avec tanzil est ta'wil ; il connote l'idée de remontée à l'origine, à l'archétype. Le ta'wil opère un mouvement opposé au premier. Il réfère en propre à la fonction du successeur spirituel du Prophète, le Naqi ou Imâm de chaque époque, qui "reconduit" chaque donnée de la Loi révélée à sa vérité spirituelle (haqiqat).⁴

1. KÂŞİRODDİN FÛSÎ, Şarḥ-ı Kur'ân, chap. XXIV, p. 64 du texte.

2. Cf. ŞEHENŞÂHİ, İlhâm-ı al-ḥabowât, p. 36 et KÂŞİRODDİN FÛSÎ, Şarḥ-ı Kur'ân, chap. XXIV p. 64 du texte;

3. İlhâm-ı al-ḥabowât, chap. IV, p. 32

4. İlhâm-ı al-ḥabowât, p. 15 et chap. IV, p. 32; cf. KÂŞİRODDİN FÛSÎ, Şarḥ-ı Kur'ân, chap. XXIV, p. 60 du texte.

Selon une autre image, le tanzi est semblable au rêve et le ta'wil est semblable à l'état de veille.¹ Le premier est le symbole, l'indice du second², de la chose symbolisée, il est l'aspect exotérique(zâhir), il représente le détail(fa'c) de la Loi divine, tandis que le second constitue l'ésotérique et représente les principes, l'essence de cette Loi (asdl).³

Dans la mesure où exotérique et ésotérique (zâhir et bâtin) dépendent intimement l'un de l'autre⁴, fonction prophétique(nobawrat) et fonction initiatique de l'Imâm(walâyat) sont en co-dépendance réciproque, en solidarité et inséparables.

Le tanzi est changeant alors que le ta'wil est/constant.⁵ En effet, "le ta'wil, oeuvre de l'Imâm, selon l'étymologie même du mot, consiste à "reconduire" à l'archétype, c'est à dire à l'état de repos, le spirituel mis en mouvement par le Prophète. C'est pourquoi, le ta'wil est unique et constant, tandis que le zâhir des Prophètes est mobile, changeant de période en période. Le ta'wil "ramène" la lettre mobile et muable à l'immuable de l'ésotérique."⁶

1. Sayyad SOHRAB, Şahifa, chap.32, p. 46; la même idée est soutenue par NAŞIRODDIN TÛSÎ, Waşawwrat, chap. XXIV, p. 83 du texte.

2. Haft-Râb, chap.IV, p.30

3. Ibid, chap.IV, p.32

4. Pour les termes de zâhir et bâtin, cf. W. IVANOW, Studies in Early Persian Ismailism, p.130. cf. H. KERMANI, al-Maqâbil fi'l-Imân, pp.47ss.

5. Haft-Râb, chap.IV, p.31

6. R. COHEN, Triologie ismaélienne, 1er traité, p.39, note 62 (de NAŞIR-e KHOSRAW, Khawâ al-Ikhwân, p.181)

Le Prophète a insisté, en ces termes, sur cette dualité du livre révélé: "Chaque verset qui m'est descendu comporte un sens exotérique et un sens ésotérique."¹

Pour Kermānī (Ḥamīdoddīn), le ta'wīl consiste à établir la correspondance entre tout ce qui englobe le monde de la Religion, le hiérocosmos, et tous les existants."²

La question se pose alors: qui peut opérer le ta'wīl du Livre sacré? Les Ismaéliens disent que Dieu a défini ceux qui pouvaient en avoir la connaissance, dans un verset du Livre(3/5):

Personne ne connaît le ta'wīl du Qorān excepté Dieu et ceux qui sont enracinés dans la science³. Ils diront nous y croyons. Tout ce qu'il renferme vient de Notre Seigneur; Qui, il n'y a que les hommes enracinés dans la science qui réfléchissent."

Signalons que ce verset a été interprété de manière différente par les Sunnites et par les Shī^cites. Kermānī s'entort pour affirmer que l'exclusivité de la connaissance de l'herménéutique spirituelle du Qorān revient à Dieu, au Prophète et à ceux qui sont versés dans la gnose, c'est à dire les Imām. Attester sa nécessité et l'obligation de la connaître est exigée de chaque musulman sous peine d'encourir les châtements éternels.⁴

On cite aussi un autre ḥadīth prophétique: "Il y a parmi vous celui qui luttera pour le ta'wīl du Qorān (cela se réfère à ^cAlī) comme moi je combats pour le ta'wīl".⁵

1. NĀSĪRODDĪN ḤUSĪ, Tasawwufāt, Kitāb al-Azhar, vol. VII, pp. 747-48; cf. ^cAlī b. al-WALĪD, Tāj al-Aqā'id, p. 116

2. KERMĀNĪ, Rāḥat al-^cAql, p. 209

3. NĀSĪRODDĪN ḤUSĪ, Tasawwufāt, chap. XXVI, p. 115 du texte.

4. KERMĀNĪ, al-Masā'il fī l-Imāmat, pp. 66 à 73; al-MO'AYYAD, Atajīb II, pp. 408-409. Notons aussi que les Ismaéliens s'accordent avec Averroès sur cette lecture du Qorān 3/5. Voir Ibn Ruḥ, Tratado de al-ta'wīl sur l'accord de philosophie, suivi de l'appendice (dhawā'ir), p. 10 dactylé, et trad. L. Couder, 3^e éd., Alger 1943) et trad. pp. 15-16 de l'éd. de George F. Hourani, Leiden, 1929.

5. NĀSĪRODDĪN ḤUSĪ, Tasawwufāt, chap. XXVI, p. 117 du texte; Khayr KHWĀB,

4. Enseignement du Prophète

Nous avons souligné précédemment que la mission du Prophète consistait à rendre à l'homme son statut d'homme véritable et que cela ne peut s'effectuer que par une pédagogie spirituelle. Or l'homme ne peut avoir accès directement à la compréhension des réalités métaphysiques. C'est pourquoi les auteurs ismaéliens et Abû Ishâq ont insisté sur le fait que le Prophète dispense son enseignement dans un langage symbolique mais tel que les hommes peuvent le comprendre sans difficulté.

S'ils refusent ces symboles sensibles, il leur en présente d'autres. Cet enseignement aux expressions symboliques est pareil à des chaînes ou à des liens. Il est donné à ceux qui ne peuvent passer au-delà de la compréhension des choses sensibles pour arriver aux intelligibles.¹ Ces hommes sont ainsi comparables à des bêtes qu'il faut lier, attacher avec des chaînes pour les guider vers la voie droite. Mais à ceux qui sont plus évolués sur le plan spirituel, le Prophète transforme les symboles sensibles en données intelligibles².

Hosayn ibn al-Walîd explique la raison pour laquelle le Prophète a utilisé des termes sensibles pour définir la réalité suprasensible ; il dit ceci : "Comme les âmes humaines sont noyées dans ce monde corporel n'ayant aucune connaissance du monde spirituel (âlam rūhânî) à cause de leur éloignement, le Prophète, envoyé en tant que grâce pour purifier les gens des souillures de la matière, veut les faire progresser vers

1. Hafî-âh, chap.IV, p.30

2. Id, ibid, p.30

les plus hautes stations, les transférer au monde des anges d'où ils descendirent, les faire revenir à l'état de noblesse dont ils déchirent. Sachant ne pouvoir les sauver d'un seul coup en raison de l'emprise que la matière exerce sur eux, car ils ne s'intéressent qu'aux choses sensibles et ignorent les intelligibles et les choses subtiles et invisibles, il a vu que le transfert de leur situation ne pouvait s'effectuer que par étapes, organisation, exercice, éducation. Il les réunit autour de lui et leur fit connaître qu'ils ont un Créateur qui récompense l'obéissance et châtie la désobéissance et le péché. Il choisit pour eux la description et le symbolisme afin qu'ils puissent assimiler tout ce qui n'est pas sensible. Il leur matérialisa les intelligibles. Il leur parla de Dieu comme d'un roi qui a puissance et pouvoir sur les soldats et les assistants, leur annonçant qu'ils le verront au Jour de la Résurrection etc. Mais ces gens n'avaient pas tous le même degré de compréhension et la même maturité d'intelligence. Il y en avait certains dont l'âme aspirait à s'élever du sensible à l'intelligible et à connaître les modalités et le pourquoi. Alors, le Prophète, comblé de sagesse leur donna la possibilité de profiter de tout ce qu'il avait apporté. Il en fit une manifestation exotérique (gâhir) accessible à tous et une réalité ésotérique (hâsînat), réservée à ceux qui sont doués et perspicaces. Les vulgaires et les ignorants n'ont connu que l'extérieur de la parole divine, ils se sont passés des significations profondes, mais les gens perspicaces sont allés demander les véritables significations aux dépositaires du trésor de Dieu, les Imâm hâsîna du Prophète".¹

1. Kutub al-Imâm al-Mawdûdî, al-Idâra wa'l-Idâra, pp. 17-22, cité in n. 2001, Les faits religieux et philosophiques, p. 77

Abû Firas est également d'accord avec cette thèse, quand il reconnaît que "la vraie connaissance est de sortir des comparaisons que les Énonciateurs de Loi ont utilisées à travers leurs allusions. Ils ont rendu sensible leur parole spirituelle par affection envers les gens de leurs communautés, sachant qu'ils sont incapables de comprendre la parole intelligible."¹

C'est ainsi que l'enseignement du Prophète comporte plusieurs aspects en conformité avec les natures et la capacité de compréhension des hommes vers lesquels il est envoyé².

Ce qu'énonce le Prophète n'est que l'exotérique, l'aspect extérieur de la Révélation. A ce sujet Bagfirôddîn Êdâî dit: "Le premier rôle des Prophètes est de dispenser aux hommes la connaissance des "Noms" avant de les guider dans la connaissance de leurs significations. Il fallait les mettre sur la voie afin qu'ils atteignent leur destination."³ Ici, deux lois sont mises en oeuvre: la première est la loi de la Révélation divine (charf^cat) concernant ce monde; elle concerne la relation de l'homme avec ses semblables; le Maître qui la fait appliquer est le Prophète. La seconde est la Loi de la Résurrection et du monde de l'au-delà; elle concerne les relations entre Dieu et les hommes; les Maîtres qui dirigent en se servant de cette Loi, sont les Résurrecteurs de la Résurrection.⁴

Bien que l'enseignement du Prophète s'arrête essentiellement à l'aspect littéral et apparent de la Loi, celle-ci

1. ABÛ FIRAS, Risâlah al-Jadîdah, p.91

2. Mustafâh, chap.II, p.12

3. IMÂM QADÎ: FOUÏ, Tasawwûrât, chap.XXIV, p.79 du texte

4. Id, ibid, chap.XXIV, p.80 du texte.

contient aussi l'aspect intérieur ésotérique¹ ; ces deux aspects sont complémentaires et indissociables, l'un sans l'autre n'a pas de sens en soi ni aucune raison d'être ; la complémentarité de cette cyade est formulée par le Sage du roman initiatique évoqué fréquemment ici: "l'ésotérique (le sens intérieur), c'est la Religion divine que professent les Amis de Dieu. L'exotérique, ce sont les Lois religieuses (sharâ^ci) et les symboles de la Religion divine. Ainsi, la Religion divine (la Religion intérieure des Amis de Dieu) est-elle pour les Lois religieuses l'âme et l'esprit tandis que réciproquement les Lois religieuses sont pour la Religion ésotérique un corps matériel et un indice qui s'y réfère. De même que le corps ne subsiste que par l'Esprit puisque celui-ci en est la vie, et de même que l'Esprit ne subsiste en ce monde que par le corps, puisque celui-ci en est le volume (ou l'enveloppe, jaththi), de même l'exotérique de la Loi religieuse ne subsiste que grâce à la Religion ésotérique (al-Dîn al-bâtin) parce que celle-ci en est la Lumière (nûr), l'Idée (ma^cnâ) (le sens spirituel), l'Esprit de la vie dans les pratiques exotériques, mais réciproquement l'ésotérique ne subsiste que par l'exotérique parce que celui-ci en est le volume (l'enveloppe visible), l'indice permettant de le trouver. Ainsi l'exotérique est la connaissance de ce monde-ci; il n'est visible que par celui-ci."²

Le Prophète institue donc l'exotérique et l'ésotérique de la Loi bien qu'il n'assume en propre que le premier aspect, le second étant dévolu à son légataire spirituel, le magf,

1. Magf, chap. IV, p. 30

2. M. SOUFIEN, Le Livre du Sage et du Disciple, pp. 10-11.

que le Prophète désigne après lui pour continuer son oeuvre et le remplacer auprès de sa communauté.

Ainsi l'Ismaélisme fait remonter l'origine de la Parole prophétique à Adam. Cette Parole se perpétue à travers une série ininterrompue de Prophètes et d'Imâm; les Ecritures saintes des "gens du Livre" ont conservé la mémoire des plus éminents d'entre eux. Ainsi dans chaque cycle mineur de la Prophétie, à chaque Prophète législateur succède une heptade d'Imâm dont le dernier suscite le Prophète suivant.

Il n'y a pas d'interrègne, comme l'explique le Sage du roman initiatique à son interlocuteur sunnite Abû Malik, car à chaque Jour de la Religion, il y a eu un Prophète et des Amis de Dieu présents pour guider les hommes vers la Lumière. "Quel interrègne y eut-il après Abraham alors que Dieu suscita Ismaël, Isaac, Jacob, Joseph, Jonas, Jethro (Sho^oayb) nous conduisant jusqu'à Moïse ? Quel interrègne y eut-il entre la Religion de la Torà et celle de l'Evangile, puisqu'après Moïse, Dieu suscita Josué fils de Nûn, Elie, Saül, David, Salomon, Zacharie et Jean le Baptiste (Yahyâ) nous conduisant jusqu'à Jésus ? De même en fut-il depuis Jésus jusqu'à Moïhammad ..."¹

Ainsi, à chaque Jour de la semaine de la Religion, un Prophète s'est levé. Chaque grande Religion est apparue successivement à l'un des six jours (six périodes) de la création du cosmos religieux. Les Sabéens sont apparus le premier jour, les Brahmanes le deuxième jour, les Mazdéens le troisième jour,

1. H. CORBIN, Le Livre du Sage et du Disciple, p. 137.

Les Juifs le quatrième jour, les Chrétiens le cinquième jour,
Les Musulmans le sixième jour.¹

Chaque Prophète Enonciateur d'une Révélation a laissé
après lui un successeur: Seth le fut pour Adam, Sâm pour Noé,
Ismâ'îl pour Abraham, Aaron pour Moïse, Simon Pierre pour Jésus
et 'Alî ibn Abî-Ťâlib pour Moĥammad².

Abû Ishâq avait mentionné que le Prophète délivre à
son peuple un message qui correspond aux niveaux des intellects
et en tenant compte aussi du sens ésotérique de son enseignement³.
Il institue donc deux sens correspondant aux modes d'être et
de connaître de son peuple.

Nous avons déjà vu le Sage présenter la question à son disciple
en des termes à peu près semblables et qui illustrent bien la
pensée de notre auteur: "Il y a l'exotérique, l'ésotérique et
l'ésotérique de l'ésotérique."⁴

"A ces trois modes de connaître et de comprendre une chose (modi
intelligendi) correspondent trois modes d'être (modi essendi):

- Celui qui connaît l'exotérique sans connaître l'ésotérique est au rang des bêtes ("il n'a pas la Parole");
- Celui qui connaît l'ésotérique est un vrai croyant; il est au rang de ceux qui méritent le nom d'hommes;
- Enfin la connaissance de l'ésotérique de l'ésotérique est la connaissance propre aux Anges. "Celui qui la possède

1. Haft-âsh, chap.V, p.39

2. Id., 1834, chap.IV p.35; HASINODDIN BÛGI, Mawwazât, chap.11 p.11
p.101 du texte; SEJESTÂNI, Ithbât Al-âshkânâ, p.101;

3. Haft-âsh, chap.II, p.13

4. H. GUR'IB, "livre du Sage et du Disciple", p. 13.

est spirituel par la connaissance tout en étant matériel par le corps. C'est un Prophète que Dieu suscite comme son vicaire sur sa Terre..."¹. Le Sage répond à son disciple, qui l'interroge sur le statut de celui qui a la science du bâtin, mais néglige le gâhir. Il lui répond: "Il est dans la situation de celui qui prétend cueillir les fruits avant que soit venu le temps de la récolte. -Et qu'en est-il de celui qui s'attache au gâhir sans connaître le bâtin? - C'est la pire des situations car c'est le mode de connaître au niveau des bêtes. Il a été dit que celui-là ne manipule qu'un cadavre"².

C'est la même réflexion que fait Abû Ishâq quand il désigne les exotéristes qui ne s'intéressent qu'à la compréhension de la lettre de la Loi³.

Dans le langage du soufisme-ismâdîen, Mahâdî Shabestari, ne ménage pas les littéralistes; il déclare que leur savoir correspond à l'Occident car il relève du corps, qu'il est une écorce, un cadavre car il est attaché "aux évidences et aux intérêts de ce monde" Seule la gnose qui est l'Orient, car elle relève de l'âme, est la connaissance réelle, ne s'attachant pas à ce monde⁴. Le Prophète aurait renchéri sur la condamnation de la science profane, purement extérieure en déclarant: "elle est un cadavre et ceux qui en font le bit de leur recherche, ceux-là sont des chiens."⁵

1. H. CORBIN, "Livre du Sage et du Disciple" p.14

2. Id, *ibid*, p.26; cf. la même idée développée chez ABÛ YÛSUF, *Es. 21-1-III*, p.30

3. *Es. 21-1-III*, corp.II, p.11

4. H. CORBIN, *Philozie ismâdîenne*, 3ème traité, pp.(96-97)

5. Id, *ibid*, 3ème traité, trad.p.(97), texte persan, chap.III, p.134

Plus loin Shabestari exprime l'idée très souvent répétée par les Ismaéliens à savoir "que le corps, c'est ce monde, c'est la lettre morte, la sharī'at privée de son sens spirituel". Transposé au niveau de l'Être "le corps c'est le désert quand l'Être est privé de son sens théophanique; l'Âme c'est l'autre monde, le hāqīq; Accéder au secret théophanique de l'Être, c'est trouver caché au coeur de ce désert la Face divine, c'est cela même accéder à l'Imām comme théophanie primordiale. En ce sens, c'est donc un avènement personnel à l'autre monde, lequel est précédé de l'eschatologie intérieure vécue, dans le temps propre de l'Âme."¹

Hāshir-e Khosrow consacre plusieurs vers à montrer la solidarité et l'interdépendance du tanẓīl et du ta'wīl. Il dit par exemple que "celui qui a la vue saine (c'est à dire qui est sain d'esprit) et qui applique le tanẓīl sans le ta'wīl, celui-là devient aveugle dans la Religion".

Selon une autre image, que le Qorân, comme la forteresse de Khaybar (que ^CAlī conquiert) est invincible sans la bonté de ^CAlī.²

-
1. H. COHEN, Prilorie ismaélienne, 3ème traité, p.(108) de la tr.d. et chap.25, p. 147 du texte persan.
Cf. Hāshir-e Khosrow, chap.VI, p.46.
 2. Hāshir-e Khosrow, chap. IV, p.30.

^CAlī b. al-Daif, al-ḥajj al-ḥaqīqī, p. 114 rapporte le verset coranique () : "Celui qui est aveugle en cela (dans le ta'wīl) l'est aussi dans l'autre monde et s'égare "

V. ASPECTS DE LA LOI (SHARĪCĀT)

1. Les prescriptions de la shari^Cat ont
une valeur symbolique

a) Définition du symbole

L'enseignement du Prophète est donné dans un langage symbolique et voilé. Le Prophète parle aux hommes en utilisant des symboles et des paraboles qui relèvent du monde sensible. Or, tout ce qu'il énonce correspond à des réalités suprasensibles. C'est pourquoi il y a une correspondance parfaite entre le symbole et le symbolisé.

Pour comprendre comment l'énoncé du Livre révélé est le symbole (et non une allégorie comme le traduit souvent Iqbal) de la haqiqat¹, (la shari^Cat relève du taqwīl, de la Révélation, et la haqiqat du ta'wīl, du sens hermétique de cette Révélation) il convient de rappeler ce que les auteurs shī^Cites dou-décimains et ismaéliens entendent par/couple de termes symbole (mathāb) et la chose symbolisée (mathābūl). H. Corbin a attiré l'attention des chercheurs sur ce fait en disant à propos du symbole: "Il s'agit d'autre chose que de l'allégorie, confondre l'allégorie avec le symbole c'est détruire d'emblée l'univers entier de la théosophie shī^Cite qui, maintenue par l'allégorie se réduirait à un ensemble de données périssables destinées à se décomposer comme le fait un cadavre.

En effet, l'allégorie n'est qu'une paraphrase de contenu mar-

1. Haqiqat, chap.IV, p. 30

faitement conscient que l'on peut toujours connaître et exprimer d'une autre manière ce qui en fait quelque chose de superflu et d'artificiel. Elle peut se mouvoir dans plusieurs directions, mais ces directions se situent toutes à un même niveau de la conscience et de la perception de l'être (...) tandis qu'on ne réfute pas le symbole ..."¹ Le symbole reste forcément au dessus du mystère auquel il se réfère. Ainsi, expliquer un symbole n'est nullement l'abolir, le rendre inutile (comme peut être inutile la construction d'une allégorie); il est toujours à déchiffrer de nouveau², parce que le symbole se réfère à une pluralité d'univers spirituels". "La perception des symboles ne s'effectue que par une descente ou une ascension aux différents niveaux de l'être, aux différentes profondeurs de la conscience ou hauteurs de la surconscience"³(...) "Le symbole est l'unique expression possible du symbolisé (...) La perception symbolique opère une transmutation des données immédiates (sensibles, littérales); elle les rend transparentes."⁴

b) Déchiffrement du symbole

L'opération du ta'wîl qui est l'oeuvre de l'Imâm consiste à déchiffrer les symboles et non pas à désymboliser la révélation littérale, comme le pense le littéraliste car à ses yeux la Révélation n'est rien de plus que la lettre et non un

1.2.3. H. CORBIN, En Islam iranien, t.I, p. 154; l'auteur remarque qu'à . Gertrude G. Scholes revient le mérite d'avoir insisté avec une grande rigueur technique sur la différence entre l'allégorie et le symbole comme "forme d'expression transcendant radicalement la sphère de l'allégorie". Cf. G. SCHOLES, Les Grands Mythes de la mystique juive, trad. M. DEBY, pp. 22-23 cité in Ibid, note 123, pp. 151-152.

4. H. CORBIN, Histoire philosophique et mystique, p. 29; cf. aussi Ibid, Discours sur la mystique, pp. 24-26

symbole. Le talwîl n'est pas une dialectique, mais une herméneutique, «quelques les ressources de la philosophie et de la spéculation rationnelle . . . sont étrangères et inutiles. Le talwîl, est la "libération par "retour" à l'Idée originelle (haqîqat), hors de la métaphore du phénomène" Il mène à la connaissance de la vraie réalité, de la véritable essence, de la réalité intérieure et authentique que l'on nomme la haqîqat.

Le talwîl, l'exégèse spirituelle du texte qorânique n'est donc pas une simple transposition verbale extérieure de la lettre; on tomberait alors dans un littéralisme sec et rigide; il accompagne l'exégèse de l'Ême car c'est en celle-ci que s'opère le passage de la compréhension du qâbir à la compréhension du hâjât ; elle est le lieu où se fait la métamorphose de l'Être et son ascension, son ouverture vers le monde de la réalité gnostique¹.

On peut comprendre, dans cette perspective, la réflexion d'Abd Ishâq disant que: "le monde de la vérité gnostique (haqîqat) est vivant et vrai, alors que le monde de la sharî'at est un cadavre. Ainsi donc, toutes les injonctions de la Loi divine se réfèrent à un vivant, par conséquent à l'homme puisqu'il est le seul à jouir de la vie spirituelle qui est la véritable vie².

Il est alors vrai de dire que l'homme ayant réalisé en lui cette ascension à un mode supérieur de comprendre et

1. Cf. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 3ème traité, p.(90)
2. Sharî'ah, chap. IV, p.31; cf. aussi H. KERRUKI, al-Madînat al-Hakîmah, fol. 25-26, cité in S.H. KAKABAZ, The Gnosticism of the Isma'iliyya, p. 50 où l'auteur fait significativement passer de la sharî'at respectivement par la mort et la vie.

d'être, est un homme véritable (insân be haqîqat).¹ Ayant surmonté la léthargie de l'ignorance et de l'inconscience, il atteint à la gnose qui est source de vie. C'est pourquoi celui qui est arrivé à la métamorphose de son être intérieur en ayant vécu lui-même les injonctions de la sharf^cat dans leur réalité spirituelle (haqîqat) est dit vivant. Or, seul l'homme, dans la hiérarchie des êtres créés dit Abû Ishâq peut atteindre à la vie (zinde-i) véritable², c'est à dire à la vie spirituelle qui n'est pas la vie biologique ou organique qu'il partage avec les êtres inférieurs non évolués. Cette vie confère à l'être jeunesse et éternité, elle ne le déforme ni ne l'altère. Elle est constante et immuable comme l'est l'Archétype, l'Idée originelle: c'est le monde de l'Âme et de la vérité gnostique (haqîqat).

c) L'homme est un symbole

Par contre le monde de la sharf^cat est le monde du changement, de l'inconstance, du corps matériel et dense qui peut s'altérer et passer d'un état à un autre comme la Loi des Prophètes énoncés dans de nouveaux symboles.

En allant encore plus loin, il est possible d'appliquer ces notions de symbole et de symbolisé au statut de l'homme terrestre (ange en puissance) et à celui de l'homme céleste

1. Cf. le sens de ce mot chez NAÏIRODDIN TÛCÎ, Tayywarî, chap.13, p.33 du texte qui qualifie l'homme qui a acquis la connaissance (ilm) d'un dignitaire supérieur et la transmet aux dignitaires de degrés inférieurs en leur accordant le don de cette connaissance.

(ange en acte).

Ainsi Abû Ishâq dit que toute donnée symbolisée dans la Religion légale comme la prière rituelle, le jeûne, le pèlerinage, l'aumône légale réfère, dans sa réalité ésotérique (haqîqat), à l'Être humain¹, c'est à dire à l'Homme Parfait immuable, impérissable que chaque adepte, au cours de sa vie spirituelle, tente d'exemplifier, d'imiter comme c'est le cas pour la hiqâyat, le récit symbolique.²

Nous avons vu précédemment que la vocation essentielle de l'homme en ce monde est sa croissance de l'ange en puissance en ange en acte.

Le rituel établi par la Religion légale et que célèbre l'homme dans le "Temple" de son être a finalement pour but, de faire naître en lui cette Forme de lui-même, de telle manière qu'elle soit conforme à la personne archétype, à l'ange en acte, à l'Homme Parfait. Ainsi perçoit-il par une vision mentale, à travers chaque geste et formule du rituel prescrit dans le Livre, des figures personnelles (les membres de la hiérarchie spirituelle depuis le néophyte jusqu'à l'Imâm) ou des relations entre ces mêmes personnes qui typifient et symbolisent les archétypes.²

Chaque adepte est appelé à observer ce rituel, car ce faisant il tend à exemplifier la Personne archétype.

1. "C'est qu'en fait toute histoire qui se passe en ce monde

visible est l'"imitation" d'événements d'abord accomplis dans l'Asc, "dans le Ciel", et c'est pourquoi le lien de la hiéro-histoire, c'est à dire des gestes de l'histoire sociale, n'est pas perceptible par les sens, parce que leur signification réfère à un autre monde". H. COHEN, du Islam ancien, t.I. p. 103;

2. Cf. H. COHEN, Islam ancien, p. 220 sur HAQÏQAT, chap. VII p. 55 et HAQÏQAT, HIQÂYAT, chap. VII, p. 103.

Que représente cette entité, quel est son rôle vis à vis de l'adepte ? H. CORBIN l'explique dans le passage suivant :

"Le Personne-archétype n'est pas le symbole, elle est ce qui est symbolisé. C'est la personne humaine terrestre qui en tant qu'elle se rapporte à une personne spirituelle (shakhs-e rūhānī), à son angélicité (faroghīyat), représente et typifie une hypostase du monde angélique ; loin de la détruire en symbolisant avec elle, elle est appelée sur terre à répondre pour elle. Loin de devoir être abolis, les gestes humains, les représentations et imaginations humaines, sont autant de moyens par lesquels l'homme peut être conduit à typifier et exemplifier en lui-même (tanaththal) une existence céleste".¹

Ces considérations ressortent du concept même du Livre Saint,² dont les enseignements sont éternels parce qu'ils ne se limitent pas aux personnes et aux circonstances grâce auxquelles ils furent révélés. Sinon le Qurân serait d'ores et déjà mort avec la disparition des personnes et la progression linéaire de l'histoire qui rejette dans le passé les faits qu'elle classe chronologiquement comme tels. Les Imān ont mis en garde les hommes contre l'interprétation des faits spirituels selon cette conception extérieure de l'histoire³. Ces données prennent certes leur source dans l'histoire chronologique des faits mais elles constituent un point de départ

1. H. CORBIN, Rituel Sabaïen, p.230

2. Se référer à H. CORBIN, Le Islam iranien, t.I, chap.IV (le phénomène du Livre Saint), pp.155-165.

3. Cf. Tafsir Mirât al-Anwâr, Téhéran 1375, p.5

"faisant éclore la vision de la Personne-archétype qui confère à ces données leur stabilité et leur validité ontologique en les exhaussant en symboles"¹. Cette vision, en conséquence, présuppose l'exégèse spirituelle du texte corânique².

Naṣīroddīn Ṭūsī se rallie également à cette idée mais apporte des détails qui font comprendre que toutes les descriptions que l'on trouve dans les textes sacrés sur l'Enfer, le Paradis, la Résurrection, les prescriptions rituelles et les figures mythiques sont contenus dans les personnes humaines qui en représentent l'idée et le mode d'être.³ "Les Maîtres de l'exégèse spirituelle (ta'wīl) ont conféré à chacun d'eux une signification et une réalité archétypale (ḥaqīqatī) pour l'ensemble et les détails de la Révélation divine".⁴

On peut déduire de ces considérations que l'homme doit, pour être un vivant, transformer son existence et transfigurer le Rituel exotérique que lui prescrivent les Maîtres de la Loi en liturgie intérieure. C'est dans cette seule perspective que la sharī'at a sa raison d'être; elle est comme un support pour le monde de la vérité gnostique(ḥaqīqat), où chaque phase du Rituel prend son sens et sa réalité par les âmes-archétypes qui les représentent.

1. H. CORBIN, Rituel Sabéen, p.230

2. Voir Naṣīr-e KHOṢRAW, Ma'ān-e Dīn où l'auteur donne le ta'wīl du rituel et montre que chaque donnée du rituel exotérique représente un dignitaire du Plérôme des Archanges et du Microcosmos; cf. aussi H. CORBIN, Rituel Sabéen, pp.230-244.

3. NAṢIRODDĪN ṬŪSĪ, Paṣawworāt, chap. XV, p.44 du texte.

4. Id, ibid, chap.XXVI, p.106 du texte, cf. Haft-Bīh, chap.VI, p.49; Sayyed SOHRĀB, Ṣaḥīḥ, pp.62-66.

Pour Abû Ishâq, il découle de tout ceci cette idée d'une portée redoutable, à savoir que ceux qui s'en tiennent uniquement à la lettre de la Religion légale (sharī^Cat) précipitent leur âme dans un monde d'iniquité et de tyrannie¹ car ils refusent le salut par la gnose, la croissance, l'évolution de l'homme vers sa physiologie angélique qui constitue sa nature essentielle et originelle. En se fermant à celle-ci l'homme atrophie ses organes spirituels et est acculé à mener une vie inférieure, semblable à celle des bêtes de somme. Cette thèse, d'autres auteurs ismaéliens l'ont aussi défendue (voir infra).

2. La sharī^Cat est le monde de l'iniquité

En quoi la sharī^Cat est-elle pour Abû Ishâq le monde de l'iniquité ? En ce que les données littérales de la Révélation doivent être surpassées et déchiffrées au niveau de chaque être humain. Elles doivent finalement révéler à l'âme de l'aspirant la réalité spirituelle de leur contenu; il s'en suit que celui qui adhère exclusivement à la lettre de la Loi ne peut avoir de la Divinité qui lui parle qu'une image anthropomorphiste et multiple. Ce monde de l'association et de l'anthropomorphisme qui entachent sa vision spirituelle, constitue une grande iniquité envers Dieu et envers lui-même.²

Nâṣir-e Khosraw connaissant ce danger, dira que la Loi et la Religion littérale exotérique représentent l'Enfer des hommes, tandis que la da^Cwat, la Religion du sens spirituel est

1. Ḥ. Ḥ. 1010, chap.IV, p.31

2. Ḥ. Ḥ. 1010, chap.IV, p.31

le Paradis (en puissance) auquel l'Ismaélisme convie les âmes choisies.¹

Abû Ishâq poursuit : la sharî'ah ne peut à elle seule fournir une vraie idée de la Divinité transcendante ; elle emprunte ses données au monde phénoménal et la Divinité y est décrite sous forme anthropomorphique ; celui qui se contente de cette connaissance extérieure de Dieu tombe dans le polythéisme.² On sait que c'est par le Verbe que Dieu communique et se fait connaître aux hommes.³ Sejestâni remarque que la Parole divine corporalisée dans le verbe humain ne peut se manifester que dans un langage symbolique, compréhensible aux hommes.³ Celui-ci à son tour demande une exégèse spirituelle sans laquelle la Parole divine serait perdue, parce que le Livre, proféré par la bouche du Prophète deviendrait muet. Or, l'âme est le Livre parlant qui vivifie éternellement la Parole divine cristallisée dans le Livre révélé. Il insuffle l'esprit à la morte, au corps dense du Livre, pour le décorporaliser. L'instauration de la sharî'ah, comme nous l'avons déjà mentionné, fut la conséquence de l'opacité et de la corporité de l'âme. La spiritualisation de celle-ci peut se faire sans effort ; l'exégèse de l'âme accompagne celle du Livre. Elle permet au croyant de se dépouiller des souillures de la matière pour parvenir à l'éternité et à la béatitude. C'est là que réside tout l'effort de la créature qui, par le côté matériel de sa nature et parce qu'elle vit dans le monde phénoménal, ne peut connaître Dieu en son essence mais seulement en sa manifestation.

1. Hâshî-e KHOSRAW, Khawâss al-Isma'îliyyîn, chap. LVI, pp. 168-169 et H. COGNON, Épiloque ismaélienne, les traités, p. 17, note 12.

2. Hâshî-e Kh., chap. IV, p. 51.

3. Cf. Sejestâni, Ilâhîyyât al-Isma'îliyyîn, la manière dont la Parole divine descend au monde suprasensible est décrite par le shâh et les auteurs djâhidaires, pp. 119-120.

Elle ne peut atteindre qu'un Dieu revêtu de ses Attributs et de ses Lons. La créature atteste avec toutes les Intelligences du Ilâdôme Céleste son impuissance à connaître ce qui est au-delà de la manifestation et cela en énonçant la formule de l'Unification de l'Unique "Il n'y a pas de Divinité hormis Dieu".

Le thème de l'Unicité divine occupe le cœur de toute la théosophie ismaélienne parce qu'il est intimement lié à celui de la Prophétie et de l'Imâmât. Voici les propos attribués à l'Imâm ^Cali b. Abi Mûlib au sujet du tawhîd: "la base de la Religion est la connaissance de Dieu, la perfection de sa connaissance est d'affirmer son tawhîd; la modalité de son tawhîd est de lui nier les attributs; ainsi lui portent témoignage les Intelligences pures, en affirmant que chaque qualificatif et chaque chose qualifiée sont créés, l'être créé étant convaincu qu'il a un Créateur qui n'est ni qualificatif ni chose qualifiée, et enfin tout être qualifiable attestant qu'il est créé et non éternel".¹ Ainsi, l'Ipséité divine se refuse à l'imagination et à toute description et entendement, retirée sous le voile de la majesté et de la puissance; Elle se donne comme une essence indépendante qui accorde l'existence aux êtres tout en restant en dehors de toute appréhension de leur part. le tawhîd ne se rapporte donc pas à l'Ipséité, qui reste à jamais inconnaissable à cause de l'âme qui la sépare des êtres créaturels, mais aux dignitaires spirituels et corporels qui en sont les manifestations; le tawhîd consiste finalement à connaître ces dignitaires (houâd-e ôh), dans leurs rangs respectifs.²

1. Kitâb-e Nûr-e Mûbîn, Bang-e-Jahân, p. 15

2. Cf. Kitâb-e Fîrâq-e Mâhâm-e ôh, op. 750. Kitâb-e Nûr-e Mûbîn, p. 11. Kitâb-e Mâhâm-e ôh, p. 148.

Le tawhîd dans son authenticité s'exprime par deux opérations mentales: le tanzîh et le tajrîd. Le tanzîh consiste à nier, du Principe instaurateur de l'être (hobdî^c) tous les attributs et "c'est reconnaître que toutes les désignations exprimées dans les différentes langues pour signifier les qualifications de la divinité, tombent en fait sur la première Intelligence"¹.

Le tajrîd, "c'est dénier la divinité à l'ensemble des êtres instaurés et des êtres créaturels et l'affirmer de leur (hobdî^c)"².

Ces trois modes de connaissance: tawhîd, tanzîh et tajrîd sont ceux que les Ismaéliens ont prêché pour préserver le croyant de tomber dans les deux tendances extrêmes: l'anthropomorphisme qui consiste à confondre les attributs divins avec l'Ipécité du Principe et l'agnosticisme qui dépouille le Principe de tout ce que lui attribue l'anthropomorphisme. Notons seulement ceci: la solution finale que tous les auteurs shî^cites et ismaéliens ont apportée au double dilemme du ta^ctîl et du tachhîf repose sur la compréhension correcte de la vérité du tawhîd qui n'est bien comprise que dans le concept de l'Imâmât. Nous reviendrons sur cette question dans le cinquième chapitre.

A) L'Imâm libère les hommes de l'iniquité

Or, toute la question est de savoir s'il existe une justice divine, une équité qui accorderait à l'homme toutes les possibilités de progression vers son origine, les chances d'é-

1. H. COHEN, Théologie ismaélienne, 1er traité, p.148

2. Id., ibid., p.148.

panouissement de son être intérieur, lorsque le temps des Prophètes est arrivé à son terme.

La réponse d'Abû Ishâq est directe et précise: Si le Prophète répond de l'exotérique de la Loi, il faut que quelqu'un réponde de ce qui constitue son sens intérieur, et déchiffre les symboles; c'est le ministère essentiel du waqî, du légataire spirituel que le Prophète choisit pour le remplacer.¹

Les auteurs fatimides ont insisté sur le fait que le Prophète enseigne l'exotérique de la Loi, c'est à dire ce qui constitue le culte pratique de la Religion (ḥibḥat al-ḥawāyir) alors que l'Imâm enseigne l'ésotérique c'est à dire ce qui constitue le culte par la compréhension théosophique de la Religion (ḥibḥat al-ḥilmīyya)². Cette dernière concerne l'Âme et sa perfection et c'est par elle qu'elle opère son salut.³ C'est alors l'Imâm qui délivre les hommes tombés dans le piège de l'anthropomorphisme (morkūḥat) et de l'association (d'une divinité à Dieu, shirk) car c'est bien en cela, précise Abû Ishâq que les hommes commettent l'iniquité envers Dieu⁴. Bien plus, se considérer capable d'entreprendre seul cette responsabilité est ainsi un acte d'injustice envers soi-même car Dieu a investi les Imâm pour cette tâche. C'est pourquoi Abû Ishâq souligne qu'il n'y a pas de plus grande iniquité et de plus grande impiété que de se dire égal à l'Imâm ḥalf.⁵

1. ḥibḥat, chap.IV, p.11, n.13, chap.IV, p.31.

2. H. KAZĀNĪ, Riḥat al-ḥawāyir, pp.27, 30-32; Id, al-Nisḥat al-waḥīyya cité in S.M. KĀZĀNĪ, The Doctrine of the Imamate, pp.31-32

3. H. KAZĀNĪ, Riḥat al-ḥawāyir, pp.248, 309, 353

4. ḥibḥat, chap.IV, p.31

5. ḥibḥat, chap.IV, p.31

Inversement, on peut dire que c'est l'Imâm qui est l'équité divine car sa présence fait que les hommes peuvent sortir de l'ignorance et s'acheminer vers la vraie adoration de Dieu sans taqabbih, ni ta'qif. Abû Ishâq spécifie également que si le Prophète n'avait pas laissé l'Imâm après lui, il aurait eu à sa charge cette part d'injustice envers son peuple¹. Nous avons pu relever un enseignement semblable dans le Livre du Sage et du Disciple, qui montre que les Ismaéliens ont élaboré une conception originale de l'équité de Dieu envers ses créatures. Cette équité consiste en ce que les Amis de Dieu (les Imâs) font équilibre par leur équité, par la gnose qu'ils apportent, à l'ignorance foncière des hommes, ignorance qui constitue en propre leur iniquité. Ceci est admirablement formulé par le Sage Sâlih quand il explique la fonction de l'Imâm à son interlocuteur sunnite Abû Sâlik. Voici ses propos : "Dieu a créé les hommes non pas à l'état de savant, mais tels qu'ils viennent au monde, comme des ignorants qui ne savent rien. Il faut donc que cette ignorance soit compensée, équilibrée par un contrepois, lequel ne peut être qu'une connaissance directement inspirée de Dieu (ilm-e ladowî). Or ceux à qui est inspirée cette connaissance, ce sont ceux-là que l'on appelle les "Amis de Dieu", et ce sont eux qui font contrepois à la carence de la créature humaine (...) Ils sont les contrepois divins de l'ignorance humaine, et c'est en cela que consiste l'équité divine : susciter les contrepois qui équilibrent

1. Maqâlatih, chap.11, p.13

"l'ignorance des hommes¹". Sâlih fait remarquer que l'équité n'est pas ce que définissent les exotéristes, "un attribut de l'Essence divine en soi mais bien en la signification passiva, c'est à dire en ce sens qu'elle est la justice par laquelle l'homme est fait juste, justifié (...) l'équité divine est donc un attribut divin en ce sens qu'elle est ce par quoi les Amis de Dieu sont faits les contrepoids qui équilibrent l'impuissance humaine."²

Les Amis de Dieu étant ceux par qui se fait l'équité divine, ils "sont l'objet du même dévouement que Dieu lui-même, puisque c'est par eux que le Verbe divin indicible est cependant proféré en un verbe humain audible et compréhensible et que sous ce verbe humain peut être recouvert le sens caché qui en est le Verbe divin."³

Notons que dans le chapitre VII de notre traité, Abû Ishâq soutient une idée apparemment opposée car il fait figurer la justice divine par le rang du Prophète alors qu'il fait figurer le "Ihsân" à ceux qui sont choisis par faveur particulière : c'est le rang des Maîtres du ta'wil.⁴

1. H. CORBIN, Le "Livre du Sacerdote et du Disciple", p.132

2. Id, *Ibid*, p.136; H. Corbin réfère au hadîth de l'Imâm al-Aqîl (II(753) où il est expliqué que si la science, la puissance etc. sont attribués à Dieu c'est quant à la science par laquelle les savants sont faits savants, la puissance par laquelle les puissants sont faits puissants. *Ibid*, p.136 note 52

3. H. CORBIN, Le "Livre du Sacerdote et du Disciple", p.132

4. *Ibid*, chap.VII, p.59

l'ignorance des hommes¹», Ṣāliḥ fait remarquer que l'équité n'est pas ce que définissent les exotéristes, "un attribut de l'Essence divine en soi mais bien en la signification passive, c'est à dire en ce sens qu'elle est la justice par laquelle l'homme est fait juste, justifié (...) l'équité divine est donc un attribut divin en ce sens qu'elle est ce par quoi les Amis de Dieu sont faits les contrepoids qui équilibrent l'impuissance humaine."²

Les Amis de Dieu étant ceux par qui se fait l'équité divine, ils "sont l'objet du même dévouement que Dieu lui-même, puisque c'est par eux que le Verbe divin indicible est cependant proféré en un verbe humain audible et compréhensible et que sous ce verbe humain peut être recouvré le sens caché qui en est le Verbe divin."³

Notons que dans le chapitre VII de notre traité, Abū Ishāq soutient une idée apparemment opposée car il fait figurer la justice divine par le rang du Prophète alors qu'il fait figurer le "Iḥsān" à ceux qui sont choisis par faveur particulière : c'est le rang des Maîtres du ta'wīl.⁴

1. H. CORBIN, Le "Livre du Sage et du Disciple", p.152

2. Id, *ibid*, p.136; H. Corbin réfère au hadīth de l'Imām al-Bāqir (II/7753) où il est expliqué que si la science, la puissance etc. sont attribués à Dieu c'est quant à la science par laquelle les savants sont faits savants, la puissance par laquelle les puissants sont faits puissants. *Ibid*, p.136 note 52

3. H. CORBIN, Le "Livre du Sage et du Disciple", p.152

4. Ḥaḥḥ, chap.VII, p.59

Nous avons vu s'esquisser, dans le cycle prophétique, l'importance de la figure du Prophète en tant que fondateur d'une Loi et celle de l'Imâm dans sa qualité d'exégète de cette Loi. Nous verrons à présent quelles mutations affectent la Loi de chaque Prophète au cours de ce cycle.

VI. APROGATION DE LA SHARĪ'AT

La Loi divine a été établie dans le temps par la lignée des Envoyés de Dieu. Elle comporte un but précis: ordonner et organiser la vie matérielle de l'homme de telle manière qu'il puisse, au cours de son passage transitoire terrestre, satisfaire aux exigences de sa vie spirituelle et faire éclore son être intérieur, en surmontant les faiblesses, les déficiences et les ténèbres qui l'habitent.

Les différents messages apportés par les Prophètes tendent tous vers cette direction bien que, dans leur apparence ils soient différents les uns des autres. Chaque messager construit sa Loi sur la précédente en y apportant des transformations nécessaires, qui sont conformes à l'époque, aux circonstances et au groupe d'hommes vers lequel il est envoyé.

Magiroddîn Gûsî définit la Loi de chaque Prophète comme un achèvement progressif de la Loi du Prophète antérieur: "la mission de chacun des Prophètes apparaissant à l'apogée des Lois établies par les Prophètes antérieurs consistait non pas à abolir ces Lois, mais à les changer et les parfaire. Cependant cette opération de perfectionnement ressemblait, dans sa forme

et dans son apparence extérieure à une suppression. Ceci a sa raison : tant qu'une chose ne passe pas d'un état à un autre, en changeant de forme jusqu'à acquérir sa perfection qui est le but ultime de cette chose, sa perfection reste cachée. Par exemple, le sperme ne peut revêtir (directement) la forme humaine complète sans passer d'un état à un autre par des changements et des altérations, au cours de son perfectionnement. Et s'il ne dépasse pas la forme qu'il a et ne se transforme pas en sang coagulé, en fœtus, en chair, et en os, chacune de ces mutations le rapprochant de l'âme, il ne pourra jamais croître pour atteindre la forme complète de l'homme.¹

Il nous faut considérer de la même manière la perfection (ibrahim) et l'abrogation des Lois religieuses. Ainsi, si la Loi était restée dans l'état où l'avait délivrée le premier Prophète et si les commandements issus d'un second Prophète n'étaient pas apparus et enfin si, à son terme, le Résurrecteur de la Résurrection ne les régissait pas en maître, alors jamais le peuple soumis à cette Loi ne pourrait, de la voie arriver à sa destination, ni du nom atteindre au concept (mar'ani), ni du monde des similitudes passer au monde de la distinction, ni du relatif tendre à la réalité suprasensible (haqiqat), ni de la Loi littérale . atteindre à la Résurrection (qiyamat).²

1. Causes de l'abrogation de la Loi

On abroge une Loi quand son ésotérique ne répond plus au but proposé, quand les hommes, se méprenant sur son utilité

2. Maqalat Shaykh, Maqalat, chap. 2871, pp. 103-104 du texte.

1. Elle est liée par correspondance les phases du 1^{er} chapitre de la Loi avec les réalisations religieuses : la purification (ibrahim), le prière, l'aumône, le jeûne, le pèlerinage, la guerre sainte et la résurrection.

temporaire, la considèrent comme la vérité ésotérique et en font une fin.¹ C'est une attitude très grave qui met en danger l'avenir spirituel de l'adepte, comme le fait remarquer un auteur latinide: "De même, si quelqu'un fait un usage continu des similitudes de la Loi religieuse sans connaître la vérité spirituelle du ta'wîl, c'est la vie de son âme qui finit par être détruite."²

Or, nous dit Abû Ishâq, les hommes et les conditions sociales, familiales, intellectuelles et culturelles changent à chaque époque, donc une Loi ne peut s'ajuster, répondre à tous les besoins de l'homme puisque ceux-ci varient avec le cours de l'histoire.³

Sejestâni a aussi réfléchi à la question; il en tire les conséquences suivantes: "La Sherî'at ne convient plus à l'âme (esprit) de l'époque après qu'un long temps s'est écoulé et particulièrement lorsque l'homme a évolué sur le plan de la connaissance et qu'il a progressé dans la compréhension des choses par l'évolution de son intelligence."⁴

"Si on laisse les hommes appliquer une seule sherî'at, ils s'y habituent et elle est gravée dans leur esprit: elle n'inspire plus la crainte et le désir qui soutiennent la vie matérielle et la Religion et ne sert plus alors à la dévotion. La Sherî'at est semblable au corps; le corps a une fin déterminée qu'il atteint quand il meurt; de même la Sherî'at a une fin déterminée; quand elle l'atteint, elle doit être abrogée.

1. Cf. Ma'ârif, chap. II, p. 11

2. Ma'ârif, Ma'ârif, Ma'ârif, p. 143 cité in H. CORBIN, Le monde islamique, les traités, p. 90, note 178.

3. Ma'ârif, op. cit., p. 17, p. 29

4. Ma'ârif, Ma'ârif, p. 76.

Or, une seule Loi ne peut contenir à la fois toute la Sagesse (hikmat). Elle est donc révélée par étapes à chaque époque et c'est pourquoi, la shari'at doit être abrogée¹.

Abû Ishâq a décrit plus haut la shari'at comme un cadavre et la haqiqat comme la vie; dans la même perspective Sejestâni a, comme la plupart des auteurs ismaéliens, signifié le rapport de la shari'at, et de la haqiqat comme le rapport du corps et de l'âme. Dans ce sens, on comprend que si l'on accorde au corps une plus grande importance qu'à l'âme, on étouffe l'âme jusqu'à la faire périr. De même si l'on donne une trop grande place à la Religion légale, on néglige son esprit, l'essentiel sur lequel elle repose et par lequel elle existe. C'est ce que font les exotéristes: ils manipulent les lettres, les ressources de la dialectique qui satisfont le mental et endorment la conscience dans le confort intellectuel. Loin d'élever l'âme ou de transfigurer la matière brute, ils entraînent l'âme dans les lourdeurs et le jeu des spéculations savantes où règnent l'ambiguïté et le doute, en réduisant tout, par leur ta'wil, à des figures de grammaire et de rhétorique.

1. SEJESTÂNI, Ithbât al-Mahowât, p.76

TROISIÈME PARTIE

I. DÉVELOPPEMENT DE LA PROPHÉTIE PAR LA WALĀYAT

Cette partie, comme on peut le voir déborde le cadre de la prophétie car elle fournit les notions préliminaires au concept de l'Imāmat lequel fait l'objet du troisième chapitre. Sans entrer dans les détails de la doctrine de l'Imāmat, notre auteur va montrer d'abord qu'au Prophète succède nécessairement un waṣī, ensuite, il mettra l'accent sur la waṣāyat de l'Imām 'Alī à la fin de la période de Nopḥmad, enfin, il montrera de quelle manière les concepts de la Prophétie et de la Walāyat furent promédués dans les différentes écoles de pensée islamique.

Dans la littérature ismaélienne, le waṣī est représenté comme le ministre (waṣīr) du Prophète, qui le seconde dans sa tâche, qui hérite de sa Loi et règne sur la communauté en calife. La dénomination de waṣī lui revient en propre parce qu'il hérite du Prophète la totalité de sa Loi et en dispose en maître absolu. "La préservation des Lois apportées par les différents Prophètes dépend des Imām"¹.

Il est aussi appelé Aṣṣā (fondement, base, appui), parce qu'il est le fondement du ministère de l'Imāmat, au début de chaque période prophétique, parce qu'il soutient la shari'at du Prophète par l'exégèse spirituelle (ta'wīl) et qu'il est le fondement sur lequel le Prophète construit sa shari'at.²

1. ḤADĪTH AL-IMĀMAH, chap. XXVI, p. 102 du texte.

2. ḤADĪTH AL-IMĀMAH, p. 108, cité in H. ḤAKĪ, ḤADĪTH AL-IMĀMAH, p. 108.

Il est appelé Sâmit (silencieux) parce qu'il garde le silence et ne divulgue aucun des enseignements que le Prophète lui communique de son vivant. Il enseigne la science ésotérique, après la mort du Prophète, à des dignitaires spirituels spécialement préparés pour la recevoir. "Sa fonction propre, comme dépositaire du secret spirituel de la religion positive, est le ta'wil, l'exégèse ésotérique qui "reconduit" l'exotérique (zâhir) du Livre saint à son sens caché, intérieur (bâtin)."¹ "Il est conféré par l'inspiration divine et il lui incombe d'établir le culte spirituel ésotérique (ʿibâdat bâtin ʿilmîya) par lequel les âmes sont configurées à l'image des Formes éternelles"². C'est par ce ta'wil que les âmes atteignent leur perfection seconde, le culte pratique de la shariʿat les ayant formées à la première perfection³; la perfection seconde représente la seconde naissance sous laquelle l'âme reste à jamais emprisonnée dans l'opacité et la matière.

Le waṣī est appelé Imâm quand il n'est pas le premier Imâm qui inaugure l'Imânat (Asân). Il est alors l'Imâm notîm (Imâm complémentaire), ainsi que le désignent les textes fatimides; il remplace l'Imâm-Asân et le Prophète. Ces termes sont utilisés par Abû Ishâq une seule fois au moment où il énumère toutes les dénominations qu'ont reçues le Prophète et l'Imâm dans la littérature ismaélienne et surtout à l'époque fatimide.³ "Il assume l'autorité sur la communauté, essentiellement au sens ésotérique et spirituel. Il doit perpétuer au cours du cycle l'équilibre Zâhir-Bâtin, leur indispensable connexion, la néces-

1. H. CORBIN, Enochisme divin, p.176

2. H. KAGÂNĪ, Ḥayāt al-ʿAul, p.131

3. Cf. Enochisme, chap.IV, p.33

saire transmutation des données littérales, en symboles qui conditionnent la naissance spirituelle des adeptes.¹"

Si les adeptes, à l'époque du Prophète, ont reçu une part égale de la connaissance, la sharh² étant applicable et imposée à tous sans exception, l'Imâm, qui détient en héritage la connaissance exotérique et ésotérique du Livre, distribue aux membres de sa communauté une part différente proportionnelle au niveau de compréhension du croyant.³ Sohrâb Wâfî Badakhshânî, considérant l'héritage qui échoit à chaque croyant, le compare aux fils et aux filles qui héritent de leur père selon la Loi. "Ceux qui, parmi la communauté acceptent le ta'wil, sont semblables aux fils (qui héritent de leur père) et ceux qui se tiennent à l'exotérique de la Révélation (tanqîl) sont semblables aux filles. En effet, les gens du ta'wil ont part dans l'exotérique et l'ésotérique de la Loi alors que ceux du tanqîl reçoivent la part qui représente l'exotérique du Livre. Ainsi, les fils ont droit à deux parts alors que la fille n'a droit qu'à une part."³

1) Les Wafî

Chaque Prophète Législateur, à chaque période de la "Semaine de la Religion" a laissé un wafî pour accomplir le tanqîl: cette tradition fut inaugurée dès le commencement du cycle de l'occultation, à commencer par Adam qui prit Seth pour wafî, puis Noé prit Sâm, Abraham Isma'îl, Moïse Aaron, Jésus Simon-Pierre (Sham⁴ûn Safâ) et Moïhammad choisit son gendre et

1. H. CORBIN, Enichonâ elivine, p.179

2. Sharh, chap.27, p.41; Sharh, chap.21, p.44

3. Id., Id., chap.21, p.44

cousin ^CAli ibn Abi Tâlib.¹

Nasîroddîn Rûsî explique en quoi consiste la wasâyat, l'acte par lequel une personne assume la responsabilité du wasî: "Chaque Prophète eut un wasî en qui la Lumière de l'Imâmât était fermement établie; la connaissance prophétique (Calim-e nobawwat) lui était aussi temporairement confiée, la raison pour laquelle il était investi de la wasâyat était que chaque Imâm en titre (paix sur eux) venant pendant la période de chaque Prophète, pour le bienfait des hommes de cette époque, se manifestait par la wasâyat (dont le Prophète l'investissait)".²

2) ^CAli, wasî du Prophète Nobawwat

Les versets qorâniques et les hadîth font de claires allusions à la wasâyat de l'Imâm ^CAli³.

Les Ismaéliens se sont évertués à montrer que la fonction de la walâyat et de l'Imâmât repose sur des citations divines et prophétiques et ils ont avancé, à l'appui de leurs thèses, de nombreux versets qorâniques et des hadîth où la personne de l'Imâm ^CAli est mise en évidence. Ainsi, selon un hadîth, le Prophète après avoir réuni toute sa famille spirituelle (sous un seul manteau (la mubûhala), Qorâp 5/61) tint des propos révélant le lien fraternel qui l'unissait à ^CAli et la confiance qu'il mettait en lui pour assumer ses responsabilités: "^CAli est mon frère, mon gendre, mon wasî,

1. Calim-e Nobawwat, chap. IV, p. 98; Calim-e Nobawwat, I, 141-142.
2. Calim-e Nobawwat, chap. XVI, p. 201 au texte.
3. Calim-e Nobawwat, chap. IV, p. 91 et chap. XI, p. 112.
Calim-e Nobawwat, I, 141-142.

il est celui qui s'acquitte de mes dettes et celui qui accomplit mes promesses;"; ou encore "C'Alf procède de moi, personne ne peut s'acquitter de mes dettes excepté C'Alf"¹. Dans le contexte gnostique, le Prophète aurait dit: "Je suis la Cité de la Connaissance et C'Alf en est le Seuil."².

Pour signifier le rang qu'occuperait C'Alf après sa mort auprès des croyants et conformément à la tradition divine qui voulait que chaque Prophète Législateur ait à ses côtés un wali pour lui succéder au terme de sa mission, le Prophète aurait déjà pris ses dispositions au cours de la halte qu'il fit à Ghadir Khumm. Il aurait précisé le rang du wali lors de la bataille de Tabûk: en disant: "C'Alf est par rapport à moi comme Aaron par rapport à Moïse, sauf qu'après moi il n'y aura plus de Prophète."³

-
1. H. KASSABY, al-Bivâh, pp.70-71; Haft-Rûb, chap.IV, p.31; L. KASSABY, Le Prophète de Médine et de l'hyrcandule de Fatima; cf. aussi H. KASSABY, Manâqib, livre 40, chap.20; Qâdî NOGMÂN, Da'â'im al-Imâm, pp.15,16,19. La suite de ce hadith est celle-ci: "Celui qui désire la Cité doit y entrer par son Seuil". J. 'Alî b. Mansûr AL-YAMÂN, al-Fatâwâ walî 'Abû'Abû cité in Kâmil HUSSEIN, Da'îm al-Imâm, p.69.
 2. Haft-Rûb, chap.II, p.13; Ibrâhîm AL-HAKIMî, Kanz al-Malûd, p.218; Mûsîr-e KHOSRAW, Manâqib, pp.17,195,215 et al-Asmâ' al-Tâhîl-e Ash'âr, p.50 qui cite comme source Sa'âdat al-Imâm al-Mû'awwiz, t.2, p. 475; Ces hadiths sont rapportés par Hirmizî et al-Hâkimî. voir J. SUTÛTî, History of the Caliphate, p.174. Cf. AL-HU'AYYASO, al-Sa'âdât, t. 1, p. 117.
 3. Haft-Rûb, chap.II, p.15, cf. Qâdî NOGMÂN, Da'â'im al-Imâm, p.16; Ibrâhîm AL-HAKIMî, Kanz al-Malûd, p.221, 225, Ishtâk al-Hikma al-Madaniyya, p.244; J. AL-SUTÛTî, History of the Caliphate, p.172.

Concernant leur niveau épiphanique qui s'insère dans le déroulement de l'histoire spirituelle, le Prophète ne serait désigné comme le Premier Jour et aurait laissé entendre que ^CAlî était le Dernier Jour; ce sont ces deux principes qui définissent en partie la foi du croyant ainsi que le Prophète l'a déclaré: "La foi, c'est croire en Dieu, en ses Anges, en ses Livres Révélés et au Dernier Jour."¹

Affirmer que ^CAlî est le Dernier Jour, réfère non pas à la personne historique de l'Imâm ^CAlî, mais à travers lui, à toute la lignée des Imâm qui portent le flambeau de l'Imâmât jusqu'au dernier d'entre eux, le Résurrecteur de la Résurrection.

Les Shi'ites en ont fait un article de foi car selon leur doctrine la foi n'est pas complète si le croyant ne donne pas son allégeance aux Imâm qui ouvrent, après la clôture du cycle de la Prophétie, le cycle de la walâyat, de l'Amitié divine. Il incombe au dernier Imâm, c'est à dire au Résurrecteur, de mettre fin au cycle d'occultation inauguré comme on l'a vu par Adam, en proclamant la Grande Résurrection à l'aube du septième Jour, c'est à dire, du dernier Jour, où aura lieu le dévoilement total de l'essence de l'Imâm et des secrets enfermés dans la totalité des Révélations divines. Dans un autre chapitre, Abû Ishâq aborde la question de la Qiyâmat et dit en substance que chaque Prophète a fait mention du Dernier Jour, le Résurrecteur puisque c'est grâce à

1. Corân, 2/285; KIRMÂNÎ, al-Hikmat al-Wahîyah, fol.8 cité in S.H. HAKANLI, The Resurrection in Islam, p.41-42

lui que le cycle prophétique trouve son dénouement et son équilibre; en effet, tout commencement comporte une fin et cela est représenté par le Premier et le Dernier Jour¹.

Abū Ishāq fait le tour des croyances de son époque et des sectes existantes, le Prophète ayant prédit qu'après lui sa communauté, se diviserait en soixante douze sectes dont une seule conduirait au salut. Il interroge d'abord sur leurs croyances les frères sunnites. Il constate qu'ils font le ta'wīl du Livre sacré par l'intellect et qu'ils recourent pour expliquer et pratiquer la Loi divine, à des méthodes de raisonnement comme le consensus de la communauté (ijmā^C), le jugement personnel (ra'y) et l'argument syllogistique. Nous avons vu précédemment que ces pratiques sont rejetées par l'Ismaélisme.

Notre auteur, ensuite, affronte les thèses des sectes shi^Cites que nous nous proposons de traiter dans le troisième chapitre pour éclairer la question de l'Imāmat. Il constate, dans cette partie, que malgré le fait que ces sectes professent l'Imāmat, elles n'apportent rien de nouveau puisqu'elles attendent le second avènement de l'Imām rentré dans l'occultation ou disparu du monde sensible, comme les Sunnites attendent le Mahdi.

Le plus important des groupes avec lequel l'Ismaélisme a des points communs, est celui des Shi^Cites duodécimains. Mais il y a aussi entre eux un grand point de désaccord

1. Haft-Rūb, chap.V, p.58

qui repose sur l'interruption de la lignée visible des Imâm, dont le dernier, le Douzième, est attendu à la consommation des Temps, ce qui mettra fin à la Grande Occultation dans laquelle il est resté historiquement dès 374 de notre ère. Pour Abû Ishâq, cette école shî^Cite ne peut, de ce fait, être reconnue comme la secte salvatrice. En effet, interrompre la lignée des Imâm visibles revient à ébranler le plan divin dans lequel le Résurrecteur doit apparaître comme le dernier Imâm (le Dernier Jour) pour combler le "retard d'éternité" qui a motivé la venue de l'homme en ce monde, comme nous l'avons mentionné antérieurement.

Sur le plan humain, l'interruption des Garants de Dieu aboutit à dépourvoir l'homme de la gnose, qui est essentielle pour son salut. Privé de gnose, l'homme meurt et, dans cette perspective, l'Imâm devient la cause de la souffrance de l'humanité alors qu'il est en réalité la source de la Miséricorde.¹ Or, il y a toujours un Hojjat de Dieu sur terre, à chaque époque, pour conduire les hommes vers leur salut. C'est tout le troisième chapitre que l'auteur consacre à la question de l'Imâmât, dans l'intention de soutenir l'idée de la perpétuation de la lignée ismaélienne des Imâm à travers Ismâ^Cil b. Ja^Cfar.

1. Haft-Mâsb, chap.II, p.16

CHAPITRE III

On peut distinguer deux parties dans ce chapitre: la première est d'ordre doctrinal, la seconde d'ordre historique.

Bien que ces deux parties traitent de l'Imâmât, l'étude qu'en fait l'auteur est incomplète: il se limite à donner quelques principes fondamentaux de l'Imâmât et des points qui sont particuliers au concept ismaélien de l'Imâm. Ces données seront complétées dans le cinquième chapitre qui lui, étudie plus profondément la théorie de l'Imâmât.

L'idée de base qui motive la composition de ce chapitre est de démontrer la véracité de l'Ordre ismaélien. Elle est prouvée sur deux plans: sur le plan doctrinal, les Ismaéliens soutiennent la nécessité ontologique de l'Imâm et sa présence continuelle en ce monde, présence non pas théorique, mais effective. Elle s'affirme par la présence d'un corps de dignitaires, avec lequel l'Imâm garde des liens constants.

Sur le plan historique, la continuité de l'Imâmât est prouvée par l'existence d'une lignée historique d'Imâms visibles dont l'auteur a soin de donner une table généalogique.

Dans la première partie, l'auteur étudie la manière dont s'effectuent les relations entre l'Imâm et sa communauté et vice-versa. Nous voyons que c'est le Amr (Impératif) ou le al-^hajm, l'enseignement initiatique qui caractérise le rapport

entre l'Imâm et ses dignitaires. De cette donnée découlent les notions du vivant et du mort. La conclusion est que tous ceux qui suivent le commandement de l'Imâm, c'est à dire le Ahr, ceux-là seuls sont qualifiés de vivants. Réciproquement c'est l'aptitude à accepter le commandement de l'Imâm qui déterminera la hiérarchisation des hommes et leur rang spirituel par rapport à lui. Ces considérations, comme on peut le constater, recourent ce qui a été exposé dans le quatrième chapitre à propos de ceux qui s'en tiennent seulement à la shari'at et ceux qui la transcendent pour atteindre la haqîqat.

Dans la deuxième partie, l'auteur énumère les Imâm jusqu'à son époque en ajoutant quelques renseignements historiques pour ceux d'entre eux qui jouèrent un rôle saillant dans l'histoire ismaélienne.

Parallèlement à cette lignée d'Imâm titulaires (mastawarr) l'auteur signale une autre sorte d'Imâm, l'Imâm dépositaire (mastawda') qui assume temporairement l'Imâmât quand le véritable Imâm vit dans la clandestinité ou quand il est encore mineur. Nous retrouvons tous ces points chez les auteurs fatimides et post-fatimides (yéménites).

Mais Abû Ishâq a ceci de particulier, qu'il définit le rang de l'Imâm dépositaire dans des termes qui le rapprochent beaucoup de celui du Wajjat de l'Imâm au sens d'Alawât.

PREMIERE PARTIE

Au deuxième chapitre, l'auteur est arrivé à la conclusion que seuls les Ismaéliens donnent allégeance à un Imâm vivant, que sa seule présence à chaque époque, est une preuve incontestable de l'authenticité de la secte, et qu'elle constitue la soixante treizième secte dont le Prophète avait dit qu'elle conduirait au salut à l'exclusion de toutes les autres.¹

Si, dans la pensée chi'ite, le concept de l'Imâm tient le centre de toute la spiritualité comme prolongeant et achevant l'oeuvre prophétique, les auteurs se sont divisés sur la question de la continuité de la lignée imâmique.

Les Ismaéliens ont tous insisté sur la permanence au sein de l'humanité de la Lumière divine de la personne des Imâm afin qu'au cours des cycles, l'humanité soit conduite à sa libération, à son salut. Ils ont construit à cet effet des schémas respectifs du monde céleste, du monde spirituel et du monde terrestre et montré la correspondance et l'harmonie parfaite existant entre les entités qui s'échelonnent verticalement dans chacun de ces mondes pour témoigner de la Sagesse divine dans l'oeuvre de sa Création.² L'interruption de la lignée imâmique peut alors compromettre le projet du Créateur. Abû Ishâq n'a pas élaboré des schémas mais a été attentif à ce péril et le dénonce en confrontant ses idées avec celles des autres écoles chi'ites.

1. Pour ce hadith cf. Sharîhat al-Tabâr al-Khawâr, t.2, p.340 et Ma'âd al-Nûr, Bayân, p.117

2. Voir les dix premiers chapitres de Ma'âd al-Nûr, pp.101, 102, 104 et H. COHEN, Le Livre des cycles, pp.101, 102, 104 et 105.

1. Nécessité de l'Imâm

L'Imâmât est une institution éternelle et permanente. C'est pourquoi le Prophète avait affirmé son éternité et la nécessité irrémédiable de l'Imâm en élevant celui-ci au niveau du Principe qui donne l'existence, qui la maintient et guide les hommes vers le salut. Ces idées sont formulées dans les hadith prophétiques fréquemment cités: "Celui qui meurt sans avoir connu l'Imâm de son époque, celui-là meurt de la mort des inscients, et l'inscient est destiné à l'Enfer", ou si la terre restait un seul moment sans (la présence) de l'Imâm, elle périrait avec tous les terrestres."¹

Nous avons pu relever ailleurs des sentences énoncées par l'Imâm Eternel: "Les Prophètes passent et changent, Nous sommes Nous les Hommes Eternels".²

Ce thème qui nous solidairement l'Imâm à la Création vise le concept métaphysique de l'Imâm concernant l'ordre et la structure supra-sensible de l'Univers.³ Comme tel, il est le Pôle, le Centre, l'Axe central autour duquel tournent les âmes terrestres, qui reçoivent de lui leur existence, force et subsistance. C'est pourquoi l'Imâm ne peut être réduit aux dimensions que lui donnent les penseurs sunnites,

1. Haft-Nâm, chap.III, p.17; pour ce même hadith cf. aussi Fiqh al-Imâm al-Kâmil, al-Imâm, vol.4, p.96; cf. H. KERRUKI, Maqâlatih fi'l-Imâmât al-Imâmîyah où l'auteur présente quatorze arguments pour prouver la nécessité de l'Imâm en se basant sur le Corân, les hadith, les faits historiques et le jugement rationnel.

2. NAÏFOUMÏN YÛSI, Wasâ'imât, chap.XXIV, p.90 du texte; H. GORATI, Maqâlatih fi'l-Imâmât, même traité, p.(17).

3. Cf. Id., Maqâlatih fi'l-Imâmât, t.1, p.70.

à sa fonction laïque et séculière de pivot de l'ordre social dont le rôle est historique et donc passager, n'englobant que notre plan terrestre.

Abû Ishâq a également relevé cette fonction de l'Imâm dans le deuxième chapitre en parlant de certaines sectes shîcites. Il note que les Zaydites¹ conçoivent l'Imâm comme un chef politique qui a possibilité de prendre le pouvoir par la force et la violence. Il sait aussi qu'ils acceptent l'existence de plusieurs Imâm à la fois à une même époque, et rejettent le principe du nass qui est la forme de nomination essentielle chez les Shîcites. Il omet cependant de dire que les Zaydites exigent de leur Imâm qu'il soit descendant de Hâsan et de Hossayn, fils de l'Imâm Calif. Par ailleurs, il est curieux de constater qu'Abû Ishâq assigne tous ces points concernant les Zaydites, également aux kaysânites, disciples de Moḥammad b. Ḥanafîyya², et aux disciples du premier Imâm.

Cependant, en face des autres écoles shîcites tels les Duodécimains³, les Druzes⁴, les Nostaliens⁵ qui soutiennent une

1. Cf. article al-Zaydiyya (A. Strothmann) in Shorter Encyclopedia of Islam, pp.651 ss.
2. Kitâb al-Nass, chap.II, p.14; Signalons que déjà à l'époque fatimide, M. KERRÂNÎ écrivit un petit traité pour répondre aux accusations de l'Imâm des Zaydites, Hâdûnî, contre l'Imâm Hâkîm bi Amrillâh où l'on trouve en détails les arguments mentionnés ci-dessus. Al-Risâlat al-kâfiya fî 'l-radd 'alâ 'l-Hâdûf al-Masânî, voir W. IVANOV, Guide de la littérature turque, t.44, n°117.
3. Voir H. CORBIN, Les écoles iraqiennes, t.I, chap.VII: Le sens de l'Imâm pour la spiritualité Shîcite, pp.285-329.
4. Voir S. de SACY, Exposé de la Religion des Druzes, Paris 1858; H. BUNYON, Les Druzes, t.1 et 2.
5. Voir H. SPERK, The Succession to the Prophet Muḥammad, The Glories of The Holy Prophet to the Succession of His Family, The Muslim, Orinda, 17, 1951.

conception métaphysique de l'Imâm analogue à celle des Ismaéliens nizâ'î puisqu'ils puisent tous aux enseignements du premier Imâm jusqu'au cinquième, l'auteur dénonce chez ces branches sœurs, comme on l'a mentionné antérieurement, l'interruption de la lignée des Imâm et la notion de ghaybat. Il critique ces points avec véhémence quand il se rapporte aux croyances populaires des Shi'ites duodécimains.¹

Pour justifier la ghaybat des Imâm, les Shi'ites duodécimains soutiennent que le Plérôme des Imâm est prééternellement déterminé à douze membres. Revenu dans la Nuit de la Grande Occultation dès 260H./874, le Douzième Imâm reste invisiblement "présent" aux hommes et au monde avec l'ensemble des membres de sa hiérarchie spirituelle, et guide les cœurs et les consciences jusqu'à sa parousie à la fin des temps². L'école shaykhie, explique que cette Occultation aurait été rendue nécessaire par l'impuissance de la majorité des hommes à connaître leur Imâm car ils se le sont voilé à eux-mêmes, incapables de percevoir son mode d'être, son mode d'action et le "lieu" où il réside.³

L'Ismaélisme pour sa part refuse catégoriquement l'occultation des Imâm, c'est à dire le retrait définitif de l'Imâm dans la clandestinité, au sens où l'entendent les Shi'ites duodécimains. L'Imâm Mostafazirbillah (fin XVème siècle) a bien clarifié cette question dans les propos suivants : "Il n'y a pas de plus grand mensonge que de nier

1. Hoft-18b, chap.II, pp.15-16

2. H. COLEIN, Le Islam iranien, t.IV, chap.1: "L'hagiographie du Douzième Imâm", pp.202-237

3. Id, Ibid, t.1, p.125 et t.IV, p.210

(l'existence) de l'Imâm et de dire que l'Imâm est absent (ghaybat). Dieu a maudit ces menteurs qui ont affirmé la disparition de l'Imâm et qui ont rallié à eux le peuple ignorant pour jouir des honneurs au cours de leur brève vie terrestre¹.

Les Ismaéliens décrient la dissimulation de l'Imâm par le terme satr (occultation) qui n'est pas ghaybat (absence, présence invisible). L'occultation au sens ismaélien ^{est} indique que l'Imâm/physiquement présent à ce monde mais se retire momentanément de la vie publique pendant les périodes de périls pour lui-même et pour sa descendance; il garde cependant contact avec ses fidèles par l'intermédiaire de ses représentants visibles. Il peut aussi s'éloigner volontairement de ses adeptes et s'occulter afin de les éprouver pour leurs péchés.² Nous comptons revenir sur ces notions ultérieurement.

À côté de la nécessité des Imâm, les Ismaéliens soutiennent donc que la lignée des Imâm ne peut être interrompue ni limitée. C'est une "chaîne" continue comme le fut celle des Prophètes d'Adam à Moḥammad, et dont le sceau sera le Qa'im, le "Résurrecteur qui se lèvera à l'aube de la Nuit de la Religion"³, c'est à dire à la fin de la période mohammadienne que nous vivons encore. Entre temps les Imâm se succèdent, l'un après l'autre, se relayant tour à tour sans défaillance ni rupture pour conduire l'humanité vers son

1. W. IVANOW, Pandiyât, p.97 du texte persan. ^CAli b.AL-WALID, (605/1209) soutient fermement la thèse qu'il n'y a jamais de ghaybat de l'Imâm et que le monde ne peut demeurer un seul instant sans une Preuve de Dieu (ḥajjat'ullah), W.IVANOV A Creed of the Fatimids, article 37-38 pp.98-100.
2. Al-Furûḡ, t.1, p.43; Cf NASIRODDIN FOZI, Ḥaqāyiq, p.93 du texte persan;
3. Ḥaqāyiq, p.2 du texte persan.

salut, et la faire monter dans l'Arche de Noé. L'Imâm ^CAli aurait utilisé ce symbole en le rapportant du Prophète: "La position de ma Maison ou de ma Famille (Ahl'al-Bayt) parmi vous est semblable à l'Arche de Noé; ceux qui y prennent place sont sauvés et ceux qui désobéissent, se noient."¹

Ja'far b. Mansûr al-Yaman (IVème/Xème) aurait dit à ce propos: "L'Imâmat ne peut changer, ni être transféré (à une autre lignée), mais continue au cours de longues périodes. Les Imâm individuels changent, s'élèvent vers l'autre monde et atteignent la béatitude, après la disparition de leur être mortel. Cependant, leur postérité les remplace et l'Imâmat se poursuit, car l'Imâmat est transféré, mais ne peut être interrompu".²

1. L'Imâm: cause de l'existence des êtres

L'Imâm à son niveau supra-sensible éternel, commande la genèse et l'eschatologie des êtres comme nous l'avons déjà relevé dans le système cosmologique de Nâsir-e Khosraw: "Il est le Démenteur et la cause de l'existence de ce monde et des êtres. Le salut de ses habitants dépendent de lui".³ Kaşiroddin

1. Cf. Thiqat al-Imâm ^CAlim AL-ISLAM, al-Majâlis al-Mostansiriyya, p.55; Qâdi NOCFAN, Da'â'im al-Islâm, t.I, p.60, l.14;
2. ^CImâroddin IMRIS, Zahr al-Ma'âni, p.52 cité in W. IVANOW, The rise of the Fatimians, p.228 trad.
3. Nâsir-e KHOSRAW, Rawshanâ'î Hâmeh, chap.III (Nafs-e Koll), n.26 et aussi NAŞIRODDIN YÛSI, Zarqawwânât, chap.XIII, p.67 du texte.

قوسى dit également que "Dieu a fait de l'Imâm le Centre des Cieux et le Pôle de la Terre afin que tout ce qui se meut et tout ce qui reste fixe puisse se maintenir dans sa position respective;"¹. C'est pourquoi, s'il disparaissait un seul moment du monde, le monde et les terrestres iraient vers une catastrophe définitive.

Certes, son Imâmat n'est pas annulé du fait que les hommes ne le reconnaissent pas officiellement et s'en détournent car son existence est une donnée métaphysique inscrite dans le projet divin et ne tombe en rien sous le jugement critique de "l'opinion publique".

Ainsi, "Celui qui exista toujours, existe toujours et toujours existera, est l'Imâm"², sans lequel le monde ne peut ni jouir de la continuité de l'existence, ni prendre forme de lui-même.³

II. RELATIONS DE L'IMÂM AVEC LES MEMBRES DE SA COMMUNAUTÉ

1. Connaissance de l'Imâm par sa da'wat

Cependant l'homme n'est jamais abandonné à son sort, car il a toujours une possibilité d'avoir accès à l'Imâm ou à ses représentants mais il faut qu'il puisse les contacter et pour cela leur présence physique est indispensable en ce

1. HASIRODDIN QOSI, Taqawwâat, chap.XXIV, p.68 du texte

2. Hasîrât, chap.III, p.17

3. Cf. Ibid, chap.III, p.17.

monde, puisque toute chose ne peut être connue qu'à partir de ses attributs et sa forme, donc de son existence matérielle, ainsi qu'Abû Ishâq l'a souligné plus haut.¹

La préoccupation première de tout Ismaélien est donc de reconnaître, de trouver l'Imâm de son époque sans lequel sa vie s'écoule inutilement dans la souffrance; elle est vaine et perdue. On peut lire un écho de cette idée dans les écrits ismaéliens: "Si tu n'as pas reconnu l'Imâm du Temps comme la Vérité, alors tu endureras l'Enfer malgré tes nombreuses années de dévotion".² Ou dans les termes de Hahmûd Shabestari: "Celui qui aura été inattentif à l'existence de l'Homme Parfait et ne l'aura pas contemplé lorsque c'en était la période (c'est à dire celui qui n'aura pas compris qui était l'Homme Parfait en son Temps), celui-là restera toujours un étranger; c'est en ce sens que l'Imâm a dit: "Celui qui m'a vu, celui-là a vu Dieu"³.

Comment s'établit le contact de l'adepte avec l'Imâm dans la période où celui-ci s'occulte poussé par des circonstances extérieures impérieuses qui l'obligent à rechercher un refuge sûr pour sa vie et celle de sa postérité? Abû Ishâq répond: l'Imâm a toujours un Hajjat et des dâ'î pour le représenter auprès des membres de sa communauté, qui reçoivent par leur médiation, les directives de l'Imâm afin que la connaissance ésotérique (ma^Crifat al-Imâm) leur soit communiquée.⁴

1. Haft-Nâh, chap.II, p.26

2. Kalâm-e Nûr, chap.III, p.65 du texte

3. H. CORBIN, Érilogie ismaélienne, 3ème traité p.(40);

4. Haft-Nâh, chap.III, p.18 .

En effet, ce n'est pas l'Imâm qui enseigne directement ses fidèles, mais les dignitaires spirituels qui sont investis, chacun à son niveau, de la connaissance spirituelle de l'Imâm et forment avec lui un seul corps dont ils sont les membres. Nous discuterons amplement de la composition et de la structure de ce corps dans le sixième chapitre où l'auteur donne plus de détails. Signalons seulement que cette hiérarchie n'est pas une Eglise ni un clergé mais une "extension" de l'Imâm. C'est dans ce sens que pendant l'époque pré-fatimide, les prédicateurs (dâ'î) étaient appelés "les ailes" (ajná) ou encore "les mains" (ayâd) de l'Imâm.¹

A un rang supérieur se situe le Hojjat (Preuve, Garant) de l'Imâm. Ce rang est le plus élevé de la hiérarchie d'Alakût. C'est par lui seul que l'Imâm peut être connu. Pendant les périodes de l'occultation, le Hojjat est le seul à pouvoir guider les adeptes dans leur quête de l'Imâm. Ses qualités, sa nature et son rang lui confèrent des prérogatives uniques qui font de lui l'intermédiaire par excellence entre l'Imâm et les dâ'î qui l'assistent dans la prédication. Nous revenons sur cette question au sixième chapitre.

2. Enseignement de l'Imâm par l'Impératif (Amr)

L'enseignement que chacun de ces dignitaires reçoit de celui qui lui est supérieur se fait sous forme de commandement, d'impératif oral ou écrit, que l'on désigne par le terme Amr.²

1. Cf. W. IVANOW, Studies in Early Persian Ismailism, pp.13-14

2. Cf. Haft-hâb, chap.III, p.18

Cette notion de Amr eut de graves répercussions dans la conscience religieuse ismaélienne. Nous devons pour le comprendre remonter aux origines même de la transmission de la gnose. Le Amr exige de chaque être une soumission absolue aux commandements et une conscience toujours en éveil pour se garder de "glisser" dans le sommeil confortable de l'imitation, de la perpétuation passive de la tradition sans participation effective par initiative personnelle et volontaire.

La tradition ismaélienne demande que les adeptes ne considèrent de l'Imâm que l'enseignement qu'il leur fait parvenir, et qu'en aucun cas, ils ne critiquent ou imitent ses actes. La raison en est que l'Imâm est omniscient et sait pour quelle raison il agit d'une manière et/d'une autre. Son comportement est quelquefois incompréhensible aux intellects ordinaires étant dicté par des motifs dont lui seul possède la science. ^{pas} "Dieu seul sait le secret de son comportement"². L'homme qui tente à son niveau, de critiquer son agir "chercherait à rivaliser avec lui et à participer au même grade que lui dans la Divinité"³.

Il est dit que l'Imâm agit pour le bien de la communauté des hommes; il peut agir parfois pour mettre ses adeptes à l'épreuve; ces épreuves peuvent aussi leur être imposées au niveau de la vérité ésotérique (ḥaqīqat). Dans ce cas, ceux qui vivent dans le monde du relatif (ʿālam-e ʿaḍīfe)

1. Haft-Sīb, chap.III, p.18; cf. aussi W.IVANOW, Pandivât, p.65 du texte;
2. Haft-Sīb, chap.III, p.18
3. Ibid, chap.III, p.18;

ne peuvent comprendre et s'ils venaient à critiquer ces actions non seulement ils ne surmonteraient pas l'épreuve, mais ils seraient l'objet du courroux divin.¹ L'attitude de ces gens serait analogue à celle des animaux qui tout en se sachent imparfaits par rapport à l'être humain, penseraient néanmoins que l'homme doit leur être soumis.²

Les Ismaéliens sont donc attentifs à l'enseignement du Maître sans porter aucune attention à ses actions. La relation qu'ils ont avec les membres de la da^Cwat est celle du disciple envers le maître.

Symboliquement, elle est semblable au rapport de l'oreille à la langue ou suivent une autre image semblable au rapport de l'épouse envers son époux. Ainsi l'oreille reçoit les propos prononcés par la langue comme l'épouse accepte les sermons de son époux.³

Cette manière de concevoir la transmission de l'enseignement spirituel ressort d'une éthique chevaleresque aux règles déterminées dont l'observance est exigée de tout adepte rattaché à l'Ordre ismaélien. La même idée est développée plus longuement par Khayr Khwâh Herâti; elle met en lumière l'idée que toute la da^Cwat, depuis le Hojjat jusqu'au néophyte est imprégnée d'un sentiment de fraternité spirituelle qui lie le dignitaire de degré inférieur au dignitaire de degré supérieur en des couples qui sont entre eux dans le même rapport que l'épouse envers son époux. L'enseignement dispensé par l'époux (Pir ou le dignitaire supérieur) à son

1. Maqalat, chap.III, p.18

2. Ibid, chap.III, p.19

3. Ibid, chap.III, p.19.

4. Khayr Khwâh, Maqalat, pp.16,113-115; Shenâkht, p.32 du texte

érouce (le dignitaire inférieur) va "féconder" son âme. C'est cette pratique seule qui doit considérer l'adepte, car elle prend appui sur les préceptes de la Vérité gnostique (hasbiat) et constitue la nourriture de l'âme, tandis que les actions du lâz ne doivent pas être prises en considération, car il s'agit là d'une pratique corporelle qui se base sur les préceptes de la sharî'at et satisfait aux besoins physiques. Pour ce motif, chaque hiérarque initié doit obéir aux ordres et aux directives (et non imiter les actes) de la personne de qui il détient la connaissance.

On comprend, dès lors, qu'aucun d'eux n'a le droit de transgresser "sa limite", sinon, en quittant son rang il tombe dans l'égaré, s'engage dans la voie de l'erreur, attire les ténèbres sur son âme et se destine à l'Enfer¹. Cette éthique fut rappelée aux croyants auxquels l'Imâm Kostasîr-billah s'adressa en ces termes: " Tout comme le Fîr obéit à l'impératif de l'Imâm (amr) en ne le transgressant en aucune façon, les enseignants (mo'alleman) doivent obéir aux commandements du Fîr sans les transgresser jusqu'à ce qu'ils atteignent leur but. Les croyants (mo'minân) doivent (à leur tour) se soumettre aux directives de leurs enseignants sans les violer et par leur intermédiaire, s'initier à la connaissance ésotérique (ma'rifat) de l'Imâm²." Cette loi où l'inférieur est soumis à son supérieur se vérifie également dans le monde physique, dans les trois règnes de la Nature.³

1. Khayr KHAMAR, Hasbiat, p.5; Khâkî KHORASÂNÎ, Diwan, pp.II9 vers 2049-2052 et 2056-57.

2. W. IVANOW, Pandiyât, pp.64-65 du texte.

3. Khayr KHAMAR, Hasbiat, pp.20-21; Shen'ehat, pp.12-13 du texte; LAFI'ODDÎN FÛSÎ, Shar'horât, chap. XXIII, pp.76-79 du texte.

Nous pouvons lire des pages empreintes de cet esprit de chevalerie spirituelle chez le grand penseur iranien Nâsîr-e Khosraw qui fait de chaque limite (ḥadd) de chaque dignitaire, un hôte qui reçoit du grade supérieur sa quote part, son aumône (zakât), sa subsistance. Ceci permet ainsi au "frère" aîné d'apporter son secours et son soutien, à celui qui l'accueille à cause de sa pauvreté spirituelle.¹

Concernant la soumission de l'adepte, la discrimination que fait Abû Ishâq entre l'impératif et le comportement des membres de la da^Cwat, part d'une idée profonde qui distingue la Loi divine exotérique (shari^Cat) de son sens ésotérique (ḥacîat) le monde matériel et le monde spirituel, entre le Zâhir et le Bâtin, distinction que nous avons eu l'occasion d'évoquer longuement dans les pages précédentes. Abû Ishâq fait signifier la Loi divine par le monde physique (Ālam-e jismânî) et la vérité ésotérique par le monde spirituel (Ālam-e rūhânî). L'action, dit-il, relève du monde corporel tandis que la parole (qawl) appartient au monde spirituel. Or, les exotéristes, ceux qui se sont attachés à la sonnat, c'est à dire aux actions du Prophète, à son exemple, sont encore au niveau du monde corporel. Certes, à l'époque du Prophète, les fidèles se devaient de suivre toutes les pratiques indiquées par lui jusqu'à ce qu'ils soient rompus au culte exotérique des pratiques rituelles. Mais cette nécessité n'était qu'une phase préliminaire ayant pour but de les acheminer à un niveau plus élevé: la soumission à

1. Nâsîr-e KHOSRAW, Maḥ-e Dîn, chap.28, p.176. Ja^Cfar ibn Maḥrûr AL-YAKAN (IV/Rème) lui a consacré tout un ouvrage intitulé "Ja'wil al-Zakât", (l'herméneutique spirituelle de l'aumône).

2. Haft-Nûb, chap.III, p.19

l'impératif divin qui est, lui, le culte ésotérique. D'ailleurs la mission du Prophète exigeait de lui une présence constante auprès des croyants, même dans les moments les plus critiques et les plus pénibles de sa vie. Tandis que l'Imâm s'occulte lorsqu'il le juge nécessaire et ne peut donc être auprès de ses fidèles, par conséquent ceux-ci ne peuvent prendre exemple sur ses actes; ils ne peuvent et ne doivent se baser que sur son enseignement.

Ces considérations nous indiquent clairement que l'être qui est régi par l'impératif est plus noble et plus élevé sur le plan spirituel que celui qui est régi par l'action .

Transposée au plan des univers supra-sensibles, cette Loi se vérifie et se répercute sur le monde humain puisque celui-ci en est le symbole. Il nous est dit que l'Impératif procède du monde de l'Instauration Primordiale des Intel ligences. La philosophie ismaélienne enseigne que la Première Intelligence (Noûs, Logos) fut le premier être à être ins-tauré à l'existence par l'Impératif divin (KN) parce qu'elle était la seule à être apte à recevoir, à entendre et à com-prendre éternellement cet Impératif existenciateur¹. Les autres Intel ligences ne peuvent la devancer dans l'existence et donc la suivent car elles sont "retardées" dans l'être: leur être à toutes n'est pas "impératif", il est créé. De même, au niveau des humains, l'initiation à la gnose a pour objet d'opérer le passage de la sharīcat à la huwīyat,

1. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 1er traité, p.44.

c'est à dire en quelque sorte le passage de l'être créaturel-passif à l'être réalisé-au mode impératif-actif et présent. En langage d'expérience mystique, c'est cela atteindre à la naissance spirituelle, à la résurrection de l'âme, à la vie. Ainsi, c'est l'acquisition de la connaissance ou son ignorance qui détermine la vie ou la mort spirituelle de l'homme, comme Nâsir-e Khosraw le montre dans les propos suivants: "La preuve que la vie exista synchroniquement avec l'Intelligence et en est inséparable, c'est que l'Intelligence acquise individuelle, tant qu'elle était ignorante, impuissante à atteindre une chose, ressemblait à un mort du fait de cette inconnissance. Lorsqu'enfin elle la connaît, elle passe par rapport à cette chose qu'elle connaît enfin, à l'état de vivant"¹.

Nous avons déjà relevé que la Parole (Amr) appartient au monde de l'Impératif et que le Livre révélé qui le contient appartient au monde créaturel.² On peut comparer cela à la pensée de Mollâ Sadrâ qui écrit: la différence entre la Parole et le Livre correspond, en un certain sens, à la différence entre l'Impératif et l'Acte. L'Acte est dans le temps (zamânî) et est récurrent (motajaddid). L'Impératif est exempt de changement et de renouvellement. La Parole n'est susceptible ni d'abrogation ni de substitution, à la différence du Livre. "Dieu efface et pose ce qu'Il veut. Près de lui est l'Archétype du Livre (Qorân 13/59)."³

1. Nâsir-e KHOSRAW, Khawâss al-Ikhwân, p.51 cité in H. CORBIN, Trilogie ismétérique, p.61
2. Cf. H. CORBIN, Le Livre du Sage et du Disciple, p.6
3. H. CORBIN, Le Livre des Prédictions de l'Épouse (Kitâb al-Nashâ'ir) de Mollâ Sadrâ (Téhéran 1967/1972-1990/1990) p. 199, n.86.

L'adepte doit considérer dans le même sens le Verbe (de l'Imâm) qui procède du monde de la vérité ésotérique et pourtant ne connaît ni altération, ni changement; il ne doit pas se baser sur l'évidence littérale du Livre révélé qui par le sens ambigu, incohérent voire contradictoire des prescriptions qu'il contient peut confondre l'esprit si les prescriptions ne sont pas mentalement "reconduites" aux plans d'univers qui leur correspondent. C'est l'oeuvre même du ta'wil. Ainsi donc, l'adepte ne doit considérer que la Parole, l'Amr de l'Imâm qui opère l'exégèse symbolique du Livre saint, qui revivifie la lettre littérale tout comme il ressuscite le cadavre car elle est pour lui la seule garante de sa vie, de la survie de son âme. Nous verrons plus loin que si l'Imâm détient l'Impératif, c'est parce que dans la hiérarchie spirituelle, il est la forme de manifestation de l'Impératif divin. C'est pourquoi, dans le cycle de la walâyat, c'est à dire de l'initiation spirituelle par les Amis de Dieu, les hommes doivent se rendre accessibles à cet Impératif vivificateur. Ils doivent pour cela se soumettre à l'Imâm, obéir à ses commandements sans discussion et faire preuve de patience.¹

Un autre thème qui découle de ces considérations est le sens de la vie et de la mort spirituelles. Abû Ishâq soutient fermement que ceux qui "vivent dans le monde de la sharî'at et qui n'ont pu progresser vers le monde de la hâqîyat sont appelés selon le Qorân (16/21): "des morts, dépourvus de vie". Le mort est celui qui n'a pas d'esprit (rûh) et le

1. NASIRODDIN QOSI, Tafsîr, chap. XXI, p.60 du texte.

vivant est celui qui a un esprit¹. Cette déclaration, comme on peut s'en rendre compte a une portée redoutable.

Ceux qui sont demeurés dans la shari^cat réfèrent à tous ceux qui suivent aveuglément les injonctions contenues dans le Livre saint, prescriptions muettes et dérisoires si elles sont appliquées sans l'intervention du ta'wil, sans l'ésotérique qui lui donne son sens vrai (haqi^cat) et dont la mise en oeuvre revient en propre aux successeurs légitimes du Prophète: les Imâm. Ceux-ci ont pour rôle de vivifier la lettre de la Révélation par leur commandement (amr) et par l'enseignement ésotérique, la gnose, car la Lettre du Qorân, "l'extérieure, livré à lui-même cessant de symboliser avec le suprasensible n'est plus qu'une nature morte, écorce désséchée, chrysalide dérisoire."² Il est alors vrai de dire que celui qui ne reçoit pas cette gnose, qui s'attache au Livre silencieux, est un cadavre; le gnostique, celui qui vit selon la Vérité ésotérique instituée par les Porteurs de la Vérité, c'est à dire l'Imâm et les membres de la da^cwat, est celui qui reçoit en propre le nom de vivant, car sa nourriture lui est apportée par le commandement, l'Impératif (amr).

Un verset qorânique (17/87) enseigne que "l'Esprit procède de l'Impératif de mon Seigneur"³; on comprend alors dans quelle mesure la vie de l'esprit ou Rûh est en corrélation étroite avec son accoutation de l'Impératif divin. Inversement, tout vivant est d'ores et déjà éternel comme l'est l'impératif car il

1. Haft-Nûb, chap.III, p.19

2. H. CORBIN, En Islam iranien, t.I, p.108

3. Haft-Nûb, chap.III, p.20

procède du monde de l'Impératif qui est immuable, constant permanent, impérissable et vivant. Concernant le terme Rûh, l'Esprit, les Ismaéliens l'ont identifié à la première Intelligence du Plérôme Céleste, instaurée éternellement à l'être par le KN existenciateur. Il est aussi désigné par les termes Colonne et Kûr (Lumière).¹

3. La gnose, facteur de vie spirituelle de l'âme

Dès lors se trouve soulevée la question de la connaissance spirituelle comme facteur vivificateur et salvifique de l'âme à laquelle reviennent sans cesse nos penseurs ismaéliens. C'est ainsi que les auteurs comprennent les versets (4/69 et 61/12) sur la Vierge Marie qui accepta l'Esprit (Rûh) de Dieu et conserva sa virginité comme le dépassement de la sharî'at et l'acceptation de la haoufat. Le ta'wil de ce verset fait intervenir le symbole de la conception virginale par l'oreille c'est à dire par "la foi, ex-auditu; comme le remarque H. Corbin, il s'agit ici d'un article théologal, non d'un problème physiologique."² Ce fait nous l'avons déjà évoqué touche à la transmission de la connaissance de la langue à l'oreille, l'oreille étant dans le cas de Marie, le symbole de la matrice où est enfanté la forme corporelle, de même que

1. Comparer le sens de ce terme chez les Shî'ites duodécimains (Cf. H. CORBIN, En Islam iranien, t.1, pp.192ss) et les Sufis (cf. Titus BURCKHARDT, Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam p.97cs).
2. H. CORBIN, Emmanuel divine, p.159; même ta'wil dans le Kolâm-e Fir, p.57. Pour le verset, Haft-Rûh, chap.VII, p.64.

la forme spirituelle prend naissance à partir du discours métaphysique capté par l'oreille¹. L'auteur du Kalâm-e Pîr explique que Marie, qui était investie de la dignité de Hojjat de Cimrân, s'éloigna des discours des exotéristes dépourvus de ta'wil, de son herméneutique spirituelle. Alors le Verbe de Dieu lui fut accordé sous forme de ta'wil. Elle se chargea d'en instruire Jésus qui était l'Esprit de Dieu.²

Nous avons cité à plusieurs reprises le Livre du Sage et du Disciple, nous nous y référons encore car il est entièrement consacré au thème de la quête de la connaissance comme voie de salut. La carrière du Dâ'if qui y est relatée révèle que le seul but qui dominait sa mission était de "résusciter les morts" par la gnose, c'est à dire de réveiller les consciences des ignorants et de ceux qui dormaient confortablement dans leurs croyances extérieures et superficielles. Nous avons donc vu s'esquisser une conception de la vie et de la mort qui sont à entendre autrement que dans leur acception courante et ordinaire de processus physiologique. La mort spirituelle n'est pas l'exitus de l'âme hors du corps et la vie n'est pas l'état d'un être qui se meut, procréé, pense, mange et vaque à ses occupations. Elles sont l'une et l'autre un fait spirituel.

La vie de l'âme, en effet, postule sa métamorphose par l'initiation que lui dispensent les membres de la hiérarchie spirituelle. C'est cette conception qui forme la pierre

1. Khayr KHWÂN, Kalâm-e Pîr, p.37 du texte.

2. Ibid, chap.III, p.38; Kâsîr-e KHOSRAW, Rawshanâ'î Mâneh, p.30 du texte.

STROTHMANN, Gnostisist Texte, pp. 117-118 : C'est l'Inâm Khozayma qui omlit Marie de l'influx divin grâce auquel elle set apte à désigner Jésus comme Hâtîq.

d'angle de la philosophie ismaélienne à laquelle réfère un hadîth prophétique: "Entre ma tombe et la chaire où je prêche il y a un jardin d'entre les jardins du Paradis."¹ Le ta'wil de cette sentence est ceci: "La philosophie, c'est la tombe où se décomposent et périssent les données et les impératifs de la religion littérale (shari^cat). Le jardin du Paradis est le Jardin de la Vérité gnostique (haqîqat) où l'initié ressuscite à une vie incorruptible après avoir affronté la mort mystique par l'initiation."²

Ces notions de vie et de mort spirituelles sont communes aux gnostiques, qui comprennent la résurrection, l'éveil de l'esprit à la vérité et la régénération intérieure par la connaissance : la gnose.³

Un poète ismaélien décrit ainsi ceux qui sont privés de la gnose, de la connaissance de l'Imâm: Ils sont sous forme vivante (be sûrat-e zende), mais ils n'ont pas de vie et même s'ils en avaient une, ils n'auraient pas de Bien-Aimé (l'Imâm).⁴ Le verset qorânique 16/12 décrit aussi cet état: "êtres morts, dépourvus de vie, ils ne savent pas quand ils seront ressuscités;"⁵

-
1. Nâsir-e KHOSRAW, Wajh-e Dîn, p.143; Safinat Rihâr al-Anwâr, II, p.567 cité in H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, p.62, n.127
 2. H. CORBIN, Histoire philosophie islamique, p.115 et Id, et MO'ÏW, Analyse commentaire de la tasida ismaélienne" (Abû Haitham JORJANI), pp.49-54.
 3. Cf. C. PUESCH, La gnose et le temos, p.108
 4. Khayr KHVÂH, Tashîhî, p.22.
 5. Îst-Bâb, chap.VI, p.47; Kalâm-e Pîr, chap.VI, p.91 du texte.

C'est aussi devant le péril de la mort qui n'a pas de résurrection, la mort véritable causée par l'ignorance, l'égarément et le refus de la gnose, que Nâsir-e Khosraw met en garde les ignorants, les égarés et ceux qui nient. Cette mort véritable fut le lot des peuples de ^CAd et de Thâmoud qui furent anéantis sans aucun espoir de salut ¹.

Ce thème est très riche et les exemples sont nombreux. Il nous suffit encore de signaler que les récits visionnaires des mystiques nous mettent également en face de ce phénomène que l'on appelle mort mystique ou exitus et qui est différent de la mort biologique.² Notons une observation judicieuse de Naşiroddin Rûsî qui enseigne qu'il faut être un vivant, être ressuscité à la vie spirituelle pour que l'âme quitte vivante ce corps qu'elle a servi, c'est à dire qu'elle sorte vivante de ce monde, car les âmes qui se sont laissées densifier par les attraits de ce monde, qui sont mortes véritablement, ne le quittent pas après la mort biologique.³

L'idée de la Résurrection prendra toute son ampleur dans le contexte de la Grande Résurrection, que nous discuterons ultérieurement. L'adepte ne peut réaliser cette résurrection, cette nouvelle naissance, car c'est bien de cela qu'il s'agit quand on parle de la vie spirituelle de l'âme, qu'en

1. Cf. H. CORBIN, le livre des deux Sagesse, étude préliminaire, p.71, pp.38-39 du texte.
2. H. CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, vol.I, pp.18, 27, 31.
3. Cf. H. CORBIN, En Islam iranien, t.IV, pp.380-381, cf. aussi NAŞIRODDIN RÛSÎ, Naşawwârâ, pp.63-64 du texte cité in H. CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, t.I, pp.31-32.

s'attachant à l'enseignement de l'Imâm. Alors, l'âme rationnelle (nafs nâtîqa) réintègre son origine. Celle-ci, en effet, affirme un auteur du XV^{ème} siècle, ayant acquis la perfection, opère son eschatologie vers l'Impératif existenciateur (Amr-e Kû) dont la forme d'épiphanie est l'essence de l'Imâm (maḥar-u dâst-e Imâm).¹

Abû Ishâq rappelle une deuxième fois que l'adepte doit acquérir la connaissance pour que sa compréhension en soit illuminée², et qu'il doit recevoir d'un maître (mo^callan) proportionnellement à sa capacité spirituelle et selon la mesure qu'il peut assimiler.³

III. RELATIONS DE LA COMMUNAUTÉ AVEC L'IMÂM

1. Organisation et éthique de la communauté des Ismaéliens

Pour que l'adepte puisse répondre aux exigences de sa foi et être rompu au commandement (amr) qui feront de lui finalement un vivant, un ressuscité, il lui faut se forger une discipline intérieure où dominant le don de soi et l'amour pour ses semblables. Il lui faut aussi apprendre à abandonner tout son être pour la cause divine, la cause de l'Imâm. Pour que progression et réussite aient lieu, il est exigé du disciple de se soumettre à une éthique aux règles rigoureuses.

1. Sayyed SOHRAB, Ṣahîfa, chap. XXV, p. 51; Khayr KHWAH, Kalâm-e Pîr, chap. III, pp. 91-92 du texte; cf. Haft-Mâb, chap. VI, p. 47

2. Ibid, chap. III, p. 20

3. Ibid, chap. III, p. 20

Il doit manifester envers son Maître, c'est à dire l'Imâm dont dépendent tous les dignitaires, sincérité et dévotion totales et les observer toute sa vie. Il lui est demandé de prouver une fidélité absolue en sacrifiant tout pour la cause de la da'wat de l'Imâm quelles que soient les circonstances et les conditions. Il doit manifester les qualités d'un chevalier spirituel, toujours prêt à servir et défendre la cause de la Vérité, sans défaillir, en s'armant de patience et d'humilité.

Il doit supporter fermement avec les autres membres de la communauté les calamités, les souffrance et les épreuves que l'Imâm leur fait endurer par une entraide et un soutien réciproques, dans l'espoir des jours meilleurs. Ainsi que le commande Dieu (2/150-151): "Nous vous éprouverons par la peur et la faim, par les pertes dans vos biens et dans vos hommes, par les dégâts dans vos fruits (c'est à dire dans votre postérité). Annoncez d'heureuses nouvelles à ceux qui souffriront patiemment, à ceux qui, lorsqu'un malheur s'appesantit sur eux, s'écrient; nous sommes à Dieu et nous retournerons à lui."¹ Cet appel à la patience et à l'endurance qu'exige notre auteur de ses compagnons peut laisser à penser que la situation dans laquelle vivaient l'auteur et ses coreligionnaire exigeait de chacun d'eux l'observance d'une taqiya sévère, les circonstances politico-religieuses leur étant encore défavorables.

En ce qui concerne l'organisation même de leur vie, c'est le régime de la communauté qui prime sur les droits

1. Haft-Imâm, chap.III, p.20

individuelles. Aucun des membres ne peut se dire propriétaire d'un bien; tout ce qu'il possède appartient aux autres.¹ Cette loi est une mesure pour faire naître en leur coeur des sentiments de sacrifice, de fraternité, de générosité, de charité et d'amour envers leur compagnon de foi. Mais en réalité, sur le plan de la vérité ésotérique (ḥaqīqat) ils doivent réaliser mentalement que rien en fait ne leur appartient ni n'appartient aux autres. Tous les biens sont des bienfaits de Nowlānā² et lui seul en est le véritable propriétaire. Ils savent que, pour se rapprocher spirituellement de leur Seigneur, il leur faut apprendre à se dépouiller de tout afin de venir pauvre devant lui pour tout recevoir. Khayr Khwāh explicite la même idée dans un contexte pratique. Voici ce qu'il pense au sujet du don total du croyant à l'Imām : c'est cela la bay'at ou le pacte de fidélité prêté à l'Imām par le truchement de son Ḥojjat. Il signifie "vendre" le monde, c'est à dire "vendre" tout ce que l'on possède pour la cause de la Religion (Dīn), pour la cause de l'Imām et partant pour la cause de Dieu. Seulement alors, l'initié sera apte à apprécier les "marchandises spirituelles" qu'il reçoit en échange. L'auteur conclut que ce marché est gratuit, donné: en effet, tous les biens matériels et la vie que sacrifie le croyant ne sont que des biens périssables tandis que ce que lui offre en retour le Ḥojjat est un bien impérissable, éternel: la gnose salvatrice³, la Religion ésotérique (dīn-e ḥaqīqī).⁴ Ce don d'amour est le prix de la ḥaqīqat. Un

1. Ḥadīq-e Ḥab, chap.III, p.20

2. Iblā, chap.III, p.22

3. Khayr KHWĀH, Shenākht, p.53 du texte;

4. Id, Maḥīfāt, aitā^c 22, p.102.

poète a déclaré: "Si tu restes en possession même d'un cheveu (c'est à dire d'une chose insignifiante), tu n'es pas l'homme de la Voie".¹ La dîme (dah-yekî) et la zakât imposées par la Loi divine sont le prix de l'enseignement de la Religion exotérique (sharî^Cat) ; elles représentent une phase préliminaire et nécessaire à la purification intérieure et à l'élévation spirituelle.²

Il s'en suit que les Ismaéliens ont conscience d'eux-mêmes comme de ceux qui portent intact le dépôt de la connaissance confié dès la pré-éternité aux âmes humaines et que c'est grâce à eux que la Divinité s'épiphanise en ce monde dans la personne de l'Imâm et qu'Il "jette cent mille fois par jour un regard de miséricorde sur ses créatures."³

Par ailleurs la communauté ismaélienne déclare qu'elle témoigne sur terre pour cette Lumière éternelle qu'ils reconnaissent être investie dans les Imâm et avec lesquels elle est liée, au cours de l'histoire, par un pacte de fidélité indissoluble (bay^Cat). C'est pourquoi, sur le plan métaphysique, les Ismaéliens proclament que "le monde dans sa totalité n'existe que par leur intermédiaire et se maintient par eux."⁴ Ce thème est riche de développements car il touche à la question de la fidélité au Pacte pré-éternel qui substitue à la relation du Maître au disciple, de Dieu à l'Ami, du suzerain au chevalier spirituel celle d'une réciprocité dans la responsabilité et la fidélité aux engagements et qui fait

1. Khayr KHAWÂN, Shenâkht, p.33 du texte,
2. Id, Tasfiât, Qita^C 22, p.102
3. Id, Kātib-e Pir, chap.III, p.48 du texte;
4. Haft-âb, chap.III, p.21

que chacun a un droit sur l'autre.¹

1. P. SARRAV, Traité des compagnons chevaliers (Risâ'il Javân-mardi) int. analytique de H. Corbin, pp. 63ss.
Cf. H. CORBIN, Majmû'at Zarkûb Tabrizi, Fotowâ'at Nâmeh et les prolongements chez Ibn 'Arabî, Cours EPHE, 1972-1973.
La spiritualité shi'ite affirme que les âmes des hommes pré-existantes à leur corps furent appelées dans la métahistoire à répondre à la question : "Ne suis-je pas votre Seigneur ?". Les âmes pures et sincères formulèrent leur réponse sous forme d'une triple attestation : de la Seigneurie divine (ghûbiyat), de la mission prophétique (nobuwat) et de la walâyat des Imâms. Après l'établissement de ce pacte de fidélité, Dieu confia à ces âmes "éprouvées par la foi", le dépôt de la gnose (cf. Tafâ'ir Nigâr al-Awqâf fol. 183 cité in H. CORBIN, En Islam iranien, t.I, p.102). Ces âmes forment en ce monde une confrérie dont l'éthique est celle de la chevalerie spirituelle (fotowâ't, javân-mardi) groupée autour de l'Imâm, l'Archétype par excellence du chevalier (se référer au hadîth célèbre : "Point de chevalier sinon 'Alî, point de glaive sinon Dhâ'l fiqr"). Ce concept de javân-mardi implique donc l'idée de fi'zât c'est-à-dire de pureté pré-existentielle à laquelle Abû Ishâq se réfère d'ailleurs (chap.VII, p.66) pour qualifier ce à quoi tend la mission essentielle du Prophète et de l'Imâm en ce monde (cf. supra, (-99)).
La solidarité de ces âmes s'originant à ce pacte dans le "Ciel", se prolonge sur terre par la ba'iyat que chaque ismaélien renouvelle avec l'Imâm de son époque. Dès lors, engagés avec l'Imâm dans un combat commun pour le triomphe de la Religion ésotérique et la sauvegarde de la Gnose, on comprend pourquoi les membres de la confrérie ismaélienne ont conscience de représenter cette chevalerie spirituelle primordiale (pour l'origine de cette chevalerie en Islam, voir H. Corbin, En Islam iranien, t.IV, pp.410-430) à travers laquelle Dieu regarde encore le monde et réciproquement les hommes peuvent encore accéder aux mystères divins.
C'est vraisemblablement aussi dans cette éthique chevaleresque qui a fortifié pendant des siècles le cœur des compagnons d'un même combat que l'on trouvera la source de l'unité intrinsèque, de la fraternité indissoluble et du courage acharné que les Ismaéliens déployèrent tout au long de leur histoire dramatique et pathétique.

2. Hiéarchie parmi les hommes selon leur
connaissance de l'Imâm

Toutes les religions soutiennent que les hommes n'ont pas tous le même degré d'être et que Dieu en a élu certains en raison de leur pureté intérieure afin qu'ils soient des guides pour les autres et les garants de Dieu sur la terre. Les Ismaéliens soutiennent aussi cette idée mais en étroite relation avec l'Imâmologie.

L'Imâm étant au centre de l'expérience religieuse, la personne vers qui l'on se dirige pour recevoir les directives spirituelles menant au salut et la personne pour qui et par qui existe la Religion, sa personne essentielle est réciproquement le point de référence à partir de laquelle se hiérarchisent les êtres. Dans ce cas leur rang et leur degré de précellence sont déterminés par la connaissance qu'ils ont de l'Imâm. L'humanité peut alors se diviser en trois catégories de croyants: au sommet de la hiérarchie se tiennent le Waliyat et l'Imâm. Le Waliyat est extérieurement à un rang inférieur à l'Imâm. Il a de l'Imâm une connaissance parfaite. Il fait partie de ceux que l'on désigne comme les unifiés (ahl-e wahdat), ou ceux qui ont éprouvé le secret de l'Unité divine. Sa vision est unitaire. Il se voit inclus dans l'unité en perdant la notion de sa propre identité reportant le

tout à la Divinité. C'est pourquoi, il est l'homologue terrestre de l'Intelligence cosmique, l'être qui le premier, se dénia la Divinité pour la reporter au Principe Suprême ce qui le rendit apte à assumer l'Impératif divin totalement.¹ Au deuxième rang se trouvent tous les autres membres de la Da'wat depuis le dâ'f (prédicateur) jusqu'au mostajib (néophyte); ils sont désignés comme les ahl-e tarattob, c'est à dire ceux qui détiennent un grade spirituel. Ils n'ont de l'Imâm qu'une connaissance imparfaite et leur vision est encore entachée de dualité. Ils voient Dieu comme séparé de leur être; dans ce sens Abû Ishâq affirme qu'ils commettent l'association (shirk), car ils n'ont pas atteint à la certitude de l'unicité divine.² Le troisième rang est occupé par les adversaires de la Religion et de l'Imâmât. Ils n'ont aucun degré et sont dans l'impiété.

Chaque membre de ces deux dernières catégories doit s'efforcer de s'élever au niveau supérieur jusqu'à arriver à la certitude et à la connaissance absolue de l'Imâm,³ c'est alors seulement qu'il réintégrera l'Unité. C'est pourquoi la deuxième catégorie est l'épiphanie terrestre de l'Ame cosmique⁴, qui, comme nous l'avons déjà relevé, est en puissance imparfaite et s'évertue, au cours du passage du temps, à

1. Voir H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, Ier traité, pp.324,39, et 325, Haft-Sâb, chap.III, p.22.,
2. et 3. Haft-Sâb, chap.III, p.22.
4. Khayr KHWÂN, Shenâkht, p.1 du texte et Tasniffât, p.2

combler sa déficience foncière, déficience qui consiste dans sa formulation imparfaite du tawhîd. Ces caractères montrent qu'elle n'est pas instaurée comme la première Intelligence. En réalité elle émane de la première Intelligence. Sa condition subsistera jusqu'à ce qu'elle arrive à surmonter son imperfection pour imiter parfaitement la liturgie que célèbre la première Intelligence dans son adoration et sa glorification de la Divinité insondable et inviolable, du Super-Être.¹

Les humains agrégés à l'ordre ismaélien, qui sont les homologues du Plérôme de l'Ame Cosmique, doivent à son exemple, être guidés par l'acte d'adoration du Hojjat envers l'Imâm. Or, la première Intelligence est inséparable de la cause qui l'instaure à l'Être: l'Esto, l'Impératif créateur (Kû ou Amr-e ilâhî). De même le Hojjat est inséparable de la source de sa connaissance et de son être: l'Imâm, symbole du Logos existenciateur par lequel le Principe inatteignable se révèle, énonce ses décrets et se fait connaître à ses créatures.

Quant aux adversaires de la Religion, ils sont la forme d'épiphanie terrestre du Corps Cosmique², dense et opaque, qui reçoit les formes que lui imprime l'Ame Cosmique.³

C'est probablement un hadîth de l'Imâm Ja'far al-Şâdiq qui est à l'origine de cette division: "Nous, les Imâm nous sommes les sages qui instruisons; nos shî'ites ce sont eux qui sont initiés par nous; quand au reste, c'est l'écume

1. Se reporter aux systèmes cosmologiques de Kermâni, de Sayyidnâ al-Hasayn ibn 'Alî et de Nâsîr-e KHOSSRAW, cf. int. chap. II et IV. pp. 116 à 122

2. Id, *ibid*, p. 123.

3. Voir Nâsîr-e KHOSSRAW, Rawshanâ'î fî Hâma'î, p. 7; H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 5ème traité, pp. (9, 31).

roulée par le torrent."¹

L'oeuvre intitulée Haft-Bâb de Bâbâ Sayyidnâ apporte des précisions à notre texte. "Les adversaires de la Religion ne désirent pas voir Dieu et se contentent de la crainte et des idées imaginaires. Les dignitaires de la hiérarchie spirituelle désirent voir Dieu, mais Le voient comme ils se voient eux-mêmes. Ceux qui professent l'unité voient Dieu et l'invoquent mais ne se voient pas eux-mêmes, ne se considèrent pas eux-mêmes et ne se connaissent pas comme existants. Il faut donc que le vrai croyant s'efforce de franchir l'univers de l'impiété qui est celui de l'adversaire, et qu'il arrive à l'univers des dignitaires de la hiérarchie spirituelle. Puis il doit tâcher de sortir également de cet univers qui est encore celui de l'association et de l'hypocrisie et d'atteindre au degré des "unifiés" qui est l'univers de la ḥaqīqat et de l'unité de notre Seigneur. A ce moment seulement, il sera sauvé et triomphera. L'auteur trace à la suite de cela la perspective eschatologique de chacun des groupes: "Quand le groupe des adversaires et des dignitaires de la da^cwat seront atteints par la mort corporelle et qu'ils quitteront ce monde, ils mourront, c'est à dire, ils seront éloignés de Dieu et l'état du divin et périront dans l'anéantissement d'eux-mêmes qui est l'enfer. Les "unifiés" sont en réalité ceux qui seront sauvés: ils parviendront à Dieu et à l'état du divin (khodâ'î), qui est le Paradis

1. Voir KOLAYHI, Osûl min al-Kâfi, Téhéran 1354/1375, vol. I, p. 33-34, cité in H. CORBIE, En Islam iranien, t. I, p. 117

2. W. IVANOW, Haft-Bâb-e Bâba Sayyidnâ, p. 32

éternel, comme le Prophète l'a dit: "Malheur à celui qui se réveille après la mort" c'est à dire, celui qui ne se réveillera pas avant la mort physique, quelle utilité a-t-il à se réveiller après la mort et comment peut-il s'éveiller dans son inexistence (âdam) ? Il a dit aussi "Celui qui atteste qu'il n'y a pas de Divinité hormis Dieu, entre au Paradis."¹

Signalons que cette classification est aussi présente dans les oeuvres de Khayr Khwâh Herâfî, avec toutefois une terminologie particulière. Les trois groupes de croyants portent la dénomination suivante: mo'min hafoive wahdati (le croyant unitaire appartenant au monde de la réalité gnostique); mo'min-eqâfi tarattobi (le croyant de grade spirituel appartenant au monde relatif); mo'min-e eqâfi tadâfi (le croyant adversaire de la Religion appartenant au monde relatif.) L'Imâm et le Hojjat appartiennent au premier groupe. Les cinq / autres membres de la hiérarchie spirituelle disposés en grades forts et faibles sont de la seconde catégorie. Les forts sont les Dâ'î, les deux licenciés majeur (ma'dhûn-e akbar) et mineur (ma'dhûn-e asghar) et l'enseignant. Les faibles sont les néophytes (mostafib). Dans la troisième catégorie se trouvent les négateurs, les hypocrites (manâfaq) et les exotéristes (çâheriyân).² "Les adversaires de la Religion se distinguent (des autres) par leur (adhérence) à la Loi littérale (sharif^{at}).

1. W. IVANOV, Haft-bâb-e Bâbâ Sayyidnâ, p.33; cf. citation du même badîth in Qâdî NOGMAN, Daçâ'im al-Islâm, t.I, p.219.

2. Khayr KHWÂH, Tasnifât, pp.99, 116, 117; cf. Shenâkht, p.9 du texte; cf. aussi Haft-Bâb, chap.VI, pp.49-51.

Les dignitaires de la hiérarchie spirituelle, par l'enseignement initiatique (ta^clîm) et ceux de l'unité (c'est à dire le Hojjat) par le fait qu'il bénéficie de l'assistance divine (ta'vîd) de l'Imâm".¹

D'autres auteurs ont réparti les croyants selon leur degré de perfection dans les univers qui leur correspondent: ainsi, l'Ange (fereshte), l'ange en puissance (pêrî), le démon (div) représentent respectivement le monde intelligible (‘aqlânî), le monde spirituel (nafsânî), le monde matériel (jismânî)² en correspondance avec chaque type de croyant existant en ce monde (les unifiés, les membres de la da^cwat, les négateurs) disposés eux-mêmes selon l'image du Flérôme céleste des Intelligences (l'Intelligence Cosmique, l'Âme Cosmique et le Corps Cosmique).

Nous voyons ainsi que la Religion est modelée sur la double charnière de l'Imâmât et de la Prophétie, de l'Imâm et du Hojjat symboles éternels respectivement de l'Esto créateur et de la première Intelligence. C'est par leur aide que l'humanité, mue par un mouvement ascensionnel s'arrache à la léthargie de l'être créaturel pour éclore au niveau de l'être au mode impératif. Ce processus ne peut avoir lieu, comme nous l'avons démontré antérieurement,

1. Khayr KHWÂH, Shenâkht, p.9 du texte;

2. MAÏRODDÏN TÛSÏ, Taşawworât, chap.XX, pp.58, 60,62 du texte et H. CORBIN, Le Livre des deux Sagesse, chap.XI p.135 du texte.

que par la soumission complète de l'homme au commandement divin, plus précisément aux supports de ce commandement qui constituent à chaque époque la dyade éternelle, unis sur le plan métaphysique, qui procèdent tous deux du monde de l'Instauration primordiale, symbole des deux lettres du KN: l'Imâm et son Hojjat¹.

1. Voir le symbolisme de ces lettres chez Sejestânf in
H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, Ier traité, pp.37-56.

DEUXIEME PARTIE

I. GENEALOGIE DES IMÂM

1. Imâm en titre et Imâm dépositaire

Abû Ishâq aborde ensuite la généalogie des Imâm; il les énumère en ordre chronologique depuis le premier Imâm ^CAlî ibn Abî ʔâlib jusqu'à Mostansîrbillah III (surnommé Gharîb Mirzâ) qui fut l'Imâm de son époque.

Dès le premier abord deux concepts de l'Imâmat nous sont proposés: il y a d'abord celui de l'Imâm en titre (Imâm mostacarr) qui détient réellement l'Imâmat et celui de l'Imâm dépositaire (Imâm mostawda^C) à qui est confié temporairement les fonctions de l'Imâmat, jusqu'à ce que le véritable Imâm, qui est encore mineur puisse assumer pleinement ses responsabilités.

Rappelons que cette division n'apparut que plus tard, vers la fin de l'époque fatimide bien que ces deux fonctions fussent assumées dès avant cette période. L'idée de l'Imâm mostacarr et l'Imâm mostawda^C est commune à tous les penseurs ismaéliens postérieurs.¹ Ceux-ci, en accord avec le Shi^Cisme soutiennent que l'Imâmat existait avant même la création du monde, d'Adam et de l'espace. Il devint un ministère nécessaire et obligatoire à partir d'Abraham. Il se stabilisa dans la postérité d'Abraham.² C'est à ce fait que se réfère le verset

1. J. HOLLISTON, The Shi'a of India, p.210; cf aussi Aperçu historique, p.5.

2. Khayr KHUÂN, Kalâm-e Mir, chap.V, p.75 du texte.

qorânique 3/30: "Certes, Dieu a choisi Adam, Noé, la famille d'Abraham et la famille de ^CImrân au dessus de tous les mondes en tant que descendant les unes des autres. Dieu est audient et omniscient"¹ On soutient que la connaissance devint tellement avancée après Abraham que les hommes ne pouvaient la comprendre totalement. Il fut donc nécessaire de séparer le sens exotérique (zâhir) littéral, de son sens ésotérique et spirituel respectivement pour les gens ordinaires d'une part, et d'autre part pour ceux qui étaient mentalement plus évolués. Abraham fut donc le premier à instituer les deux ministères de l'Imâmât: l'Imâm en titre et l'Imâm dépositaire. Le verset qorânique 6/98 atteste cette double fonction: "Nous avons détaillé les signes d'un établissement permanent (mostaqarr) et d'un lieu de dépôt (mostawda^C) . Nous avons déployé des signes pour ceux qui comprennent."²

Naṣiroddîn Ṭūsî fournit plus de détails quant à la transmission de ces deux fonctions après le Prophète Abraham: "Après Abraham, l'autorité temporelle (molk), la prophétie, la Religion (Dîn) et l'Imâmât furent partagés entre deux familles; la fonction exotérique de la Religion (prophétie) fut assumée par Ishâq et sa postérité; la fonction ésotérique (l'Imâmât) échut à Ismaël et à sa descendance. Cependant, à cause du massacre de la postérité d'Ishâq, les deux fonctions de la prophétie et de l'Imâmât furent perpétuées (plus tard) par les descendants d'Ismaël . Aussi bien,

1. Khayr KHAWÂN, Kalâm-e Pîr, chap.III, pp.31,35,42,51 du texte

2. Ibid, chap.III, p.49 du texte. cf. ^CAif b. al-WALID, Ṣiḥ al-Anṣid, p. 59 et AL-KU'AYYAD, al-inṣiḥ, t.I, p. 56

Jésus fut-il le dernier à porter le flambeau du ministère exotérique tandis que Moḥammad, perpétuant la lumière accordée à Ismaël, par la conjonction en lui des lumières primordiales (de la nobowwat et de la walâyat) devint unique tant par son autorité temporelle, sa prophétie, sa magnificence et sa souveraineté que par la sanctification de son Verbe (rûḥāniyat -e qawl)¹.

Les Ismaéliens connaissent les noms des Imâm réels et des Imâm temporaires depuis Adam jusqu'à Moḥammad parmi lesquels il est possible de reconnaître des personnages bibliques.²

La tradition d'instituer des Imâm dépositaires se perpétua après la clôture de la prophétie, c'est à dire tout au long du cycle de la walâyat. Le premier à assumer cette fonction fut l'Imâm Ḥasan alors que son frère cadet Ḥosayn assumait l'Imâmât en titre³. Signalons que pour les Shi'ites duodécimains, ils ont tous deux le même rang de telle sorte que le premier est compté comme l'Imâm réel après l'Imâm 'Alî à qui il succéda.

a) L'Imâm mostawda^c

Quelles sont les prérogatives de l'Imâm mostawda^c ? L'auteur du Kalâm-e Fir précise: l'Imâm dépositaire est le fils aîné de l'Imâm. Cependant, ce n'est pas le lien charnel

1. KAŠIRODDÛN ṬŪSÏ, Ṣaṣaworât, chap.XXVI, pp.101-102 du texte.
2. M. Châleb donne une liste conjointe des deux sortes d'Imâm depuis la période d'Adam jusqu'à celle de Moḥammad in Al-Imâm al-Jam'îliyya, tableau à la fin du livre. Ibrâhîm al-Ḥamîdî nous fournit les noms des Imâm en titre depuis l'époque d'Ismaël jusqu'à celle de Moḥammad in Kanû al-Walâd, pp.206-210.
3. Isfahânî, chap.III, p.22

avec son père qui l'élève à ce rang car il est investi également des mystères de l'Imâmât et, aussi longtemps qu'il assume sa fonction, il est considéré comme la personnalité la plus éminente de son époque. Cependant, ce qui le différencie de l'Imâm en titre, c'est sa part dans l'Imâmât; en effet, du fait que cette fonction lui est confiée en dépôt et pour un temps limité, il ne peut transférer l'Imâmât à ses fils, ni leur conférer le titre d'Imâm: ils ne peuvent revendiquer à bon droit le titre de Sayyed. Tandis que l'Imâm en titre est investi de tous les privilèges de l'Imâmât et de ses charismes et qu'il peut les transmettre à son successeur¹.

Abû Ishâq ajoute que la fonction de l'Imâm dépositaire "correspond à celle qui est intermédiaire entre le Hojjat exotérique et le Hojjat ésotérique (miyân-e hojjat-e zahîr wa hojjat-e bâtin), mais ne prenons pas ces vocables dans le sens général dans lequel on les entend habituellement"².

Les auteurs fatimides définissent les fonctions des membres de la hiérarchie spirituelle et placent le Hojjat à un rang inférieur au Bâb de l'Imâm. On sait que le nombre de Hojjat s'élevait à vingt quatre divisé en deux groupes, douze Hojjat du Jour c'est à dire enseignant l'exotérique et douze de Nuit, assumant l'ésotérique.³

1. Cf. Khayr KHwÂH, Kalâm-e Pîr, chap.V, p.75 du texte. HAMDANI, Some Unknown Ismaili Authors and Their Works, JRAS, 1933, p.261.
2. Haft-Kâb, chap.III, p.22
3. Cf. W. IYANOW, Studies in Early Persian Ismailism, p.16; Id, Organisation of the Fatimid Propaganda, JBRAS, vol.I5 p.10.

La restriction que fait Abû Ishâq sur ce terme, particulièrement quand il définit le rang de l'Imâm dépositaire, laisse à penser qu'il s'agit du Ḥojjat au sens où l'entendent les auteurs d'Alamût, c'est à dire de la personne unique qui se tient à un rang inférieur à l'Imâm au même titre que le Bâb dans le schéma traditionnel fatimide¹; il est dans une relation telle avec l'Imâm que, quoique manifestés dans des corps séparés, ils sont un dans leur nature essentielle et n'ont entre eux aucun intermédiaire physique, le Ḥojjat étant directement initié par l'Imâm au moyen de l'inspiration divine (ta'yîd). C'est pour cette raison que l'on compare symboliquement l'Imâm au soleil qui est la source de la lumière alors que le Ḥojjat est comparé à la lune dont la fonction est de "refléter" cette lumière². Le Ḥojjat est de ce fait l'intermédiaire nécessaire par lequel doivent passer tous les ḥodûd-e dîn de grades inférieurs pour que la connaissance ésotérique de l'Imâm leur soit possible.³

Cependant, à côté de cette dimension particulière du Ḥojjat qui en fait un descendant de l'Imâm au sens exotérique et ésotérique, l'Imâm a une autre triple relation avec ses descendants mâles, dont les fonctions diffèrent cependant de celles de l'Imâm dépositaire.

Cette quadruple relation nous est attestée par les auteurs ismaéliens d'Alamût.

-
1. H. KERRÂNÎ, dâhat al-CAol, pour la fonction du Bâb, pp.206-208, 213, 152.
 2. Khayr KHUÂN, Tasnifât, p.121, Id, Shenâkht, p.2 du texte
 3. Pour les prérogatives du Ḥojjat, voir particulièrement Khayr KHUÂN, Shenâkht, qui lui est presque entièrement consacré et Maghâbat, pp.2-5, 20-24, 97, 113-115.

b) Imâm mostaqarr

Les descendants de l'Imâm ont avec lui une quadruple relation. "Le premier descend de lui, selon la personne physique, selon la chair tel que Mosta^Calf (file de l'Imâm et calife fatimide al-Mostansîrillah). Le second descend de lui au sens spirituel (be ma^Cnâ) comme Salmân (le Perse). Le troisième descend de lui à la fois selon la chair et au sens spirituel, comme l'Imâm Ḥasan qui fut l'Imâm dépositaire (mostawda^C). Le quatrième descend de lui selon la chair, selon le sens spirituel (ma^Cnâ) et selon la réalité éternelle ou divine (ḥaqîqat) comme Mowlânâ Ḥosayn qui fut Imâm en titre (mostaqarr)¹.

Abû Ishâq maintient qu'après l'Imâm Ja^Cfar Ṣâdiq la lignée des Imâm en titre se perpétua avec Ismâ^Cîl et sa descendance en raison de sa première nomination (naṣṣ) qui ne peut en aucun cas être annulée, ni révoquée. Il explique que si, effectivement, l'Imâm Ja^Cfar nomma son autre fils Mûsâ Kâzîm et d'autres personnes² pour assumer la direction de la communauté, c'est parce qu'il poursuivait une politique

1. NAṢÎRODDÎN TUSÎ, Ṣasawworât, chap. XXIV, p. 89 du texte Khâyr KHUWÂH; SHENÛKÂT, p. 7 du texte; Bernard LEWIS, Origins of Ismailism, p. 58 ; H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 5ème traité, p. 55)

2. Idris ^CIKÂDODDÎN rapporte qu'après Mûsâ b. Ja^Cfar, Naymûn al-Qaddâh ainsi que son fils ʿAbdallah furent désignés par l'Imâm Ja^Cfar pour être les gardiens de son petit fils, Mohammad b. ISMÂ^CÎL, Zahr al-Ma^Câni, p. 49 texte cité in W. IVANOW, The Rise of The Fatimids, trad. p. 236

précise: agir de telle manière que les hommes ne soient pas privés, un seul moment, de la présence de l'Imâm sans lequel la Terre et le Ciel ne pourraient exister, ni les hommes bénéficier de la connaissance de Dieu.¹

Concernant Mūsâ Kāzīm que les Shi^Cites duodécimains considèrent comme leur septième Imâm, les auteurs ismaéliens voient en lui un Imâm régent, ayant pour fonction de se poser comme "un voile, un écran" pour l'Imâm Isma^Cil, son frère.

Les historiens sunnites et shi^Cites ont soulevé la question de l'authenticité et de la validité de l'Imâmât d'Isma^Cil ; Leurs sources sont divergentes voire contradictoires² et la plupart sont hostiles à l'Ismaélisme laissant ainsi le chercheur dans l'impossibilité de juger de leur véridicité. Nous n'avons malheureusement du côté ismaélien que des informations de sources tardives. Elles ont été résumées par Sayyidnâ Idrîs dans le quatrième volume de son histoire ismaélienne "Uyûn al-Akhhâr wa Fonûn al-Athâr", qui fut complété seulement en 842/1438³. Toutes les sources rapportent qu'Isma^Cil fut désigné en premier à la fonction de l'Imâmât: les Ismaéliens n'admettent point qu'il fut

1. Haft-Āb, chap.III; p; 23

2. Pour les sources voir particulièrement W. IVANOW, Imâm Ismâil, in Journal and Proceedings, Asiatic Society of Bengal (New Series), Vol.XIX, 1923, N° 7; aussi B. LEWIS, The Origins of Ismailism, pp.37-43;

3. Cf. aussi Ja^Cfar ibn Manġûr al-YAMÂN (Xème s.) "Asrâr al-Motacâ", ed. par W. IVANOW in The Rise of The Fatimids, pp. 275-304 dont certains détails sont repris par Sayyidnâ Idrîs.

révoqué de ses fonctions car l'Imâmat est irrévocable et ils maintiennent que, selon la tradition, Ismâ^Cîl conféra après lui, l'Imâmat à son fils Moḥammad. Celui-ci ne régna pas tout de suite car ainsi que le dit Hamdâni: "tout Imâm, pour des raisons de minorité ou de contingences politiques a le droit de désigner pour son fils un régent ou un homme de confiance qui assume la fonction de l'Imâmat"¹

Dans ce sens, l'Imâm Ismâ^Cîl prit ses dispositions pour préserver l'Imâmat de son fils alors que lui-même se retira en un lieu sûr. Voici ce que rapporte Idrîs ^CImâdoddîn à ce sujet: "Quand le temps arriva pour Ismâ^Cîl de simuler la mort, il usa de cette ruse contre ses ennemis qui étaient emplies de haine, d'hostilité et de l'ardent désir d'éteindre la Lumière de Dieu bien que Dieu préserve la Lumière comme Il l'entend le faire et le veut, (allusion au Qorân 9/32).

"Ismâ^Cîl fit un testament adressé à son père, Ja^Cfar al-Şâdiq, le Véridique, le Fidèle, pour qu'il désigne des "voiles" (hojûb) et celui qui serait le gardien (mostawda^C) de son fils Moḥammad. Cet acte est semblable à ce que fit Aaron quand il demanda à Moïse de nommer un gardien pour son fils. Moïse nomma Yûshâ^C b. al-Nûn pour qu'il agisse comme écran protecteur ou voile à l'égard du fils d'Aaron. De même (Ja^Cfar al-Şâdiq) confia Moḥammad b. Ismâ^Cîl à Naymûn b. Ghaylân b. Bidar b. Mihrân b. Salmân al-Fârsî. L'Imâm (Ja^Cfar) l'éduqua et le garda avec l'aide de Naymûn al-Qaddâh alors qu'il avait à peine trois ans. Naymûn al-Qaddâh fut

1. HAMDÂNÎ, A Compendium of Ismâ^Cîlî Esoterics, Islamic Culture XI, p. 216.

le gardien (mostawda^c) du haut rang de son fils (c'est à dire de l'Imâm Ismâ^cfil) . Après cela l'Imâm Ja^cfar nomma son fils Hûsâ comme un voile pour Moḥammad b. Ismâ^cfil pour protéger (qâma^câlâ) celui qu'il avait choisi comme Bâb (ou da^ci en chef) que fut Maymûn, son (premier) voile et son gardien." ¹ M. Ghâleb conclut qu'après cet événement, Ismâ^cfil se cacha à Salamiyya, puis à Damas, mais quand il apprit que le calife al-Manṣûr était à sa recherche, il partit pour Basra où il fut reconnu par certains en 151H. L'Imâm continua à se déplacer parmi ses fidèles et décéda en 158/775, dix ans après la mort de son père.²

Les Ismaéliens de tradition indienne se rallient à la même thèse.³

2. Modes de la désignation de l'Imâm

Tous les Shi^cites sont d'accord pour affirmer que l'Imâm est toujours désigné par "nass"⁴, c'est à dire par.

-
1. Idris IMDODDÏN, Zahr al-Ma^câni, pp.47-48 in W. IVANOW, The Rise of The Fatimids, pp.222-238 trad.
 2. M. GHÂLEB, Al^calâm al-Isma^ciliyya, pp.161-165 (biographie sommaire de l'Imâm Ismâ^cfil). Cf. aussi JUWAYNÏ, Ta'rikh-e Jahân Goshâ, t.3 p.148 mentionne qu'Isma^cfil survécut cinq ans à son père et cf. J. BOYLE, The History of The World Conqueror, p.644
 3. CHUHARÂ, Nûram Kobîn, p.72
 4. Haft-Bâb, chap.III, p.22

une investiture divine nominale, tout comme le Prophète. Elle ne dépend par conséquent ni de l'opinion de la congrégation des croyants, ni d'un collège d'électeurs comme l'exige le droit islamique pour le califat.¹ Cette investiture qui présuppose l'impeccabilité (Cismat) et la science ésotérique de l'Imâm, le font reconnaître comme héritier spirituel du Prophète et comme un membre de la Famille sainte (ahl al-bayt). Rappelons que "cette relation familiale n'est que la manifestation dans le monde visible de leur unité plérômique. C'est pourquoi, elle n'est jamais une simple parenté extérieure charnelle, mais une parenté initialement spirituelle."²

Abû Ishâq n'aborde pas d'autres modes de désignation de l'Imâm. Par contre, l'auteur du Kalâm-e Pîr, dit à cet endroit que le "nass" de l'Imâm sur l'un de ses fils se fait de deux façons: ou bien il annonce à la communauté, sans équivoque, celui qui sera son successeur, c'est la nomination explicite (nass-e sarîh) ou bien, il se limite à faire des déclarations implicites au sujet de l'un de ses fils, c'est la désignation implicite (nass-e khaff). Cette dernière n'est justifiée que dans les circonstances où l'Imâm la juge nécessaire. S'il ne recourt à aucune de ces deux manières, il doit mettre dans le secret l'un des membres de la da'wat en qui il a une confiance totale. Celui-ci peut être un Asâs(?)

1. P.J. VATIKIOSSIS, The Fatimid Theory of State, sur le concept de l'Imâm dans l'ismaélisme fatimide et dans l'Islam sunnite, pp.29-35.

Voir CALI b. al-DALID, Islâ al-Aqâ'id, pp. 76-79 : Le choix de l'Imâm par le peuple n'est pas valable; l'Imâm est choisi par décret divin.

2. H. CONNELL, En Islam iranien, t.I, p. 256.

un Hojjat ou un Imâm"¹. L'Imâm Mostansîrillah II ajoute: "cette investiture personnelle nominale confère à l'Imâm la supériorité sur les autres membres mâles de la famille qui sont considérés (dès lors) au même titre que les fidèles ordinaires et ne méritent d'obtenir le salut que s'ils se soumettent à l'autorité spirituelle du nouvel Imâm"².

Du point de vue métaphysique, l'acte officiel qui investit l'Imâm de sa fonction est ^{ne}superflu, mais il/devient nécessaire que par rapport à ce monde, comme un signe extérieur, une référence pour les hommes mortels. C'est ce que déclare Nasîroddîn Tôsî: "L'investiture de l'Imâm a lieu non pas dans le but de le former Imâm meilleur qu'auparavant, mais pour que les hommes puissent le reconnaître."³

Cependant, précise Khayr Khwâh, ce signe et celui de sa relation physique avec l'Imâm antérieur (wilâdat) ne sont qu'extérieurs et relatifs. Ils ne servent de références qu'à ceux qui vivent encore dans le monde phénoménal, notamment les dignitaires de la da'wat sous le commandement du Hojjat. Celui-ci, par contre, n'a pas besoin de ces signes puisqu'il connaît l'Imâm depuis la pré-éternité en raison de sa connaissance miraculeuse (mo'jiz-e 'ilmî) et de son origine spirituelle (wilâdat)"⁴.

1. Khayr KHWÂH, Kalâm-e Pir, chap.V, p.75 du texte

2. V. IVANOV, Pendiyât, p.49 du texte.

3. NASÎRODDÎN TÔSÎ, Tasawwofât, chap.XXIV, p.90 du texte.

4. Khayr KHWÂH, Shenâkht, p.6 du texte; cf. Khâkî KHORASÂNÎ, Dikwân, vers 1429-1440, p. 84.

3. Remarques sur la généalogie

Abû Ishâq énumère ensuite les noms des Imâm après Ismâ^cil et donne, pour les plus connus, un fait dominant de leur biographie. Ainsi Moḥammad al-Mahadî conquiert le Maghreb au terme de la période de trois Imâm occultés qui le précèdent, vérifiant ainsi le hadîth prophétique: "Trois cent ans se seront écoulés lorsque le soleil se lèvera à l'Occident."¹ pour l'Imâm Iḥâkim bi Amrillah, il ne parle de sa célébrité que grâce aux tables astronomiques qui portent son nom,² mais il passe sous silence le schisme des Druzes qui se forma sous son règne. Ensuite, il fait mention de deux dâ^ci qui servirent l'Imâm Mostanṣirbillah à savoir Nâṣir-e Khosraw et Ḥasan Ṣabbah. Le premier resta vivant pendant des générations dans la mémoire des Ismaéliens de l'Asie centrale et du Khorassan, tandis que le second restera un exemple de héros par le rôle éminent qu'il joua dans la revivification du mouvement ismaélien en Perse. Grâce à son génie militaire et à son intelligence, il put ramener en sécurité le fils de l'Imâm Nizâr d'Égypte à Alamût.³

Parmi les Maîtres d'Alamût, la figure la plus auguste et la plus saillante est celle du Résurrecteur de la Résurrection, l'Imâm Ḥasan ^cAlâ Dhikrihis-Salâm. Sa venue était annoncée et prédite dans tous les livres sacrés anté-

1. Maft-bâb, chap.III, p.23

2. Maft-bâb, chap.III, p.23. Ces tables astronomiques furent établies par ^cAlî b. Yûnus (m.1009), le grand astronome égyptien; voir P. KIPP, History of the Arabs, p. 620

3. Maft-bâb, chap.III, p.23 et Introd., p.15.

rieurs à l'islam et la date de son avènement s'accomplit conformément à un hadith prophétique: "Je ne resterai pas plus d'un demi jour dans ma tombe."¹

Pour les implications de cette proclamation, nous comptons y revenir dans le cinquième chapitre.

Abû Ishâq conclut que les Imâm sont de la postérité de l'Imâm Mostansîrbillah I en une lignée ininterrompue "en tant que descendants les uns des autres"(Qorân 3/30)². Ces propos font allusion à la branche Mosta^calf qui se sépara de la branche Mizârî après la mort de l'Imâm Mostansîrbillah et dont la lignée des Imâm s'arrêta au vingt et unième représentant.³

Il énumère ensuite les Imâm d'Alamût et post-Alamûti sans faire aucun commentaire; sa liste s'arrête à Mostansîrbillah (III) surnommé Gharîb Mirzâ, l'Imâm de son époque.

Dans cette dernière partie de la table généalogique, il mentionne deux noms qui ne figurent pas dans les versions postérieures officielles.⁴ Il s'agit de Alâ'uddin Mo'min Shân et Qâsim Shân.

1. Haft-Bâb, chap.III, p.24 et infra pp.253 ss

2. Id., Ibid, p.24

3. Voir Aperçu historique p.12 .

4. Ces noms sont absents chez Khâfi Khorasânî et chez son fils Raqqâmi qui suivent tous deux la tradition ismaélienne indienne. On ne les trouve ni dans la liste donnée à la fin du Du'câ (pp.35-38), ni chez Shihâbooddin Shân, Khâtâbât-e 'Alîya (pp.42-43). Seuls Khayr KHWÂN, (Kalâm-e Fîr, pp.44-45 au texte) et Muhibb 'Alî Qunduzî (929/1520), Isrâ'ât al-Mûlibîn fî Dhikr al-Immat'il-Isma'îliyya, manuscrit p.15 et W. IVANOV, A Forgotten Branch of the Ismailis, JAS, 1936, p.66) mentionnent Alâ'uddin Mo'min Shân; Khayr KHWÂN mentionne aussi Qâsim Shân bin Qâsim Shân.

Nous n'avons pu identifier Qâsim Shâh ibn Qâsim Shâh. Quant à Alâ'u-d-dîn Mo'min Shâh, les historiens rapportent qu'il était le frère aîné de Qâsim Shâh (m.1370) et fils de Shamsuddîn Moḥammad (m. 1340). Celui-ci avait désigné à l'Imâmat son fils cadet Qâsim Shâh. Au cours de son Imâmat Qâsim Shâh fit de Mo'min Shâh son représentant (nâ'ib) et dâ'î en Perse, à Qazwîn et en Syrie. Pour des raisons obscures, Mo'min Shâh revendiqua pour lui l'Imâmat¹ et se rallia une minorité de disciples dissidents. Sa lignée prit fin au XVIIème siècle.²

Aujourd'hui, seuls les Moḥammad Shâhî de Syrie concentrés dans les villages syriens de Massyâf et Qadmûs, localement connus comme les "Ja^Cfarî" se disent appartenir à cette école³ ainsi que des groupes isolés près des frontières irano-soviétiques.⁴

En fin de ce chapitre, notre auteur fait une mention particulière du Ḥojjat vers lequel les fidèles doivent se tourner pour recevoir la faveur de Notre Seigneur, car il est le Seuil de sa Miséricorde.⁵ S'agit-il ici de Khwâje Qâsim, que l'auteur avait visité lors de sa conversion, et qui fut probablement le Ḥojjat de l'Imâm Gharîb Mirzâ ?

1. M. GHALIB, A^Calâm al-Isma^Ciliyya, p.428

2. W. IVANOW, A Forgotten Branch of The Ismailis, p.79

3. Id, Guide Ismaili literature, p. 108

4. M. GHALIB, A^Calâm al-Isma^Ciliyya, p.428

5. Ḥaft-Bâb, chap.III, p.25

C H A P I T R E V

Ce chapitre porte comme sommaire: Concept de l'Imâmât, du cycle de l'occultation, du sens de la Résurrection et de la Résurrection des Résurrections.

Le concept de l'Imâmât sera défini à partir du concept de Dieu, d'abord chez les Musulmans sunnites ensuite chez les Ismaéliens. Après avoir établi la nécessité de l'Imâmât, Abû Ishâq envisage sa fonction métaphysique, fonction qui l'amène à analyser les notions de Résurrecteur et de Résurrection; l'Imâm figure dans ce cas comme "celui qui Parfait", celui qui complète, qui ferme le cycle des Révélations et qui dévoile le sens de tout ce qui était voilé.

Notre auteur donne ensuite comme exemple type de cette résurrection, les événements qui eurent lieu plus de trois cents avant son époque, à savoir la Grande Résurrection proclamée à Alamût par l'Imâm Hasan ^cAlâ Dhikrihis-Salâm en 559/1164.

En portant sa pensée aussi loin que lui permettent les Ecritures, il remonte jusqu'à la prime humanité de notre cycle pour montrer que le concept de la Résurrection fait partie du plan divin et qu'on peut le retracer à partir de la période d'Adam. Or, la Résurrection implique le cycle d'épiphanie qui succède à un cycle d'occultation antérieur.

Abû Ishâq termine donc ce chapitre en soulignant toutes les ressources spirituelles que peuvent recéler une période d'occultation et une période d'épiphanie. Si dans la période d'épiphanie, le Résurrecteur est la figure centrale de l'événement, dans la période de l'occultation ce sont les membres de la da^cwat du Résurrecteur qui agissent pour lui et préparent son avènement. Quand on parle de da^cwat, on désigne eo-ipso les ḥodūd-e dīn; l'auteur n'y fait ici qu'une simple mention car il compte développer la question dans le chapitre suivant: c'est ce que nous proposons de faire en même temps que lui.

PREMIERE PARTIE

I. CONCEPT DE DIEU CHEZ LES SUNNITES

Voyons à présent tous ces points en détail.

Tous les croyants acceptent et s'accordent pour dire que le monde tient son existence d'un D miurge, de même que les êtres crées ont un Créateur, comme le serviteur a un maître.¹ Pourtant les Musulmans ont du Créateur des concepts différents. Ab  Ish q analyse brièvement le concept de Dieu dans deux groupes de l'islam sunnite nommément les Mo tazilites et les littéralistes extrémistes, avant d'en donner la version ismaélienne. Il qualifie les premiers d'agnostiques (mo attile) et les seconds d'anthropomorphistes (mohabbihah). Nous constatons qu'Ab  Ish q critique, comme l'ont fait avant lui les auteurs fatimides, la position théologique des Mo tazilites et des musulmans littéralistes car ceux-ci mettent en péril la vérité du tawhid². On remarquera aussi que l'argumentation déployée par notre auteur contre les Mo tazilites est très schématique.

Le premier groupe désigne l' cole Mo tazilite fondée, selon l'h r siographie musulmane, par W sil b.  at  (m. vers 127/750). La théologie des Mo tazilites repose sur cinq dogmes de base (as l)³. Leur attitude est connue dans l'histoire des dogmes sous le nom de ta t l ; ils professent un strict monothéisme, la transcendance, et d nient   Dieu tout Attribut positif ; ils d nient toute ressemblance entre Dieu et ses créatures mais reconnaissent   Dieu des Attributs qui sont dépourvus de leur existence réelle sans être

1. Haft-p sh, chap.V, p.34

2. On note la même démarche chez les philosophes shi cites duodécimains. Moll  Sadr  déclare que les shi cites se distinguent des Mo tazilites et des Ash rites par le fait que seuls les shi cites ont réussi   faire la composition des vérités inspirées par la recherche des philosophes et celles qui sont qui sont inspirées par les sages prophétiques. Cela n'est possible que si l'on accepte l'identification de l'Intelligence agente qui illumine le philosophe avec l'Esprit saint qui inspire le Prophète. Il s'ensuit alors que l'Ange de la connaissance n'étant autre que l'Ange de la Révélation, les philosophes suivent la "vocation" prophétique car ils puisent, eux aussi, leur sagesse   la "Niche aux lumières de la prophétie (Mishk t al-nobowwat) Cf. Moll  Sadr , Sharh, pp.457-459 cité in H. CORBIN, En Islam iranien, T.III, p.260.

3. Voir Art. H.S.NYBERG, al-Mu tazila in Shorter Encyclopaedia of Islam, p.425.

pendant des Entités ajoutées à l'Être divin parce que confondus avec l'Essence divine, ils lui sont identiques. Ainsi, en dépouillant Dieu de tout attribut par la voie du tashbîh, de la via negationis, les Mo^Ctazilites lui enlèvent la divinité (et toute activité opérante); c'est la voie du ta^Ctil; reléguée dans un monde abstrait, la Divinité se ferme à l'homme sans que celui-ci ait la possibilité de franchir l'abîme qui l'en sépare. Ce procédé aboutit à l'agnosticisme.

Abū Ishāq rapporte à cet effet l'entretien d'un Ismaélien avec un Mo^Ctazilite; l'Ismaélien à la fin de la conversation lance une réplique pleine d'ironie marquant l'agacement qu'il éprouve devant la description abstraite de Dieu faite par son interlocuteur: "O homme sans queue ce dont tu me parles, est-ce un melon ou une courge?".¹

Le deuxième groupe est celui des anthropomorphistes, ceux qui pratiquent le tashbîh, c'est à dire qui donnent à Dieu des ressemblances créaturelles. Nous savons que l'école Ash^Carite, qui fait autorité chez les Sunnites, adopte la voie intermédiaire²: elle refuse de classer le dogme islamique sous les catégories de ta^Ctil (agnosticisme) et de tashbîh (anthropomorphisme) et demande aux croyants de croire à la réalité des attributs rapportés à Dieu dans en chercher le "comment" (bi lâ kayfa)³.

A l'opposé des Mo^Ctazilites, ces littéralistes extrémistes assimilent les attributs créaturels à l'Essence

1. Haft-Mâb, chap. V, p. 34

2. Pour la doctrine et l'oeuvre de al-Ash^Cari, voir H. CORBIN, Histoire philosophie islamique, pp. 162-178

3. Cf. art. de J. SCHACHT, Sharī'ah in Shorter Encyclopædia of Islam, p. 584; MACDONALD, Development of Muslim Theology, chap. A Creed of Ash^Cari, pp. 190, 294.

divine. Ils comprennent tous les versets qurâaniques et les hadîth dans leur sens littéral, sans faire aucun ta'wfl.¹ Alors, la formule de l'unicité divine qu'ils énoncent pour exprimer le monothéisme islamique, au lieu d'exalter et d'esseuler l'Unique, les fait tomber dans une idolâtrie métaphysique inévitable. En effet, Dieu ne peut être adoré dans son Essence qui est inaccessible, mais seulement dans ses Noms et Attributs. Or, seule l'Imâmologie comme théophanie des Noms et Attributs divins préserve le croyant d'être aux prises avec les erreurs théologiques: le ta^ctfl et le tashbih.

Aussi au cours des générations, les penseurs islamiques ont-ils composé de nombreux ouvrages où ils nous ont livré leurs méditations sur le thème difficile du tawhîd.

Il ressort de cette idée du tawhîd que "tant que l'adepte reste dans le monothéisme abstrait du tawhîd exotérique et n'a pas atteint cette conscience théophanique, il reste dans la dualité dans le monde des oppositions, et c'est pour cette raison que le pieux croyant monothéiste, aussi bien que le théologien dogmatique et dialectique ne sont au fond que des polythéistes qui s'ignorent."² Abû Ishâq l'avait déjà souligné auparavant ; bien plus il avait étendu cette accusation non seulement aux littéralistes de l'Islam mais aussi à ceux des Shī^cites ismaéliens tenant dans la hiérarchie des grades spirituels, dont la profession

1. Haft-tâb, chap.V, p.35

2. H. COMBIN, En Islam iranien, t.III, p.15

de l'unicité divine n'était pas parfaite; ils commettaient encore le shirk car leur impuissance spirituelle leur faisait associer à Dieu de l'être autre que Dieu, autre que l'Etre.¹ Cependant, la critique qu'il formule contre les littéralistes est dure: "tels des bêtes de somme, ils se contentent de foin et d'herbes, impuissants à trouver les fruits et les grains"².

Un autre problème théologique qui a préoccupé les penseurs sunnites est celui de la nature créée ou increée du Qorân ; les littéralistes se tiennent à la deuxième thèse ; les Mo^Ctazilites et les Shī^Cites se rallient à la première. Mais les Shī^Cites ont ceci de particulier qu'ils postulent comme base essentielle une herméutique spirituelle du Livre Saint, du Qorân ; donc la question de la création du Livre est secondaire. La vraie question qui se pose est que le Livre reste lettre morte s'il n'est pas vivifié par les Mainteneurs du Livre, les Imâm, successeurs des Prophètes dont la tâche est d'initier les hommes à son sens vrai, à la réalité ésotérique de tout ce qu'il contient.

Abû Ishâq aborde un autre point théologique, celui de la vision de Dieu. Les penseurs sunnites nient que l'homme soit admis à la vision de Dieu³, sauf dans l'autre monde ;

1. Haft-~~38~~8b, chap.II, p.21; dans les termes de la théosophie du tawhid de Haydar Amoli, on peut dire qu'Abû Ishâq place l'imperfection des membres de la da'wat non pas au plan du tawhid théologique puisqu'ils reconnaissent l'Imâmat, mais au niveau du tawhid ontologique ou ésotérique. (pour ces notions voir H. COHEN, En Islam iranien, t.III, pp. 190 ss, 194.)

2. Haft-~~38~~8b, chap.V, p.35

3. Id., chap.V, p.36

c'est pourquoi ils affirment qu'à la Nuit de son Assomption (mi'râj), le Prophète n'eut point le privilège de la vision de Dieu puisque l'Archange Gabriel descendit sur lui du comble des Cieux.¹

Les Ismaéliens et l'ensemble des spirituels islamiques savent qu'il ne s'agit pas d'un voyage nocturne au cours duquel le Prophète fut miraculeusement transporté de la Mecque à Jérusalem sur al-Borâq, sa monture fantastique mais d'une ascension spirituelle², accomplie avec le corps subtil.³ Ce voyage est le prototype du voyage spirituel au cours duquel l'âme ascende les sept "cieux de son être" pour atteindre à la vision de la Face divine comme le Prophète lui-même fut admis à contempler son Seigneur au "Ciel" même où l'Archange Gabriel, qui le conduisait, n'avait pas la puissance de pénétrer. Il est ainsi admis que la vision de Dieu est possible au croyant même en ce monde, puisque c'est vers ce but que tendent jusqu'au vertige, les méditations de tous les spirituels musulmans. Nous verrons plus loin de quelle manière les gnostiques ismaéliens méditent l'atteinte à ce but (c{.p.237)

Sans s'étendre sur d'autres points de la croyance des anthropomorphistes, Abû Ishâq aborde ensuite la position ismaélienne.

-
1. Haft-Pâb, chap. V, p.36; cf. Qorân 17/1, ce verset a suscité une littérature exégétique, hagiographique et théologique considérable au sein de l'Islam tant sunnite que shi'ite.
 2. H. CORÉILH, Trilogie ismaélienne, 3ème traité, pp.(134-135, 153-154); à comparer, id, an Islam iranien, t.III, pp.346ss - le ta'wil du Mi'râj chez Semnânî.
 3. Sayyed QOBYÂN NÂZK, Ideals and Realities of Islam, p.133

II. CONCEPT DE DIEU CHEZ LES ISMAÉLIENS

Pour les Ismaéliens, dit notre auteur, le secret du tawhîd est que Dieu dans son épiphanie possède des Attributs et une forme mais que dans sa pure Essence, Il en est totalement dépourvu.¹

C'est sur ce principe fondamental que se fonde la conception ismaélienne et shi^cite de la Divinité. Cette conception apparaît clairement à travers la double négativité que comporte la dialectique du tawhîd, de l'attestation de l'Unique.

La gnose ismaélienne, considère en effet que le Principe suprême est inconnaissable en soi, ineffable, inaccessible à la pensée et imprédictable. Abû Ya^cqûb Sejestâni, auteur fatimide, dit à ce sujet: "On ne peut Lui conférer ni noms, ni attributs, ni l'être, ni le non-être. Il faut écarter du Principe tous les attributs du premier Etre et ceux de tous les êtres créés."²

Les penseurs fatimides nous invitent à méditer la Divinité dans une double négation de tous ses attributs positifs. Ainsi, dire que Dieu est non-être, est exclure le tashbîh et dire qu'il est non non-être, est exclure le ta^ctîl³.

1. Haft-kâb, chap.V, p.36

2. SEJESTÂNI, Kashf al-Mahjûb, chap.3, pp.6-7; cf. Khayr KHWÂN Kalâm-e Fir, chap.V, pp. 59-60 et H. HAMDÂNÎ, A Compendium of Isma^cili Esoterics, pp. 212-213.

3. Cf. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, Ier traité, p.53

ne sorte que la phase négative du tawhîd (Il n'y a pas de divinité) fait équilibre à la phase positive (hormis Dieu).¹ Le passage de la négation à l'affirmation du Super-Etre marque la "sortie" de la Divinité de son abîme d'incognisibilité et constitue son acte de manifestation dans l'Être. Ce premier Être, appelé la première Intelligence par les philosophes ismaéliens est instauré dans l'être par l'Impératif divin (Kû). Cet impératif est la cause de l'existence du Premier Être. Celui-ci est la forme d'épiphanie de la Divinité et comme tel, il est revêtu de tous ses Noms et Attributs.² C'est sous cet aspect seul que la Divinité est désormais accessible à l'homme.³

1. Nâsir-e KHOSRAW, explicite cette idée: "Le fait que la Shahâdat est constituée d'une partie négative et d'une partie affirmative est une preuve (dalîl) que la création (khalq) de Dieu se divise en deux groupes: les créatures spirituelles et les créatures corporelles visibles et invisibles. Quand on profère "il n'y a pas de divinité", on veut dire que Dieu n'appartient à aucun de ces deux groupes de créatures; quand on déclare "hormis Dieu" on entend par (ces termes) que seul Dieu a créé (les êtres) spirituels et corporels", Wajh-e ûin, p.93.
2. Ce concept qui dissocie l'Être divin, le Super Être de toute connexion causale avec le premier Être et tout ce qu'il crée s'oppose au système des théologiens de l'Islam officiel qui commencent par poser de l'Être en parlant du Créateur transcendant, et à celui des philosophes pour qui le premier Être procède du Principe par Emanation. Dans le langage de Sejestâni, le Principe est le faire-Être (hast kardân) tandis que le premier Être instauré par l'Impératif du Super Être est du fait-Être (hast karde), l'Êtant. SEJESTÂNI, Kashf al Mahjûb, chap.VI, p.13 ; cf. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 1er traité, p.19; id, Shîcisme imamate, pp. 149-152.
3. Voir concept du Tawhîd chez les Fatimides et les Yéménites, H. CORBIN, De la gnose antique à la gnose ismaélienne, p. 126 ss.

Notons tout de suite que cette figure de la première Intelligence, primitivement mise en correspondance dans le système doctrinal fatimide, avec le Prophète législateur (Nâṭiq) symbolise, dans le système d'Alamūt, avec le Ḥojjat suprême de l'Imâm.¹ Dans le contexte d'Alamūt ce Ḥojjat ne fait qu'un dans son Essence avec l'Imâm qu'il voile, de la même manière que la première Intelligence n'est pas distincte de l'Impératif divin qui l'instaure à l'être.²

1. L'Imâm Éternel

C'est cette théophanie primordiale que l'on désigne comme l'Imâm Éternel, l'Homme Parfait (Insân-e Kâmil) et dont l'Imâm terrestre est l'exemplification.

C'est dans ce sens que l'on comprend le concept de l'Imâmât formulé par un penseur ismaélien lui-même Ḥojjat de l'Imâm Shâh ^CAlī Shâh Aga Khan II (1881-1885): "Les Imâm sont les secrets cachés de Dieu. Ils sont l'Impératif de Dieu entre le Kâf et le Nûn (KN); toutes les choses auxquelles ils décrètent l'impératif "sois", sont créées et existent"³. Nâṣiroddīn Ṭūsī précise: "Cet impératif est aussi appelé le Verbe suprême (kalâm-e a^Clâ) dont la forme d'épiphanie en ce monde est l'Imâm."⁴ Son Essence est inaccessible à la pensée, aucune formule ne peut le définir ni positivement, ni négativement."⁵

1. Khayr KHAWÂN, Shenâkht, p.1; Haft-Râb, chap.VI, p.50. Pour l'unité du premier être avec l'Impératif, cf. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, Ier traité, pp.34-35.

2. Cf. Id., icid, Ier traité, trad. pp.33 ss

3. Shihâboddīn Shâh AL-ḤOSAYNĪ, Khetâbât-e Câlīye, chap.24, p.21

4. Cf. Khayr KHAWÂN, Shenâkht, p.1

5. NÂṢIRODDĪN ṬŪSĪ, Taṣawwof, chap.XXIV, p.82 du texte.

Les textes d'Alamût ne cessent de revenir sur l'idée que: "le but ultime pour lequel l'homme a été créé est qu'il connaisse son Seigneur et l'adore."¹

Ils font aussi mention d'un hadîth qodsî très souvent cité par les Shî^Cites duodécimains et les soufis: "J'étais un trésor caché, j'ai aimé à être connu et j'ai créé le monde et les créatures afin d'être connu par eux."² L'auteur du Kalâm-e Pîr explique ces propos à la lumière de la doctrine ismaélienne en disant que le Principe suprême désira se lever de son abîme de solitude et de mystère en créant l'Intelligence cosmique (C^CAql-e Koll) et l'Âme Cosmique (Wafs-e Koll). De ces deux lumières, Il créa le monde et les existants afin qu'on Le connaisse. Le Principe paracheva sa Création par celle de l'Homme Parfait (Insân-e Kâmil), support et manifestation de ses Attributs de Rigueur et de Beauté, prototype terrestre de l'Imâm Éternel.³ C'est lui qui se chargea d'assumer le dépôt divin, lourde responsabilité que refusèrent d'assumer les cioux, la terre et les montagnes.⁴

Ce rôle n'échut qu'à des âmes nobles et élevées, celles des Prophètes Envoyés, des Imâm et les membres de la da^Cwat qui leur sont attachés. C'est ce qui fera dire à l'Imâm Moḥammad Bâqir (et chaque Imâm l'a répété après lui) "Notre cause est difficile; elle impose un rude effort; seuls

1. NASIRODDIN TUSI, Matlûb al-Mo'minin, p.45; Haft-Bâb, chap.V, p.36. Shihâboddin SHAH AL-FOSAYWÎ, True Meaning of Religion, ed. W.IVAKOW, p.28 du texte.
2. Khayr KHAWÂH, Kalâm-e Pîr, chap.V, p.72 du texte.
3. Id, ibid, chap.V, p.75 du texte.
4. Id, ibid, p.75 du texte; Qorân 53/72

peuvent l'assumer un ange de haut rang, un Prophète envoyé (nabî mursal) ou un adepte fidèle dont Dieu aura éprouvé le cœur pour la foi".¹

Une autre variante : "Notre cause est difficile et rude, Notre secret est intimement gardé, c'est une cause dure faite de rigueur."²

a) L'Inâm Éternel manifesté sous forme humaine

La spiritualité Shi^cite ismaélienne enseigne que l'Inâm Éternel est manifesté sous forme humaine. Ainsi Dieu choisit-il la forme humaine pour la forme de son épiphanie. Il a choisi l'homme et lui a fait revêtir sa Forme et ses Attributs, car il est dit dans le Qorân que, de toutes les créatures, Dieu créa l'homme sous la plus belle et la plus parfaite des formes. Constituée à l'image de Dieu, nous comprenons pourquoi la forme humaine est investie de la forme théophanique par excellence. Un hadîth illustre cette décision divine: Dieu créa Adam sous sa propre forme³ ou, selon une variante, "Dieu créa Adam à l'image de sa Miséricorde".⁴

1. NAŞIRODDÏN YÛSÏ, Taşawworât, chap. XXIV, p. 94 du texte; Shihâboddîn SHÂH, True Meaning of Religion, p. 31 du texte.

2. NAŞIRODDÏN YÛSÏ, Taşawworât, chap. XXIV, p. 94 du texte.

Ce hadîth est de toute importance pour la spiritualité shi^cite. Il est cité dans Kolaynî, Oûl min al-Kâfi, Kitâb al-Hojjat, éd. de Téhéran 1334 h. s. / 1375 h. l., vol. I, pp. 401-402 et Mojlisî, Safinat al-Bihâr al-Anwâr, t. II, p. 29 cité in H. CORBIN, En Islam iranien, t. I, pp. 116.

2. NAŞIRODDÏN YÛSÏ, Taşawworât, chap. XXIV, p. 94 du texte.

3. Hafî-Bâb, chap. V, p. 36

4. Hafî-Bâb-e Bâb-e Seyyidnâ, p. 28

il convient de rappeler qu'il ne faut pas entendre cette épiphobie (maghar) en termes d'incarnation, car on tomberait, à la limite, dans les mêmes erreurs commises par les anthropomorphistes. ¹ Abû Ishâq nous invite, et pour cause, à ne pas confondre la locution Adam-Homme avec le Divin elle-même. ² L'auteur de Kalâm-e Pir ajoute que, dans l'herméneutique spirituelle (ta'wîl) la forme désigne l'imâm. ³

Narîroûdîn Yûsî reconnaît aussi l'imâm comme la Personne intermédiaire entre l'homme et le Principe suprême, mais il fait observer que la connaissance de l'imâm dans sa nature essentielle est tâche impossible pour l'homme, bien que celui-ci puisse acquérir une certaine connaissance ésotérique de l'imâm que proportionnellement à son degré d'être.

"Si l'on soutenait que l'imâm ne ressemble en aucune manière à la créature humaine, ce serait nier ce que perçoivent les sens. Si l'on disait que l'imâm ressemble en tous points à l'homme mortel, ce serait nier (les pouvoirs) de notre intellect et de son jugement.

Si l'on disait que connaître de gnose

1. Neft-Sîn, chap. V, p. 36; comparer avec l'idée d'Ibn al-Arabi que l'Homme Universel est la représentation de Dieu, dont la forme extérieure est créée des réalités et des formes de ce monde et dont la forme intérieure correspond à la forme divine (c'est à dire à la somme des Noms et des Qualités divins.) Muhyî-d-Dîn Ibn 'Arabi, La sagesse des Prophètes, trad. DURCERARDY, p. 33.

L'imâmologie implique l'idée de maghar (forme épiphanique, apparitionnelle) et non pas ce holûl (incarnation). Le maghar peut être expliqué par l'exemple d'une image qui est en suspens dans un miroir sans être incorporée à la réalité matérielle de ce miroir. Le miroir est seulement le " lieu de manifestation, d'épiphanie " de l'image. Le miroir peut se briser, disparaître sans qu'on puisse dire pour autant que l'image qui s'y montre est perdue, anéantie à jamais: elle peut se se montrer à chaque instant dans un autre miroir. C'est sur ce principe de manifestation qu'est conçue la présence de la Lumière divine à chaque époque dans la pluralité des imâm qui la représentent sur Terre depuis le commencement. Cf. aussi H. CORBIN, En Islam iranien t. III, p. 95.

2. L'imâmologie ismaélienne comme l'imâmologie shî'ite retrouve les problèmes qui se sont posés au Christianisme gnostique des premiers siècles de notre ère. Cette christologie formulée en termes docétistes s'oppose à la christologie officielle des Conciles. L'imâmologie shî'ite étant elle aussi conçue en termes docétistes, reproduit à certains égards quelques traits d'une christologie angélogologique avec L'Ange Christos comme figure centrale, homologue dans l'ismaélisme, à l'Adam Spirituel, Céleste (Adam ruhânî) prototype de l'Adam Primordial lequel est le premier Imâm sur Terre. (Cf. H. CORBIN, Epiphanie divine, pp. 153, 166 et id, En Islam iranien, t. III, p. 219 n.)
3. Khayr KHWÂH, Kalâm-e Pir, chap. V, p. 37

l'Imâm est impossible pour tout un chacun alors on nierait la vérité du hadîth: "La connaissance ésotérique (ma^Crifat) de Dieu est la connaissance de l'Imâm de l'Epoque par les hommes qui lui doivent obéissance." Dire que tous les hommes peuvent connaître l'Imâm postule que l'Imâm est sujet de connaissance par les sens et par le jugement de la raison de tout un chacun. Le premier est de l'impiété et le second du polythéisme (shirk). Il faut dire ceci: Connaître de gnose l'Imâm est impossible pour les hommes qui sont de (nature) opposée à l'Imâm (hâ bar izâ-ve khalq) car les sens et l'intellect humains ne peuvent saisir l'Essence et la réalité ésotérique (ḥaḥīqat) de ses Attributs. Cependant, la connaissance de l'Imâm dans sa nature humaine leur est possible. Si quelqu'un atteint à une certaine connaissance ésotérique de l'Imâm et qu'il le dise, en accord avec le degré qu'il a acquis dans l'existence est une chose permise puisque la plus grande Miséricorde de Dieu-Exalté soit-il-envers les créatures du monde est la venue de l'Imâm du Temps, sous la (forme) humaine, vivant parmi les hommes afin que ceux-ci puissent connaître Dieu à travers lui "ainsi qu'il convient de Le connaître" et à travers lui, Lui obéir".¹

Dans ce contexte, il est fait allusion non pas à l'Adam terrestre de notre présent Cycle d'occultation, mais à l'Adam primordial, missionné sur terre au commencement du Cycle

1. NAṢĪMODDĪN ṬŪSĪ, Ṭaḡawwūrât, chap.XXIV, pp.87-88 du texte.

d'épiphanie¹, premier Imâm investi de tous les Attributs et Noms divins, prérogatives dont hériteront tous les Imâm après lui. C'est cette noble forme que les Prophètes, tout au long du cycle de la prophétie, ont convié l'humanité à suivre et reconnaître et vers qui le Hojjat de l'Imâm, pendant le cycle de l'initiation spirituelle (walâyat), convoque désormais les hommes.²

Abû Ishâq remarque que Jésus, Zoroastre et Moḥammad ont tous parlé de la forme humaine et ont reconnu leur Seigneur sous ce revêtement.³ Aux propos célèbres du Prophète Moḥammad "J'ai vu mon Dieu à Arafat, monté sur un chameau les épaules recouvertes d'un manteau pourpre"⁴ on peut juxtaposer un autre hadîth corollaire: "J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes"⁵.

La Forme humaine a été exalté par tous les penseurs ismaéliens et cette exaltation trouve un appui dans l'enseignement de l'Imâm Ja'far lorsqu'il déclare: la Forme humaine est le suprême témoignage par lequel Dieu atteste sa Création. Elle est le Livre qu'il a écrit de sa main. Elle est le Temple qu'il a édifié par sa sagesse. Elle est le rassemblement des Formes de tous les univers; Elle est le compendium des connaissances écloses de la Tabula secreta (Lawḥ maḥfûz). Elle

1. Cf. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, sur les trois sortes d'Adam que connaît la gnose ismaélienne, 2ème traité, p.169, n.54; cf. aussi, Id, Epiphanie divine, p.165 et Temps cycliques, p.199.

2. Khayr KĀWĀN, Shenākht, p.2.

3. Haft-Bâb, chap.V, p.36, haft-Bâb-e Bâbâ Sayyidnâ, p.10

4. Haft-Bâb, chap.V, p.36

5. H. CORBIN, En Islam iranien, t.I, p.226 et l'importance de ce hadîth dans la spiritualité soufie, voir Id, L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî, pp.205 ss

est le témoin visible répondant pour tout l'invisible (ghayb). Elle est la garante, la preuve contre tout négateur. Elle est la Voie droite jetée entre le paradis et l'enfer."¹

Les Prophètes et les vrais croyants ont appelé l'Anthropos céleste Notre Seigneur (Mawlânâ), un des Noms suprêmes que prend la divinité dans le Qorân.² C'est le nom par lequel est qualifié l'Imâm du Temps, ou le Résurrecteur de la Résurrection (Qâ'im al-Qiyâmat).³ Les textes d'Alamût réfèrent aussi à l'Imâm comme à la réalité absolue (wojûd-e motlaq), le Porte-Vérité (mohiqq), l'Homme Parfait, le Pôle (Qotb), le Centre des Cieux et de la Terre (madâr). Ces qualifications ne concernent pas/la personne individuelle des Imâm historiques, mais elles réfèrent à leur réalité supra-sensible (haqiqat) qui est l'Essence de l'Imâm Éternel. C'est encore Lui qui énonce: "Les Prophètes passent et changent, Nous sommes, Nous, des Hommes éternels (nahnû anâs-sarmadiyûn)."⁴

En réponse à ce propos, le Prophète Moḥammad, affirmant l'institution éternelle de l'Imâmat, dira: "C'Alf fut secrètement avec tous les Prophètes, mais avec moi il fut visible (aux hommes)."⁵ C'est dans ce sens que notre auteur pourra conclure que tous les Imâm sont C'Alf lui-même.⁶

1. H. CORBIN, Histoire philosophie islamique, p.65

2. Haft-Bâb, chap.V, p.37; Haft-pâb-e Bâbâ Sayyidnâ, chap.II, p.8

3. Haft-pâb, chap.V, p.37, Haft-pâb-e Bâbâ Sayyidnâ ajoute "car le Nom de l'Imâm est aussi le nom de Dieu", p.9.

4. NAŞIRODDÏN TÛSÏ, Ṭaṣawwurat, chap.XXIX, p.90 du texte.

5. Khayr KHĀH, Kalâm-e Fir, chap.V, p.83.

6. Haft-Bâb, chap.V, p.40;

L'Imâm Éternel, définissant ses relations avec la Divinité, déclare: "Nous sommes les plus beaux Noms de Dieu et ses Attributs suprêmes rendus visibles et hypostasiés;¹" ou "J'ai connu Dieu avant que ne fussent créés les Cieux et la Terre. Nous sommes avec Dieu dans un rapport tel qu'étant avec Lui, nous sommes Lui. Je suis celui qui élève les Cieux et qui étend la Terre. Je suis le Premier et le Dernier, je suis le Manifesté et le Caché; je suis sachant toutes choses."² Naşiroddîn Fûsî ajoute, dans le même sens: "Tu peux désigner l'Imâm (Paix à la mention de son Nom) comme Imâm ou comme Face de Dieu (wajhollah), Éternel, Attribut suprême (şifât-e a^czam), qui est le Nom sublime du Dieu transcendant, ou comme épiphanie du Verbe suprême (maşhar-e kalimâ'f-ye a^clâ) comme Porte-Vérité du Temps. Il existe absolument, (indépendant) des créatures, tandis que celles-ci ne sont rien sans Lui. Tout cela a une ^{même} signification."³ Ainsi tout ce qui réfère à Dieu réfère à Nous, est-il dit dans un hadîth.⁴ Cependant la qualification de Mawlânâ fut conférée en propre à l'Imâm Hasan ^cAlâ Dhikrihis-Salâm, qui proclama la Grande Résurrection à Alamût. Par ailleurs, les Ismaéliens invoquent par ce titre, chacun de leurs Imâm, car chaque Imâm est virtuellement un Qâ'im, bien que, dans la doctrine ismaélienne la dénomination du Résurrecteur de la Résurrection (Qâ'im al-

1. NAŞIRODDÎN FÛSÎ, Ṭaṣawworât, XXIV, p. 88 du texte.

2. Id, *ibid*, p. 89; Voir Qorân 57/5 al-*ajlîs*, t. I, pp. 170, 170, 170.

3. Id, *ibid*, p. 98

4. Haft-*âb*, chap. V, p. 37

Qiyâmat) revienne en propre au dernier Imâm clôturant un cycle d'occultation pour inaugurer un cycle de dévoilement (dawr-e kashf).

Chaque Imâm étant donc Notre Seigneur en son essence éternelle, sa présence est indispensable à chaque époque et elle détermine l'existence du monde et des êtres ainsi que l'indiquent les hadîth bien connus: "Si l'Imâm s'absentait pour un seul instant de ce monde, celui-ci s'anéantirait avec toute sa population"; ou encore "Celui qui meurt sans connaître l'Imâm de son Epoque, connaît la mort d'un impie et l'impie est destiné à l'Enfer"¹.

Il ressort de ces hadîth qu'il existe une relation intime entre la Divinité inconnaissable et la Divinité accessible à la connaissance humaine, relation qui promeut l'Imâm au rang d'intermédiaire unique et de manifestation totale du Dieu à jamais voilé par le Mystère. C'est pourquoi toute connaissance de Dieu doit nécessairement passer par la connaissance de l'Imâm. L'Imâm Zayn-al-^CÂbedîn clarifia cette question lorsqu'on l'interrogea sur la connaissance ésotérique (ma^Crifat) de Dieu; il répondit que c'était la connaissance ésotérique de l'Imâm du Temps.²

1. Haft-Bâb, chap.V, p.37; cf. aussi supra, introd.p.174.

2. Haft-Bâb, chap.V, p.37.

2. L'Imâmologie

a) La connaissance de soi-même

Quand on parle de la connaissance de l'Imâm, qu'entend-on exactement par ces termes et quelles sont les modalités par lesquelles on peut y atteindre?

Le pèlerinage de l'adepte en quête de l'Imâm constitue le thème fondamental de la gnose ismaélienne. S'il s'agissait seulement de percevoir la personne physique de l'Imâm, cela ne poserait aucun problème et serait à la portée de tous, mais il est question de tout autre chose: pour connaître et rencontrer l'Imâm véritable, il faut le saisir dans sa dimension spirituelle et sa réalité archétypale. Il n'est pas donné à l'organe sensible d'y réussir car celui-ci n'a pour objet que la connaissance métaphorique, éxotérique. Seule la vision intérieure et les sens intérieurs peuvent pénétrer ce secret. Or, tous nos auteurs rappellent à cette occasion l'axiome fondamental qui scelle le pèlerinage du gnostique ismaélien lorsqu'il a traversé toutes les étapes, et qui s'énonce ainsi: "Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur." C'est dans cet axiome que se précise pour le spirituel ismaélien la réponse à la question de la vision de Dieu dès ce bas-monde.

Or, avoir la vision de Dieu ou connaître Dieu, c'est précisément Le connaître dans l'Imâm qui en est l'hypostase ou

la Forme d'épiphanie (mazhar). La progression de l'adepte vers la connaissance de soi, comme nous le verrons dans le sixième chapitre, se réalisera à travers la progression dans la hiérarchie spirituelle dont les membres (ḥodūd)¹ sont autant d'étapes de la connaissance spirituelle exprimant chacun un degré de proximité par rapport à l'Imâm; cette progression dans la conquête de son "être intérieur" aboutissant au degré spirituel du Hojjat suprême² qui est la consécration de l'ange en acte. Ce degré de Hojjat comme le rappellera Abû Ishâq est en propre celui de Salmân. Ceux qui comprendront et réaliseront la promesse de l'Imâm pourront y atteindre; cette promesse est formulée dans le propos: "Sois-moi fidèle, et je te rendrai semblable à moi, comme Salmân"³. Avoir la conscience spirituelle parfaite de son Imâm, c'est devenir soi-même quelqu'un en qui est actualisée la connaissance parfaite qui est l'Imâm. Un auteur shi'ite Ḥajj Moḥammad Karîm Khân Kermânî approfondit le sens de cette expérience spirituelle dans le sens où le comprend l'ismaélisme "C'est ainsi précisément pour autant qu'il anime la vie spirituelle de son adepte, que l'Imâm, comme objet de sa plus haute connaissance et de son plus haut amour, l'initie à la connaissance de soi, lui révèle ce Soi-même qui est l'Ame de son âme (...). C'est à ce niveau suprême que se

1. Pour le même sens à propos de la connaissance de soi cf. H. COMBIN, Épiphanie divine, p.171 ss où l'auteur se réfère à Idris IBRAHÏM, (Ḥayr al-Ma'ânî, chap.XIX).
2. Haft-Bâb, chap.VI, p.50
3. Ḥayr al-Ma'ânî, Shenâkht, p.18 du texte.

révèle à lui l'Inaccessible sous la forme accessible, sans qu'il ait à se transgresser soi-même, ni à assortir à lui-même la transcendance, ni à assortir lui-même à elle (le piège qui guette le tawhîd, en l'absence de l'Imâm)¹. L'Imâmologie rend donc seul possible la connaissance de Dieu comme objet de connaissance et d'amour. (...) l'Imâm est la Forme théophanique (maẓhar) (...); atteindre à cette Forme théophanique c'est eo iuso atteindre à la connaissance de Dieu, l'atteindre sous la seule forme où il soit connaissable, et qui, comme telle, est le suprême degré auquel puisse atteindre l'Infime, le plus haut des degrés de son être, de sa connaissance et de son amour (...) Le rapport entre celui qui se montre et celui à qui il se montre se fait nécessairement sous une forme proportionnée et correspondant à celui à qui il se montre (...) Mais la forme que prend cette théophanie, c'est à dire la Face de ce Dieu qui se révèle à lui au sommet de son âme, c'est cela l'Imâm. C'est pourquoi, se connaître soi-même, connaître son âme, son anima, et avec elle tout l'univers de l'âme, c'est connaître son Imâm, et c'est cette connaissance qui est pour chacun la connaissance de son Seigneur, sa connaissance de Dieu."²

1. H. CORBIN, En Islam iranien, t.1, p.299.

2. Id, *ibid*, t.1, p.300; Khayr Khwâh Herâtî : . explique que la connaissance de soi, de son âme, c'est la connaissance de la gcnèse et de l'eschatologie de son âme. (mabda' wa ma'âd), Kalâm-e Pîr, chap.V, p.73 du texte.

Cette quête finale de l'Imâm à travers son propre "soi" ne peut se faire qu'en pratiquant la walâyat des Imâm, c'est à dire cette "religion d'amour parce que seule la forme de son amour conduit l'homme à la connaissance de soi-même. L'homme atteint à la connaissance de soi-même dans la connaissance de son Imâm, de "l'âme de son âme, parce que cette connaissance le révèle à lui-même, sous la forme de son amour qui est la forme de son être même."¹

Si ce terme de walâyat n'est pas utilisé une seule fois par notre auteur, l'idée n'en est cependant pas absente. Elle est exprimée dans les idées de sacrifice, de don de soi pour l'Imâm comme nous l'avons vu dans le troisième chapitre. Cette vision de Dieu donnée à l'homme l'élève au niveau où l'on peut dire: "de même que l'Imâm est la forme théophanique de même l'adepte fidèle est la forme épiphanique de l'Imâm".²

Pour définir le mode de connaissance de l'adepte qui se connaît soi-même, al-Mo'ayyad se base sur l'enseignement de l'Imâm Ja^Cfar Şâdiq. Il met deux choses en évidence. D'abord que l'âme qui atteint à la connaissance de soi, ne connaît que les hodûd, c'est à dire les dignitaires spirituels que Dieu a placés sur Terre et qui sont les Seigneurs de cette âme; ces Seigneurs sont les Imâm. Ensuite, que l'âme ayant connu ces dignitaires sait aussi que le Dieu suprême ne peut être inclus ni dans la catégorie du créaturel dont fait partie son corps, ni dans la catégorie du spirituel

1. H. CORBIN, En Islam iranien, t.1, p.264.

2. Id, ibid, t.III, p.319

dont fait partie son âme.¹ Ces déclarations d'un auteur fatimide s'accordent avec celles de nos auteurs d'Alamût qui affirment que la connaissance de Dieu dans son Essence reste à jamais inaccessible, mais ^{que} l'homme peut avoir accès à sa seule manifestation.

Initié par l'Imâm extérieur à la connaissance de son Imâm intérieur (de son soi, de son âme) l'adepte fidèle réintègre la famille spirituelle de l'Imâm et ne connaît plus la séparation, ni le doute, car l'Imâm certifie que "Nous sommes les Attributs de Dieu; celui qui Nous a connus, celui-là a connu Dieu".²

Dans cette perspective, précise Abû Ishâq, l'Imâm désigne la personne qui est en union avec Dieu dans le sens où la forme dans laquelle il apparaît ne se distingue pas de ce qui s'y épiphanise, de telle sorte que ce qui se réfère à Dieu, en réalité se réfère à l'Imâm.³ Nous verrons que cette expérience spirituelle personnelle est intimement liée à la Résurrection et lui donne tout son sens.

-
1. J. MUSCATI, Life and Lectures of The Grand Missionary al-Mu'ayyad fid-dîn al-Shirâzi, pp.176-178
 2. Shihâboddîn Shâh AL-MOSAYNI, The True Meaning of Religion, ed. W.IVANKOW, et trad. p.33, supra concept méthodologique du tauhîd p. 42
 3. Haft-Fâb, chap.V, p.37; Naqiroddîn Tûsî dit aussi: "Dieu dissimula en l'Imâm "la robe" de son Unité, lui conféra son Eternité divine et l'investit de ses Noms et de ses Attributs par lesquels Il puisse se manifester". Tasawwofât chap.XXIV, p.88 du texte.

3. La Résurrection (Qiyâmat) et l'Imâm Résurrecteur

Nous avons vu précédemment que le temps assigné à la Religion et au monde est un temps qui a un début et une fin. Il se déroule sous une forme cyclique, de sorte qu'à sa consommation la fin rejoint le commencement. Or, chaque chose qui progresse ainsi, vers sa fin, accomplit progressivement sa perfection. Au niveau cosmique, nous avons vu que l'Âme Cosmique accélérât le mouvement de son temps pour regagner le rang de la première Intelligence afin de combler son imperfection ontologique.

Or, chaque Religion a aussi un achèvement qui marque sa perfection. On désigne celle-ci comme la Résurrection (qiyâmat).

Dans les termes de Naṣīroddīn Ṭūsī: "Tous les sept millénaires a lieu une Résurrection. Quand sept fois sept millénaires, c'est à dire quarante neuf mille ans se succèdent, et que commence le cinquantième millénaire, alors, prend place la Grande Résurrection (Qiyâmat al-Qiyâmât).

Durant la période de ces sept millénaires, la période d'occultation (satr) et la période de manifestation (kashf) se succèdent alternativement, comme se succèdent la nuit et le jour."¹ La Grande Résurrection inaugure alors un cycle de dévoilement et de pure Religion spirituelle.

Les Ismaéliens considèrent que la Religion fut révélée en six phases que symbolisent les six jours de la

1. NAṢIRODDĪN ṬŪSĪ, Waṣawworât, chap.XVI, p.49 du texte.

Genèse; chaque Jour d'un Prophète forme lui-même un cycle mineur au sein du cycle total de la Prophétie et il est clôturé par le dernier Imâm de ce cycle mineur qui proclame la Résurrection mineure et suscite après lui un autre Prophète législateur (Nâtiq) pour inaugurer un autre Jour du hiérococosmos et le passage d'une révélation à une autre. Le cycle actuel, celui du Prophète Moïhammad doit lui aussi être clôturé par une Résurrection, qui sera le septième Jour de la Genèse.

Or, le cycle prophétique est achevé avec le Prophète Moïhammad et cependant le cycle mohammadien n'est pas terminé. Il se poursuit à travers le cycle de la walâyat pendant lequel les Imâm se succèdent, initient au fur et à mesure les hommes au secret de la Loi divine jusqu'au dévoilement total de toutes les révélations qui, lui, marquera l'avènement de la Grande Résurrection.

Celui qui met fin à ce cycle et à la Religion est le Résurrecteur. Il est le dernier Imâm du cycle et c'est pourquoi on considère que chaque Imâm est un Résurrecteur en puissance, car il prépare déjà l'avènement de la Grande Résurrection en distinguant et en clarifiant ce qui dans la sharif^Cat est confus et ambigu.¹

Les auteurs ismaéliens ont affirmé que le Résurrecteur est présent à chaque époque afin que les hommes qui cherchent à connaître Dieu, ne demeurent pas au plan des idées illusives et imaginaires.² C'est pourquoi chaque Prophète a pris

1. Haft-Bâb, chap.V, p.38

2. Id, ibid, p.38

particulièrement soin, au terme de sa mission, de désigner un Qâ'im pour lui succéder et pour entreprendre l'oeuvre du "déchiffrement" progressif des symboles de la Religion exotérique. Nous avons mentionné précédemment les six Imâm légataires spirituels (wasf) qui succédèrent aux Prophètes législateurs ¹ pendant les six Jours de la Création du hiérococosmos.

Ainsi les Ismaéliens connaissent les noms de ceux qui furent missionnés à chaque époque pour porter le dépôt divin. Ils sont reliés les uns aux autres par une généalogie ininterrompue depuis Adam², dont la distribution au cours de l'histoire religieuse se fait de la manière suivante: Chaque période d'un cycle de Prophétie, c'est à dire d'un cycle d'occultation, est inaugurée par un Prophète législateur (Nâtîq) et par un héritier spirituel (wasf) à qui le Prophète confie la connaissance en dépôt, auquel succèdent une ou plusieurs heptades d'Imâm. L'ensemble des sept périodes constitue la totalité du cycle de la Prophétie ou Cycle d'occultation. Ce sont les périodes des grandes figures prophétiques.³ Le dernier Imâm de chaque période prophétique, désigné comme le Résurrecteur (Qâ'im partiel), met fin à la période antérieure et prépare l'avènement d'une nouvelle période. C'est lui

1. Haft-Bâb, chap.IV, p.32.

2. Voir M. CHALEB, Alâm al-ismâ'iliyya, en annexe, le tableau qui retrace les six périodes (aqwâr) depuis Adam jusqu'à Moïhammad et la lignée des Imâm réels et temporaires pendant ces périodes.

3. Haft-Bâb, chap.II, p.11.

qui suscite (moçim)¹ le nouveau Prophète législateur (Nâtiq) qui "réssuscite" la Religion antérieure, en sa forme nouvelle.²

1. Cf. ^CIMÂDOUMÏN Idris, Zahr al-Ma^Câni, p.216 cité in H. CORBIN, Épiphanie divine, p.186, n.83; H. CORBIN observe avec raison que le fait que le moçim soit un Imâm "est un indice éloquent de la préséance de l'Imâmât sur la Prophétie, car c'est le père du waçî, fondement (Asûs) de l'Imâmât et détenteur du ta'wil qui intronise le Nâtiq. Ainsi, Adam est suscité par son père Honayd.

Le schéma suivant met en correspondance à chaque période du cycle septenaire de la Prophétie, celui qui instaure le fondateur d'une Loi, celui qui hérite après lui et le Résurrecteur qui clôt chaque période (voir H. CORBIN, Épiphanie divine, p.186, n.83)
(p. = période)

	Iere p.	IIème p.	III° P.	IV° p.	V° p.	VI° p.	VII°
<u>Moçim</u>	Honayd	Lamack (Hermès)	Sâleh	Adnân	Khozay- ma	Abû Tâlib	
<u>Nâtiq</u>	Adam	Noé	Abraham	Moïse	Jésus	Moham- mad	
<u>Qâ'im</u>	Malik Shûlîm (Lamack)	Malik Yazdâq (Nâhûr)	Malik-as- Salâm (Melchi- sedec) (Adad)	Dhû'l Qarnayn (Khozay- ma)	Ma ^C ad (Abû Tâlib)	^C Alf b. Abî Tâlib suivi d' une ou de plusieurs heptades d'Imân.	VII° <u>Nâtiq</u> (Imâm) <u>Qâ'im'al-</u> <u>Qiyâmat</u> Résurrec- teur de la Résurrectio:

2. Cf. H. CORBIN, Rituel sabéen, p.219

Or chaque Kāfiq a annoncé et indiqué à son peuple le Résurrecteur de sa période : ainsi le Résurrecteur de la période d'Adam fut Shūlīm, celui de Noé Malik Yazdāq, celui d'Abraham Malik-as-Salām, celui de Moïse Dhūl-Qarnaʿn, celui de Jésus Ma^cad, celui de Moḥammad l'Imām ^cAlī b. Abī Ṭālib.¹

1. Haft-Rāb, chap.V , p.40; Nasīroddīn Ṭūsī met en Malik as-Salām, Dhūl Qarnaʿn, Ma^cad respectivement waṣī d'Abraham (c'est à dire son fils Ismā^cīl) waṣī d'Aaron, frère de Moïse et waṣī de ce dernier, waṣī Simon de waṣī de Jésus, Maṣawwarāt, chap.XXVI, p.101 du texte.

Si le Résurrecteur est réellement ici le dernier Imām qui clôt chaque période d'un Prophète législateur, alors d'après le tableau dressé par M. Ghāleb (Aḥlām al-Isma^cīliyya, fin du livre), nous aurions pour chaque Kāfiq cite ci-dessus, les Qā'im suivant : Lamack, Nahūr, Adad, Khozayma, Abū Ṭālib, Imām Moḥammad b. Ismā^cīl.

Quant à Malik Shūlīm et Malik Yazdāq (une variante de Malik as-Salām) nous n'en avons trouvé aucune trace dans la littérature fatimide; dans la littérature d'Alamūt, ces noms apparaissent pour la première fois dans le Haft-bāb-e Eābā Sayyidnā et dont Abū Ishāq a reproduit le passage correspondant. Juwaynī, de son côté, ayant consulté la bibliothèque d'Alamūt mentionne que l'Imām de l'époque d'Abraham fut Melchizedec (le souverain de la paix) désigné ainsi dans la Torah, dans les langues syriaque et hébraïque, cf. J.A. BOYLE, History of The World Conqueror, p.646; cf. aussi W. IVANOW, Noms bibliques dans la mythologie ismaélienne, J.A. t.CCXXXVII, pp.245-255.

Pour ces trois figures voir l'article instructif de G.Vajda où il montre que ces noms ne sont que la transcription ou la transposition en arabe du nom de Melchisédec du chap.XIV de la Génèse, du Ps.CX et de l'épître aux Hébreux ainsi que de nombreuses légendes juives et chrétiennes, J.A., pp.173-185. Cf. Introd. p. 214

Observons aussi que les commentateurs musulmans ont attribué le nom de Dhūl Qarnaʿn mentionné dans le Qorān à plusieurs personnes et notamment à Alexandre le Grand; cf. Art. E.MITTEUCH, Dhūl Qarnaʿn dans Shorter Encyclopaedia of Islam, p.76

Quant à Ma^cad, il apparaît dans un texte ismaélien de la période yéménite, dans la lignée généalogique des Imām en titre ayant régné entre Moïse et Jésus, cf. Ibrāhīm al-ḤAMIDĪ, Kanz al-Malad, p.209.

/correspondant

La période de Moḥammad étant la sixième, c'est au terme de cette période que doit être suscité le septième Prophète législateur (Nâṭiq) ou l'Imâm de la Grande Résurrection. Celui-ci à la différence des Nâṭiq antérieurs n'apporte pas de Loi nouvelle, mais révèle le sens intérieur de toutes les Révélations divines et prépare le passage au futur cycle d'épiphanie. Cette révélation est la tâche de tous les Imâm, l'Imâm ^CAlī fut le premier à l'assumer. Tous les Imâm après lui étant la manifestation de l'Essence de ^CAlī et Résurrecteurs en puissance, préparent à la venue de l'Imâm de la Grande Résurrection, durant la Nuit de la walâyat (initiation spirituelle) qui est une Nuit car l'Imâm est encore voilé aux hommes.

a) Rôle du Septième Nâṭiq (Résurrecteur)

Le Résurrecteur de la Résurrection apparaît à l'aube du septième Jour, du Sabbat; contrairement à la période de chaque Prophète où domine la Religion exotérique et est encore un Cycle d'occultation, la période du Résurrecteur où domine la signification métaphysique (ḥaqâ'iq) des révélations prophétiques est un cycle de dévoilement désigné comme Résurrection.¹

En révélant le sens ésotérique et vrai de la Lettre révélée, le Résurrecteur conduit l'humanité du monde des ressemblances (tashâbuh) et de l'apparence au monde de l'unité

1. Cf. NAṢĪRODDĪN ḠŪSĪ, Tasawwurat, chap.XVI, p.49 du texte.

(kawn-e wahadat)¹

Abû Ya^cqûb Sejestâni compare le Seigneur de la Résurrection au Mahdi venant délivrer l'humanité et les âmes des souffrances et des maladies qu'elles ont endurées pendant les sept périodes de la Prophétie et mettre fin aux traitements auxquels les ont soumis leurs "médecins", à savoir les Prophètes et les Imâm. Quand le Qâ'im se lève, il redonne à chacun la santé spirituelle en résorbant toutes les maladies et en libérant les âmes de toutes les interdictions "alimentaires". C'est alors le cycle d'épiphanie.²

Au niveau du plérôme céleste des Intelligences, il se produit également une élévation vers un plan supérieur qui constitue un mouvement de perfection ultime; un auteur du XV^es décrit ce processus: "Lors de l'apparition du Qâ'im dans le monde, l'Âme Cosmique (Nafs-e Koll) s'élève au rang de l'Intelligence Cosmique (C'Aql-e Koll); toute âme, quelle soit celle d'un croyant ou d'un pécheur recevra de la part du Résurrecteur de la Résurrection ce qui lui revient."³

1. Haft-Zâb, chap.V, p.38

2. Cf. SEJESTÂNI, Kashf al-Mahjûb, pp.81-82; Id, Ithbât al-Hobowât, p.177.

3. Sayyed SOHHÂB, Sahifa, chap.XXIII, p.47; cette idée rejoint celle de H.KERMÂNÎ, Nâbat al-cAql, p.367. "La résurrection est la rejonction de deux extrêmes c'est à dire de la dyade archangélique originelle et de la troisième Intelligence." Cf. aussi H. CORBIN, Epiphanie divine, p.189

b) Le Résurrecteur est un Imâm

Le Prophète Moḥammad a déclaré que l'Imâm ʿAlī b. Abī Ṭālib serait le seul à porter l'étendard de la Qiyāmat, le Jour de la Résurrection.¹ Abū Ishāq commente cette parole en rappelant qu'elle se rapporte à la réalité suprasensible (ḥaqīqat) de l'Imâm; sur ce plan tous les Imâm sont un en raison de leur communauté d'essence, c'est seulement leur forme extérieure qui diffère: ils apparaissent sous la forme d'un adolescent, d'un homme mûr, d'un vieillard ou encore sous la forme d'un enfant.² En réalité l'Imâm n'a pas besoin de venir en ce monde pour se parfaire comme les humains qui assument une forme relative; mais il se manifeste dans toutes les catégories d'êtres afin que les mondes inférieures puissent exister et que l'humanité acquière sa stabilité.³

Nous remarquons qu'aucun auteur d'Alamūt n'a décrit avec détail, ni inséré dans un système élaboré comme l'ont fait les auteurs fatimides le cycle d'épiphanie ou la Résurrection majeure qui doit ramener toute l'humanité aux conditions spirituelles et physiques antérieures à son enténébrement. Leurs écrits se limitent à annoncer l'existence du Cycle d'épiphanie et à définir le rôle que joue le Résurrecteur sans aborder les conditions, le rôle et les responsabilités qu'assume l'humanité régénérée de ce Cycle.

1. Haft-bâb, chap.V, p.40

2. Ibid, chap.V, p.40; cf. NAṢIRODDIN ʿŪSĪ, Tasawwurat, chap. XXIV, p.95; aussi Khayr KHWĀH, Shenākht, p.6

3. NAṢIRODDIN ʿŪSĪ, Tasawwurat, chap.XXIV, p.94 et cf. Haft-Bâb, chap.V, p.40

c) Résurrection majeure selon les auteurs fatimides

Les auteurs ismaéliens de la période fatimide se sont représenté la Grande Résurrection comme la fin ultime de notre Cycle d'occultation dont ils ont chiffré¹ la période par des calculs astronomiques à trois cent soixante mille ans multipliés par trois cent soixante mille ans. Elle doit marquer l'aurore du cycle d'épiphanie, évalué lui-même à cinquante mille ans. Ce cycle inaugurerà le règne du septième Nâtiq¹, l'Imâm Résurrecteur, désigné comme l'Enfant Parfait (al-walad al-tamm) dont la naissance est préparée pendant les sept Cycles de la Prophétie et de l'Imâmât par les soins de l'Ange Adam Spirituel, Démiurge de notre monde. Ce Résurrecteur (Qâ'im) a pour mission de lever le voile sur la lettre des religions positives et d'appeler les âmes à la Gnose, à la Religion en esprit, libérant ainsi les hommes des entraves de l'initiation aux symboles de la Loi révélée.

Toutes les âmes suscitées à l'être depuis le commencement de notre Aeon et ayant atteint leur perfection se groupent, sans confusion, aux côtés des âmes des Prophètes et des Imâm, dans la forme unique et totalisante du Résurrecteur. Lorsque s'achève la "construction" de ce Temple de Lumière du Qâ'im, celui-ci s'élève, avec tous ses membres, vers son archétype céleste c'est à dire vers la dixième Intelligence du Plérôme archangélique, à qui il succède. Alors cette dernière s'élève, elle aussi, au rang immédiatement supérieur et ainsi d'Intelligence en Intelligence tout au long de la hiérarchie céleste. Cette ascension se poursuit au cours

1. Pour le septième Nâtiq, cf. supra p. 124.

des cycles d'épiphanie ultérieurs, jusqu'à ce que le dixième Archange retrouve son rang initial de troisième.¹

/auteurs

d) La Résurrection mineure chez les Fatimides

Il y a rapport d'homologie entre la Grande Résurrection, celle qui clôt le Cycle d'occultation, et la Résurrection mineure qui clôture chacun des millénaires de ce même cycle quand la Loi révélée ne répond plus aux besoins spirituels des hommes et est remplacée par la Loi qu'apporte un nouveau Prophète. Cette loi d'homologie s'applique de la même manière à tous les membres actifs de la da^cwat. Ainsi, "chaque qâ'im partiel en fin de chaque période septenaire, aussi bien que chaque Imâm et chaque membre de l'ordre, sont également en puissance ce Seigneur de la Résurrection, un membre de son corps mystique, un oratoire de son Temple de Lumière. Chaque période d'un Cycle est homologue à ce Cycle; chaque qiyâmat est à l'image de la Grande Qiyâmat. Bien plus, chaque qiyâmat ou résurrection que représente pour chaque membre de l'Ordre son élévation de degré en degré, est homologue à la Grande Résurrection."² C'est au terme de cette ascension que chaque hiérarque réalise son retour (ma^câd) à l'origine, au royaume de l'Unité, lequel est le Soi du Seigneur de la Résurrection

1. Pour le Qâ'im et son rôle cosmique, voir H. CORBIN, Trilogie ismaélienne Ier et 2ème traités; H. KERHÂNÎ, Kitâb al-^cAdl, Ibrâni^c al-tâ^cmidî, Kanz al-^calad, chap.9, p.157-162 et H. CORBIN, Épiphanie divine, pp.187-192; voir aussi SEJESTÂNÎ, Ithbât al-^cobowât, p.177.
2. ÇIKÂDODDÎN Idrîs, Nahr'al-^câni, chap.19, la série des huit qiyâmat cité in H. CORBIN, Ritual sabéen, p.219; cf. aussi cit. in W. IVANOW, Rise of the Fatimids, p.245.

(dihât-e moqaddas-e Kowlfân)¹, cet événement qui se joue dans l'âme de l'adepte, est le terme d'une série de résurrections mineures qui, à chaque fois, hausse l'adepte à son degré supérieur (hadd).²

1. Khayr KHWĀH, Kelâm-e Pîr, chap. VI, p. 92 du texte

2. La conception des théologiens de l'Islam sunnite diffère de celle des Ismaéliens au sujet de la résurrection mineure (qiyâmat soghrâ) et de la résurrection majeure (qiyâmat kabrâ). Ces théologiens entendent la résurrection mineure comme le jugement de l'âme dans la tombe directement après la mort de l'individu humain ; ils placent la Résurrection majeure au Dernier Jour, au Grand Jugement, quand les Anges auront fait retentir les deux sonneries de trompette de la Résurrection et que tous les vivants, se levant de leurs tombeaux, se rassembleront devant Dieu pour rendre compte de leurs actions (voir D. B. MacDONALD, art. Kiyâma in Shorter Encyclopaedia of Islam, pp. 263-266.

L'approche des théosophes de l'Islam shîcrite concernant ces deux résurrections étant herméneutique et non littérale, elle s'apparente en bien des points à la conception des théosophes ismaéliens. Dans la métaphysique de Mollâ Sadrâ Shirâzî (1640) le thème de la résurrection est fondé sur l'idée d'une triple naissance et croissance de l'être humain correspondant respectivement à l'homme physique, l'homme psychique et l'homme spirituel.

L'homme naît une première fois en ce monde, puis par l'exitus hors de ce monde physique, il ressuscite à l'intermonde suprasensible (c'est la Résurrection mineure). C'est dans cet intermonde que l'âme, revêtue du corps subtil qu'elle s'est formée par ses modes d'être, de penser et d'agir durant sa vie terrestre, poursuivra sa métamorphose jusqu'à atteindre à sa maturité parfaite; alors, elle ressuscitera à un plan supérieur, au monde de l'Esprit, des Intelligences chérubiniques (C'est la Résurrection majeure). Cf. H. CORBIN, En Islam iranien, t. IV, pp. 117 ss.

c) Résurrection mineure chez les auteurs d'Alamût

Dans la spiritualité d'Alamût, il s'agit également pour l'adepte d'opérer sa seconde naissance, ou résurrection, par un processus de résurrections successives qui s'effectue par l'ascension dans les degrés de la da^Cwat. Cette ascension s'achève au degré du Hojjat de l'Imâm ; or atteindre au Hojjat de son être, c'est exemplifier en soi-même la position de Salmân, que sa fidélité à l'Imâm avait promu membre de la Famille sainte (Ahl'al-Bayt) comme nous l'avons déjà mentionné. Nous pouvons conclure alors qu'accomplir en soi-même la Grande Résurrection, surpasser sa condition d'ange en puissance et croître en un ange en acte, c'est cela le triomphe auquel aboutissent les efforts des gnostiques sur le chemin de la "Quête" de son Imâm; il est devenu un ressuscité car il vérifie maintenant cet adage dans lequel culminera la gnose ismaélienne: "Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur, son Imâm."

4. Proclamation de la Grande Résurrection à Alamût

Toutes ces considérations sur la Qiyâmat vont permettre de mieux comprendre le grand événement qui eut lieu à Alamût et dont Abû Ishâq est le seul auteur à avoir donné une version plus détaillée que ses deux prédécesseurs à savoir l'auteur anonyme du Haft-Mâb-e Eâbâ Sayyidnâ et Hasî-roddîn Tûsî.

Il ne s'agit pas de la Résurrection finale, majeure, universelle à laquelle participe le Cosmos dans sa totalité et qui marque la Fin des Temps, comme l'ont décrite les auteurs fatimides, mais la Résurrection mineure. Cette Résurrection mineure surgit au cours du cycle d'occultation mohammadienne qui sera clôturée par le dernier Imâm, le Oâ'im en même temps que celui-ci inaugurerait un cycle d'épiphanie et de béatitude. Mais cependant l'oeuvre de l'Imâm Ḥasan ^CAlâ Dhikrihis-Salâm est homologue à celle du Résurrecteur final avec cette différence que son champ d'action est limité à la communauté de ses adeptes, et n'englobe pas toute l'humanité. La Grande Résurrection d'Alamût représente la parousie cyclique de l'Imâm Éternel en ce monde, se manifestant dans les Imâm historiques, parousie que Khayr KHWÂH attribue à l'Imâm ^CAlî en se référant aux propos tenus par le Christ: " Je reviendrai, j'accomplirai la Résurrection, aux créatures je montrerai Dieu!"

Abû Ishâq cependant faisant l'exégèse de ces paroles, fait allusion à Ḥasan Şabbâp² qui, historiquement et spirituellement, prépara cette Résurrection.

1. Khayr KHWÂH, Kalâm-e Pîr, chap.V, p.65

2. Cf. Haft-Mâb, chap.V, p.40

La venue du Résurrecteur de la Résurrection a été préalablement préparée par un homme d'une rare personnalité et d'une intelligence lucide, que la Providence divine élit pour accomplir ses projets. Cet homme était Ḥasan Şabbâḥ . Célèbre dans l'histoire iranienne pour son génie militaire, et ses talents d'organisateur politique et d'administrateur talents, qu'il employa à défendre le petit "royaume" qu'il avait fondé par ses propres forces dans les montagnes de l'Elbourz, au nom de ses maîtres fatimides du Caire; Ḥasan Şabbâḥ joua pour la spiritualité ismaélienne un rôle qui dépasse largement le cadre socio-politique. Abû Ishâq le présente comme une exemplification de "Jésus, ayant lui aussi pour tâche de découvrir Dieu aux hommes et de préparer la Résurrection"¹ Il présentait tous les signes du chevalier spirituel, qui, au cours de sa mission, avait à se mesurer à des obstacles extérieurs redoutables, afin de réaliser les desseins eschatologiques dont il était chargé.² D^eCⁱ promu au rang de Ḥojjat de l'Imâm d'Alamût,³ il appela les hommes à professer l'Unicité divine en sa réalité et en sa vérité ésotérique ; il prêcha l'ascèse spirituelle, la purification

1. Haft-Bâb, chap.V, p.40; NAŞIRODDÏN TŪSÏ, Taşawwurat, chap. XXVI, p.116 du texte. Haft-Bâb-e Şabbâ Sayyidî ; chap.3, p.21: "Ḥasan est le Jésus du cycle de la Résurrection qui manifesta les oeuvres de son père".
Ce père est bien l'Imâm Résurrecteur dont Jésus avait dit qu'il l'aiderait en le montrant aux hommes afin de parfaire l'oeuvre de la Résurrection; ibid, chap.2 , p.12.

2. Ceci contraste avec les descriptions diffamatoires des romans d'Assassins propagés en Occident dès le XIVème siècle et dont les principaux responsables furent les légendes de Marco Polo et l'imagination enflammée des chroniqueurs des Croisades. Il est malheureux que de nos jours, certains Orientalistes persistent encore à défigurer l'histoire des Ismaéliens d'Alamût en ignorant volontairement les sources ismaéliennes !

3. Cf. Aperçu historique, pp.13-15.

de l'être par un combat constant et tenace pour assurer le triomphe de la cause de l'Imâmât et du cycle d'épiphanie.

L'histoire ismaélienne mentionne que, dès la fin de la souveraineté de l'Imâm al-Mostañsîrillah , au Caire, les Imâm d'Alamût rentrèrent dans un silence total pendant soixante-dix ans¹. Ainsi les portes de la Miséricorde divine restèrent fermées, l'adepte ne pouvant se sauver de sa ténèbre que par la lumière de sa foi, de sa sincérité, de sa dévotion, de sa fidélité, de son humilité, de son endurance et de son courage et cela en toutes circonstances.

A la fin de ces soixante dix années, c'est à dire, quarante ans après la mort de Ḥasan Şabbâḥ, alors que la situation de l'état ismaélien avait atteint l'apogée de sa puissance, l'Imâm Ḥasan ^CAlâ Dhikrihis-Salâm, du haut de la chaire de la forteresse d'Alamût, donna le signal de la Grande Résurrection. Il se fit reconnaître Imâm aux yeux de tous, reprit les rênes du pouvoir spirituel et temporel et mit fin à la période du secret de l'arcane (taqîya) que l'Imâm Mostañsîrillah, son ancêtre, avait fait maintenir pour tous les compagnons de l'Ordre. Comme le dit Naşîroddîn Ṭûsî: "Le Seigneur de la Résurrection a, par sa manifestation spirituelle (zohûr-e ma^Cnawî) illuminé le monde et ses habitants en répandant la grâce de la lumière de la da^Cwat et par sa Miséricorde, l'Imâm Ḥasan ^CAlâ Dhikrihis-Salâm leva le voile de la taqîya, que l'Imâm Mostañsîrillah avait

1. Cf. Aperçu historique, p.16

imposé à propos de l'autorité et de la sagesse du Résurrecteur, comme il l'a déclaré lui-même".¹

L'Imân Hasan fit arrêter la da'wat en cours et rompre le jeûne le dix-septième jour du mois de Ramadan 559/8 Août 1164. Il accomplissait ainsi la parole du Prophète Moḥammad qui aurait dit qu'il ne resterait pas dans sa tombe plus d'un demi-jour;"².

Après ce demi-jour équivalent, à cinq cents ans (car selon le Qorân 22/46, un jour est auprès de Dieu comme mille ans de vos calculs) devait apparaître le Qâ'im. Quant à la Date cosmique fixée pour cet événement notre auteur la détermine à plus de cent quatre vingt mille ans,³ par rapport au Cycle majeur de trois cent soixante mille ans, c'est à dire un peu plus de la moitié de ce grand cycle; c'est pour quoi le Qâ'im fut désigné comme le Seigneur des dix-huit mille mondes.⁴ Notre auteur ne fournit aucune précision ni aucun motif pour expliquer ces dates et pour cause; Il n'est pas question pour nous ni de discuter de leur exactitude ni d'y chercher une concordance historique; elles ne sont ici que des points de repère pour marquer un événement dont le situs et la portée débordent la trame matérielle de l'histoire

1. NAŞIRODDÏN TÛSÏ, Taşawworât, chap.XXVI, p.119-120 du texte et Haft-Bâb-e bâbâ sayyidnâ, chap.III, p.21.

2. Haft-Bâb, chap.III, p.24; NAŞIRODDÏN TÛSÏ, Taşawworât, Chap.XXVI, p.119 du texte, rapportant le même qâ'im, fait allusion non pas au Qâ'im mais à Hasan Şabbâh, le Qâ'im est dit se dresser quarante ans après la da'wat de ŞANAN Şabbâh .

3. Haft-Bâb, chap.III, p.24

4. Ibid., chap.V, p.34

car son axe de déroulement n'est pas linéaire et chronologique mais vertical, et concerne les univers suprasensibles et l'univers de l'âme où il trouve toute sa réalité et sa vérité.

La signification de cette proclamation de la Résurrection ressort du fragment de prône, le seul qui nous soit parvenu, que l'Imâm prononça ce jour là sur l'esplanade d'Alamût. Il avait devant lui une foule de compagnons chevaliers venus de toutes les localités de l'Iran pour participer au cérémonial liturgique et recevoir de leur vivant, en récompense de leur fidélité à la cause divine, la consécration de leur liberté spirituelle. L'Imâm Ḥasan célébra pour tous les "ressuscités" une anticipation de l'eschatologie et inaugura ainsi l'Islam comme pure Religion spirituelle et Religion de la Résurrection personnelle.

La Qiyâmat n'implique pas la destruction de la Loi divine mais bien sa perfection par la mise en pratique de son sens spirituel. Les historiens de la période mongole ont montré ce changement mais l'ont compris comme une abolition totale de la sharf^Cat; Juwâynî écrit: "Ceci est la résurrection spirituelle qui fut promise et attendue dans toutes les religions et révélée par Ḥasan. En conséquence, les hommes furent libérés des obligations imposées par la sharf^Cat car pendant la période de la résurrection, il leur faut à tout prix se tourner vers Dieu, abandonner le rituel de la Loi religieuse et établir des habitudes de dévotion". La Religion légalitaire exigeait que l'on adorât Dieu cinq fois au cours des vingt-

quatre heures et que l'on se tint debout devant Dieu pour accomplir les devoirs rituels (takâlif-e şâhir). Dans l'esprit de la résurrection il faut se tenir constamment devant Dieu et garder la face de l'âme tournée vers la Personne divine: c'est ce qui forme l'acte d'adoration dans son vrai sens (namâz-e haqiqi). Les Ismaéliens interprètent tous les principes de la Loi et les rites islamiques dans le même esprit¹! La Qiyâmat implique donc une participation active à la foi, aux actes de dévotion lesquels sont rendus possibles par l'illumination de la conscience et par la compréhension immédiate et claire de ce qui constitue l'essence de la Religion et de l'Imâmat.

C'est ce qu'a voulu signifier l'Imâm Hasan quand il déclara à ses adeptes: Aujourd'hui, je vous ai libérés des contraintes de la Sharî'at. Aujourd'hui les portes de la Miséricorde sont ouvertes pour vous; je vous ai, en ce monde, dévoilé à tous le secret de la Sharî'at et de la Qiyâmat; dès lors à ceux qui ne me reconnaissent pas encore, je leur dis en termes clairs : Je suis l'Imâm de l'Époque, c'est le moment propice (pour vous tous) de m'assurer votre soumission. Vous n'avez

1. JUWAYNÎ, ʿa'rîkh-e Jahân Goshâ, pp.237-238; voir infra, int. p. 369.

Naşîroddîn ʿûsf explique lui aussi ce qu'il faut entendre de ce changement à Alamût dans un passage où il compare la prière pendant la Prophétie et celle pendant la Résurrection: "La da'wat exotérique concernant les oeuvres religieuses relatives au corps et la division de l'acte d'adoration en temps déterminés, est la tâche spécifique du Prophète (Paix sur lui) pendant les périodes qui sont désignées comme le cycle d'occultation (dawr-e satr). Pendant la période de la Résurrection durant laquelle les temps fixés pour la dévotion sont abolis, la da'wat se fait au nom de Dieu et de la Divinité (Khodâ wa Rabbanî), et l'acte de dévotion ne dépend plus des temps fixés". ʿaṣṣawwâf, chap.XXIV, p.80 du texte.

aucune raison d'hésiter. Nous vivons actuellement dans une époque de guerre, où la parade militaire n'a pas de place. Si vous vous absorbez dans la guerre extérieure, la défaite vous attend. La Sharif^Cat est pareille à la parade militaire, mais la guerre est l'oeuvre (elle postule l'action et non la parade). Vous ne serez sauvés de la terreur de la Qiy³mat que par les oeuvres (^Camal); vous n'approcherez du Créateur le Très-Haut que par les oeuvres. Le sens de la Résurrection est de progresser dans la proximité de Dieu et de L'atteindre.¹

Dans un passage où il parle de l'état spirituel, commun au Ḥojjat de l'Imâm et à tous ceux qui ont réussi à rejoindre le rang de Hojjat, Khayr Khwâh prête à l'Imâm des propos dans lesquels ce dernier assigne cet état spirituel en propre au ressuscité: "Celui qui se manifeste en mon Essence n'a pas besoin d'une proximité de lieu, c'est cela la Grande Résurrection. Il n'a pas besoin non plus de la proximité du corps, corps qui est l'enveloppe des hommes corporels, la robe, le voile pour ceux qui vivent dans le monde relatif".²

On sait aussi que Sinân Râshidoddîn, le Maître du fort ismaélien de Masyaf avait reçu de l'Imâm Ḥasan ^CAlâ Dhikrihis-Salâm l'ordre de célébrer la Grande Résurrection pour les Ismaéliens de Syrie. Dans une lettre où il rejette avec véhémence l'accusation du chef d'Alep, Nûruddîn Zankî contre les Ismaéliens, Sinân définit la position de l'Ismaélisme et le sens de la Résurrection: "Salutations; Que Dieu te comble des biens de ce monde. Tu as dit sur moi des mensonges en déclarant que

1. CEUHARÂ, mûram kobîn, pp.252ss.

2. Khayr KHWÂH, Tasnifât, chap.1, pp.77-78

j'ai abandonné la Loi divine (sharī^Cat), la prière rituelle et le jeûne. Mais je vois que tu es en train de sommeiller alors que nous sommes éveillés et debout par l'avènement de la Résurrection établie par le Résurrecteur. Il est l'Omniscient, dont la lumière éternelle est glorifiée, et qui souffle sur l'Enceinte suprême et revivifie les morts. Le sanctifié s'est manifesté; il a été envoyé secrètement vers les peuples qui le méritent; l'Avènement de la Grande Résurrection a sonné.

Tu ne la verras point, elle s'achèvera dans les signes fixés ; tu seras saisi ensuite de détresse et de remords continuels; tu as menti en disant que j'ai délaissé la Loi divine. Nous suivons l'exemple de l'Envoyé de Dieu Moḥammad (paix sur lui) quand il a dit: "Je ne suis pas venu abolir la Torah, mais je suis venu pour la parfaire. La Torah est la base (aṣl) de la Loi divine (sharī^Cat) et elle est parachevée par le Qorân. Comment alors la Sharī^Cat ne serait-elle pas parachevée par la Résurrection ? La sharī^Cat est la balance (mīzân), comment ne serait-elle pas clôturée par la Résurrection du Résurrecteur qui en est le poids ? Nous affirmons que la sharī^Cat est parachevée par la Résurrection, la dévotion (tā^Cat) par la connaissance gnostique (ma^Cri-fat), l'existence par l'Unicité (al-wahadat). Cependant, nous n'affirmons pas que la Sharī^Cat est la Qiyâmat, que la dévotion est la connaissance gnostique, que les contraires de l'inexistence (‘adam) sont l'Unicité; il n'y a rien qui ne soit aujourd'hui sous le contrôle du Résurrecteur. Le Temps

retournera à la forme primitive qu'il avait le jour où la Terre et les Cieux furent créés..."¹

Naṣīroddīn Ḥūṣī a médité dans le même esprit sur la perfection de la Loi divine, qu'il a comparé à un développement. Chaque moment ressemble, en sa forme et en apparence, à une suppression ou une abolition de la phase antérieure, mais en réalité il y a parachèvement ou perfection de la forme originale. Comment en effet le sperme pourrait-il atteindre à la forme humaine s'il ne croissait vers sa perfection; comment la sharīcat pourrait-elle atteindre à la Qiyāmat, si elle ne croissait dans les "univers" de la ḥaḥiqat ?²

Les penseurs de tradition fatimide ont aussi soutenu l'idée de la perfection de la Loi comme une série de phases successives à l'image de la croissance biologique de l'homme.³

La Résurrection est donc autre chose que ce qui est communément admis par les théologiens littéralistes de l'Islam qui la représentent à l'image des morts se levant de leurs tombeaux. La Qiyāmat, insistent les auteurs ismaéliens, est la résurrection des âmes qu'il faut entendre comme une naissance spirituelle opérée par l'initiation au ta'wīl (au sens ésotérique) des Révélations divines.⁴ Celui qui est parvenu à naître deux fois⁵, en réalisant en son être le sens

1. H. CHÂLEB, Sinân Rāshīdoddīn (Shaykh al-Jabal al-Thāliṭh), p.118

2. Cf. NAṢIRODDĪN ḤŪSĪ, Ṭaṣawwūfāt, chap.XXVI, pp.103-104 du texte.

3. Cf. supra, introd. p.127.

4. Voir H. COUDIN, Un Islam iranien, t.III, pp.241, 245 sur le sens de la résurrection.

5. Ḥaḥīqat, chap.VI, p.67.

cf. citation de l'Évangile de Jean

spirituel de la révélation n'a plus à craindre la seconde mort, cette mort de l'âme qui fait suite à l'extinction de la vie physique.

Dès lors tous les événements qui, sur le plan universel et cosmique devaient accompagner, la parousie de l'Imâm Résurrecteur reléguée dans un temps à venir, trouvèrent partiellement leur actualisation dans l'immédiat. La Qiyâmat d'Alamût étant une qiyâmat mineure ne touchait pas la totalité de l'humanité et des êtres créés, mais tous ceux qui avaient achevé leur "temps" propre, le temps individuel de l'âme, ceux qui avaient consommé le cycle de leur être intérieur pour naître au temps éternel, à l'éternité. Cette Eternité est précisément le passage de la période de "voilement" (satr) de l'Imâm à la période de sa manifestation plénière (kashf) dans et pour l'âme de l'adepte dévoué. C'est cela la seconde naissance ou naissance à l'éternité et dans l'Eternel. Ainsi Abû Ishâq a pu dire que la Résurrection est éternité, perpétuité (hamfsheri) et que le Résurrecteur est l'Éternellement subsistant (hamfshu)¹.

Il apparaît dans cette perspective que l'Imâm est considéré ici dans sa nature éternelle et essentielle comme l'épiphanie de l'Anthropos Céleste revêtu de tous les Attributs et Noms divins portant le nom de Mawlânâ (notre Seigneur). Ḥasan ^cAlâ Dhikrihis-Salâm explique dans son prône ce concept métaphysique de l'Imâm Résurrecteur: " Le Résurrecteur de la Résurrection est le Souverain, l'Être Absolu (wojûd-e motlaq)

1. Maft-râb, chap.V, p.38

qui exclut toute détermination existentielle car il les transcende toutes.¹

Il ne vient pas abroger les Lois antérieurs, ni en instaurer une nouvelle, mais il ôta le voile couvrant les significations symboliques qu'elles recélaient toutes, et fit voir la réalité et la vérité ésotérique à tous ceux qui avaient la capacité de les comprendre. Dès lors la science spirituelle, la gnose, est acquise directement sans l'intermédiaire des allusions et des discours; elle ne dépend ni des actes de dévotion ployant les corps, ni de l'initiation des membres de la da'wat ; il faut que l'adepte contemple et reconnaisse directement l'Essence divine typifiée dans la personne du Résurrecteur.² Il est alors libéré des entraves et des contraintes de la sharī'at c'est à dire de la servitude aux formes extérieures de la Religion.

Il apparaît d'après notre texte et ceux que nous avons cités ci-dessus rapportant le phénomène de la Qiyāmat qu'il n'y a pas d'abolition de la sharī'at puisque les prescriptions de la Loi ont une valeur symbolique et doivent subsister pour faire équilibre aux prescriptions "avec" lesquelles elles symbolisent et pour permettre le passage aux différents degrés de ta'wil.

C'est l'idée à laquelle Abū Ishāq revient au septième chapitre quand il précise que la "sharī'at" et la qiyāmat ne sont pas opposées l'une à l'autre et qu'elles doivent coexister pour se compléter³, de même qu'il faut con-

1. Haft-sāb, chap.V, p.41

2. Ibid, chap.V, p.40

3. Ibid, chapV, p.65

naître le zâhir et le bâtin, le tanzîl et le ta'wîl pour réintégrer son origine.¹

Il faut comprendre donc la Qiyâmat comme un parachèvement, une perfection de la sharî'at telle que l'avaient définie ci-dessus Râshidoddin Sinân et Naşîroddin Tûsî. A ce niveau, les prescriptions de la Loi sont rendues plus claires et plus compréhensibles à l'adepte qui, lui aussi, a opéré, en même temps, en son être, le degré de perfection correspondant.

Né au sens intérieur de cette Loi divine l'adepte assume une responsabilité plus lourde encore, car il connaît le secret du "dépôt" qu'on lui a confié, et sa valeur; on ne peut souffrir aucune faute, aucune faiblesse dans sa vie. La Loi qui lui est imposée est celle du don total de soi: une dévotion et une gratitude constante envers le Seigneur, une droiture et une humilité sans relâche accompagnées d'une vigilance de tous les instants et en toutes circonstances. Alors il peut répondre pleinement à ce qui est exigé du "ressuscité", du vivant qui ne connaît pas de mort, car "l'Imâm a rendu la vie à tous".²

Les deux sonneries de trompette que soufflent les Anges pour annoncer la Résurrection, comme Dieu le mentionne dans le Qorân, l'Imâm Hasan les soufflera à Alamût à l'intention de ceux qui auront acquiescé à l'Unicité divine la première fois, pour les faire mourir, et la deuxième fois pour les revivifier dans la vie éternelle et l'existence

1. Haft-Asb, chap.VII, p.67.

2. Ido, chap.V, p.41; voir aussi le sens de la vie et de la mort spirituelles, id,ibid,chap.IV et III et int.pp. 118 et 119.

permanente.¹

Un auteur post-Alamûti donne une interprétation de ces deux sonneries de trompette qui diffère de celle de notre auteur, mais dans l'essentiel poursuit la même intention: "Sache qu'au Jour de la Qiyâmat il y aura deux sonneries de trompettes. La première a pour but de faire mourir les hommes vivants et la deuxième de ressusciter les morts. Le premier souffle de la Trompette aura lieu dans le monde créaturel et cela fait allusion à la Grande Conjonction astrale. Dans le hiérocosmos, cela fait allusion à la prédication des Prophètes législateurs et des prédicateurs qui briseront les propos des disciples du tanzil et dévoileront les défauts des disciples du ta'wil là où ils s'opposaient à la vérité; ils anéantiront leur savoir, et leurs vues. La Bête de la Terre qui existait avant le premier souffle de la Trompette, cela fait allusion à ces mêmes Mâtîq et Dâ'î ainsi qu'il est dit dans le Qorân (27/84): "Quand la Parole tombera sur eux, Nous ferons pour eux sortir de la terre une Bête qui leur parlera (et dira) que les hommes n'étaient pas convaincus de nos signes..."

-
1. Haft-Bâb, chap.V, p.38. Dans le Haft-Bâb-e Bâbâ Savvidnâ, l'auteur mentionne que le Résurrecteur soufflera ces deux sonneries de trompette à partir de Daylamân et que le soleil de sa prédication brillera aussi à partir de ce même lieu, chap.III, p.19. Cette localisation géographique d'un événement métahistorique est à comprendre, bien entendu dans son sens spirituel; Daylamân étant le royaume de l'Imâm, le Paradis spirituel où se fait entendre l'appel à la Résurrection. Comparez le sens de ces deux sonneries de trompette chez un auteur shîcite duodécimain, Shaykh Ahmad Ansû'î in H. CORBIN, Terre céleste et corps de résurrection, pp.304, 304.

"La deuxième sonnerie de trompette aura lieu dans le monde créaturel, cela fait allusion à l'apparition des espèces et des genres d'êtres après le cycle majeur de cinquante mille ans. Dans le hiérocosmos, cela fait allusion aux ḡā'if et aux Mā'iq qui ressuscitent les ignorants par leur enseignement initiatique (ta'lim)".¹

C'est de cette manière, ajoute notre auteur, que le Qā'in substitue aux Cieux et à la Terre de la sharī'at, les Cieux et la Terre de la ḥaqīqat en vertu de la sentence corânique 14/49: "Le jour où la Terre sera changée en une autre Terre et le Ciel en un autre Ciel".²

Il rappelle que le Seigneur d'Alamūt fit célébrer le protocole de la Qiyāmat à Mo'minabād dans le Qohestān en présence des fidèles des villages environnants.

Abū Ishāq, qui appartenait à cette région, promet de rédiger un compte-rendu complet des prônes prononcés ce jour-là par l'Imām Ḥasan, avec leurs significations et de rappeler les prédications des Prophètes et des Sages au sujet de la Résurrection.³

1. Sayyed SOHRĀB, Sahīfa, chap. XXVII, pp. 55-57

2. Haft-Rāb, chap. V, p. 39; cf. Khayr KHWĀH, Shenākht, pp. 19-20 et Haft-Rāb-e Bābā Sayyidnā, chap. III, p. 21

3. Haft-Rāb, chap. V, p. 42



