

NODE
28167-2

DEUXIEME PARTIE

9097-32
035 J

I. CYCLE D'OCCULTATION ET CYCLE D'EPIPHANIE

1. Manifestation de l'Imâm pendant le cycle
d'occultation

Abû Ishâq aborde ensuite la question des cycles d'occultation et d'épiphanie. Mais il faut noter que le terme dawr-e kashf qu'il emploie ne signifie pas le Grand Cycle d'occultation. Les cycles d'occultation et d'épiphanie dont il est question ici et ailleurs dans notre texte, sont ceux qui ont eu lieu au sein même du Grand Cycle d'occultation (dawr-e satr), Cycle propre à la Prophétie et inauguré par l'Adam qorânique et biblique. L'exposé qu'il en donne ici est très bref. Il avait déjà traité allusivement de cette question dans les chapitres II (p.11) et IV (p.32), à propos des six millénaires de la Prophétie, chacun dominé par un Prophète législateur, chacun s'achevant avec l'avènement du Résurrecteur partiel. Notre auteur indique le nom de chacun. Mais il souligne le fait que, pendant la période d'occultation ou de manifestation, le Résurrecteur n'est jamais absent de ce monde, même si pendant la première période, les fidèles ne peuvent le connaître dans sa manifestation glorieuse.

Il explique ensuite la cause de l'engendrement de ces cycles. La manifestation ou l'occultation de l'Imâm n'obéissent ^{pas} à des lois pré-établies; elles sont en relation

avec le statut ontologique de l'homme et sont déterminées par son évolution spirituelle. Nous avons vu plus haut que l'humanité du Grand Cycle d'épiphanie était une humanité purifiée de tout péché, dont les modes d'être et de connaître diffèrent de ceux de notre Cycle actuel d'occultation, depuis que l'homme s'est voilé à lui-même la connaissance des réalités métaphysiques. Cet enténébrement progressif des âmes leur a voilé en même temps la vraie nature de l'Imâm et, c'est pour cela que l'homme a de l'Imâm une vision sensible qui correspond à son degré d'être, à sa propre condition ontologique.

L'Imâm apparaît ainsi comme un adolescent ou un vieillard, un enfant ^{ou} dans le sein de sa mère.¹ Abû Ishâq a déjà signalé que ces différences sont relatives au monde phénoménal, qui est en perpétuel changement et connaît l'altération et le périssement. Au contraire, dans le monde spirituel de la Divinité, qui est perpétuel, constant, immuable, ces changements ne se produisent pas.² Transposées sur le plan théologique ces notions de changement et de continuité trouvent leur place dans la bipolarité entre le monde de la sharî'at, de l'exotérique, et le monde de la ḥaqîqat, de la vérité ésotérique.³

On peut soutenir comme Naṣîroddîn Ṭûsî que l'Imâm vu sur le plan de l'exotérique, est venu à ce monde en assu-

1. Haft-Râb, chap.V, p.42; NAṢÎRODDÎN ṬŪSÎ, Tasawworât, XXIV, p.92 du texte.

2. Haft-Râb, chap.V, p.43.

3. Id, *ibid*, chap.IV, p.31 ; cf supra introd. pp. I4I-I44.

mant toutes les contingences de l'être humain et en se soumettant à toutes les imperfections et les exigences de ce monde. Mais envisagé sur le plan de la ḥaqīqat, l'Imâm n'est jamais venu à ce monde et n'appartient donc pas aux formes relatives des existences (akwân-e adâff)¹, car il est parfait quant à son origine (esl), son Essence (dhât), ses Attributs (ṣifât) et son rang (martabe)². Cependant comme il ne peut se manifester aux hommes en sa substance réelle mais toujours sous une forme relative, on peut dire qu'il se manifeste réellement (taḥâhufi dârad) dans chaque catégorie d'existence, chaque être ayant avec lui une relation et un lien (udâfe wa ittisâl) sans lesquels il ne pourrait exister.³

Le cycle d'épiphanie est un signe de Miséricorde divine, c'est à dire de dévoilement ; l'humanité de ce cycle est purifiée des saillures de la matière et n'est plus soumise aux épreuves que comporte l'initiation aux symboles de la Loi divine; elle puise sa connaissance directement de l'assistance divine sans aucun intermédiaire physique. Telle fut la condition de la première humanité-ange, membre de la Da^cwat de l'Adam Primordial,⁴ et homologiquement des hommes qui vécurent sous l'égide du Qâ'im partiel venant clôturer chaque période de la Prophétie.

1. MAŞIRODDÏN TŪSÏ, Ṭaṣawworât, chap.XXIV, p.95 du texte; Khayr KHWÂN, Ṭaṣnifât, chap.IV, p.81

2. MAŞIRODDÏN TŪSÏ, Ṭaṣawworât, chap.XXIV, p.92 du texte.

3. Id, *ibid*, chap.XXIV, p.95 du texte, cf. Ḥaif-e-âb, chap.V, p.45; Khayr KHWÂN, Ṭaṣnifât, chap.9, p.85

4. Voir H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 2ème traité.

La période du cycle d'épiphanie ne dure pas longtemps car les âmes ne demeurent pas dans la paix, à cause de leur déchéance et de leur imperfection. Elles sont à nouveau soumises aux contraintes de la Loi et à l'initiation spirituelle; alors une nouvelle période d'occultation commence, le Résurrecteur ferme les portes de la Miséricorde et arrête l'effusion de son assistance sur les âmes.¹ Cependant, l'occultation est parfois aussi une épreuve imposée par le Seigneur pour punir les hommes des péchés qu'ils ont commis.² L'occultation dont il est question ici réfère probablement à l'occultation de l'Imâm, pendant le cycle de la walâyat qui suit le cycle prophétique, après la mort du Prophète Moḥammad.

Ainsi plusieurs périodes d'occultation se suivent durant ce Grand Cycle d'occultation.

Il est alors vrai de dire comme le montre Abū Ishâq que le Cycle d'occultation est la Nuit de la Religion.³ Khayr Khwâh explique que la connaissance est divulguée sous le

1. C'est la période de fitrat dont parle Sejestâni caractérisée par la fatigue et l'ennui affectant les âmes particulières du monde corporel et qui les rendent impuissantes à accepter l'assistance divine. Alors, la période de l'Imâmat s'arrête et son assistance divine (ta'yîd) ne leur parvient plus. Les Attachés (lawâbiq) et les ailes (ajnâh) c'est à dire les dignitaires de la qa'wat, assument l'autorité; la fitrat se poursuit pendant les périodes des Notâqâ. SEJESTÂNI, Ithbât al-Mobowât, p.192.

2. Feft-Enb, chap.V, p.43.

3. Id, ibid, chap.V, p.43.

voile des symboles car les Lois exotériques des Prophètes constituent un voile (hijâb) qui cache la réalité essentielle de l'Imâm, de la même manière que la nuit terrestre est un voile pour le soleil.¹ Comme dans le monde physique, la nuit est éclairée par la lune et les étoiles après la disparition du soleil, de même durant cette Nuit de la Religion, la Nuit de l'Imâm, le Hojjat et les dâ'î qui sont en quelque sorte une extension du corps mystique de l'Imâm, éclairent cette Nuit; Khayr Khwâh d'accord avec Abû Ishâq déclare que c'est pour cette raison que l'Imâm, le Hojjat et les dâ'î sont symbolisés respectivement par le soleil, la lune et les étoiles.² Notons que le Hojjat dominant les autres dignitaires qu'il initie à la gnose, est le véritable suppléant de l'Imâm pendant tout le Cycle d'occultation ainsi qu'il apparaît plus nettement dans un texte de Khayr Khwâh: "Pendant les six mille ans de la Nuit de la Religion, ce n'est pas l'Imâm mais son Hojjat qui se manifeste spirituellement."³ Mais il arrive que l'Imâm apparaisse pendant cette Nuit; sa manifestation est alors corporelle et formelle (zohûr-e shaklî) et le Hojjat cesse de se manifester spirituellement, la porte de l'enseignement reste close."⁴ Cette mesure sévère est prise par l'Imâm lorsque les croyants à cette époque ne sont pas capables d'accepter l'enseignement et qu'ils se sont détournés

-
1. Khayr KHWÂH, Shenâkht, p.2 relevons la concordance de ces notions de nuit et de jour, dans le hiérococosmos, dans le plan physique et dans le plan de l'âme in H. COUBIN, Commentaire de la Gaside ismaélienne, introd. pp.79-80
 2. Naft-e-âle, chap.V, p.45; Khayr KHWÂH, Taswîfât, p.121
 3. Id, Idid, chap.VI, p.83
 4. Id, Shenâkht, p.3 et Khâkî KHORASÂNÎ, Diwân, vers 2019.

voile des symboles car les Loix exotériques des Prophètes constituent un voile (hiqâb) qui cache la réalité essentielle de l'Imâm, de la même manière que la nuit terrestre est un voile pour le soleil.¹ Comme dans le monde physique, la nuit est éclairée par la lune et les étoiles après la disparition du soleil, de même durant cette Nuit de la Religion, la Nuit de l'Imâm, le Hojjat et les dâ'î qui sont en quelque sorte une extension du corps mystique de l'Imâm, éclairent cette nuit; Khayr Khwâh d'accord avec Abû Ishâq déclare que c'est pour cette raison que l'Imâm, le Hojjat et les dâ'î sont symbolisés respectivement par le soleil, la lune et les étoiles.² Notons que le Hojjat dominant les autres dignitaires qu'il initie à la gnose, est le véritable suppléant de l'Imâm pendant tout le Cycle d'occultation ainsi qu'il apparaît plus nettement dans un texte de Khayr Khwâh: "Pendant les six mille ans de la Nuit de la Religion, ce n'est pas l'Imâm mais son Hojjat qui se manifeste spirituellement."³ Mais il arrive que l'Imâm apparaisse pendant cette Nuit; sa manifestation est alors corporelle et formelle (zohûr-e Shaklî) et le Hojjat cesse de se manifester spirituellement, la porte de l'enseignement reste close."⁴ Cette mesure sévère est prise par l'Imâm lorsque les croyants à cette époque ne sont pas capables d'accepter l'enseignement et qu'ils se sont détournés

-
1. Khayr KHAWÂH, Shenâkht, p.2 relevons la concordance de ces notions de nuit et de jour, dans le hiérococosmos, dans le plan physique et dans le plan de l'âme in H. CORBIN, Commentaire de la Gascia ismaélienne, introd. pp.79-80
 2. Shenâkht, chap.4, p.49; Khayr KHAWÂH, Taswîfât, p.121
 3. Id, Id, chap.VI, p.63
 4. Id, Shenâkht, p.3 et Khâkî KHORASÂNî, Diwân, vers 2019.

de la Vérité. L'auteur précise que jamais la manifestation (spirituelle) de l'Imâm pendant le Cycle d'occultation n'est semblable à la manifestation plénière et totale du Septième Jour. Donc jamais l'homme ne connaît l'Imâm dans sa vérité (côtérique (hâqiqat)) pendant cette Nuit, car la seule manifestation de l'Imâm est celle qu'assume son Ḥojjat qui est spirituelle (zohûr-e ma^cnawî)¹, la seule accessible aux croyants jusqu'à la dissipation de la nuit de la sharî^cat. C'est pourquoi, poursuit le même auteur, lorsque les hommes de la Vérité (mo^cpesân) ont soutenu que l'Imâm ne manifeste pas de lumière durant les six mille ans cela ne signifie pas qu'il ne s'est pas exprimé ou qu'il n'ait pas composé des œuvres pour enseigner, mais il faut le comprendre dans le sens où l'Imâm s'est exprimé dans des propos qui ne sont pas clairs, voilés, et il incombe à son Ḥojjat de les clarifier.²

Cependant, jamais l'Imâm et le Ḥojjat ne dispensent la lumière (c'est à dire l'enseignement) en même temps bien qu'ils aient tous deux le même pouvoir de le faire à cause de leur communauté d'essence. Ainsi, chaque fois que l'un s'en charge, l'autre s'en abstient.³ De même, jamais ils ne s'occultent en même temps en laissant les hommes à leur sort.⁴

Abû Ishâq signale ensuite, dans ce Grand Cycle d'occultation, deux brèves périodes d'occultation qui ont eu lieu après la mort du Prophète Mo^chammad.

1. Khayr al-G^hayb, Shenâkht, p.5 du texte.

2. Id, Ma^cnâfât, chap.VI, p.83

3. Cf. Id, ibid, p.120

4. Cf. Id, Shenâkht, p.5 du texte; Ma^cât-e-Mâb, chap.V, p.43

Notons qu'elles se situent aux moments où l'histoire ismaélienne connaît une crise ^{/tant} intérieure qu'extérieure.

La première de ces périodes d'occultation fait suite au schisme important qui sépara la lignée des Shī^cites duodécimains de celle des Ismaéliens et la deuxième est consécutive à la perpétuation, à Alamūt, de la branche ismaélienne Nizari et à sa rupture définitive avec l'école ismaélienne Kosta^cali.¹

La première période couvre le règne de trois Imâm appelés cachés (mastûr) et qui sont Wafî Ahmad (197-212/613-826), Taqî Moḥammad (212-225/828-840), Raḍiyuddîn ^cAbdallah (225-262/840-876) dans la tradition indienne.² ^cAbdallah b. Maymûn al-Qaddâḥ et son fils après lui assurèrent le rôle de Ḥojjat, auprès de ces Imâm. Nous avons vu précédemment dans quelles circonstances ^cAbdallah bin Maymûn al-Qaddâḥ devint l'homme de confiance et le gardien de l'Imâm Moḥammad b. Ismâ^cil.³ Pendant la deuxième période, le Ḥojjat fut Ḥasan Şabbâḥ, qui fut désigné à ce rang, ainsi que ses successeurs, pendant l'occultation des Imâm al-Hâdî, al-Mohtadî, et al-Qâhir.⁴

2. Manifestation de l'Imâm pendant le cycle d'épiphanie

Le cycle d'épiphanie est le Jour de la Religion, c'est le septième Jour, le Sabbat. Il a la vraie clarté du

1. Cf. Aperçu historique, p.12

2. Abû Ishân offre une séquence un peu différente, cf. Haft-
Lâb, chap.III, p.23, il place le dernier de ces Imâm en
deuxième position.

3. Cf. supra p.212

4. Cf. aperçu historique, p.16

Jour. Le Forte-Vérité, c'est à dire l'imâm, se manifestant dans sa Nature essentielle, est semblable au soleil de la religion.¹ Les membres de la da^Cwat cessent alors leur prédication et toute activité d'initiation à la gnose.

La manifestation de l'Imâm, pendant laquelle les membres de la da^Cwat gardent le silence, peut cependant être de deux sortes: une manifestation partielle ou corporelle, ou la manifestation totale.

La première manifestation comme nous l'avons mentionné ci-dessus a pour cause l'impuissance et l'incapacité des hommes à recevoir et à comprendre les secrets de la Loi divine. Alors que l'Imâm se manifeste corporellement, son lofiat ne se manifeste pas spirituellement, Abû Ishâq cite en exemple l'époque de l'Imâm ^CAlî où Salmân ne divulgua son enseignement² qu'à une seule personne.³

La mention de Salmân ici est très significative. Nous avons déjà souligné à quel niveau d'être Salmân est considéré par les penseurs ismaéliens et comment son intégration parmi les membres spirituels du Prophète⁴ lui conféra

1. Cf Haft-Bâb, chap.V, p.43 cf. aussi Sayyed SOHRÂB, Şahîfa, chap.25, p.55 où l'auteur signale, en se basant sur la sou-rate de la Nuit du Destin (Laylat al-Qadr)97/4 que cette Nuit symbolise l'occultation, et l'aurore qui suit cette Nuit réfère à la parousie du Résurrecteur, le dévoilement de l'Imâmât et la levée des obligations religieuses sur les épaules des serviteurs de Dieu comme cela fut à l'époque de l'Imâm Hasan ^CAlâ Dhikrihis-Salâm.

2. Cf. Haft-Pâb, chap.V, p.43

3. Khayr KHWÂH, Shenâkht, p.4 du texte.

4. Cf. MASSIGNON, Salmân Pâk et les prémisses spirituelles de l'islam iranien, p.10

la prérogative de pénétrer le mystère de l'unicité divine: il est ainsi l'unifié par excellence (ahl-e waḥadat), qualité exclusive du Hojjat de l'Imâm. Son degré spirituel est celui de l'Ange en acte, prototype de tous les fidèles qui désirent atteindre à leur perfection intérieure.¹ Khayr Khwâh mentionne que la seule personne à qui Salmân révéla la gnose fut le Prophète Mohammad; il fut ainsi son ange initiateur², car en sa personne il typifiait l'Ange Gabriel.³ C'est aussi le secret qu'ignorait Abû Dharr comme le rapporte une tradition: "Si Abû Dharr savait ce qu'il y avait dans le coeur de Salmân, il le ferait périr"⁴. Khayr Khwâh explique que "si Salmân avouait à Abû Dharr que son propre rang était supérieur à celui du Prophète et que Mowlânâ ^CAlî était le créateur du monde, il déclarerait Salmân impie et voudrait le tuer".⁵ Le secret que Salmân eut l'ordre de ne pas révéler est explicitement l'ordre de préséance des hauts membres de la da^Cwat symbolisé par les lettres ayn, sin, mim, (^CAlî, Salmân, Mohammad), que médita longuement à l'époque pré-fatimide, Jâbir ibn Ḥayyân, le disciple intime de l'Imâm Ja^Cfar Sâdiq.⁶

Abû Ishâq ajoute qu'il y a une exception où l'Imâm prolonge l'oeuvre de la da^Cwat, même quand lui-même est manifesté totalement, mais pour ce cas il ne donne aucun

1. Cf. supra, introd. p.258

2. Cf. H. COHEN, Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Ḥayyân, p.75

3. Khayr KHWÂH, Shenâ'at, p.22 au texte.

4. et 5. Id, ibid, p.14

6. Cf. H. COHEN, Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Ḥayyân, pp.72 ss.

exemple.¹

Quant à la deuxième sorte de manifestation de l'Imâm, elle est en propre la manifestation plénière, celle qui couronne l'Avènement de la Grande Résurrection, quand tous les secrets sont révélés et que le voile qui recouvre les shari'at, apportées par tous les Prophètes, est finalement levé, ne laissant plus devant l'adepte ressuscité aucun obstacle, ni sur le plan exotérique, ni sur le plan ésotérique.² Toute la da'wat est alors résorbée en la personne du Résurrecteur, car il devient l'unique source de la connaissance. Contrairement à la période d'occultation où l'adepte, pour que son obéissance et sa fidélité envers l'Imâm et Dieu soient valables, devait obéissance, fidélité et reconnaissance aux membres supérieurs de la hiérarchie spirituelle. Tous sont conviés, lors de l'épiphanie totale de l'Imâm Résurrecteur, à le reconnaître comme seul existant et doivent lui obéir. Toute chose ^{est} est existante que parce qu'Il existe; sans Lui, tout retourne au non-être. Toutes ces conditions concernant le Résurrecteur et sa da'wat et les circonstances spirituelles qui les accompagnent, Abû Ishâq les mentionne pour l'époque de l'Imâm Ḥasan ^CAlâ Dhikrihis-salâm.³ Aussi ces thèmes recouperont-ils celui que nous avons traité ci-dessus à savoir celui de la connaissance de soi-même; on y trouve aussi ce

1. Haft-Asb, chap.V, p.43; cf. H. CORBIE, Trilogie ismaélienne 1^{er} traité, le Ḥajjat précède le Qâ'im et prépare sa venue, trad. p.165.

2. Cf. Haft-Asb, chap.V, p.43

3. Id, ibid, p.44

que les grandes écoles soufies ont exprimé sous les termes de fana' fi'l-lâh, c'est à dire l'extinction de son être et sa surexistence dans l'Être divin, station à laquelle doit aboutir tout mystique soufi au terme de son expérience spirituelle. Elle est désignée, dans la terminologie soufie, l'immersion de l'objet dans le sujet, de l'Amant dans l'Aimé.¹

1. Cf. Leo SCHAYA, La doctrine soufique de l'Unité, pp.95ss ;
H. KASR, Ideals and Realities of Islam, p.134 ;
Cf. H. CORBIS, Telâfic islamienne, 5ème traité, pp.157-158

CONCLUSION

Nous avons vu dans toute cette partie grandir l'importance du Hojjat, mais avec notre auteur, nous ne traiterons de ses relations avec les autres membres de la da^cwat que dans le sixième chapitre de son traité.

Observons que, dans la spiritualité d'Alamût, la syzygie de Imâm-Hojjat élevée au dessus du dâ^cf et dont le rapport est exprimé par les symboles ayn, sin, mim, sera la conséquence du dévoilement de l'archétype de la sharî^cat, qui est la Civâmat. L'Ismaélisme d'Alamût ne faisait ainsi que retrouver sa tendance de ses origines¹; celles-ci sont déjà pleinement esquissées dans le Umm'ul-Kitâb², oeuvre gnostique, conservée et vénérée par les Ismaéliens de l'Oxus supérieur, éclore dans les milieux où la gnose shî^cite prenait son essor.

Au début du califat fatimide, les propos d'un Imâm montrent la continuation de cet esprit gnostique à son époque.

L'Imâm al-Mansûr (334-341/945-952) ayant violemment reproché leur mauvaise conduite aux membres de sa famille et qui, de surcroît, revendiquaient des droits en alléguant leur appartenance à la famille des Imâm et leur qualité de

1. Cf. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 3ème traité, pp.(6,35 note 50).

2. Cf. V. IVANOW, Notes sur l'Umm'ul-Kitâb, in Revue Etudes Islamiques, 1932, pp.419-422; Id, Guide Ismaili literature, pp.193-195. Voir analyse de H. CORBIN in "de la gnose gnostique à la Gnose ismaélienne", pp.121 à 125

mawâlî de l'Envoyé de Dieu, aurait dit: "Ne savez-vous pas, ô ânes, qui sont les mawâlîs de l'Envoyé d'Allah ? L'un est Salmân Pârsî, l'Imâm auquel est due l'obéissance après l'Imâm suprême (^CAlî). On n'accède à l'obéissance envers Allah, envers son Envoyé, envers ^CAlî et envers son légataire, que par l'obéissance envers Salmân, Seigneur des croyants de son temps."¹

Le concept de Salmân-Imâm peut se comprendre ici dans le sens Salmân-Hoijjat, puisque dans ce contexte comme dans le contexte gnostique d'Alamût, il est subordonné à ^CAlî, l'Imâm suprême.

Aussi bien, les spéculations de Jâbir ibn Hayyân, comme nous l'avons rappelé ci-dessus, et maints hadîth des Imâm shî^Cites ont défini la position élevée des Imâm en leur qualité de dépositaires des trésors divins et de l'épiphanie éternelle des plus beaux Noms et Attributs de Dieu, Face de Dieu qui permane, Hommes Parfaits, seuls garants du salut de l'humanité.²

L'intermède politique fatimide ne permit sans doute pas à la gnose ismaélienne de prendre l'ampleur qu'elle revêtit à Alamût; rechercher les motifs secrets qui ont dominé la politique religieuse des souverains fatimides est une question dont la complexité déborde le cadre de notre étude. Nous nous limiterons à quelques observations.

1. K. HUSSEIN et M. ^CAbd'al-Râdi CHA^CIRA, Vie de l'Ustadh Jau-dhar (contenant sermons, lettres et rescrits des premiers Califes fatimides), p.95.

2. Ces idées sont communes à la théosophie shî^Cite, cf. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 2ème traité, pp.(40-50)

Si les Fatimides ont essayé de préserver l'équilibre entre l'exotérique et l'ésotérique, ce fut en fonction de l'évolution spirituelle de la population qui leur avait assuré son allégeance et dont la majorité était encore attachée aux formes extérieures de la Shari^Cat.

D'autre part, il faut se souvenir que le concept fatimide de Loi, n'est pas séparable du concept d'Imâmât, puisque les cinq piliers de l'Islam ne sont pas valables sans la walâyat.¹

De plus, jusqu'à l'arrivée du Septième Nâfiq (le Résurrecteur), ce concept de Loi impliquait un perfectionnement constant qui ne pouvait se réaliser qu'à travers des abrogations successives. Le Septième Nâfiq avait pour rôle de purifier la shari^Cat par le ta'wil et non pas d'abolir son aspect pratique et ritualiste. Comme le remarque M. Vatikiotis, le ta'wil sous-jacent à la shari^Cat qui était enseigné aux initiés représentait en quelque sorte une série successive d'abrogations fatimides de la Loi², abrogations qui n'abolissaient pas le rituel légal du Qorân, mais constituait plutôt la réconciliation de cette Loi avec la philosophie religieuse.³

Cet équilibre sur le plan de la Religion pratique eut aussi ses répercussions sur le système de la hiérarchie ésotérique qui conserva l'équilibre entre le Prophète et

1. QADÎ LO'GHAN, Diwân al-lahut, t.1, p.15; al-MO'AYYAD, al-Kawâ'id, t.1, p.190 et Ja'far b. Manqûr al-YAHAN, Sarâ'ir al-mu'tamad cités in K. HUSSEIN, Diwân al-Lotayyad, p.5

2. J. VATIKIOTIS, The Fatimid Theory of State, p.90

3. Cf. Id, ibid, p.90

l'Imâm, le zâhir et le bâtin. Les auteurs d'Alamût, comme on le sait, reconnaissent la préséance définitive de l'Imâm sur le Prophète, renversant ainsi l'ordre classique Nâbio-Asâs-Imâm de la tradition fatimide. Cet ordre suit la chronologie de l'histoire religieuse extérieure.

Cependant, comme nous l'avons souligné, les auteurs fatimides tels que al-Mo'ayyad, Qâdî No^cmân et avant eux Ja^cfar b. Manşûr al-Yaman ont soutenu que chaque Prophète, avant d'être investi de sa mission reçoit une initiation des dignitaires supérieurs de la hiérarchie spirituelle. Ces auteurs mentionnent, par exemple, l'initiation d'Abraham par les astres, la lune et le soleil, symboles des ḥodūd corporels¹, de même que celle de Moḥammad par les cinq intermédiaires corporels et spirituels.² Déjà dans les textes yéménites de tradition fatimide, nous avons relevé des indications indéniables de la suprématie de l'Imâm sur le Prophète.³

Dès lors, ce qui se passa à Alamût est la valorisation du rang originel de l'Imâm, et de toute la hiérarchie historique, celle de la sharī^cat qui est exhaussée au plan de la ḥaqīcat ou à celui de Qiyâmat; ainsi l'on perçoit l'ordre des membres de la da^cwat sur le plan vertical et polaire

1. AL-MO'AYYAD, Al-Majâlis al-Mo'ayyadiya, t.2pp.8-9; Ja^cfar b. Manşûr Al-YAMAN, Asâs al-Moḥadath, en marge du Majâlis al-Mo'ayyadiya, t.2, p.87 cités in K. HUSSEIN, Diwân al-Mo'ayyad pp.140-142 et Qâdî NOCMÂN, Asâs al-Ta'wîl, pp.117ss
2. AL-MO'AYYAD, Majâlis al-Mo'ayyadiya, t.I, p.243 cité in K. HUSSEIN, Diwân al-Mo'ayyad, p.51; cf. aussi Ibrahim AL-ḤAKMÎDÎ, Kanz al-Walad, p.210
3. Cf. supra Tableau des périodes du Cycle d'occultation, p.245

et l'on vérifie l'ordre de préséance des lettres symboliques syn, sin, nim (Imâm-Hojjat, Prophète ou Dâ'î).

Ces quelques observations permettent de comprendre le genre de transition qui s'est opéré à Alamût mais non pas d'affirmer pourtant, contrairement à l'opinion de la majorité des Orientalistes, que cette transition fut un bouleversement ou une réforme de la doctrine ismaélienne. On peut du moins constater qu'elle marqua la réalisation des aspirations profondes de la spiritualité ismaélienne. Et aussi qu'elle imprima au mouvement de la pensée fatimide un renouveau, qui sous l'angle du ta'wîl, signifiait un achèvement, une perfection plus précisément une actualisation de la doctrine élaborée déjà sous les Fatimides. A Alamût, cet essor s'exprima sous une forme particulière, accentuée par le développement du soufisme. Cette orientation mystique de l'Ismaélisme apparaît dans la préséance du rang métaphysique de l'Imâm sur celui du Prophète, l'Imâm devenant le centre de l'expérience religieuse alors qu'en même ^{/temps} l'accent était mis sur l'eschatologie personnelle dont la Qiyâmat est la consécration.

Guidés probablement par les réflexions des auteurs anti-ismaéliens qui divisèrent respectivement la spiritualité fatimide et celle d'Alamût en da^cwat al-qadîma et da^cwat al-jadîda, certains Orientalistes ont vu dans cette doctrine l'"Eglise réformée" d'Alamût. Ces termes, on le sait ne furent jamais acceptés, ni reconnus par les Ismaéliens eux-mêmes. Car la da^cwat, c'est à dire l'ensemble des enseignements

essentiels de la spiritualité ismaélienne ne peuvent être qualifiés d'anciens ou de nouveaux ce qui impliquerait qu'il y aurait eu une altération, ou une corruption motivant une remise en ordre, une amélioration des conditions spirituelles. Or, l'Ismaélisme soutient que tous ces enseignements puisent à une même source, à l'Imâmat Eternel dont les Imâm sur Terre sont les seuls gardiens et maîtres.

C'est sans doute dans cette perspective qu'il faut penser la doctrine d'Alamût, doctrine dont on ne peut encore affirmer avec certitude, par le peu d'oeuvres littéraires qui la représentent, si elle reproduit l'image complète de ce qui s'est déroulé à Alamût.

Observons encore que ce phénomène religieux d'Alamût se pose certainement comme un paradoxe dans l'histoire des Religions dans le sens où une gnose qui met au premier plan de sa doctrine, la prédominance de l'ésotérique sur l'exotérique et annonce un Evénement, la Résurrection (Qiyâmat), dont le temps est à chercher non plus dans le temps de notre planète mais dans la métahistoire, puisse en même temps diriger son action et canaliser son énergie sur un plan très concret¹, celui des transactions politiques.²

1. H. Corbin a aussi soulevé cette problématique religieuse in Livre des deux Sagesse, étude préliminaire, pp.9-II.

2. Cf. Aperçu historique, p.13 ss.

CHAPITRE VI

On peut distinguer deux parties dans ce chapitre.

Dans la première partie, Abû Ishâq décrit ce qui constitue le monde corporel et le monde spirituel et la manière dont l'homme, par son être, est conforme à la synthèse de ces deux mondes. Ces questions recourent ce qui a été dit dans le chapitre III au sujet de la relation entre la sharî^Cat et la ḥacîcat, qui sont dans le même rapport que le corps et l'âme.

Il montre ensuite comment la connaissance que l'homme a de son Seigneur est déterminée par sa position vis à vis du monde phénoménal et du monde des réalités absolues.

Toute chose a une origine et un retour. L'eschatologie des êtres ne peut s'accomplir, que par la médiation de l'homme et de la forme humaine l'homme étant la créature et la forme la plus parfaite tant dans le monde corporel que dans le monde spirituel et dans le monde de la Religion, représenté par la hiérarchie spirituelle (da^Cwat).

Pour l'homme, c'est par la médiation de la hiérarchie spirituelle qu'il peut croître vers la forme angélique. Cette affirmation appuie la thèse qu'Abû Ishâq avait soutenue précédemment et indique une fois de plus que toute anthropologie est fondée sur une angélogologie.

Dans la seconde partie, il fait une énumération complète des rangs spirituels qui composent cette hiérarchie en progressant du rang le plus inférieur jusqu'à l'ultime rang supérieur. Par l'élévation à chacun de ces rangs se

parfait chez le croyant, sa connaissance de Dieu, l'ascension progressive vers le lieu de son origine et la préparation à son salut.

Dans cette partie, on voit grandir l'importance du rôle du Hojjat par le rang médiateur qu'il tient pour les autres membres de la da^cwat.

PREMIERE PARTIE

I. COSMOLOGIE : MONDE CORPOREL ET MONDE SPIRITUEL

L'auteur a démontré dans le cinquième chapitre que rien ne peut exister par soi-même. Toute chose tient son existence de l'Être suprême, absolu, transcendant. Sans Lui, rien ne peut exister, tout est néant.

Il aborde ensuite la question de la cosmologie dont il nous fait une description abrégée où il ne mentionne que la création du monde des formes corporelles.

Dans le système cosmologique fatimide et dans celui d'Alamût la création du monde spirituel¹ (ou de l'instauration, ibdâ^c) précède la création du monde corporel.

La mention de l'action des Cieux et des Éléments, semblable à l'action des pères et des mères qui créent ensemble

1. La structure décadique, pentadique ou ternaire ou Plérôme céleste chez les auteurs ismaéliens de tradition fatimide, yéménite et post-alamûti a été étudiée précédemment; voir chap. II-IV, introd. pp. 117cs.

le monde physique (l'enfant) par l'énergie divine (sperme) qu'y infuse le Créateur suprême, se trouve également dans les textes fatimides.

Un auteur yéménite¹ écrit que la création du monde des corporels se fait en trois moments:

a) la création des neuf sphères emboîtées les unes dans les autres, la neuvième restant vide par sa subtilité, la huitième portant les douze signes du zodiaque et les sept sphères planétaires portant le nom respectif de chacune des planètes (Saturne, Jupiter, Mars, Vénus, Mercure, Soleil, Lune). On les appelle les pères (ābā')².

b) la création des quatre éléments primordiaux (feu, air, eau, terre) dans l'espace compris dans la concavité du Ciel de la lune; on les appelle les mères. (ummhāt)³

c) la création des natiuités naturelles (les minéraux, les végétaux et les animaux) produits des effusions divines, descendus depuis le monde spirituel jusqu'au monde corporel. Les planètes furent les médiatrices qui répandirent ces énergies sur les Eléments. Par leur action conjointe, elles créèrent les natiuités du monde physique, de la même manière que l'Intelligence Cosmique et l'Âme Cosmique agissent comme le père et la mère dans la création du monde des entités corporelles.⁴

Ces natiuités culminèrent dans la production de

1. ^CAlī b. AL-SALĪD, Jalā'at-^Coufī wa zobdit al-mahāfil in ^CAdel ANWA, Montakhabāt Iḥṣā'iyā, pp. 98-108
2. Cf. aussi F. GUGLIELMI, Ummhāt al-ḥaqīqiyā, 2^eme traité, p. 104
3. Cf. aussi ḤABĪBULLĀH ḤĀMĪ, Ḥaqīqat al-ḥaqīqiyā, chap. 11, pp. 11-12 du texte
4. ḤĀSĪR-e KĀSĀNĀN, Ḥāshīyah (Six chapitres) ed. W. IVANOV, p. 50 du texte et p. 94 trad.

l'individu humain qui est leur quintessence, la plus pure de leur substance et la meilleure d'entre elles.¹

1. L'homme par rapport à ces deux mondes

Nâsir-e Khosraw, en soutenant la même idée va définir l'ontologie de l'homme dans laquelle se précise la position de l'homme comme le centre de rencontre entre le monde spirituel et le monde corporel.²

Voici ce qu'il dit: "Tout ce qui apparaît dans le monde matériel issu de l'Ame Cosmique (émanée de l'Intelligence Cosmique) peut être classé en trois catégories puisque le monde physique lui-même occupe la troisième place (par rapport à sa proximité de l'Intelligence Cosmique et de l'Ame Cosmique.

Dans ces catégories, le Qaql-e Koll est semblable à l'homme et la Nafs-e Koll semblable à la femme et la Matière primordiale (Hayûla) qui émane d'eux est semblable au sperme, alors que le monde physique (formé par leur union) est semblable à leur enfant. Comme le monde sensible occupe la troisième place à la suite de ces entités (hadd) supérieures, tout ce qui vient à l'existence à partir de la Nafs-e Koll par l'intermédiaire de la confortation (ta'yîd) du Qaql-e Koll peut aussi être divisé en trois catégories. La première est l'âme végéta-

1. Cf. aussi H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 2ème traité, p.109

2. Cf. la même idée développée chez les Ikhwân AL-ŞARĪ, Risâlat al-Jâmi'a, pp.515, 569, 566.

tive (nafs-e nâmiye) que contiennent les plantes du monde, telles l'herbe et les arbres. La seconde est l'âme sensitive que possèdent tous les animaux dépourvus de la parole comme les herbivores, les carnivores et les animaux aquatiques. La troisième est l'âme parlante (pensant sokhan gûy) que possède l'homme doué de la parole, et qui reçoit les influences de l'Intelligence. Ces trois sortes d'âmes sont des effets (athâr-hâ) de la Nafs-e Koll. Les deux premières de ces âmes ne reçoivent pas leur subsistance du ‘Aql-e Koll comme la reçoit l'âme humaine(...) ce qui lui permet d'avoir la connaissance de son origine et d'attester l'Unicité divine (tawhîd). On voit que ces trois âmes sont concentrées dans l'homme. Nous pouvons donc conclure que, par l'homme, le monde atteint à sa complétude."¹

Ce concept de l'homme participant aux deux mondes est plus accusé chez un auteur post-alamûti quand il déclare: "la formation (tarkîb) de l'être humain se compose d'une part de l'exotérique des êtres matériels comme les sphères, les éléments et les règnes naturels (mawâlîd) et d'autre part de l'ésotérique des êtres spirituels comme l'Intelligence Cosmique et l'Âme Cosmique."²

L'homme, par sa précellence sur les autres créatures et le privilège qu'il eut d'être le réceptacle parfait de toutes les énergies célestes, assume dans sa réalité spirituelle la forme particulière de Dieu,³ comme l'auteur l'a expliqué dans le chapitre cinq.

1. Nâsir-e KHOSRAW, Shîkh Faql (Six Chapters) ed. W. Ivanow, pp. 32-33 texte, p. 54 trad.
2. Khayr KIMÂN, Taqîdât, chap. 9, p. 65;
3. Cf. aussi Hafîz-e Pâbâ Sayyidnâ, chap. IV, p. 26

a) L'homme est le macrocosmos

Ainsi tout ce qui existe, éparpillé dans le monde sensible et dans le monde spirituel, est concentré dans l'homme de telle sorte qu'il est appelé le microcosme, l'univers mineur (Câlam-e sağhîr), la synthèse du macrocosme (Câlam-e kabîr).¹

Or, tous les auteurs ismaéliens ont projeté la forme du cosmos mineur, de l'homme terrestre, dans le macrocosmos et ont perçu celui-ci à l'image de l'Anthropos (Insân-e Kabîr).²

Nâşîr-e Khosraw et Kermânî par exemple ont donné au macrocosme la configuration de la forme humaine dont l'Homme Parfait (c'est à dire l'Imâm et particulièrement le Résurrecteur) n'est que l'enfant qui tient sa ressemblance de son archétype, tout comme le macrocosme le tient du Plérôme des Intelligences célestes.³ Ils ont conçu une physiologie du macrocosme où tous les composants (planètes, astres, douze signes du zodiaque, soleil et lune) sont disposés de manière correspondante avec les organes du corps humain. Chez Nâşîr-e Khosraw cette physiologie est décrite de la manière suivante: le soleil a la place et la fonction du coeur la lune, celle du cerveau, les cinq autres planètes y assument le rang et la fonction des cinq sens.⁴

1. Cf. Haft-Mâb-e Bâbâ Sayyidnâ, chap. IV, p. 26 du texte; Haft-Mâb, chap. VI, p. 45;
2. Haft-Mâb-e Bâbâ Sayyidnâ, chap. IV, p. 26; cf. MAŞIRODDIN ŞUBĀĪ, Tecemmûrât, chap. IV, p. 18 et chap. X, p. 28 du texte.
3. H. KERMĀNĪ, Mâhât al-Cânl, p. 145; R. STROTHMANN, Gnosis Texte der Ismailiten, t. I, p. 6; cf. H. CORBIN, Livre des deux mondes, p. 282-289 du texte.
4. Id., ibid., p. 279 du texte et p. 83 étude préliminaire; cf. aussi, Id., Trilogie ismaélienne, 1er traité, pp. 65-66, n. 30

Mowlâ Râshidoddîn Sinân (XII^es) a décrit le monde majeur en des termes un peu différents¹: "Tu dois savoir que le macrocosme signifie les cieux, la terre et tout ce qui existe entre les deux. Ils forment ensemble un "Être humain". C'est l'Anthropos qui est le Livre clair que Dieu a écrit de sa propre main. Adam est le microcosme condensé à partir de cet Anthropos(...)A celui-ci, l'Âme Cosmique est conjointe ainsi que l'Intelligence Cosmique. Le commandement divin les enveloppe tous, tout comme la puissance dictée par la volonté divine enveloppe ce qui est en bas, depuis le degré le plus inférieur jusqu'au degré le plus élevé. L'Intelligence Cosmique est s. a face. L'Âme Cosmique est sa forme. Les neuf sphères constituent son intérieur, les sept planètes forment son essence et les douze constellations du zodiaque sont ses sens, les forces spirituelles qui circulent en lui constituent son âme et sa respiration. Les différents genres de créatures sont les formes diverses de son corps. L'existence du monde et son périssement dépendent de ses mains, l'une maintient, l'autre détruit. Le soleil et la lune sont ses yeux. Le centre de la Terre et la Nature forment ses jambes. Le commandement divin l'enveloppe. voilà la description de l'Anthropos."²

Dans cette perspective l'homme est vivant, car une partie de son être ne périt pas: c'est l'âme, tandis que les parties matérielles retournent aux quatre éléments.

Un texte de l'époque fatimide décrit le retour des

-
1. On retrouve à peu près les mêmes termes chez les Ikhwân al-Şafâ, Risâlat al-Jâmi^c, t.I, pp.26-27
 2. M. CHALEB, Râshidoddîn Sinân, pp.141-142.

éléments qui composent l'être humain: "Le corps retourne à la matière originelle des éléments qui le composent, ceux-ci peuvent à nouveau être utilisés pour la construction des corps de plantes, d'animaux et même du corps humain qui, par l'intermédiaire de ses tissus (organiques), les assimile directement ou indirectement (...) ¹ L'Âme qui appartient au monde de l'Impératif divin (anr) ou au monde spirituel, ne connaît pas la décomposition. Car, d'après le Qorân et les traditions, l'âme est éternelle et ne périt point après la mort".²

A côté de ces deux mondes (matériel et spirituel) Abû Ishâq connaît un troisième monde, intermédiaire entre les deux: c'est le hiérococosmos (Câlem-e Dîn) qui est représenté par la hiérarchie ésotérique ismaélienne.

Nous venons de voir que le macrocosme et le microcosme étaient interprétés selon une structure anthropologique, de même le hiérococosmos sera modelé sur la même structure.

Pour préserver l'harmonie et montrer l'intuition profonde que suit la spiritualité ismaélienne, à chaque univers se répète la même image, le même Archétype, celui de l'Anthropos et nous savons que cela n'est possible que par la mise en jeu du ta'wîl qui présuppose plusieurs plans symbolisant les uns "avec" les autres.

Le ta'wîl permet, à partir du microcosme de l'individu terrestre, de comprendre le monde astronomique et physique (macrocosme) et permet à partir de cette compréhension

1. W. IVANOW, A Creed of The Fatimids, n. 93, p.66

2. Id, *ibid*, n. 100, p.75.

le passage au monde sacré, le hiérococosmos. Une nouvelle progression dans l'exégèse de ce monde intermédiaire conduit au Plérôme des êtres spirituels primordiaux, des Archanges primordiaux (ʿĀlam al-Ibdāʿ).¹

Dans ce sens on peut comprendre l'idée d'Abū Ishāq qui fait du hiérococosmos l'archétype du monde corporel.² En effet c'est par la médiation des ḥudūd-e ʿĀlīya que les secrets du monde spirituel, du monde archangélique sont révélés aux hommes, et c'est en eux que les réalités absolues se manifestent. Ils sont les seuls à pouvoir révéler les réalités métaphysiques (ḥaqāʾiq) parce qu'ils en sont eux-mêmes les supports et les miroirs qui accueillent ces réalités.

2. L'unité de ces deux mondes

Notre auteur trace ensuite un parallèle entre le monde physique et le monde spirituel et fait signifier respectivement ces mondes par le corps et l'âme.³

Ces considérations viennent se superposer à l'analyse qu'il a faite antérieurement au sujet du monde de la sharīʿat et du monde de la ḥaqīqat qui sont l'un envers l'autre dans le même rapport que le corps envers l'âme.⁴

1. Cf. H. CORBIN, Livre des deux Sagesse où le symbolisme des mondes tient une place prépondérante dans cette oeuvre de Ḥāshim-e Khosraw, pp.74 ss de l'étude préliminaire.

2. Cf. Maft-ʿĀh, chap.VI, p.46

3. Ibid, chap.VI, p.46

4. Cf. , chap.II-IV introd., p.140,162

L'idée développée est que ces mondes forment ensemble une unité, que l'absence de l'un des termes peut anéantir, de même que l'homme amputé du corps ou de l'âme ne peut répondre à la définition de l'homme. Ceci est également vrai pour la Religion qui est formée de la doctrine (âme) et des lois secondaires (corps). Cependant il convient de décider quel est l'élément le plus important dans l'être et dans la Religion. La suprématie que l'on donnera à l'un ou l'autre élément va déterminer la connaissance réelle ou illusoire d'une chose.

Tous les Ismaéliens ont insisté sur le fait que seule la perception de la réalité ésotérique des choses peut en fournir un concept correct.¹

Ainsi le corps vu dans sa réalité gnostique (ḥaqīqat) est l'âme, inversement si l'âme est considérée selon notre perception relative, elle est corps. Appliqué à la connaissance de Dieu, ce principe fait découvrir la Divinité dans son unité ou dans sa pluralité.

Or, notre auteur a mentionné précédemment, que pour connaître la Vérité, le croyant doit effectuer le passage de la sharīcat à la ḥaqīqat ; en d'autres termes, il doit transcender le corps pour arriver à l'âme, à l'essence. Il doit distinguer entre ce qui n'appartient qu'au monde relatif et ce qui n'appartient qu'au monde absolu, ainsi que ce qui

1. Les rapports entre corps et âme mentionnés dans notre texte se trouvent littéralement dans le Ḥaft-Āb-e Kābā Sayyidnâ, chap.V, p.27 ainsi que chez Sayyid Ṣamad, ḥaqīqat, chap.28, pp.57-58 qui cite Nāṣir-e Khosraw comme sa source.

appartient à la fois aux deux mondes afin d'être préservé des idées imaginaires et fantaisistes.

Nağfoddin Şîvî mentionne que l'Imâm appartient à la fois au monde des réalités absolues et au monde relatif afin de pouvoir guider ceux qui vivent dans le monde l'illusion vers le monde de la réalité (mohâyizat)¹.

L'Imâm 'Alî aurait recherché "l'homme de la beauté", appartient aussi à ces deux mondes."²

II. L'ESCHATOLOGIE

Abû Ishâq va exposer l'idée de l'eschatologie en se basant sur quelques enseignements des Imâm sans préciser de quel Imâm il s'agit, (İbnü'l-İbrâk).

Le système eschatologique qu'il trace n'a d'ailleurs pas la même rigueur et la précision que l'on trouve chez les auteurs fatimides. Mais à l'instar des auteurs d'Alamût, il met l'accent sur l'expérience mystique où les données anthropologiques fructifient en une métamorphose.

Cette doctrine est le prolongement de la proclamation de la Grande Résurrection d'Alamût.

Dans le cinquième chapitre, l'auteur a traité en détail de la démarche mystique dans la spiritualité ismaélienne,

1. NAĞF ODDIN ŞİVÎ, Şîvî-nâmehi, chap. XVII, p. 53 du texte.

2. İBNÜ'L-İBRÂK İSMA'ÎLİYYİNİN, chap. V, p. 27

au terme de laquelle le néophyte atteint également le terme de sa quête de l'Imâm et ferme ainsi la boucle de son être. Il est alors au suprême degré de la connaissance où Dieu s'épiphanise en lui et par lui. C'est cela sa résurrection où Dieu "seul sera l'objet de vision et sera individuellement déterminé".¹

La description de cette expérience connaissait un précédent dans la réponse que fit l'Imâm Ja^Cfar à un interlocuteur lui demandant si Dieu serait visible à tous au Jour de la Résurrection. L'Imâm, ayant répondu par l'affirmative, ajouta qu'Il était visible avant ce Jour¹, Il l'était depuis le pacte conclu dans la pré-éternité avec l'Homme, et que les gnostiques ^{/le} contempnent même en ce monde. L'interlocuteur reconnut la théophanie en l'Imâm derrière sa réalité humaine.² Pour le gnostique qui atteint le monde où tout est réalité, il est vrai de dire que le monde d'ici-bas est perçu comme une imagination, un rêve, une illusion,³ de même que la Loi divine (shari^Cat)⁴ vue dans son sens littéral semble dérisoire, inconsistante, décousue, fantaisiste, car le sens réel des Evénements relatés dans les Ecritures est à chercher ailleurs que dans l'énonciation de la lettre symbolique.

Ce monde de la réalité a pour qualification principale d'être vivant.⁵

1. Haft-Pâb, chap.VI, p.46

2. Cf. Shihâboddin SHÂH, Risâlat dar haqûqat Dîn (True Meaning of Religion), éd. W. Ivanow, p.98 du texte; cf. aussi H. CORBIN, Épiphanie divine, p.225.

3. NAJIRODDIN TOSI, Taqawwât, chap.XXI, p.62, chap.XXIII, p.78 du texte.

4. Cf. Haft-Pâb, chap.VI, p.47

5. Ibid, chap.VI, p.46

Sur le plan humain, il implique le passage du microcosme au hiérococosmos puisque l'exhaussement du cosmos mineur au cosmos mystique postule une expérience mystique qui aboutit à la naissance spirituelle, à la véritable vie et à l'éclosion de l'être intérieur au point où l'adepte peut vérifier l'axiome : "Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur."

Nous voyons que toute cette partie recoupe les notions de vie et de mort spirituelle que l'auteur rappelle ici mais qui ont été traitées longuement dans les troisième et quatrième chapitres. Rappelons que ces notions de vie et de nouvelle naissance peuvent se rapprocher de ce que les auteurs fatimides et yéménites ont décrit comme la seconde perfection.¹

1. Le monde de l'au-delà a la forme humaine

Tous les auteurs ismaéliens s'accordent pour soutenir que seule persiste dans le monde spirituel, la forme humaine, parce que Dieu en créant Adam choisit pour lui cette forme particulière.

Quand on parle de forme il ne s'agit pas de la forme plastique, matérielle de l'homme, mais bien de la forme spirituelle qui est celle de l'Anthropos, de l'Homme Parfait pourvu de tous les Attributs et Qualifications divines et dont l'Imâm en ce monde est l'exemplification.

1. Cf. H. KERRANI, Râhat al-^CAql, p.125

Pourtant, ajoute un auteur anonyme, ceux qui ne savent pas cela et qui ont de Dieu la conception qu'en donne la shari'at, pensent que Dieu est terrifiant¹ alors que le croyant qui connaît la Réalité sait que son Seigneur est dans une forme qui lui est familière et qu'il reconnaîtra, car la vision qui lui est donnée est conforme à son âme, puisque chacun la reçoit selon sa capacité de vision².

Ainsi, dans l'outremonde, le monde des êtres spirituels, se propage à tous les niveaux l'Archétype de l'Ange-Anthropos de telle sorte que tous les êtres transférés à ce monde tentent de conformer leur être au mode d'être et de connaître de cet Archétype.

C'est pourquoi certains auteurs disent que les êtres inférieurs eux-mêmes, comme la pierre noire ou la motte de terre seront doués de la parole³, montrant ainsi que c'est

1. Haft-Bâb-e Bâbâ Sayyidûn, chap.V, p.28

2. Cf. H. CORBIN, Esplanade divine, p.252. La vision théophanique se faisant sous la forme correspondante à "l'aptitude de celui à qui elle se montre trouve un écho frappant dans la théosophie d'Ibn Arabî ainsi que le montre le texte suivant: "Si tu savoures cela (à savoir que l'Être contemplant ne voit jamais l'Essence même, mais sa propre forme dans le miroir de l'Essence), tu saurais l'extrême limite que puisse atteindre la créature; n'apprends donc pas au-delà et ne fatigue pas ton âme à dépasser ce degré (en mode objectif) car il n'y a là, en principe et en définitive, que pure inexistence" (Titus BURCHARDT, Introduction aux doctrines esotériques de l'Islam, p.156).

"Dieu est donc le miroir dans lequel tu te vois toi-même, comme tu es. Son miroir dans lequel Il contemple Son Royaume ceux-ci ne sont rien d'autre que lui-même, on ajoute que l'analogie des rapports est inversée." (La Révélation des Prophètes, chapitre sur Seth, p.45); cf. aussi H. CORBIN, Incarnation Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabî, pp.145-146, 193, 202.

3. Cf. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 5ème traité, p.(42); id, Esplanade divine, p.240.

par l'intermédiaire de l'homme seul que les choses retournent à leur origine.¹

Nous voyons donc que l'être humain assume une double fonction. Il est d'abord l'organe de manifestation des choses dont son être est un concentré, un cosmos mineur, et ensuite, par ses modes de connaissance, il permet le ta'wil de ces choses en haussant leur exotérique à leur ésotérique par un acte d'intériorisation qui est aussi une intégration progressive dans l'être originel, dans l'Archétype.

Ce retour des êtres vers l'homme et de l'homme vers l'Anthropos est rappelé dans les textes d'Alamût.

"Dans les Epîtres bénies, on dit que Dieu le Très-Haut a créé toutes les choses pour qu'elles "évoluent" vers (le statut) de l'homme. Il a créé certains hommes pour qu'ils évoluent vers Lui-même.

Ainsi, depuis la sphère de la terre jusqu'à la sphère des sphères, tous les êtres corporels et les êtres spirituels doivent réintégrer leur origine (ma^Câd). Or, le retour à son origine se fait par l'intermédiaire de l'homme"²

Nâsiroddîn Ûsî explique comment la forme humaine permet l'eschatologie des êtres: "Les créatures ont une origine (mabda^C) et une perfection (kamâl) (en puissance), car Dieu le Très-Haut leur a conféré l'existence pour qu'elles atteignent la perfection et Il leur a conféré un commencement (mabda^C) pour qu'elles accomplissent leur retour (ma^Câd). Il

1. Haft-Mâh, chap.VI, p.47

2. Haft-mâh-e Nâbâ Sayyidnâ, chap.V, p.29

faut qu'un bout de la chaîne de l'existence ait son origine là où il y a le commencement et que l'autre bout (l'eschatologie) aboutisse là où il y a la fin. Nous savons que la chaîne de l'existence n'aboutit ni aux entités spirituelles (rûhâniyât), ni aux figures célestes (havâkil), ni aux luminaires des cieux, ni aux éléments, ni aux minéraux, ni aux végétaux, ni aux animaux, mais à l'intellect (ᶜaql) de la personne humaine. Ainsi, le lieu de l'origine et le lieu du retour se rejoignent; ceci démontre donc que le retour de l'âme s'accomplit au lieu de son origine."¹

De la même façon toute chose doit réintégrer son origine en se dépouillant de la forme corporelle et matérielle qui est un voile et un obstacle à son évolution jusqu'à ce que la forme spirituelle se substitue à elle. L'homme, tout comme la sharīᶜat, qui régit les lois de ce monde et ce monde même doivent acquérir une forme spirituelle qui est leur archétype, leur forme complète, parfaite et réelle.

Le mouvement de la sharīᶜat vers sa perfection, sa réalité, le mouvement de son retour, est désigné comme la qiyâmat, la résurrection qui libère les secrets enfouis sous les formes symboliques dans lesquelles le langage sacré a fixé la lettre de la Loi. Abû Ishâq a mentionné ce processus dans le cinquième chapitre.

1. NASIRODDIN ṬOSĪ, Tasawworât, chap. XXVII, p. 137 du texte.

2. Eschatologie de l'homme

Tous les auteurs ismaéliens ont parlé du retour de l'homme comme du passage d'un état de puissance à un état d'acte en soulignant que le passage à la forme spirituelle, impérissable angélique est l'oeuvre de la gnose.¹

Mais les auteurs d'Alamût n'ayant pas, comme les auteurs fatimides un schéma cosmologique détaillé à travers lequel les humains gnostiques ou agnostiques et tous les êtres inférieurs accomplissent leur retour, n'ont parlé que de l'eschatologie des humains, accusant une tendance mystique où chaque étape est une croissance de l'homme ange en puissance vers l'Homme Parfait, ange en acte.

L'homme effectue donc son retour d'exhaussement en exhaussement dans l'échelle de la hiérarchie ésotérique jusqu'à ce qu'il atteigne la stature de l'Homme Parfait, symbolisant ainsi avec la forme spirituelle humaine idéale, totale qui est celle du Hojjat de l'Imâm. Cette progression, comme nous l'avons déjà évoqué ci-dessus, s'opère dans la voie de la connaissance de soi pour s'achever dans le Soï de l'Imâm.²

Ces idées ont été expliquées par les auteurs d'Alamût d'une manière plus ou moins uniforme.

-
1. Cf. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 2ème traité p. ; id, Épiphanie divine, pp.206ss. Les auteurs de tradition pré-fatimide désignent la forme angélique que doit acquérir l'homme comme la forme seconde (al-sûrat al-thâniyya) voir Ikhwân AL-SAFÂ, Risâlat al-Jâmi'a, p.269; les auteurs fatimides parlent de perfection seconde, celle dont jouissent les Archanges du Plérôme céleste et leur confrère l'éternité, voir, H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 2ème traité, pp.155, 161, 163.
 2. Cf. Haft-Nâb, chap.VI, p.47.

Voici ce que pense Naşiroddin Tûsî "... La genèse de l'homme se fit par l'Impératif (Amr) de l'Etre Nécessaire, l'homme étant l'essence la plus noble et le but final de sa création. Il incombe donc, selon la loi, à tout être intelligent, de réintégrer son origine et d'accomplir son retour en sachant d'où il vient, pourquoi il existe et quel est le lieu de son retour, afin qu'il se connaisse, connaisse la raison de la création du monde et ne se renie pas. Ce mouvement ne peut être effectué que par la connaissance gnostique de Dieu, Créateur Sublime et Glorieux. Or, la connaissance de Dieu ne peut être obtenue que par la connaissance de Son Envoyé -Que la Paix soit sur lui - et par celle de ses descendants légitimes: les Imâm, qui sont ses héritiers spirituels, ses califes et ses représentants ... L'homme qui connaît son Seigneur et qui a obtenu la connaissance de l'Envoyé et de l'Imâm de l'époque, connaît son origine et son retour." ¹

"A chaque fois que l'homme se pliera aux commandements et aux ordres de l'Imâm de l'époque et obéira au décret de l'enseignement sincère (mo^callem-e Sâdiq) qu'il consacra dans la Voie de Dieu sa fortune, ses biens, sa vie et son corps, tout cela lui ayant été prêté et qu'il anéantira sa propre existence (en Dieu) (il a reçu son existence de l'Impératif de l'Etre Nécessaire), il effectuera alors le passage de ce monde périssable au monde de la réalité suprasensible en vertu de la parole divine: Toute chose retourne à son origine, accomplissant ainsi son retour. Voici la loi du commencement et du retour: "Chaque chose retourne à son origine, l'or pur, l'argent et le plomb"².

1. NAŞIRODDIN TÛSÎ, Maţlûb al-Mo'minin, p.44

2. Id, *ibid*, p. 46

Un auteur post-Alamûti insiste sur le fait que le retour/^{ne} peut s'effectuer que si l'on a reconnu l'Imâm de son Epoque: "On dit que l'origine est le rassemblement des parties composantes et que le retour de l'âme est la dissolution de ces mêmes parties. Il est vrai que cette sorte d'origine et de retour s'applique aux minéraux, aux plantes, aux animaux et à certains hommes qui ne répondent pas totalement à la qualification de l'individu humain.

Cependant pour les âmes humaines qui ont la connaissance et sont douées des réalités métaphysiques (ḥaqâ'iq) leur origine et leur retour sont incontestablement éternels... L'âme rationnelle qui a acquis la perfection fait son eschatologie vers l'Impératif existenciateur (amr-e Kî) dont l'épiphanie est le le Soi (dhât) de l'Imâm. Ainsi l'âme devient connaissante quand elle connaît l'Imâm de son Temps. Comme Dieu le dit au Prophète dans le Qorân (30/30): "Acquitte-toi de la Religion en ḥanîf selon la conception originelle qu'Allah a donné aux Hommes . Nulle modification à la création d'Allah ! C'est la Religion immuable.(...) Le ta'wîl de ce verset serait: "O Prophète connais ton Imâm et ton Dieu afin que tu obtiennes la Religion vraie qui est la Fiṭrat de Dieu; elle indique les dignitaires célestes et les Hommes qui sont venus avec elle c'est à dire les dignitaires du hiérococosmos et leurs gnostiques car ces ḥodûd-e Dîn sont les indices des ḥodûd célestes dont on a spécifié l'individuation. Quand le voile de l'individualité sera enlevé, il ne demeurera que ce qui existait originellement, ainsi qu'il est dit dans le Qorân (28/58): "Toute chose va périssant hormis sa Face"

c'est à dire tout périt excepté la Face de cette chose qui est l'Imâm. Cela est l'origine et le retour."¹

Le même auteur explicite le sens de l'origine et du retour en répétant que ceux-ci dépendent principalement de la reconnaissance en ce monde de la Lumière imâmique, reconnaissance que les Prophètes devaient enseigner aux hommes. "Sache que le retour (âkharat) désigne les degrés que l'âme doit nécessairement gravir. Ces degrés existent en vertu de la loi suivante: "Chaque chose retourne à son origine." L'âme a oublié le lieu d'où elle est venue parce qu'elle a revêtu la forme corporelle. Ainsi que le déclare le Qorân (20/II4): "Déjà, nous avons conclu un pacte avec Adam, mais il l'oublia; nous ne lui avons pas trouvé de résolution ferme". Ce qui signifie qu'Adam a une âme humaine qui est en relation éternelle et totale avec son origine, mais à cause de son union avec le corps physique, il a oublié son origine; comme il s'est détourné de la voie par laquelle il devait passer, un verset corânique a été édicté à cette intention(57/I3), (mais on leur dira): " Retournez sur la terre et demandez-y la lumière". Cette révélation est à l'intention des Énonciateurs de la Loi (Hâteghân) et signifie: "O vous qui êtes des Énonciateurs, au cours de votre Appel faites revenir vos peuples vers l'origine (mabda^c) qui est l'Imâmat, lequel est l'Impératif existenciateur(KN), afin que les nations se conjoignent à la lumière de la science (dâneqsh) et de la gnose (ma^crifat)² (...) Sache qu'on appelle origine (mabda^c) le lieu où commença l'effet

1. Sayyed SOHRÂB, Shâhîfa, chap.XXV, pp.51-52

2. Id, *ibid*, chap.XXIV, p.49

(athar) et on appelle retour (ma^Câd) le lieu où l'on retourne. Ce lieu est celui-là même d'où nous sommes venus. Ainsi l'origine et le retour ne se réfèrent qu'à un même lieu. Par conséquent, l'origine et le retour de l'âme pensante (nafs-e nâtiqe), qui a acquis sa perfection, se fait vers l'Impératif existenciateur dont la forme d'épiphanie est le Soi de l'Imâm (mağhar-e dhât-e IImâm)¹.

Dans le contexte du soufisme ismaélien, l'eschatologie débouche sur l'expérience mystique personnelle: "le Migrateur conclut le cycle de l'être, fait se rejoindre les deux arcs de cercle, celui de la descente et celui de la remontée; par le ma^Câd, il est revenu au mabda^C (N.I., 308-309) (...) le compas de la haqîqat ne cesse de dessiner le cercle parfait de l'être (...). Dès que le Migrateur a refermé le cercle, l'Être divin pose sur son front le diadème du khali-fat (p. I39, 1,8); désormais la multiplicité des existences ne lui voile plus l'unité de l'acte d'être, et cette unité ne lui voile pas davantage la différenciation du multiple (N.I., I30)".²

Ainsi la seule possibilité d'opérer son eschatologie, c'est de reconnaître son Imâm et de se soumettre à son commandement; or cela n'est possible qu'en s'intégrant à la solidarité ésotérique ismaélienne (da^Cwat).³ La da^Cwat reçoit en son sein toutes les âmes qui désirent se modeler sur la forme idéale humaine et puiser aux sciences spirituelles pour devenir des gnostiques au sens vrai.

1. Sayyed SOHRÂB, Saḥîfa, chap. XXV, p. 51

2. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 3ème traité, pp. (76-77) trad.

3. Haft-^hâb, chap. VI, p. 48

La spiritualité ismaélienne a conscience de pouvoir assumer cette tâche d'éducation spirituelle car la da^Cwat terrestre se sait le prolongement, et la typification de la da^Cwat céleste éternelle du Plérôme archangélique.¹

Puisque l'eschatologie s'organise en fonction de la relation spirituelle avec l'Imâm, c'est cette loi de la connaissance qui sera à la base de la hiérarchisation des êtres et déterminera leur possibilité et leur condition de surexistence et d'éternité.

a) Schéma eschatologique

Les auteurs d'Alamût sont unanimes à proposer un schéma eschatologique ternaire qui différencie tous les hommes suivant la mesure de perfection de leur connaissance de Dieu. Cette connaissance se rapporte toujours, rappelons-le, à l'Imâm du Temps. Ces trois groupes sont ceux que mentionne le Qorân (35/29): "Parmi eux il en est qui se lèsent eux-mêmes . Parmi eux il en est qui sont en direction du but. Parmi eux, il en est qui sont en tête par les bonnes actions, avec la permission de Dieu"².

Il y a ceux qui n'ont aucune possibilité de surexistence: ce sont les adversaires de la Religion (ahl-e tađđâd). Ils ont pour retour l'Enfer éternel qui est la non-existence.

1. Cf. ^CAlî b. Moĥammad AL-WALÎD, Jalâ' al-^Cocûl wa zobdat al-Maĥsûl, éd. ^CÂdal ^CAWWÂ, Montakhabât Ismâ^Cfilywa, pp.152-153.

2. Sayyed SOHRÂB, Şahîfa, chap.XXXIII, p.63.

Ce sont les hommes qui ont choisi de devenir démons en puissance. Abû Ishâq mentionne que certains hommes de ce groupe s'incarnent dans le monde animal pour effectuer leur châtement. Cette idée de métempsychose est cependant étrangère à l'ismaélisme puisque Abû Ya^cqûb Sejestâni et Nâsir-e Khoeraw qui d'ailleurs soupçonna injustement Sejestâni d'avoir professé le tanâsokh (métempsychose)¹ l'ont tous deux catégoriquement rejeté. Aucune oeuvre d'Alamût n'en fait mention même là où il est question des trois catégories d'hommes dont parle notre texte.

Il y a ensuite les membres de la da^cwat qui sont rangés en deux catégories. Ceux de la première catégorie n'ont pas encore atteint à l'angélité en acte à laquelle prépare la da^cwat ismaélienne. Ils sont dans un état provisoire, état intermédiaire entre le démon en puissance et l'ange en puissance (ahl-e tarattob) et que l'on désigne par péri. Pour comprendre ce schéma des deux catégories dans notre texte, il faut attribuer la situation de péri à l'homme qui n'est ni ange ni démon se trouvant dans une situation médiane, et ne pas l'entendre des démons et des fantômes comme semblerait l'indiquer la lecture de notre texte.² Leur retour dépendra de leur puissance à surpasser leur double virtualité afin de naître à l'angélité réelle.

1. Cf. SEJESTÂNI, Kashf al-Mahjûb, ed. H. CORBIN, p.17

2. Dans le Haft-Bâb-e Bâbâ Sayyidnâ où Abû Ishâq a certainement puisé, il n'y a pas d'ambiguïté: Les hommes qui ne sont pas arrivés par la (pratique) de la vertu, au degré de l'ange et qui n'ont pas non plus pratiqué la méchanceté, ne seront pas comme des démons (dîv) mais ils sont appelés ange en puissance (péri).", chap.V, p.30.

La deuxième catégorie comprend les membres supérieurs de la da^Cwat, qui sont parfaits, car ils ont réalisé en eux-mêmes cet état angélique et ils professent l'Unicité de Dieu parfaitement (ahl-e waḥdat). C'est pourquoi on les désigne comme le Paradis en acte alors que les dignitaires inférieurs imparfaits dans la profession de l'Unicité divine sont, par rapport à eux, appelés Paradis en puissance.

Cette division des êtres a été évoquée par notre auteur dans son troisième chapitre (p.21) ainsi que le thème de l'angélogologie traité ^{à l'acte} dans le quatrième chapitre (p.28).

Naṣīroddīn Ṭūsī différencie la forme de retour de chacune de ces catégories en fonction de son rapport avec l'Être Nécessaire.

Il dit que "ceux qui s'opposent à la Religion vraie, il s'agit des ahl-e taḍḍād, n'ont point d'origine (mabda^C), et de retour (ma^Cād) ni corporels ni spirituels (...) ¹ Disciples de la fausseté (...) ils demeurent dans un état de frustration parce qu'il leur est impossible d'atteindre à la condition de l'Être Nécessaire."²

Quant aux croyants répartis en degrés dans la Religion (ahl-e taratob),⁴ ils ont à la fois une origine et un retour tant corporels que spirituels.³ (...) Disciples de la Vérité, ils sont encore dans une hiérarchie de croyants faibles. Ils atteindront à l'état de l'Être Nécessaire à partir de leur

1. NAṢIRODDĪN ṬŪSĪ, Tasawwōrāt, chap.XXI, p.65 du texte.

2. Id, *ibid*, p.60 du texte.

3. *id*, *ibid*, p.65

existence en puissance.¹ Tandis que pour ceux qui ont déjà atteint la connaissance de l'Unité divine (ahl-e wahdat), qui est la réalité des réalités spirituelles, on peut dire qu'ils n'ont ni origine ni retour, ni corporels ni spirituels; en effet, ils ne sont pas réellement séparés du monde de l'Unité et il ne leur est donc pas nécessaire de le rejoindre. Cependant, les formes d'existence étant relatives, ils ont, relativement parlant, une origine et un retour corporels et spirituels car, bien qu'en réalité ils ne soient pas venus à ce monde illusoire, ils y sont présents, relativement parlant (...).² Ceux-là ont atteint à la condition d'Être Nécessaire, ils sont donc dispensés de s'efforcer d'atteindre à ce degré."³

A un autre moment, le même auteur classe ces groupes d'après leur ontologie. Les adversaires de la Religion ont une existence partielle (wojud-e jozwi). Ils ont ainsi une origine et pas de retour. Les dignitaires de la hiérarchie spirituelle ont une existence partielle tournée vers l'existence totale. Ils tendent à atteindre leur retour. Ceux qui sont intégrés dans l'unité, jouissent de l'existence totale. Leur origine est identique à leur retour. Il y a, en plus, une existence qui transcende l'existence partielle et l'existence totale. On ne peut en discuter en raison de sa Sublimité et de sa Magnificence".⁴

Dans les textes de tradition fatimide l'eschatologie

1. NAŞIRODDIN TŪŞI, Taşawworât, chap. XXI, p.60 du texte;

2. Id, *ibid*, p.65

3. Id, *ibid*, p.60

4. Id, *ibid*, p.59.

des êtres s'effectue également par l'ascension progressive des degrés de la da^cwat, chaque dignitaire s'exhausse au degré du dignitaire qui le précède et lui est supérieur, et ainsi de proche en proche jusqu'à l'Imâm.¹

Nous avons pu lire dans ces chapitres que les auteurs d'Alamût s'accordent sur ces points.

L'homme-ange se distingue des autres hommes par sa fidélité à Dieu, par sa conduite vertueuse² et son commerce avec ceux qui professent l'Unicité divine. C'est à lui qu'il est fait allusion dans le Qorân 6/9: "Si (de cet Envoyé) Nous avions fait un Ange, Nous aurions fait un homme de celui-ci et revêtu de vêtements semblables aux leurs".³

Naşiroddîn ʔûsî précise que l'atteinte à l'angélicité est la résurrection: "La résurrection de l'humanité se fait par l'union au degré le plus élevé de la force angélique"⁴

Abû Ishâq revient à l'idée qu'il a développée au début, à savoir que toutes les Entités dans le monde spirituel assument la forme humaine. Ces idées sont puisées dans le Haft-Bâb composé par un auteur anonyme où l'on dit presque dans les mêmes termes: "A présent tu peux t'apercevoir objectivement que la Pierre Noire et la Pierre Blanche en ce monde sont représentées par des hommes. Il en va de même pour le Calame, Iawh, le Trône, l'Esprit (Rûh al-Amin), l'Esprit divin (Rûh al-qods) - tout ce dont tu parleras et tout ce que tu verras en ce monde a la forme humaine (mardomi). Dieu, dans l'autre monde, assume cette Forme humaine, car quelle connaissance peut-

u

1. Hâtim b. Ibrâhîm al-HAKIMÎ, Risâlat Zahr Badhr al-Haqâiq, ed. CADOL CAWÂR, Konlakhâbit- Ismâ'îlyya, pp.172-173.
2. Haft-bâb, chap.VI, p.48
3. Haft-bâb-e Bâbâ Sayyidnâ, chap.VI, p.29
4. NAŞIRODDIN ʔŪSÎ; Maqawirât, chap.XXI, p.61 du texte.

on avoir de Lui s'il ne revêt pas cette Forme ? Ce monde est un objet de connaissance parce qu'il est objet de vision et individuellement déterminé (mo^cayyan wa moshakhas)".¹

3. Sens du Paradis et de l'Enfer

Le fait que le Paradis et l'Enfer sont représentés par l'individu humain montre à quel point la spiritualité ismaélienne a tenté de rapporter à la condition de l'homme d'ici-bas tout ce que les religions littérales relèguent dans le monde de l'au-delà comme un mystère que l'homme ne peut atteindre que dans un moment "à venir".

Ainsi, les Ismaéliens croient que toutes les représentations et les descriptions que l'on trouve dans le Qorân au sujet du Paradis et de l'Enfer se réfèrent à l'homme de ce monde, à ses actions, à son état d'âme car il en est le chiffre et le symbole. Cette idée de l'homme-symbole, Abû Ishâq l'a soulignée dans le quatrième chapitre.(p.30).²

Naşiroddîn ʔûsî a étudié cette question plus en détail dans une analyse faite au sujet de la hiérarchisation des

1. Haft-Pâb-e Bâbâ Sayyidnâ, chap.V, p. 30-31;
Il est intéressant de noter que dans la spiritualité occidentale, ces idées ne sont pas étrangères car on voit E. Swedenborg enseigner que le Ciel et tous les Anges qui l'habitent ont la forme humaine. Il ajoute que tous les êtres de ce monde du plus petit au plus grand sont une correspondance de ce qui existe dans le monde spirituel; il en est ainsi parce que ce bas monde est à l'image du monde spirituel. Cf. E. SWEDENBORG, Le Ciel, ses merveilles et l'Enfer d'après ce qui a été vu et entendu, pp.59-60, 70-92. N° 73 à 86 et N° 87 à 115
2. Cf. NAŞIRODDÎN ʔŪSÎ, Ṭaqawworât, chap.XV, p.43 du texte.

êtres des deux mondes, Naşîroddîn conclut que chaque être de degré supérieur représente un Paradis pour l'être de degré inférieur¹. Tous les auteurs ismaéliens ont également répété cette idée en l'appliquant particulièrement aux dignitaires de la hiérarchie spirituelle comme on le lira plus loin dans notre étude.

Naşîroddîn étend cette notion à l'homme même et déclare que les qualités et les aptitudes qu'il possède constituent son Paradis tandis que ses défauts et ses incapacités sont son Enfer. Par exemple, l'homme qui ignore ce qui est vrai et ce qui est faux (haqq wa bâtil) et qui n'a pas la connaissance du monde matériel par son corps, ni celle du monde spirituel par son âme, celui-là vit le véritable Enfer. Tandis que s'il arrive à se connaître lui-même, en connaissant son Seigneur, alors il atteint au véritable Paradis.²

Ce même auteur ajoute que le Paradis et l'Enfer peuvent en ce sens être personnifiés. On peut dire ainsi que toutes les formes d'obéissance et de dévotion à Dieu, ainsi que les actes méritoires tels que la prière, le jeûne, l'aumône peuvent être personnifiés.

Lorsqu'on se réfère à ces notions, on cite en effet le nom d'une personne qui porte en elle la possibilité de ces actions bonnes et méritoires et qui a l'habitude de les accomplir.³ "Similairement, chaque vraie pensée, chaque parole sincère ou chaque action noble a une force spirituelle

1. Ibrâhîm AL-HÂMIDÎ, Kanz al-Walad, p.163

2. NAŞIRODDÎN TŪSÎ, Taqnwwarât, chap.XV, p.44 du texte.

3. Id, ibid, chap.XV, p.44 du texte.

(ruhâniyyat), c'est à dire qu'un ange assiste l'âme dans son élévation de manière à lui faciliter la progression dans les degrés de perfection tout au long de son cheminement vers son retour et sa rejonction avec sa source originelle. On peut dire que cette âme est celle d'un ange "sacro-saint" et que les forces spirituelles qui sont la pensée, la parole et l'acte constituent ses éléments et ses influences (ajzâ wa âthâr). Cet ange serait un homme comme le confirme le Qorân (6/9): "Si de cet Envoyé nous avons fait un Ange. Nous aurions fait un homme de celui-ci". Inversement, toute pensée ou parole fautive et tout acte vil ont une force démoniaque qui jette l'âme au plus bas degré de l'Enfer (...) Ainsi, cette âme diabolique (nafs-e shaytânî) peut être, comme le dit le Qorân (6/II2): "... des hommes démoniaques ou des Jinns..."¹

Cette conception du Paradis et de l'Enfer trouve un remarquable écho chez un auteur shî^cite, Moḥammad Karîm Khân Kermânî (ob. 1288/1870): "Toutes les descriptions du Paradis (châteaux, houris, eau vive, plantes, arbres, oiseaux, chameaux, chevaux) sont des attributs et des qualifications de l'homme même; elles sont les manifestations extérieures de son être intérieur"². L'homme-Paradis est pour Karîm Khân celui en qui la dimension de lumière prévaut sur la dimension de ténèbre. Dans la perspective ismaélienne, il représente un des dignitaires de la hiérarchie spirituelle; en effet, la da^cwat ismaélienne se désigne elle-même comme le Paradis en puissance où les occupants et tous ceux qui y pénètrent

1. NAŞIRODDÛN ʔŪSÎ, Taqawwârât, chap. XV, p. 44-45 du texte

2. Cf. H. CORBIN, Terre céleste et corps de résurrection, p. 348.

par leur adhésion à l'"Ordre Ismaélien" doivent (après avoir accompli l'ascension "du ciel" de leur être) éclore à l'état du Paradis en acte. Ce Paradis en acte est typifié également par une personne qui se tient au sommet de la hiérarchie spirituelle: c'est le Hojjat de l'Imâm. Nous avons eu l'occasion de rappeler que le croyant parfait était Salmân Fârsî: il représente le Paradis en acte, car par "sa proximité de la Volonté divine", pour parler le langage de M. K. Khân Kermânî, sa dimension de lumière prévaut sur sa dimension de ténèbre.¹ Or, l'ascension des degrés "du ciel de son être" équivaut dans l'Ismaélisme à la croissance de l'ange en puissance; elle s'achève dans l'éclosion de l'angélicité en acte.

Une autre oeuvre mentionne Salmân dans les termes très semblables à ceux de notre texte: "Hazarat 'Alî a dit: Celui qui désire voir la personne qui incarne la réussite (şawâb) ou le Paradis éternel doit le rechercher (le contempler) à travers l'homme qui convoque les créatures à Dieu, qui connaît Dieu et qui ne montre aucune avidité envers la Religion. Le Prophète -que la Paix soit sur Lui - a dit à ce sujet: 'Salmân est une des portes du Paradis". Puisqu'il y a des hommes au Paradis, son gardien est aussi un homme. Dans un autre hadîth, le Prophète dit: "Salmân est l'âme du Paradis".

Puisque l'âme du Paradis est un homme (une âme humaine) il ressort que la forme du Paradis est celle d'un être humain (mardî). On dit aussi dans les Epîtres Sacrées que la personne qui incarne le châtement, la torture, est dans l'Enfer

1. H. CORBIN, Terre céleste et corps de résurrection, p.347

mais cela est une constatation secondaire; en premier lieu, il faut, pour une raison logique qu'elle soit elle-même l'Enfer

Réciproquement c'est la personne de l'adepte qui doit se conformer à la forme spirituelle de Salmân car il est le Paradis en acte que tous les membres de la da^cwat s'efforcent d'atteindre. C'est donc bien la perfection ou l'imperfection de la connaissance de Dieu qui fait qu'on est dans le Paradis ou dans l'Enfer², ou plus exactement qu'on personifie soi-même soit un Paradis soit un Enfer.

Cet état, un auteur post-Alamûti le décrit dans le passage suivant: "Sache que le Paradis dans le monde intelligible a le sens d'éternité et de connaissance, alors que dans le monde sensible, il a le sens du plaisir. Le Paradis est le lieu des hommes qui professent la Vérité et qui sont éternels. Ce sont les Maîtres de l'exégèse spirituelle (ta'wîl), qui connaissent les vérités spirituelles (ḥaqâ'iq) de la Révélation (tanzîl). La perfection du Paradis s'effectue par ceux qui professent l'Unité de Dieu (ahl-e wahdat), car le Prophète a déclaré en parlant de Salmân: "Le Paradis désire plus Salmân que celui-ci ne désire le Paradis³. Le gardien du Paradis est une personne dont les sens sont soumis à l'intellect et dont les oeuvres sont bonnes. C'est cela le Paradis éternel."⁴ "Chaque wasî et chaque théosophe est un Paradis par son être même (bi dhâti nafsihi janatun)".⁵

1. Haft-Bâb-e Bâbâ Sayyidnâ, chap V, p.30

2. Cf. Haft-Bâb, chap.I, pp.5 et 8

3. Sayyed SOHRÂB, Ṣahîfa, chap.XXXIII, p.62; cf. Khayr KHWÂH, Kalâm-e Pîr, chap.VII, p.107 du texte;

4. Sayyed SOHRÂB, Ṣahîfa, chap.XXXIII, p.63

5. AL-AD'AYYAD, al-Majâlis, t.I, p. 67.

Dans le contexte de la spiritualité d'Alamût, Salmân est le prototype du Paradis dont le rang dans la da^cwat est celui du Hojjat de l'Imâm, chargé de l'ésotérique.

Dans le contexte de la spiritualité fatimide, le Paradis est l'Intelligence Cosmique typifiée sur terre par l'Envoyé de Dieu et après lui par son légataire spirituel (wasî), l'Imâm. Le premier est décrit comme étant le Paradis lui-même, le second comme celui qui aide le croyant à accéder au Paradis et qui en permet finalement l'entrée, car il en est la porte. La porte ne peut s'ouvrir que par la clé qui est la profession de l'Unicité divine énoncée dans sa pureté et sa vérité.¹

Nâsir-e Khosraw conclut: "La porte fermée du Paradis est donc le Prophète (Paix sur lui et sa descendance) la clef en est l'attestation de l'Unicité divine, le croyant est celui qui prend la clé, l'Imâm est celui qui fait mouvoir la clé dans la main du croyant jusqu'à ce que s'ouvre la porte ainsi que l'affirme le Qorân (34/25): "Dis: Notre Seigneur nous réunira tous et tranchera entre nous en toute justice. Il est l'Omniscient qui ouvre". Cela signifie: quand les hommes auront agréé la Religion du Prophète, ils seront rassemblés avec lui, alors le Maître du ta'wîl (l'Imâm) dénouera les liens de la shari^cat par l'exégèse spirituelle (ta'wîl) afin que le croyant sache le but qui se cachait sous la shari^cat et sous les paraboles et qu'il oeuvre selon la perception intérieure (ba^sîrat)"². Parallèlement al-No'ayyed a dit: Celui qui prononce la shâhâdat dans sa pureté, entre au "Paradis".³

1. Cf. Nâsir-e KHOSRAW, Wâih-e Dîn, pp.33-35;

2. Id, *ibid*, pp.36-37.

3; al-Balâghis, t. I, p. 51.

Un auteur syrien du XV^{ème} siècle, contemporain d'Abû Ishâq, discute aussi de l'état paradisiaque. Cet état il l'assigne à l'homme en acte (insân bi'l fa^cil), qui a progressé jusqu'au septième degré d'une hiérarchie commençant par le minéral, le végétal, l'animal, l'homme en puissance, le génie et l'ange.

Il fait correspondre ce degré, dans l'embryologie qorânique, à celui d'une autre création (al-khalq al-âkh-ar). Ces hommes paradisiaques sont vivifiés, précise-t-il, et ont acquis la forme spirituelle éternelle (al-şûrat al-rûhâniyya) grâce aux sciences divines qu'ils ont recherchées auprès des Maîtres du ta'wîl, gardiens de la sharî^cat de Moḥammad.¹

On comprend dès lors que si les Imâm, sont après les Prophètes, les trésoriers de la Science divine, Science selon laquelle se modèlent les âmes, à plus forte raison, tout homme qui voudra atteindre à l'état de connaissance parfaite et jouir ainsi du Paradis, doit s'aggréger à l'Ordre ismaélien (da^cwat). Les membres de cet Ordre, comme nous le verrons ci-après, sont répartis en des grades différents qui représentent chacun un degré dans la connaissance parfaite.

1. Cf. Abû FIRÂS, Kitâb al-Idâh, pp. 27, 30-31.

DEUXIEME PARTIE

I. LA DA^CWAT

Nous avons noté précédemment que la hiérarchie spirituelle (hodûd-e Dîn) a pour raison d'être fondamentale de témoigner pour une hiérarchie céleste à laquelle elle s'origine et dont elle épouse les modes d'être et de connaître les fonctions et les activités. Ceci explique le souci des auteurs ismaéliens, surtout de ceux de la période fatimide, de dresser les correspondances de ces deux hiérarchies dans le monde supérieur, céleste et le monde inférieur, physique.

Gardiens de la Science divine, Science qu'ont déposée en eux leurs homologues célestes, les dignitaires de la da^Cwat terrestre ont pour fonction d'initier à cette gnose ceux des humains qui le désirent et qui sont aptes à porter à leur tour le dépôt divin .

La gnose étant un facteur salvateur et vivificateur de l'âme, toute la da^Cwat se présente alors comme un organe de salut, un "Paradis en puissance" où les âmes se purifient de leur densité matérielle. Elles reconquièrent, d'ascension en ascension, le "Paradis perdu" , c'est à dire le "Paradis en acte", lot des Intelligences archangéliques du Flérôme céleste d'où Adam et Eve et toute l'humanité de notre cycle d'occultation sont exclus momentanément.

II. SCHEMAS DES HIERARCHIES

Tous les auteurs ismaéliens reconnaissent la nécessité de ces hiérarchies, dans les deux mondes, mais chacun les a visualisées d'une manière qui lui est propre.

Nous ne chercherons pas à expliquer la cause de ces différences dans les dénominations, dans les effectifs ou dans les fonctions, la question étant trop complexe; nous nous limiterons à faire quelques observations.

Les auteurs fatimides et yéménites ainsi que ceux d'Alamût ont établi des formes de hiérarchies dont la structure varie selon le phénomène avec lequel ils veulent les mettre en correspondance, ou établir la balance. La base de cette balance fut parfois, les dix Intelligences Archangéliques du Plérôme céleste (cf. H. Kermâni, *al-Mo'ayyad fi'd-Dîn al-Shirâzi*), les cinq Anges intermédiaires chargés de faire descendre la Révélation (cf. Sejestâni, *Ja^Cfar b. Mansûr al-Yaman*, *Nâsir-e Khosraw*, *Ibrâhîm al-Ĥâmidî*, *Sayyed Sohrâb Walî Badakhsânî*) ou tout ce qui dans le monde physique est structuré sur le nombre sept comme les sept cieux, les sept Jours de la Genèse, les sept phases dans l'embryologie humaine, les sept Énonciateurs de la Loi (^CAlî b. al-Walîd et presque tous les auteurs d'Alamût et post-Alamûti).

Abû Ishâq se classe dans ce dernier groupe. Il demande au croyant d'observer l'homme et la structure du cosmos pour comprendre que tout est structuré suivant un ordre septénaire. C'est pourquoi, dit-il, la Religion ésotérique

est établie sur le même modèle.¹

Dans notre texte, Abû Ishâq se contente d'énumérer les sept rangs de la da^Cwat sans s'étendre sur leur fonction. Il passe complètement sous silence, comme d'ailleurs tous les auteurs d'Alanût, les activités religieuses des Dâ^Cî et leur méthode d'enseignement. Aucune précision n'est donnée sur le contenu de cet enseignement ni sur la formation des prédicateurs eux-mêmes. On sait seulement qu'ils pouvaient être promus à un grade spirituel quand ils étaient instruits, initiés et avaient fait preuve de leur capacité dans la prédication et l'enseignement. Les épreuves et l'enseignement étaient plus difficiles et plus importants à mesure de leur progression dans la hiérarchie spirituelle qui compte sept degrés depuis le néophyte jusqu'à l'Imâm. Rappelons qu'Abû Ishâq fut promu au rang de licencié majeur (Ma^C'dhûn-e akbar), le troisième degré dans la hiérarchie spirituelle, par le Hojjat de son époque Khwâje Qâsim. Il dut son agrégation à l'Ordre ismaélien à l'enseignant (Mo^Callem) à qui on avait assigné pour sa prédication la localité (jazira) du Qohestân.²

Il s'attarde plus longuement sur le Hojjat de l'Imâm, constituant "l'anneau" entre l'Imâm et les dignitaires inférieurs. Son ministère comme nous le verrons plus loin est aussi important que celui de l'Imâm vers qui il appelle les âmes.

1. Haft-Bâb, chap.VII, p.59

2. Id, chap.1, p.9.

Les ḥodūd-e Dīn¹ sont ici dans l'ordre ascendant

- 1) le néophyte (Mostajib).
- 2) le licencié mineur (Ma'dhūn-e asghar)
- 3) le licencié majeur (Ma'dhūn-e akbar)
- 4) l'enseignant (Mo^callem) ou l'attaché (lāhīq)
- 5) le prédicateur (Dā^ci)
- 6) la Preuve suprême (Hojjat-e a^czam)
- 7) l'Imām

Ils forment ensemble un seul corps, une seule âme, chaque dignitaire inférieur étant relié au dignitaire supérieur et forment ensemble un couple comme le forment, dans le monde corporel, l'époux et l'épouse.

Nous avons signalé cette relation en parlant du mode de transmission de la connaissance (chap.III, p.19) où l'un des partis assume le rôle de l'époux, celui qui dispense la connaissance, alors que l'autre assume le rôle de l'épouse, celle en qui est déposée cette connaissance. Chaque dignitaire inférieur aspire à conformer sa connaissance à celle du dignitaire supérieur afin de s'élever à son rang, alors que celui-ci également entretient la même aspiration envers son maître et guide qui est sa "limite" supérieure (ḥadd).

Nous avons souligné, dans le cinquième chapitre, que chaque exhaussement à un nouveau rang est une résurrection. Cette

1. On peut faire correspondre cette hiérarchie au Qorān Cosmique (kitāb-e ʿālam) et au Livre révélé, le Qorān (kitāb-e monazzal) que nous propose le texte de Lāhiji ; Voir tableau établi par H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 3^{ème} traité, p. (38) et ss. Cf. *supra*, pp. 180-181

série de résurrections s'achève pour le néophyte au rang du Hojjat suprême de l'Imâm car, à ce niveau, s'opère chez l'adepte la nouvelle naissance et l'atteinte à l'angélécité en acte, l'actualisation en son être du Paradis véritable.

1. Le néophyte

Cette virtualité est même conférée au dignitaire le plus faible de la da^cwat, le néophyte et c'est pourquoi, Dieu dans le Qorân le donne en exemple pour montrer à quelle puissance peut atteindre le vrai croyant et comment son désir d'être initié à la gnose lui donne la supériorité sur le croyant littéraliste.¹

Nâsir-e Khosraw soutient la même idée dans le passage suivant, où il donne cependant une interprétation différente du verset 2/24: "Dans le hiérococosmos, le néophyte est au rang de l'humanité dans le monde corporel ; sa limite supérieure est le licencié (Ma'dhûn) tout comme la "limite" du corps est la terre. La limite du licencié est le prédicateur (Dâ^ci) et la limite de celui-ci est le Hojjat tout comme la limite de l'eau est l'air. La limite du Hojjat est le Bâb (Seuil) et la limite de celui-ci est l'Imâm tout comme la "limite" du feu est la sphère (falak). Tous ces éléments d'un même ensemble, sont liés l'un à l'autre. De la même manière, dans le monde de la Vérité ésotérique (haqiqat) tout est lié, depuis l'Imâm véritable qui est semblable à la

1. Cf. Haft-Râb, chap.VI, p.49

particule la plus petite de la terre, de sorte que rien n'est laissé en dehors du système...

Chacun des dignitaires que nous avons mentionnés est un Imâm pour celui qui occupe un rang immédiatement inférieur à lui. C'est ainsi que Dieu a dit (Qorân 17/73): "Le Jour où Nous appellerons tous les hommes avec leur Imâm..." Ce verset signifie Nous convoquerons le néophyte (Nostajib) avec le Ma'dhûn, celui-ci avec le Dâ^Ci, celui-ci avec le Hojjat, celui-ci avec le Bâb, celui-ci avec l'Imâm, celui-ci avec l'Asâs et celui-ci avec le Prophète législateur (Nâtîq). Le Prophète a déclaré à ce propos. "Nous sommes de la Lumière de Dieu et nos Shi^Cites sont de l'Arbre béni qui a des racines, des fruits et des feuilles dont est pourvu tout arbre. Selon ce hadîth, (il ressort) que tout vrai (mo'mîn) qui a prêté serment d'allégeance à son Imâm, fait partie des descendants de Moç^çâfâ (Paix sur lui) et est de la Lumière divine. Son eschatologie se fait là où a lieu l'eschatologie de cet Arbre béni dont il est une feuille. Ainsi, quand le mo'mîn joint la vraie famille sainte et accepte la doctrine vraie et s'y soumet extériquement et ésotériquement, il pénètre dans le cercle de l'Imâm, en dépit de sa faiblesse dans le monde et tient un rang élevé selon ses mérites. Dieu le confirme dans le Qorân (2/24): "Certes Dieu n'a pas honte de proposer en parabole quelque moucheron et ce qui est en dessus" Le ta'wîl de ce verset indique que ce moucheron, petit tel qu'il est, ressemble à un éléphant qui est le plus gros animal. Donc le moucheron n'est pas si faible qu'on ne puisse lui conférer cette ressemblance de forme.

Cette parabole se réfère au néophyte faible qui spirituellement est un moucheron. Quand il scelle le serment avec l'Imâm de son époque et lui obéit dans la mesure de sa capacité, il reçoit, dans cette faiblesse, une part du pouvoir de son Seigneur tout comme le moucheron a la forme d'un éléphant dans le monde créaturel, en dépit de sa faiblesse. C'est pourquoi, continue le même auteur, quand l'homme (...) obéit aux dignitaires terrestres il retourne au Créateur qui est l'Intelligence (Caql) et, à travers elle, il parviendra au monde céleste. Sa dévotion envers Dieu sera une dévotion de reconnaissance comme l'est celle de l'Intelligence Cosmique, et il n'aura pas d'autre forme de dévotion. Quand l'âme du serviteur obéissant atteint le monde céleste, il n'a pas d'autre manière d'offrir sa dévotion que celle-là. Comme Dieu le confirme à propos de ceux qui bénéficient de la paix dans le Paradis (IO/IO-II): "Là, leur invocation sera : Gloire à Toi, ô mon Dieu; la salutation qui là (les accueillera) sera: "Salut" et la fin de leur invocation sera "Louange à Dieu, Seigneur des mondes."¹

2. L'enseignant (Mo^Callem)

Abû Ishâq mentionne au dessus du couple de licenciés (Ma'dhûn) le rang de l'enseignant (Mo^Callem) qu'il désigne par le terme ancien de lâhiq, littéralement associé, attaché,

1. Nâsir-e KHOSRAW, Shîsh Faql (Six Chapters) éd. W. IVANOW, pp. 54 à 56 du texte.

investi de sa fonction par le Hojjat suprême. Ce rang est donc intermédiaire entre le licencié majeur et le Dâ'î, cependant pour une raison peu claire, notre auteur fait figurer le Lâhîq (à la page 63) au rang immédiatement inférieur au Hojjat.

M. W. IVANOW relève ce terme dans les textes ismaéliens du X^{ème} siècle où il est utilisé tantôt à la place de Dâ'î en guise de taqîya avant l'avènement de l'ismaélisme en Afrique du Nord,¹ et tantôt comme équivalant de Hojjat.² Le système écotérique fatimide dénombre douze Hojjat de jour et douze Hojjat de nuit, chacun à la tête d'une province, (jazīra). Ce terme jazīra, littéralement île, représentait à l'époque fatimide des provinces où vivaient des colonies ismaéliennes, provinces qui s'étendaient en dehors de l'Empire fatimide et qui englobaient des groupements de population ayant la même ethnie, la même langue, la même nationalité. Un auteur du début du VII^e/XIII^es Sayyidnâ 'Alî b. al-Houayn b. al-Walîd partage la population du monde en douze sections (jazīra)³; il est le premier à nous renseigner sur cette répartition géographique.

Ce terme de Lahîq disparaît complètement dans les écrits postérieurs à Abû Iuhâq.

-
1. W. IVANOW, Studies in Early Persian Ismailism, p.14
 2. Id, *ibid*, p.15, in Kitâb al-Jalâh (d'Abû Hâtim Râfî IV/X^es).
 3. Ce sont les Arabes, les Turcs, les Berbères, les Nègres, Rûm (byzantin et l'Europe en général), les Abyssins, les Khazars, la Chine, Daylam (= la Perse dans son ensemble), les Slaves (Saqâliya), l'Inde (= l'est de l'Afghanistan, Sind, Inde en général). Voir Id, Rise of the Fatimids, p.21, note 1.

3. Le prédicateur (Dâ'îf)

Le rang suivant celui de l'enseignant est occupé par le prédicateur (Dâ'îf).

Le titre de prédicateur représente une grande distinction. Le Prophète a appliqué ce terme à sa propre mission et il ne peut être conféré qu'aux trois cent treize rasûl ou grands Prophètes que Dieu a missionnés au cours de l'histoire à différentes nations pour prêcher la vraie Religion. La da'wat, comme l'a souligné l'imâm Ja'far Şâdiq, est une tâche difficile, qui implique une immense responsabilité. Personne ne peut l'assumer sinon un Prophète envoyé, un Ange de haut rang ou un vrai croyant dont le cœur a été éprouvé pour la foi.¹

La fonction de ce dignitaire représente sans doute dans la da'wat l'élément le plus mobile et le plus actif, par le fait que les pouvoirs dont il est investi lui confèrent une grande liberté de mouvement et d'action et qu'il peut, contrairement au No'callam, porter le message islamique au-delà des frontières d'une région définie.²

Ce sont les Dâ'îf qui firent connaître l'islamisme dans les pays lointains. C'est grâce à leur compétence et à leur esprit d'organisation que le mouvement fatimide et celui d'Alamût acquirent leur vitalité et jouirent d'un grand succès.

Certes les responsabilités du Dâ'îf étaient immenses et le candidat devait posséder des talents exceptionnels et

1. Cf. W. IZANOW, The Organization of the Fatimid Propaganda JOURNAL, vol.15, p.30, 1951

2. Cf. Hakl-e-Shih, chap.VI, p.50.

une formation complète pour être à la hauteur de sa mission.

Comme le décrivent les auteurs ismaéliens, l'Imâm laissait un Dâ'î entièrement indépendant lorsqu'il l'envoyait vers une communauté: il n'intervenait pas dans son oeuvre et ne lui donnait que des directives et des instructions générales pour ses disciples, tout comme l'époux ayant déposé son sperme dans le sein de son épouse, n'intervient pas dans le développement de l'embryon et se limite simplement à nourrir et à protéger sa femme.¹ Cette image, Khayr Khwâh la reprend pour désigner la relation qui existe entre le Pîr et le néophyte.²

Remarquons un point doctrinal important au sujet de la notion de Dâ'î. Abû Ishâq, comme les auteurs d'Alamût et ceux d'après Alamût, a placé au sommet de la hiérarchie spirituelle la triade de l'Imâm, du Hojjat, et du Dâ'î. Mais contrairement à Khayr Khwâh, il ne fait pas ressortir nettement la régression du rang de Prophète à celui de Dâ'î. Rappelons que dans la tradition fatimide, le Prophète avait le rang de la Première Intelligence (‘Aql-e Koll) du Plérôme céleste. Ce rang, le Prophète le tient encore dans notre texte où notre auteur cite les dénominations traditionnelles données au Nâtîq (Prophète législateur) et à l'Asâs (fondement de l'Imâmat)³.

Mais déjà dans la préface et à la fin du quatrième chapitre (p.33) Abû Ishâq mentionne le Prophète sous la protection

1. Cf. W. IVANOW, The Organisation of The Fatimid Propaganda, vol.15; p.4

2. Khayr Khwâh, Tasnifât, p.17

3. Voir Hafâ-rah, chap.IV, p.32.

et le soutien de l'Ame Cosmique. Or nous savons que les textes d'Alamût et dans ceux d'après Alamût, on trouve la triade des hypostases Impératif divin (Amr-ilâhî), Intelligence Cosmique (ʿAql-e Koll) et Ame Cosmique (Rafs-e Koll) comme homologues de l'Imâm, du Hojjat et du Dâʿî. Cette hiérarchie est nette chez Naṣīroddīn Tūsī et est plus accentuée chez Khayr Khwâh qui, lui, assimile le rang de Prophète à celui de Dâʿî. Ainsi dit-il "chaque Prophète est missionné par le dernier Imâm de la période précédente ou, par son Hojjat envers qui il est comme Moïse le fut à l'égard de Khezr (Khadîr)".¹ Pendant la période prophétique commençant par Adam, chaque Prophète a été à la recherche du Hojjat de l'Imâm et reçut de lui l'initiation à la gnose.²

"Le Paradis pour Adam, l'Arche pour Noé, la vision pour Abraham, le Mont Sinaï pour Moïse, Marie pour Jésus et Gabriel pour (Moḥammad) Moṣṭafâ sont des symboles du Hojjat".³ Pendant notre cycle, chaque dignitaire de la daʿwat (inférieur au Hojjat) doit, à l'imitation du Prophète (Dâʿî), aller à la rencontre de son Hojjat.

Le dignitaire qui joue sans doute le rôle le plus important dans les textes d'Alamût et sur lequel on insiste particulièrement est le Hojjat de l'Imâm, le sixième degré

1. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 3ème traité, p.(10) in Khayr KHWAH, Siṭâc 27, fol.22 (inédit). Cf. aussi Khayr KHWAH, Shenâcât, p.15

2. Cf. Id, *ibid*, p.17.

3. Id, *ibid*, p.15. Ce fait avait déjà été vérifié par les auteurs fatimides qui ont parlé de l'initiation préliminaire de chaque grand Prophète avant qu'il n'ait reçu sa mission prophétique (voir chap.IV, int. p.140a).

depuis le néophyte, le seuil par lequel doivent passer tous les dignitaires inférieurs dans la connaissance de l'Imâm.

4. Le Hojjat

Le terme Hojjat, dans un sens général signifie la preuve, le garant, le témoignage, l'argument.

Cette appellation fut donnée aux Prophètes en général en tant que garants et Preuves de Dieu envers les créatures. Après eux, les Imâm, en qualité d'héritiers spirituels des Prophètes, revêtirent ce titre de Preuve suprême (Hojjat-e a^Czam répondant pour Dieu envers leurs adeptes. Par suite, le titre de Hojjat fut porté par les dignitaires de la da^Cwat qui se rangeaient sous l'autorité et les ordres directs du Pâb (Seuil) de l'Imâm, comme on peut le voir dans les écrits de tradition fatimide. Comme nous l'avons déjà signalé, ils avaient pour fonction de diriger l'organisation de la convocation (da^Cwat) dans une région définie géographiquement et ethniquement.¹

Cependant, dans le sens fatimide, le terme de Hojjat ne semble pas être équivalent du terme Hojjat ou Pfir tel qu'il est entendu dans l'Ismaélisme post-Alamûti.

Un fait à noter: le terme Pfir répandu en Inde comme équivalent de Hojjat dès l'arrivée des premiers Da^Cf ismaéliens nizari au Sind (XI^e-XII^e s) apparaît en Iran au début du XIV^e siècle, au moment où le soufisme gagne en

1. Voir supra p.324.

importance dans l'ensemble du monde islamique; cependant Abû Ishâq ne l'utilise pas une seule fois dans ce présent ouvrage.

On retrouve ce terme en alternance avec le terme Hojjat chez un auteur prolifique, qui lui est postérieur, Khayr Khwâh, qui fleurit sous les Safavides. Cependant chez lui ce titre n'est pas réservé exclusivement au Hojjat suprême de l'Imâm, il est porté aussi par des dignitaires de la da^Cwat titulaires de différents grades inférieurs.

A cause de son rang et de sa proximité exceptionnel-
le avec l'Imâm, le Hojjat, dans le sens d'Alamût serait en
équation avec le Bâb (Seuil) de la hiérarchie fatimide. Bien
plus, les qualités et la fonction que le Bâb assume au sein
de la da^Cwat sont à peu près ceux du Hojjat-Pir au sein de
la da^Cwat d'Alamût.

H. Kermâni les définit dans son oeuvre maîtresse Rahat al-^CAql
en ces termes: "la position du Bâb (Seuil) est unique parce
qu'il est le seul à posséder la connaissance (le rendant apte)
à faire et défaire "en matière de religion" et qu'il a (pour
fonction) de trancher le discours (fasl'ul-khatâb)"¹.

Concernant sa relation avec l'Imâm, Kermâni déclare:
"De même, le Bâb qui dans le hiérococosmos tient un rang après
l'Imâm, est le premier à recevoir l'ensemble des effets de
l'enseignement (ta^Clîm) et des dons (ifâdat), à cause de sa
proximité avec l'Imâm, lorsque celui-ci l'initie aux ques-
tions religieuses et administratives (siyâsnyat), de sorte
que les dignitaires de rang inférieur ne peuvent l'égalier"².

1. H. KERMÂNÎ, Râhat al-^CAql, p.208

2. Id, ibid, p.212.

Il précise: "Le Hojjat bénéficie avec le Bâb de l'assistance divine (ta'yîd) et de la lumière de l'Imâmât; cependant, dans ce cas, le Bâb est le premier bénéficiaire en raison de son rang."¹

Comme le Hojjat d'Alamût, le Bâb n'enseigne qu'au dignitaire qui lui est inférieur, qui lui, se charge de toucher les autres membres de la hiérarchie spirituelle. Le même auteur affirme: "Le Bâb n'est pas un enseignant pour chacun, il enseigne uniquement à ceux qui sont immédiatement à un rang inférieur à lui (c'est à dire les Hojjat), ceux-ci ayant la précellence sur les dignitaires qui les suivent."² Le Bâb a pour devoir de traiter d'une manière généreuse les Hojjat qui sont sous son contrôle en les instruisant et les initiant; cependant, il n'est pas en mesure de les hausser au rang qu'il occupe lui-même: cette promotion dépend de l'Imâm qui peut seul les hausser à un tel rang. Par son assistance divine, ils s'élèveront à ce rang."³

a) Les qualités du Hojjat

Dans tous les textes de la tradition d'Alamût, on voit dominer au premier plan de la da^cwat la syzygie Imâm-Hojjat qui désormais remplace le couple Nâtiq-Asâs à la clôture de la Révélation, après le Prophète Moḥammad .

1. H. KERMĀNĪ, Râhat al-^cAol, pp.206 et 208

2. Id, ibid, p.213

3. Id, ibid, p. 207.

Abû Ishâq n'est pas très explicite quand il parle du Hojjat, c'est peut-être Khayr Khwâh qui à ce sujet, nous offre le plus d'informations.

Chez tous les auteurs d'Alamût, le Hojjat figure comme une personne unique, qui répond pour l'Imâm et est dépositaire du secret des enseignements ésotériques. Il est, de par sa fonction et son rang, en rapport plus direct avec les autres membres de la hiérarchie spirituelle que ne l'est extérieurement l'Imâm.

Non seulement il fait parvenir les injonctions de l'Imâm aux dignitaires qui, de ce fait, dépendent entièrement de lui et lui doivent obéissance, mais il constitue aussi la figure spirituelle idéale que chacun d'eux aspire à atteindre et à exemplifier. Ainsi ils peuvent devenir à leur tour ce que le Hojjat est pour l'Imâm, c'est à dire l'intermédiaire nécessaire, son Garant, son Seuil, un membre de sa famille spirituelle la plus proche.

Les auteurs d'Alamût et les auteurs post-Alamûti s'étendent particulièrement sur la personne de Salmân, qui représente pour eux le gnostique, le parfait par excellence, le fils spirituel de l'Imâm. Le prenant pour exemple, chaque Imâm fait avec son adepte la promesse suivante: "Sois-moi fidèle et je te rendrai semblable à moi, comme Salmân"¹. Ainsi donc chaque adepte est incité à accomplir le pèlerinage intérieur vers la connaissance de son Imâm. La succession des étapes de ce pèlerinage amène finalement l'adepte à

1. Khayr KHWAH, Shenâkht, p.18 du texte.

"se promouvoir au rang du Hojjat, à exemplifier en soi-même le cas de Salmân, à atteindre au "Salmân de ton être"¹ ou à arriver, selon l'expression de l'Omm al-Kitâb, oeuvre du proto-ismaélisme au "Salmân du microcosme"². C'est à ce niveau que l'adepte atteint à la connaissance de soi-même.

Aussi le Hojjat devient-il dans la spiritualité d'Alamût "le fondement de la relation entre l'Imâmologie et l'expérience mystique".³

Abû Ishâq n'a pas effleuré cette question dans cette partie qui traite des hoûûd-e Dîn, mais dans le cinquième chapitre, il a discrètement fait allusion au rang élevé que tenait Salmân auprès de l'Imâm ^CAlî et auprès du Prophète Moḥammad (p.43). Dans le sixième chapitre, il donne Salmân comme exemple de la personne qui a atteint au rang angélique et qui est ainsi l'âme du Paradis. Or, il a spécifié que c'est bien vers ce Paradis et cet état angélique que les âmes humaines sont appelées en ce monde.

Contrairement à tous les dignitaires qui ont le Hojjat comme intermédiaire pour avoir accès à l'Imâm, le Hojjat a une relation directe avec l'Imâm sans qu'il y ait entre eux aucun intermédiaire physique qui enseigne le Hojjat.

Leur relation est une relation spirituelle. En vertu même du rang élevé que tient le Hojjat, aussi bien dans la hiérarchie spirituelle que dans le monde céleste, sa connaissance n'est pas acquise extérieurement. Il la possède

1. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 3ème traité, p.(56)

2. W. IVANOW, Ummu'l-Kitâb, pp.392-393.

3. H. CORBIN, Trilogie ismaélienne, 3ème traité, p.(16)

éternellement car elle est d'origine divine et inspirée. Il reçoit les influx de la première Intelligence du Plérôme archangélique dont il est la typification sur terre. Alors que l'Imâm est, comme on l'a indiqué plus haut, la manifestation de l'Impératif divin (Amr-e ilâhî), cause de l'instauration à l'impératif de cette première Intelligence.

C'est pourquoi Abû Ishâq fait intervenir ici l'idée répétée par tous les mystiques tant ismaéliens que soufis: " La connaissance de Dieu n'est possible que par l'intermédiaire de Dieu lui-même."

Ce principe est formulé par tous les mystiques soufis. Ainsi, chez Najmoddîn Kobrâ il s'énonce comme la rejonction du semblable avec le semblable. Cette rejonction marque le point culminant de l'initiation personnelle par laquelle le Contemplant (shahîd) est le Contemplé, l'Attestant est simultanément l'Attesté.¹

Ces thèmes se trouvaient déjà chez les philosophes néo-platoniciens : chez Empédocle "le feu n'est vu que par le feu." Dans le Corpus hermeticum (11/20) où le Nous déclare à Hermès: "Si tu ne te rends pas semblable à Dieu, tu ne peux comprendre Dieu". Chez Plotin (Ennéades VI, 9, 11): "On ne voit le principe que par le Principe."²

Or nous savons très bien que dans la spiritualité ismaélienne Dieu est à jamais inviolable en son Essence et inconnaissable. Il n'est connu cependant que par sa manifes-

1. Cf. H. CORBIN, L'homme de lumière dans le soufisme iranien, p. 195.

2. Cf. id, *ibid*, p. 193.

tation éternelle qui est l'Imâm Eternel et chaque Imâm historique. Eux seuls jouissent de la connaissance parfaite de Dieu car ils Le connaissent en Lui-même. Inversement Dieu connaît chaque homme par Lui-même, c'est à dire par l'Imâm du Temps et entre l'Imâm et Dieu, il n'y a pas d'intermédiaire. Comme le formule si bien Hâkim Nizârî: "On ne peut contempler la Face divine que par les Yeux de l'Ami". (C'est à dire par l'Imâm du Temps)¹.

Selon la même homologie de rapport l'Imâm n'est connu de ses adeptes que par le Hojjat .

Khayr Khwâh souligne cette qualité du Hojjat dans le passage suivant: "Pendant les six jours et les six nuits de la Religion, l'Imâm ne peut être connu sans le Hojjat. Si tu désires connaître l'Imâm de ton époque, le Hojjat seul peut te fournir les arguments et les directives. Cependant, celui qui a été initié par le Hojjat peut également fournir un argument valable, car sur le plan spirituel, il n'est pas séparé du Hojjat. Personne, en dehors du Hojjat, ne peut jouir de la Connaissance et de l'Essence de Dieu, grâce à l'assistance divine."

"Pourquoi est-il le seul à jouir de l'assistance divine ? (...) C'est parce qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'Imâm et le Hojjat. Mais les autres (créatures) ont le Hojjat pour intermédiaire. En effet, excepté lui, il n'existe pas d'autre épiphanie de l'Intelligence Cosmique (Caql-e Koll)².

1. BAYBURDI C.G. Žizn' i Tvorčestvo Nizari (La vie et les oeuvres de Nizârî) Kulliyât, A (1929) a.p.57 du texte russe.
2. Khayr KHWÂH, Tasnifât, p.126; cf. aussi NAŞIRODDÏN ʒÛSI, Taşawwofât, chap. XLIV, pp.82,97.

"L'Imâm, à chaque époque n'accorde sa connaissance (ma^crifat) qu'au Hojjat et à personne d'autre." 1

"Le but de chaque croyant est d'aspirer à la rencontre spirituelle (molâqât-e ma^cnawî) de l'Imâm, qui est aussi désignée comme la vision réelle et spirituelle (didâr-e haqiqî). L'adepte ne l'atteint qu'en acceptant la lumière du Hojjat de l'Imâm. L'auteur observe que cette vision est acquise par les yeux de l'Imâm. Or, Ses yeux sont l'Intelligence Cosmique, c'est à dire le Hojjat. Contempler l'Imâm à travers l'Intelligence Cosmique, c'est le contempler à travers la lumière qui émane de cette Intelligence, lumière qui désigne les ordres et l'enseignement du Hojjat.

Un poète ismaélien a dit à ce sujet: "Je te vois (c'est à dire l'Imâm) par Tes yeux, car les yeux de la créature ne méritent pas de contempler la joie réelle et exubérante de Ton visage." 2

Le même auteur nous donne des indications plus précises sur la connaissance qui caractérise le Hojjat et définit ses relations avec l'Imâm.

Le Hojjat est le dignitaire qui se tient à un rang inférieur à celui de l'Imâm. Il n'y a aucun intermédiaire humain entre eux; il est en relation directe avec l'Imâm car il lui est consubstantiel et il a de lui une connaissance pré-éternelle. Leur parenté terrestre est le reflet de leur consociation essentielle dans le Plérôme céleste, comme nous

1. Khayr KHWAH, Tasnifat, p.4

2. Id, ibid, chap.VII, p.84.

l'avons signalé précédemment. Il est ainsi dans le même rapport que le Prophète Moḥammad vis à vis de ^CAlī, que la lune vis à vis du soleil dont elle reçoit et capte la lumière. Ils ne diffèrent donc que sur le plan physique, car sur le plan spirituel, ils ont une même essence et un même concept.¹

C'est ainsi que le Hojjat connaît l'Imâm depuis les temps pré-éternels.² Il en a une connaissance innée, indépendante de tout maître humain et de tout enseignement extérieur. L'Imâm lui fait parvenir cette science par l'assistance divine (ta'yîd) ou par l'initiation (ta^Clîm), sans aucun intermédiaire humain.³

Toute la personne du Hojjat rayonne par cette connaissance. Celle-ci se manifeste par ses arguments clairs, ses ordres fermes, ses preuves tant logiques que traditionnelles, son enseignement incontestable et sa parole unique et incomparable. Personne ne peut l'égaliser dans l'exécution de sa fonction."⁴

"Cette fonction consiste à expliquer l'essence (dhât) du pur Créateur (c'est à dire de l'Imâm) du ciel et de la terre"⁵ Ce sont là les miracles du Hojjat; ils relèvent de l'âme et non du corps."⁶ Le Hojjat occupe le rang le plus éminent dans la hiérarchie spirituelle après l'Imâm. Il se distingue des autres dignitaires par plusieurs qualités qu'il est le

1. Khayr KHWÂN, Shenâkht, p.21 et cf. id, Tasnifât, p.120

2. Id, ibid, p.118

3. Id, ibid, p.17

4. Id, ibid, p.128

5. Id, ibid, p.128

6. Id, Shenâkht, p.24 du texte.

seul à détenir. Comme la précellence spirituelle est basée sur la connaissance écotérique, le Hojjat qui représente l'élite (du croyant) jouit en exclusivité de la connaissance miraculeuse (mo^câiz-e ^cilmî) qu'il reçoit de l'Imâm. Sa connaissance de Dieu (Khodâ shenâsi) est donc parfaite; personne d'autre que lui ne peut participer à cette connaissance; en effet, elle n'est pas une connaissance intellectuelle, mais intuitive, elle requiert donc un enseignement initiatique. Les êtres humains peuvent le surpasser dans d'autres "miracles", la puissance physique par exemple. Celle-ci n'est pas d'ailleurs le lot de l'homme seul; elle appartient aussi à l'animal¹. Le même texte précise que ces miracles sont différents de ceux que peuvent produire les magiciens, les voyants, les astrologues et les saints, ces derniers étalent une science qui appartient encore au monde créaturel. La science du Hojjat est une science métaphysique, elle anéantit l'inauthenticité et confirme la Vérité de l'Imâm car, à l'instar du Prophète, sa parole est une parole vraie (kalâm-e haq) qui consiste à appeler les hommes à confirmer l'authenticité de l'Imâm et à abolir l'inauthenticité par la profession " il n'y a pas d'Imâm hormis le vrai Imâm", tout comme le Prophète appelait les hommes à professer qu'il n'y a pas de Divinité hormis Dieu². Ces deux professions de foi, l'une énoncée dans la sharf^cat et l'autre dans la haqiqat, visent toutes deux à nier l'inauthentique et à affirmer la Vérité. Dans la haqiqat ne peut

1. Khayr KHÂN, Taynifât, pp.4,7,8.

2. Id, Shenâsiht, p.25 du texte.

devenir musulman que celui qui accepte l'Imâm comme la Vérité dont le Hojjat est le Porte-Parole et le garant. Se servir de la formule de la Shahâdat (sans la reporter à l'Imâm) ne nous reconnaît pas le droit d'être musulman.¹

^{/dit aussi}
Naşîroddîn Tûsî que le Hojjat a seul le privilège de recevoir l'assistance divine (ta'yîd) parce que sa soumission envers l'Imâm est naturelle (taslîm-e tabî'î) car il appartient au monde des Etres doués d'intellect, tandis que celle des hommes qui appartiennent à ce monde sensible et matériel est artificielle et formelle, alors que la soumission des hommes qui vivent dans le monde des pensées spirituelles (mawhîm-e rûhânî) est volontaire (ikhtiyârî).²

A un autre endroit, Naşîroddîn Tûsî définit l'assistance divine que reçoit le Hojjat de l'Imâm comme un silence spirituel (Khâmûsh-e moţlaq); en effet, le Hojjat, ayant une de ses faces tournée vers l'Imâm, qui ne prêche ni n'enseigne, est éternellement illuminé par la connaissance gnostique en raison de sa communauté d'essence avec son supérieur. Cependant le Hojjat est aussi l'orateur et l'énonciateur absolu (Hâţic-e moţlaq) quand on considère la face qu'il tourne vers les dignitaires inférieurs qu'il initie. Donc, sa parole est la relation qu'il entretient avec eux tandis que le silence est la relation qu'il entretient avec l'Imâm. Le Hojjat est celui qui a la faculté la plus parfaite d'entendre, de parler et de garder le silence."³

1. Khayr KHWAH, Shenâkht, p.27 du texte.

2. NAŞIRODDIN TŪSĪ, Taşawwurat, chap.XXIII, p.79 du texte

3. Id, ibid, chap.XXV, p.99.

La connaissance dont est investi le Hojjat fait de lui le Seuil de Notre Seigneur (Mawlânâ), l'Imâm de l'époque.¹

Pour Khayr Khwâh les dénominations données aux Imâm et aux Hojjat ne sont que des qualifications relatives. En effet, dans leur essence ils sont un. Bien plus, tous les dignitaires qui se sont joints à l'essence du Hojjat forment avec l'Imâm une même essence. C'est d'ailleurs sous ce rapport que l'on peut affirmer que Moḥammad, ^CAlî et Salmân ne forment qu'une même essence ; c'est seulement sous leur nom et leur individualité qu'ils apparaissent comme des êtres séparés.

Les qualifications conférées au couple Imâm-Hojjat sont nombreuses. Ainsi "le premier est le Résident, le second la Résidence, l'un le Nom , l'autre le Nommé, l'un, le Connaissant, l'autre, le Connu, l'un l'Appelant, l'autre le Répondant, l'un la Maison, l'autre le Seuil, l'un l'Argument, l'autre la chose qu'on argumente, l'un le chemin, l'autre le point de destination."²

Cependant la qualification du Hojjat en tant que Seuil de l'Imâm montre leurs rapports réciproques et leurs fonctions ; le Hojjat est vis à vis de l'Imâm dans le même rapport que le Nâtîq (Prophète législateur) vis à vis de l'Asâs (l'Imâm qui est le fondement, l'ésotérique). Il faut nécessairement passer par le Seuil pour pouvoir pénétrer dans la Maison. La connaissance de l'Imâm n'est acquise que par la connaissance du Hojjat . C'est lui qui apparaît devant la

1. Haft-kâb, chap.VI, p.50

2. Khayr KHWÂH, Taḥsîfât, chap.V, p.82.

scène religieuse et qui indique, qui montre l'Imâm à l'humanité, de même que les Prophètes ont convoqué les croyants à la reconnaissance de l'Imâm de leur époque. C'est pourquoi le Prophète Moḥammad est le premier Pîr, le premier Hojjat de l'Imâm ^CAlf dans l'ismaélisme de la tradition indienne.

Cette syzégie instituée dès le début de l'histoire religieuse et qui dans son essence ne forme qu'une Lumière (cf. ḥadīth prophétique, "CAlf et moi ne constituons qu'une seule Lumière") se retrouve à tous les cycles, à toutes les époques. Nâsir-e Khosraw, dans l'esprit de la spiritualité fatimide, déclare: "A chaque époque l'Imâm prend la place du Nâtin (Prophète législateur) et le Hojjat prend celle de l'Aḥḥ".¹ Ce rapport reste aussi vrai dans la spiritualité d'Alamūt car l'Imâm en tant qu'héritier du Prophète législateur se charge de la da^Cwat exotérique alors qu'il confie la charge de la da^Cwat ésotérique à son Hojjat.

Le terme de Seuil suggère aussi l'idée d'écran, de voile qui filtre la lumière irradiante et resplendissante du Seigneur Suprême, Lumière de l'Imâmat que ne peut recevoir le croyant dans ses premières progressions vers la gnose, car il ne pourrait la supporter, ni la soutenir. C'est pourquoi elle lui parvient par réflexion. Ainsi, pendant la Nuit ésotérique de notre cycle d'occultation, la lumière du Soleil (de l'Imâm) est réfléchiée par la masse opaque de la lune (symbole du Hojjat) qui éclaire cette Nuit. L'Imâm ^CAlf décrivant le niveau spirituel auquel Salmân était arrivé déclara:

1. Nâsir-e KHOSRAW, Wajh-e Dîn, p.128

"Le croyant ne parfait pas sa foi tant qu'il ne Nous a pas /connus sous notre forme de lumière (nurâniyyat). Quand il Nous connaît sous cet aspect, il devient un vrai croyant (mo'min) car Dieu a éprouvé son cœur pour la foi"¹.

"C'est dans ce sens que les Prophètes sont le voile qui cachent la lumière de l'Imâm"².

Un poète ismaélien a dit: "Les hommes de Dieu (les Imâm et les Prophètes) ne sont pas Dieu lui-même (dans leur manifestation), pourtant ils ne sont pas distincts de Lui (dans leur essence)".³

"Pour la raison que ta vue est faible (littéralement tes yeux louchent), ton objet d'adoration est d'abord ton Pîr (Hojjat)!"⁴

En faisant allusion au Seuil, le premier Imâm ^cAli aurait désigné Salmân comme le Seuil, la Porte du Paradis⁵. S'approcher du Paradis, c'est à dire de la perfection de son être, c'est s'approcher de la réalité de l'essence de l'Imâm et du Hojjat. En termes d'expérience mystique, atteindre à la perfection, au Paradis c'est atteindre à l'angélicité en acte. Cet état est exclusif aux Imâm et aux Hojjat dont Salmân est en propre la typification et le modèle parfait.⁶

Le Hojjat est celui qui amène les âmes faibles, sous son égide à recevoir progressivement une part plus grande dans les vérités de la Religion ésotérique et qui dissipe

1. Cf. Shihâboddin SMÂN, Khetâbât-e ^cAliye, chap.24, p.21

2. Khayr KHWÂN, Shenâkht, p.2 du texte

3. Id, ibid, p.22

4. Id, Taqnîât, p.40

5. Id, Shenâkht, p.18 du texte

6. Id, Taqnîât, pp.24-25

ainsi les doutes dans l'esprit de ses disciples.¹ Cette idée est aussi souvent répétée par Khayr Khwâh. "Pendant la période de l'occultation" dit-il, "tout ce que l'Imâm énonce est caché sous un voile, sous un vêtement, un mystère, un symbole, de sorte que personne d'autre que le Hojjat ne puisse comprendre ces mystères et ces symboles; en effet, c'est le Hojjat qui les rend clairs aux hommes vivant dans l'obscurité..."².

Nous n'avions parlé dans ce chapitre que des personnes exemplifiant le Paradis ou l'Enfer. Or le Hojjat jouit d'une connaissance parfaite de Dieu, il est alors le véritable Paradis. Il est donc vrai de conclure, comme le fait Abû Ishâq, que celui qui se détourne du Hojjat connaît l'Enfer³, c'est à dire l'ignorance.

Farmi les homologues de rapport qui existent entre le Hojjat et l'Imâm, l'auteur en relève une autre: le Hojjat tout comme l'Imâm, manifeste les plus beaux Noms de Dieu et ses qualifications les plus sublimes.⁴

Quelques auteurs d'Alamût y ont été également attentifs. Ainsi, Khayr Khwâh cite la poésie de Khwâje Qâsim Tash-tarî pour formuler cette pensée: "J'ai obtenu la connaissance de l'Imâm de l'Epoque par l'intermédiaire d'une personne

Qui est elle-même le Nom incomparable de Dieu unique". Et cette personne, dit le même auteur, c'est le Hojjat;

1. Maft-Bâb, chap.VI, p.50

2. Khayr KHWÂH, Taṣnifât, chap.XXI, p.101

3. Maft-Bâb, chap.VI, p.50

4. Ibid, chap.VI, p.50

ce Nom incomparable, qui est celui de l'Imâm, est aussi le Hojjat puisque le Nom réel de l'Imâm par lequel il peut être connaissable est ce Nom même et non pas les noms métaphoriques (majâzî)¹. C'est pourquoi, ajoute-t-il, le coeur du Hojjat est le lieu de manifestation de la lumière de l'Imâm. L'Imâm est également manifesté dans les coeurs des dignitaires de hauts grades spirituels. Quand ceux-ci acceptent sa lumière, ils deviennent les lieux de sa manifestation.²

De même que les Imâm qui, extérieurement, apparaissent comme des individus différents, sont, dans leur ésotérique, une et même essence car ils manifestent chacun l'Imâm Eternel, de même, tous les Hojjat sont la manifestation d'une essence unique³ en raison même de leur consubstantialité avec l'Imâm.⁴

Cependant le Hojjat qui est chargé d'appeler les hommes à la profession de l'Unicité divine correcte avant la venue du dernier Imâm, le Résurrecteur, ce Hojjat là seul a un rang plus élevé que les autres Hojjat. Très peu de textes parlent plus clairement de ce cas particulier.

Abû Ishâq semble avoir pris cette idée de Naşîrodîn Tûsî car celui-ci écrit presque dans les mêmes termes: "Tous les Hojjat ne font qu'un dans leur réalité ésotérique (hacîoat), dans leur essence (dhât) et dans leur sens spirituel (ma'nâ), l'un n'est donc pas meilleur que les autres.

1. Khayr KHEMÂN, Shenâkht, p.21 du texte

2. Id, Taqnifât, chap.V, p.82

3. Hafîz-rou, chap.VI, p51

4. Khayr KHEMÂN, Taqnifât, chap.I, p.77 et chap.4, p.81

Cependant le Hojjat qui est chargé de dévoiler une partie importante des réalités métaphysiques (ḥaqā'iq) détient un rang plus élevé si la convocation, l'appel qu'il lance pour l'adhésion à l'Imâm, réunit un nombre considérable et important de croyants. "C'est le cas par exemple du Hojjat du Résurrecteur (Qâ'im)".¹

1. NAQIRODDIN TOSI, Taqawwârât, chap.XXIV, p.98 du texte.

CHAPITRE VII

On peut grouper les notes succinctes de ce chapitre en quatre parties qui n'ont entre elles aucun lien direct.

Dans la première partie Abû Ishâq expose l'herméneutique spirituelle de quelques piliers de l'Islam shi'ite (purification, prière, aumône légale, jeûne et pèlerinage) et explique en même temps quelques symboles relatifs aux devoirs religieux imposés aux croyants.

Dans la deuxième partie, il traite du même thème, l'herméneutique, mais l'entreprend cette fois pour quelques versets corâniques qu'il a expressément choisis pour montrer la nécessité de la gnose et la nécessité de ceux qui la dispensent et la futilité de la connaissance exotérique et des imposteurs qui la propagent.

Dans la troisième partie, il développe le thème principal faisant l'objet de ce chapitre: démontrer que la structure septenaire ordonne le microcosme, le mésocosme et le macrocosme. Ensuite, à partir des vingt huit lettres que compte l'alphabet arabe, il va essayer de retrouver ce nombre, d'une manière, d'ailleurs peu convaincante, dans les trois mondes cités ci-dessus.

La quatrième partie concerne en particulier l'homme et les relations étroites qu'il a avec les événements intérieurs qu'il traverse jusqu'à atteindre à sa résurrection mineure, à sa résurrection personnelle. Ce thème n'est qu'une

répétition mais avec quelques détails de ce que notre auteur a discuté dans les troisième et cinquième chapitres. Considérant finalement la pédagogie divine, il réaffirme la nécessité de la médiation des Prophètes et des Imâm et insiste pour qu'on les connaisse.

PREMIERE PARTIE

L'HERMENEUTIQUE SPIRITUELLE DES INJONCTIONS DE LA SHARI^CAT

Les Ismaéliens ont accordé à l'herméneutique spirituelle une grande importance car elle est la clef pour comprendre l'énoncé littéral de la parole corânique. Un texte d'Alamût mentionne que le ta'wil représente la pulpe qui se cache derrière la peau d'un fruit. Pour atteindre à la pulpe c'est à dire à l'ésotérique de la Religion positive et atteindre par le fait même le lieu d'origine (makân-e aslî), il faut comprendre et appliquer les sept piliers de la haqiqat, de la vérité spirituelle.¹

L'herméneutique spirituelle que propose Abû Ishâq de la purification (ṭahârat), le deuxième pilier de l'Islam shi^Cite, le premier étant la profession de la foi (shahâdat), l'herméneutique de la prière rituelle, du jeûne, de l'aumône légale et du pèlerinage se trouve presque littéralement reproduite dans le Maṭlûb al-Bo'minîn attribué à Naṣîroddîn Yûsuf² et

1. NAṢÎRODDÎN YÛSUF, Maṭlûb al-Bo'minîn, chap.IV, p.51

2. Id, ibid, pp.51-53

dans le Ṭaṣawwuf de Naṣiroddīn Ṭūsī¹. Notons que ces deux textes énumèrent sept piliers: la profession de foi, la purification, la prière rituelle, le jeûne, l'aumône légale, le pèlerinage et la guerre légale.

Nāṣir-e Khosraw a composé un ouvrage de ta'wīl traitant essentiellement des détails du rituel islamique. Nous nous y référerons pour cette première partie de notre texte.

Remarquons à propos du ta'wīl de nos auteurs un procédé qui leur est commun: ils rapportent le plus souvent le sens littéral du rituel à des membres de la hiérarchie spirituelle ou à la connaissance dont ils sont investis.

Abū Ishāq traite en premier de la purification dans ses différentes formes: par l'eau, par les ablutions et par la poussière.

Nāṣir-e Khosraw rapporte un ḥadīth du Prophète: "Il n'y a pas de purification (tahārat) sans intention (niyyat)" L'intention, explique l'auteur signifie l'amour pour la famille de Dieu car l'amitié divine (walāyat) est une obligation imposée aux croyants et aucun acte de la part du croyant n'est accepté de Dieu sans cette walāyat. Celui qui a l'intention de se purifier doit prononcer la Bismillah; ce nom de Dieu est le nom de l'Imām du Temps, du Waṣī et de l'Envoyé, chacun en leur temps(...) Quand le croyant prononce la Rig-millah au moment de la purification cela signifie qu'il affirme qu'il ne peut atteindre Dieu que par le Wālī (l'Ami) de Dieu et qu'il lui faut s'éloigner des ennemis de l'Ami de Dieu".²

1. NAṢIRODDIN ṬŪSĪ, Ṭaṣawwuf, chap. XXVI, p. 106 du texte

2. NĀṢIR-E KHOSRAW, Ṭa'wīl-e Ḥīq, chap. XV, p. 119; cf. QĀṢĪ MOḤAMMAD, Ṭa'wīl al-ḥadīth, t. 1, p. 85.

Concernant les ablutions, Nâşir-e Khosraw dit:

"les ablutions avec l'eau ou avec la poussière avant la prière sont semblables à la foi dans l'Islam. Dans leur sens ésotérique, cela veut dire se joindre au Maître du Temps et s'éloigner de ses ennemis. Les ablutions ne se font qu'avec de l'eau pure; cette eau représente la connaissance qui purifie l'âme impure.¹

Pour les gestes qui accompagnent les ablutions des différentes parties du corps, avant la prière, Nâşir-e Khosraw offre le ta'wil de chacun d'eux. Nous n'en expliquerons que quelques uns comme l'a fait notre auteur. Il faut se laver les mains; la main droite représente le Pa^Ci, la main gauche le néophyte (...) ou représentent le Nâtig et l'Asâs. Quand la main droite verse de l'eau sur la main gauche cela signifie que le Pa^Ci dispense la gnose au néophyte, afin que par elle le néophyte se purifie de ses péchés.² Concernant l'ablution de la bouche et des narines, il explique que la bouche est le symbole du Hojjat, et les narines le symbole de l'Imâm. Le Hojjat et l'Imâm jouent le même rôle envers les âmes que jouent la bouche et les narines dans l'organisme humain. Si la bouche et les narines restaient fermés, le corps périrait tout comme les âmes mourraient (...) si le Hojjat et l'Imâm ne leur dispensaient pas la gnose.³

Il déclare que se laver les mains jusqu'au coude signifie l'Asâs, car les âmes bénéficient de son enseignement et sont purifiées de leurs impuretés par sa connaissance. Se laver

1. Cf. Nâşir-e KHOSRAW, Lajh-e Dîn, chap.XV, pp. 112

2. Cf. Id, ibid, pp.114-115

3. Cf. Id, ibid, chap.XV, p.116; cf. Qâdî NOCMÂN, Ta'wil al-Imâm, t.1, p.94.

d'abord le visage puis les mains indique qu'il faut d'abord accepter l'exotérique du Nâtiq puis accepter l'herméneutique spirituelle de l'Asûs.¹

À propos de l'ablution de la tête il dit que la tête tient dans le corps la place de chef car elle soutient tous les membres. Dans le ta'wil se masser la tête, c'est accepter le Maître de la Religion positive (Nâtiq), appliquer sa Loi et suivre sa sunnat.²

Ensuite, il faut faire l'ablution des pieds. Dans l'organisme humain, les pieds soutiennent le poids de tout le corps. Ils représentent, dans le sens spirituel, l'Imâm et le Hojjat car ils portent le poids du monde de leur époque et font avancer les hommes dans l'échelle de la hiérarchie spirituelle en les guidant vers la Religion vraie.³

Abû Ishâq s'accorde aussi avec Nâsir-e Khosraw sur la signification de l'ablution avec la poussière (tayammun). L'ablution avec la poussière est licite au malade qui craint de mourir et pour le voyageur qui ne trouve pas d'eau. Le malade représente le néophyte faible qui ne trouve personne ayant pouvoir de l'instruire, dans ce cas, il peut acquérir sa connaissance d'un vrai croyant non-qualifié. Le voyageur représente celui qui a abandonné l'enseignement dispensé par le Dâ'î et le Hojjat ; alors un dignitaire qui est investi de la connaissance peut l'aider. Ainsi, le Hojjat (représentant la poussière) peut instruire en l'absence de la connais-

1. Cf. Nâsir-e KHOSRAW, Ma'âd-e Dîn, chap.XV, p.II8

2. Qâ'î HO'EIFAN, Ta'wil al-Do'â'im, t.1, p.97

3. Id, ibid, t.1, p.I02.

sance (c'est à dire l'eau) de l'Imâm, le Dâ'î en l'absence du Hojjat, le Ma'âdhûn en l'absence du Dâ'î et le vrai croyant non qualifié en l'absence du Ma'âdhûn.¹

Le deuxième devoir rituel pour le croyant après la purification est la prière. Nâsir-e Khosraw explique comment se fait la jonction du croyant avec son Imâm, sens de la prière que notre auteur approuve aussi.

"La signification apparente (exotérique, zâhir) de la Prière, c'est adorer Dieu avec les postures du corps, en orientant son corps vers la Qibla des corps, laquelle est la Ka'aba, le Temple de Dieu Très-Haut sis à la Mekke. L'exégèse spirituelle du sens ésotérique (Ta'wîl, bâtin) de la Prière, c'est adorer Dieu avec son âme pensante en s'orientant, pour la recherche de la gnose du Livre et de la Religion positive, vers la Qibla des esprits, laquelle est le Temple de Dieu, ce Temple en qui est renfermé la Gnose divine, je veux dire l'Imâm en vérité-sur lui le salut"².

Dans un ouvrage de l'époque pré-fatimide, la prière a le sens de la Convocation (dâ'wat)³

L'appel à la prière que fait le Muezzin en se tournant dans la direction de la Qibla indique que l'Appel du Nâtiq au sein des hommes est fait en faveur du Maître de la Résurrection.⁴ La Qibla représente donc le Résurrecteur, et

1. Cf. Nâsir-e KHOSRAW, Wajh-e Dîn, chap.XVII, pp.123-124

2. H. GOMIN, Livre des deux messages, p.144, trad. et 508 texte.

3. Kitâb al-oumma wal-âhidayat ed. W. IVANOW, Studies in Early Russian Ismailism, p.59

4. Cf. Nâsir-e KHOSRAW, Wajh-e Dîn, chap.XVIII, p.127

le Lehrâb l'Asâs. Celui qui ne se tourne pas vers la Qibla, sa prière n'est pas valable car Dieu n'accepte pas la dévotion de celui qui l'adore sans l'intermédiaire du Qâ'im.¹ Pour Abû Ishâq, c'est le Hojjat de l'Imâm qui représente la Qibla car c'est lui qui appelle les hommes vers l'Imâm.

Le troisième pilier de la foi que mentionne notre auteur est le jeûne. Nâsir-e Khosraw donne, pour le jeûne, une interprétation spirituelle qui diffère de celle de notre auteur. Jeûner, dit-il, c'est garder secret, en face des adversaires, le rang de l'Asâs.² Jeûner pendant trente jours indique que l'on connaît les trente dignitaires de la Religion (sept Mâtiq, sept Asâs, sept Imâm, Bâb, Hojjat, Dâ'î, Ma'dhûn, les cinq dignitaires célestes qui sont C'Acî, Nafs, Jadd, Fath Khayyâl). La fête de la rupture du jeûne indique que l'Asâs permet à ceux qui gardaient le silence pendant le jeûne, de parler de la Science.³

Abû Ishâq comprend la rupture du jeûne dans le contexte de la Résurrection d'Alamût, quand le Qâ'im lui-même révèle et instaure la Religion ésotérique pour tous.⁴ Avant Nâsir-e Khosraw, H. Kermâni a une interprétation du jeûne surprenante car elle comporte une idée qui contraste

1. Cf. Nâsir-e KHOSRAW, Wajh-e Dîn, chap. XVIII, p. 127

2. Cf. Id, ibid, chap. XXIII, p. 217

3. Cf. Id, ibid, chap. XXIII, p. 164

4. Muht-Mâb, chap. VII, p. 54

avec ce que l'on connaît de la doctrine fatimide officielle et qui le rapproche étrangement de ce que professe notre auteur et les auteurs de la tradition d'Alamût. Voici ce qu'il dit: "Le jeûne signifie garder le silence et le secret à propos de l'enseignement de l'Imâm. Rompre le jeûne signifie révéler la doctrine cachée qui était gardée secrète en raison des persécutions. Il ajoute qu'observer le jeûne au mois de Ramazân conformément aux règles de la shari^cat est motivé par la crainte des persécutions"¹.

Il précise que "la véritable rupture du jeûne (Iftâr) et la finale aura lieu au début de la Da^cwat véritable (al-da^cwat al-haqiciyya), c'est à dire quand la doctrine de l'Imâm sera prêchée ouvertement sans obstacle".² Toutes ces conditions favorables à la vraie rupture du jeûne étaient certes réunies lors de la proclamation de la Résurrection à Alamût.

Le quatrième pilier de la foi est l'aumône légale. On sait que Ja^cfar ibn Manşûr al-Yaman a composé un traité entier traitant de l'herméneutique spirituelle de l'aumône (Ta'wil al-Zakât).³ Selon Nâsir-e Khosraw, le sens étymologique de Zakât est la purification de l'âme. Cette purification repose sur la purification de la nourriture et la purification de cette dernière dépend de la purification des biens.

1. H. KERMÂNI, Risâlat al-Hâwiyâ fi'l-Layl wa'l-Mahâr, fol. 91-92 manuscrit (composé en 399/1009, voir M. IVANOFF, Guide Ismaïli literature, p. 43 n. 140)
2. Iu, ibid, fol 91-92.
3. N'ayant pu disposer de cet ouvrage, nous ne pouvons l'utiliser ici.

Pour que ces biens soient licites pour le croyant, il lui faut en prélever le droit divin, c'est à dire l'aumône légale. Au niveau spirituel, la zakât est le ta'wil que reçoit l'Asâs de la part du Nâtiq et par lequel le croyant peut purifier son âme.

La zakât est l'obéissance au Nâtiq et à l'Asâs. Celui qui refuse de payer la zakât c'est à dire qui refuse le ta'wil est un infidèle. C'est le cas de tout exotériste, qui s'achemine ainsi vers l'Enfer éternel. On appelle aussi zakât, l'aumône charitable (ṣadaqa); elle représente l'assistance divine qui provient de l'Intelligence Cosmique et est transmise au Nâtiq, de ce dernier à l'Asâs, puis à l'Imâm et purifie leur âme de tout doute. Cette assistance parvient aussi au Hojjat, puis au Dâ'î, puis au Ma'dhûn et finalement au néophyte.¹

Le cinquième pilier de la foi qu'il mentionne est le pèlerinage. Il dit qu'il s'agit d'un pèlerinage spirituel par lequel le néophyte atteint, après avoir franchi plusieurs étapes, au rang de Hojjat. Concernant le pèlerinage Nâsir-e Khosraw décrit les étapes exotériques et en donne le sens respectif. Il affirme que le croyant ne peut accomplir le pèlerinage tant qu'il ne voit pas le Temple sacré de la Ka'aba qui représente l'Imâm. Il précise qu'il y a un lien entre le pèlerinage et la prière car le pèlerin ne peut faire sa prière que lorsqu'il peut voir le Temple sacré. Si celui-ci est trop éloigné, il se tourne vers le Mihrâb (c'est à dire le Dâ'î) qui, lui est tourné dans la direction de la

1. Cf. Nâsir-e KHOSRAW, Wajh-e Dîn, chap.XVIII, pp.176 à 181.

Mosquée sacrée (l'Imâm)¹.

Quand le pèlerin prononce la formule Labbayka (me voici à Toi) il répond à celui qui le convoque vers l'Imâm.²

Quand il revêt l'habit du pèlerin explique Nâsir-e Khosraw, il laisse une épaule et la tête découvertes ce qui, spirituellement, signifie qu'il ne doit pas dissimuler sa croyance au Hôjjat avant d'arriver à l'Imâm pour qu'en retour rien ne lui soit caché. Il est interdit au pèlerin d'avoir des rapports sexuels, cela signifie, selon le même auteur, qu'il ne peut prêcher à personne tant qu'il n'est pas arrivé en présence de l'Imâm.³

Quand il court sept fois entre les deux collines de Safâ et de Marwâ, ^{'cela} signifie qu'il rejoint le rang des attachés (lahîc) et de ceux qui sont proches des sept Imâm.⁴ À propos des interdictions touchant la femme, Abû Ishâq donne l'exemple des menstruations. Les femmes ne peuvent dans ce cas ni prier, ni lire le Qorân, ni se rendre à la mosquée. Ces interdictions demeurent jusqu'à la fin de leurs menstruations. Nâsir-e Khosraw fait un ta'wil qui s'apparente à celui de notre texte. Il dit que le néophyte tient dans la Religion le rôle d'épouse et le âcî d'époux. L'âme du néophyte se forme par sa connaissance du vrai et du faux. Son âme est ignorante au début, n'étant formée par aucun maître a donc des pensées et des paroles qui s'accroissent dans son esprit.

1. Cf. Nâsir-e KHOSRAW, Ma'âd-e Dîn, chap. XXXIV, pp. 226-229

2. Cf. Id, ibid, chap. XXIV, p. 230

3. et 4. Cf. Id, ibid, chap. XXXIV, p. 231.

Ces pensées inconsistantes et futiles sont comparables aux flux des menstruations qui s'écoulent en pure perte car l'âme du néophyte n'est pas enceinte par le sperme du Dâ'î. Tant que la femme a ses menstruations, c'est à dire tant que le néophyte conserve ses pensées fausses et douteuses, il ne peut prêcher, mais doit demander l'aide d'un maître pour le purifier.¹

Concernant le mariage, il fait la même exégèse que Nâsir-e Khosraw. Pour ce dernier, le mariage dans son sens spirituel est la relation du maître et de son disciple. Ainsi, le Prophète fut dans l'humanité corporelle, l'ange le plus élevé qui recevait des influx de l'autre monde, et les faisait parvenir aux hommes de ce monde ; c'est cela son mariage. L'alliance que l'on contracte dans un mariage spirituel est la connaissance du ta'wil, bien le plus cher que le Hojjat reçoit de l'Imâm et qu'il transmet aux adeptes de sa circonscription.²

1. Cf. Nâsir-e KHOSRAW, chap. XXXVII, pp.249-250; même idée chez Qâ'î MOCKÂN, Ta'wil al-Da'â'im, t.1, p.61

2. Cf. Id, *ibid*, chap. XLVI, pp.288-289.

DEUXIEME PARTIE

Ta'wil de quelques versets qorâniques

Abû Ishâq traite dans quelques pages du Ta'wil d'un certain nombre de versets qorâniques. Cette série de versets mettent en évidence le rôle du légataire spirituel du Prophète (waṣī) qui est d'initier à l'herméneutique spirituelle de la Révélation. Ce waṣī est l'unique détenteur du ta'wil à l'exclusion de toute autre personne. De plus, seuls les disciples du waṣī ont droit à recevoir l'initiation au sens spirituel du Qorân. Ce sens spirituel, notre auteur l'entend de la bonne nourriture, des aliments purs que Dieu a donnés en subsistance auxquels réfèrent les versets qorâniques 7/30, 4/158 et 5/7.¹ Aucun auteur d'Alamût ou d'après Alamût n'a donné le ta'wil de ces versets. Par contre pour la période fatimide seul Qâḍī Mo^cmân cite un verset qui se rapporte à la nourriture bonne (Mangez de bonnes choses de ce que Nous vous donnons); al-Mo^cmân faisant l'exégèse de ce verset dit que cela se réfère à la connaissance que Dieu a donné aux hommes, connaissance et sagesse que possède l'Imâm en particulier.²

Il est entendu que ceux qui ont fait violence et injustice au waṣī ne lui reconnaissant pas la souveraineté sur le Livre et ont refusé le ta'wil, ceux-là sont restés à la Religion littérale et la jouissance de tout ce qui est bon (c'est à dire le sens spirituel du Livre) leur a été interdite.

1. Cf. Haft-Pâb, chap.VII, p.56

2. Qâḍī MOCMÂN, Asâs al-Ta'wil, p.74

Il fait ensuite intervenir des versets (33/7, 42/11) relatifs au pacte que Dieu a conclu avec chacun de ses Prophètes pour leur rappeler d'observer la Religion, telle que Dieu l'a initialement instaurée. Cette Religion, dans l'exégèse spirituelle est l'Imâmât.¹

Nous savons que selon certains auteurs c'Alamût la Face divine signifie la Religion (Dîn), c'est à dire l'Imâm.²

Qâqî No^Cmân en mentionnant le verset 33/7 dit aussi que le pacte que conclut chaque Prophète avec Dieu engage les croyants à faire de même avec le Prophète afin de rallier le parti de Dieu et celui des Amis de Dieu (awliyâ) et s'éloigner de celui de Satan.³

Pour le verset 110/1 "Quand l'assistance de Dieu et la victoire nous arrivent..." il rapporte cette victoire à l'avènement de la Grande Résurrection lorsque toute chose ici-bas retourne à son origine.⁴

Qâqî No^Cmân fait de ce verset une interprétation très différente. Pour lui, il s'agit de la victoire réelle et de la victoire spirituelle que réalise le Prophète à l'aide de l'Emir des Croyants, réelle par la puissance de l'Imâm ^CAli et de son épée, spirituelle par (la puissance) de sa parole

1. Haft-Bâb, chap.VII, p.57

2. Sayyed NURÂN, Sahîfa, chap. chap.XXV, p.52, Khayr KHARÂE, Eshâq-e Qîr, chap.VII, p.104

3. CE. Qâqî NO^CMÂN, Ansâr al-Ta'wîl, p.220

4. Haft-Bâb, chap.VII, p.57.

et de sa science (^Cilm). Ainsi Dieu tranquillisa le Prophète et lui montra ce qui était bon pour lui en lui faisant découvrir, de son vivant, celui qui serait son successeur.¹

Puis, il cite des versets dont l'exégèse concerne les croyants littéralistes. Ce sont ceux qui dans le Qorân sont appelés "les sourds, les muets, les aveugles qui ne comprennent rien (2/I66) et ceux auxquels Dieu a apposé un sceau sur leurs coeurs et sur leurs oreilles et dont les yeux sont couverts d'un bandeau,(2/6).²

Quant au verset 6/I22 où Dieudit: "N'est-ce pas qu'à lui qui était mort, Nous avons redonné la vie ?", il interprète comme le fait lui-même Qâfi Mo^Cmân la mort par l'ignorance, et la vie par la connaissance ésotérique.³

Il termine cette partie par l'exégèse des termes "justice" et "bienfaisance" que contient le verset I6/92. Il réfère ces deux termes respectivement au Prophète et à son héritier spirituel, l'Imâm ^CAlf. Nous avons déjà vu que dans une oeuvre fatimide, la Justice divine était représentée par les Amis de Dieu.⁴ Concernant la bienfaisance, il cite un hadîth de l'Imâm Ja^Cfar Şâdiq rapportant les paroles du premier Imâm qui aurait dit à un homme qui l'interrogeait sur sa manière d'adorer Dieu: "Prends garde ! Je n'adorerais pas un Dieu que je ne verrais pas"⁵ Notons que dans une oeuvre pré-fatimide, l'Envoyé de Dieu est appelé şawâb, ce qui est juste,

1. Cf. Qâfi MOCMÂN, Asâs al-Ta'wil, p. 357

2. Haft-Şâb, chap. VII, p. 57

3. Cf. Qâfi MOCMÂN, Asâs al-Ta'wil, pp. 245 et 304

4. Cf. supra, intr. p. 157ss.

5. Pour plus de détails sur ce hadîth, cf. H. CORBIN, Ma Islam iranien, t. I, p. 227.

correct, droit, et son waṣī, rushd, c'est à dire droiture, intégrité.¹

TROISIEME PARTIE

Structure septenaire de l'homme et du cosmos

Dans cette partie, Abū Ishāq montrē que la prédominance du nombre sept dans la formation du monde astronomique, du monde spirituel et du monde corporel. C'est en raison de cette structure septenaire, dit-il qu'il a aussi composé son Haft-Bâb en sept chapitres. A côté du nombre sept, il montre aussi l'importance des nombres douze, huit et vingt-huit.

M. Louis Massignon dans une étude consacrée à l'alphabet philosophique observe "qu'avant la formation de la cabale juive (elle-même probablement issue du jafr "arabe") c'est dans la gnose grecque d'Asie que nous rencontrons les premiers exposés systématiques sur les valeurs symboliques des lettres de l'alphabet. Mais de même que l'alphabet grec est d'origine sémitique, de même ces valeurs sont d'origine sémitique".² Il ajoute que "lors de son invention, l'alphabet "phénicien" (vingt deux lettres) a hérité des systèmes d'écriture précédents, idéographiques et syllabiques, une triplé de valeurs pour chacun de ses caractères: schéma d'un objet visible, désignation d'un son, chiffrage d'un nombre. Et ces valeurs sont restées en gros constantes dans

1. Kitāb al-rushd wa'l-hidāyat in W. IVANOW, Studies in Early Persian Literature, p. 33
2. L. Massignon, La philosophie orientale d'Ibn Bīnā et son alphabet philosophique, p. 2

toutes les langues sémitiques.¹"

Nous savons que dans l'Ismaélisme, les premières spéculations sur les lettres de l'alphabet remontent aux oeuvres de Jâbir ibn Hayyân, disciple de l'Imâm Ja'far šâdiq initiateur de la science du jafr, et dans celles des Frères de la Pureté.²

A l'époque pré-fatimide, ces Frères de la Pureté (Ikhwân al-Šafâ) ont montré la correspondance des nombres et des êtres en astronomie comme en arithmétique et en géométrie. On retrouve chez notre auteur une manière analogue aux Frères de décomposer les nombre 7, 12 et 28.³ Ces nombres sont importants chez ces Frères qui écrivent: "Une maxime profonde et ineffable découle du fait que les sphères, les constellations, les planètes et les mansions lunaires atteignent respectivement et uniquement les nombres 9, 12, 7 et 28. Les pythagoriciens qui pensent que les êtres correspondent à la nature et la propriété des nombres connaissent aussi la perfection de la sagesse divine qui en est à l'origine. En effet, les chiffres 7, 9, 12 et 28 sont les premiers nombres dits complets (kâmil), impair au carré, excédent et parfait (tâm,

1. L. MASSIGNON, La philosophie orientale d'Ibn Sînâ et son alphabet philosophique, p.15

2. Id., Essai sur la mystique musulmane et le lexique technique, pp.20-23; Pour plus de détails voir P. Kraus, Jâbir ibn HAYYÂN, Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, vol.II

3. Haft-Bâb, chap.VII, pp.59-61.

f'ail). Aussi la cause de l'exclusivité de ces nombres revient-elle à ce que d'une part: $7=3+4$; $12=3 \times 4$; $28=7 \times 4$; et d'autre part: $7+12+9=28$. De la sorte, concluent les Frères, les êtres nobles correspondent aux chiffres nobles".¹

Cette balance de sept, qui ordonne le cosmos (7 ciels, 7 terres, 7 planètes) et le monde humain (7 organes, 7 phases biologiques de croissance de l'homme, 7 membres, 7 facultés etc...) est aussi étendue au monde de la Religion, aux formules sacrées du Qorân, aux divisions du Qorân, au nombre de Prophètes et de leur waqî à chaque période du cycle prophétique.²

Ces spéculations relatives au monde religieux, nous le retrouvons aussi dans une oeuvre attribuée à Ibn Hawshab³ et chez Abû ra'qûb Sojestâni⁴ ainsi que chez Nâsir-e Khosraw⁵ et chez al-'a'yyad fi-ûfn Shirâzi.⁶

sept sourates commencent par les lettres hâ et mîm. Il s'agit des sourates XL à XLVI. Les auteurs shî'ites duodécimains et ismaéliens ont conféré à toutes les lettres mystérieuses mises à l'armature de certaines sourates du Qorân des significations symboliques. Pour les théosophes shî'ites, "les sept

1. Maqâ'il Ikhwân al-Safâ, 3, pp.94-95 cité in Adel 'AWWA, L'Essai critique des Frères de la Pureté, pp. 69-70

2. Cf. Maqâ'il, chap.VII, p.60

3. Kitâb al-'a'wâd wa'l-Midâyat in W. IVANOW, Studies in Early Persian Mysticism, pp. 32 à 44

4. Cf. H. COHEN, Trilogie ismaélienne, pp.74, 94, 105, 105 (1er traité).

5. Nâsir-e KHOSRAW, Maqâ'il, pp.90-96

6. al-'a'wâd, t.1, pp.45-46. Notre auteur reprend dans ses grandes lignes les divisions de la shahâdat et ses correspondances dans l'humain, dans le monde physique et le monde spirituel que mentionne al-'a'yyad en plus de détails.

hâ sont le "chiffre" de l'extension du Trône sur les sept Cieux et de la pénétration de son esprit et de sa vie."¹

Pour al-Mo'ayyad, un Dâ'î ismaélien fatimide, ces lettres hâ et mîm et toutes celles qui se trouvent isolées à la tête des sourates sont des lettres par lesquelles Dieu prête serment. Dans ce contexte Dieu a prêté serment au nom de deux puissances spirituelles qui sont la première Cause de l'Univers et le point final de son évolution, à savoir l'Intelligence Cosmique et l'Âme Cosmique, et au nom d'un être du monde physique qui est un de ses dignitaires sur Terre et qui tient, dans ce monde, la position la plus élevée."²

Abû Ishâq fait une observation importante quand il déclare que "l'origine de toutes les sciences repose sur les lettres".³ Cette assertion fait allusion à la balance des lettres (mizân al-horûf) qualifiée comme étant la plus parfaite de toutes les balances;⁴ c'est une science qui accuse des liens avec la gnose ismaélienne. On fait remonter cette science en Islam à l'Imâm Ja'far Şâdiq. La science de la balance, comme la définit Jâbir ibn Ḥayyân, a pour but de quantifier et de mesurer par un système mathématique complexe toutes les données de la connaissance humaine. Nous avons vu que Jâbir avait appliqué cette science spirituelle des lettres aux lettres avn, sîn, mîn (Imâm, Ḥojjat, Prophète) ce qui nous montre le

1. H. CORBIN et O. YAHYA, La Philosophie Chi'ite, p.75, n.29 et int. arabe, p.39, n.22
2. J. MUSCARI, Life and Lectures of The Grand Missionary al-Mo'ayyad Şig'ân al-Shirâzi, pp.157-158;
3. Le Livre, chap.VII, p.60
4. F. Araus, Jâbir ibn Ḥayyân, vol.1, p.189

lien étroit qui existe entre sa doctrine alchimique et la gnose ismaélienne.¹ Le traité ancien intitulé Omm'ul-Kitâb fait mention d'une correspondance entre l'ordre des lettres et la hiérarchie des êtres spirituels.²

Notre auteur analysant la formule de l'Attestation de l'Unique montre qu'elle est constituée de deux commandements, de trois essences, de quatre mots, de sept syllabes et de douze lettres. Cette analyse est analogue à celle qu'adopte Nâsir-e Khosraw, qui a expliqué le sens de chacune de ces divisions. Il déclare que "les deux commandements (négatif et positif) de la shahâdat indiquent que Dieu a créé d'une part des êtres spirituels, et d'autre part des êtres corporels visibles et invisibles. Les trois propositions de la shahâdat montrent qu'il y a trois Anges, Jadî, Fatî, Khayyâl, qui ont transmis la Révélation au Prophète (Paix sur lui). Que la shahâdat soit composée de quatre mots indique qu'il y a quatre piliers de la Religion imposés à l'humanité qui sont le Premier, le Second, le Nâtiq et l'Asâs; qu'elle comporte sept syllabes montre que sept Imâm reçoivent la connaissance (Cilm) des quatre piliers de la Religion et la transmettent à l'humanité; qu'elle se compose de douze lettres indiquent qu'il y a douze Hojjat qui reçoivent la connaissance des Imâm et la transmettent aux hommes afin qu'ils connaissent la Vérité."³

1. Cf. H. CORBIN, Le livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân, pp.75 à 87 et Id., histoire philosophique ismaélienne, pp.100 ss
2. Cf. Id., Philosophie ismaélienne, deux traités, p.(70)
3. Nâsir-e KHOSRAW, Nâsir-e Khosraw, p.93

Il continue par la spéculation sur le nombre vingt-huit, multiple de sept. Il retrouve ce nombre dans l'alphabet arabe, dans quelques formules sacrées comme la profession de foi, la Fiçillah, puis dans le monde céleste des Intelligences, dans la constitution biologique de l'homme et dans le cosmos. Il l'applique finalement aux devoirs rituels et à leurs aspects comme la prière, le jeûne, l'aumône légale et le pèlerinage. Dans cette spéculation, il est quelquefois difficile de comprendre à quoi notre auteur a voulu faire allusion quand il parle des détails afférant à chaque rite, comme par exemple les sept obligations du jeûne et les sept inclinaisons que comporte une prière.

Ensuite, il insiste sur le nombre douze et montre que les noms du Prophète, de l'Emir des croyants, de l'Imâm Moçammad b. Ismâ^Cil et du Résurrecteur d'Alamût comportent, en graphie arabe, douze lettres.¹ Il ne donne, pour ce choix, aucune justification théologique.

1. Uçt-âb, chap.VII, p.63

QUATRIÈME PARTIE

Les étapes spirituelles du gnostique ismaélien

Abû Ishâq traite de l'homme et du degré suprême de connaissance qu'il doit atteindre. Il décrit ce degré comme la connaissance de soi-même, l'effacement de son égo qui, finalement, conduisent l'homme à l'union avec Dieu, union qui est aussi désignée comme résurrection (mineure) ou comme nouvelle naissance.

Le premier Homme qui fut soumis à l'épreuve de la connaissance, remarque-t-il fut Adam lui-même. Les textes ismaéliens de tradition fatimide et de tradition d'Alamût mentionnent que l'Arbre interdit à Adam-Eve symbolise, dans le ta'wîl la connaissance du Résurrecteur final¹, connaissance qui conférerait l'éternité et le rang des Intelligences du Plérôme céleste lesquelles recevaient perpétuellement l'inspiration divine. C'est pourquoi, notre auteur représente l'Arbre par la forme humaine mais sans préciser que c'est le Qâ'im.

Nous avons déjà mentionné que les Verbes par lesquels Adam put se repentir représentaient les houûd-e Dîn² chez les auteurs fatimides. Abû Ishâq sait aussi qu'ils ont la forme humaine et que Dieu, dans le Qorân les a désignés comme la Bonne Parole.³

1. Al-MO'AYYAD, al-Majâlis al-Mo'ayyadiva, t.I, p.122 et t.2, p.205 cité in A. HUSSAIN, Diwan al-Mo'ayyad, pp.196-199. K. Fuzssoin remarque que Hâtim b. Ibrahim al-Ghâidî (XIII^e) représente l'Arbre par Hâbil fils d'Adam (voir al-Shurûh al-Ghâirah en marge du Majâlis al-Mo'ayyadiva, t.1, p.120) tandis que Ja'far ibn Mangûr al-Yaman le représente par Iblis (voir Anâr al-Mo'ayyad en marge des Majâlis al-Mo'ayyadiva, t.2, p.12). Asqî 109.228, Asm al-Mo'awil, pp.1-105; Asqî 109.228, Asqî 109.228, Asqî 109.228, chap.VIII, p.50; Sayyed SOHRÂB, Şahîfa, chap.XXI, p.49.
2. Cf. supra introd. pp.78-80
3. Asqî 109, chap.VII, p.64

Il discute ensuite de la manière dont un gnostique ismaélien doit adorer Dieu. Les notions d'union, d'effacement de soi, de son ego qu'il utilise, rejoignent les thèmes développés dans la doctrine spéculative du soufisme. Cette partie fait suite à ce qui a été dit dans le chapitre V au sujet de la Résurrection.

Tout gnostique ismaélien doit aller à la quête de son Imâm. L'atteinte à la connaissance de l'Imâm postule la négation de son moi et la négation de sa connaissance. Ces actes de négation amènent l'être aspirant à prendre conscience que le moi auquel il rapporte les actions, les qualifications personnelles et l'existence n'appartient qu'à son être extérieur, illusoire et évanescent et à affirmer que Dieu seul est l'Être Réel, la Réalité éternelle de la création non-existante comme le professe aussi la théosophie du soufisme.¹ Il sait aussi que la connaissance qu'il possède est encore une inscience par rapport à la connaissance de la Réalité. Il apprend que pour saisir la réalité essentielle des choses, il lui faut se libérer de sa connaissance subjective et limitative qui l'enferme dans son ego, son moi. Quand il cesse de distinguer entre ce qui est soi et ce qui n'est pas le soi, entre ce qui ^{le} sépare et le différencie des autres² et qu'il reconnaît Dieu comme seul Réel, seul Existant et Omniscient, il est un gnostique au sens soufi. Au sens ismaélien, ce Dieu qu'il connaît sous cet aspect d'éternité et de réalité est son Imâm intérieur et dont la connaissance ne lui est possible que lorsqu'il connaît de gnose le

1. Cf. Leo SCHAYA, La doctrine soufiste de l'Unité, p.24

2. Haft-Nâb, chap.VII, p.66.

Comparer ces états spirituels avec l'exégèse ismaélienne de la "Mondrie du Nûbûr" (Mawlawat-n-Golchân-n-02) § 2. (Le voyage en soi-même) trad. in H. COHEN, Trilogie ismaélienne, 3^e traité, pp. (140-153).

Hajjat¹ de l'Imâm, intermédiaire nécessaire à toute connaissance spirituelle de l'Imâm. Abû Ishâq a déjà discuté du rang ontologique du Hajjat dans le VIème chapitre où il a montré que c'est le suprême degré de la connaissance auquel il soit donné à l'adepte ismaélien de parvenir et après lequel il reçoit en propre le nom d'unifié (ahl-e wahdat).

Pour cette catégorie de croyant, Naşiroddîn ʔûsî a décrit les qualités dont il est doué: "il a dépassé ce monde et celui de l'au-delà et fait partie des unifiés. Il ne recherche ni la récompense, ni le Paradis, ni la perfection comme l'a dit le Prophète: "le monde est illicite aux habitants de l'outre monde, et cet outre monde est illicite aux hommes de Dieu (ahl-e Allah)".²

L'aspirant s'étant défait de son dualisme (entre le moi et le Soi) et ayant pris conscience de son Soi, c'est à dire de son Imâm, pour celui-là, sa Résurrection s'est levée. C'est alors qu'il n'a plus conscience de lui-même et toute connaissance qu'il a acquise jusque là de l'extérieur ou par intermédiaire, cesse d'être nécessaire car il ne connaît et n'existe que par Lui.

Le gnostique ismaélien de même que le gnostique soufi s'accordent sur cette expérience mystique personnelle quand ils affirment que c'est "Dieu Lui-même qui est l'indice le montrant lui-même"³, que "Personne ne peut Le voir, sauf Lui-même. Personne ne Le saisit, sauf Lui-même. Personne ne Le connaît, sauf Lui-même. Il Se voit Lui-même. Il Se connaît

1. Haft-Nâb, chap.VII, p.64

2. NAŞIRODDÎN ʔŪSÎ, Maṭlûb al-Mo'minin, chap.II, p.49

3. Haft-Nâb, chap.VII, p.65

par Lui-même. Nul autre que Lui ne peut le saisir. Seul le "Soi" peut connaître le "Soi".¹

C'est pourquoi l'auteur du Haft-Bâb-e Bâbâ Sayyidnâ rapportant l'enseignement du Résurrecteur d'Alamût observe que celui-ci appela les hommes non pas à la connaissance de Dieu ni à son adoration, mais directement à Dieu et à la divinité; pour ce faire il fallait que l'homme prenne conscience de sa non existence, pour appartenir au seul Existant.²

Nous retrouvons l'exigence de cette connaissance ou présence immédiate de Dieu qui caractérise la qiyâmat dans l'enseignement de Pîr Shihâboddîn Shâh Huseynî: "On voit Dieu à travers l'Imâm tout comme on voit le soleil par la lumière du soleil, c'est à dire par le soleil lui-même."³ Cette obsession de la vision divine comme seule authentifiant la connaissance et l'adoration de Dieu met en évidence la maxime à saveur gnostique proférée par le premier Imâm: "Je n'adorerais pas un Dieu que je ne verrais pas."⁴

Abû Ishâq passe ensuite à la comparaison entre la Religion légalitaire et la Religion de la résurrection. Notons que le sens de la Résurrection apparaît ici plus clairement que dans le V ème chapitre.

Il soutient que la Religion de la résurrection ou en d'autres termes, les différents degrés de ta'wil de la Loi

-
1. Leo Schaya, La doctrine soufisque de l'Unité, p.100; voir aussi H. CORBIN, L'homme de lumière dans le soufisme iranien pp. 235 ss.
 2. Haft-Bâb-e Bâbâ Sayyidnâ, chap.V, p.36
 3. Shihâboddîn SHÂH, True meaning of Religion, ed. W.IVANOW, p.34 du texte et p.20 de la trad.
 4. Id, *ibid*, p.35 du texte et p.21 trad.

divine ne s'opposent pas à cette Loi mais au contraire la clarifient en l'expliquant par l'approfondissement de son sens. De cette manière, il ressort que la Sharf^{Cat} n'existe que pour être dépassée et transfigurée quand elle atteint au point ultime de sa virtualité spirituelle. C'est dans ce sens, dit-il, que ce qui existe en réalité n'est pas la sharfi^{Cat} mais le ta'wîl ou la "résurrection" de la lettre littérale. Cette idée nous avait conduit, dans le chapitre V, à conclure à l'impossibilité de l'abolition de la sharfi^{Cat} lors de la proclamation de la Grande Résurrection à Alamût, puisque le texte littéral révélé doit exister pour qu'on puisse en faire le ta'wîl, même si cette existence est relative.¹

Il poursuit sa méditation sur la relation entre la Révélation et la résurrection en avançant à l'appui les paroles de l'Imâm Hasan ^CAlâ Dhikrihis-Salâm. Dans ces propos on rencontre une fois encore des termes empruntés au lexique du soufisme.

L'Imâm Hasan affirme que ce monde est le voile de Dieu. On sait que la création est la manifestation de Dieu n'ayant cependant avec l'Essence Immuable aucune ressemblance, ni aucune relation de causalité. Ce monde créé a pour fonction d'être un miroir où la Divinité se contemple et dans lequel Elle se révèle. Dans les termes d'Ibn Arabî: "En créant l'existence inexistante, Il ne crée rien du tout: Il ne fait que Se contempler Lui-même, et Il Se contemple sous l'aspect de "l'autre" qui n'est autre que Lui, ou sous celui

1. Voir supra, intr. p.257

de la "multitude" qui n'est autre que son "Unité".¹

De la même manière, la Religion légalitaire est le voile, c'est à dire le symbole qui cache le sens vrai qu'il recèle lequel n'est déchiffré qu'à l'aide du ta'wil. Il en va de même de la connaissance de Dieu, du nom par lequel le fidèle invoque Dieu; tout cela est un moyen, un intermédiaire par lequel Dieu ne laisse connaître et se laisse adorer sans que jamais sa Réalité immuable et éternelle ne se laisse découvrir. Les Imâm qui sont les formes épiphoniques de Dieu veillent à leur tour leur nature essentielle et divine par leur enseignement et en assumant la condition humaine. Mais, observe notre auteur, ce voile existe aussi bien du côté de l'homme qui se voile sa propre réalité quand il fait constamment intervenir son être illusoire, son moi limitatif comme seul existant, seul agissant et sachant. C'est ce voile entre son moi et son Soi, comme nous l'avons déjà signalé ci-dessus, qu'il doit ôter pour pénétrer le monde de l'Unité et de l'Un.²

La quête de son Imâm intérieur, la connaissance de son Soi c'est ce à quoi appelle la Religion originelle (fiṭrat) que Dieu a de toute éternité établie et à laquelle l'humanité déchue de notre présent cycle d'occultation doit revenir. Ce retour, Dieu l'a préparé en prenant pour intermédiaires les Prophètes et les Imâm qui ont la charge de réveiller en l'homme la mémoire de son statut ontologique primordial. Par leur

1. Léo Schayn, La doctrine soufique de l'Unité, p.55

2. Haft-hâb, chap.VII, p.66.

enseignement, ils font revenir l'humanité au Paradis en acte c'est à dire à la connaissance inspiratrice directe, Paradis qu'Adam et les siens quittèrent pour tomber dans le Paradis virtuel, en puissance qui représente la connaissance reçue par enseignement initiatique. Cet enseignement s'opère, comme nous l'avons démontré dans le III ème chapitre, par le Verbe divin (Amr) dont ces mêmes Prophètes et ces mêmes Imâm sont les supports et les transmetteurs. Notre auteur soutient fermement qu'aucun autre discours ne peut remplacer le discours divin fut-il même celui des savants théologiens de l'Islam. Leur parole, en effet, est artificielle alors que la Parole divine, tout au contraire, est naturelle, innée parce que spirituelle.

Dans un passage concernant la pédagogie divine, Nâsir-e Khosraw a également relevé l'importance de la gnose communiquée par le Verbe divin sur toute autre connaissance reçue de l'extérieur. Il déclare: "l'Homme étant doué d'une âme sensible et d'une âme rationnelle, il lui faut parfaire son âme rationnelle pour atteindre à la perfection (de son être). La perfection de l'âme rationnelle s'opère par la gnose^(Cilm) laquelle ne peut parvenir à l'homme que par la parole. Or, seul le Créateur est supérieur à l'homme. La perfection de l'homme ne peut donc se réaliser que par le Verbe divin (...)

Il faut donc que Dieu instaure à cet effet un homme qui soit l'Enonciateur Parfait et le Porte-Parole de Dieu. Cet homme doit aussi être supérieur au genre humain; l'homme qui réunit l'ensemble de ces qualités est l'Envoyé de Dieu à qui Dieu

a chargé d'enseigner la gnose à l'humanité".¹

Notre auteur revient à la fonction du Prophète et à celle de l'Imâm et répète ce que tous les auteurs ismaéliens ont dit à ce propos à savoir que la soumission de l'homme à la Parole énoncée par le Prophète (tanzîl) prépare l'âme à l'adoration de Dieu sous la forme d'un culte exotérique tandis que la Parole énoncée par l'Imâm exerce l'âme au culte ésotérique et la conduit à la limite, à la naissance spirituelle ou selon les paroles de Jésus, à la seconde naissance.²

En dernier lieu, Abû Ishâq insiste sur un enseignement fondamental de la doctrine ismaélienne qui récapitule l'essentiel de la thèse de son ouvrage: pour obtenir le salut et la libération de son âme, il ne suffit pas au fidèle de suivre l'enseignement des Prophètes et des Imâm du passé. Toute cette piété serait vaine et inutile. Dieu a, pour l'éternité une Preuve sur Terre, un Imâm présent à chaque époque; le fidèle guidé par cet Imâm extérieur peut rencontrer son Imâm intérieur et échapper à la mort véritable qui est l'ignorance, ignorance contre laquelle le Prophète avait mis en garde sa communauté en disant la maxime célèbre: Celui qui meurt sans connaître l'Imâm de son Temps, meurt de la mort de l'inscient."

* * *

*

1. H. CORBIN, Livre des deux Sagesses, p.120 du texte.

2. Haft-Bâb, chap.VII, p.67

T R A D U C T I O N

D U

H A F T - B Â B

D' A B Ū I S H Â Q O O H E S T Â N Ī

NAFT BAB DE ABU ISHAQ QOHESTANI

PREFACE ¹

O Dieu, ô Notre Seigneur de qui nous sollicitons l'aide.
Au nom de Dieu, le Miséricordieux, le Tout Miséricordieux
Gratitude et Louange sont dûes au Créateur qui, par la magnificence
de l'éclatante lumière de son assistance, a rendu l'Intelligence
Cosmique (Qal-é koll) capable de voir et de parler par elle-même pour
saisir et reconnaître les secrets des existants et les réalités méta-
physiques (haqâ'iq) des êtres contingents (monkenât). Il les manifesta
clairement aux anges fidèles, aux prédicateurs de la voie de la
Religion. Il institua l'Intelligence Cosmique comme Preuve (Hojjat)
pour le monde et ses habitants. Par sa Majesté triomphante et par son
Décret rigoureux, Il décapita les orgueilleux de ce monde et ceux qui
égaraient les hommes et fit rouler leurs têtes aux pieds de ses humbles
serviteurs.

Bénédictions incomparables sont dûes à son prédicateur (dâ^ci)
Mohammad Moştafâ ²; que la paix soit sur lui -le plus auguste des
prophètes- qui fit galoper "le cheval" de sa prédication sur le "champ"
de l'éloquence. Il inspira à l'humanité la crainte et l'espoir pour la

-
1. La préface du Kalâm-e Pîr, oeuvre attribuée à Khayr Khân Herâti (XVIIe s.) coïncide dans ses grandes lignes avec la préface de notre texte. Cf. l'oeuvre et le manuscrit.
 2. Le Kalâm-e Pîr à cet endroit désigne le Prophète comme le Hojjat de Dieu ainsi que le conçoit l'ismaélisme fatimide.

conduire hors des ténèbres de l'ignorance et à faire parvenir à la lumière de la connaissance de Dieu et à l'état de la divinité (ma^c rifat-e khodâ wa khodâ'f) ainsi que le dit le Qoran (13/8) : "Tu es certes un avertisseur et chaque peuple a un guide".

Je crus indispensable de rendre louange et gratitude à Dieu, de raconter et d'expliquer, quoique imparfaitement, ma situation personnelle et tout ce qui touchait à la voie de la communauté des vrais croyants de mon époque.

Je m'engageai dans cette tâche, quand mon humble personne Bû Ishâq, le plus insignifiant des adhérents de la Convocation (da^cvat) parfaitement guidée (hâdiye), Puisse Dieu l'affermir dans l'Orient et l'Occident de sa terre, se dissocia, grâce à l'assistance éternelle et à la "guidance" (hedâyat) continue (de Dieu) (2) du groupe des égarés et des errants qui était formé des démons et des imposteurs de l'époque; c'est-à-dire de ceux qui restèrent à l'exotérique de l'enseignement des prophètes et des prédicateurs (da^cî), qui tels des bêtes, se satisfaisaient simplement de paille, d'herbes et ainsi s'avilirent comme le dit le Qorân (25/46) : "Ils sont comme des brutes, et même pire que des brutes, éloignés du droit chemin".

Ainsi, je pourrais venir en aide au groupe des faibles néophytes qui mentionneront le nom de l'humble serviteur que je suis dans leurs

prières de bienfaisance, implorant le Seigneur des mondes, le Créateur des hommes et des génies -qu'exaltée soit son Omnipotence et révééré soit son Verbe- de leur accorder assistance et succès. Lui, qui certes est le plus apte à aider et à soutenir. Nous n'avons confiance qu'en Notre-Seigneur (Mowlânâ) et lui seul nous suffit.

Ce traité est composé de sept chapitres.¹

Le premier chapitre traite de la vie de l'auteur et de la manière dont il se joignit à la communauté qui professe la vérité.

Le deuxième chapitre démontre l'inauthenticité des soixante-douze sectes.

Le troisième chapitre démontre qu'aucune communauté en ce monde, à l'exception de cette communauté ne conduit au salut.

Le quatrième chapitre traite de la prophétie (nobowwat), de sa succession (wasâyat), de la révélation du Qôran (tanzfl) et de son herméneutique (ta'wîl).

Le cinquième chapitre explique le sens de l'Imâmat, le cycle de l'occultation (satr), le cycle du dévoilement (kashf), le sens de la Résurrection (qiyâmat) et le sens de la Grande Résurrection (qiyâmat-qiyâmât)

Le sixième chapitre traite du monde spirituel et matériel, de son origine (mabda^c) et de son retour (ma^câd) et expose les degrés

1. Les titres des sept chapitres sont repris fidèlement dans le Kalâm-e Pfir

spirituels (des croyants) depuis le néophyte (mostajib) jusqu'à l'Imâm (3).

Le septième chapitre traite du sens spirituel de certains versets, qorâniques, des bienfaits divers, de la raison pour laquelle ce traité contient sept chapitres et du parallélisme entre la structure du cosmos et celle de l'homme.

Tout ce que contient ce livre est la vérité claire et une exposition correcte de ce que Notre Seigneur a inspiré -que son Nom soit glorifié- à l'esprit de l'humble auteur que je suis. Tout ce qui est incorrect -que Dieu m'en préserve- n'est imputable qu'à ma malchance et aux épreuves que j'ai endurées, ainsi que l'affirme le Qorân (4/81) : "S'il t'arrive quelque bien, il t'arrive de Dieu; le mal vient de toi."

Puisse Notre Seigneur soutenir tous ses humbles serviteurs, leur accorder la réussite dans la vertu, et détourner leur coeur du mal et des mauvaises oeuvres. Puisse-t-il les rendre clairvoyants et illuminer leur coeur par la lumière de l'Intelligence Cosmique. Il est, en vérité, le meilleur des assistants et le meilleur soutien (4).

CHAPITRE I

La vie du plus humble adhérent de la da^Cwat bien guidée.

" Quand Dieu veut qu'une chose existe, Il met en place les moyens pour la produire" L'histoire de l'humble serviteur que je suis se présente ainsi : quand j'atteignis l'âge du discernement, mon coeur fut empli du désir de connaître Dieu et de l'adorer conformément au principe : "chacun naît selon sa nature originelle propre ". Ce désir était tellement puissant en moi que parfois, ne pouvant y résister, je parcourais les collines et les plaines. J'avais l'habitude de questionner les personnes qui m'étaient proches et comptaient parmi mes intimes. Elles me suggérèrent d'étudier les sciences religieuses exotériques selon la croyance suivante : "ce sont les parents qui font de l'enfant un juif ou un chrétien." En fin de compte, je m'absorbais pour un temps dans l'étude de ces sciences et mon âme bouillonnait dans le feu de mon coeur cependant, je n'arrivais en aucune façon à atteindre ce que je cherchais Je ne trouvais en tout cela aucun indice de Celui que je désirais adorer J'appris des sciences religieuses exotériques tout ce que pouvaient connaître les gens de mon époque tandis que mon âme gémissait : "oh que nous sommes tristes!" et que mon coeur se lamentait : "oh que nous sommes indignés!" et je déplorais d'avoir perdu ma vie. Parfois mon âme, consumée par le chagrin, était prête à quitter mon corps dans sa longue attente d'une aide; mon coeur ensanglanté était sur le point d'éclater en larmes, m'obligeant à fuir la compagnie des hommes et à rechercher

la solitude. Bref, je perdis la raison à me demander dans quel but les prophètes avaient été envoyés (en ce monde): qui venaient-ils nous annoncer, qui avaient-ils été chargés de nous faire connaître, de qui avaient-ils semé les grains de l'amour dans nos coeurs, qui était le Créateur de ce qui est créé, qui a fait venir à l'être les existants et quelle était la cause (5) ultime créatrice de ce qui était caché? Puisque dans chaque genre (jins) d'êtres, il y a une espèce (no^c) qui est supérieure (aux autres) et qu'au sein de cette espèce il y a un individu supérieur aux autres individus, par exemple parmi les animaux, le plus noble est le lion, parmi les oiseaux, le faucon, parmi les pierres précieuses, le rubis, il en est de même pour tous les êtres créés. Or, actuellement, quel est parmi les hommes celui qui détient la supériorité (sur les autres) et comment peut-on arriver à le connaître? Par l'enseignement de quel individu peut-on atteindre la connaissance qui est le Paradis éternel et peut-on échapper ainsi au piège de l'ignorance qui est vraiment l'Enfer? Qui peut-on interroger sur les choses que tout le monde ignore en ce monde et dont une personne détiendrait la connaissance?

"Des milliers de nos proches, ignorants de Dieu peuvent être sacrifiés pour un étranger qui a acquis cette connaissance."

La Voie qui mène à Dieu et à sa Connaissance n'est pas une voie qui peut être parcourue par les moyens de l'intellect individuel (ʿaql jorvf) ou par le syllogisme (qiyās). La réflexion rationnelle et la tradition théologique (ʿaql wanaql) affirment l'un et l'autre que l'on ne peut s'engager dans cette

Voie sans l'enseignement (ta^clîm)¹ simplement en utilisant le raisonnement analogique, car s'il était possible de parcourir la Voie par le raisonnement analogique,² (2). Mais la voie de la raison est celle qui³. Si la Voie pouvait être trouvée simplement en se servant de la raison et du syllogisme, il s'ensuivrait que la majorité des intellects refuseraient de suivre l'intellect de quelqu'un d'autre ou d'être dirigé par lui. Celui qui juge par analogie le fait en utilisant sa raison, donc chacun pourrait soutenir une voie personnelle différente de celle des autres. C'est pourquoi la divinité (khodâ'î) appréhendée par la voie de l'intellect peut être différente de celle qui est appréhendée par la voie de la gnose. On concevra plusieurs divinités. L'absurdité de cette idée apparaît clairement et n'exige aucune discussion.

D'après ce qui vient d'être établi ci-dessus, il apparaît indispensable que tous les intellects, en ce qui concerne la connaissance de Dieu, doivent être guidés par l'intellect le plus parfait parmi eux, conforté par l'assistance divine, (6). Sans un intermédiaire, aucun intellect ne peut jouir de la connaissance de Dieu (ma^crifat). Celui-ci est l'Intelligence absolue et parfaite (aql-e koll)⁴ car sous son contrôle sont placés tous, les autres intellects. Elle est la Preuve (Hojjat) de Dieu vis-à-vis de la création. Il importe qu'elle existe à chaque époque. Si elle venait à _____

1. Cf. Introd. p. 70 à 80
2. et 3. W. Ivanow signale qu'il y a une lacune dans toutes les copies qu'il pu consulter. Le Kalâm-e Pîr ne peut la combler.
4. Cf. Introd. p. 81ss.

manquer à certaines époques, la Preuve de Dieu serait obscurcie pour l'humanité laissant libre cours au jugement personnel et au jugement par analogie, donc personne ne trouverait en réalité sa voie vers Dieu.

Dans l'histoire d'Adam, d'Eve et d'Iblîs, on raconte que (Qorân 2/29): "Dieu enseigna à Adam le nom de toutes les choses et les présenta ensuite aux anges." Les anges répondirent (Qorân 2/30): "Nous n'avons d'autre science que celle que Tu nous as enseignée ". Or, en ce qui concerne l'enseignement (d'Adam) aux anges il est dit dans le Qorân (2/31) : "Apprends-leur les noms de tous les êtres ". Après qu'Adam eût commis le péché quoique Dieu l'avait initié, Dieu lui donna trois mots (kalima) grâce auxquels le repentir d'Adam fut accepté. On sait que toute cette connaissance est transmise par la voie de l'enseignement (ta'lim).¹ Pour le jugement par syllogisme (qiyâs), on raconte dans l'épisode d'Iblîs que celui-ci déclara (Qorân 4/11) : "Tu m'as créé de feu, alors que Tu l'as créé d'argile ? Quand Dieu lui ordonna de se prosterner devant Adam, Iblîs se rebella, se servant d'un argument analogique en disant : "J'appartiens à la substance du feu, alors que lui (Adam) provient de celle de la terre; la nature du feu est supérieure à la nature de la terre; ce qui est supérieur ne peut être subordonné à ce qui est inférieur ". Le premier à avancer un syllogisme (qiyâs) fut Iblîs. Ceci est la cause même de sa damnation éternelle (comme le mentionne le Qorân (38/78-79): "Sors d'ici, lui cria Dieu; tu seras repoussé loin de ma Grâce. Mes malédictions demeurent sur toi jusqu'au Jour de la Rétribution ".

1. Cf. Introd. p. 75ss.

Revenons à notre sujet. Je vins à réaliser que je ne connaissais rien. Mon impuissance et mon trouble s'accrurent et atteignirent une limite extrême; je me mis à répéter sans cesse et à tourner et retourner dans mon coeur et dans mon âme le verset suivant (Qorân 27/63): "N'est-il pas celui qui exauce le désespéré quand il invoque ?" Soudain, le soleil de l'aide et de la miséricorde de Notre Seigneur -que gloire et prostration soient dûes à son Nom !- resplendit (7) au zénith de sa Générosité et Il souleva cet atome égaré (âme) dans la sphère de son Amour.

"Un soleil resplendit sur mon âme du haut du trône de sa Majesté, soulevant l'âme comme un atome, dans l'air de sa Sublimité " .

Un jour, j'assistai à une réunion, assis en compagnie des autres, et je me mis à les observer. Chacun discourtut sur le thème de la connaissance (de Dieu) et chacun exprima ses idées personnelles selon sa propre voie. Je soupirai avec chagrin et des larmes chaudes coulèrent sur mes joues. Je pensai : "pourquoi battent-ils le fer à froid, que cherchent-ils? Pourquoi ne recherchent-ils pas la vérité ? Jusqu'à quand vivront-ils selon leur propre imagination sans se tourner vers l'enseignement réel? Pourquoi ne se mettent-ils pas à sa quête ? " .

"Mon esprit est confus, je suis atterré, ma patience touche à sa fin " .

Soudain, quelqu'un entra et prit place au milieu de l'assemblée. Quoique je ne le connusse pas de visage, il avait une apparence mystérieuse. Quand mon regard tomba sur lui, j'essayai de deviner qui il était et j'écoutai attentivement ses paroles. Il s'exprima de façon telle qu'on

comprendait qu'il connaissait l'Eau de la Vie et la Science de l'Existence éternelle. Je pensai en mon coeur : "Ayant trouvé le bout du fil, ne le lâche plus, tiens-le bien, et hâte-toi sur la voie de la quête. Agrippe-toi au pan (de son vêtement) prestigieux".

"Tiens fermement la ceinture de celui qui va de l'avant.
Ne te détourne pas de la compagnie des braves".

Lorsqu'il quitta l'assemblée, je le suivis avec détermination et m'accrochai à son vêtement. Je lui dis : "O homme de nature angélique, à quelle race d'homme appartiens-tu et quelle est ta fonction ? Je suis malade, terrassé par le chagrin, je suis en quête d'un remède. J'ai besoin d'un remède pour guérir ma douleur" (8).

"Je suis affligé d'une surprenante maladie, qui n'est ni de la migraine, ni de la fièvre. Je ne trouve sur terre aucun remède, car mon mal provient du ciel."

Lorsqu'il reconnut les signes de maladie sur mon visage jaune, il pardonna mon mal en disant : "Sois patient, car nous sommes des médecins divins, qui n'exigeons d'honoraires de personne. Nous sommes des âmes pures, et non pas des âmes souillées d'avidité".

"A propos,"(dit-il) "dis-moi de quelle maladie es-tu affligé ?" Je répondis : "Mon mal provient de ce que Dieu est un, le Prophète est un, la Parole divine est une. Il doit donc y avoir un vrai guide (Imâm-e Naqq). Tous les autres guides et leurs religions doivent donc être faux et vains". Il répondit : "Oui, c'est vrai". Le véritable Imâm, la

véritable Religion et la véritable Preuve ne sont qu'une. Nous avons été nommés dans cette région (Jazīre) pour sortir les égarés du désert de l'erreur et les conduire à la connaissance (Ma^crifat) du véritable Imâm -qu'exalté soit son Nom !- et à celle du Hojjat suprême (Hojjat-e A^czam) et les faire parvenir tous dans la demeure de l'au-delà, au Paradis éternel".

Je restai auprès de lui pendant un certain temps, jusqu'à ce que ma félicité fut comblée, et j'eus la faveur d'aller baiser le Seuil du Seigneur, Créateur du monde, Preuve suprême, Précepteur de l'humanité dont le Prophète législateur (Nabīy) a dit : "La première chose que Dieu créa fut l'Intelligence (ʿAql) ; il dit aussi que la première chose qu'Il créa fut le Calame".

"Celui qui est le Seuil de la magnanimité de Notre Seigneur
Celui qui a précellence dans la Science de Notre Seigneur
Celui qui distribue la subsistance à ses serviteurs
Il est informé de la condition de ses serviteurs (9)".

Je parvins à Badī'ul-haqq wa'l don-yā wad dīn ^hKhāje Qāsim -puisse Dieu être satisfait sur eux tous- et fus admis favorablement en sa présence.¹

1. Comparer avec l'autobiographie légendaire du Nāqir-e Khoṣro dans le Kalam-e Fir ; Cf. Introd. p. 65.

Je fus, par sa bonté, désigné comme licencié (ma'dhûn), ce qui me conféra le pouvoir d'écrire et de prêcher ce qui convenait aux gens de cette époque, en vue de répandre l'oeuvre de la da^cwat bien guidée (da^cwat-e hâdiyye).

Advient ce que Dieu veut et n'advient pas ce que Dieu ne veut pas. Répétons seulement que Notre Seigneur dicte à notre langue -puisse sa Puissance être glorifiée !- Il est en réalité le meilleur assistant et le meilleur soutien; c'est en lui que nous avons confiance et ceci nous suffit.

CHAPITRE II

De l'inconsistance des doctrines professées par les soixante douze sectes. ¹

L'humanité terrestre est divisée en deux groupes; le premier est formé par les athées, c'est-à-dire ceux qui n'adhèrent à aucune religion et qui ne suivent (l'enseignement) d'aucun prophète. Le second est constitué par les croyants, c'est-à-dire ceux qui professent une religion et adhèrent à la loi d'un prophète. L'inconsistance des premiers est évidente. Si l'intermédiaire d'un prophète n'était pas nécessaire pour la connaissance de Dieu et s'il n'existait personne dont l'intellect soit plus parfait que celui des autres, il faudrait que chacun se serve de sa propre raison pour acquérir la connaissance ésotérique de Dieu. Or il est évident que les intellects varient considérablement. Certains sont supérieurs et ont précellence sur les autres. Si l'intellect imparfait pouvait appréhender ce que saisit l'intellect parfait, l'imparfait ne resterait pas imparfait et le parfait ne serait pas le parfait. Nous avons montré qu'il existe une grande différence entre les degrés des intellects (marâtab-e^coqûl). Il convient donc à l'intelligence imparfaite de suivre l'intelligence parfaite et, ce faisant, d'atteindre à la perfection.² Cette perfection ne se trouve pleinement réalisée que dans l'intelligence qui ne connaît au-dessus d'elle aucune intelligence plus parfaite et qui reçoit l'assistance divine (ta'yîd) de Dieu le Très Haut

1. Tout ce chapitre est reproduit mot à mot dans le texte du Kalâm-e Pîr; celui-ci, cependant, en amplifie chaque passage.
2. Cf. Introd. p. 96, 102.

sans aucun intermédiaire. Cette Intelligence, qui existe à chaque époque, est la Preuve suprême (hojjat-e n. C. sam) de Dieu.¹ En effet, s'il y avait plusieurs intellects qui recevaient également l'assistance divine directement et sans intermédiaire, il y aurait toujours les mêmes conflits ; à chaque époque surgirait des religions diverses qui troubleraient les esprits dans le choix de la voie à adopter. Il est donc indispensable qu'il y ait à chaque époque une religion et une seule ainsi qu'une preuve (hojjat) et une seule (11).²

Voyons à présent le second groupe, celui des croyants adhérent à différentes religions. Nous soutenons qu'à chaque période, plus courte ou plus longue qu'un millénaire, Dieu envoie un Nâtiq, un Prophète législateur pour convoquer l'humanité à la vérité ésotérique (hagjgat).³ Mais si cette da'wat, cet appel, n'est pas entendu par les hommes soit parce qu'ils n'ont pas la capacité de compréhension nécessaire, soit parce qu'ils s'obstinent dans l'opposition et l'orgueil et provoquent ainsi le courroux divin, Dieu ordonne au Prophète législateur (Nâtiq) de proposer des symboles (mathâli) pour détruire leur fierté et leur orgueil, en suspendant à leur cou les chaînes et les liens de la Loi positive (sharif^Cat). Le Nâtiq nomme après lui son successeur spirituel (wasf) dont la mission est d'enseigner l'herméneutique spirituelle (ta'wif) de la Loi divine. La révélation exotérique (tanzil) et celle de son sens spirituel (ta'wif) font toutes deux allusion à l'Imâm de l'époque, le Seigneur des dix-huit mille mondes-que son nom soit glorifié-

1. Cf. Introd. pp. 103-104

2. Ibid., pp. 124 ss

3. Ibid., pp. 131 ss

Dieu envoie un autre Nâtîq quand cette Loi (sharif^cat) et cette Voie (tarîqat) sont depuis longtemps établies parmi les hommes et que ceux-ci les considèrent alors comme la vérité gnostique (haqîqat); elles ne peuvent plus conserver le même aspect exotérique (zâhir).¹ Ce Nâtîq a pour mission d'abroger la Loi précédente et de convoquer à nouveau l'humanité à la vérité ésotérique (haqîqat). Si les hommes refusent encore de s'y plier, il leur propose d'autres symboles en leur imposant d'autres liens et d'autres chaînes. Ainsi, les gens qui ne peuvent passer de la religion exotérique (zâhir) à la religion ésotérique (haqîqat) sont semblables à des bêtes de somme attirées par la paille et l'herbe et qui oublient de consommer les graines et les fruits. Si ces animaux sont ainsi obstinés, il faut les maintenir et les guider par des chaînes et des liens. A son tour, ce Nâtîq investit après lui son successeur spirituel (wasîf).

Durant les sept derniers millénaires (dawr) appartenant au cycle majeur (dawr-e a^czam) de 360.000 ans dont 170.000 au plus se sont déjà écoulés et au terme desquels doit se lever la Grande Résurrection (qiyâmat-e qiyâmat), six Prophètes législateurs apparurent (durant les six périodes d'un millénaire chacune). Le premier d'entre eux fut l'Adam de

¹. Cf. introd. pp. 159-161.

Ceylan (Adan-e Sarandibi).¹ Le second, Noé (Nûh), le troisième Abraham, le quatrième Moïse, le cinquième Jésus (Ûsuf), et le sixième Mohamad, l'arabe. La religion prêchée par Mohamad abroge toutes les religions (adyân) antérieures, car le dévoilement complet (kash-e taâm) de la Grande Résurrection (12) eut lieu durant sa période, le dernier millénaire.²

Mohammad a déclaré qu'après lui sa communauté se diviserait en soixante treize sectes, dont soixante douze s'égareront et iront à leur perdition tandis qu'une seule trouvera le salut.³

1. Cette qualification de Sarandibi apparaît chez un auteur yéménite pour désigner l'Adam péchéasiat (Adan-Kollî), symbolisant avec l'Adam spirituel (Adan-rûhânî) ou la dixième Intelligence du Plérôme céleste. Il apparaît à l'île de Ceylan avec vingt-sept des siens, membres de sa du'wat primordiale. Il est le fondateur de l'Imâmât sur terre. (cf. H. Corbin, Trilogie ismaélienne, même traité, pp. 164ss trad.). Notre auteur, en conservant cette qualification pour l'Adam partiel de notre Cycle d'occultation, investi de la prophétie, a sans doute voulu marquer la relation entre les deux figures, l'adam historique (partiel) poursuivant l'oeuvre de l'Adam Universel. Cf. la même qualification dans le Kalâm-e Pir, p. 19 du texte et dans Lîbâ Sayyidân, Haft-âb p. 40 du texte.

2. Cf. introd. pp. 127ss.

3. Abû Mansûr qâher Baghdâdî (m. 429/1037) rapporte ce hadîth célèbre qu'il tient d'une oïnine de transacteurs qui commentent au Prophète : "Il adviendra à ma communauté ce qui est advenu aux enfants d'Ibrâhîm, ils se sont divisés en soixante douze sectes. Ainsi, ma communauté se scindera en soixante treize, augmentant de un leur nombre, toutes, sauf une qui sera sauvée, sont destinées à l'Enfer." (p. 1) une variante du même hadîth : "La secte salvatrice c'est la communauté des croyants (al-Imâniyyîn). Cf. Abd'âl-Qâher Baghdâdî, al-Farâ bayn al-farâq, chap. 1, pp. 185.

Cependant, chaque secte affirme être la secte salvatrice?. Nous en avons recherché les preuves auprès d'elles. Une branche se réclame de la sunnat ; il s'agit de ceux qui ont conservé les usages établis par le Prophète (Mohammad) et qui sont acceptés par la majorité de la communauté ; elle déclare rester fidèle au Qorân, aux traditions (hadith) prophétiques, pratiquer le consensus de la communauté (ijma^c) et accepter le jugement par analogie (qiyâs).

Je leur ai demandé si le sens qu'ils adoptaient pour le Qorân et les traditions provenait directement de Mostafâ (le Prophète) lui-même ou s'il provenait de quelqu'un qui le tenait directement de Mostafâ. A ces deux questions ils m'ont répondu par la négative. Je leur ai demandé ensuite : "Savez-vous quel est le but que poursuivait Dieu dans son Verbe (c'est à dire le Qorân)?" Non, m'ont-ils répondu. Nous avons suivi le sens donné par le dictionnaire". Je leur ai dit : il y a de nombreux mots dans le dictionnaire qui ont différents sens, lequel vous inspire confiance? Ils ont répondu : "Nous avons consulté les savants (pour déterminer le choix du sens) et nous avons suivi ce qu'agréait notre jugement". Je leur ai dit : "Vous relatez tous les hadith qui dit : "Quiconque interprète le Qorân selon son opinion personnelle (bi rayyihî) commet une impiété". Vous rapportez également le hadith suivant : "Celui qui m'attribue (le Prophète) faussement une parole, aura l'Enfer pour séjour....".¹

Voyons le raisonnement logique : il n'y a aucun doute que le calife, est nommé pour expliquer et exécuter les ordres de celui qui l'a délégué.

1. Lacune dans le texte.

De la même façon, les Prophètes sont chargés d'enseigner (la religion) dans les mesures de l'intellect (caql) et de la capacité de compréhension des hommes, comme le Prophète (Mohammad) l'a déclaré- que la paix soit sur lui- : "Il nous incombe à nous Prophètes, d'agir pour assumer notre mission de façon à enseigner au peuple selon le degré de son intellect". Or l'intellect et la capacité de compréhension diffèrent chez les hommes ; le Prophète doit malgré tout enseigner. Son enseignement doit avoir plusieurs aspects, l'un tiendra compte du sens ésotérique (haqiqat) et l'autre de la futilité et de la relativité de l'esprit des hommes (bâtil-e wa edife-ye mardon). Ainsi, son enseignement s'exprime dans un langage symbolique. Il s'avère indispensable que le Prophète choisisse quelqu'un pour guider sa communauté depuis le monde de la confusion jusqu'au monde de la réalité suprasensible (haqiqat) ; c'est précisément le sens du ta'wil (13) qui signifie, en effet, conduire une chose à son origine; or ,l'origine, la source, c'est la haqiqat)¹. On peut comparer cet acte à celui qui consiste à trier les grains et les fruits d'entre les feuilles et la paille. Les feuilles et la paille représentent le zâhir, l'exotérique...² dont celui qui trie nourrit les bêtes de somme, c'est à dire les disciples de la Loi littérale, tandis qu'il donne les fruits et les grains aux disciples de l'ésotérique (ahl-e bâtin) , c'est à dire à ceux qui

1. Cf. introd. pp. 134 ss

2. Lacune dans le texte.

recherchent la vérité gnostique(hacînat). Si le Prophète omettait de désigner une telle personne, il commettrait une injustice vis-à-vis des membres de la communauté car il les aurait jetés dans le monde du doute(akohbat) tout en ne conférant à personne le pouvoir de les sortir de l'ambiguïté et en ne se chargeant pas lui-même de la tâche...¹

La révélation(tanzîl) du Qorân et son herménautique spirituelle(ta'wîl) ne peuvent être impartis qu'à la descendance du Prophète(nabî) et à ses successeurs spirituels(walî). Dans ce sens, personne ne pourrait être plus proche du Prophète (Mohammad) que Kowlânâ ^CAlî-prosternation et glorification sont dues à la mention de son nom. Ceux qui se basèrent sur l'exégèse spirituelle de la Parole divine(Qorân), suivant ^CAbbâs et d'autres, ne firent que répéter ce qu'ils avaient entendu de la bouche de Kowlânâ. Les propos de celui-ci sur le ta'wîl sont assez célèbres pour que nous ne les mentionnions pas. Il existe de nombreux hadîth du Prophète qui se réfèrent à ce sujet, par exemple : "Je suis la Cité de la connaissance et ^CAlî en est le Seuil". Ou "Tu es par rapport à moi tel que fut Aaron par rapport à Moïse, ou "Ta chair est ma chair, ton sang est mon sang"..

Quand les gens posent des questions sur le Résurrecteur (Qâ'im), sur celui qui opère le ta'wîl, sur celui " qui noue ses sandales" ou encore sur le hadîth de Ghadîr Khomm, ils font allusion à Kowlânâ ^CAlî.

1. Lacune dans le texte. Cf. introd, pp. 155 ss.

De même quand ils invoquent le verset corânique (4/62) : "Obéissez à Dieu, obéissez à l'Envoyé et à ceux qui parmi vous détiennent l'autorité". Quand on demanda au Prophète qui était investi par l'autorité, il pointa son doigt vers C'Alf en disant (Qorân 5/60) : "Certes Dieu et le Prophète sont vos protecteurs (walî)" ¹. Lorsqu'on demanda ce qu'était la foi (Imân) il répondit : "Je crois en Dieu, en ses Anges, en ses Livres (révélés), en ses Envoyés et au Dernier Jour". (14) ².

Le Dernier Jour désigne Mowlânâ C'Alf, ³ car le Prophète qui est chargé de la révélation (tanzîl) est le Premier Jour. C'est pourquoi le wasf, qui est chargé de l'exégèse spirituelle (ta'wîl), doit être le Dernier Jour et l'on doit avoir foi en Lui. Il existe beaucoup d'autres versets du Qorân et aussi des traditions (hadîth) qui traitent de cette question.

Avec ces préliminaires, basés sur des arguments logiques et traditionnels, nous avons clarifié... ⁴ Quiconque revendique l'imâmât et le commandement tout en présentant une fausse assertion, n'aura pas foi dans le Dernier Jour. Et il sera un mécréant... ⁵

1. Cf. Introd. p. I66

2. A ces articles de foi, on ajoute aussi le Décret divin

3. Voir Introd. p. I68

4. et 5. Lacunes dans le texte. Pour les conditions que doit remplir l'imâm d'après la conception ismaélienne, Cf. W. Ivanov, Creed of the Fatimids (a summary of the Tâju'l-aqâ'id), art n° 29 à 41, pp.35 à 41. Pour le Zaydisme cf. H. Laoust, Les Schismes dans l'Islam, pp.135 et 43

Puisse Notre Seigneur accourir à l'appel de tous ceux qui l'invoquent et les délivrer de l'étreinte des imposteurs qui sont les guides inauthentiques (imāmān-e oâtil).

Les membres d'un autre groupe déclarent : "Nous sommes shi^cites et nous donnons allégeance au Prophète à l'imām et à sa descendance. Quelle communauté vertueuse et quelle Voie noble que la leur ! Nous leur avons demandé : "Comment faites-vous ? ". Un groupe déclara qu'il était fidèle à l'imāmat de Mowlānā ^CAlī et qu'il croyait en son second avènement. Un autre groupe soutint qu'il était fidèle à l'imāmat de Zayd, fils de Mowlānā ^CZaynu'l-^CAbidin et qu'il attendait aussi son second avènement. Un autre groupe se réclama de (l'Imāmat) de Mohammad-i Hanafiyya dont ils attendent la parousie. Il est étonnant de voir qu'il n'existe pas chez eux la désignation spirituelle (nass) et les conditions qu'exigent le ministère de l'Imāmat. Ils ont introduit des idées qui bouleversent l'esprit normal et ^{ils} acceptent même le califat... Ils soutiennent que le califat d'un candidat non qualifié en présence d'un candidat qualifié est admissible sans exiger les conditions de la désignation spirituelle (nass) : la vertu (ra'ī), la science (ilm), la connaissance, (marifat) ; Ils admettent comme conditions : la rébellion, le courage et la piété ; ils déclarent qu'il n'est pas indispensable qu'il soit fatimide, à chaque époque. Ils admettent qu'il peut exister dix Imāms ou davantage en même temps.

L'absurdité de ces idées apparaît d'elle-même ainsi que nous l'avons expliqué dans les pages précédentes de ce chapitre. Nous en fournirons d'autres preuves dans le chapitre traitant du concept de l'Imâm. (15)

Une autre école se déclare fidèle à l'Imâm de Moula Ja^Cfar Sâdiq et croient en son " retour " .

Nous disons : l'Imâm signifie nichwâ'i, c'est-à-dire action de guider, de marcher en avant, l'Imâm étant la personne qui guide la communauté ou la congrégation (des fidèles) à la connaissance ésotérique (m^Crifat-e haqiqi). Il importe qu'à chaque époque il y ait un chef pour guider la communauté vers cette connaissance qui est la connaissance de Dieu (m^Crifat-e khodâ). Autrement, l'humanité, les terrestres, resteraient dans l'ignorance et l'égarement. Ils ne reconnaîtraient plus la divinité de Dieu (khodâ'i-ye khodâ) et anéantiraient ainsi l'univers de la vérité - que Dieu ne préserve de ces convictions ! - Il existe aussi un hadith attribué au prophète dans lequel il déclare : " Si le monde restait un seul moment sans Imâm, certes, il périrait avec toute sa population". Nous expliquerons cette question dans le chapitre traitant de l'Imâm.

Un autre groupe déclare que l'Imâm échet à Hasan 'Askari et fut transféré après lui à son fils Mohnammad qui est le Mahdi qui fera son apparition à la fin des temps.¹ Pourtant déjà plus de

1. Cf. Introd. p. 176, 176.

cinq cents ans se sont écoulés et l'on dit qu'il est vivant, caché dans une grotte ou un puits d'où il sortira bientôt. On raconte de nombreuses légendes sur sa réapparition. Ce groupe a fixé la date de son apparition et a établi les conditions dans lesquelles cet événement aura lieu. Nous soutenons tout d'abord qu'il accomplira des miracles (karāmat) au moment qui lui semblera opportun et il apparaîtra de la façon qui lui plaira. Alors quelle est l'utilité pour vous de déterminer des dates ? Les personnes intelligentes savent qu'un être humain ne peut vivre si longtemps et ne peut rester caché tout ce temps dans une grotte. S'ils donnent comme argument l'histoire de Noé qui vécut environ un millénaire ainsi que le mentionne le Qorân (29/13) : "Il demeura au milieu d'eux neuf cent cinquante ans" ou s'ils s'appuient sur l'histoire des compagnons de la caverne (ashâb-e kahaf) nous répondons que toutes ces histoires demandent une herméneutique spirituelle (ta'wîl), il faut donc les comprendre seulement sous cet aspect. (16).

Nous pouvons aussi affirmer que s'il (Mahdi) était Imâm, quelqu'un devrait être en relation avec lui et être investi de sa connaissance (ésotérique). Ainsi de nombreuses personnes seraient en contact direct avec cet intermédiaire. Autrement, force nous est d'admettre la même interruption (de l'Imâmât) signalée plus haut, qui amène les hommes à la privation de la connaissance spirituelle (ma'rifat) et à l'ignorance de la preuve (de l'existence de Dieu).

1. Sur cette légende, voir le Qorân (18/8 à 24). Elle est commune aux musulmans et aux chrétiens. Pour le ta'wîl ismaélien, voir Hassignon, Le culte liturgique et populaire des sept dormants Martyrs d'Ephèse, Studia Missionalia, Rome 1961, p. 33.

Vu dans cette perspective, l'Imâm devient la cause de la souffrance de l'humanité, alors qu'en réalité, il est la source de la miséricorde (rahmat) du monde. Mais, comme chacun le sait, personne n'a pu se mettre en relation avec l'Imâm (caché dans la grotte). Comment peut-on se frayer un chemin vers quelqu'un qui n'existe plus ?

Dans le troisième chapitre, nous allons montrer que l'Imâmât à partir de Mowlânâ Ja^Cfar Sâdiq fut transféré à Mowlânâ Ismâ^Cil et pas à Musâ Kâzim. Puisse Mowlânâ ^CAlî préserver ses serviteurs de la perversité des démons actuels. Il est notre seul espoir et cela nous suffit(17).

CHAPITRE III

On y explique comment la "secte" ismaélienne qui professe la vérité mohiqqe et qui groupe les Ismaéliens d'aujourd'hui est celle qui conduit au salut à l'exception de toutes les autres sectes.

Dans le second chapitre, nous avons établi par la force de la faveur de Mowlânâ, -prostration et glorification sont dues à son Nom- que l'humanité doit adhérer à une Religion. Or, le Prophète a déclaré qu'après lui sa communauté se scindera en soixante treize sectes dont soixante douze iront à la perdition et une seule trouvera le salut. Par ailleurs, nous avons démontré l'inauthenticité (des croyances) des soixante douze sectes, il nous reste à expliquer (la croyance) de cette secte salvatrice. (ferqe-ye nâjiye).

Cette secte soutient qu'il doit toujours exister un Imâm en ce monde car sans l'Imâm, le monde ne peut jouir de la continuité de l'existence ni prendre forme : le monde est en perpétuel changement et en transformation et ne peut exister par lui-même. Donc, sa stabilité (baqâ) dépend de quelqu'un. On analysera ce sujet dans le chapitre traitant de l'Imâmât.

Celui qui exista toujours, existe toujours et toujours existera, est l'Imâm -prostration et glorification sont dues à son Nom-. Le Prophète a affirmé : "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. Il a aussi déclaré : "Si la terre restait un seul instant sans la (présence) de l'Imâm, elle périrait avec tous les terrestres." ¹ Il dit aussi que l'Imâm existe toujours (paydâ), il ne peut disparaître de telle sorte que personne n'ait accès à lui. Il a toujours un Hojjat et un Dâ'if qui sont pour ses adeptes ses intermédiaires (sabab) dans la connaissance spirituelle (ma^crifat) ². Les (18) adeptes sont toujours dans l'attente du Porte-Vérité de l'époque (Mohiqq-ye waqt), pour exécuter ses commandements. Ils n'agissent, n'écoutent ni ne parlent sans recevoir ses ordres ou ceux de ses représentants. Ils ont toujours un enseignant (mo^callemf) qui les initie à la connaissance de Dieu (Khodâ shenâsf), à son Adoration et à sa Science (Khodâ dânf). Ils observent les degrés (spirituels) et reconnaissent les dignitaires de la Religion (hodâd-dfn). Ils n'admettent aucun enseignement (hâqq) qui conduit à renier le Porte-Vérité auprès de qui ils puisent la Vérité. Leur attention est entièrement tournée vers son enseignement et non vers ses actes. Le Porte-Vérité vit à découvert. Il ne convient donc à personne de le questionner sur la manière dont il agit et dont il enseigne, ni de dire : "Je suivra

1. Cf. Introd. p. I74-I79ⁿ

2. Cf. Introd. p. I80

tes actions et non tes paroles". Car Lui seul connaît le secret de son comportement (fa^cal). Celui qui dirait ces paroles chercherait à rivaliser avec lui et à participer au même grade que lui dans la Divinité -que Dieu nous préserve!- On dit dans le Qorân (5/1) : "Dieu fait ce qu'Il désire et décrète ce qu'Il veut." et (21/23) : "On ne lui demandera point compte de ses actions, mais Il leur demandera compte des leurs", ce qui signifie que Dieu ne sera pas interrogé sur ses actions mais ses serviteurs seront eux interrogés sur les leurs. L'Imâm peut quelquefois agir pour éprouver ses adeptes. Alors, si jamais -que Dieu nous en garde- ses adeptes considéraient seulement les actions de l'Imâm, ils échoueraient tous dans leur épreuve et encourraient son courroux; il peut aussi éprouver ses adeptes sur la voie même de la vérité ésotérique (haqiqat), car ceux qui, appartenant au monde du relatif (Slam-e edife), peuvent être les témoins de cet acte mais il leur est impossible, faisant partie de ce monde phénoménal (Slam-e edife) de "voir" le monde de la haqiqat. Lorsque l'on s'éloigne de l'univers de la haqiqat, on s'écarte de la Divinité (khodâ'f) pour s'abîmer dans le néant éternel (âdam-e jâvidânî). Si l'on affirme que l'Imâm doit agir selon des normes et doit s'abstenir de tel ou tel acte, c'est comme si l'on se proclamait soi-même Porte-Vérité en demandant à l'Imâm de se subordonner à nous (19). Ainsi, nous n'aurions aucune foi en l'Imâm et nous serions des mécréants (kâfirân). Par exemple, c'est comme si l'animal, qui est imparfait par rapport à l'homme, disait que l'homme, bien qu'il soit plus parfait que lui, devrait lui être subordonné. Cette affirmation n'est rien d'autre que

de la perversion et de la négation. Dans le Qorân, on trouve un exemple de ce groupe de négateurs dont on dit : "Au jour de la Résurrection, ils seront pendus la tête en bas et ils seront torturés". Alors, (Qoran 34/12) : "...Ils baisseront la tête devant leur Seigneur. Ils s'écriront : "Seigneur, nous avons vu et nous avons entendu; laissez-nous retourner vers la terre, nous ferons le bien, maintenant nous croyons fermement". "

La communauté des Ismaéliens ne considère jamais les actes de l'Imâm de l'époque. Mais au contraire, ils sont plutôt attentifs à son enseignement, car la relation de l'élève à l'enseignant est la même que celle de l'oreille à la langue ou celle de l'épouse à son époux. L'oreille doit écouter les propos prononcés par la langue, tout comme l'épouse doit recevoir les spermatozoïdes de son époux.¹

Il convient de souligner que la Loi divine (shari^cat) est semblable au monde physique (âlam-e jismâni) et la vérité ésotérique (haqiqat) au monde spirituel (âlam-e ruhâni). L'action appartient au monde corporel, physique, tandis que la parole (qawl) appartient au monde spirituel. Cette communauté, qui professe la Vérité, (ra'ife-ye mohiqe) a dépassé le monde matériel, celui du domaine de la Shari^cat et elle est parvenue au monde spirituel, le monde de l'univers de la haqiqat. Elle ne doit donc pas s'attacher aux actes (de l'Imâm) qui font partie du monde matériel, mais observer sa parole, qui concerne le monde spirituel.²

2. Cf. Introd. p. 181-190

1. Cf. introd, pp. 183, 190.

Ceux qui vivent dans l'univers de la Shari^Cat et n'ont pu s'acheminer vers la haqiqat sont appelés (dans le Qorân 16/21) "des morts, dépourvus de vie". Le mort est celui qui ne possède pas d'esprit (rûh). Le vivant est celui qui a une âme. Au sujet de l'Esprit (Rûh) on trouve dans le Qorân (17/87) : "Réponds, dit Dieu, que l'Esprit procède de l'Impératif de mon Seigneur". Puisque le commandement procède de l'Impératif divin (âlam-e'amar), le vivant est celui qui reçoit l'Impératif divin. L'Esprit (Rûh,) se sépare de quiconque se dissocie de Son Impératif et devient par ce fait même un cadavre (20)

La jonction de l'Impératif divin avec quelqu'un se fait par le moyen de la Parole et non par celui de l'action.

Le sens (du mot) de commandement est : ordonner (farmûdan). Dans cette perspective, les disciples de la Shari^Cat sont semblables à des morts, car ils ne suivent pas le commandement du Porte-Vérité (nohiqqe) de l'époque. Alors, ils sont dépourvus d'âme puisqu'ils ne reçoivent pas l'Impératif; ils sont des morts.¹

Soulignons également une autre point. L'intelligence et la compréhension (âql wa faham) diffèrent en chacun (des êtres). Chacun doit donc suivre la voie qui répond à son (désir) de perfection; Il faut qu'il acquière la connaissance afin qu'elle illumine sa compréhension. Le disciple doit acquérir l'enseignement du maître (Mo^Calleh),

c'est cela pour lui la voie du salut (mo^Callem). Le maître peut agir différemment avec chacun (de ses disciples), car chacun de ses actes est unique. Cependant, par la parole, il peut avoir avec son adepte un contact plus grand, qui est proportionné à la capacité de compréhension de cet adepte.

Nous avons donc établi que le disciple n'a pas à s'attacher aux actes du maître, mais doit par contre être attentif à son enseignement. Il doit se soumettre à son commandement et suivre ses directives selon ce qui lui est demandé.

Les (vrais) Ismaéliens sont ceux qui ont pris la résolution ferme d'être unis au Porte-Vérité de leur époque aussi bien dans les moments de souffrance que de sérénité, aussi bien dans les difficultés que dans le bien-être, dans les temps de malheur que dans ceux de l'abondance. Ils s'efforcent de s'épauler les uns les autres jusqu'aux dernières limites de leurs forces et de leurs aptitudes et de garder leur fermeté dans toute épreuve que l'Inâm peut leur faire subir. Le Qorân dit : (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 la postérité). Annonce des nouvelles heureuses 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". (21)¹

1. Cf. Introq, pp. 194 ss.

Les bénédictions du Seigneur et Sa Miséricorde s'étendront sur eux et ils seront dirigés dans la voie droite. Ceux-là trouveront la voie dans la Religion.

Les cieux et la terre sont tous deux le royaume de Notre Seigneur (comme le déclare le Qorân : 3/186) : "Les royaumes des cieux et de la terre appartiennent à Dieu". Tous les êtres, volontairement ou à regret, s'inclinent devant Notre Seigneur ainsi que l'énonce le Qorân (3/16) : "Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre rend à l'Éternel un hommage volontaire ou forcé".

Les Ismaéliens préfèrent trouver de la joie à supporter la souffrance pour la cause de la Vérité; et pour ceux qui possèdent la Vérité, plutôt que de jouir du bien-être et du plaisir qui peuvent être le lot de certains vivants, "ils se réjouissent en souffrant pour la cause de Dieu". Le monde entier existe par leur intermédiaire et se maintient par eux. ¹ Tant que l'homme verra entre Dieu et lui une petite séparation, il ne sera pas du nombre de ceux qui ont atteint à l'unicité divine (wahadat). Il fera partie des adversaires (ahl-e ta'dîd) car ceux-ci se voient eux-mêmes dans la séparation et ne peuvent voir Dieu. Ils sont en état d'impiété (kofr).

Les dignitaires de la hiérarchie spirituelle, qui se voient eux-mêmes et voient Dieu, font de l'association (shirk) et sont hypocrites (nifâq). Les dignitaires de l'unité (ahl-e wahadat) voient seulement

1. Cf. introd, p. 497.

Dieu, car leur connaissance de la divinité est telle qu'ils se sont unis à Lui. En dehors de Lui, ils ne voient et ne connaissent personne d'autre et ils se considèrent comme inexistant: ils n'existent que par Lui. Voilà le monde de l'unité (wahadat), de la réalité ésotérique (haqiqat) l'univers de Dieu et (de l'état) de la Divinité (Ālam-e Rhodâ wa Khodâ'f).¹

Par conséquent, les adversaires (de la Religion) doivent s'efforcer d'atteindre le grade des dignitaires de la hiérarchie spirituelle ; ceux-ci doivent essayer d'atteindre le degré des dignitaires de l'unité; et ces derniers se doivent, à leur tour, d'atteindre à tous les états d'unicité (avec Dieu), pour éprouver la certitude (yaqîn :

L'attitude des uns envers les autres est ainsi faite : chacun doit considérer que son compagnon (de foi) est meilleur que lui ; chacun doit se sacrifier entièrement pour l'aider, ne rien garder pour lui et ne pas considérer ses biens comme personnels. Ces règles constituent la Loi (sharf^cat) même de cette communauté. (22).

Quant aux règles de la haqiqat, elles exigent d'eux qu'ils ne voient personne d'autre que Notre Seigneur (Imâm) -que son Nom soit glorifié- et qu'ils considèrent que leurs compagnons de foi, leur propre personne et tous leurs biens appartiennent à Notre Seigneur (Mowlânâ).²

1. Cf. Introd. p. 198-204

2. Cf. Introd. p. 195

Puisse Notre Seigneur accorder à tous le don de l'obéissance envers Lui et puisse-il répandre sa Miséricorde sur eux. Il est notre protecteur (walî) à tous. A lui seul nous soumettons nos comptes, cela suffit.

Il est dit qu'à l'époque du Prophète, l'Imâm était Mowlânâ^C Ali ; après lui vient l'Imâm Hasan qui fut l'Imâm dépositaire (mostawda^C)¹, ce qui signifie que l'Imâmât lui avait été confié en dépôt, il s'agit d'une fonction qui est intermédiaire entre le Hojjat² exotérique et le Hojjat ésotérique (miyân-e hojjat-e zâhir wa hojjat-e bâtin) mais ne prenons pas ces mots dans le sens général dans lequel on les entend habituellement. C'est pour cette raison (parce qu'il était Imâm dépositaire) qu'il n'a pas transféré l'Imâmât à sa postérité. Mowlânâ Ismâ^C il appelé aussi Mâlik as -Salâm était l'Imâm en titre alors que Isbâq (Isaac) était l'Imâm dépositaire.

A ce sujet, on trouve dans le Qorân (6/98) : "Nous avons détaillé les signes d'un établissement (mostaqarr) et d'un dépôt temporaire (mostawda^C). Nous avons déployé des signes pour ceux qui comprennent". Après Mowlânâ Hosayn, se succédèrent comme Imâm Mowlânâ Zain al-^CAbedîn, Mowlânâ Moḥammad Bâqir et Mowlânâ Ja^Cfar Sâdiq. Après lui, vint Mowlânâ Ismâ^C il. Cependant les Imâmîtes (duodécimains) soutiennent que l'Imâm (après Ja^Cfar Sâdiq) fut Mûsâ Kâzîm.³

1. Pour l'Imâm Hasan comme Imâm mostawda^C (cf. Journal asiatique T.8, 5e série, juillet 1856; H.C. DeFrémery, Histoire des Imâmîens de Perse, p.365); Cf. Introd. p. 205, 207.

2. Cf. Introd. p.208 pour la terminologie et le concept de Hojjat Cf. Introd

3. Cf. Introd. p.212

Nous affirmons que l'Imâmât dépend d'une investiture divine (nass)¹. Le premier Nass fut porté sur Mowlânâ Ismâ'îl et fut après lui transféré à Mûsâ Kâzîm,² et à d'autres personnes parce que l'Imâm doit agir pour le bien-être (des hommes) de son époque (maslahat-e waqt). C'est grâce à l'Imâm que se maintiennent les Cieux et la Terre. Aussi peut-il percevoir des bienfaits que ni l'imagination, ni la raison de ses disciples ne pourraient comprendre. Au moment où les autres étaient inventés (de l'Imâmât) par désignation nominale (nass), il n'y avait aucun doute au sujet de l'Imâmât de Mowlânâ Ismâ'îl, alors que celui de Mûsâ Kâzîm³ était entaché de doute. Si Mûsâ Kâzîm était Imâm, il aurait fallu que l'Imâmât ne fut pas interrompu avec son fils Hasan 'Askarî, dont on a prouvé l'interruption de la lignée dans ce chapitre (23).

Cependant, il existe à chaque époque un Imâm (Qâ'im) de la postérité d'Ismâ'îl qui mène une vie comme celle des autres. Et à chaque époque plusieurs personnes sont en contact avec lui. Celui qui se net

1. Cf. Introd. p. 214ss.

2. L'auteur ne lui confère pas le titre d'Imâm dépositaire et ne le hausse pas au même rang que l'Imâm Hasan qu'il considère comme le Hoijjat (dans le sens particulier d'Alamât) ainsi que le fait l'auteur du Kolâm-e Pîr (chap. III, p. 49). Cette attitude particulière de Khayr Khwâh semble un cas isolé dans la littérature ismaélienne. Elle s'explique par le fait que l'auteur, vivant au Khorassan où le peuple vouait une grande vénération et un culte profond au plérôme des douze Imâms du shî'isme, du introduire dans son ouvrage, en guise de lâghya, un grand nombre d'idées propres au shî'isme duodécimain - Cf. introd. pp. 211ss.

3. Cf. introd. p. 7 et 210ss.

résolument à sa recherche, le trouvera. Toutes les promesses contenues dans le Qorân et dans les hadîth sur l'avènement de la Résurrection (qiyâmat) du Résurrecteur (qâ'im), de l'abolition (raf^c) de la Loi positive (sharf^cat) et du jugement des actions accomplies par les serviteurs de Dieu, ainsi que nous allons le spécifier, tous se réaliseront par la descendance de Mowlânâ Ismâ^cîl.

C'est ainsi qu'à Ismâ^cîl succéda Mowlânâ Mohammad, puis Mowlânâ Radiyyod-dîn Ahmad¹, puis Mowlânâ Wafiyyod-dîn Ahmad, ensuite Mowlânâ Taqiyyod-dîn Ahmad, puis Mowlânâ Mahedi^cAbdul'lah qui apparut au Maghreb. C'est à son avènement que se réfère le hadîth du Prophète (Mohammad) : "Trois cents ans^{sc} seront écoulés lorsque le soleil se lèvera à l'Occident. Nous comptons à partir de l'hégire. Il conquiert les pays du Maghreb, la Syrie, l'Egypte, fonda Mahdiyya et délivra l'Egypte de la famine. A Mowlânâ Mahdi^c succédèrent Mohammad Qa'im, Mowlânâ Mansûr et Mowlânâ Ma^cadd surnommé Al-Mo^cizz qui bâtit la ville du Caire. Viennent ensuite Mowlânâ^c Azîz et Mowlânâ Abu^cAlî Mansûr Hâkim. Ce dernier réunit les savants pour construire un observatoire. Ils composèrent des tables astronomiques portant son nom. L'observatoire et les tables astronomiques de Hâkim sont célèbres.²

1. C'est lui qui inaugura la période de l'occultation qui dura plus d'un siècle jusqu'à la proclamation d'Al-Mahdi comme calife à Raqqâda en 297/909. Cette séquence des trois Imâms cachés est rapportée dans le Irshâdüt-Tâlibin. (Cf. W. Ivanov, A Forgotten Branch of the Ismailis, p. 65, note 2) Elle diffère de la version indienne (Ahmad, Mohammad, Abdallah) ibid. p. 65, note 2. Les trois mots ne sont pas des noms mais des titres honorifiques. Voir B. Lewis, The origins of Ismailism, p. 72 ss., où l'auteur donne des listes différentes selon que l'on ait distingué les Imâm. en titre ou qu'on les ait confondus.
2. Cf. Introd. p. 216

Khwâje Nasîroddîn (Tûsf), dans son commentaire sur l'Almagest (Tahrîr-e Majeqtî) en parle.

Après al-Hâkim vient Mowlânâ Zâhir, après lui Mowlânâ Mostanşir Ma^Cadd. Hakîm. Nâşir-e Khosraw voyagea au Caire, fut admis en présence de l'Imâm et nommé Dâ^Cî du Khorasân et du Badakhshân. Sayyidnâ (Hasan Sabbâh) fut aussi reçu par l'Imâm; il rencontra une aide entière dans toutes ses entreprises. Le fils de Mowlânâ Nizâr, investi à l'Imâmât par le texte testamentaire (nass), fut confié à la charge de Sayyidnâ, Hojjat¹. du Daylamân, de Târûm et des localités adjacentes Mowlânâ Nizâr, Mowlânâ Hâdî, Mowlânâ Mohtadf, Mowlânâ Qâhir et Mowlânâ ^CAlâ dhikrihis-salâm lui succédèrent (24). Ce dernier fut le Réurrecteur de la Résurrection. C'est à son époque que les liens et les chaînes de la shari^Cat furent ôtés des épaules de ses disciples. Depuis la "Date suprême" (ta'rikh-e' a^Czam) 180.000 ans se sont écoulés; cette date fut déterminée par le Prophète (Mohammad) : "Je ne resterai pas plus d'un demi-jour dans ma tombe". Elle fut déterminée par Jésus dans les Evangiles, par Moïse dans la Torah, par Zoroastre dans le Livre de Zend, par Bâ Sa^Cid Yûnâf (Mânâf) dans le livre Euangelion (Kitâb-e Anglyân)². Toutes les paroles des Prophètes (à ce sujet) s'accomplirent avec lui. (Hasan ^CAlâ Dhikrihis-salâm). Lui succédèrent Diya'u'-d-Din Mohammad³, Mowlânâ Jalâod-Din

1. Hasan Sabbâh (+518/1124) réussit à ramener clandestinement l'Imâm al-Hâdî à Alamût. Cf. Introd. p. 45
2. W. Ivanow remarque que Mani a eu réellement un livre, Euangelion, dont parle Ibn Nadîm, mais nous n'avons aucune information au sujet de Bâ Sa^Cid Mânâf. (Cf. note 6 dans Kalâm-e Pîr).
3. La tradition indienne lui confère le nom de ^CAlâ^Cdîn alors que dans la version persane, il est appelé Diya'u'-d-Din.

Hasan, Mowlânâ 'Alâ'od-Dîn Mohamamad, Mowlânâ Roknod-Dîn Hasan Khurshâh
Mowlânâ Shamsu'd-Dîn Mohamamad, Mowlânâ 'Alâ'od-Dîn Mo'mîn Shâh ¹,
Mowlânâ 'Ala'ud-Dîn Qâsim Shâh ², Mowlânâ 'Alâ'ul -Haqq wa d-dîn Qâsim
Shâh ibn Qâsim Shâh ³, Mowlânâ ^CImado'l-Haqq wa d-Dîn Salâm Shâh,
Mowlânâ ^CImâdod-Dîn Gîâm Shâh ibn Salâm Shâh, Mowlânâ Jalâlu'l-Haqq wa
d-Dîn Mostangîrbil'lah, Mowlânâ ^CImâdo' Haqq wa d-Dîn Sâlâm Shâh et M
Mowlânâ, le Seigneur de l'époque, le Résurrecteur de la Résurrection,
le Commandeur des croyants et l'Imâm des vrais croyants, Mowlânâ
Mostansîr-que prostration et glorification soient dûes à la mention
de son Nom-.

Selon ce principe, l'Imâm doit appartenir à la postérité de
Mostangîr selon une lignée ininterrompue, "se succédant l'un à l'autre"
(Qorân 3/30). Les Imâms possèdent de remarquables qualités : une
conduite noble et la connaissance spirituelle pour nous hausser à
Dieu et à l'état divin.

Le monde de l'Unité (kawn-e vahdat) et le degré où
l'on jouit de l'état d'éternité et de pérennité "que tous les prophètes
et les sages (nikân) sont venus expliquer (à l'humanité)" demeurent
encore vivants grâce à la Gloire de Notre Seigneur et à sa Puissance
dans cette communauté qui professe la vérité. (25).

1. Dans la prière ajoutée au Irshâdatu'l-Tâlibîn (+ 929/1523,) on trouve
la même généalogie, alors que la tradition indienne place Qâsim Shâh
immédiatement après Shamsu'dîn Mohamamad, Cf. W. Ivanov, A Forgotten
Branch of the Ismailis, J.R. A.S. pp. 64 ss.

2. et 3. Ces noms sont absents dans la version officielle de la généalogie
des Imâm. Cf. Introd. p.217

Puisse Mowlânâ par sa Générosité et sa Miséricorde en faire bénéficier tout le monde, et accorder à chacun la faveur d'exécuter les commandements de son Hojjat qui est le Seuil de sa Miséricorde envers le monde et ses habitants. Il est délégué pour cela (valiyyun) et à lui seul nous soumettons nos comptes. Il est Notre Seigneur et cela nous suffit. Bénédiction. (26).

• • •

CHAPITRE IV

La signification de la prophétie, du ministère du successeur spirituel (wasâyat), de la révélation du Qorân (tanzîl), de son herméneutique spirituelle.

Puisse Notre Seigneur nous accorder la faveur de dire ce qui constitue la vérité et de dire seulement ce qu'il inspire à la langue de son humble serviteur. ¹

Dans les chapitres précédents, dans ce chapitre en particulier et dans les chapitres suivants, les questions seront traitées de manière telle qu'elles soient compréhensibles même aux personnes d'intelligence ordinaire. Quant à ceux qui sont plus intelligents, ils pourront en pénétrer le secret eux-mêmes.

Je dis : selon les dictionnaires, Prophète (nabî) signifie l'avertisseur (âgâ konande); le Prophète Envoyé (nabî morsal) est celui qui est envoyé à un peuple pour l'avertir; les Prophètes (Old-l^cazm) (les hommes à la décision résolue) sont ceux qui établissent une Loi divine nouvelle (shari^cat) en abrogeant les lois de la précédente ².

1. Le quatrième chapitre du Kalâm-e Pfir cite presque littéralement notre quatrième chapitre.

2. Cf. Introd. p. 105-107

Le but (final) de toutes les créatures est d'atteindre à la connaissance ésotérique de Dieu (ma^Crifa^t). Il est impossible de connaître quelque chose tant qu'on ne connaît pas ses qualifications et sa forme (şifât wa şûrât). A part l'homme, personne ne jouit de la forme et des qualifications de Dieu le Très-Haut ainsi que nous l'expliquerons en détail dans le chapitre sur l'Imâmât. Tous les êtres sont venus à l'existence par rapport à l'homme quant à leur forme et quant à leur concept (ma^Cnâ). A part l'homme, aucune créature n'a cette relation de forme (avec Dieu) car nous voyons (comme le dit le Qorân 95/4) que l'homme a été créé en la plus belle prestance. En effet, il possède en lui-même tous les instruments nécessaires (pour le travail physique) (27), les organes de perception (idrâkât) et tout ce dont il a besoin pour subsister, pour lutter et obtenir ce qui lui est utile et éviter tout ce qui peut lui nuire. Il perçoit l'exotérique de tous les existants. (şâhir), sous l'aspect de leurs substances (javâher) et de leurs accidents ('a^Crâd), même s'il ne fait pas usage de son intellect. Il peut acquérir la perception de chacun d'eux (être) en utilisant l'instrument approprié. Quant (à l'appréhension) du concept (ma^Cnâ); l'homme jouissant en exclusivité de l'intellect et de la faculté de penser, possède ces deux instruments avec lesquels il peut distinguer le bien du mal. Il peut comprendre les intelligibles (ma^Cqûlat) et la réalité métaphysique (haqâ'iq) des êtres, il peut ainsi acquérir la connaissance ésotérique de Dieu le Très-Haut.

De même les qualités dignes de louange, telles que la générosité, l'humanité, la bonté, le courage et les qualités excellentes telles que la science, la puissance, le discours et l'éloquence sont seulement imparties à l'homme et à aucun être. De même, la puissance divine par laquelle subsiste toute la création, trouve sa plénitude au niveau de l'homme. Ainsi, il est parfait parce qu'il est composé de tous les êtres : il possède un peu de chaque élément en dépôt et en combinaison. Sa réalité suprasensible se forme par sa progression à travers tous les degrés des existants et de chaque univers qu'il traverse.

Ainsi, il s'enrichit de la réalité suprasensible (ḥaqīqat) et de ses attributs (sifāt)¹. S'il n'en était pas ainsi, l'homme ne comprendrait pas le sens vrai (ḥaqīqat) des êtres et n'en serait pas conscient. Lorsqu'il pénètre le monde céleste (ʿālam-e samāwāt), le mouvement et les sens sont suscités en lui et orientés vers son origine (mabdaʿ), c'est à ce niveau là que lui sont adjointes les lumières qu'il a (actuellement en sa possession.)

Lorsqu'il pénètre le monde des éléments, les natures du chaud, du froid, de la sécheresse et de l'humidité s'associent à lui, et de leur combinaison résulte l'équilibre de sa constitution.

Quand il pénètre dans le monde des règnes naturels, il accepte en premier lieu l'âme embryonnaire (inʿiqāḍ) qui demande la conciliation et l'union de ses parties et conduit à leur stabilisation et à leur consolidation (28). Il accepte ensuite l'âme de croissance

1. Cf. Introd. p. 92ss

rûh-o-nâmiye) pour qu'elle soit un facteur de son développement. De là provient chez l'homme l'apparition de l'instinct sexuel, la recherche du manger et du boire et le pouvoir de procréation. Ces énergies sont beaucoup plus développées chez la plante qui a puissance de tirer l'eau à longue distance et de produire plusieurs graines à partir d'une seule. Il accepte ensuite l'âme animale qui est source de la vie et des facultés de perception. C'est de là que l'homme tient le pouvoir d'agir avec les nerfs et les sens ; à l'aide des premiers, il repousse loin de lui ce qui lui est nuisible, à l'aide des seconds, il distingue entre ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas. Ensuite, il agréé l'âme humaine (rûh-e-insânî) qui constitue le monde du mental et ^{de} la conscience (kâfirad wa hûsh) ; avec l'âme, il perçoit la réalité suprasensible (haqîqat) des choses et les comprend, ce qui le conduit à la connaissance ésotérique (ma^crîfat) du Dieu Suprême.

Comme nous l'avons démontré, dans la constitution de l'homme l'instinct sexuel, le besoin de manger et de boire et le pouvoir de procréation sont mêlés. Ils sont la force des organes sexuels avec l'énergie des nerfs, des sens et de l'intellect composé du mental et de la conscience. Ainsi se trouvent réunies en l'homme les idées de natures démoniaque, angélique et humaine :

"Les natures démoniaque, angélique et humaine résident en toi.

Tu acquiesceras celle que tu laisseras triompher (sur les autres) ".¹

1. Cf. Introd. p. 95-97

Il est donc indispensable qu'il existe quelqu'un de l'espèce humaine pour éclairer les humains et les convertir de l'état démoniaque à l'état angélique et humain¹, pour changer leur mauvaise conduite en habitudes dignes et pour les guider de l'ignorance vers la connaissance ésotérique (ma^Crifat). Cette tâche est irréalisable si cette personne ne leur inculque la crainte ou l'espoir de quelque chose. Mais comme l'homme au début ne connaît rien d'autre que ce qu'il perçoit par les sens, c'est à dire le plaisir ou la douleur physique, il importe que le Prophète explique l'idée du démon et des natures grossières à l'aide^d symboles perceptibles aux sens et leur en inspire la crainte (29). C'est ainsi qu'il explique que le séjour des pécheurs est l'enfer, séjour décrit comme étant plein de feu et dans lequel rampent les serpents, les scorpions, et les plantes venimeuses (zaqûm). Semblablement, pour expliquer le sens de l'angélicité et de l'humanité, il se réfère aux symboles perceptibles par les sens et déclare que le séjour des vertueux est le paradis décrit comme un jardin recelant de la nourriture et des boissons délicieuses et où vivent des femmes et des hommes attrayants. L'enseignement du Prophète présente des concepts intelligibles sous leur forme sensible car il lui faut parler pour atteindre les intellects puissants et les intellects faibles. Or, les moins intelligents ne peuvent comprendre directement ce qui leur est proposé.²

1. Cf. Introd. p. 97

2. ibid. p. 137-139

Le Prophète doit gouverner et établir des lois pour qu'elles soient mises en pratique par ses contemporains afin que l'ordre soit rétabli dans la communauté du monde¹. Cette loi doit être applicable également à tout le monde pour que personne ne réclame de privilège quelconque ou de faveur par rapport aux autres, ce qui constituerait la cause de la ruine. Cependant, comme après un certain temps, la condition des hommes change de par l'influence des astres et de leur mode de rotation particulière, il faut qu'à chaque époque une nouvelle Loi divine soit instituée. Si le Prophète vient avec un Livre, il faut que dans ce Livre, il s'exprime d'une manière symbolique par des paraboles pour que les exotéristes qui ne perçoivent que par les sens et sont ainsi comparables aux animaux, puissent pratiquer selon la lettre littérale de l'enseignement et des paroles. Quant aux ésotéristes qui recherchent la vérité ésotérique (haqiqat) des choses et qui ont dépassé la compréhension (caql wa fahm), ils arrivent à saisir le sens interne (ma^cni) de ces propos et de ces paroles, (amthâle).

Nous avons démontré que l'exotérique de la Loi divine servait à établir les règles de la vie matérielle qui sont toujours en continuel changement comme l'est toute chose en ce monde. C'est pourquoi le sens spirituel (bâṣṣin) de la Loi divine doit s'appliquer aux lois de l'au-delà et au monde de la vérité ésotérique (haqiqat), et qui ne peut jamais connaître de changement (30) ou d'altération, car ce

1. Cf. Introd. p. 133ss.

royaume là est celui de Dieu et de la divinité. L'univers divin et celui de la divinité ne changent pas, ni ne se transforment, car la Vérité (Ḥaq en soi (be ma^cānī) est stable ; la ḥaqīqat est le monde de la Vérité (ḥaq) ; ce monde de substances stables est à jamais immuable¹.

En ce bas monde, nous constatons que les êtres créaturels changent d'un état à un autre dans leur apparence extérieure, alors que leur état interne qui est la force divine (qowwat-e ilāhī) ne se modifie jamais. Il en est de même pour la lettre littérale de la sharī^cat et pour son sens spirituel ; celui-ci explique la métaphysique (ḥaqā'iq) des êtres et partant, puisque le monde des réalités métaphysiques est celui du divin, il ne varie jamais. De même, il importe que quelqu'un établisse la lettre de la Loi positive (sharī^cat) et qu'il l'impose indistinctement à tous en s'exprimant par des propos voilés et en établissant les règles de la vie du monde. Cette personne qui est le Prophète doit instituer également le sens spirituel de cette Loi divine. Or, comme les hommes se différencient entre eux tout en ayant une apparence semblable, il établit une distinction et il n'impose pas une même loi à tous. Les propos voilés et symboliques que le Prophète énonce suivant la capacité intellectuelle des hommes, il les dévoile pour ceux de la Vérité ésotérique (ahl-e ḥaqīqat), en séparant le sens ésotérique des symboles qu'il

1. Cf. Introd. p. 148 ss

avait exprimés dans une forme perceptible aux sens et en les transformant en des principes intelligibles (ma^Cqūlāt). Cependant, comme la sharī^Cat est l'aspect extérieur de la ḥaqīqat et que celle-ci est l'aspect interne de la première, la sharī^Eat est une indication (inwān) du sens caché (ḥāṣin). L'aspect littéral de la Loi divine (sharī^Cat) constitue le symbole tandis que son sens ésotérique et vrai (ḥaqīqat) constitue ce qui est symbolisé¹. Il faut que le symbole corresponde avec ce qu'il symbolise. Or, le monde de la Vérité ésotérique (ḥaqīqat) est le monde de la divinité, il devient vivant dans l'au-delà (ainsi que le décrète le Qorān 29/64) : "Mais, là demeure de l'autre monde, c'est la véritable vie. Ah ! s'ils le savaient". Cependant, la vie (zindeġ) de l'âme n'existe pas sinon dans l'homme². C'est pourquoi, chaque chose symbolisée dans la Loi positive (sharī^Fat) tels : la prière, le jeûne, le pèlerinage se réfère, dans sa réalité ésotérique (ḥaqīqat), à l'homme. Aussi bien la prière est un homme, de même que le pèlerinage, l'aumône légale, le Qorān, bref tout se réfère à l'homme³, (31)

Puisqu'une part celui qui explique et répond de l'exotérique est le Prophète, il faut d'autre part qu'il y ait quelqu'un qui explique ce qui est symbolisé et qui répond de l'ésotérique de la Loi; celui-ci est le waṣī, le successeur spirituel (du Prophète).

1. Cf. Introd. p. 145

2. Ibid. p. 147-148

3. Ibid. p. 148-149

Il est dit dans le Qorʿān (21/12) qu'Abraham signifia son testament à ses fils par ces mots : "Ne pratiquez pas l'idôlatrie car celle-ci est un outrage immense".

Ainsi, le monde de l'association (d'une divinité à Dieu) et de l'anthropomorphisme (moshâbahât) est le monde de l'iniquité (zolm) et est le monde de la sharʿ^cat. On ne peut faire de plus grande association (shirk) et de plus grande iniquité que de mettre quelqu'un à égalité avec Ḥaʿzarat^c Alf (ibn Abi Tâlib).

L'enseignement de la vérité ésotérique délivre les hommes plongés dans l'association et l'anthropomorphisme, ce monde de l'iniquité et du polythéisme (zolm wa shirk)². C'est le rôle des légataires spirituels du Prophète (wasâyat).

Le terme waṣf désigne la personne à qui l'appartenance de ses biens, de sa postérité et de toutes ses possessions est acquise de telle sorte qu'il en jouit entièrement: de même, le Prophète, une fois sa Loi (sharʿ^c) établie, investit de son pouvoir le waṣf, lui donne autorité (absolue) sur ses biens qui sont sa Loi, son Livre et aussi ses enfants représentant sa communauté des croyants. Or, puisque sa Loi (sharʿ^c) et son Livre contiennent à la fois l'aspect extérieur et l'aspect caché (zâhir wa bâtin), l'héritage que reçoivent ses enfants diffère de l'un à l'autre³.

Le tanzîl (la révélation de la Loi divine) est l'expression du sens exotérique du Livre révélé et c'est ainsi que les lois de la

1. Cf. Introd. p. 152-153

2. ibid. p. 155 ss

3. ibid. p. 165

Shari^cat sont établies. De même que le Prophète enseigne à tous de la même façon, de même un père, durant sa vie, distribue une part égale à chacun de ses enfants, sans faire une trop grande différence entre eux.

Le ta'wîl par contre, s'applique au sens caché (bâtin) du Livre révélé parce que les principes de la Vérité ésotérique (baqîqat) ont été établis par ce sens caché.

Le waqî doit donner à chacun selon sa mesure et, par conséquent, doit faire une grande différence (entre leurs parts). A ceux qui appartiennent à la norme du tanzîl, il enseigne l'exotérique de la Révélation; à ceux qui appartiennent à la norme du ta'wîl, il enseigne l'herméneutique (de la Révélation). Ainsi, il parle du ta'wîl et du tanzîl selon la compréhension et la capacité intellectuelle de chacun.

Grâce à ces arguments, nous avons mis en lumière la chose suivante puisque le ta'wîl ne peut être que l'oeuvre du waqî, le tanzîl ne peut relever que du Prophète.

Ainsi, chaque Nâstiq eût un waqî : Mowlânâ Shith (Seth) le fut pour Adam, Sâm (Cham) pour Noé, Mowlânâ Ism^cîl pour Abraham, Mowlânâ Hârûn (Aaron) pour Moïse, Mowlânâ Shim^cûn (Simon Pierre) pour Jésus, et Mowlânâ^cAlî pour Mohammad.²

1. Cf. Introd. p. 165

2. *ibid.* p. 165-166

Les récits de l'investiture d' ^CAlī -prostration et glorification soient dûes à son Nom- en tant que légataire spirituel du Prophète se trouvent relatés dans tous les hadīth et dans l'ensemble des traditions (raḥṣyāt) ¹.

Nous avons prouvé, dans le chapitre précédent, avec des arguments rationnels et traditionnels, le sens des propos que le Prophète adressa ^CAlī en lui demandant de l'acquitter de sa dette ². Or, comme le Prophète avait utilisé un langage symbolique sans expliciter ses propos à la communauté, cette dette ne fut pas réglée et Mowlānā ^CAlī dut la rembourser en guidant les hommes de la compréhension des symboles et du monde de l'égarément par la lettre littérale de la sharī^Ca au monde de la clarté (paydā'ī) et de la Vérité ésotérique (ḥaqīqat).

Le terme tanzīl dérive du mot nozūl qui exprime l'idée de descente. Il signifie qu'une chose descend du haut vers le bas ³. Le ta'wīl dérive du verbe awwala, c'est-à-dire : conduire quelque chose vers sa source, son origine. L'aspect exotérique représente le détail (far^C) tandis que la ḥaqīqat, la réalité suprasensible représente les principes de base de la Loi. ('Oṣūl), ceci parce que les détails du monde (physique) changent et évoluent.

/pp/166-168

1. Cf. Introd. Pour l'événement de Ghadīr-e Khum, cf. Amini, Al-Ghadīr. Amini rappelle que cent dix des compagnons du Prophète ont raconté l'événement, T.I, pp. 214/223.
2. Allusion au propos célèbre tenu par le Prophète Moḥammad : ^CAlī procède de moi, personne ne peut me rembourser (c'est-à-dire assumer les responsabilités temporelles et spirituelles) excepté ^CAlī ('Alī minnī, lā ya'addī annī illā ^CAlī) cf. Kerānī, Al-Riyād, pp. 70-71
3. Cf. Introd. p. 134 ss

tandis que le centre, la source, reste immuable et permanente. ¹.

Le maître de l'herméneutique spirituelle (ta'wil) doit être celui qui change l'aspect extérieur de ses paroles pour les élever vers la réalité gnostique (haqiqat) et en illuminer (le cœur) des humains.

Le Prophète (nabî) est appelé l'Intelligence Cosmique (C'Aql-e Kol) le Premier ('awwal), le Devançant (Sâbiq), le Trône (Kursî), le Décret (qadâ), la Plume Cosmique (Qalam), l'Ennonciateur (Nâtîq), l'Exotérique (Zâhir), le Ciel (samâ'), le Jour, le Midi, la Cité, le Muable (notaharrik), le Révélateur (munazzil), l'Abrogé (mansûkh).

Le wasf est appelé l'Ame Cosmique (Nafs-e koll)², le fondement (Asâs), le Précédent (Sâbiq)³, le Second (thâni), l'Eternel (Bâqî), la Table, le Destin (qadar), la lettre (Mûn), le Silencieux (šâmit), l'Esotérique (Bâtin), la Terre, la Nuit, le Seuil (Bâb), le Fixe (sâkin), l'Abrogeant (Nâsikh), le Maître du ta'wil, (mu'awwil) (33). Le Prophète et le Wasf sont appelés tous les deux les "Fondements" (Asâsayn), de même l'Intelligence et l'Ame sont appelés les Intelligences (C'Aqlayn).

Puisque la faculté de la parole est un don de l'âme rationnelle (nafs-e nâtîq) le Prophète Eponciateur (Nâtîq) reçoit l'assistance de l'Ame Cosmique (Nafs-e koll) qui le conforte par son assistance divine

1. Cf. Introd. p. 135

2. *ibid.* p. 115

3. Il doit certainement y avoir une erreur: la deuxième Intelligence dans le piérôme céleste de la tradition fatimide émane de la première et à ce titre elle ne la précède pas, mais la suit, d'où sa désignation technique de "Tâlî" (Suivant).

(ta'yid) s'accomplissant de certaines façons. Aucun prophète législateur (Nāfiq) n'est immunisé contre le péché comme nous le lisons dans les histoires des Prophètes rapportées dans le Qorân. L'Âme Cosmique le préserve de commettre des erreurs. Le Qorân le dit à propos du Prophète (17/76) : "Si nous ne t'avions point raffermi dans notre foi, tu aurais cédé, car tu penchais déjà un peu vers eux". C'est-à-dire, si nous n'étions pas là pour te soutenir, il s'en serait fallu de peu pour que tu penches vers les hommes vains; le terme "pencher" se rapporte à la question du califat, du pouvoir qu'il aurait livré aux mains des étrangers¹. Ce discours est adressé au Prophète par l'Âme Cosmique².

1. L'Ismaélisme fatimide soutient que les Prophètes et les Imâm sont immunisés contre l'erreur et la négligence en ce qui concerne leurs fonctions religieuses; cependant, ils ne sont pas infailibles dans leurs actions humaines. Néanmoins, leur position vis-à-vis de Dieu est tellement élevée qu'un pardon particulier est accordé à ceux qui leur sont fidèles. (Cf. Thiqat al-Islam, al Majâlis al-Mostansiriyya, p. 110) H. Kermâni (Cf. Rahât-al Aql, p. 217) et Qâdi No'mân (Cf. Da'â'im-al-Islâm, p. 1-120) ne font aucune réserve. Quant à l'infailibilité des Prophètes et des Imâm. La théorie de l'Isma' (immunité) dans l'école sunnite n'est acceptée que pour le seul Prophète. Ce dogme fut établi vers le Xe siècle. Il est basé sur la théologie sh'ite, comme le soutient Wensick (Cf. J.N. Hollister, The Shi'a of India, p. 38) Le dogme de l'impeccabilité du Prophète Mohammad n'est jamais mentionné explicitement dans la somme des traditions (hadith), ni le Qorân, qui énumère plutôt les péchés que les Prophètes ont commis. (Cf. Danalson, D.M., The Shi'ite Religion, p. 310).

2. Cf. Introd. p. 53, 114-115

Il faut qu'à chaque époque il existe une Preuve (bojjat) (de Dieu) immunisée contre l'erreur ¹. Nous en reparlerons dans le chapitre qui lui est réservé.

Puisse Notre Seigneur accorder à tous ses pieux fidèles la Faveur de mettre leur foi dans les paroles de Vérité et de s'écarter des chefs imposteurs. Puissent-ils lutter dans la voie de Notre Seigneur avec toute la puissance de leur énergie et de leurs efforts. Il est notre espoir et Il nous suffit (34).

. . .

1. A chaque époque, cette preuve présente en ce monde, c'est l'Infm.

CHAPITRE V

Explication du concept de l'Imâmât, du cycle de l'occultation (dawr-e satr), du sens de la Résurrection (qiyâmat) et de la Résurrection des Résurrections (Qiyâmat-e qiyâmât).

Avec l'assistance et les bénédictions de Notre Seigneur, le Souverain Résurrecteur de la Résurrection (Mowlânâ Qâ'im al-Qiyâmat), le Souverain des 18.000 univers, celui qui absout les hommes de leurs péchés; nous avons tiré au clair dans les propos qui précèdent que les existants ne peuvent exister par eux-mêmes. Il faut donc que quelqu'un leur accorde l'existence et les manifeste à l'être, car sur la Table des existants (Lauh-e Kâ'inât) est déjà tracé le dessin de la servitude (mamlûkiyyat); or le serviteur présuppose un maître.

Les hommes de ce monde, mis à part ^{ceux de} notre communauté qui adhèrent à la vérité (Tâ'ife-ye mohiqe), sont divisés en deux groupes : le premier est appelé "Mo^Cattile" (agnostiques)¹ et le second "Moshabbih" (ceux qui confèrent des ressemblances au Créateur)²

L'école Mo^Cattile applique à Dieu le principe de la théologie apophatique (tanzih) et soutient qu'Il transcende la forme et qu'il n'y a pas d'accès à son Essence. On ne peut l'appréhender d'aucune façon. Cette école se subdivise en deux groupes : le premier dénie à Dieu

1. et 2. Cf. Introd. p. 221 ss

tout attribut (sifât) alors que le second reconnaît l'existence des attributs et soutient qu'ils sont compatibles (lâ'iq) avec son Essence; ainsi, ils disent que Dieu est connaissant. Si nous leur demandons ce que cela signifie, ils répondent que cet attribut convient à son Essence. Leur réponse est identique pour tous les autres attributs tels que la puissance, l'audition, la vue et ceux que le discours des Prophètes mentionne .

Cette école, par ses propres propos, a démontré qu'elle n'a trouvé aucune issue; en effet, puisque Dieu ne peut revêtir une forme qu'on ne peut connaître Son Essence, que Ses Attributs sont inconnais-sables, comment peut-on avoir accès à Lui et Le concevoir ? (be ma^cnâ-ye d) ? Comment peut-on L'adorer (35) tout en sachant que les Prophètes et les Sages (nfkân) sont venus (en ce monde) pour guider les hommes vers Dieu, pour qu'ils Le connaissent et L'adorent ?

Il est mentionné dans les Epîtres sacrées (fasl-e mobâarak) qu'un habitant de Daylam¹ eut un jour un entretien avec un membre de cette école. Celui-ci lui dit que Dieu n'avait pas de mains, d'yeux, d'oreilles et il énuméra d'autres facultés. Le Daylamite s'exclama finalement : "O homme sans queue, ce dont tu me parles, est-ce d'un melon ou d'une courge ?"

1. Ce terme désigne les Shi^cites persans qui vivaient dans l'état des Daylamites, ou Buyides, au nord de la Perse, état fondé en 320/932 (V. Ivanov, Guide Annuaire littéraire, p.24 et 46) et Cf. id. Studies in Early Persian Ismailism, p.128)

Le second groupe, les anthropomorphistes (moshabbeh) affirment que Dieu existe sous des traits humains; Parfois, ils disent aussi que Dieu, revêtu de la forme humaine, est assis sur un trône, les pieds allongés au-dessus du Korsf tenant en main une balance; Il prélève le pain quotidien pour ses serviteurs et le leur distribue. Les anthropomorphistes ne font l'exégèse spirituelle d'aucun verset; ils suivent littéralement ce qui est écrit dans le Qorân et les Traditions (Hadith); tels des bêtes de somme, ils se contentent de foin et d'herbes, impuissants à trouver les fruits et les graines. Un jour, alors que j'interrogeai un savant de Gflân sur ce que contenaient les plateaux de la balance dont il parlait, il me dit que sur l'un il y avait du riz et sur l'autre du blé. Le riz, dit-il, Dieu nous le distribue, tandis qu'Il sème le blé dans les régions montagneuses.

Les anthropomorphistes déclarent aussi que le Qorân est éternel¹ dans sa forme (sûrat) et dans ses mots. Celui qui ne le considère pas sous cet aspect est un infidèle. Je demandai alors à tous leurs savants: "Si l'on trempe le poil d'un porc dans du vin et si l'on écrit des mots du Qorân sur un vêtement, ces mots sont-ils encore éternels?" Il répondit par l'affirmative. Je dis ensuite: "Selon ton école, la prière accomplie avec ce vêtement est-elle licite?" Il répondit par la négative. Je lui dis alors: "Comment ces mots peuvent-ils être éternels puisque la prière récitée dans ces vêtements n'est pas valable?"

1. Cf. Introd. p. 224

Ils croient également que personne n'est admis à la vision (36) de Dieu. Mohammad ne Le vit point la nuit de son assumption céleste (shab-e mi'râj) car, l'archange Gabriel venait de la part de Dieu du sommet des cieux.

Chacun de ces deux groupes considère l'autre comme mécréant et en cela ils ont tous les deux parfaitement raison. Cependant, notre communauté adhérant à la Vérité -que Dieu le Très-Haut l'affermisse- soutient que les existants viennent de Dieu qui toujours est, a été et sera. Dieu possède une Forme et des Attributs : mais Il est aussi dépourvu de la Forme et des Attributs.¹

Il est impossible à quelqu'un de connaître une chose alors qu'il ne connaît ni sa forme, ni ses attributs. Si quelqu'un ne possède aucune connaissance de la forme et des attributs (d'une chose), elle lui reste absolument inconnaissable, et il est impossible d'avoir accès à une chose inconnaissable.

Dieu désire qu'on le connaisse et qu'on l'adore. De tous les existants, Il a choisi l'homme et Il l'a investi de sa Forme et de ses Attributs propres. (sûrat wa sifât). La forme humaine est sa Noble Forme.

Tous les Prophètes et les sages ont fait allusion à cette Forme et une tradition prophétique dit aussi : "Certes, Dieu a créé Adam sous

1. Cf. Introd. p. 226

sa propre Forme¹; dans un autre hadith, on rapporte que "Dieu créa Adam à l'image de sa Miséricorde", c'est-à-dire à Son Image. Il n'est pas dit que Dieu se manifesta (zâsher shode) sous la forme d'Adam. Cette Forme, donc, est la Forme particulière de Dieu. Dans les mêmes termes, la Torah mentionne: "Nous voulions créer l'homme selon notre Forme et notre Image, afin qu'il Nous connaisse et Nous adore". On lit dans l'Évangile qu'il fut demandé à Jésus quelle était la Forme de Dieu. Il répondit: "Cette même forme (dans laquelle je suis)." On dit également, dans une tradition prophétique que le Prophète Mohammad vit Dieu à ^CArarat, monté sur un chameau, les épaules recouvertes d'un manteau rouge (37). Zoroastre rapporte dans son livre, l'Avesta (Abastâq): "Si vous voulez contempler Dieu, vous pouvez Le contempler sous la forme humaine"²

Ainsi donc, tous les Prophètes et tous les Sages ont fait allusion à la Forme d'un homme (mardi). Les pieux croyants ont désigné cet homme qu'il soit exalté et glorifié- comme Notre Seigneur ou l'Imâm du Temps, ou le Résurrecteur de la Résurrection (Qâ'im al-qiyyâmât). Notre Seigneur est un de ses noms suprêmes ainsi qu'on le dit dans le Qorân (2/286): "Tu es Notre Seigneur" ou (47/12): "Allah est le Seigneur de ceux qui proclament" ou (9/51): "Et, Il est Notre Seigneur".³

1. Le Kalâm-e Pîr fait intervenir à cet endroit le récit où Dieu ordonnant à Azrâ'il de façonner le corps d'Adam, ne sut quelle Forme lui donner. Le Seigneur lui dit de le dessiner d'après sa propre image reflétée sur la surface d'un bol d'eau.

2. Cf. Introd. p. 230 ss

3. Cf. Introd. p. 234

Il y a encore d'autres exemples.

Le sens de Mowlânâ est Notre Seigneur (Khodâvand-e mâ), mais ceux qui l'appellent "Le Seigneur de l'époque" -qu'Il soit exalté et glorifié- c'est parce que la signification de l'Imâm est le chef (pishwâ) et le guide. Celui dont on suit l'ordre et le commandement est le chef. Chacun doit obéir à l'ordre et au commandement de son Maître (Khodâvand-e khod). On dit dans le Qorân (36/11): "Nous avons dénombré toutes choses dans un guide clair". et (17/73): "Un jour, Nous convoquerons tous les hommes, leurs chefs à leur tête".

Le Prophète a aussi déclaré : "Si l'Imâm quittait un seul moment le monde, celui-ci périrait avec tous ses habitants", et : "Celui qui meurt sans avoir connu l'Imâm de son Temps, celui-là meurt de la mort des inscients, et l'inscient est destiné à l'Enfer".¹

S'il n'était pas vrai que le nom de l'Imâm est la désignation de la personne qui est en unité avec Dieu (shakhs wahdat-û) -qu'Il soit exalté et glorifié- pourquoi lorsqu'il disparaît (de la terre), le monde ne pourrait-il plus exister ? Pourquoi donc celui qui ne le reconnaît pas meurt-il comme un ignorant et est destiné à l'Enfer ?

1. Le Kalâm-e Pfr cite un autre vers (p.62): "Si tu ne reconnais pas l'Imâm de ton époque comme la Vérité (Hagg), Tu séjourneras en Enfer, malgré tes dix mille années de dévotion." Un autre vers lui fait écho : "Si tu n'as pas connu l'Imâm de ton époque par la réalisation spirituelle (tahqiq), Sois certain que l'or, les biens et les femmes te sont interdits." Khayr Khwâh, Shênâkht, p.26

On interrogea un jour l'Imâm Zaynu'l 'Ābidîn : "qu'est-ce que la connaissance ésotérique (ma^Crifat) de Dieu? Il répondit : "C'est la connaissance ésotérique de l'Imâm du Temps." Il est aussi écrit dans le discours des Imâm : "Tout ce qui se réfère à Dieu se réfère (en réalité à Nous." (33) ¹.

Le fait que l'Imâm -qu'il soit exalté et glorifié- soit désigné comme le Résurrecteur de la Résurrection (Qā'im al-Qiyāmat), peut être expliqué ainsi²: Toute chose, qui dans le monde des Esprits (Ālam-e arwāh) a un commencement, doit nécessairement avoir une fin; corollairement, toute chose qui n'a pas de fin n'a pas non plus de commencement. Puisqu'il est prouvé que les religions et les sectes (adyān wa milal) ont un commencement, elles comportent également une fin, celle-ci est désignée comme la Résurrection (Qiyāmat).

La fin clôturant une série de cycles (dawr) est désignée comme la Résurrection des Résurrections (Qiyāmat-e Qiyāmat). Celui qui inaugure cette fin est le Résurrecteur de la Résurrection (Qā'im al-Qiyāmat). Toutes les religions acceptent cette croyance.

1. Cf. Introd. pp. 236-241

2. Le Kalām-e Pfr le précise en ajoutant que le Qā'im a en lui toutes les caractéristiques visibles et cachées de Dieu (p. 62)

La fin de chaque chose constitue la perfection de cette chose. On dit dans les épîtres bénies : "La Résurrection signifie l'éternité (hamisheqf) et le Résurrecteur (Qâ'im) signifie l'Éternellement subsistant (hamishe). A chaque époque, ce Résurrecteur de la Résurrection est présent car la perfection de la Religion et des sectes exige que leurs enseignements délivrés sous forme symbolique (motashâbih) et mélangée dans la shari^cat soient séparés et clarifiés.

Nous avons déjà éclairci le fait que tout Prophète missionné (en ce monde) pour poser les assises d'une Loi divine (shari^cat) doit désigner (après lui) quelqu'un pour faire sortir l'humanité de la cœphésion du monde de la ressemblance (kavn-e tashâbih).

Il est le Résurrecteur de la Résurrection. Il faut qu'il existe toujours, sinon l'humanité stagnera dans le monde des ressemblances¹.

La Résurrection des Résurrections a lieu lorsque le Résurrecteur (Qâ'im) fait lever tous les hommes par la force de l'épée de la toute puissante profession du monothéisme (wahdat) et les fait tous périr au premier son de trompette, puis ressusciter au deuxième son de trompette à une vie éternelle, perpétuelle et permanente.²

1. Le Kalâm-e Pîr cite ce vers : "Pendant le règne de la shari^cat, les hommes le recherchent dans le ciel. Mais la Lumière de sa manifestation est toujours visible sur terre (p. 63).

2. La Résurrection des Résurrections est celle proclamée par l'Imâm Abû'l Hasan 'Alî Shikrihi^s-sâlm qui régna de 557-561/1162-1166 à Alamût, le 6 août 1164. Cf. Introd. p. 264

Il est dit dans les Épîtres sacrées du Seigneur ⁶Alâ Dhikrihis-Salâm : "Nous avons affirmé que nous ferons périr tous les humains par l'épée puissante et sublime du monothéisme (wahdat). D'abord nous tuons un groupe, puis nous tiendrons notre promesse et tout sera accompli. Nous tuons aussi la mort et nous rendrons la vie à tous. Alors, par l'éternité de l'Unique Eternel (Wâhad-e bâq) et par l'existence du Nécessairement Eternel (wâjeb lâ yazâlî), nous (39) étendrons dans le Ciel et sur la Terre la Religion de la Haqiqat ainsi que le dit le Qorân (14/49) : "Le jour où la terre se changera en une autre terre et le ciel en un autre ciel". Puisque Mostâfâ est venu à la fin du dernier millénaire et déclara qu'il n'y aurait plus de Loi divine après lui, il faut donc que la Résurrection des Résurrections ait lieu à l'époque même de sa shari^cat¹.

Tous les Prophètes et toutes les Religions mentionnent les faits suivants : à l'époque d'Adam, Notre Seigneur Le Tout Puissant s'appelait Malik Shûlîm² et le peuple d'Adam était désigné sous le nom de Jâniba³. Le peuple soutenait que Malik Shûlîm apparaîtrait au jour de la Résurrection, qu'il règnerait sur les hommes et qu'il révélerait le sens caché des commandements divins dissimulés sous la lettre des lois divines (shari^cat hâ). Les récits symboliques (hikâyat) à propos d'Adam, d'Iblîs et des événements les concernant se déroulèrent en sa présence.

1. Cf. Introd. p. 247ss

2. Le Kalâm-e Fir (p.64) identifie Malik Shûlîm à Seth.

3. Comparer avec le texte de Haft-Bâb⁴ Sayyidnâ, pp 10-13, où l'auteur traitant du même sujet, nous lisons au lieu de "Jâniba" qui est incompréhensible, le mot "Sâbiyya" (Sabéens) qui est plus correct. V. Ivanov observe très justement que l'absence de points diacritiques a induit le scribe en erreur.

A l'époque de Noé, le Résurrecteur se nommait Malik Yazdâq et on appelait son peuple les Barâhîma¹. Ce peuple déclarait que Yazdâq réapparaîtrait et qu'il entreprendrait l'oeuvre de la Résurrection; il ferait entrer les méritants au paradis et les pécheurs en enfer. Noé se plaignit à Yazdâq de son peuple, déclara t qu'ils n'acquiesçaient pas à la convocation par laquelle il les appelait à adhérer à la réalité spirituelle. Lui (Malik Yazdâq), le Puissant et le Sublime, ordonna à Noé de les noyer dans la lettre littérale de la Loi divine (zâhir-e shari^cat) et ils furent réellement noyés; cependant, un petit nombre d'entre eux s'agrippèrent à l'Arche du salut, c'était les dignitaires de la hiérarchie spirituelle (Hodûd-e Dîn).²

A l'époque d'Abraham, Notre Seigneur (le Résurrecteur) se nommait Malik as-Salâm. Notre communauté invoque encore actuellement dans ses prières Notre Seigneur Malik-as-Salâm. Le peuple d'Abraham s'appelait les Zoroastriens (Gabrân). Il soutenait que Malik-as-Salâm apparaîtrait au jour de la Résurrection. Le récit symbolique d'Abrahâm, sa vision de la lune, des étoiles et du soleil se rapportait au Da⁴, au Hojjat et au Bâb. Mais Abrahâm ne fut pas apaisé tant qu'il ne contempla pas Notre Seigneur; lorsqu'il Le vit, il Le suivit et lui remit la dîme (Qshr) (40). Malik-as-Salâm est aussi appelé Oshîdar et Osdar.²

1. Cf. H. Corbin, Herméneutique spirituelle comparée (I. Swedenberg, II gnose ismaélienne.) Pour les deux récits symboliques (hikayat) d'Adam et de Noé, on observe une convergence d'exégèse surprenante chez les gnostiques chrétiens et les Ismaéliens.

2. Une note de H. Corbin (Trilogie ismaélienne, 3^e traité, p. 61, n. 75) met en lumière l'identité de Malik-as-Salâm. Il s'agirait de Melchisedek, roi de Sâlem, appelé aussi Oshedat et Osdar, nom du Saoshyant zoroastrien Hosedar (avestique: khshyat-Ereta). Cf. unsi Introd. p. 249 88

Zoroastre était le Hojjat de Notre Seigneur (Malik as-Salâm) et il se manifesta à la fin de la période d'Abrahâm.

A l'époque de Moïse, Notre Seigneur (le Résurrecteur) se nommait Dhûl Qarnayn. Le récit symbolique de sa vision de la Lumière dans l'arbre pendant la nuit, se référait à l'exotérique de la Loi divine (zâhir-e Ahari^cat): l'arbre était une personne (shakhs) et la Lumière (nûr) désignait (le mystère) de l'unitotalité (yekgânegf) du Seigneur (Howlâ). Moïse nommait Notre Seigneur, Puissant et Sublime du nom de Shamba (Le Sabbat).

A l'époque de Jésus, le Résurrecteur se nommait Ma^cadd ¹.

A l'époque de Mostafâ, le Résurrecteur était Mowlânâ^cAli. Lorsque Jésus déclara qu'il reviendrait, qu'il se chargerait de l'oeuvre de la Résurrection et qu'il révélerait Dieu à l'humanité, il faisait allusion à Sayyidnâ (Hasan bin Sabbâh) ². Depuis cette date jusqu'à sa manifestation, tous les signes sont apparus en lui.

1. Pour cette même énumération des Qaim (Résurrecteur), Cf. Haft-Bâba-Bâbâ Sayyidnâ, p.10-13, Kalâm-e-Pîr, pp.63-65 et Khâkf Khorasâni, Diwân.

Cependant, Nâsir-od-Dîn Tûsf (Tasawvorât, ch. XXVI, p.101 du texte persan) identifie certains légataires spirituels des Prophètes (wasf) avec le Résurrecteur: les wasf sont: Seth, Sam, Malik as-salâm, Dhûl Qarnayn appelé Aaron, Ma^cadd mieux connu comme Shim^cqn as-Safâ, Alf. Cette même confusion se retrouve dans le Kalâm-e Pîr (pp.57, 73, 102) où les wasf de chaque Prophète Législateur (Nâtiq) sont: "Seth, Sam, Isma^cfl, Aaron, Shim^cqn as-Safâ, Alf".

2. Dans le Kalâm-e Pîr (p. 65) nous lisons Alf au lieu de Sayyidnâ (Hasan bin Sabbâh), Hojjat de l'Imâm Hasan Alâ Dhikribis-Salâm, qui prépara la venue du Résurrecteur. Cf. Introd. Pp. 253. 254.

D'autre part, le Prophète a déclaré que ^CAlf ibn 'Abf Tâlib -puisse Dieu l'honorer- sera le seul qui portera au Jour de la Résurrection l'étendard de la Qiyâmat.

Tous les Imâm sont Mowlânâ ^CAlf et tous ne font qu'un¹. Le fait qu'il apparait parfois comme un vieillard et parfois comme un enfant pour b de maintenir le monde et la création dans la stabilité; tous les Prophètes et les sages ont accepté cette thèse.

La Résurrection de toutes les Résurrections est celle qui est manifestée dans son essence par le Maître, Notre Seigneur Hasan ^CAlf Dhikrihis-Salâm² -prosternation et glorification sont dues à son Nom.

Ainsi, il l'a proclamé lors de son prône sacré: "Debout ! car le Jour de la Résurrection s'est levé. L'attente du signal est désormais comblée. Voici levée la Résurrection qui est l'aboutissement de toutes les Résurrections. Aujourd'hui il n'y a plus à quêter les preuves ni les indices ; aujourd'hui, la connaissance ne dépend plus des allusions, ni des actes de dévotion ployant les corps. Aujourd'hui les gestes et les dires, les indices et les allusions ont abouti au terme de leurs termes. Celui qui a contemplé de ses yeux l'Essence elle-même, celui-là a contemplé la totalité des signes et des indices (de toutes les

1. Le Kalâm-e Fir illustre cette unité essentielle de tous les Imâm par l'image élogieuse : "Tel un flambeau allumé à un autre flambeau." (p.6 C'est dans leur forme seule que les Imâm connaissent des changements. Cf. introd. p. 249

2. Cf. Introd. p.253ss.

révélations) tandis que ce qu'il connaissait par ses noms et ses attributs, en était l'envers et l'inverse, c'est à dire le caché sous un voile."

Le dix-septième jour du mois de Ramadân 559/Baoût 1164, sous le signe de la Vierge (Sunbulâ), tandis que le Soleil entrait dans la constellation du cancer (soratân), Il (Mowlânâ Hasan^CAlâ Dhikrihis-Salâm) ordonna que l'on dressât une haute tribune sur l'esplanade d'Alamût, tournée vers le couchant. Aux quatre angles, quatre étendards furent fixés. Les compagnons du Khorasân se rangèrent à droite de la tribune; ceux de l'Iraq ⁶Ajami prirent place à gauche, ceux de Daylam en face. Au milieu, une estrade (kursî) fut placé, face à la tribune, et Faqîh Mohammad Bustî reçut l'ordre d'y monter. A l'heure de midi, le grand Maître ^CAlâ Dhikrihis-Salâm ayant revêtu une robe blanche et coiffé un turban blanc, descendit du château-fort; il salua rituellement les compagnons, et gravit la tribune par le côté droit.

Il prononça trois fois la salutation (salâm) s'adressant d'abord aux Daylamites, se tournant ensuite vers les compagnons de la droite, puis ceux de la gauche. Il s'accroupit un moment, puis il se mit debout et brandissant son épée, il déclara à voix haute : "O vous, habitants de la terre, génies, hommes et anges ! Sachez que Mowlânâ, le Résurrecteur de la Résurrection (Qâ'im al-Qiyâmat) -prostration et glorification sont dues à son Nom-est le souverain de tous les existants.

Il est le souverain qui est l'Être Absolu (wafîd-e motlaq) qui exclut toutes déterminations existentielles car il les transcende toutes. Il transcende ces associations que les impies lui attribuent. Il a ouvert le Seuil de Sa Miséricorde et par Sa Magnanimité, il a rendu la vie à tous. Louange et Reconnaissance à son égard incombent à tous ceux qui savent (dânande). Il transcende radicalement tout. Il est lui-même sa propre Louange et Il est Connaissant de par sa propre Essence."

Après cela, l'Imâm prononça un prône dont voici le début : "Je me souviens de ce que le Noble Seigneur avait imploré (adhkirat fi mâ l'tamasahu Sayyidu-n-Nobl). Il lut le texte de la lettre commençant par ces mots (42) : "Nous, nous sommes présents (à chaque époque) et existants (éternellement)" et il fit un prône. Il s'assit un moment, puis se leva de nouveau et fit un second prône. Après cela, Faqîh Nohammad Bustî se levant debout sur l'estrade et faisant face à la tribune, il se mit à traduire ce prône et cette grande lettre depuis le début jusqu'à la fin. Entretemps, le Souverain était debout impassible jusqu'à ce que Faqîh Nohammad eut terminé sa lecture. L'Imâm descendit de la tribune, accomplit les deux inclinaisons (rakât) prescrites dans la prière de la C'idd. Ce jour là, les fidèles se réjouirent et se divertirent. L'Imâm ôta les liens et les chaînes de la sheri^c et du cou de ses serviteurs.¹

1. Cf. Introd. p. 257^{DS}, 263.

Le même jour, il ordonna à tous les fidèles de Mu'minâbâd, du Qohestân et des autres localités de célébrer la 'Idd; Nous espérons, avec l'assistance et la bénédiction de Notre Seigneur, le Résurrecteur de la Résurrection, composer quelques chapitres au sujet de la date de la Résurrection des Résurrections prédite par tous les Prophètes et les sages. Nous parlerons aussi de tout ce qu'ils ont annoncé et des allusions qu'ils ont faites. Nous rappellerons le prône sacré et sa traduction ainsi que son explication dans la mesure des possibilités que possède l'humble serviteur que je suis dans la Religion parfaitement guidée - si Dieu le veut, Notre Seigneur !

Voyons à présent la signification de la période d'occultation et de la période d'épiphanie. A chaque époque, quand un Prophète fonde une Loi (Shari'at) l'Imâm se manifeste dans son Essence sacrée et ce Prophète l'indique aux fidèles. Ensuite arrive la période d'occultation. L'occultation a pour but d'éprouver les croyants : s'ils n'ont pas la foi, leur cœur se troublera et ils seront dans un état de confusion. S'ils jouissent d'une foi ferme, ils sauront que Notre Seigneur, le Résurrecteur de la Résurrection existe toujours, a toujours existé et existera toujours.

Ce qui explique que l'Imâm est tantôt occulté, et tantôt manifesté, prend l'apparence d'un père ou d'un fils, ou celle d'un enfant, qu'il peut être jeune, vieux, ou encore dans le sein (43) de sa mère, c'est que toutes ces formes relatives sont faites pour le monde créaturel et matériel. Il se manifeste ainsi pour que le monde garde

sa stabilité, autrement, les hommes ne pourraient ni voir ni connaître ce qui est au-delà de leur propre existence et n'auraient pas accès à Lui (-qu'Il soit exalté et glorifié-) Pourtant, dans le monde de Dieu et de la divinité, ces formes changeantes n'existent pas. C'est seulement aux yeux des créatures qu'Il apparaît ainsi.¹

Il arrive parfois que la période d'occultation et la mise au secret de doctrine (taqiyah) aient lieu en raison des péchés commis par les pieux croyants. Dieu alors les regarde d'un regard courroucé.²

La période du dévoilement (l'épiphanie) (dawr-e kashf) a lieu grâce à sa Miséricorde. Il contemple pendant ce temps ses serviteurs d'un regard rempli de bonté.³

La période de manifestation et d'épiphanie est semblable au jour et le Porte-Vérité (mohiqq), est semblable au Soleil. La période de l'occultation est semblable à la Nuit. Le Hojjat est alors (dans cette Nuit) semblable à la lune et les Dâ'if (prédicateurs), semblables aux étoiles. Lorsque le Soleil est occulté, pendant la Nuit, la lumière est dispensée par la lune et les étoiles.

Les vrais croyants (ahl-e haqq) qui, pendant cette Nuit ne peuvent avoir accès à l'Essence Sublime (dhât-e moqaddas) du Porte -Vérité

-
1. Le Lalâm-e Pîr (p. 67) certifie à l'homme un accès toujours possible à la Divinité par l'intermédiaire du couple éternel qui est Sa manifestation, comme le dit un vers : "Quelques millénaires avant la création du monde, existait déjà côte à côte Mostaffâ et Alî. Cf. Intr. p. 268
 2. Cf. Introd. p. 269
 3. Cf. Introd. p. 270

(mohiqq) acquièrent la Religion (Dîn) par leur soumission et leur connaissance de la personne qui est, à cette époque, instituée par l'Imâm dont le corps spirituel se matérialise charnellement (mard-q) en un Hojjat et des Dâ'f.¹

Pendant la période des Imâm cachés, période de la première occultation après la mort du Prophète - que la paix soit sur lui- Abdu'l-lâh-i Haymûni Qaddâh fut leur Hojjat.²

Pendant la période de seconde occultation, ce fut Sayyidnâ (Hasan bin Sabbâh)³.

Le jour où le Soleil se manifeste la Lune et les Étoiles ne dispensent pas de lumière, cela s'est passé aussi à l'époque de l'Imâm Alf quand Salmân n'a pas prêché la Religion aux croyants et n'a dévoilé aucun de ses secrets.⁴

1. Une variante dans le Kalâm-e Pîr (p.67): "les délégués de l'Imâm sont le Hojjat suprême ou Son Seuil sacré (Bâb) (P.68). L'auteur ne mentionne pas le Dâ'f. Il ajoute un vers (cité aussi dans "Tasniffât", p.3) : "La voie vers l'Imâm s'étend à travers le coeur du Hojjat. Le Hojjat jouit de la connaissance de tout, grâce à l'assistance divine (ta' yid) dispensé à son "coeur" par l'Imâm."

2. Notons que l'identification de ce personnage a soulevé parmi les historiens de nombreuses controverses et que plusieurs légendes ont été tissées autour de lui. W. Ivanow nous en donne l'analyse ainsi que quelques éclaircissements sur le personnage (Cf. W. Ivanow, The Rise of the Fatimids, pp.140-156; id. Ibn al-Qaddâh (The Alleged Founder of Ismailism). Cf. Introd., pp. 212 ss, 273.

3. Cf. Introd. p. 254.

4. Cf. Introd. p. 274

A chaque période de l'épiphanie visible (zohûr) de l'Imâm, on doit connaître le Porte-Vérité, son essence (sirr-e â) sous l'aspect de leur réalité gnostique (haqiqat) ainsi que de leur relation (à l'Imâm) et connaître ceux qui sont investis du pouvoir dans la hiérarchie spirituelle.

Pendant la période de l'occultation (satr), sa convocation suprême est représentée par le Hojjat et les Dâ'ât comme dit le Qôran (2:145): afin que les gens n'aient point d'argument (hojjat) contre vous (après le Prophète).¹

Il arrive que, durant la période de manifestation visible (zohûr) l'Imâm ordonne au Hojjat d'entreprendre l'oeuvre de la convocation à la Religion (da'vat), mais il est impossible que l'Imâm et le Hojjat soient tous deux occultés.²

Cependant, le jour de la Résurrection des Résurrections (qiyâmat al-qiyâmat) où tout sera dévoilé (kash-e kollî), le voile de l'exotérique (hijâb-e zâhir) et de l'ésotérique (bâtîn) sera levé pour les⁽⁴⁴⁾.

1. Cette proposition fait partie du Qorân (2:145): "D'où que tu sortes, tourne ton visage dans la direction de la Mosquée sacrée ! Où que vous soyez, tournez vos visages dans sa direction, afin que les gens n'aient point d'arguments contre vous".

L'auteur du Kalâm-e Pir ajoute aussi ces mots : "après le Prophète", qui ne font pas partie du verset. Ce verset et les précédents furent révélés au Prophète pour qu'il commande aux croyants de changer de Qibla (direction de la prière) et de se tourner désormais vers La Mecque et non plus vers Jérusalem. Dans l'herméneutique spirituelle (Cf. infra, ch. VII, p.54) la Qibla symbolise le Hojjat vers lequel il faut se tourner pour obtenir la connaissance ésotérique.

2. Cf. intr. pp.271ss

hommes. Alors, il n'y aura plus de manifestation (zohûr) du Hojjat ni des autres dignitaires, car l'existence de tous sera assimilée dans Notre Seigneur, le Résurrecteur de la Résurrection, comme cela a eu lieu avec Notre Seigneur ¹ Ālâ Dhikrîhîs-Salâm. Puisse Notre Seigneur accorder à tous ses bénédictions, car il est notre seul espoir. Salâm.²

1) Cf. Introd. p. 276ss

2. Tout ce cinquième chapitre se trouve intégralement cité dans le Kalâm-e Fir. Mais celui-ci développe d'autres thèmes qui reprennent en partie ce qui sera traité dans notre sixième chapitre. Les thèmes abordés sont (p. 69 à 89) : La prophétie et l'Imâmât, l'eschatologie des âmes, l'homme comme microcosme, les wasî, les deux fonctions de l'Imâmât, les règles de la vie pour le vrai croyant, la nature divine de l'Imâm, la science des lettres, la supériorité de la walâyat sur la prophétie (nobowvat).

CHAPITRE VI

De l'explication du monde matériel et du monde spirituel, de leur origine et de leur retour. De l'explication des degrés spirituels depuis le néophyte jusqu'à l'Imâm.¹

Dans les propos précédents, nous avons expliqué que l'existence absolue (hasti-ye motlaq) n'appartient qu'à Dieu, que toute chose qui existe tient l'existence de Lui et n'est en existence que par Lui. Alors que toute chose qui s'écarte de l'existence de Dieu (hasti-ye Khodâ) s'abîme dans le néant absolu (âdam).

Nous affirmons que le monde des corporels (âlam-e jismâniyyât) qui est gouverné par la plus haute sphère céleste jusqu'au centre de la terre, n'existe que par l'existence de Dieu. Cela signifie que tout ce qui semble se maintient par une des forces divines et existe par elle seule.

Les cieux sont comparables au père, ses lumières à la semence (notfa) tandis que les substances matérielles (gawhar), les plantes et les animaux sont comparables aux enfants. Ces forces divines dispersées dans les cieux qui sont les pères, dans les éléments, qui sont les mères et dans les trois règnes (de la nature), qui sont les enfants, sont tous rassemblés dans l'homme². Par le fait que toutes ces énergies sont réunies dans l'homme, elles sont actualisées dans une forme qui est la Forme de Dieu³.

1. Le Kalâm-e Pîr, ch. VI, p. 90 à 94 reprend presque littéralement notre VI^{ème} chapitre.

2. Cf. Introd. p. 285nn

3. Cf. Introd. p. 289

Le cosmos se compose des propriétés de l'homme et les contient toutes sous forme subtile (ma^Cânî); il est donc au sens de la réalité suprasensible (haqîqat) le Macrocosmos (Câlam-e Kabîr)¹.

Les éléments composés dans l'homme se dispersent et retournent à leur origine. L'origine des éléments dispersés de l'homme est l'univers des êtres créaturels. Le monde spirituel représente l'univers des vérités métaphysiques (haqâ'iq). Dans les hiérococosmos (Câlam-e dîn), les choses existent en leur réalité suprasensible (haqîqat), réalité qui est l'archétype de toutes les choses. La réalité suprasensible de tous les êtres (ashyâ) est manifestée dans le hiérococosmos (Câlam-e Dîn). Le monde spirituel (Câlam-e ruhânî) est le monde de l'âme (jân). Le monde corporel est celui du corps. Ensemble ils forment un tout, mais séparés l'un de l'autre, ils ne sont rien.

On dit dans les Épîtres sacrées (fosdî-e mobârak), que l'ensemble de corps joint à l'âme constitue le corps, que l'âme jointe au corps constitue l'âme, que l'intelligible (ma^Cqûl) couplé avec le sensible (mahsûs) constitue l'intelligible, que le sensible couplé avec l'intelligible constitue le sensible. Si tu regardes l'âme sous l'angle du relatif (adâfa), elle est corps; si tu regardes le corps avec l'œil de la réalité gnostique (haqîqat), il est l'âme; si tu regardes l'intelligible avec l'œil du relatif, il est le sensible, si tu vois le sensible avec l'œil de la réalité gnostique (haqîqat), il est l'intelligible. Si tu vois la réalité gnostique avec l'œil du relatif, elle est

1. Cf. Introd. p. 289ss

relative; si tu vois le relatif avec l'oeil de la "haqfikat", il est la réalité gnostique. Si tu vois l'unicité divine avec l'oeil du relatif, tu vois la multiplicité des créatures; si tu vois la pluralité des êtres avec l'oeil de la réalité gnostique (haqfikat), tu vois l'unicité de Dieu.

On dit dans les Epîtres sacrées que celui pour qui tout est réel, gnostique ne participe pas au relatif et que celui pour qui tout est relatif n'a aucune part de la réalité gnostique. Celui qui appartient à la réalité gnostique de façon relative, ne participe ni à l'un ni à l'autre. Celui qui vit dans la Réalité par la vérité gnostique et celui qui vit dans le monde phénoménal par la (vérité) relative appartient à la fois à ces deux mondes. Quiconque voit la réalité gnostique et le monde relatif chacun à sa propre place et en même temps maintient sa propre position, est donc délivré des fantasm^{es} et des caprices de l'imagination.¹

On dit dans les Epîtres sacrées qu'au Jour de la Résurrection, Dieu seul sera objet de vision et réalité personnelle, alors que tout le reste ne sera ni objet de vision, ni individuellement déterminé. Tout deviendra représentation pure et imagination comme il en est de la Religion littérale (shari'at) (lorsqu'elle est transformée par le ta'wi²

Nous avons clairement montré précédemment que dans l'au-delà (47) tous les êtres deviendront vivants, ainsi que le dit le Corân (52: 29-64

1. Cf. intr. pp. 293-294

2. Ibid, p. 299

"La vie de ce monde n'est qu'un jeu et une frivolité, mais la demeure de l'autre monde, c'est la véritable vie. Ah ! s'ils le savaient !" Nous avons expliqué que la vie ne peut être impartie à l'homme que s'il atteint la vérité gnostique (haqiqat) alors que celui qui n'a pas atteint cette vérité gnostique est un mort ayant figure de vivant, comme le mentionne le Qorân (16-21) : "Ils sont des morts dépourvus de vie". La demeure de l'au-delà est le royaume des entités spirituelles (rûhâniyyât). Il faut donc que l'univers (^Câlam) ait la forme humaine. Ainsi le Prophète a affirmé que dans l'au-delà, même la pierre et l'argile sèche seront douées de la parole. Or, la parole est le don exclusif de l'homme.

On dit aussi que dans l'au-delà, toutes les choses réintégreront leur origine (ma^Câd). Il faut donc que toutes les choses réintègrent leur origine par (ma^Câd) l'intermédiaire (de la forme) humaine.¹

L'origine de l'être humain (mabda^C) est sa forme créaturelle (sûrat-e khalq). Ce monde est un corps; la shari^Cat constitue les lois de ce monde; son retour revêt une forme spirituelle (sûrat-e rûhâni). Sa résurrection (qiyâmat), c'est-à-dire celle du cosmos (^Câlam) et le retour (à l'origine) des vrais croyants (mo'minân) et des sages se fera vers le "Soi" (dhât) très sacré de Notre Seigneur - qu'Il soit exalté et glorifié ! - ainsi que le dit le Qorân (21- 93) : "Tous retournerons à Nous."

1. Cf. Introd. p. 297-298

(96/8): "Certes, le retour est vers Ton Seigneur." ou : (2/151): "Nous sommes à Dieu et nous retournerons à Lui." Leur univers est celui de l'unicité (wahadat), de l'éternité, de la perennité et de la permanence infinie.

Le retour des mécréants et des hypocrites se fait vers le néant éternel et l'inexistence infinie: c'est l'enfer réel. Certains d'entre eux peuvent revenir sous forme d'animaux sauvages ou autres. Ils subissent leurs châtements parce qu'il est impossible d'atteindre la vérité (haqq) sans l'intermédiaire des hommes de Vérité (ahl-e Haqq). Nous avons montré que ces hommes de Vérité sont ceux qui appartiennent à la hiérarchie spirituelle (da^cwat). Celui qui n'a pas fait route avec eux sur la voie de la Vérité et n'a pas atteint à la Vérité, s'éloigne de la Vérité, de l'univers de Dieu qui est l'Existence éternelle et la Vie perpétuelle. Ecarté de la Vérité et de l'univers de Dieu, il se dissout dans le monde de la non-existence (nistî) (48). Ainsi donc, les hommes par l'intermédiaire desquels on peut réintégrer son origine (ma^câd) sont les hommes de la Religion et de la Convocation (da^cwat).

Si les adversaires (de la Religion) déploient des efforts et marchent sur la voie de la Vérité, leur retour se fait vers le monde hiérarchique des dignitaires spirituels. Si ces dignitaires (ahl-e Tarattob) progressent, leur retour se fait vers le monde de l'unité (âlam-e wahdat). Les croyants (mo'minân) qui ont des qualités et une

conduite vertueuse, et qui demeurent constants dans leur dévotion envers Dieu, deviennent des anges. Ceux qui détournent leur visage de leur Seigneur (Yhodâvand) et égarent les hommes, deviennent des démons, des fantômes, et des "péri", c'est-à-dire des gens qui ne sont pas arrivés à l'état angélique dans ce qu'ils ont de bon, ni à l'état démoniaque dans ce qu'ils ont de mauvais. ¹

Pour résumer, le Trône de Dieu, son piédestal (kursf), la Table (des existants), la Plume Cosmique (calame), le Paradis et l'Enfer, ont la forme humaine. Le Paradis est une Personne qui appelle les hommes à Dieu. Il est la typification de la Rectitude (sawâb). Comme l'a déclaré le Prophète : "Salmân est l'âme du Paradis." L'Enfer est une personne qui éloigne les créatures de Dieu et de l'état du Divin. Elle est ainsi la cause de son propre tourment et tous les occupants de l'Enfer ont le cœur dur comme de la pierre. ²

Sayyidnâ a affirmé que si l'on désire punir une pierre noire, on lui donne le nom de "sang-del" (cœur dur), Mais dans la demeure de l'au-delà, la pierre noire : ainsi que la pierre blanche et toutes les choses seront des êtres humains (mardom). Personne ne peut être délivré des fantasmes tant qu'il ne les détermine pas et ne les personnifie pas (mo^cayyan va moshakhas). Avec l'aide de Dieu le Très-Haut, nous en parlerons dans le chapitre traitant de l'âme pensante (nafs-e nâstiqe). Nous y exposerons également en détail les récits (symboliques) sur l'origine et le retour.

1. Cf. Introd. p. 305-309

2. Ibid, p. 310

Le serviteur croyant, fidèle et dévoué à son Seigneur, acquiert l'aide et la compassion du Seigneur de son époque (c'est-à-dire de l'Inâm). Il est alors plein du désir d'entreprendre la quête de (la connaissance) de Dieu (19) et d'avoir accès à Lui. Il médite les croyances des soixante douze sectes, constate qu'elles sont vaines et comprend jusqu'à quel point il a adoré Dieu comme les autres par l'imagination et les fantasmes (waham wa khayâl). Il est alors saisi par le feu du remord; et la non-existence brûle son existence apparente. Il est alors guidé grâce à l'aide de Notre Seigneur jusqu'à ce qu'il rencontre un des dignitaires de la hiérarchie spirituelle qui sont les prédicateurs porteurs de la Vérité (dâ'iyân mohiqq) et les enseignants sincères (Mo'allemin-e Sâdiq).

Quand l'enseignant l'aura éprouvé à plusieurs reprises, puis admis comme un serviteur méritant et digne de Mowlânâ, il l'initiera selon la mesure de son esprit à l'enseignement de la da'wat (sokhan-e da'wat). Lui, lui répondra alors avec toute la force de son âme et se soumettra aux ordres de son instructeur sans lui désobéir en aucune manière.

Ce pieux croyant qui jouit de la certitude (yaqîn) est appelé mostajib, le néophyte. On lui enseignera les principes et les arguments de la Religion divine. (Dîn-e Haqq). Dans le Qorân, il a été comparé symboliquement au moucheron (2/24) : "Dieu n'a pas honte de proposer en parabole quelque moucheron et ce qui est en dessus." Lui, qui, tel

Un moucheron, s'élève dans le ciel en s'abreuvent de l'eau de la connaissance (film) de la Vérité gnostique (haqiqat), lui qui est le plus faible de tous les (insectes) volants. Son envol dans le ciel en est une preuve. Comparativement à lui qui est un (insecte) volant, et l'un des corps célestes qui symbolisent les dignitaires de la Religion divine, son ennemi est l'éléphant. L'éléphant est un animal au corps lourd qui demeure toujours sur la terre et qui est incapable de lever son regard vers le ciel. Il représente symboliquement le savant des exotéristes. Le moucheron perce la peau de l'éléphant; cette peau représente l'exotérique, et l'acte de la percer représente le triomphe sur les exotéristes du néophyte adhérant à la Religion divine, et la destruction du Zâhir professé par les exotéristes¹.

Quand le néophyte (mostajib) atteint à la perfection dans son degré d'initiation (martab-e ta'lim) et que sa science est capable de persuader par l'argumentation, et qu'il peut montrer la voie aux autres et les faire sortir de l'égarement, il est alors appelé ma'dhûn (licencié). Avec l'approbation de son enseignant qui est le licencié majeur (ma'dhûn-e akbar) (50), lui n'étant que le licencié mineur (ma'dhûn-e asghar) il prêche (da'wat konad) au groupe pour lequel l'enseignant lui a donné son accord.

Lorsqu'il réussit à accomplir sa tâche et à atteindre la perfection dans son rang et qu'il désire être promu à un grade (supérieur), il reçoit du Hojjat le rang de licencié majeur (ma'dhûn-e akbar). Il

1. Cf. Introd. p. 321ss

lui est donné une autorisation absolue de prêcher la Religion à quiconque lorsqu'il jugea opportun de le faire.

Lorsqu'il réclame un grade plus élevé, il reçoit celui d'enseignant (mo^callam). Il est désigné par le Hojjat suprême dans une des régions (jazire) et prend place parmi les douze délégués (lawâhiq)¹. Tout néophyte qui habite alors la région est sous le contrôle et le commandement de cet enseignant.

Au-dessus de ce grade est celui de Dâ^cf². Le Dâ^cq reçoit une autorisation absolue de mener sa da^cvat et nulle région, ni lieu ne lui sont assignés en particulier. Après ce grade vient celui du Hojjat Suprême, au-dessus duquel se place l'Imâm³.

Entre l'Imâm et le Hojjat, il n'y a aucun intermédiaire.⁴

La connaissance du Hojjat est d'inspiration divine (ta'yîdî). Le Hojjat est infallible et il a le rang de la Première Intelligence (Q^cAql-e Koll). On ne peut connaître Notre Seigneur (Imâm) -prosternatio et glorification sont dues à son Nom- sans son intermédiaire. De même, personne ne peut connaître Dieu, sinon Dieu lui-même. Il n'y a qu'une personne qui connaît Dieu par Dieu lui-même, c'est le Hojjat Suprême.

1. Cette hiérarchie, quant aux effectifs, diffère de celle de la période précédente quant à la terminologie, elle appartient à celle d'Alamût, sauf que le terme Lâhiq est maintenu pour désigner l'enseignant (mo^callam) et pour éviter la confusion avec le Hojjat, utilisé par les Ismaéliens nizâris dans un sens particulier.
Cf. Introd. p. 318-324
2. Cf. Introd. p. 325
3. Cf. Introd. p. 332.
4. Cf. Introd. p. 334ss
5. Cf. Introd. p. 339ss

Les autres ne peuvent donc connaître Dieu que par lui. La manifestation (Zohûr) et l'illumination (ishrâq) de l'intellect n'ont lieu qu' en lui. Il est le Seuil de la connaissance (Bâb-e Cilm), de la générosité et de la compassion de Notre Seigneur (Imâm).¹

Il est la voie vers le dévoilement des vérités métaphysiques (kashf-e haqa'iq) et il est celui qui dissoud les doutes. Il est le délégué (wâlif) (de l'Imâm) et le commandant des pieux fidèles. Celui qui se détourne de son commandement a pour séjour l'enfer et subit le châtement éternel. La manifestation des plus beaux Noms de Dieu et de ses Attributs les plus élevés trouvent leur perfection en lui. (51)

Tous les Hojjat sont un (dans leur essence)². Cependant, l'Imâm est plus proche du Hojjat (qui apparaît) durant la période d'épiphanie (dawr-e kashf), laquelle, nous allons le démontrer, est celle de la Grande Résurrection (qiyâmat-e qiyâmât). Le fait qu'il dévoile les vérités métaphysiques, lui donne en effet un rang plus élevé.³

Celui qui est libéré de l'humiliation (d'une vie de péché) jouit de la miséricorde de Notre Seigneur. Mais ceux qui -Dieu nous en garde- y sont enchaînés ne recevront rien d'autre qu'un châtement éternel.

1. Cf. Introd. p. 339-341

2. Cf. Introd. p. 343

3. Cf. Introd. p. 344.

Puisse Notre Seigneur -qu' Il soit exalté et glorifié- nous accorder des amis serviables et puisse-t-il laisser ouver le Seuil de sa Miséricorde à ses serviteurs.

Les grades que nous avons énumérés sont au nombre de sept. La signification et le secret de ce nombre sera expliqué dans le septième chapitre, avec l'assistance de Notre Seigneur. (52)

CHAPITRE VII

Nous expliquerons, avec l'assistance de Notre Seigneur-
qu'Il soit glorifié et exalté- l'herméneutique spirituelle
de quelques versets coraniques et la raison et la disposition
de ce traité en sept chapitres, puis nous évoquerons briève-
ment l'interdépendance qui existe entre les univers célestes
et les âmes.

La purification rituelle(taḥārat) signifie que l'on se
purifie du comportement de ceux qui adhèrent à la lettre de
la Religion(z̤āhirivān). Faire les ablutions(wado') signifie
que l'on se tourne vers la science(Cilm) de l'Imām, car l'eau
dans le sens de l'herméneutique spirituelle(ta'wīl) symbolise
la connaissance gnostique(Cilm-e ḥaqīqat)¹. Lorsque le servi-
teur(ḥe Dieu) qui se "purifie" s'éloigne de la conduite des
littéralistes, il atteint à la connaissance de la Religion
(Cilm-e Dīn) qui est la connaissance ésotérique de l'Imām(na^C
rīfat) et s'il succombe dans l'exotérique, il doit retourner
à la connaissance gnostique(Cilm-e ḥaqīqat) pour se purifier.

Se laver la tête, les mains, les narines et la bouche
signifie que l'on reçoit la connaissance ésotérique(na^C
rīfat) du na^Cī, du l̤āhīq (délégué) et du Mo^Callem (enseignant). Se laver
le visage et les deux mains (du poignet jusqu'au coude), signi-
fie que l'on accepte la connaissance ésotérique des deux
principes(asḥavān²) et que l'on se garde de discuter avec
les ignorants(nā ahlān), avec les adversaires de la

1. Cf. introd. p. 347

2. Ibid, pp. 348-349

Religion divine (Dîn-e hâq) et que l'on évite de divulguer le "secret" aux exotéristes.¹

L'ablution avec la poussière (tavanmôn) signifie qu'en l'absence du Moïnat il faut se purifier avec la connaissance du Uâc, de l'enseignant (Mo^callon) et du licencié (Ma^drdân).²

Il existe deux impuretés rituelles : l'impureté qui résulte des rapports sexuels et l'éjaculation survenant dans le sommeil. L'acte sexuel signifie l'initiation (ta^clîm), c'est à dire que si l'enseignant commet une erreur ou une faute, il doit se purifier par la connaissance inspiratrice (Cîlm-e ta'vidî) qui est l'eau courante (âb-e rawân). S'il ne la trouve pas, il doit alors se purifier avec la connaissance initiatique (ta^clîm²) qui est l'ablution avec la poussière (tavanmôn).

L'éjaculation dans le sommeil (ihtilâm) (53) est causée par la puberté, elle est un signe de maturité. En effet, quand un croyant devient mûr grâce à (l'assimilation) de la connaissance inspiratrice (Cîlm-e ta'vidî) et de la hiérosophie (Colûm-e Dîn), il se libère des sciences exotériques (Colûm-e zâhir).

La prière rituelle (namâz) signifie la consociation (navvasterî), car le terme "salât" (prière) dérive du mot "waslat" qui veut dire la

1. Cf. introd. p. 349

2. Cf. introd. p. 349

jonction (payvastagf) avec la connaissance ésotérique (ma^crifat) du véritable Imâm et de la Religion divine (dfn-e haq). Elle n'a lieu qu'après la purification (tahârat) qui est la dissociation d'avec les adversaires.

L'appel à la prière (dsnq-e namâz) est la Convocation (da^cwat) des gnostiques (ahl-e haq) à reconnaître l'Imâm (shenâkt) et à (atteindre) à sa connaissance gnostique (ma^crifat): c'est une oeuvre grandiose (kâr-e botorg). C'est pourquoi, il faut dire : "accourez aux bonnes oeuvres" car elle est l'oeuvre la plus méritoire.

Le Prophète a dit ce hadîth : "les muezzins sont ceux qui auront les plus longs cous au Jour de la Résurrection. Dans l'hérméneutique spirituelle, avoir un long cou signifie, pour un prédicateur, sa capacité (Dâ^cf) de connaître les hommes. Celui qui connaît les secrets (asrâr) de la Loi divine (sharf^cat) arrive à la réalité ésotérique (haqîqat).

Celui qui se joint à l'Imâm par la connaissance gnostique (ma^crifat) accomplit la "jonction" perpétuelle (salât dâ'im) comme l'exige le verset corânique 70/23 : "ceux qui font la prière et qui l'observent constamment ne sont pas assujettis par les règles de l'exotérique." (hokm-e zâhir az ân bar khâst).^I

I. Cf. Introd. p. 350-352 .

A propos des lois (sharâ^ca) on trouve dans le Qorân (57/13) :

"Une muraille sera dressée entre eux ayant une porte, à l'intérieur de cette muraille est la Miséricorde tandis qu'à l'extérieur, en face, sera le Tourment". La tombe est le corps de l'homme et les Tourments de la tombe sont les prescriptions de la sharf^cat (la Loi littérale). Les gardiens de l'Enfer sont les (anges) Mâkir et Monker : ce sont les docteurs de l'exotérique de la Religion légale.

Notre Seigneur, le Résurrecteur de la Résurrection, est le Maître du Temps - prostration et glorification sont dûes à son Nom.

Les lois (ahkâm) de la Résurrection (qiyâmat) sont constituées par l'ésotérique (bâtîn) des prescriptions de la Religion légale (ahkâm-e sharf^cat). Les anges qui récomposent sont les dignitaires de la hiérarchie spirituelle (hodûd-e dîn).

Les habitants du Paradis sont ceux qui ont été libérés de l'exotérique (zâhir) de la loi et qui croient au sens intérieur (bâtîn) de la Révélation. Leur récompense en ce monde est d'être soulagés du poids des obligations de la Loi (takâlîf-e shar^c). Le Prophète a dit à leur égard (que la paix soit sur lui) : "Les châtements et les chaînes sont inexistantes pour eux."

La description du Jour de la Résurrection est celle que donne le Qorân (86/9) : "Le jour où les secrets seront dévoilés."

par degrés du rang de néophyte (mosta'ifb) au rang du Hojjat.¹

Prononcer la formule "Labbayka" (me voici à Toi) signifie que l'on accepte la prédication du Dâ^Cf. Revêtir l'habit du pèlerin (ihraⁿ) signifie que l'on abandonne l'exotérique et que l'on s'éloigne des exotéristes; chasser, s'approprier ou bien avoir des rapports sexuels etc. sont interdits au pèlerin tant qu'il n'a pas accompli le pèlerinage. Cela signifie que, tant qu'il n'est pas dissocié des exotéristes, tant qu'il n'a pas atteint la Ka'aba et la Qibla de la Religion ésotérique (Dîn-e haqîqat) et tant qu'il n'a pas l'autorisation d'entreprendre l'oeuvre de la convocation (da^Cvat) il ne doit prêcher à personne.²

Courir (entre Safâ et Marvâ) et tourner autour (de la Ka^Caba) signifie que l'on se hâte dans la quête de l'Imâm. Observer les rites du rassemblement (jam^C) et de la dispersion (qasr) symbolisent l'Imâm et le Hojjat.

Lapider les bornes signifie chasser les démons que sont les exotéristes.

Boire l'eau du (puits) de Zem-Zem, c'est rechercher la théosophie (ilm-e Dîn).

Quitter les vêtements du pèlerin, signifie se libérer des tourments de la Religion légalitaire.

1. Cf. Introd. p. 353-354

2. Cf. Introd. p. 354

(Subir les interdictions qui accompagnent) les menstruations signifie que tout délégué (lahiq) ou enseignant (mo^Callem) qui éprouve le moindre doute quel que soit le degré de maturité auquel il est arrivé ne peut accomplir la prière, c'est à dire, ici, prêcher, avant d'avoir surmonté ce doute. I

Les femmes enceintes n'ont pas leurs menstruations (55) cela signifie que celui qui accepte la connaissance gnostique (Cilm-e haqiqat) est soulagé de tout doute et de tout soupçon. Les femmes âgées n'ont pas leurs menstruations; cela désigne ceux qui pendant longtemps ont adhéré à la Religion et sont inaccessibles au doute et au soupçon.

La purification (qui survient) après les menstruations (istihṣā) signifie que celui qui a encore des doutes doit rectifier sa connaissance sur la hiérosophie (Cilm-e dīn) en interrogeant les enseignants (mo^Callemān).¹²

Sommeiller signifie négliger la hiérosophie après l'avoir assimilée comme c'est le cas pour la majorité des hommes. Le sommeil ressemble à la mort bien qu'il ne le soit pas en réalité; en effet, il exprime l'état de celui qui entre dans la hiérarchie spirituelle (da^Cwat) qui est la vie, s'est ensuite (graduellement) laissé absorber par le "sommeil" de la négligence. Se réveiller, sortir du sommeil, c'est penser, réfléchir.

1. Cf. Introd. p. 354-355

2. Cf. Introd. p. 355

Accomplir la purification rituelle(taḥāraḥ) après le sommeil, c'est revebir à la hiérosophie(^Cilm-e dīn).

Le sens de se vêtir, c'est cacher sa honte, (dans sa signification spirituelle), c'est dissimuler le secret(de la doctrine) et le serment d'allégeance(sirr wa ahad)à ceux qui ne le méritent pas(nā-mostahāq).

La prosternation faite pour implorer le pardon d'une faute que l'on a commise par inadvertance(sahv) signifie ceci : si un licencié(Ma'dhūn)ou un prédicateur (Dā^Ci)commet une erreur par inadvertance dans son enseignement, il lui faut recourir à la connaissance ésotérique(Cⁱilm-e bātin) du Hojjat car la prosternation est la représentation du Nātiq (Prophète législateur) et du Hojjat.

Voyager signifie que l'on progresse au travers des degrés d'initiation(darājāt-e ta^Clīm).

Contracter un mariage(nikāḥ) signifie que l'on contracte une alliance avec l'enseignant et (par conséquent) que l'on accepte le "sperme" de son commandement c'est à dire de sa prédication (da^Cwat).¹

(Demander) le divorce signifie que l'on s'éloigne des ignorants, c'est à dire de ceux qui ne méritent pas de recevoir l'enseignement (de la Religion).

1.Cf.Introd.p.355

Nourir signifie que l'on échoue, que l'on n'arrive pas à connaître Dieu (ma^Crifat) dans sa vérité métaphysique (haqīqat).

La prière faite pour les morts (namāz janāze) signifie que le disciple qui reste ignorant meurt ou bien que l'enseignant inauthentique (da^Cwat-e bātil) tue son âme véritable (rdh-e haqīqat), l'enseignant authentique (mo^Callen) alors, par la force de son enseignement de la théosophie (ilm-e haqīqat) (la prière pour les morts) lui accorde son assistance. S'il accepte cette aide, il ressuscite par le souffle de Jésus, sinon il est enterré dans la poussière de l'ignorance du monde exotérique où il se décompose.

Ce que nous avons présenté dans ce traité est un "échantillon" des exégèses spirituelles des prescriptions de la Religion légale et de l'exotérique du Qorân (56) qui les échève et les complète.

Nous donnerons également un résumé des exégèses spirituelles des versets (ta'wīlāt) du Qorân.

Dieu -qu'il soit exalté- a dit (4/158); "Nous avons interdit (aux Juifs) des aliments délicieux (qui leur étaient d'abord permis) et étaler leur subsistance (7/30)". L'herméneutique spirituelle de ce verset désigne ceux qui furent en contact avec le Prophète et qui commirent l'injustice en confiant le pouvoir du califat à quelqu'un d'autre que l'héritier spirituel du Prophète. En effet, injustice veut dire

accomplir un acte qui n'est pas à sa place. Dans le chapitre précédent, nous avons précisé que le califat appartenait de droit au wasf. "Les aliments purs leur furent interdits" signifie: l'herméneutique spirituelle du Qorân (ta'wîl) leur fut interdite. Elle est pure, elle ne contient aucun doute manifeste et n'est entachée d'aucun vouloir de violence, comme l'est le "comportement" des exotéristes. Elle est interdite à ceux qui se tiennent à la lettre de la Loi, comme fut aussi interdite la "bonne nourriture": les secrets des prescriptions de la Loi littérale, la libération des obligations (takâlif) selon le verset (5/7): "Aujourd'hui, la jouissance de tout ce qui est bon vous a été permise." ¹

Le jour marque le temps où le soleil est visible; la signification du soleil, c'est la lumière de l'Imâmat. Ce verset voudrait dire : celui qui arrive à la lumière de l'Imâmat est illuminé, et, pour lui, la bonne nourriture est licite.

Dieu -qu'Il soit exalté- a dit dans le Qorân (7/30) : "Dis-leur : qui peut défendre de se parer des ornements que Dieu a produit pour ses serviteurs, ou de se nourrir des aliments délicieux qu'il leur a accordé en subsistance ?". Cela signifie : "Dis-leur, Mohâmed : qui leur a défendu.... etc". Si on le comprend (logiquement) ce verset indique que ne sont pas défendus les ornements purs que Dieu le Très-Haut a créés pour ses serviteurs (Qorân 41/44) "Réponds-leur : c'est une direction

1. Cf. Introd. p.356

est un facteur de guérison. Ces paroles sont adressées au groupe des littéralistes qui affirment que le Qorân n'exige pas d'herméneutique spirituelle (ta'wfl).¹

"La subsistance quotidienne pure" désigne la connaissance métaphysique (ilm-e haqiqat) (57) dépouillée de tout mélange d'anthropomorphisme et d'égarement; elle est licite pour ceux qui reconnaissent l'Imâmat dans sa dignité (martabe-ye khod) et connaissent les dignitaires de la hiérarchie spirituelle (hodûd-e dîn). Selon les paroles de Dieu -qu'Il soit exalté- (Qorân 33/7) : "Souviens-toi que nous avons contracté un pacte avec les Prophètes et avec toi, ô Moïse, ainsi qu'avec Noé, Abraham, Moïse et Jésus" et selon le verset 42/11 : "Pour que vous observiez la Religion"² c'est à dire : "Souviens-toi, ô Mohammad, de l'Imâmat, indique leur le Résurrecteur de la Résurrection et instaure la fonction du wasf qui est le maître de l'exégèse spirituelle (ta'wfl)".³

Le verset (Qorân 110/1) : "Quand l'assistance de Dieu et la victoire nous arrivent.... (jusqu'à la fin de la sourate)" signifie : quand l'avènement de la Grande Résurrection (qiyâmat-e qiyâmat) aura lieu,⁴ tu verras les hommes accourir en foule et embrasser la Religion ésotérique (Dîn-e Haqq). Implore Son pardon et reviens à Dieu par le moyen des actes exotériques, puisque chaque archétype (namthâl) se manifeste (sa manifestation) retourne à son origine par l'intermédiaire de ce qu'elle symbolise (emthâl).

1. Cf. Introd. p. 356

2. Le verset en entier s'énonce ainsi : "Il a établi pour vous une Religion qu'Il recommanda à Noé; c'est celle qui t'est révélée, (ô Moïse); c'est celle que Nous avons recommandée à Abraham, à Moïse, à Jésus, en leur disant : "Observez la Religion (adîmû al-dîna...) et ne vous divisez pas en sectes; cette Religion est pénible aux mécréants."

3. Cf. Introd. p. 104-105

4. Cf. Introd. p. 357

On dit dans le Qorân (2/6): Dieu a apposé un sceau sur leurs coeurs et sur leurs oreilles; leurs yeux sont couverts d'un bandeau¹, c'est pourquoi ceux qui adhèrent à la lettre (de la Loi) n'ont pas suivi la Voie de la Vérité gnostique (haqîqat). Dieu a dit aussi: (Qorân 4/54) "Ils croient au Djibt et au Taghout¹", c'est à dire qu'ils ont foi en de guides qui les écartent de la Voie. Et Qorân (2/166): "Sourds, muets, aveugles, ils ne comprennent rien".² Il existe des versets de ce genre qui qualifient ceux qui se sont détournés des vrais Imâms et sont devenus aveugles, mettant leur foi en des imposteurs.

Dieu a dit (Qorân 2/258) : "Dieu est le patron de ceux qui croient Il les fera passer des ténèbres à la lumière". Ce verset désigne les vrais Imâm. Nous lisons encore plus loin (Qorân 2/259): "Les infidèles ont Taghout pour protecteur. Il les conduira de la lumière à la ténèbre. Ce verset désigne les Imâm. imposteurs car le terme Taghout dérive de tughyân qui signifie désobéissance. Ce verset se réfère à la désobéissance aux vrais Imâm: (58). Et Qorân (6/122): "N'est-ce pas qu'à celui qui était mort, nous lui avons redonné la vie ?" Cela signifie : "Nous avons ressuscité par la hiérosophie celui qui avait péri dans l'ignorance".

Dieu a dit (Qorân 15/19): "Adore ton Seigneur jusqu'à atteindre la certitude, c'est à dire que les obligations de la Loi divine subsistent aussi longtemps que l'homme n'a pas acquis la certitude (yaqîn).

1. Nom des divinités ou des temples des arabes idolâtres.

2. Cf. Introd. p. 358

3. Cf. Introd. p. 358

Qorân (24:31) : "Commande aux femmes de ne faire voir leurs ornements qu'à leurs maris, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs maris". Ceci signifie que les disciples (les femmes) ne doivent pas faire voir les problèmes qui leur viendraient en mémoire sur la Religion et l'enseignement, sinon à leurs enseignants (leurs maris).

Dieu a dit (Qorân (5:96) : Ne vous livrez point à la chasse pendant que vous accomplissez le pèlerinage", c'est à dire qu'il ne faut pas entreprendre la prédication sans en recevoir le commandement.¹ Mais vous avez le droit de tuez les serpents, les scorpions et les reptiles venimeux". Cela signifie qu'on peut combattre et faire périr les discutailleurs. Gog et Magog, les ennemis de la Religion, avaient pour idole l'exotérique de la Loi divine qu'Abraham brisa en morceaux. Ils étaient assujettis à la lettre (de la Loi).

Le récit où l'on dit qu'Abraham a décoché une flèche à l'épaule de la plus importante (des idoles) signifie qu'il a dénoncé leur inauthenticité avec leur propre argument.

On lit dans le Qorân (16:92) : "Dieu vous commande la justice (al-*ʿadl*) et la bienfaisance (al-*ihsân*)".

1. Cf. Introd. p. 353-354

La justice désigne le rang du Prophète car la sharf^{Cat} (Loi divine) relève de l'univers de la justice et de la prophétie ; la bienfaisance (ih^sân) désigne le rang de l'héritier spirituel (was^f), de Mowlânâ^{CAlf}, car la bienfaisance se réfère à ceux qui sont choisis grâce à un don particulier ('atâ) et sont élevés à ce rang, ils jouissent de la prérogative de se charger de l'herméneutique spirituelle (ta'wil).¹

Un had^fth rapporte : "Accomplir le bien (ih^sân) c'est adorer Dieu comme si tu le voyais. " Notre Seigneur CAlf a déclaré : "Je n'adorerais pas un Dieu que je ne verrais pas et qui n'interdirait pas la fornication."²

Puisse Notre Seigneur accorder à tous le don de lui obéir.

Ce que nous venons d'exposer est une partie de l'herméneutique spirituelle de quelques versets qorâaniques pour que ce traité ne soit pas incomplet.

Abordons à présent le thème central de ce traité de sept chapitres. (59).

1. Cf. Introd, p. 358-359

2. Cf. Introd. p. 359

Lorsque nous examinons la Religion divine (Dîn-e Haqq) avec l'Asâs (le fondement) et le (Nâtiq) le Prophète législateur, nous constatons que les hiérarques de la hiérarchie spirituelle sont au nombre de sept, depuis le néophyte (mostajfb) jusqu'à l'Imâm. Si nous examinons (la structure) du Cosmos (âfâq) et de l'homme, nous voyons que l'ensemble est organisé en sept degrés. Ainsi, on lit dans le Qorân (41:53) : "Nous leur montrerons Nos signes dans les univers célestes (âfâq) et en eux-mêmes.", c'est à dire Nous leur montrerons les degrés des membres de la hiérarchie spirituelle dans les univers et dans les âmes (humaines). Expliquons en une partie.

D'abord, nous devons affirmer que le nombre sept est un nombre parfait. Un nombre parfait, en effet, est composé de nombres qui, pris séparément, sont eux-mêmes parfaits. Cela signifie qu'il a la propriété d'être la somme des unités qui le composent ; c'est le cas du nombre trois. Le nombre qui est la somme de nombres pairs (dar zawjiyyat) c'est à dire le nombre qui est la somme de nombres pairs est le nombre quatre. Quatre ajouté à trois font sept. Tous les êtres célestes (âfâqf) et les êtres humains (anfosi) sont composés d'après cette "balance".¹

Il existe une autre "balance" : huit, qui dérive aussi du nombre sept.

1. Cf. intr. pp. 360-361.

En effet, si l'on ôte une unité (de huit), on retrouve la suprématie du sept.

Il y a aussi une autre "balance", celle de douze. Elle est obtenue par la multiplication de quatre par trois qui additionnés, font sept. Ainsi donc, la base des nombres est le nombre sept.¹

Nous pouvons affirmer qu'il y a sept ciels; qui contiennent sept planètes. Il y a sept terres, sept mers, sept climats ('iqlîm) sept ouragans (bâd jabande), sept jours dans la semaine. L'homme est composé de sept membres : deux bras, deux jambes, deux genoux et le visage. Sous un autre aspect : le cerveau, le coeur, le foie, la vésicule biliaire, les poumons, la rate, les reins. Sous un autre aspect, les cheveux, la peau, la chair les os, les veines, la graisse, le sang. Il a sept facultés de perception : l'ouïe, la vue, le goût, l'odorat, le front (?, nâsiye), le raisonnement, l'imagination. Sept énergies qui appellent l'action (qûwwat-e kâr farmay) : l'attraction, le toucher (60), la digestion, la répulsion, le développement du fœtus, la croissance, la procréation.

L'homme passe dans son évolution biologique par sept phases (tawr) : "l'argile, (tîn), le sperme, le sang coagulé, le fœtus,

1. Cf. Introd, p. 361 cf. aussi H. Corbin, Trilogie immaculée, Ier traité, p. 74

la chair et les os ("Nous les avons créés en dernier" comme dit le Qorân) et ainsi sa structure est intégrale (istiqâmat-e majmû^c). Sa vie passe par sept périodes : embryon (janfn), petit enfant, enfant, adulte, homme âgé. Toutes ces étapes se font en une heptade.

(La profession de la foi) : Il n'y a pas de Divinité hormis Dieu. " se compose (en alphabet arabe) de sept groupes de lettres qui se joignent (aux autres) ¹. Il y a sept écoles de lecture du Qorân. ² Le Qorân est divisé en sept parties. Il contient sept longues sourates. ³ Sept sourates commencent par les lettres na et mfm. ⁴ Il y a sept versets (dans la première sourate).

La formule "Bismil'lah" comporte sept lettres ⁵. Il y a sept Enonciateurs de la Loi (Nâtig) et six périodes (adwâr) pendant lesquelles les lois ont été révélés, celle d'Adam, de Noé, d'Abraham, de Moïse, de Jésus et de Mohammad. L'un d'entre eux est le Résurrecteur. (Qâ'iri) -prostration et glorification sont dues à son Nom.

-
1. Ces lettres sont lam, lam, ha, lam, lam, lam, ha. Cf. intr. p. 363
 2. Cf. Shorter Encyclopaedia of Islam, p. 283. Cf. intr. p. 363
 3. Ce sont les sourates II à VII et X.
 4. Ce sont les sourates XL à XLVI. Cf. intr. PP. 361-362
 5. Ces sept lettres sont bâ, alif, sin, lam, lam, ha.

Les héritiers spirituels (awsiyā) sont sept : Seth, Sām, Ismaël, Josué, Aaron, Simon-Pierre (Sham^Cūn), Mowlānā ^CAlī.

Un hadīth rapporté : "Dieu les créa de sept, les nourrit de sept et ils se prosternèrent devant Dieu sur sept membres.¹ Il y a sept sortes de goût, sept couleurs : La formule "Illāl-lāh" (hormis Dieu) est une balance (mīzān) qui donne à toutes les prescriptions de la Loi leur rectitude, leur vérité. L'origine ('asl) de toutes les sciences repose sur les lettres.

Nous disons que la formule de l'attestation de l'Unique (tawhīd) est faite de deux commandements : le négatif et le positif, et de trois essences (Jawhar) et de quatre mots. Les mots "Lā ilāha illā'1-ilāh" consistent en sept syllabes. Cette même formule s'écrit à l'aide de douze lettres, le total faisant 26.

Les lettres sont classées en deux catégories : les lettres qui ne se prononce pas et les lettres qui se prononce.³ Celles qui se prononce ont trois aspects : la première a la forme d'un alif, les autres ont deux formes comme dāl et dhāl (61), d'autres ont trois formes comme bā, ta, tha, en persan, certaines ont quatre formes :

1. Ces sept membres sont le front, les mains, les genoux, les pieds.

3. Ce sont les 14 lettres solaires et les 14 lettres lunaires de l'alphabet arabe.

2. Cf. intr. p. 363

les une n'ont pas de point diacritique, d'autres en ont un ou deux ou trois. Il y a sept lettres qui, quand elles sont jointes (à d'autres) se ressemblent telles ba, ta, tha, sin, shin, nân, ya. Il y a douze lettres qui ont un point diacritique au dessus¹, l'ensemble fait vingt huit lettres.

Le monde est formé par deux principes (asl), l'intellect (aq1) et l'âme (rafs), et de trois voiles d'entités spirituelles (hijâb-e rūhāniyân)² qui sont les sept lettres sublimes (ḥqrâf-e Calwî). Il y a douze principes primordiaux : l'intellect (aq1), l'âme (nafs) Jadd, Fath, Khayyâl et sept étoiles qui sont la cause de l'existence (des êtres) et de leur non-existence. Le total fait vingt huit.

Le monde a deux aspects (gûne) : corporel et spirituel; trois³ piliers le soutiennent : la nourriture, l'eau, l'air, la terre et le feu. Il a quatre humeur : la bile, la bile noire, le sang et la mucosité il a quatre âmes : âme croissante, sensible, pensante et sacro-sainte (qodsyya). Il a sept membres, douze sont externes : deux mains, deux jambes, deux oreilles, deux yeux, la tête, l'abdomen, le dos, les organes génitaux, en tout cela fait vingt-huit.

1. Ces lettres sont tâ, thâ, khâ, zîn, shîn, dâd, za, zhayn, fâ, qâf, et nân.

2. Il s'agit de Jadd, Fath, Khayyâl.

3. Il faudrait lire cinq à la place de trois pour bien comprendre le texte.

Les sphères (âfâq) sont de deux sortes : celles qui accomplissent une révolution d'Est en Ouest, et celles qui l'accomplissent d'Ouest vers l'Est. Il y a trois luminaires : le soleil, la lune et les étoiles qui appartiennent à quatre groupe : celles qui sont totalement de bon augure, celles qui le sont relativement, celles qui sont totalement de mauvais augure et celles qui le sont relativement.¹

Les sept planètes ajoutées aux douze constellations du Zodiaque, cela fait vingt-huit au total. De la même manière, les cieux (samawât) connaissent vingt-huit phases de la lune. Ce nombre provient de sept. Il y a sur la terre dix continents et mers. Elle a trois dimensions : longueur, largeur, hauteur ; quatre directions : l'Est, l'Ouest, le Sud, le Nord. La terre est divisée en sept régions (ciqlim)^x : Asie Mineure (Rûm), l'Afrique, le Fhorasân (Khûr), la Chine, la Turquie, l'Iran et les douze îles (jazirâ), le total fait vingt-huit.

Le Qorân contient (des versets) de deux sortes : l'a'brogeant (Nâsikh) et l'abrogé (mansûkh).²

1. Les astres bénéfiques sont Jupiter et Vénus, maléfiques Saturne et Mars, et mixtes, Soleil, Lune et Mercure. Cf. H. Corbin, Commentaire de la Qasida ismaélienne, p. 111.
2. Remarquons qu'Abû Ishâq désigne par les termes d'Abrogeant et d'Abrogé respectivement l'Asâs et le Nâtiq. (Cf. chap. IV, p. 32)

x

Les imâm^c Alf, Moḥammad el-Ūâqir et Je^cfar el-Şâniq ont dit que le monde est réparti en sept climats. Cf. H. CORBIN, Jorro céleste et corps de résurrection, p. 364.

Il y a trois temps (chîz) : le passé, le futur (62) et le présent. Il y a quatre espèces (d'êtres) (no^c), sept grâces (navâl), sept longues sourates du Qorân, sept lectures du Qorân, douze récits (du Qorân et de la Sunnat, riwâyat, le tout fait vingt-huit.

Il y a huit prières (namâz) comportant deux, trois, quatre ou sept inclinaisons (raka^cat)¹ obligatoires, douze recommandées par la tradition (Sunnat), le total fait vingt-huit.

Le jeûne a deux aspects : exotérique et ésotérique. Il y a trois sortes de jeûne : obligatoire (fard), préférable (sunnat), surrégatoire (tatawwu^c) et quatre façons d'observer le jeûne pendant le Ramadan pour expier une pénitence (Kaffârat) avant la purification enrichissante (tahârat tamattu') ou bien accomplir sept obligations (farîda) ou alors pour expier une pénitence pour s'être livré à la chasse (pendant le pèlerinage) ou bien pour s'être parjuré.² Cette pénitence du Ramadan a lieu tous les douze mois. Ce total fait vingt-huit.

Il y a deux sortes de deus (ittefâq) : l'aumône légale (zakât) et l'aumône volontaire (sadaqa), prélevées sur trois sortes de biens, les bijoux, le bétail, le grain.

La prière de l'aube comporte deux inclinaisons, la prière du crépuscule en comporte trois, et les prières de midi, de l'après-midi et du soir en comportent quatre.

Cf. Shorter Encyclopaedia of Islam, pp. 504-505.

Il y a quatre sortes d'impôts prélevés sur les biens : l'aumône légale (zakât), l'aumône volontaire (sadaqa), le cinquième (khoms) perçus sur sept sortes de revenus ; l'or, l'argent, le grain, les chameaux, les boeufs, les moutons, le commerce.

Ceux qui sont mentionnés dans les traditions (khobar) sont au nombre de douze, le tout fait vingt-huit.

Il y a deux sortes de pèlerinage : l'obligatoire (fard) et le traditionnel (sunnat). Le pèlerinage est fait de trois façons : on le fait seul ou bien on accomplit le petit pèlerinage (Comra), ou on le fait seul avec le sacrifice rituel. Cela doit être fait tous les douze mois.

Il y a quatre observances (rokn) : revêtir l'habit du pèlerin (ihrâm), circumambuler (tawâf), courir (say)¹ et sacrifier (un animal) une fois par an. Cet ensemble fait vingt-huit.

Le Ramadan se fait en deux parties : la nuit et le jour.

Il y a trois durées : l'année, le mois, la semaine.

1. Courir sept fois entre les collines de Safâ et Marwa après avoir circonambuler autour de la Kaaba, toucher la Pierre Noire et bu l'eau du puits de Zam-Zam.

Il y a quatre saisons et sept jours : ils sont douze, cela fait vingt-huit.

Les mots "Bismillah" sont composés de deux mots et de trois syllabes (fasl), de quatre genres (de lettres) : particules (harf) vocalisation ('a^c rāq), redoublement de la consonne (tashdīd), absence de vocalisation (jasm), de sept lettres, de trois séparations (dans l'écriture) (moqta^c), de neuf formes, le tout faisant douze. L'ensemble s'éleve à vingt-huit.

Nous pouvons dire en d'autres termes : la formule "Lā ilāha illa'l-lah" (il n'y a pas de Divinité hormis Dieu) consiste en sept syllabes (fasl) et se compose de vingt-huit lettres en tout. Il y a sept noms d'Énonciateur de la Loi (Nātiq) : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mohammad et le Résurrecteur (Qā'im).

Il y a vingt-huit lettres (en arabe). Il y a Seth, Sām, Ismā'īl, Josué, Aaron, Simon-Pierre (Sham^cūn), ^cAlf, le Résurrecteur (Qā'im) et vingt-huit lettres.

Les jours sont : Samedi, Dimanche à Vendredi, soit sept noms au total et (63) vingt-huit lettres.

Vingt-huit lettres ont une valeur numérique (abjad) et il y a vingt-huit degrés dans les nombres (?).

Le microcosmos est structuré selon le schéma suivant :

Énonciateur de la Loi (Nâtiq) et Fondement de l'Imâmât (Asâs). Trois degrés spirituels (de croyants) reçoivent la révélation (tanzîl) du Nâtiq et l'herméneutique spirituelle (ta'wîl) de l'Asâs : le néophyte (mostajfîb), le licencié (ma'dhûn) et l'enseignant (mo^callem). Il y a quatre degrés jouissant du don (de la connaissance) : le Délégué (lâhiq), le Hojjat, les deux fondements (de la Religion) (le Nâtiq et l'Asâs).

Il y a sept Imâm : à chaque siècle (C^{asr}). La formule "Lâ ilâha illâ'1-lah" comporte douze lettres. Les mots "Mohammad, l'Envoyé de Dieu" (Mohammad Rasûl'ullah) s'écrit avec douze lettres, "Amru'1 mo'minin" avec douze lettres, Alf bin Abî Tâlib avec douze lettres, Mhammad bin Ismâ^cl avec douze lettres.

glorieux
De même, le nom du Résurrecteur (Qâ'im), le Seigneur des dix-huit mille mondes¹ - prosternation et glorification sont dues à son Nom - Mowlânâ (Mostansir bil-lah), Alâ Dhikrihis-Salâm se compose de douze lettres. Que la bénédiction soit sur le Nom de sa Majesté par laquelle tout ce qui existe est vivant.

1. Les dix-huit mille mondes représentent les cycles successifs dont chacun est en réalité un univers (ce n'est pas une évolution linéaire mais verticale)
H. Corbin, Cyclical time in Zardéism and Ismailism, Eranos III, 1957, p. 158
Cf. Nasîroddîn Tâsi, Tasawwûrât, chap. XVI, p. 48.

: "Quand bien même me rincerais-je la bouche mille fois avec le musc ou l'eau de rose, je serai encore indigne de prononcer Ton Nom".

Achevons ces quelques points en abordant la question du Cosmos (âfâq) et de l'homme. Avec l'aide et la puissance du Seigneur de l'Epoque, nous évoquerons quelques autres sujets et ceux qu'Il inspirera à la langue de l'humble serviteur que je suis.

^C Abdallah bin ^C Abbâs, puisse Dieu être satisfait de lui déclare "l'arbre dont Adam cogomma le fruit et les feuilles avec lesquelles il se couvrit, était l'arbre de la connaissance du bien et du mal, c'est à dire, c'était l'arbre de la science (^Cilm), le fruit représentait la connaissance ésotérique (bâtin) que l'homme était digne de consommer ; les feuilles qui ne portaient pas de fruit, représentaient la connaissance exotérique (zâhir), la lettre seulement bonne pour les divers animaux.

Puisque l'arbre du Bien et du Mal avait la forme humaine (mardomî) "l'arbre du Paradis et le royaume qui ne vieillit pas" (Qorân 20 : 118), doit aussi être un homme (mardî) car l'arbre de l'Eternité et le royaume peuvent être le fruit de cet arbre. (64) ; ils sont en effet (le lieu) où Dieu peut être contemplé.¹

1. Cf. Introd, p. 365

Les mots (kalima) par lesquels le repentir d'Adam fut accepté (par Dieu) représentent aussi un homme ainsi que le dit le Qorân (14:29) "Une bonne parole est un arbre (dont les racines sont fermement enracinées dans la terre et dont les rameaux s'élèvent dans les cieux)¹."

On lit dans le Qoran (4:169) à propos de Jésus : "Son Verbe jeté par lui à Marie est un Esprit émanant de Lui (Dieu). Jésus a dit dans l'Évangile : "Je suis le bien qui fut envoyé du Ciel."

Les sages, quand ils parlent de passé, n'ont aucune intention de raconter des fables. Leur but est d'examiner les événements présents et futurs car Dieu a mis l'existence (hastî) à la portée de chacun. Il est Celui qui est, qui existe et personne d'autre (n'existe en dehors de Lui). Le monde et ses créatures existent par Lui ; ceux-ci, sans Lui, ne jouissent pas de l'existence ; ils semblent seulement exister.

Dans le Qorân, (des versets) décrivent le monde et les guides imposteurs qui sont adorés par les mécréants comme un mirage ; or le mirage est l'inexistence véritable ; il ne relève que de l'imagination (wahn) des hommes. Le Qorân montre également que la connaissance et l'adoration de Dieu est acquise à l'homme quand il abolit le souvenir de lui-même et de sa science et devient gnostique (caref) par

1. Cf. Introd, p. 76-79

l'intermédiaire de quelqu'un qui possède la connaissance gnostique (ma^crifat) et qui est en union avec Dieu (shakhs-e wahdat). Cette personne ne peut être que le Hojjat de Notre Seigneur (Howlânâ), présent à chaque époque -qu'il soit exalté et sublimé-.¹

L'union (wahdat) ne signifie nullement l'union de cent mille personnes qui, elle, serait (peut-être) même la source de leur discorde. Il faut que cette union soit maintenue par les liens divins constitués par Ses commandements et Ses interdictions. Alors seulement on peut obtenir la délivrance comme on le lit dans le Qorân (66:6) : "... obéissants aux ordres du Seigneur, ils exécutent tout ce qu'Il leur commande." Sinon, on serait un démon rebelle.

Dans la Religion légale (shari^cat), Dieu est une chose et sa connaissance et son adoration en sont une autre.

Les hommes de ce monde préfèrent un nom avec leur langue mais ce nom est une créature (khalqî). Il n'y a aucun doute qu'ils connaissent seulement ce nom (de Dieu), mais ils ne connaissent pas Dieu. (65) Ils ont institué pour ce nom une signification (ma^cni) correspondant à leur propre opinion. Nécessairement, c'est leur opinion sur Dieu qu'ils connaissent, non pas Dieu.

1. Cf. Introd, p. 307ss, 367

Pendant la prière ou l'invocation à Dieu, ils lèvent le visage vers le ciel ou vers une maison (de prière). Il est inévitable qu'ils identifient Dieu à ces choses.

Au jour de la Résurrection (qiyâmat); on ne peut saisir Dieu par le voie de gnose (ma^Crifât) ou par la voie de la science (^Cilm). Au jour de la Résurrection, il ne faut garder conscience, ni de soi-même, ni d'aucune chose, car aussitôt (que tu le connais) (le Résurrecteur) tu n'es plus rien toi-même, c'est Lui qui est tout. Point d'approche qui vienne plus proche de Dieu que celle-là.

Ainsi donc, la Résurrection et le Résurrecteur, gnose (ma^Crifât) et divinité, adoration et adoré, science et récompense, tout cela ne fait qu'un, oui tout cela est une même réalité. Dans l'ordre de la vision spéculative (nazar) toutes choses sont une, et toutes sont des indices qui montrent Dieu.¹

Dans l'ordre de Résurrection c'est Dieu lui-même qui est l'indice le montrant (dalîl) lui-même. Alors il n'y a plus besoin ni de vision spéculative (nazar), ni initiation à une gnose (ta^Cilm). Il faut le reconnaître par lui-même.²

1. Cf. Introd, p. 367

2. Khayr Khwûn ajoute dans son Kalâm-e Pîr, p. 112 : "De part soi-même, personne ne peut connaître (Dieu) c'est par Lui aussi que l'on peut connaître son essence".

Cf. Introd, p. 368

Si l'on compare (la relation) entre la Loi divine (Sharī^cat) et la Résurrection (Qiyāmat), on ne voit pas que la Religion littérale soit opposée à la Résurrection. En effet, tant que celles-ci coexistent elles sont toutes deux la Résurrection (Qiyāmat). Autrement, si elles étaient opposées l'une à l'autre, elles seraient inexistantes (hic bāshad) et leur opposition serait elle-même inexistante. Il en est ainsi parce que si elle s'excluaient mutuellement (par leur opposition) il faudrait qu'elles aient chacune une existence (indépendante). Alors, il n'y aurait pas une chose opposée (en contre partie) à l'existence (c'est à dire la non-existence), mais l'existence (hast) ne peut être opposée qu'à l'existence.

L'Imām ^cAlī Dhikrīhis-Salām a dit que le monde créaturel est le voile (hijāb) de Dieu et que la Religion positive (sharī^cat) est le voile de la Résurrection.¹ De même, la connaissance de Dieu (Khudā shnā'if) et l'invocation de Dieu (Khodā yā^cūdū), la science de Dieu et l'adoration de Dieu sont le voile de Dieu. Il en est ainsi également pour les paroles et les gestes du Porte-Vérité (Mohiqq) dont la réalité suprasensible (ḥuqūqāt) constitue le voile du Porte-Vérité. La justice (ʿadl) et la générosité (ʿadl) de Dieu forment aussi le voile de Dieu et de l'état du divin. (khudā-f).

1. Darū Khayr Khwāh, Khulām-o-Pīr

p. 113. On trouve : "Il n'y a pas de grande distance entre ce monde et l'autre monde,

Mais sur la route se dresse un mur qui est ton existence." Cf. Introd. p. 309-370

Nous déclarons : nous invoquons Dieu et la Divinité (en eux-mêmes) et non par quelqu'un d'autre. On pourrait formuler une objection en disant : "Ne dites pas lorsque vous mentionnez le Paradis : Ô gloire à Dieu !" Je réponds : "Tu es (ô Dieu) le Seigneur des deux mondes ; Tu es le Seigneur du Paradis et de l'Enfer ; tout existe par Ton Désir (khâst) et Ton Commandement (hokm) (66).

Ils disent à l'un : "Il faut que je sois l'un des habitants du Paradis." Ils disent à l'autre : "Sois le souverain du monde entier." Je vous répond : "Si l'on ne me permet pas d'être un humble sujet (ra'yat), je ne désire pas être un roi." Celui qui déclare : "Je sais quelque chose ou je ne sais pas, j'adore ou je n'adore pas, j'invoque ou je n'invoque pas, j'existe ou je n'existe pas, parle ainsi parce qu'il fait partie du monde de la multiplicité.

En effet, si (tu dis que) tu connais, c'est comme si tu ne connaissais pas, si tu ne connais pas, c'est comme si tu le connaissais si tu existes, c'est comme si tu n'existais pas, si tu n'existes pas, c'est comme si tu existais. Qu'as-tu à faire avec toutes ces distinctions ?

Quelle relation a ton soi avec toi-même et avec ce qui n'est pas toi ? Si tu n'observais pas (cette séparation), tu pénétrerais dans l'univers de l'unicité (wahadat) et tu jouirais de l'état de l'unifié (wahedî). Distinguer entre ceci et cela est absurde, et n'a pas de

sens en soi. Sois la même personne qui, en soi, est Lui. C'est cela l'unicité et l'état de l'un (wahadat wa wāhed). Quoiqu'on vive sereinement avec ses pensées, ses paroles, ses actes et son comportement propre et avec soi-même, (sache) que la Loi divine (sharf^Cat) pour soi est la Résurrection (Qiyāmat) et vice-versa. Cela signifie qu'il n'y a pas de différence entre soi-même et ce qui n'est pas le soi, entre l'existence et la non-existence, entre le mouvement et le repos, entre la science et l'ignorance, entre parler et garder le silence, entre l'action et l'inaction ; (en tout cela), son soi n'intervient pas.¹

Les prophètes et les Imām ne sont pas venus en ce monde pour enseigner à l'humanité quelque chose (de nouveau) mais pour extraire de leur mémoire ce qu'ils ont appris depuis qu'ils se sont éloignés de leur état originel (fitrat) et pour le faire parvenir à sa condition primitive (fitrat -e awal).

Sayyidnâ (Hasan bin Sabbāh) -puisse Dieu sanctifier son âme- déclare : "La connaissance ésotérique (ma^Crifat) de Dieu, du Prophète et de l'Imām est innée (dans l'homme). Le Paradis à partir duquel Adam se dégrada était sa nature originelle (Fitrat). Sayyidnâ a ajouté : "Puisque les Arabes sont de nature arabe, ils n'ont pas besoin d'être arabisés. De même, pourquoi la Religion originelle ne serait-elle pas dans la nature intérieure des hommes et pourquoi faudrait-il la puiser chez les autres ?²

1. Cf. Introd, p. 370

2. Cf. Introd, p. 371

A ce propos, les scolastiques de l'Islâm (motakallem) et les philosophes soutiennent que la parole est artificielle (sarâ^Cf) et ne peut conduire à la connaissance de Dieu, comme on ne peut produire un homme à partir d'une semence artificielle (67). De même, on ne peut acquérir la forme eschatologique (sûrat-e ma^Câdf) que par la parole divine originelle (sokhan-e ilâhî fitratî), comme un homme ne peut naître que par une semence naturelle.

Mowlânâ Mo^Cizz -paix à son Nom- a déclaré : "l'argument (borhân) assainit l'intellect par la pureté de son authenticité. C'est la nature première.

Mowlânâ (Nohammad) al-Bâqir -bénédictions soient dues à son Nom- a déclaré : "Ce n'est pas un langage artificiel et confus ; le vrai langage est celui qui provient de notre nature innée (fitrat). Ce n'est pas le langage des docteurs de la Loi (motakallemân) qui provient d'eux-mêmes et qui satisfait leurs intérêts." ¹

Au début (Dieu) établit une Loi et des prescriptions religieuses (shkâm) pour que l'humanité se distingue des moutons et des animaux féroces qui vivent une vie naturelle, et pour que sa vie soit spirituelle (nafsânî) et qu'elle se hausse au niveau de l'humain.

1. Cf. Introd, p. 371-372

Ensuite (Dieu) lui enseigne qu'il existe un degré plus élevé et c'est l'intellect (^caql) qui est le substrat de l'intégralité de la pensée (sawâb), pour que leur vie devienne "intellectuelle" (^caqlânî). Ainsi, l'abolition du niveau antérieur a lieu au profit de la perfection du degré qui suit. Jésus a dit : "Je ne suis pas venu pour abolir la Torah, mais ~~pour~~ bien la perfectionner".

La naissance corporelle a lieu dans le monde de la révélation (tanzîl), la naissance spirituelle a lieu dans le monde de l'herméneutique spirituelle (ta'wîl). Celui qui ne sait pas ce qu'est la Révélation (tanzîl), et l'herméneutique spirituelle (ta'wîl), c'est à dire l'exotérique (zâhir) et l'ésotérique (bâtin), ne peut trouver la voie pour le retour à son origine (ma^câd).¹

Jésus a dit : "Celui qui n'est pas né deux fois n'atteindra pas le royaume des Cieux."²

Celui qui met en pratique tout ce que les Prophètes et les sages ont enseigné et fait même d'avantage, connaîtra (sans doute) et croira à tous les Prophètes et les Imâm. du passé ; cependant

1. Cf. Introd, p. 263-264

2. Cf. Introd. p. 372

il ne connaîtra pas l'Imâm de son Epoque, et l'Imâm de tous les Temps. Alors sa piété sera inutile et vaine, et il sera relégué au niveau des hypocrites et des idolâtres (moshrikân). En effet, la connaissance de Dieu, de Prophète et de Imâm. est intimement liée à la connaissance de l'Homme du Temps. (mard-e waqt)¹.

Les commandements (de Dieu) sont ceux que seul donne cet Homme des Temps. Les ordres (farmân) des Imâms du passé ne portent pas de fruits. (68).

Puisse Notre Seigneur accorder à ses humbles serviteurs la faveur d'être bons. Puisse-t-Il contempler favorablement son humble serviteur appartenant à la convocation bien guidée, (Da^cwat-e hâdiye) - puisse Dieu l'affermir. Puisse-t-Il préserver le cœur et la langue de l'humble serviteur que je suis et ceux de tous les serviteurs de Dieu de toutes les actions et les paroles indignes. Puisse-t-Il accorder le salut par sa Générosité, sa Bonté et sa Compassion à ceux qui ne désobéissent pas à son Hojjat Suprême (Imâm) qui est l'intermédiaire et qui détient les voies pour obtenir la félicité - avec l'aide des enseignants sincères (mo^callemân-e sâdaq) et des adeptes qui jouissent de Sa Grâce.

1. Cf. Introd, p. 372

B I B L I O G R A P H I E

OUVRAGES CONSULTÉS

Abû ^CAli (~~al-~~Manşûr al-^CAzîz al-Jaudharî)

Vie de l'Ustadh Jaudhar (contenant sermons, lettres et rescrits des premiers califes fatimides) écrite par Manşûr le secrétaire, ed, Kâmil Houssein et Moḥd. ^CAbd al-Hâdî Cha^Cira, Le Caire 1954; trad. française de M. Canard, Alger, 1958.

Abû Firâc (Shihâbuddin)

Kitâb al-Shâfiya (the Healer); ed. and transl. with introd. and comment. by Sami Nassib Mokarem. Oriental Series 48. Beyrouth, American Univ., 1963.

Kitâb al-Idâh, éd. par ^CAref Tâmer, Beyrouth, 1965.

Abû Haytham Jorjânî

Commentaire de la Oasida ismaélienne, attribuée à Moḥammad ibn Sorkh de Nishapour (IV/X-V/XI), texte persan et introd. par H. Corbin et Moḥd. Mo'in, (Bibliothèque iranienne, vol.6), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955.

Abû Ishâq Qohestânî

Haft-Bâb or "Seven Chapters", éd. et trad. angl. par W. Ivanow (The Ismaili Society, A-10), Bombay, 1959.

Aga Khan III

The Memoirs of Aga Khan, Londres et New-York, (Cassel), 195.

Amini

Al-Ghadir (13 volumes).

^cAlf b. Sâleh

^cUyûn al-Ma^câref, Bombay, 1297 H.

^cÂwwâ (^cAdel)

Montakhabât Ismâ^ciliyya, Damas, 1958.

L'esprit critique des "Frères de la Pureté", encyclopédistes arabes du IV^e/X^es, Beyrouth, 1948.

Aubin (Jeah)

La politione religieuse des Safavides, art. in Le Shi^cisme imâmite.

Bayburdi

Žiziv'i Evorčestvo Nizari (Vie et oeuvres de Hâkim Nizârî Qohestâni), texte russe, Moscou, 1966.

Boyle (J.A)

The History of The World Conqueror by Ala'ad-Din ^cAtâ Mâlik Juvaynî, trans. from the Text of Mirzâ Noh^d. Qazwîni, 2 vol. (Manchester University Press), Manchester, 1958.

Burcharât (Titus)

Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, (Coll. Mystiques et Religions), Paris, 1969.

Burton (N.)

Les Druzes, Paris 1930.

Cambridge History of Iran, vol. IV (art. H. Corbin, Nâsir-e Khosraw and Ismailism, 1974. -vol.V (The Saljuks and Mongols Periods) éd. Boyle, Cambridge (The University Press), 1968- XIII- 763p.
art. Hodgson (Marshall G.S.), The Ismaili State, pp. 422-482.

Coran (1e). trad. par Régis Blachère, Paris 1972.

Coran (1e), trad, par Moq̄d. Kazimireki

Corbin (Henry)

Trilogie ismaélienne : 1. Abū Ya^cqūb Sejestāni, Le Livre des Sources (IV^o/X^o). 2. Sayyidnā al-Ḥosayn ibn ^cAlī, Cosmogonie et Eschatologie (VII^o/XIII^os). 3. Symboles choisis de la "Roseaie du Mystère" de Maḥmūd Shabestari (VIII^o/XIV^os). Textes édités avec trad. et comm. français (Bibliothèque Iranienne, vol.9), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961.

Le huitième centenaire d'Alarūt, Mercure de France, février 1965 (pp.285-304).

Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne (Eranos-Jahrbuch, XXIII, 1954), Zürich, 1955.

Rituel sabéen et exècèse ismaélienne du rituel, (ibid, XIX, 1950), Zürich, 1951.

Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme, (ibid, XXI, 1951); Zürich, Rhein-Verlag, 1952.

Herméneutique spirituelle comparée: (I. Swedenborg.2. Gnose ismaélienne, (ibid, XXIII, 1964) ; Zürich, Rhein-Verlag, 1965.

Le "Livre du Glorieux" de Jâbir ibn Ḥayyân (alchimie et archétypes), (ibid, XVIII); Zürich, 1950 (trad. et comment.).

De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne (Académie Nazionale dei Lincei, XII Congresso Vota, 1956); Roma, 1957.

Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shī^cite, Paris, Buchet-Chastel, 1961. (Textes de onze auteurs traduits pour la première fois).

Nâsir-e Khosraw, Kitâb-e Jâmi^cal-Ḥikmatayn (Le Livre réunissant deux sagesse ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne). Texte persan éd. avec une double Etude préliminaire en français et en per-

san (Bibliothèque Iranienne, vol.3), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953.

Avicenne et le Récit visionnaire : t.1. Etude sur le cycle des Récits avicenniens. t.2. Le Récit de Hayy ibn Yaqzân; texte arabe, version et comment. attribués à Jûzjânî ; trad. fr., notes et gloses, (Bibliothèque Iranienne, vol.4 et 5), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954.

Un roman initiatique ismaélien du X^e siècle (Le "Livre du Sage et du Disciple"); trad. partielle et étude critique dans Cahiers de civilisation médiévale, XV^e année, n^o1 janvier-mars, n^o2 avril-juin, Poitiers, 1972. (fascicules 57-58).

la
Histoire de philosophie islamique (I. Des origines jusqu'à la mort d'Averroès (1198), avec la collaboration de Sayyed Hossein Nasr et Osman Yağya (col. Idées, n^o38), Paris, Gallimard, 1964.

L'Imagination créatrice dans le soufisme iranien d'Ibn Arabî, Paris, Flammarion, 1958.

L'Homme de lumière dans le soufisme iranien, 2^eme édit. Paris, Librairie de medecis, 1971.

Imâmologie et philosophie, éd. dans "Le Shi^cisme Imâmite" Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Paris, 1970.

En Islam iranien, (Aspects spirituels et philosophiques): t.1. Le Shi^cisme duodécimain ; t.2. Sohrawwardî et les Platoniciens de Perse; t.3. Les Fidèles d'Amour; Le Shi^cisme et soufisme; t.4. L'Ecole d'Ispahân, l'Ecole Shaykhîe; le Douzième Imâm. (Bibliothèque des Idées), Paris, Gallimard, 1972.

Nâsir-e Khosraw and Ismailism éd. in Cambridge History of Iran, vol.IV, chap. XVI (à paraître).

Mollâ Sadrâ Shirâzi, Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir), (Bibliothèque Iranienne, vol.IO) Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964.

La philosophie shi^cite : I. Somme des doctrines ésotériques (Jâmi^cal-Asrâr); 2. Traité de la connaissance de l'être (Mî ma^crifat al-wojûd). textes publiés avec une

double introd. et index; collaborateur: Osman Yahia. (Bibliothèque Iranienne, vol.16), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1969.

Chunarâ (A.J.)

Nooram Nobin, Ismailia Association for India, 4ème éd. Bombay, 1961. (texte gujrati).

Dachraoui (Farhat)

Les commencements de la prédication ismâ^Cflienne en Ifriqiya, Studia Islamica, XX-XXI, 1964, (pp.89-102).

Defrémercy (M.C.)

Histoire des Ismaéliens de Perse, t.8, 5ème série J.A.1856

Du^Câ, prière en gujrati avec trad. angl., Ismailia Association for Pakistan, 1957.

Donalson (D.M.)

The Shi'ite Religion : History of Islam in Persia and Irak vol.VI, London, Luzac & Co, 1933.

Encyclopédie de l'Islam

Feki (Habib)

Les idées religieuses et philosophiques de l'Ismaélisme fatimide (Organisation et doctrine), thèse pour le doctorat d'Etat es-Lettres, Paris, 1972.

Fyzee (Asaf A.A.)

al-Hiôâyat'ul-Amiriyya (épître du dixième calife fatimide al-Amîr bi ahhâmi'l'lah avec appendix). Islamic Research Association, n°7, (Iqâ^C Sawa^Ciqi'l-Irghâm), Calcutta, 1938.
Conférence sur l'Islam ; trad. de Eva Meyerovitch, Centre National de Recherche Scientifique, Paris, 1956.

*** De Siras (Michel)

Le méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien Nûr 'Alî Shân (circa 1748-1798); préface de H. Corbin . Paris, ed. Siras, 1974.

Ghâleb (Moustafa)

Maşâbih fi Ithbât al-Imâmat, voir al-Kermânî

Ikhtilâf Oşûl al-Medhâhib, voir Qâfi No^Cmân

A^Clâm al-Isnâ^Cliyya, Beyrouth, 1964

Ta'rih al-Du^Cwat, Beyrouth, 1965

al-Thâ'ir al-Himvârî al-Hasan b. al-Şabbâh, Beyrouth, 1966

Râhidoddîn Sinân, Shaykh al-Jabal al-Thâliith, Beyrouth, 1968.

Ismailis in Syria, Beyrouth, s. d.

Hamdâni (^CAbbâs)

The Fatimid-^CAbbasid Conflict in India, Islamic Culture XLI, 1967, (pp.185-191).

al-Hamdâni (Ḥusayn)

A compendium of Ismaili Esoterics, Islamic Culture XI, 1937, (pp.210-220).

al-Ḥâmidî (Ḥâtîm b. Ibrâhîm b. al-Ḥosayn)

Majâlis, 117 ème Majlis éd. et trad. par W. Ivanow in The Rise of The Fatimids

al-Ḥâmidî (Ibrâhîm al-Ḥosayn)

Kitâb Kanz al-Walad, éd. par Ghâleb (N.), Bibliotheca Islamica, Wiesbaden, 1971.

Ḥasan (al-Amin)

Islamic Shi^Cite Encyclopaedia, vol.I, s.d. éd.

Herâtî (Khayr Khwâh)

Ṭaṣnifât-e Khayr Khwâh-e Herâtî (Some Works of Khayr Khwâh of Herat)

Kalâm-e Fîr, A Treatise on Ismaili Doctrine; texte persan et trad. angl. par W. Ivanow, Bombay, 1953.

On The Recognition of The Imâm (Faṣl dar Bavân-i Shenâkht-i Imâm); texte persan éd. par W. Ivanow (Ismaili Society, B-3), Le Caire, 1949 et (Ismaili Society, B-II), Téhéran,

1960; trad. angl. in *Ismailitica* (Memoirs of The Asiatic Society of Bengal) vol. VIII, n° I, pp. 1-76), Calcutta, 1922.

Hitti (P.K.)

History of The Arabs, 6ème éd., Londres, New-York, 1956.

Hodgson (Marshall G.S.)

The Order of Assassins (Mouton & Co), The Hague, 1955.
The Ismaili State dans The Cambridge History of Iran,
vol. V., pp. 422-462.

Hollister (John Norman)

The Shi'a of India, Londres, Luzac & Co, 1953

Howorth (Henry)

History of The Mongols (4 vol.); vol. 3: The Mongols of Persia, Londres, Longmans & Green & Co, 1876-1927.

Ibn Ḥanbal (Aḥmad)

al-Musnaḍ, vol. 4 et 5, Le Caire, al-Matba'at al-Maymaniyya, 1935.

Ibn Nūh (al-Ḥasan al-Hindī)

Kitāb al-Azhār, vol. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7. Le vol. 1 est éd. par
Adel Awwā dans Montakhabāt Ismā'iliyya

Ibn al-Walīd (Alī)

Tāj al-aqā'id wa ma'adin al-fawā'id, éd. par Aref Tāmer. Beyrouth, Dar el
Machreq éditeurs, 1967.

al-Dhakhīrat fī'l-Hacfoat, éd. par Moḥd Ḥasan al-ʿAḡami
Beyrouth, 1971.

Jalā'iqūl wa zobdat al-Mahsūl, éd. par Adel Awwā dans
Montakhabāt Ismā'iliyya.

Risālat al-Idāh wa'l-Tabvīn fī kayfiyyat tasalsol wilfdayat
al-jism wa'l-Dīn, éd. par R. Strothmann, Gnosis Texte
der Ismailiten.

Ibn al-Walīd (Ḥosayn)

Risālat al-Mabḍū' wa'l-Mā'ād, éd. et trad. fr. par Corbin (I),
dans Enlèvement ismaélienne.

Dāmigh al-Fātil wa l'iftat kunādil, cours de Corbin (H),
 EPRS, 1971-1972. La réponse ismaélienne à la polémique de
 Ghazālī, oeuvre du V^e DĒ^{ci} yéménite -(XII) siècle).
 M. Ghāleb s'est engagé à éditer cet ouvrage à Beyrouth.

^CImādodjīn (Idrīs)

Zahr al-Ma^Cāfi, chap.27 du texte arabe éd. et trad. angl.
 par W. Ivanow dans The Rise of The Fatimids

Uyūn al-Akhhbar wa'l fonūn al-ġhar, éd. par Ghāleb (M.)
 Séries fatimides-IO, vol.IV, (Dār al-tūrāt al-Fāṭimī)
 Beyrouth , 1973.

Ivanow (Vladimir)

Two Early Ismaili Treatises (I. Haft-Rāb-i Bābā Sayyidā.

2.-Matlūb al-Mo'minin de Naṣīroddīn Ḡūsi) texte persan
 éd. et intr., Islamic Research Association, n.2, Bombay, 195

A Forgotten Branch of The Ismailis, JRAS, 1938, (pp.57-79)

Notes sur l'Commul-Kitāb des Ismaéliens de l'Asie Centrale
 Revue des Etudes Islamiques, VI-1932 (pp.419-481).

Imām Ismā^Cīl, Journal & Proceedings, Asiatic Society of
 Bengal, (New Series, vol.XIX, n°7), 1923 (pp.306-310).

Organisation of The Fatimid Propaganda, JBRAS, vol.XV,
 1939, (pp.1-35).

Ismailis and Dargatians, JBRAS, 1950(pp.43-85)

Some Ismaili Strongholds in Persia, Islamic Culture, vol.XI
 n°4, Octobre 1938, (pp.383-396).

Alamūt and Lamasar, Two Mediaval Ismaili Strongholds in
 Iran, Archéological Study, (The Ismaili Society, C-2),
 Téhéran 1960.

Tombs of Some Persian Ismaili Imāms, JBRAS, vol.XIV,
 1938 (pp.49-62).

Ismailis in Khorasan and Fars from the Special Birthay
 Number of the "Ismaili", hebdomadaire, 19 Janvier 1939.

Mahallat from the Special Welcome Number of the "Ismaili"
 hebdomadaire, 11 déc.1936.

A Creed of The Fatimids (résumé du ʿĀjal-Aqā'id de Sayyid

ʿAlī b. Moḥd al-Walīd, ob.612/1215) trad. angl. Bombay, 1936.

Persian as spoken in Birjand, Journal and Proceedings of Asiatic Society of B
 gal, 24, 1928. (pp. 235-351)

Rustic Poetry in dialect of Khorassan, Journal of Proceedings of Asiatic

- Studies in Early Persian Ismailism (The Ismaili Society, A-8 Bombay, 1955).
- The rise of The Fatimids, (Islamic Research Association, n°10), Oxford University Press, Londres, 1942.
- Brief Survey of The Evolution of Ismailism, (The Ismaili Society, B-7), Bombay, 1952.
- Collectanea: (I. Satpanth Indian Ismailism, par W. Ivanow. 2. Some Specimens of Satpanth Literature, trad. par V.N. Hooda. 3. The Holy Shikshanatri, par Noor Alf Shâh. 4. An Ali-Ilâmi Fragment, texte arabe et trad. angl. par W. Ivanow. 5. Kitâb al-Rushd wa'l-Hidâyat, texte arabe éd. par Moïd Kâmil Hussein). (The Ismaili Society, A-2), E.J. Brill, Leiden, 1948.
- The Alleged Founder of Ismailism, (Ismaili Society, A-9), Bombay, 1946.
- Ismaili Literature. Bibliographical Survey, a second amplified ed. of "A Guide to Ismaili Literature" (Londres 1933), The Ismaili Society A-15), Téhéran, 1963.
- An Abbreviated Version of The Diwân of Khô'fi Khorasâni, texte persan et introd. (Islamic Research Association, n°1) Bombay, 1955.
- Early Shi'ite Movements, JBRAS, vol. XVII, 1941 (pp. 1-23).
- An Ismaili Interpretation of the Gulshani Râz, JBRAS, vol. VII, 1931-1933, (pp. 69-78).
- Noms bibliques dans la mythologie ismaélienne, J.A. t. CCXXVII, 1949, (pp. 243-255).
- Haft-Mâb or "Seven Chapters", voir Abû Ishâq Taşnifât, voir Khayr Khwâh Herâti.
- Kalâm-e Pir, voir Khayr Khwâh Herâti.
- On The Recognition of The Imâm, voir Khayr Khwâh Herâti
- Six Chanters or Shish Paşl, voir Nâşir-e Khosraw
- Rawdat'ol-Nasîm, voir Naşiroddin Tûsi
- Advices of Lonliness, voir Pandiyât-i Javânmardi
- Sî-o Shish Saqifa, voir Sayyed Sohrâb Wali Badakhshâni
- The True Meaning of Religion, voir Shihâboddin Châh
- Umm'ul-M'âb, voir infra

Ja^Cfar ibn Manṣūr (al-Yaman)

Asrār al-Moṭacā, une partie éditée et trad. par W. Ivanow dans The Rise of The Fatimids.

Kitāb al-Ruṣd wa'l Hidāyat, éd. par Moḥd Kāmil Ḥussein dans W. Ivanow, Collectanea.

Kitāb al-^Clim wa'l-Gholām, trad. partielle, voir Corbin(F) Un roman initiatique ismaélien du X^e siècle et analyse de W. Ivanow, Studies in Early Persian Ismailism.

Juwaynī (^CAtā Mālik)

Ta'riḫ-e Jahān Goshā, éd. par Moḥammad b. ^CAbd'el-Wahāb Qazwīnī, 5 vol. Téhéran, 1329/1911.

Kāmil Ḥussein (Moḥammad)

Ta'rifat al-Isma^Ciliyya, Le Caire, 1959.

Sirat al-Mo'ayyadīya, Le Caire, 1949.

Diwān al-Mo'ayyad fī Dīn Dā^Cī al-du^Cāt, Le Caire, 1949.

al-Durrīyat fī ma^Cnā al-tawhīd, Syrie, 1953

Risālat al-Naṣm fī moḡābalāt al-^Cawālīn, Syrie, 1952.

al-Majālis al-Mostaṣṣirīya, Le Caire, s.d.

Kitāb al-Ruṣd wa'l Hidāyat, voir Ja^Cfar ibn Manṣūr

Rāḡat al-^Cadl, voir Kermānī

Kampānī (Faḍollah)

Ḥaḡarat-e Ṣādiq, Téhéran, 1351/1972.

Khāfī Khorasānī

Diwān, manuscrit, une copie en notre possession

Diwān, voir Ivanow (W).

al-Khattāb (ibn al-Ḥasan)

Kitāb Ghāvat al-Mawālīd, 4ème chapitre, éd. et commenté par W. Ivanow dans The Rise of The Fatimids.

Keshāvarz (Karīm)

Ḥasan-e Ṣabbāh, Téhéran, 1344/1965.

al-Kermâni (Ḥamīdoddīn)

Rāḥat al-^CAql (Peace of Mind), texte arabe éd. par Kāmil Ḥussein et Muṣṭafā Ḥilmy, The Ismaili Society, C-I), Leiden, E.J. Brill, 1942.

Maṣābiḥ fi Ithbāt al-Imāmat, éd. Ghāleb (M), Beyrouth, 1969.
Najmū^C, comprenant treize Risālat: 1- al-Durriyyat fi ma^Cna^C al-tawḥīd, voir Kāmil Ḥussein. 2 - Risālat al-Ḥaḡm fi muḡbalāt al-^Cawālim, voir Kāmil Ḥussein. 3- al-Risālat al-Radiyya. 4- al-Risālat al-Moḡī'a fi'l amr wa'l āmir wa'l ma'mūr. 5- al-Risālat al-lāzima fi ṣawm shahr Ramaḡān. 6- Risālat al-Rawḡa fi'l azāl. 7- al-Risālat al-Zāhira. 8- al-Risālat al-Ḥāwiya fi'l Iayl wa'l Nehār. 9- Risālat Ḥabāṣim al-bishārat bi'l Imām al-Ḥākim. 10- al-Risālat al-Wāḡiqā. 11- al-Risālat al-Kāfiyya fi'l radd Calā'l Kūrūnī al-Ḥasanī. 12- Paṣl fi'l radd Calā man yunkir al-^Cālam al-rūḡānī. 13 - Ḥazā'in al- adilla.

Kolaynī (Moḡammad ibn Ya^Cqūb)

Oṣūl min al-Kāfi, 8 vol. Téhéran 1955.

Kraus (Paul)

Jābir ibn Ḥayyān, Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, (Mémoire de l'Institut d'Egypte, vol.44-49), Le Caire 1942-1943.

Ladak (Akbar)

The Nizari-Mosta^Clī Sulī, thèse de doctorat, School of Oriental and African Studies, London University, 1972.

Lewis (Bernard)

An Ismaili Interpretation of The Fall of Adam, BSOS, 1938.

Les Arabes dans l'Histoire, trad. de l'angl. par Anne Mesritz, Neuchâtel, 1958.

The Origins of Ismailism (A Study of the Historical Background of The Fatimid Caliphate), Cambridge, 1940.

The Assassins, (Weindenfiels and Nicholson), Londres, 1967.

Mac Donald

Development of Muslim Theology (Jurisprudence and Constitutional Theory), New-York. 1903.

al-Maǧālis al-Mostansiriyya, attribué à Thiqqat al-Imām ʿĀlim al-Islam, voir Kāmil Ḥussein

Majritī (Maslama ibn Aḥmad)

Risālat al-Jāmiʿa, éd. Jāmil Salībā, 2 vol. Damas, 1948.

Makarem (Sami Nasīb)

The Doctrines of The Ismailis (The Arab Institute for Research), Beyrouth, 1972.

Massignon (Louis)

Le culte liturgique et populaire des sept dormants Martyrs d'Éphèse, Studia Missionalia, Rome , 1961.

La philosophie orientale d'Ibn Sinā et son alphabet philosophique.

Salmān Fāḳ et les prémisses spirituelles de l'Islam iranien. (Publ. de la Société des Etudes iraniennes, n°7) Paris, 1934.

Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris , 1954.

Minhājoddin Jawzjāni

Ṭabaqāt-e Māḥṣir, éd. par Captain W. Nassau Lees LL.D. & Mawlawi Khadim Ḥosain & ʿAbd al-Hai, Calcutta, College Press, 1864.

Mittwoch (E)

Dhū'l-Ḳarnain in Shorter Encyclopaedia of Islam

Al-No'ayyad (Hibat Allah ibn Ḥosayn al-Shirāzi)

al-Maǧālis (800 majālis)

al-Sira al-No'ayyadiyya, voir Kāmil Ḥussein

Diwān, voir Kāmil Ḥussein

Mohaghegh (Mehdi) (= Mohaqeq)

Tahfīl-e Ash^cār-i Nāṣir-i Khosraw, 2ème éd. (Téhéran, University publ. n°987, Téhéran, 1970.

Mohyi d-Din ibn ^cArabi

La sagesse des Prophètes (Fuṣūṣ al-Ḥikam), trad. et notes de Titus Burckhardt, préface de Jean Herbert, (Spiritualités Vivantes), Paris, Albin Michel, 1955.

Muscati (Jawad) et Khan Bahdur A. M. Moulvi

Life and Lectures of The Grand Missionary al-Mu'ayyad fi'd-Din al-Shirāzi, (The Ismailia Association W. Pakistan), al-Arab Printing Press, Karachi, 1950.

Nanji (Azim)

The Nizari Ismaili Tradition in The Indo-Pakistan Sub-continent, Thèse de doctorat, McGill University, Montréal, 1972.

Naṣr (Sayyed Hossein)

Le Shi^cisme et le Soufisme in Shi^cisme Imāmite.

Ideals and Realities of Islam; Londres, Georges Allen & Unwin Ltd. 1966.

Islamic Studies (Essays on Law and Society, the Sciences and Philosophy and Sufism), Librairie du Liban, Beyrouth, 1967.

Nāṣir-e Khosraw (^calawi Qabādiyāni)

Wajh-e Dīn, (Zaban-e Farhang-e Irān), Téhéran, 1348/1969.

Khwān al-Ikhwān, éd. ^cA. Qawim, Téhéran, 1336/1959.

Zād al-Moṣāfirīn, éd. par Moḥd Badhal al-Rahmān, Londres, 1341/1962.

Six Chapters or Shīch Faḡl also called Rawohanā'ī Rāmā, texte persan édité et trad. par W. Ivanow (The Ismaili Society, B-6) Leiden, 1949.

Kitāb Jāni^cal-Ḥikmatayan (Le Livre réunissant les deux sciences), Texte persan édité avec une double étude préliminaire en français et en persan, par H. Corbin, Paris, 1953.

Diwân, éd. par Nasrallah Taqawî avec le Rawshânâ'î Wâneh et le Sa'âdat Mâneh et le Risâle-ye Hikmatî introd. de Taqî Zâde et éd. par Mehdi Sahîfî, Public. de Gilan, Téhéran, 1960/1339/

Nasîroddîn (Ja^cfar b. al-Ḥasan al-Ṭûsî)

The Rawḡat'ol-Taslîm, commonly called Tas awworât, texte persan, éd. et trad. angl. par W. Ivanow (Ismaili Society, A-4), Leiden, 1950.

Maṭlûb al-Mo'mînîn, texte persan, éd. in Two Early Ismaili Treatises de W. Ivanow.

al-Maysâbûrî (Ahmad b. Moḥammad) (= Neyshâpûrî)

Istitâr al-Imâm, éd. par W. Ivanow in Kajallat Kulliyat ul-Ḥadîth, Université du Caire, vol.IV, 1956 (publ.1959) et in Rise of The Fatimids, pp.157-185 trad. angl.

Nyberg (H.S.)

al-Imâ'atizila in Shorter Encyclopaedia of Islam

Pandiyât-i Jawânmarî or "Advices of Manliness", texte persan édité, trad. angl. avec introd. par W. Ivanow; (The Ismaili Society, A-6), Leiden, 1953.

Puech (Charles)

La Gnose et le Temps, Eranos-Jahrbuch, Zürich, 1961.

Qâḍî Mo^cmân

Iftitâh al-Da^cwat wa'l Ibtidâ'ul-Dawlat,^{éd.} par Wadâd al-Qâḍî, Beyrouth, 1970.

Da^câ'im al-Islam, éd. AAA. Fysee, 2 vol, Le Caire, 1965.

Ta'wil al Da^câ'im, éd. par Moḥd Ḥasan al-^cAḡamî, 3 vol. Le Caire, s.d.

Asâs al-Ta'wil, éd. par ^cAref Fâmer, (Collection des manuscrits arabes), Beyrouth, 1960.

Ikhtilâf Qṣûl al-Madhâhib, éd. par M. Ghâi, Beyrouth, 1975.

Shahar al-Akhhâr, une partie éditée avec trad. par
W. Ivanow dans The Rise of The Fatimids.

al-Qommi (C Abbâs)

Saffnat al-Bikhâr al-Anwâr, 2 vol. s.d.

Qunduzi (Moqib C Ali)

Irshâd al-ʿĀlibin fi Dhikhr A'immat il-Ismaʿiliyya, ma-
nuscrit, une copie en notre possession.

Rashidoddin (Faḍ'ol'lah Hamdâni)

Jâmiʿ al-Fawârikh (partie concernant les Ismaéliens fami-
des et nizâri, leur dâʿi et leurs disciples) éd. par
Moḥd ʿAqî Dâresh Pajû et Moḥd. Moḍaressi, (Collection
des textes persans, 3) Téhéran, 1338/1959.

de Sacy (Sylvestre)

Exposé de la Religion des Druzes, Paris, 1838.

Sarrafi (Mortezâ)

Traité des compagnons chevaliers (Rasâ'il-e Javânmardân),
Recueil de sept "Fotowwat-Nâmeḥ" avec intr. analytique
par H. Corbin, (Bibliothèque Iranienne, vol.20), Paris,
Adrien-Maisonneuve, 1973.

Schacht (J)

Sharif in Shorter Encyclopaedia of Islam

Schaya (Leo)

La doctrine soufique de l'Unité, (Initiation à l'Islam,
XI), Paris, 1962.

Scholem (Gershom G.)

Les grands courants de la mystique juive, La Merkaba,
la Gnose la Kabbale, le Zohar, le Sabbatisme, le Has-
sidisme, trad. par M.M. Davy, (Bibliothèque Scientifique)
Paris, Fayot, 1960.

Se'restâni (Abû Ya^cqûb)

Kitâb al-Yanâbi^c, Le Livre des Sources, éd. et trad. dans H. Corbin, Trilogie ismaélienne.

Kashf al-Mahjûb (Le dévoilement des choses cachées), traité ismaélien en persan du IV^e ème siècle de l'hégire; éd. et intr. par H. Corbin (Bibliothèque iranienne, vol. I), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949.

Kitâb Ithbât al-Mobowwât, éd. par ^cAref Tâmer, Beyrouth, 1966.

Semanov (A)

Iz^coblasti religioznych^c vërobaniy shuznanskikh^c ismailitov^c (Du domaine des croyances religieuses des Ismaéliens de Chughtan). texte russe in Mir Islama, tome I, n^o 4, Saint-Petersbourg, 1912.

Sharraf (Ahmad Tâha)

al-Dawlat al-Mizâriyya, ahâd Agakhân, Le Caire, 1950.

Shaykh Mohammad Abû Makârem

Kitâb al-Akhbâr wa'l Athar, manuscrit, quelques extraits édités in Châleb (M), Râshidoddin Şinân

Shihâboddin Shâh (al-Mosayni, Pîr)

Khitâbât-i ^cÂliyva, texte persan éd. par Hushang Ujaqi et introd. de W. Ivanow (The Ismaili Society, A-1), Bombay, 1963.

Risâlat dar haqiqat-i Dîn (The True Meaning of Religion) éd. et trad. par W. Ivanow (Islamic Research Association, 3) Bombay, 1933 et (Ismaili Society, B-12), Thakher & Co, Bombay, 1947.

Shorter Encyclopaedia of Islam, (H.A.R. Gibb et J.H. Kramers); Leiden, E.J. Brill, 1961, et Londres & Co, 1961.

Sohrâb Walf Badakhshâni (Seyyed)

Sî-o Shish Şohifa (Thirty six epistles), texte persan éd. par Hushang Ujaqiet introd. de W. Ivanow, (The Ismaili Society, A-2), Téhéran 1961.

Stern (S. H.)

The Successor to The Fatimid Imām al-Amīr, The Claims of The Later Fatimids to The Imāmate and The Rise of Tayyabī Ismailism, *Criens* 4, 1954 (pp. 193-255).

Ismaili Propaganda and Fatimid Rule in Sind, *Islamic Culture*, XXIII, 1949 (pp. 289-307).

Strothmann (Roger)

Arba^c Kotob Ismā'iliyya ou Gnosis-Texte der Ismailiten. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1943 : 1. Maṣā'il majmū^c min al-hanā'ic al-^cAlīya wa'l-dacā'ic asrār al-sūfiya.

2. Risālat al-Idāh wa'l-tabyīn fī kavfiyyat tasalsol wilāyatay al-jīm wa'l-^cfin de ^cAlī ibn al-Walīd.

3. Risālat tuḥfat al-murtād wa ghussat al-^caded de ^cAlī ibn al-Walīd. 4. Risālat al-Im al-^czam.

al-Maidiya article in Shorter encyclopedia of Islam., (pp. 651 ss).

al-Suyūṭi (Jalālu'ddīn)

History of The Caliphs, trad. de l'arabe par Major H.S. Jarret, (J.W. Thomas Baptist Mission Press), Calcutta, Asiatic Society, 1681.

Svendenborg (Emmanuel)

Le Ciel ses merveilles et l'Enfer, d'après ce qui a été vu et entendu, trad. de Boys des Guyas, revue et corrigée; prolégumènes et notes sur la terminologie de Jean Français. Paris (éd.R.S.F.), 1960.

Vajda (Georges)

Meḥchisédec dans la mythologie ismaélienne, J.A. 1943-1945 (pp. 173-163).

Vatikiotis (P. J.)

The Fatimid Theory of State, Lahore, 1957.

Willey (Peter)

The Castles of The Assassins, introd. Claude Auchinleck, Londres, Toronto, Wellington (G.G. Harrap & Co), 1963.

ṬABARĪ (Abū Ja'far Moḥ. b. Ja'f. b. Yazīd)

-Chronique. Traduite sur la version persane d'Abū ^cAlī Moḥammad Bel^cami, par Hermann Zotenberg. 4 vol. Paris, Imprimerie Nationale, 1907.

Umm'ul-Kitâb, texte persan et introd. par W. Ivanow, Der Islam,
(Walter de Gruyter & Co), Berlin et Leipzig, 1936.

OUVRAGES MENTIONNÉS DANS NOTRE THESE MAIS DONT NOUS N'AVONS PU
DISPOSER

^CAlî b. Sâleh

^CUyûn al-Ma^Cârif, Bombay, 1297h

al-Ĥâmîdî (Ĥâtîm b. Ibrâhîm al-Ĥosayn)

Shumûs al-Zâhira, non édité

Ibn al-Maltî (Abû Ĥosayn)

al-Tanbîh wa'l rad^Calâ ahl'al-ahwâ wa'l bud^C, Istanbul, 1936.

Ibn al-Walîd (^CAlî)

-Dâwîh al-Bâtil wa Hafta^C munâdil (sous presse)

al-Idâh wa'l Bayân, non édité.

Ja^Cfar ibn Manşûr (al-Yaman)

Ta'wîl al-Zakât, manuscrit Bibliothèque Université de
Leide, n° 1791.

Sarâ'ir al-Ĥo^Cqâcâ, non édité

al-Kermâni (Ĥamîdoddîn)

Risâlat al-Ĥâdî wa'l-Mostahdî

Risâlat al-wadiyya fi ma^Câlim al-Dîn (non édité)

al-Risâlat al-Kâfiya fi'r-rad^Calâ'l-Ĥârûnî al-Ĥasanî
(non édité).

Sejestâni (Abû Ya^Cqûb)

Kitâb al-Mawâzin (Le Livre des Balances), non édité.

Kitâb al-Iftikhâr (non édité).

Abréviations

- B.S.O.A.S. Bulletin of the School of Oriental and
African Studies.
- J.A. Journal Asiatique.
- J.B.B.R.A.S. Journal of the Bombay Branch of the
Royal Asiatic Society.
- J.R.A.S. Journal of the Royal Asiatic Society.
- E.P.H.E. Ecole Pratique des Hautes Etudes (Vè Section)



