

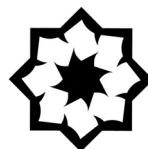
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE
DE L'ACADEMIE DES SCIENCES DE RUSSIE
انستیتوی فلسفه آکادمی علوم روسیه



ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY
INSTITUT IRANIEN DE PHILOSOPHIE
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ
ISLAMIC CULTURE RESEARCH FOUNDATION
FONDATION POUR LA RECHERCHE
DE LA CULTURE ISLAMIQUE
بنیاد مطالعات اسلامی در روسیه



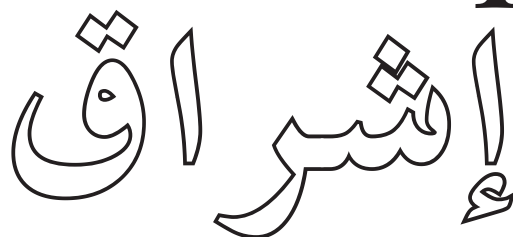
Ишрак • إشراف • Озарение • Illumination

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY

ISLAMIC CULTURE RESEARCH FOUNDATION

Ishraq



Islamic philosophy
yearbook

№ 4

2013



Moscow
Vostochnaya Literatura Publishers
2013

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Ишрак

اِشْرَاق

Ежегодник
исламской философии

№ 4

2013



Москва
Издательская фирма «Восточная литература»
2013

УДК 1(091)
ББК 87.3(5)
И97

*Публикация этого выпуска
стала отчасти возможной благодаря субсидиям
Института исмаилитских исследований (Великобритания)
и Общества памятников и выдающихся деятелей культуры (Иран).
Мы выражаем им благодарность за их щедрую помощь*

*The publication of this volume
was partially made possible by subventions provided
by the Institute of Ismaili Studies (United Kingdom)
and the Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (Iran).
We would like to record our gratitude for this generous assistance*



Институт
исмаилитских
исследований



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

Общество памятников
и выдающихся деятелей культуры



Исключительные права
на издание принадлежат
ООО «Садра»

Главный редактор / Editor
Янис Эшотс (Латвийский университет)
Yanis Eshots (University of Latvia)

Ишрак : ежегодник исламской философии : 2013. № 4 =
Ishraq : Islamic Philosophy Yearbook : 2013. No. 4. — М. : Вост.
лит., 2013. — 631 с. : ил. — ISBN 978-5-02-036543-8 (в пер.)

Четвертый выпуск ежегодника исламской философии «Ишрак» («Озарение») содержит около 40 статей на русском, английском и французском языках, посвященных широкому спектру актуальных проблем исламской философской мысли и принадлежащих перу ведущих отечественных и зарубежных специалистов.

The fourth issue of the yearbook of Islamic philosophy “Ishraq” (“Illumination”) contains some forty articles in Russian, English and French, devoted to a wide range of issues, current in Islamic philosophical thought, written by the leading Russian and foreign experts in the field.

ISBN 978-5-02-036543-8

© ООО «Садра», 2013
© Фонд исследований
исламской культуры, 2013
© Институт философии РАН, 2013
© Иранский институт философии, 2013

Главный редактор

Янис Эшотс (*Латвийский университет, Латвия*)

Редакционная коллегия

Гуламреза Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)
Кармела Баффони (*Неапольский университет востоковедения, Италия*)
Герхард Боверинг (*Йельский университет, США*)
Жозеф ван Эсс (*Тюбингенский университет, Германия*)
Пилар Гарридо Клементе (*Мурсийский университет, Испания*)
Дени Грил (*Университет Прованса, Франция*)
Ганс Дайбер (*Франкфуртский университет им. Гёте, Германия*)
Фархад Дафтари (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)
Даниэл Де Смет (*НЦНИ, Франция*)
Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Иранский институт философии, Иран*)
Мехди Иманипур (*ОКИО, Иран*)
Шигеру Камада (*Токійский университет, Япония*)
Махмуд Эрол Кылыч (*Университет Мармары, Турция*)
Герман Ландольт (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)
Оливер Лимэн (*Университет Кентукки, США*)
Мухамед Мисбахи (*Университет Мухаммада V, Марокко*)
Джеймс Моррис (*Бостонский колледж, США*)
Мехди Мухаккик (*Тегеранский университет, Иран*)
Сеййид Хусейн Наср (*Университет Дж. Вашингтона, США*)
И.Р. Насыров (*Институт философии РАН, Россия*)
В.В. Наумкин (*Институт востоковедения РАН, Россия*)
Шахрам Пазуки (*Иранский институт философии, Иран*)
С.М. Прозоров (*Институт восточных рукописей РАН, Россия*)
Насруллах Пурджавади (*Тегеранский университет, Иран*)
Садждад Х. Ризви (*Экзетерский университет, Великобритания*)
А.В. Смирнов (*Институт философии РАН, Россия*)
М.Т. Степанянц (*Институт философии РАН, Россия*)
Е.А. Фролова (*Институт философии РАН, Россия*)
Хамид Хадави (*Фонд исследований исламской культуры, Россия*)
Суад Хаким (*Ливанский университет, Ливан*)
Сеййид Мухаммад Хаменеи (*Институт Муллы Садры, Иран*)
Хассан Ханафи (*Каирский университет, Египет*)
Абд ал-Хусейн Хосровпанах (*Иранский институт философии, Иран*)
Уильям Ч. Читтик (*Университет Стони Брук, США*)
Сабина Шмидтке (*Свободный университет Берлина, Германия*)

Editor

Yanis Eshots (*University of Latvia, Latvia*)

Editorial Board

Gholamreza Aavani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Carmela Baffioni (*The Oriental University of Naples, Italy*)
Gerhard Bowering (*Yale University, USA*)
William C. Chittick (*Stony Brook University, USA*)
Farhad Daftary (*Institute of Ismaili Studies, UK*)
Hans Daiber (*Goethe University of Frankfurt, Germany*)
Daniel De Smet (*CNRS, France*)
Gholamhossein Ibrahimi Dinani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Evgenia Frolova (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Pilar Garrido Clemente (*University of Murcia, Spain*)
Denis Gril (*University of Provence, France*)
Hamid Hadavi (*Islamic Culture Research Foundation, RAS, Russia*)
Souad Hakim (*Lebanese University, Lebanon*)
Hassan Hanafi (*Cairo University, Egypt*)
Mehdi Imanipour (*OCIR, Iran*)
Shigeru Kamada (*University of Tokyo, Japan*)
Seyyed Muhammad Khamenei (*SIPRI, Iran*)
Abd al-Hosein Khosrowpanah (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Mahmud Erol Kilic (*Marmara University, Turkey*)
Hermann Landolt (*IIS, UK*)
Oliver Leaman (*University of Kentucky, USA*)
Mohamed Mesbahi (*Mohammed V University, Morocco*)
Mehdi Mohaghegh (*Tehran University, Iran*)
James W. Morris (*Boston College, USA*)
Seyyed Hoseyn Nasr (*George Washington University, USA*)
Ilshat Nasirov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Vitaliy Naumkin (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)
Shahram Pazouki (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Nasrollah Pourjavady (*Tehran University, Iran*)
Stanislav Prozorov (*Institute of Oriental Manuscripts, RAS, Russia*)
Sajjad H. Rizvi (*Exeter University, UK*)
Sabina Schmidtke (*Freie Universität Berlin, Germany*)
Andrey Smirnov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Marietta Stepanyants (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Josef van Ess (*Tubingen University, Germany*)

СОДЕРЖАНИЕ * CONTENTS

От главного редактора	11
From the Editor	12

I

Исмаилитская философия

*

Ismaili Philosophy

<i>Farhad Daftary</i> . The Iranian School of Philosophical Ismailism	13
---	----

Ранний исмаилизм и *Ихвāн ас-Ṣафā'*

*

Early Ismailism and the *Ikhwān al-Ṣafā'*

<i>Сеййид Мухаммад Хаменеи</i> . Истоки исмаилизма	25
<i>Аббас Хамдани</i> . <i>Ихвāн ас-Ṣафā'</i> : между ал-Кинди и ал-Фараби	32
<i>Carmela Baffioni</i> . The Role of the Divine Imperative (<i>amr</i>) in the <i>Ikhwān al-Ṣafā'</i> and Related Works	46
<i>Godefroid de Callatay</i> . The Two Islands Allegory in the <i>Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'</i> : a walk through philosophical metaphors and literary motifs	71
<i>Godefroid de Callatay</i> . Did the <i>Ikhwān al-Ṣafā'</i> inspire Ibn Ṭufayl to his <i>Ḥayy Ibn Yaqdhān</i> ?	82
<i>Fâres Gillon</i> . Aperçus sur les origines de l'ismaélisme à travers le <i>Kitāb al-Kaṣf</i> , attribué au <i>dā'ī Ḡa'far b. Maṣūir al-Yaman</i>	90
<i>Али Акбар Вилайати</i> . Виды государства согласно учению «Братьев чистоты»	112
<i>P.З. Назариев</i> . Сравнительный анализ концепций микро- и макрокосма в учениях <i>Ихвāн ас-ṣафā'</i> и Николая Александровича Бердяева	120

Абӯ Ҳатим ар-Рази

*

Abū Ḥatīm al-Rāzī

<i>Гуламреза Аавани</i> . Абу Хатим Рази и его <i>А'лām ан-нубувва</i>	135
<i>Х. Додихудоев</i> . Полемика Абу Хатима ар-Рази и Абу Бакра ар-Рази	140

Абӯ Йа'қуб ас-Сиджистāнӣ

*

Abū Ya'qūb al-Sijistānī

<i>Ismail K. Poonawala</i> . Al-Sijistānī and His <i>Kitāb al-Maqālīd al-Malakūtiyya</i>	162
<i>Paul E. Walker</i> . An Ismā'īlī Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God	186

<i>Карим Муджтахиди. Философский анализ</i> <i>Кашиф ал-махджуб</i> Абу Йа'куба Сиджистани	199
Ҳамид ад-Дин ал-Кирманӣ	
*	
Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī	
<i>A.V. Смирнов. Основные черты философского учения</i> Ҳамид ад-Дина ал-Кирманӣ	204
<i>Ҳамид ад-Дин ал-Кирманӣ. Успокоение разума (отрывки).</i> <i>Перевод с арабского и комментарии А.В. Смирнова</i>	219
<i>Yanis Eshots. Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Teaching on Nature</i> <i>and Parallels to It in the Thought of Mullā Ṣadrā</i>	262
Исмаилизм и ранний друзизм	
*	
Ismailism and Early Druzism	
<i>Daniel De Smet. The Druze Epistles of Wisdom and Early Isma'īlism:</i> <i>A 'Neo-Carmathian' Revolt against the Fatimids</i>	272
<i>Jad Hatem. Dieu et son Dieu: l'interprétation d'un article</i> <i>du symbole de Nicée par Bahā'uddīne</i>	286
Ал-Му'айяд фи д-Дин аш-Ширазӣ	
*	
Al-Mu'ayyad fi 'l-Dīn al-Shīrāzī	
<i>Elizabeth R. Alexandrin. Al-Mu'ayyad's Concept of the Qā'im:</i> <i>a Commentary on the Khutbat al-Bayān?</i>	294
Насир-и Хусрав	
*	
Nāṣir-i Khusraw	
<i>Faquir Muhammad Hunzai. Salient Aspects of the Doctrine</i> <i>of the Qā'im according to Nāṣir-i Khusraw</i>	304
<i>Мусо Диноршоев. Трактат Насир-и Хусрава</i> <i>Зад ал-мусадфирӣн</i>	326
<i>Насир-и Хусрав. «Раушанаи-нама» («Книга просветления»).</i> <i>Вступление. Глава в назидание. Бейты 1–162.</i> <i>Перевод с персидского Н.И. Пригариной и М.А. Шакарбековой</i>	333
Ибраҳим ал-Ҳамидӣ	
*	
Ibrāhīm al-Ḥamidī	
<i>Tatsuya Kikuchi. The Resurrection of Ismā'īlī Myth</i> <i>in Twelfth Century Yemen</i>	345

Наṣīr ad-Dīn al-Ṭūsī

*

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

<i>Hermann Landolt. Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (597/1201-672/1274), Ismā‘īlism, and Ishrāqī philosophy</i>	360
<i>Гуламхусейн Ибрахими Динани. Три философские проблемы: от Насир ад-Дина Туси до Муллы Садры</i>	379
<i>С.Дж. Рзакулизаде. Некоторые аспекты жизни и творчества Насир ад-Дина Туси</i>	394

II**Сухраварди и ишракизм**

*

Suhrawardī and Ishrāqī School

<i>Абд ал-Хусейн Хосровпанах. Методология Шейха озарения</i>	415
<i>Jad Hatem. Suhrawardi et l’esprit de prophétie</i>	432

III**Исламская философия
и западная мысль**

*

**Islamic Philosophy
and Western Thought**

<i>Lenn E. Goodman. Al-Ghazālī and Hume on Causality</i>	448
<i>Sayyed Khalil Toussi. Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī: a Philosopher or an Akhbārī?</i>	473
<i>Hamidreza Ayatollahy. Divine Justice According to Allama Mutahhari and Said Nursi</i>	485
<i>Gholamhossein Khadri and Mastaneh Kakai. A Comparative Study of the Ontological and Epistemological Position of the Active Intellect in Avicenna and Thomas Aquinas</i>	493
<i>Mohammad Bidhendi and Mohsen Shiravand. The Role of the Religious Teachings in Solving Natural Disasters</i>	505

IV**Исламский мистицизм и суфизм**

*

Islamic Mysticism and Sufism

<i>С.М. Прозоров. Пророк Мухаммад в суфийской традиции как совершенное воплощение Мистической любви к Богу</i>	512
--	-----

<i>Elizabeth R. Alexandrin. "Minding the Body": Corporeality in Shams al-Dīn al-Daylamī's Sufi Treatises</i>	526
<i>Mohammed Rustom. The Cosmology of the Muhammadan Reality</i>	540
<i>Махмуд Шабистари. Цветник тайны. Перевод с персидского, предисловие и комментарии А.А. Лукашева</i>	546

V

Философия искусства

*

Philosophy of Art

<i>Г.Б. Шамилли. Философия музыки Фахр ад-Дина Рази: свое и чужое</i>	562
<i>Фахр ад-Дин Рази. 'Илм ал-мӯсӣқӣ</i> («Познание музыки»). <i>Перевод с персидского и комментарий Г.Б. Шамилли</i>	596
Резюме статей на английском и французском языках	610
Summaries of the Russian articles	621
Список авторов статей четвертого выпуска	630
The List of Contributors of the Fourth Issue	631

Fâres Gillon

(EPHE, Sorbonne, France)

APERÇUS SUR LES ORIGINES
DE L'ISMAÉLISME À TRAVERS
LE *KITĀB AL-KAŠF*,
ATTRIBUÉ AU *DĀ'Ī ĞĀ' FAR B. MAŇŠŪR AL-YAMAN*

Le *Kitāb al-Kašf*, malgré sa position stratégique dans l'histoire de l'ismaélisme, a été peu étudié jusqu'à présent¹. Il s'agit d'un recueil de six traités attribué au *dā'ī Ğā' far b. Ḥawšab Maňšūr al-Yaman* (m. vers 346/957), qui vécut d'abord au Yémen, puis au Maghreb sous le règne du second calife fâtimide.

Cette attribution est toutefois douteuse: dans son *Guide to Ismaili literature*, Wladimir Ivanow ayant attribué le *Kitāb al-Kašf* à *Ğā' far b. Maňšūr al-Yaman* place cependant un point d'interrogation après le titre². Trente ans plus tard, peut-être convaincu par Paul Kraus³ ou par la publication de l'édition de Rudolf Strothmann sous le nom de notre *dā'ī*, il place le *Kitāb al-Kašf* en tête de la liste des ouvrages de *Ğā' far*⁴. Il semble alors négliger les doutes exprimés par Strothmann dans l'introduction à son édition. Celui-ci remarque que le *Fihrist* d'al-Madġū' n'en fait pas mention alors même qu'une dizaine d'autres ouvrages y est attribuée à *Ğā' far*⁵. A vrai dire, aucune des sources citées par Ismail K. Poonawala dans son *Biobibliography to Ismā'īlī Literature* ne mentionne le

¹ Il a cependant bénéficié de deux éditions, non-commentées: 1) *Ğā' far b. Maňšūr al-Yaman*, *Kitāb al-Kašf*, éd. Rudolf Strothmann, Londres/New York/Bombay, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1952. 2) *Ğā' far b. Maňšūr al-Yaman*, *Kitāb al-Kašf*, éd. Mustafa Ğālib, Beyrouth, Dār al-andalus, 1984. Bien que l'édition de Strothmann soit plus fiable (Ğhālib s'appuyant notamment sur un manuscrit dont l'existence est invérifiable), je donnerai les paginations des deux éditions, celle de Ğhālib étant plus facilement accessible dans le commerce.

² Ivanow W. *A Guide to Ismaili literature*. Londres, 1933, XI, n° 50, p. 36.

³ Kraus P. «La bibliographie ismaélienne de W. Ivanow». *Revue des études islamiques*, 6, 1932, p. 486–487. Kraus note que «le style [du *Kitāb al-Kašf*] est conforme à celui des autres livres de *Ja'far*».

⁴ Ivanow W. *Ismaili literature: A Bibliographical Survey*. Téhéran, 1963, n° 13, p. 21.

⁵ *Kitāb al-Kašf*. Introduction de l'éditeur, p. ح.

Kitāb al-Kašf parmi les œuvres de Ğa'far b. Maṣū' al-Yaman⁶. Ivanow ne paraît pas davantage tenir compte de l'important article de Wilferd Madelung dans lequel ce dernier prouve que les six traités constituant le *Kašf* ne sont pas de la main d'un seul auteur, non plus qu'ils ne sont de la même époque, certains étant pré-fâtimides tandis que d'autres auraient été remaniés, voire rédigés, au temps du calife fâtimide al-Qā'im bi-amr Allāh (m. 334/946)⁷. C'est peut-être parce que la compilation des six traités en un recueil est due à Ğa'far b. Maṣū' al-Yaman que l'ouvrage lui est attribué. C'est en tout cas l'hypothèse qui prévaut aujourd'hui⁸.

Un rapide examen de la variété des styles des différents traités permet de confirmer aisément la thèse de Madelung selon laquelle les traités sont de mains distinctes. Quant à la datation, certains des traités semblent antérieurs à la réforme de 'Ubayd Allāh al-Mahdī en 899, dans la mesure où le Mahdī y est encore attendu comme le septième prophète-législateur (surtout les traités I et II, mais cela n'exclut pas un remaniement à l'époque fâtimide). D'autres traités paraissent avoir été rédigés (ou modifiés) sous le règne d'al-Qā'im bi-amr Allāh (m. 334/946): le traité V comporte une mention explicite de ce calife⁹, ainsi qu'une justification de l'imāmat de Salamiyya à l'époque où la *da'wa* était commandée par des représentants de l'imām, plutôt que par l'imām lui-même. En effet, durant la période de clandestinité qui s'étend de la mort de Muḥammad b. Ismā'īl (vers 795) à la réforme d'al-Mahdī, les missionnaires ismaéliens envoyés par l'autorité de Salamiyya faisaient campagne au nom de Muḥammad b. Ismā'īl, qui devait réapparaître comme Mahdī. Mais en réalité, les chefs qui se seraient succédés dans l'anonymat le plus complet à la tête de la *da'wa* se seraient perçus eux-mêmes comme des imāms, ce qui permettait de préserver la sécurité du véritable chef de la *da'wa* tout en ralliant les ismaéliens qui attendaient réellement Muḥammad b. Ismā'īl¹⁰. Après l'avènement de la dynastie fâtimide et ayant quitté la clandestinité, les ismaéliens affirment la continuité de la lignée des imāms entre Ğa'far al-Ṣādiq et 'Ubayd Allāh al-Mahdī. Le *Kitāb al-Kašf* l'expose ainsi:

⁶ Poonawala I.K. *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*. Malibu, 1977, p. 70–71.

⁷ Madelung W. «Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre». *Der Islam*, 37, 1961, p. 52 ss.

⁸ Halm H. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyya*. Wiesbaden, 1978, p. 169; Halm H. «The cosmology of the pre-Fatimid Ismā'īliyya», dans Daftary F. (éd.). *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Cambridge, 1996, p. 79.

⁹ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 103; Ghālib, p. 101.

¹⁰ Daftary F. *The Ismā'ilis: their History and Doctrines*. Cambridge/New York, 1990, 2nd éd., 2007, p. 99: «It seems that the ancestors of the Fātimids, the central leaders of the Ismā'īlī movement, were initially regarded as the lieutenants or representatives of the Qā'im, and it was only due to the reform of 'Abd Allāh that the imamate came to be openly claimed for these past leaders».

L'imâm Muḥammad b. Aḥmad¹¹ (...) commença par cacher son identité en gardant son secret des hypocrites. Il se présentait dans le rôle de la Preuve qui guide vers l'imâm; [ce faisant] il guidait vers lui-même, et nul ne savait cela hormis un petit nombre parmi l'élite de ses missionnaires.

الإمام محمد بن أحمد (...) في أول أمره ستر نفسه للتقية من المنافقين و جعل نفسه في مقام الحجة يشير إلى الإمام وهو يشير إلى نفسه ولم يكن يعلم ذلك إلا القليل من خواص دعائه

(*Traité V.* Strothmann, p. 99; Ghâlib, p. 98)

La variété de doctrines, d'époques et de styles dans le *Kitāb al-Kašf* nous offre un véritable aperçu de l'évolution de la pensée ismaélienne durant la période charnière de son histoire qui vit un mouvement révolutionnaire et messianique clandestin accéder au pouvoir politique et prétendre à la légitimité califale. Le *Kitāb al-Kašf* illustre aussi bien la période pré-fâtimide de l'ismaélisme que la période des débuts du califat fâtimide.

Il est important de noter que nous disposons de très peu de sources ismaéliennes contemporaines de la période de clandestinité de l'ismaélisme. Tout ce que nous savons sur les événements politiques de cette période — d'un point de vue interne — nous le tenons du Qādī al-Nu'mān (m. 974), auteur plus tardif d'un ouvrage, *Ifitāḥ al-da'wa*, qui retrace les péripéties des *du'āts* les plus importants¹².

Quant aux doctrines diffusées par les *du'āt*, nos sources se réduisent à trois textes qui semblent dater de cette période: le *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*, le *Kitāb al-'Ālim wa-l-Ġulām*, le *Kitāb al-Kašf*. Le premier est attribué à Ibn Ḥawšab¹³. Ce fut également le cas du second, jusqu'à ce qu'une édition et une traduction récente ne l'attribue à son fils Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman¹⁴. Ces trois textes sont d'un intérêt essentiel pour la connaissance des doctrines ismaéliennes

¹¹ Il s'agit probablement du prédécesseur direct et oncle de 'Ubayd Allāh al-Mahdī à la tête de la *da'wa* à Salamiyya, Abū 'Alī Muḥammad Abū-l-Šalaḡlaḡ.

¹² *Haji H.* Founding the Fatimid State. The Rise of an Early Islamic Empire. *An annotated English translation of al-Qādī al-Nu'mān's Ifitāḥ al-da'wa*. Londres/New York, 2006.

¹³ *Ibn Ḥawšab Maṣṣūr al-Yaman*. *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*. Éd. M. Kāmil Husayn, dans *Ivanow W.* (éd.). *Collectanea*, vol. 1, Leyde, 1948, p. 185–213; également publié au Caire la même année. Traduit en anglais par Ivanow: «The Book of Righteousness and True Guidance», dans *Ivanow W.* *Studies in Early Persian Ismailism*. 1ère éd.: Leyde, 1948, p. 51–83; 2nde éd.: Bombay, 1955, p. 29–59.

¹⁴ *Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman*. *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue*. Édité et traduit par James W. Morris, Londres/New York, 2001. Paraphrase anglaise par *Ivanow W.* «The Book of the Teacher and the Pupil». Dans *idem*. *Early Persian Ismailism*, 1ère éd.: Leyde, 1948, p. 61–86; 2nde éd.: Bombay, 1955, p. 85–113. Voir aussi les études d'Henry Corbin, «L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe», *Eranos Jahrbuch*, 39, 1970, p. 41–142, réédité dans *Corbin H.* *L'Homme et son ange*. Paris, 1983, p. 81–205; *Corbin H.* «Un roman initiatique ismaélien». *Cahiers de civilisation médiévale*, 15, 1972 (p. 1–25, 121–142).

«primitives», c'est-à-dire pré-fâtimides, et le *Kašf* présente de surcroît l'intérêt d'être un témoin des premiers développements de la doctrine ismaélienne officielle, c'est-à-dire fâtimide.

Après une présentation générale de l'ouvrage, nous aborderons quelques extraits représentatifs de l'ancrage de l'ismaélisme dans un fonds commun aux diverses branches du shî'isme, d'une part, et du déploiement de certaines doctrines spécifiques, d'autre part.

I. Présentation générale du *Kitāb al-Kašf*

1. Ğa'far b. Ḥawšab Maṣṣūr al-Yaman, auteur présumé du *Kitāb al-Kašf*

Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman (mort au Caire sous le règne d'al-Mu'izz, le quatrième calife fâtimide de 341/953 à 365/975) est le fils d'Ibn Ḥawšab, *dā'ī* originaire de Kūfa, mort vers 914–915 et conquérant du Yémen pour le compte de l'imamat de Salamiyya. La proclamation du Mahdī eut lieu en 899, et la ville de Kairouan, au Maghreb, fut prise en 909 par 'Ubayd Allāh al-Mahdī. Les autorités fâtimides décidèrent de confier la direction de la communauté ismaélienne au Yémen à un certain 'Abd Allāh b. 'Abbās al-Shāwirī, plutôt qu'aux fils d'Ibn Ḥawšab. L'un d'eux, Abū al-Hasan b. Maṣṣūr al-Yaman, s'éleva contre cette décision et alla à la cour fâtimide au Maghreb pour plaider sa cause auprès du Mahdī. Essuyant un refus, il retourna au Yémen où il tua le missionnaire des Fâtimides et quitta l'ismaélisme.

Son frère, Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, demeura fidèle aux Fâtimides. La situation politique au Yémen étant devenue instable (l'autre grand *dā'ī* ismaélien du Yémen, 'Alī b. al-Fadl, ayant refusé son allégeance au Mahdī), il quitta les lieux pour le Maghreb sous le règne du second calife fâtimide, al-Qā'im bi-Amr Allāh (934–946)¹⁵.

Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman était, avec le célèbre Qāḍī Nu'mān (m. 363/974), l'un des plus hauts dignitaires de la dynastie fâtimide naissante. Leurs nombreux

¹⁵ Voir l'article de Samuel M. Stern. «Ja'far ibn Maṣṣūr al-Yaman's Poems on the Rebellion of Abū Yazīd»; dans *idem*. *Studies in Early Ismā'īlism*. Jérusalem/Leyde, 1983, p. 146–152. Sur tous les événements historiques évoqués ici, voir notamment Madelung W. «Maṣṣūr al-Yaman», EI²; Halm H. «Dja'far b. Maṣṣūr al-Yaman», EI²; Halm H. «Die Sīrat Ibn Ḥawšab: Die ismailitische *da'wa* im Jemen und die Fatimiden». *Welt des Orients*, XII (1981), 108–135. On se reportera également à l'ouvrage de Qāḍī Nu'mān sur le début de l'épopée ismaélienne, *Ifṭitāḥ al-da'wa*, *op. cit.* Voir aussi les principaux ouvrages historiques sur les débuts du califat fâtimide: Dachraoui F. *Le califat fâtimide au Maghreb: histoire politique et institutions*. 296–362/909–973. Tunis, 1981; Daftary F. *The Ismā'īlis: their History and Doctrines*, *op. cit.*; Daftary F. *A short history of the Ismailis: traditions of a Muslim community*. Edimbourg, 1998.

écrits constituèrent la doctrine du califat naissant. Entre onze et quinze ouvrages sont attribués à Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman¹⁶, mais seuls le *Kitāb al-Kašf*, le *Kitāb al-Ālim wa-l-Ghulām*, déjà évoqués, les *Asrār wa Sarā'ir al-nutaqā'*¹⁷ et le prologue du *Kitāb al-Fatarāt wa-l-Qirānāt*¹⁸ ont bénéficié d'une édition. C'est dire qu'il reste beaucoup à faire avant d'avoir une connaissance globale de notre auteur. Cependant, l'intérêt du *Kitāb al-Kašf* ne réside pas seulement dans l'aperçu qu'il fournit de la pensée de Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, mais également dans les passages qui ne paraissent pas devoir lui être attribués, et qui seraient donc des témoins de la période la plus ancienne de l'ismaélisme.

2. Les contenus du *Kitāb al-Kašf*

Le *Kitāb al-Kašf* est majoritairement constitué d'exégèses coraniques reposant sur plusieurs procédés. On y trouve des *tafāsīr*, c'est-à-dire des explications littérales de certains termes coraniques, et des commentaires ésotériques de différente nature. Il est composé de six traités, de longueur inégale, de contenus et de styles variés.

Le premier traité s'ouvre sur un pacte de discrétion pris avec le lecteur. Celui-ci est mis en demeure de ne pas dévoiler les doctrines secrètes qui seront révélées dans la suite du texte. Ce thème du pacte reviendra plusieurs fois dans le traité, que ce soit sous la forme du pacte entre l'auteur et le lecteur, entre les Imāms et les croyants, ou entre Dieu et l'humanité. La majeure partie du traité est consacrée à des exégèses personnalisées, ainsi que les a nommées Mohammad Ali Amir-Moezzi¹⁹, c'est-à-dire à des interprétations lisant dans les versets coraniques des allusions à 'Alī et affirmant son légitimité califale, ou des allusions à d'autres membres de la Famille prophétique, ou encore aux ennemis

¹⁶ D'après les travaux bibliographiques suivants (dans l'ordre chronologique): Ivanow W. A Guide to Ismaili literature, *op. cit.*, p. 36, XI, n° 40 à 50; Kraus P. «La bibliographie ismaélienne de W. Ivanow», *art. cit.*, p. 486; Ivanow W. Ismaili literature: a Bibliographical Survey, *op. cit.*, p. 21–22, n° 13 à 23; Poonawala I.K. Biobibliography of Ismā'īli literature, *op. cit.*, p. 70–75.

¹⁷ Ğa'far b. Ḥawšab Maṣṣūr al-Yaman. *Asrār wa Sarā'ir al-nutaqā'*. Éd. M. Ghâlib, Beyrouth, Dār al-Andalus, 1984. Voir également la thèse de David Hollenberg qui édite une partie du texte et le commente: Hollenberg D. *Interpretation after the End of Days: The Fāṭimid Ismā'īlī Ta'wīl (interpretation) of Ja'far Ibn Maṣṣūr al-Yaman (d. ca. 960)*, Université de Pennsylvanie, 2006.

¹⁸ Voir Hollenberg D. «Neoplatonism in pre-Kirmānīan Fāṭimid doctrine: A critical edition and translation of the prologue of the *Kitāb al-fatarāt wa-l-qirānāt*», *Le Muséon*, 122 (1–2), 2009, p. 159–202. Cet article reprend une partie de la thèse de l'auteur citée dans la note précédente.

¹⁹ Sur les «commentaires personnalisés», voir Amir-Moezzi M.A. «Le *Tafṣīr* d'al-Ḥibārī (m. 286/899). Exégèse coranique et ésotérisme shi'ite ancien». *Journal des Savants*, janvier–juin 2009, p. 3–23. Une version modifiée et augmentée de cet article fut publiée dans l'ouvrage d'Amir-Moezzi M.A. *Le Coran silencieux et le Coran parlant*. Paris, 2011, chapitre 3: «Nécessité de l'herméneutique. Autour du commentaire coranique d'al-Ḥibārī», p. 101–125.

de 'Alī, qui sont aussi les ennemis de Dieu, au premier rang desquels le couple, considéré comme maléfique, de Abū Bakr et 'Umar. Caché parmi ces commentaires personnalisés, dont la litanie se révèle parfois fastidieuse, on trouve tout à coup un passage livrant un niveau de *bātin* plus profond au sujet de l'histoire du prophète Joseph. Après quelques nouveaux commentaires personnalisés, le traité s'achève sur plusieurs longs hadīths (dont les auteurs ne sont pas toujours explicitement mentionnés): l'un est une description détaillée des événements accompagnant la venue du Mahdī, un autre est le récit de la genèse des Cinq (Muḥammad, 'Alī, Fātima, Ḥasan, Ḥuseyn), êtres de Lumière dont la création est antérieure à celle d'Adam. Enfin, un dernier hadīth évoque le pouvoir qu'a Muḥammad de ressusciter les morts et la transmission de ce pouvoir de résurrection à 'Alī.

Le second traité est relativement court — une douzaine de pages imprimées — mais fort dense, et il est le texte du *Kašf* qui a le plus intéressé les chercheurs modernes, notamment en raison d'une cosmogénèse alphabétique. Ce second traité est constitué pour les deux tiers de deux hadīths issus du fonds commun du shī'isme puisqu'on les retrouve mot pour mot dans les recueils de hadīths duodécimains dont la rédaction est à peu près contemporaine du *Kitāb al-Kašf* (ce qui suggère que l'on a probablement affaire à une transmission parallèle de ces textes). Pourtant, la version de ces hadīths rapportée dans le *Kitāb al-Kašf* donne peu d'indices sur la nature du texte; on ne trouve pas d'*isnād*, ce qui n'est pas très étonnant en milieu ismaélien, mais on ne trouve pas davantage de mention de l'auteur du hadīth, ce qui l'est plus, y compris si l'on compare avec d'autres traités du *Kašf*. Les deux hadīths portent sur les concepts du Trône et du Piédestal divins (*'arš* et *kursī*), que l'on pourrait aisément rapprocher du Calame et de la Tablette Gardée coraniques, eux-mêmes ayant souvent été rapprochés des concepts néoplatoniciens de l'Intellect et de l'Âme par de nombreux auteurs shī'ites et même soufis. Cette reprise en milieu ismaélien de hadīths shī'ites est un argument important en faveur de l'idée d'une communauté des idées et des textes dans les milieux shī'ites à l'époque ancienne²⁰. Le traité se clôt par un développement spéculatif sur les lettres de l'alphabet, réalités ontologiques émanées d'un axe traversant et créant le Trône et le Piédestal.

Le troisième traité est, tout comme le sixième, une démonstration de l'imāmat de 'Alī appuyée sur des versets coraniques. Il s'agit encore de commentaires personnalisés. Tous les versets cités sont lus comme des allusions à 'Alī et à ses partisans, les défenseurs de la vraie foi, ou à ses adversaires, les serviteurs des Ténèbres et de l'Injustice, et les exégèses sont presque toutes attribuées à un certain «sage», *al-ḥakīm*, c'est-à-dire très probablement à «l'Imām du temps» de la rédaction du traité. Le fait que l'on retrouve ce «sage» dans le

²⁰ Sur ces deux hadīths dans le traité II, voir Gillon F. «Une version ismaélienne de *ḥadīth*-s imāmītes. Nouvelles perspectives sur le traité II du *Kitāb al-Kašf* attribué à Ġa'far b. Maṣūn al-Yaman (Xème s.)». *Arabica* 59 (2012), 5, p. 484–509.

traité V, qui est manifestement d'époque fâtimide, semble indiquer que le traité III date de la même période. Mais il n'y a pas de certitude sur ce point.

Le quatrième traité est constitué de deux courts hadîths portant tous deux sur la création à travers les lettres de l'alphabet arabe. Le premier hadîth commence ainsi: «La première chose que Dieu créa fut les lettres de l'alphabet».

Le cinquième traité est, avec le premier et le second, l'un des plus riches du *Kitāb al-Kašf*. Il s'agit d'une épître en réponse à une question sur la signification d'un verset se rapportant au pèlerinage, au *ḥağ*. Outre son intérêt doctrinal, qui réside dans le fait qu'il ne se contente pas d'aligner des commentaires personnalisés, mais propose des exégèses ésotériques plus profondes, établissant une analogie entre la Ka'ba et l'Imâm par exemple, ou encore entre la Ka'ba, l'Arche de Noé et Marie, la mère du Christ, il présente également un intérêt historique puisqu'il est possible de le dater du début de la période fâtimide, et même du règne du calife al-Qā'im bi-amr Allāh (m. 946) comme il fut montré plus haut.

Le sixième traité, relativement court, est sur le fond assez semblable au troisième, il s'agit d'une succession d'exégèses personnalisées visant à établir la légitimité de 'Alī à la succession du Prophète. En revanche, nous ne trouvons pas ici d'attribution des interprétations «au sage» (*al-ḥakīm*). Dans l'ensemble, il traite des mêmes thèmes que les traités I et III: l'imâmât de 'Alī, l'usurpation du pouvoir par ses adversaires, les allusions que fait le Coran à ces événements politiques, ainsi qu'aux rangs de la hiérarchie ésotérique ismaélienne, le Pacte qui unit les hommes à l'imâm et à Dieu. L'opposition entre le représentant choisi par Dieu et celui que se choisissent les hommes est omniprésente; la politique et l'autorité ne sont pas affaire d'élection, ce n'est pas à l'homme de se choisir son chef, car il ne pourrait le faire qu'en suivant ses envies, ses passions et ses intérêts particuliers, et non pas eu égard à la justice et à la vérité.

II. Extraits du *Kitāb al-Kašf*, entre shî'isme générique et ismaélisme

Le progrès récent des études shî'ites permet de constater, en comparant les textes les plus anciens et les suivants, que s'est progressivement opéré un tournant juridico-rationaliste en son sein, à peu près contemporain de l'accès des vizirs buwayhides au pouvoir, certaines traditions jugées trop «irrationnelles» étant peu à peu écartées²¹. Avant ce tournant, c'est-à-dire à peu près jusqu'aux

²¹ Voir Amir-Moezzi M.A. Guide divin, p. 47: «Du shaykh Şaffâr al-Qummî, vivant à l'époque de la présence des imâms à Ibn Bâbüye, vivant à l'époque de l'Occultation majeure en passant par al-Kulaynî, écrivant au temps de l'Occultation mineure, nous sommes témoins d'un progressif passage sous silence d'un certain nombre de traditions, essentiellement imâmologiques, à portée métaphysique et mystique fort originale, donc "hétérodoxe" en Islam, pour aboutir enfin au tournant rationalisant et aux tentatives de se rapprocher des positions "orthodoxes", effectuées par le shaykh al-Mufid et al-sharif al-Murtaḍā».

X/XI^{ème} siècles, avant la solidification de la doctrine imâmite et la victoire progressive de l'école rationaliste du shî'isme, les nombreux shî'ismes ne se distinguaient les uns des autres que sur très peu de points. Il n'y avait ainsi guère que l'identité des imâms qui fit débat. Hormis cela, tous considéraient que 'Alî avait été spolié de son droit à la succession de Muhammad, tous reconnaissaient à l'imâm un rôle spirituel fondamental, tous étaient adeptes d'une lecture herméneutique du Coran (c'est-à-dire d'une exégèse, *ta'wîl*, faisant apparaître une doctrine ésotérique sous la lettre exotérique). Avant de développer des doctrines spécifiques, l'ismaélisme avait donc une pensée politique, exégétique et ontologique commune avec ceux qui devaient devenir les duodécimains. Le *Kitāb al-Kašf* contient de façon très nette ces éléments communs. Cependant, il n'est pas toujours aisé de les distinguer clairement des nouveautés ismaéliennes, les deux composantes étant étroitement entrelacées et la plupart des doctrines spécifiquement ismaéliennes se trouvant en germe dans le shî'isme. Néanmoins, par l'étude d'une sélection d'extraits, certaines intuitions premières de l'ismaélisme telles qu'elles apparaissent dans le *Kašf* seront mises en évidence. L'ismaélisme, prenant racine dans le fonds commun imâmite, déploie dans cet ouvrage les premiers bourgeons de son originalité doctrinale.

1. Visions duelle et dualiste

Selon Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet dans leur ouvrage commun *Qu'est-ce que le shî'isme?*, le shî'isme se caractérise par la juxtaposition de deux visions du monde²². L'une, la vision duelle, complète l'exotérique (*bāṭin*) par l'ésotérique (*zāhir*). Cette complémentarité structure la lecture de la révélation coranique, mais également l'ontologie dans son ensemble. L'autre, la vision dualiste, oppose historiquement, cosmologiquement et ontologiquement les Amis des imâms et de la Vérité et leurs ennemis, les armées de la Lumière à celle des Ténèbres, l'Intellect (humain ou cosmique) à l'Ignorance. Les deux oppositions se recourent évidemment, les Gens de l'exotérique étant aussi les Gens de l'Ignorance dans la mesure où ils refusent de s'éclairer à la lampe de la Gnose.

On trouve ces deux visions du monde, inhérentes au shî'isme, dans le *Kitāb al-Kašf*, à ceci près que la vision dualiste du monde y est plus historique (ou métahistorique) que cosmogonique ou ontologique²³. Les recueils duodécimains anciens abondent en hadîths cosmogoniques mettant en jeu un dualisme cosmi-

²² Amir-Moezzi M.A. et Jambet C. *Qu'est-ce que le shî'isme?* Paris, 2004, p. 31 ss.

²³ Sur ces deux visions dans la pensée imprégnée d'ismaélisme de Shahrastānī, où le dualisme est présent sous la notion de *taḍādd* (opposition) et la dualité sous celle de *tarattub* (hiérarchie, car la distinction entre les rangs supérieurs et inférieurs recouvre celle entre ésotérisme et exotérisme), voir Monnot G. «Opposition et hiérarchie dans la pensée d'al-Shahrastānī», dans Henry Corbin: *philosophies et sagesse des religions du Livre*, sous la direction de M.A. Amir-Moezzi, C. Jambet, et P. Lory. Turnhout, 2005, p. 93–103.

que originel et irrémédiable: le monde est divisé entre les Armées de l'Intellect et celles de l'Ignorance²⁴, dont les prophètes et leurs ennemis sont les incarnations terrestres respectives. Si le *Kašf* contient bien l'aspect historique de cette opposition, il ne semble cependant pas réifier le mal, comme nous le verrons dans le second texte examiné ici.

Le premier extrait illustre principalement la vision duelle du monde, mais il se fait aussi l'écho de la vision dualiste:

La Preuve de Muhammad est le Maître de l'herméneutique, 'Alī — que les prières de Dieu soient sur lui — qui insuffle l'esprit dans les corps, ce qui signifie dans l'ordre ésotérique qu'il projette la science ésotérique sur la science exotérique, affermissant ainsi la religion droite et l'accomplissant, avec la permission de Dieu. Avec cette science, il ressuscite les morts d'ignorance. L'esprit est comme la science, et l'action comme le corps; tout corps sans esprit est mort, et toute action qui n'est pas accompagnée de science est un corps sans vie. L'ignorant est donc un mort, jusqu'à ce qu'il soit ressuscité par le Maître de la vérité par la Science de la vérité. La Parole de Dieu: «Des morts, non des vivants, et ils n'en ont pas conscience» (XVI, 21) porte là-dessus. Il s'adresse ainsi à ceux qui vivent de la vie exotérique et dit qu'ils sont morts, morts d'ignorance.

حجة محمد هو صاحب التأويل علي صلوات الله عليه ينفخ الروح في الأجسام و معناه في الباطن أنه يلقي العلم الباطن على العلم الظاهر فيثبت بذلك الدين القيم و يكمل بإذن الله و يحيي بذلك العلم الأموات بالجهل و الروح مثل العلم والعمل مثل الجسم و كل جسم لا روح فيه فهو ميت و كل عمل لا علم معه هو جسد لا روح فيه فالجاهل ميت حتى يحييه صاحب الحق بعلم الحق و في ذلك قول الله أموات غير أحياء و ما يشعرون²⁵ يخاطب بهذا أهل الحياة الظاهرة أنهم أموات مواتة الجهل

(*Traité V*. Strothmann, p. 98; Ghâlib, p. 97)

Ce texte dense affirme en premier lieu l'analogie spirituelle classique entre les couples de la vie et de la mort, de l'esprit et du corps, de la science et de l'action, de la compréhension ésotérique de la religion et de sa compréhension exotérique. La science ésotérique, c'est la vie véritable, l'ignorance, c'est la mort véritable. La distinction entre significations ésotériques et significations exotériques du Coran n'est pas une subtilité théologique, elle est une question de vie ou de mort spirituelles. Le hadîth du traité I dans lequel le Prophète apprend à 'Alī la science de la résurrection des morts prend, à la lumière de cet extrait, un sens moins littéral; on y décèle en filigrane les thèmes de la transmission initiatique et de la vivification de l'exotérique par l'ésotérique. Cette dualité est aussi en puissance un dualisme, dans la mesure où les deux catégories, les «morts d'ignorance»

²⁴ Amir-Moezzi M.A. Guide divin, p. 18–21.

²⁵ Les passages soulignés dans les extraits arabes correspondent à des citations coraniques.

ce» et ceux qui sont éclairés par la science de l'imâm, sont vouées à s'affronter. Réservez cependant l'examen de cette thématique à un texte ultérieur où elle sera plus marquée. Ce qui importe ici, c'est l'appropriation en milieu ismaélien de la nécessité sotériologique de l'ésotérisme, et donc de la nécessité d'un représentant de la Vérité.

Le contenu ésotérique du *Kitāb al-Kašf* a plusieurs niveaux, ce qui là encore n'est guère neuf en contexte shi'ite²⁶. La plupart des exégèses obéissent au genre, déjà évoqué, que M.-A. Amir-Moezzi a nommé le «commentaire personnalisé»; il s'agit de faire correspondre les versets coraniques à des événements ou des personnages historiques des débuts de l'islam. Ainsi, toute mention de la guidance ou de la vérité est lue comme une allusion à 'Alī et aux imâms, tandis que tout verset évoquant le mal, les ténèbres, les associateurs, etc. est rapporté aux trois premiers califes de l'islam et aux ennemis de 'Alī en général. Certains traités du *Kitāb al-Kašf* sont entièrement composés de telles exégèses (le troisième et le sixième notamment). Nous en verrons un exemple ci-après.

Cependant, le premier traité présente un intérêt particulier à cet égard. En effet, la majeure partie du traité est consacrée à ce type d'exégèses. Mais soudain apparaît un commentaire d'extraits de la sourate Yusuf mettant en jeu un niveau d'ésotérisme supérieur. La construction du traité semble ainsi indiquer qu'au-delà de l'interprétation «personnalisée», du *bātin* historicisant, il est un autre *bātin*, plus essentiel. De façon assez significative, l'auteur interprète le refus de Joseph de céder aux avances de l'épouse d'al-'Azīz²⁷ comme un refus d'initier quelqu'un qui n'est pas encore digne de recevoir la gnose²⁸. Nous passons d'un ésotérisme historiciste à une pensée initiatique, elle-même liée à la thématique du Pacte (*'ahd*) et de l'Alliance (*mī'āq*) entre Dieu et les hommes illustrée ici — comme au début du traité, où l'auteur engage son lecteur à la discrétion — par un pacte liant le maître au disciple. On pense évidemment au *Kitāb al-Ālim wa-l-Ġulām*, attribué lui aussi à Ġa'far b. Manšūr al-Yaman, qui met en scène les étapes de l'initiation progressive d'un jeune disciple aux doctrines secrètes de l'ismaélisme. Comme il a été dit plus haut, la suite du premier traité est constituée d'autres commentaires personnalisés, et s'achève sur trois hadīths attribués à Ġa'far al-Šādiq et obéissant à un autre genre. La structure du traité laisse penser que ces trois hadīths sont des aperçus sur le contenu doctrinal de l'initiation

²⁶ Voir par exemple le hadīth cité et traduit par Henry Corbin dans son *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, 1986, p. 27: «Le Livre de Dieu comprend quatre choses: il y a l'expression énoncée (*'ibārat*); il y a la portée allusive (*ishārat*); il y a les sens occultes, relatifs au monde suprasensible (*latā'if*), il y a les hautes doctrines spirituelles (*haqā'iq*)». Pour le texte arabe, dont Corbin ne donne pas la référence, voir al-Mağliṣī, *Bihār al-Anwār*, Beyrouth, vol. 75, p. 278, parmi d'autres occurrences du même hadīth attribué à Ġa'far al-Šādiq.

²⁷ Voir Coran XII, 23–29.

²⁸ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 26–27; Ghālib, p. 43–44.

ismaélienne une fois passée l'étape des lectures personnalisées du Coran. On y trouve en effet trois thèmes importants: le messianisme, les cosmogonies et les couples vie/mort, science ésotérique/science exotérique.

Autre exemple de la présence de plusieurs niveaux d'ésotérisme dans le *Kitāb al-Kašf*, le cinquième traité, consacré à l'exégèse du pèlerinage (*hağ*), distingue entre la signification exotérique du pèlerinage (le pèlerinage tel qu'il est connu par tous les musulmans: quitter son pays pour la Mecque) et deux significations ésotériques: la première consiste à quitter son pays pour rejoindre le prophète ou l'imâm de l'époque, tandis que la seconde consiste en une reconnaissance intime de l'imâm du temps. De là, on peut déduire que la Ka'ba a trois significations: la Ka'ba physique, une autre Ka'ba physique, qui est la personne du prophète ou de l'Imâm, et une Ka'ba spirituelle qui est l'acceptation et la reconnaissance de l'Imâm, c'est-à-dire la soumission au Maître intérieur²⁹.

Le commentaire personnalisé semble en fin de compte assez pauvre, dans la mesure où il se contente d'établir des correspondances entre les versets coraniques et l'histoire des premiers temps de l'islam. Ainsi, la signification véritable du Coran se limiterait au commentaire des rivalités politiques des premières années de l'islam, et la lecture dite «ésotérique» du Coran ne serait en fait qu'un instrument politique.

Ce jugement peut être nuancé. D'une part, il est possible d'inverser le rapport de référence; ce ne sont pas l'histoire matérielle, les vicissitudes temporelles, les rivalités politiques qui sont élevés au rang de principes spirituels (dans l'idée que diaboliser son adversaire constitue une arme politique), ou pas seulement, mais ce sont au contraire les grandes oppositions spirituelles qui parcourent l'histoire qui se manifestent une fois de plus dans le cas particulier de l'opposition entre 'Alī et les califes «bien-guidés». Il est possible de donner au commentaire personnalisé une portée qui ne soit pas purement politique. D'autre part, si le commentaire personnalisé livre bien une doctrine ésotérique, il n'est en réalité que le premier niveau de l'ésotérisme, un premier niveau de lecture qui n'en est pas moins fondamental³⁰.

Abordons à présent un exemple de ce premier niveau d'ésotérisme. L'extrait suivant met en jeu le dualisme entre les serviteurs de Dieu et ses ennemis, ce qui est l'une des fonctions principales du commentaire personnalisé. Nous retrouvons une opposition très présente dans les recueils de hadīths duodécimains. Cependant, le *Kitāb al-Kašf* ne réifie nulle part l'ignorance, il n'en fait pas un

²⁹ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 117–118; Ghâlib, p. 111. Ce passage a été traduit et transcrit par M. Bar-Asher dans son article «Outlines of Early Ismā'īlī-Fāṭimid Qur'ān Exegesis», *Journal Asiatique*, 296 (2008), 2, p. 286.

³⁰ Voir par exemple le hadīth de Ġa'far al-Šādiq cité par al-Šaffār al-Qummī dans son *Baṣā'ir al-Darajāt*: «La religion consiste en la connaissance des personnes». Hadīth évoqué par Amir-Moezzi M.A. Le Coran silencieux et le Coran parlant, p. 113.

principe ontologique créé au même titre que la Lumière ou l'Intellect³¹. Les ennemis de Dieu, leur ignorance, leur égarement, sont bel et bien présents³², mais ils ne tiennent pas leur existence d'un principe ontologique réel ayant une existence propre de toute éternité. La conception de l'opposition à Dieu et à Ses représentants est plus historique qu'ontologique, dans une perspective proche de celle du verset XXV, 31: «C'est ainsi ! Nous donnons à chaque prophète des ennemis parmi les criminels», cité ici:

Quant à la Parole de Dieu — loué et exalté soit-Il: «Au Jour où l'inique se mord les mains, disant: 'Ah! si j'avais pris avec l'Envoyé mon chemin!» (XXV, 27), il est dit qu'elle renvoie à **Abû Bakr — que Dieu le maudisse**³³. C'est ainsi qu'il dit: «Malheur à moi d'avoir élu Untel pour intime! après que le Rappel m'eut touché, il m'a fourvoyé» (XXV, 28–29), c'est-à-dire après [la venue de] l'Envoyé de Dieu — que Dieu prie sur lui. «Comme Satan fait défection à l'homme!» (XXV, 29). Par Satan, il faut entendre **'Umar — que Dieu le maudisse** — et par «l'homme», le Premier³⁴. «Seigneur, dit l'Envoyé, mon peuple tient ce Coran pour chose à fuir» (XXV, 30). Par le Coran, il faut entendre 'Alī — que les prières de Dieu soient sur lui — qu'ils tiennent pour chose à fuir. «C'est ainsi! Nous donnons à chaque prophète des ennemis parmi les criminels» (XXV, 31). L'ennemi d'Adam était Caïn son fils; les ennemis de Noé étaient les gens [qui ont subi] le Déluge; l'ennemi d'Abraham était Nemrod fils de Canaan; l'ennemi de Moïse fils de 'Imrân était Qârûn; les ennemis de Jésus fils de Marie étaient les savants des fils d'Israël; les ennemis de Muhammad — que Dieu prie sur lui — étaient les deux ennemis issus de Quraysh, Abû Jahl fils de Hishâm et son oncle Abû Lahab.

و في قول الله عزّ وجلّ يوم يعصّ الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا يعني يقول أبو بكر لعنه الله كذلك يقول يا ليتني لم اتخذ فلانا خليلا لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني يعني بعد رسول الله صلح و كان الشيطان للإنسان خذولا يعني بالشيطان عمر لعنه الله و بالإنسان الأول

³¹ Sur la création de l'Intellect, de l'Ignorance et de leurs armées, voir *M.-A. Amir-Moezzi. Guide divin*, p. 18–21.

³² Le traité I mentionne ainsi les «imâms de l'égarement». *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 21; Ghâlib, p. 38.

³³ Les caractères gras dans les extraits représentent les passages qui, dans les manuscrits, sont en alphabet secret. Sur cet alphabet secret, lié à la tradition ismaélienne tayyibite, et une récapitulation de l'état de la recherche sur ce point, voir *De Smet D.* «L'alphabet secret des ismaéliens ou la force magique de l'écriture»; dans *Gyselen R.* (éd.) *Charmes et sortilèges, magie et magiciens (Res Orientales 14)*. Bure-sur-Yvette, 2002, p. 51–60. L'auteur émet l'hypothèse que l'alphabet secret avait moins pour but de cacher aux non ismaéliens certaines doctrines que de donner davantage de «force magique» aux termes chiffrés.

³⁴ Le «Premier» est Abû Bakr. Sur la vision shī'ite des Compagnons reconnus par les sunnites, voir *Kohlberg E.* «Some Imāmī Shī'ī views on the *ṣaḥāba*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5, 1984, p. 143–175 (= Belief and Law, article 9).

وقال الرسول يا ربّ إن قومي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا يَعْنِي بِالْقُرْآنِ عَلِيًّا صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ اتَّخَذُوهُ
 مَهْجُورًا مِنْهُمْ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمَجْرُمِينَ فَكَانَ عَدُوَّ آدَمَ قَابِيلُ ابْنُهُ وَ عَدُوَّ نُوحٍ أَصْحَابُ
 الطُّوفَانِ وَ عَدُوَّ إِبْرَاهِيمَ النَّمْرُودُ بْنُ كَنْعَانَ وَ عَدُوَّ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ قَارُونَ وَ عَدُوَّ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ
 أَحْبَارُ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ -عَدُوَّ مُحَمَّدٍ صَلَعَ الْعَدَوَانُ مِنْ قَرِيشٍ أَبُو جَهْلٍ بْنُ هِشَامٍ وَ عَمَّهُ أَبُو لَهَبٍ

(*Traité I. Strothmann*, p. 30; Ghâlib, p. 46-47)

De la guerre cosmique et ontologique entre l'Intellect et l'Ignorance que l'on trouve dans certains hadîths duodécimains, nous passons à une guerre historique, et même transhistorique en ce qu'elle est une donnée permanente de l'histoire humaine, et en ce qu'elle a des répercussions dans l'au-delà. Ce qui se dessine ici c'est une doctrine ismaélienne des cycles historiques, thématique qui bénéficiera ultérieurement d'une théorisation croissante dans les milieux ismaéliens³⁵. En tout temps et à toute époque, il est un représentant de Dieu auprès des hommes, qu'il s'agisse d'un prophète-législateur (ou énonciateur: *nātiq*) ou d'un imâm, et chacun de ces représentants rencontre l'opposition des ennemis de la vérité. La doctrine du dualisme ontologique se transforme en une pensée spirituelle de l'histoire:

L'ordre de Dieu est continu, depuis Ses premiers prophètes, envoyés et imâms de Sa religion, jusqu'aux derniers: celui qui obéit au dernier d'entre eux, c'est comme s'il obéissait au premier, en raison de la continuité de l'ordre de Dieu depuis le premier et les suivants jusqu'au dernier. Celui qui obéit au premier, son obéissance le guide et le mène jusqu'au dernier. Ce qu'on entend par «l'ordre de Dieu», c'est ce qu'Il met en chacun d'eux en son temps propre. Puis vient celui qui le suit. C'est le câble de Dieu qui ne se rompt pas et «l'anse solide qui est sans fissure» (II, 256).

إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ مُتَّصِلٌ مِنْ أَوَّلِ أَنْبِيَائِهِ وَ رَسَلِهِ وَ أُمَّةٍ دِينِهِ إِلَى آخِرِهِمْ وَ مِنْ أَطَاعَ آخِرَهُمْ فَكَانَهُ أَطَاعَ أَوَّلَهُمْ
 لِاتِّصَالِ أَمْرِ اللَّهِ مِنَ الْأَوَّلِ إِلَى مَنْ بَعْدَهُ إِلَى الْآخِرِ وَ مِنْ أَطَاعَ الْأَوَّلَ فَطَاعَهُ تَهْدِيهِ وَ تَوَدِيهِ إِلَى الْآخِرِ
 فَالْمُرَادُ أَمْرَ اللَّهِ الَّذِي يَقِيمُهُ بِكُلِّ قَائِمٍ مِنْهُمْ فِي عَصْرِهِ ثُمَّ يَصِلُ مِنْ بَعْدِهِ فَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَنْقَطِعُ وَ
 عُرْوَتُهُ الْوَثْقَى الَّتِي لَا انْفِصَامَ لَهَا

(*Traité I. Strothmann*, p. 8-9; Ghâlib, p. 28)

L'ismaélisme travestit la tendance dualiste du shî'isme et la convertit en une vision de l'histoire: chaque période de l'histoire est sous le patronage d'un prophète-énonciateur. De son vivant, celui-ci a un auxiliaire principal (le mandataire: *wasī*, aussi appelé «seuil»: *bāb* ou «preuve»: *hujja*, et, plus tardivement, «fondement»: *asās*) et des ennemis. L'opposition entre les deux partis se poursuit après sa mort, jusqu'à la venue du prochain *nātiq*, qui sera en l'occurrence le

³⁵ Voir notamment *Corbin H. Temps cyclique et gnose ismaélienne*. Paris, 1982.

Mahdī. En l'absence d'un *nātiq*, c'est-à-dire d'un prophète législateur, énonciateur (*nātiq*) d'une nouvelle Loi (*šarī'a*), l'imâm assure «la continuité de l'ordre divin» luttant sans relâche contre l'impiété des Opposants (*aḍḍād*), elle aussi continue.

On voit là, il paraît nécessaire de le souligner, que le dualisme demeure une donnée ismaélienne sur tous les plans sauf cosmogonique ou ontologique, ce qui est révélateur d'un choix doctrinal, puisque les cosmogonies et leur commentaire, philosophique ou non, seront essentielles dans la théologie ismaélienne. Il y a donc orientation vers une option philosophique et théologique spécifique, qui consiste à affranchir partiellement les cosmogonies du dualisme, de l'opposition entre un Intellect et une Ignorance cosmiques et ontologiques.

2. Cosmogonies et ontogenèses

L'intérêt de l'ismaélisme pour les récits de création tient pour une grande part à sa conception intransigeante de la transcendance divine: si Dieu est absolument transcendant, comment, selon quelles modalités, s'articule-t-Il à la création? En quel sens en est-Il cause?³⁶ D'autre part, les ontogenèses permettent d'énumérer les degrés de l'être, et donc de constituer une hiérarchie des *ḥudūd* (rangs, grades, dignités) ontologiques, eux-mêmes modèles de la hiérarchie terrestre dont le sommet est le prophète-énonciateur et la base, le fidèle. La notion de *ḥadd* permet d'inscrire chaque étant ou chaque principe à la place qui lui est dévolue en propre. Chaque être se consolide, s'accomplit par référence à la dignité qui lui est immédiatement supérieure. Mais prétendre à cette dignité supérieure est un péché d'orgueil qui met en péril l'ensemble de la hiérarchie, à moins qu'il n'y ait initiation, c'est-à-dire à moins que l'initié ne reçoive d'en haut l'autorisation de s'élever à un degré supérieur.

Il importe d'examiner en quoi les récits ontogénétiques prennent leur source dans la tradition shī'ite commune tout en développant les premières spécificités ismaéliennes. On en trouve peu dans le *Kitāb al-Kašf*; voici un bref extrait du traité I:

[Il est dit] que Abû Abdallah — sur lui la paix — a dit: «Dieu créa des voiles [à partir] de la Lumière de Sa Face, et nomma chacun par l'un de Ses Noms. Ainsi, il est le Loué (*al-ḥamd*) et son prophète — sur lui la paix — est nommé d'après [ce Nom]. Il est l'Elevé (*al-'alī*) et le Commandeur des croyants est 'Alī. Il porte les Noms les plus beaux (*al-ḥusna*); Il tira de là les noms de Ḥasan et Ḥusein. Il est le créateur (*fāṭir*) des cieux et de la terre; Il tira de là le nom de Fāṭima. Lorsqu'Il les eût créés, Il les établit à la droite du Trône. Puis Il créa les anges, et lorsqu'ils contemplèrent [les Cinq], ils ex-

³⁶ Sur le traitement de ces questions par les philosophes ismaéliens de Perse, voir *De Smet D.* «Le verbe-impératif dans le système cosmologique de l'Ismaélisme». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73 (1989), p. 397-412.

altèrent leur condition et apprirent la louange [de Dieu] auprès d'eux. (...). Ensuite, Dieu créa Adam. Lorsqu'il les vit à la droite du Trône, il dit : 'Seigneur, qui sont ces Cinq?' Il répondit : 'Adam, ils sont mon élite et mes proches. Je les ai créés d'une seule Lumière, et je leur ai donné des noms tirés des miens.'

و عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال إنَّ الله خلق حجبا من نور وجهه و سمى كل واحد منهم إسما من أسمائه فهو الحمد مسمى به نبيّه عم و هو العلي و أمير المؤمنين علي و له الأسماء الحسنی اشتق منها اسم الحسن و الحسين و هو فاطر السموات و الأرض اشتق منها اسم فاطمة فلما خلقهم أقامهم عن يمين العرش ثم خلق الملائكة فلما نظروا إليهم عظموا شأنهم و تعلموا التسبيح منهم (...) ثم خلق الله آدم فلما نظر إليهم عن يمين العرش قال يا رب من هؤلاء الخمسة قال يا آدم هؤلاء صفوتي و خاصتي خلقتهم من نور واحد شفقت لهم أسماء (ء) من أسمائي

(*Traité I*. Strothmann, p. 35–36; Ghâlib, p. 50–51)

La création lumineuse et première des Ahl al-Bayt est un *topos* de la littérature shî'ite ancienne. On peut, de ce point de vue, comparer ce texte à plusieurs hadîths des recueils duodécimains³⁷. On trouve même dans le *Tafsîr* attribué à Ğa'far al-Şâdiq une explication identique des noms des Cinq³⁸, bien que le récit cosmogonique présente quelques différences scénaristiques. Les spéculations onomastiques et alphabétiques seront un *topos* de l'exégèse ismaélienne, notamment lorsqu'elles sont liées à des considérations ontologiques, et ce bien que de telles méthodes exégétiques aient déjà existé dans les milieux shî'ites. On trouve dans le traité V une exégèse de la fonction d'Abraham à partir de l'interprétation des lettres composant son nom, mais à l'exception des deux premières, elles sont lues comme les étapes de l'accès d'Abraham à la fonction prophétique. La première lettre, le *alif*, symbolise le Créateur, tandis que la seconde, le *bā'*, symbolise le seuil (*bāb*) d'accès au Créateur³⁹. Nous nous situons ici plutôt dans une perspective prophétique qu'ontologique: c'est le rapport d'Abraham à Dieu et son accomplissement comme prophète dont il est question.

En revanche, dans les traités II et IV, il y a bien un lien entre l'exégèse alphabétique et le discours sur l'Être. Le court traité IV contient, rappelons-le, deux hadîths mettant en relation lettres de l'alphabet et être. Le traité II est entièrement consacré à des spéculations ontologiques et/ou cosmologiques. Son importance et l'intérêt qu'il a suscité chez les chercheurs réside dans le fait qu'il paraît emblématique de la naissance de l'ismaélisme. Il est composé pour les

³⁷ Voir par exemple les hadîths cités par M.-A. Amir-Moezzi dans son *Guide divin*: création lumineuse du 'aql, p. 18–19; création lumineuse des Ahl al-Bayt, p. 75, 99 sq.

³⁸ Du moins dans l'une des éditions du texte qui n'a pas été expurgée de ses références shî'ites, comme l'explique M.A. Amir-Moezzi, qui signale et traduit cet extrait du *Tafsîr* de Ğa'far al-Şâdiq dans son *Guide divin*, p. 78.

³⁹ *Kitāb al-Kaşf*. Strothmann, p. 112–113; Ghâlib, p. 107.

deux tiers de deux hadīths attestés par ailleurs dans les sources duodécimaines. Le premier hadīth porte sur la transcendance divine, établie par une série d'énoncés négatifs. Le second traite de la création de deux entités ontologiques médiatrices entre Dieu et le monde physique, le Trône (*'ars*) et le Piédestal (*kursī*). Le Trône est décrit comme le seuil ésotérique du monde invisible (*'ālam al-ġayb*), c'est-à-dire du monde spirituel, tandis que le Piédestal en est le seuil exotérique. S'appuyant sur cette doctrine qui est imāmīte au sens large, et qui a une forte tonalité néoplatonicienne, l'auteur du traité II développe ensuite une ontogenèse alphabétique propre.

Cette troisième partie paraît originale, et c'est précisément celle qui a le plus attiré l'attention des chercheurs qui se sont intéressés au *Kitāb al-Kašf*. Heinz Halm y consacre ainsi un chapitre de son livre de référence sur la cosmologie ismaélienne⁴⁰, Yves Marquet lui répond longuement dans un article⁴¹. Pierre Lory l'aborde dans son ouvrage sur la science des lettres en islam⁴². Il n'est pas nécessaire de commenter ici tout ce qui en a été dit. Il importe cependant de noter que Halm et Marquet ont eu tous les deux l'intuition que se jouait dans ce passage l'apparition d'une *forma mentis* ismaélienne, faite d'éléments gnostiques selon le premier, plus platoniciens selon le second. A la thèse de Heinz Halm pour qui l'ismaélisme ne se serait «platonisé» qu'à une époque relativement tardive⁴³ — la réconciliation entre les Qarmates néoplatoniciens et les Fātimides gnostiques ne se serait ainsi opérée qu'avec la venue d'al-Kirmānī à la cour du Caire en l'an 1000 — Marquet oppose la conviction, probablement motivée par sa longue fréquentation des Ikhwān al-Ṣafā', d'une orientation platonicienne originelle de l'ismaélisme.

Dans un article traitant de la question du néoplatonisme ismaélien⁴⁴, Daniel de Smet rappelle les étapes de l'évolution des études ismaéliennes jusqu'à Halm, avant de «plaider en faveur de la coexistence, dès le début de l'ismaélisme, d'éléments hybrides au sein d'une doctrine qui n'a jamais été uniforme»⁴⁵. Il s'interroge ensuite sur la nature de la «gnose» dont, selon Halm, se seraient inspirés les ismaéliens. Il évoque d'abord la difficulté de parler d'une doctrine gnostique ismaélienne «pure», car les textes censés représenter une telle doctrine sont très peu nombreux, d'authenticité douteuse, et ont parfois été remaniés, ou même composés, tardivement. En ce qui concerne la gnose d'origine elle-même,

⁴⁰ Halm H. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'iliyya*. *Op. cit.*, p. 38–52.

⁴¹ Marquet Y. Quelques remarques à propos de *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'iliyya* de Heinz Halm. *Studia Islamica*, 55 (1982), p. 115–135.

⁴² Lory P. *La science des lettres en islam*. Paris, 2004, p. 50 et p. 82–83.

⁴³ Halm H. «The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā'iliyya». Dans *Daftary F.* (éd.). *Medieval Isma'ili History and Thought*. Cambridge, 1996, p. 75–83.

⁴⁴ De Smet D. Les bibliothèques ismaéliennes et la question du néoplatonisme ismaélien. Dans *The Libraries of the Neoplatonists*. Éd. Cristina d'Ancona, Leyde/Boston, 2007, p. 481–492.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 486.

Daniel de Smet écrit ceci en note: «On peut douter que [les mouvements d'inspiration gnostique] soient restés à l'abri de toute influence néoplatonicienne» car «une symbiose entre gnose et néoplatonisme était courante dès l'Antiquité»⁴⁶. Distinguer radicalement gnose et néoplatonisme suppose une hétérogénéité totale de ces deux mouvements de pensée. En réalité, la frontière entre les deux est historiquement difficile à tracer. En admettant même que les ismaéliens, à l'exception des *du'āt* iraniens, n'aient connu aucun auteur de philosophie grecque avant une date tardive⁴⁷, on pourrait néanmoins soutenir une influence platonicienne sur l'ismaélisme par l'intermédiaire des sources gnostiques auxquelles les premiers missionnaires ismaéliens auraient puisé, mais surtout, et c'est ce qui nous importe ici, par l'intermédiaire du corpus et de l'enseignement imâmite, lui-même imprégné de néoplatonisme et de gnose.

La structure du traité II est révélatrice de la réappropriation ismaélienne de ce corpus. La seconde partie est constituée par un hadîth, attesté chez Ibn Bâbüyeh, qui condamne l'anthropomorphisme et hiérarchise les deux entités célestes que sont le Trône et le Piédestal. La troisième partie se déploie en deux temps: commentant d'abord le hadîth qui vient d'être cité (en réaffirmant notamment la répartition des rôles des deux entités selon les catégories de l'ésotérique et de l'exotérique), l'auteur développe ensuite cette cosmogénèse alphabétique qui est apparue comme spécifiquement ismaélienne aux commentateurs. Or, l'auteur prend pour point de départ de son exposé la hiérarchisation qui vient d'être posée dans la partie précédente: Dieu fait émaner le Piédestal du Trône, et les lettres de l'alphabet, «mères» des êtres, du Piédestal.

Il paraît possible d'établir une analogie entre la structure de ce traité et la constitution progressive des doctrines ismaéliennes: s'enracinant dans l'enseignement shî'ite, dans son corpus et dans son appareil conceptuel, l'ismaélisme déploie des spéculations qui, si elles ne lui sont pas propres, sont en tout cas pour la première fois mises par écrit et théorisées sous la plume de ses représentants. Ce goût pour les spéculations alphabétiques, en tant que telles d'une part, et en tant qu'elles sont liées à l'ontologie d'autre part, nous le retrouvons dans les textes ismaéliens les plus anciens dont nous disposons, notamment dans le *Kitâb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*.

⁴⁶ Ibid., n. 25, p. 486.

⁴⁷ Ce qui est d'ailleurs douteux, un auteur ismaélien du X^e s., Ibn Hayṭam, témoignant dans l'un de ses ouvrages d'une connaissance des auteurs grecs principaux alors même qu'il était établi en Ifriqiyya, loin des *du'āt* iraniens supposés être les dépositaires exclusifs du néoplatonisme ismaélien ancien. Le texte d'Ibn Hayṭam a été édité par *W. Madelung et P.E. Walker*. *The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi'i Witness. An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham's Kitâb al-Munâzarât*. Londres, 2000.

3. Le Pacte initiatique et la hiérarchie ésotérique ismaélienne

L'ismaélisme développe dans un premier temps des idées qui se trouvent en germe dans la pensée shî'ite au sens large. La théorisation de la relation initiatique et du pacte qui unit le disciple à son maître comme reflets de la relation du croyant à Dieu et de l'Alliance entre Dieu et les hommes, fournit un autre bon exemple de l'enracinement de l'ismaélisme dans l'enseignement des premiers imâms reconnus par tous les shî'ites.

Les récits de Création manifestent le lien fondamental qui unit non pas seulement Dieu et les hommes, mais l'imâm à Dieu d'une part, et aux hommes d'autre part. L'imâm est le médiateur par excellence, il est le premier créé et il représente l'Alliance contractée entre Dieu et sa création.

Le texte que nous abordons à présent rappelle cette Alliance, telle qu'elle est évoquée dans le Coran (XXXIII, 72) avant de lui donner une application plus terrestre. Il s'agit du texte d'ouverture du premier traité, et d'emblée, après les louanges d'usage, le lecteur est appelé à contracter un pacte avec l'auteur. Il ne s'agit pas seulement d'un pacte de discrétion; la discrétion, le silence ne sont que des conséquences du Pacte avec Dieu, c'est-à-dire, dans l'optique shî'ite, du fait de contracter avec l'imâm, et dans l'optique plus spécifiquement ismaélienne, de s'engager sur le chemin initiatique, qui mènera, peu à peu, à la rencontre avec l'imâm, physique ou intérieur. L'initiation est un aspect essentiel de l'ismaélisme; de toute évidence, cet aspect n'était pas absent de l'imâmisme ancien. On sait que les imâms avaient beaucoup de disciples, qu'ils en préféraient certains à d'autres, et qu'ils avaient un enseignement secret qu'ils réservaient à certains⁴⁸. Le secret n'est cependant pas une fin en soi, et il n'est pas essentiellement motivé par la persécution politique subie par les shî'ites en général, et par les ismaéliens en particulier. Il a une signification initiatique, c'est-à-dire que la science ne peut être dévoilée qu'à ceux qui en sont dignes, qu'à ceux qui ont atteint un certain grade spirituel, un certain degré. Le concept de *ḥadd* rend bien compte de cette hiérarchisation, tant sur le plan ontologique (les différents degrés de l'être) que sur le plan terrestre (les différents degrés entre Dieu et le croyant). Se taire, ne pas divulguer la doctrine ésotérique, c'est respecter la hiérarchie des hommes fondée sur leur degré de Science. C'est respecter, en définitive, la Science elle-même, et prendre en compte la variété de ses degrés.

La première chose dont le croyant a besoin quant à sa religion et à la connaissance de la vérité et de ses représentants, c'est de fidélité (*amāna*) envers Dieu et ses Amis, en raison de la Parole de Dieu — loué et exalté soit-Il: «Nous proposâmes le dépôt (*amāna*) aux cieux, à la terre et aux monts, mais ils refusèrent de s'en charger et en tremblèrent. L'homme s'en chargea; par comble d'ignorance et d'iniquité» (XXXIII, 72). Pour ma part, mon frère, je

⁴⁸ Voir la distinction, faite par M.A. Amir-Moezzi, entre trois niveaux d'enseignement des imâms, dans son *Guide divin*, p. 305–306.

noue avec toi l'Alliance de Dieu et Son Pacte, qu'Il a toujours noués avec Ses prophètes et envoyés; une Alliance assurée et un Pacte affermi. De même que Dieu a interdit à Ses Prophètes, Envoyés, Seuils et Preuves — ainsi qu'à ton père qui t'a élevé, et à ton frère avec qui tu as été allaité d'une seule source — les charognes, le sang et la viande de porc, je t'interdis de divulguer [l'Alliance et le Pacte], de le faire lire à quelqu'un d'autre, de le faire entendre à l'un quelconque des fils d'Adam — «la prime nature selon laquelle Dieu a instauré les humains» (XXX, 30) — ou de l'écrire à quiconque, à moins qu'il ne le mérite et qu'il ne soit un croyant véritable. Si tu transgresses [cette interdiction], que tu agis autrement que je te l'ordonne et que tu divulgues [l'Alliance et le Pacte], Dieu, Son Envoyé et son mandataire sont innocents [de ce qui t'arrivera]. Dieu te soumettra au glaive de la Vérité et t'appliquera Son décret.

أول ما يحتاج إليه المؤمن من أمر دينه و معرفة الحق و أهله الأمانة لله و للأوليائه لقول الله عز و جل إنا عرضنا الأمانة على السموات و الأرض و الجبال فأبين أن يحملنها و أشفقن منها و حملها الإنسان أنه كان ظلوما جهولا و إني يا أخي أخذ عليك عهد الله و ميثاقه وأشد ما أخذ الله على أنبيائه و رسله دائما من عهد مؤكد و ميثاق مشدد و أحرم عليك ما حرم الله على أنبيائه و رسله و أبوابه و حججه و كذلك أبوك الذي سقاك و أخوك الذي رضع معك من شرب واحد مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير أن تذيعه و لا يقرأه غيرك و لا تلفظ به لأحد ولد آدم فطرة الله التي فطر الناس عليها و لا تكتبه لأحد إلا لمستحق مؤمن محق فإن تعديت و فعلت غير الذي أمرك به و أذعت فقد بريء الله منك و رسوله و وصيه و سبط الله عليك سيف الحق ينفذ فيك حكمه

(*Traité I*. Strothmann, p. 2–3; Ghâlib, p. 23–24)

Ces recommandations, qui ouvrent le *Kitāb al-Kašf*, ne sont en elles-mêmes pas exceptionnelles en milieu shī'ite. La nouveauté réside dans l'explicitation historicisante du lien initiatique qui unit le disciple à son maître, lui-même représentant en dernière instance de l'imâm. On trouve dans la littérature duodécimaine un certain nombre de hadīths recommandant aux fidèles shī'ites de garder le secret de leur foi⁴⁹. Quelques lignes plus loin, le traité I cite un hadīth de ce type, bien qu'on ne le trouve pas formulé de la même manière dans le corpus duodécimain: « Dites aux gens de l'Amitié (*walāya*): 'Taisez notre secret, obéissez à notre ordre, ne diffusez pas notre parole, et nous ferons de vous l'élite de la création' »⁵⁰. S'il y est bien question du secret et du devoir de le préserver, la littérature duodécimaine demeure très discrète sur la nature et le processus de l'initiation, contrairement à l'ismaélisme qui en fait un thème de prédilection — par exemple dans le *Kitāb al-Kašf* mais aussi dans le *Kitāb al-Ālim wa-l-Ġulām* — voire une technique politique de recrutement si l'on en croit les récits ultérieurs que fera Qāḍī Nu'mān des premiers pas de la *da'wa*.

⁴⁹ Voir Amir-Moezzi M.A. Guide divin, p. 310 sq.

⁵⁰ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 3; Ghâlib, p. 24.

A cette étape de son histoire, l'ismaélisme ne fait que mettre l'accent sur certains aspects de l'imâmisme, se posant lui-même comme une sorte d'ésotérisme de l'ésotérisme shî'ite. Le traité I contient d'ailleurs une critique s'adressant aux «shî'ites réductionnistes quant à la connaissance de la Vérité» (*al-šī'a al-muqaššira 'an ma'rifat al-ḥaqq*), prétendant «croire en Dieu et au Jour Dernier», conformément à la formule coranique en II, 8. Mais en réalité, ils ne croient pas vraiment, puisqu'ils ignorent le «Jour Dernier» qui n'est autre que le Mahdī⁵¹. Par leur doctrine messianique comme par leur traitement des thématiques du pacte et de l'initiation, les ismaéliens forgent une doctrine qui va plus avant dans l'ésotérisme, en ce sens qu'elle dévoile des degrés d'ésotérisme plus profonds⁵², se gardant toutefois d'être des *ḡulāt*, qui, comme les «Nazaréens», ont le tort de diviniser une personnalité historique⁵³. Les shî'ites qui ne se soumettent pas à la *da'wa* ne vont pas suffisamment loin dans leur foi; qu'ils reconnaissent l'imâmât de 'Alī, en ne suivant pas «le Premier et le Second de l'Oppression», c'est-à-dire Abū Bakr et 'Umar, les sauve du sunnisme, mais qu'ils ne reconnaissent pas la légitimité du Mahdī à venir les plonge dans l'erreur ou fait de leur foi une demi-vérité.

Il ne faut toutefois pas sous-estimer l'aspect politique du phénomène ismaélien: le pacte de discrétion a certes des justifications théologiques et doctrinales profondes, mais il présente aussi un intérêt pratique dans un contexte où la sauvegarde du groupe dépend entièrement de la préservation de sa clandestinité. Il y a en quelque sorte systématisation et politisation d'un contrat qui ne liait autrefois que les fidèles à leur imâm et qui liera désormais les fidèles aux missionnaires (*du'āt*) et ces derniers à l'imâm par l'intermédiaire d'une série de degrés hiérarchisés, représentants de l'imâm. Ces dignitaires secrets de l'ismaélisme ancien, assurent la continuité entre les *nutaqā'*, prophètes énonciateurs d'une Loi et préparent la venue du Mahdī, le septième et dernier *nātiq* de notre cycle historique.

⁵¹ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 5–6; Ghālib, p. 26.

⁵² Degrés qui n'étaient pas forcément absents de la pensée shî'ite générique: «Certains propos des imâms tendent à indiquer que ceux-ci ne maudissaient pas certains de leurs disciples pour ce qu'ils disaient, mais plutôt parce qu'ils le disaient». *Amir-Moezzi M.A.* Guide divin, p. 315. Les ismaéliens, ou les *ḡulāt* en général, se définiraient alors comme des shî'ites particulièrement enthousiastes quant aux doctrines les plus ésotériques de l'enseignement des imâms.

⁵³ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 7; Ghālib, p. 27. Il est intéressant de constater que les ismaéliens, généralement considérés comme des *ḡulāt* par leurs adversaires, se démarquent ici de doctrines que l'on identifie traditionnellement aux *ḡulāt*, en l'occurrence d'une confusion entre les plans ontologiques qui fait de l'imâm terrestre un temple recevant directement et contenant réellement la Lumière divine — et ce dans un traité qui ne semble pas spécifiquement fâtimide, ce qui aurait pu expliquer une certaine modération. Cette réserve vis-à-vis d'une doctrine «incarnationniste» est objectivement néoplatonicienne dans la mesure où elle a pour cause la volonté de préserver la cohérence et l'organisation du système ontologique en plusieurs degrés.

Il est cependant difficile d'identifier avec certitude ces degrés et leur nombre, puisqu'ils semblent varier en fonction des textes et des époques. Dans le *Kitāb al-Kaṣf* lui-même, on trouve plusieurs énumérations des grades de la hiérarchie, mais elles diffèrent d'un traité à l'autre, et parfois au sein du même traité. Les termes employés semblent avoir une signification tantôt générale, tantôt technique. Ainsi, les notions de *bāb* et de *hujja* sont souvent interchangeables : tout imām est un seuil d'accès à la Science et une Preuve de Dieu. Mais ils prennent dans d'autres passages une signification très précise, nommant un degré particulier de la hiérarchie ismaélienne. Dans le traité I, le hadīth, cité plus haut, où les imāms engagent leurs fidèles à la discrétion, est introduit par un *isnād* pour le moins inhabituel:

Ce propos nous vient des Amis, qui le tiennent des Mandataires, qui le tiennent des Convocateurs, qui le tiennent des Gouverneurs, qui le tiennent des Nobles, qui le tiennent des Seuils, qui le tiennent des Preuves.

جاء الخبر عن الأولياء والأولياء عن الأوصياء والأوصياء عن الدعاة والدعاة عن النقباء والنقباء عن النجباء والنجباء عن الأبواب والأبواب من الحجج أنهم قالوا...

(*Traité I*. Strothmann, p. 3; Ghâlib, p. 24)

Passons outre la nature anonyme de cette chaîne de transmission, sujet qui nous entraînerait sur le terrain du traitement proprement ismaélien des hadīths, ce qui mériterait une étude à part. Il semble que nous ayons affaire ici à une énumération hiérarchisée, la Preuve étant la plus haute autorité spirituelle, et l'Ami la moins élevée. *Walī* aurait ici le sens général de «croyant» ou «fidèle», et *bāb* serait le grade immédiatement inférieur à *hujja*. Or dans le même traité sont énumérés quelques pages plus loin les «seuils» (*abwāb*) de chaque prophète-énonciateur. Dans cette énumération, les termes *bāb* et *hujja* sont strictement équivalents et désignent tous deux l'auxiliaire principal de chaque prophète-énonciateur: Seth pour Adam, Sem pour Noé, Ismaël pour Abraham, Josué pour Moïse⁵⁴, Simon pour Jésus, et bien sûr 'Alī pour Muḥammad. L'énumération se poursuit: Ḥasan est la Preuve de 'Alī, Ḥuseyn est la Preuve de Ḥasan, et ainsi de suite «jusqu'à l'apparition du Qā'im»⁵⁵.

Suivant le contexte, les termes désignant les grades de la hiérarchie ismaélienne sont à prendre au sens strict ou non. Mais même ce sens strict peut varier d'un texte à l'autre. Les termes figurant dans l'*isnād* que nous venons de citer semblent être des termes techniques, mais dans d'autres extraits où l'on trouve une énumération qui paraît devoir être appréhendée au sens technique, la signification et l'ordre ont changé. Dans un passage du traité V, un hadīth attri-

⁵⁴ A noter que dans un autre passage du même traité, c'est Aaron qui est présenté comme l'auxiliaire de Moïse sous le titre de *waṣī*. Voir *Kitāb al-Kaṣf*. Strothmann, p. 12; Ghâlib, p. 31.

⁵⁵ *Kitāb al-Kaṣf*. Strothmann, p. 14; Ghâlib, p. 32–33.

bué à Ġa'far al-Šādiq explique que la *da'wa* se subdivise en sept degrés, «quatre qui sont de nous, et trois qui n'en sont pas». Il faut entendre par ce «nous» les Ahl al-Bayt. Les quatre premiers rangs sont ceux du *nātiq* (Muḥammad), du *waṣī* ('Alī), de l'imām et du *ḥujja*. Les trois rangs suivants, auxquels on peut accéder même en l'absence de lien familial avec le Prophète, sont ceux du *bāb* «qui élève les degrés des croyants sous l'autorité de l'imām», du *dā'ī* qui «convoque, sous l'autorité du *bāb*, les aspirants afin qu'ils deviennent des croyants», et enfin du croyant⁵⁶. La probable différence de datation des traités I et V peut expliquer en partie le décalage entre les deux énumérations des degrés hiérarchiques.

Il n'en demeure pas moins que le rôle de cette hiérarchie est d'assurer la continuité de l'ordre divin évoqué plus haut, de faire la transition entre les différents *nutaqā'* et de préparer la venue du *nātiq* suivant. Il s'agit de la hiérarchie d'une organisation politique et historique, d'un organigramme de la *da'wa*, pourrait-on dire, mais au-delà de la dimension politique, il est une dimension spirituelle et une option théologique: les ismaéliens choisissent ici un monde d'où jamais Dieu n'est absent, où «en tout temps et à toute époque» existe un représentant de Dieu et de la religion vraie.

Conclusion

Le cadre de cet article ne permettait pas le traitement exhaustif des spécificités ismaéliennes apparaissant dans le *Kitāb al-Kašf* ou l'analyse détaillée de l'articulation de ces spécificités aux doctrines imâmites au sens large. Nous avons ainsi dû laisser de côté un certain nombre de thématiques importantes, notamment celle du messianisme dont il serait intéressant de comparer le traitement en milieu duodécimain et en milieu ismaélien. Il s'agissait ici d'aborder certaines de ces thématiques, dans la perspective d'une revalorisation de l'enracinement de l'ismaélisme dans le shî'isme des origines et d'une recherche des premières intuitions fondamentales qui forment la pensée ismaélienne.

Il s'agissait également de mettre en évidence la valeur testimoniale d'un texte comme le *Kitāb al-Kašf*, à cheval sur deux périodes fondatrices de l'ismaélisme, où l'on trouve des éléments communs avec le shî'isme qui deviendra duodécimain — ce qui représente l'ancrage ismaélien dans la tradition imâmite — comme le procédé du commentaire personnalisé et son contenu doctrinal.

La tonalité de certains autres développements est déjà spécifiquement ismaélienne, même s'il s'agit de thématiques qui partagent avec le shî'isme duodécimain une origine commune (comme on le voit dans le traité II).

Enfin, on trouve dans le *Kitāb al-Kašf* des éléments nouveaux, les premières doctrines proprement ismaéliennes, un vocabulaire qui s'est affranchi de ces origines (l'initiation, la hiérarchie ésotérique).

⁵⁶ *Kitāb al-Kašf*. Strothmann, p. 133–134; Ghâlib, p. 121–122.