



HAL
open science

**L'ismaélisme en formation : traduction commentée du
Kitāb al-Kašf (Livre du Dévoilement) attribué à Ğaʿfar
b. Maṣū̄r al-Yaman (m. 957)**

Fầr̀es Gillon

► **To cite this version:**

Fầr̀es Gillon. L'ismaélisme en formation : traduction commentée du Kitāb al-Kašf (Livre du Dévoilement) attribué à Ğaʿfar b. Maṣū̄r al-Yaman (m. 957). Religions. Université Paris sciences et lettres, 2017. Français. NNT : 2017PSLEP042 . tel-03767513

HAL Id: tel-03767513

<https://theses.hal.science/tel-03767513>

Submitted on 2 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

L'ismaélisme en formation

Traduction commentée du *Kitāb al-Kašf* (*Livre du Dévoilement*)
attribué à Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman (m.957)

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : ÉTUDES ARABES ET ISLAMIQUES

Soutenue par :

Fâres GILLON

le 6 décembre 2017

Dirigée par :

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI

Daniel DE SMET

COMPOSITION DU JURY :

M. Mohammad Ali AMIR-MOEZZI
École Pratique des Hautes Études
Directeur de thèse

Mme Carmela BAFFIONI
Université de Naples – L'Orientale
Examineur

M. Michel BOIVIN
CNRS - CEIAS
Président du jury

M. Daniel DE SMET
CNRS – LEM
Codirecteur de thèse

M. Thierry ZARCONE
CNRS – GSRL
Rapporteur



École Pratique
des Hautes Études



Volume I :
Présentation et commentaire

C'est au plus noir de l'hiver, et c'est au cœur même de la nuit que nous a été remis le gage de notre Espérance, et dans le désert qu'a fleuri la Rose de notre salut.

Heureux qui sait se réjouir au cœur de la nuit, de cela seulement qu'il sait qu'elle est grosse, car les ténèbres lui porteront fruit, car la lumière lui sera prodiguée.

Je vous apporte la nouvelle d'une ténébreuse naissance, et je vous annonce que l'heure maintenant nous est présente où la terre une fois encore sera tout entière soupesée dans Sa main ; et le moment proche où à vous aussi il vous sera donné de choisir.

Julien Gracq, Le Rivage des Syrtes

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	4
ABREVIATIONS.....	6
INTRODUCTION.....	8
PREMIÈRE PARTIE :.....	12
PRÉSENTATION GÉNÉRALE DU <i>KITĀB AL-KAŠF</i>	12
I. LE CONTEXTE DOCTRINAL ET HISTORIQUE.....	12
1. <i>Le chiisme et la question du ġuluww</i>	12
2. <i>La da‘wa ismaélienne et ses racines</i>	22
a. Les racines	22
b. <i>La da‘wa clandestine</i>	27
c. Le problème de la généalogie fâtimide	29
d. Les débuts du califat fâtimide	32
e. Quelques éléments sur l’ismaélisme ṭayyibite	34
II. LA TRANSMISSION ET L’ATTRIBUTION DU <i>KITĀB AL-KAŠF</i>	36
1. <i>La transmission ṭayyibite</i>	36
a. Manuscrits et éditions.....	36
b. Attestations dans la littérature ismaélienne	42
2. <i>Ġa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, ses œuvres, et l’attribution du Kitāb al-Kašf</i>	45
DEUXIÈME PARTIE : COMMENTAIRE DU <i>KITĀB AL-KAŠF</i>	52
I. COMMENTAIRE DU TRAITÉ I	57
1. <i>Le Dépôt divin (amāna)</i>	59
2. <i>Le pacte initiatique et la taḳīyya</i>	63
3. <i>La continuité de l’ « Ordre » (amr)</i>	69
4. <i>Continuité de l’Opposition : les figures d’Abū Bakr et ‘Umar</i>	79
5. <i>Al-muṣūḥīyya : changement d’état ou métamorphose ?</i>	85
6. <i>La raġ‘a et le Mahdī</i>	91
<i>Conclusion</i>	95
II. COMMENTAIRE DU TRAITÉ II.....	96
1. <i>La transcendance divine</i>	97
2. <i>Le Trône, le Piédestal et le tašbīh</i>	100
3. <i>La cosmogonie alphabétique</i>	106
<i>Conclusion</i>	118
III. COMMENTAIRE DU TRAITÉ III	119
1. <i>L’identité du « Sage »</i>	123
2. <i>L’organisation politique de la da‘wa et ses ennemis</i>	126
a. La sourate CVII	132
b. La sourate LXXXIX.....	133
c. L’exégèse des versets XVII, 50-52.....	136

3. <i>Des Orphelins du ġuluww à l'Orphelin fâtimide</i>	140
a. L'Orphelin dans le traité I et les sources <i>ġulāt</i> et nuṣayrites.....	141
b. L'Orphelin dans le corpus alchimique jâbirien	145
c. L'Orphelin dans le traité III et en contexte fâtimide	146
4. <i>Salmān et la réforme de la da'wa</i>	152
5. <i>Le « Porteur de l'épée » et la raġ'a</i>	157
<i>Conclusion</i>	161
IV. COMMENTAIRE DU TRAITÉ IV.....	163
1. <i>Fragments de hadīths</i>	163
2. <i>Un hadīth corrompu sur le langage</i>	165
<i>Conclusion</i>	169
V. COMMENTAIRE DU TRAITÉ V	170
1. <i>Abraham et les « pères » initiatiques</i>	176
2. <i>L'Imām et la Preuve, le 'Ayn et le Fā'</i>	181
a. La Preuve dans le chiisme	181
b. La Preuve dans l'ismaélisme et dans le <i>Kitāb al-Kašf</i>	186
3. <i>Rejet de l'antinomisme</i>	196
4. <i>Organisation de la da'wa, consignes et réfutation du faux Mahdī</i>	205
<i>Conclusion</i>	210
VI. COMMENTAIRE DU TRAITÉ VI.....	212
1. <i>Le choix des passions contre l'élection divine</i>	213
2. <i>'Alī et Aaron, Livres de Dieu</i>	220
3. <i>Les Convocateurs et les Preuves</i>	225
<i>Conclusion</i>	231
CONCLUSION	233
BIBLIOGRAPHIE	238
ANNEXES	253
A. TABLEAUX COMPARATIFS.....	253
B. LISTE DES « SEUILS » ET DES « ORPHELINS » DANS LE NUṢAYRISME	272

REMERCIEMENTS

Je dois en premier lieu dire toute ma dette envers M. Mohammad Ali Amir-Moezzi et M. Daniel De Smet, dont les travaux ont posé les indispensables jalons de cette étude. Je tiens de plus à leur témoigner toute ma gratitude pour leur aide précieuse dans le défrichage d'un texte où j'ai cru bien des fois me perdre. Leurs judicieuses remarques et leur bienveillance ont été d'un grand secours sur le difficile chemin de l'ésotérisme chiite. Je remercie infiniment M. Amir-Moezzi de m'avoir initié au monde de la recherche et d'avoir facilité la publication de mes travaux.

Je remercie chaleureusement l'Institute of Ismaili Studies et son directeur, le Prof. Farhad Daftary, qui m'ont octroyé la bourse Dissertation Writing Scholarship en 2011. Je remercie également le personnel de la bibliothèque de l'IIS qui m'a très aimablement accueilli et a facilité mes recherches sur place. Les publications de cet institut ont contribué à donner une nouvelle dimension aux recherches islamiques en général, chiites et ismaéliennes en particulier, et par conséquent à faciliter mon propre travail.

Je remercie le Dr. Janis Esots de m'avoir ouvert les pages de sa revue *Ishraq*, de m'avoir témoigné son amitié et d'avoir été mon fournisseur de livres publiés par l'IIS.

Enfin, je remercie mon entourage, famille et proches, qui m'ont appuyé durant ces années et m'ont apporté leur constant soutien. Je dois remercier tout particulièrement mes parents, Nada et Jean-Yves, pour leur patience et leur confiance, pour leurs conseils et leurs encouragements. Merci à mon père pour avoir relu certaines parties de ce travail. Merci à mon frère, Jihâd, pour sa confiance en mon travail. Un grand merci à mon ami Pierre F., toujours prêt à m'insuffler son inépuisable énergie.

Merci à ma chère épouse, Sterenn, pour sa patience et son soutien inébranlable dans les dernières étapes de cette thèse, les plus difficiles.

Ce travail est dédié à la mémoire de ma grand-mère, Yvonne. Je le dédie également à mon fils, Sinân, né au début de cette année.

ABREVIATIONS

Afin de ne pas alourdir l'appareil de notes, les références complètes des ouvrages et articles mentionnés en note sont données dans la bibliographie à la fin de notre étude. Les abréviations suivantes ont de plus été employées :

EI2 : *Encyclopédie de l'Islam*, 2nde édition.

EI3 : *Encyclopédie de l'Islam*, 3^{ème} édition.

EIr : *Encyclopedia Iranica*.

Kašf : Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Kitāb al-Kašf*, éd. Rudolf Strothmann, Londres/New York/Bombay : Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1952.

KHA : Mufaḍḍal al-Ġu'fī, *Kitāb al-Haft wa al-Aẓilla*, éd. Arif Tamir et Ignace-A. Khalifé, Beyrouth : Imprimerie catholique, 1960.

KRH : Ibn Ḥawšab Maṣṣūr al-Yaman, *Kitāb al-Rušd wa-l-Hidāya*, éd. Kāmil Ḥusayn, dans Ivanow, W. (éd.), *Collectanea : vol. 1*, Leyde : Brill, 1948, pp.186-213 (trad. anglaise par W. Ivanow, dans Ivanow W., *Studies in Early Persian Ismailism*, Leyde : Brill, 1948, pp.51-83).

KT : Ibn Bābawayh, *Kitāb al-tawḥīd*, , éd. Hāšim al-Ḥusaynī l-Tihrānī, Téhéran : Maktabat al-Šadūq, 1398/1978.

Rawḍa : Al-Kulaynī, *al-Rawḍa min al-Kāfi*, éd. Muḥammad Bāqir al-Kamara'ī, Téhéran : al-Maktaba al-islāmiyya, 1382/1962.

Uṣūl : Al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, 2 vol., éd. 'Alī Akbar al-Ġaffārī, Beyrouth : Dār Ša'b / Dār al-Ta'āruf, 1955.

ZM : Idrīs 'Imād al-Dīn, *Zahr al-Ma'ānī*, éd. Mustafā Ġālib, Beyrouth : al-Mu'assasa al-ġami'iyya lil-dirāsāt wa-l-našr wa-l-tawzī', 1991.

INTRODUCTION

Depuis que l'éminent savant Rudolf Strothmann a édité le *Kitāb al-Kašf* en 1952, celui-ci n'a cessé de susciter l'intérêt des chercheurs. Ce texte, transmis par la tradition ismaélienne, appartenait visiblement à la période la plus ancienne de l'ismaélisme, et on le compta bientôt comme l'un des très rares témoins de la période pré-fâtimide de la doctrine ismaélienne, aux côtés du *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya* d'Ibn Ḥawšab Maṣūir al-Yaman et, peut-être, du *Kitāb al-Ālim wa al-Ġulām*, attribué à Ġa'far b. Maṣūir al-Yaman.

La recherche moderne a depuis abordé le *Kitāb al-Kašf* sous plusieurs angles, ce qui donne une idée de sa richesse et de sa complexité. Henry Corbin, par exemple, fut particulièrement impressionné par le hadīth dans lequel 'Alī ibn Abī Ṭālib se déclare un Messie ; il le cite à au moins deux reprises, dont une fois, dans *En Islam iranien*, parce que la formule lui paraît exprimer au mieux la conception chiite de l'imāmat¹ ; il n'est pas anodin que H. Corbin soit allé chercher cette formule chiite idéale dans un texte apparemment marginal comme le *Kitāb al-Kašf*. D'autres savants ont puisé dans ce dernier des caractères typiques du chiisme ancien ; Etan Kohlberg y a ainsi trouvé des éléments illustrant les conceptions et méthodes exégétiques chiites à l'encontre des adversaires de 'Alī ibn Abī Ṭālib².

Wilferd Madelung eut, quant à lui, recours au *Kitāb al-Kašf* pour son important article sur l'imāmat dans l'ismaélisme ancien. Il fut notamment le premier à soutenir que le *Kitāb al-Kašf* était probablement un ensemble de traités pré-fâtimides réunis en un recueil et remaniés à l'époque fâtimide³. Heinz Halm, dans son ouvrage sur l'ismaélisme ancien⁴, traduisit de longs passages du *Kitāb al-Kašf* ; il s'intéressa particulièrement aux cycles prophétiques ismaéliens⁵, ainsi qu'à la cosmologie alphabétique du traité II du *Kitāb al-Kašf*⁶, texte en effet remarquable. Mais surtout, dans le chapitre intitulé : « Die Ismā'īliyya und die Tradition der kufischen *ḡulāt* : *Umm al-Kitāb*, Nuṣairier, Muḥammisa, Mufaḍḍalīya », il relève plusieurs

¹ Voir Corbin H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, p.202 ; id., *En Islam iranien*, I, n.267 p.283.

² Kohlberg E., « Some Imāmī Shī'ī views on the *Ṣaḥāba* », p.166-167.

³ Madelung W., « Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre », p.52 ss.

⁴ Halm H., *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*.

⁵ *Ibid.*, chp.1 : « Die Zyklen der sieben Propheten », p.18-37.

⁶ *Ibid.*, chp.2 : « Der Thron und die Buchstaben », p.38-52.

points qui, dans le *Kitāb al-Kašf*, ressortissent à cette tradition du chiisme « extrémiste » de Kūfa⁷. Il confirmera ensuite que le *Kitāb al-Kašf* s'inscrit bien, au moins en partie, dans la filiation de la « tradition de Mufaḍḍal »⁸. C'est dans la même perspective que, plus récemment, Mushegh Asatryan a compté le *Kitāb al-Kašf* parmi les « *original ghulat works* » dans la bibliographie de son étude sur le chiisme ancien et ses courants « exagérateurs »⁹.

Enfin, Daniel De Smet a vu dans certains passages du *Kitāb al-Kašf* une préfiguration de doctrines druzes ou ismaéliennes ṭayyibites¹⁰. Quoi que l'optique soit différente des travaux précédents, elle n'est pas sans rapport avec cette question du chiisme « exagérateur », puisque le druzisme, tout comme l'ismaélisme ṭayyibite, ont, chacun à sa manière, réintégré des éléments de ce chiisme qui avaient été écartés par les Fâtimides¹¹.

Cette énumération des travaux qui ont évoqué le *Kitāb al-Kašf*, sans prétendre à quelque exhaustivité, fait entrevoir l'intérêt que présente cet ouvrage pour l'étude du chiisme ancien, du chiisme « exagérateur » des *ḡulāt* qui donna notamment lieu au nuṣayrisme, de l'ismaélisme pré-fâtimide, de l'ismaélisme des débuts de la période fâtimide, de l'ismaélisme ṭayyibite, et du druzisme. Tous les chercheurs mentionnés ont trouvé de quoi éclairer ces divers courants dans le *Kitāb al-Kašf*. C'est dire l'importance d'un texte que nous ne connaissons pourtant que par deux manuscrits et qui est à peine attesté dans d'autres sources.

L'objectif de cette étude est donc de suivre les pistes ouvertes précédemment, et de montrer que la valeur du *Kitāb al-Kašf* réside précisément dans ces nombreuses résonances, ce qui en fait un excellent point d'entrée pour aborder le chiisme dans sa diversité. La densité du texte ne permet cependant pas de prétendre épuiser ici ce qu'on en pourrait dire, d'autant que les autres œuvres attribuées à Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman sont, pour l'écrasante majorité, encore indisponibles ; inédites pour la plupart, elles ont été peu étudiées. Le travail qui suit vise donc à apporter une pierre à l'édifice des études chiites et ismaéliennes en se concentrant sur le *Kitāb al-Kašf*, en particulier sur sa structure et ses thèmes les plus saillants. Le recours à

⁷ *Ibid.*, p.149-156, et aussi p.165-168.

⁸ Halm H., « Das 'Buch der Schatten' : Die Mufaḍḍal-Tradition der ḡulāt und die Ursprünge des Nuṣairertums », p.83-84.

⁹ Asatryan M., *Controversies in Formative Shi'ī Islam*, p.183.

¹⁰ Voir par exemple, De Smet D., « La valorisation du féminin dans l'ismaélisme ṭayyibite. Le cas de la reine yéménite al-Sayyida Arwā (1048-1138) », p.113-114 ; id., *Épîtres sacrées des Druzes*, p.51-52, 73-74.

¹¹ Sur le « *ḡuluww* » ṭayyibite, voir en particulier De Smet D., « Éléments chrétiens dans l'ismaélisme yéménite ». Sur les Druzes, voir id., *Épîtres sacrées des Druzes, passim*.

d'autres sources n'a pas été systématique ni exhaustif ; il s'est limité à celles qui pouvaient éclairer quelque peu un texte difficile, et faire entrevoir les nombreux échos qu'il pouvait rencontrer dans les différentes traditions du chiisme et de l'ismaélisme anciens.

Avant d'aborder les commentaires des six traités qui composent l'ouvrage, il est nécessaire de donner quelques indications quant au contexte. Le *Kitāb al-Kašf* étant pour partie issu de la tradition *ḡulāt*, c'est la place de cette dernière dans le chiisme que sera exposée en premier lieu. L'intérêt de cette question tient aussi au fait que l'ismaélisme a connu une évolution similaire à celle du chiisme duodécimain : un même processus d'officialisation, de passage d'une doctrine ésotérique et initiatique à une doctrine d'État a conduit à l'abandon de certaines doctrines, à la réinterprétation de certaines autres. Le *Kitāb al-Kašf* est un exceptionnel document pour l'observation de ce processus, puisque, d'une part, il a préservé des fragments des doctrines à éliminer, et que, d'autre part, on y trouve des éléments de polémique anti-*ḡulāt* et des traces très nettes d'une volonté d'arranger, de reprendre, de retravailler des données anciennes. Il est donc utile de rappeler ce qu'est cette tendance « exagératrice » dont sont issus l'ismaélisme et le *Kitāb al-Kašf*, et la manière dont le chiisme duodécimain l'a progressivement écartée, de la même façon que l'ismaélisme fâtimide a rompu, au moins officiellement, avec ses origines *ḡulāt*.

On rappellera ensuite quelques éléments historiques sur la *da'wa* ismaélienne, de ses origines à l'ismaélisme ṭayyibite, en passant par les périodes pré-fâtimide et fâtimide. Seuls les épisodes pertinents pour aborder le *Kitāb al-Kašf* seront traités. Enfin, les questions de la transmission du recueil et de son attribution seront examinées, dans le cadre d'une présentation générale de l'ouvrage, avant d'aborder son contenu proprement dit.

PREMIÈRE PARTIE :

PRÉSENTATION GÉNÉRALE DU *KITĀB AL-KAŠF*

I. LE CONTEXTE DOCTRINAL ET HISTORIQUE

1. Le chiisme et la question du *ġuluww*

L'islamologie a longtemps commis l'erreur méthodologique consistant à adopter le point de vue des courants majoritaires dans l'étude des courants minoritaires : ainsi, le chiisme fut d'abord abordé du point de vue sunnite. Depuis quelques décennies, le progrès des études chiites a cependant contribué à tempérer ce fait. De la même façon, l'étude des gnosés chrétiennes a longtemps été tributaire d'hérésiologues hostiles, faute de sources certes, mais aussi en raison d'une certaine habitude du point de vue dominant. En somme, l'essor des études chiites bénéficie d'un renversement de la perspective consistant à ne plus se fier entièrement aux définitions majoritaires pour établir scientifiquement les traits d'un courant minoritaire. Mais à nouveau, la même tentation surgit d'aborder la diversité des mouvements chiites du point de vue du chiisme majoritaire, le chiisme duodécimain institutionnalisé. Les « hérésies » chiites sont alors référées à une orthodoxie duodécimaine qui les qualifiera d'« exagératrices » ou « extrémistes » (*ġulāt*), dans une reconstruction *a posteriori*, de la même façon qu'une approche pour ainsi dire naïve du catholicisme inversera le processus historique selon lequel les « hérésies » sont en réalité antérieures à la constitution de l'orthodoxie. Car en islam comme dans le christianisme, et malgré les évidentes différences dans le processus (puisque'il n'y a pas de conciles en islam), l'orthodoxie ne se constitue pas d'emblée ; les hérétiques ne sont pas historiquement ceux qui dévient d'une orthodoxie antécédente, mais au contraire ceux que l'orthodoxie rejette *a posteriori* pour se constituer en tant que telle. L'orthodoxie émerge selon un processus de sélection négatif, apophatique pourrait-on dire. A ce sujet, Heinz Halm écrit ainsi : « De même que la théologie de l'Eglise chrétienne n'a pu apparaître que dans un combat contre les anciennes gnosés, l'orthodoxie imâmite ne s'est formée que sur la toile de fond des enseignements *ġulāt*, dans leur prise en compte et dans la confrontation avec eux »¹².

¹² Halm H., « Das 'Buch der Schatten' », II, p.86 : « Wie die Theologie der christlichen Hochkirche erst im Kampf gegen die ältere Gnosis entstanden ist, so hat sich auch die imamitische Orthodoxie erst vor dem Hintergrund der *ġulāt*-Lehren, in der Auseinandersetzung mit ihnen und ihrer Bekämpfung, herausgebildet. »

C'est selon ce principe d'une reconstruction *a posteriori* qu'il faut, par exemple, considérer la lignée des douze Imâms. En effet, le chiisme imâmite n'a pu, par définition, se constituer comme « duodécimain » avant la première Occultation qui correspond à la mort du onzième Imâm, al-Ḥasan al-ʿAskarī, en 874. Celui-ci n'ayant apparemment pas laissé de fils, sa disparition entraîna une grande confusion dans les rangs de la communauté et l'apparition d'une douzaine de schismes. La thèse qui s'imposa tenait qu'al-ʿAskarī avait laissé un fils, Muḥammad, le douzième Imâm entré en occultation dès la mort de son père. C'est au moment où l'existence – incertaine d'un point de vue historique – d'un douzième Imâm est admise que le chiisme devient duodécimain, mais il ne le fut pas d'emblée, ni même immédiatement à la mort du onzième Imâm. D'autre part, si la lignée des douze Imâms paraît aujourd'hui évidente, elle n'allait certainement pas de soi de leur vivant, comme en atteste l'existence d'autres lignées et de nombreuses sectes de différents prétendants à l'imâmât. Au moins jusqu'à Ġaʿfar al-Šādiq (m.765), la lignée des descendants de Ḥusayn était en concurrence avec d'autres, issues du fils aîné de ʿAlī et Fāṭima, Ḥasan, par exemple. Le critère de l'ascendance fātimide n'était lui-même pas déterminant, puisque les Kaysanites reconnaissaient pour Imâms ʿAlī, les deux fils qu'il eut avec Fāṭima, et un troisième fils, d'une autre femme, Muḥammad Ibn al-Ḥanafiyya¹³. Si l'on inverse la perspective duodécimaine tardive, au profit d'une approche historique, le problème n'est donc plus, comme le souligne Marshall G.S. Hodgson dans un article majeur, de comprendre comment tant de chiites furent amenés à abandonner la lignée des douze imâms, mais plutôt de comprendre comment et pourquoi cette lignée a pu prendre l'avantage sur les autres, malgré leur nombre¹⁴.

Ce qui vaut pour la lignée vaut, *a fortiori*, pour les doctrines, d'autant qu'à partir de la seconde moitié du X^e siècle, après l'Occultation majeure (941) et l'arrivée au pouvoir des vizirs bouyides à Bagdad (945), le chiisme s'engage dans un processus de rationalisation théologique, et donc de mise à l'écart progressive d'un certain nombre de doctrines et traditions perçues comme irrationnelles ou « exagératrices », selon le vocabulaire des

¹³ Une révolte alide fut menée en son nom par al-Muḥtār (m.687), malgré son attitude quiétiste. Voir Buhl F., « Muḥammad Ibn al-Ḥanafiyya », *EI2* ; Hawting G.R., « Al-Mukhtār », *EI2*. Sur les Kaysanites, voir Halm H., *Le chiisme*, p.21-26 ; Madelung W. « Kaysāniyya », *EI2* ; et surtout : al-Qāḍī W., « The Development of the Term Ghulāt » ; ead., *Al-Kaysāniyya fī al-Tārīḥ wa al-Adab*.

¹⁴ Hodgson M.G.S., « How did the Early Shīʿa become Sectarian ? », p.9.

hérésiologues, c'est-à-dire hérétiques. Un exemple particulièrement éclairant est l'évolution de la notion de *'aql*, qui aux origines de l'imâmisme, avait un sens que M.A. Amir-Moezzi traduit par « hiéro-intelligence »¹⁵, et qui acquiert progressivement un sens plus rationalisant, sous l'influence, entre autres, de la pensée mu'tazilite. Plus largement, ce sont toutes les traditions de nature ésotérique et occulte qui sont passées sous silence. On doit à M.A. Amir-Moezzi plusieurs travaux sur cette question qui ont contribué à distinguer nettement la tradition ésotérique de l'imâmisme ancien et son évolution juridico-rationaliste postérieure¹⁶. Il s'est notamment appuyé sur les plus anciens recueils de hadîths imâmites, pour reconstituer l'imâmologie primitive, par-delà l'écran des théologiens chiites rationalistes. Ceci étant posé, il n'est plus possible désormais de se fier à ces derniers pour définir une « essence » du chiisme, contrairement à ce que fait H. Modarressi dans son livre, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam* ; M.A. Amir-Moezzi constate en effet que, malgré ses qualités, il aborde la diversité chiite des premiers siècles du point de vue du chiisme duodécimain officiel, tel qu'il se construira à partir du X^e siècle. H. Modarressi en vient ainsi à considérer les tendances ésotériques comme une contamination tardive (durant la première Occultation, à partir de 874) de la pure doctrine des Imâms, qu'il conçoit comme fondamentalement modérée et étrangère à tout extrémisme¹⁷.

Il est cependant vrai que dès la première Occultation, l'urgence de la situation avait déjà obligé les duodécimains à développer toute une littérature visant à se démarquer des courants « exagérateurs » et à les réfuter : celle des *Radd 'alā al-ġulāt (Réfutation des ġulāt)*¹⁸, des *Firaq* (répertoires des différentes sectes)¹⁹, des *Riġāl* (ouvrages prosopographiques, permettant de classer des personnalités chiites comme orthodoxes ou hétérodoxes), et bien sûr, celle des recueils de hadîths, puisque compiler des hadîths suppose une sélection, et donc une orientation théologique. Le chiisme fut alors le théâtre d'une lutte idéologique entre chiites exotéristes et ésotéristes, entre partisans des *sufarā'* et partisans des *abwāb*. Les

¹⁵ Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.15-33.

¹⁶ Sur cette rationalisation, voir notamment *Guide divin*, p.33-48 ; id. « Remarques sur les critères d'authenticité du hadîth », en particulier p.5-25 ; id. et Jambet C., *Qu'est-ce que le shī'isme ?*, p.181-194.

¹⁷ Voir la recension du livre de H. Modarressi par M.A. Amir-Moezzi, dans le *Bulletin Critique des Annales Islamologiques*, 14 (1997), p.53-57.

¹⁸ Voir al-Qādī W., « The Development of the Term Ghulāt », p.316-317., pour une liste d'auteurs chiites d'ouvrages portant ce titre. La plupart sont perdus.

¹⁹ Les plus connus étant al-Nawbaḥtī et al-Qummī, qui écrivaient au début du X^e siècle ; sur cette littérature, voir Madelung W., « Bemerkungen zur imamatischen Firaq-Literatur », en particulier p.40, à propos de Hišām b. al-Ḥakam (fin du VIII^e s.), probable source commune de ces deux hérésiologues.

sufarā' sont les quatre intermédiaires qui, d'après le chiisme duodécimain officiel, assurèrent le lien entre le douzième Imâm et ses fidèles entre la petite et la grande Occultation²⁰. Quant aux *abwāb*, il s'agit de disciples charismatiques des Imâms que les groupes *ġulāt* tenaient pour des initiés de rang supérieur et des « seuils » d'accès à la science des imâms. Selon les groupes, c'est tel ou tel disciple qui était mis en valeur comme *bāb* de l'imâm. Par exemple, selon les Nuṣayrites, Ğābir b. Yazīd al-Ğu'fī était le *bāb* de Ğa'far al-Şādiq, Abū al-Ḥaṭṭāb celui de Mūsā al-Kāzim, Mufaḍḍal al-Ğu'fī celui de 'Alī al-Riḍā, etc. Malgré la victoire historique des « chiites de l'exotérique », menés par des grandes familles chiites étroitement liées au pouvoir comme celle des Nawbaḥtī, il n'est pas du tout avéré qu'ils furent plus fidèles aux Imâms que les « chiites de l'ésotérique », ni que leur chiisme ait été moins légitime. La dimension initiatique devait être très présente dans les relations entre l'imâm et ses chiites, et si cela n'implique pas nécessairement la présence d'un *bāb*, il n'est cependant pas impossible que la hiérarchisation des fidèles ait conduit l'Imâm à désigner une forme de « garde rapprochée » faisant l'intermédiaire entre lui et la masse de ses disciples.

Quoiqu'il en soit, ces *abwāb* furent, suivant les cas, rejetés, ou au moins travestis ; ainsi de Mufaḍḍal al-Ğu'fī, transmetteur important de nombreux hadīths des cinquième et sixième imâms, mais aussi figure tutélaire de plusieurs courants *ġulāt* qui donna lieu à une véritable « tradition mufaḍḍalienne », magistralement étudiée par Heinz Halm²¹. Cette tradition trouva particulièrement à s'exprimer dans le nuṣayrisme, lieu par excellence de préservation des textes et doctrines du *ġuluww*, mais elle innerve l'ensemble du chiisme, et même l'ismaélisme, comme l'indique le *Kitāb al-Kaṣf* qui est en quelque sorte le chaînon manquant entre le *ġuluww* chiite et la doctrine ismaélienne fâtimide. Le chiisme orthodoxe lui-même ne pouvait se passer de telles figures, ne serait-ce que comme simples transmetteurs de hadīths, sans perdre toute substance et tout soutien dévotionnel. Selon Mushegh Asatryan, c'est la raison pour laquelle parmi les ouvrages attribués à Mufaḍḍal, certains appartiennent à la tendance ésotérique du chiisme, tandis que d'autres exposent une théologie strictement rationnelle et orthodoxe. Les plus anciens de ces livres consistent en effet en de longs exposés

²⁰ Cependant, cette version des faits a été mise en doute, notamment par V. Klemm, qui suggère que l'institution d'une sorte de députation de quatre « délégués » successifs du douzième Imâm est une construction tardive (elle n'apparaît nulle part avant Ibn Bābawayh, m. vers 991, c'est-à-dire plusieurs décennies après les deux Occultations). L'enjeu aurait été d'associer la grande et influente famille des Nawbaḥtī au prestige de l'imâmat ; le troisième « délégué » ou *saḥīr* était en effet un Nawbaḥtī qui aurait profité de la faveur du pouvoir pour se positionner comme l'unique délégué de l'Imâm. Il était d'ailleurs en correspondance avec les théologiens chiites de Qumm et répondait à leurs questions au nom de l'Imâm. Sur cette question, voir Klemm V., « The four *sufarā'* of the Twelfth Imām » ; id., « Islam in Iran. IX. The Deputies of Mahdī », *EIr*.

²¹ Halm H., « Das 'Buch der Schatten' », I et II.

de doctrines ésotériques et de cosmogonies complexes imprégnées de gnosticisme, tandis que les autres, plus tardifs, sont des exposés purement rationnels, imprégnés de science grecque. Cette dichotomie reflète la lutte entre chiisme ésotérique et chiisme rationaliste : M. Asatryan considère que l'attribution de traités rationalistes à Mufaḍḍal était un moyen de le ramener dans le giron de l'orthodoxie tout en le dépouillant de son ésotérisme sulfureux, considéré comme « exagérateur »²².

En quoi consistait l'« exagération » (*ḡuluww*) contre laquelle tentaient de se prémunir les « chiites du *zāhir* » ? Le terme vient des versets coraniques IV, 171 et V, 77 : « N'exagérez point dans votre religion. » Cependant, dans le Coran, la recommandation s'adresse aux « Gens du Livre », et dans le verset IV, 171, elle porte en particulier sur « l'exagération » dans le statut accordé à Jésus par les chrétiens, notamment dans la doctrine de la Trinité. Ce n'est pas le sens que retiendra la tradition islamique postérieure qui, d'une part, usera principalement de la notion contre des chiites jugés « exagérateurs », et qui, d'autre part, la comprendra en une variété de sens assez vagues mais dont le dénominateur commun serait le statut excessif accordé aux Imâms²³. Ainsi la lutte des « chiites de l'exotérique » est dirigée en premier lieu contre les adeptes du *tafwīd*, de l'idée que Dieu « confie » (*fawwāda*) ses pouvoirs aux imâms. En réalité, particulièrement pour ce qui concerne l'Irak, le *ḡuluww* se confond *de facto* avec le chiisme pour la période antérieure à la petite Occultation. Selon H. Halm, il fut alors « la forme absolue du chiisme »²⁴. En effet, un certain nombre de doctrines attribuées aux *ḡulāt* se retrouvent soit telles quelles, soit de façon atténuée, dans les anciens recueils canoniques de hadīths duodécimains²⁵.

Il semble que le premier des *ḡulāt* fut 'Abdallāh b. Saba' (I^{er}/VII^e siècle), qualifié ainsi en raison de son refus de considérer que 'Alī était mort, et de sa croyance en son retour triomphal en tant que Mahdī (*raġ'a*), après une période d'occultation (*ḡayba*). Comme on le sait, ces deux notions ont été par la suite intégrées dans le chiisme officiel, ce qui montre bien

²² Asatryan M., *Heresy and Rationalism*, p.305-306.

²³ Voir De Smet D., « Exagération », p.292-293.

²⁴ Halm H., « Das 'Buch der Schatten' », II, p.86.

²⁵ C'est la thèse de plusieurs travaux de M.A. Amir-Moezzi : le *Guide divin* dans son ensemble, ainsi que les chp. 3 à 6 de la *Religion discrète*, p.89-175 ; voir aussi id., *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, chp. 4 : « Avènement de la gnose. Une monographie sur la connaissance par al-Saffār al-Qummī », p.127-158 ; id., « Note sur deux traditions "hétérodoxes" imāmites ».

toute l'ambiguïté de l'accusation de *ġuluww* : en quoi consiste l'exagération des prétendus exagérateurs si leurs doctrines se trouvent telles quelles dans l'orthodoxie ? La *raġ'a* fut particulièrement en faveur chez les *ġulāt* où elle était comprise comme le retour historique d'un Mahdī pour « remplir la terre de justice comme elle avait été jusque là remplie d'injustice », selon la formule consacrée, et cela avant la Résurrection. Elle pouvait être conçue ou bien comme le retour d'un Imâm en occultation, ou bien comme sa résurrection proprement dite²⁶. Son succès tient sans doute pour une part à sa maniabilité politique : de nombreux mouvements ont ainsi proposé un espoir politique et terrestre aux chiites, persécutés par les Omeyyades puis trahis par les Abbassides. Dans plusieurs groupes, la *raġ'a* a accompagné une exégèse historicisante des versets coraniques se rapportant au Jour du Jugement : certains ont ainsi interprété le « Retour » (*ma'ād*) du Coran comme une *raġ'a*, c'est-à-dire comme une résurrection ou réapparition du Mahdī, avant la Résurrection proprement dite, celle de l'au-delà. On trouve le rapport des faits et dits du Mahdī lors de son retour dans plusieurs hadīths de recueils orthodoxes²⁷. Le traité I du *Kitāb al-Kašf* contient une tradition de ce type. Il est à noter que Ĝābir al-Ĝu'fī, disciple du cinquième imâm et suspect de *ġuluww*, est dit avoir été un promoteur de la *raġ'a*²⁸ ; son nom apparaît également dans le traité I (p.8).

Parmi les doctrines attribuées aux *ġulāt*, on note une tendance anthropomorphiste. Al-Muġīra b. Sa'īd²⁹ est ainsi dit avoir décrit Dieu sous les traits d'un homme. C'est contre ce genre de thèses qu'il faut comprendre les nombreux chapitres consacrés au *tawhīd* dans les recueils duodécimaines, et les ouvrages portant ce titre à l'instar du *Kitāb al-tawhīd* d'Ibn Bābawayh ; plusieurs hadīths mettent ainsi en scène l'Imâm affirmant la transcendance absolue de Dieu en réponse à une question qui tend à le soumettre aux limitations (notamment temporelles et spatiales) des créatures. Quant à la tendance à diviniser les Imâms, il semble qu'elle ait existé du vivant même de 'Alī ibn Abī Tālib, et qu'elle se soit perpétuée ensuite sous différentes formes. Peu à peu l'idée fut écartée ou atténuée, et si les hadīths

²⁶ Kohlberg E., « Radj'a », *EI2*.

²⁷ Voir l'étude consacrée à une telle tradition, rapportée par al-Maġlisī, par Turner C., « The "Tradition of Mufaḍḍal" and the Doctrine of the Raj'a ».

²⁸ Madelung W., « Djabir al-Dju'fī », *EI2*.

²⁹ Disciple d'al-Bāqir jusqu'à la mort de ce dernier en 735, il fut à la tête d'une révolte chiite à Kūfa en 737. Il se proclama imâm guidant vers le Mahdī qu'il identifiait au hassanide al-Nafs al-Zakiyya (m.762), et attribuait un statut divin aux imâms. Il semble avoir décrit Dieu de façon anthropomorphique et avoir professé la création des hommes sous forme d'ombres (*azilla*), en commençant par Muḥammad et 'Alī. Voir Madelung W., « Muġhīriyya », *EI2* ; Tucker W.F., *Mahdis and Millenarians*, p.52-70.

duodécimains portent encore des traces de telles croyances (dans les prênes mystiques de ‘Alī par exemple)³⁰, elles ne se sont conservées telles quelles que dans des courants comme le nuṣayrisme ou, plus tard, le druzisme.

La tendance à diviniser les Imâms va de pair avec une doctrine de la métempsycose (*nash*), ou « métemphotose », selon l’expression proposée par M.A. Amir-Moezzi pour rendre compte de la transmigration de la lumière d’Imâm en Imâm³¹. Les Noms et Attributs de Dieu s’épiphanisent ainsi dans une succession d’Imâms. Un certain docétisme, lui aussi prisé chez les *gūlāt*, s’attache à cette idée d’une manifestation d’une nature divine, le *lāhūt*, sous formes lumineuses successives correspondant à la succession des Imâms ; ces derniers ne sont pas sujets à la mort, ni aux besoins normaux des humains pourvus d’un corps, car leur nature divine est revêtue d’un corps subtil, ou « glorieux », et non d’un corps matériel³². Là encore, il s’agit d’une doctrine tendant à diviniser l’Imâm. On la trouve sous une forme atténuée dans les chiismes « policés », qu’il s’agisse de l’imâmisme duodécimain ou de l’ismaélisme. Les orthodoxies chiites, si elles ne divinisent pas l’Imâm, doivent cependant justifier son statut prééminent, et se trouvent alors obligées d’intégrer un certain nombre d’éléments qui, classiquement, étaient employés comme preuves de la divinité de l’Imâm, mais en les coupant de leur originel. Ainsi, l’idée de transmigration, de métempsycose sera-t-elle atténuée en une simple transmission initiatique, dont on rend éventuellement compte par des métaphores lumineuses, mais sans que la lumière ne soit conçue comme l’essence même de l’Imâm.

L’idée de réincarnation peut également concerner d’autres personnes que les Imâms : soit leurs disciples qui, de réincarnation en réincarnation, affinent en quelque sorte leur essence, soit leurs ennemis, qui, selon une conception dualiste, sont les représentants d’un Mal ontologique antérieur à la création des hommes et opposé de toute éternité au Bien. C’est ainsi qu’Abū Bakr et ‘Umar sont dits être cachés sous les traits des ennemis des prophètes antérieurs (Pharaon typiquement, mais aussi les adversaires anonymes de Noé, etc.). Par ailleurs, les ennemis des Imâms se réincarnent pour leur part en animaux (singes, chiens, porcs, renards...) : cette métamorphose dans une forme inférieure porte le nom de *mash*. Du *Kitāb al-Haft* aux recueils duodécimains, le *mash* passe d’une doctrine de la réincarnation à celle d’un châtement dans l’au-delà ; c’est également le cas dans le *Kitāb al-Kaṣf* qui écarte visiblement l’interprétation réincarnationniste du terme, sans l’évoquer toutefois, au profit

³⁰ Voir Amir-Moezzi M.A., *Religion Discrète*, chp.3 : « Remarques sur la divinité de l’imâm ».

³¹ Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.109.

³² Sur le docétisme des *gūlāt*, voir notamment Corbin H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, p.116-131 ; De Smet D., « Crucifixion » ; id., « Les racines docétistes de l’imâmologie shi’ite ».

d'une interprétation eschatologique.

Enfin, l'antinomisme est considéré comme une thèse caractéristique des *ḡulāt*. Abū al-Ḥaṭṭāb³³ aurait ainsi eu un enseignement licencieux, autorisant à ses fidèles la fornication, la sodomie, le vol, l'alcool, et leur permettant d'abandonner les devoirs religieux prescrits au commun des musulmans (la prière, l'aumône, le jeûne, le pèlerinage). Les obligations rituelles étaient en effet interprétées comme étant des hommes dont il fallait rechercher « l'amitié » (*walāya*) et les péchés comme des hommes dont il fallait se dissocier (*tabarra'a*)³⁴. S'appuyant sur le verset IV, 28 : « Dieu veut alléger vos [obligations] », les *ḥaṭṭābiyya* auraient prétendu qu'Abū al-Ḥaṭṭāb était leur allègement, et que celui qui connaissait le Prophète ou l'Imâm pouvait faire ce qu'il voulait³⁵. Selon Abū Maṣṣūr al-'Iḡlī³⁶, autre figure du *ḡuluww*, les devoirs religieux devaient être compris comme symbolisant des personnes (*ašḥāṣ*) historiques, amies ou ennemies de Dieu, et la religion consiste à les reconnaître pour ce qu'elles sont. L'interprétation qui se trouve dans le traité V du *Kitāb al-Kaṣf* et qui entend le pèlerinage comme le fait de rejoindre l'Imâm du temps est un exemple d'une interprétation « personnalisée » des prescriptions religieuses. Il reste difficile d'évaluer si le fait de donner un tel sens ésotérique à des prescriptions exotériques allait systématiquement de pair avec l'abandon de ces dernières ; il peut s'agir d'une accusation des hérésiologues visant à disqualifier certains mouvements comme non-islamiques, mais cette position paraît attestée dans certains textes *ḡulāt*³⁷. Dans le *Kitāb al-Kaṣf*, c'est une doctrine très orthodoxe qui est exposée à cet égard : « Tant que coexistent l'esprit et le corps, la connaissance et l'action sont toutes deux des devoirs. » (p.112). Mais le fait même que l'auteur ait éprouvé le besoin d'exprimer avec force cette idée manifeste bien une volonté de se démarquer des *ḡulāt*.

Les caractéristiques principales du *ḡuluww* sont donc le fait de diviniser l'Imâm et la

³³ Sur Abū al-Ḥaṭṭāb et les *ḥaṭṭābiyya*, voir Lewis B., « Abu'l-Ḥaṭṭāb », *EI2* ; Madelung, W., « Ḥaṭṭābiyya », *EI2* ; Halm H., *Die islamische Gnosis*, p.199-217 ; Amir-Moezzi M.A., « Ḥaṭṭābiyya », *EI2*.

³⁴ D'après le couple chiite classique *walāya/barā'a*, qui sera abordé dans le commentaire du traité I.

³⁵ Al-Nawbaḥḥī, *Firaq al-Šī'a*, p.38-39, 59 ; al-Qummī, *Maqālāt*, p.51-53, 81.

³⁶ Disciple d'al-Bāqir originaire de la région de Kūfa, il se proclama son successeur. Il assurait qu'il s'était élevé dans les cieux et qu'il avait vu Dieu. Il prétendit détenir l'exégèse (*ta'wīl*) de la révélation (*tanzīl*) apportée par Muḥammad, et avait recours à l'interprétation symbolique du Coran. Voir Halm H., *Die islamische Gnosis*, p.86-89 ; Madelung W., « Maṣṣūriyya », *EI2* ; Tucker W.F., *Mahdis and Millenarians*, p.71-87.

³⁷ Ainsi dans le *Kitāb al-Miṭāl wa-l-Šūra*, attribué à Muḥammad b. Nuṣayr, fondateur du nuṣayrisme ; voir Asatryan M., *Controversies in Formative Shi'i Islam*, p.95 ; sur la question de l'antinomisme et de l'interprétation métaphorique des prescriptions religieuses, voir aussi *ibid.*, p.93-96, 157-161. Nous aborderons cette question dans le commentaire du traité V.

croyance en une incarnation (*ḥulūl*) divine dans sa personne, la croyance en la réincarnation sous ses diverses modalités, et l'antinomisme. L'antinomisme peut sembler un bon critère pour distinguer les hérétiques des orthodoxes, mais s'il a sans doute existé des sectes antinomistes, rien n'assure que toutes celles qui en ont été accusées l'aient vraiment été. Quant aux deux autres aspects, on les retrouve dans les littératures chiïtes orthodoxes mais amputées de leurs aspects les plus choquants. Il est difficile de tracer une nette ligne de démarcation entre une thèse *ḡulāt* et une thèse orthodoxe, cette dernière ressemblant souvent à une thèse hérétique policée *a posteriori*, donc tirée du système au sein duquel elle faisait pleinement sens pour être intégrée à un système où elle n'est plus entendue que métaphoriquement. Le lecteur a ainsi souvent le sentiment que dans les textes orthodoxes ou tendant à l'orthodoxie, l'essentiel n'est pas dit. Nous avons abordé brièvement l'exemple de la métamorphose animale, présente dans les recueils duodécimains, mais coupée de la cosmogonie dans laquelle elle s'insère, tandis qu'on retrouve des traces de cette cosmogonie dans d'autres textes isolés : les « ombres » primordiales du *Kitāb al-Ḥaḡf* apparaissent en effet dans plusieurs hadīths duodécimains³⁸. La métamorphose est aussi présente dans le *Kitāb al-Kaḡf* mais entendue en un sens seulement métaphorique. Dans le *Kitāb al-Kaḡf*, on est constamment confronté à des fragments de hadīths, des morceaux de doctrines, un vocabulaire appartenant manifestement à la tradition *ḡulāt* et réinterprétés en un sens plus consensuel. Ce sens plus consensuel est-il le fruit d'une évolution sincère de la doctrine, ou en est-il l'aspect extérieur et exotérique ?

En effet, la centralité de la *taqiyya* dans le chiïsme complique les choses : si « la Règle de Dieu c'est la garde du Secret [i.e. la *taqiyya*] », et si « celui qui ne garde pas le Secret est dépourvu de Foi »³⁹, il reste à distinguer ce qui, dans les prises de position des chiïtes, relève de la *taqiyya* ou non. On peut estimer que les théologiens rationalistes étaient convaincus de la fausseté des doctrines irrationnelles à propos des imāms. Mais on peut parfaitement considérer que le chiïsme rationnel, loin de s'opposer au chiïsme ésotérique, le cache et le protège de façon à en devenir l'aspect exotérique. Les débats entre rationalistes et ésotéristes ont perduré dans le chiïsme, mais les ésotéristes pouvaient toujours considérer que l'approche rationnelle était celle qu'il fallait tenir en public pour cacher ses croyances profondes.

Le problème se pose également en ce qui concerne les Imāms eux-mêmes : on sait que certains disciples furent publiquement désavoués par leur Imām. Faut-il entendre ces

³⁸ Voir par ex. les hadīths cités par Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.81 ss.

³⁹ Hadīths cités dans Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.311.

excommunications comme relevant de la *taqiyya* et considérer que les *ḡulāt* ne furent pas rejetés pour les doctrines qu'ils professaient, mais parce qu'ils les professaient publiquement et sans l'autorisation de l'Imâm ?⁴⁰ C'est en tout cas ce qu'allèguent les *ḡulāt*. Abū al-Ḥaṭṭāb semble avoir été le premier à employer le couple de termes *nāṭiq/ṣāmit* qui recouvre l'idée qu'il y a, à toute époque, deux prophètes, l'un parlant, l'autre silencieux : de même que Muḥammad avait son « silencieux », ʿAlī, Ğaʿfar al-Ṣādiq avait Abū al-Ḥaṭṭāb⁴¹. Prenant en compte cette qualité de « silencieux », les partisans d'Abū al-Ḥaṭṭāb pouvaient parfaitement interpréter l'opprobre jeté par l'Imâm comme une bénédiction et une investiture, en vertu d'une application peut-être excessive de la *taqiyya*⁴².

La notion de *ḡuluww* doit donc être maniée avec une grande prudence. En premier lieu, et à l'exception peut-être de l'antinomisme, les thèses considérées comme caractéristiques de « l'exagération » ne sont pas fondamentalement opposées à ce qu'on trouve dans les recueils de hadīths les plus anciens – et elles sont même parfois intégrées telles quelles, à l'instar de la *raġʿa*, thèse typique du *ḡuluww* au premier siècle de l'islam⁴³, et devenue tout à fait orthodoxe après la grande Occultation. Ensuite, l'importance de la *taqiyya* dans le chiisme peut influencer sur la propension à condamner publiquement ou à exposer de façon incomplète des doctrines auxquelles on adhère secrètement. Enfin, il s'agit d'une catégorie polémique destinée à saper l'influence des partisans des *abwāb* au profit d'une classe chiite dirigeante qui accède au pouvoir dès 945, grâce aux vizirs bouyides. En poursuivant cette piste politique, on s'aperçoit aussi que d'autres thèses considérées comme exagératrices, mais moins emblématiques du *ḡuluww*, semblent avoir été écartées pour des raisons plus diplomatiques que théologiques. Ainsi la thèse chiite de la falsification du Coran fut écartée par l'orthodoxie duodécimaine rationalisante, et la raison est manifestement le souci d'adopter une position plus consensuelle vis-à-vis des sunnites⁴⁴. Dans le même ordre d'idées, certains *ḡulāt* semblent n'avoir été

⁴⁰ Voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.313-316 ; id., *Religion discrète*, p.166-168, où est notamment cité, d'après le *Kitāb al-Ġayba* d'al-Nuʿmānī, le hadīth suivant, attribué à Ğaʿfar al-Ṣādiq : « Il arrive que je prodigue l'enseignement à quelqu'un ; ensuite il me quitte et le rapporte exactement comme il l'a entendu de ma bouche. A cause de cela, je déclare qu'il est licite de le maudire et de se dissocier de lui. »

⁴¹ al-Qummī, *Maqālāt*, p.51 ; Madelung, W., « *Khattābiyya* », *EI2*.

⁴² « Excessive » parce que le principe de la *taqiyya* n'implique pas nécessairement une lecture binaire où tout propos d'un Imâm devrait systématiquement être compris en un sens ésotérique strictement opposé au sens exotérique : l'exégèse ésotérique ne peut uniquement consister à faire dire commodément aux paroles et aux textes l'exact contraire de ce qu'ils disent en apparence.

⁴³ Voir al-Qāḍī W., « The Development of the Term Ghulāt », p.300.

⁴⁴ Sur le « Coran des imâms », voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.200-227 ; id., *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, chp. 2 : « Recensions coranique et tendances politiques. Al-Sayyārī et son Livre de la Révélation

qualifiés ainsi qu'en raison de leur activisme politique et des révoltes qu'ils ont menées. Mais dans la mesure où les mouvements révolutionnaires s'appuyaient souvent sur des doctrines *ḡulāt*, il n'est pas toujours évident de séparer le *ḡuluww* politique du *ḡuluww* théologique. On peut toutefois considérer avec M. Hodgson que les *ḡulāt* représentèrent « une tendance nettement spéculative à l'intérieur de l'orientation politique générale du chiisme », ces spéculations formant « un réservoir d'idées où beaucoup de mouvements chiites puisèrent une grande partie de leur inspiration »⁴⁵.

2. La *da'wa* ismaélienne et ses racines

a. Les racines

L'ismaélisme tient son nom d'un fils de Ğa'far al-Šādiq, Ismā'īl. Il s'enracine donc, au moins nominalement, dans un contexte intellectuellement foisonnant. Comme le résume M.A. Amir-Moezzi, Ğa'far al-Šādiq était « un grand savant entouré d'un cercle de disciples venus de tous horizons notamment des milieux gnostiques, manichéens, judéo-chrétiens et chrétiens, sans parler du corpus de sentences qui lui sont attribuées dans toutes sortes de genres littéraires et qui contient un très grand nombre d'enseignements enracinés dans les traditions mystiques et spirituelles tardo-antiques, de la théologie néoplatonicienne aux sciences occultes, notamment l'alchimie, de l'hermétisme au néopythagorisme, de l'herméneutique ésotérique à l'anthropologie mystique »⁴⁶. Toutes ces influences se sont cristallisées sur celui qui fut sans doute l'un des Imâms chiites les plus charismatiques, si l'on en croit le nombre écrasant de hadîths qui lui sont attribués dans les recueils duodécimains, mais aussi la grande variété de mouvements et courants, chiites ou non, se revendiquant de son héritage. En effet, l'influence de Ğa'far al-Šādiq a dépassé le cadre chiite, puisque les sunnites le reconnaissent comme un transmetteur de hadîth, et que les soufis lui attribuent un commentaire mystique du Coran – plusieurs confréries font également remonter leur *silsila* à 'Alī ibn Abī Ṭālib par son

et de la Falsification », p.63-100 ; id. et Kohlberg E., *Revelation and Falsification*. Sur la progressive acceptation chiite de la Vulgate 'uṭmanienne, voir plus particulièrement Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.43-44, 222-224 ; id., *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p.86-88. Plus largement, le *Guide divin* est largement consacré à la démonstration d'une censure progressive des hadîths et doctrines jugées « irrationnelles » ou « exagératrices » dans les corpus chiites anciens, dès Ibn Bābawayh ; voir en particulier id., *Guide divin*, p.33-48. Sur cette censure, voir aussi Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p.39-45.

⁴⁵ Hodgson M.G.S., « *Ḡulāt* », *EI2*.

⁴⁶ Amir-Moezzi M.A., « Les cinq esprits de l'homme divin », p.309.

intermédiaire. Il est également considéré comme un personnage important des sciences occultes islamiques⁴⁷, notamment l'alchimie : il apparaît à plusieurs reprises dans le corpus alchimique de Ğābir b. Ḥayyān comme le maître de ce dernier⁴⁸. Il fut, à n'en pas douter, un homme exceptionnel qui laissa une forte impression sur ses contemporains.

Cela ne suffit pas, cependant, à expliquer son succès. Dans son article déjà évoqué, Hodgson recherche les éléments qui ont rendu le chiisme « *sectarian* », entendant par là que le chiisme se constitue comme une communauté distincte, pourvue de doctrines propres et réunie sous l'autorité d'un imâm reconnu par tous. Selon lui, la communauté chiite ne prend de contours nets qu'avec la figure de Ğa'far al-Şādiq, alors que le chiisme n'était jusque là qu'un vague sentiment d'attachement aux Ahl al-Bayt. Heinz Halm estime d'ailleurs qu'il est possible que les quatrième et cinquième Imâms n'aient été comptés dans la lignée des Imâms qu'après coup⁴⁹. M. Hodgson expose pour sa part trois concepts qui ont, selon lui, contribué à renforcer l'autorité de Ğa'far al-Şādiq : le *naşş*, désignation explicite et publique par l'imâm de son successeur ; le *'ilm*, la connaissance dont se prévalent les imâms et qui prend avec Ğa'far « *a special sacredness and became a unique gift inherited from imâm to imâm* »⁵⁰ ; et enfin, ce que Hodgson nomme une « *protective discipline* »⁵¹, l'Imâm imposant à ses disciples de ne pas parler en son nom sans son autorisation. Ces trois concepts sont des outils qui relèvent bel et bien du processus de constitution, sinon d'une orthodoxie proprement dite, du moins d'une théologie propre. Ğa'far al-Şādiq apparaît comme le premier pas déterminant

⁴⁷ Voir Fahd T., *La divination arabe*, index *s.n.* Ğa'far aş-Şādiq ; De Smet D., « Ja'far al-Şādeq : VI. Esoteric sciences », *EIr*.

⁴⁸ Kraus P., *Jābir Ibn Ḥayyān*, index *s.n.* Ja'far al-Şādiq ; Lory P., *Alchimie et mystique*, index *s.n.* Ja'far al-Şādiq.

⁴⁹ Halm H., *Le chiisme*, p.36.

⁵⁰ Hodgson M.G.S., « How did the Early Shī'a become Sectarian ? », p.11.

⁵¹ Expression qui n'est pas sans rappeler celle d'E. Kohlberg, distinguant une « *prudential taqiyya* » d'une *taqiyya* liée à la nature même de la gnose, ésotérique donc réservée à une élite et préservée de la masse. Voir Kohlberg E., « Taqiyya in Shī'i Theology and Religion », p.345-380. On notera que l'auteur semble considérer qu'il y a une succession chronologique de ces deux *taqiyya*-s (« *What began as a prudential reaction was elevated into a tenet of faith* », p.378), ce qui est discutable. Dans la phrase suivante, il rappelle d'ailleurs lui-même que l'idée d'une gnose réservée à une élite est commune aux religions ésotériques. Il ne paraît donc pas nécessaire de faire précéder chronologiquement la *taqiyya* gnostique de la *taqiyya* tactique. Voir aussi Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, n.680 p.310, qui rappelle que « non seulement les deux aspects sont liés, mais [la *taqiyya* « non-tactique »] est de loin [la] plus important[e] doctrinalement » ; id., *Religion discrète*, p.13, où l'auteur suggère que la dualité de la *taqiyya* recouvre la dualité plus fondamentale entre ésotérisme et exotérisme, la *taqiyya* tactique étant le sens apparent de la *taqiyya* ésotérique. En contexte ismaélien, où politique et ésotérisme sont étroitement liés, De Smet D., « La taqiyya et le jeûne de Ramadan », p.359, estime que la distinction proposée par E. Kohlberg n'est pas « adéquate ». Sur cette distinction, voir aussi De Smet D., « La pratique de *taqiyya* », p.152-156.

dans la construction d'une pensée chiite.

Mais il ne s'agit que d'un premier pas : la mort de Ğa'far al-Şādiq en 765 fut suivie de plusieurs schismes, ce qui montre bien que ces concepts n'ont pas entraîné immédiatement une stabilisation du chiisme en tant que « secte » (au sens de Hodgson). Ğa'far al-Şādiq avait désigné son fils Ismā'īl comme successeur, selon le principe du *naşş*, mais Ismā'īl mourut avant son père. Si les chiites duodécimains affirment que Ğa'far al-Şādiq reporta ensuite l'investiture sur Mūsā al-Kāzim⁵², la confusion qui suivit la mort de Ğa'far montre que ce *naşş*, pour peu qu'il ait effectivement eu lieu, fut loin de remporter immédiatement l'adhésion de tous. En effet, selon les hérésiologues al-Nawbaḥṭī et al-Qummī, on compte au moins six courants post-ğa'farites⁵³ :

- les *nāwūsiyya*, du nom d'un certain al-Nāwūs, professaient que Ğa'far al-Şādiq n'était pas mort et qu'il réapparaîtrait comme Mahdī

- les « Ismaéliens purs » (*al-ismā'īliyya al-ḥālisa*) niaient qu'Ismā'īl fût mort avant son père et affirmaient qu'il s'agissait en réalité d'un stratagème de Ğa'far al-Şādiq qui craignait pour la sécurité de son fils. Ils professaient qu'Ismā'īl ne mourrait pas tant qu'il ne posséderait pas la terre, car il était le Qā'im. Puisque Ğa'far al-Şādiq avait désigné Ismā'īl comme son successeur et que, en tant qu'Imâm, il ne pouvait dire que la vérité, la prétendue mort d'Ismā'īl ne pouvait justifier de reporter l'imâmât sur un autre.

- les *mubārakiyya* – qui, selon nos deux hérésiologues, tenaient leur nom d'un certain Mubārak, *mawlā* d'Ismā'īl – reconnaissaient qu'Ismā'īl était mort avant son père. Mais ils prétendaient que Ğa'far al-Şādiq avait alors reporté l'investiture sur Muḥammad b. Ismā'īl, et qu'il avait parfaitement raison de le faire, puisque l'imâmât ne se transmet pas de frère en frère – exception faite de sa transmission de Ḥasan à Ḥusayn. Ainsi, 'Abdallah al-Aftaḥ et Mūsā al-Kāzim, les frères d'Ismā'īl, n'avaient pas plus de droit à l'imâmât que n'en avait le troisième fils de 'Alī, Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, après Ḥusayn. Né vers 738, Muḥammad b. Ismā'īl était le descendant mâle le plus âgé de Ğa'far al-Şādiq, son grand-père, lorsque son oncle 'Abdallah al-Aftaḥ mourut en 766. Cela peut expliquer en partie qu'il ait pu sembler plus légitime que son oncle Mūsā al-Kāzim, plus jeune de huit ans.

- le quatrième groupe – nommé *al-samaṭiyya* d'après l'un de ses chefs, Yaḥyā b. Abī al-

⁵² Voir les références données par Daftary F., *The Ismailis*, n.3 p.545.

⁵³ Al-Nawbaḥṭī, *Firaq al-Şī'a*, p.57-67 ; al-Qummī, *Maqālāt*, p.79-89. A noter qu'Ibn al-Hayṭam, dans son *Kitāb al-Munāẓarāt*, en répertorie bien davantage, bien qu'il prétende n'en citer que quatre, car les partisans d'Ismā'īl sont eux-mêmes subdivisés en plusieurs groupes ; voir Madelung W. et Walker P.E., *Advent of the Fatimids*, p.90-92 (texte arabe p.35-36).

Samīṭ – reconnaissait pour Imâm un autre fils de Ğa‘far al-Şādiq, Muḥammad.

- les *faḥḥiyya* reconnaissaient pour Imâm ‘Abdallah al-Afṭah, l’aîné des fils de Ğa‘far al-Şādiq à la mort de ce dernier. Mais il ne survécut à son père que soixante-dix jours et mourut sans laisser de fils, de sorte que la majorité de ses partisans se rallia au dernier groupe.

- le dernier groupe reconnaissait pour Imâm Mūsā al-Kāzim, considéré comme le septième imâm selon les chiites duodécimains.

Dans cette énumération, c’est à la suite de l’exposé sur les *mubārakiyya* que l’on trouve le plus long développement. Ce qui suit en rapporte les éléments les plus notables⁵⁴ : les « ismaéliens purs » sont d’abord identifiés aux *ḥaṭṭābiyya*, dont l’hérésiarque était Abū al-Ḥaṭṭāb, et affirment qu’une part de ces derniers rejoignit Muḥammad b. Ismā‘īl après la mort d’Abū al-Ḥaṭṭāb⁵⁵, qui aurait eu lieu autour de 755. Les *ḥaṭṭābiyya* ayant investi la mosquée de Kūfa, ils y auraient diffusé secrètement leur enseignement⁵⁶. Le gouverneur de Kūfa aurait appris qu’ils autorisaient des choses interdites, c’est-à-dire qu’ils professaient un enseignement licencieux (*aẓharū al-ibāḥāt*), et prétendaient qu’Abū al-Ḥaṭṭāb était un prophète. Rassemblés à la mosquée de Kūfa en vue, semble-t-il, de fomenter une révolte, ils furent massacrés par le gouverneur. Abū al-Ḥaṭṭāb fut crucifié, décapité ; sa tête fut exposée à la porte de Bagdad durant trois jours avant d’être brûlée. Les *ḥaṭṭābiyya* auraient alors prétendu qu’Abū al-Ḥaṭṭāb était devenu un ange. Les partisans d’Abū al-Ḥaṭṭāb se dispersèrent en plusieurs groupes.

L’un d’entre eux affirmait que l’âme de Ğa‘far al-Şādiq était passée dans Abū al-Ḥaṭṭāb, puis, après l’occultation de ce dernier et sa transformation en ange, dans Muḥammad b. Ismā‘īl et sa descendance – sur laquelle nous n’avons malheureusement pas plus de détails. Des rangs des *mubārakiyya* seraient issus ceux qui sont appelés les Qarmates. Les Qarmates étaient initialement des *mubārakiyya* qui se seraient séparés de leur groupe d’origine ; ils considéraient Muḥammad b. Ismā‘īl comme le Mahdī et le Qā’im.

« Pour eux, *qā’im* signifiait qu’il reviendrait avec un Message et une Loi nouveaux (*risāla wa šarī‘a ġadīda*), abolissant la Loi de Muḥammad. Muḥammad b. Ismā‘īl était de

⁵⁴ Al-Nawbaḥṭī, *Firaq al-Şī‘a*, 58-64 ; al-Qummī, *Maqālāt*, p.81-86.

⁵⁵ Al-Nawbaḥṭī, *Firaq al-Şī‘a*, p.58-59, 60 ; al-Qummī, *Maqālāt*, p.81, 83.

⁵⁶ Al-Qummī, *Maqālāt*, p.81 : *kānū yad‘ūn ilā amrihim sirran*.

« ceux qui sont doués de résolution » (*ūlū al-azm*)⁵⁷, qui sont selon eux Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muḥammad, ‘Alī et Muḥammad b. Ismā‘īl, de la même façon que les cieux sont sept, que les terres sont sept. Le corps de l’homme [se divise en] sept : ses yeux, ses oreilles, son nez, et sa bouche, qui contient sa langue, de même que sa poitrine contient son cœur ; ainsi sont les Imāms, et leur cœur est Muḥammad b. Ismā‘īl. En ce qui concerne l’abolition de la Loi de Muḥammad et son remplacement, ils s’appuient sur des traditions qu’ils rapportent d’après Abū ‘Abd Allāh Ğa‘far b. Muḥammad, qui aurait déclaré : « Quand viendra notre Qā’im, vous connaîtrez le Coran de nouveau », et : « L’islam a commencé étranger, et reviendra étranger comme il a commencé. Heureux soient les étrangers », et d’autres traditions du Qā’im de ce type. Dieu a octroyé le Paradis d’Adam à Muḥammad b. Ismā‘īl, ce qui entraîne selon eux la licence des choses interdites (...) Muḥammad b. Ismā‘īl est le sceau des prophètes dont a parlé Dieu dans Son Livre (...) Ils prétendent que toutes les choses que Dieu a prescrites à ses serviteurs et que Son Prophète a établies ont un exotérique et un ésotérique. »

La question des liens entre Abū al-Ḥaṭṭāb et les tous premiers ismaéliens se pose depuis longtemps, en particulier en raison de ces rapports hérésiologiques. Mais comme le remarque W. Madelung, « la doctrine de l’ismaélisme « ressemble peu à l’enseignement spécifique de la *Khattābiyya* primitive ou de la *Mukhammisa*, et, d’une manière générale, elle rejette Abū al-*Khattāb* »⁵⁸. C’est plutôt le nuṣayrisme qui a préservé et intégré ouvertement – pour autant qu’une secte ésotérique agisse ouvertement – une part des enseignements de la *ḥattābiyya*, et a donné à Abū al-Ḥaṭṭāb un rang éminent, celui de *bāb* du septième Imām, Mūsā al-Kāzīm.

Mais, d’une part, le *Kitāb al-Kaṣf* – en particulier dans le traité I, mais aussi dans plusieurs passages des traités III et V où l’on perçoit une forme de dialogue avec les thèses *ḡulāt* – illustre précisément le fait que l’ismaélisme n’est pas absolument sans rapport avec l’héritage *ḥattābite*, y compris lorsqu’il le réfute. Le *Kitāb al-Kaṣf* illustre ainsi, comme nous le verrons, le fait qu’une part des enseignements *ḡulāt* de la tradition pré-nuṣayrite a fourni la matière d’un ismaélisme naissant. On ne peut certes établir de filiation intellectuelle nette et directe entre les nombreux mouvements du chiisme ancien et l’ismaélisme, mais il est évident que ce dernier naît dans un environnement intellectuel marqué par ce *ḡuluww* qui fut « la forme originelle du chiisme »⁵⁹, avant la formation des chiismes officiels duodécimain et

⁵⁷ Sur les *ūlū al-azm* dans l’ismaélisme et les implications du fait d’y compter Adam ou non, voir De Smet D., « Adam, premier prophète et législateur ? ».

⁵⁸ Madelung, W., « *Khattābiyya* », *EI2*.

⁵⁹ Halm H., « Die Mufaddal-Tradition », II, p.86.

ismaélien fâtimide. En effet, le terreau sur lequel se forme le proto-ismaélisme se trouve lié à la figure de Ğa‘far al-Şādiq à deux titres : en premier lieu, si l’on sait peu de choses d’Ismā‘īl, on peut affirmer que son entourage et lui-même ne pouvaient être étrangers au foisonnement de sectes ésotériques autour de Ğa‘far al-Şādiq et se réclamant de lui. L’ismaélisme prend clairement ses racines dans ce grouillement spéculatif, même s’il cherche par la suite à s’en démarquer – le fait qu’il veuille s’en démarquer est d’ailleurs un indice de sa proximité initiale avec les courants *ġulāt*. En second lieu, il est probable que le massacre d’Abū al-Ḥaṭṭāb et de ses partisans ait eu pour origine une tentative de révolte de leur part. Si tel était bien le cas, on peut estimer raisonnablement que cette agitation politico-mystique – dont on ignore malheureusement la nature exacte – a quelque rapport avec la trahison des espoirs chiites suscités par la révolution abbasside, d’une part, et le quiétisme politique résolu de Ğa‘far al-Şādiq, d’autre part. D’une certaine manière, l’ismaélisme est un héritier d’Abū al-Ḥaṭṭāb au sens où, comme lui, il refuse d’abandonner l’idée d’un chiisme politique. Mais encore une fois, établir ces liens, ce n’est pas établir une filiation. L’ismaélisme n’est pas issu de la *ḥaṭṭābiyya* ; il est issu d’un environnement sur lequel la *ḥaṭṭābiyya* a laissé son empreinte intellectuelle et politique.

b. La *da‘wa* clandestine

S.M. Stern avait soulevé le problème de l’homonymie des sectes « ismaéliennes » évoquées par les hérésiologues, d’une part, et de cette organisation hiérarchisée envoyant des missionnaires révolutionnaires, qui apparaît soudainement un siècle plus tard, celle que nous nommons « ismaélisme » au sens le plus courant, d’autre part. Donner le même nom à ces deux phénomènes, c’est supposer l’évidence d’une continuité historique entre eux ; or c’est précisément cette continuité qui ne se laisse pas saisir⁶⁰. Le manque de sources datant des débuts de la *da‘wa* ismaélienne, due, sans doute pour une bonne part, à sa nature clandestine, complique davantage les choses. Il est cependant possible de reconstruire quelques éléments de l’histoire pré-fâtimide de la *da‘wa* par différentes sources postérieures, la principale étant l’*Ifṭitāḥ al-da‘wa* du juriste fâtimide al-Qāḍī al-Nu‘mān.

L’histoire de la *da‘wa* ismaélienne paraît remonter à la prédication d’un certain ‘Abd Allāh, surnommé al-Akbar par ses descendants fâtimides. S’il y a consensus des sources, tant internes qu’externes, sur ce point, ainsi que sur son apparition dans la bourgade de ‘Askar

⁶⁰ Stern S.M., « Ismā‘īlis and Qarmāṭians », p.290-291.

Mukram, dans le Ḥūzistān, l'identité de ce personnage est au cœur de la querelle sur la généalogie des Fâtimides. Forcé de fuir 'Askar Mukram en raison de sa prédication – dont on ignore le contenu puisque la description qu'en fait Ibn Rizām est évidemment polémique (athéisme, enseignement licencieux, fourberie...) – 'Abd Allāh al-Akbar séjourne à Baṣra, puis fuit à nouveau et s'installe comme marchand à Salamiya en Syrie, d'où il commence à envoyer des missionnaires en Irak et en Iran prêcher la venue du Mahdī. Salamiya sera le centre de l'organisation ismaélienne jusqu'à ce que 'Abd Allāh al-Mahdī quitte la ville pour l'Afrique du nord où il fondera le califat fâtimide. Profitant d'une politique de colonisation mise en place par les Abbassides, 'Abd Allāh al-Akbar obtient à Salamiya un terrain pour exercer son activité officielle de commerçant. C'est là tout ce que l'on sait de sa vie, hormis le fait qu'il laissa deux fils, Aḥmad et Ibrāhīm⁶¹.

De son fils qui prit sa succession à la tête de l'organisation, Aḥmad, on ne sait presque rien, sinon qu'il eut lui aussi deux fils, al-Ḥusayn et Muḥammad. C'est apparemment sous la direction de ce dernier, le plus jeune des deux, que l'activité souterraine de la *da'wa* commença à porter ses fruits. N'ayant pas de fils, Muḥammad b. Aḥmad, surnommé Abū al-Šalaḡlaḡ, désigna comme successeur son neveu, Sa'īd, le fils d'al-Ḥusayn, et le futur fondateur de la dynastie fâtimide, 'Abd Allāh al-Mahdī⁶².

Il n'est pas nécessaire de s'appesantir sur les progrès de la *da'wa* et les aventures des différents missionnaires⁶³. Disons cependant quelques mots de deux des plus importants d'entre eux, qui ont quelque rapport avec l'histoire du *Kitāb al-Kašf*: Ibn Ḥawšab Maṣṣūr al-Yaman et Abū 'Abd Allāh al-Šī'ī.

Ibn Ḥawšab, le père de Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, était un chiite irakien de Kūfa désemparé par l'occultation de l'Imâm en 874. Lors d'un pèlerinage à la Mecque, il fit la rencontre de mystérieux personnages qui le subjuguèrent par leur connaissance ésotérique du Coran, tout en lui faisant miroiter une rencontre avec « l'Imâm du temps ». Ayant intégré la *da'wa*, il fut envoyé au Yémen en 881 par Muḥammad Abū al-Šalaḡlaḡ, accompagné d'un autre *dā'ī*, plus jeune et d'origine yéménite, 'Alī ibn al-Faḡl. Sa mission était d'y fonder un *dār al-hiḡra*, une « demeure d'émigration », sur le modèle de la communauté fondée par le Prophète lorsqu'il quitta la Mecque pour Médine. Il s'agissait en fait d'un territoire soumis à

⁶¹ Sur 'Abd Allāh al-Akbar, voir Halm H., *The Empire of the Mahdi*, p.5-14.

⁶² *Ibid.*, p.14-15.

⁶³ On se reportera aux exposés très complets de Halm H., *The Empire of the Mahdi*, en particulier p.22-57 ; Daftary F., *The Ismailis*, p.58-116.

l'autorité de Salamiya et se préparant à la venue du Mahdī. Le succès d'Ibn Ḥawšab, qui parvint à prendre plusieurs forteresses, lui valut le surnom de Manṣūr al-Yaman, « l'Assisté (par Dieu) dans la conquête du Yémen »⁶⁴.

Quant à Abū 'Abd Allāh al-Šī'ī, l'artisan de la fondation du califat fâtimide en Ifrīqiya, il fut envoyé par Ibn Ḥawšab à la Mecque, où il rencontra les berbères Kutāma. Rentré avec eux dans les montagnes de la Petite Kabylie en 280/893, il s'y établit et recruta plusieurs chefs berbères et autres notables, qui se convertirent à l'ismaélisme. Sa mission n'alla cependant pas sans heurts, et connut de nombreuses péripéties. En premier lieu, il se heurta à la résistance d'autres chefs Kutāma. Ce n'est qu'à partir de 289/902 qu'il se confronta au pouvoir des Aġlabides, la dynastie locale d'émirs arabes, qui était au pouvoir depuis l'an 800. Ce n'est qu'après plusieurs batailles victorieuses que les Aġlabides abandonnèrent d'abord Raqqāda, où Abū 'Abd Allāh fit son entrée en 296/909, puis Qayrawān. Abū 'Abd Allāh put alors organiser un gouvernement en vue de faire venir 'Abd Allāh al-Mahdī⁶⁵.

c. Le problème de la généalogie fâtimide

La revendication par les Fâtimides d'une ascendance alide fut contestée quasiment dès la fondation de leur califat. Selon les Fâtimides, le fondateur de la secte ismaélienne, 'Abd Allāh al-Akbar, est le fils de Muḥammad b. Ismā'īl. Leurs adversaires diffusèrent la thèse selon laquelle il était en réalité le fils d'un certain Maymūn al-Qaddāḥ, membre de la secte chrétienne des Bardésanites, le but étant de présenter le mouvement ismaélien comme une secte non-islamique et hérétique. C'est apparemment Ibn Rizām, qui écrit dans la première moitié du X^e siècle, qui fut le premier à émettre cette thèse, largement reprise par plusieurs auteurs ensuite, puis, à l'époque moderne, par les premiers chercheurs à s'intéresser à l'ismaélisme (Silvestre de Sacy, M.J. de Goeje).

En 1940, le travail de Bernard Lewis sur les origines de l'ismaélisme tentait de démontrer la justesse de l'origine qaddaḥide des Fâtimides⁶⁶. Il s'appuyait en premier lieu sur la notion de paternité spirituelle ou initiatique, courante dans les sectes ésotériques comme celle des ismaéliens, des nuṣayrites ou des druzes, pour suggérer que la transmission de

⁶⁴ Sur Ibn Ḥawšab, voir Halm, H., « Die *Sīrat Ibn Ḥawšab* » ; Madelung, W., « Manṣūr al-Yaman », *EI2*.

⁶⁵ Sur Abū 'Abd Allāh al-Šī'ī, la source principale est l'*Ifītāḥ al-da'wa* du Qādī al-Nu'mān. Voir Dachraoui F., *Le califat fâtimide au Maghreb*, p.58-132 ; Walker P.E., « Abū 'Abdallāh al-Shī'ī », *EI3*.

⁶⁶ Lewis B., *Origins of Ismā'īlism*, p.44-75.

l'imâmât entre Muḥammad b. Ismā'il et 'Abd Allāh al-Mahdī ne s'était pas faite de père en fils, mais de maître à disciple, la filiation initiatique étant plus importante que la filiation biologique. En second lieu, il rappelait la thèse druze, qui reprend à son compte la conception des adversaires des Fâtimides selon laquelle 'Abd Allāh al-Mahdī serait un qaddāhīde ; les Druzes considèrent en effet qu'al-Mahdī n'était que le « voile suprême » du second calife fâtimide Al-Qā'im bi-Amr Allāh, celui-ci étant le « Seigneur » al-Hākīm ayant revêtu une apparence humaine⁶⁷. Enfin, dans la tradition ismaélienne yéménite, le *Ġāyat al-mawālīd* d'al-Ḥaṭṭāb (m. 533/1138) développe également la thèse selon laquelle al-Qā'im n'était pas le fils d'al-Mahdī⁶⁸. Voulant prendre en considération ces éléments, B. Lewis eut recours à la distinction ismaélienne tardive entre un Imâm « intérimaire », dépositaire de l'imâmât à titre provisoire, le *mustawda'*, et l'Imâm réel et authentique, *mustaqarr*. Il construisit alors deux lignées d'Imâms, dont l'une, celle des Imâms *mustawda'* aboutit à 'Abd Allāh al-Mahdī, et dont l'autre, celle des Imâms *mustaqarr*, aboutit à Al-Qā'im bi-Amr Allāh. L'imâmât serait ainsi revenu à son légitime détenteur sous son règne.

Cette thèse a été généralement écartée par les chercheurs depuis lors. Wladimir Ivanow a ainsi montré qu'il avait bien existé un Maymūn al-Qaddāh et son fils 'Abd Allāh, deux chiites du VIII^e siècle, mais qu'il était chronologiquement impossible qu'ils eussent un rapport avec le fondateur supposé de la secte ismaélienne⁶⁹, ce qui exclut définitivement, selon H. Halm, la thèse de l'origine « qaddāhīde » des Fâtimides⁷⁰. W. Madelung a également réfuté la thèse de Lewis, considérant qu'il n'y avait pas de raison suffisante de douter de la filiation entre les deux premiers califes⁷¹.

Sans doute les Fâtimides avaient-ils prêté le flanc à ces attaques sur leurs origines : d'abord, parce qu'ils avaient fondé leur légitimité sur leur généalogie, en appuyant leur droit à l'imâmât sur leur ascendance alide. En second lieu, les explications confuses de 'Abd Allāh al-Mahdī ne pouvaient qu'inspirer la suspicion. Dans une lettre à la communauté yéménite, conservée par Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman dans son *Kitāb al-Farā'id wa Ḥudūd al-Dīn*⁷²,

⁶⁷ Voir Madelung W., « Das Imamāt... », p.75-76 ; Hamdani A. et De Blois F., « A Re-examination of al-Mahdī's Letter », p.197-199 ; De Smet D., *Épîtres sacrées des Druzes*, p.63, n.272 p.63, n.164 p.163.

⁶⁸ Voir aussi Madelung W., « Das Imamāt... », p.77 ss. ; Hamdani A. et De Blois F., « A Re-examination of al-Mahdī's Letter », p.189-190.

⁶⁹ Ivanow W., *The Alleged Founder of Ismailism*.

⁷⁰ Halm H., *The Empire of the Mahdī*, p.8.

⁷¹ Madelung W., « Das Imamāt... », p.73-80.

⁷² Ed.et trad. anglaise dans Hamdani H.F., *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*. Voir aussi Hamdani A. et De Blois F., « A Re-examination of al-Mahdī's Letter », p.175-178.

‘Abd Allāh al-Mahdī prétendait descendre du fils aîné de Ğa‘far al-Šādiq, ‘Abd Allāh al-Afṭah en ligne directe, bien que son prédécesseur à la tête de la *da‘wa* fût son oncle, Muḥammad b. Aḥmad, ce dernier descendant pour sa part de Muḥammad b. Ismā‘īl. Cette lettre ne manque pas de susciter l’étonnement. ‘Abd Allāh al-Mahdī y reconnaît en effet que la *da‘wa* clandestine avait été menée au nom de Muḥammad b. Ismā‘īl, mais il explique de façon peu convaincante que c’était là un malentendu, et que c’est en fait à la lignée issue de ‘Abd Allāh al-Afṭah que revient l’imāmat. La lettre paraît dans l’ensemble maladroite, au mieux. Elle semble tellement dénuée de tout sens politique, que A. Hamdani et F. de Blois, dans leur article commun, considèrent ce trait, c’est-à-dire l’absence apparente d’avantage à se réclamer de ‘Abd Allāh al-Afṭah plutôt que de Muḥammad b. Ismā‘īl, comme un signe de l’authenticité de la revendication abdallahide de ‘Abd Allāh al-Mahdī⁷³.

Quoiqu’il en soit, ses successeurs se firent très allusifs sur la question, avant la fixation d’une généalogie officielle dont la première trace apparaît sous le règne Al-‘Azīz, le cinquième calife fātimide. Selon cette nouvelle généalogie, les Fātimides descendent bien de Muḥammad b. Ismā‘īl, et ce en ligne directe ; l’imāmat ne passe pas par Muḥammad b. Aḥmad, l’oncle de ‘Abd Allāh al-Mahdī, mais par le père de ce dernier, al-Ḥusayn⁷⁴.

En 1983, A. Hamdani et F. de Blois émirent une hypothèse permettant de sauvegarder l’ascendance alide des Fātimides tout en conservant l’idée que ‘Abd Allāh al-Mahdī était bien issu de ‘Abd Allāh al-Afṭah, et non de Muḥammad b. Ismā‘īl. Al-Qā‘im bi-Amr Allāh aurait été à la fois le descendant de ‘Abd Allāh al-Afṭah par son père, ‘Abd Allāh al-Mahdī, et de Muḥammad b. Ismā‘īl par sa mère, qui était la fille de Muḥammad b. Aḥmad, lui-même un descendant de Muḥammad b. Ismā‘īl⁷⁵.

Heinz Halm considère pour sa part que l’hypothèse qaddaḥide doit être définitivement écartée, mais n’adopte pas pour autant l’hypothèse alide, faisant confiance aux généalogistes de l’époque : d’après eux, ‘Abd Allāh al-Afṭah n’avait pas laissé d’enfants. Quant aux descendants de Muḥammad b. Ismā‘īl, ils étaient bien connus et les Fātimides n’en faisaient pas partie. H. Halm remarque également que la constance des attaques sur la généalogie des Fātimides est un indice non négligeable : « Le refus unanime de l’ascendance alide des Fatimides doit être pris au sérieux. Rendons-nous compte combien de prétendants alides (...) ont revendiqué l’imamat, le califat ou bien le rang du Mahdī, mais bien qu’on ait contesté leur

⁷³ Hamdani A. et De Blois F., « A Re-Examination of al-Mahdi’s letter », p.197.

⁷⁴ Madelung W., « Das Imamāt... », p.86 ss ; Hamdani A. et De Blois F., « A Re-Examination of al-Mahdi’s letter », p.186 ss ; Halm H., « Les Fatimides à Sālamya », p.136-137.

⁷⁵ Hamdani A. et De Blois F., « A Re-Examination of al-Mahdi’s letter ».

droit et leur titre, jamais on n'a essayé de nier leur origine alide, s'ils y avaient droit. »⁷⁶ H. Halm propose donc deux hypothèses alternatives. La première se fonde sur une information rapportée par le chroniqueur al-Sūlī (m.946) : selon lui, 'Abd Allāh al-Akbar était le fils d'un hérétique exécuté sous le règne du calife abbasside al-Mahdī (775-785), Sālim b. Sindān, issu de la tribu arabe des Bāhila. Ledit Sindān, qui n'était probablement pas le grand-père de 'Abd Allāh, mais un ancêtre plus éloigné, était quant à lui chef de la police de Kūfa⁷⁷. « Cette généalogie remonterait donc aux milieux des ghulāt de Koufa »⁷⁸. Selon la seconde hypothèse, c'est peut-être l'identité sous laquelle s'était présenté 'Abd Allāh al-Akbar à Baṣra, puis à Salamiya qui serait la bonne. D'après Aḥū Muḥsin, lorsque 'Abd Allāh al-Akbar arriva à Baṣra, il se présenta chez des clients de la famille de 'Aqīl ibn Abī Ṭālib, le frère de 'Alī ibn Abī Ṭālib, et leur déclara : « Je suis un descendant de 'Aqīl et un missionnaire de Muḥammad b. Ismā'īl »⁷⁹. Et c'est ensuite en tant que 'aqilide qu'il exerce son activité de commerçant à Salamiya. Cela ne clôt pas la question, mais les arguments qui amènent Heinz Halm à rechercher une autre possibilité que les généalogies qaddahide et alide sont assez convaincants.

d. Les débuts du califat fātimide

En 899, à la mort du chef de la *da'wa*, Muḥammad Abū al-Šalaḡlaḡ, qui s'était apparemment présenté jusque là comme le représentant, la « Preuve » (*ḥuḡḡa*) de l'Imām, c'est son neveu 'Alī (ou Sa'īd, qui doit être son pseudonyme) qui lui succéda. Il prétendit alors être le Mahdī attendu, ce qui n'alla pas sans troubler les missionnaires de la *da'wa*. Parmi les plus importants d'entre eux, Ibn Ḥawšab (Yémen) et Abū 'Abd Allāh al-Šī'ī (Ifīrīqiya) admirèrent cette réforme de la doctrine. Mais 'Abdān (Irak), al-Ġannābī (côte est de la péninsule arabe), et le compagnon d'Ibn Ḥawšab, 'Alī ibn al-Faḍl, refusèrent de reconnaître 'Abd Allāh al-Mahdī et continuèrent à attendre le retour de Muḥammad b. Ismā'īl. La *da'wa* yéménite ne survécut pas à ses dissensions, et l'on verra plus loin ce qu'il advint à la mort d'Ibn Ḥawšab (vers 915). Quant à la *da'wa* de l'Arabie orientale, elle prit son indépendance, et malgré les efforts diplomatiques en ce sens, ne reconnut jamais le calife

⁷⁶ Halm H., « Les Fatimides à Salamiya », p.137.

⁷⁷ Halm H., « Les Fatimides à Salamiya », p.140-141 ; id., *The Empire of the Mahdi*, p.8-9.

⁷⁸ Halm H., *Le chiisme*, p.175.

⁷⁹ Halm H., « Les Fatimides à Salamiya », p.139-141 ; id., *The Empire of the Mahdi*, p.10-11.

fâtimide comme Imâm. Elle donna lieu à un État, celui des Qarmates, du nom d'un des fondateurs de la *da'wa* irakienne, Ḥamdān Qarmaṭ, beau-frère de 'Abdān.

Un *dā'ī* trop zélé de Syrie mit ses troupes bédouines en mouvement et parvint à fonder un éphémère État mahdiste. Mais en 903, ses hommes furent vaincus par les Abbassides, ce qui mit fin à l'expérience. Demeuré caché durant cette période et attendant l'issue des événements, 'Abd Allāh al-Mahdī était désormais contraint à la fuite. Il choisit de rejoindre ses partisans au Maghreb. En 909, Kairouan, ville sunnite de l'Ifrīqiyyā, est prise par Abū 'Abd Allāh al-Šī'ī. Quelques mois plus tard, en janvier 910, al-Mahdī fait son entrée triomphale à Raqqāda et est officiellement proclamé calife.

Dès son intronisation, al-Mahdī manifeste sa volonté de gouverner seul, et le principal artisan de la fondation du califat, Abū 'Abd Allāh al-Šī'ī, est relégué au second plan. A cette déception politique s'ajouta la déception spirituelle : attendu comme le personnage central d'événements eschatologiques, al-Mahdī se montrait incapable d'accomplir de quelconques miracles. Son goût pour le faste et le luxe choquait même le très sobre et très ascétique Abū 'Abd Allāh, qui reprocha au nouveau calife de corrompre les mœurs austères des guerriers Kutāma ; encouragé par son frère Abū al-'Abbās, qui avait lui aussi des fonctions importantes dans la *da'wa*, Abū 'Abd Allāh commençait à douter de la qualité de celui qui se présentait – et qu'il avait lui-même présenté aux Kutāma – comme le Mahdī. Une conspiration s'établit avec plusieurs chefs Kutāma. 'Abd Allāh al-Mahdī en eu vent ; devançant Abū 'Abd Allāh, il le fit assassiner, ainsi que ses complices, en février 911.⁸⁰

L'exécution d'Abū 'Abd Allāh al-Šī'ī ne manqua pas de susciter des mécontentements et des remous. Une partie des Kutāma – apparemment imprégnée de thèses messianiques puisqu'elle croyait qu'Abū 'Abd Allāh al-Šī'ī était toujours vivant – porta à sa tête un certain Kādū b. Mu'ārik al-Māwaṭī et se révolta contre 'Abd Allāh al-Mahdī en 912, un an après l'exécution d'Abū 'Abd Allāh. Leur chef aurait prétendu être un prophète et un Mahdī ; il aurait créé une nouvelle religion et rendu licite des pratiques sexuelles réprouvées et « d'autres choses interdites », semant la confusion⁸¹. C'est à cette occasion que 'Abd Allāh al-Mahdī aurait officiellement désigné son successeur. Déjà, en donnant à son fils le nom même du Prophète, Muḥammad b. 'Abd Allāh, al-Mahdī tentait de détourner sur lui les espoirs messianiques suscités par la *da'wa*. Placé à la tête de l'armée, Abū al-Qāsim Muḥammad b.

⁸⁰ Sur la conspiration d'Abū 'Abd Allāh, voir Dachraoui F., *Le califat fatimide au Maghreb*, p.127-132 ; Halm H., *The Empire of the Mahdi*, p.159-168.

⁸¹ Haji H., *Founding the Fatimid State*, p.227 ; Dachraoui F., *Le califat fatimide au Maghreb*, p.134-135 ; Halm H., *The Empire of the Mahdi*, p.172-174.

‘Abd Allāh, fut chargé d’écraser la révolte. Sa mission se vit couronnée de succès puisqu’il fit prisonniers le faux Mahdī et ses lieutenants ; ils furent ensuite exécutés publiquement à Raqqāda⁸².

On voit à ces exemples que le califat fâtimide fut fortement agité à ses débuts, miné par des révoltes et des revirements. Cela peut expliquer les nombreuses allusions du *Kitāb al-Kašf* à « ceux qui ont connu la vérité » et qui pourtant s’en détournent. Cela explique aussi la nécessité constante de justifier le règne fâtimide, menacé de toutes parts, tant par les révoltes intérieures, que par les ennemis omeyyades à l’ouest et abbassides à l’est. A la mort d’al-Mahdī, en 934, al-Qā’im lui succéda. Il était aux affaires depuis une vingtaine d’années, et avait acquis une expérience politique aussi bien que militaire (pour avoir notamment mené plusieurs campagnes infructueuses en Egypte). C’est à la fin de son règne qu’éclate une révolte, menée par le kharijite Abū Yazīd, qui manqua conduire la califat à sa perte. Lorsqu’al-Qā’im mourut (946), son fils et successeur cacha la nouvelle et ne se déclara officiellement calife qu’après la défaite Abū Yazīd. Le califat était désormais installé, et sera ensuite consolidé sous le règne d’al-Mu‘izz (953-975), dont les généraux réussissent enfin à occuper l’Egypte, en ligne de mire depuis plusieurs années⁸³.

e. Quelques éléments sur l’ismaélisme tayyibite

C’est par deux schismes successifs au sein de la *da‘wa* fâtimide que se constituèrent les branches de l’ismaélisme qui survivent jusqu’à nos jours.

A la mort du huitième calife fâtimide, al-Mustanşir bi-Llāh, en 1094, les droits de son successeur légitime Nizār, le fils aîné d’al-Mustanşir, furent déniés par la cour fâtimide au profit un autre fils d’al-Mustanşir : al-Musta‘lī. La rébellion de Nizār fut écrasée et lui-même exécuté. De ses partisans est issue la branche nizarite de l’ismaélisme, qui prospéra en Iran et en Syrie, et qui donna lieu à la secte des « Assassins »⁸⁴.

En 1130, le calife al-Āmir, le fils d’al-Musta‘lī, fut assassiné par un nizarite, et sa succession donna lieu à un nouveau schisme. Son fils al-Ṭayyib, qui aurait dû lui succéder,

⁸² Halm H., *The Empire of the Mahdi*, p.173-174.

⁸³ Pour un résumé des débuts du califat fâtimide, voir Halm H., *Le chiisme*, p.182-185. Pour un récit plus détaillé, voir Dachraoui F., *Le califat fatimide au Maghreb* ; Halm H., *The Empire of the Mahdi*. Sur la doctrine de l’imamat sous les premiers fâtimides, voir l’article de référence de Madelung W., « Das Imamāt... ».

⁸⁴ Sur la légende noire des ismaéliens, voir Daftary F., *Légendes des Assassins. Mythes sur les ismaéliens*. Sur le destin de la branche nizarite, voir le résumé de Halm H., *Le chiisme*, p.195-203, et l’exposé plus complet de Daftary F., *The Ismailis*, p.301-504.

n'avait que huit mois, et disparut mystérieusement, sans doute assassiné. C'est un cousin d'al-Āmir qui fut alors désigné calife sous le nom d'al-Hāfīz, en contradiction avec la tradition selon laquelle l'imāmat se transmet de père en fils. La reine yéménite al-Sayyida al-'Arwa, issue de la dynastie des Sulayhides, vassale des Fātimides depuis sa fondation 1038, prit alors son indépendance vis-à-vis du Caire fātimide, demeurant fidèle à l'Imām al-Ṭayyib, conçu dès lors comme un Imām occulté⁸⁵.

Si, sur le plan politique, la *da'wa* yéménite ṭayyibite s'était affranchie des Fātimides, elle connut sur le plan intellectuel une véritable renaissance largement appuyée sur les grands auteurs de la période fātimide, en particulier Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, al-Kirmānī et al-Mu'ayyad. Malgré quelques travaux d'importance sur cette tradition méconnue⁸⁶, la pensée ṭayyibite est encore riche de textes inexplorés. Elle s'inscrit généralement dans la tradition de l'ismaélisme modéré fātimide et s'appuie sur les élaborations cosmologiques d'al-Kirmānī. Mais dans le même temps, on y assiste à la résurgence de thèmes gnostiques, assimilables au *ḡuluww*, qui avaient été écarté par l'ismaélisme fātimide : « le caractère divin de l'imam, l'orgueil du démiurge, la chute de l'âme dans la matière, sa purification graduelle par la gnose salvatrice dispensée par l'imam et la transmigration des âmes »⁸⁷.

En 1591, la *da'wa* ṭayyibite connut un nouveau schisme qui entraîna une division entre les communautés ismaéliennes yéménite et indienne, jusque là soumises à l'autorité d'un *dā'ī* unique. A la mort du 26^{ème} *dā'ī muṭlaq*, les Indiens furent sous l'autorité du *dā'ī* Dāwūd b. Quṭbšāh, qui fonda donc la branche *dāwūdiyya*, tandis que les Yéménites reconnurent le *dā'ī* Sulaymān al-Hindī, à l'origine de la branche *sulaymāniyya*⁸⁸. C'est par la *dāwūdiyya* que le *Kitāb al-Kaṣf* est parvenu jusqu'à nous, comme nous le verrons.

⁸⁵ Sur le schisme ṭayyibite, voir Stern S.M., « The Succession to the Fatimid Imam Al-Āmir » ; Daftary F., *The Ismailis*, p.246-248, 261 ss.

⁸⁶ Voir notamment Strothmann R., *Gnosis-Texte der Ismailiten* ; Corbin H., « Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne » ; id., « De la gnose antique à la gnose ismaélienne » ; id., *Histoire de la philosophie islamique*, p.122-139 (où l'auteur aborde cependant la doctrine ismaélienne en mêlant des doctrines de périodes et d'auteurs distincts) ; id., *Trilogie ismaélienne*, p.167-253. D. De Smet a consacré plusieurs travaux importants aux ṭayyibites : voir De Smet D., « Éléments chrétiens dans l'ismaélisme yéménite » ; id., « *Perfectio prima - perfectio secunda*, ou les vicissitudes d'une notion » ; id., « Une femme musulmane ministre de Dieu sur terre? » ; id., « La valorisation du féminin dans l'ismaélisme ṭayyibite » ; id., « Scarabées, scorpions, cloportes... » ; id., *La philosophie ismaélienne*, index s.v. Tayyibites, etc.

⁸⁷ De Smet D., *La philosophie ismaélienne*, p.20. Pour un exposé général des orientations de la pensée ṭayyibite et du « problème de la gnose ṭayyibite », voir id., « Éléments chrétiens dans l'ismaélisme yéménite ». Voir aussi Daftary F., *The Ismailis*, p.269-276.

⁸⁸ Sur l'histoire et les évolutions de la *da'wa* ṭayyibite en général, voir Halm H., *Le chiïsme*, p.203-211 ; Daftary F., *The Ismailis*, p.246-300.

II. LA TRANSMISSION ET L'ATTRIBUTION du *KITĀB AL-KAŠF*

Le *Kitāb al-Kašf* est un recueil de six traités. Il est attribué à Ğa'far b. Mašūr al-Yaman, auteur du X^e siècle, par la tradition manuscrite, ainsi que par quelques rares attestations dans d'autres œuvres. Dans les deux cas, les sources sont fort tardives. Il n'y a cependant pas de raison décisive permettant de douter que le noyau originel date approximativement de la seconde moitié du IX^e siècle et du début du X^eme. Plusieurs éléments montrent en effet qu'il représente un état de la doctrine ismaélienne antérieure à la fondation de la dynastie fâtimide, et qu'il fut remanié ensuite, probablement à l'époque d'al-Qā'im bi-Amr Allāh, le second calife fâtimide, qui régna de 332/934 à 334/946, et qui est mentionné dans le cinquième traité (p.103). Mais le texte a connu une troisième vie, pour ainsi dire, après ses vies pré-fâtimide puis fâtimide, à l'époque ṭayyibite. On sait que l'on doit aux ṭayyibites la transmission de nombreux textes fâtimides, qu'ils ont abondamment copiés, cités, commentés, et le *Kitāb al-Kašf* s'est apparemment trouvé pris dans ce mouvement, d'une façon ou d'une autre. Il y a donc trois étapes majeures dans l'histoire de ce texte :

- 1) Période pré-fâtimide, celle de la rédaction des textes : les textes dont le recueil paraît être une recomposition fâtimide appartiennent une tradition ismaélienne encore très marquée par ses origines *ġulāt*, ce qui explique que l'on puisse dresser de nombreux parallèles entre le *Kitāb al-Kašf* et la littérature nuṣayrite ou pré-nuṣayrite.
- 2) Période fâtimide, celle d'un remaniement : il est probable que le recueil a été composé à ce moment, peut-être sous la direction de Ğa'far b. Mašūr al-Yaman ou par lui.
- 3) Période *ṭayyibite*, celle de la transmission.

1. La transmission ṭayyibite

Le *Kitāb al-Kašf* nous est parvenu par l'intermédiaire des ṭayyibites du Yémen, comme l'indiquent aussi bien la tradition manuscrite que les rares attestations du texte dans la littérature ismaélienne, ces dernières appartenant toutes à la tradition ṭayyibite.

a. Manuscrits et éditions

Seuls deux manuscrits du *Kašf* nous sont parvenus. Il s'agit des deux manuscrits employés par Rudolf Strothmann pour son édition en 1952. En voici la description :

- Manuscrit A : Conservé à la Staatsbibliothek de Berlin depuis 1928, sous le code Or. add. Oct. 2768, il comporte 163 feuillets, et 11 lignes par page. L'écriture est claire et soignée. L'encre rouge est employée pour certains mots (notamment ceux en alphabet secret). La copie est datée du 28 Muḥarram 1135 (8 novembre 1722). Strothmann n'a pu lire le nom du copiste mais fait tout de même une proposition, qui correspond à ce que nous avons pu déchiffrer et que nous transcrivons ci-dessous. Contrairement au manuscrit B, le colophon n'indique pas le nom du *dā'ī* sous l'autorité duquel a été effectuée la copie. Voici la traduction du colophon :

« Achevé le 28 du mois de muḥarram, de l'année 1135 avec l'aide de Dieu, le Roi, le Très-Haut, copié par son misérable et humble serviteur, nécessiteux du Pardon de Dieu, de son Convocateur et de l'Ami Yasir b. Mawlā Luṭf Allāh, en presque 167 feuilles, 1400 lignes (*bayt*), chaque ligne comprenant cinquante lettres. »⁸⁹

- Manuscrit B : Conservé à l'Université de Bombay sous le code Fyz 21, ce qui indique qu'il est issu de la collection Fyzee⁹⁰, il comporte 130 feuillets, et environ 15 lignes par page. L'écriture en est peu soignée et hâtive, d'où de nombreuses erreurs grammaticales, orthographiques ou dues au remplacement de termes par d'autres. La copie est datée du 20 Dū al-ḥiġġa 1130 (14 novembre 1718), et a été effectuée par 'Abd al-Raḥīm b. Ṭayyib Ḥān, sous l'autorité du « *dā'ī al-du'āt* en Inde, dans le Sind et au Yémen, notre maître Badr al-Dīn al-Šayḥ Ismā'īl Ġī »⁹¹. Voici la traduction du colophon, nettement plus long que celui du manuscrit A :

« Copié par le serviteur faible, misérable et humble, serviteur des serviteurs, 'Abd al-Raḥīm b. Ṭayyib Ḥān. J'ai lu ce livre et l'ai fait sceller par notre maître Badr al-Dīn al-Šayḥ Ismā'īl Ġī b. Salīl, notre maître Saḫī al-Dīn al-Šayḥ Adam. Que Dieu allonge sa vie et la lumière de sa Convocation, au nom de Muḥammad et de sa famille, les purs – que Dieu prie sur eux tous.

⁸⁹ Comme on le voit, il y a un écart de quatre feuillets entre le décompte de Strothmann et celui du copiste.

⁹⁰ Goriawala M., *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection*, n°21 p.15. L'auteur indique cependant que le nom du copiste n'est pas donné dans le manuscrit, ce qui est manifestement une erreur. Il existe, dans la même collection, et sous le n°22, un autre manuscrit du *Kitāb al-Kašf*, mais selon Goriawala, il s'agit de celui que Strothmann a envoyé à l'imprimeur car il comprend des notes de bas de page et une introduction.

⁹¹ *Dā'ī dāwūdī* indien, mort en 1150/1737. 1718 est l'année de la mort de son prédécesseur, Nūr Muḥammad Nūr al-Dīn b. Mūsā Kalīm al-Dīn, donc de sa prise de fonction. Voir Daftary F., *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, n°38 p.511, qui le mentionne sous le nom de Ismā'īl Badr al-Dīn b. Shaykh Ādam Ṣaḫī al-Dīn.

Loué soit Dieu, l'Unique, le Pardonneur, le Créateur de la nuit et du jour, le Créateur des cieux, de la terre et des mers, le Créateur des troupeaux, des oiseaux et des arbres, qui dispense à la Création toutes les couleurs et tous les fruits. Notre maître, le Convocateurs des convocateurs en Inde, dans le Sind et au Yémen, notre maître Badr al-Dīn al-Šayḥ Ismā'īl Ğī, doué de longanimité, de science et de puissance, nous a accordé la certitude (*al-yaqīn*) ; doué d'éloquence et de noblesse, il nous a accordé l'Esprit fidèle, le chemin du salut, le moyen pour les créatures d'être sauvées de la matière pour rejoindre la Demeure de la pureté, au plus haut de 'Iliyyīn (LXXXIII, 18), au nom de notre maître Muḥammad et de toute sa famille.

J'ai terminé ce livre à la date du 20 du glorieux mois de dū al-ḥiġġa, l'année 1130 de l'hégire du prophète choisi Muḥammad. Que Dieu prie sur notre maître Muḥammad l'Envoyé de Dieu, et sur sa famille, les purs. »

On constate que les deux manuscrits sont fort tardifs relativement à l'époque supposée de la composition du recueil (celle des débuts de la dynastie fātimide) puisqu'il datent du début du XVIII^e siècle. Bien que le manuscrit A soit postérieur au manuscrit B, ce dernier n'est pas le modèle du premier. Le manuscrit B, très fautif, contient en effet des erreurs que ne contient pas le manuscrit A. Cependant, il est aussi des cas où les deux manuscrits transmettent des erreurs similaires (que l'on reconnaît pour telles par comparaison avec d'autres sources, ismaéliennes ou duodécimaines), ce qui laisse penser, sinon qu'ils ont le même modèle, du moins qu'ils appartiennent à la même tradition manuscrite. Le manuscrit A est le plus fiable, et c'est d'ailleurs essentiellement sur celui-là que Strothmann appuie son édition.

Celle-ci a d'ailleurs été publiée sans l'*imprimatur* de Strothmann⁹², comme l'indique une note manuscrite de Henry Corbin sur la page de garde de son exemplaire personnel⁹³. Dans l'édition du *Kitāb al-Haft wa al-azilla* publiée par Muṣṭafā Ġālib, ce dernier donne les fac-similés (d'assez mauvaise qualité) de trois lettres en français que lui a adressées R. Strothmann. Elles ne sont malheureusement pas datées, mais dans la troisième, on lit ceci :

« Mon très cher collègue, je suis heureux d'avoir reçu votre correspondance (?).

⁹² Dans la mesure où Strothmann désavoue l'édition de 1952, on ne peut, à proprement parler, la lui attribuer. Cependant, nous ferons tout de même référence à « l'édition de Strothmann » – notamment dans les notes de la traduction – par commodité.

⁹³ « Edition provisoire sans 'Imprimatur' ». Je remercie M. Christian Jambet de m'avoir fourni cette information.

Vous me demandez le كتاب الكشف. J'ai vous envoyé (*sic*) par poste (...) une copie, mais contre mon gré ; l'édition a beaucoup de غلطات et fautes typographiques. J'avais envoyé mon manuscrit à Islamic Research Association en 1939. Il a été imprimé à Bombay, Le Caire et Calcutta et édité en 1952 sans que j'aie eu l'occasion de lire les épreuves ! »

Une réédition du texte s'imposerait donc, à la lumière notamment des résultats de la présente étude. Ce travail doit toutefois être réservé à une éventuelle publication ultérieure : nous avons préféré privilégier ici l'étude du contenu de l'ouvrage à une réédition, qui serait certes utile et légitime dans la perspective d'une reprise à frais nouveaux du *Kašf*, mais ne constitue pas le cœur du dossier. Il semblait plus urgent d'examiner le sens et l'esprit du *Kitāb al-Kašf*, que d'en établir la lettre. De plus, l'édition de 1952 demeure dans l'ensemble satisfaisante, suffisamment du moins pour être traduite moyennant d'occasionnels recours aux manuscrits ou à d'autres sources pour les passages les plus fautifs. Enfin, le texte même du *Kitāb al-Kašf* est bien connu des chercheurs, qui l'ont lu et y ont consacré plusieurs études partielles. Ce qui manque aujourd'hui, c'est donc moins l'accès au texte qu'une étude s'efforçant, autant que possible, d'en donner une vision globale.

D'autre part, il existe une seconde édition, publiée en 1984 par Muṣṭafā Ġālib. Aux pages 18 et 19 de l'introduction à son édition, il décrit les conditions dans lesquelles il en est venu à éditer ce texte : en 1954, de passage au Pakistan pour un cycle de conférences organisé par la Société ismaélienne, Ġālib rencontra à Haydarabād un certain Dr. 'Azīz 'Alī, qui portait un grand intérêt aux études ésotériques (*bāṭiniyya*), étant d'ailleurs le chef du plus haut conseil ismaélien local. Il lui donna accès à sa bibliothèque personnelle qui recelait de rares manuscrits ismaéliens : « Par chance se trouvait parmi eux le *Kitāb al-Kašf* » (p.18). Le manuscrit désormais en sa possession, Ġālib rechercha une autre copie de ce texte afin d'établir une édition. En 1958, il reçut une lettre de Strothmann dans laquelle ce dernier déclarait avoir établi dès 1939 le texte du *Kitāb al-Kašf* attribué à Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, pour le compte de l'Islamic Research Association de Bombay, et ce en s'appuyant sur le manuscrit n° 2768 de la Staatsbibliothek de Berlin. A l'exception de la mention du manuscrit de Berlin, cela correspond aux données de la lettre dont nous avons reproduit un passage ci-dessus.

Malheureusement, poursuit Ġālib, le *dā'ī* Ṭāhir Sayf al-Dīn (m.1965)⁹⁴ s'insurgea

⁹⁴ *Dā'ī dāwūdī* indien, mort en 1385/1965. Voir Daftary F., *Ismaili Literature*, n°51 p.448, qui le mentionne sous le nom de Ṭāhir Sayf al-Dīn b. Muḥammad Burhān al-Dīn.

contre la publication du *Kitāb al-Kašf*, et demanda aux autorités indiennes d'en confisquer les copies avant même leur sortie de l'imprimerie. Strothmann proposa alors à Ġālib de rééditer l'ouvrage à la lumière du manuscrit possédé par Ġālib, d'autant que, selon ce dernier, Strothmann aurait affirmé que le manuscrit sur lequel il s'était appuyé pour la première édition était de mauvaise qualité, et qu'il contenait de nombreuses erreurs et fautes typographiques. Ġālib dit avoir alors demandé l'envoi du texte imprimé, mais Strothmann mourut⁹⁵ avant que Ġālib ne l'ait reçu. Ayant recherché en vain un autre manuscrit, il dut se résoudre à éditer le texte en s'appuyant sur l'unique manuscrit dont il disposait. Suit la description du manuscrit :

- Manuscrit de Ġālib : 132 feuillets, 14 lignes par page et 11 mots par ligne en moyenne, belle écriture, titres et symboles à l'encre rouge. Daté du jeudi 6 rajab 1073 (14 février 1663). Copiste : 'Abd al-'Azīz b. al-Šayḥ Ādam b. Saḥī al-Dīn al-Yamanī al-Ḥarrazī, sous l'autorité du *dā'ī* al-Šayḥ 'Alī b. Sulaymān b. Ġa'far.

Plusieurs éléments paraissent étranges dans le récit de Ġālib. En premier lieu, il est au moins étonnant qu'il n'ait pas eu connaissance de l'édition du *Kitāb al-Kašf* avant 1958, soit six ans après sa parution, alors même qu'il était en contact épistolaire avec Strothmann. De plus, Ġālib ne semble pas savoir que Strothmann s'est appuyé sur un second manuscrit (celui qui provient de la collection Fyzee) puisqu'il ne le mentionne à aucun moment. Pis, l'affirmation selon laquelle le manuscrit de Berlin serait fautif ne tient pas ; Ġālib a visiblement confondu les deux manuscrits employés par Strothmann, et a appliqué au manuscrit A les caractéristiques du manuscrit B. Une telle confusion laisse penser qu'il n'a pas consulté l'édition de Strothmann (alors que la sienne est publiée en 1984, soit 24 ans après la mort de Strothmann !) ou n'en a pas lu l'introduction. Pourtant, la comparaison des deux éditions, malgré quelques variantes sans grande conséquence, laisse régulièrement le sentiment que, quoiqu'il en dise, Ġālib s'est inspiré de son prédécesseur et correspondant. Dans de nombreux cas, il semble s'être contenté de reproduire dans le corps du texte les suggestions de correction indiquées par Strothmann dans les notes de bas de page de sa propre édition ou dans sa table d'erreurs. Soit Ġālib a édité le *Kitāb al-Kašf* sans consulter l'édition de 1952, soit il l'a consultée tout en prétendant ne pas l'avoir fait. Quoiqu'il en soit, ce manque de clarté n'est guère compatible avec une démarche scientifique, et il est donc délicat

⁹⁵ R. Strothmann est décédé en 1960.

de considérer l'édition de 1984 comme critique.

Par ailleurs, Ġālib a édité des dizaines de textes : habituellement, il y joint des copies de quelques pages des manuscrits employés, ce qui n'est pas le cas pour le *Kitāb al-Kašf*. Nous n'avons donc aucun élément tangible quant à l'existence du manuscrit de Haydarabād. Il n'est d'ailleurs pas clair si ce manuscrit a fini dans la bibliothèque de Ġālib, ou si ce dernier a travaillé sur une copie.

D'après sa description (p.19) et le colophon reproduit par Ġālib (p.153), le manuscrit aurait été copié par un certain 'Abd al-'Azīz b. al-Šayḥ Ādam Šafī al-Dīn sous l'autorité du *dā'ī* « 'Alī b. Sulaymān b. Ġa'far ». Or, s'il existe bien un *dā'ī* sulaymānī nommé 'Alī b. Sulaymān, en fonction à l'époque supposée de la copie (1663), puisqu'il meurt en 1088/1677⁹⁶, le nom de Ġa'far semble erroné. En effet, le premier *dā'ī* de la branche sulaymānī se nommait Sulaymān b. Ḥasan, et si le *dā'ī* 'Alī est bien son fils, il devrait se nommer 'Alī b. Sulaymān b. Ḥasan. Cependant, 'Alī ne succéda pas immédiatement à Sulaymān b. Ḥasan : entre les deux, la *da'wa sulaymāniyya* fut dirigée de 1597 à 1640 par Ġa'far b. Sulaymān, ce qui explique peut-être la confusion. Mais il semble difficile de croire que le copiste ait méconnu le nom de son *dā'ī*...

Quant au copiste, 'Abd al-'Azīz b. al-Šayḥ Ādam Šafī al-Dīn, son nom indique qu'il était un fils de Šayḥ Ādam Šafī al-Dīn, le second *dā'ī* dawūdī, mort en 1030/1621⁹⁷ – et donc un frère du *dā'ī* dawūdī sous l'autorité duquel a été copié le manuscrit B, Ismā'īl Badr al-Dīn b. al-Šayḥ Ādam Šafī al-Dīn. Il s'agirait donc d'un copiste issu d'une lignée de *du'āt* dawūdīs qui aurait travaillé pour le compte d'un *dā'ī* sulaymānī, ce qui est inattendu, bien que cette possibilité ne soit pas à exclure totalement.

Tous ces éléments incitent en tout cas à aborder l'édition de Ġālib avec prudence. Pour notre travail, elle a tout de même été consultée occasionnellement, dans l'espoir, généralement déçu, d'éclaircir des passages difficiles. On trouvera dans les notes de la traduction quelques cas où cette consultation s'est cependant avérée utile.

Il reste que les manuscrits employés par R. Strothmann proviennent manifestement de la tradition ṭayyibite du Yémen⁹⁸. Dans le cas du manuscrit B, le colophon fournit les

⁹⁶ Daftary F., *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, n°29 p.512.

⁹⁷ *Ibid.*, n°28 p.511.

⁹⁸ Sur la transmission de manuscrits ismaéliens au Yémen, voir Poonawala I.K., « Ismā'īlī Manuscripts from Yemen ».

informations nécessaires à cette conclusion. Pour le manuscrit A, cependant, le colophon ne donnant aucun nom, les choses sont plus délicates. Il demeure toutefois possible d'en induire l'origine ṭayyibite d'après l'usage qui y est fait (tout comme dans le manuscrit B) d'alphabets secrets pour chiffrer, ici ou là, certains termes, noms propres, en particulier des ennemis des imâms, et malédictions. R. Strothmann avait déjà rencontré ces alphabets dans son édition du manuscrit ismaélien conservé à la Biblioteca Ambrosiana de Milan sous le code H 75⁹⁹. Or, dans un important article sur la question des alphabets secrets ismaéliens, Daniel De Smet note qu'ils n'apparaissent que dans « les manuscrits arabes transmis par la branche ṭayyibite ». Si cela ne suffit pas à affirmer catégoriquement que ces alphabets sont une spécificité ṭayyibite, cela constitue néanmoins un indice fort en faveur de cette hypothèse. Autre indice invoqué par D. De Smet : ces alphabets apparaissent également dans la *Risāla al-Ġāmi'a*, qui, selon l'auteur, « a joué un rôle considérable dans l'assimilation ismaélienne de la doctrine des Iḥwān [al-Ṣafā'] » ; or, cette assimilation de la fameuse encyclopédie du X^e siècle fut précisément menée par les auteurs ṭayyibites¹⁰⁰.

L'étude des manuscrits du *Kitāb al-Kašf* suffit à indiquer qu'il fut copié et transmis dans le contexte de la *da'wa* ṭayyibite.

b. Attestations dans la littérature ismaélienne

L'étude des attestations du *Kitāb al-Kašf* va dans le même sens. Elle montre en effet qu'il semble avoir bénéficié du regain d'intérêt pour les textes fātimides à l'époque ṭayyibite, et qu'il était avant cela un texte plutôt secondaire dans les œuvres attribuées à Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman puisqu'aucun auteur ne le mentionne avant le *dā'ir* ṭayyibite Idrīs 'Imād al-Dīn (m.872/1468). Ce dernier fut un important chroniqueur : on lui doit le *'Uyūn al-aḥbār*, une histoire universelle depuis la création jusqu'à son époque. C'est une des sources les plus importantes sur l'histoire de l'ismaélisme, même s'il est vrai qu'elles ne sont pas très

⁹⁹ Voir Strothmann R., *Gnosis-Texte der Ismailiten*, en particulier p.60-61 de l'introduction, et p.178 pour la table d'équivalence entre les deux alphabets secrets et l'alphabet arabe. Comme le signale D. De Smet, cette table présente plusieurs différences avec celle présentée en introduction du *Kitāb al-Kašf* ; voir De Smet D., « L'alphabet secret des Ismaéliens ou la force magique de l'écriture », p.52.

¹⁰⁰ De Smet D., « L'alphabet secret des Ismaéliens ou la force magique de l'écriture », en particulier p.53-54. Partant du constat que ces alphabets ne peuvent être employés par mesure de *taqiyya* (puisque'ils chiffrèrent parfois des éléments anodins, comme le fait de maudire Satan, et que le chiffrage n'est pas systématique, les mêmes éléments étant parfois chiffrés, parfois non, au sein des mêmes manuscrits), l'auteur émet l'hypothèse qu'ils servaient en fait à donner une « force magique » (p.58) aux éléments ainsi codés.

nombreuses.

Ce n'est pas là, dans cette œuvre exotérique, qu'est cité le *Kitāb al-Kašf*, mais dans son *Zahr al-Ma'ānī*, exposé de *ḥaqā'iq*, de vérités ésotériques, rapportant de nombreux hadīths d'ordre spirituel. Il contient également des citations de Ğa'far b. Maṣū' al-Yaman, mais l'auteur n'indique pas toujours de quel ouvrage elles sont tirées¹⁰¹. Parfois, comme c'est le cas pour deux citations du *Kitāb al-Kašf* que nous avons pu repérer, il n'indique même pas que ce sont des citations : il en va ainsi d'une page du *Zahr al-Ma'ānī* qui reprend des éléments du traité I du *Kitāb al-Kašf*¹⁰² ou de telle exégèse que l'on trouve dans ce même traité¹⁰³. Il y a cependant au moins deux mentions explicites du *Kitāb al-Kašf*, et celui-ci est bien attribué à Ğa'far b. Maṣū' al-Yaman. La première de ces mentions précède de longues citations du traité II¹⁰⁴ qui s'avèrent utiles pour éclaircir certains passages mal transmis par la tradition manuscrite du *Kitāb al-Kašf*. Quant à la seconde, elle précède une citation du traité V¹⁰⁵.

Il n'y a, à notre connaissance, qu'une seule autre attestation attribuant le *Kitāb al-Kašf* à Ğa'far b. Maṣū' al-Yaman : elle se trouve dans le *Fihrist* d'al-Mağdū' (m. 1183/1769), répertoire d'ouvrages bien plus tardif. Mağdū' y classe les ouvrages par thèmes, et non par auteurs, et sans suivre d'ordre chronologique, de sorte que les livres habituellement attribués à Ğa'far b. Maṣū' al-Yaman sont éparpillés ici et là. Mais il semble que Mağdū' n'a pas eu accès au *Kitāb al-Kašf* puisqu'aucune notice ne lui est spécifiquement consacrée. Il ne l'évoque qu'au sein d'une notice consacrée au *Mağmū' al-ḥaqā'iq*, une compilation anonyme de textes ismaéliens classés thématiquement¹⁰⁶ : elle contient principalement des extraits d'œuvres de Ğa'far b. Maṣū' al-Yaman, mais aussi d'al-Kirmānī et d'al-Mu'ayyad fī al-Dīn, importants auteurs fātimides. Manifestement, il s'agit d'une compilation d'époque ṭayyibite : Mağdū' indique qu'al-Ṭayyib y est cité, et des extraits de la *Risāla al-Ġāmi'a* sont reproduits. Le livre est divisé en sept chapitres : c'est dans les chapitres 5 et 6, respectivement consacrés aux « sources de la religion » (*uṣūl al-dīn*) et au « retour » (*ma'ād*) lors du Jugement dernier,

¹⁰¹ Voir par exemple ZM, p.196.

¹⁰² Comparer ZM, p.171 et *Kašf* I p.11, 30, 37-39.

¹⁰³ Comparer ZM, p.223-224 et *Kašf* I p.35. Il est cependant possible que cette exégèse du verset XXII, 45 soit courante et qu'il ne soit pas nécessaire de considérer qu'Idrīs 'Imād al-Dīn s'appuie ici sur le *Kašf*.

¹⁰⁴ Comparer ZM, p.127-131 et *Kašf* II p.42-48. A noter que la citation par Idrīs 'Imād al-Dīn n'est pas continue : elle est entrecoupée de gloses, et certains courts passages ne sont pas cités.

¹⁰⁵ Comparer ZM, p.217 et *Kašf* V p.103-104.

¹⁰⁶ Poonawala I.K., *Biobibliography*, n°83 p.329 ; Ivanow W., *Guide to Ismaili Literature*, n°417 p.79 ; id., *Ismaili Literature*, n°391 p.98.

que, selon Mağdū', on trouve des extraits du *Kitāb al-Kašf*¹⁰⁷. Comme il n'a pas été édité, nous n'avons pu le consulter.

Pour finir, il nous faut évoquer deux autres textes qui peuvent fournir une indication sur le *Kitāb al-Kašf*, mais dans les deux cas, il s'agit d'indices assez faibles, et nous ne les donnons que par souci de présenter toutes les allusions au *Kitāb al-Kašf*, explicites ou non, que nous avons pu trouver.

- François de Blois signale une brève allusion à un passage du *Kitāb al-Kašf* dans le manuscrit 1496 de la collection Hamdani qui contient quatre traités. Le premier est le *Ġāyat al-Mawālīd* d'al-Ḥaṭṭāb (m. 533/1138), chef tribal du Yémen qui fut un soutien essentiel de la *da'wa* ṭayyibite dans sa lutte pour l'indépendance vis-à-vis du califat fâtimide¹⁰⁸. Le second est, d'après F. de Blois, un assemblage de plusieurs extraits d'œuvres de Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, d'al-Nu'mān, d'al-Kirmānī et d'al-Mu'ayyad. C'est là que l'on trouve l'allusion au « soixante-dix *haykal* » du traité V du *Kašf*¹⁰⁹. Le troisième est la *Risāla* d'Abū 'Īsā al-Muršid, éditée par S.M. Stern d'après un autre manuscrit¹¹⁰. Enfin, le dernier traité est un extrait de la *Risāla al-Muḍhiba*, attribuée à al-Nu'mān¹¹¹. L'ensemble du manuscrit est donc manifestement issu de la tradition ṭayyibite. La copie n'est malheureusement pas datée, mais elle porte un sceau daté de l'année 1278 (1861 ou 1862).¹¹²

- On trouve dans le *Zahr al-Ma'ānī* un long passage évoquant des miracles du calife fâtimide al-Mustansir bi-Allāh (m. 487/1094), passage qu'Idrīs 'Imād al-Dīn semble attribuer au *dā'ī* ṭayyibite Ḥātim b. Ibrāhīm al-Ḥāmidī (m. 596/1199)¹¹³. Parmi les miracles en question figure une apparition « dans la forme des dix Imâms, les coupoles de lumière » (*ḡahara bi-ṣuwar al-a'imma al-ašara qubāb nūr*)¹¹⁴, sans plus de précision. 'Alī ibn Muḥammad ibn al-Walīd (m. 612/1215), autre *dā'ī* ṭayyibite, parle aussi des « dix coupoles de lumière » dans sa

¹⁰⁷ Al-Mağdū', *Fihrist*, p.257-260, pour la notice complète ; mentions du *Kašf*: p.259, 260.

¹⁰⁸ Sur al-Ḥaṭṭāb, voir Daftary F., *The Ismailis*, p.264-265 et n.84 p.608.

¹⁰⁹ *Kašf* V p.102-103.

¹¹⁰ Stern S.M., « The earliest cosmological doctrines of Ismā'īlism ».

¹¹¹ Sur ce texte, voir De Smet D., « The *Risāla al-Muḍhiba* attributed to al-Qāḍī al-Nu'mān ».

¹¹² De Blois F., *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts*, p.103-105.

¹¹³ *ZM*, p.251.

¹¹⁴ *ZM*, p.253.

*Risālat tuḥfat al-murtād wa ḡuṣṣat al-aḏḏād*¹¹⁵ (traité qui contient plusieurs citations d'autres œuvres de Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman). Là, l'expression semble attribuée à 'Alī ibn Abī Ṭālib, et les coupoles sont identifiées aux dix premiers califes fātimides qui précèdent « le voilement du fils de notre maître al-Āmir », c'est-à-dire al-Ṭayyib. Il semble donc que ce hadīth des dix coupoles ait été en honneur chez les auteurs ṭayyibites (et bien connu d'eux si l'on considère qu'il n'est évoqué que très allusivement dans ces textes), mais nous n'avons pu en trouver aucune version, ni aucune autre mention. Seul le traité I du *Kitāb al-Kašf* contient un hadīth dans lequel l'imām Ğa'far al-Šādiq fait état d'une vision qu'il aurait eue de dix « coupoles » de lumière¹¹⁶. En l'absence de sources additionnelles, cette question des dix coupoles doit rester en suspens. Il ne s'agit pas ici de la traiter, mais simplement de présenter un indice supplémentaire de la fortune du *Kitāb al-Kašf* dans la tradition ṭayyibite.

Pour conclure sur ce point, l'importance de la tradition ṭayyibite dans l'histoire du *Kitāb al-Kašf* n'est pas à minorer. Car si l'on a considéré jusqu'à présent comme crédible l'hypothèse d'une intervention de Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, au moins comme éditeur du recueil, on ne peut totalement exclure la possibilité que ce travail éditorial soit plus tardif : ṭayyibite précisément. En effet, l'ancienneté manifeste des textes et les traces de remaniements fātimides ne suffisent pas à écarter cette possibilité. En particulier, certains thèmes du traité V seront développés dans des œuvres ṭayyibites, comme nous le verrons. De plus, nous trouvons, toujours dans ce traité, au moins un passage dont le vocabulaire tranche totalement avec le reste du recueil et rappelle les spéculations ṭayyibites¹¹⁷. Il semble assez clair que l'apport ṭayyibite est plus important qu'on ne l'a pensé jusqu'à présent, même s'il est difficile de l'évaluer précisément.

2. Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, ses œuvres, et l'attribution du *Kitāb al-Kašf*

Fils d'Ibn Ḥawšab, le conquérant du Yémen pour le compte de la *da'wa* de Salamiya, Ğa'far fut un partisan acharné des Fātimides. Après la mort de son père (302/914-5), les Fātimides nommèrent à la tête de la *da'wa* yéménite un certain 'Abdallāh b. 'Abbās al-Šāwirī, écartant ainsi les fils d'Ibn Ḥawšab. L'aîné d'entre eux, Abū al-Ḥasan Maṣṣūr, furieux de ce

¹¹⁵ *Gnosis-Texte der Ismailiten*, p.169.

¹¹⁶ *Kašf*I p.7.

¹¹⁷ *Kašf*V p.111-112.

qu'il considérait comme une usurpation de son héritage, et malgré les tentatives de Ğa'far pour préserver l'unité de la communauté ismaélienne, assassina 'Abdallāh b. 'Abbās et récupéra les conquêtes de son père, renonçant à l'ismaélisme et à son allégeance aux Fâtimides. Ğa'far fut le seul de sa fratrie à leur demeurer fidèle, et apparemment le seul à survivre à la période de troubles qui s'ouvrit avec la révolte d'Abū al-Ḥasan Maṣṣūr, ce dernier ayant été assassiné par la suite. Il quitta donc le Yémen, la situation y étant devenue trop instable. On ne connaît pas la date exacte de son départ, mais il rejoignit la cour fâtimide sous le règne du second calife, al-Qā'im bi-Amr Allāh (m.336/946), puisqu'on le voit participer à la guerre contre le rebelle kharijite Abū Yazīd qui faillit mettre fin au califat fâtimide. Cette rébellion occupa les deux dernières années de règne d'al-Qā'im, et la première de son successeur al-Maṣṣūr. Ğa'far aurait participé aux combats et plusieurs fragments de ses poésies sur la campagne militaire et les victoires fâtimides ont été conservés¹¹⁸.

Quant à ses dates de naissance et de mort, il n'y a aucune certitude. James W. Morris pense que Ğa'far est né autour de l'année 270/883¹¹⁹, et qu'il doit être mort avant la rédaction de l'*Ifṭitāḥ al-da'wa* du Qāḍī al-Nu'mān¹²⁰ autour de 346/957¹²¹. De son côté, dans l'introduction à son édition du *Kitāb al-Kaṣf*, Muṣṭafā Ğālib donne l'année 270 H. comme date de naissance approximative, et 347 H. comme date de décès¹²². Cela correspond à l'estimation de J.W. Morris, mais M. Ğālib ne fournit aucune explication quant à ces dates. Dans l'introduction à son édition des *Sarā'ir wa Asrār al-nutaqā'*, il avoue n'avoir pu établir

¹¹⁸ Sur la biographie de Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, les principales sources sont le *Kaṣf asrār al-Bāṭiniyya wa aḥbār al-Qarāmiṭa* d'Ibn Mālik, les poèmes de Ğa'far lui-même attestant de sa présence à la cour fâtimide pendant la rébellion d'Abū Yazīd, et une anecdote l'impliquant au début du règne d'al-Mu'izz, rapportée dans la *Sīrat al-Uṣṭaḍ Ḡawḍar*. On peut aussi déduire la présence de Ğa'far lors de certains épisodes de la vie de son père telle que la rapporte al-Nu'mān dans son *Ifṭitāḥ al-da'wa* : ce dernier s'appuie en effet à plusieurs reprises sur le témoignage direct d'un proche d'Ibn Ḥawṣab, qui n'est pas nommé mais qui est vraisemblablement Ğa'far, selon l'hypothèse de J. W. Morris. Voir Halm H., « *Dja'far b. Maṣṣūr al-Yaman* », *EI2* ; Stern S.M., « *Ja'far Ibn Maṣṣūr al-Yaman's Poems on the Rebellion of Abū Yazīd* » ; et surtout, Morris J.W., *The Master and the Disciple*, p.22-27, qui récapitule de façon complète l'état de la question.

¹¹⁹ En admettant que le témoignage direct sur lequel s'appuie al-Nu'mān pour le départ de 'Abdallāh al-Šī'ī (en 280/893) vers l'Ifṭīqiya, soit bien celui de Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman : voir note précédente. Voir Morris J.W., *The Master and the Disciple*, p.23-24, et notes afférentes.

¹²⁰ Traduit en anglais dans Haji, H., *Founding the Fatimide State*.

¹²¹ Morris J.W., *The Master and the Disciple*, p.24 : « It seems quite likely (although this is only one possible hypothesis) that al-Qāḍī al-Nu'mān's massive but unacknowledged 'borrowing' from Ja'far's *Sīrat Ibn Ḥawṣab* presupposes that he was already dead at the time of its writing (ca.346/957). » L'hypothèse paraît un peu faible. Plus décisive est la remarque d'A. Hamdani qui signale que Ğa'far n'est pas nommé parmi les notables accompagnant le calife al-Mu'izz en Egypte en 362/973, et qui en déduit qu'il a dû vivre quelque part entre 270/883 et 360/970 : cité par Morris J.W., *ibid.*, n.46 p.53.

¹²² *Kitāb al-Kaṣf*, éd. M. Ğālib, p.13.

de date de naissance, mais donne « d'après quelques manuscrits ismaéliens », l'année 380/990 comme date de décès...¹²³ On s'explique mal cette incohérence, d'autant que les deux éditions ont été publiées la même année (1984). James W. Morris signale de surcroît que dans l'introduction à son édition du *Kanz al-Walad* d'Ibrāhīm al-Ḥamīdī (1971), Mustafā Ġālib donnait les dates de 240 H. à 347 H.¹²⁴ En tout état de cause, Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman est selon toute vraisemblance décédé au début du règne d'al-Mu'izz, comme le pense J.W. Morris, et non vers la fin de ce règne comme le pense W. Madelung en raison d'un passage du *Ta'wīl al-Zakāt* évoquant la succession de l'imāmat qu'il interprète comme une allusion à la succession problématique de ce calife¹²⁵.

Ismail K. Poonawala a répertorié une quinzaine d'ouvrages attribués à Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, d'après les manuscrits connus ou attestations dans la littérature ismaélienne. Mais on ne trouve nulle part dans la tradition ismaélienne une liste complète de ses œuvres. Jusqu'à présent seuls trois de ces quinze textes ont fait l'objet d'une édition complète :

- le *Kitāb al- 'Ālim wa al-Ġulām*¹²⁶
- le *Sarā'ir wa Asrār al-Nutaqā'*¹²⁷
- le *Kitāb al-Kašf*¹²⁸.

On peut évoquer également :

- la *Sīrat Ibn Ḥawšab*¹²⁹, biographie du père du Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman dont ce dernier est vraisemblablement l'auteur. Le texte en est perdu, mais Heinz Halm a pu en reconstituer le contenu grâce à trois sources plus tardives qui s'appuient directement dessus. Deux sont ismaéliennes (*l'Iftitāḥ al-da'wa* du Qāḍī al-Nu'mān, et les *'Uyūn al-aḥbār* d'Idrīs

¹²³ *Sarā'ir wa Asrār al-nutaqā'*, éd. M. Ġālib, p.8.

¹²⁴ Morris J.W., *The Master and the Disciple*, n.46 p.53.

¹²⁵ Madelung W., « Das Imamat... », n.282, p.96 ; Morris J.W., *The Master and the Disciple*, n.42 p.51.

¹²⁶ Poonawala I.K., *Biobibliography*, n°14 p.74-75 ; Ivanow W., *Guide to Ismaili literature*, XI n°42 p.36 ; id., *Ismaili literature*, n°10 p.18. Ed. et trad. anglaise par Morris J.W., *The Master and the Disciple*.

¹²⁷ Poonawala I.K., *Biobibliography*, n°2 et 3 p.72 ; Ivanow W., *Guide to Ismaili literature*, XI n°43 et 44 p.36 ; id., *Ismaili literature*, n°14 et 15 p.21.

¹²⁸ Poonawala I.K., *Biobibliography*, n°5 p.73 ; Ivanow W., *Guide to Ismaili literature*, XI n°50 p.36 ; id., *Ismaili literature*, n°13 p.21.

¹²⁹ Poonawala I.K., *Biobibliography*, n°12 p.74 ; Ivanow, W., *Ismaili literature*, n°23 p.21.

‘Imād al-Dīn) et la troisième est sunnite : le *Kašf asrār al-Bāṭiniyya wa aḥbār al-Qarāmiṭa* de Muḥammad Ibn Mālik¹³⁰.

- des poèmes¹³¹ dont des extraits sont conservés par Idrīs ‘Imād al-Dīn dans son *‘Uyūn al-aḥbār*. Ces poèmes ont été composés durant la campagne militaire contre le rebelle kharijite Abū Yazīd. Samuel M. Stern les avait rassemblés en vue d’un travail sur la généalogie des Fātimides qu’il faisait précéder de données biographiques sur Ġa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman. Il n’a cependant pas eu le temps d’achever cette entreprise, et les poèmes ont donc été rassemblés dans le chapitre 7 de ses *Studies in Early Ismā‘īlism*¹³².

Quant aux éditions partielles, il en existe deux :

- un extrait des *Kitāb al-Farā‘id wa Hudūd al-Dīn*¹³³ qui correspond à la lettre envoyée par le premier calife fātimide à la communauté ismaélienne du Yémen pour justifier sa prétention au califat et sa généalogie.

- le prologue du *Kitāb al-Fatarāt wa-l-Qirānāt*¹³⁴.

Les ouvrages suivants sont toujours inédits¹³⁵ :

- *al-Šawāhid wa al-Bayān*

- *Kitāb al-Riḍā‘ fī al-Bātin*

- *Ta’wīl al-Zakāt*

- *Ta’wīl Sūrat al-Nisā’*

- *Ta’wīl al-Ḥurūf al-Mu‘ḡam min-hā*

- *Kitāb al-Adilla wa al-Šawāhid*, toujours à la suite du *Kitāb al-Farā‘id*

¹³⁰ Halm H., « Die *Sīrat Ibn Ḥaušab* », p.107-108.

¹³¹ Poonawala I.K., *Biobibliography*, n°13 p.74.

¹³² Voir Stern S.M., « Ja‘far Ibn Mansūr al-Yaman’s Poems on the Rebellion of Abū Yazīd ».

¹³³ Poonawala I.K., *Biobibliography*, n°6 p.73 ; Ivanow W., *Guide to Ismaili literature*, XI n°45 p.36 ; id., *Ismaili literature*, n°19 p.22.

¹³⁴ Poonawala I.K., *Biobibliography*, n°11 p.73-74 ; Ivanow W., *Guide to Ismaili literature*, XI n°41 p.36 ; id., *Ismaili literature*, n°18 p.21. Ed. et trad. anglaise dans Hollenberg, D., « Neoplatonism in pre-Kirmānīan Fātimid doctrine ».

¹³⁵ A cette liste qui s’appuie sur le travail de Poonawala, il faut peut-être ajouter deux ouvrages que Mustafā Ġālib attribue à Ġa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman dans l’introduction à son édition des *Sarā‘ir*, p.8 : un *Kitāb al-Marātib wa al-Muḥīṭ*, et une *Risāla fī Ma‘nā al-Ism al-A‘zam*. Toutefois, ce dernier pourrait être le même texte que la *Risāla al-Ism al-A‘zam* de ‘Alī b. Muḥammad b. al-Walīd (m.612/1215), édité par Strothmann R., *Gnosis-Texte der Ismailiten*, p.171-177 ; voir Poonawala I.K., *Biobibliography*, n°12 p.159.

C'est dire qu'il reste encore beaucoup à faire avant d'avoir une vision précise de la pensée de Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, de ses éventuelles évolutions, voire avant d'affirmer que telle ou telle des œuvres que répertorie I.K. Poonawala est bien de lui, d'autant que même les textes édités posent encore question. Ainsi, l'édition des *Sarā'ir wa Asrār al-Nutaqā'* par Muṣṭafā Ğālib semble réunir deux ouvrages distincts ; ces ouvrages nécessitent encore une véritable édition critique¹³⁶.

Quant au *Kitāb al-Ālim wa al-Ġulām*, le débat sur son attribution demeure ouvert : P. Kraus assurait que « la tradition ismaélienne » l'attribuait au père de Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, Ibn Ḥawšab¹³⁷, ce qui poussa W. Ivanow à le déplacer parmi les œuvres de ce dernier lorsqu'il remit à jour son *Guide to Ismaili literature* trente ans après la première édition. De fait, F. de Blois signale au moins un manuscrit où c'est le cas¹³⁸. Mais d'autre part, J.W. Morris ne discute pas l'attribution à Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman qu'il semble tenir pour acquise. Contre la généralisation de Kraus, qui lui semble excessive, et contre J. Morris, François de Blois opte pour une position prudente et considère que les éléments présentés dans un sens ou dans l'autre sont trop faibles ; selon lui, il y a de fortes chances qu'il s'agisse en réalité d'un texte anonyme datant de la période pré-fâtimide, ou des débuts de la période fâtimide, qui a, seulement dans un second temps, été attribué tantôt au père, tantôt au fils¹³⁹. Contestant également l'idée de Kraus selon laquelle le *Kitāb al-Ālim wa al-Ġulām* serait unique quant à son contenu¹⁴⁰, F. de Blois écrit : « It seems to me that this question must be deferred until a time when all the works ascribed to Ja'far have been published and studied. »

Ce propos est extensible au *Kitāb al-Kašf* : en l'absence d'éditions, d'études approfondies et comparatives des autres œuvres attribuées à Ğa'far, la question de

¹³⁶ Voir ce qu'en dit De Smet D., « Marie, Marie Madeleine, Zacharie... », n.13 p.65.

¹³⁷ Kraus P., « La bibliographie ismaélienne de W. Ivanow », p.486.

¹³⁸ De Blois F., *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts*, ms. 1402, p.5-9.

¹³⁹ De Blois F., *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts*, p.7. F. de Blois fait cependant erreur lorsqu'il écrit, p.6 : « Morris (...) presents it once again as the work of Ja'far, stating (p.27, n.57) – this is in fact his only argument – that Ja'far's authorship is 'indicated by all the manuscripts'. » En effet, J. W. Morris use de cette expression à propos du *Kitāb al-Kašf* et non pas du *Kitāb al-Ālim wa-l-Ġulām* ! Mais il n'en demeure pas moins que ce dernier ouvrage est parfois attribué à Ibn Ḥawšab, plutôt qu'à son fils, et que Morris ne discute pas la question de l'attribution, bien qu'elle soit problématique.

¹⁴⁰ Kraus P., « La bibliographie ismaélienne de W. Ivanow », p.486 écrit exactement : « Il semble certain que cet ouvrage représente une phase plus ancienne de la littérature ismaélienne que tous les autres écrits conservés dans les collections Dāwūdiya. »

l'attribution doit être laissée en suspens. La présente étude se veut une contribution à cette nécessaire entreprise, et une tentative d'éclairer l'une de ces œuvres, mais il ne peut être question de se prononcer sur un point qui supposerait un état de la recherche bien plus avancé sur l'œuvre de Ğa'far b. Maṣūir al-Yaman. Notons simplement que la composition du *Kitāb al-Kašf* s'est faite à une période à peu près contemporaine de Ğa'far b. Maṣūir al-Yaman ; si l'on ne peut, en l'absence d'éléments de comparaison suffisants, la lui attribuer positivement, il reste que la chronologie ne s'y oppose pas. De façon générale, il n'y a, en l'état actuel de nos connaissances, pas de raison décisive de douter que Ğa'far b. Maṣūir al-Yaman soit intervenu sur le *Kitāb al-Kašf*.

Cette étude confirmera que le *Kitāb al-Kašf* puise à des sources pré-fâtimides, comme cela a été établi par Wilferd Madelung et Heinz Halm. W. Madelung a ainsi montré que les six traités qui composent le recueil sont de styles trop différents pour être de la main d'un seul auteur et propose de les dater de la période où la *da'wa* ismaélienne était dirigée depuis Salamiya¹⁴¹. Bien qu'il ait entériné cette interprétation et qu'il ait lui-même étudié le *Kitāb al-Kašf* dans cette optique ismaélienne, Heinz Halm a cependant prêté également attention aux nombreux échos *ġulāt* que contient l'ouvrage. Les commentaires qui suivent apporteront d'autres éléments en faveur de ces deux origines du texte, auxquelles il faudra cependant ajouter la source chiite au sens large. En effet, le texte contient des hadīths attestés dans les recueils duodécimains, et, plus généralement, il est très tributaire d'une *Weltanschauung* chiite, et en particulier d'une historiographie des débuts de l'islam commune à tous les courants chiites. Ainsi, s'il nous faut laisser pour l'instant la question de l'attribution en suspens, nous pouvons cependant relever les résonances du texte avec les doctrines et pratiques exégétiques d'autres courants.

¹⁴¹ Madelung W., « Das Imamāt... », p.52-53.

DEUXIÈME PARTIE : COMMENTAIRE DU *KITĀB AL-KAŠF*

Les six traités qui forment le *Kitāb al-Kašf* sont de formats et de styles variés. Plusieurs des traités semblent être eux-mêmes des recueils, des compilations de fragments de hadīths ou d'exégèses mêlant des textes d'origines différentes. Les trois traités les plus importants sont le premier, le troisième et le cinquième, entre lesquels l'éditeur du *Kitāb al-Kašf* a intercalé des traités plus courts : les traités II et IV. Le traité VI qui clôt le volume est lui aussi assez bref.

Le noyau du traité I est manifestement un texte issu d'une tradition *ḡulāt* proche des proto-*nuṣayrites*. C'est aussi celui dans lequel les remaniements ultérieurs sont les plus visibles, sans doute parce que c'est également là qu'ils étaient les plus nécessaires, puisque les ismaéliens semblent avoir voulu se démarquer de thèses divinisant ouvertement les Imāms, ou d'une compréhension littérale de la réincarnation ou métamorphose sous forme animale. Le texte est visiblement issu de la tradition *mufaḍḍalienne* dont on retrouve le vocabulaire typique. A l'exception des passages évoquant les six Imāms « accomplisseurs » entre deux Énonciateurs, on peine en effet à trouver dans ce traité des éléments typiquement et exclusivement ismaéliens. Même l'attaque anti-*ḡulāt*, qui peut se comparer à des textes *fātimides*, ne serait pas reniée par un chiite duodécimain. Le traité a donc dû être arrangé de façon à ne pas contredire directement les enseignements ismaéliens, avec des gloses ici et là, mais ce lissage a été assez sommaire, puisqu'on reconnaît sans peine l'origine du texte.

Le second traité est constitué pour les deux tiers de hadīths que l'on trouve dans les recueils duodécimains, en particulier dans les chapitres consacrés au *tawḥīd*. L'affirmation de la transcendance absolue de Dieu dans le premier hadīth, et le rejet de l'anthropomorphisme dans le second, doivent être compris dans une perspective anti-*ḡulāt*. La troisième et dernière partie du traité est pour l'essentiel constituée d'une cosmogonie alphabétique dont l'exposé est cependant fortement corrompu et difficilement compréhensible. En fin de traité, on voit brièvement apparaître des notions proprement ismaéliennes, jusque là totalement absentes. Les trois textes semblent avoir été rassemblés parce qu'ils évoquent, de près ou de loin, les deux entités que sont le Trône et le Piédestal divins. Bien que ce vocabulaire soit coranique, on reconnaît les deux entités spirituelles principales de l'ontologie ismaélienne qui dans d'autres textes portent les noms de Kūnī et Qadar, du Précédent (*al-sābiq*) et du Suivant (*al-tālī*), ou, dans un vocabulaire néoplatonicien, l'Intellect et l'Âme. C'est le seul traité du recueil qui s'attarde à des considérations cosmologiques.

Le troisième traité est selon H. Halm bâti lui aussi sur un noyau issu de la tradition *gūlāt*. Mais cette tonalité est beaucoup moins nette que dans le traité I, et Halm lui-même ne donne pas beaucoup d'éléments en ce sens. Le commentaire personnalisé, en particulier sous son espèce négative, est très présent : le traité paraît avoir été composé au moins en partie contre des ennemis de la *da'wa*, mais leur identité ne peut être que l'objet d'hypothèses. Plusieurs exégèses sont rapportées d'après un « Sage » qui doit être un Imâm de Salamiya, et plus précisément le prédécesseur du calife fâtimide 'Abd Allāh al-Mahdī à la tête de la *da'wa*. Mais à nouveau, les doctrines ismaéliennes typiques n'apparaissent pas à première vue, exception faite des passages concernant le Retour du Résurrecteur. Le traité se concentre sur l'imâmât de 'Alī, la fidélité de ses Preuves, l'hostilité de ses ennemis, et les versets coraniques sont interprétés en ce sens. Notons cependant qu'à peu près au milieu du traité, un passage paraît justifier une réforme dont la nature n'est pas précisée mais dont on peut soupçonner qu'il s'agit de la réforme de la *da'wa* par 'Abd Allāh al-Mahdī.

Le quatrième traité est d'une brièveté trompeuse, car il est fort complexe et la corruption du texte n'en facilite pas la compréhension. Il contient deux parties. La première est constituée de trois fragments de hadīths que l'on retrouve dans les sources duodécimaines, ajoutés les uns aux autres de façon assez brouillonne. La seconde partie reproduit un chapitre entier du *Kitāb al-Haft wa al-Azīlla*, ouvrage *gūlāt* proto-nuṣayrite bien connu. Structuellement, le traité IV se rapproche du traité II, puisqu'il se compose d'une première partie que l'on retrouve dans les chapitres des recueils duodécimains consacrés au *tawhīd*, et d'une seconde partie qui appartient à une tradition ismaélienne pré-fâtimide dans le traité II, et *gūlāt* dans le traité IV. Ce traité ne comporte aucune trace d'ismaélisme.

Le cinquième traité est plus satisfaisant à cet égard, puisqu'on y trouve des éléments très nets d'une reprise fâtimide. Deux noms de personnages ismaéliens sont cités : celui de Muḥammad b. Aḥmad – qui est le « Sage » auxquelles sont attribuées plusieurs exégèses ici et dans le traité III – et celui du second calife fâtimide, al-Qā'im bi-Amr Allāh. D'autre part, plusieurs passages antinomistes reflètent la doctrine officielle des Fâtimides sur la *ṣarī'a*. Ce traité, qui est le plus long du recueil, en est aussi le cœur. En apparence, et selon son objectif déclaré, c'est une épître sur le pèlerinage. Mais toute une partie du traité abandonne complètement ce sujet et développe des considérations prophétologiques. On comprend que le réel sujet du traité n'est pas tant le pèlerinage en son sens exotérique que le fait de reconnaître l'Imâm du temps, qui est la véritable Ka'ba au sens ésotérique, ainsi que ses représentants, qui sont autant de lieux d'épiphanie. Malgré la persistance d'un vocabulaire issu du *guluww*, le traité relève bien de l'ismaélisme et, malgré les atténuations fâtimides, il illustre la proximité

entre l'ismaélisme pré-fâtimide et les doctrines *ḡulāt*.

Le sixième traité est consacré à l'imâmât de 'Alī ibn Abī Ṭālib dont le Coran est censé donner des indices. Il tourne autour de l'opposition entre élection divine et élection humaine, entre investiture verticale d'un Imâm élu par Dieu, et investiture horizontale d'un homme choisi par d'autres hommes « en suivant leurs passions ». Insérés dans cette discussion et comme camouflés, on trouve quelques passages consacrés aux Convocateurs et aux Preuves. La fin du traité établit le lien entre la nécessité d'obéir à l'imâmât de 'Alī et celle d'obéir aux représentants de l'Imâm que sont les Preuves et les Convocateurs.

Chacun des traités a globalement ses caractères propres, ce qui rend d'ailleurs difficile de les situer chronologiquement les uns par rapport aux autres. Si certains peuvent être rapprochés – le III et le V notamment – ils conservent cependant des différences non négligeables, dans le style, dans l'organisation du propos, dans le vocabulaire. Par exemple, le traité III affectionne spécialement les surnoms des adversaires de 'Alī ibn Abī Ṭālib, à savoir Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān ; à l'exception du surnom de 'Umar, on ne les retrouvera nulle part ailleurs dans le recueil.

Que l'éditeur soit bien Ġa'far b. Ḥawšab Maṣṣūr al-Yaman ou un autre compilateur, son intervention apparaît assez nettement dans l'organisation du recueil. En particulier, il est possible que ce dernier ait été composé selon le principe de la « dispersion de la science » (*tabdīd al-ilm*)¹⁴², technique littéraire courante dans les cercles ésotériques. Elle consiste à couper l'exposé complet d'une doctrine en plusieurs parties dispersées çà et là dans un ouvrage. De fait, les thèmes et les exposés se répondent et se complètent, d'un traité à l'autre. Au sein même des traités, on constate à plusieurs reprises que l'exégèse d'un verset est interrompue avant de reprendre quelques pages plus loin ; le procédé est particulièrement net et constant dans le traité V, mais on le trouve aussi dans les traités I et III.

Plus largement, il est clair que des textes se font écho d'un traité à l'autre ; cela n'est que partiellement dû à la proximité inévitable de textes défendant les mêmes doctrines et appartenant à la même tradition, ou tout simplement à l'intervention de l'éditeur pour unifier l'ensemble du recueil. En effet, plusieurs exemples, outre ceux que l'on peut relever à l'intérieur même de certains traités, paraissent indiquer une volonté de fragmenter

¹⁴² Sur l'usage de cette technique dans le corpus jābirien, voir Kraus P., *Jābir Ibn Ḥayyān*, I p. XXVII-XXXI ; Corbin H., *Alchimie comme art hiératique*, p. 183-184 et n. 84 ; Lory P., *Dix traités d'alchimie*, p. 126 sq.. Il est possible qu'elle soit également en usage dans les corpus de hadīths duodécimains, selon Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p. 307-308 et n. 679.

l'enseignement. Il est ainsi frappant de retrouver dans le traité III un long passage consacré au supplice d'Abū Bakr lors du Retour du Résurrecteur (p.87-88), alors que le supplice d'Abū Bakr et de 'Umar est quasiment passé sous silence dans le long hadîth du traité I consacré au retour du Mahdī (p.34). Dans le même passage du traité III, les soixante-dix mille morts d'Abū Bakr sont interprétées comme les soixante-dix dignitaires de la hiérarchie ésotérique qui accompagneront le Résurrecteur, chacun d'entre eux ayant une armée de « mille hommes et plus » (p.87) ; on retrouvera ces soixante-dix dignitaires dans le traité V (p.102). Le traité III s'ouvre – assez étrangement puisqu'il n'en sera plus question dans ce traité – sur le thème des maisons et des mosquées de Dieu, qui sont en fait des dignitaires de la *da'wa* (p.52-53). Or c'est un des thèmes principaux, sinon le thème principal, du traité V. On peut aussi évoquer un passage du traité III qui aborde sans s'y attarder les figures de Moïse et Aaron, analogues de Muḥammad et 'Alī (p.75) ; c'est dans le traité VI que l'analogie sera plus longuement traitée. Citons un dernier exemple : dans le traité V, nous trouvons une évocation de la vie concrète de la *da'wa*, agrémentée de consignes à ses membres (p.121, 122-123, 124) dont la tonalité est très proche d'une autre série de consignes aux Convocateurs dans le traité VI (p.164-167).

Enfin, les passages sur la métamorphose (*musūḥiyya*) présentent l'argument le plus explicite en faveur d'une composition du recueil par un éditeur minutieux et soigneux : la question est abordée dans les traités I (p.4-5), III (p.88) et V (p.96, 135). Or les traités III et V déclarent explicitement que la métamorphose a déjà été abordée précédemment. Dans le traité III, l'exposé est suivi de la phrase suivante : « Une partie de cette question a été abordée précédemment » (p.88), tandis que dans le traité V, il s'achève ainsi : « Tel est le sens de la métamorphose (*musūḥiyya*), ainsi que cela a aussi été expliqué auparavant » (p.96). Ces références explicites sont les seuls indices incontestables du fait que le recueil a été conçu comme un ensemble cohérent. Il est vrai que les thèmes se répondent et se complètent d'un traité à l'autre, mais c'est là le seul exemple d'une référence interne. C'est la trace la plus nette de l'intervention d'un éditeur.

A première vue, le *Kitāb al-Kašf* donne l'impression d'une compilation hétéroclite de textes divers assemblés dans le plus grand désordre. Pourtant, il répond bien à une certaine logique, tant dans l'organisation d'ensemble qu'au sein de chaque traité. Chacun a en effet une cohérence propre, qui le distingue des autres et que nous tenterons de mettre en évidence. Quant à la structure d'ensemble du recueil, elle apparaît principalement dans les renvois et échos d'un traité à l'autre, ainsi que dans le positionnement des deux brefs traités II et IV en

guise d'intermèdes entre les traités les plus importants du recueil, les I, III et V.

Les commentaires qui suivent ne sont pas linéaires et ne prétendent pas à l'exhaustivité. Le *Kitāb al-Kašf* est un ouvrage riche et complexe, et il ne saurait être question d'en épuiser ici toutes les implications. Seuls les traits les plus saillants et les thèmes les plus importants ont été abordés. Dans la mesure où les traités se font souvent écho, les thèmes qui apparaissent dans plusieurs traités ont parfois été rassemblés dans une seule partie. Le thème de la transmigration, par exemple, n'est abordé que dans le commentaire du traité I, bien qu'il apparaisse dans les traités I, III et V. De même, la notion de Preuve a été traitée dans le commentaire du traité V, bien qu'elle apparaisse dans quasiment tous les traités.

I. COMMENTAIRE DU TRAITÉ I

Le traité I paraît avoir été composé à partir d'un traité plus ancien appartenant à la tradition mufaḍḍalienne, et peut-être augmenté de fragments issus de la même tradition (il n'est pas certain que les trois hadîths qui ferment le traité, notamment, aient appartenu au traité d'origine). Dans un second temps, un éditeur a repris ce matériau en tentant d'organiser l'ensemble, comme le montrent l'incipit, les gloses manifestement plus tardives qui commentent certains hadîths, la relative unité thématique. Mais le texte originel semble avoir été lui-même fragmentaire – à moins que son style haché ne nous apparaisse tel qu'en raison des coupes de l'éditeur, et de la recombinaison des éléments du traité initial.

Le traité présente donc ce paradoxe : il a une certaine cohérence quant au contenu doctrinal, on y décèle une nette volonté de composition, mais il laisse une impression générale de confusion. On n'y trouve guère d'exposé suivi, sinon dans de courts passages. C'est par une sorte d'impressionnisme textuel, par petites touches isolées – une exégèse ici, une autre là, entrecoupées d'une énumération des Orphelins, d'une glose, etc. – que se dessine peu à peu une vision générale, et non par la rigueur d'un exposé démonstratif qui serait développé d'un bout à l'autre du traité. D'où cette impression d'avoir affaire à une compilation désordonnée : les exégèses se suivent sans que le rapport entre elles soit immédiatement perceptible. L'éditeur a voulu conserver un texte ancien (ou peut-être plusieurs) en l'adaptant à sa propre doctrine, quitte à commenter certains passages pour orienter le traité, tempérer la portée d'un terme ou rejeter une interprétation « exagératrice ». Mais le lissage n'a pas été systématique, soit par négligence, soit par volonté de maintenir une ambiguïté : ainsi 'Alī est présenté comme « le Premier et le Dernier » (p.11)¹⁴³, noms habituellement divins, ce qui semble contraire à une approche anti-*gūlāt*. Il est aussi doté du pouvoir de ressusciter les morts (p.38-39), ce qui pose le même problème, bien qu'il le fasse grâce à l'enseignement de Muḥammad¹⁴⁴. En fin de traité, un très court hadîth affirme que Muḥammad a vu « son Seigneur (...) avec son cœur *et avec ses yeux* » (p.39), anthropomorphisme qui correspond à

¹⁴³ Toutes les paginations données dans le corps du texte correspondent à l'édition du *Kitāb al-Kaṣf* par R. Strothmann. Cette pagination a également été utilisée dans la traduction.

¹⁴⁴ La conservation du hadîth de la résurrection des morts dans le traité I est ambiguë, puisque, prise à la lettre, elle attribue des pouvoirs surnaturels et miraculeux à 'Alī. Mais elle se prête également à l'interprétation symbolique que l'on trouvera dans le traité V, où le pouvoir christique d'insuffler la vie sera interprété en un sens spirituel, comme une revivification des âmes plutôt que des corps, ce qu'il faut sans doute attribuer à une réinterprétation ismaélienne anti-*gūlāt* ; voir notamment *Kaṣf* V p.98.

encore à une tendance *ḡulāt*¹⁴⁵.

Quant à l'intention générale du traité (celle de l'éditeur donc), elle semble d'abord pédagogique, comme on peut s'en rendre compte dès la première page où un pacte de discrétion est passé avec le lecteur, que l'on suppose donc être un novice méritant¹⁴⁶. Les énumérations d'Orphelins, de Preuves ou d'ennemis en forme d'aide-mémoire, et surtout les thèmes mêmes du traité, assez élémentaires et correspondant à un premier niveau de *bāṭin*, confèrent au traité un caractère didactique. Les principaux points abordés sont les notions d'initiation et de pacte, la démonstration de l'imâmât, de sa nécessité et de sa perpétuité, et la *raḡ'a*, thèmes d'un chiisme assez banal – à condition de ne pas tenir compte de la coloration donnée à l'ensemble par le recours à des notions de la tradition *ḡulāt*, bien que l'idée de la *raḡ'a* fût, avant sa formulation duodécimaine, liée aux espoirs politiques des *ḡulāt*.

Bien qu'issu d'une tradition *ḡulāt* non ismaélienne, on comprend que les ismaéliens pré-fâtimides aient retenu un texte qui contenait ces éléments, quitte à réinterpréter certaines notions, à ajouter des gloses pour recentrer le propos sur leurs préoccupations, et sans doute à couper certains passages. Car tous ces thèmes peuvent parfaitement servir à la *da'wa* en tant qu'organisation politique : ils assoient la légitimité du chef de la secte en tant qu'imâm dont la position privilégiée est transmise depuis Adam ; ils lient le novice à la secte en l'engageant au silence et en le menaçant à demi-mot s'il la quitte ; et ils lui font espérer l'événement historique et politique du retour du Mahdī, en interprétant notamment les versets eschatologiques du Coran comme des allusions à cette manifestation historique.

¹⁴⁵ Il est possible que le « Seigneur » dont il est question ici désigne 'Alī : les croyances *ḡulāt* tendant à le diviniser mènent tout naturellement à user à son égard des termes qui désignent Dieu dans le Coran. Ailleurs dans le même traité, le mot *'azīz*, « Tout-Puissant » est appliqué à 'Alī (p.23), ce qu'il faut identifier comme un autre aspect de *ḡuluww* qui aurait échappé à l'éditeur – ou qu'il aurait laissé transparaître.

¹⁴⁶ Il semble cependant improbable que le véritable pacte de discrétion se soit noué ainsi, par écrit. Les longs dialogues du *Kitāb al-'ālim wa-l-ḡulām*, et la méfiance générale pour la transmission par écrit dans les milieux initiatiques et ésotéristes, plaident plutôt en faveur d'une initiation essentiellement orale. Et pour ce qui est du serment d'allégeance lui-même, il ne peut être reçu que face à face. Il faut donc considérer que le serment a déjà été prononcé, et que le traité y fait suite. La phrase : « Sans ce que j'ai compris de toi et ce que je sais du degré que tu as atteint, je ne te dévoilerais pas ceci » (p.3) laisse ainsi penser que le traité est adressé à un novice ayant déjà prêté serment et destiné à compléter un enseignement oral. Mais le pacte de discrétion par écrit peut aussi être une simple fabrication littéraire, un artifice rhétorique visant à placer le traité (ou peut-être l'ensemble du recueil) dans le cadre fictif d'un rituel initiatique. En tout cas, le texte ne doit pas être pris à la lettre.

1. Le Dépôt divin (*amāna*)

Les premières pages sont consacrées au pacte initiatique, qui est fondé sur un Pacte prééternel entre Dieu et les hommes. L’auteur-éditeur commence par poser la *amāna* comme la première qualité du croyant véritable : le terme est polysémique et d’une grande richesse théologique¹⁴⁷. Il signifie en effet « loyauté », « fidélité », mais aussi « dépôt », ou encore « pacte de sécurité ». Par sa racine, la même que celle du mot « foi », *īmān*, il évoque en effet la sécurité et la confiance. Il apparaît plusieurs fois dans le Coran, soit au sens d’un dépôt que le Coran exhorte à rendre à ses légitimes propriétaires – il s’agit alors de fidélité à la parole donnée¹⁴⁸ – soit comme synonyme de pacte (*‘ahd*)¹⁴⁹. Dans le verset XXXIII, 72, le terme perd cependant ce sens social au profit d’un sens cosmologique, voire cosmogonique : « 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 ; il fut inique et ignorant. » Il s’agit ici d’une d’alliance entre Dieu et l’homme (également présente dans les notions *‘ahd* et de *mītāq*), le premier confiant au second un dépôt dont la nature n’est pas explicitée dans ce verset, mais que l’on peut aisément relier à l’investiture de l’homme comme lieutenant de Dieu sur terre, telle qu’elle est évoquée dans le verset II, 30 : « Ton Seigneur dit aux anges : ‘Je vais instituer un lieutenant sur la terre.’ » La notion d’*amāna* a donc un double sens, terrestre et céleste pour ainsi dire, ou mondain et spirituel. L’usage d’un même terme pour désigner ces deux aspects exprime le fait que le pacte initiatique contracté ici-bas est le reflet de l’Alliance entre Dieu et les hommes.

On perçoit d’emblée comment cela fut compris en contexte chiite, où l’*amāna* est mise en relation avec plusieurs autres notions : la *walāya*, le *amr* (la « Cause », « l’Ordre » ou « l’Affaire » des Prophètes et des Imâms), mais aussi la *taqiyya*.

La *walāya*, concept central du chiisme, désigne aussi bien la relation privilégiée de l’Imâm à Dieu que celle des fidèles à leur Imâm. La racine WLY exprime l’idée de proximité, d’où deux séries de signification : celles qui se rapportent à l’amitié, et celles qui se rapportent

¹⁴⁷ Voir Gril D., « Dépôt divin ».

¹⁴⁸ II, 283 : « Si quelqu’un confie un dépôt à un autre, le dépositaire devra rendre le dépôt » ; IV, 58 : « Dieu vous ordonne de rendre les dépôts à leurs propriétaires ». Rappelons que, d’après la tradition islamique, Muḥammad fut surnommé *al-amīn*, de la même racine que *amāna*, pour l’honnêteté dont il aurait fait preuve dans son activité de caravanier

¹⁴⁹ XXIII, 8 ; LXX, 32, et aussi VIII, 27, où le terme *‘ahd* n’apparaît pas, mais qui parle bien d’un pacte : « Ne trahissez pas Dieu et l’Envoyé, et ne trahissez pas les dépôts qui vous sont confiés. » Ce dernier verset est cité et commenté en *Kaṣf* V p.147-148.

à la gouvernance et à la protection¹⁵⁰. Le mot *walī* peut avoir un sens aussi bien actif que passif, puisque toute proximité est réciproque : le *walī* est ainsi le protecteur ou au contraire le protégé. En contexte chiite, la *walāya* de l'Imâm, en tant que proximité avec Dieu, est aussi ce dont il tire sainteté et autorité ; elle est donc, par extension, synonyme de ces termes. Quant à la *walāya* des fidèles, elle consiste à reconnaître la légitimité spirituelle et politique de l'imâm. Henry Corbin y a consacré de nombreuses et belles pages, où l'on trouve cette définition :

« La *walāyat*, c'est la dilection divine qui spécifiquement et initialement sacralise les Douze Imâms comme « Amis de Dieu » ; leurs personnes sont la théophanie de cet amour divin. D'où la *walāyat*, chez leurs fidèles, est le culte d'amour voué à leurs personnes théophaniques, comme étant la forme de manifestation de l'amour divin ; c'est par leur *walāyat* que leurs fidèles, à leur tour, peuvent devenir des Amis de Dieu. »¹⁵¹

Dans la mesure où l'Imâm n'est pas seulement une personne historique, mais une théophanie, et une théophanie qui préexiste à la Création¹⁵², l'idée de *walāya* prend une dimension qui transcende la simple reconnaissance temporelle et politique de tel ou tel imâm, cette reconnaissance devenant acte d'adhésion à l'Alliance entre Dieu et les hommes, et réponse positive à la question du verset VII, 172 : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? ». Dès lors, la *walāya* se confond avec la notion de « dépôt divin », d'autant que, comme l'*amāna*, la *walāya* est en correspondance avec les deux aspects, pré-existant et mondain, de l'imâm : c'est par l'intermédiaire de l'Imâm métaphysique, dépositaire de l'Alliance, que sont liés

¹⁵⁰ Pour une réflexion générale sur cette racine (qui ne prend cependant pas en compte la conception proprement chiite de la *walāya*), voir Chodkiewicz M., *Le Sceau des saints*, pp.30-35, en particulier p.33, où l'auteur signale un jeu d'échos coranique qui nous permet lier la *walāya* et l'*amāna* : dans le verset X, 62, il est question des *awliyā'*, des « amis » de Dieu qui ne sont exposés « ni à la crainte, ni à l'affliction ». Or, la même expression (« ni crainte, ni affliction ») apparaît dans le verset II, 38 comme promesse aux hommes qui suivent la guidance divine après la repentance d'Adam. Dans la mesure où l'on peut identifier Adam à « l'homme » du verset XXXIII, 72, il y a, dès le Coran, un lien entre la *walāya* et l'Alliance, thème qui sera amplement développé dans le chiisme. Pour la *walāya* dans le chiisme, voir notamment Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, chp.7 : « Note à propos de la *walāya* imamite », p.177-207 ; Massi Dakake M., *The Charismatic Community*, *passim*. Voir aussi Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, index s.v. *walāya*, *walī*, *awliyā'* ; Corbin H., *Histoire de la philosophie islamique*, index s.v. *walāyat* ; id., *En Islam iranien*, index s.v. *walāyat* ; Walker P.E., « *Wilāya* : 2. In *Shī'ism* », *EI2*.

¹⁵¹ Corbin H., *En Islam iranien*, vol.I, p.248.

¹⁵² Voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, chp.2 : « La préexistence de l'imâm », p.73-154 ; id., *Religion discrète*, chp.4 : « La pré-existence de l'imâm », p.109-133. On trouvera une illustration de cette préexistence dans le récit de la cosmogonie des Cinq dans *Kaṣf I* p.35-37.

Dieu et l'humanité, et l'Imâm terrestre tient sa légitimité de ce qu'il est le reflet, le représentant (voire l'incarnation, selon la tendance *ḡulāt*) de cet Imâm métaphysique¹⁵³.

Selon l'économie islamique du salut, les Prophètes apparaissent comme autant de rappels successifs d'une vérité intemporelle, rendus nécessaires par l'oubli de cette dernière. Il s'agit du contenu du dépôt divin que les hommes doivent conserver et qu'ils négligent pourtant ; dans le chiisme, cette conservation est assurée par les hommes de Dieu par excellence que sont les Imâms. Selon un hadîth rapporté par al-Kulaynī, les sunnites sont ainsi identifiés à « ceux qui ont trahi les Dépôts », car « le Livre de Dieu leur était confié et ils l'ont falsifié et changé »¹⁵⁴. On peut interpréter plus largement ce « Livre de Dieu », non seulement comme le Coran historique, mais aussi comme l'objet de l'Alliance entre Dieu et les hommes. Il faut lier aussi cela au fait que les occurrences du mot « Livre » dans le Coran sont souvent comprises, dans l'exégèse chiite ancienne, comme un code pour désigner l'Imâm, ce que le traité VI illustre amplement, comme nous le verrons.

Le lieu du pacte entre Dieu et les hommes, le garant et le conservateur de ce pacte, c'est l'Imâm, et donc l'Imâm par excellence qu'est 'Alī ibn Abī Ṭālib, comme l'indique expressément le traité I : « Le dépôt c'est le rang du Commandeur des croyants 'Alī b. Abī Ṭālib » (p.28). Dans le même passage, « l'homme » du verset XXXIII, 72 qui accepte la charge n'est cependant pas Adam, mais Abū Bakr, dont l'acceptation est interprétée comme une prétention illégitime à un statut qui ne lui appartient pas¹⁵⁵. Pour soutenir cette lecture, l'auteur donne au verbe *'araḍa* du verset un sens différent de celui de l'exégèse courante. Habituellement, ce verbe est compris comme la *proposition* que fait Dieu aux divers êtres de la Création de la lourde charge de Le représenter sur terre, et c'est en quelque sorte par défaut qu'elle échoit à l'homme, le dépôt étant dès lors la nature même de l'humain, voué à la lieutenance divine.

Ici, l'exégèse repose manifestement sur le rappel du verset II, 31 – cité à la fin du traité, après la cosmogonie des Cinq (p.36-37) – où le même verbe a clairement le sens d'une

¹⁵³ Sur le dépôt divin dans le chiisme, voir Corbin H., *En Islam iranien*, I, p.94-110.

¹⁵⁴ Cité dans Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.216.

¹⁵⁵ Il semble que le terme « homme » (*insān*) a été compris comme un code pour désigner Abū Bakr. On retrouve en effet cette équivalence dans l'exégèse du verset XCV, 4 (p.24) : « Nous avons certes créé *l'homme* dans la meilleure forme », et de façon plus significative, dans l'exégèse du verset XXV, 29 (p.30) : « Comme Satan est traître pour *l'homme* ! », où l'homme et Satan sont respectivement identifiés à Abū Bakr et 'Umar.

présentation ou d'une exposition. Dans les versets II, 30-36, Dieu annonce aux anges qu'il va établir Adam comme lieutenant sur terre. Face aux doutes qu'ils expriment, Dieu apprend « tous les noms » des êtres à Adam, puis *présente* (*'araḍa*) ces derniers aux anges en leur demandant de les nommer. Confessant leur ignorance, les anges se prosternent devant Adam. Compris d'après cet éclairage, le verset XXXIII, 72 signifie que Dieu *présente* (plutôt qu'Il ne propose) le dépôt – c'est-à-dire le *maqām* de 'Alī ibn Abī Ṭālib – à l'ensemble des êtres, et tous « tremblent de s'en charger », c'est-à-dire qu'ils s'abstiennent de prétendre à ce rang éminent et qu'ils reconnaissent son statut privilégié, de même que les anges du verset II, 34 reconnaissent qu'Adam en sait plus qu'eux. L'analogie entre Satan qui refuse de se prosterner devant Adam et Abū Bakr qui « prétend au rang du Commandeur des croyants et à sa fonction de lieutenant de l'Envoyé de Dieu » (p.29) est nette, bien que l'auteur ne l'établisse pas explicitement¹⁵⁶.

Bien qu'elle repose sur la compréhension habituelle du verbe *'araḍa*, une interprétation proche du verset XXXIII, 72 est rapportée par Abū Tammām, qui, dans son *Kitāb al-Šağara*, l'attribue à la secte des *muğīriyya* :

« Il proposa (*'araḍa*) aux cieux et à la terre de priver 'Alī ibn Abī Ṭālib de la succession (*ḥilāfa*) et de l'imamat, mais ils refusèrent. Puis [il le proposa] aux montagnes, mais elles refusèrent. Puis [il le proposa] aux gens : alors, 'Umar alla à Abū Bakr, alors qu'ils étaient des ombres (*aẓilla*), et lui ordonna de se charger de priver 'Alī en le trahissant tous deux. Abū Bakr le fit, et telle est Sa parole : « Nous proposâmes le dépôt aux cieux à la terre et aux monts, mais ils refusèrent de s'en charger et en tremblèrent. L'homme s'en chargea ; il fut inique et ignorant » (XXXIII, 72). Puis 'Umar dit à Abū Bakr : « Je te soutiendrai contre 'Alī – la paix soit sur lui – afin que tu me transmettes le califat après toi. »¹⁵⁷

Il est clair ici que les noms de 'Alī et d'Abū Bakr renvoient à des archétypes pré-éternels, comme l'indique le fait que l'épisode a lieu alors qu'Abū Bakr et 'Umar sont des « ombres ». Pour le dire autrement, les personnes historiques que sont 'Alī et Abū Bakr sont les manifestations à une époque particulière d'un conflit pré-éternel. Ainsi, il y a eu, « en tout temps et à toute époque », un 'Alī et un Abū Bakr, un représentant du 'Alī éternel et un

¹⁵⁶ Nous avons ici un exemple parmi d'autres de la façon dont telle page du traité I éclaire telle autre, sans que le lien entre elles soit jamais exposé directement ; la constance du procédé est un argument en faveur de l'usage du *tabdīd al-'ilm*.

¹⁵⁷ Madelung W. et Walker P., *An Ismaili heresiography*, p.70-71 (texte arabe : p.71).

représentant de l'Abū Bakr éternel. C'est en ce sens qu'il faut comprendre, dans le traité I, l'affirmation de la continuité du *amr* et de l'opposition qu'il rencontre (p.12 notamment), ainsi que les énumérations des ennemis des Prophètes (p.10-11, 30).

2. Le pacte initiatique et la *taqiyya*

Avant d'aborder en détail cette notion de *amr*, il nous faut montrer l'application pratique de l'*amāna* et de la *walāya*. Dans le traité, l'*amāna* est immédiatement mise en relation avec le pacte initiatique, et à ce qui en constitue le préalable, le pacte de discrétion. L'auteur ne s'appesantit pas sur l'idée d'un pacte pré-éternel, et se contente de citer le verset XXXIII, 72, de sorte qu'il était nécessaire d'en expliciter le sens afin de montrer que le pacte noué entre l'auteur et le lecteur du traité, le pacte initiatique contracté ici-bas entre deux personnes physiques, n'a de sens que comme reflet d'un pacte pré-éternel. Le *'ahd* qui unit le disciple à l'imâm en ce monde-ci est fondé par l'auteur du traité sur le *'ahd* entre Dieu et l'humanité, et c'est ce dernier qui donne au pacte initiatique son importance et son statut.

Il est significatif que le traité commence par affirmer que « la première chose dont a besoin le croyant pour ce qui est de sa religion et de la connaissance de la vérité et de ses représentants, c'est de loyauté (*amāna*) envers Dieu et Ses Amis ». La suite du texte, où l'auteur passe sans transition de l'Alliance que « Dieu a toujours nouée avec Ses prophètes » au pacte de discrétion, établit une correspondance entre l'*amāna* comme pacte prééternel et l'*amāna* qui est due ici-bas. Or la définition première de cette seconde *amāna*, c'est comme on le voit ensuite, le *kitmān*, le silence qui doit être observé sur les enseignements. Bien que le terme n'apparaisse pas dans ce traité, il s'agit bien de la *taqiyya*, la « garde du secret », selon la traduction proposée par M.A. Amir-Moezzi¹⁵⁸. La première chose que l'on dit à l'aspirant à la connaissance de la religion vraie consiste à l'engager, par des menaces à peine voilées, au silence et à la préservation des enseignements secrets. Plus qu'un simple préalable prudent, l'interdiction de diffuser l'enseignement qui va suivre apparaît comme une véritable injonction légale ; elle conditionne la foi. Dans la suite du texte, elle est ainsi assimilée aux interdictions alimentaires islamiques : dévoiler le « secret » à quelqu'un qui n'en serait pas digne serait analogue au fait de manger du porc, de la charogne ou du sang (p.2). La discipline de l'arcane ici exposée doit donc quasiment être comprise comme un « pilier » de la foi, ou du

¹⁵⁸ Voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, index s.v. *taqiyya*, en particulier p.65-66 et n.680 p.310-311 ; id., *Religion discrète*, p.168, 221, 272, 308.

moins comme un élément de *šarī‘a* et un préalable légal incontournable à l'accès aux secrets de l'enseignement ésotérique. Cette centralité de la *taqiyya* sur le plan concret de la religion se retrouve d'ailleurs explicitement dans certains hadīths, évoqués plus haut, où la religion est identifiée purement et simplement à la *taqiyya* : « La *taqiyya* est ma religion et celle de mes pères, dit Ġa‘far al-Šādiq, et celui qui n'a pas de *taqiyya* n'a pas de religion »¹⁵⁹ ; « Neuf dixièmes de la Religion consistent en la garde du Secret (*taqiyya*) ; celui qui ne la pratique pas n'a pas de Religion »¹⁶⁰.

Le *Kitāb al-Kašf* a manifestement été composé dans une perspective propédeutique, c'est-à-dire qu'il insiste sur le premier niveau d'ésotérisme. Le traité I est le traité où cet aspect introductif est le plus net, comme nous l'avons dit, d'où son insistance sur la *taqiyya* et les conséquences qu'impliquent le fait de ne pas la respecter. Non seulement il évoque les thèmes de l'initiation elle-même, mais il multiplie de plus, dans les premières pages notamment, les mises en garde contre celui qui « rejette la Vérité après l'avoir connue » (p.4), « contre l'ignorance qui vient après la connaissance, contre le doute qui vient après la certitude » (p.8), retour à la fausseté assimilée au refus de certains compagnons de Muḥammad de reconnaître l'imāmat de ‘Alī. Ce point central de l'historiographie chiite est sans cesse rappelé : il fonde non seulement les mises en garde contre une trahison de la *da‘wa* qui s'apparenterait à la trahison d'Abū Bakr et ‘Umar, mais également, par la continuité du *amr* que nous traiterons ci-après, la légitimité du pacte initiatique. Ce dernier est en effet présenté plus ou moins implicitement comme la version contemporaine du Pacte primordial.

L'un des passages les plus intéressants du traité I est l'exégèse de la tentative de la séduction de Joseph par l'épouse de Putiphar (ce dernier est nommé « al-‘Azīz » dans le récit coranique). L'interprétation littérale de cet épisode est rejetée avec force¹⁶¹ : il ne s'agit en

¹⁵⁹ Hadīth bien connu : voir par exemple la lettre de ‘Abd Allāh al-Mahdī à la communauté ismaélienne du Yémen, dans Hamdani H., *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, p.9 du texte arabe. Il apparaît aussi dans les sources duodécimaines ; cité par Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.311 et n.682 p.311.

¹⁶⁰ Cité dans Amir-Moezzi M.A., *ibid.*, p.310-311, avec d'autres exemples de hadīths allant dans le même sens. Sur la *taqiyya*, voir aussi Kohlberg, E., « Taqiyya in Shi‘i Theology and Religion » ; De Smet, D., « La pratique de *taqiyya* et *kitmān* en islam chiite » ; Amir-Moezzi M.A., « Dissimulation tactique (*taqiyya*) et scellement de la prophétie ».

¹⁶¹ On est d'ailleurs tenté de voir dans cette pudeur un lointain écho des doctrines *ḡulāt* écartant des Imāms tout ce à quoi sont habituellement soumis les corps : le fait de devoir se nourrir, de mourir, voire d'être issu du corps d'une femme. D. De Smet a consacré plusieurs travaux au docétisme des *ḡulāt* et à sa réapparition dans l'ismaélisme ṭayyibite ; voir notamment De Smet D., « Eléments chrétiens dans l'ismaélisme yéménite », en particulier p.48-52 ; id., « La valorisation du féminin dans l'ismaélisme ṭayyibite » ; id. « Crucifixion » ; id., « La naissance miraculeuse de l'Imam ismaélien » ; id., « Les racines docétistes de l'imāmologie shi‘ite ».

aucun cas, selon l'auteur, d'une histoire de séduction impliquant un acte sexuel (ou, en l'occurrence, le refus d'un tel acte). Une première interprétation est donnée, dont on ne voit guère l'utilité ni la pertinence dans le contexte du traité I ; on ne voit pas davantage ce qu'implique l'idée que Joseph fut tenté d'égorger l'épouse d'al-'Azīz. L'ensemble du passage interprétant le verset XII, 24 devait former une unité qui a été intégrée telle quelle au traité en raison de la seconde partie de l'exégèse, celle qui identifie le rapport de séduction à un rapport initiatique et qui intéresse plus directement le propos du traité. Dans cette perspective, le seul intérêt de la première interprétation est sans doute d'introduire l'idée que cette histoire de séduction ne doit pas être entendue littéralement (et peut-être d'écarter toute connotation sexuelle de l'épisode). C'est pourquoi cette première interprétation est dite « meilleure que ce que disent les gens de l'exotérique, et plus proche de la signification ésotérique ».

Selon la seconde interprétation, le rapport dont il est question ici est un rapport initiatique, et non pas sexuel, car « la Convocation est analogue au coït dans l'ordre ésotérique » (p.27). Dès lors, la tentative de séduction devient une demande d'initiation, et le refus du coït devient un refus d'initier un candidat jugé non apte à recevoir la connaissance ésotérique. Ce lien entre acte sexuel et initiation n'est d'ailleurs pas inédit. L'ouvrage de B. Sergent¹⁶² a déjà attiré l'attention sur les liens qui existaient entre l'homosexualité et l'initiation chez les peuples indo-européens, celle-là matérialisant celle-ci en quelque sorte. Dans notre texte, il n'est évidemment pas question d'homosexualité (même si l'épouse du récit devient symboliquement un « ministre »), et la sexualité elle-même n'est comprise que comme un code pour signifier l'initiation. Il reste que lier sexualité et initiation n'est pas une nouveauté. L'idée même que le néophyte accède symboliquement à une seconde naissance par son initiation suppose une fécondation préalable : pour qu'il y ait un nouveau-né, il faut qu'il y ait rapport sexuel, donc symboliquement, il faut que le maître féconde le disciple pour que ce dernier devienne un nouvel homme.

Dans le *Kitāb al-Kašf*, on retrouve à plusieurs reprises cette identification symbolique du coït à l'initiation : dans les traités III (p.78), V (p.114, 123), et VI (p.166). Dans le traité V (p.123), l'idée que la fornication signifie le dévoilement sans permission des doctrines ésotériques apparaît dans un passage manifestement ismaélien, puisqu'il s'agit d'organiser la *da'wa* en donnant des consignes aux « Convocateurs ». Dans le traité VI, la même interprétation est donnée dans un contexte similaire (p.166). Il semble donc que cette interprétation symbolique de la sexualité caractérise un certain ismaélisme ancien. Mais ses

¹⁶² *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*, Paris : Payot et Rivages, 1996.

origines sont plus anciennes, et doivent puiser à la tradition des *ḡulāt* puisqu'on retrouve la même idée dans le système nuṣayrite, qui a conservé de nombreux éléments de cette tradition. Cette symbolique n'est peut-être pas sans rapport avec les exposés de la doctrine nuṣayrite par les hérésiologues chiites al-Nawbaḥtī et al-Qummī, dans lesquels ils accusent le fondateur du nuṣayrisme, Ibn Nuṣayr, d'autoriser la sodomie en ce qu'elle est un exercice d'humilité¹⁶³. Comme l'explique B. Tendler Krieger, l'accusation de sodomie est souvent mentionnée parmi les accusations à l'encontre des groupes *ḡulāt* pour illustrer leur antinomisme. Mais dans le cas d'Ibn Nuṣayr, la justification de cet acte qui lui est attribuée laisse penser que les hérésiologues avaient peut-être une connaissance de la symbolique sexuelle de l'initiation nuṣayrite¹⁶⁴, bien que cette connaissance soit mauvaise et partielle à double titre : en premier lieu parce qu'elle interprète littéralement ce qui n'est que symbolique. Hormis comme déviation, il ne semble pas que la symbolisation de la relation maître/disciple par le coït ait donné lieu à un coït physique. En second lieu, si un tel coït avait lieu, ce n'est pas le maître qui aurait joué le rôle femelle, comme le prétend al-Qummī qui rapporte qu'un témoin aurait surpris Ibn Nuṣayr avec un jeune garçon « sur son dos »¹⁶⁵, puisque symboliquement, c'est le disciple qui est « femelle »¹⁶⁶.

Dans le système initiatique nuṣayrite, il existe trois étapes dont l'une est celle du *nikāḥ*, le terme même que nous avons traduit ici par « coït ». Y. Friedmann a résumé ces étapes d'après les données d'un ouvrage nuṣayrite, le *Kitāb al-ḥāwī fī 'ilm al-fatāwā* d'al-Ṭabarānī (m. 426/1034-35)¹⁶⁷. Là, l'analogie du processus d'initiation avec la naissance est plus systématique que dans le *Kitāb al-Kaṣf* puisqu'elle comprend non seulement une étape correspondant symboliquement à l'acte sexuel, mais aussi une étape correspondant à l'allaitement. Les trois étapes sont les suivantes :

- Durant une première séance, l'aspirant contracte un pacte (*'ahd*) avec le *naqīb* et fait le serment de ne pas dévoiler les enseignements qu'il va recevoir. On lui enseigne alors le *zāhir*

¹⁶³ Al-Nawbaḥtī, *Firaq al-Šī'a*, p.78 ; al-Qummī, *Maqālāt*, p.100-101. Voir aussi Asatryan M., *Controversies in Formative Shi'i Islam*, p.158, sur l'idée, défendue par Ishāq al-Aḥmar, que l'homosexualité a un bon et un mauvais aspect ; le bon aspect réside dans le fait de rechercher la connaissance auprès de quelqu'un celui qui est plus savant, de sorte qu'il est (symboliquement ?) mâle et que celui qui reçoit la connaissance est femelle.

¹⁶⁴ Voir Tendler Krieger B., « Marriage, Birth and *bāṭinī ta'wīl* », p.61-63.

¹⁶⁵ Al-Qummī, *Maqālāt*, p.100-101.

¹⁶⁶ Notons que cette symbolique semble disparaître sous les Fātimides, mais réapparaît dans les écrits druzes ; voir De Smet D., *Épîtres sacrées des Druzes*, p.50-52 ; épître 8, p.187-188.

¹⁶⁷ Friedman Y., *The Nuṣayrīs- 'Alawīs*, p.212-215. Voir aussi l'article de Tendler Krieger B., « Marriage, Birth and *bāṭinī ta'wīl* », qui porte sur le même ouvrage d'al-Ṭabarānī. Sur le processus initiatique nuṣayrite, voir aussi Dussaud R., *Histoire et religion des Noṣairīs*, p.104-119.

de la doctrine, à savoir la dévotion pour les Ahl al-Bayt et le fait de désolidariser (*barā'a*) de leurs ennemis (ce qui, on le constate, correspond à l'essentiel du contenu du *Kitāb al-Kašf*, et particulièrement du traité I). Il boit ensuite du vin dans le verre de son maître, ce qui symbolise l'absorption de la science. Dans une seconde partie de cette première étape a lieu un rituel nommé « fiançailles » (*ḥuṭba*) où le disciple prouve sa loyauté à son maître en posant une chaussure sur sa tête. Un nouveau verre de vin circule, cette fois parmi toute l'assemblée.

- La seconde étape est constituée par le *nikāḥ*, que Y. Friedmann traduit par « mariage », mais qui a aussi le sens de coït. Il semble que cette période de quelques mois est aussi comparée à la gestation (*ḥaml*). L'initié reçoit alors un « dépôt », ce qui nous ramène à l'*amāna* ; ici, « dépôt » traduit le terme *wadī'a*¹⁶⁸, mais le terme a bien les implications que exposées plus haut¹⁶⁹. Le « dépôt » est constitué par des doctrines d'un premier niveau d'ésotérisme (*bāṭin*).

- La dernière étape met fin à la mise à l'épreuve que constitue l'étape précédente. A noter que si, durant la seconde étape, le disciple ne donne pas satisfaction, cela donne lieu à un « divorce » d'avec le maître. L'accès à la troisième étape, assimilée à l'allaitement, permet au disciple d'assister aux séances où les initiés abordent des doctrines plus ésotériques et d'y poser des questions. A l'issue de cette étape qui dure un ou deux ans, son initiation est achevée : il est considéré comme sevré.

On aura noté que, comme dans notre traité, le processus initiatique commence avec un pacte de discrétion, et que dans la deuxième étape, l'aspirant reçoit un « dépôt », qui consiste en un premier niveau d'ésotérisme. Ce premier niveau d'ésotérisme semble bien correspondre, sinon au contenu intégral du *Kitāb al-Kašf* du moins à ce premier traité.

Dans le traité V, un passage interprète la trahison de l'*amāna* du verset VIII, 27 comme

¹⁶⁸ Traduction d'ailleurs plus exacte pour la *wadī'a* que pour l'*amāna*, celle-ci comprenant aussi les idées de serment, de pacte et de sécurité, absentes de celle-là.

¹⁶⁹ Dans le chapitre qu'il consacre aux chiites, Šahrastānī évoque dans une sous-section les « Aftāḥiyya », les chiites qui reconnurent l'éphémère 'Abdallah al-Aftāḥ comme imām à la mort de Ġa'far al-Šādiq. Parmi les signes attestant de la légitimité de sa prétention à l'imāmat, Šahrastānī rapporte ceci : « Al-Šādiq avait remis à l'un de ses disciples un dépôt, en lui disant de le remettre [à son tour] à celui qui le lui réclamerait, et de le choisir alors comme imam ; or nul ne le lui avait réclamé, sinon 'Abdallah ». Dans ce passage, « dépôt » traduit le terme *wadī'a*. Voir Šahrastānī, *Livre des Religions et des Sectes*, t.I, p.489. D'après la n.76, p.489, il ne semble pas y avoir d'autres attestations de cette anecdote. Le terme *mustawda'*, « dépositaire », de la même racine WD', apparaît d'ailleurs à deux reprises dans le traité I, pour désigner les Imāms (p.25) et Adam (p.37). Cf. *Kašf* V p.121.

le fait de « trahir les Imâms quant aux secrets de leurs sciences ; la trahison de leur science c'est le fait de la manifester à qui ne le mérite pas » (p.147). Nous avons déjà rencontré cette idée, mais la suite de l'exégèse confirme qu'il existe bien un premier niveau ésotérique avant d'aborder « l'ésotérique de l'ésotérique ». La fin du verset énonce ceci : « Trahiriez-vous les dépôts qui vous sont confiés, alors que vous savez ? » Le commentateur déclare alors : « 'Alors que vous savez' signifie : 'alors que vous connaissez les degrés de la religion et les droits du dépôt dans l'Ordre caché.' En effet, nul n'aborde la science de l'ésotérique avant de connaître ses droits, ses degrés et le devoir qu'il a de la cacher et de la conserver. » (p.148). Cet enseignement préliminaire doit correspondre à la seconde étape de l'initiation nuṣayrite, et paraît constituer l'objet du premier traité.

En ce qui concerne l'initiation nuṣayrite, Y. Friedman indique par ailleurs que le rapport du maître et du disciple est celui d'un père et d'un fils¹⁷⁰, idée que l'on retrouve également dans le *Kitāb al-Kašf*, notamment dans les passages évoquant Muḥammad b. Abī Bakr, qui privilégia la paternité initiatique de 'Alī ibn Abī Ṭālib à la paternité biologique d'Abū Bakr, et constitue donc une sorte d'archétype chiite de cette idée relativement classique dans les cercles initiatiques. Nous reviendrons sur cette idée de père initiatique. Il semble cependant que le rapport maître/disciple corresponde également au rapport époux/épouse, et non seulement au rapport père/fils ; les deux symbolismes semblent cohabiter mais Y. Friedman n'explicite pas la modalité de cette cohabitation. On peut supposer que le processus d'initiation correspond dans son intégralité au processus de transmission de la vie biologique (la connaissance ésotérique n'est-elle pas la vie de l'âme ?), et que le disciple joue dès lors successivement le rôle de l'épouse et celui de l'enfant à naître, tandis que le maître joue le rôle du père fécondant, puis du père élevant l'enfant né de cette fécondation.

Les passages du *Kitāb al-Kašf* assimilant l'initiation au coït licite, ou au mariage, et le dévoilement non autorisé à la fornication illicite, reposent-ils sur une analogie aussi systématique entre le processus de naissance d'une âme et celui de la naissance d'un corps ? Il est fort probable que ce fut le cas, bien que le *Kašf* ne nous présente pas un développement aussi explicite. Dès lors que l'on fait de la science ésotérique la vie de l'âme, cela implique le symbolisme de la résurrection, présent à plusieurs reprises dans le *Kitāb al-Kašf*, mais aussi celui de la naissance. Et s'il est admis que le rapport sexuel est analogue au rapport initiatique (susceptible au même titre d'être licite ou illicite), il suffit de pousser ces prémisses jusqu'à

¹⁷⁰ Friedman Y., *The Nuṣayrīs- 'Alawīs*, p.215, 221-222.

leurs conclusions ultimes pour aboutir logiquement à quelque chose de similaire à ce qu'expose le texte d'al-Ṭabarānī, les détails rituels mis à part.

Le Pacte primordial entre Dieu et Adam est l'archétype du pacte initiatique qui ouvre le *Kitāb al-Kašf*. Or cela n'est possible qu'en vertu d'une certaine continuité de la transmission du dépôt initial, assurée par la succession des prophètes et des imâms. Le Pacte primordial doit être réactualisé « en tout temps et à toute époque » par la reconnaissance de l'imâm du temps en charge du dépôt.

3. La continuité de l' « Ordre » (*amr*)

Le terme polysémique de *amr* apparaît à plusieurs reprises dans le traité I et dans le *Kitāb al-Kašf* en général. Il n'y a généralement pas le sens de commandement divin, c'est-à-dire qu'il ne renvoie pas (en tout cas pas directement) au « *kun* » existenciateur. Il ne s'inscrit donc pas dans les spéculations sur les rôles respectifs de la pensée, de la volonté, de la puissance et de l'impératif divins. On sait que ces spéculations ont trouvé écho parmi les auteurs ismaéliens, en particulier parmi les philosophes de tendance néoplatonicienne, ceux qui appartiennent à ce que l'on a appelé « l'école persane ». Dans les textes de ces derniers, il s'agit de définir les rapports de Dieu à la Création, donc de déterminer si l'impératif créateur doit être hypostasié et s'il est consubstantiel à Dieu ou à la Création¹⁷¹. On ne trouve pas, dans le *Kitāb al-Kašf*, de développements comparables, et même les réflexions proprement chiites sur les rapports de la science, de la puissance et de l'impératif divins sont à peu près absentes, sinon par de brèves allusions dans le traité II (p.41), pour ce qui concerne les deux premiers éléments.

Le *amr* doit ici être entendu en un autre sens, plus large. En premier lieu, l'*amr* c'est le commandement, l'ordre, de sorte que dire de l'Imâm qu'il est le détenteur du *amr* peut s'entendre tout simplement comme le fait qu'il est le détenteur de l'autorité, aussi bien spirituelle que temporelle. Ce sens est à lier à l'expression de « Commandeur des croyants », *amīr al-mu'minīn*, titre officiel du chef de la communauté islamique, qui désigne particulièrement 'Alī ibn Abī Ṭālib chez les chiites.

Mais le terme *amr* a aussi en arabe un sens plus général, et plus vague : l'*amr* c'est la

¹⁷¹ Pour un exposé de ce débat, voir De Smet D., « Le verbe-impératif dans le système cosmologique de l'Ismaélisme ».

chose ou l'affaire. Ce peut être aussi l'ordre, selon le second sens qu'a ce terme en français : celui, plus large, d'organisation ou de structure. Tout comme l'*amr* au sens d'impératif ou de commandement divins, ce sens très général, précédant toute élaboration philosophique, est présent dans les recueils de hadîths chiïtes, où il désigne la « Cause » des Imâms, leur « Affaire » – les Imâms étant les garants de « l'Affaire » par excellence, qui est celle de la relation de l'humanité à Dieu – ou encore « l'Ordre » divin dont ils sont les émanations, les dépositaires et les gardiens. Dans son ouvrage de référence sur le *Guide divin dans le shî'isme originel*, M.A. Amir-Moezzi traduisait le plus souvent ce terme par « Cause », et plus rarement par « enseignement » ou « Ordre »¹⁷², avant d'opter pour ce dernier terme dans un article plus récent¹⁷³. Nous suivrons ici cette option ; le double sens du terme « ordre » en français recouvre une part de ses connotations multiples en arabe. Il faut cependant toujours garder à l'esprit le caractère allusif et peu précis du mot *amr*, assez vague (sans doute volontairement) pour comprendre une pluralité de sens, et nous avons hésité à le traduire par « affaire » dont le caractère indéterminé paraissait adapté ; malheureusement ce dernier terme n'évoque pas la notion de commandement. Les termes « enseignement » ou « doctrine » conviennent uniquement pour certains contextes, et s'ils ont le mérite, associés aux autres traductions possibles, d'apporter une nouvelle nuance à l'*amr*, ils demeurent trop réducteurs à eux seuls. La traduction par « cause » pourrait également convenir, mais elle donne une connotation plus politique et militante au *amr*. La dimension politique y est évidemment présente, et elle a une importance particulière dans un texte issu d'un courant qui a pour objectif de préparer la venue mondaine du Mahdî et qui réclame de ses membres la reconnaissance de « l'Imâm de l'époque ». Mais le *amr* ne s'y résume pas, de la même façon que la fidélité aux Imâms, étant donné leur caractère métaphysique et préexistant à la Création, ne se résume pas à un lien mondain de vassalité, mais met en jeu la reconnaissance

¹⁷² Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.81, 90, 150, 208, 270, 278, 279, 311, 328 (« Cause »), 18, 31 (« enseignement »), 87, 290 (« Ordre »). A la p.143, à propos d'un hadîth de Ğa'far al-Şādiq qui déclare : « Notre *amr* est un secret dans un secret, etc. », l'auteur traduit le terme par « doctrine » et propose en note : « affaire », « cause », « ordre ». Voir aussi id., *Religion discrète*, p.114, 119, 183, 193, 219, 220, 301 (« Cause »), 117-118, 193, 226 (« Ordre »), 193, 220 (« doctrine »), 193, 203 (« affaire »), 193 (« enseignement »). On notera la proposition « *res religiosa* », p.183, qui apporte une nouvelle nuance. Voir aussi id., *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, où la traduction par « Cause » l'emporte (p.29, 151, 152). Mais dans le contexte du *Kitāb Sulaym b. Qays*, qui fait état d'un complot pour ravir le *amr* à 'Alī ibn Abī Tālib après la mort du Prophète, le terme est traduit par « pouvoir », une note précisant qu'il a ici le sens de « pouvoir légitime », « succession du Prophète », « califat » ; *ibid.* n.47 p.40.

¹⁷³ Voir Amir-Moezzi M.A., « 'La Nuit du *Qadr*' (Coran, sourate 97) ». On se reportera plus largement à cet article pour les commentaires chiïtes du mot *amr* dans la sourate 97, le terme étant interprété dans le sens qui nous intéresse ici.

du Pacte prééternel, et donc le salut.

Cet « Ordre », cette « Affaire », c'est donc la *walāya* dont l'*amr* est « une des appellations les plus courantes »¹⁷⁴. Dans les exposés sur le *amr* du traité I, l'accent est mis sur l'Ordre en tant qu'il se transmet depuis Adam, de Prophète en Prophète, d'Imâm en Imâm. Le *amr* repose sur le Pacte prééternel et le dépôt divin qui en est l'objet : « l'Ordre », c'est la transmission de la garde de ce dépôt, dont les Imâms tirent leur légitimité spirituelle¹⁷⁵. C'est en tant qu'héritiers d'Adam et dépositaires d'une science que Dieu leur réserve, en tant que transmetteurs de cette science à ceux qui la méritent, qu'ils doivent être suivis. « L'Ordre » est l'idée que le dépôt confié à « l'homme » traverse les siècles et les hommes de Dieu (Prophètes et Imâms), comme symbole de l'Alliance et comme Seuil d'accès à la science ésotérique. Dans un hadîth rapporté par al-Kulaynī, on décrit ainsi le passage de l'Ordre depuis Adam à son Imâm légataire, et sa transmission « depuis l'époque d'Adam jusqu'à Muḥammad qui le fit passer à son propre légataire »¹⁷⁶.

Afin de mettre en valeur cette signification de *amr*, nous avons traduit par « Ordre » avec une majuscule chaque fois que le mot *amr* était employé en un sens excluant la simple idée de commandement. Nous avons opté pour la minuscule dans les cas où les deux sens sont possibles, afin de conserver l'ambiguïté du terme, ou dans les cas où il ne s'agit clairement que du commandement.

Cette notion est abordée et expliquée à deux reprises dans le traité I, chaque fois dans des passages qui paraissent interpolés, puisqu'ils suivent et commentent des hadîths attribués à 'Alī ibn Abī Ṭālib. Le second de ces passages fait même référence au premier (p.12) : il semblent donc appartenir à la même couche rédactionnelle, et il est probable que leur auteur soit aussi l'éditeur du traité – auquel il faudrait aussi attribuer d'autres gloses et commentaires de hadîths, et notamment le passage anti-*gulāt* en commentaire d'une vision de Ğa'far al-Šādiq (p.7-8).

A la suite de ce dernier passage, sur lequel nous reviendrons, nous trouvons un premier hadîth attribué à 'Alī, rapporté d'après Ğābir b. Yazīd al-Ĝu'fī qui dit le tenir du cinquième Imâm, Muḥammad al-Bāqir. 'Alī s'y assimile au Christ et se déclare le Messie : « Je suis lui et il est moi (...) Jésus fils de Marie fait partie de moi, et je fais partie de lui » (p.8).

¹⁷⁴ Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, n.124 p.203 ; voir aussi *ibid.*, p.183, 193.

¹⁷⁵ Dans différentes traditions chiïtes, le Pacte prééternel contient un quadruple serment : d'adoration envers Dieu, de *walāya* envers Muhammad, les Imâms et le Mahdī ; voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.86-87.

¹⁷⁶ Cité par Amir-Moezzi M.A., « 'La Nuit du *Qadr*' (Coran, sourate 97) », p.185.

L'ensemble du hadīth ressortit à la tradition des prônes mystiques attribués à 'Alī qui mettent en jeu la question de la divinité de l'imâm et dans lesquels « l'Imâm n'est pas seulement présenté comme l'homme de Dieu par excellence mais comme participant pleinement aux Noms, Attributs et Actes que la théologie réserve d'habitude à Dieu seul »¹⁷⁷. Dans le hadīth que rapporte le *Kitāb al-Kašf*, l'allusion à Jésus doit être comprise par le statut exceptionnel de ce dernier, que le Coran nomme « Esprit de Dieu » et auquel il attribue des pouvoirs de guérison, de résurrection ou même de création¹⁷⁸. Que 'Alī ibn Abī Ṭālib revendique pour lui-même ces qualités est caractéristique d'une tendance du chiisme ancien.

Or, de façon surprenante, l'éditeur du *Kitāb al-Kašf* ne développe pas cet aspect et voit dans ce hadīth un argument en faveur de la continuité du *amr*, « depuis Ses premiers Prophètes, Envoyés et Imâms de Sa religion, jusqu'aux derniers » (p.8). Il est vrai que la notion de *amr* n'exclut pas une conception métaphysique de l'Imâm suivant laquelle un 'Alī céleste serait la source de la science ésotérique à laquelle puiseraient les différents prophètes et Imâms de l'histoire. Si l'Imâm préexiste comme être spirituel créé avant même Adam (comme dans la cosmogonie des Cinq à la fin du traité I, ou comme dans plusieurs hadīths duodécimains), on peut parfaitement concevoir que la succession des prophètes et des imâms se fasse par *participation*, quasiment au sens platonicien du terme : chaque Prophète ou Imâm tiendrait ainsi sa science de celui qui en est le dépositaire exemplaire, l'Imâm métaphysique. Mais ce raisonnement permettant de lier, d'une part, l'identification de 'Alī au Messie (en tant que Verbe de Dieu), et d'autre part, la continuité de la révélation divine à travers une série de représentants de Dieu, est absent de notre traité, de sorte que le commentaire de l'éditeur paraît décalé par rapport au contenu explicite du hadīth. C'est là l'indice d'une intervention en vue d'atténuer la portée « exagératrice » d'un texte manifestement issu de la tradition *ḡulāt*. La lecture qui est faite du prône de 'Alī permet de tempérer l'affirmation d'une quasi-divinité de 'Alī en la comprenant comme l'affirmation de la transmission du dépôt à travers les âges, dépôt dont 'Alī est le représentant archétypique. Ainsi, l'éditeur peut introduire l'idée de la continuité de « l'Ordre de Dieu », l'idée que « celui qui obéit au dernier d'entre [les Envoyés

¹⁷⁷ Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, chp.3 : « Remarques sur la divinité de l'imâm », p.90. L'ensemble de cet article porte sur le genre des « prônes mystiques » et leurs implications théologiques.

¹⁷⁸ Comme dans les versets III, 49 et V, 110 où l'enfant Jésus donne la vie à un oiseau d'argile par son simple souffle. Dans le chiisme ancien, ces pouvoirs de guérison et de résurrection sont attribués aux Imâms ; voir par ex. Newman A.J., *Formative Period*, p.81-82 ; Amir-Moezzi A.M., *Religion discrète*, chp.6 : « Savoir c'est pouvoir », où la science divine des Imâms apparaît comme la source de pouvoirs surnaturels. Le *Kitāb al-Kašf* rapporte une tradition où 'Alī ibn Abī Ṭālib est ainsi doté du pouvoir de ressusciter les morts (I p.37-39). Dans le traité V (p.98, 100), cependant, le verset III, 49 est interprété symboliquement : il ne s'agit plus de donner la vie aux corps, mais aux âmes, par la science ésotérique.

et les imâms], c'est comme s'il obéissait au premier » (p.7) et que « celui qui obéit au premier, son obéissance le guide et le conduit jusqu'au dernier » (p.7-8). Cette conception est solidaire de l'idée qu'aucune époque n'est dépourvue d'un dépositaire de « l'Ordre de Dieu ». Il existe donc une lignée ininterrompue de transmission de la connaissance depuis Adam jusqu'au Mahdī. Cela a une conséquence politique très nette, celle de permettre une campagne en vue du retour du Mahdī. En effet, si l'on admet cette prémisse, on ne manque pas de se demander alors à qui revient le dépôt à notre époque. C'est là que la propagande ismaélienne pouvait intervenir, en particulier auprès des chiites désemparés par l'occultation du douzième Imâm¹⁷⁹.

Le second exposé du traité sur la notion de *amr* suit, lui aussi, un prône attribué à 'Alī. La tonalité de ce dernier est cette fois moins « mystique » ('Alī ne s'y attribue pas de prérogatives christiques ou divines), et plus compatible avec la doctrine de la « continuité de l'Ordre ». A un chiite qui lui demande ce qu'il pense de la communauté islamique, il répond : « Par celui qui fend la graine et crée la brise, j'ai trouvé davantage dans les communautés anciennes que dans celle-ci » (p.11). Il paraît étonnant, au premier abord, que cette déclaration soit glosée ainsi : « Il est nécessaire, d'après ses paroles, qu'il soit le premier et le dernier ». Alors que le contenu du premier prône, où 'Alī se comparait au Christ, était tempéré par une doctrine de la transmission du dépôt et de la continuité du *amr*, ici le contenu modéré du propos est au contraire interprété en un sens qui correspond à la lettre du premier prône, puisque « le premier et le dernier » sont des attributs christiques (« Je suis l'alpha et l'oméga »). Le processus est inverse à ce que l'on observe dans le commentaire du premier prône de 'Alī ibn Abī Ṭālib. Cela doit nécessairement s'expliquer par l'hypothèse proposée plus haut, à savoir que 'Alī ibn Abī Ṭālib est conçu comme un principe spirituel et le contenu véritable du *amr*, la continuité de cet Ordre résultant de la continuité de la participation à ce principe unique. En somme, la conception impliquée ici est assez proche de la conception du Christ comme Verbe divin dans l'Évangile de Jean (l'incarnation exceptée). 'Alī est le Verbe, le principe premier de l'être et de la connaissance, donc à la fois la source de la connaissance des prophètes et des imâms, et le dépositaire par excellence de la connaissance venue de Dieu.

Il faut lier cela aussi aux doctrines qui font de chaque prophète et de chaque imâm des incarnations successives de 'Alī – de la même façon que leurs ennemis sont des incarnations

¹⁷⁹ On sait qu'Ibn Ḥawšab était de ceux-là et qu'il rencontra un homme qui lui fut présenté comme « l'Imâm du temps » (*imâm al-zaman*) ; voir Halm, H., « Die Sīrat Ibn Ḥawšab », p.109-110 ; Haji, H., *Founding the Fatimid State*, p.21-25.

successives d'Abū Bakr et 'Umar – à cela près que notre traité rejette la notion d'incarnation. Il s'agit donc de « manifestations » successives d'un même principe, selon une interprétation du *tanāsuh*, la métempsychose, proche de celle qui sera adoptée par les duodécimains. Les prophètes ne sont pas des incarnations de Dieu, ou d'un principe divin identifié à Muḥammad ou 'Alī, mais sont les réceptacles d'une lumière qui se transmet de prophète en imām depuis Adam. M.A. Amir-Moezzi a proposé de traduire ce sens du *tanāsuh* par « métemphotose » : ce n'est pas une personne qui transmigre, mais un principe lumineux, la lumière représentant ici la connaissance ésotérique, donc le dépôt divin. C'est ainsi que 'Alī peut dire dans notre texte : « Les Légataires font partie de moi et je fais partie d'eux » (p.11). Mais il y a bien sûr une ambiguïté sur son statut, et cela tient aux racines *ḡulāt* du traité ; ce dernier devait initialement impliquer une doctrine de la métempsychose faisant des « Légataires » des incarnations successives de 'Alī.

Il semble donc que la doctrine de la continuité du *amr*, qui apparaît comme une glose, vient remplacer celle de la métempsychose, selon un affinement de la doctrine comparable à ce qui s'est produit pour la *musūḥiyya*, comme nous le verrons plus loin.

C'est pourquoi il faut considérer que ces deux passages sur le *amr* (p.8-9 et p.12) sont solidaires du rejet de l'incarnation à la page 7 (qui précède immédiatement le premier prône de 'Alī). Dans un hadīth énigmatique, Ḡa'far al-Ṣādiq fait état d'une vision qu'il aurait eue de dix « coupoles de lumière », qui sont identifiées aux sept Énonciateurs, et à trois rangs dont la nature exacte n'est pas précisée : le *Kālī*, le Gardien et le Seuil.

La présence même du terme de *Kālī*, que l'on ne trouve que dans des textes nuṣayrites, montre que l'origine de ce hadīth est fort ancienne et qu'il est issu du fonds *ḡulāt* que le nuṣayrisme a conservé¹⁸⁰. Le terme de *qubba* (pl. *qubāb*) se trouve aussi dans les textes nuṣayrites où il est à peu près synonyme de *kawr* ou *dawr*, « cycle historique ». Y. Friedmann signale que la plus ancienne occurrence du terme semble être un ouvrage de Muḥammad b. Sinān, où il désigne « the period of the Imāms beginning with 'Alī »¹⁸¹. Son sens a cependant été élargi chez les auteurs nuṣayrites proprement dits puisqu'il en est venu à désigner les grandes périodes historiques de l'humanité, auxquelles sont donnés les noms des principaux

¹⁸⁰ Le sens de ce terme n'est pas clair. Il s'agit manifestement d'un rang de la hiérarchie ésotérique, mais nous ne savons rien de son rôle exact. La racine KYL suggère l'acte de mesurer ; le *kālī* serait-il un « mesureur », chargé de peser les actes des fidèles ? Nous l'avons traduit ainsi. On trouve le *kālī* en contexte nuṣayrite, sans plus de précisions sur sa nature : voir al-Ṭabarānī *Kitāb al-Ma'ārif*, p.107 ; id., *Maḡmū' al-A'yād*, p.10. Dans ce dernier texte, le *kālī* semble identifié à « Salsal », c'est-à-dire Salmān.

¹⁸¹ Friedman Y., *The Nuṣayrīs- 'Alawīs*, p.112-113.

Prophètes énonciateurs¹⁸². C'est le sens qu'ont les coupoles dans notre texte, puisque sept des dix personnages qui prêtent leurs noms aux « coupoles » sont les Énonciateurs. Le rôle des trois dernières demeure toutefois obscur. Il semble clair en tout cas que la doctrine des coupoles a été associée à une doctrine de la métempsychose et de l'incarnation (*nash* et *hulūl*), si l'on en croit du moins le commentaire que donne du hadīth de Ğa'far al-Šādiq l'éditeur du traité ; on s'expliquerait mal, sans cela, que la mention des coupoles soit l'occasion d'une réfutation de l'incarnation. Cette doctrine des coupoles peut d'ailleurs être rapprochée de ce que l'on trouve dans le chapitre 60 du *Kitāb al-Haft*, où les cycles historiques (*adwār*) sont chacun ouverts par un Adam (il y a donc plusieurs Adams, qui correspondent vraisemblablement aux Prophètes énonciateurs)¹⁸³. Cela peut être interprété au sens d'une métempsychose d'Adam, qui s'incarnerait successivement dans les différents Énonciateurs.

On trouve également ce type de doctrines dans la pensée nuṣayrite. On peut ainsi citer, à titre d'exemple, un passage du *Kitāb al-Ma'ārif* d'al-Ṭabarānī, où cette idée est développée au sujet de 'Alī. Dans un hadīth rapporté d'après Salmān al-Fārisī, on demande à 'Alī : « Etais-tu présent à l'époque de Noé ? », il répond :

« Et où n'étais-je pas ? J'ai pris Adam pour voile en son cycle (*fī kawri-hi wa dawri-hi*), portant alors le nom d'Abel ; j'ai pris Noé pour voile en son cycle, portant alors le nom de Seth [sic] ; j'ai pris Jacob pour voile en son cycle, portant alors le nom de Joseph ; j'ai pris Moïse pour voile en son cycle, portant alors le nom de Josué ; j'ai pris Jésus pour voile en son cycle, portant alors le nom de Simon ; j'ai pris Muḥammad pour voile en son cycle, portant alors le nom de 'Alī. Je suis l'origine des cycles (*mukawwir al-akwār wa mudawwir al-adwār*) (...) Je suis la Lumière, et la Lumière vient de moi (...) Je suis éternellement neuf, je ne m'éteins pas. »¹⁸⁴

On pourrait donner de nombreux autres exemples d'une telle croyance à la fois en la divinité de 'Alī et au principe de ses incarnations successives dans différents personnages. Dès lors, on comprend mieux pourquoi la glose du traité I réfute avec empressement les doctrines des *gulāt* et des chrétiens juste après le hadīth des coupoles (p.7-8).

¹⁸² *Ibid.*, p.112-115 ; Bar-Asher M.M. et Kofsky A., *The Nuṣayrī - 'Alawī Religion*, p.28-30.

¹⁸³ *KHA*, chp.60, p.116-117.

¹⁸⁴ Al-Ṭabarānī, *Kitāb al-Ma'ārif*, p.166.

On trouve dans la littérature fâtimide plusieurs réfutations similaires¹⁸⁵, de sorte que l'on peut se demander si nous n'avons pas affaire ici à une glose fâtimide. Il demeure toutefois possible que les auteurs fâtimides n'aient fait que perpétuer là une tendance pré-fâtimide, mais déjà ismaélienne, visant à se démarquer des doctrines du *guluww*. En effet, malgré les origines *gulāt* du traité I, on y constate plusieurs remaniements et gloses postérieurs ; les développements sur le *amr*, la réfutation de l'incarnation en font manifestement partie.

Mais il faut aussi compter parmi ces ajouts postérieurs le passage qui concerne les « Imâms accomplisseurs » (p.15-16), ce concept étant caractéristique de l'ismaélisme dès la période pré-fâtimide, comme on le constate en parcourant le *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*. On ne retrouvera les Imâms accomplisseurs que dans le traité V, et plus brièvement dans le traité VI. Le passage du traité I qui les aborde est un commentaire du verset VII, 142 : « « Nous traitâmes avec Moïse durant trente nuits, que nous complétâmes de dix autres. – Ainsi s'accomplit le terme de quarante nuits fixé par son Seigneur. » Les trente nuits sont interprétées comme les cinq Énonciateurs d'Adam à Muḥammad (Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus ; Muḥammad n'est pas compté parmi eux), et les six « Imâms accomplisseurs » qui suivent chacun d'entre eux. Les dix dernières nuits renvoient au Prophète Muḥammad, à Muḥammad « l'Énonciateur des Énonciateurs », et aux Imâms accomplisseurs qui assurent la transition de l'un à l'autre. On note également que les Énonciateurs sont nommés des « Preuves diurnes », tandis que les Imâms accomplisseurs sont nommés des « Preuves nocturnes », ce qui est mis en rapport avec leurs rôles respectifs (les Énonciateurs apportent une révélation exotérique, les Imâms en livrent l'exégèse ésotérique), rôles qui correspondent eux-mêmes à des cycles historiques successifs de manifestation et d'occultation, bien que ces

¹⁸⁵ Voir par exemple Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Sarā'ir wa Asrār al-nutaqā'*, p.241, où l'on trouve la même assimilation des chiïtes *gulāt* aux chrétiens. Voir aussi al-Mu'ayyad, *Al-Mağālis al-Mu'ayyadiyya*, vol.1, p.172-173 : en commentaire d'un extrait de la *ḥuṭbat al-bayān* où 'Alī revendique pour lui-même des attributs divins, on lit ceci : « Les *gulāt* imitent les chrétiens et sont à leur image. Chez les chrétiens, Dieu (...), par bienveillance et miséricorde envers Ses serviteurs, voyant qu'ils n'étaient pas capables de prendre en considération la parole concernant le salut de leurs âmes, si elle ne venait d'une forme humaine comme la leur, prit alors corps et leur apparut revêtu de la robe de l'humanité (*nāsūt*), afin de les délivrer (...) Les *gulāt* en disent autant à propos du Commandeur des croyants. » L'auteur poursuit en expliquant que si Dieu est vraiment puissant, dans la conception que s'en font les *gulāt*, il convient mieux à sa nature de se dévoiler sous la forme qu'il désire, au lieu de se départir de sa forme noble pour prendre la forme vile de l'humanité. En effet, « si l'un d'entre nous était puissant, et voulait le bien d'une bête de somme ou d'un âne, il serait détestable qu'il prît la forme d'une bête de somme dans le but de lui être utile. Et si cela est détestable pour nous (...) ça l'est encore davantage pour le Créateur. » Il est donc détestable que les *gulāt* affirment d'un homme « qui est né et a grandi, qui mange et qui boit, qui a un père, une mère, une compagne et des enfants » qu'il est un dieu.

termes n'apparaissent pas. C'est dans le traité III que nous trouverons des traces plus probantes de cette doctrine ismaélienne de l'alternance des cycles.

Il est intéressant de constater de plus que l'exégèse qui fait du jeûne de Ramadan un symbole de la *taqiyya* est reprise ici pour être intégrée dans un système des cycles prophétologiques ayant des implications politiques liées à l'espérance du retour du Mahdī¹⁸⁶. En effet, l'équivalence entre jeûne et *taqiyya* se trouve également chez al-Ṭabarānī¹⁸⁷, ce qui laisse supposer qu'il puise lui-même à une source plus ancienne, qu'il aurait eu en commun avec le *Kitāb al-Kašf*. Al-Ṭabarānī identifie en effet les différents jours et nuits du Ramadan à des personnes (*ašḥāṣ*) historiques des débuts de l'islam¹⁸⁸. Cela s'inscrit dans une tendance de certains groupes *ḡulāt* à interpréter les recommandations et interdictions du Coran comme renvoyant à des personnes, ce qui conduisait soit à une doctrine antinomiste comme chez les *ḥaṭṭābiyya*, soit tout simplement à une interprétation ésotérique des prescriptions religieuses qui n'excluait pas leur accomplissement exotérique.

L'ismaélisme du *Kitāb al-Kašf* a manifestement puisé à ces sources en les adaptant à ses besoins. Comme chez al-Ṭabarānī, les jours sont identifiés à des personnes, mais ce principe est mis au service d'une conception proprement ismaélienne des cycles prophétiques, et orienté vers l'espérance messianique. Cette exégèse énonce donc non seulement la continuité du *amr*, mais également sa visée et son aboutissement en la personne du Mahdī, « l'Énonciateur des Énonciateurs » (p.16), qui symbolise la rupture du jeûne, c'est-à-dire la manifestation de « l'Ordre » (*amr*)¹⁸⁹. On voit par là qu'il y a bien une cohérence des passages les plus manifestement tardifs du traité, qui affirment tous un ordre prophétique allant d'Adam au Mahdī, ou, pour le dire autrement, qui font du Mahdī l'aboutissement de la transmission du dépôt sacré depuis Adam.

¹⁸⁶ Ce *ta`wīl* qui fait du jeûne un symbole du silence qui doit entourer la connaissance ésotérique, et de la rupture du jeûne, un symbole de la révélation exotérique, de la manifestation de l'autorité spirituelle, est assez classique dans l'ismaélisme. Voir De Smet D., « La *taqiyya* et le jeûne du Ramadan », p.357-386. Outre les références indiquées dans cet article, voir aussi al-Ṭabarānī, *Maḡmū' al-a'yād*, p.16-17.

¹⁸⁷ Al-Ṭabarānī, *Maḡmū' al-a'yād*, p.16-17 ; id., *Kitāb al-ma'ārif*, p.65, 67-68. Sur la *taqiyya* chez les Nuṣayrites, voir Friedman Y., *The Nuṣayrīs-`Alawīs*, p.143-144 ; Bar-Asher M. M. et Kofsky A., dans al-Ṭabarānī, *Kitāb al-ma'ārif*, p.19-22.

¹⁸⁸ Al-Ṭabarānī, *Kitāb al-ma'ārif*, p.67-69.

¹⁸⁹ Sur le lien entre le jeûne comme symbole de la *taqiyya* et les cycles prophétiques, voir l'exposé, appuyé notamment sur des textes d'al-Siḡistānī et du Qāḏī Nu'mān, de Daniel De Smet, « La *taqiyya* et le jeûne du Ramadan », p.363-375 ; en particulier p.370 : « Le jour de la rupture du jeûne symbolise l'avènement du Mahdī et l'abrogation partielle de la *taqiyya* ».

Avant de clore cette question de la continuité de « l'Ordre », il nous faut examiner un dernier point qui en relève manifestement : les allusions aux « communautés qui ont précédé ». Dès le début du traité, on trouve à cet égard des énoncés apparemment contradictoires :

- dans le hadîth du *kitmān*, où les Imâms recommandent le silence quant à leur enseignement, on trouve ceci : « Il y eut avant vous d'anciennes communautés qui rendirent le dépôt [à son légitime propriétaire], turent le secret et firent ce qui leur avait été ordonné, et Dieu en fit des envoyés auprès de Ses fidèles et des Seuils pour Ses Amis » (p.3).

- quelques lignes plus loin, un autre hadîth, attribué cette fois au « Maître suprême », le Prophète Muḥammad, énonce : « Les communautés qui ont péri ont subi ce sort car elles n'ont pas médité ceci, n'ont pas réfléchi et ont divulgué le secret » (p.3-4).

- dans le hadîth déjà évoqué où un chiite demande à 'Alī ibn Abī Ṭālib ce qu'il pense de la communauté islamique, il répond : « J'ai trouvé davantage dans les communautés anciennes que dans celle-ci » (p.11).

- dans le commentaire de ce hadîth, l'auteur écrit que 'Alī est « celui que démentirent les anciennes communautés lorsque leurs Légataires s'en chargèrent à la suite de leurs prophètes. Ceci est une allusion à ce que fit le peuple de Moïse à Aaron, et le peuple de Jésus à Simon : tous démentirent l'Ordre de Dieu d'après lequel ils avaient agi, et qui est un » (p.12).

Dans le Coran, les « communautés antérieures » sont souvent présentées comme ayant trahi ou rejeté leurs prophètes. En contexte chiite, cela est généralement perçu comme une illustration de la constance de l'opposition que rencontrent les prophètes, comme on le voit dans les énumérations d'ennemis du traité I (p.10-11) ou dans le second exposé sur le *amr* (p.12). Comment alors comprendre le fait que les « communautés anciennes » soient apparemment meilleures que la communauté islamique ? Bien que cela ne soit clairement expliqué nulle part, il faut comprendre que toutes les communautés antérieures (correspondant à leurs fondateurs, les Prophètes énonciateurs) ont été éprouvées et ont subi une division, comme la communauté islamique qui, selon les chiïtes, s'est scindée entre partisans et adversaires de 'Alī ibn Abī Ṭālib, c'est-à-dire entre ceux qui ont suivi la révélation exotérique du Prophète jusqu'à sa conséquence nécessaire – la reconnaissance de la clé ésotérique détenue par 'Alī – et ceux qui s'en sont tenu à l'exotérique, donc finalement à une religion amputée de l'essentiel. C'est ainsi que les « communautés anciennes » peuvent être, selon la partie de ces communautés que l'on envisage, fidèles ou infidèles. Il y a d'une part une communauté ancienne qui est celle de la transmission du dépôt ; c'est ainsi qu'est compris le

verset XXII, 78 qui évoque « la communauté de votre père, Abraham »¹⁹⁰. Mais d'autre part, il n'en demeure pas moins que chaque prophète a été confronté à l'hostilité du peuple qu'il avait pour mission de prêcher.

Ceci nous amène tout naturellement à traiter à présent ce qu'on pourrait appeler le « contre-Ordre », ou la « contre-initiation » ; à la continuité de l'Ordre divin s'oppose une continuité de l'opposition qu'il rencontre. Aux Imâms authentiques désignés par Dieu s'opposent, du vivant même de chaque Énonciateur et après sa mort, des « imâms de l'égarément » (p.21). Le corollaire historique de la transmission du dépôt depuis Adam, c'est l'adversité permanente des ennemis de la vérité, typifiés, selon les chiites, par les figures d'Abū Bakr et 'Umar.

4. Continuité de l'Opposition : les figures d'Abū Bakr et 'Umar.

Le chiisme ne consiste pas seulement à adhérer à la *walāya* de 'Alī, mais également à se « dissocier » de ses ennemis, ou à les « désavouer ». Il s'agit là de la doctrine de la *barā'a*, le fait de se dissocier de quelqu'un, en l'occurrence des ennemis des Imâms¹⁹¹. *Walāya* et *barā'a* sont les deux faces de l'allégeance due par les chiites aux Imâms. Nous avons d'ailleurs rencontré le terme de *barī'* au début du traité, dans la phrase : « Si (...) tu divulgues [ce qui suit], Dieu, Son Envoyé et le Légataire de ce dernier sont innocents (*barī'*) de ce qui te concerne » (p.3). La doctrine de la *barā'a* peut sembler tautologique, puisqu'il va de soi que si l'on se fait « l'ami » de 'Alī, on doit nécessairement se faire l'ennemi de ses ennemis. Mais que le corollaire de la *walāya*, ou son pendant négatif, soit la *barā'a*, peut être compris comme une conséquence nécessaire de l'idée chiite de l'opposition dès les origines de l'ontologie entre « Armées de l'Intelligence » et « Armées de l'Ignorance »¹⁹². La *barā'a* implique une conception dualiste dans laquelle il ne suffit pas de rallier les rangs du Bien, mais où il faut encore rejeter un Mal bien concret.

Dans le *Kitāb al-Kašf*, nous ne trouvons cependant pas trace d'une telle lutte dualiste sur un plan cosmique – sauf à interpréter en ce sens le rappel du récit coranique de la chute d'Iblīs (I p.37). En revanche, elle a clairement lieu sur un plan historique, dans une lecture

¹⁹⁰ Voir *Kašf* I p.12, 17-18.

¹⁹¹ Sur le sujet, voir l'étude de Kohlberg, E., « *Barā'a* in Shī'i doctrine ».

¹⁹² Pour les traditions mettant en scène une telle cosmogonie, voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.19-20, ; id., *Religion discrète*, p. 304-305. Sur l'opposition *walāya/ barā'a*, voir id., *Religion discrète*, chp.7 : « Notes à propos de la *walāya* imamite », pp.177-207.

chiite de la succession du Prophète Muḥammad. On trouve dans plusieurs traités du *Kitāb al-Kašf* la technique de ce que M.A. Amir-Moezzi a nommé – à propos d'al-Ḥibarī – le « commentaire coranique personnalisé », qui consiste à lire certains versets coraniques comme des allusions à des personnes historiques des débuts de l'islam¹⁹³. Les versets qui portent des appréciations favorables renvoient généralement à 'Alī ibn Abī Ṭālib, tandis que les appréciations défavorables et les condamnations renvoient à ses adversaires historiques. Dans cette perspective, le Coran devient une sorte compte-rendu historique chiffré.

Le traité I contient plusieurs exemples d'exégèses de ce type : les interlocuteurs du Prophète qui, dans le verset II, 13, refusent de croire sont ainsi identifiés au « Premier de l'iniquité, au Second et à quiconque croit en ces deux-là et les suit » (p.6), c'est-à-dire à Abū Bakr, 'Umar et leurs partisans : les sunnites. Mais tout en conservant le principe selon lequel les versets coraniques renvoient à des personnes, les auteurs du *Kitāb al-Kašf* affinent le procédé et en élargissent la portée à plusieurs égards. Par exemple, chacun des éléments énumérés au début de la sourate LII est identifié à un rang de la hiérarchie de la *da'wa* (p.10), alors que dans d'autres textes chiites, ils sont tous identifiés à 'Alī¹⁹⁴. On retrouvera plus amplement ce procédé dans les traités III, V et VI ; il ne s'agit plus seulement, comme dans le *Tafsīr* d'al-Ḥibarī, d'identifier des éléments du Coran à des personnages historiques des débuts de l'islam. De plus, on constate, sur la question de l'opposition aux Imāms, la présence d'au moins deux couches doctrinales, correspondant pour l'une à l'origine « exagératrice » du texte, et pour l'autre, à sa réinterprétation ismaélienne.

Dans un passage assez confus des p.10-11, différents peuples évoqués dans le Coran sont identifiés à plusieurs personnages que les chiites considèrent comme des ennemis de 'Alī

¹⁹³ Voir Amir-Moezzi M.A., *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, chp.3 : « Nécessité de l'herméneutique. Autour du commentaire coranique d'al-Ḥibarī », pp.101-125 ; id. « 'Alī et le Coran », p.681-685 ; et maintenant, id., « *Al-Durr al-tamīn* attribué à Raḡab al-Bursī ». Le commentaire personnalisé est un véritable genre littéraire chiite illustré par plusieurs ouvrages tout au long de l'histoire du chiisme : voir les listes données par M.A. Amir-Moezzi dans ces articles.

¹⁹⁴ Voir la version du « Prône de la Claire Déclaration » (*ḥuḍbat al-bayān*) rapportée par Ġā'far Kašfī dans son *Tuḥfat al-mulūk*, traduite et transcrite par Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, p.106 : 'Alī y déclare être chacun des éléments des versets 1 à 6 de la sourate LII. L'exégèse du *Kitāb al-Kašf* est, comme on le voit, plus précise, mais ne contredit pas essentiellement la revendication supposée de 'Alī ; en effet, les divers degrés de la hiérarchie sont unis par la participation à la divinité, dont 'Alī est la Face révélée. On peut ainsi considérer que la divinité de 'Alī (comme Imām archétype) se déploie en plusieurs aspects, de l'Énonciateur au Résurrecteur, en passant par toute la chaîne des intermédiaires. Voir aussi De Smet D., *Épîtres sacrées des Druzes*, épître 33, p.398, où Ḥamza b. 'Alī s'identifie lui-même au « Mont », au « Livres en lignes », à la « Maison fréquentée » et au « Maître de la Résurrection et du Jour Dernier ».

ibn Abī Ṭālib, identifications que l'on retrouvera de façon détaillée dans le traité III. Comme pour les « communautés anciennes » abordées précédemment, cela tient au fait que ces peuples sont présentés dans le Coran comme ayant été sourds aux avertissements et aux révélations des prophètes qui leur avaient été envoyés. Le passage en question semble corrompu, car « le Pharaon de Moïse » et ses compagnons sont identifiés, dans un premier temps, à Mu'āwiya et aux Omeyyades, puis dans un second temps, Pharaon, Hāmān et Coré le sont à Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān. Il semble que l'auteur, ou l'éditeur ou un copiste, ont ajouté à la première partie, assez cohérente, une seconde partie qui, ne relevant pas du même symbolisme, produit une incohérence. Cette seconde partie est celle qui commence par les mots « le second cycle » (*al-kawr al-ṭānī*) (p.11). La première partie consiste à établir de simples équivalences entre tel peuple ancien évoqué dans le Coran et tel personnage des débuts de l'islam.

Mais la seconde, en introduisant la notion de *kawr*, ainsi que la phrase : « Ainsi en est-il à chaque siècle » semble donner une toute autre dimension au propos. Il ne s'agit plus d'opérer un décodage du Coran, d'après le principe selon lequel « la religion consiste en la connaissance des personnes » (*ma'rifa al-riḡāl*)¹⁹⁵, mais de proposer une doctrine de la réapparition cyclique des Opposants aux prophètes. L'histoire de l'humanité est celle de la lutte entre alliés et ennemis de Dieu : il s'agit de la doctrine chiite bien connue de la *ḍiddiyya*, la « théorie des opposés »¹⁹⁶. Faut-il aller jusqu'à faire d'Abū Bakr, de 'Umar et de 'Uṭmān des archétypes dont les ennemis d'Abraham, de Noé, de Moïse et de Jésus ne seraient que des avatars ? Si 'Alī est la figure archétypique se manifestant dans les prophètes et les imāms depuis le début de l'humanité, par la métempsycose ou par participation, ou si, *a minima*, il est l'archétype des Légataires, on peut envisager, en cohérence avec le dualisme chiite, que les ennemis historiques de 'Alī soient élevés également au rang d'archétypes. Le *Kitāb al-Kašf* demeure ambigu sur ce point. En revanche, un autre ouvrage attribué à Ğā'far b. Manṣūr al-Yaman, le *Ta'wīl al-Zakāt*, est beaucoup plus explicite :

« Dieu – loué et exalté soit-Il – les a nommés dans Son Livre le Ğibt et le Ṭāḡūt¹⁹⁷.

Le Premier de l'iniquité est le Ğibt et le Second est le Ṭāḡūt et le Satan. Ils sont présents dans le cycle [historique] de chaque Énonciateur, à l'époque de chaque Fondement

¹⁹⁵ Hadīth attribué à Ğā'far al-Ṣādiq dans le *Baṣā'ir al-daraḡāt* d'al-Ṣaffār al-Qummī ; cité par Amir-Moezzi M.A., *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p.113.

¹⁹⁶ Voir Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, n.24 p.301.

¹⁹⁷ En référence au verset IV, 51. Cf. *Kašf* I p.22.

(*asās*), au temps de chaque Imâm. Aucune époque ni aucun temps n'est exempt de ces deux-là ; ils revêtent différents corps et formes néfastes, de même que les Imâm s revêtent différents corps excellents et subtils. »¹⁹⁸

La question de l'attribution et de la datation se pose tout autant pour le *Ta'wîl al-Zakât* que pour le *Kitâb al-Kašf*. De plus, la doctrine qui est ici exprimée n'apparaît nulle part dans le *Kitâb al-Kašf* – non plus d'ailleurs que le terme *asās*, qui désigne le Légataire (*wašî*) de l'Énonciateur. Pourtant, elle demeure instructive car elle livre l'arrière-plan théorique de bien des passages. Il ne s'agit cependant pas de dire que le *Kitâb al-Kašf* s'abstient de développer cette thèse par *taqiyya*. Son absence nous paraît plutôt relever d'une volonté d'élaborer une doctrine « modérée » à partir des vieilles théories réincarnationnistes des *ġulāt*. Dans l'ismaélisme fâtimide officiel, on conservera ainsi l'idée d'une succession cyclique d'Énonciateurs au cours de l'histoire, mais sans la présenter comme la réapparition sous différents « corps », « formes » « enveloppes » ou « simulacres » corporels d'un unique principe. Si principe unique il y a, c'est celui du *amr*, du dépôt divin, qui se transmet par la voie initiatique et non par une forme de métempsycose. Le *Kitâb al-Kašf* paraît ainsi vouloir conserver les éléments de la doctrine de la réincarnation (*tanāsuḥ*) qui impliquent une histoire cyclique de la révélation, sans pour autant conserver cette doctrine elle-même. De la même façon, l'historicité cyclique de l'inimitié à l'égard des Prophètes et des Imâm s, telle qu'elle s'exprime confusément dans le passage du *Kitâb al-Kašf* qui évoque le *kawr*, devait faire sens dans le système évoqué par l'extrait du *Ta'wîl al-Zakât*, d'après lequel c'est toujours la même chose qui s'épiphânise dans la diversité des corps sous lesquels apparaissent les Opposants. Il est vrai que la nuance est très fine entre ces deux conceptions, et qu'il est d'autant plus difficile de les distinguer que, comme le souligne D. De Smet, plusieurs auteurs ismaéliens, tout en rejetant ouvertement le *tanāsuḥ*, proposent une « sotériologie [qui] présuppose, d'une manière ou d'une autre, la transmigration des âmes »¹⁹⁹.

Il reste que le *Kitâb al-Kašf*, s'il reprend manifestement des éléments tirés de doctrines où le *tanāsuḥ* était admis – ce que confirme d'ailleurs l'usage du terme *musūḥiyya*, que nous abordons ci-après –, paraît vouloir s'en tenir à une approche historique, fondant l'unité des Prophètes et des Imâm s, non pas sur la métempsycose, mais sur l'*amr*. Le second exposé du

¹⁹⁸ Texte arabe cité par Goldziher I., « Spottnamen... », n.4 p.323.

¹⁹⁹ De Smet D., « Eléments chrétiens dans l'ismaélisme tayyibite », p.48. Voir aussi sur cette question id., « Les racines docétistes de l'imâmologie shi'ite ».

traité I sur le *amr*, développe le corollaire de l'idée exprimée dans le premier : si « celui qui obéit au dernier [des prophètes et des imâms] c'est comme s'il obéissait au premier » (p.8), alors « tout ennemi d'un prophète est également l'ennemi des prophètes qui l'ont précédé et de ceux qui lui succèdent » (p.12). Au fond, le traité s'en tient ici à des données coraniques, qu'il ne fait que systématiser : non seulement les prophètes apportent un message qui est fondamentalement le même, mais selon le verset XXV, 31 (cité p.12), chaque prophète est confronté à « des ennemis parmi les criminels ». Il a donc suffi d'adapter ces idées à l'historiographie chiite des débuts de l'islam, et d'identifier les ennemis des prophètes antérieurs à ceux de 'Alī ibn Abī Ṭālib. Le traité III donne la clé de ces identifications, qu'il développe plus longuement que dans le traité I : « Il a nommés [les ennemis de 'Alī] par les noms des communautés qui ont précédé, car ils ont agi et ont dévié comme elles ont dévié, et commis l'injustice comme elles l'ont commise » (p.59). Leur déviance a consisté à ne pas reconnaître l'imamat de 'Alī à la mort du Prophète : de même que « les compagnons de Moïse furent éprouvés par Aaron, et ils se révoltèrent contre lui, obéissant au Sāmirī », que « les compagnons de Jésus furent éprouvés par Simon, et se révoltèrent contre lui, obéissant à Haylass », « cette communauté fut éprouvée par le Commandeur des croyants, et se révolta contre lui, obéissant à Abū Bakr et 'Umar » (p.31).

De façon remarquable, le célèbre hadīth prophétique : « 'Alī est vis-à-vis de moi dans la même position que l'était Aaron vis-à-vis de Moïse », est interprété dans cette perspective de l'opposition que rencontre l'Imâm : 'Alī n'est pas seulement analogue à Aaron parce que, comme lui, il détenait la connaissance ésotérique de la révélation exotérique apportée par Muḥammad, comme cela est couramment exposé dans les textes chiites, mais il lui est analogue par la trahison dont il fut victime. Après avoir parlé de « ce que fit le peuple de Moïse à Aaron, et le peuple de Jésus à Simon », l'auteur conclut : « *C'est pourquoi Muḥammad (...) dit : « 'Alī est vis-à-vis de moi dans la même position que l'était Aaron vis-à-vis de Moïse ». »* » (p.12). Le rôle de 'Alī vis-à-vis de Muḥammad est ainsi défini aussi bien positivement (il détient le *ta'wīl*, complément nécessaire du *tanzīl*) que négativement (il est le *locus* permettant de distinguer les vrais musulmans des hypocrites et des ennemis). C'est que la « vision duelle » du chiisme, mettant en jeu la lutte entre l'ésotérique et l'exotérique, se double de la « vision dualiste » qui fait du monde le lieu de la lutte entre le bien et le mal²⁰⁰. Comme nous l'avons dit plus haut, le complément nécessaire de la *walāya* envers les Imâms est la *barā'a*, la dissociation vis-à-vis de leurs ennemis. Ainsi, le critère de la trahison de la

²⁰⁰ Amir-Moezzi M.A. et Jambet C., *Qu'est-ce que le shī'isme ?*, p.31-40.

révélation de Muḥammad, c'est l'attitude vis-à-vis de 'Alī. Le fait qu'il soit « tenu pour chose à fuir » (p.30) est l'indice de son élection divine. Dans la lutte historique entre bien et mal, le fait même qu'il suscite l'opposition des forces du mal suffit à le faire apparaître comme le représentant de la « cause » divine.

C'est pourquoi le hadīth d'Aaron a donné lieu à une telle systématisation de l'analogie : si 'Alī est semblable à Aaron, alors le peuple de Moïse qui trahit Aaron pour s'adonner au culte du Veau d'or est analogue au peuple de Muḥammad qui trahit 'Alī pour prendre de fausses idoles. Dans le *Kitāb al-Munāẓarāt*, Ibn al-Hayṭam, chiite converti à l'ismaélisme et contemporain de l'avènement des Fātimides au Maghreb, soutient certes le rôle de 'Alī ibn Abī Ṭālib par le verset VII, 142, dans lequel Moïse déclare à Aaron : « Supplée moi auprès de mon peuple. » Mais il interprète également le hadīth en rappelant que, selon le Coran, le peuple de Moïse trahit ce dernier lorsqu'il désobéit à Aaron et s'adonna au culte du Veau d'or²⁰¹. La littérature chiite met ainsi le hadīth d'Aaron en résonance avec les recits coraniques, et les ennemis historiques de Moïse et Aaron deviennent les modèles tout désignés des ennemis de 'Alī. Le culte de l'idole du Veau d'or est assimilé au fait de suivre les premiers califes en lieu et place de 'Alī ; Abū Bakr et 'Umar sont nommés dans certains textes « les deux idoles (*ṣanamā*) de Qurayš »²⁰² ou « le Ğibt et le Ṭāġūt »²⁰³. Ils sont également identifiés à Pharaon et Hāmān²⁰⁴. Dans le *Kitāb al-Kaṣf*, Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān sont identifiés à Pharaon, Hāmān et Qārūn (p.11, 134). Ailleurs, ils sont présentés respectivement comme « le Veau de cette communauté » (*'iġl hādīhi al-umma*), le « Pharaon de cette communauté » et le « Samaritain de cette communauté »²⁰⁵, le « Samaritain » étant, selon le Coran, le personnage qui est l'instigateur du culte du Veau d'or.

Les nombreuses références du *Kitāb al-Kaṣf* à la figure de Pharaon, notamment dans le traité V, s'inscrivent dans cette tradition chiite qui cherche dans l'histoire de Moïse le modèle

²⁰¹ Madelung W. et Walker P.E., *Advent of the Fatimids*, p.72 (texte arabe p.12). Cf. aussi Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī, *Kanz al-walad*, p.224.

²⁰² Kohlberg E., « Some Imāmī Shī'ī views on the *Ṣaḥāba* », p.164.

²⁰³ Voir *Kaṣf* I p.22. Cette expression n'apparaît qu'une fois dans le Coran (mais « Ṭāġūt » a sept autres occurrences) ; la question de sa signification a entraîné de nombreux débats. Il s'agirait fausses idoles ou de démons ; voir Bar Asher M. M., « Ğibt et Ṭāġhūt ». Leur identification à Abū Bakr et 'Umar se retrouve dans le *Ta'wīl al-Zakāt* de Ğā'far b. Maṣṣūr al-Yaman (Goldziher I., « Spottnamen... », p.323), mais aussi dans des textes chiites imāmītes, dont le *Tafsīr* d'al-'Ayyāšī et le *Kāfi* d'al-Kulaynī ; voir Kohlberg E., « Some Imāmī Shī'ī views on the *Ṣaḥāba* », p.167 ; Bar-Asher M., *Scripture and Exegesis*, p.109.

²⁰⁴ Voir Kohlberg E., « Some Imāmī Shī'ī views on the *Ṣaḥāba* », p.164.

²⁰⁵ Voir Bar-Asher M.M., *Scripture and Exegesis*, p.115-117. Voir aussi *ibid.*, n.109 p.115.

de sa propre histoire²⁰⁶. De même, plusieurs passages sont consacrés à Moïse et Aaron, en particulier dans le traité VI qui développe cela sur plusieurs pages, comme nous le verrons. On voit en tout cas, par cette interprétation de l'histoire de Moïse qui met l'accent sur ses adversaires, à quel point les deux visions, « duelle » et « dualiste », sont solidaires ; loin d'être uniquement une doctrine ésotérique, le chiisme est tout autant une doctrine théorisant l'opposition aux Prophètes et aux Imâms.

5. Al-musūhiyya : changement d'état ou métamorphose ?

Le thème de la métamorphose (*maṣḥ*) tire son origine du Coran, où plusieurs versets font état de la transformation d'humains en porcs ou en singes, à titre de châtement divin²⁰⁷. Le verbe *masaḥa* n'apparaît cependant qu'une seule fois, sans que le contexte ne le lie explicitement à une métamorphose (ce qui conduit sans doute Jacques Berque, par exemple, à le traduire par « pétrifier ») : « Et si Nous le voulions, nous les métamorphoserions (*masaḥnāhum*) sur place ; ils ne pourraient plus ni partir, ni revenir » (XXXVI, 67). La présence de cette idée dans le Coran a forcé les exégètes à se pencher sur la question et sur le statut des hommes métamorphosés en animaux. Il n'est pas utile d'entrer ici dans le détail des discussions théologiques qu'a entraînées cette question²⁰⁸. Dans l'ensemble, les théologiens orthodoxes ont considéré que les métamorphoses étaient possibles (ils pouvaient difficilement contredire le Coran), sans toutefois s'appesantir sur cette possibilité, et sans en faire un point central de leur théologie : selon D. De Smet, « la notion de la métamorphose ne joue qu'un rôle marginal en islam sunnite. En revanche, elle se situe au cœur même du chiisme dit « extrémiste » (*ghuluww*) »²⁰⁹.

Dans le chiisme, la notion de métamorphose en des formes animales avilissantes a eu en effet de véritables implications doctrinales, et plus particulièrement dans les courants *ḡulāt* –

²⁰⁶ On se reportera également à l'article de Kohlberg E., « The Term “Rāfiḍa” in Imāmī Shī‘ī Usage », qui explique comment ce terme péjoratif par lequel les sunnites désignent les chiites, est accepté comme un titre de gloire dans certains textes chiites et mis en rapport avec l'attitude des magiciens de Pharaon qui « refusèrent » (verbe *rafaḍa*) son autorité et admirèrent celle de Moïse.

²⁰⁷ Voir II, 65 ; V, 60 ; VII, 766.

²⁰⁸ Pour un résumé de ces discussions, voir Pellat Ch., « *Maṣḥ* », *EI2* ; De Smet D., « Métamorphose ». Voir aussi Rubin U., « Apes, Pigs and the Islamic Identity » ; Walker P., « The doctrine of metempsychosis in Islam » ; et, pour cette doctrine dans les milieux « hétérodoxes », Freitag R., *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*.

²⁰⁹ De Smet D., « Métamorphose », p.553.

on sait que la distinction entre chiisme modéré et « extrémiste » est superficielle pour l'époque ancienne et que les corpus imâmites se font l'écho, même atténué, de nombreuses doctrines attribuées aux *gūlāt*.

M.A. Amir-Moezzi note ainsi que « dans le corpus anciens des traditions duodécimaines », notamment chez al-Şaffār al-Qummī, al-Kulaynī, Ibn Bābawayh et al-Nu‘mānī, « le *maskh* en tant que réincarnation avilissante dans une forme animale est plusieurs fois attesté », d'une part, et que les êtres métamorphosés sont « dans beaucoup de cas, les adversaires historiques des shi'ites », d'autre part²¹⁰. Ainsi la donnée coranique du châtement par la transformation en singes ou en porcs est employée, en contexte chiite, à l'encontre des ennemis de Dieu par excellence que sont les adversaires des Imâms²¹¹. M.A. Amir-Moezzi signale une tradition rapportée par al-Şaffār al-Qummī dans laquelle l'Imâm Ğa‘far al-Şādiq, ayant touché les yeux de son disciple Abū Başīr, « le rend capable de voir la vraie nature de la grande majorité (*i.e.* les non-shi'ites) des pèlerins de la Mekke : des singes (*qirada*) et des porcs (*khanāzīr*) »²¹².

On trouve dans le chapitre 22 du *Kitāb al-Haft* un récit très proche : l'Imâm al-Şādiq promet à l'un de ses disciples (non identifié, bien qu'il s'agisse vraisemblablement de Mufaḍḍal, comme dans tous les autres hadīths de ce texte) de lui montrer la descendance d'Iblīs : « Tu ne la reconnais pas, mais nous la reconnaissons (...) Si nous sortons vers le cimetière, rappelle-moi [de te la montrer] ». Un jour, ils passent tous deux près d'un cimetière où « les gens allaient et venaient »²¹³. Le disciple, n'y tenant plus, demande à l'Imâm : « Tu m'as promis de me faire voir la *musūḥiyya* et m'as ordonné de te le rappeler. » L'Imâm passe alors sa main sur les yeux du disciple (*masaḥa bi-yadihi ‘alā ‘aynayya*) : « Je regardai alors les gens que j'avais vus aller et venir et voici que la plupart d'entre eux étaient des chiens, des singes, des porcs, des renards, etc. Je demandai alors : « Maître, qui sont ceux-là ? » Il

²¹⁰ Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, p. 222. On notera la parenté lexicale entre le *mash* et le *nash* qui en est le pendant positif et qui renvoie à la doctrine de la métempsychose des imâms – ou selon la proposition de M.A. Amir-Moezzi, la « métemphotose », transmigration de la lumière des imâms, cette dernière doctrine correspondant plutôt au chiisme « modéré », donc à une atténuation de la doctrine du *nash* ou du *tanāsuh* ; voir par exemple Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.109 ; *Religion discrète*, p.131, 166.

²¹¹ Voir par exemple le *Tafsīr* d'al-‘Askarī, où l'on trouve l'idée de la métamorphose animale comme punition sanctionnant la non-reconnaissance des Imâms ; Bar-Asher M. M., « The Qur'ān Commentary Ascribed to Hasan al-‘Askarī », p.369. Dans un hadīth rapporté par al-‘Ayyāşī, un poisson anciennement homme explique à ‘Alī qu'il a pris cette forme en raison de son refus de reconnaître la *walāya* de ‘Alī. D'autres ont été transformés en lézards ou en souris ; cité dans Bar-Asher M.M., *Scripture and Exegesis*, p.200-201.

²¹² Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, p.222-223 ; voir n. 50 p.223 pour les références au texte d'al-Şaffār al-Qummī. Voir aussi id., *Guide divin*, p.235 et n.495.

²¹³ L'un des manuscrits de Ğālib (n.2 p.59) ajoute qu'ils suivaient un cortège funèbre.

répondit : « Ils sont la descendance d'Iblīs, ils se mêlent aux gens et ils sont dans la *musūḥiyya*. » » Dans la suite du texte, les êtres sont divisés en trois catégories : les humains, les djinns et les démons (*šayāṭīn*). Les humains sont définis comme « ceux qui connaissent Dieu, attestent Son unicité et connaissent Ses Amis (*awliyā'*) et Ses Seuils (*abwāb*) », tandis que les démons sont « ceux qui sont métamorphosés (*masaḥū*) dans les corps de la *musūḥiyya* ».

Si cette définition de l'humanité correspond tout à fait à des conceptions que l'on retrouve dans les textes duodécimains²¹⁴, elle ne semble pas y avoir systématiquement pour corollaire l'animalité ontologique des adversaires des imâms. Et contrairement au *Kitāb al-Haft* qui propose une doctrine très élaborée de ce qu'il nomme la *musūḥiyya* (plutôt que le *mash*), les corpus imâmites ne situent pas cette identification des ennemis des imâms à des êtres inférieurs dans le cadre d'une doctrine précise et cohérente de la création, de la réincarnation et du salut. Du moins n'est-elle pas explicitée.

La présence du concept de la *musūḥiyya* dans le *Kitāb al-Kašf* est une indication supplémentaire de ses origines *ḡulāt*. Cependant, le sens du terme est modifié, selon une tendance assez nette dans l'ensemble du recueil consistant à atténuer ou à affiner des données manifestement issues du *ḡuluww*. Parmi ces données, on note que la *musūḥiyya* a bénéficié d'une attention particulière : comme nous l'avons dit, elle se retrouve non seulement dans le traité I, mais également dans les traités III et V. Dans ces deux derniers traités, les exposés sur la *musūḥiyya* sont accompagnés de références aux explications qui ont précédé dans l'ouvrage.

La *musūḥiyya* est habituellement une métamorphose en une forme animale en châtiment de la mécréance. Dans le *Kitāb al-Kašf*, la notion de châtiment est conservée, mais celle de métamorphose est écartée. La portée eschatologique de la *musūḥiyya* demeure, mais cette dernière est réinterprétée exclusivement en ce sens.

La première mention de cette notion apparaît dès le début du traité I, dans un passage exposant les conséquences de la rupture du pacte qui vient d'être passé avec le lecteur. Il s'agit de mettre en garde le néophyte contre une volte-face, c'est-à-dire une trahison de la *da'wa* pour rejoindre les rangs des « Opposants », ou une divulgation non autorisée de l'enseignement. Le verset II, 7 leur est appliqué. « Dieu a posé un sceau sur leur cœur et sur

²¹⁴ Voir la division tripartite de l'humanité en Imâms, initiés, et « êtres vils » démoniaques, dans Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, chp.8 : « Seul l'homme de Dieu est humain », p.214-218 ; 222-223.

leurs oreilles, un voile sur leur vision ; ils vont à un châtement terrible ». Quiconque entre dans la *da'wa*, puis la renie, est privé « des bienfaits de la science » et est assimilé aux « bêtes qui ne confessent nulle religion » (p.4). Ces « bêtes » (*bahā'im*) évoquent le « bétail » (*an'ām*) du verset VII, 179 : « Nous avons créé pour l'Enfer bien des djinns et des humains : ils ont des cœurs pour ne pas savoir, des yeux pour ne pas voir, des oreilles pour ne pas entendre. Ceux-là sont semblables à du bétail ». Nous retrouvons les trois éléments du verset II, 7 que sont la vision, l'audition et le cœur. L'interprétation que donne le *Kitāb al-Kašf* de la *musūhiyya* est donc ici assez fidèle au texte coranique : les incroyants sont assimilés à des bêtes parce qu'ils sont privés de la Vérité, et non parce que leur incroyance aura pour conséquence une métamorphose ou une réincarnation effectives en une forme animale, comme c'est le cas dans les doctrines des *gūlāt*.

Dans le traité III, une exégèse du verset XVII, 50 : « Dis : 'Soyez de pierre ou de fer, ou tout autre créé qui grandit dans vos cœurs' », semble pousser plus loin cette logique. Elle commence par attribuer à al-Ḥakīm l'idée que ces propos s'adressent à Abū Bakr et 'Umar ; en effet, ceux qui refusent de suivre 'Alī et de recueillir la science auprès de lui sont semblables à des « matières figées qui n'entendent aucune science (...) car elles n'ont pas de vie telle qu'on la trouve chez l'animal » (p.65-66). « Pierre » et « fer » ne sont pas compris en un sens littéral, mais sont définis d'après leur qualité inerte : l'absence de vie – la vie étant elle-même symbole de la vie spirituelle, donc de la connaissance ésotérique. Ici, il n'est pas explicitement question de la *musūhiyya*. Mais, selon l'hérésiologue al-Qummī, la secte *gūlāt* des *muḥammisa* (les « pentadistes »)²¹⁵, apparemment liée à celle des *ḥaṭṭābiyya*, a fait usage de ce verset pour soutenir sa théorie de la réincarnation (*tanāsuh*) ; elle affirmait en effet que les âmes de ses adversaires prendraient diverses formes, humaines et non-humaines, « jusqu'à ce qu'il n'y ait plus, ni dans les cieux, ni sur la terre, de bête, d'être immobile ou mobile, où les âmes ne fussent passées, y compris les étoiles et les planètes ». Alors ce cycle de réincarnations successives s'achèverait dans des matières *figées* : roche, terre ou fer, condition assimilée au châtement eschatologique²¹⁶. La similitude avec l'interprétation de ce verset dans le traité III ne peut être une simple coïncidence : il s'agit bien d'une réinterprétation ismaélienne d'un thème plus ancien désormais abordé métaphoriquement, d'autant que cette

²¹⁵ Voir al-Qummī, *Maqālāt*, p.56-59 ; Halm H., *Die islamische Gnosis*, p.218-225 ; Madelung W., « *Muḥammisa* », *EI2*, et maintenant Asatryan M., « *Moḥammisa* », *EIr*.

²¹⁶ Al-Qummī, *Maqālāt*, p.59.

interprétation du verset XVII, 50 est attestée dans des sources *ġulāt*²¹⁷. Les mécréants ne sont pas de « pierre » et de « fer » au sens propre, mais ils sont *semblables* à ces matières, de même qu'ils sont *semblables* à des animaux. On voit ici comment les thèmes réincarnationnistes sont à la fois conservés et remodelés.

La suite du traité I est particulièrement sévère envers ceux que l'on peut bien nommer des traîtres, c'est-à-dire ceux qui ont entamé une initiation, ont reçu l'enseignement et s'en détournent ensuite : « Celui qui ne sait pas est plus excusable, plus digne d'espoir, que celui qui sait mais ne conserve pas ce qu'il sait et n'en tire pas profit » (p.5). Tel est selon le *Kitāb al-Kašf* le sens véritable de la *musūhiyya* : il s'agit d'un changement d'état, du passage de la foi à la mécréance, de l'adhésion à la Vérité à l'adhésion à la Fausseté. Le résultat d'un tel transfert, c'est de devenir une bête, mais une bête métaphorique. Que l'auteur éprouve le besoin de préciser que : « telle est la signification correcte de toute allusion à la métamorphose » (p.5), doit être compris comme une allusion à une interprétation incorrecte qui consisterait à entendre littéralement la métamorphose.

Les autres passages du *Kitāb al-Kašf* traitant la métamorphose vont dans le même sens. Dans le traité III, elle est définie comme « le fait de sortir d'une classe pour passer dans une autre », de passer des rangs des musulmans et des « compagnons de l'Envoyé de Dieu » à ceux des ignorants, des dénégateurs et des associants (p.88). L'évocation des compagnons est une nette allusion aux musulmans qui refusèrent de reconnaître l'imamat de 'Alī ibn Abī Ṭālib à la mort du Prophète Muḥammad, de sorte que les initiés qui se détourneraient de la *da'wa* sont assimilés aux sunnites qui ne sont pas allés jusqu'au bout de leur fidélité au Prophète. Le traité V exprime bien ce reproche adressé aux sunnites : « Ils abandonnèrent ainsi l'obéissance à l'Envoyé par [le refus d'obéir à] son Légataire, après avoir manifesté leur obéissance à l'Envoyé dans tout ce qu'il ordonnait » (p.127).

Le passage du traité V qui aborde la *musūhiyya* insiste davantage sur le lien à l'animalité qu'elle impliquait originellement. C'est là que la nature métaphorique de cette animalité est exprimée le plus explicitement. Abū Bakr est assimilé à un chien et à un porc pour avoir quitté « les rangs des gens de la vérité pour rejoindre ceux de la fausseté » (p.95).

²¹⁷ Comme le relève M. Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, p.14, ce verset est employé pour soutenir le *mash* ou le *rash*, la métamorphose sous forme minérale, dans le *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* et le *Kitāb al-Širāt* ; voir KHA, chp.61, p.118 ; Capezzone L., « Il *Kitāb al-Širāt* », p.372, 400. Dans le *Kitāb al-Haft*, l'auteur oppose les réincarnations minérales ascendantes (*nash*) sous forme de pierres précieuses comme le rubis, le péridot, et les réincarnations minérales descendantes (*mash*) sous forme de fer, de cuivre ou de plomb.

Car un humain, au sens plein du terme, est « favorisé par la connaissance qui lui permet de distinguer le vrai du faux et le mauvais du bon » (p.95). Celui qui se montre incapable de ce discernement, « celui qui se détourne de la vérité pour la fausseté (...) quitte métaphoriquement le statut d'humain pour rejoindre celui des chiens et des porcs. Tel est le sens de la métamorphose » (p.96). Plus loin dans le même traité, un autre passage éclaire celui-ci, bien qu'il n'y soit pas directement question de « métamorphose » : « Les êtres inanimés et les corps grossiers appartiennent tous [au règne de] la poussière, des pierres, du bois [mort] et de ce qui leur est semblable. Ainsi en va-t-il de l'exotérique sans ésotérique » (p.112). L'analogie entre les êtres qui ne bénéficient pas de la vie et les intellects qui ne bénéficient pas de la connaissance ésotérique, incite à aborder la conception ismaélienne – telle qu'elle se présente dans le *Kitāb al-Kašf* – de la métamorphose en un sens métaphorique. Dire que les mécréants sont des bêtes sans connaissance ou des pierres sans vie sont des affirmations qui réclament un *ta`wīl*, qui doivent être reconduites à un sens symbolique. Les ennemis de la *da`wa* sont des bêtes ou des objets inanimés au sens où ils ne sont pas éclairés, vivifiés par la connaissance ésotérique dispensée par l'Imâm.

Pour l'éditeur du *Kitāb al-Kašf*, le passage de la foi à la mécréance, avec la rétribution que cela implique, n'est pas liée à l'idée d'une métamorphose ou d'une réincarnation dans une forme de vie inférieure *au sens propre et littéral*. On pourrait être tenté de considérer que cette atténuation du sens initial de la métamorphose relève de la *taqiyya*, ou qu'il s'agit d'une simple volonté de modérer des doctrines jugées excessives en vue de les rendre plus présentables. Mais il semble bien que nous avons plutôt affaire à une réinterprétation sincère, aussi sincère que celle qui motivait le rejet de l'incarnation dans le commentaire de la vision de Ġa`far al-Šādiq (p.7). L'atténuation des doctrines des *gulāt* ne doit pas nécessairement être comprise comme une forme de compromission, mais peut parfaitement être une conviction ismaélienne. L'orientation du *Kitāb al-Kašf* sur ce point s'accorde avec celle d'autres auteurs ismaéliens, comme al-Siġistānī ou al-Kirmānī, ou même avec celle des Druzes ; tous rejettent la possibilité qu'une âme pécheresse transmigre dans un corps animal, végétal ou minéral²¹⁸.

Dans son article « La transmigration et l'immortalité », Guy Monnot traduit en note un passage de la *Risāla fī kutub Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī* d'al-Bīrūnī (éditée par P.

²¹⁸ Voir De Smet D., « La transmigration des âmes », p.82-93. On notera cependant que, comme le montre D. De Smet, la réfutation de la transmigration par al-Kirmānī s'étend également à celle d'âmes humaines passant dans d'autres corps humains, alors que celle d'al-Siġistānī se concentre sur le *mash* proprement dit, la réincarnation sous forme animale. Sur la question de la transmigration dans l'ismaélisme, voir aussi id., *La philosophie ismaélienne*, p.113-149.

Kraus) : « Les oeuvres des anciens passent à ceux qui les suivent. Elles convergent chez leurs héritiers, y croissent et fructifient. C'est le vrai *tanāsokh*. Il n'est pas le passage des âmes dans les corps (*ashbāh*) comme on l'a cru, mais seulement la transmission des connaissances par les âmes qui s'en vont à celles qui viennent, tout comme on les reporte (*'alā mithāl naskhi-hā*) sur les nouveaux manuscrits à partir des manuscrits usés »²¹⁹. On peut aisément estimer que c'est dans un esprit analogue à cette réinterprétation de la réincarnation (*tanāsuḥ*) que le *Kitāb al-Kašf* cherche à atténuer la doctrine de la *musūḥiyya*. L'approche symbolique est privilégiée à l'approche littérale, entraînant une plus grande subtilité de la doctrine²²⁰.

Toutefois, il subsiste, dans le *Kitāb al-Kašf* même, un aspect de la doctrine initiale de la *musūḥiyya*. En effet, il ne s'agit pas seulement de dire que les non-chiites sont des porcs et des chiens sur un plan métaphorique ; originellement, la *musūḥiyya* a également une dimension eschatologique, puisqu'elle est un châtement. Or, dans le *Kitāb al-Kašf*, le châtement est lié au retour du « Résurrecteur » ou du Mahdī en ce monde-ci (la *rağ'a*), et non seulement à l'Enfer dans l'au-delà. La *musūḥiyya* est donc aussi « le châtement exemplaire » que subiront les non-chiites « par la main du Résurrecteur » (p.28), comme cela est d'ailleurs dit dans le dernier passage où le terme apparaît, dans le traité V : le « détestable présent » (XI, 99) réservé à Pharaon au Jour de la résurrection y est expliqué ainsi : « Il s'agit de la métamorphose (*al-musūḥiyya*) qui aura lieu le Jour de l'avènement du Résurrecteur, de la manifestation de son Ordre et du soulèvement de son voile » (p.135). Dans le traité I, la *musūḥiyya* est définie comme « la répartition en classes au plus douloureux des Enfers » (p.4) et la chute « dans le gouffre le plus bas de l'égaré » (p.5) : ces expressions concernent-elles le châtement appliqué par le Mahdī ? Ou faut-il considérer que la notion de *musūḥiyya* a plusieurs significations possibles, assez proches mais distinctes, et excluant toutes l'idée d'une réincarnation animale au sens littéral ? Cette seconde hypothèse semble plus probable.

6. La rağ'a et le Mahdī

Les premières données du traité I sur le Mahdī viennent immédiatement après l'exposé sur la *musūḥiyya* (p.5), ce qui peut laisser supposer qu'il y a un lien entre les deux idées, bien

²¹⁹ Monnot G., « La transmigration et l'immortalité », n. 15 p.282.

²²⁰ Notons cependant que malgré leur rejet par l'ismaélisme fâtimide, la *mash* et la *masūḥiyya* refont leur apparitions au sein de doctrines très élaborées dans l'ismaélisme ṭayyibite ; voir De Smet D., « Scarabées, scorpions, cloportes... », p.48-49 ; id., *La philosophie ismaélienne*, p.144-149.

que le traité I ne soit pas l'endroit du recueil où ce lien est explicité. Les considérations sur le Mahdī s'inscrivent en tout cas dans la continuité de ce qui précède. La *musūhiyya* a été définie comme le changement d'état de celui qui était engagé sur le chemin de la vérité puis s'en détourne. Or la reconnaissance de cette vérité doit s'étendre jusqu'à la reconnaissance, et donc l'attente, du Mahdī. Ainsi, l'affirmation des hypocrites dans le verset II,8 : « Nous croyons en Dieu et au Jour dernier » est attribuée aux « chiites réductionnistes » (*al-šī'a al-muqaṣṣira*) (p.5) qui ne vont pas jusqu'à reconnaître le Mahdī, qui est le « Maître de l'époque » (*ṣāhib al-zamān*) (p.6). Concrètement, il doit s'agir des chiites de différentes tendances qui ne reconnaissent pas le « Maître de l'époque » ismaélien et refusent de rejoindre la *da'wa*. Nous verrons, dans le commentaire du troisième traité, que nous avons peut-être affaire ici à un ajout des débuts de l'époque fâtimide, donc postérieur à l'apparition du Mahdī attendu. L'usage du terme *muqaṣṣira* est remarquable dans la mesure où il s'agit du pendant de l'accusation de *ḡuluww* : si les *ḡulāt* sont ceux qui attribuent trop de pouvoirs aux Imâms, ou qui, d'une façon ou d'une autre, « vont trop loin », les *muqaṣṣira* sont au contraire ceux qui « réduisent » ou « amoindrissent » la doctrine. Les *muqaṣṣira* sont tels aux yeux de ceux qu'ils appellent les *ḡulāt*, et vice versa. La coexistence dans un même texte de ces deux termes est-elle le signe que les passages appartiennent à des couches rédactionnelles différentes ? Est-elle due à un simple oubli ? Ou y a-t-il une volonté de la part de l'éditeur du *Kitāb al-Kaṣf* de se tenir sur une ligne de crête entre *ḡulāt* et *muqaṣṣira* ? Il est difficile de répondre.

Il est clair en tout cas que le *ḡuluww* tel qu'il est conçu dans le traité I ne concerne que la notion d'incarnation et de métamorphose au sens littéral : de ce qui est habituellement considéré comme relevant du *ḡuluww*, l'éditeur du *Kitāb al-Kaṣf* ne rejette que l'idée que Dieu puisse prendre forme humaine ou que les infidèles soient des porcs, des singes, etc. En revanche, il conserve la tendance anti-sunnite extrême²²¹ (le traité III est le plus vindicatif à cet égard, mais le traité I contient tout de même plusieurs éléments en ce sens), et surtout la doctrine de la *rağ'a*, qui est sans doute la doctrine initialement « exagératrice » qui a le mieux survécu dans les courants dits « modérés ». C'est dans le cinquième traité qu'une autre doctrine caractéristique du *ḡuluww* sera réfutée à son tour : celle de l'antinomisme.

Dans la seconde apparition du Mahdī dans le traité I, le « ciel fissuré » du verset LV, 37

²²¹ Qui peut d'ailleurs être une forme d'anti-chiisme visant d'autres factions chiites en les assimilant aux figures honnies des débuts de l'islam.

est commenté ainsi : « l'Ordre des Énonciateurs se sera fissuré » (p.10). C'est que le Mahdī s'inscrit évidemment dans « la continuité de l'Ordre ». Dans la phrase : « celui qui obéit au premier, son obéissance le guide et le conduit jusqu'au dernier » (p.8), le dernier doit évidemment être compris comme le Mahdī, porteur de la révélation finale, lui qui est « l'Énonciateur des Énonciateurs » (p.16). Il est le point d'aboutissement de « l'Ordre », ce vers quoi il tend entièrement depuis Adam, et particulièrement depuis le dernier Énonciateur qu'est Muḥammad. Ainsi, l'exégèse de la sourate LII esquisse une transmission de la science historique à travers plusieurs figures, de l'Énonciateur au Qā'im (« le châtimement inéluctable »), en passant par la Preuve (probablement 'Alī), sa descendance, l'énigmatique *Kālī*, et le Seuil (qui doit sans doute être compris ici comme le Seuil du Mahdī) (p.10).

Le Mahdī est interprété comme le sens réel des versets coraniques se rapportant à « la Vie dernière » (p.19 où elle est identifiée au « Retour », *al-karra*) ou au « Jour de la résurrection ». C'est en cela que consiste le concept de la *rağ'a*, exposé dans l'introduction. Les hommes seront alors rétribués en fonction de leur attitude vis-à-vis de la *walāya*²²² : « Chacun s'acquittera de sa dette au Jour de la Résurrection. Quand bien même il aurait [accompli] des œuvres [hautes] comme les montagnes inébranlables, s'il ne rencontre pas Dieu dans l'Amitié de 'Alī, son œuvre ne lui sert de rien » (p.20). S'il y a bien une rencontre de Dieu dans l'au-delà, l'accent est cependant mis sur une interprétation historique de l'eschatologie coranique : tous les versets évoquant le Rassemblement, le Retour sont interprétés en ce sens.

A la fin du traité, nous trouvons un long hadīth (p.32-35), que l'on peut considérer comme une sorte d'Apocalypse chiite, où sont exposés les faits et gestes du Mahdī à son retour. Il s'agit là d'un thème connu auquel a été consacrée une littérature considérable. Dans un article important, Colin Turner étudie un tel récit apocalyptique connu comme « la tradition de Mufaḍḍal » et rapporté dans le *Bihār al-anwār* d'al-Mağlisī. Le texte original est fort long, et C. Turner n'en traduit qu'une partie²²³. On y trouve cependant plusieurs similitudes avec le récit du *Kitāb al-Kašf*, qui semble devoir être complété, même si l'ordre exact des événements n'est pas tout à fait le même.

Dans l'Apocalypse telle que la rapporte al-Mağlisī, on trouve de longs développements

²²² La rétribution évoqué dans le « hadīth de la rétribution » attribué à Ġa'far al-Šādiq fait bien sûr allusion à ce Retour du Mahdī en ce monde-ci ; voir *Kašf* I p.13-14.

²²³ Turner, C., « The "Tradition of Mufaḍḍal" and the Doctrine of the Raj'a », p.177-180.

sur le sort réservé à Abū Bakr et ‘Umar lors de la Résurrection, alors qu’il n’y est fait qu’une courte allusion dans le récit du *Kitāb al-Kašf*: « Il ordonnera leur crucifixion à tous deux ». Vu l’importance qu’a le traitement de ces « deux » dans le *Biḥār*, il paraît nécessaire d’y recourir pour éclairer le texte du *Kitāb al-Kašf* et dévoiler ce qui se cache derrière cette évocation très allusive – sans doute trop allusive pour être sincère : il semble bien que le texte a été amputé ici, peut-être selon la méthode du *tabdīd al-‘ilm*, et qu’il est laissé au lecteur la charge de compléter d’après les autres allusions au sort d’Abū Bakr et ‘Umar lors du Retour, en particulier dans le traité III. On y trouve notamment l’idée qu’Abū Bakr subira le « tourment du Feu » – ce dernier étant identifié à l’apparition du Résurrecteur – et qu’il sera « tué de soixante-dix mille morts et brûlé autant de fois » (p.87). C’est après ce passage, d’ailleurs, que l’on trouve l’évocation de la métamorphose dans ce traité, ce qui montre bien qu’elle doit être liée au Résurrecteur dans la mesure où elle est un châtement.

Dans « l’Apocalypse » du *Biḥār*, Abū Bakr et ‘Umar sont exhumés et découverts en parfait état de conservation. Le Mahdī demande alors si quelqu’un a des doutes quant à ces deux-là. Sur une réponse négative de l’assistance, il les réenterre. Trois jours après, ils sont à nouveau exhumés, et leur corps sont toujours parfaitement conservés, ce que leurs partisans prendront pour un signe de leur élection. Les partisans du Mahdī appelleront ceux qui aiment ces deux-là à se mettre sur un côté, de sorte que l’assemblée sera scindée en deux groupes. On voit par là le rôle de Juge qu’a le Mahdī, ou d’exécuteur de la justice divine consistant à séparer les élus des damnés. Les dévots d’Abū Bakr et ‘Umar seront alors annihilés, et Abū Bakr et ‘Umar eux-mêmes seront ressuscités pour être passés en jugement. De façon significative, on leur reprochera non seulement de n’avoir pas suivi ‘Alī et les méfaits commis de leur vivant à son encontre et à celui de Fāṭima, mais également tous les crimes depuis l’aube de l’humanité : le meurtre d’Abel par Caïn, le fait d’avoir jeté Abraham dans la fournaise²²⁴, le fait d’avoir jeté Joseph dans le puits, la punition de Jonas enfermé dans le ventre de la baleine, le meurtre de Jean-Baptiste, la crucifixion de Jésus, les blessures de Salmān, le meurtre de tous les Imāms, et plus généralement tous les crimes de sang commis depuis la nuit des temps, tous les vices, tous les faits de trahison, d’iniquité, d’oppression. Ils confesseront alors leurs crimes, seront accrochés à un arbre et brûlés. Leurs cendres seront dispersées dans la mer. Au jour de la Résurrection (qui est donc ici distingué du Retour du Mahdī), les Quatorze Impeccables du chiisme duodécimain seront rassemblés pour parfaire la

²²⁴ Allusion au verset XXIX, 24 : « La seule réponse de son peuple fut de dire : « Tuons-le », ou bien : « Brûlons-le ». Mais Dieu le sauva du feu. »

vengeance contre les deux premiers califes. Ces derniers seront alors tués et ressuscités mille fois par jour et leurs tortures ne cesseront jamais²²⁵.

Outre le sadisme et l'obsession revancharde que manifestent ce texte, on notera que l'on reproche à Abū Bakr et 'Umar tous les crimes de l'humanité depuis qu'elle existe. Ils sont les personnifications du principe du mal, et jugés à ce titre, ce qui rejoint l'hypothèse avancée plus haut. Le rôle du Mahdī est donc en quelque sorte de jouer la partie historique du rééquilibrage cosmique qui doit avoir lieu à la fin des temps.

Conclusion

Le traité I contient au moins deux couches rédactionnelles : il y a manifestement un noyau ancien d'origine *ḡulāt* qui a été remanié en un sens ismaélien, probablement pré-fâtimide, malgré la similarité de la réfutation du *ḡuluww* qu'on y trouve avec celles dont la littérature fâtimide fournit plusieurs exemples. Le traité est donc tout à fait fondamental pour une approche des origines de l'ismaélisme : on discerne ainsi non seulement sa généalogie (il vient des nombreux groupes *ḡulāt* chiites), mais aussi ce que furent ses premières intuitions, celles qui le distinguaient des autres courants chiites, notamment l'idée de la « continuité de l'Ordre » qui mène à une conception élaborée des cycles historico-prophétiques. Sur ce point, et sur l'incarnation, l'ismaélisme tel qu'il apparaît dans le traité rompt avec ses origines *ḡulāt* et élabore sa propre doctrine. En revanche, il conserve deux aspects qui seront considérés comme propres au *ḡuluww* : l'hostilité à Abū Bakr et 'Umar, et surtout la doctrine de la *raġ'a*, destinée à justifier son organisation politique.

²²⁵ D'après al-Maġlisī, cité par Turner, C., « The "Tradition of Mufaḍḍal" and the Doctrine of the Raj'a », p.179.

II. COMMENTAIRE DU TRAITÉ II

Le second traité est une compilation de plusieurs textes articulés par un éditeur dont l'intervention est manifeste, quoiqu'elle ne soit pas toujours très intelligible. Comme nous l'avons montré ailleurs²²⁶, il peut être divisé en trois parties principales, chacune des deux premières étant constituée par un hadîth attesté dans des sources duodécimaines, et la troisième étant principalement constituée d'un récit de création des lettres de l'alphabet. Quelques passages semblent devoir être attribués à l'éditeur, ou peut-être à un auteur ismaélien antérieur à la composition du recueil : le court paragraphe qui articule les deux hadîths et introduit le second, le passage entre le second hadîth et la cosmogénèse alphabétique, et toute la fin du traité. Dans la mesure où les deux hadîths relèvent du *tawhîd*, l'éditeur n'a pas eu à travestir les textes d'origine, contrairement à ce qu'il a fait dans le traité I, puisqu'ils ne comportaient aucune trace de *ġuluww*. Quant à la partie sur les lettres de l'alphabet, l'éditeur semble n'être intervenu que pour lier l'heptade de lettres à l'heptade de Prophètes énonciateurs et d'Imâms. L'évocation de la « Table marquée » (*al-raqîm*) coranique, présente en fin de traité et dans le paragraphe qui articule les deux hadîths, serait donc de son fait.

Le traité II est le seul du recueil à être entièrement consacré à des doctrines d'ordre ontologique : les trois textes qui forment le matériau originel du traité (les deux hadîths et le récit de la création des lettres de l'alphabet) ont été rassemblés dans cette optique. Le Trône et le Piédestal constituent un autre dénominateur commun (principalement pour les deuxième et troisième parties), ainsi que le *tawhîd* (principalement les deux premières parties), c'est-à-dire l'affirmation de l'unicité et de la transcendance divine contre l'anthropomorphisme attribué à certains courants *ġulât* ou celui des courants littéralistes du sunnisme. La première partie présente une version d'un hadîth affirmant la transcendance absolue de Dieu. Si le terme n'apparaît pas dans le texte, c'est bien de *tawhîd* qu'il s'agit. La seconde partie introduit les notions de Trône et de Piédestal comme des entités ontologiques, tout en réfutant la tendance à l'anthropomorphisme ou à l'assimilation de Dieu à l'ordre du créé. Enfin, la troisième partie – tout à fait originale, bien que l'on trouve des spéculations comparables ailleurs – présente une cosmogonie alphabétique (assez confuse), émanée du Trône et du Piédestal. L'ensemble apparaît comme un traité d'ontologie, malgré l'absence de discours systématique, et malgré la

²²⁶ Gillon F., « Une version ismaélienne de *ḥadīṣ* imāmites ».

corruption et la confusion du texte. On devine ainsi que le traité esquisse une procession partant de la Divinité transcendante, passant par le Trône et le Piédestal – qui évoquent incontestablement l’Intellect et l’Âme néoplatoniciens, d’ailleurs adoptés par des auteurs ismaéliens comme al-Siġistānī – et s’achevant sur la création des lettres de l’alphabet dont il faut comprendre qu’elles régissent notre monde matériel. A cette hiérarchie spirituelle répond (et correspond) une hiérarchie terrestre, celle des dignitaires de la *da‘wa*, à laquelle il est brièvement fait allusion à la fin du traité.

1. La transcendance divine

La première partie du traité est constituée par une série de négations, visant à établir la transcendance divine dans une démarche apophatique. Il s’agit d’écarter toute subordination de Dieu à la création : la création est un acte divin absolument libre, qui ne comporte nulle nécessité. Dieu n’est pas lié à la création, c’est au contraire l’ensemble de ce qui est qui doit être référé à Dieu pour son être. Cette idée apparaît particulièrement dans les phrases affirmant que Dieu est roi avant même d’instaurer un royaume, ou que le fait de créer n’augmente ou ne diminue Dieu en rien.

Tel qu’on le trouve dans le *Kitāb al-Kašf*, rien n’indique que ce texte est un hadīth : il n’y a pas d’*isnād*, ni de traces de dialogue entre un Imām et son disciple. Il est pourtant transmis comme tel par al-Kulaynī et Ibn Bābawayh, chacun de ces compilateurs en proposant deux versions, une longue et une courte²²⁷.

Les deux versions longues, qui correspondent à l’intégralité de la première partie du traité (hormis le passage inséré sur les Noms et attributs divins), sont toutes deux attribuées au cinquième imām, Muḥammad al-Bāqir, et apparaissent, parmi d’autres hadīths, dans des chapitres consacrés au « lieu » que l’on déclare incompatible avec la transcendance divine. Al-Kulaynī place ainsi sa version dans un chapitre portant sur « l’être et le lieu » (*al-kawn wa-l-makān*), tandis qu’Ibn Bābawayh la place dans son chapitre « De la négation du lieu et du temps, de l’immobilité et du mouvement, de la descente, de la remontée et du déplacement en ce qui concerne Dieu » (*nafy al-makān wa-l-zamān wa-l-sukūn wa-l-ḥaraka wa-l-nuzūl wa-l-ṣu‘ūd wa-l-intiqāl ‘an Allāh*). Chacun de ces chapitres s’ouvre sur un court hadīth attribué à Muḥammad al-Bāqir. Un homme y demande à l’imām : « Dis-moi quand Dieu est-Il venu à

²²⁷ Versions courtes : *Rawḍa*, I p.49-50 ; *KT*, p.141-142. Versions longues : *Uṣūl*, I, *kitāb al-tawḥīd*, *bāb al-kawn wa-l-makān*, n°3, p.88-89 ; *KT*, p.173-174.

l'être » (*aḥbirnī 'an Allāh matā kāna*), et s'attire la réponse suivante : « Quand donc n'était-Il pas, pour que je te dise à quel moment il est venu à l'être ? » (*matā lam yakun ḥattā uḥbiraka matā kāna*)²²⁸.

Les autres hadīths de ces chapitres reposent généralement sur cette rhétorique consistant à « retourner » ainsi les représentations erronées – parce qu'anthropomorphistes ou assimilationnistes – de Dieu : étant à l'origine de toutes choses, on ne saurait lui attribuer un référent, un modèle où une instance supérieure quelconque dont Il tirerait tout ou partie de Son être : Dieu n'est pas assujéti au temps, au lieu, etc. puisque c'est Lui qui a fait le temps, le lieu, etc. C'est le sens des premières lignes du hadīth qui nous intéresse ici, lignes omises par le *Kitāb al-Kaṣf* et les deux versions courtes, mais que l'on retrouve quasiment à l'identique dans les deux versions longues duodécimaines :

« Un homme vint à Abū Ğā'far et lui demanda : 'Dis-moi, quand ton Seigneur est-il venu à l'être ?' Il répondit : 'Prends garde ! C'est seulement d'une chose qui n'était pas [puis est venue à l'être] que l'on peut demander quand elle est venue à l'être, mais mon Seigneur – béni et exalté soit-Il – était et est encore vivant sans 'comment ?', etc. »²²⁹

Les deux versions courtes sont quant à elles attribuées à des Imāms distincts ('Alī ibn Abī Ṭālib selon al-Kulaynī, Mūsā al-Kāẓim selon Ibn Bābawayh) dans des contextes fort différents (au début d'une *ḥuṭba ṭālūtiyya* pour 'Alī, et dans un hadīth non contextualisé pour Mūsā), incohérence qui pourrait indiquer qu'il s'agit simplement de versions incomplètes d'un hadīth original – dont les versions longues fourniraient ainsi la meilleure trace.

La version du *Kitāb al-Kaṣf* semble devoir être rapportée à ces versions longues, mais il faut néanmoins noter qu'elle contient au moins deux éléments propres aux versions courtes. Dans le *Kaṣf*, les premières lignes du texte sont ainsi plus proches des versions courtes que des versions longues, ces dernières ne comportant pas la phrase : « Il n'y a de dieu que Lui » – ni d'ailleurs « Loué soit Dieu », qu'on ne trouve que dans la version courte d'al-Kulaynī. Plus loin, le *Kitāb al-Kaṣf* (p.40) affirme : « Il n'incline à aucune convocation, mais ce sont au contraire les choses qui inclinent à Sa convocation. » Toutes les versions du hadīth divergent en cet endroit, et seule la version courte d'Ibn Bābawayh contient le terme *da'wa*, traduit ici par « convocation ». En l'absence d'autres versions du hadīth, ces éléments sont cependant

²²⁸ *Uṣūl*, I, p.88 ; *KT*, p.173.

²²⁹ *Uṣūl*, I p.88 ; *KT*, p.173. Le passage entre crochets est propre à la version du *KT*.

assez maigres. Il reste que le *Kitāb al-Kašf* constitue une pièce importante dans la perspective d'une étude de ce hadîth et de sa transmission.

Dans le *Kitāb al-Kašf*, le hadîth est coupé en deux, précisément à l'endroit où s'achève la version courte d'Ibn Bābawayh (celle d'al-Kulaynī s'achève plusieurs lignes avant), par un passage qui semble inséré *ad hoc* par l'auteur-éditeur du traité puisqu'on ne le trouve dans aucune version duodécimaine (p.41). On peut y distinguer deux parties thématiques. Dans la première, l'auteur articule les notions coraniques de science (*'ilm*) et de puissance (*qudra*) divines, celle-ci manifestant celle-là. Il s'agit visiblement d'une glose par la personne qui a réuni en un traité les trois textes originaux. On retrouvera dans la troisième partie du traité cette idée d'une science divine actualisée par l'omnipotence de Dieu pour créer les êtres :

Lorsque Dieu établit Son Trône par Sa puissance (*qudratihi*), Il sépara ces piliers à la base de Son Trône – ce dernier précédait les piliers par la science de l'être qui précède [la création de] cet être.²³⁰

Que la science précède la puissance est une façon de préserver la transcendance de Dieu, et de L'affranchir de toute dépendance vis-à-vis des créatures : Dieu ne connaît pas les êtres *a posteriori*, Sa Science embrassant le fait accompli, pour ainsi dire, mais c'est au contraire selon la connaissance qu'Il avait d'eux *a priori* qu'ils sont créés. En somme, il s'agit de la doctrine classique selon laquelle l'essence précède l'existence ; la création des êtres se fait selon un modèle antérieur à l'être même. Nous retrouverons cette idée, ainsi que les « piliers » du Trône à la fin du traité.

La seconde partie du passage inséré dans le hadîth est fort confuse. L'auteur semble y établir une hiérarchie entre différentes formules de dévotion, correspondant à une hiérarchie des Noms divins. Cependant le texte est corrompu, et le contenu doctrinal affecté à chacun des attributs n'est pas explicité, de sorte que les implications théologiques du paragraphe n'apparaissent pas. Quant à l'intention qui a présidé à l'insertion de ce court développement – à l'endroit précis où s'achève la version courte d'Ibn Bābawayh de surcroît – elle est mystérieuse. Dans la mesure où il y est question de la notion coranique de *šamad* (CXII, 2), il faut peut-être rapprocher ce passage du hadîth cité dans le traité IV du *Kitāb al-Kašf*. Il

²³⁰ *Kašf* II p.47.

semble d'ailleurs y avoir plus d'un lien entre les traités II et IV : outre cette notion de *ṣamad*, on trouve dans le traité IV une brève citation du premier hadîth du traité II, et il est le seul du recueil à évoquer une création des lettres de l'alphabet et à proposer une réflexion sur le langage.

A la fin du premier hadîth, un paragraphe sert d'articulation avec le second hadîth. L'éditeur utilise commodément un morceau du fameux « verset du Trône » (Coran II, 255) qui conclut le premier hadîth (« Ni somnolence ni sommeil ne le prennent ») pour introduire le second qui porte précisément sur le Trône et le Piédestal. Anticipant sur ce second hadîth, l'éditeur déclare que le Piédestal correspond à « l'exotérique des Mystères ». C'est là qu'apparaît la première évocation d'*al-raqīm* qui est un ajout probable de l'éditeur. Dans la citation de *Kaṣf* II par Idrīs 'Imād al-Dīn, il est indiqué que le Piédestal, identifié à *al-raqīm*, correspond à 'Alī ibn Abī Ṭālib, de même que, quelques lignes plus loin, le Trône sera identifié à Muḥammad²³¹. Ceci manque tout à fait dans le *Kitāb al-Kaṣf* mais fournit une clé de lecture supplémentaire pour l'interprétation des rôles du Trône et du Piédestal.

2. Le Trône, le Piédestal et le *tašbīh*

Le second hadîth du traité II n'est attesté que dans une seule source duodécimaine, le *Kitāb al-Tawḥīd* d'Ibn Bābawayh, dont le chapitre 50²³² correspond intégralement à la seconde partie du traité II. Le texte est légèrement étonnant pour un hadîth ; la progression du propos fait davantage penser à un bref traité ou discours, qu'à un hadîth consacré à un thème particulier en réponse à une question. Ici, la question – telle que la rapporte Ibn Bābawayh, car elle est absente du *Kaṣf* – est vague et générale, le rapporteur du hadîth se contentant de déclarer : « J'ai interrogé Abū 'Abdallah à propos du Trône et du Piédestal. »²³³ On peut penser que cette « question » est un ajout visant à introduire le texte qui suit et à lui donner l'apparence formelle d'un hadîth. Le texte lui-même, bien qu'il traite effectivement des notions de Trône et de Piédestal, prend brusquement une autre tournure quand il se lance dans une condamnation des représentations anthropomorphistes de Dieu, avant de tisser un lien entre ces erreurs cognitives et le fait de ne pas suivre les Imâms, et de conclure sur la mission

²³¹ *ZM*, p.128.

²³² *KT*, p.321-324.

²³³ *KT*, p. 323.

de Muhammad et la désignation explicite de son successeur. Il ne s'agit donc pas uniquement du « Trône et de ses attributs », contrairement à ce qu'indique le titre du chapitre dans le *Kitāb al-Tawhīd*, ce thème ne faisant l'objet que de la première moitié du hadīth.

Le lien entre la première et la seconde moitié du hadīth n'est pas explicité : comment passe-t-on de spéculations sur le Trône et le Piédestal à une condamnation de l'anthropomorphisme ? La clé se trouve dans le verset XX, 5 : « Le Clément s'est établi sur le Trône » (p.42), qui se prête à une lecture littérale et anthropomorphiste : il s'agit donc, dans la seconde partie, de réfuter une telle interprétation. Le verset XXI, 2 : « Exalté soit Dieu, Seigneur du Trône, au-delà de ce qu'ils [Lui] attribuent » (p.44), qui semble ouvrir la seconde partie du hadīth, peut constituer un autre lien entre les deux parties, puisqu'il associe l'idée de Dieu siégeant sur le Trône et la réfutation d'une approche anthropomorphique. Ce lien est confirmé par un hadīth rapporté dans le chapitre 49 du *Kitāb al-Tawhīd* d'Ibn Bābawayh : dans ce hadīth, Ğa'far al-Šādiq rejette l'interprétation littérale du verset XI, 7 : « Et Son Trône était sur l'eau », selon laquelle Dieu serait sur le Trône qui serait lui-même sur l'eau. Cette lecture impliquerait en effet que Dieu fût porté, elle lui attribuerait « les attributs des êtres créés », et signifierait que la chose qui porte Dieu est plus forte que Lui puisqu'elle le soutient. Le Trône est donc compris comme un équivalent de la science divine²³⁴.

La première partie du hadīth ressortit aux spéculations chiïtes sur le Trône et le Piédestal. Ici, ils sont conçus comme deux entités célestes par l'intermédiaire desquelles Dieu régit « le Royaume », c'est-à-dire l'ensemble des êtres. Leur caractère spirituel est notamment exprimé par la notion coranique de *gayb*, traduite ici par « mystère », qui désigne les mondes invisibles et spirituels, par opposition au monde matériel et physique. Le Trône est décrit comme le « seuil ésotérique » du *gayb*, tandis que le Piédestal en est le « seuil exotérique ». Malheureusement, les caractères propres de l'une et l'autre hypostase ne sont pas clairement définis ; ils ne sont qu'énumérés, sans être commentés. De plus, ces caractères diffèrent dans le *Kitāb al-Kašf* et dans le *Kitāb al-Tawhīd* d'Ibn Bābawayh, puisque « l'attribut de la Volonté, la science des mots et du mouvement, et la science du retour et de l'origine » sont attribués au Piédestal dans le premier, et au Trône dans le second. Si l'on ne peut déduire de ces exposés contradictoires une doctrine théologique précise, on comprend néanmoins qu'il s'agit de distinguer deux niveaux hypostatiques spirituels, comme dans les spéculations

²³⁴ *KT*, p.319. Ceci est bien sûr une interprétation assez classique. On la retrouve d'ailleurs dans *Kašf* I p.16.

ismaéliennes les plus anciennes sur Kūnī et Qadar²³⁵ ou « le Précédent » (*al-Sābiq*) et « le Suivant » (*al-Tālī*), ces couples devant être identifiés à celui que forment l'Intellect et l'Âme du système néoplatonicien, et qui furent intégrés à l'ismaélisme, notamment dans l'œuvre d'al-Siğistānī²³⁶. Ce dernier donne d'ailleurs à l'Intellect et à l'Âme plusieurs autres noms, parmi lesquels on retrouve le Trône et le Piédestal, mais selon un ordre hiérarchique inverse à celui du traité II : dans le *Kitāb al-Iftihār*, c'est l'Intellect qui est nommé *kursī*, et l'Âme, 'arš²³⁷. Dans un autre texte, il nomme l'Intellect 'arš, mais l'Âme est alors appelée *mulk*, « Royaume »²³⁸.

Cette première partie du hadīth doit en tout cas être considérée comme une des sources chiites probables à partir desquelles les ismaéliens ont élaboré leur propre ontologie. En ce sens, nous n'avons pas encore affaire ici à un texte proprement ismaélien, comme l'indique d'ailleurs sa présence dans un recueil duodécimain. Mais il y a bien une forme de continuité entre ce passage et ce qui sera exposé à la fin du traité, dans la troisième partie, la création des lettres suivant celle des deux premières entités. Ce texte commun au *Kitāb al-Kašf* et au *Kitāb al-Tawhīd* pourrait ainsi constituer une des étapes dans la construction d'une cosmologie ismaélienne telle qu'on la trouve dans la *Risāla* d'Abū 'Īsā al-Muršīd, écrite sous l'autorité du calife al-Mu'izz. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce texte important.

La seconde partie du second hadīth est consacrée à la réfutation de l'anthropomorphisme. Elle semble commencer avec la citation du verset XXI, 22 dont l'exégèse n'est pas claire ; il en ressort toutefois que le Trône est un synonyme de la *waḥdāniyya*, de l'unicité, puisque le verset affirme la transcendance de Dieu et son élévation au-delà de ce que lui attribuent les créatures. La suite de cette partie contient ce que l'on doit considérer comme deux *topoi* du rejet de l'anthropomorphisme.

²³⁵ Sur ces deux entités, la source principale est la *Risāla* d'Abū 'Īsā al-Muršīd, éditée et commentée par Stern S.M., « The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā'īlism ». Elles apparaissent également chez al-Siğistānī, *Kitāb al-Iftihār*, chp.5, pp.123-137.

²³⁶ Toutefois, Kūnī et Qadar, d'une part, et l'Intellect et l'Âme, d'autre part, ne sont, à notre connaissance, explicitement identifiés nulle part, sinon chez un auteur zaydite du X^{ème} s., al-Hamdānī ; cité dans Halm H., « The cosmology of the pre-Fatimid Ismā'īliyya », p.77, et De Smet D., « La fonction noétique de la triade al-Jadd, al-Faṭḥ, al-Khayāl », p.319. Il est cependant possible de la déduire en recoupant différentes sources : Abū 'Īsā al-Muršīd nomme Kūnī et Qadar, le Précédent » (*al-Sābiq*) et « le Suivant » (*al-Tālī*), noms qu'al-Siğistānī donne à l'Intellect et à l'Âme, par exemple dans le *Kitāb al-Iftihār*, p.110, ou le *Tuḥfat al-mustağībīn*, p.13-14.

²³⁷ Al-Siğistānī, *Kitāb al-Iftihār*, p.109.

²³⁸ Al-Siğistānī, *Tuḥfat al-mustağībīn*, p.13-14. Cette différence dans l'usage de termes techniques pose la question de l'attribution de ces œuvres à un même auteur – question qui ne saurait être abordée ici.

Le premier d'entre eux est le verset V, 64. Dans le Coran, il s'agit de rejeter une affirmation des juifs selon laquelle Dieu aurait les mains fermées²³⁹, et d'affirmer au contraire qu'elles sont ouvertes. Le Coran ne rejette donc pas l'idée que Dieu a des mains, même si cela doit probablement être entendu en un sens métaphorique, mais l'idée qu'elles seraient « fermées », c'est-à-dire soit qu'elles sont impuissantes, soit qu'elles manquent de générosité ce que semble indiquer la suite du verset : « Il prodigue (*yunfiq*) à Sa Volonté ». Pourtant, l'auteur du hadîth interprète ce verset comme s'il reprochait aux juifs d'attribuer des mains à Dieu ; il s'agit clairement d'une torsion du texte coranique, rendue possible par le fait que la citation du verset soit tronquée et que l'affirmation : « au contraire, Ses mains sont largement ouvertes », n'y figure pas.

Un bref passage de l'épître d'Abū 'Īsā al-Muršid cite ce même verset dans un contexte de rejet de l'anthropomorphisme (de « l'assimilation (*tašbīh*) au Créateur des créatures »), mais sans l'amputer de la partie qui permet de voir que telle n'est pas la perspective du Coran (« Ses mains sont largement ouvertes »). Le texte n'est pas explicite, Abū 'Īsā se contentant d'indiquer que les deux mains en question sont une allusion « au Premier et au Second »²⁴⁰, c'est-à-dire à Kūnī et Qadar, qui correspondent donc au Trône et au Piédestal du *Kitāb al-Kašf* et du *Kitāb al-Tawhīd*. L'interprétation d'Abū 'Īsā donne l'impression qu'il était tributaire de ce hadîth²⁴¹, mais qu'il avait conscience que l'interprétation du verset V, 64 était abusive. Il aurait alors tenté de sauver cette interprétation en la rendant moins nettement incompatible avec le texte coranique, tout en conservant l'idée que ce verset était bien une condamnation de l'anthropomorphisme. Dès lors, l'anthropomorphisme ne consiste plus, comme dans le hadîth, à attribuer des mains à Dieu, mais à entendre littéralement les « mains » au lieu de leur donner un sens métaphorique ou symbolique. Il est cependant possible que le hadîth ait été mal transmis et que l'interprétation originelle du verset V, 64 soit bien celle que propose Abū 'Īsā²⁴².

²³⁹ On ne voit pas à quelle doctrine juive peut renvoyer cette allusion.

²⁴⁰ Stern, S.M., « The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā'īlism », p.10.

²⁴¹ A moins qu'il existe d'autres textes où le verset V, 64 est interprété comme une condamnation de l'anthropomorphisme.

²⁴² Dans le *ZM*, p.132, en revanche, et en dehors de la citation du *Kitāb al-Kašf*, l'auteur met en rapport le verset avec les hadîths dans lesquels l'Imām enfant enseigne son maître (idée que l'on trouve aussi dans l'*Umm al-kitāb* à propos de Muḥammad al-Bāqir), et déclare : « Je suis la main que nulle main ne surpasse », c'est-à-dire la main de Dieu, explique Idrīs 'Imād al-Dīn. Il poursuit : « Les juifs de la communauté [islamique] ont dit : « La main de Dieu est fermée », en se coupant du rang de l'imāmat. « Leurs mains sont fermées », c'est-à-dire que leurs imāms furent refusés. » Et plus loin : « Au contraire, Ses mains sont ouvertes par l'établissement de Ses

L'autre *topos* de la réfutation de l'anthropomorphisme est un hadîth, transmis notamment par Ibn Ḥanbal²⁴³, auquel il est fait allusion à la p.44. Le Prophète Muḥammad y rend compte d'une vision au cours de laquelle il aurait « vu [son] Seigneur sous la plus belle des formes » et senti « la fraîcheur des doigts (*anāmil*) » de Dieu, ou Sa paume selon les versions²⁴⁴. Il se trouve que Šahrastānī évoque précisément ce hadîth parmi les expressions que les assimilationnistes (*mušabbihā*) prennent au pied de la lettre²⁴⁵. Dans cette page, il semble même dire que ce hadîth – quoique dans une version légèrement différente de ce qu'on trouve chez Ibn Ḥanbal²⁴⁶ – est une forgerie des assimilationnistes²⁴⁷. Toutefois, il n'est pas encore question des thèses des chiites extrémistes : dans ce chapitre consacré aux « *šifāṭiyya* », Šahrastānī aborde ceux qui « ne distinguaient pas entre les attributs de l'essence et les attributs de l'acte » et « affirmaient [en Dieu] des attributs révélés tels que les Mains, la Face, sans les interpréter métaphoriquement »²⁴⁸, au contraire des Mu'tazilites donc. Le grand représentant des *šifāṭiyya* est al-Aš'arī, auquel est consacré la majeure partie de ce chapitre des *Milal wa al-Niḥal*. La doctrine affirmant la transcendance absolue de Dieu, telle qu'elle est énoncée dans l'ismaélisme ou dans certains hadîths chiites (dont ceux du traité II du *Kašf*) est donc constituée aussi bien contre les thèses anthropomorphistes des chiites extrémistes que contre celles de certains sunnites. Il semble que les ismaéliens aient opté sur ce point pour l'approche symbolique, ou au moins métaphorique.

C'est ce qui apparaît dans un texte ismaélien édité par R. Strothmann, où notre hadîth des *anāmil* est brièvement interprété. La version qu'il en donne diffère encore de celles d'Ibn Ḥanbal : « Le Tout-Puissant (*ḡabbār*) a posé Ses doigts (*anāmil*) sur mon dos, et j'ai senti leur fraîcheur dans mon corps. » Contrairement au *Kitāb al-Kašf* et au *Kitāb al-Tawḥīd*, l'auteur anonyme de ce texte lié à la tradition ṭayyibite ne rejette pas purement et simplement le hadîth, mais lui donne une portée symbolique permettant de le soustraire à son apparent

dignitaires (*ḥudūd*) chargés de la révélation et de l'exégèse. » Ici, l'interprétation est cohérente avec le texte coranique, et d'ordre symbolique ; il n'y est pas question d'anthropomorphisme.

²⁴³ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, t. 1, p.368 ; t.4, p.66 ; t.5, p.243.

²⁴⁴ Pour différentes versions de ce hadîth et le débat sur l'anthropomorphisme dans lequel s'inscrit son interprétation, voir Gimaret D., *Dieu à l'image de l'homme*, p.143-153.

²⁴⁵ Šahrastānī, *Livre des Religions et des Sectes*, t.1, p.343.

²⁴⁶ *Ibid.*, n.37 p.343.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.343 : « Les assimilationnistes rapportent du Prophète cette parole. »

²⁴⁸ *Ibid.*, p.308-309.

anthropomorphisme. Ainsi, le *ġabbār*, qui est habituellement un des Noms de Dieu, est ici interprété comme une allusion à Gabriel (Ġibrā'īl) par un jeu sur la racine ĠBR. Quant aux *anāmil*, ils font en réalité référence aux « *ḥudūd* intermédiaires entre [Gabriel et Muḥammad] ». Enfin, le « dos » (*zahr*) est une allusion à la « science exotérique (*'ilm al-zāhir*) » à laquelle fut élevé Muḥammad et par l'intermédiaire de laquelle il accéda aux « vérités ésotériques », trouvant alors la « fraîcheur de la certitude dans son cœur »²⁴⁹.

La fin du second hadīth établit une corrélation entre l'erreur théologique de l'anthropomorphisme et la méconnaissance des Imâms : « Ils raillent Ses Noms et Ses signes sans science, les employant de manière inadéquate et s'en écartant, bien que Dieu leur ait ordonné de prendre pour chefs les Amis [de Dieu] et les Imâms que Dieu a favorisés et auxquels Il a confié une science qu'Il n'a confiée à nul autre. » (p.45). Dans la mesure où les Imâms sont dépositaires d'une science venue de Dieu, et même de la science par excellence, toute erreur cognitive doit être liée au refus de les prendre pour guides. De là le dernier paragraphe du hadīth qui évoque la succession de Muḥammad : ce dernier ayant expressément désigné 'Alī comme successeur, comme dépositaire de la science et de « l'ordre », refuser de le suivre revient à s'écarter de la vérité, et à s'égarer dans des opinions théologiques erronées. Ainsi se justifie le magistère des Imâms, et leur prétention à intervenir dans les controverses théologiques qui agitèrent la communauté islamique aux VIII^e et IX^e siècles. En filigrane, le texte semble suggérer que la science dévolue à 'Alī ibn Abī Ṭālib donne à Ġa'far al-Ṣādiq (l'auteur présumé du second hadīth) une prééminence quant aux spéculations techniques de la théologie.

On notera que l'avant-dernier paragraphe du hadīth, tel que le rapporte le *Kitāb al-Kašf*, ne se trouve ni dans le *Kitāb al-Tawḥīd*, ni, ce qui est plus surprenant, dans le *Zahr al-Ma'ānī* d'Idrīs 'Imād al-Dīn alors que ce dernier cite pourtant *in extenso* un long passage du traité II. Cela signifie soit qu'il existait une autre version du *Kitāb al-Kašf*, soit qu'il s'agit là d'une glose d'un copiste plus tardif. Il est possible aussi qu'Idrīs 'Imād al-Dīn n'ait tout simplement pas estimé utile de recopier ce passage, mais son absence du *Kitāb al-Tawḥīd* constitue tout de même une coïncidence troublante. Le propos du paragraphe en question n'a malheureusement rien de très original, sinon peut-être une certaine véhémence, puisqu'il identifie les ennemis des Imâms et ceux qui ne les suivent pas au Ṭāġūt.

²⁴⁹ Strothmann R., *Gnosis-Texte der Ismailiten*, p.70.

3. La cosmogonie alphabétique

Avant le passage de la cosmogonie alphabétique proprement dit, nous trouvons un court développement complétant le propos du hadîth qui précède : il évoque à nouveau le Trône et le Piédestal, et fait une brève allusion aux assimilationnistes. La première phrase de ce passage en donne l'intention : il s'agit de remonter à l'origine du Piédestal, à savoir le Trône, identifié à la science divine : « Cette science n'est pas séparée de Dieu, et il n'y a pas, entre elle et Dieu, de degré ontologique (*hadd*) » (p.46). La phrase est ambiguë notamment eu égard à ce qui précédait : si le Trône correspond bien à la science qu'a Dieu des êtres, il faudrait en conclure que c'est le Trône qui « n'est pas séparé de Dieu ». Pourtant, un hadîth attribué au huitième imâm affirme que « le Trône n'est pas Dieu lui-même », mais qu'il est « un nom pour désigner la science et la puissance, et il contient tout »²⁵⁰. L'intention de tout ce développement est visiblement d'établir que la science divine contient tout ce qui concerne les créatures, comme en témoigne l'énumération des principes qui régissent les êtres. Le problème est donc moins de définir les rapports exacts de Dieu et du Trône, ici apparemment identifiés, que de montrer que ce Trône est le lieu par excellence de l'essence des êtres. Il s'agit également d'affirmer que la connaissance que Dieu a des êtres est une connaissance *a priori*, antérieure à leur existence effective, contrairement à la connaissance des hommes, qui est *a posteriori*, c'est-à-dire inductive – idée que nous avons déjà rencontrée dans le premier hadîth.

Il y a dans tout cela une nette tendance spéculative – et polémique si l'on en croit la mention des assimilationnistes à la fin du développement – mais le texte semble corrompu : l'exposé est confus, les idées ne sont pas clairement exprimées, leur articulation est obscure. Jusqu'à : « Seigneur du Trône sublime », le texte est relativement clair. Au-delà, il semble manquer des éléments du raisonnement. Les phrases qui suivent sont d'ailleurs syntaxiquement problématiques. Et quant au sens, on ne voit pas ce que peuvent être les *wāṣifūn*, les « descripteurs » ou les « attributeurs » : on serait tenté à première vue de comprendre ce terme comme un synonyme des assimilationnistes, mais si notre traduction (et le texte arabe) est correcte, il semble plutôt désigner les *mustahiqqūn*, les « méritants » spécialement affectés au Trône, sans que l'on comprenne bien de qui il s'agit. Il est probable que cela concerne des anges, affectés à la louange de Dieu et au soutien du Trône, mais

²⁵⁰ Cité dans Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.79.

l'appellation de *wāṣifūn* pour les désigner demeure obscure. On retire cependant des lignes qui suivent une idée intéressante : celle d'après laquelle chaque degré ontologique est un « mystère » pour le degré qui le suit. Se dessine ainsi une ontologie faite de ruptures successives, destinée sans doute à briser les prétentions des assimilationnistes : si nous sommes par nature ignorants des niveaux ontologiques antérieurs à notre existence en ce monde, toute tentative de les décrire par analogie est vouée à l'échec. Il n'est donc pas possible de nous appuyer sur ce que nous connaissons pour accéder à ce que nous ne connaissons pas : l'inconnaissable demeure inconnaissable, sans commune mesure avec le connu²⁵¹. A partir de là, il y a deux possibilités : soit l'on s'en tient à cette impossibilité, qui est alors absolue, soit l'on considère qu'il s'agit ici d'une impossibilité sur le plan rationnel : par la seule raison, et notamment l'outil analogique, il est impossible de connaître les « Mystères ». Il s'agirait alors d'une réfutation des rationalistes aussi bien que des assimilationnistes, gnostiques ou non, réunis implicitement par leur prétention à accéder à une science par leurs propres moyens, sans guidance divine. Mais le fait de suivre les Imâms permettrait au contraire de participer d'une certaine connaissance, par révélation divine, des mondes du « Mystère ». Le texte ne s'engage cependant pas ouvertement dans cette voie, et ce n'est là qu'une hypothèse.

Après cette digression sur les Mystères et l'impossibilité de les connaître, le texte revient au Trône et au Piédestal : les premières lignes récapitulent ce qui est acquis d'après le second hadîth, à savoir l'existence des deux « seuils ». Il y a cependant quelques nuances nouvelles. En premier lieu, le terme de *'arṣ*, « Trône », est employé en deux sens différents, un sens général, et un sens particulier, correspondant au Trône proprement dit, par opposition au Piédestal. Si cette distinction en deux sens est ici explicitement exprimée, on peut déjà déduire le sens général du Trône d'après le développement qui précède, où il apparaît au fond comme un synonyme de l'Être – ce qui est précisément la signification de l'Intellect dans le système plotinien : premier niveau proprement ontologique (puisque l'Un est au-delà de l'Être), il contient de façon unifiée tous les êtres tels qu'ils seront ensuite déployés, d'abord dans le monde de l'Âme, puis dans le monde naturel. Autres apports de ce paragraphe relativement à ce qui précède : la mention de la science et de la puissance divines, ainsi que

²⁵¹ Dès lors, l'allusion aux assimilationnistes (p.47) s'explique assez bien, et il faut sans doute écarter l'interprétation que propose Y. Marquet de cette phrase, qui, selon lui, « a peu de rapport avec ce qui précède, si ce n'est que le Coran est, par son sens secret, identique à la création » ; Marquet, Y., « Quelques remarques... », p.119.

celle des piliers du Trône. La puissance avait déjà été brièvement évoquée dans le premier hadîth, et liée à la science dans le passage qui y était inséré (p.41). Cependant, tous ces passages sont peu clairs et il est délicat d'en tirer une doctrine théologique précise. Ils font en tout cas référence à plusieurs versets coraniques dans lesquels Dieu est nommé *'alīm* et *qadīr*²⁵², et il s'agit visiblement d'une tentative de théoriser la relation de ces deux attributs, la science de Dieu étant en quelque sorte actualisée par sa puissance, celle-ci manifestant celle-là. Ces deux attributs sont d'ailleurs identifiés au Trône dans au moins un hadîth duodécimain, comme nous l'avons vu plus haut. On ne peut guère en tirer davantage de nos textes, sinon l'idée, déjà exprimée, d'une indépendance de la science divine vis-à-vis des êtres créés : Dieu les connaît avant même qu'ils soient créés. En ce qui concerne les piliers (*arkān*), c'est leur première et unique apparition dans le *Kitāb al-Kašf* : là encore, leur rôle exact n'est pas clairement défini. Le verbe *fataqa*, employé pour exprimer la séparation des piliers, est employé dans le Coran (XXI, 30) pour la séparation du Ciel et de la Terre, comme le remarque Heinz Halm²⁵³, qui en déduit une équivalence entre le Ciel et le Trône, d'une part, et la Terre et le Piédestal, d'autre part. Ainsi les piliers correspondraient au Piédestal.

Le texte aborde ensuite le mouvement processionnel qui aboutit à la cosmogonie alphabétique : par « son degré ontologique processionnel », Dieu établit successivement le Trône et le Piédestal, l'alphabet étant issu de ce dernier. A cet égard, il faut rappeler l'extrait suivant du *Šams al-ma'ārif* d'al-Būnī, cité par Henry Corbin dans une note de sa traduction du *Livre des Sources* d'al-Siġistānī :

« Sache que les secrets de Dieu et les objets de sa science, les réalités subtiles et les réalités denses, les choses d'en-haut, les choses d'en-bas et les choses en devenir, sont de deux catégories : il y a des nombres et il y a des lettres. Les secrets des lettres sont dans les nombres et les épiphanies des nombres sont dans les lettres. Les nombres sont les réalités d'en-haut, appartenant aux entités spirituelles. Les lettres appartiennent au cercle des réalités matérielles et en devenir. Les nombres sont le secret des paroles ; les lettres sont le secret des actions. Le monde du *'Arsh*, ce sont les nombres. Le monde du *Korsî*, ce sont les lettres. Le rapport des lettres avec les nombres est analogue au rapport du *Korsî* avec le *'Arsh*. »²⁵⁴

²⁵² Dans cet ordre. Voir XVI, 70 ; XXX, 54 ; XXXV, 44 ; XLII, 50.

²⁵³ Halm, H., *Kosmologie...*, p.43.

²⁵⁴ Corbin, H., *Trilogie ismaélienne*, n.53 p.30.

Dans le traité II, la procession qui mène du Trône au Piédestal se fait par un « degré ontologique processionnel », qui traduit l'expression *ḥaddahu al-ḡārī*. Cette expression est énigmatique, non pas quant au sens, qui est relativement clair, mais quant à son origine et au système dans lequel elle s'insère. Il s'agit apparemment d'une expression technique que l'auteur donne sans plus d'explications, comme si son emploi était une évidence. Pourtant, il n'y a pas, à notre connaissance, d'allusion à un tel concept dans d'autres textes ismaéliens. Mais il ne paraît pas aventureux de comprendre le terme *ḡārī* au sens de la procession ontologique dans le système néoplatonicien, le mot *ḥadd* étant pour sa part bien connu dans la pensée ismaélienne. Dans la mesure où il s'agit ici d'un niveau ontologique en mouvement, il faut le comprendre comme un influx, et vraisemblablement comme un synonyme de la lumière par laquelle Dieu crée les êtres (comme dans la création des Cinq dans le traité I)²⁵⁵, lumière qui se transmet de degré en degré, jusqu'aux confins de la Création. Cette lumière créatrice verticale, et d'ordre cosmologique, se retrouvera ensuite dans la succession des prophètes et de leurs imâms, sur un plan historique, donc horizontal. Les deux lumières sont complémentaires, voire identiques si l'on se rappelle que Muḥammad et 'Alī font partie des premiers êtres créés. Le mouvement du *ḥadd* peut aussi être rotatif, l'axe processionnel pouvant entraîner une sphère comme la roue sur son axe, et non pas seulement processionnel, les deux possibilités ne s'excluant pas. Il faut aussi rapprocher cet axe de la « colonne de lumière », qui apparaît dans certains hadīths duodécimains comme condition de la « métemphotose », la transmigration de la lumière de prophète en imâm, et d'imâm en imâm, et qui relie le Trône à la terre, ou Dieu à l'imâm²⁵⁶.

Le rôle créateur de la lumière est en tout cas tout à fait classique, comme on le voit d'ailleurs dans le traité I (p.35). Il apparaît aussi dans la *Risāla* d'Abū 'Īsā al-Muršid, le seul texte ismaélien ancien contenant une cosmologie détaillée mettant en scène Kūnī et Qadar, dont nous avons vu qu'elles étaient des entités équivalentes à l'Intellect et à l'Âme. Comme dans le traité II, l'épître commence par l'affirmation de la transcendance divine. Par sa volonté, Dieu crée une lumière dont il tire un premier être qui ignore s'il est créé ou créateur.

²⁵⁵ Le Trône est d'ailleurs souvent lié à la fois aux Cinq et à la lumière divine dans les recueils duodécimains qui, nous l'avons dit, contiennent aussi des versions de ce hadīth de la création des Cinq. Voir aussi Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.75 sq.

²⁵⁶ Voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, index s.v. *'amūd*, en particulier p.103, 151-152.

Dieu lui insuffle alors un esprit et prononce l'ordre créateur : « Sois ! » (*kun*)²⁵⁷. Ce premier créé reçoit le nom de Kūnī, par les lettres *kāf* et *nūn* du *kun*, auxquels sont ajoutées les lettres *wāw* et *yā*²⁵⁸. « Il reçut alors l'ordre suivant de son Créateur, le Créateur de tout créé : 'Crée à partir de ta lumière une créature qui sera ton ministre et ton adjuvant, et qui accomplira Notre ordre.' Il créa alors une créature à partir de sa lumière et lui donna un nom ; il le nomma Qadar. Ainsi, par Kūnī, Dieu amena toute chose à l'être (*kawwana*), et par Qadar, il les détermina (*qaddara*). »²⁵⁹ On voit ici l'importance de la lumière dans la création de Kūnī et Qadar, ce qui correspond bien à ce que le *Kitāb al-Kašf* attribue au *ḥadd al-ġārī*. La répartition des rôles de Kūnī et Qadar, le premier étant le lieu d'un être indéterminé, et le second celui d'une fixation des caractères propres des êtres²⁶⁰, correspond à ce que nous avons vu au sujet du Trône et du Piédestal.

A la page suivante, Abū 'Īsā note que Kūnī contient quatre lettres, et Qadar, trois, et que ces sept lettres sont une allusion aux sept « chérubins » (*karrūbiyya*) créés par Kūnī, à partir de la lumière se trouvant entre lui et Qadar²⁶¹. Là encore, il y a correspondance avec le texte du *Kašf* : d'après ce dernier, « lorsque l'axe parvint au seuil du Piédestal, Dieu en fit vingt-huit lettres dans sept degrés » (p.48). Il faut ici comprendre le *fī* (*fī sab'at ḥudūd*) au sens de « à partir de » : les vingt-huit lettres apparaissent à partir d'une première heptade de *ḥudūd* qui correspondent aux sept premières lettres de l'alphabet arabe.

Ensuite, l'exposé se complique : que cette première heptade soit l'origine (« les

²⁵⁷En référence aux versets coraniques d'après lesquels il suffit à Dieu de prononcer cet ordre pour que les êtres soient (VI, 73 ; XIV,40 ; XIX, 35 ; XXXVI, 82 ; XL, 68).

²⁵⁸ Selon l'exposé d'Abū 'Īsā, mais il faut également noter que *kūnī* est le féminin de *kun*. Cette féminité ou féminisation du premier être évoque les cosmogonies gnostiques dans lesquelles l'intégrité du Plérôme est menacée par une passion féminine, dont la dégradation, puis l'expulsion, permettent de purifier le Plérôme tout en provoquant la création du monde matériel. Notons également que les nuṣayrites masculinisent le nom de Fāṭima en Fāṭir (cf. aussi *Kašf* I p.35), tant par souci d'écarter l'impureté liée à la féminité que pour le rôle créateur qu'ils accordent à Fāṭima. Voir Friedman Y., *The Nuṣayrīs- 'Alawīs*, index s.v. *Fāṭir* ; en particulier n.300 p.136, n.422 p.166. Dans cette dernière note, Y. Friedman fait précisément le lien entre les conceptions misogynes des nuṣayrites et la féminité de Kūnī.

²⁵⁹ Stern S.M., « The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā'īlism », p.8.

²⁶⁰ Notons que parmi les différents couples équivalents à l'Intellect et à l'Âme, al-Siġistānī donne celui d'*al-hayūlā* et d'*al-šūra*, de la matière et de la forme ; al-Siġistānī, *Tuḥfat al-mustaġībīn*, p.14. La hiérarchie peut surprendre, mais la matière en question est en fait la matière intelligible, source à laquelle puise l'Âme et qu'elle informe, c'est-à-dire qu'il lui revient d'en tirer des formes particulières ; nous retrouvons donc l'idée d'un être indéterminé antérieur à sa fixation en archétypes spécifiques. Cela rejoint également la distinction opérée par Platon dans le *Philèbe* entre l'illimité et la limite.

²⁶¹ Stern S.M., « The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā'īlism », p.9.

Mères », p.49) de l'ensemble des lettres se comprend aisément sur le principe. Mais ayant énuméré ces sept premières lettres, le *Kašf* poursuit : « Il nomma donc ces lettres par ces noms, et dressa sept seuils d'entre les vingt-huit lettres, les nommant « signes » (*simāt*) et y réunissant seize lettres. » L'auteur se répète, les « sept seuils » étant les sept premières lettres qui viennent d'être énumérées. Mais la suite de la phrase pose problème : ces sept seuils sont nommés *simāt*, alors que la suite du texte affirme que « par le mot « signe » (*simāt*), il faut entendre les signes diacritiques (‘*aḡamiyyāt*) » (p.49). Manifestement, le texte est corrompu, puisque la réflexion sur les signes diacritiques ne concerne en réalité que les douze lettres restantes, une fois que l'on a tiré le groupe de seize à partir de la première heptade.

Quant au nombre de seize, il est obtenu par épellation des sept premières lettres, nous dit le texte. Ce n'est pourtant pas tout à fait le cas. Nous avons en premier lieu la première heptade : ا ب ت ث ج ح خ Par l'épellation de ces lettres, nous obtenons : ل ف م (à partir du *alif*), ن (à partir du *ḡīm*), ce qui fait un total de dix. Pour compléter, il faut donc ajouter deux lettres qui ne proviennent pas de la première heptade, mais du Piédestal et du Trône auxquels correspondent respectivement les lettres س et ش. En épelant ces dernières, on obtient deux nouvelles lettres : ي et ن. En épelant le ن, on obtient le و. Cela fait un total de quinze, auquel il faut sans doute ajouter le ؤ, la lettre qui symbolise Dieu.

Il s'agit ici d'une reconstitution du sens probable d'un texte extrêmement confus et contradictoire. Par exemple, la phrase : « Il fit aussi sept autres lettres permettant de réunir les lettres restantes, hormis le *sīn* et le *šīn*, et ce qui est compris dans les seize précédentes » (p.49), laisse entendre que le *sīn* et le *šīn* ne sont pas comprises dans le groupe de seize, alors que c'est nécessairement le cas. La suite n'est guère moins problématique. Il reste en effet douze lettres qui sont subordonnées à une seconde heptade : « Il fit aussi sept autres lettres permettant de réunir les lettres restantes (...) au nombre de douze. » L'auteur tente manifestement de lier son système d'émanation des lettres les unes des autres, à un système cosmologique tout à fait classique et universel dans lequel une heptade d'êtres précéderait une dodécade.

Ce jeu sur les nombres sept et douze se retrouve souvent dans la littérature ismaélienne ancienne, mais il provient évidemment de sources antérieures (qu'on ne peut cependant identifier strictement). Dans la *Risāla* d'Abū 'Īsā al-Muršid, l'heptade de *karrūbiyya* issus de la lumière de Kūnī est suivie d'une dodécade d'êtres spirituels (*rūḥāniyya*)²⁶², issus de la

²⁶² Bien qu'Abū 'Īsā n'en énumère que onze ; Stern, S.M., « The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā'ilism », p.9.

lumière de Qadar, qui sont autant d'intermédiaires entre Qadar et les Prophètes énonciateurs. Ensuite, le « Précédent » crée l'air (*hawā'*), qu'il nomme « Trône », puis l'eau, qu'il nomme « Siège »²⁶³. Il sépare l'air en sept vagues, correspondant aux sept cieux, et divise les sphères en douze (vraisemblablement les douze signes du zodiaque) comme un symbole des douze êtres spirituels. On peut aussi évoquer les deux autres textes ismaéliens les plus anciens à nous être parvenus : le *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*, attribué à Ibn Ḥawšab, et le *Kitāb al-Ālim wa al-Ġulām*, que nous avons évoqué plus haut parmi les œuvres attribuées à Ġa'far b. Maṣūir al-Yaman. Dans le premier, l'auteur signale que la formule qui ouvre le Coran contient dix-neuf lettres, qu'il répartit en une heptade (بِسْمِ اللّٰهِ) et une dodécade (الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ), les sept premières lettres correspondant aux sept Prophètes énonciateurs, et aux sept Imāms qui suivent chacun d'entre eux, et les douze suivantes correspondant à leurs douze *nuqabā'* ou *ḥuḡaḡ*²⁶⁴. Dans le *Kitāb al-Ālim wa al-Ġulām*, le premier enseignement que reçoit le disciple, après avoir prêté serment, concerne la création des êtres. De Dieu procèdent successivement une triade, une heptade et une dodécade : la triade est formée par la volonté (*irāda*), l'ordre (*amr*) et la parole (*qawl*). Dans le Coran, nous l'avons vu, lorsque Dieu veut créer une chose, il n'a qu'à lui dire : « Sois ! », et elle est : *kun fa-yakūn*. Cette formule comporte sept lettres en arabe, qui correspondent, comme chez Abū Īsā al-Muršid, aux sept cieux. Enfin, les lettres qui composent les termes *irāda*, *amr* et *qawl*, sont au nombre de douze, correspondant aux douze signes du zodiaque²⁶⁵. On voit donc à quel point les spéculations sur les lettres sont liées à la fois à la cosmogonie et aux membres de la hiérarchie ismaélienne, c'est-à-dire à la fois aux *ḥudūd* spirituels et aux *ḥudūd* terrestres, les dignitaires. Ceci n'apparaît pas aussi explicitement dans le *Kitāb al-Kaṣf*, et il est donc utile de l'éclairer par des exposés parallèles.

Ces exemples permettent en tout cas de comprendre pourquoi l'auteur du traité II tente de réunir les « douze lettres restantes » sous l'autorité d'une heptade. Le problème est que cette entreprise est menée de façon très approximative. En effet, alors qu'il a annoncé douze lettres, il en énumère treize. En réalité, son système d'émanation fonctionnerait bien s'il se contentait de répartir les douze lettres en deux groupes de six, le second groupe n'étant que la version diacritée du premier : du *ḥ* émane le *ḥ̣* par l'ajout d'un point diacritique, et ainsi de

²⁶³ Selon Y. Marquet, l'air « désigne la sphère extérieure », tandis que l'eau correspond à « la sphère des étoiles fixes » ; Marquet Y., « Quelques remarques... », p.126. Visiblement, les termes Trône et Piédestal ne correspondent pas à ce qui est désigné ainsi dans le *Kitāb al-Kaṣf*.

²⁶⁴ KRH, p.55.

²⁶⁵ Morris J.W., *The Master and the Disciple*, texte arabe p.14-15 ; trad. p.79-80.

suite pour le ر et le ز, le ص et le ض, le ط et le ظ, le ع et le غ, le ف et le ق. Mais dans une telle configuration, on perd l'heptade, dont nous avons vu l'importance, et le ك est laissé de côté (à moins de lui donner la place du ف). Il est possible cependant que l'heptade que l'auteur a en tête soit la suivante : د, ر, ص, ط, ع, ف et ك, d'où émaneraient les six lettres diacritées. Mais outre que cela fait un total de treize lettres au lieu de douze, cela n'est pas plus cohérent avec l'exposé qui précède, puisque le ف était déjà compté parmi les seize lettres. Si l'on récapitule les données de notre texte, on obtient un schéma de ce type (les flèches renvoyant aux lettres obtenues par épellation) :

Groupe de seize lettres :

ه (Dieu)

ش (Trône)

و → ن → س (Piédestal)

ل ف م ي → (Première heptade : les Énonciateurs) ا ب ت ث ج ح خ

Groupe de douze lettres :

د ر ص ط ع (ف) ك (Deuxième « heptade » : les Imâms)

ذ ز ض ظ غ ق

La confusion de l'exposé semble due au mélange par l'auteur de deux systèmes divergents et difficilement conciliables : un premier système qui diviserait les vingt-huit lettres de l'alphabet arabe en quatre heptades, et un autre qui les divise en un groupe de seize et un groupe de douze. A quoi correspond la répartition en de seize et douze ? Si les deux heptades correspondent, l'une aux Prophètes énonciateurs, et l'autre aux Imâms²⁶⁶, pourquoi sont-elles placées dans deux groupes distincts ? A quelles réalités correspondent les lettres obtenues par épellation : ف ل م ن و ي ? Et qu'en est-il des lettres diacritées ? A ces questions, il est malheureusement impossible de répondre.

Dans le chapitre de *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya* où il analyse cette

²⁶⁶ Cela même n'est pas certain. Le texte affirme que : « les sept premières lettres indiquent les sept Prophètes énonciateurs, et les sept autres indiquent les sept Imâms » (p.50). Nous interprétons les « sept premières lettres » comme un renvoi à la première heptade ا ب ت ث ج ح خ, et « les sept autres » comme la seconde heptade – celle qui n'en est pas une. Mais il n'est pas impossible que les deux heptades en question soient celles que forment la série de lettres non diacritées d'une part, et celle de lettres diacritées d'autre part, bien qu'elles forment ici un total de douze, et non de quatorze. Si tel était le cas, comme peut le laisser penser le texte édité par S. Guyard, abordé ci-après, cela confirmerait que l'auteur du traité II mélange plusieurs systèmes de comptabilité des lettres.

cosmogonie alphabétique, Heinz Halm rappelle brièvement²⁶⁷ le fragment II d'un manuscrit ismaélien édité et traduit par Stanislas Guyard dans lequel les vingt-huit lettres de l'alphabet sont réparties en quatre « semaines », ou heptades²⁶⁸. Comme dans le *Kašf*, la première heptade est constituée des premières lettres de l'alphabet : ا ب ت ث ج ح خ , qui correspondent aux « degrés ontologiques spirituels » (*hudūd rūḥāniyya*) régissant les sept planètes. Le *alif*, qui symbolise le « Précédent » (*al-sābiq*), est dit correspondre au soleil. Puis viennent les sept lettres des Énonciateurs : د ر س ص ط ع ق , « dont aucune n'a de point diacritique, sauf le *qâf* ». De là émanent (*inba'at*) les lettres suivantes : ذ ز ش ض ظ غ ف , par simple ajout d'un point diacritique, correspondant aux sept *usus*²⁶⁹. L'auteur explique alors les caractères du Mahdī/Qā'im et les raisons pour lesquelles le *qâf* lui est attribué. Il n'est pas utile de les restituer ici, mais on retiendra cependant cette phrase : « Il aura ce que n'a eu aucun des Énonciateurs (...) Il lui reviendra de juger les corporels (*al-ḡismāniyyīn*)²⁷⁰ en son temps et à son époque, et ceci, [Dieu] ne l'a donné à nul autre que lui. »²⁷¹ Ce statut exceptionnel, qui correspond à la doctrine de la *rağ'a*, explique sans doute que l'émanation du ف à partir du ق se fasse selon une règle inverse à celle des autres lettres. Enfin, la dernière heptade : ك ل م ن و ي ه , correspond aux Imâms cachés (*mastūrīn*). H. Halm considère que ce texte est le produit d'une évolution « secondaire » par rapport au *Kitāb al-Kašf*, comme si l'on avait arrangé et systématisé ce dernier de façon à produire un exposé cohérent²⁷². Il semble plutôt que l'incohérence et la confusion du *Kašf* tiennent, comme nous l'avons dit, au mélange de plusieurs systèmes distincts, fondus en un seul exposé, volontairement (pour égarer le lecteur non initié) ou involontairement, par un copiste ou un auteur maîtrisant mal son sujet. La suite du fragment II édité par Guyard propose d'ailleurs une autre interprétation possible des lettres de l'alphabet, introduite par l'expression « d'un autre point de vue » (*min wağhin āḥar*). Cet autre point de vue ne nous apprend rien en lui-même pour l'analyse du *Kašf*, mais il montre bien que plusieurs interprétations étaient admises par les auteurs ismaéliens sur un même sujet, parfois au sein d'un même texte, comme on le voit d'ailleurs occasionnellement dans le

²⁶⁷ Halm, H., *Kosmologie...*, p.44-45.

²⁶⁸ Guyard, S., *Fragments*, texte arabe : p.19-26 ; trad. fr. : p.108-126.

²⁶⁹ Le *asās* est le nom donné au *waṣī* dans la pensée ismaélienne plus tardive.

²⁷⁰ Il s'agit donc d'un jugement des hommes en ce monde-ci, selon le principe de la *rağ'a*.

²⁷¹ Guyard, S., *Fragments*, texte arabe : p.24-25. Nous traduisons.

²⁷² Halm, H., *Kosmologie...*, p.45.

*Kitāb al-Kašf*²⁷³.

Dans le même chapitre, H. Halm aborde une série d'autres exemples de spéculations sur les lettres de l'alphabet, que l'on peut rapprocher du *Kitāb al-Kašf* sur tel ou tel aspect : il commence par un extrait d'un ouvrage d'al-Daylamī, auteur zaydite du XIV^e siècle qui cite des textes ismaéliens. Il poursuit avec les spéculations pré-cabbalistiques du *Sefer Yeširāh*, les spéculations de Marc le Gnostique, et la réflexion sur les lettres et le langage du *Kitāb al-Zīna* du philosophe ismaélien Abū Ḥātim al-Rāzī. Nous nous contenterons de rappeler ce qui, dans ces textes, peut contribuer à la compréhension du traité II :

- Daylamī évoque deux textes ismaéliens : le *Ta'wīl al-šarī'a*, qui, selon H. Halm, doit être attribué soit à al-Siğistānī, soit au Qādī al-Nu'mān²⁷⁴, et un ouvrage qu'il nomme le « *Riḍā'* »²⁷⁵. Au premier, il ne consacre que quelques lignes rapportant pêle-mêle plusieurs des interprétations ismaéliennes sur les vingt-huit lettres : elles sont divisées en quatre heptades. Les points diacritiques sont identifiés aux êtres célestes, et les lettres elles-mêmes aux êtres terrestres. Le nombre vingt-huit est mis en correspondance avec les mansions de la lune, ainsi qu'avec le nombre des « *awliyā'* » ou « *ḥudūd* de la religion ». Ce dernier point est précisément l'objet de l'interprétation de l'alphabet que Daylamī attribue à « l'auteur du *Riḍā'* » : le *alif* correspond à l'Énonciateur. Le fait que son épellation donne trois lettres renvoie au fait que tout Énonciateur voit sa « station » complétée de deux autres : celle du Légataire et celle de l'Imâm. Le *bā'* correspond au Légataire, et son point diacritique symbolise le fait qu'il tire sa science de l'Énonciateur. Le *tā'* correspond à l'Imâm, et ses deux points diacritiques sont une allusion aux deux rangs qui le précèdent, etc. H. Halm ayant traduit ce passage intégralement, il n'est pas nécessaire de poursuivre. Retenons simplement

²⁷³ Par ex. *Kašf* I p.26, où les différentes interprétations correspondent à plusieurs niveaux de compréhension, mais aussi III p.63, V p.102, 121, 122, 148, où elles sont simplement présentées comme différentes possibilités.

²⁷⁴ Halm, H., *Kosmologie...*, n.34 p.45.

²⁷⁵ Pensant sans doute au *Riḍā' fī al-Bāṭin*, H. Halm (n.35 p.45) se demande s'il ne s'agit pas de l'ouvrage attribué à Ğa'far b. Maṣū' al-Yaman. Sous réserve de vérifications plus systématiques, le texte cité par al-Daylamī ne se trouve pas dans les manuscrits du *Riḍā'* que nous avons pu consulter à la bibliothèque de l'Institute of Ismaili Studies (Gacek, A., *Catalogue*, vol.1, n°57, ms. 167 ; Cortese, D., *Arabic Ismaili Manuscripts*, n°63, mss. 1143 et 1172). En revanche, il semble correspondre tout à fait à des passages de manuscrits du *Ta'wīl ḥurūf al-mu'ğam*, attribué lui aussi à Ğa'far b. Maṣū' al-Yaman : voir Gacek, A., *Catalogue*, vol.1, n°141, ms.716 ; Cortese, D., *Arabic Ismaili Manuscripts*, n°166, ms.1209. Notons cependant que le ms.1283, que D. Cortese considère comme un autre manuscrit du *Ta'wīl ḥurūf al-mu'ğam*, ne contient pas du tout le même texte que les mss.716 et 1209, mais qu'il correspond pour sa première moitié au fragment II publié par S. Guyard. Ce dossier mérite une étude indépendante, et nous ne le discuterons pas davantage ici, ayant fait le choix de laisser de côté, pour le présent travail, les autres œuvres attribuées à Ğa'far b. Maṣū' al-Yaman.

que 1) les vingt-huit lettres sont mises en correspondance avec les dignitaires de la hiérarchie ;
2) les spéculations sur les lettres reposent aussi sur les points diacritiques et leur nombre.

- Dans le *Sefer Yešīrāh*, les vingt-deux lettres hébraïques ont une dimension cosmologique. Dieu crée dix nombres et vingt-deux lettres, ces dernières procédant du second nombre, correspondant à l'air, et issu lui-même de l'esprit saint. Elles sont réparties en une triade, une heptade et une dodécade. L'heptade est constituée de lettres « doubles », c'est-à-dire que ces sept lettres voient leur prononciation modifiée par l'ajout d'un point diacritique. A partir de cette heptade sont issus les sept planètes, les jours de la semaine... Les douze lettres sont des lettres « simples » et correspondent aux signes du zodiaque, aux mois, etc. Les lettres sont aussi fixées dans un cercle, une roue mobile qui évoque « l'axe » du *Kitāb al-Kašf*. Halm note cependant que le *Sefer Yešīrāh* ignore la méthode consistant à épeler les noms de lettres. En revanche, on trouve cette technique chez le valentinien Marc le Gnostique.

- Enfin, dans un hadīth attribué à Ğa'far al-Šādiq, et cité par Abū Ḥātim al-Rāzī dans son *Kitāb al-Zīna*²⁷⁶, une pensée, une intention, une volonté sont issues de Dieu pour créer les lettres « dont Dieu fit le principe de chose (...) C'est à partir de ces lettres que toute chose est connue ». La pensée forme ainsi une première création. D'une seconde création apparaissent les lettres, qui permettront de qualifier les êtres de la troisième création²⁷⁷. Ici, les différences avec le *Kitāb al-Kašf* sont nombreuses, et le texte ne présente rien de spécifiquement ismaélien, comme le remarque H. Halm : il n'est pas question du Trône ou du Piédestal, ni d'heptades, ni de grades de la hiérarchie de la *da'wa* et la technique de l'épellation est absente²⁷⁸. H. Halm traduit ensuite un autre hadīth – cité dans le *Kitāb al-Zīna*, mais que n'aborde par G. Vajda dans son article – qui évoque cette fois une création du Trône reposant sur huit piliers (*arkān*).

Comme le note Halm lui-même, tous ces textes n'éclairent pas directement celui du *Kitāb al-Kašf*, mais montrent que les diverses caractéristiques de ce dernier se retrouvent ailleurs, le *Kitāb al-Kašf* étant apparemment le seul à les réunir toutes. Ces caractéristiques sont donc :

- le rôle cosmologique de l'alphabet
- la cosmologie en trois temps : Trône, Piédestal et alphabet
- l'axe mobile traversant toutes ces hypostases

²⁷⁶ Ouvrage dont des extraits sont traduits et commentés dans Vajda, G., « Les lettres et les sons de la langue arabe d'après Abū Ḥātim al-Rāzī ». Le hadīth est traduit p.119-121.

²⁷⁷ *Ibid.*, p.119-120.

²⁷⁸ Halm, H., *Kosmologie...*, p.51.

- la division en heptades
- l'idée d'une heptade régissant une dodécade
- la technique d'épellation des noms des lettres,
- la méthode permettant de faire émaner des lettres diacritées de lettres non diacritées
- la mise en correspondance des lettres et des grades de la *da'wa*.

Sur ce dernier point, Idrīs 'Imād al-Dīn apporte des éléments supplémentaires. Nous avons vu que dans sa citation du traité II, il identifiait le Trône à Muḥammad (p.43) et le Piédestal à 'Alī (p.42). Jugeant sans doute l'exposé sur l'alphabet trop confus, il interrompt sa citation à la phrase : « Lorsque l'axe parvint au seuil du Piédestal, Dieu en fit vingt-huit lettres » (p.48), sans entrer dans le détail de celles-ci ; il n'évoque donc ni les heptades, ni les points diacritiques, ni l'épellation des noms des lettres. A la place, il rappelle que Muḥammad et 'Alī correspondent respectivement aux seuils ésotérique et exotérique du Trône²⁷⁹, et poursuit :

« Lorsque son axe procéda jusqu'à (depuis ?) la Loi (*ṣarī'a*) jusqu'au seuil du Piédestal, c'est-à-dire jusqu'à 'Alī, il en fit vingt-huit lettres, c'est-à-dire qu'il établit vingt-huit dignitaires (*ḥadd*). Douze d'entre eux sont exotériques (*zāhira*) : six émigrants et six auxiliaires²⁸⁰, qui ne commirent pas de faute et ne s'égarèrent pas avec les égarés. Et seize dignitaires cachés (*maktūmīn*), comme Fāṭima, Ḥasan, Ḥusain, et comme Muḥammad b. Abī Bakr, dont le Commandeur des croyants, 'Alī, avait dit : 'Quant à Muḥammad, il fut un fils pour moi.' »²⁸¹

Ceci constitue une autre interprétation possible du symbolisme des lettres de l'alphabet, et confirme en tout cas qu'elles étaient mises en correspondance avec les membres de la hiérarchie terrestre, c'est-à-dire de la *da'wa*.

On pourrait continuer indéfiniment à citer d'autres textes sur les vingt-huit lettres de l'alphabet²⁸² qui sont l'objet de spéculations symboliques très riches les mettant en lien avec les mansions de la lune, ou encore avec la division de l'alphabet arabe en quatorze lettres solaires et quatorze lunaires, ou avec le fait que les lettres isolées et mystérieuses qui ouvrent

²⁷⁹ Ici, le texte semble corrompu, puisqu'il affirme que Muḥammad est « le seuil du Trône exotérique » et 'Alī « le seuil du Trône du *ta'wīl* et de l'exotérique » ; *ZM*, p.131.

²⁸⁰ Selon la distinction opérée du vivant de Muḥammad entre les musulmans qui l'avaient suivi de la Mecque à Médine (les *muhāğirūn*), et ceux qui, à Médine, s'étaient joints à lui (les *ansār*).

²⁸¹ *ZM*, p.131.

²⁸² Y. Marquet en aborde un certain nombre dans son article : « La réponse ismaïlienne au schisme qarmate ».

certaines sourates du Coran sont au nombre de quatorze. Vingt-huit est de plus un multiple de sept, et l'on sait l'importance symbolique de ce nombre.

Conclusion

Ce traité, malgré sa brièveté, est d'une extrême densité, et semble avoir, malgré sa confusion et sa probable corruption, une certaine cohérence d'ensemble. Les concepts clés du traité sont le Trône et le Piédestal, et le texte s'inscrit pleinement dans les spéculations chiites sur le sujet. Ces dernières ont été d'ordre théologique et cosmologique. Théologique, parce que l'idée que Dieu a un Trône ouvrait la voie à des interprétations anthropomorphistes qu'il s'agissait d'écarter. D'où le premier hadîth, affirmant la transcendance divine, dans la perspective du *tawhîd*. Le second hadîth traite cette question plus directement en exposant d'une part les rôles du Trône et du Piédestal et en rejetant les conceptions des « assimilationnistes ». La troisième partie s'écarte de la problématique du *tawhîd*, et de la réfutation des anthropomorphistes qui y est nécessairement liée, et offre un bel exemple de spéculations sur la nature cosmologique du Trône et du Piédestal. La présence dans ce traité de la cosmogonie alphabétique s'explique principalement par son lien à ses deux entités.

III. COMMENTAIRE DU TRAITÉ III

Bien que le traité III semble, à première vue, contenir peu de doctrines proprement ismaéliennes (les cycles prophétiques, la succession des Imâms « accomplisseurs »²⁸³, le thème de l'initiation ou d'autres éléments de la littérature ismaélienne connue par ailleurs²⁸⁴), il est en réalité un traité clé du recueil, le premier de l'ensemble dont la rédaction s'est originellement faite en contexte ismaélien. Dans le traité I, les quelques éléments dont nous avons identifié l'origine ismaélienne ont été ajoutés à un noyau plus ancien, provenant des milieux *ḡulāt* pré-*nuṣayrites*, et remodelé ensuite. Dans le traité III, l'origine *ḡulāt* est plus contestable. Dans son article sur la « tradition mufaḍḍalienne », Heinz Halm écrivait que les traités I et III étaient des opuscules *ḡulāt* ayant subi un remaniement ismaélien²⁸⁵. Mais alors qu'il donnait de nombreux exemples de *ḡuluww* pour le traité I, il n'en allait pas de même pour le traité III où il n'en relevait que trois : le refus par Abū Ḍarr de prêter allégeance à Satan (p.69-70), l'affirmation selon laquelle « Salmān est l'origine de l'islam » (p.72)²⁸⁶, et l'identification de « l'Orphelin » (*yaṭīm*) à l'Imâm (p.53)²⁸⁷. On peut en relever quelques autres : une nouvelle mention de la *musūḥiyya*, la métamorphose dans une forme animale (p.88), le recours à des « jeux de mots » et des étymologies discutables à propos d'Abū Bakr (p.57-58), de 'Umar (p.58), ou des noms d'al-Miqḍād, Abū Ḍarr et Salmān (p.70-72). Comme le notait H. Halm, la présence même de cette dernière triade dans le traité est suggestive : ces trois personnages ne sont abordés nulle part ailleurs dans le *Kaṣf*, sinon dans le traité I (p.14-15) où ils ne sont que mentionnés. Le traité V cite Abū Ḍarr seul (p.100-101), usant d'ailleurs à son sujet du même « jeu de mot » que dans le traité III (p.70).

Il est un autre aspect du traité III que l'on pourrait éventuellement référer au *ḡuluww*, même s'il n'en constitue pas un indice catégorique : c'est la forme que revêt le *sabb al-ṣaḥāba*, « l'insulte des compagnons »²⁸⁸, et ce qu'on peut appeler le « commentaire personnalisé négatif », consistant à identifier des figures ou entités néfastes du Coran aux opposants de 'Alī ibn Abī Ṭālib aux débuts de l'islam. Ceci se trouve aussi dans les traités I et

²⁸³ Brièvement évoqués dans le traité I dans un passage que nous avons reconnu comme ismaélien (p.15-16). On retrouvera principalement ces « accomplisseurs » dans le traité V.

²⁸⁴ Par exemple, le couple Intellect/Âme dont le traité II contenait une version ancienne.

²⁸⁵ Halm H., « Das 'Buch der Schatten' », II, p.83-84.

²⁸⁶ *Ibid.*, n.312 p.84.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.84.

²⁸⁸ Sur cette pratique, voir l'article fondamental de Kohlberg E., « Some Imāmī Shī'ī views on the *Ṣaḥāba* ».

V, mais tient tout de même une place considérable dans le traité III, dont la tonalité anti-sunnite est très prononcée ; ce traité est d'ailleurs le seul du recueil à mentionner des surnoms donnés à Abū Bakr et 'Uṭmān dans le chiisme ancien²⁸⁹. 'Umar était déjà doté d'un surnom dans le traité I²⁹⁰. Dans le traité V, tous ces surnoms disparaissent.

Les éléments de *guluww* du traité III sont donc assez maigres, d'autant que plusieurs d'entre eux sont réinterprétés en un sens nouveau et détachés de la signification qu'ils avaient dans les sectes « exagératrices » : il en est ainsi de la mention de « l'Orphelin », que nous traiterons ici, et de la *musūḥiyya*, abordée précédemment. Nous verrons que même les « commentaires personnalisés négatifs » du traité III doivent être compris tout autant comme une réminiscence d'un chiisme ancien que comme la réactualisation de vieux procédés exégétiques à des fins nouvelles : celles visant à légitimer la *da'wa* ismaélienne.

En effet, le traité III est bien un texte ismaélien, et si ce caractère demeure discret, il est néanmoins possible d'affirmer qu'il ne s'agissait pas initialement d'un « opuscule *gulāt* » : plusieurs indices montrent en effet que nous avons affaire à un traité polémique qui, sous couvert d'exégèses coraniques et de références aux premiers temps de l'islam, vise en réalité un but bien concret, d'ordre politique. Sans doute des ressources exégétiques plus anciennes ont-elles été mobilisées pour la composition du traité, mais cette composition elle-même semble bien liée à certaines circonstances précises qu'il faut probablement dater d'un moment charnière de la *da'wa* au cours duquel a eu lieu une réforme : ce moment peut correspondre soit à l'investiture de celui qui deviendra le premier calife fâtimide et se déclara le Mahdī, soit à la fin du règne du calife fâtimide al-Mahdī, soit au début du règne de son successeur, al-Qā'im. En l'absence de repère historique net et indiscutable (aucune référence à un événement ou une personne historiques précis), on ne peut formuler à cet égard que des hypothèses.

La difficulté de distinguer les phases pré-fâtimide et fâtimide tient aussi à leur proximité

²⁸⁹ Pour Abū Bakr : 'Atīq (p.79, 83, 85-86) et Abū al-Faṣīl (p.65, 75) ; pour 'Uṭmān : Na'ṭal (p.63, 75, 83). Sur 'Atīq, voir par ex., Bar-Asher M.M., *Scripture and Exegesis*, p.84 (qui signale que ce surnom n'est pas péjoratif, mais qu'il s'agit d'un titre honorifique) ; Kohlberg E., « Some Imāmī Shī'ī views on the *Ṣaḥāba* », p.147. Voir aussi Amir-Moezzi M.A., « 'Alī et le Coran », n.109 p.699, qui signale qu'en réaction à l'expression « religion de 'Alī » (*dīn 'Alī* : voir id., *Religion discrète*, chp. 1 : « Considérations sur l'expression *dīn 'Alī* : Aux origines de la foi shiite », p.19-47) aurait été forgée l'expression « religion de 'Atīq » (*dīn al-'Atīq*). Sur Abū al-Faṣīl, voir par ex., Bar-Asher M.M., *Scripture and Exegesis*, p.119 ; Madelung W., « Introduction », p.9. Sur Na'ṭal, voir par ex., Goldziher I., « Spottnamen... », p.327, 334 ; Kohlberg E., « Some Imāmī Shī'ī views on the *Ṣaḥāba* », p.164 ; Madelung W., *The Succession to Muḥammad*, p.138 ; Bar-Asher M.M., *Scripture and Exegesis*, p.117.

²⁹⁰ Zufar : *Kaṣf* I p.19, 31 ; III p.60, 65, 75, 83. Voir Kohlberg E., « Some Imāmī Shī'ī views on the *Ṣaḥāba* », p.162 et n.107 p.163 ; Bar-Asher M.M., *Scripture and Exegesis*, p.118.

temporelle : entre la période qui précède immédiatement la proclamation de ‘Abd Allāh al-Mahdī et la période de ses années de règne, voire de celles de son successeur, il n’y a pas eu de rupture nette. Nous sommes à une époque où les doctrinaires ismaéliens tâtonnent et cherchent à adapter leurs textes aux nouvelles circonstances. Il y a volonté de soutenir la légitimité fâtimide par les armes anciennes, ce qui est de pure logique. En effet, il serait impensable d’argumenter en faveur de la légitimité déjà fragile de l’Imâm fâtimide en s’abstenant de toute référence aux textes, doctrines et exégèses qui sont censés avoir annoncé son apparition. Il n’est donc pas étonnant de trouver ici de nombreuses exégèses du « Sage » qui doit être le prédécesseur de ‘Abd Allāh al-Mahdī à la tête de la *da‘wa*. Leur usage ne signifie pas nécessairement que le traité, dans la forme sous laquelle il nous est parvenu, soit contemporain de ce « Sage ».

Le traité III pose la question délicate de la définition même de l’ismaélisme, déjà problématique en raison de la diversité des approches en fonction des auteurs, et du manque de sources pour la période originelle du mouvement : où s’opère le passage du chiisme à l’ismaélisme ? Où avons-nous affaire à une doctrine spécifiquement ismaélienne ? A cette dernière question, nous avons commencé à répondre en étudiant le traité I : l’apport ismaélien se décèle dans la réinterprétation de certains termes, hadīths ou doctrines plus anciens, souvent issus du *ḡuluww*. Mais l’ismaélisme était bien un mouvement révolutionnaire clandestin, une organisation de missionnaires visant une prise du pouvoir, puis il fut la doctrine d’un pouvoir tentant de se consolider et aux prises avec diverses oppositions, révoltes et rébellions. Nous avons donc là un critère permettant d’identifier comme ismaéliens un certain nombre d’éléments du *Kitāb al-Kašf*, notamment ceux renvoyant plus ou moins directement à un réseau de « Convocateurs », à une *da‘wa*, et ceux susceptibles d’être mobilisés à des fins apologétiques et politiques.

Le traité III est le témoin d’un ismaélisme en formation, construisant peu à peu ses concepts, sélectionnant et réinterprétant des doctrines, des exégèses, des termes techniques puisés dans l’arrière-plan intellectuel chiite. Hormis la croyance en la *rağ‘a*, les doctrines caractéristiques de la secte ismaélienne n’y sont pas très affirmées, mais on y décèle déjà quelques inflexions nouvelles, le distinguant des autres courants chiites. En premier lieu, l’accent mis sur le concept même de la *da‘wa*, c’est-à-dire d’un réseau politique organisé, doit être compris comme un critère net d’ismaélisme. Ce qui caractérise positivement la nouveauté ismaélienne du *Kitāb al-Kašf*, relativement au chiisme en général, et au *ḡuluww* en particulier, ce sont bien les allusions plus ou moins nettes à une telle organisation. Le traité III éclaire à cet égard les quelques mentions que fait le traité I d’une telle *da‘wa*, et introduit les données

plus nettes des traités V et VI.

D'autres doctrines et concepts abordés dans le traité III doivent être interprétés comme des inflexions ismaéliennes. Il en est ainsi du terme d'Orphelin, que H. Halm considérait comme une trace de *ġuluww*, mais dont il notait également que le sens, tel qu'il apparaît dans le traité III, est bien le résultat d'une réinterprétation ismaélienne²⁹¹. De la même façon, la *raġ'a* et le Mahdī relèvent initialement de courants plus anciens, mais sont eux aussi réinterprétés et adaptés aux besoins de l'ismaélisme. On notera ainsi l'apparition d'un nouveau personnage, le « Porteur de l'épée » devant précéder le Résurrecteur (dans ce traité, comme dans le traité I, l'appellation *al-qā'im* est préférée à celle de *mahdī*), et « préparer la terre » (p.62) pour sa venue. C'est dans une perspective similaire de réinterprétation qu'il faut comprendre les très nombreuses évocations des méfaits et du sort des « trois Satans » que sont Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān, ennemis de 'Alī auxquels sont assimilés les ennemis de l'ismaélisme, en des termes qui laissent penser que ces derniers sont d'anciens sujets ismaéliens s'étant révoltés contre l'autorité de l'Imām. La justification allusive d'une réforme est un élément de plus en faveur de la datation approximative que nous avons proposée pour la composition de ce traité.

Nous tenterons donc de montrer en quoi ce traité, plutôt qu'un « opuscule *ġulāt* », était bien, dès sa rédaction, un texte ismaélien écrit, ou du moins composé (en réutilisant des exégèses et des matériaux antérieurs), en réponse à des circonstances historiques précises. S'il ne semble pas possible de déterminer de façon incontestable la nature de ces circonstances, il est au moins clair que nous n'avons pas affaire à un simple traité théorique.

Comme le traité II, et contrairement au traités I, V et VI, le traité III ne présente pas d'introduction et expose d'emblée ses exégèses. Les deux premières pages, sur les mosquées et les maisons de Dieu, paraissent moins à leur place dans ce traité que dans le traité V, où le thème des maisons est très présent. Le verset XXIV, 36, cité au début du traité III (p.52-53) et consacré aux « maisons que Dieu a permis d'élever », est d'ailleurs commenté dans le traité V (p.104-107). Leur présence s'explique cependant par le fait que le premier verset cité (LXXII, 18), contient le verbe *da'ā*, « convoquer à », qui donne *da'wa*, et que cette dernière est le fil conducteur des premières pages du traité. En effet, les trois parties qui suivent jouent de termes de la même racine ou de racines proches en jouant sur une allitération des sons *d* et *'ayn* : 1) l'exégèse complète de la sourate CVII (p.53-56) ; 2) l'exégèse complète de la

²⁹¹ Halm H., *Kosmologie...*, p.165-166.

sourate LXXXIX (p.56-65) ; 3) l'exégèse des versets XVII, 50-52 (p.65-69). Certes tous ces passages ne traitent pas uniquement de la *da'wa* et déploient leurs propres thèmes, mais ils présentent tous cela en commun et paraissent ordonnés d'après cette référence. Les thèmes abordés sont : l'orphelin et le miséreux, identifiés à l'Imâm et la Preuve ; l'imâmât de 'Alî et ses adversaires ; le couple révélation et exégèse ; le Jour dernier et la *rağ'a*. Vient ensuite un passage fondé sur l'identification de l'Imâm à « l'ombre » du verset XXV, 45 : « Ne vois-tu pas comme ton Seigneur étend l'ombre ? », ce qui permet d'identifier les trois branches de « l'ombre à trois branches » du verset LXXVII, 30-31, aux trois Preuves de 'Alî ibn Abî Tālib : Salmān, al-Miqdād et Abū Darr (p.69-74). A partir d'ici, le traité s'engage dans une série d'exégèses de versets tirés des sourates XIX (p.74-75), XX (p.75-83), XXI (p.83-85) et XXII (p.85-89). Les exégèses portent principalement sur la *rağ'a*, la rétribution et l'intercession que peuvent espérer les croyants ; les versets eschatologiques sont interprétés dans la perspective de l'apparition du Résurrecteur. Seront alors rétribués les fidèles de la *da'wa* et ses adversaires, les premiers voyant leurs péchés mineurs remis (p.78). On note en particulier l'exégèse des versets de la sourate XXII, essentiellement consacrée au châtement que subira par 'Atîq, c'est-à-dire Abū Bakr. La structure du traité est donc assez lisible et l'ensemble a une certaine unité thématique.

1. L'identité du « Sage »

Les traités III et V attribuent de nombreuses exégèses à un certain « Sage » (*ḥakīm*). Dans son article de référence sur l'imâmât dans l'ismaélisme ancien, W. Madelung avait brièvement abordé la question de l'identité de ce Sage. Il notait d'abord que les mentions du Sage dans le *Kitāb al-Kašf* étaient, la plupart du temps, suivies de formules de bénédiction, ce qui indiquerait qu'il était considéré comme un successeur du Prophète²⁹². Il s'agirait donc d'un Imâm. D'autre part, Madelung puise dans le traité V les éléments qui l'amènent à identifier notre Sage à Muḥammad b. Aḥmad : ce dernier est en effet cité nommément dans ce traité, ce qui est d'autant plus remarquable qu'il est l'un des deux personnages ismaéliens à être nommés dans le *Kitāb al-Kašf*²⁹³. A propos de Muḥammad b. Aḥmad, le traité V énonce qu'il « commença par cacher son identité pour préserver son secret des hypocrites. Il se présentait dans le rôle de la Preuve qui guide vers l'imâm ; [ce faisant] il guidait en réalité

²⁹² Madelung W., « Das Imamāt... », p.55.

²⁹³ L'autre est le second calife fātimide, al-Qā'im bi-Amr Allāh, cité dans le même traité, p.103.

vers lui-même, et nul ne savait cela hormis un petit nombre parmi l'élite de ses Convocateurs » (p.99). Il s'agit donc de justifier *a posteriori* la continuité de la lignée des Imâms depuis Ğa'far al-Šādiq jusqu'à Muḥammad b. Aḥmad, puis à son successeur à la tête de la *da'wa*, à savoir celui qui sera le premier calife fâtimide. D'après ce passage, l'organisation ismaélienne aurait dès le début considéré son chef comme un Imâm, alors même que dans la propagande destinée à recruter des partisans, ce chef n'était présenté que comme le représentant, la « Preuve » d'un Imâm dont on attendait et annonçait le retour comme Mahdī. Il n'est pas précisé si cet Imâm était présenté sous le nom de Muḥammad b. Ismā'īl.

L'hypothèse de Madelung, identifiant al-Ḥakīm et Muḥammad b. Aḥmad est la plus plausible, si l'on en croit l'auteur tayyibite Idrīs 'Imād al-Dīn qui donne bien le nom d'al-Ḥakīm à Muḥammad b. Aḥmad dans son *'Uyūn al-aḥbār*²⁹⁴.

W. Madelung voit dans cette évocation de Muḥammad b. Aḥmad une glose fâtimide postérieure à la rédaction des traités, mais antérieure au règne du quatrième calife fâtimide al-Mu'izz. En effet, à partir du règne de ce dernier, Muḥammad b. Aḥmad n'était plus considéré comme l'un des Imâms de la lignée officielle : à ce moment, la dynastie fâtimide revendique une ascendance directe, de père en fils, de Ğa'far al-Šādiq à 'Abd Allāh al-Mahdī – en passant donc par Ismā'īl b. Ğa'far, Muḥammad b. Ismā'īl, 'Abd Allāh, Aḥmad et al-Ḥusayn. Pourtant, on sait par ailleurs que 'Abd Allāh al-Mahdī a lui-même déclaré, dans une lettre assez confuse, que son prédécesseur à la tête de l'organisation ismaélienne fut son oncle, Muḥammad b. Aḥmad, et non pas son père al-Ḥusayn²⁹⁵. Les passages du *'Uyūn al-aḥbār* qui identifient al-Ḥakīm et Muḥammad b. Aḥmad semblent d'ailleurs reposer en partie sur des sources datant d'une époque où la lignée fâtimide orthodoxe n'était pas encore fixée – et ce bien qu'Idrīs adhère à ladite orthodoxie²⁹⁶.

Le passage que W. Madelung considère comme une glose fâtimide appartient donc manifestement à une période antérieure à la fixation de la lignée orthodoxe sous al-Mu'izz. Mais s'agit-il vraiment d'une glose ? Madelung considère que si al-Ḥakīm est bien Muḥammad b. Aḥmad, l'omniprésence des exégèses d'al-Ḥakīm dans les traités III et V prouve que ces derniers sont contemporains du prédécesseur de 'Abd Allāh al-Mahdī. Or,

²⁹⁴ Comme l'ont relevé Madelung W., « Das Imamāt... », n.78 p.56 ; Halm H., *Kosmologie...*, p.18 ; Hamdani A. et De Blois F., « A Re-examination of al-Mahdī's Letter », p.190.

²⁹⁵ Madelung W., « Das Imamāt... », p.55 ; Hamdani A. et De Blois F., « A Re-examination of al-Mahdī's Letter », p.176.

²⁹⁶ Hamdani A. et De Blois F., « A Re-examination of al-Mahdī's Letter », p.190.

plusieurs indices, que nous examinerons ci-après, laissent penser le traité III au moins pourrait en fait avoir été composé au tout début de la période fâtimide, soit sous le règne de ‘Abd Allāh al-Mahdī, soit sous celui de son successeur, al-Qā’im bi-Amr Allāh, et non pas à une époque où la *da‘wa* était encore clandestine. On peut d’ailleurs se demander dans quelle mesure la *da‘wa* aurait eu, à ce point, le besoin de se justifier et de publier des écrits contre les ennemis de l’ismaélisme ayant « fait retour » à leurs opinions fausses après avoir connu la vérité, à une époque où son existence était clandestine. On ne peut considérer ces passages comme de simples gloses autour d’un noyau originel, puisqu’ils forment l’essentiel du traité III, tant quantitativement que qualitativement : ce traité fut écrit pour rassurer les partisans de la *da‘wa*, menacer ceux qui étaient tentés de lui tourner le dos et justifier la légitimité de l’Imâm. Des exégèses plus anciennes furent reprises pour ce faire, mais le contexte de composition répond bien à des circonstances nouvelles : il faut qu’un événement particulier ait eu lieu, qu’une continuité ait été rompue, entraînant une réaction que l’organisation centrale de la *da‘wa* devait contrer.

Examinons brièvement les exégèses attribuées à al-Ḥakīm dans le traité III : il est cité nommément treize fois. Si la plupart des *qāla* (« il dit ») du traité renvoie à Dieu dans le Coran, plusieurs ont pour sujet un exégète qu’il faut probablement identifier au « Sage » (p.78, 83, 85, 86, 94). En ne prenant en compte que ces passages, les commentaires exégétiques que l’on peut attribuer à al-Ḥakīm relèvent de trois types principaux :

- les commentaires personnalisés identifiant des éléments coraniques à l’Imâm ou aux *ahl al-bayt*, et visant donc à fonder l’imâmât sur le texte même du Coran, selon une méthode typiquement chiite (p.78, 80, 85).

- le pendant du premier type, c’est-à-dire le commentaire personnalisé négatif, identifiant certains éléments coraniques aux ennemis des imâms, principalement Abū Bakr et ‘Umar, mais aussi ‘Uṭmān. Ces exégèses sont plus nombreuses que celle du premier type et le ton qu’elles prennent laisse penser qu’il s’agit moins de maudire les ennemis de ‘Alī ibn Abī Ṭālib en son temps, que les ennemis des « Imâms de sa descendance », c’est-à-dire les ennemis de la *da‘wa* et de ses chefs (p.65, 79, 83, 86). Nous y reviendrons.

- Les exégèses se rapportant au retour du Qā’im et interprétant les versets coraniques relatifs au Jugement dernier comme des allusions à la *rağ‘a* (p.72, 75-76, 77-78, 85, 88-89).

En elles-mêmes, les exégèses de ce type ne s’opposent pas à l’hypothèse de W. Madelung selon laquelle le traité III fut rédigé au temps d’al-Ḥakīm. Mais le ton général et d’autres indices que nous allons examiner amènent à penser que le traité III, sous la forme que nous lui connaissons, est moins un écrit contemporain d’al-Ḥakīm, ou un simple compte-

rendu de ses enseignements, qu'un *rappel* de ces derniers : il s'agit de remobiliser des exégèses anciennes au service d'une nouvelle doctrine. Cependant, on concèdera que l'époque des exégèses d'al-Ḥakīm et celle de la nouvelle doctrine étaient fort proches, sans quoi l'autorité de ces exégèses en eût été amoindrie. La composition du traité III était postérieure à l'imāmat d'al-Ḥakīm, mais datant d'une époque où ce dernier jouissait encore d'un certain respect, de sorte que l'on pouvait fonder une nouvelle orientation sur son autorité. Rapporter ses paroles était censé emporter l'adhésion de récalcitrants. Nous supposons donc que ces derniers étaient ceux que l'on a appelé les « Qarmates », ou, en tout cas, les membres de la *da'wa* qui n'avaient pas accepté pas la prétention de 'Abd Allāh al-Mahdī à être le Mahdī attendu.

2. L'organisation politique de la *da'wa* et ses ennemis

La notion de *da'wa* apparaît en filigrane dès les premières pages du traité. Si elle n'est pas traitée de front, elle est manifestement à l'arrière-plan d'au moins les quinze premières pages, soit par l'exégèse de versets coraniques contenant des termes de la même racine, soit par l'évocation de termes de racines proches mais distinctes. L'exposé se déploie d'après une subtile série d'allitérations qui suggère une opposition entre l'organisation de la *da'wa* et ses adversaires, qui la rejettent, s'y opposent ou l'abandonnent. Cette composition autour du terme *da'wa* suggère que le traité est bien l'émanation d'une organisation nettement politique qui tient à justifier sa légitimité en se rattachant à des notions coraniques et à l'historiographie chiite la plus classique.

On trouve déjà la *da'wa* dans le Coran, notamment en XXX, 25, où elle désigne l'appel des morts lors du Jugement dernier – ce qui se prête à une interprétation ésotérique, puisque les hommes sont des morts, symboliquement, tant qu'ils n'ont pas accès à la science ésotérique, celle-ci s'obtenant auprès de l'Imām pour les chiites²⁹⁷. La *da'wa* est donc un appel, une invitation, soit de l'homme à Dieu, soit de Dieu à l'homme. On peut rendre ces deux aspects en français en usant de la même racine : l'appel de l'homme à Dieu est une « invocation », tandis que l'appel de Dieu à l'homme est une « convocation ». C'est ce dernier sens qui nous intéresse plus particulièrement, celui qui concerne l'appel que Dieu lance à l'humanité à travers les prophètes (XIV, 44 : « Nous répondrons à Ton appel et suivrons Tes prophètes »), appel dont les Imāms et tout le réseau de propagande ismaélienne sont les relais.

²⁹⁷ Voir par exemple *Kašf* V p.98.

Car la *da'wa* désigne aussi toute forme de propagande, de campagne d'invitation à une attitude ou une foi données. Elle a acquis ensuite un sens résolument politico-religieux : la *da'wa* est alors une campagne de propagande durant laquelle des missionnaires ou propagandistes (*du'āt*) tentent de recruter des partisans en vue de les rassembler derrière un prétendant au pouvoir. La révolution abbasside est l'exemple type d'une *da'wa* réussie et menée à son terme²⁹⁸, et c'est sur ce modèle que s'est constituée la *da'wa* ismaélienne, jouant, tout comme les Abbassides, sur la connotation religieuse du terme pour appuyer ses prétentions politiques.

Le traité III éclaire plusieurs passages du traité I, qui le précède – ou plus exactement, les passages les plus ismaéliens du traité I, ceux qui ont été ajoutés au noyau *gulāt* –, et permet de les identifier plus nettement comme tels. Il paraît donc nécessaire d'examiner les extraits du traité I où il était question de la *da'wa*, ainsi que de ses représentants (*dā'ī* pl. *du'āt*), ou de l'acte d'appeler à, de « convoquer » à l'imâm et à Dieu.

- La première mention des « Convocateurs » (*du'āt*) apparaît dans l'étrange chaîne de transmission qui précède le « hadîth de la garde du secret » (p.3). Il s'agit d'esquisser par cet *isnād* une hiérarchie ésotérique. Mais on ne peut guère considérer qu'il y a là plus qu'une esquisse, assez confuse qui plus est. On en tire en effet la hiérarchie suivante : *awliyā'* / *awṣiyā'* / *du'āt* / *nuqabā'* / *nuḡabā'* / *abwāb* / *ḥuḡaḡ*. Il n'est pas très clair quel est le rang le plus élevé, chacun étant précédé de la préposition *'an*, que l'on traduit habituellement par « d'après » ; mais cette traduction impliquerait que les Légataires fussent dans les derniers rangs de la hiérarchie, ce qui est évidemment erroné. Le sens de *'an* est donc ici plutôt : « par l'intermédiaire de ». Cependant, le grade des « Amis » (*awliyā'*) pose problème : on peut considérer ils sont au sommet de la hiérarchie, et qu'il faudrait comprendre le terme comme une désignation des prophètes, mais cela est inhabituel. Il reste que les « Seuils » et les « Preuves » apparaissent comme les deux derniers rangs. On entrevoit ici la versatilité des définitions de ces termes, qui, en fonction des courants et des périodes, désignent différents grades. On note également la présence des « Gouverneurs » (*nuqabā'*) et des « Nobles » (*nuḡabā'*) que l'on retrouve dans la hiérarchie nuṣayrite ou dans des textes comme le *Kitāb al-Haft wa al-aẓilla*. Chez les Nuṣayrites, en effet, il existe une hiérarchie à sept niveaux, dans

²⁹⁸ Voir Canard, M., « Da'wa », *EI2*.

l'ordre décroissant : *bāb / yatīm / naqīb / nağīb / muhtaşş / muhliş / mumtaħan*²⁹⁹. En revanche, les « Convocateurs » n'apparaissent pas dans cette littérature. Le statut de la hiérarchie donnée par le *Kitāb al-Kaşf* demeure donc obscur ; nous avons probablement affaire à une énumération de grades plus anciens auxquels une main ismaélienne a ajouté le rang des Convocateurs, qu'elle place au-dessus des autres rangs, juste après les Légataires.

- Dans le passage sur la notion de métamorphose (*musūhiyya*), dont nous avons montré qu'elle était réinterprétée en un sens nouveau, relativement à ses origines, il est expliqué qu'elle concerne ceux qui sont tirés de « la Convocation de la Vérité » (*da'wat al-ħaqq*) en « cédant au murmure de Satan » (p.4). La présence de la notion de *da'wa* dans un passage qui relève manifestement de la couche rédactionnelle ismaélienne est un indice supplémentaire en faveur du caractère proprement ismaélien de l'usage de termes de la racine D'W.

- Dans le passage sur les « Imāms accomplisseurs » (p.15-16), le verbe *da'ā* apparaît à propos de Muħammad qui « convoque » à la Révélation (*tanzīl*) (p.15). Ce n'est pas là un emploi déterminant en soi, mais sa présence dans le passage le plus nettement ismaélien du traité I (ismaélien au sens où il est question de la doctrine des Imāms accomplisseurs) n'est sans doute pas anodine.

- Un court passage du traité (p.25) est consacré à l'exégèse du verset XVI, 68 : « Ton Seigneur a révélé aux abeilles : 'Établissez-vous des demeures dans les montagnes et dans les arbres.' » Les abeilles sont les Imāms, tandis que les montagnes et les arbres sont hiérarchisés et correspondent à deux types de Convocateurs : ceux qui portent le nom de Preuves et ceux qui sont de simples Convocateurs de niveau inférieur. Ce verset et son exégèse sont liés au surnom que reçoit 'Alī dans des textes chiites et nuşayrites : le Prince des abeilles (*amīr al-naħl*) ou l'Abeille-reine (*ya'sūb*). Dans certains textes nuşayrites, le « Prince des abeilles » est identifié au « Prince des étoiles », ces dernières étant, comme l'explique René Dussaud, « le lieu d'habitation des hommes justes, des croyants »³⁰⁰. Dans plusieurs hadīths chiites, 'Alī

²⁹⁹ Voir Halm H., *Kosmologie...*, p.156 et les références données là.

³⁰⁰ Dussaud R., *Histoire et religion des Nuşairīs*, n.3 p.59. L'expression *amīr al-naħl* apparaît aussi dans le catéchisme nuşayrite édité et traduit par Bar-Asher, M., et Kofsky, A., *The Nusayrī- 'Alawī Religion*, p.168 (trad. anglaise) ; p.200 (arabe).

déclare « Je suis l’Abeille-reine des croyants »³⁰¹, ce qui semble s’accorder avec l’interprétation nuṣayrite qui identifie les abeilles et les croyants³⁰². Mais I. Goldziher signale des textes chiites où les abeilles du verset sont identifiées aux *ahl al-bayt*, c’est-à-dire aux Imâms, tandis que « la boisson de couleur variée qui recèle guérison pour les hommes » (XVI, 69), le miel donc, correspondrait au Coran³⁰³. Le *Tafsīr* d’al-‘Ayyāṣī (m. 320/932) contient pour sa part une exégèse qui identifie les abeilles aux Imâms, les montagnes aux Arabes et les arbres à leur « clientèle » (*mawālī*) affranchie ; quant aux fruits du verset XVI, 69 (« ... et butinez de tous les fruits »), ce sont les différentes connaissances que les Imâms enseignent à leurs disciples³⁰⁴. L’interprétation de ces versets et de la symbolique des abeilles en contexte chiite pourrait fournir la matière d’une étude indépendante ; Y. Friedmann a donné un résumé de la question qui mériterait d’être approfondi³⁰⁵. Mais nous devons nous contenter ici de constater la proximité entre l’exégèse d’al-‘Ayyāṣī et celle du *Kitāb al-Kaṣf* : non seulement les abeilles sont identifiées aux Imâms, mais les montagnes et les arbres, identifiés à leurs « chiites », sont apparemment hiérarchisés, correspondant aux Arabes et aux non-Arabes selon al-‘Ayyāṣī, aux Preuves et aux Convocateurs selon le *Kitāb al-Kaṣf*. Enfin, dans les deux textes, les « fruits » symbolisent la science. L’exégèse du *Kitāb al-Kaṣf* est cependant plus détaillée dans la mesure où elle assimile de surcroît les « chemins » du verset XVI, 69 aux œuvres, pour former un couple avec la science. Elle apporte de plus une nouveauté étymologique qui, à ma connaissance, n’apparaît nulle part ailleurs, en expliquant que les Imâms sont nommés des abeilles (*naḥl*) parce qu’ils « dispensent » ou « font don » (verbe *naḥala*) de la science. Le *Kitāb al-Kaṣf* apparaît donc comme une pièce importante dans l’étude de l’expression « Prince des abeilles » ; il est manifestement tributaire d’une tradition proche de celle d’al-‘Ayyāṣī, tradition à laquelle il apporte cependant une inflexion

³⁰¹ Voir Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, p.99, 108, 138, 190, 287, et les références données là. En milieu ismaélien, voir par ex., al-Naysabūrī, dans Lalani A., *Degrees of Excellence*, §28, où c’est Muḥammad qui déclare à ‘Alī : « Tu es l’Abeille-reine des croyants. »

³⁰² Y. Friedman signale qu’al-Maḡlisī aussi considère que les abeilles désignent les chiites, tandis que le miel symbolise la connaissance ; voir Friedman Y., *The Nusayrī-‘Alawīs*, p.125. Voir aussi Kohlberg E., « Taqiyya in Shī‘ī Theology », p.358 et n.74 p.358-359.

³⁰³ Voir Goldziher I., « Schi‘itisches », *ZDMG*, p.532.

³⁰⁴ Voir Bar-Asher M., *Scripture and Exegesis*, p.111-112 ; sur ‘Ayyāṣī, *ibid.*, p.56-63.

³⁰⁵ Friedman Y., *The Nusayrī-‘Alawīs*, p.124-126. L’auteur esquisse notamment l’idée que les spéculations chiites et nuṣayrites sur ce point sont un héritage de conceptions religieuses de l’Antiquité tardive. Voir aussi De Smet D., « Abeille, Miel », p.6-7, qui rappelle que les Iḥwān al-Ṣafā mettent également en scène un dialogue entre un roi et une abeille dans lequel cette dernière expose les vertus de son espèce. L’exposé semble mêler subtilement des références chiites à des considérations zoologiques tirées de sources grecques ; voir Iḥwān al-Ṣafā, *Rasā’il*, II, p.301-305. Voir aussi Marquet Y., *La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā*, p.195-198.

ismaélienne en y intégrant le rang des Convocateurs. On note en particulier l'identification des montagnes du verset aux Convocateurs, selon une équivalence que l'on retrouvera plus longuement dans le traité VI et qui semble bien caractériser un certain ismaélisme ancien, au même titre que l'équivalence symbolique entre le coït et l'initiation. Cette exégèse du verset XVI, 69 apparaît comme un exemple d'ismaélisation d'une doctrine antérieure par l'intégration des grades ismaéliens que sont les Preuves et les Convocateurs.

- Le passage du traité I où il est précisément question de cette équivalence (p.26-27) est le dernier du traité I à évoquer la notion de « Convocation », et le rôle de Joseph comme « Convocateur ». Nous avons noté plus haut que cette interprétation symbolique de la sexualité apparaissait à plusieurs reprises dans le *Kitāb al-Kašf* – dans tous les traités, sauf les II et IV. Hormis le passage de la p.114 dans le traité V (qui doit être rapproché de celui du traité III comme nous le verrons plus loin), chaque fois que la notion d'initiation est mise en lien avec le rapport sexuel, licite ou illicite, cela apparaît dans un contexte où il est question des Convocateurs (III p.78 ; V p.123 ; VI p.166). Il ne paraît pas risqué de voir dans cette doctrine une autre caractéristique de la pensée ismaélienne pré-fâtimide, manifestement reçue de sources plus anciennes et communes avec celle du nuṣayrisme, mais réinterprétée par les penseurs de la *da'wa*. Elle semble ensuite être passée à l'arrière-plan à l'époque fâtimide, bien qu'elle réapparaisse notamment dans les textes druzes, comme nous l'avons vu. En revanche, la notion capitale qu'est la *da'wa* a été conservée ; le *Kitāb al-Kašf* a été l'un des laboratoires de cette dernière notion – du moins, il a conservé certaines des premières élaborations théoriques visant à fonder intellectuellement l'organisation du réseau de missionnaires ismaéliens.

Ces passages montrent que dans le traité I, la notion de *da'wa* est encore liée à un contexte *ḡulāt* qui forme le noyau du traité, comme nous l'avons montré. Il est difficile de dire si cette notion a été surajoutée, plus ou moins artificiellement, au noyau originel lors d'un remaniement fâtimide du texte, ou si le traité présente une étape de la pensée ismaélienne où celle-ci commençait tout juste à faire émerger ses propres concepts à partir d'un environnement *ḡulāt*. En faveur de cette seconde possibilité, on peut invoquer l'imbrication des occurrences de termes de la racine D'W avec un ismaélisme qui se montre encore très tributaire de ses sources chiites et *ḡulāt* ; ainsi des passages qui tempèrent la doctrine de la *musūḥiyya* tout en conservant le terme, de ceux qui lient coït licite et initiation autorisée, ou encore de l'allusion implicite à l'appellation de « Prince des abeilles ». Nous constaterons que

dans le traité III, nous avons affaire à un ismaélisme plus indépendant, malgré la persistance de concepts anciens et la centralité de l'historiographie chiite traditionnelle.

Par ailleurs, on peut considérer que la phrase du premier hadîth dans le traité II (p.40) : « Il n'incline à aucune convocation, mais ce sont au contraire les choses qui inclinent à Sa convocation », est le fait d'une main ismaélienne, dans la mesure où le texte du hadîth diffère en cet endroit de toutes les versions duodécimaines³⁰⁶. Cela s'inscrirait dans l'entreprise plus générale d'« ismaélisation » de sources plus anciennes qui est proprement celle du *Kitāb al-Kašf*.

La *da'wa* est le point de fuite de l'ensemble du traité III : en effet, si le terme n'apparaît qu'occasionnellement – mais tout de même dès la première page – c'est bien en référence à lui qu'ont été réunies au moins les quatre premières « unités textuelles » du traité. Ce dernier s'ouvre sur deux versets évoquant les « mosquées consacrées à Dieu » et « les maisons que Dieu a permis d'élever », les mosquées et les maisons étant évidemment interprétées comme étant les Imâms³⁰⁷. Le verset sur les maisons n'intervient qu'à titre d'explicitation des « mosquées » du verset LXXII, 18 ; le thème important ici est bien la *da'wa*. Un terme de la même racine (D'W) apparaît en effet dans le verset LXXII, 18 : « Les mosquées sont consacrées à Dieu. N'invoquez (*lā tad'ū*) personne avec Dieu. » Après avoir identifié les « mosquées consacrées à Dieu » aux Imâms, les deux phrases explicatives qui suivent usent également de termes de la racine D'W : « N'invoquez personne avec Dieu » signifie qu'il faut se garder de prétendre (*idda'a*) à une fonction que Dieu a réservé à ses Imâms. « Dieu a ordonné de répondre à leur Convocation (*da'wa*). » Il s'agit d'identifier l'Appel que, depuis Adam et à travers tous Ses prophètes, Dieu lance aux hommes, et la *da'wa* ismaélienne, c'est-à-dire d'identifier un principe spirituel et une organisation politico-religieuse. Les deux premiers paragraphes du traité sont donc consacrés à la nécessité de suivre les Énonciateurs et les Imâms, et présentent la *da'wa* comme le moyen de le faire.

Les trois unités textuelles suivantes sont constituées de : a) une exégèse intégrale de la sourate CVII (p.53-56) ; b) une exégèse intégrale de la sourate LXXXIX (p.56-65) ; c) une

³⁰⁶ Seule la version courte d'Ibn Bābawayh contient le terme *da'wa* ; voir Gillon F., « Une version ismaélienne de *ḥadīṡs* imāmītes », tab.1.1, 1.25-26, p.491.

³⁰⁷ Le verset XXIV, 36 est également cité dans le traité V et les maisons sont, comme dans le traité III, identifiées aux Preuves ; voir *Kašf* V p.104, 106-107.

exégèse des versets XVII, 50-52. Notons la présence de deux exégèses intégrales de sourates, verset par verset, dans un texte ismaélien, en elle-même remarquable. Si ces unités abordent plusieurs thématiques, sur lesquelles nous reviendrons, leur succession semble se justifier par un jeu d'allitérations avec le mot *da'wa*, ou, pour le verset XVII, 52, avec le verbe *da'a*, de la même racine.

a. La sourate CVII

Cette sourate contient le verbe *da'a*, « repousser », de la racine D' : « As-tu vu celui qui dément la religion ? C'est le même qui repousse (*yadu'u*) l'orphelin ». L'orphelin est bien sûr l'Imâm. Le fait de repousser l'Imâm, c'est-à-dire d'usurper sa « station », ne peut qu'aboutir au fait d' « être repoussé » dans le Feu de Géhenne (p.54) : le *Kitāb al-Kašf* relève ici un jeu coranique sur les voix active et passive de ce verbe « repousser ». L'idée que le choix de cette sourate a été guidé – au moins en partie, la notion d'orphelin étant une autre raison importante – par l'allitération de *da'a* avec *da'wa* ne paraît pas infondée. Celui qui repousse l'Imâm est d'ailleurs considéré comme un « agresseur » (*mu'tadī*) (p.55), terme de la racine 'DW, l'auteur filant ainsi l'allitération qui se poursuit dans l'exégèse de la sourate LXXXIX.

L'exégèse de la sourate CVII aborde les principaux thèmes qui feront l'objet du traité. Il y est ainsi question de « l'orphelin », sur lequel nous reviendrons. Ici, le rejet de l'orphelin coranique, assimilé au rejet de l'Imâm, devient le symbole du refus du versant ésotérique de la religion. L'ésotérisme est donc avant tout la reconnaissance de l'Imâm, et l'exotérisme consiste à l'inverse à prendre un faux imâm, non élu par Dieu, en lieu et place de l'Imâm légitime, et donc à rompre la continuité de « l'Ordre », « l'anse et le câble de Dieu » (p.56). Ce sont là des *topoi* du chiisme. L'apport ismaélien réside dans l'application subversive de cette lecture des débuts de l'islam à une période contemporaine. En apparence, le texte parle de la succession de Muḥammad, de la division de la communauté entre les vrais musulmans qui suivirent 'Alī, et les faux qui admirent l'autorité d'Abū Bakr. Mais on trouve toujours des indices incitant à élargir le propos, à appliquer à d'autres ce que le texte dit de 'Alī, de ses partisans et de ses adversaires. Ici, par exemple, on devine, derrière les expressions « à toute époque et en tout temps » (p.55, 56), que la dramaturgie de la succession du Prophète se rejoue à toutes les époques, et donc à l'époque où le traité a été composé.

Outre le thème de l'orphelin, et l'analogie entre le couple ésotérisme/exotérisme et le

couple continuité/rupture de « l'Ordre », on trouve dans l'exégèse de la sourate CVII une brève allusion (p.55) à l'un des principaux thèmes du traité III, celui de la rétribution au Jour de la résurrection – étant entendu que ce Jour n'est autre que celui de l'apparition du Mahdī, qui jugera alors ceux qui auront emprunté la voie exotérique et rejeté l'Imâm.

b. La sourate LXXXIX

Elle contient le nom 'Ād, un mystérieux peuple coranique ancien que nous avons déjà rencontré dans le traité I (p.10) : « N'as-tu point vu comment ton Seigneur en usa avec 'Ād, Iram à la colonne ? » (versets 6-7). L'exégèse du *Kitāb al-Kašf* consiste à lire le verbe 'āda, « revenir, retourner », de la racine 'WD, à la place du nom propre 'Ād. Il s'agit donc de « celui qui revient », ce retour étant celui que l'on opère lorsque l'on « quitte la vérité après l'avoir connue ». Dans un second temps, 'Ād est lu comme le participe actif du verbe 'adā, « être l'ennemi de » ou « s'opposer à ». Le verset tel que le lit notre auteur se traduirait donc ainsi : « N'as-tu point vu comment ton Seigneur en usa avec *l'ennemi* de (ou : *celui qui s'opposa à*) Iram etc. », où Iram représente 'Alī. Le paragraphe dense consacré à ces deux courts versets oppose, en s'appuyant sur une allitération, la *da'wa* d'une part, et ses ennemis d'autre part, caractérisés en premier lieu par le fait de « retourner » à ses coutumes et doctrines antérieures.

L'archétype de ce « retour » est évidemment Abū Bakr, qui, selon l'historiographie chiite, a certes embrassé l'islam du vivant du Prophète, mais y a renoncé dès la mort de ce dernier en refusant de suivre aussi 'Alī ibn Abī Ṭālib et en usurpant une position qui revenait de droit à ce dernier. Cela s'applique plus largement au « retournement » des compagnons du Prophète qui, à sa mort, *revinrent* sur leur adhésion à l'islam en *s'opposant* à l'imâmât de 'Alī ibn Abī Ṭālib. C'est là la forme première du *taqṣīr*, le « réductionnisme », évoqué à plusieurs reprises dans le *Kitāb al-Kašf*. Ce dernier le définit soit comme le refus de reconnaître le Mahdī (p.5-6), soit comme le fait de s'en tenir à la religion exotérique, c'est-à-dire comme le refus de suivre « le Légataire après l'Envoyé, et l'exégèse (*ta'wīl*) après la révélation (*tanzīl*) » (p.122)³⁰⁸. Le chiisme ancien distingue ainsi le *muslim* du *mu'min*, celui qui s'en tient à l'exotérique de l'islam du vrai chiite qui a accès à l'ésotérique par l'enseignement de

³⁰⁸ A la page 123, le traité V semble cependant définir le *taqṣīr* comme le fait de « convoquer sans permission », c'est-à-dire de dévoiler les enseignements de la secte à des non-initiés.

l'Imâm³⁰⁹.

La particularité du *Kitāb al-Kašf*, ici, consiste en premier lieu à identifier l'enseignement prophétique à la *da'wa* : le chef de cette dernière est le dernier dépositaire en date d'un « Ordre » qui se transmet de prophète en prophète et d'imâm en imâm depuis Adam. En second lieu, le texte oppose à la *da'wa* la notion de « retour » (racine 'WD) qu'il noue étroitement à celle d'inimitié : revenir sur ses pas après avoir connu la vérité, c'est devenir un ennemi ('*aduww*, racine 'DW) de la vérité, s'y opposer ('*ādā*, racine 'DW), outrepasser ('*adā*, racine 'DW) les consignes divines. Réciproquement, être un ennemi de l'Imâm est défini principalement par le fait de revenir « à l'ignorance après la science, à la rébellion après l'obéissance » (p.57). L'accent mis sur cette notion de retour à l'ignorance me paraît constituer un indice de ce que le texte vise moins les sunnites en général, que des ismaéliens inquiets ou sur le point d'abandonner l'organisation, sinon de trahir. Les « ennemis », ici, sont ceux qui étaient initialement issus du sein même de l'organisation ismaélienne, et qui se comportent à l'égard de l'Imâm comme les sunnites se sont comportés à l'égard de 'Alī. Le rappel de la figure d'Abū Bakr a une valeur exemplaire ; c'est une façon de lancer un ultimatum aux ismaéliens qui émettraient des réserves sur la *da'wa*. L'assimilation de l'action d'ismaéliens imprégnés des *topoi* chiïtes à la trahison d'Abū Bakr est destinée à frapper les esprits.

L'exégèse de la sourate LXXXIX s'appuie certes sur des traditions antérieures. D'abord, l'identification des peuples coraniques des 'Ād et des Tāmūd à Abū Bakr et 'Umar apparaît déjà brièvement dans le traité I (p.10) : on peut supposer qu'il s'agit d'une exégèse classique dans certains milieux chiïtes dont le *Kitāb al-Kašf* est tributaire, exégèse qui relève de la technique du « commentaire personnalisé » consistant à reconnaître derrière des éléments ou personnages coraniques des acteurs des débuts de l'islam.

D'autre part, le *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*, ouvrage ismaélien pré-fâtimide attribué à Ibn Ḥawšab, contient une exégèse de la sourate LXXXIX très proche de celle du *Kitāb al-Kašf*³¹⁰. La version du *Kašf* est cependant plus complète : la sourate est traitée entièrement, verset par verset, ce qui n'est pas le cas dans le *Ruṣd wa-l-Hidāya*, qui n'en commente que les versets 6 à 12. De plus, les exégèses du *Kitāb al-Kašf* sont plus fournies. La comparaison des deux textes fait cependant apparaître des similarités frappantes, non seulement quant au contenu de l'interprétation des versets et aux identifications entre 'Ād et Abū Bakr, Iram aux

³⁰⁹ Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, n.43 p.31 ; p.85 et n.180 p.85-86.

³¹⁰ Voir le tableau comparatif en annexe.

colonnes et ‘Alī, Tāmūd et ‘Umar, etc., mais aussi dans l’usage identique de certaines expressions ou phrases : les deux textes puisent à la même source. Mais leurs différences sont pour nous aussi intéressantes que leurs similitudes : en effet, si le *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya* identifie bien ‘Ād au « premier qui fut inique envers ‘Alī » – qui n’est pas nommé mais que l’on reconnaît sans peine comme Abū Bakr – et esquisse très brièvement un jeu de mot sur ‘Ād en le rapprochant de ‘ādī, « ennemi », et de l’expression ‘adā tūrahu, « dépasser la limite », il ne s’engage pas plus avant dans la voie des étymologies douteuses. Il manque notamment tout le développement du *Kitāb al-Kaṣf* que nous venons d’exposer, qui lie le mot à l’inimitié, et surtout, au « retour ». Par endroits, c’est la version du *Ruṣd wa-l-Hidāya* qui est plus complète : le *Kaṣf* n’indique pas, par exemple, pourquoi ‘Alī est considéré comme « la colonne de la religion », alors que le *Ruṣd wa-l-Hidāya* rapproche ceci du verset XIII, 2 : « Dieu qui a élevé les cieux sans colonnes visibles... », les colonnes invisibles étant celles de la science du *ta’wīl*. Plus loin, le rocher du verset LXXXIX, 9 est assimilé aux Preuves, mais seul le *Ruṣd wa-l-Hidāya* explicite la raison de ce rapprochement en rappelant que le rocher est issu des montagnes, et que les montagnes sont les Preuves, selon une convention exégétique ismaélienne dont on trouve plusieurs illustrations dans le *Kitāb al-Kaṣf*³¹¹.

On ne peut soutenir que l’auteur du traité III s’inspire ici du *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*, puisque la version du *Kitāb al-Kaṣf* couvre l’ensemble de la sourate LXXXIX. Il faut plutôt supposer que l’auteur du *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya* comme celui du traité III rapportent, chacun à sa manière, et selon les besoins de l’exposé, une exégèse qui avait cours dans les milieux ismaéliens, sinon chiites. Or, précisément, les besoins de l’exposé du traité III sont, selon notre hypothèse d’une rédaction datant des débuts de la période fâtimide, différents de ceux d’un texte tourné vers une eschatologie qui ne s’est pas encore accomplie. L’insistance du traité III sur l’idée de retour à des opinions fausses, idée absente du *Kitāb al-Ruṣd*, paraît corroborer l’interprétation selon laquelle le traité est moins un exposé pédagogique de la doctrine qu’une tentative de convaincre des ismaéliens récalcitrants, sur le point de « retourner » à une foi qui n’implique pas la reconnaissance de l’Imâm-Mahdī et qui rejette la continuité entre les Imâms et le Mahdī, de la même façon qu’Abū Bakr et ses semblables avaient rejeté la continuité entre Muḥammad et ‘Alī.

³¹¹ *Kaṣf* I p.25 ; VI p.169 ss.

c. L'exégèse des versets XVII, 50-52

Elle ne se situe pas aussi nettement que les passages précédents dans la série d'allitérations autour du mot *da'wa*. Toutefois, elle est dans la continuité de ce qui précède par les thèmes abordés d'une part, et elle cite plusieurs versets contenant des termes de la racine D'W, d'autre part. Ainsi, le verbe *da'ā* est cité dans le verset XVII, 52, mais aussi dans le XVII, 71, et le passage se conclut sur une exégèse du verset X, 10, qui contient deux fois le mot *da'wāhum*, « leurs prières » ou « leurs invocations ». La thématique est liée à l'opposition entre ésotérisme et exotérisme, entre exégèse et révélation, donc entre ceux qui ont accès à la science délivrée par l'Imâm et ceux qui en sont privés. A nouveau, le texte définit l'incroyance comme le fait d'avoir refusé de suivre 'Alī après Muḥammad : « Ils se considèrent comme plus élevés que ton Légataire 'Alī, voulant recevoir de toi, et non de lui » (p.66). Abū Bakr et 'Umar, par leur rejet de 'Alī ibn Abī Ṭālib et leur usurpation de son droit, sont redevenus des dénégateurs et des associants : ils ont abandonné l'islam et sont retournés à leur ignorance antéislamique (p.66). Nous retrouvons cette idée de retour, exposée plus discrètement cette fois. L'accent est ici mis sur la réciproque : il ne s'agit pas seulement d'affirmer que le refus de l'ésotérisme représenté par 'Alī est un abandon de l'islam, mais de montrer également que l'acceptation de cet ésotérisme, détenu par l'Imâm, est l'islam au sens vrai. Il est impossible d'être musulman sans obéir à 'Alī, sans le considérer comme le complément absolument indispensable de la révélation reçue par Muḥammad : « Il a ainsi confié la révélation à l'Envoyé, et l'exégèse au Légataire ; ils sont la science et l'œuvre » (p.68). Là encore cet exposé n'a rien de désintéressé ; il s'agit bien d'établir une analogie entre le statut de 'Alī et celui de l'Imâm ismaélien, d'une part, et entre les ennemis de 'Alī, donc de l'islam voulu par Dieu, et ceux de l'Imâm, d'autre part : « Ainsi, celui qui reconnaît le Légataire et lui obéit, est amené à obéir à chaque Imâm qui lui succède » (p.68).

A ces considérations, il faut ajouter la tonalité eschatologique : les versets XVII, 50-52 évoquent en effet l'incrédulité de ceux qui ne croient pas au Jour de la Résurrection. Or, ce Jour est bien sûr assimilé au Mahdī lui-même, comme on le voit ailleurs dans le *Kašf*³¹², selon la doctrine de la *rağ'a*, de sorte que le Mahdī apparait comme le *locus* distinguant ceux qui sont restés fidèles à Muḥammad en suivant 'Alī ibn Abī Ṭālib et les Imâms de sa descendance, de ceux qui les ont trahis à un degré ou à un autre du « câble de Dieu ». La « continuité de l'Ordre », que nous avons abordée plus haut, trouve sa conclusion dans la

³¹² Voir *Kašf* I p.6 ; III p.52 ; VI p.160.

personne du Mahdī, qui l’accomplit et l’achève. Dès lors, « si vous reniez la Convocation à la foi et à l’exégèse et que vous vous rebellez, c’est lui qui vous fera revenir parmi les rebelles, les dénégateurs et les associants, et qui vous rassemblera dans la Géhenne » (p.66).

L’hypothèse que le traité est rédigé contre des ismaéliens sceptiques sur de nouvelles orientations de la *da‘wa* s’appuie sur la volonté manifeste qu’on y décèle d’établir des analogies entre les débuts de l’islam et une situation historique plus récente. Les exposés sur la « continuité de l’Ordre » permettent non seulement de soutenir la prétention du chef de la secte ismaélienne à être le successeur de ‘Alī ibn Abī Ṭālib, mais également d’assimiler tous ses adversaires à ceux de ‘Alī. Dans la mesure où : 1) le traité III est l’un des plus fournis du recueil en terme de malédictions diverses envers les compagnons du Prophète. Il est ainsi le seul à donner les surnoms d’Abū Bakr et ‘Uṣmān ; 2) la tonalité des reproches qui leur sont adressés insiste sur la notion de retour à une croyance antérieure, sur l’usurpation de l’autorité par de faux imâms, on peut considérer que l’usage du commentaire personnalisé a, dans ce traité en particulier, d’autres implications que celles d’un banal résumé de l’historiographie chiite. Cette historiographie fournit des archétypes, positifs aussi bien que négatifs, auxquels correspondent, « à toute époque et en tout temps », divers acteurs. En l’occurrence, ils paraissent être employés dans un but édifiant à destination d’ismaéliens qui furent d’abord membres de la secte avant de manifester des réserves, voire de trahir et de refuser d’obéir aux ordres de l’Imâm, lui préférant des autorités locales. Le texte ne donne aucune indication quant à la situation historique exacte qui a présidé à la composition du traité, et qui a pu pousser des dignitaires ismaéliens à s’élever contre leur hiérarchie. Le plus probable est que le bouleversement qui a provoqué le « retour » d’ismaéliens à « la fausseté » soit la prétention de ‘Abd Allāh à être le Mahdī, mais on ne peut malheureusement pas avoir de certitude à cet égard.

Les commentaires personnalisés négatifs que l’on peut relever dans le traité I prennent dès lors une autre coloration. Dans le traité I, l’usage de ce procédé exégétique demeure assez anecdotique, et peut largement s’interpréter comme un simple élément du « catéchisme » chiisme. D’une part, il peut n’être qu’une mise en garde générale contre la rupture du pacte initiatique, celui qui rejette la vérité après l’avoir connue, après l’initiation donc, étant assimilé aux musulmans qui ont, dans la perspective chiite, renié l’islam en refusant l’imâmât de ‘Alī ibn Abī Ṭālib après la mort de Muḥammad. Il paraît assez naturel que le fait de contracter un pacte initiatique soit agrémenté de mises en gardes contre la rupture de ce pacte.

Par ailleurs, l'usage du commentaire personnalisé peut aussi être perçu comme un corollaire de la doctrine de la « continuité de l'Ordre ». Nous avons déjà exposé plus haut quel rôle pouvaient jouer les malédictions adressées à Abū Bakr et 'Umar dans l'économie théologique du traité I.

Mais si l'on admet que l'omniprésence et le raffinement des commentaires personnalisés négatifs dans le traité III, doivent mener à lire les noms Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān comme des allusions à d'anciens ismaéliens sceptiques quant à la réforme de 'Abd Allāh al-Mahdī ou en tout cas, à des adversaires quelconques de la *da'wa*, alors il faut noter que quelques unes parmi les premières pages du traité I peuvent aussi être interprétées dans le même sens. Il s'agit des pages qui suivent immédiatement le pacte de discrétion avec le lecteur : certes, nous l'avons dit, l'interdiction de divulguer la doctrine ou de quitter la secte peuvent être interprétées en un sens générique, et faire partie des recommandations d'usage en de telles circonstances. Le texte est d'ailleurs trop allusif pour qu'une première lecture suffise à proposer une autre interprétation. Mais on peut légitimement se demander, étant donné ce qu'on peut tirer du traité III, si les développements du traité I sur la *musūḥiyya* n'ont pas une visée plus précise que celle que l'on peut percevoir au premier abord. En effet, la *musūḥiyya* concerne ceux qui « renient la vérité après l'avoir connue (...) Il s'agit de ceux qui entrèrent dans la Convocation de la Vérité (*da'wat al-ḥaqq*), puis en furent tirés par l'un des Seuil de la rupture [du Pacte] et de l'hypocrisie, cédant ainsi au murmure de Satan » (p.4). Rappelons que le traité III contient lui aussi un court paragraphe sur la *musūḥiyya*, où elle est définie comme le fait de passer de la foi à la mécréance (p.88), ce qui, dans le contexte de ce traité, peut aisément être compris comme une allusion aux ismaéliens qui refusèrent la réforme de 'Abd Allāh al-Mahdī ou rompirent avec la *da'wa* d'une façon ou d'une autre.

Les pages 5 et 6 du traité I peuvent être comprises de la même façon. Le contraste avec la suite du traité est d'ailleurs saisissant : on passe de considérations sur la *musūḥiyya*, sur les « chiïtes réductionnistes (*muqaṣṣira*) », sur les gens qui suivent « le Premier de l'iniquité », « le Second » et les « pharaons » et se détournent du Commandeur des croyants, à la vision lumineuse de Ğa'far al-Ṣādiq (p.7), qui ne paraît pas avoir de rapport immédiat avec le propos qui précède. Tous ces ennemis de la vérité – ceux qui sont concernés par la *musūḥiyya*, les chiïtes *muqaṣṣira* (« réductionnistes ») qui refusent de croire au Jour dernier, identifié au Mahdī, et qui sont dès lors identifiés à ceux qui suivent Abū Bakr, 'Umar et les pharaons – semblent correspondre parfaitement aux membres de la *da'wa* qui la quittèrent suite à la réforme. Le fait d'identifier les *muqaṣṣira* à ceux qui refusent de suivre le Mahdī, « le Maître de l'époque » (*ṣāḥib al-zaman*) est particulièrement explicite... à condition d'être

mis sur la piste par la tonalité générale du traité III, et en particulier par un passage clé que nous examinerons ci-après où l'on justifie la possibilité d'une réforme en matière religieuse. Car en eux-mêmes, ces éléments demeurent très allusifs et pourraient tout à fait s'appliquer à une situation antérieure à l'apparition du Mahdī. C'est toute la difficulté du *Kitāb al-Kašf* que de déterminer si tel ou tel passage a été écrit avant ou après la *rağ'a*.

Une autre difficulté qui tient au fait que le recueil dévoile en apparence des significations cachées du Coran ; en réalité, ce dévoilement demande lui-même un nouveau dévoilement. Pour le cas des ennemis historiques de 'Alī ibn Abī Ṭālib qui nous occupe ici, tout se passe comme s'il y avait deux niveaux de lecture, l'exégèse devant elle-même faire l'objet d'une exégèse. Quand, selon le procédé classique du commentaire personnalisé chiite, le texte explique que tel verset coranique est une allusion à Abū Bakr, par exemple, il faut comprendre que, derrière le nom même d'Abū Bakr, se cachent d'autres personnages, qui ne sont pas nommés mais qui sont ainsi référés à un archétype. Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān, Mu'āwiya, etc. sont les prête-nom des ennemis historiques de la *da'wa* à l'époque de la rédaction des traités. L'historiographie typiquement chiite des débuts de l'islam, à laquelle sont rapportés des versets coraniques tout au long du traité III, est ici un simple instrument au service de la propagande. Nous inclinons à penser que cette dernière est fātimide plutôt que pré-fātimide, mais le caractère allusif du texte devait permettre quoiqu'il en soit d'appliquer les exégèses à différentes circonstances.

L'établissement de parallèles entre la *da'wa* et la *sīra* du Prophète n'est pas propre au *Kitāb al-Kašf*. On sait par exemple que les places fortes que les *du'āt* avaient pour mission d'organiser étaient nommées des *dār al-hiğra*, en référence à l'émigration du Prophète de la Mecque à Médine ; les membres de la *da'wa* étaient ainsi « convoqués », appelés à quitter leurs régions d'origine pour rejoindre la communauté parfaite qui préparait le retour du Mahdī – ce dont nous avons une illustration dans le *Kitāb al-Kašf*, où l'une des significations ésotériques du pèlerinage consiste à « émigrer de sa nation vers la nation de l'Envoyé ou de l'Imām à son époque, avec la connaissance de celui vers lequel tu émigres et de la vérité de sa grâce et de sa station »³¹³. On peut également renvoyer à un article de James E. Lindsay, qui montre comment le récit de la *da'wa* d'Abū 'Abd Allāh al-Šī'ī en Afrique du nord, en préparation de l'avènement du Mahdī, repose sur des parallèles implicites avec des épisodes de la vie de Muḥammad³¹⁴. J. E. Lindsay rappelle que, durant la révolution abbasside, la

³¹³ *Kašf* V p.118.

³¹⁴ Lindsay J. E., « Prophetic Parallels in 'Abd Allah al-Shi'i's mission », p.43 : « Al-Qadi al-Nu'man does not draw direct parallels between Muhammad and Abu 'Abd Allah in the *Ifitāh*, but his presentation certainly

restauration de la communauté idéale de Médine était déjà l'objectif de la *da'wa* d'Abū Muslim dans le Ḥurasān³¹⁵. Il n'est donc pas étonnant de voir la *da'wa* ismaélienne, telle qu'elle se présente dans notre traité, reposer largement sur une historiographie chiite des débuts de l'islam, l'identification des figures des débuts de l'islam à des personnalités contemporaines du traité étant à la charge du lecteur.

Cependant, il faut distinguer les exégèses de l'usage qui en est fait dans le traité. Il ne s'agit pas d'affirmer que tous les commentaires personnalisés négatifs du traité III ont originellement été conçus dans l'optique propagandiste du traité ; il est fort probable que plusieurs d'entre elles, sinon la plupart, soient en réalité issues de traditions antérieures à la composition du traité, traditions soit chiites au sens large, soit propres à la tradition ismaélienne pré-fâtimide de Salamiya (en particulier à al-Ḥakīm, dont nous avons vu qu'il était l'auteur de plusieurs commentaires personnalisés dans le traité). Mais la composition de ces exégèses, l'agencement du traité, servent bel et bien un objectif politico-historique ismaélien, dont l'argument le plus constant et le plus identifiable est celui de la « continuité de l'Ordre » qui inscrit les chefs de la secte ismaélienne dans une lignée de gardiens de l'Alliance remontant à Adam, en passant par la continuité entre Muḥammad et 'Alī, archétype de la continuité entre, probablement, le chef de la secte « al-Ḥakīm » et son successeur, 'Abd Allāh al-Mahdī.

3. Des Orphelins du *ḡuluww* à l'Orphelin fâtimide

C'est également à la lumière de ce contexte qu'il faut considérer l'usage du terme « orphelin » (*yatīm*) qui apparaît dans le traité III, dans les exégèses des sourates CVII et LXXXIX, accompagné de commentaires significatifs. Ce mot d'« orphelin » est riche de nombreuses implications ; de toute évidence, son importance dans les spéculations de certains groupes chiites est due à sa présence dans le Coran, qui recommande à plusieurs reprises la protection des orphelins et met en garde contre l'usurpation de leurs biens³¹⁶. La sensibilité coranique à ce thème n'est bien sûr pas sans rapport avec le statut même du Prophète Muḥammad, orphelin placé sous la protection de son oncle Abū Ṭālib, le père de 'Alī. La

enables his readers to come to the conclusion that Abu 'Abd Allah was symbolically reenacting parts of the Prophet's career. »

³¹⁵ *Ibid.*, p.43-44.

³¹⁶ Par exemple : IV, 10 ; VI,125 ; LXXXIX, 17 ; XCIII, 6-9, etc.

volonté d'établir un parallèle entre la *da'wa* et la *sīra* du Prophète a pu conduire l'auteur du traité à identifier l'Imâm à l'orphelin coranique, ce dernier étant lié à l'orphelin Muḥammad. Mais il est également possible que le retour sur le mot *yatīm* soit une forme de réponse aux courants *ḡulāt*, où ce terme a eu une fortune particulière. En effet, si son usage dans le traité III ne paraît pas relever directement d'influences *ḡulāt* identifiables, il n'en va pas de même dans le traité I qui est clairement tributaire des traditions *ḡulāt* valorisant le concept d'Orphelin.

a. L'Orphelin dans le traité I et les sources *ḡulāt* et nuṣayrites

Le traité I contient la seule autre occurrence du terme dans le recueil : on y trouve une énumération de douze Orphelins, suivie de six autres noms présentés comme les « pères des Orphelins » (p.14-15). A chaque père correspond un couple d'Orphelins :

- Salmān : Abū Ḍarr et al-Miqdād
- ? : 'Ammār b. Yāsir et un certain Dāwud
- Ibn Abī Zaynab : Muḥammad b. Abī Bakr (?) et 'Abd Allāh b. Rawāḥa (?)
- Safīna : al-'Abbās et Ğa'far b. al-Ḥārīt
- Ruṣayd al-Ḥaḡarī : Ḥamza b. 'Abd al-Muṭṭalib et Ḥanzala b. Asa'd al-Šibāmī
- Abū Ḥālid : Aswad et Šu'ayb

H. Halm avait déjà examiné cette liste et avait relevé ses étrangetés, en premier lieu ses anachronismes et son caractère désordonné, mais il avait également défriché ce passage déconcertant en y décelant des éléments cohérents, et notamment des liens avec la doctrine nuṣayrite³¹⁷. Le système nuṣayrite fonctionne en effet autour d'une triade divine : *ma'nā / ism / bāb* (« sens » / « nom » / « seuil »)³¹⁸, suivie d'une pentade d'Orphelins en charge de la création des mondes lumineux et matériel³¹⁹. La triade et la pentade, entités ontologiques et cosmologiques, sont personnifiées par excellence par 'Alī ibn Abī Ṭālib, Muḥammad et Salmān, en ce qui concerne la triade, et par des compagnons de 'Alī particulièrement révéérés en milieu chiite, pour ce qui est de la pentade :

- al-Miqdād b. al-Aswad al-Kindī (« l'Orphelin suprême », *al-yatīm al-akbar*)
- Abū Ḍarr Ḡundab b. Ḡunāda al-Ġifārī

³¹⁷ Halm H., *Kosmologie...*, p.153-155.

³¹⁸ Voir Friedman Y., *The Nuṣayrī- 'Alawīs*, p.73-81.

³¹⁹ *Ibid.*, p.85-88.

- ‘Abd Allāh b. Rawāḥa al-Ansārī
- ‘Uṭmān b. Maz‘ūn al-Naḡaṣī
- Qanbar b. Kādān al-Dawsī

Mais si ces personnifications sont les plus emblématiques, elles varient en réalité d’une époque à l’autre, c’est-à-dire d’un Imâm à l’autre. Chaque Imâm a ainsi son *bāb* propre, et chacun de ces *abwāb* supervise cinq « Orphelins »³²⁰. Or, les « pères » du traité I du *Kitāb al-Kaṣf* correspondent tous à des *abwāb* dans le système nuṣayrite, bien qu’ils y soient cités dans le désordre et que l’énumération comporte manifestement des erreurs. Ainsi, à la place du second « père », qui devrait être Safīna (puisque, dans le nuṣayrisme, ‘Ammār b. Yāsir, est l’un de ses Orphelins), le *bāb* du second Imâm, le texte du *Kaṣf* est lacunaire ; c’est plus loin que nous trouvons Safīna. Nous devrions ensuite avoir successivement Ruṣayd al-Ḥaḡarī et Abū Ḥālid, *bāb*-s respectivement des troisième et quatrième Imâms. Quant à Ibn Abī Zaynab, qui n’est autre que l’hérésiarque Abū al-Ḥaṭṭāb évoqué dans l’introduction de notre étude, il devrait apparaître en dernière position, étant le *bāb* du septième Imâm, Mūsā al-Kāzim.

Le cas des Orphelins cités par le *Kitāb al-Kaṣf* est plus complexe. Plusieurs apparaissent bien comme tels dans le système nuṣayrite : al-Miqdād, Abū Ḍarr et ‘Ammār b. Yāsir (si l’on corrige le texte en plaçant Safīna là où le *Kaṣf* est lacunaire) sont assignés correctement à leur *bāb*/père. En ce qui concerne le couple d’Orphelins subordonnés au « père » Ibn Abī Zaynab, « Muḥammad et ‘Abd Allāh », nous avons supposé qu’il s’agissait de Muḥammad b. Abī Bakr et de ‘Abd Allāh b. Rawāḥa, respectivement Orphelins de Safīna et de Salmān dans le nuṣayrisme. Mais il est évident qu’il serait anachronique que leur père soit Ibn Abī Zaynab, et c’est sans doute ce qui a retenu H. Halm de proposer de compléter ainsi le texte. Enfin, Ḡa‘far b. al-Ḥārīt, comme l’avait déjà noté H. Halm, apparaît habituellement parmi les Orphelins du Prophète Muḥammad³²¹.

Quant aux autres personnages, ils n’apparaissent pas dans les listes d’Orphelins des Nuṣayrites. Dāwud est inconnu, tout comme Aswad, que nous n’avons pu identifier. Les autres sont identifiables, mais leur rôle et la raison de leur présence dans cette liste demeure obscur. La subordination de Šu‘ayb à Abū Ḥālid a néanmoins une certaine cohérence, puisque

³²⁰ *Ibid.*, p.88-91, en particulier p.90 : « Although the appearances of these eight persons, the triad and the pentad, are seen as the most prominent personifications of the deity, they are not the only ones. The Nuṣayrī tradition mentions additional appearances of all the eight beings in the form of other figures from Shī‘ī culture. » Nous avons récapitulé dans un tableau en annexe les *abwāb* liés à chaque Imâm, ainsi que les Orphelins qui sont subordonnés à chacun d’entre eux.

³²¹ Halm H., *Kosmologie...*, p.155 ; Bar-Asher M. et Kofsky A., *The Nuṣayrī - ‘Alawī Religion*, p.190, texte arabe, p.215.

tous deux appartiennent à l'entourage du quatrième Imâm, comme le note H. Halm³²². Quant à Ḥanzala, il n'est pas un Orphelin dans le nuṣayrisme, mais H. Halm signale un passage d'un texte nuṣayrite édité par R. Strothmann qui peut éclairer sa présence dans notre liste³²³. Ḥanzala était un compagnon de l'Imâm Ḥusayn, ce qui est cohérent avec sa subordination à Ruṣayd al-Ḥaġarī, *bāb* de Ḥusayn selon le nuṣayrisme.

La tonalité générale de cette liste du *Kitāb al-Kašf* présente donc plusieurs points la rapprochant des listes nuṣayrites, et en premier lieu, l'usage de ce procédé de la liste, particulièrement affecté par les auteurs nuṣayrites. Plusieurs des personnages cités dans le traité I apparaissent dans les listes nuṣayrites, et les « pères » sont tous, nous l'avons dit, des *abwāb* dans le système nuṣayrite. Nous avons cependant montré aussi en quoi la liste du *Kitāb al-Kašf* différerait de celles des Nuṣayrites ; le tableau que nous proposons en annexe l'illustre de façon claire.

D'un point de vue formel, on note également la répartition en deux Orphelins pour un « père », au lieu de cinq pour un *bāb*. Y. Friedman et H. Halm fournissent à cet égard des explications différentes mais convergentes. H. Halm note ainsi que dans certains textes nuṣayrites, on ne mentionne que deux Orphelins : Abū Ḍarr et al-Miqdād. Il en conclut que cette forme doit représenter une couche plus ancienne de la tradition, dont l'*Umm al-kitāb* et le *Kitāb al-Kašf* sont eux aussi tributaires³²⁴. Cette couche plus ancienne peut être identifiée en partie avec le courant *ġulāt* des *muḥammisa* (les « pentadistes »), dont plusieurs enseignements se retrouvent dans l'*Umm al-kitāb*, courant qui incluait notamment dans sa doctrine un « Grand Orphelin », al-Miqdād, et un « Petit Orphelin » Abū Ḍarr³²⁵. Rappelons que ce courant doit son nom à sa divinisation des cinq *ahl al-kisā'*, les « Gens du Manteau » que sont Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, Ḥasan et Ḥusayn. Le hadīth de la création des Cinq, à la fin du traité I du *Kitāb al-Kašf* (p.35-36), relève vraisemblablement de cette tradition

³²² *Ibid.*, p.155 et n.72 p.155.

³²³ *Ibid.*, p.155 et n.70 p.155 ; Strothmann R., « Esoterische Sonderthemen », p.10 (texte arabe p.13).

³²⁴ Halm H., *Kosmologie...*, p.154, n.56 p.154 et les références données là. L'*Umm al-kitāb* évoque à deux reprises deux orphelins dont l'identité et le rôle ne sont pas précisés ; voir Ivanow, V., « Notes sur l' « Ummu' l-kitāb », p.442, 463.

³²⁵ Al-Qummī, *Maqālāt*, p.57 ; Halm H., *Kosmologie...*, p.158 ; id. *Die islamische Gnosis*, p.220 ; Madelung W., « *Muḥammisa* ».

« pentadiste » dont on trouve également des traces dans le chiisme imâmite³²⁶. Or, selon Y. Friedman, qui suit en cela les intuitions de Samuel Lyde, missionnaire anglais du XIX^e siècle et pionnier des études nuṣayrites, ce serait une volonté de subordonner la pentade à la triade, plus essentielle dans leur système, qui aurait conduit les Nuṣayrites à remplacer les cinq « Gens du Manteau » par cinq Orphelins³²⁷, faisant ainsi évoluer le nombre de ces derniers à partir du « Grand » et du « Petit » Orphelins, puis systématisant sans doute ces pentades dans un second temps, de façon à attribuer cinq Orphelins à chaque *bāb*. On notera de plus que le goût des pentades est également passé dans l'ismaélisme et dans l'imâmisme sous diverses formes³²⁸.

Quoiqu'il en soit, il demeure que la tradition consistant à présenter deux Orphelins est fort ancienne, nettement pré-nuṣayrite, et que le traité I s'en montre tributaire : il n'emprunte pas au nuṣayrisme, il puise aux mêmes sources. Ces sources s'appuient sans doute elles-mêmes sur le Coran, qui, dans la sourate XVIII, au sein d'un des récits les plus prisés par les ésotéristes, évoque *deux* orphelins dont l'héritage est sauvé par l'intervention d'un mystérieux « adorateur » de Dieu et initiateur de Moïse.

Cela ne nous dit pas, néanmoins, si la liste du traité I subordonnant *douze* Orphelins à *six* pères est une trace d'un système distinct à la fois des pentadistes et des développements nuṣayrites, ou si elle est le résultat d'une amputation ou d'un remaniement ismaéliens. Nous pouvons simplement noter que le *Kitāb al-Kašf* conserve ici un terme ancien du chiisme ésotérique, auquel il donnera un sens nouveau dans le traité III, afin d'en neutraliser la connotation « exagératrice ».

³²⁶ Voir par exemple Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.78, où est cité un texte proche de celui du *Kitāb al-Kašf*. Cf. aussi *Kašf* III p.57, où il est question des « Cinq notables » (al-ḥamsa al-a'lām) vers lesquels mène « à toute époque et en tout temps » un représentant.

³²⁷ Friedman Y., *The Nuṣayrī- 'Alawīs*, p. 87. R. Dussaud affirme pour sa part que les deux pentades, celle des *ahl al-kisā'*, qu'il nomme les « Elus », et celle des Orphelins, ou « Incomparables », cohabitent dans le système nuṣayrite ; voir Dussaud R., *Histoire et religion des Nuṣayrīs*, p.68.

³²⁸ Dans l'ismaélisme, il s'agit de la pentade cosmique et « noétique » formée par l'Intellect, l'Âme, *al-Ġadd*, *al-Faṭḥ* et *al-Ḥayāl* ; voir Walker P.E., « Cosmic Hierarchies in Early Ismā'īlī Thought » ; Halm H., *Kosmologie...*, p.67-74 ; id., « The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā'īliyya » ; De Smet D., « La fonction noétique de la triade *al-Jadd*, *al-Faṭḥ*, *al-Khayāl* » ; Straface A., « The representations of *al-Jadd*, *al-Faṭḥ* and *al-Khayāl* ». M.A. Amir-Moezzi relève que ces cinq hypostases sont identifiées aux Orphelins dans l'*Umm al-kitāb* ; Amir-Moezzi M.A., « Les cinq esprits de l'homme divin », p.313-314. On se reportera également à cet article pour les pentades dans l'imâmisme sous la forme des « cinq esprits » de l'Imâm ; l'auteur esquisse de nombreux rapprochements avec des traditions pré-islamiques et des traditions islamiques parallèles à l'imâmisme.

b. L'Orphelin dans le corpus alchimique jâbirien

Nous trouvons dans certains textes du corpus jâbirien une réutilisation de concepts du *ġuluww*, intégrés dans un système conceptuel nouveau. Dans le *Kitāb al-Ḥamsīn*, Ġābir b. Ḥayyān énumère cinquante-cinq « degrés » de la hiérarchie religieuse³²⁹. Comme le constate Paul Kraus dans un article consacré à cet écrit, « la plupart des appellations qu'on rencontre dans cette liste offrent des affinités indéniables avec les doctrines de la gnose šī'ite, en particulier dans le système ismaélien »³³⁰. Il conclut de son examen que « l'auteur des écrits ġābiriens (...) puise dans l'arsenal des doctrines de la Šī'a extrémiste, avec le seul but de les dépasser et de construire, avec les matériaux ismaéliens et autres, un système original »³³¹. Le procédé consistant à « puiser dans l'arsenal des doctrines de la Šī'a extrémiste » qui, comme l'ont montré H. Halm ou M.A. Amir-Moezzi, se confond en réalité avec le chiisme lui-même pour la période pré-Bouyide, est fondamental pour comprendre la permanence de thèmes du *ġuluww*, tant dans l'imâmisme que dans l'ismaélisme, ou dans d'autres courants qui ne relèvent à proprement parler ni de l'un ni de l'autre.

Ainsi, le concept qui nous occupe présentement, celui de *yaṭīm*, apparaît dans le corpus jâbirien : s'il occupe une place importante dans ce système, comme dans le système nuṣayrite, il n'y a cependant pas le même sens. On voit par là que des termes chargés théologiquement sont conservés dans divers courants pour ce qu'ils évoquent, mais chacun de ces courants les modifie et les plie à ses propres exigences doctrinales. Paul Kraus note ainsi que le terme *yaṭīm* « connu de l'*Umm al-kitāb*, des écrits nusairis, ainsi que de quelques anciens textes ismaéliens de l'époque fāṭimide, semble avoir joué un rôle considérable dans les spéculations šī'ites du III^e siècle »³³². Dans le corpus alchimique, où il s'agit de transformer l'homme, de le diviniser par un processus initiatique, l'Orphelin est l'un des plus hauts grades de la hiérarchie initiatique. Le *Kitāb al-Ḥamsīn* le définit ainsi : « L'Orphelin est instruit par l'Imâm, et reste toujours étroitement soumis à ses instructions. Il est voilé, hors de la vue de

³²⁹ Cités par Kraus P., « Les dignitaires de la hiérarchie religieuse », p.84 ; Lory, P., *Alchimie et mystique*, p.71.

³³⁰ Kraus P., « Les dignitaires de la hiérarchie religieuse », p.85. Parmi ces grades hiérarchiques, on trouve le Voile (*ḥiġāb*), l'Etoile (*kawkab*) (cf. *Kašf* I p.17 à propos de Fāṭima), le Seuil (*bāb*), l'Orphelin (*yaṭīm*), l'Énonciateur (*nātiq*), le Silencieux (*ṣāmit*), le Noble (*naġīb*), le Gouverneur (*naqīb*), l'Ange (*malak*), la station (*maqām*), la Preuve (*ḥuġġa*), etc.

³³¹ *Ibid.*, p.96-97. Nous soulignons.

³³² *Ibid.*, p.86.

tous, hormis de l'Imâm »³³³. L'Orphelin a accédé à la connaissance suprême dont bénéficie l'Imâm, sans toutefois être issu de la lignée charnelle des Imâms, et sans exercer de fonction publique comparable à celle du prophète ou de l'imâm³³⁴.

Les considérations jâbiriennes sur l'Orphelin n'éclairent cependant pas directement celles du *Kitāb al-Kaṣf*, et il n'est donc pas nécessaire de s'y attarder. En revanche, elles illustrent une certaine méthodologie, et montrent comment « l'arsenal » conceptuel des *ḡulāt* a été mis à profit dans des courants qui ont suivi des orientations tout à fait distinctes.

c. L'Orphelin dans le traité III et en contexte fâtimide

Dans le traité III, nous retrouvons la « triade » Salmān, al-Miqdād et Abū Ḍarr (p.70-73) mais en des termes très différents de ceux du traité I. Al-Miqdād et Abū Ḍarr ne sont plus présentés comme des Orphelins, ni Salmān comme leur père. Même cette hiérarchie, qui met Salmān au-dessus d'al-Miqdād et Abū Ḍarr, n'est pas explicitement affirmée. Le texte est ambigu à ce sujet : d'une part, il affirme que Salmān est « la fin des fins, la source des sources », « le Vaisseau suprême » (p.71), « l'origine de l'islam » (p.72). Salmān bénéficie de plus d'un traitement plus long qu'al-Miqdād et Abū Ḍarr. Mais d'autre part, le passage où ces trois personnages apparaissent est une exégèse des versets LXXVII, 30-31, qui évoquent une ombre à trois branches, interprétée ici (p.69-72) comme l'Imâm et ses trois représentants, nommés « Preuves » ou « Seuils ». Ils semblent donc mis sur le même plan : « Les « trois branches » sont ses Seuils qui sont chargés de la Convocation vers lui ; [on accède au Légataire] en se dirigeant vers eux. Ce sont les Preuves du Légataire » (p.70). Le texte paraît osciller entre deux systèmes, ce qu'il faut attribuer à une volonté d'« ismaélisation » de références *ḡulāt* : on a voulu mettre à profit la révérence inspirée par ces grandes figures du

³³³ Lory P., *Alchimie et mystique*, p.82. Kraus, P., « Les dignitaires de la hiérarchie religieuse », p.88, donne une traduction sensiblement différente : « Quant au Solitaire (ou Orphelin), il est l'Adopté de l'Imâm, mais cette appellation ne lui est jamais définitivement donnée. Et il est voilé, hors de la vue de tous sauf de celle de l'Imâm. »

³³⁴ Voir Lory P., *Alchimie et mystique*, p.81-83. D'après P. Lory, *ibid.*, p.83-84, et P. Kraus, « Les dignitaires de la hiérarchie religieuse », n.5 p.88, le « Glorieux », dans le *Livre du Glorieux* de Ġābir b. Ḥayyān, doit être identifié au *yatīm*. Le « Glorieux » est en effet présenté comme ayant atteint la gnose, non en raison de son lien charnel aux *ahl al-bayt*, mais « en raison des lumières qu'il emprunte [directement et personnellement] au 'AYN », c'est-à-dire à l'Imâm ; voir Corbin H., *Alchimie comme art hiératique*, p.188. Ainsi que le résume P. Lory, *ibid.*, p.83 : « le Glorieux est l'étranger qui, par son propre effort et sa propre abnégation, atteint le niveau de connaissance le plus proche de l'Imâm ». On se reportera à la traduction qu'a donnée Henry Corbin du *Livre du Glorieux*, ainsi qu'à l'étude qu'il lui a consacrée ; Corbin H., *Alchimie comme art hiératique*, pp.145-219.

chiisme, mais en les isolant des systèmes où on les trouve habituellement pour les inscrire dans un contexte nouveau. Le choix du terme « Preuve » pour désigner les membres de la triade n'est bien sûr pas anodin : il s'agit d'assimiler les Preuves de la hiérarchie ismaélienne à ces trois personnages estimés par les chiites au point d'avoir été quasi-divinisés par certains courants. Il s'agit également de confirmer, par leur exemple, que la Preuve « est le Maître de l'ésotérique » (p.60), et surtout qu'on « n'accède à l'Imâm que par sa Preuve car les Preuves sont les seuils des Imâms » (p.64) : « La Preuve est en effet le chemin vers l'Imâm, à travers lequel les gens invoquent Dieu » (p.153). Ainsi celui qui, dans l'organisation de la *da'wa*, a le titre de Preuve est analogue, vis-à-vis de l'Imâm, à ce qu'étaient Salmân, al-Miqdād et Abū Ḍarr vis-à-vis de 'Alī ibn Abī Ṭālib – lui-même Preuve de Muḥammad. L'usage de ce mot de « Preuve », présent dans les traités I, III et VI, et un des grands enjeux du traité V, est clairement ismaélien. L'égalisation des statuts respectifs de Salmân, al-Miqdād et Abū Ḍarr à travers l'exégèse du verset LXVII, 30, est également à mettre au crédit d'une réinterprétation ismaélienne qui va de pair avec une nouvelle conception de l'Orphelin.

De même que le recours aux figures de Salmân, al-Miqdād et Abū Ḍarr s'adresse évidemment à un public chiite, particulièrement à la part de ce public qui est familière des concepts et doctrines du *guluww*, l'usage du terme *yatīm* dans le traité III n'est probablement pas neutre. Il est vrai que le *yatīm* apparaît une vingtaine de fois dans le Coran, ce qui pourrait inciter à ne voir dans son usage ici aucune référence au *guluww* ; l'identification de l'orphelin coranique à l'Imâm pourrait être une fin en soi. Mais la présence dans le même traité de la triade Salmân, al-Miqdād et Abū Ḍarr, et son usage à des fins ismaéliennes (comme nous le montrerons dans la partie suivante) laissent penser que le texte joue volontairement avec les codes des *gulāt* et cherche à les subvertir. Il n'est pas indifférent que l'orphelin coranique soit identifié à l'Imâm précisément dans un traité où les Orphelins al-Miqdād et Abū Ḍarr sont privés de ce titre en faveur de celui de « Preuve », manifestement ismaélien. On peut dès lors soupçonner que le *yatīm* du traité III ne relève pas d'une survivance *gulāt* résiduelle, mais de l'usage volontaire et tactique d'une notion dont on sait qu'elle va rencontrer un certain écho. Ce remploi du vocabulaire des *gulāt*, comme dans le corpus jâbirien, est purement formel : le terme est conservé, mais le sens change du tout au tout. Le traité III apparaît donc comme une illustration de la réappropriation ismaélienne du *yatīm*, dont on peut relever plusieurs aspects.

L'orphelin est identifié à l'Imâm à deux reprises, dans l'exégèse de la sourate CVII, puis dans celle de la sourate LXXXIX. Dans chacune de ces sourates, il est question de « celui qui repousse l'orphelin » (CVII, 2) ou de ceux qui « ne l'honorent pas » (LXXXIX, 17).

Chaque fois, ces mentions de l'orphelin sont suivies d'une mention du miséreux : « Il n'encourage pas à nourrir le miséreux (*miskīn*) » (CVII, 3) ; « Vous n'exhortez pas à nourrir le miséreux » (LXXXIX, 18). D'après al-Nawbaḥtī et al-Qummī, la secte des *ḥurramdīniyya* identifiait déjà l'orphelin et le miséreux des versets LXXXIX, 17-18 au Prophète et à l'Imâm³³⁵. On peut donc considérer que leur identification à l'Imâm (p.54, 60) et à la Preuve (p.55, 60-61) dans le traité III relève d'une réinterprétation ismaélienne, tout comme la volonté de légitimer le statut de la Preuve en le comparant à celui de 'Alī vis-à-vis de Muḥammad : « 'Alī détient l'ésotérique de la religion de Muḥammad, et chaque Preuve détient ainsi l'ésotérique de la science de l'Imâm de son temps » (p.55) ; « La Preuve est le Maître de l'ésotérique (...) Muḥammad avait désigné 'Alī, qui était sa Preuve à son époque ; or, la Preuve de l'Imâm est le Maître de l'exégèse à son époque » (p.60). L'identification ismaélienne de l'orphelin à l'Imâm est solidaire d'une identification du miséreux à la Preuve : la Preuve est la médiation nécessaire entre l'Imâm et les croyants. Nous reviendrons sur la Preuve dans le commentaire du traité V.

D'autre part, la conception de l'orphelin dans le traité III apparaît comme une étape intermédiaire entre des doctrines plus anciennes – celles des *ḡulāt* en particulier, mais aussi celles de groupes comme les *ḥurramdīniyya* qui avaient une tradition exégétique sur la question – et les développements fâtimides ultérieurs. Bien qu'elle soit plus proche de ces derniers, elle apparaît encore dans un contexte teinté de *ḡuluww* comme nous l'avons dit. Mais les connotations *ḡulāt* du terme sont ici neutralisées, et sa signification subit une réorientation. *Yatīm* peut avoir aussi le sens de « unique », « incomparable ». C'est le sens qu'il a dans l'expression arabe très connue de « la perle orpheline » ou « la perle incomparable » (*al-durra al-yatīma*)³³⁶, citée ici : « Quand les gens de l'exotérique parlent de la « perle orpheline », ils veulent dire qu'elle n'a pas d'équivalent et qu'il n'est pas de perle meilleure qu'elle. Ainsi en est-il de l'Imâm : il n'a pas d'équivalent et nul n'est meilleur que lui à son époque » (p.54). On retrouvera cette explication chez le *dā'ī* fâtimide al-Mu'ayyad fī-l-Dīn (m.1078) :

³³⁵ Al-Nawbaḥtī, *Firaq al-Šī'a*, p.34 ; al-Qummī, *Maqālāt*, p.46.

³³⁶ L'expression est le titre d'un ouvrage d'Ibn al-Muqaffa' (m.756), l'auteur de *Kalīla wa Dimna*. Le mot même de *yatīma* a désigné un certain type de perle, produite dans l'île du Golfe arabo-persique, Ḥarg. Selon al-Bīrūnī, *yatīma* désignait les perles trouvées seules dans une huître, par opposition aux perles trouvées par paires ; voir Potts D.T., « Pearl. II. Islamic Period », *Elr*.

« Ils ont rompu avec la Voie ; selon l'exégèse (*ta'wīl*), il s'agit des imâms de l'égarément qui coupent les gens du cheminement vers la Vie dernière en les éloignant de la connaissance du *tawhīd*, en les empêchant de suivre les médiations (*wasā'it*) et les dignitaires (*ḥudūd*) ; ils les conduisent vers le Feu et les mènent dans l'Enfer de la « demeure de perdition » (XIV, 28). Il s'agit de ceux dont les sommités (*a'yān*) « mangent les biens des orphelins par iniquité » (IV, 10) (...) Les orphelins, au sens théologique (*ḥikma*) et exégétique (*ta'wīl*), ce sont les Imâms de la famille du Prophète. Cela vient de [l'expression] « la perle orpheline », à laquelle rien n'est semblable. En effet, aucun d'entre eux n'a, à son époque et en son temps, de semblable. Dieu – exalté soit-Il – avait nommé leur aïeul Muḥammad « l'orphelin », dans Sa parole : « Ne t'a-t-Il pas trouvé orphelin ? Alors il t'a abrité » (XCIII, 6). Manger les biens de l'orphelin, c'est, selon l'exégèse, prétendre à leur place dans l'imâmât. »³³⁷

Le traité III et al-Mu'ayyad s'accordent notamment sur le fait que l'orphelin est l'Imâm de l'époque. Al-Mu'ayyad précise que le terme s'applique aux « Imâms de la famille du Prophète ». Ainsi, si le *Kitāb al-Kašf* l'applique à 'Alī ibn Abī Ṭālib (p.54-55, 60), il est clair que ce plaidoyer en faveur de « la station de l'imâmât » s'applique à une situation qui va bien au-delà du simple cas de 'Alī. Dès lors, tout ce qui a trait à 'Alī, et notamment l'usurpation de son autorité, la spoliation de l'héritage du Prophète à travers celle de l'oasis de Fadak (p.61), est susceptible de concerner également les Imâms de sa descendance. L'usurpation de « l'Ordre » de 'Alī ayant valeur d'archétype, elle est la clé de l'inimitié rencontrée par les hommes de Dieu aussi bien avant son époque qu'après. L'historiographie chiite et toute la rhétorique chiite engageant à la reconnaissance du véritable Imâm sont mises à profit dans le contexte d'une *da'wa* politique cherchant à se légitimer en se rattachant à des thèmes bien connus par ailleurs.

Le *Kitāb al-Kašf* apporte cependant une précision qui n'apparaît pas chez al-Mu'ayyad. La notion d'orphelin y est mise en rapport avec la succession de l'Imâm ; si l'Imâm est nommé « orphelin », c'est que « son père a disparu » : « En effet, l'Imâm ne peut devenir Imâm et être revêtu du nom de l'imâmât, tant que l'Imâm qui lui a transmis l'imâmât n'a pas disparu » (p.55). L'Imâm est donc orphelin par définition, puisqu'il ne peut devenir Imâm

³³⁷ Al-Mu'ayyad fī-l-Dīn, *Al-Mağālis al-Mu'ayyadiyya*, vol.1, *mağlis* 54, p.266-267.

qu'à la mort de son père³³⁸, ou du moins tant que son père est présent – car le texte ne parle pas de mort mais de disparition ou d'occultation (*ġāba*). Ces quelques lignes sont énigmatiques ; il est clair qu'elles n'auraient pas grand sens s'il ne s'agissait que de 'Alī ibn Abī Tālib. Avons-nous seulement affaire à des considérations générales, cherchant tant bien que mal à justifier l'appellation d'orphelin pour l'Imâm ? Ou y a-t-il une allusion confuse à une succession problématique particulière ? On peut soupçonner qu'il y a dans cet énoncé sur la succession quelque chose de plus qu'une règle générale, et que l'auteur avait en vue une application particulière de cette règle. Le texte semble évoquer une situation dans laquelle l'Imâm successeur aurait déjà été désigné, sans pour autant « être revêtu du nom de l'imâmât » ; il serait alors Imâm en puissance, pour ainsi dire, et ne deviendrait Imâm en acte qu'à la « disparition » de son prédécesseur et père.

Risquons ici une question : ce passage sur la succession des Imâms pourrait-il être une lointaine allusion à la succession d'al-Qā'im bi-Amr Allāh à 'Abd Allāh al-Mahdī ? En effet, W. Madelung rappelle d'une part que certaines prérogatives du pouvoir avaient été partiellement transférées à al-Qā'im du vivant même d'al-Mahdī, et que la propagande était mise à son service. D'autre part, il signale plusieurs compte-rendus d'après lesquels le premier calife fâtimide al-Mahdī, avant son accès au pouvoir et après son arrivée au Maghreb, aurait présenté un jeune homme comme le descendant de Muḥammad b. Ismā'īl, ce jeune homme n'étant autre que le futur al-Qā'im bi-Amr Allāh, second calife fâtimide. Selon Aḥū Muḥsin, ce dernier était surnommé « l'Orphelin du Maître ». Selon un autre chroniqueur, le futur al-Mahdī présentait le futur al-Qā'im comme un orphelin sous sa protection³³⁹. Ces chroniqueurs se font l'écho d'un doute sur le fait qu'al-Qā'im était bien le fils biologique d'al-Mahdī, doute qui fonde la théorie de Bernard Lewis sur la généalogie des Fâtimides que nous avons exposée dans la partie historique de notre étude. Si W. Madelung a réfuté cette idée, considérant qu'il n'y avait pas de raison suffisante de douter de la filiation entre les deux premiers califes³⁴⁰, il n'en demeure pas moins qu'elle a circulé, de sorte que l'on peut au moins se demander, avec toute la prudence nécessaire, s'il n'y a pas lieu de rapprocher cette thèse et le traitement de l'orphelin dans le traité III.

Quoiqu'il en soit, le thème de l'orphelin avait en tout cas frayé son chemin jusque dans la rhétorique officielle des Fâtimides, comme l'atteste un discours qu'al-Qā'im aurait

³³⁸ Il n'est d'ailleurs pas clair si le « père » de l'Imâm doit être entendu au sens biologique ou au sens initiatique. Sur la paternité initiatique, voir notre commentaire du traité V.

³³⁹ Madelung W., « Das Imamāt... », p.66-68.

³⁴⁰ Madelung W., « Das Imamāt... », p.73-80.

prononcé en 302/915 à Alexandrie, et dans lequel il reproche à son auditoire de s'en remettre à des dirigeants hostiles à la *da'wa*. A propos de ces derniers, il déclare qu' « ils ont usurpé les biens des orphelins et des miséreux par iniquité et inimitié »³⁴¹.

De plus, on peut au moins tirer du passage mystérieux du traité III l'idée que les Imâms se succèdent les uns aux autres, ce qui correspondrait mieux à la phase fâtimide de l'ismaélisme qu'à la phase pré-fâtimide. La doctrine pré-fâtimide concevait certes une succession d'Imâms accomplisseurs, mais dans la mesure où l'Imâm était voilé à la majeure partie des fidèles de la secte, il n'était pas nécessaire d'insister sur les modalités de sa succession. En ce sens, ce passage paraît devoir être rapproché d'un autre, que l'on trouve dans le traité V :

« Ainsi l'Imâm guide vers l'Imâm qui lui succède ; sans cela, la station d'un successeur de l'Imâm ne serait pas valable, et aucun croyant ne pourrait être guidé après le premier guide. C'est en cela que les Imâms guident vers la Voie de rectitude : chacun d'entre eux guide vers un Imâm qu'il établit. La station de ce dernier est alors rectifiée, ainsi que son Ordre. Tel est le Chemin que Dieu donne à Ses adorateurs dans Sa religion et Sa tradition. » (p.119)

Que « l'Imâm guide vers l'Imâm qui lui succède » doit s'interpréter comme une allusion au principe du *naṣṣ*, de la désignation explicite par un Imâm de son successeur. Il s'agit aussi de la continuité de la guidance et de l'Ordre, qui est liée à une préoccupation successorale. La question de la continuité de l'imâmât est d'un intérêt plus restreint dans une conception « qarmate », tournée vers le retour d'un Mahdī ; l'accent serait alors mis sur la représentation de l'Imâm par les Preuves et les Convocateurs, comme nous le voyons en maints passages du recueil. La continuité de l'imâmât en revanche a une pertinence dans un contexte où il s'agit d'inscrire un Imâm dans une lignée, et, éventuellement, de justifier le fait qu'un Imâm lui succède, ce qui correspond à une préoccupation fâtimide. Nous reviendrons sur ce passage du traité V.

Pour conclure sur la question de l'orphelin, retenons que le traité III témoigne de la réinterprétation ismaélienne de cette riche notion. D'une part, l'ismaélisme se réapproprie un terme très en vogue dans les milieux *ḡulāt* où il prend ses racines (comme l'indique le passage

³⁴¹ Voir Idrīs 'Imād al-Dīn, *'Uyūn al-aḥbār*, V p.130 ; Walker P.E., *Orations of the Fatimid Caliphs*, p.88 ; texte arabe p.3.

du traité I sur les Orphelins). D'autre part, plus fidèle à la lettre du Coran et à un chiisme plus « modéré », il remet la notion de l'orphelinat en relation avec celle de l'héritage. Le traité ne donne pas vraiment d'explications sur la raison pour laquelle le mot « orphelin » est appliqué à l'Imâm : en quoi l'Imâm est-il un orphelin ? L'explication principale, outre que l'Imâm est « unique » et « incomparable », réside dans ce que le Coran dit de l'orphelin : l'Imâm, comme l'orphelin, est repoussé. Comme l'Orphelin, il n'est pas honoré. Mais pourquoi précisément ce terme d'« orphelin » ? Le lien avec la question de l'héritage est ici seulement sous-entendue par les versets 17 à 19 : « Vous n'honorez pas l'orphelin Vous n'exhortez pas à nourrir le miséreux Vous dévorez l'héritage tout entier. » L'héritage dont il s'agit est évidemment celui de l'orphelin/Imâm, spolié de son droit par « les iniques ». Il est ici symbolisé par l'oasis de Fadak dont Abū Bakr avait refusé d'accorder la propriété à Fāṭima, prétextant que « les Prophètes ne laissent pas d'héritage » (p.61). Pour les chiïtes, cet épisode est emblématique de l'usurpation du droit de la descendance du Prophète par les trois premiers califes. L'orphelin du traité III est donc celui dont on usurpe l'héritage, celui-ci étant bien sûr l'*amr*, l'imâmât, dont les Fâtimides se prétendent à leur tour les héritiers légitimes.

4. Salmān et la réforme de la *da'wa*

La marque ismaélienne postérieure à l'apparition du Mahdī semble déterminante dans un passage qui, selon nous, donne la clé du traité. Alors qu'une lecture rapide de ce dernier peut mener à croire que nous sommes aux prises avec un texte de théologie chiite relativement banal, le court développement sur Salmān que nous abordons ici ouvre d'autres perspectives : si les exégèses du traité III sont employées en relation avec un événement précis, les commentaires personnalisés négatifs prennent une signification beaucoup moins théorique ou historique. Il ne s'agit plus des premiers temps de l'islam, mais bien d'un temps présent et d'une situation immédiate.

Dans le passage évoquant al-Miqdād, Abū Ḍarr et Salmān (p.69-73), ces figures, références incontournables du chiisme, sont données en exemple et servent à édifier les destinataires du traité. En premier lieu, ils sont tous trois « les Preuves du Légataire », de même que « le Légataire est la Preuve de l'Envoyé, et l'Envoyé est la Preuve de Dieu » (p.70) : il y a ici une chaîne causale qui, de la foi en Dieu, doit mener à la reconnaissance successive de l'Envoyé, du Légataire, des Preuves de ce dernier et des Preuves des Imâms suivants. Le choix du terme de « Preuve » pour désigner ces trois personnages est

évidemment une façon pour celui qui se désigne ainsi à l'époque de la rédaction du traité de se faire reconnaître comme leur successeur légitime. C'est ainsi que la description des vertus et du rôle de la triade al-Miqdād, Abū Ḍarr et Salmān correspond en réalité aux fonctions et vertus de ladite Preuve.

Al Miqdād convoque à la Vérité et est « l'une des sources » (p.70), de la connaissance ésotérique probablement ; il serait donc l'un des maîtres initiatiques intermédiaires entre les fidèles et l'Imâm. Le passage concernant Abū Ḍarr est légèrement plus long : il est lui aussi présenté comme une source, un détenteur et diffuseur de la connaissance ésotérique qui « enseme » (*dara'a*) les initiés, d'après un jeu de mot sur son nom – procédé dont a bénéficié également al-Miqdād qui « tranche » (*qadda*) le Faux. En vertu de l'analogie entre ces deux saints et les Preuves ismaéliennes, on voit quelle utilité peut avoir cette présentation. Mais il y a davantage : le texte met en scène le refus d'Abū Ḍarr de prêter allégeance à Abū Bakr, ce dernier étant présenté comme le « Satan de la communauté » (p.70). Abū Ḍarr refusant de se soumettre aux fausses autorités est un exemple montré aux fidèles de la *da'wa* pour les engager à demeurer fidèles à celui qui revendique le titre de « Commandeur des croyants », et les dissuader de suivre le ou les Abū Bakr de leur époque, c'est-à-dire probablement des dignitaires dissidents de la *da'wa*, mais aussi l'ennemi abbasside, ou omeyyade en Andalousie. Enfin, Salmān est « la source des sources » (p.71), identifié à l'une des sources du Paradis.

Le prétexte de ce développement était l'exégèse des versets coraniques : « Ruez-vous dans une ombre à trois branches, mais dépourvue d'ombrage, pas d'échappatoire à la flamme » (LXXVII, 30-31). Dans une exégèse qui précède immédiatement, « l'ombre » du verset XXV, 45 avait été identifiée au Commandeur des croyants, c'est-à-dire 'Alī ibn Abī Ṭālib. Ceci étant posé, « l'ombre à trois branches » est interprétée comme l'Imâm et ses trois émanations, les Preuves ou les Seuils, la « flamme » correspondant pour sa part au châtimeut infligé aux infidèles lors de la *rağ'a* du Qā'im. Le passage se conclut sur la phrase suivante : « L'ombre qui fait échapper à la flamme c'est l'un des trois Seuils », ce qui signifie donc que la seule façon de se prémunir contre l'hostilité du Qā'im est de « s'abriter à l'ombre » des Seuils ou des Preuves, c'est-à-dire des chefs de la *da'wa* et de l'Imâm. L'évocation de la triade des compagnons de 'Alī sert un objectif concret.

La suite le confirme et permet d'explicitier quelque peu la nature de cet objectif.

Immédiatement après, un paragraphe est consacré plus spécialement à Salmān³⁴², « origine de l'islam ». Le texte ne lie pas explicitement les deux aspects, mais ce statut d' « origine de l'islam » accordé à Salmān pourrait n'être pas uniquement dû au fait de se livrer ou de s'en remettre à Dieu, au Prophète et à la religion vraie, mais également à un certain sens de l'opportunité spirituelle, si l'on peut dire. En effet, Salmān est devenu musulman « d'après la connaissance qu'il avait de la vérité de la religion au sein de la Loi de Jésus » (p.72), ce qu'il faut mettre en rapport avec la notion de « continuité de l'Ordre » abordée dans le traité I. Salmān a reconnu la vérité de l'islam selon une logique interne au christianisme ; en se faisant musulman, il n'a pas apostasié sa foi antérieure, il l'a seulement mise à jour et accomplie, conformément au principe selon lequel « celui qui obéit au dernier d'entre [les prophètes], c'est comme s'il obéissait au premier, en raison de la continuité de l'Ordre de Dieu, qui va du premier à ses successeurs, et ainsi jusqu'au dernier. Celui qui obéit au premier, son obéissance le guide et le conduit jusqu'au dernier » (p.8-9). Or, nous avons vu que cette doctrine de la « continuité de l'Ordre » avait, outre son intérêt et sa signification propres, une conséquence pratique qui était légitimer les prétentions d'un Imâm chiite. Dans le même ordre d'idées, il s'agit ici de montrer que Salmān n'a rien renié en se faisant musulman : « Lorsque Salmān s'est livré à Muḥammad après Jésus, il a parfait sa religion, qui était d'abord avec Jésus, et l'a accomplie en suivant Muḥammad » (p.73).

Mais la suite montre qu'il faut aller plus loin et qu'il ne s'agit pas uniquement de continuité et d'unité de la religion. Il ne s'agit plus seulement d'exploiter l'aura de Muḥammad, de 'Alī ou des compagnons de ce dernier au profit de l'Imâm de la secte ismaélienne ; l'enjeu est de montrer qu'il est légitimement possible de passer d'une religion à l'autre sans passer de la fausseté à la vérité, ni de la vérité à la fausseté. En somme, il est possible d'être dans le vrai en adoptant successivement deux positions apparemment contradictoires, parce que cette contradiction n'est qu'apparente. Il s'agit donc d'expliquer qu'une rupture apparente peut relever d'une continuité profonde et réelle.

³⁴² A partir de *Kašf* III p.72. L'exégèse est attribuée à al-Ḥakīm. On notera qu'Idrīs 'Imād al-Dīn, *ZM*, p.160, attribue à al-Ḥakīm la parole : « Prosterne toi partout où apparaît le miracle », suivie d'un récit dans lequel Salmān se prosterne devant le Prophète Muḥammad. Comme on le lui reproche au motif que Muḥammad n'est qu'un homme, Salmān répond : « Je me suis seulement prosterné devant la lumière qui est entre ses yeux et qui n'est autre que le Commandeur des croyants. » Idrīs (ou al-Ḥakīm) commente : « Sa prosternation était due à sa connaissance de ce dont les autres avaient abandonné (*qaṣṣara*) la connaissance. » Il semble, si l'on en croit ce passage et ceux du traité III, qu'al-Ḥakīm dispensait un enseignement où la figure de Salmān tenait une place importante, sinon centrale, ce qui sera moins le cas dans la doctrine fâtimide officielle. Voir aussi Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī, *Kanz al-walad*, p.220, qui attribue la même parole à al-Ḥakīm (« Prosterne toi partout où apparaît le miracle »), mais sans mentionner Salmān.

A lui seul, l'exemple de Salmān pourrait aussi être utile dans le contexte ismaélien pré-fâtimide, c'est-à-dire avant le retour du Mahdī, afin de justifier le changement de paradigme religieux auquel doivent s'attendre les fidèles de la secte. De même que Salmān, issu de la tradition établie par l'Énonciateur Jésus, est en quelque sorte un « accomplisseur »³⁴³ menant à l'Énonciateur suivant qu'est Muḥammad, de même, les fidèles ismaéliens, issus de la tradition établie par l'Énonciateur Muḥammad, devraient suivre le Salmān de leur époque qui les mèneraient au septième Énonciateur, ce dernier étant ou bien conçu comme le porteur d'une nouvelle Loi, ou bien comme celui qui doit lever la Loi. Évidemment, les informations dont nous disposons sont insuffisantes pour déterminer si la *da'wa* de Salamiya prêchait la venue d'un Énonciateur antinomiste ou non. Il reste qu'on ne peut exclure que le modèle de Salmān passant d'une religion à l'autre, d'un Énonciateur à l'autre, ait pu servir à justifier la démarche des ismaéliens de Salamiya tournés vers l'arrivée d'un nouvel Énonciateur. Ce passage a une certaine tonalité pré-fâtimide, d'autant qu'il paraît rapporté d'après le « Sage » (p.72).

Mais tel qu'il se présente dans le traité III, il doit être interprété autrement. En premier lieu, Salmān est présenté comme une Preuve, d'une part, et comme celui qui assure en quelque sorte la transition d'un Énonciateur au suivant, d'autre part. Mais son évocation dans le traité III est immédiatement suivie d'un autre passage qui légitime moins l'avènement d'une nouvelle religion que la simple possibilité d'une réforme religieuse. Le modèle invoqué est ici celui de la modification de la direction de la prière du vivant du Prophète. L'auteur ne se contente pas de rappeler que Muḥammad avait modifié la direction de la prière, de Jérusalem à la Mecque, sans que cela n'affecte la validité des prières antérieures (« Dieu ne fit pas perdre les bénéfiques de la première direction dans laquelle ils priaient », p.73), il rapporte de surcroît l'anecdote d'un homme ayant modifié la direction de sa prière alors même qu'il était en train de l'accomplir – ce qui accentue la rupture, l'opposition apparente des deux directions, et rend donc plus spectaculaire le fait qu'elles soient toutes deux agréées par Dieu et son Envoyé. Si le Prophète a pu réconcilier deux directions exactement contraires, il n'y a rien d'étonnant à ce que la *da'wa* et son chef, successeur du Prophète, fasse de même. On voit mal à quoi cela pourrait faire allusion si ce passage était pré-fâtimide : si le Mahdī était encore à venir, il ne serait pas très habile de présenter son retour comme quelque chose d'apparemment contraire à ce qui avait été enseigné jusque là. Il est manifestement fait

³⁴³ Le terme *mutimm* n'apparaît pas, mais il est bien question de la « perfection » (*kamāl*) et surtout de l'accomplissement » (*tamām*) de sa religion que constitue le fait de devenir musulman (p.73).

allusion à une réforme de grande ampleur, ambitieuse et déstabilisante au point d'instiller le doute parmi les partisans de la doctrine antérieure. Et cette réforme a déjà eu lieu au moment où ces lignes sont écrites ; elles le sont précisément parce que la réforme a surpris ceux qui attendaient le Mahdī. Malheureusement, le texte demeure discret ; il est pourtant celui qui indique le plus clairement le but du traité et les intentions qui ont présidé à sa rédaction (ou à sa composition, si l'on admet que l'auteur a rassemblé et organisé un matériau exégétique ancien, celui d'al-Hakīm notamment, pour le mettre au service de la réforme). Et l'on peut penser que la réforme en question est très probablement celle de 'Abd Allāh al-Mahdī se proclamant le Mahdī.

La conclusion du passage paraît confirmer son origine fâtimide. Après avoir engagé à imiter Salmān, l'auteur poursuit : « La religion de Dieu ne se rompt pas à la mort des Envoyés et des Imâms, mais se perpétue par des représentants successifs (*qā'im ba'da qā'im*) selon l'ordre et l'élection de Dieu. La perfection de la religion et l'accomplissement de l'islam résident donc dans la succession les uns aux autres de ceux que Dieu choisit » (p.73). Il est au moins clair que cette doctrine convient particulièrement à une organisation dont les chefs revendiquent l'héritage des « Envoyés et des Imâms ».

On note l'expression *qā'im ba'da qā'im*, « un *qā'im* après l'autre », et donc le fait d'appliquer aux Imâms un terme qui est *a priori* plutôt réservé au personnage central de la *rağ'a*. Un autre passage du traité affirme que « à toute époque et en tout temps », un *qā'im* se fait le guide vers « les Cinq notables » (p.57), qui sont probablement les « Cinq du manteau » élevés au rang d'entités ontologiques comme on le voit à la fin du traité I. Dans le traité V, une autre occurrence du terme de *qā'im* paraît ne plus lier strictement le terme à l'eschatologie – sinon à l'eschatologie initiatique – et en fait un quasi-synonyme d'Imâm ou représentant de l'Imâm : « Chaque *qā'im* est, à son époque, le Nom par lequel on invoque Dieu à cette époque » (p.109). Cette interprétation du *qā'im* tranche avec l'acception classique du terme, celle du traité I, par exemple, où il est réservé au personnage principal des événements eschatologiques, le septième Énonciateur (p.8, 10, 11, 14, 22, 25-26, 28, 32 ss.), ou celle du traité III, où *qā'im* a le même sens et apparaît plusieurs fois sous la forme *qā'im bi-l-sayf* (p.62, 75, 77, 89), comme nous le verrons. Mais les usages apparemment non eschatologiques de *qā'im* posent malgré tout la question suivante : cette signification de *qā'im* est-elle due à une volonté fâtimide de neutraliser les attentes eschatologiques et de les détourner vers une conception dynastique de l'imâmât ? En particulier, est-elle liée à la figure du second calife al-Qā'im ?

En tout état de cause, ce passage sur Salmān et la réforme, doit être, au moins sous sa

forme actuelle, fâtimide. Dès lors, la question se pose alors de savoir s'il s'agit d'une incise, d'une (longue) glose fâtimide à un noyau pré-fâtimide, comme c'était le cas dans le traité I, où le noyau *ġulāt* a été amendé par une main fâtimide – à cela près que le noyau du traité III n'est, en tout état de cause, pas d'origine *ġulāt* mais ismaélienne pré-fâtimide. On est tenté de répondre par la négative : le traité III est en effet moins entrecoupé que le traité I, on y trouve une certaine unité de style et de thèmes. S'il est évident qu'un matériel pré-fâtimide a été employé, donnant au texte l'aspect d'une compilation hétéroclite d'exégèses, le traité se présente malgré tout comme une composition postérieure à la proclamation du Mahdī.

5. Le « Porteur de l'épée » et la *raġ'a*

Le traitement de la *raġ'a* dans le traité III nous situe au cœur du problème général que pose le *Kitāb al-Kašf*. Il est clair que le recueil comporte de nombreux éléments pré-fâtimites. Mais il est tout aussi clair que ces éléments ont été, selon les cas, ou bien recomposés, ou bien simplement amendés et glosés, au début de la période fâtimide. Dans certains cas, les traces de la doctrine pré-fâtimide ont été conservés tels quels, comme c'est le cas à la fin du traité II qui évoque sept Énonciateurs et sept Imâms (p.50). Mais ailleurs, il n'est pas toujours aussi aisé de distinguer les aspects pré-fâtimites des aspects fâtimites. En ce qui concerne le septième Énonciateur en particulier, il n'est pas toujours clair s'il est apparu ou s'il est encore à venir. Lorsque l'on rapporte, comme dans le traité III, les propos du Sage sur les événements de la *raġ'a*, que l'on évoque la rétribution de ceux qui auront adhéré à la *da'wa* et de ceux qui l'auront rejetée, faut-il comprendre que nous avons affaire à un texte pré-fâtimide tourné vers la venue d'un Mahdī qui n'est pas encore apparu ? Ou faut-il considérer au contraire que le Mahdī est apparu et qu'il s'agit de légitimer ses prétentions en rappelant les traditions pré-fâtimites qui circulaient à son sujet ? Il est évident qu'une organisation tournée vers le retour du Mahdī ne pouvait rester muette sur ce qui adviendrait quant il aurait enfin lieu. Mais il est tout aussi évident que, l'Imâm-Mahdī étant apparu, il ait été nécessaire de rappeler aux récalcitrants et aux hésitants les avantages qu'il y avait à suivre l'élu de Dieu, et les inconvénients à rejoindre les rangs de ses adversaires, héritiers des ennemis de 'Alī. Nous sommes donc confrontés à la grande difficulté du *Kitāb al-Kašf*, celle que pose un recueil à cheval sur deux périodes, adaptant les outils théoriques de la première aux circonstances de la seconde.

La seconde partie du traité III, après le développement sur Salmān, est essentiellement consacrée à la *rağ'a*. S'il est aussi question du Résurrecteur dans la première partie, ce n'est qu'un thème parmi d'autres, notamment celui de l'opposition aux Imāms. Comme il a été exposé dans le commentaire du traité I, la *rağ'a* implique une conception historique et politique, matérielle en somme, de l'eschatologie. Le « Jour dernier » n'a pas lieu dans un au-delà, mais il est le Mahdī lui-même. Comme nous l'avons déjà vu dans le traité I, les versets coraniques ayant trait au Jour du jugement sont ainsi rapportés à l'événement historique du retour de l'Imām-Mahdī.

Un premier passage au début du traité, s'il n'est pas directement lié à la *rağ'a*, illustre la façon dont les expressions coraniques concernant le châtiment sont interprétées en un sens matériel. Dans l'exégèse de la sourate LXXXIX, dont plusieurs versets sont rapportés à 'Alī ibn Abī Ṭālib et à ses ennemis, le « fouet du châtiment » du verset LXXXIX, 13 est ainsi identifié à « l'épée qu'a fait apparaître le Commandeur des croyants et avec laquelle il a tué les gens [de la bataille] du Chameau, annihilé leur puissance et tué leurs tyrans » (p.59). Le châtiment coranique, qui a lieu dans un au-delà au Jour du Jugement, est donc ici considéré comme un événement matériel immédiat : il a lieu dès ce monde-ci. C'est sur ce modèle qu'est conçu le châtiment apporté par le Résurrecteur. Par exemple, la « flamme » du verset LXXVII, 31 est, d'après le Sage, identifiée à l'épée du Résurrecteur (p.72). Il y a une analogie entre 'Alī et le Résurrecteur d'une part, et les ennemis de 'Alī et leurs représentants contemporains du Résurrecteur d'autre part ; comme nous l'avons montré plus haut, en vertu du verset : « Nous donnons à chaque prophète des ennemis parmi les criminels » (XXV, 31), et de la « continuité de l'Ordre », le Résurrecteur, descendant de 'Alī, est confronté à des ennemis qui sont les Abū Bakr, les 'Umar, etc., de son époque. Le Résurrecteur rejoue la lutte entre 'Alī et ses ennemis, à cela près qu'il sera cette fois victorieux.

On relèvera cependant un autre passage du traité qui paraît admettre un châtiment éternel des Adversaires : le verset XX, 127 : « Le châtiment de la Vie dernière est plus terrible et plus durable » est adressé à Abū Bakr et 'Umar, et l'exégèse évoque une « gêne permanente et éternelle » (p.79). Cependant, il pourrait aussi s'agir d'une lointaine réminiscence d'une théorie réincarnationniste puisque cette gêne a lieu « dans l'étroitesse des corps déformés » (p.79). A la fin du traité, il est question de la métamorphose d' Abū Bakr « en une variété de figures et de formes » (p.88), formulation ambiguë immédiatement neutralisée par une interprétation métaphorique de la *musūhiyya*, selon l'orientation générale du *Kitāb al-Kašf* en la matière, comme nous l'avons montré précédemment. Dans plusieurs textes de la tradition des *gulāt*, le châtiment est en effet conçu comme une suite de réincarnations dans des corps

soumis à diverses vicissitudes, ce qui est le sens originel de la *musūhiyya* telle qu'on la trouve notamment dans le *Kitāb al-Haft wa-l-Aẓilla*, où les « dénégateurs » (*kuffār*) sont, par exemple, incarnés dans des corps de bêtes destinées à la consommation et donc soumises à l'égorgement³⁴⁴. Mais la *musūhiyya* n'apparaît pas en ce sens dans le *Kitāb al-Kašf*, celui-ci s'efforçant visiblement d'écarter cette doctrine de la réincarnation, même s'il en reste des traces comme ici.

De même qu'il y a une forme de rationalisation de la *musūhiyya*, la *rağ'a* n'est pas présentée dans le *Kitāb al-Kašf* comme une résurrection, comme la réapparition de l'Imâm selon le principe de la métempsycose ou son retour après une occultation d'une durée miraculeuse. Il s'agit plutôt de la dialectique entre occultation et manifestation de l'Ordre. Lorsqu'un Énonciateur apparaît, en tant que « Preuve diurne », selon l'expression du traité I (p.15), il manifeste l'Ordre. A sa mort s'ouvre une période d'occultation, de *ğayba*, qui s'étend jusqu'au « lever » de l'Énonciateur suivant. C'est en ce sens qu'est interprété le verset XX, 130 : « Célèbre la louange de ton Seigneur avant le lever du soleil et après son coucher » : « avant le lever du soleil et après son coucher » signifie « avant l'apparition de l'Énonciateur et après la disparition du précédent » (p.81-82). Durant cette période, ce sont les « Preuves nocturnes » (p.15) qui sont en charge de l'Ordre. La *rağ'a* est rendue possible par la préparation de la venue de l'Énonciateur-Résurrecteur par les Imâms silencieux, « nocturnes », de la période d'occultation.

L'un des attributs des Énonciateurs est l'épée, symbole du pouvoir temporel et d'une *da'wa* enfin manifestée, et non plus « silencieuse » et cachée. Elle était déjà attribuée au Résurrecteur dans le traité I (p.11), et y était présentée comme l'attribut de la « Preuve diurne », par opposition à la « Preuve nocturne », « Maître du salut et du Pacte » (p.15). En somme, l'épée est l'attribut de l'exotérique, elle appartient en propre aux Énonciateurs, et *a fortiori* à « l'Énonciateur des Énonciateurs » (p.16). Dans le hadîth sur le retour du Mahdî du traité I, l'épée figurait en bonne place, « ensanglantée » du sang de Qurayš, avant d'être posée une fois Abū Bakr et 'Umar crucifiés, c'est-à-dire une fois qu'elle aura rétabli l'ordre – ou « l'Ordre ».

Ce n'est pourtant que dans le traité III que l'on voit apparaître l'expression *al-qā'im bi-l-sayf*, le « Porteur de l'épée ». On la retrouvera dans le traité V (p.103), où il est aussi question de l'épée du *qā'im* (p.135). On peut penser *a priori* qu'il s'agit tout simplement du Résurrecteur, du dernier Énonciateur. Comme le rappelle Heinz Halm, l'expression *ṣāhib al-*

³⁴⁴ KHA, chp.20, p.54.

sayf, le « Maître de l'épée », désignait déjà Ğa'far al-Šādiq selon la secte des *nāwūsiyya*, qui croyait que Ğa'far n'était pas mort et qu'il était le Qā'im-Mahdī³⁴⁵. H. Halm considère que cette figure du « Porteur de l'épée » était « le prototype de celui qui devrait mettre fin à l'impuissance politique de l'Imâm »³⁴⁶. Plusieurs passages du traité III décrivent ainsi la *rağ'a* comme le moment où le Résurrecteur donnera de l'épée (p.72, 75-76, 82). A la fin du traité, il est question de « l'apparition du Résurrecteur avec son épée » (*qiyām al-qā'im bi-l-sayf*) et du « Résurrecteur lorsqu'il apparaîtra avec son épée (*al-qā'im 'inda zuhūrihi bi-l-sayf*) » (p.87). A la page suivante, la promesse coranique du Jour du Jugement est interprétée, dans une exégèse attribuée au Sage, comme une allusion au « Porteur de l'épée » (*al-qā'im bi-l-sayf*).

Mais un autre passage présente le « Porteur de l'épée » comme un prédécesseur du Résurrecteur proprement dit. Il apparaît dans l'exégèse du verset LXXXIX, 21 : « Quand la terre sera battue jusqu'à aplanissement, quand ton Seigneur viendra, et les Anges en rang... », qui serait une allusion à une *préparation* de la venue du Résurrecteur (p.61-62). La terre est la Preuve, selon une équivalence exégétique que l'on retrouve ailleurs dans le *Kitāb al-Kašf* (III p.85 ; V p.101, 155). Le Seigneur est le Résurrecteur, « le Maître de l'époque ». Mais à propos des Anges, le texte donne deux interprétations. Selon la première, ce sont les « Amis » du Résurrecteur, c'est-à-dire probablement les Convocateurs et autres membres de la *da'wa*. Selon la seconde, il s'agit en réalité d'un « Ange unique qui se lèvera, épée en main, avant le Maître de l'époque », comme éclaireur en quelque sorte. L'Imâm-Résurrecteur « envoie devant lui quelqu'un qui porte l'épée (*man yaqūm bi-l-sayf*) et avertit les gens de sa puissance et du fouet du châtiment qu'il infligera. Puis il vient en personne, une fois que la terre a été préparée et arrangée pour lui ». Jusque là, le texte est clair, bien qu'inattendu. D'un côté, on peut comprendre que la venue du Résurrecteur soit préparée en amont, ce qui fut précisément le rôle de la *da'wa* clandestine, et que ce rôle soit dévolu au chef de la secte, chargé d'« avertir » les gens. En revanche, il est plus étonnant de distinguer le Résurrecteur de « celui qui porte l'épée » ; dans la mesure où l'épée est associée au Résurrecteur, ou du moins à l'Énonciateur, comme nous l'avons vu, le fait de l'attribuer à celui qui le précède, c'est-à-dire, en toute logique, un « Imâm silencieux », paraît d'autant plus contradictoire que, dans un autre passage, il est clairement question de « l'Imâm silencieux et caché qui précède l'apparition du Résurrecteur » et qui « indique Celui qui brandit le fil de l'épée » (*al-qā'im bi-*

³⁴⁵ Al-Nawbaḥṭī, *Firaq al-Šī'a*, p.57 ; al-Qummī, *Maqālāt*, p.80. Signalés par Halm H., *Kosmologie...*, p.26.

³⁴⁶ Halm H., *Kosmologie...*, p.26.

hadd al-sayf) (p.77).

La fin du paragraphe est d'ailleurs confuse : « Dieu envoie donc l'Imâm qui porte l'épée (*al-imâm al-qā'im bi-l-sayf*) qui prévient les gens, peuple après peuple, par la langue et par l'épée. « Ce Jour-là, il sera fait surgir la Géhenne » : par Géhenne, il veut parler ici de l'Énonciateur, qui apparaît par l'épée » (p.62). On apprend cette fois que « celui qui porte l'épée » a le statut d'Imâm, et que son rôle est double : il avertit « par la langue et par l'épée ». Mais alors, on ne comprend pas ce qui fait la spécificité du Résurrecteur, « qui apparaît par l'épée », s'il est précédé par un Imâm qui tient le même rôle guerrier et public – car l'épée symbolise aussi l'action ouverte, à visage découvert, pour ainsi dire, par opposition à l'action clandestine.

En réalité, l'incompréhension naît de la cohabitation de deux systèmes distincts, l'un pré-fâtimide, l'autre fâtimide. Selon la doctrine pré-fâtimide, la venue du Résurrecteur est effectivement préparée par un Imâm silencieux et ses adjuvants : Preuves, Convocateurs, croyants. Mais avec l'apparition de 'Abd Allāh al-Mahdī, l'eschatologie est modifiée, et l'apparition du Résurrecteur se fait en deux étapes. Un premier Imâm « porteur de l'épée » apparaît, sans toutefois être le Résurrecteur ; le rôle de l'Imâm à l'épée est alors de faire signe vers le Résurrecteur. Ce « Porteur de l'épée » est probablement 'Abd Allāh al-Mahdī lui-même. En effet, comme le signale H. Halm³⁴⁷, la fameuse lettre de 'Abd Allāh al-Mahdī à la communauté ismaélienne du Yémen expose la doctrine selon laquelle il y aurait « un Imâm revêtu de la royauté, se manifestant selon une autorité apparente et par l'épée » entre deux Énonciateurs³⁴⁸, cet Imâm étant donc 'Abd Allāh al-Mahdī lui-même. Il s'agit donc de la première étape d'un « bricolage » apologétique visant à transmuier les promesses eschatologiques en légitimation d'un pouvoir dynastique.

Conclusion

Le traité III est fortement empreint de données ismaéliennes pré-fâtimides, dont la nature ismaélienne est indubitable (vu l'importance du thème de la *da'wa*), et, à vrai dire, assez éloignée de la tradition *ḡulāt* telle qu'on la trouve dans le traité I. L'essentiel du texte est issu d'exégèses qui avaient cours dans la *da'wa* clandestine, comme l'indiquent les

³⁴⁷ Halm H., *Kosmologie...*, p.36.

³⁴⁸ Hamdani H.F., *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, p.13; Hamdani A. et De Blois F., « A Re-examination of al-Mahdī's Letter », p.178.

nombreuses interprétations ésotériques attribuées au Sage, ainsi que l'exégèse de la sourate LXXXIX, dont nous trouvons quelques éléments dans le *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya* (qui est clairement pré-fâtimide). Les rares éléments qui font écho à la tradition *ḡulāt* sont manifestement réinterprétés en un sens nouveau : il en va ainsi de la *musūḥiyya*, du rôle de Salmān, al-Miqdād et Abū Ḍarr, de la conception de l'orphelin. Il est cependant difficile de dire si cette réinterprétation ismaélienne est déjà pré-fâtimide ou fâtimide. En revanche, parmi les éléments plus clairement fâtimides, nous pouvons inclure la justification subtile de la réforme de la *da'wa*, l'accent mis la *rağ'a* et en particulier sur le rôle du « Porteur de l'épée », même si ce dernier n'apparaît qu'une seule fois. Quant à la forte présence des ennemis de 'Alī, nommés à plusieurs reprises, sous différentes appellations, elle est une des caractéristiques du traité III par rapport aux autres traités, qui insistent moins sur cet aspect. Elle paraît relever d'une remobilisation des données anti-sunnites du chiisme à des fins d'apologie des revendications fâtimides ; l'insistance sur la notion de « retour à la vérité après l'avoir connue » en est un indice fort. Il est évidemment impossible d'établir de façon absolument certaine que ce traité n'a pas été simplement glosé ici et là, à partir d'un noyau plus ancien déjà constitué. Nous pensons cependant avoir montré que l'orientation générale du texte, sa tonalité laissent plutôt imaginer une recomposition complète de données plus anciennes, tournées vers la justification du jeune pouvoir fâtimide.

IV. COMMENTAIRE DU TRAITÉ IV

A l'instar du traité II, le très bref traité IV est une compilation de fragments de hadîths rassemblés autour d'un thème. Il s'agit moins d'un traité à proprement parler que d'une forme d'intermède destiné à séparer les traités III et V. Le traité II était consacré aux thèmes du Trône et du Piédestal, et s'achevait sur une cosmogonie alphabétique. Le traité IV poursuit dans cette veine « alphabétique », puisqu'il cite deux hadîths qui évoquent les vingt-huit lettres de l'alphabet arabe et leur rôle. Le traité peut se diviser en deux parties principales, la première amalgamant plusieurs fragments de hadîths, et la seconde étant constituée d'un hadîth fortement corrompu correspondant à l'intégralité du chapitre 59 du *Kitāb al-Haft wa-l-azilla*.

1. Fragments de hadîths

La première partie se présente comme un hadîth unique précédé d'un *isnād* détaillé, chose remarquable dans le *Kitāb al-Kašf* qui n'en comporte aucun autre qui ressemble un tant soit peu aux *isnād*-s habituels³⁴⁹. En réalité, le recours aux sources duodécimaines permet de constater que le *matn* amalgame plusieurs hadîths : le principal, portant sur la sourate CXII, est à peu près complet, mais il est encadré par des passages fragmentaires qui relèvent d'autres hadîths.

L'*isnād*, qui semble ne concerner que le premier fragment, est en réalité plus problématique qu'il n'y paraît à première vue. Deux des transmetteurs sont nommés de façon incomplète, ce qui empêche leur identification : il s'agit d'« Aḥmad b. Muḥammad » et d'« Abū al-Ḥasan ». De même, nous n'avons pu identifier Ḥamal b. Šabbāḥ. La chaîne de transmission remonte en tout cas à Muḥammad al-Bāqir, par l'intermédiaire de Zurāra b. A'yan, transmetteur bien connu et contemporain de cet Imām. La suite de ce premier fragment est plus obscure : si Mu'āwiya b. Ḥakīm, présenté comme une source alternative de ce hadîth des lettres, est effectivement un transmetteur connu, son rôle exact n'est pas clair, d'autant qu'une seconde chaîne de transmission – incomplète et probablement fautive – est

³⁴⁹ L'*isnād* minimaliste faisant remonter un hadîth à Muḥammad al-Bāqir par l'intermédiaire de Ğābir al-Ĝu'fī (p.8) ou l'étrange *isnād* constitué de rangs de la *da'wa* dans le traité I (p.3) sont évidemment des pseudo-*isnād*-s atypiques.

esquissée, remontant cette fois à Ğa‘far al-Şādiq. Faut-il comprendre, tout simplement, qu’il existait plusieurs chaînes de transmission possibles pour ce hadîth ? Et qu’en est-il de « Muḥammad b. ‘Alī b. al-Ḥusayn » ? S’agit-il de Muḥammad al-Bāqir ? Cela n’éclaircirait pas le texte. De plus, on ne voit pas qui a « usé de réflexion et d’examen », ni ce que cette expression peut signifier dans ce cas précis.

Le paragraphe est manifestement corrompu et incomplet. On constate en tout cas que les deux seuls transmetteurs clairement identifiables, Zurāra b. A‘yan et Mu‘āwiya b. Ḥakīm, auraient soutenu l’imāmat de ‘Abdallah al-Afṭaḥ à la mort de Ğa‘far al-Şādiq. Cela pourrait être un indice de l’origine immédiatement post-ğa‘farite du texte, qui aurait ainsi été transmis depuis ce milieu au milieu proto-ismaélien.

Il existe au moins une attestation d’un hadîth commençant par une phrase similaire : Ibn Bābawayh le rapporte dans son *Kitāb al-Tawḥīd*³⁵⁰. Encore la version d’Ibn Bābawayh est-elle plus restrictive : « La première chose que Dieu – loué et exalté soit-Il – créa pour faire connaître l’écriture à Sa création (*li-yu‘rifā bi-hi al-kitāba li-ḥalqi-hi*), ce fut les lettres de l’alphabet. » Dans la suite du hadîth, chaque lettre de l’alphabet est référée à une qualité divine commençant par la lettre correspondante. La perspective de cette création des lettres n’est donc pas cosmologique ; les lettres ne sont pas des « êtres » créés, comme c’était le cas dans le traité II, ou comme le laisse entendre la version du traité IV. Par ailleurs, l’*isnād* donné par Ibn Bābawayh remonte au huitième imām, ‘Alī al-Riḍā, et celui-ci fait lui-même remonter le hadîth à ‘Alī ibn Abī Ṭālib par l’intermédiaire de ses pères. On n’y trouve aucun élément commun avec l’*isnād* donné dans le traité IV, à la possible exception de la mention d’Aḥmad b. Muḥammad al-Hamadānī, qui pourrait être le « Aḥmad b. Muḥammad » du traité IV. La comparaison avec le texte d’Ibn Bābawayh ne repose donc que sur une seule phrase, puisque ni l’*isnād*, ni l’Imām, ni la suite du texte ne correspondent aux données du traité IV.

La suite du traité IV est plus satisfaisante, puisqu’il s’agit d’un hadîth complet, sans rapport avec le précédent, qui est attesté dans le *Kitāb al-Tawḥīd* d’Ibn Bābawayh, mais aussi dans le *Kāfi* d’al-Kulaynī³⁵¹. Il s’agit d’un texte portant sur le *tawḥīd*. Dans les deux versions duodécimaines, le hadîth est attribué à Ğa‘far al-Şādiq. Chez al-Kulaynī, il est présenté comme un commentaire par l’Imām de la sourate CXII : « J’ai interrogé Abū ‘Abdallah à propos de : « Dis que Dieu est un » (CXII, 1). » L’Imām répond en commençant par : « Dieu

³⁵⁰ *KT*, p.232-234.

³⁵¹ *Uṣūl*, I, *kitāb al-tawḥīd*, *bāb al-nisba*, n°2, p.91 ; *KT*, p.57-58.

est, par rapport (*bi-l-nisba*) à Sa création, un, inébranlable (*ṣamad*), etc. », ce qui ne se trouve ni dans le *Kitāb al-Kaṣf*, ni dans le *Kitāb al-Tawḥīd*. Dans ce dernier, le propos est introduit ainsi : « J'ai interrogé Ğa'far b. Muḥammad au sujet du *tawḥīd*. » Mis à part de légères variantes dans la chaîne de transmission et l'introduction du hadīth, il n'y a quasiment pas de différence entre les deux versions duodécimaines. En revanche, elles diffèrent du *Kitāb al-Kaṣf* en plusieurs endroits, mais cela est manifestement dû à des erreurs dans la transmission manuscrite de ce dernier. On trouvera en annexe un tableau comparant les différentes versions ; dans l'ensemble, les sources duodécimaines permettent de corriger le texte du *Kitāb al-Kaṣf*, et la traduction que je propose tient compte de ces corrections. Cela confirme, si besoin était, qu'une grande part de la difficulté du recueil et de ses étrangetés syntaxiques tient à des erreurs de copie.

Quant au contenu de ce hadīth, il relève du *tawḥīd*, de l'affirmation de la transcendance divine et de son indépendance totale à l'égard des êtres créés. Il est assez semblable, quant à l'esprit et au style, à celui qui ouvrait le traité II. C'est sans doute la raison pour laquelle le dernier fragment de hadīth, qui est en fait une citation du premier hadīth du traité II, a été joint à ce développement sur le *ṣamad*.

On constate donc un jeu de résonances entre les traités II et IV, qui mêlent tous deux des textes sur le *tawḥīd* à des considérations sur les lettres de l'alphabet. On se souvient que le terme même de *ṣamad* apparaît dans le traité II (p.41), ainsi que celui de *ṣamadiyyāt* (p.42), dans un passage étrange intercalé entre les deux parties du premier hadīth. Il semble bien que ce jeu de résonances est tout à fait volontaire, et que les traités II et IV ont manifestement servi, dans l'économie du recueil, à séparer des traités plus importants et de nature différente. On constate également que dans les traités II et IV, une première partie consacrée à des questions touchant au *tawḥīd* est suivie d'une seconde relevant d'une autre tradition, ismaélienne pré-fâtimide dans le traité II, *ḡulāt* (du moins transmise par la tradition *ḡulāt*) dans le traité IV : dans le traité II, cette seconde partie était consacrée à la cosmogonie alphabétique. Dans le traité IV, elle est consacrée au langage, mais est tirée d'un ouvrage emblématique du *ḡuluww*, le *Kitāb al-Haft wa al-aḡilla*.

2. Un hadīth corrompu sur le langage

Comme la première partie, la seconde est introduite par l'expression *ḡaddatanā*, à cela près que l'*isnād* est cette fois nettement plus rudimentaire, puisqu'il est rapporté à « quelques-

uns des compagnons » de Ğa‘far al-Şādiq et à un certain al-Ḥasan sur lequel nous n’avons pas plus d’informations.

Autre différence d’importance : là où la première partie formait un hadīth unique (ou présentant l’apparence d’un tout) à partir de trois fragments, nous avons ici un hadīth dont l’unité ne fait aucun doute, mais tout à fait inintelligible en raison d’une transmission approximative. Ce hadīth constitue par ailleurs l’intégralité du chapitre 59 du *Kitāb al-Ḥaḥḥ*, intitulé : *Bāb fī ma‘rifat al-ḥurūf wa al-faṣl wa al-waṣl wa al-kalām*, « chapitre sur la connaissance des lettres, de la séparation, de la liaison, et de la parole ». En comparant les deux versions, on constate que l’extrême obscurité de la version du *Kaṣf* tient à l’omission de plusieurs membres de phrases ou de phrases entières. Traduire tel quel le texte du *Kitāb al-Kaṣf* n’aurait pas été d’une grande utilité ; il était nécessaire de recourir au texte du *Ḥaḥḥ* pour compléter les lacunes du *Kaṣf*. Cependant, dans plusieurs cas, le *Kitāb al-Kaṣf* rapporte des éléments qui ont disparu du *Ḥaḥḥ*, ce qui laisse penser que ce dernier est lui-même corrompu. Et bien que le *Ḥaḥḥ* soit plus complet, son propos n’est pas d’une parfaite limpidité, notamment à la fin du texte. On ne peut donc se contenter de compléter le *Kitāb al-Kaṣf* par le *Ḥaḥḥ*, il faut plutôt tenter de reconstituer un texte cohérent en puisant à ces deux sources, ce que j’ai tenté de faire autant que possible dans la traduction. Même en procédant ainsi, le texte obtenu n’est pas entièrement satisfaisant.

Dans son article sur le *Ḥaḥḥ wa al-aẓilla*, Heinz Halm considérait que l’ouvrage s’était progressivement constitué autour d’un noyau formé par les chapitres 1 à 59 (il en comprend soixante-sept)³⁵². M. Asatryan a depuis proposé un découpage plus systématique de ce livre, relevant pas moins de onze couches rédactionnelles distinctes³⁵³. Certaines de ces couches ne sont constituées que d’un ou deux chapitres, et c’est le cas du chapitre 59³⁵⁴ qui ne semble pas avoir de liens directs avec les chapitres qui le précèdent et qui le suivent. De fait, à l’exception des protagonistes du dialogue – Ğa‘far al-Şādiq et Mufaḍḍal – il n’y a aucun élément commun avec le reste de l’ouvrage (cet élément même étant absent des chapitres 60 à 64). M. Asatryan a constaté lui aussi que nous avons affaire au même texte que dans le traité IV du *Kitāb al-Kaṣf*. Dans la mesure où « ce chapitre semble inséré, le *Kitāb al-ḥaḥḥ* et le *Kitāb al-kashf* pourraient tous deux l’avoir copié à partir d’un troisième texte »³⁵⁵. Malheureusement, en

³⁵² Halm H., « Das ‘Buch der Schatten’ », II, p.66.

³⁵³ Voir Asatryan M., *Controversies in Formative Shi‘i Islam*, p.17-42.

³⁵⁴ *Ibid.*, p.38-39.

³⁵⁵ *Ibid.*, p.39.

l'absence d'autres éléments de comparaison, on ne peut aller plus loin pour déterminer les sources de ce texte. On peut simplement relever ce fait non négligeable que les deux ouvrages rapportent un texte identique, ce qui, outre les autres rapprochements que l'on peut faire entre eux par ailleurs (comme sur la *musūhiyya*), indique qu'ils puisent à une origine commune.

Quant à son contenu, il s'agit d'une réflexion sur le langage. Le texte, tel que le rapporte le *Haft* ne semble guère plus complet que la version du *Kitāb al-Kašf*. Nous avons vraisemblablement affaire à un extrait d'un texte plus long : en effet, les raisonnements exposés semblent ne pouvoir faire sens qu'au sein d'une démonstration plus générale. En l'état, la visée du texte, le but de son argumentation et l'argumentation elle-même n'apparaissent pas clairement.

Ĝa'far al-Šādiq commence par faire remonter tout nom à un certain nombre de principes, mais les rapports de ces principes les uns aux autres et leurs natures mêmes ne sont pas explicités et l'on ne parvient pas à les hiérarchiser. La visée est-elle ici ascendante ou descendante ? Le nom est-il le résultat final d'une procession ou au contraire le principe premier d'une procession ? S'agit-il même d'une énumération hiérarchique ? On pourrait en effet comprendre ce passage comme l'énumération des principes qui font du nom ce qu'il est : l'essence de tout nom, c'est d'avoir un sens, une forme, un degré ontologique, une dimension qui lui correspondent. Mais le sens exact assigné à ces concepts n'est pas précisé.

La dernière phrase du paragraphe : « Si l'on parlait aux gens par ce qui est séparé, ils ne le comprendraient pas » (p.91), éclairée par la suite du texte, laisse penser que, par la « séparation » et la « liaison », l'auteur entend en fait les lettres séparées et les lettres assemblées de façon à former des mots. Cette phrase signifierait donc que si l'on énonçait des lettres séparées aux gens, ils ne pourraient les comprendre. C'est ce qui ressort en tout cas de l'exemple donné peu après (dont la moitié manque dans le *Kitāb al-Kašf*), dans lequel un homme auquel on énonce successivement les lettres qui forment le nom de Dieu, *Allāh*, ne peut les comprendre que si elles sont assemblées : c'est alors qu'elles sont reliées à une signification, de sorte qu'il y reconnaît effectivement le nom de Dieu. Séparément, ces lettres ne signifient rien ; mises ensemble, elles font sens. C'est là le passage le plus compréhensible du texte. Mais quelle conclusion générale faut-il tirer de ce fait somme toute évident, sinon trivial ? Ce fait doit s'inscrire dans un raisonnement dont il ne forme qu'une partie, raisonnement qui pourrait consister à faire dériver le langage des lettres de l'alphabet.

Dans la phrase : « Ne sais-tu pas que la parole est une copie de l'écriture, que l'écriture n'existe pas sans l'alphabet, que l'alphabet n'est pas possible sans les lettres ? » (p.92), les lettres sont premières et présentées comme les principes élémentaires de l'écriture, celle-ci

(une écriture « céleste ») fondant la condition de possibilité de la parole. Cette conception correspondrait au premier fragment de hadîth du traité IV, où Dieu crée les lettres de l'alphabet, ce qui fait de ces dernières des êtres archétypiques, et non pas simplement des signes conventionnels et arbitrairement choisis. Ce n'est pas le langage qui fait naître l'alphabet écrit, mais un alphabet ontologique, pour ainsi dire, qui est la source de tout langage concret dans lequel les lettres se combinent.

La suite du hadîth tel que le donne le *Kitāb al-Kašf* est incompréhensible sans le recours au *Haft*, car il y manque des éléments clés. Le paragraphe se termine par une question rhétorique de Ğa'far al-Šādiq : « Ne sais-tu pas que la parole vient tout entière de vingt-huit lettres qui sont les lettres de l'alphabet ? » ; il s'agit d'illustrer le fait que la parole n'est pas possible sans les lettres. La question de Mufaḍḍal : « Est-ce là tout ce qu'il y a à connaître ? », et la réponse de Ğa'far al-Šādiq : « Pour ce qui est de l'arabe, oui, mais pour ce qui est d'autres [langues], non. », manquent tout à fait dans le *Kitāb al-Kašf*. Comme il vient d'être question des vingt-huit lettres de l'alphabet arabe, Ğa'far al-Šādiq veut sans doute dire que la connaissance de la question langage ne s'y limite pas, et qu'il y a plusieurs autres langues.

L'explication sur les autres langues diffère dans nos deux ouvrages : à l'époque d'Abraham, c'est le syriaque qui a été établi, selon le *Kitāb al-Kašf*, tandis que pour le *Haft*, cette époque est le moment où les langues « *tabalbalat* », qui peut se comprendre comme : « se diviser », mais qui signifie littéralement : « devenir confuses ». Le terme évoque en tout cas la Babel biblique, par le rapprochement des sonorités, sinon par l'étymologie, et l'on peut considérer que l'auteur a voulu dire qu'avant Abraham, il n'y avait qu'une seule langue, et que le langage humain s'est ensuite subdivisé en « hébreu, syriaque, persan et arabe ». Ce paragraphe est peut-être incomplet. Il est possible qu'il ait comporté initialement une comparaison entre la langue arabe et d'autres langues plus anciennes, exposé dont le *Haft* et le *Kitāb al-Kašf* ont conservé chacun des traces différentes. Mais on ne peut malheureusement le reconstituer, d'autant que les deux versions sont très différentes dans les phrases clés.

Le lien de ce paragraphe avec la suite du texte est si distendu qu'il doit manquer une étape du raisonnement, expliquant les rapports entre les quatre langues citées (hébreu, syriaque, persan et arabe) et les « quatre piliers » du langage, à savoir « le sifflement, le cri, le claquement et le roucoulement ». On apprend simplement que la connaissance parfaite de ces piliers permet la connaissance de tous les langages, animaux ou humains, selon l'idée d'après laquelle celui qui connaît les principes, connaît ce qui en dépend par déduction. L'exemple

donné à ce sujet n'est pas clair : s'agit-il de dire que sans connaissance adéquate des piliers, les tentatives de communication avec les animaux sont vouées à l'échec (puisqu'ils s'enfuient) ? Aucune des deux versions, prise indépendamment, ne formule ainsi cet argument ; c'est en croisant les deux textes et en complétant l'un par l'autre que l'on obtient cette hypothèse.

Le *Haft wa al-ażilla* constitue donc un complément bienvenu pour aborder la version très corrompue du *Kitāb al-Kašf*. Mais cela demeure insuffisant pour obtenir un texte parfaitement clair, la version du *Haft* étant elle-même sujette à caution. En l'absence d'autres sources, il est difficile d'aller plus loin dans l'interprétation.

Conclusion

On peut tout de même tirer une quasi-certitude de ce quatrième traité. Nous avons ainsi évoqué la similarité de sa construction avec celle du traité II, quant à l'origine et au thème des différentes parties. Il est remarquable que l'on ait joint dans ces deux traités des textes issus de deux traditions différentes : une tradition centrée sur le *tawhīd*, et une tradition relevant de spéculations sur le langage et l'alphabet arabe dont les milieux *ġulāt* étaient adeptes. Si cette origine *ġulāt* n'apparaît pas vraiment dans le traité II, la partie sur les lettres de l'alphabet du traité IV se retrouve pour sa part dans un texte emblématique du *ġuluww*. Que ces deux traités similaires quant à leur construction servent à chaque fois d'intermèdes entre les traités principaux du *Kitāb al-Kašf* démontre que la compilation du recueil obéit à une certaine cohérence éditoriale. Les traités n'ont pas été simplement ajoutés les uns à la suite des autres, mais ont été ordonnés et coordonnés.

V. COMMENTAIRE DU TRAITÉ V

Le traité V est le plus long et le plus dense des six traités ; c'est le cœur du recueil. A l'instar des traités I et III, il comporte visiblement plusieurs couches rédactionnelles et doctrinales. Dans le traité I, on pouvait relativement bien distinguer les deux couches, proto-nuṣayrite et sa réinterprétation ismaélienne, probablement pré-fâtimide. Le traité III se présentait quant à lui comme un enchevêtrement indémêlable de données pré-fâtimides et fâtimides – d'autant plus indémêlables que les caractères typiquement fâtimides n'apparaissent pas nettement et que le texte demeure très allusif. Nous retrouvons ici les mêmes problèmes, auxquels s'ajoutent donc la densité du texte, ainsi que sa structure complexe et déconcertante. En effet, si l'on admet à la suite de W. Madelung que le *Kitāb al-Kaṣf* est le produit d'un remaniement fâtimide de données plus anciennes³⁵⁶, il reste à définir l'ampleur et la nature du « remaniement » : s'est-on contenté de gloser certains passages, d'ajouter ici et là un paragraphe, d'en ôter ailleurs, et de « lisser », en somme, un texte préexistant ? Ou y a-t-il eu une recomposition de textes anciens pour former une nouvelle unité, un nouvel ensemble soumis à une idée générale cohérente ? En somme, existait-il déjà, dans l'ismaélisme pré-fâtimide, une « épître sur le pèlerinage », ou a-t-elle été forgée au début de la période fâtimide en rassemblant des exégèses pré-fâtimides pouvant se rapporter à la thématique du pèlerinage ? Le texte paraît fait d'un assemblage de traditions et considérations diverses, cependant ordonnées dans un souci manifeste de cohérence. Cela ne suffit pourtant pas à distinguer de façon systématique les deux niveaux rédactionnels.

D'un point de vue strictement formel, nous pouvons en tout cas relever, comme dans le traité III, l'attribution de plusieurs exégèses au « Sage », ce qui suffit à démontrer que le traité puise dans des sources pré-fâtimides. En ce qui concerne la couche fâtimide, le traité V est le seul du recueil où sont nommés des personnages qui ne sont pas des protagonistes des débuts de l'islam. En effet, le traité évoque le prédécesseur et le successeur de 'Abd Allāh al-Mahdī à la tête de la *da'wa* : respectivement Muḥammad b. Aḥmad (p.99) et al-Qā'im bi-Amr Allāh (p.103). Cela permet de dater l'une des couches du traité du règne d'al-Qā'im, ou de celui d'al-Mahdī, puisque al-Qā'im jouait déjà un rôle important avant de lui succéder. Cette couche est en tout cas antérieure à la réforme de la généalogie officielle des Fâtimides dont

³⁵⁶ Madelung W., « Das Imamāt... », p.52-53.

Muḥammad b. Aḥmad est écarté³⁵⁷.

De nombreux points du traité relèvent de la doctrine fâtimide. Ainsi, plusieurs extraits réfutent nettement l'antinomisme : tout comme la volonté de se tenir à égale distance du *ḡuluww* et du *taqṣīr* (p.120), l'insistance sur la nécessité de maintenir ensemble l'ésotérisme et l'exotérisme représente indubitablement l'ismaélisme modéré et officiel des Fatimides, comme on peut le constater en se référant aux œuvres ultérieures d'al-Kirmānī³⁵⁸ ou al-Mu'ayyad.

Les explications alambiquées autour de la notion de *ḥuḡḡa*, « Preuve », rendent difficile d'identifier le contexte historique de leur rédaction. Elles prennent leurs racines dans la période pré-fâtimide, mais ont été soumises à une réinterprétation déterminée par de nouvelles circonstances : sans doute la réforme de 'Abd Allāh al-Mahdī se déclarant l'Imâm, et non plus son représentant, ou bien la tentative d'établir une succession dynastique à celui par qui aurait dû advenir la Fin des temps.

L'enjeu, semble-t-il, est de se tenir sur une fine ligne de crête et de maintenir l'horizon eschatologique du septième Énonciateur, tout en justifiant la position de l'Imâm fâtimide, dont l'apparition, la sortie hors de l'occultation, ne doit pas être minorée, mais ne doit pas davantage être identifiée à celle du septième Énonciateur. Cette subtile doctrine peut expliquer les flottements et imprécisions du texte, en particulier pour des termes que l'on croyait techniques, comme celui de *ḥuḡḡa*, qui se trouve par moments inséré dans une hiérarchie précise, et qui est défini ailleurs en un sens très général. On distingue cependant une volonté d'atténuer la déception causée par une manifestation de l'Imâm qui ne correspond pas aux attentes eschatologiques de la *da'wa* pré-fâtimide. Ce sont donc les Qarmates qui semblent visés lorsque l'antinomisme est rejeté, ou lorsque l'on explique que l'Imâm du temps n'est pas un Énonciateur apportant une nouvelle Loi (p.100, 103).

C'est selon cette perspective que nous retrouvons les développements sur la continuité de « l'Ordre » de Dieu, que nous avons déjà rencontrés dans les traités I et III, et dont nous avons montré qu'ils permettent de donner à l'imâmât fâtimide une généalogie spirituelle remontant à Adam, plus essentielle que la généalogie biologique. Cette idée prend ici la forme d'exégèses autour de la notion de « Maison », lieu de manifestation divine dont la Ka'ba est le symbole. C'est d'ailleurs peut-être par cette préférence accordée à la généalogie spirituelle

³⁵⁷ *Ibid.*, p.100 ; Hamdani, A. et De Blois, F., « A Re-Examination of al-Mahdi's letter », p.186 ss.

³⁵⁸ Sur le rejet du *ḡuluww* chez al-Kirmānī, voir al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, p.510-511 ; De Smet D., *La Quiétude de l'Intellect*, p.371.

qu'il faut expliquer la forte présence du thème de la paternité spirituelle dans le traité V.

Parmi les éléments qui paraissent devoir être rapportés à un contexte fâtimide, on peut aussi signaler les passages qui font référence à l'organisation de la *da'wa*. Ainsi, les figures maudites d'Iblīs ou de Pharaon sont présentées comme d'anciens dignitaires de la *da'wa* (p.125, 130) ce qui doit s'expliquer par un contexte politique dans lequel la *da'wa* subit défections et trahisons ; cela correspond mieux aux difficiles débuts du califat fâtimide qu'à la période de clandestinité, où les défections étaient sans doute moins importantes et moins probables.

L'exégèse de « l'obscénité, le libertinage et la dispute » dont doivent s'abstenir les « croyants » (p.121-125), c'est-à-dire les missionnaires, apparaît comme une série de consignes aux membres de la *da'wa*. Ces consignes pourraient avoir été adressées à leurs destinataires durant la période de clandestinité pra-fâtimide, mais plusieurs éléments que l'on peut identifier comme fâtimides y sont imbriqués : il en est ainsi de la définition du *taqṣīr* comme étant aussi bien l'adhésion à l'exotérique sans l'ésotérique, ce qui est la définition habituelle, que la recherche de l'ésotérique sans exotérique, ce qui est plus surprenant (p.122). Cette insistance sur la coexistence nécessaire de l'ésotérique et de l'exotérique est à la fois une marque fâtimide et un élément de polémique anti-*gūlāt*, voire anti-qarmate. Ce passage est une bonne illustration de la difficulté de distinguer passages pré-fâtimides et fâtimides : l'ismaélisme pré-fâtimide a développé une exégèse particulière de « l'obscénité, le libertinage et la dispute » (Coran II, 197), comme l'indique l'attribution au « Sage » d'une interprétation de « l'obscénité » (p.121) et du « libertinage » (p.123). Cette exégèse pré-fâtimide constituerait ainsi une étape intermédiaire entre une lecture chiite ancienne identifiant purement et simplement ces trois éléments à Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān, dont nous avons également la trace ici (p.125), et ce que nous trouvons dans le traité V. Mais, précisément, ce que nous trouvons ici relève davantage d'une synthèse fâtimide (certes désordonnée) que du simple recopiage. Si l'on peut approximativement rendre ici à chaque période (chiisme « originel », ismaélisme de Salamiya, ismaélisme fâtimide) ce qui lui appartient, grâce à des indices comme la citation explicite du « Sage », les identifications caractéristiques du commentaire personnalisé, ou la définition « modérée » du *taqṣīr*, il n'en va pas toujours ainsi : les considérations du traité sur les rôles respectifs de l'Imâm et de la Preuve, sont particulièrement ardues à démêler.

Bien qu'il paraisse dans l'ensemble identifiable comme fâtimide, notamment à cause des passages polémiques contre des courants dissidents apparemment antinomistes, le traité

est très imprégné de doctrines antérieures et de ses origines qui ont partie liée au *ḡuluww*. On y trouve en effet quelques éléments du vocabulaire technique de la tradition nuṣayrite ou proto-nuṣayrite, bien qu'ils ne soient pas toujours les mêmes que ceux des traités I et III. Parmi les termes les plus notables, il faut citer en premier lieu, les développements sur le 'Ayn qui s'inscrivent dans les spéculations chiites anciennes sur la triade 'Ayn-Mīm-Sīn, particulièrement à l'honneur dans les milieux *ḡulāt*. Visiblement, l'ismaélisme pré-fâtimide développait ses propres doctrines à ce sujet, puisque l'une des évocations du 'Ayn est attribuée au Sage (p.102). Le *Fā'*, qui correspond ici à Fāṭima et au *ḥuḡḡa*, est plus rare dans la littérature chiite, mais il est attesté dans un ouvrage de tradition *ḡulāt*, le *Kitāb al-Ḥuḡub wa-l-Anwār* de Muḥammad b. Sinān³⁵⁹. Le traité évoque de plus le « voile » (*ḥiḡāb*) à de nombreuses reprises, et désigne par là une personne élue de Dieu et pourvue d'un rôle spirituel particulier (notamment p.98, 99, 103, 105, 106, 107, 110, 112, 115, 136, 138, 154-155), ce qui rappelle les spéculations de nombreux courants liés au *ḡuluww*. Par deux fois, une exégèse évoquant un tel « voile » est attribuée au « Sage » (p.112, 138). Enfin, le terme *ma'nā* apparaît à deux reprises dans un sens proche de celui qu'il revêt dans le nuṣayrisme ; il est question de « celui dont le Sens (*ma'nā*) s'est manifesté » (p.108), ou du fait qu'un « Sens » unique revêt une variété d'attributs et de noms (p.139). Quant aux « noms » eux-mêmes, la lecture qui en est faite, identifiant les Noms divins aux dignitaires de la hiérarchie ésotérique, rappelle également les spéculations des *ḡulāt*, mais aussi les recueils imâmites anciens³⁶⁰.

En résumé, le traité V présente un étrange tableau où les termes techniques impliquant les doctrines les plus « exagératrices » (notamment la métempsycose, qui est le corollaire des spéculations sur le *ma'nā* et la pluralité de noms) côtoient les plus fermes déclarations de la solidarité de l'ésotérique et de l'exotérique.

Le thème général du traité est en apparence celui du pèlerinage. La démonstration se déploie autour de plusieurs versets qui lui sont consacrés, et d'éléments liés à ce thème principal, en particulier la figure d'Abraham, la Ka'ba elle-même, « l'Annonce » du pèlerinage qui correspond à la *da'wa* en faveur de l'Imâm, et surtout, le thème central des Maisons, qui avait été très brièvement évoqué au début du traité III – les « Maisons » étant

³⁵⁹ Voir Asatryan M., *Controversies in Formative Shi'i Islam*, n.113 p.160.

³⁶⁰ Voir par ex. Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.115-116, ou id., *Religion discrète*, p.96, où « les plus Beaux Noms » de Coran VII, 180 sont identifiés aux Imâms (d'après le *Tafsīr* d'al-'Ayyāṣī).

des lieux d'épiphanie de l'Ordre divin.

La structure d'ensemble du traité n'est cependant pas pour faciliter la lecture. En effet, l'exégèse des versets est souvent coupée par des digressions, en rapport plus ou moins direct. Ce procédé apparaissait déjà auparavant : dans le traité I, l'exégèse des versets XIV, 24-30 (p.18-22) était coupée par deux courtes digressions successives (p.20-21). Dans le traité III, l'exégèse des versets XXV, 45-46, dont le mot « ombre » est identifié à l'Imâm (p.69), était longuement interrompue : le texte s'appuyait alors sur le verset LXXVII, 30 évoquant une « ombre à trois branches », et le mot « ombre » justifiait le passage de l'exégèse d'un verset à un autre, par association d'idées pour ainsi dire. Les « trois branches » étaient alors prétexte à un développement important sur Salmân, Abū Ḍarr et al-Miqdād (p.69-73). Immédiatement après, nous trouvons la fin de l'exégèse des versets XXV, 45-46 (p.73-74). Ici, les usages de ce procédé se multiplient.

Le traité se présente comme une réponse à un destinataire anonyme qui a demandé le sens du verset V, 97, qui mentionne la Ka'ba. Cité dès la première page (p.93), ce verset ne réapparaît qu'à la p.99 et plus du tout par la suite. Là, il est cité avec le verset III, 97, qui concerne « la première Maison instituée pour les hommes » et la sécurité de celui qui y pénètre. Le verset III, 97 est alors brièvement commenté en un paragraphe ; il sera à nouveau évoqué plus loin (p.137), mais ne sera interprété intégralement qu'à la toute fin du traité (p.150-154).

La citation du verset IX, 3 qui évoque « l'Annonce du Grand Pèlerinage » introduit ce thème de l'annonce (p.101) qui reviendra à plusieurs reprises, soutenu notamment par l'exégèse du verset XXII, 27. Mais le commentaire du verset IX, 3 est d'abord coupé par un paragraphe sur « soixante-dix formes » (p.102-103) : les formes sont « les meilleurs d'entre les Imâms, les Preuves, les Mains, les Seuils et les Convocateurs » (p.102), de sorte que ce passage doit être rapporté aux spéculations sur le thème des Maisons. Mais c'est seulement après une page consacrée au verset IX, 3 (p.103) que l'on trouvera un long développement sur les Maisons... qui s'achève par une nouvelle citation du verset IX, 3 (p.109). Commence alors l'exégèse du verset XXII, 27, qui évoque aussi l'Annonce du pèlerinage, ainsi que le voyage des pèlerins ; elle sera quant à elle coupée en trois (p.110-111, 114, 115-117), interrompue à deux reprises. La première interruption comprend un passage (p.111-112) qui tranche tout à fait avec le reste du traité, et même avec l'ensemble du *Kitāb al-Kašf*, par un vocabulaire qui rappelle les œuvres arabes médiévales imprégnées de philosophie grecque ou les développements ultérieurs de la pensée ismaélienne en milieu ṭayyibite. Ce court passage est suivi d'une interprétation des lettres qui forment le nom d'Abraham (p.112-114). La seconde

interruption est une courte digression sur la notion d'image (p.114-115). Enfin, nous pouvons citer le verset II, 197, qui est longuement traité (p.117-125) avant d'être repris brièvement dix pages plus loin (p.135-136).

A peu près au milieu du traité, une dizaine de pages paraît sans rapport aucun avec l'objet déclaré du traité (p.125-136) ; il n'y est plus question du pèlerinage, ni même des Maisons. C'est le terme *fusūq* du verset II, 197, le « libertinage » dont doit s'abstenir le pèlerin, qui fournit le prétexte des premières élaborations : Pharaon et son peuple « libertin », *fāsiq* (XLIII, 54), sont assimilés aux ennemis de 'Alī ibn Abī Ṭālib (p.125-127). C'est alors l'occasion d'une exégèse de l'Égypte, symbole de l'Imâm et de la science ésotérique (p.128-129). Après un bref retour sur la figure de Pharaon (p.129-130), s'ouvre l'exégèse du célèbre verset III, 7 qui évoque la « Mère du Livre », le « Livre », ses « versets clairs et ambigus » (p.130-135). Là encore, cette exégèse sera coupée en son milieu par un hadīth de Ğa'far al-Šādiq d'après lequel l'auteur déduit la hiérarchie ésotérique suivante : Énonciateur / Légataire / Imâm / Preuve / Seuil / Convocateur / croyant (p.133-134).

A l'issue de cette dizaine de pages, le texte fait un bref retour aux thèmes de la Maison et des voiles, grâce à une citation de III, 96-97 (p.137), mais ce n'est qu'une nouvelle dizaine de pages plus loin que nous retrouvons enfin le thème du pèlerinage, l'auteur reconnaissant s'être écarté de son sujet (p.148). Entre-temps sont abordés principalement le rôle et le rang des prophètes, les bénéfices que tirent ceux qui les suivent, la nécessité de leur médiation, la nécessité de joindre à leur révélation l'enseignement ésotérique, et, pour finir, une mise en garde contre la trahison de l'*amāna*, le « dépôt ». Le traité se conclut sur une exégèse approfondie des versets III, 96-97 (p.150-154), qui n'avaient été jusque là qu'évoqués deux fois.

Tous ces longs passages qui semblaient à première vue hors-sujet livrent en réalité la véritable thématique du traité, qui est moins une exégèse du pèlerinage en tant que tel qu'un plaidoyer en faveur des représentants de la *da'wa*, donc de Dieu, depuis les Convocateurs jusqu'aux Prophètes énonciateurs, en passant par les Imâms accomplisseurs. L'ensemble du traité porte au fond sur la question de la médiation, dont il est d'ailleurs explicitement question (p.106, 143-144, 149), sur le salut, en somme, que peut espérer l'homme qui s'embarque dans l'Arche de Noé, dans la Ka'ba, dans l'Imâm. Cependant, le thème du pèlerinage lui-même n'est pas anodin, et ce n'est pas un hasard si c'est là que l'on trouve des passages réfutant l'antinomisme : en effet, le pèlerinage est l'un des piliers de l'islam, l'une de ses obligations religieuses, et son traitement dans le contexte ismaélien nous situe dans les

débats sur le sens ésotérique des obligations religieuses, sur la nécessité ou non de continuer à les observer dès lors que l'on en connaît la signification secrète, dès lors que l'on connaît celui dont elles sont les symboles, ou dès lors que le septième Énonciateur s'est manifesté. La tendance *gūlāt* à faire des obligations religieuses des symboles de l'Imâm, ou d'autres personnages saints conçus comme des intercesseurs, ouvre en effet la voie à des conceptions antinomistes. Ainsi, le traité repose sur une ambiguïté dans la mesure où il valorise la connaissance des représentants de Dieu (l'Imâm, la Preuve et les rangs subordonnés), dont il fait le vrai sens du pèlerinage et le cœur de la foi, mais nie à plusieurs reprises qu'on puisse tirer de cela les conséquences antinomistes que des exégèses similaires ont entraînées dans d'autres groupes. D'où, sans doute, l'insistance sur la solidarité de l'ésotérisme et de l'exotérisme.

1. Abraham et les « pères » initiatiques

Il nous faut commencer par aborder un autre thème qui ne nous paraît pas tout à fait sans importance, celui de la paternité spirituelle. La notion de paternité peut sembler anecdotique dans ce traité car elle n'y est pas traitée de front : on ne trouve nulle part de développement explicite sur l'opposition entre paternité spirituelle et paternité biologique, ou de réflexion approfondie sur la paternité spirituelle. Pourtant, l'idée revient assez souvent dans le texte, davantage que dans les traités qui précèdent. De plus, elle apparaît dès le début dans un passage important, ce qui ne peut être anodin dans un traité qui a une véritable structure, même s'il s'agit d'une structure complexe et déconcertante.

Passées les formules introductives et l'exposition du sujet général (le sens de la Ka'ba), le traité s'ouvre sur un dyptique mettant en scène Abraham et son père d'une part, et Muḥammad b. Abī Bakr et son père d'autre part (p.94-95). Muḥammad b. Abī Bakr était, comme son nom l'indique, le fils d'Abū Bakr, et un compagnon fidèle de 'Alī. Certaines traditions le placent même parmi ceux qui assassinèrent le calife 'Uṭmān³⁶¹. Sa généalogie le prédisposait à devenir une figure importante du chiisme, puisqu'elle illustre au plus haut degré la notion de *barā'a*, la « dissociation », le fait de désavouer les ennemis des Imâms. Sans doute l'opposition de Muḥammad b. Abī Bakr à son père a-t-elle été exagérée, mais elle devait présenter l'avantage d'un rapprochement entre 'Alī ibn Abī Ṭālib et le Christ, qui déclarait, selon les Evangiles : « Je suis venu mettre la division entre l'homme et son père »

³⁶¹ Voir Madelung W., *The Succession to Muḥammad*, p.138-139.

(Matthieu 10:35). Cette opposition théorique permettait aussi, comme on le voit ici, un rapprochement avec la figure d'Abraham, qui prêche vainement son père dans le Coran. Devant la Vérité, il n'y a plus de famille qui tienne.

A première vue, on discerne mal la pertinence du propos : quel est le rapport de ces pages qui servent apparemment à corroborer une parole du Sage selon laquelle « les gens de la dissension se sont détournés de la connaissance de la Ka'ba, ils se sont écartés de sa *walāya* et de sa reconnaissance, adorant ce qui n'entend ni ne voit et qui ne leur sert de rien face à Dieu » (p.93), avec le sujet déclaré du traité ? En premier lieu, Abraham est plusieurs fois associé à la Ka'ba dans le Coran : il en aurait notamment posé les fondations avec son fils Ismaël³⁶². En second lieu, la geste d'Abraham pressant son père d'abandonner les idoles est analogue à celle de Muḥammad b. Abī Bakr pressant le sien de ne pas suivre les conseils iniques de 'Umar ; dans les deux cas, il s'agit de détourner le père des idoles pour l'orienter vers la Ka'ba – Ka'ba au sens propre dans le cas d'Abraham, et au sens symbolique dans le cas de Muḥammad b. Abī Bakr, puisque la Ka'ba symbolise 'Alī ibn Abī Ṭālib.

Le texte ne dit pas que les deux protagonistes désavouent leurs pères biologiques respectifs en faveur d'une paternité initiatique, d'autant que si l'on peut imaginer que 'Alī ibn Abī Ṭālib soit le « père » spirituel de Muḥammad b. Abī Bakr³⁶³, il n'est fait aucune allusion à celui qui eût pu être le « père » d'Abraham. Il reste que ce reniement de la paternité biologique ne pouvait manquer de susciter l'intérêt de sectes initiatiques comme l'ismaélisme ; le *ta'wīl* ayant horreur du vide, il devait nécessairement résulter de l'absence d'un père biologique son remplacement par un père d'un autre ordre. Nous avons déjà rencontré la notion de paternité spirituelle dans le traité I du *Kitāb al-Kašf*, lorsque des couples d'Orphelins étaient placés sous l'autorité d'un père, mais elle était isolée et ne donnait lieu à aucun développement. Les passages sur le coït initiatique, dans les traités I et III, n'évoquaient pas directement la paternité initiatique, mais nous avons montré que la symbolique maître initiateur mâle/néophyte femelle pouvait avoir pour corollaire une symbolique père initiatique/fils initié. Les deux symboliques ne s'excluent pas, même si dans le *Kitāb al-Kašf* la seconde était jusqu'à présent moins présente. Or, si nous retrouvons, dans le traité V, un passage sur le coït, plus exactement sur la fornication, qui consiste à dévoiler l'enseignement ésotérique sans autorisation, l'ensemble du traité est parsemé de références

³⁶² Coran II, 127. Abraham est plus exactement associé à la « Maison », que les exégètes identifient comme la Ka'ba.

³⁶³ Nous avons traduit dans notre commentaire du traité II un passage d'Idrīs 'Imād al-Dīn dans lequel il rapporte le propos suivant de 'Alī : « Quant à Muḥammad [b. Abī Bakr], il fut un fils pour moi. » Voir *ZM*, p.131.

explicites à la paternité initiatique.

La symbolique du père ésotérique avait déjà cours dans l'ismaélisme de Salamiya : en effet, le premier passage qui y fait allusion est une interprétation des lettres qui forment le nom d'Abraham introduite par un court dialogue entre le « Sage » et « ses enfants » (*awlādahu*). Ces derniers, qui forment l'auditoire de disciples, déclarent à leur « père » qu'il est « la vie de [leurs] cœurs, la lumière de [leurs] vues » et qu'ils n'ont « de science que ce qu'[il leur] enseigne » (p.112).

Plus loin, dans un passage qui détaille les attributions et qualités de la Preuve, cette dernière est nommée le « Père suprême du croyant » (p.120). La Preuve est évidemment subordonnée à l'Imâm, mais dans la mesure où l'Imâm appelle les gens à recevoir la science ésotérique auprès la Preuve (p.119), il semble que la fonction d'initiateur par excellence soit dévolue à cette dernière. Cela explique que ce soit la Preuve, et non l'Imâm, qui soit le « Père suprême ». Tout ce passage a pour but de légitimer l'autorité de la Preuve, qui est à nouveau appelée « père » à la page suivante : « C'est une obligation pour tout croyant de connaître son père, celui qui a insufflé en lui quelque chose de la spiritualité » (p.121), ce qui confirme le rôle initiatique de la Preuve. C'est en tant qu'elle a en charge l'initiation que la Preuve est père. Ce paragraphe se conclut par une citation du verset XXXIII, 5, que nous avons traduit selon la lecture traditionnelle : « Appelez-les du nom de leurs pères. » Le texte coranique évoque le nom que doivent revêtir les enfants adoptifs. Mais nous aurions aussi pu traduire ainsi : « Convoquez-les à leurs pères », qui correspondrait mieux au sens que notre texte paraît donner à ce verset. Il s'agit d'exhorter les croyants à prendre des « pères » qui leur enseigneront « la science de l'ésotérique et l'exégèse de l'inspiration » (p.121). Cette référence coranique, outre l'intérêt que présente pour la *da'wa* l'usage qui y est fait du verbe *da'ā*, a aussi l'avantage de suggérer que les initiés sont les « enfants adoptifs » de leurs initiateurs. En creux, c'est donc une opposition entre paternité ésotérique et paternité exotérique qui se dessine ici. Cette opposition est d'ailleurs confirmée plus loin, lorsqu'il est précisé que les parents de Joseph sont ses « parents dans l'exotérique, quant à l'ascendance » (p.128) ; là encore, l'idée est implicite, mais il s'agit probablement d'une allusion au paradoxe de Joseph, père initiatique de ses parents biologiques. On retrouvera d'ailleurs ce paradoxe dans le soufisme andalou, lorsque la shayḥa Fāṭima déclare à la mère d'Ibn 'Arabī : « Celui-ci est mon fils, et il est ton père. Traite-le avec une piété filiale ! »³⁶⁴.

Ce thème est à nouveau abordé dans un passage où il est très clairement fait référence à

³⁶⁴ Cité par Corbin H., *L'imagination créatrice*, p.38.

l'organisation concrète de la *da'wa*. Dans la longue exégèse de « l'obscénité », du « libertinage » et de la « dispute » du verset II, 197, le commentaire de la « dispute » est consacré aux consignes visant à régler d'apparentes tensions entre les membres de la *da'wa* et à renforcer leur cohésion. Les initiateurs y sont nommés les pères, et l'on précise qu' « il s'agit du père dans la science » (p.124). Il est ainsi demandé aux croyants de ne pas favoriser leur attachement à leur maître au détriment de l'unité de la *da'wa*, car « tous les pères convoquent à Dieu » et « nul n'est autorisé à médire de quelqu'un que l'Imâm a nommé » (p.124). Dans une épître druze, chaque degré de la hiérarchie ésotérique est présenté comme le mâle du degré inférieur, lui-même symboliquement femelle³⁶⁵ ; de la même façon, il faut sans doute considérer que chaque grade est le père des grades qui lui sont subordonnés. Cependant, dans ce passage, les pères sont sans doute plus spécifiquement les Convocateurs, puisque les recommandations sont adressées aux « croyants » en général, cela expliquerait que la Preuve soit le « Père suprême des croyants », et que le Légataire soit le « Père des pères, c'est-à-dire le Convocateur des convocateurs » (p.151). La notion de père initiatique est relative, tout comme le sexe symbolique des membres de la hiérarchie dans le texte tiré des *Épîtres druzes*.

Dans un court passage du traité VI, nous trouvons une autre attestation de la symbolique du père initiatique : le verset II, 233 où il est question de l'allaitement des enfants en bas âge, ainsi que de la nourriture et des vêtements dont doit les pourvoir le père, est interprété en un sens initiatique. Ici, le « père » désigne « l'Imâm vers lequel on convoque en son temps » (p.165). Cela paraît confirmer que le terme ne doit pas être compris en un sens trop restreint ; il peut convenir à différents niveaux de la hiérarchie. Notons que dans ce passage, « parachever l'allaitement » signifie « parachever le rang de croyant et s'élever par degrés à la connaissance de l'Imâm accomplisseur » (p.165), ce qui rappelle la troisième étape de l'initiation nuşayrite que nous avons exposée plus haut. L'expression d' « allaitement à l'ésotérique » – qui se trouve être le titre d'un ouvrage attribué à Ğa'far b. Manşūr al-Yaman, le *Kitāb al-riḍā' fī al-bāṭin* – apparaît d'ailleurs à la fin du traité V (p.155) à propos de la formation des Convocateurs et de l'autorisation qui leur est donnée ou non de convoquer à leur tour, c'est-à-dire de prêcher et de chercher à recruter de nouveaux membres.

Tous ces éléments sont autant de fragments épars d'un enseignement qui devait développer extensivement cette notion de paternité initiatique, elle-même liée à une doctrine complexe des étapes dans l'initiation des néophytes. L'initiation reposait alors sur une

³⁶⁵ De Smet D., *Épîtres sacrées des Druzes*, p.50-52 ; épître 8, p.187-188.

symbolique familiale, les disciples étant, comme nous l'avons vu, des enfants soumis à l'autorité d'un père ; cette paternité commune fondait la fraternité des initiés. De ce père, ils recevaient la science ésotérique, mais aussi, probablement, des instructions et des informations plus ou moins complètes sur les affaires pratiques (militaires et politiques) de la *da'wa*. La symbolique de la paternité ne paraît pas avoir exclu celle du coït ésotérique, qui apparaît aussi dans le traité V (p.114, 123), mais elle devait ou bien s'y superposer (le *Kitāb al-Kašf* illustre bien le fait que les ismaéliens ne répugnaient pas à faire cohabiter plusieurs exégèses d'un même verset, ou plusieurs symboliques pour une même réalité), ou bien la compléter (la paternité étant la suite logique et naturelle de la fécondation).

A l'appui de sa théorie de la succession des Imâms cachés de Salamiya, théorie selon laquelle 'Abd Allāh al-Mahdī ne serait pas issu de la même lignée que son successeur, Bernard Lewis donne plusieurs exemples de la conception initiatique de la paternité et de la filiation dans des textes ismaéliens, druzes et nuṣayrites³⁶⁶. Si en effet l'on admet qu'il y a une paternité initiatique, il est possible que le 'Abdallah al-Akbar dont les Fâtimides revendiquent l'ascendance ne soit pas le fils biologique de Muḥammad b. Ismā'īl, mais son disciple. Si la théorie de B. Lewis a depuis été écartée, son idée de chercher une application historique et un usage pratique à la notion de paternité initiatique était ingénieuse. Mais la paternité initiatique relève d'une symbolique universelle, et, dans le cas du *Kitāb al-Kašf*, il serait tout à fait réducteur de n'y voir qu'une allusion indirecte à des questions de succession entre 'Abd Allāh al-Mahdī et Muḥammad al-Qā'im. Dans le traité III, nous avons proposé ce rapprochement à propos de l'Orphelin parce qu'il était clairement question d'une succession. Ici, bien que la paternité initiatique soit un thème très présent, elle n'est pas directement liée à une telle question.

De plus, la paternité initiatique s'insère dans une conception plus large de la paternité, et n'est en somme qu'une espèce particulière de la paternité spirituelle. Un autre passage du traité V évoque une telle paternité symbolique. Dans l'exégèse très originale et très ismaélienne du verset III, 7 (p.130-133) : « C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre. On y trouve des versets clairs (*muḥkamāt*), qui sont la Mère du Livre », l'auteur interprète ce verset comme une allusion cachée à la succession des Énonciateurs et des Imâms. La première occurrence de « Livre » paraît identifiée à Muḥammad, le sixième Énonciateur. Les « versets clairs » sont les Imâms accomplisseurs qui font la jonction entre Muḥammad et l'Énonciateur

³⁶⁶ Lewis B., *Origins of Ismā'īlism*, p.44-54.

à venir, et c'est pourquoi ils sont nommés « Mère du Livre » ; ils sont en effet « l'origine de l'Énonciateur suivant », or « la mère d'une chose c'est son origine ». Mais si les Imâms accomplisseurs – dont on notera que le nombre n'est pas spécifié, alors qu'ils étaient huit dans le traité I (p.15-16) – sont la « mère », il faut que l'Énonciateur précédent soit le « père » ; l'Énonciateur suivant apparaît alors comme l'enfant spirituel de son « père » et de ses « mères », ce qui doit être entendu comme le fait qu'il s'inscrit dans la continuité de leur Ordre.

La paternité spirituelle ou symbolique ne paraît pas liée, dans le traité V, à une situation historique particulière. Pourtant, ce traité est le seul du recueil à y revenir aussi souvent, au point que cet aspect nous a paru mériter d'être abordé dans cette étude. Malheureusement, il ne semble pas possible d'expliquer pourquoi ce traité paraît accorder une certaine importance à ce thème, alors même qu'il est absent de tous les autres traités (à l'exception du sixième, comme nous l'avons montré).

2. L'Imâm et la Preuve, le 'Ayn et le Fâ'

a. La Preuve dans le chiisme

Toute pensée religieuse est confrontée à la question de la présence divine dans le monde des hommes. Comment se fait la communication entre ces deux réalités incommensurables ? A moins de renoncer absolument à tout lien entre les deux mondes, ce qui coupe court à la possibilité même d'une démarche religieuse, il faut nécessairement concevoir une entité quelconque qui joue le rôle médiateur et permet de *relier* ce qui sans elle serait irrémédiablement séparé. Reste à définir la nature de la médiation, la manière dont Dieu se rend présent aux hommes. Dans un contexte monothéiste, et particulièrement dans le cas de l'islam et de son monothéisme intransigeant, tout le problème est de parvenir à préserver la transcendance divine, tout en maintenant la possibilité d'une relation entre l'homme et Dieu. Car s'il n'y a que la transcendance, l'humanité est livrée à elle-même et la foi n'est qu'une pure abstraction. Mais d'un autre côté, si l'on conçoit la présence divine sous une forme trop déterminée, alors on porte atteinte à la transcendance divine.

Les débats chiites sur le rôle et la nature de l'Imâm s'inscrivent dans ce questionnement. L'Imâm est la médiation entre Dieu et les hommes. A ce titre, il doit comporter une part d'humanité, puisque le concept même de médiation sert à donner un visage, si l'on ose dire, à

l'absolue transcendance de Dieu. Mais il doit également comporter une part divine, car s'il n'avait strictement rien de commun avec la divinité, il ne pourrait en aucune façon la représenter auprès des hommes. L'Imâm doit donc être divin. Encore faut-il définir cette divinité : que signifie l'être-Dieu de l'Imâm ? En quel sens *est*-il Dieu ? Aura-t-on recours à une théologie de l'incarnation, dans laquelle Dieu prend corps, comme dans le christianisme officiel ? Ou optera-t-on pour une pensée de la théophanie, comme ce fut généralement le cas dans les courants majoritaires de l'islam ? L'imâmologie chiite se trouve ainsi confrontée aux mêmes problèmes que ceux posés par la christologie, à cela près que « ce fut toujours pour incliner à des solutions qui, rejetées par le christianisme officiel, se rapprochent pour autant des conceptions gnostiques »³⁶⁷. L'Imâm est une figure épiphanique, ce qui évite à la fois d'enfermer Dieu dans une transcendance qui ne se communique pas, qui *n'apparaît* pas (l'Imâm étant « lieu d'apparition », *mazhar*), et l'identification à Dieu de celui qui ne peut être qu'un homme, même si son humanité est parfois dotée de caractères surnaturels ou si elle n'est considérée que comme un voile, une « chemise » (*qamīs*) ou une « enveloppe » (*ġilāf*). L'Imâm est divin, mais il n'est pas Dieu.

Comme l'explique admirablement Henry Corbin :

« C'est l'Imâm qui rend possible le *tawhîd* pour l'homme, car, quelque effort que fasse l'homme, c'est vers la Face du *Deus revelatus*³⁶⁸ qu'il se tourne. C'est à la condition d'être conscient qu'il évitera simultanément le double piège du *tashbîh* et du *ta'tîl*, c'est-à-dire de l'anthropomorphisme et de l'agnosticisme. En revanche, s'il rejette l'idée shî'ite de l'Imâm, quoiqu'il fasse et dise, il commettra à son tour la faute d'Iblîs ; il tombera inévitablement soit dans le *tashbîh*, en se trompant sur le sens des Noms et Attributs divins, soit dans le *ta'tîl* qui, dans son vain effort pour sauver la transcendance divine, ne fait que substituer au monothéisme naïf du *tashbîh* un monothéisme abstrait. »³⁶⁹

Les débats sur la possibilité ou non de voir Dieu, et sur la signification de cette « vision », relèvent pleinement du questionnement sur la nature divine et médiatrice de l'Imâm. Il s'agit en somme de savoir dans quelle mesure voir l'Imâm, c'est voir Dieu. Les

³⁶⁷ Corbin H., *Histoire de la philosophie islamique*, p.81. Pour une comparaison de l'imâmologie et de la christologie, voir aussi Amir-Moezzi M.A., « 'Alî et le Coran », p.696-703.

³⁶⁸ Sur l'usage par H. Corbin du couple *Deus absconditus/Deus revelatus*, issu de la théologie protestante, dans un contexte chiite et ismaélien, voir les remarques de De Smet D., « Henry Corbin et les études ismaéliennes », p.111, 114.

³⁶⁹ Corbin H., *En Islam iranien*, I, p.54-55.

corpus duodécimains anciens qui se font l'écho de ces débats fourmillent de formulations ambiguës identifiant la vision de l'Imâm et celle de Dieu. Cette ambiguïté fut largement mise à profit par les courants *ġulāt*, bien que ces formulations soient accompagnées, dans les corpus imâmites, d'atténuations visant à distinguer la vision par le cœur de la vision oculaire³⁷⁰.

Ainsi, en réponse à quelqu'un qui lui demande s'il a vu son Seigneur, 'Alī répond : « Prends garde, je n'adorerais pas un Dieu que je ne verrais pas », et précise : « Prends garde, les yeux ne peuvent Le voir par les regards, mais ce sont les cœurs qui Le voient, par les vérités de la foi »³⁷¹. Ailleurs, un hadīth de Ġa'far al-Šādiq pose le problème de façon particulièrement claire : interrogé sur la possibilité de voir Dieu au Jour de la Résurrection, l'Imâm répondit d'abord que les croyants L'avaient déjà vu avant cela, lorsqu'Il leur avait demandé : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? », et qu'il répondirent : « Oui ! » (en référence au verset VII, 172). Puis l'Imâm se tut, et déclara au bout d'une heure : « Les croyants Le voient déjà en ce monde avant le Jour de la Résurrection ; ne Le vois-tu pas en ce moment même ? » « Puissé-je te servir de rançon, puis-je rapporter ce propos d'après toi ? » « Non, répond l'Imâm, car si tu le fais, un négateur ignorant le sens de ton propos le niera, il prendra cela pour de l'assimilationnisme (*tašbīh*) et sera infidèle (*kafara*). La vision par le cœur est différente de la vision par l'œil. Exalté soit Dieu au-delà de ce que lui attribuent les assimilationnistes et les hérétiques »³⁷².

Ce hadīth est remarquable à plusieurs égards. On y trouve en effet un énoncé équivoque, à savoir que voir l'Imâm c'est voir Dieu, ce qui ouvre la voie à des doctrines anthropomorphistes peu compatibles avec l'islam « orthodoxe ». Mais, moyennant une exégèse de cette affirmation, le sens littéral choquant est converti en une doctrine symbolique : l'Imâm n'est pas physiquement Dieu. Ce n'est donc pas la vision oculaire qui constitue le fait de voir Dieu, mais la vision par le cœur qui est « la vision de l'Imâm de Lumière de qui l'Imâm ontologique est l'archétype et l'imâm historique la manifestation

³⁷⁰ Sur cette question de la vision par le cœur, voir le chapitre que lui consacre Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.112-145. Voir aussi id., « *Al-Durr al-ṭamīn* attribué à Raġab al-Bursī », p.226-229, et pour la période moderne, id., *Religion discrète*, chp.10 : « Visions d'imâmés en mystique duodécimaine moderne et contemporaine », pp.253-276.

³⁷¹ *Uṣūl*, I, *kitāb al-tawḥīd*, *bāb fī ibṭāl al-ru'ya*, n°6, p.97-98 ; *KT*, p.109. Voir aussi Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.123; id., « *Al-Durr al-ṭamīn* attribué à Raġab al-Bursī », p.228. Ce hadīth est aussi cité par Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī, *Kanz al-walad*, p.10, là encore dans un chapitre consacré au *tawḥīd*.

³⁷² *KT*, p.117. Voir aussi Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, n.277 p.141.

sensible »³⁷³. Cependant, malgré cette exégèse, qui sauve, en quelque sorte, l'orthodoxie de la formulation littérale, la *taqiyya* demeure nécessaire, au cas où la lettre serait transmise et reçue sans l'esprit, l'exotérique sans l'ésotérique – ou plus exactement, l'ésotérique sans l'ésotérique de l'ésotérique³⁷⁴, puisqu'on peut supposer que l'énoncé « voir l'Imâm c'est voir Dieu » constitue déjà un enseignement ésotérique. Le danger qu'évoque le hadîth est celui d'une incompréhension entraînant un rejet de l'imâmisme et une accusation d'infidélité. Mais il est un autre danger, qui consiste à accepter le sens littéral de l'énoncé et à admettre la possibilité d'une vision oculaire de Dieu en identifiant ce dernier et l'Imâm. C'est dans cette voie que certains cercles *gūlāt* se sont engagés, au contraire de l'approche duodécimaine.

Le *Kitāb al-Kaṣf* en fournit une illustration à la fin du traité I où un court hadîth isolé, lui aussi attribué à Ğa'far al-Šādiq, dit exactement le contraire de ce qu'on trouve dans les recueils duodécimains : l'Imâm y déclare en effet que le Prophète Muḥammad a vu son Seigneur « deux fois : avec son cœur (*bi-qalbihi*) et avec ses yeux (*bi-baṣarihi*) » (p.39). Cela n'est pas sans rappeler des textes comme ceux du théologien nuṣayrite al-Ṭabarānī qui consacre un chapitre de son *Kitāb al-Ma'ārif* à « la connaissance de Dieu dans l'existence et par la vision oculaire » (*ma'rifat Allāh bi-l-wuḡūd wa-l-mu'āyana*). Il y rapporte plusieurs hadîths où l'Imâm est expressément identifié à Dieu, sans la précaution théorique de la « vision par le cœur » que l'on trouve dans les recueils duodécimains. La référence au « cœur » est même explicitement rejetée dans un hadîth attribué à Ğa'far al-Šādiq : « Celui qui prétend connaître Dieu par la représentation imaginaire des coeurs (*tawahhum al-qulūb*) est un associateur. » Dans un autre hadîth du même Imâm, rapporté par l'intermédiaire de Mufaḍḍal et de Muḥammad b. Sinān : « Celui qui prétend avoir un Dieu inconnaissable n'a pas de Seigneur, et celui qui prétend avoir un Dieu invisible n'a pas de Seigneur », et plus loin : « Celui qui recherche Dieu présent dans Sa création (*Allāh mawḡūd fī ḥalqi-hi*), Celui qui n'a ni opposant ni égal, je suis Lui ». Un autre hadîth lie nettement la nécessité de connaître Dieu par la vision au rejet de l'agnosticisme : « Le Sage ne peut être adoré que dans l'existence apparente (*mawḡūd zāhir*), car celui qui est absent n'est pas vu, et l'on peut alors douter qu'il ne soit quelque chose »³⁷⁵. Il est clair que pour al-Ṭabarānī, la question est moins

³⁷³ Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.143.

³⁷⁴ Sur l'existence de deux niveaux d'ésotérisme dans l'imâmisme, voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.305-306. Voir aussi le hadîth cité d'après le *Baṣā'ir al-daraḡāt* d'al-Šaffār al-Qummī, *ibid.*, n.687 p.312 : « Notre Enseignement [Cause] est la Vérité, la Vérité de la Vérité, l'exotérique, l'ésotérique de l'exotérique et l'ésotérique de l'ésotérique... » (nous soulignons).

³⁷⁵ Al-Ṭabarānī, *Kitāb al-Ma'ārif*, p.54-56.

de maintenir un équilibre entre présence et absence, entre anthropomorphisme et agnosticisme, que d'assurer la présence de Dieu en ce monde (le terme de *wuğūd* employé à plusieurs reprises renvoie à une existence terrestre).

Le hadîth du traité I se rattache ainsi à une tradition de *guluww* qu'il doit avoir en commun avec le nuşayrisme. Cela mérite d'autant plus d'attention que le verset VI, 30 : « Les regards ne L'atteignent pas », apparaît à deux reprises dans le recueil, chaque fois au sein de hadîths qui affirment la transcendance divine, c'est-à-dire le *tawhīd*, et que l'on retrouve dans les recueils duodécimains³⁷⁶. Le *Kitāb al-Kaşf* contient donc des données contradictoires à cet égard ; il oscille entre la doctrine *gulāt* et une doctrine plus modérée analogue à celle des recueils duodécimains.

Il paraissait nécessaire de poser ces prémisses avant d'aborder les significations du terme de *huğğa*, « Preuve » ou « Argument », l'un des titres que le chiisme imâmite ancien donne à l'Imâm, et qui exprime ce rôle médiateur de l'Imâm. En effet, cette notion concentre les problèmes qui viennent d'être exposés puisque la Preuve est Preuve *de Dieu*, ce qui implique qu'elle est un signe de Dieu à destination des hommes, ce par quoi Dieu s'adresse à eux. Mais la Preuve est aussi celui vers lequel se tournent les hommes pour accéder à l'inaccessible, celui qui rend visible l'invisible. La notion de « Preuve » implique celle de médiation. Dans le chapitre *Kitāb al-huğğa* de son *Uşul al-Kāfi*, le traditionniste al-Kulaynī rapporte notamment des hadîths d'après lesquels « la terre ne peut être jamais être vide de Preuve » ; s'il ne restait que deux personnes sur terre, l'une d'elles serait la Preuve. L'Imâm est présenté comme un « Pilier de l'univers ». Dans le chapitre précédent, consacré à l'unicité de Dieu (*tawhīd*), il apparaît que la transcendance absolue de Dieu doit avoir pour corollaire son accessibilité au travers de Ses Noms et Attributs, qui se manifestent dans les Imâms. C'est de là que découle la nécessité ontologique du *huğğa* dans la pensée chiite³⁷⁷. La Preuve est donc toujours un intermédiaire qui rend présente une entité absente, qui la *représente*, et qui la rend connaissable. Selon un hadîth attribué à Husayn, la connaissance de Dieu est « pour les gens de chaque époque, la connaissance de l'imâm auquel ils doivent obéissance »³⁷⁸ ; c'est bien en tant que l'Imâm est la Preuve « de Dieu et de son Envoyé » que sa connaissance est nécessaire.

³⁷⁶ Voir *Kaşf* II p.44 ; IV p.90.

³⁷⁷ Pour une présentation de ces chapitres du *Kāfi*, voir Amir-Moezzi M.A., *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p.201-202. Voir aussi id., *Guide divin*, p.112.

³⁷⁸ Cité par Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.117.

b. La Preuve dans l'ismaélisme et dans le *Kitāb al-Kašf*

Cependant, il faut noter que le terme de *ḥuġġa* a, comme beaucoup d'autres termes désignant l'Imâm, eu des applications variées selon les courants et les sectes. Lorsque nous avons brièvement abordé le *Kitāb al-Ḥamsīn* de Ġābir b. Ḥayyān et sa liste de « dignitaires » de la hiérarchie ésotérique, nous avons constaté qu'il existait dans le chiisme ancien un fonds commun de doctrines mais aussi de concepts auxquels puisent différents courants, chacun adaptant un vocabulaire préexistant à ses besoins. Il en va ainsi des termes de *ḥuġġa*, *bāb*, *naqīb*, *naġīb*, etc. que nous trouvons au début du traité I (p.3), qui, selon les cas, sont synonymes ou désignent des personnages différents. Nous en avons abordé précédemment un exemple en comparant le sens donné à *yatīm* dans le nuṣayrisme et dans le traité III du *Kitāb al-Kašf*. Le terme de *ḥuġġa* tel qu'il apparaît dans le *Kitāb al-Kašf* présente une polysémie similaire, parfois au sein d'un même traité, ou même au sein d'un même passage. S'il est parfois appliqué à l'Imâm ou au Légataire, il désigne aussi par endroits le rang de la hiérarchie immédiatement inférieur à celui de l'Imâm.

Pour donner une idée de la polysémie de ce type de termes au sein même du *Kitāb al-Kašf*, nous pouvons considérer l'exemple du mot « Seuil » (*bāb*) : il est parfois cité comme un degré de la hiérarchie ésotérique immédiatement inférieur à celui de la Preuve, et supérieur à celui des Convocateurs (I p.3 ; III p.87 ; V p.102, 119-120, 128, 133-134 ; VI p.165, 167, 170, 178), ou au minimum comme un degré hiérarchique, même si son rôle et son niveau exacts ne sont pas clairs (I p.3, 7, 9, 10 ; V p.112). Mais il est souvent synonyme de « Preuve », soit qu'il s'applique au Légataire (I p.14 ; III p.67, 86 ; VI p.162), soit qu'il ait un sens très général d'après le principe selon lequel « on ne parvient à ce qui est dans la maison que par son seuil » (p.105) : chaque niveau de la hiérarchie est la Preuve d'un degré supérieur à destination d'un degré inférieur (I p.3 ; V p.109). Il est aussi l'un des noms donnés à la Preuve de l'Imâm (III p.64, 70-72 ; V p. 120, 142 (?)).

M.G.S. Hodgson est donc entièrement justifié à tenter d'unifier la polysémie du terme *ḥuġġa* – comparable à celle du « Seuil », à cela près que son usage a des implications plus décisives dans le *Kitāb al-Kašf* – dans l'ismaélisme, lorsqu'il explique qu'elle désigne « tout personnage de la hiérarchie religieuse par lequel un personnage plus élevé et inaccessible

devient accessible aux inférieurs »³⁷⁹. Cette très large définition permet en effet de rendre compte de la diversité des applications du terme dans les textes ismaéliens. L'auteur du traité III paraît également lui donner une définition de ce type lorsque, à propos des Preuves que sont Salmān, al-Miqdād et Abū Ḍarr, il écrit :

« Ce sont les Preuves du Légataire, le Légataire est la Preuve de l'Envoyé, et l'Envoyé est la Preuve de Dieu. Et toutes ces Preuves sont à destination des adorateurs, en ce monde et dans la Vie Dernière. » (p.70)

Ainsi dans la même phrase apparaît le mot « Preuve » au sens technique qui en fait un représentant de l'Imâm, et au sens général selon lequel la Preuve est ce qui rend présent un absent. En « l'absence » de Dieu, c'est l'Envoyé qui est la Preuve ; en l'absence de l'Envoyé, c'est l'Imâm, et en l'absence de l'Imâm, ce sont ses représentants qui sont les Preuves au sens technique du terme. Comme l'affirme M.G.S. Hodgson, la Preuve est avant tout une sorte d'émanation d'une autorité supérieure ; elle est essentiellement un intermédiaire qui tire son pouvoir et son rang d'un niveau supérieur dont elle fait émaner la connaissance et la guidance aux niveaux inférieurs. A partir de là, plusieurs significations plus précises sont possibles.

W. Madelung relève en relève trois principales dans l'ismaélisme³⁸⁰ : 1) la première est celle que nous avons exposée précédemment, et qui correspond à la conception chiite classique : la terre ne pouvant être dépourvue d'une Preuve de Dieu, cette fonction est, en l'absence d'un Prophète dévolue à l'Imâm. Ici, W. Madelung cite le *Kitāb al-Kašf* : « Il est à chaque époque une Preuve de Dieu : un Prophète, un Envoyé ou un Imâm élu » (p.12). 2) La seconde signification fait du *ḥuḡḡa* un degré de la hiérarchie secrète de la *da'wa* immédiatement inférieur à celui de l'Imâm ; il y a alors plusieurs Preuves, chacune ayant en charge une région – théoriquement douze *ḥuḡaḡ* pour douze provinces (*ḡazīra*)³⁸¹. 3) Enfin, selon le dernier sens, le *ḥuḡḡa* est le successeur désigné de l'Énonciateur ou de l'Imâm avant sa mort. La « Preuve » désigne 'Alī du vivant du Prophète, et à la mort de ce dernier, 'Alī devient un Imâm.

Le *Kitāb al-Kašf* évoque en effet à de nombreuses reprises « les Preuves et les

³⁷⁹ Hodgson M.G.S., « Ḥuḏjdja : dans la terminologie *shī'ite* », *EI2*.

³⁸⁰ Madelung W., « Das Imamāt... », p.61-63.

³⁸¹ Voir en particulier Madelung W., « Das Imamāt... », n.117 p.63. Voir aussi Nawbaḥtī, *Firaq al-Šī'a*, p.63 ; al-Qummī, *Maqālāt*, p.84, où cette division du monde en douze régions dont chacune est confiée à une Preuve est attribuée aux Qarmates. Al-Siḡistānī, *Tuḥfat al-mustaḡībīn*, p.18, confirme que les Preuves sont les représentants de l'Imâm dans les régions.

Convocateurs » ou « *les Preuves, les Seuls et les Convocateurs* » (notamment I p.25, 27 ; V p.119-120, 128, 154 ; VI p.171, 177-178), ou encore « *les Preuves* », sans les situer par rapport à d'autres degrés hiérarchiques (notamment III p.53, 58, 70, 87 ; V p.95, 102, 118, 149 ; VI p.169, 170). Au singulier, la Preuve renvoie soit au Légataire, c'est-à-dire à 'Alī ibn Abī Tālib et à ses homologues dans les cycles antérieurs (I p.14 ; II p.46 ; III p.55, 60, 75 ; V p.125), soit à tout représentant de Dieu, sans détermination précise de son rang dans la hiérarchie (V p.137, ou p.150 où le septième Enonciateur est une Preuve), soit au degré hiérarchique le plus important après l'Imâm. Si l'on entend « Preuve » au sens technique, c'est-à-dire comme le degré qui suit immédiatement celui de l'Imâm, il y a apparemment une distinction à faire suivant que le terme est employé au pluriel ou au singulier. Dans ce dernier cas, nous aurions affaire à celui que le traité V nomme le *Fā'*, c'est-à-dire à une Preuve manifestement supérieure aux « Preuves ».

La première mention de la Preuve concerne Muḥammad b. Abī Bakr, « Preuve d'entre les Preuves du Commandeur des croyants » (p.95), ce qui correspond à l'idée que l'Imâm a plusieurs Preuves. Quelques pages plus loin, une toute autre vision est exposée : la Preuve est assimilée à Eve, l'Arche de Noé, la Ka'ba, Josué, et Marie (p.97), qui, bien que cela ne soit pas explicitement indiqué et que ces éléments ne soient pas présentés dans cet ordre, doivent respectivement être les Preuves d'Adam, de Noé, d'Abraham, de Moïse et de Jésus.

Nous pouvons noter en premier lieu la différence entre certaines des Preuves données ici et ailleurs dans le recueil : dans le traité I, c'était Seth qui était la Preuve d'Adam (p.14), tandis que Sem, Ismaël, Josué et Simon étaient respectivement les « Seuls » et les « Preuves » de Noé, Abraham, Moïse et Jésus. Pourtant, un peu plus haut, Aaron apparaissait comme le Légataire de Moïse (p.12). Constatant cette différence, H. Halm avait proposé un tableau dans lequel il notait pour chaque Enonciateur son ennemi, son Légataire et sa Preuve, à partir des données du traité I³⁸². Mais un tel tableau repose sur l'idée que le traité I présente une doctrine cohérente et unifiée, et que le passage où Aaron est le Légataire de Moïse appartient à la même couche que celui où Josué est sa Preuve. Or si tel était réellement le cas, et s'il fallait distinguer dans le traité I le Légataire et la Preuve de l'Enonciateur, Ismaël ou Simon n'y apparaîtraient pas à la fois comme Preuves *et* comme Légataires (p.12 et 14). La distinction entre Preuve et Légataire n'a donc probablement pas lieu d'être dans le traité I ; en revanche elle fait sens dans le traité V et dans son énumération étrange de Preuves.

³⁸² Halm H., *Kosmologie...*, p.27-28.

Là, il est notamment dit que « la science du bâton auquel Moïse eut recours » lui venait de Josué. Marie, quant à elle, « désigna [Jésus] avant quiconque » (p.97). Faut-il comprendre que la Preuve précède l'Énonciateur et que ce dernier tient une part de son investiture de sa Preuve ? Cet aspect semble présent, mais il n'est pas le principal, car Eve ne précède pas Adam, ni l'Arche Noé. De plus, le texte ajoute ensuite que la réalité dont il est question correspond, à l'époque du « sixième Adam », Muḥammad, à sa fille Fāṭima, celle-ci étant le « voile » de son père (p.97-98) ; de toute évidence, Fāṭima non plus ne précède pas son père. Il s'agit donc principalement d'un rôle de médiateur : « Grâce à la Preuve, tu te lies au 'Ayn sublime, qui est l'Imâm » (p.97).

Le texte laisse cependant apparaître une incohérence. En effet, le « *Fā'* sublime », qui désigne Fāṭima, a pour rôle d'« insuffler de son esprit » dans les hommes pour les « renouveler » (p.98). Comme l'indique la suite du texte, cette vie insufflée est bien sûr une allusion au pouvoir christique de donner la vie, et elle est ici interprétée comme le fait de « projeter la science ésotérique sur la science exotérique » et de « ressusciter les morts d'ignorance ». Mais ces explicitations interviennent alors que le texte parle de 'Alī, et non plus de Fāṭima. Il est probable que cette incohérence soit due à l'interpénétration de deux couches distinctes à cet endroit. On peut suspecter que tout le passage sur la Ka'ba et les réalités analogues aux différentes époques appartient à une couche ancienne, peut-être issue des *ḡulāt* – comme le suggèrent les évocations du « premier Adam » (p.97) et du « sixième Adam » (p.98), voire le procédé consistant à employer la première lettre du nom de Fāṭima, le *Fā'*, pour en faire une sorte d'archétype³⁸³. En revanche, l'idée que « tout corps dépourvu d'esprit est mort, et toute action qui n'est pas accompagnée de science est un corps sans vie » (p.98), repose sur une symbolique ismaélienne attestée³⁸⁴.

Le paragraphe se clôt sur la phrase : « La Preuve à notre époque est notre maître, notre sire, et le maître de tout croyant et de toute croyante » (p.98-99). Il s'agit donc d'attribuer à cette Preuve, visiblement le chef de la *da'wa*, la capacité de « ressusciter les morts d'ignorance » par la science ésotérique dont il est le maître. Ce qui suit appartient cependant à

³⁸³ Comme nous l'avons indiqué plus haut, le *Fā'* est attesté un ouvrage de tradition *ḡulāt*, le *Kitāb al-Ḥuḡub wa-l-Anwār* de Muḥammad b. Sinān ; voir Asatryan M., *Controversies in Formative Shi'i Islam*, n.113 p.160. Il correspond à l'une des cinq prières, tout comme le Voile (Muḥammad), Ḥasan, Ḥusayn et Muḥsin. Sur Muḥsin, l'enfant que portait Fāṭima et qu'elle aurait avorté après avoir été frappée par 'Umar, voir Halm H., *Die islamische Gnosis*, n.689 p.387 ; Asatryan M., « Mokammaṣa », *Elr.*

³⁸⁴ Voir *KRH*, p.205, où il est aussi question de la « mort d'ignorance ». Sans doute l'idée n'est-elle pas une invention ismaélienne, mais sa présence dans le *KRH* montre que cette symbolique a été intégrée à l'ismaélisme pré-fātimide.

une couche plus tardive du texte, comme le pense W. Madelung³⁸⁵. Il s'agit du fameux passage qui concerne le prédécesseur de 'Abd Allāh al-Mahdī

« On trouve une illustration de cela à l'époque de l'Imām Muḥammad b. Aḥmad – sa paix soit sur nous – car il commença par cacher son identité pour préserver son secret des hypocrites. Il se présentait dans le rôle de la Preuve qui guide vers l'Imām ; [ce faisant] il guidait en réalité vers lui-même, et nul ne savait cela hormis un petit nombre parmi l'élite de ses Convocateurs. » (p.99)

On assiste ici à une tentative de mettre une doctrine ancienne au service de la justification de l'imāmat de Salamiya, et par conséquent, au service de la légitimité de 'Abd Allāh al-Mahdī. Comme le dit Madelung, et comme nous l'avons rappelé précédemment, cette glose doit être datée des débuts de la période fātimide, à une époque où Muḥammad b. Aḥmad était encore compté dans la lignée des Imāms cachés de Salamiya : elle correspond en effet aux déclarations de 'Abd Allāh al-Mahdī dans sa lettre à la communauté ismaélienne du Yémen, où il expliquait que son prédécesseur à la tête de la *da'wa* était son oncle et qu'il se nommait Muḥammad b. Aḥmad³⁸⁶. Ce dernier sera ensuite écarté de la liste des Imāms cachés.

Les difficultés qui surgissent ensuite dans la cohérence du texte sont largement dues à de telles tentatives intempestives de détourner des textes plus anciens en faveur de l'imāmat fātimide. L'enjeu est d'employer la doctrine du *Fā'* et du *'Ayn*, deux notions distinctes renvoyant, dans la *da'wa* pré-fātimide, à la dualité de la Preuve et de celui qu'elle représentait, l'Imām caché attendu, pour justifier qu'une Preuve puisse devenir un Imām, c'est-à-dire pour justifier la prétention de 'Abd Allāh al-Mahdī à être l'Imām lui-même, et non pas seulement une Preuve opérant au nom d'un Imām à venir.

La suite paraît encore mêler des considérations de différentes périodes. En effet, après la glose sur Muḥammad b. Aḥmad, le texte revient à la Preuve et à la Ka'ba. D'une part, la Preuve est apparemment identifiée à l'Imām silencieux : il semble acquis qu'elle n'est pas un degré distinct de celui de l'Imām. L'Imām silencieux est présenté comme le « Maître de l'ésotérique » qui prépare la venue de l'Enonciateur, et il est nommé le « voile » et la

³⁸⁵ Madelung W., « Das Imamāt... », p.55.

³⁸⁶ Hamdani H.F., *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, p.10-11 du texte arabe ; Hamdani A. et De Blois F., « A Re-examination of al-Mahdī's Letter », p.176 ; Madelung W., « Das Imamāt... », p.55-56.

« Preuve » (p.99) : « Quiconque se lie à l'Imâm, Maître de l'ésotérique, est, à l'apparition de l'Énonciateur, assuré contre son épée et sa vengeance » (p.99). L'Imâm silencieux est ainsi tourné vers l'Énonciateur à venir, mais il mène aussi « vers la Loi de l'Énonciateur qui l'a précédé » (p.100). C'est à cela que renverrait le concept de *Fā'* (p.100), qui, lui aussi, était présenté plus haut comme un « voile ».

Mais d'autre part, le texte explique que Dieu « a fait de la Preuve un Imâm appliquant la Loi et indiquant l'Énonciateur », puis que « l'Énonciateur est un Imâm silencieux avant de devenir un Imâm énonciateur » (p.99). Comment comprendre que l'Imâm qui applique la *šarī'a* « indique l'Énonciateur » ? Veut-on dire que la Preuve, identifiée à l'Imâm silencieux, a pour rôle de représenter la Loi de l'Énonciateur précédent ? L'autre question qui se pose à la lecture de ces deux lignes tient à leur apparente contradiction : si l'Imâm indique l'Énonciateur, c'est qu'ils doivent être deux personnages distincts. Or, « l'Énonciateur est un Imâm silencieux avant de devenir un Imâm énonciateur ». Donc l'Imâm silencieux et l'Énonciateur sont la même personne. Faut-il comprendre que le terme d'Imâm s'applique en fait à deux personnes différentes ? Nous aurions ainsi d'une part, « l'Imâm appliquant la Loi et indiquant l'Énonciateur », et d'autre part, « l'Imâm silencieux » appelé à devenir l'Énonciateur. C'est l'explication la plus logique, mais le texte n'exprime pas nettement cette idée. Il paraît en tout cas vouloir justifier deux changements de rang successifs : de la Preuve à l'Imâm, de l'Imâm à l'Énonciateur.

Quel rôle le *Fā'* joue-t-il ici ? Il est identifié à l'Imâm silencieux, qui « n'énonce pas de Loi » (p.100). En référence à la conjonction grammaticale *fa*, « alors », dans la phrase : « Dieu me commande, *alors* je m'exécute », le *Fā'* est présenté comme le dignitaire qui obéit à l'ordre divin, en même temps que celui auquel l'obéissance est due.

Suit un passage consacré à la « création nouvelle », notion aux résonances éminemment eschatologiques, mais qui est ici définie dans la continuité des développements qui précédaient sur la résurrection des « morts d'ignorance » par la « science de l'ésotérique ». La figure d'Abū Ḍarr réapparaît (p.101) et, comme dans le traité III, est présentée comme une Preuve qui « ensemence » (*dara'a*) le monde, d'après le même jeu de mot sur son nom que l'on trouvait dans le traité III (p.70). L'optique semble ici être la même que dans le passage du traité III où Salmān, al-Miqdād et Abū Ḍarr étaient présentés comme des Preuves ; il s'agit de faire bénéficier de leur prestige celui qui, à l'époque de la rédaction du texte, se présentait comme une Preuve. Ici, il n'est plus question ni de l'Imâm, ni de l'Énonciateur. Ce paragraphe est intercalé, selon le procédé d'interruption des exposés que nous avons déjà

abordé. Il est probable qu'il faille le dater de la période pré-fâtimide, à l'époque donc, où la direction concrète de la *da'wa* était dévolue à la Preuve. Mais là encore, la probable origine pré-fâtimide de ce passage n'empêche pas sa réutilisation dans un contexte fâtimide.

« L'Annonce (*adān*) du Grand Pèlerinage » est ainsi ensuite interprétée comme celle de l'Énonciateur (p.101-102), ce qu'il faut comprendre comme une allusion au rôle d'annonciateur, de « muezzin » joué par l'Imâm et « la Convocation » dans la perspective de la venue de l'Énonciateur, comme cela sera plus amplement exposé quelques pages plus loin. Le verset « Lance (*adḍin*) parmi les hommes l'appel au pèlerinage » signifie : « Etablis l'Imâm parmi les hommes, afin qu'il convoque à l'Énonciateur » (p.110-111). Tout le passage traite ainsi du rôle de la *da'wa* préparant l'apparition de l'Énonciateur.

Mais le Grand Pèlerinage est aussi identifié au « 'Ayn sublime » : « Le 'Ayn est le but sublime, le But de tous les buts. Il est une indication du Créateur – exalté et glorifié soit-Il – qui a créé, fait et instauré toute chose par Son ordre, et à l'ordre duquel revient toute chose » (p.102). Si le 'Ayn était identifié à l'Imâm quelques pages auparavant (p.97), il semble qu'ici, il désigne moins une personne qu'un principe. Ce principe est d'ailleurs celui qui se « montre à Ses Amis dans soixante-dix formes » (p.102), qui correspondent aux différents Envoyés, Imâms et dignitaires de l'Ordre de Dieu, c'est-à-dire aux Maisons, thème longuement abordé ensuite (p.104-110). Derrière cette signification du 'Ayn se profile l'idée d'une apparition sous une multiplicité de formes d'un « Sens » (*ma'nā*) unique, comme cela sera explicitement affirmé plus loin dans le traité : « Si les attributs et les noms varient, le Sens sur lequel ils reposent est unique » (p.139). Et ailleurs, dans un passage que nous avons déjà signalé : « Chaque *qā'im* est, à son époque, le Nom par lequel on invoque Dieu à cette époque » (p.109), les Noms de Dieu étant « les Imâms guidés et les Envoyés qu'Il a choisis ». Le *Kitāb al-Kašf* semble ici tributaire d'une conception du 'Ayn comparable à celle que l'on trouve dans le nuṣayrisme, du moins dans la mesure où le 'Ayn est un *ma'nā* qui se manifeste sous plusieurs formes.

Il peut sembler que nous nous écartons ici de ce qui concerne les rapports de la Preuve, de l'Imâm et de l'Énonciateur dans la perspective d'identifier les rôles respectifs de l'Imâm pré-fâtimide, de 'Abd Allāh al-Mahdī et d'al-Qā'im. En réalité, ce sont les données ayant trait aux débuts de l'histoire de la dynastie fâtimide qui détournent le texte de ses préoccupations et significations originelles. L'éditeur du traité a ainsi greffé sur la théorie du 'Ayn et du *Fā'* des considérations visant à légitimer le califat fâtimide. Initialement, le *Fā'* devait donc bien être une Preuve, un « voile » – au sens indiqué plus haut, qui l'assimile à l'Arche de Noé, à

Josué, à Marie et Fāṭima – faisant signe vers le ‘Ayn, c’est-à-dire vers le Résurrecteur et septième Enonciateur, comme l’indique ce passage :

« L’époque [du septième Enonciateur] est le Sceau des époques, et il est le plus sublime des agents [de Dieu] et le plus puissant : le ‘Ayn sublime. Il est question du ‘Ayn ici car il est la Fin de toute fin. Il désigne le Créateur, le Tout-Puissant que n’atteint nul attribut issu de la Création, etc. » (p.103).

Bien que le ‘Ayn apparaisse dans tous les représentants de Dieu, il apparaît au plus haut degré dans le dernier Enonciateur, point final de la succession des « formes » du ‘Ayn. La dualité du *Fā’* et du ‘Ayn telle qu’elle était développée dans l’ismaélisme pré-fâtimide devait ainsi puiser dans les concepts qui, dans le nuṣayrisme, donneront lieu à la tripartition *ḥiğāb/ism/ma’nā*, Voile/Nom/Sens, à cela près que l’ismaélisme pré-fâtimide semble avoir fondu le *ḥiğāb* et l’*ism* en un concept unique, celui du *Fā’*. Après l’avènement des Fâtimides, le ‘Ayn et le *Fā’* ont apparemment été respectivement identifiés à l’Imâm et à la Preuve.

Reste à déterminer l’identité des personnes historiques auxquelles ont été appliqués ces termes. Dans un premier temps, ce sont les commentaires du verset IX, 3, sur l’Annonce du Grand Pèlerinage, qui fournissent des indications à cet égard. Dans la mesure où le Grand Pèlerinage était précédemment identifié au ‘Ayn (p.102), on peut envisager que l’Annonce corresponde au *Fā’*. Après l’intermède sur les soixante-dix formes, le texte revient au verset IX, 3 :

« L’Annonce est une indication de celui qui fait connaître aux gens leur terme et leur direction et qui est l’Imâm reconnu à son époque : il s’agit de notre maître et seigneur Muḥammad le Porteur de l’épée (*al-qā’im bi-l-sayf*) – la paix soit sur lui – qui est l’Énonciateur, pour son époque et son temps, de la Convocation exotérique de la vérité ; il est le Porteur de l’épée (*al-qā’im bi-sayf*) de la Convocation. Cet attribut correspond à l’Imâm al-Qā’im bi-amr Allāh Muḥammad Abī al-Qāsim – que les prières de Dieu soient sur lui. » (p.103)

Selon W. Madelung³⁸⁷, suivi en cela par H. Halm³⁸⁸, ce passage aurait initialement été

³⁸⁷ Madelung W., « Das Imamāt... », p.56-57.

³⁸⁸ Halm H., *Kosmologie...*, p.26, 37.

rédigé en référence à Muḥammad b. Aḥmad (ici : « Muḥammad le Porteur de l'épée »), qui avait espéré se déclarer comme Imâm mais ne put mener son projet à terme ; c'est donc son neveu, 'Abd Allāh al-Mahdī, qui s'en chargea. La partie qui évoque al-Qā'im bi-amr Allāh serait une glose fâtimide plus tardive, cherchant à actualiser l'identification de « l'Énonciateur de la Convocation exotérique de la vérité ». On note que le terme d' « Énonciateur » semble avoir ici un sens moins strict que celui qu'il a habituellement dans la prophétologie ismaélienne ; de même que l'expression *qā'im bi-l-sayf*, il semble dépouillé de son sens eschatologique. L'Énonciateur n'est plus celui qui apporte une nouvelle *ṣarī'a*, mais simplement l'Imâm qui apparaît ouvertement comme tel, et n'est donc plus un « silencieux ». Il est celui qui prend en charge, non plus uniquement la diffusion de la connaissance ésotérique aux initiés, mais aussi « la Convocation exotérique ». Ce sens moins strict de *nāṭiq* pourrait correspondre aussi au passage abordé plus haut selon lequel « l'Énonciateur est un Imâm silencieux avant de devenir un Imâm énonciateur » (p.99).

Mais c'est seulement une quinzaine de pages plus loin qu'un long passage livre les éléments qui permettent de mieux comprendre l'usage concret du 'Ayn et du Fā'. Il s'agit alors de l'exégèse du début du verset II, 197 : « Le pèlerinage a lieu en des mois déterminés » (à partir de la p.117). Dans un premier temps, les « mois déterminés » sont identifiés aux Preuves, tandis que le pèlerinage est « l'Imâm de l'époque » (p.118). L'usage du terme de Preuve, au pluriel, correspond à la conception selon laquelle les Preuves sont les représentants de l'Imâm dans les provinces. Mais à la page suivante, les « mois déterminés (...) » correspondent aux douze signes du zodiaque ; ce sont les douze Gouverneurs (*naqīb*) » (p.119), tandis que le terme de *ḥuḡḡa* est employé en un tout autre sens puisqu'il est question de « la Suprême Preuve qui succède à l'Imâm de son époque dans la station de l'imâmat. C'est elle que l'on désigne par l'expression « Fā' sublime », abordée précédemment » (p.119). Il est probable qu'il y a ici deux couches, correspondant aux deux définitions des « mois déterminés », et donc aux deux définitions de *ḥuḡḡa*.

La seconde couche, selon laquelle le *ḥuḡḡa* est le successeur de l'Imâm, avait été relevée par W. Madelung qui faisait notamment référence à ce passage du *Kitāb al-Kašf*³⁸⁹. Il renvoyait à deux autres passages du *Kitāb al-Kašf*, tirés du traité III :

³⁸⁹ Madelung W., « Das Imamat... », p.62.

‘Alī ibn Abī Ṭālib – la paix soit sur lui – est la Preuve de Muḥammad – que Dieu prie sur lui et le salue – et, *après* [la mort de ce dernier], un Imâm pour sa communauté. ‘Alī détient l’ésotérique de la religion de Muḥammad, et chaque Preuve détient ainsi l’ésotérique de la science de l’Imâm de son temps. » (p.55)

« La Preuve est le Maître de l’ésotérique. Ils n’ont donc pas exhorté à la nourriture [venue] de la Preuve, qui est l’exégèse. Muḥammad – que Dieu prie sur lui – avait pourtant désigné ‘Alī, qui était sa Preuve à *son époque* ; or, la Preuve de l’Imâm est le Maître de l’exégèse à son époque. » (p.60)

Pour soutenir l’idée que le *ḥuġġa* est le nom porté par l’Imâm désigné pour la succession avant la mort de son prédécesseur, le premier passage est plus convaincant que le second. Et tous deux demeurent trop allusifs pour fonder positivement cette définition de la Preuve. En réalité, le passage le plus convaincant que signale W. Madelung à cet égard, hormis celui du traité V (p.119), est tiré du *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya* :

« La Preuve devient un Imâm après son Imâm, et avant l’Imâm qui lui succède. L’Imâm qui lui succède est sa Preuve avant de devenir Imâm à son tour. »³⁹⁰

Dans la mesure où il est généralement admis que cet ouvrage est d’époque pré-fâtimide, on peut considérer que les passages du *Kitāb al-Kaṣf* qui vont dans le même sens le sont également. Dans le même passage (p.119), la phrase selon laquelle la Preuve est celui à qui « invite le Livre », le Livre étant l’Imâm, implique clairement, elle aussi, que la Preuve est l’héritier officiel de l’imâmât. La suite du texte charge la Preuve de l’organisation et du commandement de la *da‘wa* : « C’est lui qui ordonne les Seuils et les Convocateurs. Il rassemble les dignités : c’est à lui que se réfèrent celles qui lui sont inférieures » (p.120). Il est aussi l’intermédiaire nécessaire entre les niveaux inférieurs et l’Imâm : « On ne parvient à la dignité de l’Imâm qu’en passant par celle de la Preuve » (p.120).

L’importance accordée à la Preuve dans ces lignes est compatible avec la conception pré-fâtimide de la *da‘wa* dont la Preuve était l’autorité suprême. Pourtant, on peut soupçonner qu’elles s’appliquent en réalité à al-Qā’im bi-Amr Allāh. En effet, nous avons cité dans le commentaire du traité III le passage selon lequel « l’Imâm guide vers l’Imâm qui lui (...)

³⁹⁰ KRH, p.201.

C'est en cela que les Imâms guident vers la Voie de rectitude : chacun d'entre eux guide vers un Imâm qu'il établit » (p.119). Cette insistance sur la succession des Imâms, plutôt que sur la représentation de l'Imâm par la Preuve, s'accorde mieux avec la situation de l'imâmât fâtimide sous le règne de 'Abd Allâh al-Mahdî, après que ce dernier a officiellement investi le futur al-Qā'im bi-amr Allâh comme son successeur et qu'il lui a confié les plus hautes responsabilités de l'État. Cela expliquerait aussi pourquoi l'on passe des douze Preuves aux douze Gouverneurs, le titre de Preuve étant alors principalement, sinon exclusivement, employé pour désigner le nouvel homme fort de l'État fâtimide.

L'investiture d'al-Qā'im aurait eu lieu durant l'année 912 à la faveur d'une révolte qu'il fut chargé de réprimer ; nous y reviendrons. L'investiture d'un successeur n'alla pas sans susciter des réserves ; il était en effet difficile de faire admettre que le Mahdî, figure eschatologique, puisse poser les fondations d'un pouvoir dynastique³⁹¹. On a donc dû ressortir à cette occasion les vieux textes pré-fâtimides valorisant la notion d'une Preuve représentant un Imâm caché dont le règne était à venir, et les mettre au profit d'une autre Preuve, en tirant parti de l'homonymie de deux réalités pourtant très différentes. Comme nous le verrons plus loin, d'autres éléments du traité semblent indiquer que la reprise fâtimide du texte date bien de ce moment clé du califat fâtimide.

3. Rejet de l'antinomisme

L'application ismaélienne de l'idée que « la religion consiste en la connaissance des personnes » (*ma'rifa al-riġāl*)³⁹² consiste donc à étendre cette question de « personnes » à l'ensemble des dignitaires de sa hiérarchie ésotérique. Alors que le commentaire personnalisé classique identifie des éléments coraniques à 'Alī ibn Abī Ṭālib et à d'autres personnages des débuts de l'islam, amis ou ennemis de 'Alī, on constate en plusieurs endroits du *Kitāb al-Kašf* que ces éléments sont compris comme des références à l'Imâm en général – et non pas seulement à 'Alī – ainsi qu'aux Preuves, aux Convocateurs, etc. L'ismaélisme du *Kitāb al-Kašf* est tributaire de la tradition chiite au sens le plus large, mais aussi de la tradition des *ġulāt*. Or, cette « connaissance des personnes » comme centre de la religion, très présente dans les cercles *ġulāt*, y était étroitement liée à des interprétations allégoriques des

³⁹¹ Voir Halm H., *The Empire of the Mahdi*, p.173.

³⁹² Hadīth attribué à Ġa'far al-Šādiq dans le *Bašā'ir al-daraġāt* d'al-Šaffār al-Qummī ; cité par Amir-Moezzi M.A., *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p.113.

prescriptions religieuses, et donc à la question de l'antinomisme.

C'est en effet le problème philosophique que pose la lecture ésotérique du Coran et des obligations religieuses : qu'il y ait eu ou non des sectes réellement antinomistes, pour lesquelles la connaissance, la gnose, pouvaient se substituer aux œuvres, il reste que toute pensée ésotériste ouvre théoriquement la voie à un rejet de l'exotérique. Si en effet la connaissance est supérieure aux œuvres, la pente naturelle mène à considérer que l'accès à la connaissance peut éventuellement nécessiter l'accomplissement des œuvres, mais qu'une fois la connaissance obtenue, elles deviennent superflues. Si l'on veut préserver la validité des œuvres même une fois leur intériorité acquise, il faut alors élaborer une doctrine spécifique en ce sens. L'approche ésotériste pose nécessairement la question de la caducité de l'exotérisme. Dans le chiisme, l'ésotérisme fut très tôt une question de personnes.

Selon les comptes-rendus hérésiologiques, nous l'avons dit, la secte des *ḥaṭṭābiyya* professait un enseignement licencieux, substituant à l'observance des prescriptions religieuses la connaissance des « personnes » qu'elles sont censées symboliser. On pourrait arguer que les données hérésiologiques sont à prendre avec prudence, mais en l'occurrence, elles sont au moins partiellement confirmées par plusieurs textes *ḡulāt*. Il est probable que les hérésiologues ont exagéré l'antinomisme de certaines sectes, en la déduisant systématiquement de leur interprétation allégorique des œuvres. En effet, il ne suffit pas de considérer que la prière obligatoire symbolise la connaissance de l'Imâm pour abandonner la pratique de la prière, ou pour considérer qu'une fois l'Imâm connu, on pouvait accomplir librement des actes « immoraux », comme le prétendent les hérésiologues. Il est vrai que le *Kitāb al-Ḥaṭṭ wa al-aẓilla*, par exemple, affirme bien que « celui qui connaît cet ésotérique est dispensé de l'accomplissement de l'exotérique (*saqaṭa 'anhu 'amal al-zāhir*) »³⁹³. Mais on ignore jusqu'où cette dispense pouvait aller, et dans quelle mesure elle allait nécessairement de pair avec l'interprétation allégorique.

En tous les cas, il est clair que les sources *ḡulāt* fourmillent de ce type d'interprétations ésotériques des prescriptions religieuses de l'islam que sont la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage. Le *Kitāb al-Ḥaṭṭ wa al-aẓilla* affirme ainsi que : « La prière c'est le Commandeur des croyants, et l'aumône, c'est le fait de le connaître »³⁹⁴, ce que l'on retrouve d'ailleurs dans le traité I du *Kitāb al-Kāṣf* ; la prière y correspond à l'Imâm, et l'aumône est interprétée comme la reconnaissance de l'Imâm, puisque faire parvenir la *zakāt* à l'Imâm légitime revient

³⁹³ KHA, chp.13, p.45.

³⁹⁴ KHA, chp.12, p.44.

à le reconnaître pour tel³⁹⁵. Selon d'autres textes *ḡulāt*, les cinq prières quotidiennes correspondent à Muḥammad, Fāṭir (= Fāṭima), Ḥasan, Ḥusayn, Muḥsin³⁹⁶. Nous avons aussi rappelé précédemment qu'al-Ṭabarānī identifiait chaque jour du mois de Ramadan à une personne (*ṣaḥṣ*) dans son *Kitāb al-ma'ārif*³⁹⁷. La littérature nuṣayrite, héritière des *ḡulāt*, présente de nombreux exemples de ce type d'exégèses³⁹⁸.

Le pèlerinage ne fait pas exception Si la question n'est jamais abordée ouvertement, il est néanmoins possible d'avancer que le traitement de ce thème dans le traité V, centré sur l'Imâm et les Maisons, ouvre la possibilité d'une interprétation exclusivement « personnalisée » du pèlerinage à la Mecque. Ce n'est donc probablement pas par hasard si le devoir de maintenir ensemble ésotérisme et exotérisme est précisément abordé dans ce traité. Là encore, la littérature *ḡulāt* nous fournit de nombreux exemples d'une interprétation strictement ésotérique du pèlerinage : dans le chapitre que lui consacre al-Ṭabarānī dans son *Kitāb al-ma'ārif*, les diverses étapes et éléments du pèlerinage sont identifiés à plusieurs personnages³⁹⁹. On trouvait déjà ce procédé dans un fragment d'un certain *Kitāb al-Aṣḥāṣ* cité par Ḥasan al-Ḥarrānī, auteur nuṣayrite du XI^e siècle⁴⁰⁰. D'autres textes nuṣayrites vont jusqu'à sauter le pas, opposant nettement l'interprétation ésotérique à la pratique exotérique ; il ne s'agit plus de dire que le pèlerinage comporte un sens ésotérique et fait en réalité référence à des personnes, mais de condamner la pratique même du pèlerinage à la Mecque comme idolâtre⁴⁰¹.

³⁹⁵ Sur la prière, voir *Kaṣf* I p.21 : « La prière, ce sont Ḥusayn et les Imâms de sa descendance. » ; *Kaṣf* I p.28 : « La prière est l'obéissance au Commandeur des croyants et aux Imâms élus par Dieu parmi ses fils. » Sur l'aumône (*zakāt*), voir *Kaṣf* I p.29, où l'expression « ceux qui n'acquittent pas l'aumône » du verset XLI, 6 concerne quiconque « fait parvenir l'aumône à celui qui, possédé par son démon, se prétend un imâm de Dieu ».

³⁹⁶ Cités par Asatryan M., *Controversies in Formative Shi'i Islam*, p.95, 161.

³⁹⁷ Al-Ṭabarānī, *Kitāb al-ma'ārif*, p.67-69.

³⁹⁸ Voir Friedman Y., *The Nuṣayrīs- 'Alawīs*, p.130-152.

³⁹⁹ Al-Ṭabarānī, *Kitāb al-ma'ārif*, p.70-78. On notera d'ailleurs que le *maqām Ibrāhīm* est identifié à Muḥammad b. Abī Bakr ; voir *ibid.*, p.71.

⁴⁰⁰ Cité par Asatryan M., *Controversies in Formative Shi'i Islam*, p.94, 161. Sur le *Kitāb al-Aṣḥāṣ*, dont le titre donne bien l'orientation, puisqu'il est consacré à l'interprétation ésotérique des devoirs religieux, identifiés à des personnes (*aṣḥāṣ*), voir *ibid.*, p.93-96.

⁴⁰¹ Cités par Friedman Y., *The Nuṣayrīs- 'Alawīs*, p.140-141. Voir aussi De Smet D., *Épîtres sacrées des Druzes*, épître 6, p.174-177. La doctrine druze rejette aussi bien l'exotérique que l'ésotérique enseigné par les ismaéliens ; dans cette épître, Ḥamza passe en revue les prescriptions religieuses, réfutant leurs significations exotérique et ésotérique, et affirme que « tout ce que ces gens font en accomplissant les rites du pèlerinage est une sorte de folie » : « le vrai sens du pèlerinage réside ailleurs et cette prescription n'est d'aucune utilité ». Il rappelle ensuite le sens ésotérique que lui donnaient les ismaéliens, et qui consistait par exemple à identifier la Ka'ba à l'Énonciateur, et les sept circulations autour de la Ka'ba aux sept cycles de l'Énonciation.

Nous ne trouvons rien de tel dans le traité V du *Kitāb al-Kašf*. Un paragraphe expose ainsi que le pèlerinage a une signification exotérique et deux significations ésotériques (p.117-118), mais il n'oppose pas ces niveaux d'interprétation et ne rejette nulle part l'accomplissement exotérique du pèlerinage. Deux passages du traité abordent la question de l'antinomisme pour la rejeter.

La première de ces réfutations de l'antinomisme apparaît dans le paragraphe dont nous avons reconnu le caractère « philosophique » (p.111-112). Le « corps grossier » et « l'essence subtile » sont ici opposés, et leur couple est assimilé à celui de l'action et de la connaissance ; or, le corps sans esprit, sans son « essence subtile » devient un « être inanimé » similaire à la poussière, aux pierres et au bois. Nous avons montré plus haut que ceci pouvait être utilisé en faveur d'une interprétation symbolique de la métamorphose sous forme animale ou minérale. Mais s'il est vrai que l'action sans connaissance est semblable à un corps inanimé, sans essence, on ne peut cependant en inférer que la connaissance suffit à se dispenser de l'action. Le paragraphe se conclut en effet sur une affirmation d'une grande importance : « Tant que coexistent l'esprit et le corps, la connaissance et l'action sont toutes deux des devoirs » (p.112). Si l'esprit est la vie du corps, ce qui l'empêche d'être un objet inanimé, il n'en demeure pas moins que l'existence dans le monde corporel impose de prendre en compte le corps. Dans la mesure où l'homme est esprit et corps, et non un pur esprit, il ne peut être question de le dispenser de ce qui correspond aussi bien à l'esprit et au corps, c'est-à-dire la connaissance et l'action, l'ésotérique et l'exotérique.

En creux, cette affirmation est une réfutation de l'enseignement antinomiste des groupes *ḡulāt*, mais aussi des doctrines docétistes qui théorisent l'idée d'un corps subtil, lumineux, intermédiaire entre le corps « grossier » et l'esprit. Selon ces doctrines, les corps lumineux des Imâms ne seraient pas soumis aux vicissitudes de la corruption des corps grossiers, et en particulier ils échapperaient à la mort. Cette conception va de pair avec la tendance à nier la mort d'un Imâm et à prétendre que cette mort ne fut qu'une apparence, sur le modèle de l'apparence de la crucifixion du Christ dans le Coran : « Ils ne l'ont pas tué, il ne l'ont pas crucifié, mais cela leur est seulement apparu ainsi » (IV, 157)⁴⁰². Invoquant ce verset, le *Kitāb al-Haft wa al-aẓilla* nie que Dieu puisse soumettre Ses Amis à la mort⁴⁰³, et fait dire à l'Imâm Ğa'far al-Šādiq : « Crois-tu que Dieu leur ferait goûter la chaleur du fer des mains de leurs

⁴⁰² Voir De Smet D., « Crucifixion ».

⁴⁰³ *KHA*, chp.23, p.58.

ennemis ? »⁴⁰⁴. A propos de l'épisode du massacre d'Abū al-Ḥaṭṭāb et de ses partisans dans la mosquée de Kūfa, les *ḥaṭṭabiyya* auraient prétendu que ces morts étaient illusoires et qu'elles n'avaient eu lieu qu'en apparence, l'expression employée pour exprimer cela étant proche de celle que le Coran emploie pour décrire la crucifixion illusoire de Jésus : *šubbiha 'alayhim*⁴⁰⁵. Les soldats se seraient en réalité massacrés entre eux, croyant tuer les partisans d'Abū al-Ḥaṭṭāb.

Dans le même ordre d'idées, il est possible que la désignation des membres de la *da'wa* par le terme d'« Anges »⁴⁰⁶ soit une réminiscence d'une doctrine attribuant aux élus et Amis de l'Imâm des corps subtils, et non des corps grossiers, ce qui les aurait dispensés d'accomplir les prescriptions religieuses. En effet, prenant les Anges pour exemple, al-Siğistānī soutient qu'il est possible « d'acquérir la science du *Tawhīd* et de rendre un culte à Dieu sans passer par une Loi extérieure »⁴⁰⁷. Si l'on met ce débat sur les Anges – dont al-Kirmānī, pour sa part, niait qu'ils fussent exemptés de la contrainte d'une *šarī'a*⁴⁰⁸ – en rapport avec les exégèses du *Kitāb al-Kašf* qui identifient les Anges aux *du'āt*, cela ouvre la possibilité que la question de la religiosité des Anges soit moins théorique qu'il n'y paraît. Cela ne permet pas d'affirmer qu'al-Siğistānī identifiait lui aussi les Anges aux membres de la *da'wa*, mais il est possible que sa doctrine sur le rapport des Anges à la *šarī'a* découle d'une doctrine plus ancienne, liée à la question bien concrète de l'observance de la Loi par les Amis de l'Imâm. Dans le *Kitāb al-Ḥaṭṭ wa al-aẓilla*, l'Imâm répond ainsi affirmativement à la question suivante de Mufaddal : « [Les croyants] s'élèvent-ils de degré en degré jusqu'à devenir des Anges, de sorte qu'ils sont alors libérés de la contrainte de se nourrir, de boire, et d'autres choses de ce type, puis s'élèvent au Ciel et redescendent sur la terre ? » Le texte ajoute que les croyants ainsi devenus Anges peuvent revêtir toutes les formes qu'ils veulent lors de leur descente sur terre⁴⁰⁹. D'autres textes *gūlāt* énoncent la même idée : au terme d'une progression initiatique, le croyant devient un Ange et acquiert des pouvoirs miraculeux⁴¹⁰. C'est sur cet arrière-plan

⁴⁰⁴ *KHA*, chp.38, p.78-79.

⁴⁰⁵ Al-Nawbaḥṭī, *Firaq al-Šī'a*, p.60 ; al-Qummī, *Maqālāt*, p.82.

⁴⁰⁶ *Kašf* III p.62 ; V p.154. Voir aussi *KRH*, p.206, où les Preuves sont nommées des Anges (*malā'ika*) « en raison de la connaissance de la religion et de la guidance que leur confient (*mallaḥathum*) les Imâms ».

⁴⁰⁷ De Smet D., « Loi rationnelle et loi imposée », p.522 ; id., « Adam, premier prophète et législateur ? », p.193-194.

⁴⁰⁸ De Smet D., « Loi rationnelle et loi imposée », p.530-531 ; id., « Adam, premier prophète et législateur ? », p.196.

⁴⁰⁹ *KHA*, chp.19, p.51-52.

⁴¹⁰ Cités par Asatryan M., *Controversies in Formative Shi'i Islam*, p.147.

que se construit le *Kitāb al-Kašf*; c'est à cet environnement doctrinal qu'il puise ses doctrines, sinon ses textes mêmes. Or, en contexte fâtimide, ces doctrines ne peuvent être conservées que moyennant des affirmations comme celle que nous venons d'aborder, instaurant une solidarité de l'ésotérique et de l'exotérique « tant que coexistent l'esprit et le corps ». On note cependant que cette dernière formule demeure ambiguë : elle peut signifier qu'en ce monde-ci, le corps et l'esprit sont nécessairement liés, et c'est ainsi que nous l'interprétons dans le contexte du *Kitāb al-Kašf*. Mais elle pourrait aussi impliquer qu'il est possible, dès ce monde-ci, d'atteindre un degré où le corps et l'esprit ne coexisteraient plus ; à ce moment, les œuvres ne seraient plus nécessaires, mais elles le demeurent tant que ce degré n'est pas atteint.

Cette lecture ne paraît cependant pas correspondre à la perspective adoptée par l'éditeur du *Kitāb al-Kašf*. Dans le traité I, une réfutation explicite du *ġuluww* (p.7) était précédée d'un rejet des « chiites réductionnistes » (*al-šī'a al-muqaššira*) (p.5). Le traité V manifeste lui aussi, et plus directement encore, sa volonté de se maintenir entre *ġuluww* et *taqšīr*, entre ceux qui vont trop loin et ceux qui ne vont pas assez loin sur le plan religieux. Cette « troisième voie » est indubitablement celle des Fâtimides. Dans le traité I, le *ġuluww* consistait, nous l'avons vu, à affirmer que Dieu revêtait les formes des Imâms et des Envoyés pour descendre sur terre. Quant au *taqšīr*, il était défini comme le fait de ne pas croire au Jour Dernier, c'est-à-dire de ne pas suivre le Mahdī. Dans le traité V, le *ġuluww* n'est pas défini, et on ignore quelles sont les doctrines qui sont visées dans le passage qui évoque « la religion vraie en laquelle il n'y a (...) ni exagération (*ġuluww*), ni réduction (*taqšīr*) » (p.120).

En revanche, quelques éléments sont donnés sur le *taqšīr* un peu plus loin dans le texte, dans l'exégèse du verset II, 197 qui porte sur « l'obscénité, le libertinage et la dispute » dont doit s'abstenir le pèlerin. Dans le développement sur le libertinage, celui-ci est dans un premier temps entendu au sens littéral : « Le libertinage, c'est la fornication ; il n'est pas licite pour le croyant de s'adonner au libertinage » (p.121). Suivent la citation et l'exégèse du verset LVII, 13, qui mentionne une muraille dont « l'intérieur (*bāṭin*) est la Miséricorde et dont l'extérieur (*ẓāhir*) est le châtement ». Sans surprise, l'intérieur de la muraille est identifié à « la science ésotérique que dispense l'Imâm » (p.122), tandis que l'extérieur de la muraille, et donc le châtement, correspond aux « gens de l'exotérique » (p.121-122), ainsi qu'à ceux parmi les croyants qui sont des « réductionnistes » (*muqaššir*). L'exposé n'est pas de la plus grande clarté, mais le texte suggère d'une part que les *muqaššira* sont des membres de la *da'wa* : il

sont en effet considérés comme des « croyants », contrairement aux « gens de l'exotérique », ce qui indique qu'ils sont des initiés⁴¹¹. D'autre part, les *muqaṣṣira* sont assimilés aux gens de l'exotérique parce qu'ils se livrent au libertinage ; l'interprétation littérale du libertinage paraît confirmée par la phrase : « Le croyant doit être vertueux, pur et gracieux, il doit éviter la fornication et ne pas s'en approcher sans quoi il ferait périr son âme » (p.122). Est-ce à dire que, selon le texte, les gens de l'exotérique sont des libertins et des fornicateurs ? En réalité, les *muqaṣṣira* et les « gens de l'exotérique » sont assimilés les uns aux autres parce qu'ils commettent des péchés inversés, si l'on peut dire. Quelques lignes plus loin, la phrase « l'extérieur est le châtement » est commentée comme suit :

« Celui qui déserte les obligations exotériques subira le châtement et ne trouvera nul avantage dans la science ésotérique, [de même que] celui qui s'en tient à l'exotérique sans l'ésotérique subira le châtement car il ne lie pas ce que Dieu a ordonné de lier à Son câble continu et à Son anse solide. » (p.122)

La suite du texte se concentre sur le fait de ne pas suivre le Légataire après l'Énonciateur, selon la lecture chiite classique de la succession du Prophète. Le lecteur est désormais accoutumé à l'idée que l'exotérisme de la révélation doive être complété par l'ésotérisme de l'exégèse, sans lequel l'obéissance à l'Envoyé demeure incomplète. En revanche, le fait de développer en corollaire l'idée que l'ésotérisme n'est d'aucune utilité sans l'exotérisme est unique dans le *Kitāb al-Kaṣf*, et, plus largement, ne constitue pas un *topos* de la littérature chiite. Cette dernière se préoccupe généralement moins d'affirmer la nécessité de l'exotérisme que celle de l'ésotérisme. Que le traité V expose cet argument est donc remarquable. A la page suivante, cette nécessité de l'exotérique est à nouveau affirmée :

« 'L'extérieur est le châtement' : à cela correspond l'explication donnée précédemment, à savoir que celui qui délaisse l'exotérique des Lois, ou celui qui se cramponne à l'exotérique et délaisse l'ésotérique, doit subir le châtement ; ce châtement de l'extérieur convient pour les deux situations. » (p.123)

Nous retrouvons cette « troisième voie » typique de la doctrine fâtimide. Il faut noter ici

⁴¹¹ Le terme *mu'min* a dans les textes chiites le sens technique d' « initié », et désigne les chiites par opposition aux musulmans sunnites ; voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, index s.v. *mu'min* ; id., *Religion discrète*, index s.v. *mu'min*. Manifestement, l'ismaélisme l'emploie pour désigner spécifiquement les membres de la *da'wa* ; voir par exemple *Kaṣf* V p.134, 142 ; VI p.165-166, etc.

la définition inédite du *taqṣīr* : bien que le texte ne l'exprime pas clairement ici, l'une des significations de la « réduction » consiste bien, selon la doctrine chiite classique, à ne pas suivre l'Imâm après l'Envoyé et à se passer de l'ésotérique. Mais le *taqṣīr* a ici un autre sens qui en fait quasiment un synonyme du *ḡuluww* – donc du terme qui lui est classiquement contraire ! – et qui correspond au fait de se livrer à la fornication et au libertinage au prétexte de se passer de l'exotérisme en faveur de l'ésotérisme ; le *taqṣīr* est un antinomisme.

Plus loin dans le traité, cette lecture se trouve confirmée alors que l'on revient à l'exégèse du verset II, 197 qui évoquait « l'obscénité, le libertinage et la dispute ». L'auteur définit l'abandon des « œuvres et des efforts » comme une forme de *taqṣīr* : « Il entend par cela l'abondance des œuvres et des efforts, car nul ne doit y manquer (*yuqaṣṣir*) » (p.135-136). Le texte évoque ensuite « l'abondance de science et l'excellence de l'action » (p.136). Bien que ce passage demeure imprécis, on peut estimer qu'il contribue à subvertir la notion de *taqṣīr*, en la détournant du sens qu'elle avait dans les cercles *ḡulāt*, et en lui donnant une signification qui correspond à un chiisme modéré : le *taqṣīr* serait alors le « réductionnisme » quant aux œuvres exotériques, et non une « réduction » des pouvoirs des Imâms ou de l'importance de la connaissance ésotérique.

Par ailleurs, il est intéressant que le rejet de l'antinomisme paraisse suscité par la citation du verset LVII, 13. En effet, ce verset était employé pour soutenir la distinction entre exotérique et ésotérique, entre *ẓāhir* et *bāṭin*, et parfois mis en relation avec le hadīth dans lequel le Prophète Muḥammad déclare : « Je suis la Cité de la connaissance, et 'Alī en est le seuil »⁴¹². Or, comme le relève Daniel De Smet, ce verset « se prête aisément à une lecture antinomiste qui privilégie le *bāṭin* sur le *ẓāhir* : si le *bāṭin* est miséricorde, le *ẓāhir* – et donc la Loi – est châtement »⁴¹³. Chez al-Siġistānī, la conception selon laquelle la Loi exotérique est un châtement est solidaire de la tendance antinomiste qui parcourt son œuvre. Il présente ainsi la Loi religieuse comme un fardeau, un mal nécessaire, un remède qui n'a lieu d'être que parce que nous vivons dans un cycle d'occultation et que nous sommes atteints de la maladie de l'ignorance. L'imposition de la *ṣarī'a* est semblable aux restrictions que l'on impose au malade. Une fois ce dernier guéri, les restrictions n'ont plus lieu d'être, de même qu'une fois que le Résurrecteur viendra restaurer un état paradisiaque et rendre directement accessible le

⁴¹² Voir par ex., Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī, *Kanz al-walad*, p.218-219 ; De Smet D., *Epîtres sacrées des Druzes*, p.422-423, 445. Sur la cité de la connaissance, voir De Smet D., *La Quiétude de l'Intellect*, p.16-18.

⁴¹³ De Smet D., *Epîtres sacrées des Druzes*, n.1116 p.422.

tawḥīd, la *šarī'a* ne sera plus utile. C'est dans cette perspective qu'al-Siġistānī en vient à considérer la lettre des prescriptions de la *šarī'a* comme autant de « cultes idolâtres » dénués de sens. Leur valeur se réduit à leur nature symbolique et à leur aspect utilitaire pour certains (ainsi de l'utilité hygiénique des ablutions)⁴¹⁴. Ce n'est donc sans doute pas par hasard si l'éditeur du traité V aborde la question de l'antinomisme, de l'ésotérisme sans exotérisme, dans un commentaire du verset LVII, 13 qui non seulement implique une supériorité du *bāṭin* sur le *zāhir*, mais peut de plus appuyer une conception antinomiste qui voit dans la *šarī'a* un châtement.

La doctrine fâtimide officielle rejette clairement toute exclusion du *zāhir* au profit du *bāṭin*, comme on le constate par exemple chez le Qāḍī al-Nu'mān⁴¹⁵, ou chez al-Kirmānī qui « met l'accent sur l'équilibre entre le *zāhir* et le *bāṭin*, le Prophète et l'Imâm, ainsi que sur la complémentarité entre le culte par la connaissance et le culte par la pratique religieuse » (*al-'ibāda al-'ilmiyya* et *al-'ibāda al-'amaliyya*)⁴¹⁶. Mais dès le début du califat fâtimide eut lieu un épisode qui vit le calife 'Abd Allāh al-Mahdī réprimer et exécuter plusieurs *du'āt* fanatiques qui, semble-t-il, professaient une doctrine antinomiste⁴¹⁷, bien que, comme le remarque H. Halm, sa réaction à leur égard fût tardive ; H. Halm compare ainsi l'attitude de 'Abd Allāh al-Mahdī vis-à-vis de ces partisans antinomistes à celle du calife al-Ḥākim vis-à-vis des agitateurs druzes⁴¹⁸. Selon Ibn 'Idārī, l'une des personnes arrêtées après dénonciation pour avoir consommé du porc et bu du vin en plein mois de Ramadan, était un certain al-Balawī, qui avait pris l'habitude de prier dans la direction où se trouvait 'Abd Allāh al-Mahdī⁴¹⁹. Que la répression de l'antinomisme par 'Abd Allāh al-Mahdī ait été sincère, ou qu'elle ait été simplement motivée par la volonté de ne pas susciter de troubles et de ne pas choquer la population sunnite, elle demeure un fait notable. Elle illustre bien la façon dont quasiment dès l'origine, ou du moins, dès que le califat commence à se consolider et qu'une succession dynastique est envisagée, 'Abd Allāh al-Mahdī réforme subrepticement son statut

⁴¹⁴ Pour la doctrine d'al-Siġistānī sur la *šarī'a*, voir De Smet D., « Loi rationnelle et loi imposée », p.521-529.

⁴¹⁵ Voir par ex., les références de ses *Maġālis* relevées par Halm H., *The Empire of the Mahdi*, n.382 p.249.

⁴¹⁶ De Smet D., *La Quiétude de l'Intellect*, p.393 ; voir aussi *ibid.*, p.311-312, 354, 357. Sur la conception kirmanienne de la *šarī'a*, voir aussi *id.*, « Loi rationnelle et loi imposée », p.529-534 ; *id.*, « Adam, premier prophète et législateur ? », p.195-197.

⁴¹⁷ Sur cet épisode, voir Haji H., *Founding the Fatimid State*, p.229 ; Halm H., *The Empire of the Mahdi*, p.247-250.

⁴¹⁸ Halm H., *The Empire of the Mahdi*, p.249.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p.247-248.

eschatologique pour instituer un imâmat politique durable.

C'est bien l'idée que paraît exprimer le traité V lorsqu'il affirme que « Le Grand Pèlerinage, aujourd'hui, c'est le Silencieux, car il n'est pas apparu en énonçant l'Ordre de Dieu, comme s'il était le septième Énonciateur » (p.103). Sur ce plan, comme sur la question de l'antinomisme, le traité V est le théâtre de l'évolution de la doctrine ismaélienne fâtimide : s'appuyant sur le fond doctrinal de l'ismaélisme pré-fâtimide, lié au *guluww*, elle glisse progressivement vers une doctrine plus orthodoxe à propos du *zâhir* et repousse la venue du Résurrecteur/Énonciateur dans le lointain. En somme, elle subvertit le prestige eschatologique du Résurrecteur au profit de l'Imâm.

Avant de clore cet exposé sur l'antinomisme, relevons que les évocations d'Adam dans le traité V correspondent à une conception opposée à celle que suppose l'antinomisme eschatologique – du moins tel que le présente un auteur comme al-Siğistānī. Adam est en effet une figure clé dans le débat ismaélien sur la *šarī'a*. Certains auteurs, comme al-Nasafī et al-Siğistānī, considèrent qu'Adam n'était pas un Énonciateur, ce qui signifie que les hommes de son cycle n'étaient pas soumis à une *šarī'a*, le premier Énonciateur étant Noé. Dans cette perspective, le Résurrecteur devait abolir la Loi et réinstaurer l'état adamique où les hommes pourraient adorer Dieu en se passant de la Loi⁴²⁰. Dès lors, il n'est pas indifférent que le traité V compte Adam et le Qā'im parmi les Énonciateurs d'une Loi (p.104), contrairement à al-Siğistānī⁴²¹. Les Énonciateurs sont d'ailleurs autant d'Adams (p.97 : « le premier Adam » ; p.98 : « le sixième Adam, Muḥammad ») : « Adam » est donc apparemment une dénomination des prophètes énonciateurs, en tant que chacun d'entre eux instaure une nouvelle *šarī'a*. Enfin, Adam est explicitement décrit comme la première Maison, ce qui pourrait s'entendre en un sens exclusivement spirituel ; mais le traité V précise : « Adam, dont les lois et la lignée furent établies *dans l'exotérique* pour les adorateurs de Dieu, et dans l'ésotérique pour l'adoration de Dieu » (p.109).

4. Organisation de la *da'wa*, consignes et réfutation du faux Mahdī

L'exégèse de l'obscénité, du libertinage et de la dispute dont doit s'abstenir le pèlerin selon le verset II, 197, constitue un long passage du traité V où il est directement question de

⁴²⁰ Sur ce débat, voir De Smet D., « Adam, premier prophète et législateur ? ».

⁴²¹ *Ibid.*, p.194.

l'organisation de la *da'wa* (p.121-125). Ce passage, par les consignes qu'il donne, fait écho à l'incipit du traité I dans lequel l'initié était engagé à garder le silence sur les enseignements de l'ouvrage, mais aussi aux passages les plus ismaéliens du traité VI, où l'on trouve également des consignes données aux Convocateurs à propos de l'initiation. C'est cependant dans le traité V que ces consignes prennent la vie de la *da'wa* nous apparaît sous le jour le plus pratique.

Le passage en question contient manifestement plusieurs couches rédactionnelles. Nous avons étudié plus haut l'une d'entre elles, probablement fâtimide, dans la partie consacrée au libertinage. Une autre couche, qui doit être la plus ancienne, se trouve dans le dernier paragraphe du passage (p.125) : l'obscénité (*rafat*), le libertinage (*fusūq*) et la dispute (*ġidāl*) y sont identifiés à Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān. Le texte n'explique cependant cette identification que pour Abū Bakr et 'Umar : le texte est amputé de l'explication qui concerne 'Uṭmān. Le *Kitāb al-Kašf* doit ici rapporter un commentaire personnalisé plus ancien dont seule une partie nous est parvenue. L'assimilation de ce trio d'éléments néfastes aux trois premiers califes de l'islam évoque l'identification du « Premier », du « Second » et de « Na'tal », à « la charogne », au « sang » et à « la viande de porc » par al-Ṭabarānī⁴²². Le commentaire personnalisé partiel est conservé dans le traité V, mais passe au second plan, au profit d'une exégèse proprement ismaélienne de l'obscénité, du libertinage et de la dispute. On peut considérer qu'il y a là une « ismaélisation » de données plus anciennes sur le modèle de l'exégèse de la charogne, du sang et du porc telle qu'elle a été conservée par les textes nuṣayrites. Cela indiquerait la façon dont les ismaéliens retravaillent des exégèses chiïtes dont ils sont tributaires mais qu'ils adaptent à leurs préoccupations et doctrines. On constate là encore que les auteurs n'hésitent pas à faire cohabiter plusieurs interprétations.

Ce n'est ni dans la couche du commentaire personnalisé, ni dans celle qui interprète littéralement le libertinage et l'attribue aux croyants « réductionnistes », que l'on trouve des éléments sur la *da'wa*, mais dans les exégèses de l'obscénité et du libertinage attribuées au « Sage », ainsi que dans l'exégèse de la dispute, qui demeure anonyme mais qui doit appartenir à la même couche. Selon le Sage, l'obscénité consiste à « divulguer le secret de la Famille de Muḥammad » (p.121). Celui qui outrepassé cette consigne goûtera à la « froideur du fer » – selon une expression qui rappelle « la chaleur du fer » que Dieu épargne à Ses élus dans le *Kitāb al-Haft wa-l-Azilla*⁴²³.

⁴²² Al-Ṭabarānī, *Kitāb al-Ma'ārif*, p.116.

⁴²³ *KHA*, chp.38, p.78-79.

A la fin de la partie qui concerne le libertinage, la fornication – donc le libertinage – est assimilée au fait « de lever le voile et de convoquer sans permission » (p.123), selon une symbolique que nous avons déjà rencontrée. Etrangement, cette exégèse est isolée dans cette partie et ne donne lieu à aucun développement. Elle est suivie par l'exégèse du Sage selon laquelle « le libertinage du croyant, c'est la médisance au sujet d'un croyant comme lui » (p.123) ; il s'agit de prévenir la médisance entre membres de la *da'wa*. L'idée est appuyée de façon originale sur le verset XLIX, 12 : « L'un de vous aimerait-il manger de la chair de son frère mort ? », le mort étant « celui qui est absent du lieu où il a été calomnié » (p.123-124). La médisance entre « frères » est donc une forme d'anthropophagie, ce qui est une façon habile et ingénieuse de suggérer qu'il y a une communauté profonde entre les membres de la *da'wa* ; médire de son frère revient à dévorer son semblable.

Cela porte à quatre le nombre d'interprétations données au libertinage dans le traité V : la première est littérale et soutient le rejet de l'antinomisme. La seconde fait du libertinage un dévoilement non autorisé de la doctrine ésotérique. La troisième l'assimile à la médisance, et la quatrième l'identifie à 'Umar.

Enfin, l'exégèse de la dispute (p.124) n'est pas attribuée au Sage, mais sa perspective est proche des exégèses de l'obscénité et du libertinage transmises sous son nom, et qui toutes deux relèvent de consignes pratiques à destination des initiés. En particulier, l'exégèse de la dispute est proche de celle du libertinage : si s'abstenir de l'obscénité, c'est-à-dire garder le secret sur les enseignements et les activités de la *da'wa*, est une question de sécurité, le fait de ne pas médire des autres membres de la *da'wa* et de ne pas se livrer à une concurrence entre les Convocateurs sert évidemment à prévenir les dissensions et à assurer la cohésion interne de l'organisation. Le texte rappelle ainsi que la seule autorité est celle de l'Imâm, qui désigne les différents « pères », c'est-à-dire les membres autorisés à recruter, et nomme les adeptes les « Gens du Livre », selon la célèbre expression coranique, puisque le Livre est l'Imâm.

D'autres passages du traité V font état de difficultés rencontrées par la *da'wa*, et évoquent des adversaires issus de ses propres rangs (d'où peut-être l'utilité d'insister sur sa cohésion). Nous retrouvons ainsi le thème, déjà présent dans les traités I et III, du renégat « qui quitte les rangs des gens de la vérité pour rejoindre ceux de la fausseté » (p.95). Mais c'est à la suite de l'exégèse de l'obscénité, du libertinage et de la dispute que le texte livre une série d'éléments qui font plus ou moins directement allusion à des difficultés rencontrées par la *da'wa*, et notamment à des concurrents apparemment issus de la *da'wa*. Tout le passage qui traite de « l'orgueil de Pharaon » (p.125-130), et à l'exception de l'intermède sur la

signification ésotérique de l'Égypte (p.128-129) qui concerne moins directement la question, fait visiblement référence à des épisodes historiques précis, même si nous manquons d'éléments pour les identifier avec certitude. Ce que nous soupçonnions dans le traité III, à savoir que les commentaires personnalisés négatifs renvoyaient à des adversaires politiques de la *da'wa*, apparaît ici de façon légèrement plus nette.

Le texte évoque ainsi un Iblīs qui « était de ceux qui écoutaient la Sagesse de Dieu et [qui] avait atteint le haut rang » (p.125). On pourrait ne voir là qu'une élaboration théologique sur le fait qu'Iblīs était un ange déchu, mais la suite indique que le « haut rang » est bien un rang de la *da'wa*. Le personnage dont il est question est assimilé à Pharaon, et les versets coraniques dans lesquels ce dernier proclame sa royauté et sa supériorité sur Moïse (XLIII, 51-54) lui sont appliqués. Ce Pharaon anti-ismaélien aurait ainsi revendiqué pour lui-même le statut de septième Énonciateur : « Ce Satan qui vient d'être évoqué a déclaré, pour lui-même et pour ceux qui ont été séduits par son chuchotement : 'N'ai-je pas été confirmé comme le Septième Énonciateur ?' » (p.126). Malgré cet indice, qui est une claire démonstration du fait qu'il est ici question de concurrents des Fâtimides, le texte maintient la fiction d'une exégèse s'appliquant à ceux qui refusèrent de reconnaître l'imâmât de 'Alī ibn Abī Ṭālib, procédé qui rappelle les textes du traité III.

A propos du verset XLIII, 52, dans lequel Pharaon se déclare supérieur à un Moïse « incapable de s'exprimer clairement », l'exégèse présente le silence comme celui de la *taqiyya* : « Le Légataire ne révèle ni ne dévoile l'exégèse qu'à celui qui le mérite, après [avoir conclu avec lui] un pacte et une alliance » (p.126). Le personnage mystérieux est accusé d'avoir conspiré et fomenté une rébellion contre le « Commandeur des croyants », expression qui désigne ici l'Imâm fâtimide assimilé à 'Alī ibn Abī Ṭālib : « Il chuchota cela dans la poitrine des gens, les détournant et les égarant loin de la vérité dont le Commandeur des croyants était le Maître » (p.126). Dans le verset XLIII, 53, Pharaon justifie sa désobéissance par le fait qu'aucun signe miraculeux ne désigne Moïse comme le prophète qu'il prétend être : « Si encore on lui avait lancé des bracelets d'or, ou si des Anges l'accompagnaient et le soutenaient ! » Selon l'exégète du *Kitāb al-Kašf*, « l'or est analogue aux Envoyés et aux Imâms » (p.126) ; le Légataire 'Alī ibn Abī Ṭālib (et par extension, son descendant l'Imâm fâtimide) est contesté parce qu'il n'apporte pas de Révélation exotérique (p.127), c'est-à-dire une nouvelle Loi.

Après une digression sur la signification symbolique de l'Égypte, le texte revient à Pharaon et rapporte à son sujet une exégèse du Sage :

« Le Sage – la paix soit sur lui – dit que Pharaon était de ceux qui entrèrent dans l’obéissance à l’Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui – et s’établirent en Égypte. Mais il se dressa orgueilleusement contre les Amis de Dieu – glorifié et exalté soit-Il – et empêcha l’Imâm – la paix soit sur lui – de disposer de son bien, alors même que les Convocateurs étaient sortis de chez lui et convoquaient à son Ordre. » (p.129)

Le fait que cette exégèse soit attribuée au Sage peut faire douter du fait que les adversaires de la *da‘wa* dont il est question soient contemporains des Fâtimides. Mais rien n’empêche que le Sage ait développé ce type d’interprétations et qu’elles aient ensuite été reprises et appliquées à une situation nouvelle. De plus, dans ce même passage, les adversaires sont décrits comme ceux « qui démentirent le Jour de la religion » (p.130), qui est le Jour du Jugement, ou le Jour Dernier. Or cette expression est appliquée au Mahdī en d’autres endroits du *Kitāb al-Kašf*⁴²⁴ ; il doit donc s’agir ici de personnes qui rejettent ‘Abd Allāh al-Mahdī. Si l’accent de déception que le traité met dans la bouche de l’adversaire de la *da‘wa* lorsqu’il reproche à l’Imâm de ne pas apporter de nouvelle Révélation et de ne pas être accompagné d’anges – c’est-à-dire de ne pas satisfaire les espoirs eschatologiques et de ne pas présenter de miracles – peut s’appliquer à différents protagonistes, il n’en va pas de même de la revendication du statut de septième Énonciateur. Le traité V peut exagérer son propos ou être imprécis, mais cette description doit correspondre à un concurrent de ‘Abd Allāh al-Mahdī se proposant de tenir le rôle de Mahdī dans lequel ce dernier aurait déçu.

Deux personnages peuvent correspondre à la description. Le premier est le dénommé Kādū b. Mu‘ārik al-Māwaṭī, que nous avons présenté en introduction, et qui non seulement s’était soulevé contre ‘Abd Allāh al-Mahdī entraînant une partie des Kutāma, mais avait prétendu être le Mahdī et professé une doctrine antinomiste. Déclaré officiellement le successeur de ‘Abd Allāh al-Mahdī à cette occasion, al-Qā’im fut chargé d’écraser la révolte, ce dont il s’acquitta malgré son manque d’expérience militaire.

Il est possible aussi que « l’anti-Mahdī » dont il est question ici soit le jeune Persan que le chef qarmate Abū Ṭāhir al-Ġannābī avait placé à la tête de l’Etat qarmate en 931⁴²⁵. Depuis quelques années déjà, Abū Ṭāhir avait multiplié les coups d’éclat, attaquant les caravanes de pèlerins, menant des raids et semant la panique dans l’Irak abbasside. En 930, les Qarmates attaquèrent la Mecque ; ils commirent un massacre dans le lieu saint, pillèrent la Ka‘ba et

⁴²⁴ *Kašf* I p.6 ; III p.52.

⁴²⁵ Sur cet épisode, voir par exemple Dachraoui F., *Le califat fatimide au Maghreb*, p.158 ; Daftary F., *The Ismailis*, p.150.

repartirent en emportant la Pierre noire. L'avènement de ce Mahdī marquait pour ses adeptes l'abolition de la Loi – ou la confirmait puisqu'on peut estimer que le raid sur le lieu saint de l'islam, agrémenté de railleries contre le verset III, 97 « Quiconque pénètre [dans la Maison sacrée] est assuré » tandis que les pèlerins étaient massacrés, supposait déjà une doctrine affranchie de toute obligation religieuse⁴²⁶.

Pourtant, il semble plus probable que le personnage visé par le traité V soit Kādū b. Mu'ārik al-Māwaṭī qui menaçait plus directement l'imāmat fātimide que les Qarmates, outre que son destin était plus étroitement lié à celui d'al-Qā'im et le concernait davantage. Ce rapport à la figure d'al-Qā'im s'accorde avec les éléments que nous avons exposés à propos de l'importance donnée à la notion de Preuve dans ce traité V.

Conclusion

Le traité V est le traité qui contient le plus d'indices sur l'environnement historique du *Kitāb al-Kašf*. Il porte en effet les marques nettes de l'ismaélisme fātimide, en particulier dans son rejet des thèses et pratiques antinomistes. Mais il est tout aussi clair qu'il est largement fondé sur des sources pré-fātimides, comme l'indique de façon certaine l'attribution d'exégèses au Sage. De plus, on y trouve des traces de doctrines et d'un vocabulaire qui rappellent ceux des *ḡulāt*, comme le « Voile », ou le « Sens », ou encore le couple du 'Ayn et du *Fā'*. De même, la thématique des Maisons et ses implications – à savoir l'infusion d'un principe divin unique apparaissant sous diverses formes –, et en particulier l'évocation des « soixante-dix formes » (*haykal*), alors même que le terme *haykal* était rejeté comme propre aux *ḡulāt* dans le traité I, indique bien les origines *ḡulāt* du traité, même s'il n'est pas aisé d'établir dans quelle mesure des doctrines proches du *ḡuluww* étaient celles de l'ismaélisme pré-fātimide.

Le remaniement fātimide a consisté à détourner le sens pré-fātimide de la Preuve en faveur du successeur de 'Abd Allāh al-Mahdī, al-Qā'im bi-Amr Allāh. A cela s'ajoutent les éléments de polémique anti-libertinage, c'est-à-dire hostiles à l'antinomisme ; là encore, ces considérations étaient loin de ne présenter qu'un intérêt théorique, et avaient une application politique immédiate puisque le califat fut confronté à une révolte singeant en quelque sorte la *da'wa* messianique et révolutionnaire des Fātimides, et professant des thèses antinomistes. Visiblement, 'Abd Allāh al-Mahdī avait déçu les espoirs eschatologiques ; il n'était

⁴²⁶ Sur le règne tumultueux d'Abū Ṭāhir al-Ġannābī, voir Halm H., *The Empire of the Mahdi*, p.250-264.

finalement qu'un homme, et n'instaura pas un règne divin ni ne manifesta de miracles. Le rejet de l'antinomisme dans ce traité particulier devait aussi être motivé par l'importance particulière qui y est donnée aux Maisons, c'est-à-dire à ce qui, dans l'ancienne doctrine, devait correspondre à des lieux d'épiphanie de la divinité. Nous avons vu en effet que l'antinomisme était souvent solidaire de l'idée que la connaissance de certaines personnes sacrées dispense de l'accomplissement des devoirs religieux. Enfin, parmi les évocations de la vie concrète de la *da'wa* que nous avons pu relever, une attention particulière devait être accordée au fait que des ennemis de la *da'wa* étaient décrits comme d'anciens membres. Tous ces éléments mis ensemble permettent exceptionnellement de proposer de dater le remaniement du traité du règne de 'Abd Allāh al-Mahdī, et plus précisément après 912, la date de la révolte antinomiste de Kādū b. Mu'ārik al-Māwaṭī et de l'investiture officielle d'Al-Qā'im bi-Amr Allāh.

VI. COMMENTAIRE DU TRAITÉ VI

Le sixième traité constitue un ensemble cohérent, bien encadré par une introduction et une conclusion, comme le traité V. Quant au style, il diffère des traités précédents autant que ces derniers diffèrent entre eux. La doctrine semble correspondre à la période pré-fâtimide, comme l'a noté Heinz Halm⁴²⁷, puisqu'il est question de « sept Imâms » (p.169), comme dans le traité II (p.50 : « Les sept premières lettres indiquent les sept Prophètes énonciateurs, et les sept autres indiquent les sept Imâms. »)⁴²⁸. De plus, le Mahdī, qui n'est mentionné qu'à trois reprises (p.160, 168, 170), semble encore à venir. Descendant de 'Alī (p.160), il est présenté comme « le dernier des Imâms et des Énonciateurs » (p.160) et comme celui qui « dévoilera la science ésotérique et voilée des Imâms » (p.170), sa venue clôturant l'ère du « voilement et du silence » où ce sont les Preuves qui prenaient en charge « l'Ordre » ou « l'Affaire ». H. Halm considère que cette importance donnée aux Preuves correspond à la doctrine « qarmate » de l'imâmât, antérieure à la réforme fâtimide.

Relativement court, le traité est consacré pour l'essentiel à deux grands thèmes : le premier est celui de la succession de Muḥammad par 'Alī, thème dont nous avons eu bien des illustrations dans le recueil, et dont l'implication est évidemment de faire bénéficier de sa légitimité les Imâms descendant de 'Alī. Le traité aborde cependant cette question selon deux angles à peu près inédits dans le recueil : d'abord, l'argumentation en faveur de l'imâmât de 'Alī ibn Abī Ṭālib repose amplement sur l'opposition entre le successeur du Prophète élu par Dieu et celui que se sont élus les hommes eux-mêmes, « en suivant leurs passions » (p.157, 159, 163, 175, 176). Cette idée de « passions » de l'âme préférées au commandement divin, qui est d'origine coranique, se trouve déjà dans le traité V (p.146, 153), mais tient une place centrale ici. D'autre part, l'argumentation s'appuie sur l'analogie entre 'Alī et Aaron ; là encore, cette analogie était présente dans les traités I (p.12, 31) et III (p.75), mais elle tient une grande place dans ce traité VI, où elle est liée à une exégèse qui fait du mot « Livre » un nom de code pour l'Imâm. Le second grand thème, qui donne sa coloration ismaélienne à un traité qui, sans cela, passerait aisément pour simplement chiite, concerne les Convocateurs, les Preuves et divers aspects de leur activité. Il est ainsi question des consignes à respecter avant de révéler l'enseignement ésotérique, du rôle des Preuves dans la préparation du retour du

⁴²⁷ Halm H., *Kosmologie...*, p.31.

⁴²⁸ Madelung W., « Das Imamât... », p.54, notait aussi que le nombre de sept Imâms n'apparaissait que dans ces deux passages.

Mahdī, du rôle d'intermédiaires que jouent les Convocateurs entre l'Imâm et ses fidèles.

La structure du traité entremêle ces deux thèmes principaux. Le premier est coupé par le second, lui-même est interrompu par le premier, et ainsi de suite. Nous avons déjà relevé l'usage de ce procédé, en particulier dans le traité V, et l'avions attribué à une volonté de « disperser la science ». C'est l'explication la plus plausible de ces exposés subitement interrompus par des développements qui n'ont pas de rapport, et qui reprennent quelques pages plus loin. Ici, bien que les sujets soient ainsi séparés et coupés, la structure est particulièrement lisible.

1) Ainsi toute la première partie du traité (p.157-164) est consacrée à l'imâmât de 'Alī ibn Abī Ṭālib, à son usurpation par ses ennemis – qui, contrairement au traité III, très loquace sur ce point, ne sont pas nommés une seule fois ici – et c'est à peine si l'on évoque les thèmes ismaéliens du Mahdī, « dernier des Imâms et des Énonciateurs » (p.160) ou de la Preuve (p.162). Encore cette dernière n'est-elle que la Preuve de l'Envoyé, c'est-à-dire le Légataire, et non pas la Preuve de l'Imâm, c'est-à-dire le rang de la hiérarchie ismaélienne qui sera abordé plus loin. C'est dans cette partie que l'on trouve la première analogie Muḥammad/'Alī, Moïse/Aaron du traité. 2) Le thème de l'imâmât de 'Alī est interrompu au profit d'une série d'exégèses mettant en jeu le rôle initiatique des Convocateurs et des Preuves (p.164-167). 3) On revient au thème précédent à travers un court développement sur l'identification du « Livre » à l'Imâm, et sur l'analogie 'Alī/Aaron (p.167-169), deux éléments qui avaient été abordés dans la première partie. 4) La suite est consacrée à « l'exégèse des montagnes », où plusieurs versets coraniques sont interprétés d'après la clé qui fait des montagnes un code des Preuves (p.169-171). 5) Nous retrouvons ensuite le thème de l'imâmât de 'Alī autour de l'équivalence entre le « Livre » et l'Imâm (p.171-173), puis 6) autour de la réfutation du choix personnel en matière d'imâmât (p.173-175), qui faisait l'objet du début du traité. 7) Nous revenons brièvement au Livre-Imâm (p.175-177), avant 8) de conclure le traité sur une page qui lie ensemble les deux grands thèmes principaux, puisque « les Convocateurs, les Seuils et les Preuves » guident les croyants vers l'Imâm (p.177-178).

1. Le choix des passions contre l'élection divine

Le traité s'ouvre sur un commentaire du verset LIII, 23 : « Ils ne suivent que leur conjecture et les passions des âmes, bien que la guidance leur soit venue de leur Seigneur ». On voit d'emblée comment ce verset peut être interprété en contexte chiite. L'élément

nouveau, relativement aux autres traités du *Kitāb al-Kašf*, c'est bien l'accent mis sur cet aspect conjecturel, trop humain, de la succession du Prophète telle que la conçoivent les sunnites. La notion de « passions » ou de « désirs » de l'âme est très présente dans le Coran. Elle est souvent opposée aux commandements divins transmis par l'intermédiaire des prophètes. Il s'agit de l'inclination personnelle, des mauvais penchants qui égarent de la Voie de Dieu. Donnons quelques exemples d'occurrences de termes de la racine HWY : « Chaque fois que vous est venu un Envoyé contrariant vos passions, vous vous êtes enorgueillis » (II, 87) ; « As-tu vu celui qui prend sa passion pour divinité et que Dieu égare sciemment ? » (XLV, 23) ; « Ne suis pas les passions de ceux qui démentent Nos signes » (VI, 150), etc.

Si nous avons jusqu'ici rencontré de nombreux développements sur la légitimité de 'Alī ibn Abī Ṭālib, qu'elle soit liée à son rôle de Légataire, à la notion d'héritage, ou à la nécessité d'un ésotérique venant compléter l'exotérique de la révélation, le *Kitāb al-Kašf* n'aborde que brièvement cette question sous l'angle des « passions » avant le traité VI. Le thème des passions apparaît en effet dans le traité V, à deux reprises, chaque fois dans un contexte où il s'agit du choix par la communauté d'un imâm sans tenir compte de la désignation pourtant explicite de Dieu et du Prophète Muḥammad : « Ils associent donc leur propre élection et le fait de suivre leurs passions à l'élection divine » (p.146) ; « Ils ont associé spécifiquement les passions de leurs âmes et leur choix, qui les égarent du Chemin, à l'ordre de Dieu concernant l'Imâm » (p.153). Dans le traité VI, la question de la légitimité de 'Alī ibn Abī Ṭālib est abordée essentiellement sous cet angle, opposant donc les passions des hommes, leur choix personnel, et *profane*, à l'investiture sacrée de l'Imâm élu de Dieu.

Cependant, cette thématique, loin d'être un apport original du *Kitāb al-Kašf*, est un *topos* de la littérature chiïte, qui comprend souvent les évocations coraniques des passions comme des allusions à la succession du Prophète. On en trouve de nombreuses illustrations dans la littérature imâmite. Dans un hadīth mettant en scène une *ḥuṭba* de 'Alī à Médine, ce dernier s'adresse à la communauté en lui reprochant d'avoir « suivi ses passions » en s'écartant de la Vérité alors même qu'elle l'avait reconnue pour telle. Pourtant, si elle avait « puisé la science à sa source (*ma'dan*), bu l'eau dans sa pureté », elle se serait engagée sur la Voie. Au lieu de cela, « vous avez emprunté la voie de l'iniquité », de sorte que les « portes de la science se sont fermées devant vous » ; « vous avez prononcé *selon vos passions*, vous vous êtes écartés de votre religion, vous avez émis sans science des avis sur la religion de Dieu ; vous avez suivi les égarés et ils vous ont égarés, vous avez délaissé les Imâms et ils vous ont délaissés. Vous vous êtes mis à décider *selon vos passions*. » Plus loin, 'Alī se fait plus explicite sur la nature de l'égarement de la communauté : « Vous avez appris que j'étais

votre maître (*ṣāhibukum*), celui auquel on vous a ordonné [d'obéir], que j'étais votre savant (*'ālimukum*), celui dont la connaissance est votre salut, le Légataire de votre prophète, un bien venu de votre Seigneur, la langue de votre Lumière, et je sais ce qui vous convient. Bientôt vous recevrez ce qui vous a été promis et ce qu'ont reçu les communautés qui vous ont précédés, et Dieu vous interrogera à propos de vos imâms, avec lesquels vous serez rassemblés [au Jour du Jugement] »⁴²⁹. On pourrait ainsi citer de nombreux autres textes dans lesquels l'usurpation du pouvoir, du *amr*, au détriment de 'Alī est attribué à ces passions, que la communauté préfère suivre plutôt que d'obéir à l'ordre de Dieu transmis par Muḥammad⁴³⁰.

Si l'évocation des passions apparaît typiquement à propos de l'usurpation dont fut victime 'Alī, elle s'étend également aux autres Imâms. On constate également que l'expression a souvent une connotation politique. A titre exemple, citons un hadîth rapporté dans les *Uṣūl al-Kāfi* d'al-Kulaynī et qui apparaît dans un chapitre « sur ce qui distingue les prétentions légitimes et illégitimes pour ce qui concerne l'imâmat » (*bāb mā yuḥṣal bi-hi bayna da'wā al-muḥiqq wa al-mubṭil fī amr al-imāma*). Ce hadîth met en scène un dialogue entre l'Imâm Muḥammad al-Bāqir et son demi-frère Zayd b. 'Alī, qui fut à l'origine d'une révolte manquée à Kūfa en 740, contre le pouvoir omeyyade⁴³¹. Zayd se présente à Muḥammad al-Bāqir avec des lettres des chiites de Kūfa lui demandant de les rejoindre, l'informant de leur rassemblement et lui ordonnant de se manifester. Muḥammad demande à Zayd si ces lettres sont de l'initiative des chiites, ou si elle répondent à une sollicitation de Zayd. Elles s'avèrent spontanées. Muḥammad al-Bāqir se lance dans une longue réponse visant à tempérer les ardeurs de Zayd au nom de l'obéissance à Dieu : « Ne te hâte donc point ; Dieu ne se hâte pas en fonction de la hâte des serviteurs. » Furieux, Zayd déclare : « Celui qui demeure assis chez lui, ferme son rideau et se détourne du *ḡihād*, celui-là n'est pas notre Imâm. Notre Imâm, c'est celui qui défend les siens, et combat pleinement dans la Voie de Dieu (*ḡāhada fī sabīl Allāh ḥaqq ḡihādihi*). » L'Imâm demande alors si Zayd a une preuve quelconque venue de Dieu ou de Son Envoyé pour appuyer son entreprise ; cette dernière relève-t-elle de l'obéissance à une obligation prescrite par Dieu ? Dieu a mis chaque chose à sa place et en son temps, Il a interdit certaines choses, en a autorisé d'autres, et Il ne permet pas que celui qu'Il a établi comme Imâm Le précède et tente de faire advenir une chose avant

⁴²⁹ *Rawḍa*, I p.51-52.

⁴³⁰ Voir par ex., al-Qummī, *Tafsīr*, II p.274, 302-303.

⁴³¹ Voir Madelung W., « Zaydiyya », *EI2*.

son terme. Muḥammad al-Bāqir reproche en fin de compte à son frère de de lancer dans « une affaire douteuse et équivoque (*amran anta minhu fī šakkin wa šubhatin*) », sans certitude (*yaqīn*) venue de Dieu. Il conclut par ces phrases sévères :

« Je me réfugie en Dieu contre un Imâm si égaré en son temps que celui qui le suit en sait davantage que celui qu'il suit. Veux-tu, mon frère, remettre au goût du jour ce groupe qui dénia les signes de Dieu, désobéit à l'Envoyé, *suivit ses passions* sans guidance venue de Dieu, et prétendit à la succession (*al-ḥilāfa*) sans preuve venue de Dieu ni nomination de Son Envoyé ? »⁴³²

Ce hadīth met aux prises la tendance révolutionnaire et la tendance quiétiste du chiisme. Il s'inscrit dans toute une littérature imâmite visant à légitimer l'attitude quiétiste des Imâms, dont la plupart se tinrent soigneusement à l'écart des intrigues et troubles politiques⁴³³. Il est clair que l'ismaélisme n'appartient pas à cette tendance quiétiste. Il en reprend pourtant certains présupposés, et les principes d'après lesquels il justifie sa propagande en faveur du Mahdī, puis, sous les Fâtimides, en faveur de l'Imâm, sont ceux-là mêmes qui guident les propos de Muḥammad al-Bāqir à Zayd pour justifier une attitude inverse à celle des ismaéliens ! D'autres hadīths imâmites justifiant la passivité politique des Imâms peuvent aussi bien servir à justifier la campagne ismaélienne. Par exemple, le hadīth suivant : « Toute bannière élevée avant le soulèvement du Qā'im appartient à un rebelle contre Dieu (*tāğūt*) »⁴³⁴, ne contredit pas les ambitions ismaéliennes, puisque les ismaéliens élèvent précisément leur bannière au nom du Qā'im. De même, l'argumentation de Muḥammad al-Bāqir peut tout à fait être mise à profit en contexte ismaélien.

Le hadīth contient cependant deux arguments principaux dont l'un nous intéresse moins pour éclairer l'ismaélisme, et qui consiste en une justification du quiétisme par une forme de fatalisme ; il y a un temps décrété par Dieu pour chaque chose, et il n'est pas conforme au devoir de soumission à ce décret divin de vouloir presser les choses et modifier ce que Dieu a établi. Cette idée trouve son prolongement dans certains hadīths d'après lesquels les Imâms connaissent par avance, en vertu d'une science sacrée, l'issue des révoltes et savent qu'elles

⁴³² *Uṣūl*, I, *kitāb al-ḥuġġa*, *bāb mā yuṣal bi-hi bayna da'wā al-muḥiqq wa al-mubṭil fī amr al-imāma*, n°16, p.356-358.

⁴³³ Sur le quiétisme des Imâms, voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.155-173, en particulier p.170-171, où sont cités plusieurs hadīths mettant en garde contre la tentation du commandement et la revendication du pouvoir temporel.

⁴³⁴ Cité par Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, p.314.

sont vouées à l'échec⁴³⁵.

Le second argument, en revanche, peut aisément être retourné en faveur des aspirations ismaéliennes. Dès le début du hadîth, le soulèvement chiite est implicitement disqualifié en raison de sa nature spontanée. Ce n'est pas aux fidèles d'appeler leur Imâm, ce n'est pas à eux de le mettre à leur tête. L'Imâm n'est pas un simple souverain qui tiendrait sa légitimité des désirs de ses fidèles. Il n'est pas nommé par ses partisans, il n'a pas à leur rendre compte, à se soumettre à leurs exigences. Son statut ne dépend pas d'eux, c'est au contraire leur salut qui dépend de leur obéissance à l'Imâm. Ce qui transparait ici, c'est le rejet d'une autorité fondée sur la *contingence* des circonstances, sur les désirs et passions des uns et des autres. Si l'Imâm répondait à ses partisans, il se placerait en situation d'infériorité par rapport à eux ; ce serait en effet admettre qu'il tire son pouvoir du peuple, ce qui inverserait l'ordre hiérarchique. C'est ce que signifie la phrase sur l'Imâm qui en sait moins que ceux qui le suivent. Quant à la dernière phrase que nous avons traduite, c'est une allusion directe à la succession de Muḥammad. D'une certaine manière, Muḥammad al-Bāqir accuse son frère de crypto-sunnisme, puisque, comme les sunnites, il reconnaît une légitimité au fait que l'Imâm réponde à l'appel du peuple, qui ne fait ses choix que de façon arbitraire et conjecturale, au lieu que ce soit le peuple qui réponde à l'appel, à la *da'wa*, de Dieu, représenté par un Imâm qu'Il a élu.

Il y a donc une opposition entre l'investiture « démocratique », terrestre, où le souverain tire sa légitimité du soutien de ses partisans, et l'investiture sacrée, celle de l'Imâm, dont la légitimité tient à son élection divine. Les sunnites, dans l'optique chiite, admettent la première option ; ils admettent la légitimité d'un pouvoir temporel non sacré. Ils estiment que la fin de la mission prophétique signe la fin d'un pouvoir sacré, alors que les chiites considèrent qu'il y a une forme de continuité de la prophétie, non seulement sur le plan ésotérique, mais aussi, idéalement, sur le plan exotérique. C'est uniquement en raison de l'injustice et de l'iniquité qui règnent sur le monde que l'Imâm n'exerce pas une fonction politique exotérique qui lui revient pourtant de droit. Or c'est précisément le but de l'ismaélisme, en particulier fâtimide, que de rendre à l'imâmat sa dimension de pôle exotérique, tout aussi sacrée que sa dimension ésotérique. Le pouvoir politique ne peut pas plus être abandonné à l'arbitraire humain que le religieux dans son ensemble.

C'est l'idée qu'exprime le troisième calife fâtimide, al-Manṣūr bi-Llāh, dans son *Taṭbīṭ al-Imāma* : si l'on admet que le « détenteur de l'autorité » auquel le Coran commande

⁴³⁵ Voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, n.316 p.163.

d'obéir⁴³⁶ peut être choisi par des hommes se fiant à leur raisonnement, à leur avis personnel, alors rien n'empêche de pousser le raisonnement jusqu'à se choisir soi-même son Prophète. Autrement dit, si l'autorité légitime repose sur quelque chose d'aussi arbitraire, d'aussi contingent, d'aussi peu apodictique qu'un simple avis humain – qui ne peut que se fonder sur une raison et une science insuffisantes par nature, sinon sur les inclinations personnelles les moins nobles – alors on ne voit pas ce qui distinguerait le Prophète envoyé par Dieu d'un homme choisi par d'autres hommes :

« Dieu a ordonné de Lui obéir après S'être fait connaître à nous, et Il a ordonné d'obéir à Son Envoyé après nous l'avoir fait connaître en le désignant (*bi-l-naṣṣ 'alayhi*). De même, Il a ordonné d'obéir à « ceux qui détiennent l'autorité » (*ālū al-amr*)⁴³⁷ après les avoir fait connaître en les désignant spécifiquement, de même qu'Il avait spécifiquement désigné l'Envoyé de Dieu. En posant qu'on ne pouvait Lui obéir complètement sans obéir à l'Envoyé de Dieu, Il ne l'a fait qu'en le désignant. De même, en posant qu'on ne pouvait obéir complètement à l'Envoyé sans obéir à ceux qui détiennent l'autorité, Il a affirmé le fait que l'obéissance à l'Envoyé n'était complète que par l'obéissance ceux qui détiennent l'autorité, qui sont désignés au même titre que l'Envoyé. S'il était possible qu'Il ordonnât d'obéir à ceux qui détiennent l'autorité et de les prendre pour Amis sans les désigner, alors il serait également possible qu'Il ordonnât d'obéir à l'Envoyé sans le désigner. De même, s'il était possible de nous confier le choix de ceux qui détiennent l'autorité, alors même qu'ils sont similaires à l'Envoyé [puisqu'on leur doit obéissance], alors il serait possible que le choix de Son Envoyé nous revienne. (...) [Celui qui détient l'autorité] ne peut être connu en usant d'opinion ou de choix. »⁴³⁸

Al-Manṣūr bi-Llāh veut établir que l'Imâm fut désigné par Dieu au même titre que l'Envoyé Muḥammad. L'investiture vient nécessairement de Dieu. Le point qui demeure obscur dans ce texte, c'est la façon dont Dieu s'est fait connaître et dont il a fait connaître Son Envoyé. En revanche, nous savons parfaitement comment Dieu a fait connaître l'Imâm devant succéder à l'Envoyé : c'est l'autre aspect de l'argumentation du traité VI. Non seulement les hommes ont suivi leurs passions, mais ils ont « associé leur choix à celui de Dieu », puisque Dieu et Muḥammad avaient clairement, dans l'optique chiite, fait connaître celui qui devrait

⁴³⁶ D'après le verset IV, 59 : « « Obéissez à Dieu, obéissez à l'Envoyé et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité (ou l'Ordre : *amr*). »

⁴³⁷ Référence aux versets IV, 59 et 83. Le premier est cité en *Kaṣf* V p.123.

⁴³⁸ Makarem S., *The Shi'i Imamate*, p.63-64 (texte arabe : p.57-58).

succéder par la fameuse proclamation de Ġadīr Ḥumm, qui est expressément citée dans notre traité (p.159).

Il n'est pas utile de passer en revue les démonstrations du traité VI concernant l'imâmât de 'Alī. Pour l'essentiel, nous en avons déjà rencontré de similaires dans les traités précédents. Il fallait cependant s'attarder quelque peu sur la théologie politique qu'impliquait l'idée, prépondérante dans ce traité, que l'usurpation du pouvoir à la mort du Prophète relevait d'une soumission aux passions et d'une volonté de privilégier le choix personnel à l'élection divine. La conséquence de ce raisonnement, dans l'optique ismaélienne, est de fonder l'imâmât, non pas uniquement sur des circonstances militaires favorables, mais sur une nécessité irrévocable : l'imâmât n'est pas affaire de choix, n'est pas fondé sur la contingence temporelle, sur les manœuvres et les calculs politiques. Il est affaire d'élection divine. On voit aisément l'utilité de cette vision des choses pour les ismaéliens face à leurs adversaires : elle permet de présenter les Abbassides, leurs gouverneurs locaux, les missionnaires ismaéliens dissidents, les Qarmates, comme autant de factions dont le pouvoir ne repose que sur la contingence politique.

On est cependant tenté, étant donné la probable datation du traité V, d'appliquer plus particulièrement cette argumentation à la conspiration d'Abū 'Abd Allāh al-Šī'ī. Il s'agirait aisément de suggérer 'Abd Allāh al-Mahdī ne tenait pas son autorité de son *dā'ī*, bien que ce dernier le mît sur le trône. Affirmer que l'autorité est une « affaire » venue de Dieu aurait permis de renverser la perspective concrète de l'accès d'al-Mahdī au pouvoir, et de justifier l'exécution d'Abū 'Abd Allāh al-Šī'ī qui pourrait passer pour ingrate. Le pouvoir d'al-Mahdī n'était pas appuyé sur les « désirs » et les « passions » d'hommes qui acceptèrent de lui être soumis. Si tel avait été le cas, son autorité lui serait venue de ses partisans, et il n'aurait été que fictivement au sommet de la hiérarchie : Abū 'Abd Allāh al-Šī'ī eût alors été fondé à destituer celui qu'il avait placé à sa tête (comme le fit d'ailleurs le chef qarmate Abū Ṭāhir, qui finit par exécuter le Mahdī, « Abū al-Faḍl le zoroastrien », auquel il avait livré le pouvoir⁴³⁹).

L'ismaélisme fâtimide se présente donc comme un projet d'établissement d'un pouvoir sacré. Cela paraît évident pour ce qui est de la période pré-fâtimide, tournée vers la venue du Mahdī. Mais c'est une orientation qui a été conservée et entretenue à l'époque fâtimide ; l'accès au pouvoir n'a pas contribué à une forme de sécularisation de la conception du

⁴³⁹ Sur cet épisode, voir Halm H., *The Empire of the Mahdi*, p.257-264.

pouvoir. Il a bien sûr fallu dans un premier temps tempérer, parfois durement, les aspirations eschatologiques de partisans trop enthousiastes, combattre l'antinomisme, réformer la doctrine pour repousser la venue du septième Énonciateur. Mais le califat fâtimide n'en était pas moins fondé sur sa sacralité, reposant sur une conception pleinement chiite de l'imâmât. C'est d'ailleurs cette conviction profonde de sa sacralité qui dut donner lieu à une résurgence de la dimension messianique du pouvoir sous le règne d'al-Ḥākim bi-Amr Allāh, elle-même menant à l'apparition de l'hérésie druze⁴⁴⁰.

2. 'Alī et Aaron, Livres de Dieu

L'autre particularité du traité VI tient à la manière dont il combine deux thématiques chiites classiques. La première est celle que fonde le hadīth célèbre de la « position d'Aaron » : « 'Alī est vis-à-vis de moi dans la même position qu'Aaron vis-à-vis de Moïse. »⁴⁴¹ La seconde est celle qui fait de l'Imâm un « Livre ». Les deux thématiques apparaissaient déjà dans les traités précédents, mais séparément. Ici, elles sont étroitement imbriquées, cette imbrication étant appuyée sur le texte coranique lui-même.

Dans le traité I, l'analogie entre 'Alī et Aaron était abordée sous l'angle de la désobéissance des communautés dont ils ont la charge. Comme nous l'avons montré dans le commentaire du traité I, l'accent est mis sur l'aspect « négatif » de l'analogie : 'Alī et Aaron sont comparés en tant qu'ils sont le lieu où se révèle l'infidélité de la communauté à l'égard de la révélation apportée par ceux dont ils sont les auxiliaires. D'autre part, Aaron apparaissait d'abord dans le second exposé sur la continuité de « l'Ordre » au même titre qu'Ismaël (p.12), puis était assimilé à Simon, le Légataire de Jésus (p.31). Il n'était donc qu'un exemple parmi

⁴⁴⁰ Il existe de nombreux écrits, chroniques et travaux plus récents sur la « folie » d'al-Ḥākim, mais, comme le montre D. De Smet, cette prétendue « folie » découlait d'une conception particulière de son rôle d'Imâm. Ce n'est sans doute pas par hasard si l'hérésie druze apparaît sous son règne, bénéficiant, semble-t-il, d'une certaine indulgence de sa part, au grand dam d'al-Kirmānī. Sur ces questions, voir De Smet D., « Les interdictions alimentaires du calife fatimide al-Ḥākim » ; id., *La Quiétude de l'intellect*, en particulier p.6-8 ; id., *Epîtres sacrées des Druzes*, en particulier p.19-21, 29-30.

⁴⁴¹ Pour des références de ce hadīth dans les sources chiites, voir par ex., Bar-Asher M.M., *Scripture and Exegesis*, n.122 p.156 ; Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, n.43 p.242. On le trouve aussi dans plusieurs sources sunnites, bien que l'interprétation qui en est donnée diffère évidemment de celle des chiites. Dans plusieurs versions, la phrase est en effet complétée ainsi : « ... sauf qu'il n'y a pas de prophète après moi » (alors qu'il y en a eu après Moïse, Aaron étant l'un d'eux). Les sunnites, mais aussi certains auteurs chiites, l'utilisent donc au crédit du dogme du scellement de la prophétie ; voir Miskinzoda G., « The significance of the hadīth of the position of Aaron... », en particulier n.6 p.69 pour des références dans les sources sunnites.

d'autres du rôle de « Légataire », ou de « Preuve de l'Envoyé ». Cette approche s'inscrit dans la conception d'une chaîne initiatique ininterrompue de Prophètes et d'Imâms depuis Adam, que l'on trouve dans d'autres textes chiites⁴⁴², qui donne lieu à la conception proprement ismaélienne de l'histoire sacrée, faite d'Énonciateurs suivis d'un Légataire et de ses successeurs faisant le lien avec l'Énonciateur suivant.

En revanche, dans un court passage du traité III (p.75), l'analogie 'Alī/Aaron n'est pas liée à une telle histoire sacrée. L'interprétation ésotérique d'un verset dans lequel Moïse demande à Dieu de lui adjoindre Aaron dans sa mission consiste à mettre la prière de Moïse dans la bouche de Muḥammad à propos de 'Alī. Il s'agit d'une forme de commentaire personnalisé : le *bāṭin* de la lettre coranique se rapporte à l'histoire des débuts de l'islam. C'est également le cas des passages qui assimilent Pharaon et ses auxiliaires aux ennemis de 'Alī, ou qui appliquent plusieurs versets concernant Moïse à la succession de Muḥammad, en particulier dans le traité V (p.125-130). Comme dans le traité VI, l'analogie entre Moïse et Muḥammad prend une valeur particulière, qui tient évidemment à l'abondance des données coraniques sur Moïse : il est le prophète le plus cité dans le Coran. Mais elle tient également au fameux hadīth de la « position d'Aaron », qui signifie selon la tradition chiite que 'Alī devait hériter de toutes les prérogatives du Prophète Muḥammad, de même qu'Aaron devait hériter de celle de Moïse s'il lui avait survécu, à cela près qu'il n'y aurait plus de prophètes après Muḥammad⁴⁴³. Dans le traité VI, cette interprétation se trouve renforcée par sa proximité immédiate avec le hadīth de Ġadīr Ḥumm (« Celui dont je suis le maître, 'Alī est son maître », p.159), preuve maîtresse, selon l'interprétation chiite, de la désignation explicite de 'Alī ibn Abī Ṭālib comme successeur de Muḥammad – même si la prérogative prophétique demeure réservée à ce dernier.

L'analogie avec Aaron est ici étroitement liée à une exégèse faisant du mot « Livre » un code pour l'Imâm. On trouve plusieurs fois cette interprétation de *kitāb* dans le *Kitāb al-Kašf* : dans le traité I, c'est le « Livre que nul doute n'entache » (II, 2) qui est identifié au « Commandeur des croyants » (p.20-21), et plus loin 'Alī est clairement assimilé au Coran (p.30). Dans le traité II – si l'on en croit la version rapportée par Idrīs 'Imād al-Dīn – le Commandeur des croyants est « le Livre chiffré » du verset LXXXIII, 20 (p.42). On trouve aussi cette équivalence plusieurs fois dans le traité V (par ex., p.119, ou p.124 où les « Gens

⁴⁴² Voir par ex., Amir-Moezzi M.A., *Guide-divin*, p.106-108.

⁴⁴³ Voir par ex., Miskinzoda G., « The significance of the ḥadīth of the position of Aaron... », p.71-72, 76-77.

du Livre » sont les ismaéliens eux-mêmes, puisque ce sont ceux qui connaissent le Livre, c'est-à-dire l'Imâm). Il y a des variantes : c'est parfois le Prophète énonciateur qui est assimilé au Livre, puisqu'il apporte la révélation sous forme de Livre (p.122, 130-132, 134, 140), ou encore la *da'wa* elle-même (p.141).

Là encore, le *Kitāb al-Kašf* ne fait que reprendre une exégèse chiite plus ancienne, qu'il adapte simplement dans certains cas. Dans les « commentaires personnalisés », l'identification de 'Alī aux occurrences coraniques du mot *kitāb* est habituelle⁴⁴⁴. Elle doit être liée à la doctrine selon laquelle la révélation (*tanzīl*) de Muḥammad demeure inintelligible sans l'exégèse (*ta'wīl*) de 'Alī. Le Coran est donc un Imâm ou un Livre silencieux, ou muet (*ṣāmit*), tandis que l'Imâm est un Coran parlant (*nāṭiq*)⁴⁴⁵. Ce vocabulaire est employé à l'inverse dans l'ismaélisme, comme on le voit d'ailleurs dans les traités III (p.77) et V (p.99-100, 103), où c'est le Prophète qui apporte une révélation et une Loi qui est « énonciateur », tandis que les Imâms intermédiaires entre deux Énonciateurs sont « silencieux » – puisqu'ils observent la *taqiyya* qui entoure l'enseignement des doctrines ésotériques et qu'ils ne sont pas porteurs d'une *ṣarī'a*. On notera que le traité V propose une combinaison de l'approche chiite et de l'approche ismaélienne sur ce point : « Parmi [les Imâms], il y a le Silencieux quant à la Sagesse ésotérique mais Énonciateur avec l'épée exotérique, et le Silencieux quant à l'épée exotérique mais Énonciateur de la Sagesse ésotérique – la paix soit sur eux » (p.148).

Voyons à présent comment le traité VI déroule l'exposé de ces deux thèmes. La première partie du traité, consacrée à l'imâmât de 'Alī ibn Abī Ṭālib, repose sur la distinction entre ésotérisme et exotérisme, sur l'opposition entre choix de Dieu et choix des adversaires, entre vérité venue de Dieu et conjecture, entre la guidance que l'on trouve en l'Imâm désigné par l'Envoyé et l'égarement que l'on subit en suivant un autre d'après les passions. C'est dans cette perspective que le hadīth de la position d'Aaron est cité pour la première fois, aux côtés de celui de Ġadīr Ḥumm. Plus loin, ce hadīth est cité une seconde fois et l'analogie entre 'Alī et Aaron est justifiée par le fait qu' « il n'y a pas de proximité plus grande que celle d'Aaron à Moïse » ; cette proximité est à la fois d'ordre religieux, 'Alī étant « le premier à s'être converti », et d'ordre familial (p.161). De même qu'Aaron était de la famille de Moïse, 'Alī

⁴⁴⁴ Voir par ex., Amir-Moezzi M.A., « *Al-Durr al-tamīn* attribué à Raġab al-Bursī », p.221, 222, 224, et n.74 p.222.

⁴⁴⁵ Voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.200 ; id., *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p.103 ; et surtout Ayoub M., « The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān ».

était de celle de Muḥammad.

Dans l'exégèse du verset XVI, 92, l'analogie est ensuite abordée sous l'angle « négatif », comme dans le traité I : de même que la communauté de Moïse, confiée à Aaron, s'est détournée de ce dernier à l'instigation du Samaritain, de même la communauté de Muḥammad s'est détournée de 'Alī alors qu'elle lui avait été confiée, lui qui est « la Preuve de Muḥammad et son Seuil, tout comme Aaron était la Preuve de Moïse et son Seuil » (p.162). A la page suivante, l'exégète explique que la communauté de Muḥammad craignait de ne pas être à la hauteur de celle de Moïse si elle ne trahissait pas elle aussi, « avec orgueil », le Légataire (p.162). Nous retrouvons ici le thème des « communautés qui ont précédé », lui aussi abordé dans le traité I.

Après un premier intermède nettement ismaélien, consacré aux Convocateurs, apparaît un développement sur l'équivalence entre le Livre et l'Imâm à partir du verset LXII, 2 : « Et c'est Lui qui envoya aux illettrés un Envoyé pris parmi eux qui leur récitât Ses versets, qui les purifiât, qui leur enseignât le Livre et la Sagesse » (p.167). Si l'exégèse du verset LXII, 2 ne présente pas, à première vue, de traits ismaéliens, on ne peut cependant manquer de la rapprocher de l'exégèse du verset III, 7 dans le traité V. Rappelons que dans ce dernier, l'exégèse des phrases : « C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre. On y trouve des signes clairs, qui sont la Mère du Livre », pouvait se résumer d'après le schéma suivant : Livre/Énonciateur/Père/Muḥammad → Signes clairs/Mère/Imâms accomplisseurs → Livre/Énonciateur/Résurrecteur. Le verset III, 7 renvoyait donc à la succession de Muḥammad, aux Imâms après lui assurant la continuité jusqu'au Résurrecteur, en somme, au cycle de l'Énonciation. Dans l'exégèse du verset LXII, 2, le « Livre » ne correspond pas à l'Énonciateur, mais, tout comme les « versets », ou « signes », à l'Imâm et à sa descendance qui assurent la continuité entre Muḥammad et « l'Énonciateur qui viendra après lui », « le Mahdī désigné par Muḥammad » (p.168). Le trait ismaélien, bien que subtil, apparaît bien ici. On relève par ailleurs l'exégèse de l'expression coranique *al-ummiyyīn*, « les illettrés », appliquée à ceux qui n'ont pas d'Imâm, puisque les illettrés sont, par définition, ceux qui ne lisent pas de livres (p.167). Nous retrouverons les « illettrés » en fin de traité.

C'est ensuite le verset XLVI, 12 : « Avant lui, le Livre de Moïse était un imâm et une miséricorde », qui permet de fonder le lien entre le hadîth de la position d'Aaron et l'identification de l'Imâm à un Livre : « Le Livre de Muḥammad est l'Imâm que Muḥammad établit après lui, son Légataire 'Alī ibn Abī Ṭālib, de même que le Livre de Moïse était l'Imâm qu'il avait indiqué, Aaron » (p.168). On constate que cette clé de lecture est donnée au

cœur de la structure du traité, et encadrée par les deux longs développements ismaéliens – celui sur les Convocateurs et l’initiation, et celui sur les montagnes et les Preuves – disposition qui n’est sans doute pas fortuite. Le traité VI est celui où l’art ismaélien de la composition est le plus visible, de sorte qu’il confirme le soupçon que les autres traités ne sont pas aussi désordonnés qu’ils peuvent le sembler.

La clé étant donnée, il suffit de dérouler l’exégèse de plusieurs versets contenant le mot « Livre », et de les interpréter selon l’orientation générale de la partie chiite du traité, c’est-à-dire des parties où l’on ne peut que difficilement déceler un thème spécifiquement ismaélien. Les développements sur l’Imâm comme Livre prolongent ainsi le propos de la première partie du traité, qui vise à établir qu’agir contre ‘Alī, c’est agir contre Dieu. Toute l’hostilité évoquée par le Coran contre la révélation de Muḥammad peut alors être comprise comme une hostilité contre ‘Alī, de même que les bienfaits de la révélation sont ceux que l’on obtient en suivant ‘Alī. Muḥammad et ‘Alī, le *tanzīl* et le *ta’wīl*, sont indissociables : ils sont une seule chose. Bien qu’il ne soit pas cité dans le *Kitāb al-Kašf*, le verset XXVI, 16 évoque bien cette unité à propos de Moïse et Aaron, comme le relève Pierre Lory⁴⁴⁶ : « Allez à Pharaon, et dites : ‘Nous sommes *un* envoyé du Seigneur des mondes’ ». Pour les chiïtes, le hadīth de la position d’Aaron doit être lu au regard de ce que dit le Coran de la relation entre Moïse et Aaron. Comme le dit l’auteur du traité VI : « Il n’y a pas de proximité plus grande que celle d’Aaron à Moïse » (p.161). Cette proximité, cette complémentarité de Moïse et Aaron apparaît nettement dans le Coran, et elle est renforcée par une exégèse qui fait du *kitāb*, habituellement identifié au Coran lui-même, un nom de l’Imâm. Cette lecture ésotérique ne remplace pas la lecture exotérique : dire que le *kitāb* est l’Imâm ne signifie pas qu’il n’est pas le Coran. Cela implique au contraire une solidarité entre la révélation et celui qui en a la charge à la mort du Prophète qui l’a apportée.

Ce n’est qu’après un second développement ismaélien, celui de « l’exégèse des montagnes », que le Livre-Imâm réapparaît dans l’exégèse de deux versets où il est question de la récitation du Livre (p.171-172) : le verbe *talā*, qui a le sens de « réciter » ou « lire » dans le Coran, est ici compris en son sens premier, celui de « suivre ». Ainsi, « réciter le Livre » signifie : « suivre l’Imâm ». Inversement, que nier le Livre destine au Feu de l’Enfer, signifie que le châtement divin est promis à ceux qui rejettent l’Imâm (p.172). A nouveau, l’exégèse de l’Imâm-Livre est interrompue et complétée par un retour au thème premier, celui de la

⁴⁴⁶ Lory P., « Aaron ».

prétention à se choisir son propre Imâm.

Elle reprendra peu avant la fin du traité (p.175-176), dans l'exégèse des versets II, 78-79 qui résume les thèses du texte : « Certains d'entre eux sont illettrés. Ils ne connaissent du Livre que ce que leur inspire leur fantaisie. Ils ne formulent que des conjectures. Malheur à ceux qui écrivent le Livre de leurs mains, et qui disent ensuite : 'Ceci vient de Dieu !', pour l'échanger à vil prix. Malheur à eux pour ce que leurs mains ont écrit. Malheur à eux pour ce qu'ils y gagnent » (II, 78-79). Nous retrouvons les « illettrés », c'est-à-dire ceux qui demeurent sans Imâm véritable, les sunnites qui « écrivent le Livre de leurs mains », qui choisissent leur propre imâm sans tenir compte de l'ordre divin. Leur relation au Livre introduit de la « fantaisie » et de la « conjecture », des « passions » et des calculs mondains, là où il ne peut y avoir qu'une certitude venue de Dieu.

Toute cette argumentation pourrait, à peu de chose près, figurer dans n'importe quel texte chiite. Il faut alors se demander ce qu'elle a d'ismaélien ; il ne suffit pas en effet de considérer que les ismaéliens étant chiïtes, il est tout naturel qu'ils reprennent les *topoi* du chiïsme. Si le traité n'établit jamais directement le lien entre cette légitimation chiïte de l'imâmât de 'Alī et leurs propres préoccupations, il est évident que le but est de consolider l'imâmât ismaélien, aussi bien pré-fâtimide que fâtimide, en l'enracinant dans la tradition alide. Ce peut être aussi une façon de revendiquer pour l'ismaélisme l'authenticité chiïte et d'attirer à lui des chiïtes d'autres courants. Mais comme nous l'avons vu dans le commentaire du traité III, il faut probablement opérer un décodage du décodage, si l'on peut dire. Les occurrences du mot « Livre » dans le Coran renvoient à 'Alī, mais les occurrences du nom de 'Alī dans le *Kitāb al-Kašf* renvoient elles-mêmes à l'Imâm ismaélien, qui revendique sa succession. L'ismaélisme peut ainsi présenter ses ennemis comme des analogues des ennemis de 'Alī qui « suivent leurs passions » et font reposer l'autorité politique sur leur fantaisie et leur choix personnel, au lieu de s'en remettre à la désignation indiscutable de Dieu.

3. Les Convocateurs et les Preuves

Insérés dans ces démonstrations de l'imâmât de 'Alī, plusieurs passages sont clairement ismaéliens. En dehors de ces passages, on trouve ici et là de brèves et subtiles allusions qui peuvent mettre le lecteur sur la voie de l'origine ismaélienne du traité. Il en est ainsi de l'identification du Mahdī au Jour dernier (p.160), ou de l'exégèse du verset LXII, 2 que nous

avons rapprochée ci-dessus de celle du verset III, 7 dans le traité V. Mais c'est principalement dans trois passages que se reconnaît la marque ismaélienne.

1) Le premier consiste en une série de versets coraniques interprétés en un sens initiatique (p.164-167). Il s'agit apparemment de directives, de consignes données aux Convocateurs ismaéliens lors de leurs missions de recrutement. En premier lieu est affirmée la nécessité de faire dépendre de l'Imâm le maintien de la *taqiyya* ou le dévoilement de l'enseignement. Selon les cas, les Convocateurs peuvent être encouragés à poursuivre l'initiation d'un néophyte, ou au contraire à s'en abstenir. L'initiation est donc soumise à l'autorisation des instances supérieures, au sommet desquelles se trouve l'Imâm. La capacité à observer cette discipline de l'arcane est valorisée (p.164).

Dans l'exégèse d'un verset sur l'allaitement (II, 233) – que nous avons abordée dans le commentaire du traité V – ce dernier est assimilé au processus initiatique, conformément à une symbolique courante que l'on retrouve d'ailleurs dans l'initiation nuṣayrite, comme nous l'avons vu précédemment. A la fin du traité V aussi, la formation des Convocateurs et son parachèvement étaient aussi décrits comme un allaitement (p.155). Les « deux cycles entiers » du verset sur l'allaitement correspondent à « l'Imâm énonciateur d'une Loi et d'une révélation » et à « l'Imâm accomplissant la Loi par l'exégèse » (p.165) ; l'initiation s'inscrit donc dans le cadre de la Loi apportée par le dernier Énonciateur, et se fait sous l'autorité de l'Imâm du temps, ce dernier étant représenté par les Convocateurs et par les Seuils.

C'est ensuite le serment d'allégeance des croyantes du verset LX, 12 qui est l'occasion d'exposer le contenu du pacte ismaélien et les conditions auxquelles s'engage celui qui le contracte. Bien que cela ne soit pas précisé explicitement, les « croyantes » (*mu'mināt*) du verset sont en effet les membres de la *da'wa*. Rappelons que le terme *mu'min* a dans les textes chiites le sens technique d'initié, par opposition aux musulmans de la masse. Dans l'ismaélisme, ces initiés deviennent les membres de la *da'wa*. Les « croyants » des divers degrés sont donc soumis à l'autorité de la Preuve, et non directement de l'Imâm, même si c'est en son nom que la Preuve reçoit les serments (p.165-166). La Preuve est manifestement en charge des affaires pratiques et de l'organisation hiérarchique, en particulier des « autorisations de convoquer », l'Imâm demeurant à l'arrière-plan. On note qu'il n'est question ici que d'une seule Preuve, dotée d'un rôle prépondérant. Des consignes données aux initiés, nous pouvons tirer la hiérarchie suivante : Imâm / Preuve / Seuils / Convocateurs, ou croyants « qui ont reçu permission » (*al-ma'dūn lahum*) de prêcher et d'initier / « croyants qui ont interdiction » (*muḥarram*) / Gens de l'exotérique. Cela paraît correspondre à

l'organisation pré-fâtimide de la *da'wa*.

Quant aux consignes ici listées, elles s'adressent aux degrés des Seuils et des Convocateurs (p.167). Ils ne doivent pas associer à Dieu, c'est-à-dire reconnaître un imâm qui ne serait pas légitime, ni voler, c'est-à-dire divulguer « la science ésotérique de la religion à celui qui n'a pas contracté le pacte » (p.166). Ils ne doivent pas davantage forniquer, c'est-à-dire ici initier sans autorisation, selon une symbolique que nous avons déjà rencontrée à plusieurs reprises. Dans le traité V aussi, la fornication était assimilée au « fait de lever le voile et de convoquer sans permission » (p.123). A l'inverse, les « croyants » ne « tueront pas leurs propres enfants », c'est-à-dire qu'ils ne barreront pas injustement la voie initiatique à un aspirant qui la mérite. Que les néophytes soient des enfants renvoie à la symbolique de la paternité initiatique que nous avons déjà abordée. Enfin, les membres de la *da'wa* seront loyaux les uns envers les autres et ne pas se rebeller contre l'Imâm.

Ce passage donne donc un aperçu de l'organisation de la *da'wa* ; nous avons bien affaire ici à une série de consignes qui devaient être envoyées aux Convocateurs, comparables aux consignes exposées dans le traité V à propos du verset sur « l'obscénité, le libertinage et la dispute » (p.121-125). L'un des éléments qui caractérise l'ismaélisme est en effet la prépondérance de la thématique de l'initiation. Celle-ci était certes déjà présente dans le chiisme, mais l'ismaélisme systématise les données chiites et bâtit une véritable organisation secrète, strictement hiérarchisée, étroitement disciplinée, dont le but est de conspirer en vue de rétablir l'Imâm dans ses droits.

2) Le second passage nettement ismaélien du traité VI est celui que nous avons nommé « l'exégèse des montagnes » ; plusieurs versets coraniques évoquant les montagnes sont interprétés d'après l'équivalence entre les montagnes et les Preuves. Cette fois, les Preuves sont au pluriel, et le terme n'a donc pas les mêmes implications que dans le passage ismaélien précédent. On peut considérer que les Preuves de ce passage correspondent aux Seuils du passage précédent.

Si toutes les exégèses de cette partie ne sont pas centrées sur la symbolique des montagnes, elles ont cependant toutes cet élément comme dénominateur commun. Ce code apparaissait déjà dans les traités I et III. Dans le traité I, on le trouvait dans l'interprétation du verset XVI, 68, où les abeilles étaient les Imâms, tandis que leurs demeures, les montagnes et les arbres, étaient respectivement les « Convocateurs qui appartiennent à la station des Preuves » et « les Convocateurs qui sont en deçà des Preuves » (p.25). Dans le traité III, c'est le « rocher » qui était identifié aux Preuves (p.58). Or, comme nous l'avons rappelé

précédemment, le *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*, qui rapporte à peu près la même exégèse, se fait plus précis en introduisant le terme intermédiaire qui permet de lier le rocher et les Preuves : « Le rocher dans l'ésotérique, ce sont les Preuves, car le rocher est issu des montagnes et les montagnes sont les Preuves »⁴⁴⁷. Notons aussi un autre passage du traité III où il est question du « Feu qui a pour combustible hommes et pierres » (II, 24) : le Feu symbolise le châtement de la *rağ'a*, tandis que les adjuvants du Résurrecteur, les hommes et les pierres, correspondent respectivement aux croyants et aux Convocateurs (p.76). Cette symbolique identifiant les montagnes, les rochers et les pierres aux Preuves ou aux Convocateurs doit donc être considérée comme ismaélienne pré-fâtimide⁴⁴⁸.

Il est cependant possible que son origine soit plus lointaine : dans le *Kitāb al-Haft wa al-azilla*, une exégèse du verset XVI, 15 : « Il a implanté sur la terre des [montagnes] immobiles (*rawāsī*) afin qu'elle ne chancelle pas avec vous », identifie les montagnes aux Imâms et la terre aux croyants⁴⁴⁹.

D'autres éléments de cette partie du traité VI indiquent une origine ismaélienne pré-fâtimide, en particulier dans l'exégèse des versets LXXVIII, 12-20 (p.169-170). Le plus important est l'évocation des sept Imâms (p.169) assimilés aux sept cieus du Coran. Le texte n'en dit guère plus à leur sujet, sinon qu'ils semblent représentés par un « seuil qui élève les degrés des croyants et vivifie la Convocation » (p.169), peut-être la Preuve – à moins qu'il ne faille considérer le mot « seuil » comme renvoyant au degré hiérarchique du *bāb*, c'est-à-dire prendre le terme au sens strict et non en un sens général. Bien que le traité soit peu loquace sur la *rağ'a*, c'est dans cette partie aussi que l'on trouve le plus d'éléments à ce sujet : le Mahdī, qui est le septième Énonciateur, annoncera à son retour que « la Convocation lui revient » (p.170). Il séparera le vrai du faux, dévoilera « la science ésotérique et voilée des

⁴⁴⁷ KRH, p.209.

⁴⁴⁸ On peut d'ailleurs se demander si l'exégèse des versets XXXIII, 72-73 dans le traité I, p.28, ne doit pas être complétée d'après l'équivalence montagnes/Convocateurs ou Preuves. A propos des versets : « Nous proposâmes le dépôt aux cieus à la terre et aux monts, mais ils refusèrent de s'en charger et en tremblèrent. L'homme s'en chargea... », l'auteur interprète le refus comme une reconnaissance du rang exceptionnel du « dépôt » identifié à 'Alī ibn Abī Tālib. Refuser de s'en charger, c'est refuser de prétendre à une station sur laquelle on n'a aucun droit, de sorte que « l'homme » qui s'en charge est identifié à Abū Bakr usurpant la station de 'Alī. Or, la terre et les monts qui refusent de prétendre au dépôt, et en reconnaissent par là-même la supériorité, sont identifiés « aux peuples des cieus et de la terre, ainsi qu'aux *Anges des montagnes* ». Cette étrange expression d'« Anges des montagnes » fait sans doute allusion à des rangs de la *da'wa*. Dans le traité III, les Anges sont les « les Amis [du Résurrecteur], ses assistants et les gens de sa Convocation » (p.62), tandis qu'à la fin du traité V, les Convocateurs deviennent des « Anges vénérables » (p.154).

⁴⁴⁹ KHA, chp.32, p.72. Notons que le *Kitāb al-Kašf* identifie pour sa part la terre à la Preuve ; voir *Kašf* III p.62, 85 ; V p.101, 155.

Imâms ». « Les montagnes seront mises en marche, elles deviendront un mirage » (LXXVIII, 20) signifie que les Preuves entreront ouvertement en action. Le texte n'est pas très clair sur ce qu'il entend par « mirage », mais il faut comprendre que les Preuves, agissant jusque là discrètement, dans « le voilement et le silence », apparaîtront en plein jour lors de la venue du Mahdī, de même que les mirages apparaissent en un lieu où ils n'étaient pas visibles l'instant précédent. Il y a donc actualisation de l'être et de l'action des Preuves, de la *da'wa* discrète, par la *rağ'a* qui inaugure une *da'wa* ouverte.

Par ailleurs, on relève dans cette partie plusieurs symboles classiques de l'ésotérisme chiite et ismaélien. Ainsi, « l'eau abondante » qui descend des nuées (dans le verset LXXVIII, 14) correspond à la science ésotérique que transmettent les Convocateurs, et qui « vivifie les croyants » (p.170). L'usage de l'eau comme symbole de la science vivifiante et salvatrice est fort ancien et commun dans les traditions spirituelles. On trouve ce symbole dans le traité I, où 'Alī est comparé à l'eau car « de même que le vivant vient à la vie par l'eau, de même, le monde est vivifié par la science qui vient du Savant » (p.24).

C'est un autre symbole qui fait l'objet de la dernière partie de « l'exégèse des montagnes », celui du jour et de la nuit, respectivement identifiés à l'exotérique et à l'ésotérique : « Le matin est analogue à l'Envoyé car il est le point d'origine des prescriptions légales exotériques, de même que le matin est le point d'origine de la lumière du jour. Or, le jour est analogue à l'exotérique. Le soir est analogue au Légataire car il est le point d'origine de la connaissance ésotérique, de même que le soir est le point d'origine de l'ombre de la nuit. Or, la nuit est analogue à l'ésotérique » (p.171). Ce symbolisme est lié à une répartition des rôles entre l'Énonciateur d'une part, et le Légataire et les Imâms, d'autre part. On le trouvait déjà dans le traité I : « La Preuve nocturne est le Maître du salut et du Pacte, tandis que la Preuve diurne est le Maître de l'épée et de la preuve évidente » (p.15).

Un dernier symbole que l'on trouvera à la toute fin du traité consiste à assimiler l'absence de l'enseignement ésotérique à une absence de vie, et donc l'initiation à une forme de résurrection (p.177), thème que nous avons abordé dans le commentaire du traité V.

3) Enfin, le troisième passage ismaélien du traité est la page qui conclut le traité (p.177-178). D'une certaine façon, cette page lie ensemble plus clairement les deux thèmes principaux du traité qui, jusque là, paraissaient totalement parallèles : l'imamat de 'Alī d'une part, et les développements sur les Preuves et les Convocateurs d'autre part. On y explique en effet que les Imâms demeureraient inaccessibles sans les Preuves et les Convocateurs ; si une communauté est privée de Convocateur, l'Imâm lui demeure cachée, et elle est par conséquent

privée de la guidance divine. Ainsi, l'organisation ismaélienne de la *da'wa* se présente comme l'unique moyen d'accès à l'Imâm héritier de 'Alī. L'autorité de l'Imâm lui vient de ce qu'il n'est pas désigné par les passions des Preuves et des Convocateurs, il n'est pas celui sur lequel leur choix s'est porté. Au contraire, il est la source de la science que diffusent les Preuves et les Convocateurs, et cette science lui vient de son élection divine.

Cette organisation hiérarchique est fondée principalement sur les Preuves et les Convocateurs, qui sont les dignitaires, les *hudūd* les plus souvent nommés dans le *Kitāb al-Kašf*. Dans le traité VI, le premier passage ismaélien est consacré principalement aux Convocateurs qui sont en première ligne des efforts de recrutement, tandis qu'une Preuve unique dirige leurs activités. Mais dans l'exégèse des montagnes, les deux rangs apparaissent bien comme les adjuvants de l'Imâm ; ils sont hiérarchisés, mais le rang de Preuve, du simple fait de l'usage du pluriel, ne paraît plus avoir la même influence dans la *da'wa*. C'est bien l'Imâm qui a sans conteste le premier rôle. Dans le passage conclusif du traité, il est d'abord question des Preuves et des Convocateurs (p.177), puis, selon une hiérarchie ascendante, des Convocateurs, des Seuils et des Preuves (p.178).

Notons que l'exégèse des versets XXXVIII, 18-19 : « Nous lui avons soumis les montagnes pour qu'elles célèbrent avec lui Nos louanges, soir et matin, ainsi que les oiseaux », selon laquelle les montagnes et les oiseaux sont les Preuves et les Convocateurs (p.170-171), est assez proche, en son procédé, de l'exégèse du verset des abeilles dans le traité I, où les montagnes et les arbres sont aussi les Preuves et les Convocateurs (p.25). La proximité ne tient pas seulement à l'identité de sens caché qui est donné aux montagnes, mais également à cette façon d'identifier deux éléments d'une énumération coranique à ces deux rangs de la hiérarchie de la *da'wa*. Il semble évident que les deux textes appartiennent à la même couche rédactionnelle. D'une manière générale, il faut rapprocher les passages du *Kitāb al-Kašf* qui évoquent les Preuves et les Convocateurs ensemble, par exemple le passage du traité I consacré à Joseph et au coït comme symbole de l'initiation : « Le Pacte ne se contracte qu'auprès de l'Imâm, qui contracte pour lui-même, ou auprès de ses Preuves et ses Convocateurs qui contractent pour lui » (p.27).

Il y a cependant des variantes : plusieurs passages évoquent les Preuves, les Seuils et les Convocateurs. C'est le cas à la fin du traité VI (p.178), nous l'avons dit, mais aussi à plusieurs reprises dans le traité V (p.119-120, 128, 154). Parfois, le rang des « Mains » est inséré entre les Preuves et les Seuils (III p.87 ; V p.102), ce qui doit correspondre à un état plus ancien de la doctrine. On retrouve en effet les « Mains » dans le compte-rendu par al-Nawbaḥfī et al-

Qummī de la doctrine des Qarmates⁴⁵⁰, mais aussi dans le *Tuhfat al-mustağībīn* d'al-Siğistānī⁴⁵¹. Dans le *Kitāb al-Kašf*, les deux occurrences des « Mains » apparaissent d'ailleurs dans les passages où il est question de l'élite sacrée de formée de soixante-membres, selon une doctrine qui paraît prendre ses sources dans un fonds *gūlāt* ancien.

Conclusion

Le traité VI est sans doute le traité du *Kitāb al-Kašf* dont l'analyse est la plus aisée. En effet, sa structure est assez lisible, son propos est clair et centré sur deux ou trois thèmes, et il ne paraît pas comporter plusieurs couches rédactionnelles. De plus, on peut le dater de la période pré-fâtimide de façon à peu près certaine ; il ne contient aucune trace nette d'un remaniement fâtimide. Si une manipulation fâtimide de ce texte a eu lieu, elle a principalement consisté à effacer certains passages (en oubliant la mention des sept Imāms), mais elle n'a rien apporté de nouveau. Cependant, il est probable qu'il faut expliquer la différence entre les conceptions de la Preuve dans le premier passage ismaélien et dans les suivants, par une différence de période. En effet, la première évocation paraît correspondre à la Preuve unique telle que la théorise principalement le traité V ; elle pourrait donc dater du califat de 'Abd Allāh al-Mahdī.

Par ailleurs, les passages ismaéliens du traité VI éclairent en retour plusieurs passages du traité I ; si le traité VI est pré-fâtimide, ces passages du traité I doivent l'être aussi. Néanmoins, cela n'ôte rien à la variété de ce dernier qui comporte bien une couche

⁴⁵⁰ Les Qarmates auraient prétendu que le monde était divisé en douze régions, chacune étant sous la responsabilité d'une Preuve. Chaque Preuve avait un Convocateur, et chaque Convocateur avait une Main. Ils nommaient la Preuve le père, le Convocateur la mère, et la Main était le fils ; voir al-Nawbaḥṭī, *Fīraq al-Šī'a*, p.63 ; al-Qummī, *Maqālāt*, p.84-85.

⁴⁵¹ Al-Siğistānī, *Tuhfat al-mustağībīn*, p.19. La Main s'insère dans la hiérarchie suivante : Énonciateur / Légataire ou Fondement (*asās*) / Imām ou Accomplisseur / Preuve ou Attaché (*lāḥiq*) / Main (adjoint du *lāḥiq*) / Convocateur ou Aile (*ḡanāḥ*) / Celui qui a permission complète (*ma'dūn muṭlaq*) / Celui qui a permission limitée (*ma'dūn maḥdūd*) / Croyant (*mu'min*) / Répondant (*mustağīb*). Selon Daftary F., *The Ismailis*, p.218, les Mains sont un autre nom possible des Preuves, aussi nommées Gouverneurs (*naqīb*) ou Attaché (*lāḥiq*). Les hiérarchies du *Kitāb al-Kašf* varient selon les traités, mais n'atteignent jamais autant de degrés que dans le *Tuhfat al-mustağībīn*, sinon dans l'*isnād* sujet à caution du traité I, p.3. Le Fondement et l'Attaché n'apparaissent jamais. L'Aile n'apparaît qu'une fois dans un hadīth obscur après les Seuils, les Preuves et les Probateurs (I p.9). Le Répondant n'apparaît qu'une fois également mais il est simplement distingué des Énonciateurs (V p.142). Rappelons que le traité VI évoquait un *ma'dūn*, équivalent au Convocateur et inférieur au Seuil (p.167). La liste d'al-Siğistānī confirme en tout cas que le terme *mu'min* tel qu'il apparaît en particulier p.164-167, mais aussi plus largement dans divers passages du *Kitāb al-Kašf*, désigne un premier rang d'initiés – en deçà duquel il y a encore un rang selon al-Siğistānī.

comparable à celle qui domine dans le traité VI, mais qui contient aussi des traces d'un chiisme nettement plus ancien, celui qu'il a en commun avec le nuṣayrisme, ainsi que des passages qu'il faut probablement attribuer à un remaniement fâtimide, en particulier le passage réfutant l'incarnationnisme des *ḡulāt*. De plus les traités I et VI, que l'on peut donc rapprocher sur certains points, présentent une différence de taille avec les traités III et V, puisqu'ils n'évoquent pas une fois le « Sage ».

CONCLUSION

Le *Kitāb al-Kašf* est un ouvrage d'une grande complexité ; nous avons constamment buté sur la difficulté que présente un recueil de textes aux styles si différents, qui fait cohabiter des doctrines quelquefois incompatibles, appartenant à des couches rédactionnelles multiples, parfois au sein d'un même traité.

La question de la datation, pour ne rien dire de celle de l'attribution, a donc présenté un défi permanent. En raison de la nature éminemment politique de l'ismaélisme, il ne pouvait être question d'évacuer le contexte historique du *Kitāb al-Kašf*, d'autant qu'il est un témoin essentiel de la période charnière qui vit l'ismaélisme passer du statut de mouvement révolutionnaire clandestin à celui de doctrine d'État. De nombreux passages ne font véritablement sens que s'ils sont référés à des événements historiques, qu'il s'agisse de défections au sein de la *da'wa*, de la réforme de la doctrine par 'Abd Allāh al-Mahdī ou de l'investiture d'al-Qā'im comme « Preuve », c'est-à-dire comme Imâm succédant à al-Mahdī. A plusieurs reprises, les doctrines exposées, loin de n'avoir qu'une valeur théologique théorique, présentaient une utilité pratique évidente : il en va ainsi de la reprise de l'historiographie chiite des débuts de l'islam qui, selon la loi de la continuité de l'Ordre, a clairement pour but de soutenir la légitimité de l'imâmât fâtimide, l'Imâm étant un analogue de 'Alī ibn Abī Tālib, et ses ennemis, des analogues des ennemis de 'Alī. L'insistance sur l'obéissance due à l'Imâm « en tout temps et à toute époque » sert directement des objectifs politiques. L'argument principal du traité VI selon lequel l'Imâm est un élu de Dieu et ne tient pas son autorité du « choix des passions » dote commodément l'imâmât d'une légitimité politique qui ne dépend pas du bon vouloir des gouvernés. Il est tout à fait caractéristique de la manière dont le califat fâtimide se concevait lui-même, notamment par contraste avec les califats concurrents qui ne se prévalaient pas du même prestige religieux : ni les Omeyyades, ni les Abbassides ne se présentaient comme des élus de Dieu. A cet égard, l'usage du verset IV, 59 : « Obéissez à Dieu, obéissez à l'Envoyé et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité » (cité p.123) illustre bien la conception éminemment politique de l'imâmât chiite par les Fâtimides⁴⁵². Cependant, si l'on perçoit bien les implications pratiques et politiques de certaines argumentations et exégèses du *Kitāb al-Kašf*, leur caractère allusif rend souvent impossible de déterminer précisément de quels épisodes il est question, et l'on ne peut

⁴⁵² Voir par exemple l'usage qu'en fait le troisième calife fâtimide, al-Manšūr bi-Llāh, dans son *Taḥbīt al-Imāma* ; Makarem S., *The Shi'i Imamate*, p.28, 45, 62-63 (texte arabe : p.17, 36-37, 57).

formuler que des hypothèses incertaines.

Mais l'objet de cette étude n'était pas d'établir une histoire politique de la *da'wa* ; il ne s'agissait pas de chercher dans le *Kitāb al-Kašf* les éléments pouvant éclairer l'histoire des débuts de la dynastie fâtimide, même si cela a été fait occasionnellement. C'est au contraire ce que l'on sait de cette histoire qui fut mis au service de l'ambition première de ce travail, qui était de proposer enfin une vision globale du *Kitāb al-Kašf*, et de montrer comment, selon quelles argumentations, selon quels procédés exégétiques, fonctionnait cet ouvrage. C'est bien de l'étude d'un texte qu'il s'agit ici, non de celle d'une dynastie ou d'un courant, même s'il est évident que le *Kitāb al-Kašf* apporte un éclairage crucial sur les Fâtimides et l'ismaélisme.

En effet, le *Kitāb al-Kašf* est le théâtre d'un processus de modération comparable à ce que fut l'entreprise de rationalisation et d'officialisation du chiisme duodécimain. A partir de l'époque bouyide, ce dernier a progressivement écarté des pans entiers de la tradition, jugés irrationnels, de sorte qu'il y a un chiisme pré-bouyide et un chiisme bouyide, comme l'ont montré les travaux de M.A. Amir-Moezzi en particulier, mais aussi ceux d'Etan Kohlberg ou de Meir M. Bar-Asher, par exemple. L'ismaélisme a opéré une sélection similaire, à cela près qu'elle n'était pas essentiellement fondée sur l'influence de la théologie mu'tazilite, et donc sur la rationalisation du *'aql*. En revanche, comme le chiisme bouyide, l'évolution de l'ismaélisme ancien était déterminée par des exigences politiques. Doctrinalement, cela se traduit dans le *Kitāb al-Kašf* par un positionnement clair sur trois grandes thèses attribuées aux *gūlāt* : la descente de la divinité dans des corps-enveloppes, les thèses réincarnationnistes et l'antinomisme. Dans le traité I apparaît ainsi la thèse fâtimide officielle rejetant les *gūlāt* et les assimilant aux chrétiens, les uns et les autres étant accusés de professer la thèse d'un Dieu revêtant des corps pour apparaître en ce monde. Les traités I, III et V, tout en conservant le terme de *musūhiyya* (la métamorphose sous des formes animales, ou même minérales), rejettent son interprétation littérale et optent pour une compréhension métaphorique de la notion ; les ennemis de la *da'wa* sont ainsi *semblables* à des animaux car ils sont privés des bienfaits de la vraie foi, *semblables* à des matières figées car ils sont privés de la vie de l'âme que procure l'accès à la science ésotérique. Enfin le traité V rejette la possibilité de se passer de l'exotérique au profit de l'ésotérique, allant jusqu'à réinterpréter la notion de « réductionnisme », *taqṣīr*, concept employé par les *gūlāt* à l'encontre des « modérés » qui s'en tiennent à l'exotérique de la religion ou qui réduisent la nature spirituelle et surnaturelle des Imâms. Le sens habituel du *taqṣīr* est ainsi renversé en son contraire et désigne la forme de *guluww* qui consiste à délaissier les œuvres religieuses exotériques. Ces réinterprétations et

critiques des thèses *ġulāt* correspondent de toute évidence à la couche fātimide du texte. C'est peut-être à cette même volonté de se démarquer des thèses *ġulāt* qu'il faut attribuer l'insertion dans les traités II et IV du *Kitāb al-Kašf* de hadīths sur le *tawhīd*, insistant sur la transcendance absolue de Dieu – et donc, en creux, sur le fait que les Prophètes et les Imāms ne sont pas des réceptacles de la divinité, conformément à la réfutation du *ġuluww* du traité I.

Pourtant, l'ouvrage demeure ambigu : ces thèses *ġulāt* sont explicitement rejetées, mais le terme de *musūhiyya*, par exemple, est conservé. Le thème de la *raġ'a*, du retour historique d'un personnage messianique, évidemment très présent, appartient lui aussi à l'arsenal des doctrines *ġulāt*, même si l'ismaélisme a précisément consisté à faire passer cette doctrine du statut de spéculation théorique à celui de doctrine justifiant une entreprise révolutionnaire. Le traité I présente de fortes résonances *ġulāt*, et rencontre de nombreux échos dans la tradition mufaḍḍalienne dont est issu le nuṣayrisme. Le traité III paraît jouer des codes des *ġulāt* avec la question de l'Orphelin, de la triade Salmān, al-Miqdād et Abū Ḍarr, et de la *musūhiyya*. Quant au traité V, il est bien celui où la reprise fātimide est la plus nette, mais il fourmille de concepts *ġulāt* : *ism*, *ma'nā*, *bayt* comme lieu d'épiphanie, *maqām*, et même *haykal*, terme pourtant expressément rejeté dans le traité I. D'autres thèmes ressortissant à la tradition *ġulāt* ont été préservés par le *Kitāb al-Kašf* : il en va ainsi de la conception symbolique du coīt, assimilé à la transmission licite ou non de la science ésotérique. C'est l'un des enseignements de cette étude, qui confirme d'ailleurs les intuitions de H. Halm qui avait déjà signalé le fonds *ġulāt* présent dans le *Kitāb al-Kašf* : l'ismaélisme pré-fātimide puise bien à des sources qu'il a en commun avec le nuṣayrisme. Les recherches en ce sens demandent à être systématisées, mais il semble que le lien établi par les hérésiologues entre la *ḥattābiyya* et l'ismaélisme soit loin d'être entièrement fantaisiste, même si l'on ne peut aller jusqu'à identifier les deux courants, ni même considérer qu'il y a une filiation directe entre eux.

Car l'ismaélisme est certes une doctrine qui prend ses racines dans ce fonds de *ġuluww*, et plus largement dans le fonds chiite, mais il est aussi un courant qui a effectué son propre travail conceptuel, réutilisant, réinterprétant des matériaux anciens pour les adapter à ses besoins et forger ainsi un enseignement nouveau et indépendant. Le *Kitāb al-Kašf* témoigne de la façon dont l'ismaélisme a habilement mis à son profit les outils fournis par le foisonnement spéculatif chiite des VIII^e et IX^e siècles. L'exégèse coranique est l'un des lieux privilégiés de ce travail de réinterprétation ; c'est ainsi que le commentaire personnalisé est employé au service de la *da'wa*, soit que 'Alī et ses adversaires représentent implicitement l'Imām ismaélien et ses adversaires, soit que les versets coraniques soient interprétés comme des allusions à des rangs de la *da'wa* comme ceux de l'Imām, de la Preuve ou des

Convocateurs. Par ailleurs, et bien que cette question n'ait été qu'effleurée ici, il y aurait lieu de reconstituer, à partir du *Kitāb al-Kašf* et des fragments conservés par la littérature ṭayyibite, l'enseignement spécifique de l'Imâm de Salamiya surnommé le « Sage », qui doit être le chaînon manquant entre les doctrines *ġulāt* dont il était manifestement imprégné, et l'ismaélisme fâtimide.

Le *Kitāb al-Kašf* est sans doute loin d'avoir livré toute sa substance. Cependant, il ne pouvait s'agir de proposer un commentaire exhaustif du *Kitāb al-Kašf* appuyé sur un dépouillement systématique des sources *ġulāt*, nuṣayrites, chiites duodécimaines et ismaéliennes ; cela aurait entraîné un travail aux proportions démesurées. L'objectif était ici double : il fallait d'une part présenter une vision d'ensemble d'un ouvrage dont tous les spécialistes reconnaissent l'importance et qui n'avait pourtant été abordé jusqu'à présent que par extraits. La traduction proposée dans le second volume de ce travail devrait ainsi contribuer à rendre ce texte plus accessible, notamment par la mise en évidence de sa structure, qui permet d'identifier ses diverses couches rédactionnelles. Le découpage du texte en unités distinctes constitue à lui seul un défrichage de cet ouvrage qui semble à première vue amonceler les exégèses sans souci de cohérence. Il est ainsi apparu que le recueil était au moins partiellement composé selon le principe de la « dispersion de la science ».

Le second objectif était de confirmer les intuitions de nos prédécesseurs sur l'importance du *Kitāb al-Kašf* en tant que témoin de plusieurs courants. Ce livre se situe en effet au carrefour de différents chiismes ; la variété de ses sources le place au cœur des débats théologiques des IX^e et X^e siècles. Il se fait ainsi l'écho de la tradition chiite *ġulāt*, en particulier celle à laquelle a aussi puisé le nuṣayrisme, de la tradition chiite modérée (dans les traités II et IV), de la tradition ismaélienne pré-fâtimide, de la tradition ismaélienne fâtimide, et il apparaît, notamment dans le traité V, mais peut-être aussi dans le traité I avec le hadîth des coupes, comme une des sources de l'ismaélisme ṭayyibite.

La diversité des doctrines dont on trouve des parallèles dans d'autres traditions suggère tout naturellement les pistes à suivre, à la fois pour compléter l'étude du *Kitāb al-Kašf* et pour le faire intervenir comme témoin dans l'étude des différents courants qui y ont laissé leur empreinte. Ce travail se veut donc une contribution aux études sur les *ġulāt*, actuellement en plein essor, du fait notamment de l'accès à de nouvelles sources, mais aussi du progrès général des études chiites. L'étude du *Kitāb al-Kašf* profitera aussi aux études chiites au sens le plus large, ainsi qu'aux études ismaéliennes. Elle demande, pour ce dernier point, à être complétée par l'étude des autres œuvres attribuées à Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, dont on ne

peut que souhaiter l'édition et l'analyse prochaines. Enfin, elle soulève la nécessité de poursuivre le travail de défrichage de la pensée ṭayyibite entrepris par Henry Corbin et poursuivi aujourd'hui par Daniel De Smet, car c'est à l'ismaélisme ṭayyibite que l'on doit d'avoir sauvé de l'oubli le *Kitāb al-Kašf* où il paraît avoir puisé les prémisses de ses propres développements théologiques.

BIBLIOGRAPHIE

- AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali, *Le Guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Paris : Verdier, 1992.
- AMIR-MOEZZI, M.A., « Note sur deux traditions “hétérodoxes” imāmītes », *Arabica*, 41/1 (1994), pp.127-133.
- AMIR-MOEZZI, M.A., « Remarques sur les critères d'authenticité du hadīth et l'autorité du juriste dans le shī'isme imāmīte », *Studia Islamica*, 82 (1997), pp.5-39.
- AMIR-MOEZZI, M.A., *La Religion discrète*, Paris : Vrin, 2006.
- AMIR-MOEZZI, M.A., *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris : CRNS Editions, 2011.
- AMIR-MOEZZI, M.A., « Dissimulation tactique (*taqiyya*) et scellement de la prophétie (*khatm al-nubuwwa*) (Aspects de l'imamologie duodécimaine XII) », *Journal Asiatique*, 302/2 (2014), p.411-438.
- AMIR-MOEZZI, M.A., « 'Alī et le Coran (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIV) », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 98 (2014), pp.669-704.
- AMIR-MOEZZI, M.A., « Les cinq esprits de l'homme divin (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIII) », *Der Islam*, 92/2 (2015), pp.297-320.
- AMIR-MOEZZI, M.A., « 'La Nuit du Qadr' (Coran, sourate 97) dans le Shi'isme ancien (Aspects de l'imamologie duodécimaine XV) », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales (MIDEO)*, 31 (2016), pp.181-204.
- AMIR-MOEZZI, M.A., « *Al-Durr al-tamīn* attribué à Raḡab al-Bursī. Un exemple des “commentaires coraniques personnalisés” ši'ites (Aspects de l'imamologie duodécimaine XVI) », *Le Muséon*, 130/1-2 (2017), pp.207-240.
- AMIR-MOEZZI, M.A., « *Kaṭṭābiya* », *Encyclopedia Iranica*.
- AMIR-MOEZZI, M.A., « Ghadīr Khumm », *EI3*.
- AMIR-MOEZZI, M.A., et JAMBET, Christian, *Qu'est-ce que le shī'isme ?*, Paris : Fayard, 2004.
- AMIR-MOEZZI, M.A. et KOHLBERG, Etan, « Révélation et falsification : introduction à

l'édition du *Kitâb al-Qirâ'ât* d'al-Sayyârî », *Journal Asiatique*, 293/2 (2005), pp.663-722.

- AMIR-MOEZZI, M.A., et KOHLBERG, E. (éd. critique, introduction et notes), *Revelation and Falsification : The Kitâb al-Qirâ'ât of Ahmad b. Muhammad al-Sayyârî*, Leyde : Brill, 2009.

- ASATRYAN, Mushegh, *Heresy and Rationalism in Early Islam : The Origins and Evolution of the Mufaḍḍal-Tradition*, Thèse de doctorat en philosophie de l'Université de Yale, sous la direction de G.H. Bowering, 2012.

- ASATRYAN, M., *Controversies in Formative Shi'i Islam. The Ghulat Muslims and their Beliefs*, Londres/New York : I.B. Tauris, 2017.

- ASATRYAN, M., « Moḳammesa », *Encyclopedia Iranica*.

- AYOUB, Mahmoud, « The Speaking Qur'ân and the Silent Qur'ân : A Study of the Principles and Development of Imâmî Shī'ī *tafsīr* », dans Rippin A. (éd.), *Approaches of the History of the Interpretation of the Qur'ân*, Oxford : Clarendon Press, 1988, pp.177-198.

- BAR-ASHER, Meir M., *Scripture and Exegesis in Early Imâmî Shiism*, Leyde/Boston : Brill ; Jerusalem : Magnes Press, 1999.

- BAR-ASHER, M.M., « The Qur'ân Commentary ascribed to Imâm Hasan al-'Askarî », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 24 (2000), pp.358-379.

- BAR-ASHER, M.M., « *Jibt* et *Tâghût* », dans Amir-Moezzi M.A. (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris : Robert Laffont, 2007, pp.444-445.

- BAR-ASHER, M.M., « Outlines of Early Ismā'īlī-Fātimid Qur'ân Exegesis », *Journal Asiatique*, 296/2 (2008), pp.257-295.

- BAR-ASHER, M.M., KOFSKY Aryeh, *The Nuṣayrī - 'Alawī Religion. An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Leyde : Brill, 2002.

- al-BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, Beyrouth : Dār al-kitāb al-'arabī, 2011.

- CAMERON, Alan J., *Abû Dharr al-Ghifârî : an examination of his image in the hagiography of Islam*, Londres : Royal Asiatic Society, 1973.

- CANARD, Marius, « Da'wa », *EI2*.

- CAPEZZONE, Leonardo, « Il Kitâb al-Ṣirāṭ attribuito a Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ġu'fī. Edizione del ms. unico (Paris, Bibliothèque nationale) e studio introduttivo », *Rivista degli Studi Orientali*, 69 (1995), pp.295-416.

- CHODKIEWICZ, Michel, *Le Sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris : Gallimard, 1986.
- CORBIN Henry, « Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », *Eranos Jahrbuch*, 23 (1954), pp.141-249 ; repris dans id., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris : Berg International, 1982, pp.70-166.
- CORBIN H., « De la gnose antique à la gnose ismaélienne », dans *Oriente ed Occidente nel Medio Evo. Convegno di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, Rome, 1957, pp.105-150 ; repris dans id., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris : Berg International, 1982, pp.167-208.
- CORBIN H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris : Flammarion, 1958.
- CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris : Gallimard, 1986.
- CORBIN H., *Alchimie comme art hiératique*, Paris : L'Herne, 1986.
- CORBIN H., *Trilogie ismaélienne*, présenté par C. Jambet, Paris : Verdier, 1994.
- CORTESE, Delia, *Arabic Ismaili Manuscripts. The Zāhid 'Alī Collection*, Londres/New York : I.B. Tauris, 2003.
- DACHRAOUI, F., *Le califat fātimide au Maghreb. Histoire politique et institutions. 296-362/909-973*, Tunis, 1981.
- DAFTARY, Farhad, *The Ismā'īlis : Their History and Doctrines*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990 ; rééd. 2007.
- DAFTARY, F., *Ismaili literature : a bibliography of sources and studies*, Londres/New-York, 2004.
- DAFTARY, F., *Légendes des Assassins. Mythes sur les Ismaéliens*, traduit de l'anglais par Z. Rajan-Badouraly, Paris : Vrin, 2007.
- DE BLOIS, François, *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts. The Hamdani Collection*, Londres/New York : I.B. Tauris, 2011.
- DE SMET, Daniel, « Le verbe-impératif dans le système cosmologique de l'Ismaélisme », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73 (1989), pp. 397-412.
- DE SMET, D., « Les interdictions alimentaires du calife fatimide al-Ḥākim : marques de folie ou annonce d'un règne messianique? », dans Vermeulen U. et De Smet D. (éds.), *Egypt*

and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras, Louvain : Peeters, 1995, pp.53-69.

- DE SMET, D., *La quiétude de l'intellect : néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Hamîd ad-Dîn al-Kirmânî (Xe-XIe s.)*, Louvain, 1995.

- DE SMET, D., « Eléments chrétiens dans l'ismaélisme yéménite sous les derniers Fatimides. Le problème de la gnose ṭayyibite », dans Barrucand M. (éd.), *L'Égypte fatimide, son art et son histoire. Actes du colloque organisé à Paris mes 28, 29 et 30 mai 1998*, Paris : Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1999, pp.45-53.

- DE SMET, D., « *Perfectio prima - perfectio secunda*, ou les vicissitudes d'une notion, de S. Thomas aux Ismaéliens ṭayyibites du Yémen », *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévales*, 66 (1999), pp. 254-288.

- DE SMET, D., « Une femme musulmane ministre de Dieu sur terre? La réponse du *dā'ī* ismaélien al-Ḥaṭṭāb », *Acta Orientalia Belgica*, 15 (2001), pp. 155-164.

- 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), Bures-sur-Yvette, 2002, pp. 51-60.

- DE SMET, D., « La valorisation du féminin dans l'ismaélisme ṭayyibite. Le cas de la reine yéménite al-Sayyida Arwā (1048-1138) », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 58 (2005), pp.107-122.

- DE SMET, D., « Henry Corbin et les études ismaéliennes », dans Amir-Moezzi M.A., Jambet C., Lory P. (dir.), *Henry Corbin. Philosophies et Sagesses des religions du Livre, Actes du colloque « Henry Corbin », Sorbonne, les 6-8 novembre 2003*, Turnhout : Brepols, 2005, pp.105-118.

- DE SMET, D., *Les Epîtres sacrées des Druzes. Rasā'il al-Ḥikma. Volumes 1 et 2. Introduction, édition critique et traduction annotée des traités attribués à Ḥamza b. 'Alī et à Ismā'īl at-Tamīmī*, Louvain : Peeters, 2007.

- DE SMET, D., « Scarabées, scorpions, cloportes et corps camphrés. Métamorphose, réincarnation et génération spontanée dans l'hétérodoxie chiite », dans Vrolijk D. et Hogendijk J.P. (éd.), *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture, in Honour of Remke Kruk*, Leyde : Brill, 2007, pp. 39-54.

- DE SMET, D., « Abeille, Miel », dans Amir-Moezzi M.A. (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris : Robert Laffont, 2007, pp.5-7.

- DE SMET, D., « Crucifixion », dans Amir-Moezzi M.A. (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris : Robert Laffont, 2007, pp.197-199.
- DE SMET, D., « Exagération », dans Amir-Moezzi M.A. (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris : Robert Laffont, 2007, pp.292-295.
- DE SMET, D., « Métamorphose », dans Amir-Moezzi M.A. (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris : Robert Laffont, 2007, pp.552-554
- DE SMET, D., « Les bibliothèques ismaéliennes et la question du néoplatonisme ismaélien », dans d'Ancona C. (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leyde/Boston : Brill, 2007, pp.481-492.
- DE SMET, D., « Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la *šarī'a* dans le chiisme ismaélien des X^e et XI^e siècles », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 61 (2008), pp.515-544.
- DE SMET, D., « Adam, premier prophète et législateur ? La doctrine chiite des *ulū al-‘azm* et la controverse sur la pérennité de la *šarī'a* », dans Amir-Moezzi M.A., Bar-Asher M.M., Hopkins S. (éd.), *Le shī'isme imāmite, quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout : Brepols, 2009, Bibliothèque de l'école de Hautes Etudes, Sciences Religieuses, 137, pp.187-202.
- DE SMET, D., « La pratique de *taqiyya* et *kitmān* en islam chiite : compromis ou hypocrisie ? », dans Nachi M. (éd.), *Actualité du compromis : La construction politique de la différence*, Paris : Armand Colin, 2011, pp.148-161.
- DE SMET, D., « The *Risāla al-Muḏhiba* attributed to al-Qāḏī al-Nu‘mān », dans Ali-de-Unzaga O. (éd.), *Fortress of the Intellect, Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, Londres/New York : I.B. Tauris, 2011, pp.309-341.
- DE SMET, D., « Marie, Marie-Madeleine, Zacharie, Jean-Baptiste et Simon-Pierre : auxiliaires de Jésus selon la prophétologie shi'ite ismaélienne », dans Dye G. et Nobile F. (dir.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles : Editions Modulaires Européennes, 2011, pp.59-79.
- DE SMET, D., *La philosophie ismaélienne : Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris : Editions du Cerf, 2012.
- DE SMET, D., « La fonction noétique de la triade *al-Jadd, al-Faṭḥ, al-Khayāl*. Les fondements de la connaissance prophétique dans l'ismaélisme », dans Biesterfeldt H. et

Klemm V. (éd.), *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg : Ergon Verlag, 2012, pp.319-336.

- DE SMET, D., « La *taqiyya* et le jeûne du Ramadan : quelques réflexions ismaéliennes sur le sens ésotérique de la charia », *Al-Qanṭara*, 34-2 (2013), pp.357-386.

- DE SMET, D., « La transmigration des âmes. Une notion problématique dans l'ismaélisme d'époque fatimide », dans Mir-Kasimov O. (éd.), *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Leyde/Boston : Brill, 2014, pp. 77-110.

- DE SMET, D., « La naissance miraculeuse de l'Imam ismaélien : nourritures célestes et corps camphré », dans Cannuyer C. et Vialle C. (éds.), *Acta Orientalia Belgica* (28) 2015, pp. 323-333.

- DE SMET, D., « Les racines docétistes de l'imâmologie shi'ite », dans Amir-Moezzi M.A. et alii (dir.), *L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements*, Turnhout : Brepols, 2016, pp.87-112.

- DE SMET, D., « Ja'far al-Şādeq : VI. Esoteric sciences », *Encyclopedia Iranica*.

- DUSSAUD, René, *Histoire et religion des Noşairîs*, Paris : Librairie Emile Bouillon, 1900.

- FAHD, Toufic, *La Divination arabe. Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leyde : Brill, 1966.

- FREITAG, Rainer, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*, Berlin : Klaus Schwarz, 1985.

- FRIEDMAN, Yaron, *The Nuşayrîs- 'Alawîs, An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leyde : Brill, 2009.

- GACEK, Adam, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*, 2 vol., Londres : Islamic Publications, 1984.

- GILLON, Fârès, «Une version ismaélienne de *ḥadīṭs* imāmites. Nouvelles perspectives sur le traité II du *Kitāb al-Kaşf* attribué à Ğa'far b. Ḥawşab Mansūr al-Yaman (Xème s.) », *Arabica*, 59 (2012), pp.484-509.

- GIMARET, Daniel, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris : Éditions du Cerf, 1997.

- GOLDZIHNER, Ignaz, « Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schi'iten », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 15 (1901), pp.321-334 ; repris dans id.,

- Gesammelte Schriften*, éd. De Somogyi J., Hildesheim, 1967-1970, vol.4, pp.291-305.
- GOLDZIHNER, I., « Schi'itisches », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 64 (1910), pp.529-533 ; repris dans id., *Gesammelte Schriften*, éd. De Somogyi J., Hildesheim, 1967-1970, vol.5, pp.210-214.
 - GORIAWALA, Mu'izz, *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts*, Bombay : University of Bombay, 1965.
 - GRIL, Denis, « Dépôt divin », dans Amir-Moezzi M.A. (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris : Robert Laffont, 2007, pp.207-209.
 - GUYARD, Stanislas, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, Paris : Imprimerie Nationale, 1874.
 - HAJI, Hamid, *Founding the Fatimid Sate. The Rise of an Early Islamic Empire. An annotated English translation of al-Qāḍī al-Nu'mān's Iftitāḥ al-da'wa*, Londres/New York : I.B. Tauris, 2006.
 - HALM, Heinz, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya : Eine Studie zur islamische Gnosis*, Wiesbaden : Franz Steiner, 1978.
 - HALM, H., « Das 'Buch der Schatten' : Die Mufaḍḍal-Tradition der Ġulāt und die Ursprünge des Nuṣairierts », *Der Islam*, 55 (1978), pp.219-266 ; 58 (1981), pp.15-86.
 - HALM, H., « Die Sīrat Ibn Ḥaušab : die ismailitische da'wa im Jemen und die Fatimiden », *Die Welt des Orients*, 12 (1981), pp.107-135.
 - HALM, H., *Die islamische Gnosis : Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich/Munich : Artemis Verlag, 1982.
 - HALM, H., « Les Fatimides à Salamya », *Revue des Etudes Islamiques*, LIV (1986), pp.133-147.
 - HALM, H., *Die Schia*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988 ; trad. fr. par H. Hougue, *Le chiisme*, Paris : Presses Universitaires de France, 1995.
 - HALM, H., « The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā'īliyya », dans Daftary F. (éd.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996, pp.75-83.
 - HALM H., *The Empire of the Mahdi. The Rise of the Fatimids*, trad. ang. par Michael Bonner, Leyde : Brill, 1996.

- HALM H., « Nuṣayriyya », *EI2*.
- HALM H., « Dja‘far b. Maṣṣūr al-Yaman », *EI2*.
- HAMDANI, Abbas et DE BLOIS, François, « A Re-examination of al-Mahdī’s Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs », *Journal of the Royal Asiatic Society* 115 (1983), pp.173-207.
- HAMDANI, Ḥusayn D., *On the Genealogy of Fatimid Caliphs (Statement on Mahdī’s Communication to the Yemen on the Real and Esoteric Names of his Hidden Predecessors)*, Le Caire : American University at Cairo, 1958.
- al-ḤĀMIDĪ, Ibrāhīm b. al-Ḥusayn, *Kanz al-walad*, éd. Mustafā Ġālib, Beyrouth : Dār al-Andalus, 1970.
- HAWTING, G.R., « Muḥammad b. Abī Bakr », *EI2*.
- HODGSON, Marshall G.S., « How did the Early Shī‘a become Sectarian ? », *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1955), pp.1-13 ; repris dans Kohlberg E. (éd.), *Shī‘ism*, Aldershot : Ashgate Variorum, 2003, pp.3-15.
- HODGSON, M.G.S., « Ghulāt », *EI2*.
- HODGSON, M.G.S., « Ḥudjdja : dans la terminologie shī‘ite », *EI2*.
- HOLLENBERG, David, « 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, pp.159-202.
- IBN BĀBĀWAYH, *Kitāb al-Tawḥīd*, éd. Hāšim al-Ḥusaynī l-Tihirānī, Téhéran : Maktabat al-Ṣadūq, 1398/1978.
- IBN ḤANBAL, *Musnad*, 6 vols., Le Caire, 1313/1895.
- IBN ḤAWŠĀB, *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*, éd. Kāmil Ḥusayn, dans Ivanow, W. (éd.), *Collectanea : vol. 1*, Leyde : Brill, 1948, pp.186-213.
- IBN ḤAWŠĀB, *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*, trad. anglaise par W. Ivanow, dans Ivanow, W., *Studies in Early Persian Ismailism*, Leyde : Brill, 1948, pp.51-83.
- IBN MĀĠĀ, *Sunan*, éd. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Le Caire : Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya, 1952.
- IBN MANSŪR AL-YAMAN, Ġa‘far, *Kitāb al-Kaṣf*, éd. Rudolf Strothmann, Londres/New

York/Bombay : Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1952.

- IBN MANSŪR AL-YAMAN, Ğa'far, *Kitāb al-Kašf*, éd. Mustafā Ġālib, Beyrouth : Dār al-Andalus, 1984.

- IBN MANSŪR AL-YAMAN, Ğa'far, *Sarā'ir wa Asrār al-nutaqā'*, éd. Mustafā Ġālib, Beyrouth : Dār al-Andalus, 1984.

- IḤWĀN AL-ŠAFĀ', *Rasā'il Iḥwān al-Šafā' wa Ḥillān al-Wafā'*, 4 vol., Beyrouth : Dār Šādir, 2006.

- 'IMĀD AL-DĪN, Idrīs, *'Uyūn al-aḥbār wa funūn al-ātār*, éd. Mustafā Ġālib, Beyrouth : Dār al-Andalus, 1973 (vol.4), 1975 (vol.5), 1978 (vol.6).

- 'IMĀD AL-DĪN, Idrīs, *Zahr al-Ma'ānī*, éd. Mustafā Ġālib, Beyrouth : al-Mu'assasa al-ġami'iyya lil-dirāsāt wa-l-našr wa-l-tawzī', 1991.

- IVANOW, Wladimir, « Notes sur l'Ummu'l-kitāb des ismaéliens de l'Asie centrale », *Revue des études islamiques*, 6 (1932), pp.419-481.

- IVANOW, W., *A Guide to Ismaili literature*, Londres : Royal Asiatic Society, 1933.

- IVANOW, W., *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay : Thacher, 1946.

- IVANOW, W., *Ismaili literature : A Bibliographical Survey*, Téhéran, 1963.

- al-KAŠŠĪ, *Riġāl*, éd. Aḥmad al-Ḥusaynī, Beyrouth : Mu'assasa al-a'lamī lil-maṭbū'āt, 2009.

- al-KIRMĀNĪ, *Kitāb Rāḥat al-'Aql*, éd. Mustafā Ġālib, Beyrouth : Dār al-Andalus, 1983.

- KOHLBERG, Etan, « The Term "Rāfiḍa" in Imāmī Shī'ī Usage », *Journal of the American Oriental Society*, 99/4 (1979), pp.677-679.

- KOHLBERG, E., « Some Imāmī Shī'ī views on the *Šaḥāba* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984), pp.143-175 ; repris dans Kohlberg E., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot : Ashgate Variorum, 1991, article n°9.

- KOHLBERG, E., « *Barā'a* in Shī'ī doctrine », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7, 1986, pp.139-175.

- KOHLBERG, E., « Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion », dans H.G. Kippenberg, Stroumsa G.C. (éd.), *Secrecy and Concealment*, Leiden-New York-Cologne : Brill, 1995, pp.345-380.

- KOHLBERG, E., « *Radj'a* », *EI2*.

- KLEMM, Verena, « The four *sufarā'* of the Twelfth Imām. On the formative period of the Twelver Shi'a », dans Kohlberg E. (éd.), *Shī'ism*, Aldershot : Ashgate Variorum, 2003, pp.135-152.
- KLEMM, V., « Islam in Iran. IX. The Deputies of Mahdi », *Encyclopedia Iranica*.
- KRAUS, Paul, « La bibliographie ismaëlienne de W. Ivanow », *Revue des études islamiques*, 6 (1932), pp.483-490.
- KRAUS, P., « Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Gābir Ibn Ḥayyān », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 41 (1942), pp.83-97.
- KRAUS, P., *Jābir Ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, 2 vol., Le Caire : Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1942-1943.
- al-KULAYNĪ, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, 2 vol., éd. 'Alī Akbar al-Ġaffārī, Beyrouth : Dār Ṣa'b / Dār al-Ta'āruf, 1955.
- al-KULAYNĪ, *al-Rawḍa min al-Kāfi*, éd. Muḥammad Bāqir al-Kamara'ī, Téhéran : al-Maktaba al-islāmiyya, 1382/1962.
- LALANI, Arzina, *Degrees of Excellence : A Fatimid Treatise on Leadership in Islam. A new Arabic edition and English translation of Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī's Kitāb ithbāt al-imāma*, Londres/New York : I.B. Tauris, 2010.
- LAMMENS, Henri, « al-Mughīra b. Shu'ba », *EI2*.
- LEWIS Bernard, « An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam », *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*, 9 (1938), pp. 691-704.
- LEWIS, B., *The Origins of Ismā'ilism. A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, Cambridge, 1940.
- LEWIS, B., « Abu 'l-Khaṭṭāb », *EI2*.
- LINDSAY, J. E., « Prophetic Parallels in 'Abd Allah al-Shi'i's mission among the Kutama Berbers, 893-910 », *International Journal of the Middle East Studies*, 24 (1992), pp.39-56.
- LORY, Pierre, *Dix traités d'alchimie*, Paris : Sindbad, 1983.
- LORY, P., *Alchimie et mystique en terre d'islam*, Paris : Verdier, 1989.
- LORY, P., *La science des lettres en islam*, Paris : Dervy, 2004.
- LORY P., « Aaron », dans Amir-Moezzi M.A. (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris : Robert

Laffont, 2007, pp.1-2.

- LORY P., « 'Imrân et sa famille », dans Amir-Moezzi M.A. (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris : Robert Laffont, 2007, pp.417-419.

- LORY P., « Madyan », dans Amir-Moezzi M.A. (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris : Robert Laffont, 2007, pp.508-509.

- MADELUNG Wilferd, « Das Imamât in der frühen ismailitischen Lehre », *Der Islam*, 37 (1961), pp.43-135.

- MADELUNG W., « Bemerkungen zur imamatischen Firaq-Literatur », *Der Islam*, 43 (1967), pp.37-52.

- MADELUNG W., *The Succession to Muḥammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

- MADELUNG W., « Introduction » à la partie « History and Historiography », dans Daftary F. et Miskinzoda G. (éd.), *The Study of Shi'î Islam. History, Theology and Law*, Londres/New York : I.B. Tauris, 2014, pp.3-16.

- MADELUNG W., « Djābir al-Dju'fi », *EI2*.

- MADELUNG W., « Khaṭṭābiyya », *EI2*.

- MADELUNG W., « Manṣūr al-Yaman », *EI2*.

- MADELUNG W., « Manṣūriyya », *EI2*.

- MADELUNG W., « Mughīriyya », *EI2*.

- MADELUNG W., « Mukhammisa », *EI2*.

- MADELUNG W., « Zaydiyya », *EI2*.

- MADELUNG W. et WALKER Paul E., *An Ismaili heresiography : The 'Bāb al-ṣayṭān' from Abū Tammām's Kitāb al-shajara*, Leyde/Boston/Cologne : Brill, 1998.

- al-MAĠDŪ', *Fihrist al-Kutub wa al-Ras'ā'il wa li-man hiya min al-'ulamā wa al-a'imma wa al-ḥudūd wa al-afādil*, éd. 'Alīnaqī Manzavī, Téhéran : Tchabxaneh Dānešgah, 1966.

- al-MAĠLISĪ, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-anwār*, 90 vol., éd. Ġawād al-'Alawī et Muḥammad al-Aḥawandī, Téhéran, 1376/1956 à 1394/1974.

- MAKAREM, Sami, *The Shi'î Imamate : A Fatimid Interpretation. An Arabic Edition and English translation of the Tathbīt al-imāma, attributed to the Fatimid Caliph-Imam al-*

Manṣūr, Londres/New York : I.B. Tauris, 2013.

- MARQUET, Yves, *La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'*, Alger : Société Nationale d'Édition et de Diffusion, 1975 ; réédition : Milan : Archè, 1999.

- MARQUET, Yves, « Quelques remarques à propos de *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya* de Heinz Halm », *Studia Islamica*, 55 (1982), pp.115-135.

- MASSI DAKAKE, Maria, *The Charismatic Community : Shi'ite Identity in Early Islam*, Albany : State University of New York Press, 2007.

- MISKINZODA, Gurdofarid, « The significance of the ḥadīth of the position of Aaron for the formulation of the Shī'ī doctrine of authority », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78/1 (2015), pp.67-82.

- MONNOT, Guy, « La transmigration et l'immortalité », *Islam et religions*, Paris, 1986, pp.279-295.

- MORRIS, James W., *The Master and the Disciple : An Early Islamic Spiritual Dialogue. Arabic Edition and English translation of Ja'far b. Manṣūr al-Yaman's Kitāb al-'Ālim wa'l-ghulām*, Londres/New York : I.B. Tauris, 2001.

- MUFADDAL AL-ĞU'FĪ, *Kitāb al-Haft wa al-Azilla*, éd. 'Arif Tāmir et Ignace-A. Khalifé, Beyrouth : Imprimerie catholique, 1960.

- MUFADDAL AL-ĞU'FĪ, *Al-Haft al-Šarīf*, éd. Mustafā Ġālib, Beyrouth : Dār al-Andalus, 1978.

- al-MU'AYYAD FĪ AL-DĪN HIBAT ALLAH AL-ŠĪRĀZĪ, *Al-Mağālis al-Mu'ayyadiyya*, éd. Mustafā Ġālib, vol.1 et 3, Beyrouth : Dār al-Andalus, 1974.

- al-NAWBAḤTĪ, *Kitāb Firaq al-Šī'a*, éd. Helmut Ritter, Istanbul : Maṭba'at al-Dawla, 1931.

- NEWMAN, Andrew J., *The Formative Period of Twelver Shī'ism. Ḥadīth as Discourse Between Qum and Baghdad*, Richmond : Curzon Press, 2000.

- POONAWALA, Ismail Kurban, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, Malibu : Undena Publications, 1977.

- POONAWALA, I.K., « Ismā'īlī Manuscripts from Yemen », *Journal of Islamic Manuscripts*, 5 (2014), pp.220-245.

- al-QĀDĪ, Wadād, « The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya », dans Dietrich A. (éd.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik*

und Islamwissenschaft, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, pp.295-319 ; repris dans Kohlberg E. (éd.), *Shī'ism*, Aldershot : Ashgate Variorum, 2003, pp.169-193.

- al-QUMMĪ, Sa'd al-Dīn b. 'Abd Allāh, *Kitāb al-Maqālāt wa l-firaq*, éd. Mohammad Javād Maškūr, Téhéran : Markaz Intišārāt 'Ilmī va Farhangī, 1963.

- RUBIN, Uri, « Apes, Pigs and the Islamic Identity », *Israel Oriental Studies*, 17 (1997), p.98-105.

- al-ŠAHRĀSTĀNĪ, *Le Livre des Religions et des Sectes*, introduit, traduit et annoté par Daniel Gimaret et Guy Monnot, 2 vol., Louvain : Peeters, 1986.

- al-SIĞISTĀNĪ, Abū Ya'qūb, *Tuḥfat al-mustağībīn*, éd. 'Arif Tāmīr, dans 'A. Tāmīr (éd.), *Ṭalāṭ rasā'il ismā'īliyya*, s.l. : Dār al-āfāq al-ğādīda, 1983, p.10-20.

- al-SIĞISTĀNĪ, Abū Ya'qūb, *Kitāb al-Iftihār*, éd. Ismail K. Poonawala, Beyrouth : Dār al-Ġarb al-islāmī, 2000.

- STERN, Samuel M., « The Succession to the Fatimid Imam Al-Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibi Ismailism », *Oriens*, 4/2 (1951), pp.193-255.

- STERN, S.M., « The earliest cosmological doctrines of Ismā'īlism », dans Stern, S.M., *Studies in Early Ismā'īlism*, Jérusalem/Leyde : Magnes Press/Brill, 1983, p.3-29.

- STERN, S.M., « Ja'far Ibn Mansūr al-Yaman's Poems on the Rebellion of Abū Yazīd », dans Stern, S.M., *Studies in Early Ismā'īlism*, Jérusalem/Leyde : Magnes Press/Brill, 1983, p.146-152.

- STERN, S.M., « Ismā'īlis and Qarmaṭians », dans Stern, S.M., *Studies in Early Ismā'īlism*, Jérusalem/Leyde : Magnes Press/Brill, 1983, p.289-298.

- STRAFACE, Antonella, « The representations of *al-Jadd*, *al-Faṭḥ* and *al-Khayāl* in the Ismaili literature. Some examples and further remarks », dans Amir-Moezzi M.A. *et alii* (dir.), *L'ésotérisme shī'ite, ses racines et ses prolongements*, Turnhout : Brepols, 2016, pp.423-440.

- STROTHMANN, Rudolf, *Gnosis-Texte der Ismailiten. Arabische Handschrift Ambrosiana H 75*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1943.

- STROTHMANN, R., « Esoterische Sonderthemen bei den Nusairi : Geschichten und Traditionen von den heiligen Meistern aus den Prophetenhaus », *Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, 1958, pp.5-23.

- al-ṬABARĀNĪ, Abū Sa‘īd Maymūn b. Qāsim, *Maǧmū‘ al-a‘yād*, éd. R. Strothmann, *Der Islam*, 27 (1946), p.1-273.
- al-ṬABARĀNĪ, Abū Sa‘īd Maymūn b. Qāsim, *Kitāb al-ma‘ārif*, éd. M. M. Bar-Asher et A. Kofsky, Louvain/Paris/Walpole : Peeters, 2012.
- al-ṬABARĪ, *Tafsīr : Ġāmi‘ al-bayān fī ta‘wīl al-Qur‘ān*, Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1992.
- TENDLER KRIEGER, Bella, « Marriage, Birth and *bāṭinī ta‘wīl* : A study of Nuṣayrī Initiation Based on the *Kitāb al-Ḥāwī fī ‘ilm al-fatāwī* of Abū Sa‘īd Maymūn al-Ṭabarānī », *Arabica*, 58 (2011), pp.53-75.
- Al-TIRMĪDĪ, *Ḥal al-Tirmīdī al-kabīr*, éd. Ḥamza Dīb Muṣṭafā, 2 vol., Amman : Maktabat al-aqṣā, 1986.
- TUCKER, William F., *Mahdis and Millenarians. Shī‘ite Extremistes in Early Muslim Iraq*, New York, Cambridge University Press, 2008.
- TURNER, Colin P., « The “Tradition of Mufaḍḍal” and the Doctrine of the Raj‘a : Evidence of “Ghuluww” in the Eschatology of Twelver Shi‘ism ? », *Iran : Journal of the British Institute of Persian Studies*, 44 (2006), pp.175-195.
- VAJDA, Georges, « Les lettres et les sons de la langue arabe d’après Abū Ḥātim al-Rāzī », *Arabica*, 8/2 (1961), pp.113-130.
- VECCIA VAGLIERI, Laura, « Fadak », *EI2*.
- VECCIA VAGLIERI, L., « Ghadīr Khumm », *EI2*.
- WATT, W.M., « ‘Aḳaba », *EI2*, t.I, p.314.
- WALKER, Paul Ernest, « Cosmic Hierarchies in Early Ismā‘īlī Thought : the view of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī », *The Muslim World*, 66/1 (1976), pp.14-28.
- WALKER, P. E., « The doctrine of metempsychosis in Islam », dans Hallaq, Wael B. et Little, Donald Presgrave (éd.), *Islamic Studies presented to Charles J. Adams*, Leyde, Brill, 1991, pp.219-238.
- WALKER, P. E., *Orations of the Fatimid Caliphs. Festival Sermons of the Ismaili Imams. An edition of the Arabic texts and English translation of Fatimid khutbas*, Londres/New York: I.B. Tauris, 2009.
- WALKER, P. E., « Wilāya : 2. In Shī‘ism », *EI2*.

- WALKER, P. E., « Abū ‘ Abdallāh al-Shī‘ī », *EI3*.
- WATT, W. Montgomery, « ‘ Aḳaba », *EI2*.
- WENSICK A.J. et MENSING J.P., *Concordance et indices de la tradition musulmane : les six livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwaṭṭa’ de Mālik, le Musnad de Aḥmad ibn Ḥanbal*, 8 vol., Leyde : Brill, 1943.

ANNEXES

A. Tableaux comparatifs

Texte en italiques : versets coraniques

Texte souligné : passages en alphabet secret dans le *Kitāb al-Kašf*

Texte en gras : variantes particulièrement notables

I. Tableaux comparatifs du traité II⁴⁵³

1. Premier hadīth

Sources⁴⁵⁴ :

- Kulaynī (a) = *Rawḍa min al-Kāfī*, I, p.49-50.
- Ibn Bābawayh (a) = *Kitāb al-Tawhīd*, p.141-142.
- Kulaynī (b) = *Uṣūl min al-Kāfī*, I, p.88-89.
- Ibn Bābawayh (b) = *Kitāb al-Tawhīd*, p.173-174.

⁴⁵³ Reproduits d'après Gillon F., « Une version ismaélienne de *ḥadīṡs* imāmītes ».

⁴⁵⁴ Les versions (a) correspondent aux versions courtes, et les versions (b) aux versions longues.

a. Tableau 1.1

Ibn Bābawayh (b)	Kulaynī (b)	Ibn Bābawayh (a)	Kulaynī (a)	<i>Kitāb al-Kašf</i> II	
–	19_	إن الله	الحمد لله	الحمد لله	1
–	–	–	الذي	التوحيد بوحديته المتعدد بربوبته	2
–	–	لا إله إلا هو	لا إله إلا هو	لا إله إلا هو	3
كان ولم يزل حيا بلا كيف	كان ولم يزل حيا بلا كيف	كان حيا بلا كيف	كان حيا بلا كيف	حيا كان بلا حياة	4
ولم يكن له كان	ولم يكن له كان	–	ولم يكن له كان	كيف ولم يكن له كان	5
ولا كان لكونه كيف	ولا كان لكونه كون كيف	–	ولا كان لكانه كيف	ولا كان لكانه كيف	6
ولا كان له أين	ولا كان له أين	ولا أين	ولا كان له أين	ولا كان له أين	7
ولا كان في شيء	ولا كان في شيء	ولا كان في شيء	ولا كان في شيء	ولا كان في شيء	8
ولا كان على شيء	ولا كان على شيء	ولا كان على شيء	ولا كان على شيء	ولا كان على شيء	9
ولا ابتدع لكونه مكانا	ولا ابتدع لكانه مكانا	ولا ابتدع لكانه مكانا	ولا ابتدع لكانه مكانا	ولا ابتدع لكونه مكانا	10
ولا قوي بعد ما كون شيئا	ولا قوي بعد ما كون الأشياء	ولا قوي بعد ما كون الأشياء	ولا قوي بعد ما كون شيئا	ولا قوي بعد ما كان شيئا	11
ولا كان ضعيفا قبل أن يكون شيئا	ولا كان ضعيفا قبل أن يكون شيئا	–	ولا كان ضعيفا قبل أن يكون شيئا	ولا كان ضعيفا قبل أن يكون شيئا	12

Gillon F., « Une version ismaélienne... », p.490

13	ولا كان مستوحشا قبل أن يتدع شيئا	ولا كان مستوحشا قبل أن يتدع شيئا	-	ولا كان مستوحشا قبل أن يتدع شيئا	ولا كان مستوحشا قبل أن يتدع شيئا
14	ولا شبه له يكون	ولا يشبهه شيئا مذكورا	ولا يشبهه شيء يكون	ولا يشبهه شيئا	ولا يشبهه شيئا مذكورا
15	ولا كان خلقا قبل إنشائه شيئا	ولا كان خلوا من الملك قبل إنشائه	ولا كان خلوا من القدرة على الملك قبل إنشائه	ولا كان خلوا عن الملك قبل إنشائه	ولا كان خلوا من الملك قبل إنشائه
16	-	ولا يكون منه خلوا بعد ذهابه	ولا يكون خلوا من القدرة بعد ذهابه	ولا يكون خلوا منه بعد ذهابه	ولا يكون منه خلوا بعد ذهابه
17	-	لم يزل حيا بلا حياة	كان عز وجل لها حيا بلا حياة حادثة	كان لها حيا بلا حياة	لم يزل حيا بلا حياة
18	ملك أنشا الكون	وملكا قادرا قبل أن ينشئ شيئا وملكا جبارا بعد إنشائه للكون	ملك قبل أن ينشئ شيئا ومالكا بعد إنشائه	مالكا قبل أن ينشئ شيئا ومالكا بعد إنشائه للكون	وملكا قادرا قبل أن ينشئ شيئا وملكا جبارا بعد إنشائه للكون
19	فليس لكون الله كيف	فليس لكونه كيف	-	وليس يكون الله كيف	فليس لكونه كيف
20	ولا لله أين	ولا له أين	-	ولا أين	ولا له أين
21	ولا لله حد	ولا له حد	وليس لله حد	ولا حد يعرف	ولا له حد
22	ولا يعرف بشيخ	ولا يعرف بشيء يشبهه	ولا يعرف بشيء يشبهه	ولا شيء يشبهه	ولا يعرف بشيء يشبهه
23	ولا يهرم للبقاء	ولا يهرم لظول البقاء	ولا يهرم للبقاء	ولا يهرم لظول بقائه	ولا يهرم لظول البقاء
24	ولا يأتي عليه القناء	-	-	-	-
25	ولا يصفي لدعوة	ولا يصعق لشيء يخوفه شيء	ولا يصعق لدعوة شيء	ولا يضعف لدعوة ولا يخاف كما تخاف خليقته من شيء	ولا يصعق لشيء يخوفه شيء
26	ولكن لدعوته تصفي الأشياء	بل لخوفه تصعق الأشياء كلها من خيفته	ولخوفه تصعق الأشياء كلها	ولكن سميع بغير سميع وبصير بغير بصير ²⁰	ولكن لدعوته تصفي الأشياء

Gillon F., « Une version ismaélienne... », p.491

27	كان حيا بلا حياة حادثة	-	كان الله حيا بلا حياة حادثة	كان حيا بلا حياة حادثة	حياة بلا حيا كان عارية
28	-	-	ولا كون موصوف	ولا كون موصوف	ولا كون موصوف
30	-	-	ولا كيف محدود	ولا كيف محدود	ولا كيف محدود
31	-	-	ولا أين موقوف	ولا أين موقوف عليه	ولا أثر مقفوف
32	ولا مكان ساكن فيه	-	ولا مكان ساكن	ولا مكان جاور شيئا	ولا مكان جاور شيئا
33	بل كان حيا مقتدرا	-	بل حي لنفسه	بل حي يعرف	بل حي يعرف
34	ملك لم تزل له القدرة	-	ومالك لم يزل له القدرة	وملك لم يزل له القدرة والملك	وملك لم يزل له القدرة والملك
35	ومالك أنشأ القدرة ما أراد	-	أنشأ ما شاء	أنشأ ما شاء	أنشأ ما شاء
36	حيث أنشأه	-	حين شاء بمشيئته وقدرته	حين شاء بمشيئته	كيف شاء بمشيئته
37	بلاحد مثال	-	-	لا يحد ولا يعض ولا يفتنى	لا يحد ولا يعض ولا يفتنى
38	تقض وإبرام إلا فضلامته وإليه	-	-	-	-
39	لا إله إلا هو فعز من ...	-	-	-	-
40	كان أولا بلا كيف	-	كان أولا بلا كيف	كان أولا بلا كيف	كان أولا بلا كيف
41	ويكون آخره بلا أين	-	ويكون آخره بلا أين	ويكون آخره بلا أين	ويكون آخره بلا أين
42	وكل شيء هالك إلا وجهه	-	وكل شيء هالك إلا وجهه	وكل شيء هالك إلا وجهه	وكل شيء هالك إلا وجهه
43	له الخلق والأمر وله الحكم وإليه ترجمون ²¹	-	له الخلق والأمر تبارك رب العالمين	له الخلق والأمر تبارك رب العالمين	له الخلق والأمر تبارك رب العالمين

Gillon F., « Une version ismaélienne... », p.492-493

b. Tableau 1.2

Ibn Bābawayh (b)	al-Kulaynī (b)	<i>Kitāb al-Kaṣf</i> II	
لا تغشاه الأوهام	لا تغشاه الأوهام ²⁷	لا يشبه الأوهام	1
ولا تنزل به الشبهات	ولا تنزل به الشبهات	ويزال به الشبهات	2
ولا يجار من شيء	ولا يجار	ولا يخلق من شيء	3
ولا يجاوره شيء	ولا يجاوره شيء	ولا يتجاوزه شيء	4
–	–	ولا يزول له شيء من أمر حتمه	5
ولا تنزل به الأحداث	ولا تنزل به الأحداث	ولا تنزل به الأحداث	6
–	–	ولا تأخذه السنوات	7
ولا يسأل عن شيء يفعل	ولا يسأل عن شيء	ولا يسأل عن شيء	8
ولا يقع على شيء	ولا يندم على شيء	ولا يندم على شيء	9
ولا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى	ولا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى	ولا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى ²⁸	10

Gillon F., « Une version ismaélienne... », p.494

2. Deuxième hadīth

a. Tableau 2.1

Ibn Bābawayh	<i>Kitāb al-Kašf</i> II	
إن للعرش صفات كثيرة مختلفة	والعرش له صفات كثيرة مختلفة	1
له في كل سبب	في كل تعت	2
وضع في القرآن صفة على حدة	ووضع فيه القرآن على صفة واحدة	3
فقاله رب العرش العظيم بقول : الملك العظيم	قال رب العرش العظيم ³⁶ رب الملك العظيم	4
وقوله الرحمن على العرش استوى بقول : على الملك احتوى	وقال الرحمن على العرش استوى ³⁷ أي على الملك احتوى	5
وهذا ملك الكينونية في الأشياء	فهذه الكينونية في الإتياء	6
ثم العرش في الوصل ...	ثم العرش في الوصل ...	7
–	وهو جاره وفي الطرف وهو حياله³⁸	8
–	فإن قال قائل لم صار الوصل	9
مفرد من الكرسي	مفرد من الكرسي	10
–	قيل ألم تعلم ...	11
لأنهما بابان من أكبر أبواب النيوب	أنهما بابان من أكبر الأبواب	12

Gillon F., « Une version ismaélienne... », p.499

–	في قلب القرآن	13
وهما جميعا غيبان	فهما جميعا هيان	14
وهما في الغيب مقرونان	وهما في الغيب معدودان	15
لأن الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب	لأن الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب	16
الذي منه مطلع البدع ومنه الأشياء كلها	الذي منه مطلع المبدعات ومبدأ الأشياء كلها	17
–	وصفة الأدوات وعلم الأفاظ والحركة والقول به	18
–	وعلم العود والبدء	19
والعرش هو الباب الباطن الذي يوجد فيه . . .	والعرش هو الباب الباطن الذي يوجد فيه . . .	20
علم الكيف والكون والقدر والحد والأين والمشية	علم الكون والملا والحد والأين والمشية والشيح	21
وصفة الإرادة	–	22
وعلم الأفاظ والحركات والترك، وعلم العود والبدء	–	22
فهما في العلم بايان مقرونان	فهما لمن علم بايان	23
لأن ملك العرش سوى ملك الكرسي	لأن ملك العرش سوى ملك الكرسي	24
وعلمه أغيب من علم الكرسي	وعلمه أعظم من علم الكرسي	25
فمن ذلك قال رب العرش العظيم	ومن ذلك قال رب العرش العظيم	26
أي صفته أعظم من صفة الكرسي	لأن صفته أعظم من صفة الكرسي	27
وهما في ذلك مقرونان	وهما في ذلك مقرونان يعسان ويخمان بالعلم	28
قلت : جعلت فذاك فلم صار في الفضل جار الكرسي	فإذا قيل يجب أن يعلم ما يصير العرش في الوصل جار الكرسي	29
قال إنه صار جاره لأن علم الكيفية فيه	قيل إنه صار جاره لأن كَيْفِيَّتِهِ	30
وفيه الظاهر من أبواب البداء	في الظاهر من أبواب البقاء	31

Gillon F., « Une version ismaélienne... », p.500

وأينيتها وحد رقتها وقتها	أولاً أينيتها وحد رقتها ووسعها ³⁹	32
–	توجد في باب العرش	33
فهذان جاران أحدهما حمل صاحبه في الصرف	فهما جاران أحدهما من حيال صاحبه في الطرف	34
وبمثل صرف العلماء ويستدلوا على صدق دعواهما	بمثل هذا يعرف العلماء ويستدل على صدق دعواتهم	35
لأنه يخص برحمته من يشاء وهو القوي العزيز	يخص برحمته من يشاء وهو القوي العزيز ⁴⁰	36
–	والحمد لله رب العالمين	37
فمن اختلاف صفات العرش أنه قال تبارك . . .	–	38
وتعالى رب العرش عما يصفون	وتعالى الله رب العرش عما يصفون ⁴¹	39
وهو وصف عرش الوجدانية	فهذه صفة العرش وصفة الوجدانية	40
لأن قوما أشركوا كما قلت لك	لأن قوما أشركوا بالله ما ليس لهم به علم	41
قال تبارك وتعالى رب العرش رب الوجدانية عما يصفون	وقال الله رب العرش العظيم يقول رب الوجدانية تعالى عما يصفون	42
وقوما وصفوه يدين فقالوا يد الله مغلولة	وقوم وصفوا الله⁴² عز وجل يدين وقالوا يد الله مغلولة	43
–	غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا ⁴³	44
وقوما وصفوه بالرجلين	وقوم وصفوه بالتشبيه	45
فقالوا وضع رجله على صخرة بيت المقدس فمناها ارتقى إلى السماء	يزعمون أنه إننا وضع رجله على صخرة بيت المقدس ثم ارتقى منها إلى السماء	46

Gillon F., « Une version ismaélienne... », p.501

47	وقوم وصفوه بأنامل	وقوما وصفوه بالأتامل
48	فقالوا قال محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم وجدت برد	فقالوا إن محمدا صلى الله عليه وآله وسلم قال إنني وجدت برد أتامله على قلبي
49	فرض الله عز وجل عن مثل هذه الصفات	فلسل هذه الصفات قال رب العرش عما يصفون
50	لا إله إلا هو رب العرش العظيم	-
51	تبارك وتعالى رب المثل الأعلى عما مثله به ...	يقول رب المثل الأعلى عما به مثله والله المثل الأعلى ...
52	الذي لا يشبهه ولا يوصف بهم	الذي لا يشبهه شيء ولا يوصف ولا يؤهم
53	-	فذلك المثل الأعلى
54	ولا تدركه الأبصار	-
55	ووصفه باليد من المبرق بهذا العلم	ووصف النين لم يتوا من الله فواتد العلم
56	فوصفوا ربه بهذه الأمتال وشبهوه بهذه الأشياء لما جهلوه	فوصفوا ربه بأذن الأمتال وشبهوه بالمشابهة منهم فيما جهلوا به
57	وقال الله تعالى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ⁴⁵	فلذلك قال وما أوتيتم من العلم إلا قليلا
58	فليس لله شبه ولا مثل ولا كفو	فليس له شبه ولا مثل ولا عدل
59	وله الأسماء الحسنى التي لا تسمى بها غيره	وله الأسماء الحسنى التي لا تسمى بها غيره
60	وهي التي وصفها	وهي التي وصفها في الكتاب
61	فقال والله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه في أسمائه ⁴⁶	فقال فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه
62	ويخوضون في آياته⁴⁷	-
63	بغير علم	جهلا بغير علم
64	وفي موضع آخر يشركون به من حيث لا يعلمون ويكفرون به	فالذي يلحد في أسمائه بغير علم يشرك وهو لا يعلم ويكفر به
65	وهم يظنون أنهم يحسنون صنعا ⁴⁸	وهو يظن أنه يحسن
66	وقال وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ⁴⁹	فلذلك قال وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون
67	يخوضون في أسمائه وآياته بغير علم	فهم الذين يلحدون في أسمائه بغير علم
68	فيضعونها في غير موضعها	فيضعونها غير موضعها
69	ويتحرفون عنها	-
70	-	يا حنان إن الله تبارك وتعالى ...
71	وذلك أن الله أمرهم أن يتخذوا أقواما أولياء وأئمة	أمر أن يتخذ قوم أولياء
72	الذين أعطاهم الله من الفضل	فهم الذين أعطاهم الله الفضل
73	وخصهم بما لم يخص به أحدا غيرهم من العلم	وخصهم بما لم يخص به غيرهم

b. Tableau 2.2

Ibn Bābawayh	<i>Kitāb al-Kaif</i> II	
فأرسل محمدا صلى الله عليه وآله وسلم	وأرسل الله محمدا صلى الله عليه وعلى آله	1
فكان الدليل على الله بإذن الله عز وجل	فكان دليلا على ذلك النور والبرهان بإذن الله تعالى	2
-	وكان فضله بما جاء به علينا عظيما	3
حتى مضى دليلا هاديا	فقبض صلى الله عليه	4
فقام من بعده وصيه عليه السلام دليلا هاديا	وقد أقام للأمة من بعده دليلا هاديا مهتديا	5
على ما كان هو دل عليه من أمر ربه	-	6
-	فلما كان ما كان ممن يدل عليه من قراباته في حياته ومن بعد وفاته	7
من ظاهر علمه	فظهر علمه	8
ثم الأئمة الراشدون عليهم السلام	-	9
-	وليطمروا أن الأمر للحجة من بعده فضلوا	10

Gillon F., « Une version ismaélienne... », p.504

II. Tableaux comparatifs du traité III

1. Exégèse de LXXXIX, 6-12

Le *Kitāb al-Kašf* propose une exégèse complète de la sourate LXXXIX dont on retrouve certains éléments dans le *Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya*. Ce dernier ne s'intéresse qu'aux versets 6 à 12, et développe ensuite, en invoquant d'autres versets, l'analogie entre l'eau et la science ésotérique, entre la vallée et l'Imâm. Il est en effet question d'une vallée en LXXXIX, 9, que l'auteur du *Kitāb al-Ruṣd* rapproche du verset XIII, 17 : « Il fit descendre une eau du ciel à laquelle les vallées servent de lit, etc. »

Comme on le verra, les versions sont sensiblement différentes, les besoins de la démonstration n'étant manifestement pas les mêmes dans les deux textes. Il ne s'agit pas, comme dans les autres tableaux, de comparer deux versions d'un même texte, mais deux usages d'une même exégèse où apparaissent par moments des expressions identiques (mais pas nécessairement au même niveau, comme on le voit avec l'usage des termes de la racine *بغى* et l'expression *عدا طوره*). C'est pourquoi dans ce tableau les caractères en gras indiqueront les passages identiques plutôt que les variantes.

<i>Kitāb al-Ruṣd wa-l-Hidāya</i> , p.208-210	<i>Kitāb al-Kašf</i> , p.57-59
و قوله سبحانه ألم تر كيف فعل ربك بعاد ذات العماد إلى قوله فأكثروا فيها الفساد	ومعنى قوله ألم تر كيف فعل ربك بعاد ذات العماد
قوله بعاد معناه أنه الثلاثة وهو أول من ظلم عليا عليه السلام وأخذ مكانه (...) ⁴⁵⁵	فعاد في هذا الموضع أبو بكر اللعين لأنه عاد إلى ما بدأ منه من الكذب والظلم ثم ادعى ما ليس له بحق
—	قال عز وجل ولو رتوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكانبون فهو العائد إلى الجحود والإنكار وإلى الجهل بعد العلم وإلى المعصية بعد الطاعة
—	وقوله إرم ذات العماد فالمعنى قبل هذا في قوله بعاد فمن قال عاد يعني رجع فهو العائد والادل في عاد تخفض فالمعنى معاد فالمعادي الظالم
والعادي في اللغة الباطني الظالم الذي عدا طوره	والعادي الذي عدا الشيء وجازه إلى غيره
—	فايرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد أي في الحجج وهو عماد الدين

⁴⁵⁵ Blanc dans les deux manuscrits, qu'il faut combler par le nom d'Abū Bakr.

وقوله عز وجل بعاد إرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد يشار بها إلى علي بن أبي طالب عليه السلام	ويعني بذات العماد علياً عليه السلام
–	بإرم رام الحق ورام رسول الله صلى الله عليه وسلم واتباعه
–	وذات العماد التأويل لأن عمود الدين ومعمود الطالبين ومن ذلك قول الله سبحانه الذي رفع السموات بغير عمد ترونها يعني بغير فوائد من علم التأويل ترونها أنتم وإنما يراها رسول الله ووصيه وتلقنها إليه بأمر الله
وهو الذي لم يخلق مثله في الحجج وهو عماد الدين	ثم قال إرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد هي الأرض وهي مثل الحجج لم يخلق مثل علي عليه السلام في الحجج
وقوله عز وجل بعاد إرم ذات العماد يعني الذي عدا علياً وجازه وتكبر عنه وعن طاعته ولم يجعله كما جعله الله واسطة بينه وبين عباده فعدا هذا الظالم أول الظلمة طوره وعصى ولي الأمر وظلمه وعدا على مقامه	–
–	وقوله التي لأن الاسم التأنيث يقع على الأرض وهو الوصي والحجة إذا قررنا مع الرسول والإمام على ما تقدم شرحه فيعني إرم ذات العماد التي علي عند ذوي التأويل
و ثمود الذين جابوا الصخر بالواد أي أراد ب ثمود عمر لعنه الله وقول الله جابوا الصخر بالواد يعني قطعوا لأن الجوب بلغة العرب القطع يقال جاب الشيء إذا قطعه فقال هذا الظالم الثاني ومن اتبعه قطعوا الحجج عن إقامة أمر الله	و ثمود الذين جابوا الصخر بالواد يعني ثمود الثاني (...) ⁴⁵⁶ و جابوا الصخر قطعوا الحجج من دعوة الحق الباطن الذي يقيمهم فيه علي عليه السلام لأن الجوب بلغة العرب القطع
لأن الصخر في الأرض هي مثل الحجج	والصخر في الباطن الحجج لأن الصخر من الجبال والجبال الحجج
–	ولذلك قال في قصة موسى أرأيت إذ أوتينا إلى الصخرة يعني حجة من حججه
وقوله بالواد فهي مجرى الماء والحجج مجاري أمر الله فقال قطعوا الحجج منه بقطعهم لمقام صاحب الحق الذي يجري مجرى أمر الله وعلم دينه وحكمته على يديه صلى الله عليه	وقوله بالواد فالوادي الإمام الذي يجري منه علم الباطن يجري كما يجري الماء من الوادي

⁴⁵⁶ Blanc dans les deux manuscrits, qu'il faut combler par le nom de 'Umar.

وهو هنا علي لأنه الإمام بعد محمد في عصر الظلمة	وهو علي بن أبي طالب أشار إليه بذكر الوادي وهو مقامه
فيعني قطعوا الحجج الذين هم حجج الإمام عن دعوة الإمام بظلمهم وتعديهم عليه فذلك معنى قوله جابوا الصخر بالواد	—
وقال وفرعون نبي الأوتاد الثالث (...) ⁴⁵⁷ أوتاد الكفرة وهم الشجرة اللعينة في القرآن	ومعنى قوله عز وجل في هذا الموضع وفرعون نبي الأوتاد عثمان لعنه الله لأنه تفر عن علي أولياء الله وأظهر أفعال الملوك وأقام لنفسه الحجاب وتشبه بإخوته همام وفرعون وقارون
ثم قال الذين طغوا في البلاد فأكثرُوا فيها الفساد طغوا في تعديهم على علي عليه السلام وهو في التأويل البلاد فأكثرُوا معناه فأكثرُوا في أمر الفساد والتغيير لمقامه وجدوا ما معه من علم التأويل	ثم قال الذين طغوا في البلاد فأكثرُوا فيها الفساد فصبّ عليهم ربك سوط عذاب أراد بذلك معاوية وصاحبه عمرو بن العاص ومن تابعهم وأصحاب الجمل سماهم بأسماء الأمم السالفة لأنهم فعلوا وبغوا مثل بغيتهم وتعدوا مثل تعديهم وسوط عذاب السيف الذي أظهره أمير المؤمنين عليه السلام وقتل به أهل الجمل وأباد شوكتهم وقتل جبابرهم

2. Variantes entre les manuscrits p.71

Ms A	Ms. B
ثم حلف أبو ذر	وقال ثم خلق أبو ذر
—	يقوم قيامه بالسيف اذ قام على الكفرة الفجار فلا ظلا لهم يستظلون به من القتل ولا يلجئون اليه والظل الذي يغني من اللهب
لما قرئ هذه الآية لما نزلت	هو قر هذه الآية لها لذا نزلت
والعين الثالثة وهي نهاية النهايات وعين الاعين سلسل وسلمان وذلك قول الله عز وجل عينا فيها تسمى سلسبيلا وهو السفينة الكبيرة اسمه دال على معناه لأنه اسم سلامة وجمع كرامة سلم لمن سلمه	والعين الثالثة وهي نهاية النهايات وعين الاعين سلسبيل وسلمان وذلك قول الله عز وجل عينا فيها تسمى سلسبيلا وهو السفينة الكبيرة اسمه دال على معناه لأنه اسم سلامة وجمع كرامة سلم لمن سلمه
باب علي من عرفه فقد عرفه فمن لم يعرف العين هو أمير المؤمنين عم بحقائقه من وجوهه الثلاثة لم يكذب ينجو من الهلكة والسيف لأنه لا ظليل ولا يغني من اللهب	باب (?) على من عرفه فمن لم يعرف العين هو أمير المؤمنين عم بحقائقه من وجوهه الثلاثة لم يكذب ينجو من الهلكة والسيف لأنه لا ظليل ولا يغني من اللهب

⁴⁵⁷ Blanc dans les deux manuscrits, qu'il faut combler par le nom de 'Uṭmān.

قال الحكيم عم معنى قوله لا ظليل ولا يغني من اللهب هو	قال الحكيم عم معنى قوله لا ظليل و لا يغني من اللهب هو
قيامه بالسيف اذ قام على الكفرة الفجار فلا ظل لهم يستظلون به من القتل ولا يلجئون إليه والظل الذي يغني من اللهب	—
أحد الأبواب الثلاثة عليهم السلام ثم رجع الى ذكر سلمان ولم يسمى سلمان قال لأنه أصل الاسلام وبه عرف ذلك	احد الأبواب الثلاثة عليهم السلام) ثم رجع الى ذكر سلمان ولم يسمى سلمان قال لأنه أصل الاسلام) وبه عرف ذلك

III. Tableaux comparatifs du traité IV

1. Hadîth sur la sourate CXII

<i>Kitāb al-Tawhīd</i> , p.57-58	<i>Uṣūl min al-Kāfī</i> , I, p.91	<i>Kitāb al-Kaṣf</i> , p.90-91
–	نسبة الله إلى خلقه	إن الله تبارك وتعالى
واحد صمد أزلي صمدي	أحدا صمدا أزليا صمديا	واحد أحد فرد صمد أول صمدي ديمومي
لا ظل له يمسكه وهو يمسك الأشياء بأظلتها	لا ظل له يمسكه وهو يمسك الأشياء بأظلتها	لا ظل يمسكه وهو يمسك السماء بأظلتها
عارف بالمجهول معروف عند كل جاهل	عارف بالمجهول معروف عند كل جاهل	عارف بالمجهول معروف بحمد كل جاهل
فرداني	فردانيا	بأنه واحد فرد أي
لا خلق فيه ولا هو في خلقه	لا خلق فيه ولا هو في خلقه	لا خلق فيه ولا هو في خلقه
غير محسوس ولا مجسوس	غير محسوس ولا مجسوس	محسوس ولا ملموس
ولا تدرکه الأبصار	لا تدرکه الأبصار	ولا تدرکه الأبصار وهو اللطيف الخبير
علا فقرب ودنا فبعد	علا فقرب ودنا فبعد	علا فقدر ودنا فبعد
وعصي فغفر وأطيع فشكر	وعصي فغفر وأطيع فشكر	وعصى فغفر وأطيع فشكر
لا تحويه أرضه ولا تقفه سماواته	لا تحويه أرضه ولا تقفه سماواته	ما لا يظله سماء
وإنه حامل الأشياء بقدرته	حامل الأشياء بقدرته	وإنه لحامل الأشياء بقدرته
ديمومي أزلي	ديمومي أزلي	وديموميته الأولى
لا ينسى ولا يلهو ولا يغلط ولا يلعب	لا ينسى ولا يلهو ولا يغلط ولا يلعب	فلا ينسى ولا يلهو ولا يغلط ولا يمل ولا يلعب
–	–	الأزلي
ولا لإرادته فصل وفصله جزاء	ولا لإرادته فصل وفصله جزاء	فلا إرادته فضل و فضله جزاء
وأمره واقع	وأمره واقع	وأمره واقع نافذ
لم يلد فيورث	لم يلد فيورث	صمد لم يلد
ولم يولد فيشارك	ولم يولد فيشارك	ولم يولد
ولم يكن له كفوا أحد	ولم يكن له كفوا أحد	ولم يكن له كفوا أحد

2. Hadîth sur le langage (chp. 59 du *Kitāb al-Haft wa al-azilla*)

<i>Kitāb al-Haft al-šarīf</i> (Ġālib)	<i>Kitāb al-Haft wa al-azilla</i> (Tamir-Khalifé)	<i>Kitāb al-Kašf</i> , p.91-92
قال العالم منه السلام	قال الصادق	حدثنا بعض أصحاب أبي عبد الله عن الحسن عن أبي عبد الله قال
لم يخلق الله اسما إلا وجعل له معنى ولم يجعل له معنى إلا وجعل له شبعا ولم يجعل له شبعا إلا وجعل له حدودا ولم يجعل له حدودا إلا وجعل له فطرا ولم يجعل له فطرا إلا وجعل له فصلا	لم يخلق الله اسما إلا وجعل له معنى ولم يجعل له معنى إلا وجعل له شبعا ولم يجعل له شبعا إلا وجعل له حدودا ولم يجعل له حدودا إلا وجعل له فطرا ولم يجعل له فطرا إلا وجعل له فصلا	إن الله لم يخلق اسما إلا جعل له معنى و لم يجعل له معنى إلا جعل له شبعا و لم يجعل له شبعا إلا جعل له حدا و لم يجعل له حدا إلا و قد جعل له فطرا و لم يجعل له فطرا إلا جعل له فصلا
ووصلا	ووصلا	و لم يجعل له فصلا إلا جعل له فصلا
و لم يعرف المفصول إلا بالموصول	و لم يعرف المفصول إلا بالموصول	فلا يعرف المفصول إلا بالموصول
ولو كلم الناس في المفصول لما عقلوا به موصولا	ولو كلم الناس في المفصول لما عقلوه	ولما كلم الناس بالموصول عقلوه
قلت يا مولاي كيف ذلك	قال المفضل يا مولاي كيف ذلك	—
ولما عرف الناس الكلام و معانيه	ولما عرف الناس الكلام و معانيه	—
قلت وما ذلك قال	فقال الصادق	—
قال مقطع الحروف ثمانية وعشرين حرفا علقوا بها موصولات	قال مقطع الحروف ثمانية وعشرين حرفا علقوا بها موصولات	—
قلت وكيف ذلك يا مولاي جعلني الله فداك	قال المفضل وكيف ذلك يا مولاي جعلني الله فداك	قلت وكيف ذلك
قال منه السلام أما تعلم يا مفضل ان الكلام ثمانية و عشرين حرفا	قال منه السلام أما تعلم يا مفضل ان الكلام ثمانية و عشرين حرفا	قال أو ما تعلم أن الكلام العربي على ثمانية وعشرين حرفا
—	—	و أربع أخر فالأربعة الأخر توجد في حرف واحد فخلص
—	—	قلت وكيف ذلك
—	—	قال فقطع الحروف ثمانية و عشرون حرفا
عبارة بين الخلائق ومعرفة لهم فيما أنكروا	عبارة بين الخلائق ومعرفة لهم فيما أنكروا	عبارة بين الخلائق معرفة لما أنكروا

فلو قيل إن أحدا ألف ما فهم بها شيء	فلو قلنا للرجل الف ما فهم منها شيئاً	فلو قلنا للرجل الف ما فهم منها شيئاً
—	أو قيل للرجل لام فما فهم منها شيئاً أو قيل له هاء ما فهم منها شيئاً	—
فاذا الفت وجمعت وحدت ونسبت باجتماع المعرفة	وإذا جمعت جميعاً تألفت تأليفاً وحداً محدوداً ونسباً منسوباً باجتماع المعرفة	وإذا جمعت جميعاً تألفت تأليفاً واحداً محدوداً ونسباً منسوباً باجتماع المعرفة
قال الله فاعلموا أنه لا اله إلا هو	فقيل له الله عليم أنه الله	فقيل له الله اعلم أنه الله
—	أو لا ترى ان ههنا صفة واسم موصوف بصفة	أو لا ترى ان ههنا صفة واسم موصوف بصفة
ألا ترى بأن الاسم عم الهجاء غير التفصيل	ألا ترى ان الاسم غير الهجاء والتفصيل غير الموصول	ألا ترى ان الاسم غير الهجاء والتفصيل غير الموصول
أو ما تعلم أن الكلام نسخة الكتاب وان الكتاب لا يكون الا بالهجاء	أما تعلم أن الكلام نسخة الكتاب والكتاب لا يجوز الا بالهجاء	أما تعلم أن الكلام نسخة الكتاب والكتاب لا يجوز الا بالهجاء
وأن الهجاء لا يجوز بغير الاحرف	أما تعلم ان الهجاء لا يجوز الا بالحروف	أما تعلم ان الهجاء لا يجوز الا بالحروف
إما بالسريانية و إما بغيرها	—	—
—	أما تعلم ان الكلام هو كله يخرج من ثمانية وعشرين حرفاً وهي الحروف المعجمة	أما تعلم ان الكلام هو كله يخرج من ثمانية وعشرين حرفاً وهي الحروف المعجمة
—	قال المفضل يا مولاي فهل بهذا تمت المعرفة	قال المفضل يا مولاي فهل بهذا تمت المعرفة
—	قال منه السلام فأما العربية فتمت واما غيرها فلا	قال منه السلام فأما العربية فتمت واما غيرها فلا
قال قلت ولم ذلك	قال المفضل يا مولاي وما ذلك	قال المفضل يا مولاي وما ذلك
لأن السريانية تثبت على عهد ابراهيم صلوات الله عليه	فقال لأن الالسن يا مفضل تبلبلت على عهد ابراهيم	فقال لأن الالسن يا مفضل تبلبلت على عهد ابراهيم
—	فصار الكلام في العبرانية	فصار الكلام في العبرانية
عبرانيا وسريانيا وأعجميا وعربيا	—	—
وكانت دعائم	وان دعائم الكلام أربعة	وان دعائم الكلام أربعة
فزادت في الكلام الصغير والزجر والنقر والتهف	وزاد في الكلام الصغير والزجر والنقر	وزاد في الكلام الصغير والزجر والنقر
فمن عرف تفصيلها وتوصيلها فأن الكلام بها يعرف	من حروف وتوصيلها وتفصيلها والكلام بها عرف	من حروف وتوصيلها وتفصيلها والكلام بها عرف
—	جميع الالسن المتبليلة	جميع الالسن المتبليلة

ونطق كل طائر أدق نطق	ونطق كل طائر أدق نطق	—
فمن عرف ذلك فقد	فمن عرف ذلك فقد	—
عرف نطق كل طائر وإلى كل طائر ذو أربع من البهائم	عرف نطق كل طائر وإلى كل طائر ذو أربع من البهائم	وبها عرف منطق الطير ومنطق البهائم ونطق كل ذي أربع
وليس تعلم أنك اذا صفرت في الطير صفر	وليس تعلم أنك اذا صفرت في الطير صفر	أو ليس تعلم أنك تصفر للطيور
وتهتف بالحمام والبهائم فتزجر	وتهتف بالحمام والبهائم فتزجر	فتنقر بالبهائم فتزجر
فلولا أنك افتهمتها	فلولا أنك افتهمتها	ولولا أنك قد أفهمتها شيئاً
—	—	لم تزجر فقد أفهمتها
ما لم تفهم بالزجر والهتف والنقر والصفير والنبج والنهيق والعوي	ما لم تفهم بالزجر والهتف والنقر والصفير والنبج والنهيق والعوي	ما لم تفهمه أنت بالزجر والهتف والنقر والصفير والهتف (والصفير والنبج (Gālib :
—	—	مما خرج حتى تبلبلت ألسن الناس من الثمانية والعشرين حرفاً
و ما يفتح به الفهم فهو من الزجر	و ما يفتح به الفهم فهو من الزجر	فكل ما يفتح به الفم فهو من الزجر
وما يلزم من الفم فهو من الصفير	وما يلزم من الفم فهو من الصفير	وما يلزم به الفم فهو من الصفير
وما رددته إلى الهواء فهو من النقر	وما رددته إلى الهواء فهو من النقر	وما رددته إلى اللهاة فهو من النقر
وما فتحت به الفم ويخرج من الحلق فهو من الهتف	وما فتحت به الفم ويخرج من الحلق فهو من الهتف	وما يفتح به قال فما خرج من الحلق فهو من الهتف
فافهم ذلك ان شاء الله عليه توكلنا واليه انبنا	فافهم ذلك ان شاء الله عليه توكلنا واليه انبنا	فافهم علمك الله الخير وجعلك من أهله
—	وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين	—

IV. Tableau comparatif du traité V

Idrīs 'Imād al-Dīn, <i>Zahr al-Ma'ānī</i> , p.217	<i>Kitāb al-Kašf</i> , p.103-104
–	الناطق السابع زمانه خاتم الأزمنة وهو أعظم أسبابه
–	العين العظيمة وأجلها قدرا عنده
العين العظيمة غاية كل غاية يشار بها إلى البارئ العظيم القدر الذي لا تدركه صفات الخلق	والإشارة إلى العين لأنها غاية كل غاية يشار بها إلى البارئ العظيم القدر الذي لا تدركه صفات الخلق
ولا زمن ولا تغيير زمان بل هو مزمّن الزمان ومعنى كل عصر وأوان	ولا يلحقه دنس ولا تغيير زمان بل هو مزمّن الزمان ومعنى كل عصر
وحقيقة كل دهر	وحقيقة ودهر
فجل مدهر الدهور وقاضي مواطن عظام ⁴⁵⁸ الأمور	فجل مدهر الدهور وقاضي مواطن عزم الأمور
الذي لم يزل في الأرض معروفا	الذي لم يزل في الأزل معروفا
وفي الدهر والأزمان موصوفا في جميع بيوته	في الدهور والأزمان موصوفا في جميع بيوته
بائنا من جميع أشكاله منفردا بكمال قضائه	بائنا من جميع أشكاله منفردا بكمال بقائه
واحدا عند من عرفه موجودا عند من وصفه سبحانه	موحدا عند من وصفه سبحانه
–	جل جلاله ولا إله غيره
بل من عرف الحجاب فقد ارتدى بالبهاء والكمال	كل من عرف الحجاب فقد ارتدى بالبهاء والكمال
وصار على غاية الآمال ونهاية الأسباب	وصار على غاية الآمال ونهاية الأثيل ⁴⁵⁹
والله تعالى بريء ممن أشرك به غيره واتخذ إليها دونه	والله جل وعلا بريء ممن أشرك به غيره
أو اتخذ إليها دونه وعبد شخصا لم يقمه	واتخذ إليها دونه وعبد شخصا لم يقمه
واتخذ ربا لم يرفعه	واتخذ بيتا لم يرفعه

⁴⁵⁸ M. Gālib indique que l'un des manuscrits donne : عزم , comme dans le *Kitāb al-Kašf*, au lieu de : عظام.

⁴⁵⁹ Ms. A : الأثيل ; B : الأصل. Strothmann laisse un blanc et propose en note : الإقبال, Gālib donne : الأصل.

B. Liste des « Seuils » et des « Orphelins » dans le nusayrisme

Le tableau qui suit s'appuie sur le catéchisme nuṣayrite, le *Kitāb ta'lim diyānāt al-nuṣayriyya*, édité et traduit en anglais dans Bar-Asher M. et Kofsky A., *The Nuṣayrī - 'Alawī Religion*, pp.163-199 (texte arabe : pp.200-221), en particulier pp.180-183 (arabe : pp.207-209). Nous avons indiqué en gras les noms qui apparaissent dans le traité I du *Kitāb al-Kašf*, tous cités dans l'énumération des Orphelins (p.14-15) à l'exception de Ğābir b. Yazīd al-Ġu'fī (cité p.8) et de Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ġu'fī (cité p.13). Un point d'interrogation suit les noms de 'Abd Allāh b. Rawāḥa al-Ansārī et de Muḥammad b. Abī Bakr, car le *Kitāb al-Kašf* ne donne que les prénoms 'Abd Allāh et Muḥammad.

Imâm	Bāb	Aytām
'Alī ibn Abī Ṭālib	Salmān al-Fārisī	- al-Miqdād b. al-Aswad al-Kindī - Abū Darr Ğundab b. Ğunāda al-Ġifārī - 'Abd Allāh b. Rawāḥa al-Ansārī (?) - 'Uṭmān b. Maz'un al-Naḡašī - Qanbar b. Kādān al-Dawsī
Ḥasan b. 'Alī	Qays b. Waraqa al-Riyāḥī (Safīna)	- Ṣa'ṣa'a b. Šūḥān al-'Abdī - Zayd b. Šūḥān - 'Ammār b. Yāsir - Muḥammad b. Abī Bakr (?) - Muḥammad b. Abī Ḥuḍayfa
Ḥusayn b. 'Alī	Ruṣayd al-Ḥaḡarī	- 'Amr b. al-Ḥamiq al-Ḥuzā'ī - al-Ḥarīṭ al-A'war al-Hamdānī - Mīṭam al-Tammār al-Nahrawānī - Ḥuḡr b. 'Adī al-Kindī - al-Aṣbaḡ b. Nubāta al-Ṭā'ī
'Alī b. Ḥusayn Zayn al-Ābidīn	Abū Ḥālid 'Abd Allāh b. Ğālib al-Kābulī (Kankar)	- Sa'īd b. al-Musayyab - Ḥakīm b. Ğubayr - Ğābir b. 'Abd Allāh al-Sulamī al-Ansārī - al-Qāsim - Ḥabīb b. Muḥammad b. Abī Bakr
Muḥammad al-Bāqir	Yaḥyā b. Ma'mar al-Ṭumālī	- Yaḥyā b. Abī-l-'Aqb al-Ṭumālī - Ṭābit b. Abī Šafīyya al-Ṭumālī - Kumayl b. Ziyād - Furāt b. Aḡnaf - Ḥamrān b. A'yan
Ġa'far al-Šādiq	Ğābir b. Yazīd al-Ġu'fī	- Furāt b. Aḡnaf - Ḥamrān b. A'yan - Ğābir b. Yaḥyā al-Mu'abbarānī - Banān b. al-Muḡīra - Maymūn b. Ibrāhīm al-Tabbān

Mūsā al-Kāzim	Abū Ismā‘īl Muḥammad b. Ismā‘īl b. Abī Zaynab al- Kāhili (= Abū-l-Ḥaṭṭāb al-Asadī)	- Ismā‘īl - Abū Muḥammad Sufyān b. Muṣ‘ab al-‘Abdī - Baššār al-Ša‘irī - al-Mu‘allā b. Ḥunays - Abū Ayyūb al-Qummī
‘Alī al-Riḍā	Mufaḍḍal b. ‘Umar al- Ġu‘fī	- Abū Ayyūb al-Qummī - Yūnus b. Zabyān al-Şaḥrī - Abū-l-Ġuṣn Ḥuġā (Tābit b. al-Dukayn) - Yaḥyā b. Yazīd - Abū-l-Ġamr al-Ṭumālī
Muḥammad al-Ġawād	Muḥammad b. Mufaḍḍal b. ‘Umar al-Ġu‘fī	- Asad b. Ismā‘īl - al-Ḥurr al-Naḥḥās al-Dawwāb - Şālih b. ‘Abd al-Quddūs - Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Hartamī (ou : ‘Abd Allāh b. Muḥammad) - ‘Alī b. ‘Abd Allāh al-Malik al-Qummī
‘Alī al-Hādī	‘Umar b. al-Furāt al- Kātib	- al-Ḥasan b. Qārān - Wahb b. Qārān - Ḥālīd b. Abī al-Aş‘aṭ - Naşr b. Salām - Muḥammad b. ‘Umar al-Kunāsī
Ḥasan al-‘Askarī	Muḥammad b. Nuşayr al-Numayrī	- Muḥammad b. Ġundab - ‘Alī b. Umm al-Ruqād - Fādawayhi al-Kurdī - Işḥāq b. ‘Ammār al-Kūfī - Aḥmad b. Muḥammad b. al-Furāt al-Kātib

Volume II :
Traduction du *Kitāb al-Kašf*

TABLE DES MATIÈRES

Notes sur la traduction.....	5
TRAITÉ I.....	7
TRAITÉ II	49
TRAITÉ III.....	64
TRAITÉ IV	101
TRAITÉ V.....	106
TRAITÉ VI.....	170
INDEX DES VERSETS CORANIQUES.....	192

Notes sur la traduction

- Les chiffres indiqués en gras entre crochets : **[1]**, correspondent à la pagination de l'édition de R. Strothmann, et sont placés à la fin de chaque page de cette dernière.

- Les termes soulignés sont en alphabet secret dans les deux manuscrits.

- Les crochets <...> sont employés pour les passages lacunaires ou corrompus, pour les modifications apportées au texte d'après les variantes des manuscrits, d'après d'autres sources ou simplement d'après les suggestions des éditeurs. Les crochets [...] indiquent les ajouts de notre fait (titres, explicitations du texte).

- Afin de faire correspondre au mieux les versets coraniques avec leur exégèse, l'ensemble des versets a été retraduit. Nous nous sommes toutefois appuyé sur les traductions du Coran de Denise Masson, Jacques Berque et Muhammad Hamidullah. Le recours aux traductions de Régis Blachère et Jean Grosjean a été plus occasionnel.

TRAITÉ I

<Au Nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux

– nous implorons Son secours.>¹

Loué soit Dieu qui a créé (*faṭara*) les serviteurs selon Sa nature (*fīṭratihī*). Il émousse les langues dans leur tentative de Le qualifier et de Le décrire, et les intelligences s'épuisent dans leur tentative de connaître Son essence et Sa quantité. « Louange à Dieu, qui a créé les cieux et la terre, établi les ténèbres et la lumière, mais ceux qui dénie leur Seigneur [1] lui donnent des égaux » (VI, 1). Il n'y a de dieu que Dieu, seul, sans associé, et j'atteste que Muḥammad est Son serviteur et Son Envoyé – que Dieu prie sur lui et sa famille et les salue. Il n'y a de force qu'en Dieu, le Très-Haut, le Sublime.

[Loyauté, pacte et alliance]

La première chose dont a besoin le croyant pour ce qui est de sa religion et de la connaissance de la vérité et de ses représentants, c'est de loyauté (*amāna*) envers Dieu et Ses Amis (*awliyā'*), en raison de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Nous présentâmes 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 ; il fut inique et ignorant » (XXXIII, 72). Pour ma part, mon frère, je noue avec toi le Pacte (*'ahd*) de Dieu et Son Alliance (*mīṭāq*), qu'Il a toujours noués avec Ses Prophètes et Envoyés ; un Pacte assuré et une Alliance affermie. De même que Dieu a interdit à Ses Prophètes, Envoyés, Seuls (*abwāb*) et Preuves (*ḥuḡaġ*) – ainsi qu'à ton père qui t'a élevé, et à ton frère avec qui tu as été allaité d'une seule source – les

¹ Manque dans le ms. A.

charognes, le sang et la viande de porc², je t’interdis de divulguer [ce qui suit], de le faire lire à quelqu’un d’autre, de le prononcer à l’un quelconque des fils d’Adam – « la prime nature (*fiṭra*) selon laquelle Dieu a créé (*faṭara*) les humains » (XXX, 30) – ou de l’écrire [2] à quiconque, à moins qu’il ne le mérite et qu’il ne soit un croyant véritable. Si tu transgresses [cette interdiction], que tu fais autrement que ce que je t’ordonne et que tu divulgues [ce qui suit], Dieu, Son Envoyé et le Légataire de ce dernier sont innocents (*barī*) de ce qui te concerne : Dieu te soumettra à l’épée de la Vérité et t’appliquera Son décret, « fût-ce contre le gré des associants » (IX, 33)³.

Ce propos nous vient des Amis, par les Légataires (*awṣiyā*), par les Convocateurs (*du‘āt*), par les Gouverneurs (*nuqabā*), par les Nobles (*nuḡabā*), par les Seuils (*abwāb*), par les Preuves (*ḥuḡaḡ*)⁴ : « 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. Il y eut avant vous d’anciennes communautés qui rendirent le dépôt (*amāna*) [à son légitime propriétaire]⁵, turent le secret et firent ce qui leur avait été ordonné, et Dieu en fit des envoyés auprès de Ses fidèles (*umanā*) et des Seuils pour Ses Amis. »⁶

Par Dieu, par Dieu, mon frère ! ne t’expose pas à Sa colère ! Sans ce que j’ai compris de toi et ce que je sais du degré que tu as atteint, je ne te dévoilerais pas ceci. Je fais de Dieu ton garant (*kafīl*)⁷. De là la parole du Maître suprême (*al-sayyid al-akbar*)⁸ – que les prières de

² Allusion au verset V, 3.

³ Et autres occurrences. Voir aussi LXI, 9, etc.

⁴ Chaîne de transmission pour le moins inhabituelle, et probablement fautive puisque la hiérarchie qu’elle esquisse ne correspond à rien : les Légataires ne peuvent pas être le dernier degré et les Preuves non plus.

⁵ C’est-à-dire : « reconnurent l’Imâm ».

⁶ Pour une version proche, cf. *ZM*, p.195.

⁷ Allusion à Coran XVI, 91 : « Acquitez-vous du pacte (*‘ahd*) de Dieu quand vous y avez souscrit, ne violez pas les serments après les avoir solennellement prêtés et avoir pris Dieu comme garant (*kafīl*)... »

⁸ L’expression désigne le Prophète Muḥammad. L. Capezzone note que dans le *Riḡāl* d’al-Kaššī, le *ḡālī* Iṣḥāq al-Aḥmar est dit employer la même expression pour désigner le Prophète. Elle apparaît à plusieurs reprises dans le

Dieu soient sur lui : « Les communautés qui ont péri [3] ont subi ce sort car elles n’ont pas médité ceci, n’ont pas réfléchi et ont divulgué le secret »⁹. Quiconque divulgue le secret rejette la Vérité après l’avoir connue¹⁰. Il n’y a de force qu’en Dieu, le Très-Haut, le Sublime.

[La métamorphose (*musūhiyya*)]

Au sujet de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Quant à ceux qui dévient, il leur est égal que tu les avertisses ou ne les avertisses pas : ils ne croient pas » (II, 6), [Ĝa‘far] al-Šādiq – la paix soit sur lui – dit : « Il vise ici les Opposants et leurs suivants. » « Dieu a posé un sceau sur leur cœur et sur leurs oreilles, un voile sur leur vision ; ils vont à un châtiment terrible » (II, 7) : il s’agit de la métamorphose (*al-musūhiyya*)¹¹ et de la répartition en classes au plus douloureux des Enfers. Réprouvés, égarés, reniant la vérité après l’avoir connue, tout en sachant que c’était là la vérité. Il s’agit de ceux qui entrèrent dans la Convocation de la Vérité (*da‘wat al-ḥaqq*), puis en furent tirés par l’un des Seuils de la rupture [du Pacte] et de l’hypocrisie, cédant ainsi au murmure de Satan¹². Ils furent alors privés des bienfaits de la science, des degrés de la religion, de l’accroissement des visions et de la certitude. Ils devinrent comme des bêtes qui ne confessent nulle religion, quittant leur condition par la

Kitāb al-Širāt attribué à Mufaḍḍal : voir Capezzone L., « Il *Kitāb al-Širāt* », p.304. Dans sa thèse, M. Asatryan considère que cela ne suffit pas à attribuer le *Kitāb al-Širāt* à Iṣḥāq al-Aḥmar et fait référence à ce passage du *Kašf* comme exemple d’emploi de l’expression dans d’autres œuvres ; voir Asatryan M., *Heresy and Rationalism*, n.225 p.68, et n.258 p.77. En tout état de cause, l’expression semble caractéristique de certains groupes *ḡulāt*. Elle est aussi employée en contexte nusayrite ; voir al-Ṭabarānī, *Maḡmū‘ al-a‘yād*, p.13 ; id., *Kitāb al-ma‘ārif*, p.70.

⁹ Cf. par exemple Ibn Māḡa, *Sunan, muqaddima, bāb* 10, p.33, où les « communautés qui étaient avant vous » ont péri d’avoir tergiversé au sujet de la doctrine du destin (*qadar*).

¹⁰ Le thème du reniement, du rejet de la foi après y avoir adhéré, est coranique (voir par exemple XVI, 91). Il est récurrent dans le *Kašf*, où il doit être compris comme le fait de suivre le Prophète Muḡammad, sans toutefois en admettre la conséquence essentielle qui est de suivre aussi ‘Alī. Les instructions de Dieu et du Prophète concernant ‘Alī étant claires, se dispenser de reconnaître ce dernier pour Imām revient à un reniement.

¹¹ Il s’agit habituellement de la métamorphose en une forme animale inférieure des adversaires des Imāms. Mais dans le *Kašf*, la métamorphose est comprise comme un symbole du passage de la foi à la mécréance. Cf. *Kašf* III, p.88 ; V, p.96, 135. Voir commentaire du traité I.

¹² Allusion à Coran CXIV, 4-5.

contestation de la Vérité et <...>¹³ du Faux. Ils quittèrent eux-mêmes ce qu'ils avaient pénétré de Vérité. Leurs visions s'estompèrent, de sorte qu'ils ne virent plus le Vrai, ils furent privés de ses bienfaits, de sorte qu'ils [4] ne l'entendirent plus : « Il a posé un sceau sur leur cœur. » (II,7) Telle est la privation, et ils ne réfléchissent pas à ce qui les guide.

C'est aussi la signification de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Nous avons certes créé l'homme dans la meilleure forme, puis l'avons ravalé au plus bas des plus bas » (XCV, 4-5). Cela signifie qu'il fut guidé vers le droit Chemin avec l'agrément de Dieu, et fut ainsi élevé aux degrés des serviteurs vertueux de Dieu qui ont cru en Lui. Mais lorsqu'il rompit [le Pacte] et changea [de résolution], n'observant pas adéquatement ce qu'il avait atteint, il fut privé de l'adoration [de Dieu] et le bienfait ne fut pas reconduit. Il tomba alors « au plus bas des plus bas », qui est le lieu des Gens de l'Ignorance. En effet, celui qui ne sait pas est plus excusable, plus digne d'espoir, que celui qui sait mais ne conserve pas ce qu'il sait et n'en tire pas profit. Le Perdu est dans le gouffre le plus bas de l'égarement, car il fut guidé mais ne fit pas partie des bien-guidés. Telle est la signification correcte de toute allusion à la métamorphose (*al-musūhiyya*).

« Il s'en trouve parmi les gens pour dire : 'Nous croyons en Dieu et au Jour dernier', sans être pourtant des croyants. Ils essaient de tromper Dieu et ceux qui croient, mais ils ne trompent qu'eux-mêmes et n'en ont pas conscience. » (II, 8-9). Il vise ici les chiites qui ont abandonné (*al-šī'a al-muqaṣṣira*) la connaissance de la Vérité et qui disent [5] : « Nous croyons en Dieu et au Jour dernier ». Le Jour dernier, c'est le Mahdī¹⁴, le Maître de l'époque (*ṣāhib al-zaman*) – que les prières de Dieu soient sur lui. Mais Dieu – loué et exalté soit-Il – a rendu manifeste ce qu'ils tenaient secret dans leur propos : « ... sans être pourtant des

¹³ Ms. A : كره ; ms. B : كسر. Aucune de ces leçons n'est satisfaisante.

¹⁴ Cf. *Kašf* II p.52 ; VI p.160.

croyants. Ils essaient de tromper Dieu et ceux qui croient ». Ceux qui croient, ce sont ceux qui connaissent cette Loi (*šarī'a*).

« Si on leur dit : ‘Croyez, comme croient les gens’, ils répondent : ‘Nous croirions, nous, comme croient les sots ?’ Mais ce sont eux les sots, et ils ne le savent pas » (II,13) : il entend par là le Premier de l’iniquité, le Second¹⁵ et quiconque croit en ces deux là et les suit. Les « gens » sont ceux qui connaissent et reconnaissent les Gens de la Vérité. Dieu a fait descendre cette connaissance sur Son prophète le plus vénérable.

Il dit aussi : « Mais ce sont eux les corrupteurs, et ils n’en ont pas conscience » (II, 12). « Ceux qui troquent l’errance contre la guidance, leur négoce est sans profit, ils ne se guident pas bien » (II, 16). Il vise ici ceux qui suivent les pharaons.

« Humain ! qu’est-ce qui t’abuse sur ton généreux Seigneur, qui t’a créé, modelé et harmonisé ? » (LXXXII, 6-7). L’humain oublieux de ce qu’il a contracté auprès de son¹⁶ Ami (*walī*), voilà celui qui « s’abuse sur son généreux Seigneur » au point de braver Dieu. [Le seigneur], c’est le Commandeur des Croyants. Ceci est en langue bédouine arabe¹⁷. [6]

[Une vision de Ğa‘far al-Šādiq]

De là le propos d’al-Šādiq – que les prières de Dieu soient sur lui : « Je contemplais le verset ‘Dieu est la lumière des cieux, etc.’ (XXIV, 35), quand ces mots firent apparaître dix coupoles (*qubāb*) de lumière se déplaçant, tendant <à l’élévation>¹⁸, et autour d’eux mille

¹⁵ Abū Bakr et ‘Umar. : l’usage de « Premier » et « Second » pour les désigner est un code classique dans l’exégèse chiite ; voir par exemple, Kohlberg E., « Some Imāmī Shī‘ī views on the Ṣaḥāba », p.165 ; Bar-Asher M., *Scripture and Exegesis*, p.114, 118 ; cf. aussi *Kašf* I p.22, 24, 28, 29 ; III p.58 ; V p.95.

¹⁶ L’ambiguïté du pronom est présente dans le texte arabe.

¹⁷ On ne s’explique pas cette précision. Il faut peut-être la mettre en relation avec l’idée que l’exégèse de la Torah est en langue arabe (voir *infra* p.8), à moins qu’il ne s’agisse tout simplement de pasticher les versets coraniques affirmant l’arabité de la langue du Coran. Mais pourquoi préciser que la langue est bédouine ?

¹⁸ Mss. A, B : الشرف ; Ğālib p.28 : الشرق : seul un point diacritique distingue les deux termes. La leçon de Ğālib peut se justifier dans la mesure où l’Orient est le lieu où se lève le soleil, donc la source symbolique de toute lumière.

autres coupoles de lumière, jusqu'à ce qu'elles arrivent <à l'élévation> suprême¹⁹, que les créatures entourent. J'eus la vision que cette élévation s'adressait à son monde. » Un homme se leva et dit : « Accrois notre [science], que Dieu te fasse miséricorde. » Il reprit : « Quant aux dix coupoles, sept d'entre elles sont les Énonciateurs (*nutaqā'*). Les trois autres sont le Mesureur (*kālī*)²⁰, le Gardien (*raqīb*)²¹ et le Seuil, ce qui fait dix. Celui qui les connaît, connaît Dieu, et celui qui les renie, renie Dieu. »

[Commentaire de la vision]

Par les coupoles, il faut entendre le voile de la science cachée de Dieu. Il les a nommées ainsi, mais ce n'est pas au sens où les Nazaréens disent que le corps de Jésus est une forme (*haykal*) dans lequel le Créateur est descendu sur terre, marchant parmi Ses serviteurs ; exalté soit Dieu bien au-delà de cela ! Semblable est le propos des exagérateurs (*gulāt*) parmi les musulmans au sujet des Imâms et des Envoyés ; [ils disent] aussi que leurs corps sont des figures dans lesquels s'enveloppe le Créateur pour descendre sur terre, de sorte qu'ils sont Ses coupoles, des lieux qui le contiennent sur Sa terre. Il serait ainsi présent dans le corps de chacun d'entre eux en son temps. Glorifié et exalté soit Dieu au-delà de ce que disent les iniques ! Il a interdit cela dans Son Livre en disant : « Gens du Livre, n'exagérez pas quant à votre religion et ne dites [7] sur Dieu que le Vrai, etc. » (IV, 171). Nul ne fait cela qu'un ignorant. Nous nous réfugions en Dieu contre l'ignorance qui vient après la connaissance, contre le doute qui vient après la certitude.

¹⁹ Mss. A, B : الشهر الأكبر ; Gālib p.28 : المشهد الأكبر. Strothmann suggère de remplacer الشهر par الشرف, mais ce dernier mot, formé sur un schème de pluriel brisé, ne saurait précéder un superlatif au singulier. Nous optons pour الشرف. Voir note précédente.

²⁰ Ce terme n'est pas ismaélien ; il n'apparaît qu'en contexte nusayrite. Sa signification est sujette à caution : voir commentaire du traité I.

²¹ Ce terme n'est pas ismaélien.

Ğābir b. Yazīd al-Ğu‘fī²² a dit : « J’ai entendu mon sire et mon maître, Abū Ğa‘far al-Bāqir Muḥammad b. ‘Alī²³ – que les prières de Dieu soient sur lui – faire remonter ce propos, reçu de ses pères, au Commandeur des Croyants. Celui-ci, étant monté sur la chaire de Kūfā déclara : ‘Hommes ! Je suis le Messie qui guérit l’aveugle et le lépreux, qui crée les oiseaux²⁴ et dissipe les nuages’ » – il s’agit du Second Messie. « ‘Je suis lui et il est moi.’ » <Un homme vint à lui et dit : ‘Commandeur des Croyants, la Torah est-elle étrangère ou arabe ?’ Il répondit : ‘Elle est étrangère, mais son exégèse (*ta’wīl*) est arabe.>²⁵ Le Messie est Celui qui accomplit la Vérité (*al-qā’im bi-l-ḥaqq*), il est le Roi de ce monde-ci et de la Vie dernière, ainsi que l’atteste la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Que la paix soit sur moi le jour de ma naissance, le jour où je mourrai, le jour où vivant je ressusciterai. » (XIX, 33). « Jésus fils de Marie fait partie de moi, et je fais partie de lui. Il est le Verbe suprême de Dieu. Il est le Contemplateur des Mystères, et je suis le Contemplé²⁶.’ »²⁷

²² Disciple de Muḥammad al-Bāqir, le cinquième imām, et transmetteur de hadīths particulièrement prisé par les milieux *ġulāt* qui en faisaient le *bāb* de cet imām, au même titre que Mudādḍal al-Ğu‘fī était celui de Ğa‘far al-Şādiq. Voir Madelung W., « *Djābir al-Dju‘fī* », *EI2*. A noter que les manuscrits donnent يزيد au lieu de يزيد : on trouve la même erreur dans *ZM*, p.215 et al-Mağdū‘, *Fihrist*, p.271 ; il s’agit peut-être d’une erreur courante en contexte tayyibite.

²³ Le cinquième Imām (m. 743).

²⁴ Allusion au verset III, 49 : « Je viens à vous avec un signe de mon Seigneur : je vais créer pour vous une forme d’oiseau en argile ; j’y soufflerai, et ce sera, avec la permission de Dieu, un oiseau ; je guérirai l’aveugle et le lépreux, je ressusciterai les morts, avec la permission de Dieu, etc. » (cité en *Kašf* V p.98). Voir aussi V, 110 : « [Jésus, fils de Marie], tu crées d’argile une forme d’oiseau – avec ma permission – Tu souffles en elle et elle est oiseau – avec ma permission. Tu guéris le muet et le lépreux – avec ma permission. Tu fais sortir les morts – avec ma permission, etc. » Ce dernier aspect du Christ comme résurrecteur est attribué à ‘Alī ici même, dans le hadīth p.37-39.

²⁵ Ce passage sur l’exégèse de la Torah paraît interpolé. Il faut peut-être le rapprocher de l’idée messianique selon laquelle le sens réel et ésotérique des religions sera pleinement dévoilé lors du retour du Mahdī. La phrase suivante semble aller en ce sens en identifiant le Messie, qui est donc ‘Alī, au *qā’im bi-l-ḥaqq*, l’une des désignations du Mahdī. On peut lier cela aux réflexions sur les « communautés antérieures », évoquées dans le second prône mystique de ‘Alī ; voir *infra* p.11, et notes afférentes. Plus généralement, cela repose aussi sur l’idée que l’islam accomplit les révélations antérieures.

²⁶ هو الشاهد وأنا المشهود على الغائبات : le texte est peu clair. Henry Corbin traduit ainsi cette dernière phrase : « Il est le Témoin attestant les mystères et j’en suis l’attesté. » Voir Corbin H., « De la gnose antique à la gnose ismaélienne », dans id., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, p.202. Dans une version de la *ḥuṭbat al-bayān*, traduite par M.A. Amir-Moezzi, ‘Alī déclare : « Je suis le Contemplateur ; je suis le Contemplé » (أنا الشاهد أنا المشهود), ce qui est plus intelligible que la leçon du *Kašf*. Voir Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, p.107.

[Glose sur la notion de *amr*]

Tel est le propos du Commandeur des Croyants – que les prières de Dieu soient sur lui – dont il ressort que l’Ordre de Dieu (*amr Allāh*) 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, qui va du premier à ses successeurs, et ainsi jusqu’au dernier²⁸. Celui qui obéit [8] au premier, son obéissance le guide et le conduit jusqu’au dernier. « L’Ordre de Dieu », c’est ce qu’Il établit par chacun d’entre eux à son époque, [et qui se transmet] ensuite à son successeur. C’est « le câble de Dieu » (III, 103) qui ne se rompt pas et « l’anse solide qui est sans fissure » (II, 256)²⁹. Il tranche par cela la parole des égarés égareurs qui « tranchent ce que Dieu ordonne de lier » (II, 27), qui, à toutes les époques et en tous temps, attribuent les stations (*maqāmāt*)³⁰ aux Opposants iniques, contestent les Legs que les prophètes donnent à leurs Légataires, ainsi que ceux des imâms aux imâms qui leur succèdent. Dieu dit le Vrai, et Il guide sur le Chemin par Sa Guidance et par Ses fidèles élus – que Dieu prie sur eux tous.

²⁷ Sur le genre littéraire des prênes mystiques attribués à ‘Alī – dont ce passage relève évidemment – voir Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, chp. 3 : « Remarques sur la divinité de l’Imam », p.89-108. Voir aussi *infra*, *Kašf* I p.11.

²⁸ L’essentiel du hadīth attribué ici à ‘Alī ibn Abī Tālib, ainsi qu’une partie de son explication, ont été traduits par Henry Corbin. Voir Corbin H., « De la gnose antique à la gnose ismaélienne », dans id., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, p.201-202.

²⁹ Cf. *Kašf* III p.56 ; V p.99, 122.

³⁰ Le terme est habituellement traduit ainsi, notamment dans les textes soufis. Dans le *Kitāb al-Kašf*, il désigne la position privilégiée de l’Imâm, tant spirituelle que mondaine ; il s’agit de l’Imâm en tant qu’il est un lieu d’épiphanie. Le terme deviendra à peu près synonyme de *ḥadd* chez les ismaéliens tayyibites.

« Non ! J'en jure par le Seigneur des orientes et des occidents... » (LXX, 40). <Il dit qu'il est à Dieu>³¹ trente-neuf orientes, trente-neuf occidents, et trente-neuf cités, la vôtre mis à part, avec lesquelles ont été contractés le Pacte et l'Alliance pour nous connaître³². Avec chaque avertisseur et dans chaque cité, il a aussi placé « le Ġibt et le Ṭāġūt » (IV, 51)³³. Je dis : « Puissé-je te servir de rançon ! Explique-moi ce que sont ces trente-neuf. » Il dit : « Il y a douze mois, à chacun correspond un Probateur (*mubarhin*), ce qui fait vingt-quatre. Il y a sept cieus et ce qui leur correspond sur terre³⁴, ce qui fait trente-neuf, le nombre des orientes, comme des occidents³⁵. Quant aux cités, ce sont les Seuils, les Preuves, les Probateurs et les Ailes (*aġniha*)³⁶. Comprends-tu ? » « Oui mon maître, répondis-je, puisse-je te servir de rançon ! » [9]

Au sujet de Sa parole – loué et exalté soit-Il : « Quand le ciel se fissurera, rougeoyant comme le dépôt de l'huile... » (LV, 37), il dit : « Je vois Celui qui accomplit la Vérité (*al-*

³¹ Ceci n'apparaît que dans l'édition de Ġālib, p.28.

³² بمعرفتنا : litt. « par » ou « avec notre connaissance ». Le texte n'est pas très clair, mais il s'agit là d'un hadīth, comme l'indique la forme dialoguée. Or en contexte chiite, le « nous » des hadīths se rapporte généralement aux imāms. Le pacte dont il est question serait donc un pacte de reconnaissance de la légitimité des imāms.

³³ Fausses idoles ou démons. Le couple est couramment identifié à Abū Bakr et 'Umar en contexte chiite ; voir *Kašf* I p.22.

³⁴ Cf. *Kašf* VI p.169, où les sept cieus sont identifiés aux sept Imāms.

³⁵ Douze mois, plus douze Probateurs, plus sept cieus et sept terres, cela fait trente-huit, et non trente-neuf.

³⁶ Les « Ailes » (*ġanāh*, pl. *aġniha*) sont un grade de la hiérarchie ismaélienne, parfois identifié à celui des Convocateurs. Voir par exemple Ġa'far b. Maṣūr al-Yaman, *Sarā'ir wa Asrār al-nutaqā*, p.26, 159, 160 ; id., *Tuḥfat al-mustaġībīn*, p.19; Idrīs 'Imād al-Dīn, *Zahr al-Ma'ānī*, p.247. Voir aussi Corbin H., *Trilogie ismaélienne*, index s.v. *ajniha*, en particulier n.35 p.35-36 ; Daftary F., *The Ismā'īlis*, index s.v. *janāh*.

qā'im bi-l-ḥaqq) ; l'Ordre (*amr*) des Énonciateurs se sera fissuré³⁷, il apparaîtra dans son monde, l'horizon resplendira pour lui. C'est alors que l'épouvantable fracas tonnera contre les hérétiques (*ahl al-ilḥād*) ; c'est « le châtement qui s'abattra à coup sûr, qui est inéluctable » (LII, 7-8). »

L'ésotérique (*bāṭin*) de Sa parole : « Par le Mont (*al-ṭūr*), par le Livre en lignes sur un parchemin étalé, par la Maison fréquentée, par la Voûte élevée, par la Mer en ébullition, le châtement de ton Seigneur s'abattra assurément, il est inéluctable » (LII, 1-8). Le « Mont », c'est l'Énonciateur ; le « Livre en lignes », c'est la science ; le « parchemin étalé » c'est la Preuve – que les prières de Dieu soient sur lui ; la « Maison fréquentée », c'est la descendance ; la « voûte élevée », c'est le Mesureur (*kālī*)³⁸ ; la « mer en ébullition », c'est le Seuil ; et le « châtement assuré », c'est le Résurrecteur, dont la venue est « inéluctable »

[Enumération des ennemis]

La Connaissance de l'ésotérique de Sa parole concernant les 'Ād, les Ṭāmūd³⁹, le peuple d'Abraham et celui de Noé : le premier est Abū Bakr, le second 'Umar, le troisième 'Utmān, le quatrième Talḥa⁴⁰. Les gens de Madyan⁴¹ et d'al-Rass⁴² sont les gens du

³⁷ Le retour du Résurrecteur coïncide avec la révélation du sens ésotérique des Lois énoncées par les différents Énonciateurs. L'affaire de ces derniers se fissure, c'est-à-dire qu'elle est « ouverte » pour en laisser échapper le sens caché.

³⁸ Cf. *Kaṣf* I p.7.

³⁹ Les peuples de 'Ād et de Ṭāmūd, cités à de nombreuses reprises dans le Coran, furent vainement prêchés, respectivement par le prophète Hūd et le prophète Ṣāliḥ. Ils typifient les peuples impies qui ne tiennent pas compte des avertissements que Dieu envoie aux hommes et qui rejettent les prophètes qu'Il leur dépêche.

⁴⁰ Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh était un qurayṣite et un cousin germain d'Abū Bakr. Il fut l'un des premiers convertis à l'islam. Avec Zubayr b. al-'Awwām, il mena la coalition qui contesta le califat de 'Alī. Ṭalḥa fut défait à la bataille du Chameau en 656, et y périt.

⁴¹ Le peuple de Madyan fut vainement prêché par le prophète Ṣu'ayb (voir notamment Coran VII, 85 et XI, 84). Comme les peuples de 'Ād et de Ṭāmūd – avec lesquels il est cité en IX, 70 – il fait partie des peuples impies du passé qui ont dédaigné les avertissements prophétiques. Voir Lory P., « Madyan », dans Amir-Moezzi M.A. (dir.), *Dictionnaire du Coran*, p.508-509.

Chameau⁴³ et de Nahrawān⁴⁴. Les compagnons du Pharaon de Moïse sont Mu'āwiya⁴⁵ [10] et ses compagnons les Banū Umayya.

Le second cycle (*al-kawr al-tānī*)⁴⁶ [est celui de ?] Pharaon, Hāmān et Coré⁴⁷, qui sont respectivement Abū Bakr, 'Umar et 'Utmān⁴⁸. Ainsi en est-il à chaque siècle. Ne vois-tu pas Sa parole : « J'accordai un délai aux dénégateurs, puis Je me saisis d'eux, et quel n'était pas Mon courroux ! » (XXII, 44) ?

[Hadīth de 'Alī ibn Abī Ṭālib]

A ce sujet, un homme d'entre les chiites alla au Commandeur des croyants tandis qu'il prêchait à Kūfa et dit : « Commandeur des croyants, comment as-tu trouvé cette communauté ? » Il répondit : « Par celui qui fend la graine et crée la brise, j'ai trouvé davantage⁴⁹ dans les communautés anciennes que dans celle-ci. » Il est nécessaire d'après son

⁴² Sans plus de précisions, le Coran évoque les « gens d'al-Rass » dans des énumérations qui comprennent les peuples de Noé, de 'Ād et de Ṭāmūd (XXV, 38 ; L, 12).

⁴³ La bataille du Chameau, qui eut lieu en 656, opposa 'Alī et ses partisans à une coalition menée par Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh et Zubayr b. al-'Awwām, et soutenue par la veuve du Prophète, 'Ā'īša. La bataille tient son nom de la monture d'où 'Ā'īša assistait aux combats.

⁴⁴ La bataille de Nahrawān, qui eut lieu en 659, opposa 'Alī à ceux de ses partisans qui avaient fait défection après l'arbitrage de la bataille de Ṣiffīn, les kharijites.

⁴⁵ L'un des principaux ennemis de 'Alī ibn Abī Ṭālib et contestataire de son droit à exercer la fonction de calife. Ils s'opposèrent durant la bataille de Siffīn qui fut réglée par un arbitrage défavorable à 'Alī. Mu'āwiya est le fondateur de la dynastie omeyyade fondée à Damas.

⁴⁶ Le terme *كورة* signifie « cycle » ; c'est un synonyme de *دور*. Le texte paraît corrompu, mais on comprend qu'il s'agit de démontrer la continuité de l'inimitié que rencontrent les prophètes et imāms à chaque cycle prophétique. Cf. *Kaṣf* III p.60.

⁴⁷ Ces trois adversaires de Moïse sont nommés ensemble dans le Coran en XXIX, 33 et XL, 24. Sur Coré, qui fait l'objet d'un développement plus long, voir XXVIII, 76-82. Sur Hāmān, intendant de Pharaon, voir XXVIII, 6, 8, 38 et XL, 36.

⁴⁸ Pharaon et Hāmān et leurs armées sont identifiés à Abū Bakr, 'Umar et ceux qui les suivent dans d'autres textes chiites ; voir Kohlberg E., « Some Imāmī Shī'ī views on the Ṣaḥāba », p.164.

⁴⁹ On constate qu'il y a deux approches contradictoires des « communautés anciennes » : dans le Coran, elles sont souvent présentées comme ayant trahi leurs prophètes, et, en contexte chiite, cela est généralement perçu comme une illustration de la constance de l'opposition que rencontrent les prophètes, comme on le voit dans le passage de l'énumération des ennemis, qui précède immédiatement celui-ci, ou en *Kaṣf* III, p.60, par exemple. Mais ici, les « communautés anciennes » sont apparemment meilleures que la communauté islamique. Cf. aussi

propos qu'il soit le premier et le dernier⁵⁰. La Parole de Dieu – loué et exalté soit-Il – vérifie cela : « Non ! J'en jure par les planètes (*ḥunnas*)⁵¹, qui passent et se cachent » (LXXXI, 15-16). Le Commandeur des croyants dit : « Les Légataires (*awṣiyā'*) font partie de moi et je fais partie d'eux. Nous nous retirons (*naḥnus*), nous passons et nous nous cachons de notre ennemi, cela jusqu'à [la venue du] Durdūr⁵² » – il s'agit de l'épée du Résurrecteur.⁵³ [11]

[Nouvel exposé sur la continuité du *amr*]

La démonstration de ceci se trouve dans la signification mentionnée plus haut, à savoir qu'il est à chaque époque une Preuve de Dieu : un Prophète, un Envoyé ou un Imâm élu, et à chacun à son époque correspond un ennemi, comme le dit Dieu – loué et exalté soit-Il : « C'est ainsi ! Nous donnons à chaque prophète des ennemis parmi les criminels. » (XXV, 31). Le prophète est analogue au prophète, et l'ennemi est analogue à l'ennemi ; tout ennemi d'un prophète est également l'ennemi des prophètes qui l'ont précédé et de ceux qui lui succèdent, parce qu'il s'est rendu l'ennemi de l'Ordre de Dieu. Quiconque s'élève contre lui [le prophète] est son ennemi. C'est ainsi que se fait la guidance vers l'Ordre de Dieu, un [prophète] après l'autre, à toute époque et en tout temps. L'Ordre de Dieu est un, on ne peut rien lui substituer, Sa Volonté ne change pas. Ainsi, celui qui se fait l'ennemi d'Ismaël fils d'Abraham, le Légataire d'Abraham, devient l'ennemi de 'Alī b. Abī Ṭālib, le Légataire de

supra, p.3, où les « communautés anciennes (...) firent acte de fidélité (*amāna*), turent le secret et firent ce qui leur avait été ordonné ». Voir commentaire du traité I.

⁵⁰ Puisqu'il est en mesure de comparer les communautés anciennes et présentes. Est-ce une allusion à la divinité de 'Alī ?

⁵¹ Le terme est habituellement traduit par « planètes » ou « étoiles ». L'auteur du traité joue sur la signification du verbe *خَسَّ*, « rester en arrière ». A noter que J. Berque traduit *خَسَّ* par « celles qui vont se tapir », c'est-à-dire les étoiles, qui vont « se tapir » quand vient l'aube.

⁵² Ce terme rare signifie « tourbillon d'eau ». Il apparaît chez al-Maḡlisī, *Biḥār al-anwār*, XCVII, p.89, dans le chapitre consacré à « la promotion de la vertu et l'interdiction du vice », dans une anecdote attribuée à Ga'far al-Ṣādiq : un juif était en prière lorsqu'il vit deux enfants maltraiter un coq. Il n'interrompit pas sa prière pour le leur interdire, si bien que Dieu ordonna à la terre de l'avaloir : il « chuta dans le *Durdūr* » pour l'éternité.

⁵³ Voir aussi *ZM*, p.171, où ce paragraphe est reproduit à l'identique, excepté la citation de LXXXI, 15-16.

Muḥammad – que Dieu prie sur lui et sa famille – et l’ennemi d’Aaron, Légataire de Moïse de son vivant. Le propos du Commandeur des croyants – « Ce que j’ai trouvé chez les anciennes communautés, etc. » – signifie qu’il est Celui qui accomplit l’Ordre de Dieu (*al-qā’im bi-amr Allāh*)⁵⁴, celui que démentirent les anciennes communautés lorsque leurs Légataires s’en chargèrent à la suite de leurs prophètes. Ceci est une allusion à ce que fit le peuple de Moïse à Aaron, et le peuple de Jésus à Simon : tous démentirent l’Ordre de Dieu d’après lequel ils avaient agi, et qui est un. C’est pourquoi Muḥammad – que Dieu prie sur lui et sur l’ensemble de Ses prophètes ; la guidance se fait par Lui – dit : « ‘Alī est vis-à-vis de moi dans la même position que l’était Aaron vis-à-vis de Moïse. »⁵⁵. Dieu – loué et exalté soit-Il – évoque « la communauté de votre père Abraham » (XXII, 78)⁵⁶. Cette explication et celle qui précède démontrent ce point ; [l’explication est] suffisante, et elle contient guérison.

[12]

[A propos du Résurrecteur]

« Sur quoi s’interrogent-ils ? Sur l’Annonce sublime, objet de leur différend » (LXXVIII, 1-3). Il dit : « L’Annonce » est le signe, et le « sublime » est ce qu’a rendu tel le Dieu sublime ; il n’y a de dieu que Lui. Le signe est la marque, la marque est le nom, et le nom c’est l’Annonce, le Maître de l’époque, qui exauce les gens des cieux et des deux terres [d’Orient et d’Occident] quand un malheur les frappe. Il est Celui qui accomplit la Vérité (*al-qā’im bi-l-ḥaqq*) et auquel se dérobe la création déclinante, comme l’attestent Ses

⁵⁴ Al-Qā’im bi-amr Allāh est aussi le nom de règne du second calife fâtimide (r. 934-946), cité en *Kaṣf* V p.103.

⁵⁵ Cf. *Kaṣf* VI p.159. Sur Moïse et Aaron, voir *Kaṣf* III p.75 ; VI p.159, 161-162, 168, 172.

⁵⁶ L’articulation du hadīth et de cette citation coranique à ce qui précède n’est pas claire. L’auteur semble vouloir illustrer la continuité et l’unité de « l’ordre de Dieu » en la plaçant sous le patronage d’Abraham, archétype du prophète monothéiste. Le même verset est à nouveau cité dans le commentaire sur le verset de la Lumière, voir *infra Kaṣf* I p.17-18. Voir aussi *Kaṣf* V, où la « station d’Abraham », traditionnellement liée à la Ka’ba (donc au pèlerinage qui est l’objet déclaré du traité), joue un rôle central, en particulier p.94 ss. et 111 ss.

Paroles – exalté soit-II : « C’est une Annonce sublime, à laquelle vous vous dérobez. » (XXXVIII, 67-68), et : « [Le message] consiste plutôt en signes évidents dans les poitrines de ceux qui ont été dotés de science » (XXIX, 49). Ces derniers sont les gens de l’Amitié, qui connaissent [l’Annonce] et contemplent grâce à elle – que les prières de Dieu soient sur eux. De là, la parole de Dieu – exalté et loué soit-il : « Nul ne renie Nos signes qu’un homme perfide et dénégateur » (XXXI, 32). Il vise les gens qui renient le Résurrecteur – que les prières de Dieu soient sur lui.

[Hadîth sur la rétribution]

Al-Şādiq, Ğa‘far fils de Muḥammad – que les prières de Dieu soient sur lui – dit : « Mufaḍḍal⁵⁷, celui œuvra la veille reçoit aujourd’hui, et celui qui œuvre aujourd’hui recevra demain, rétribution pour rétribution, un bien pour un bien, un mal pour un mal ; ton Seigneur n’opprime personne. Mufaḍḍal, ne vois-tu pas que le Royaume sublime s’harmonise quand vient son roi, [13] et se corrompt quand il se retire ? Il est juste au début, puis dévie à la fin. » Puis il énonça le verset : « [Nulle âme ne sera lésée en rien] ; Nous apporterons jusqu’au poids d’un grain de moutarde. Nous suffisons à faire les comptes » (XXI, 47), ainsi que Sa parole au sujet des dénégateurs : « Qui rétribuerions-Nous sinon le dénégateur ? » (XXXIV, 17). Il appliqua cela à la création : rétribution pour rétribution. Cela signifie que celui qui commence est plus inique : c’est lui l’inique, et non pas le Rétributeur.

⁵⁷ Disciple de Ğa‘far al-Şādiq, transmetteur de hadîth et figure essentielle des courants de l’ésotérisme chiite et du nusayrisme. Il est notamment l’interlocuteur de Ğa‘far al-Şādiq dans le *K. al-Haft wa al-ażilla*. Voir Halm H, « Das ‘Buch der Schatten’ » ; Asatryan M., « Mofazzal », *EIr*.

[Énumération des Seuils, des Preuves et des Orphelins]

Les Seuils : le Seuil d'Adam est Seth, sa Preuve ; le Seuil de Noé est Sem, sa Preuve ; le Seuil d'Abraham est Ismaël, sa Preuve ; le Seuil de Moïse est Josué⁵⁸, sa Preuve ; le Seuil de Jésus est Simon, sa Preuve.

La Preuve de Muḥammad est 'Alī ; [la Preuve de 'Alī est Ḥasan]⁵⁹ ; la Preuve de Ḥasan est Ḥusayn ; la Preuve de Ḥusayn est 'Alī fils de Ḥusayn ; la Preuve de 'Alī fils de Ḥusayn est son fils Muḥammad al-Bāqir ; la Preuve d' al-Bāqir est Abū 'Abdallah Ğā'far al-Ṣādiq fils de Muḥammad. Et ainsi de suite pour les Imāms après Ğā'far fils de Muḥammad, ses fils [se succédant] l'un après l'autre jusqu'à l'apparition du Résurrecteur – que les prières de Dieu soient sur eux tous !⁶⁰

Les Orphelins : Abū Ḍarr [Ĝundab b. Ĝunāda al-Ĝifārī]⁶¹, al-Miqdād [b. al-Aswad al-Kindī]⁶², 'Ammār [b. Yāsir]⁶³, Dāwud⁶⁴, Muḥammad [b. Abī Bakr ?]⁶⁵, 'Abd Allāh [b.

⁵⁸ Cf. *Kašf* I p.12, où c'est Aaron qui est désigné comme le Légataire de Moïse.

⁵⁹ Manque dans les mss. A et B.

⁶⁰ H. Halm suggère que cette liste de « Seuils » a pu être amendée par un rédacteur ismaélien, remplaçant les noms des « Seuils » tel qu'ils devaient apparaître dans le noyau *ḡulāt* originel par ceux des Légataires des Prophètes énonciateurs et ceux des Imāms ; Halm H., *Kosmologie...*, n.58 p.154.

⁶¹ L'un des premiers convertis à l'islam et fidèle de 'Alī ibn Abī Ṭālib. Voir Robson J., « Abū Dharr », *EI2* ; Cameron A.J., *Abū Dharr al-Ghifārī*. Abū Ḍarr fait partie des cinq Orphelins de Salmān dans le nusayrisme : voir Dussaud R., *Histoire et religion des Noṣairīs*, p.68 sq. ; Friedman Y., *The Nuṣayrī-ʿAlawīs*, p.90 sq. Voir aussi *Kašf* III p.70-71 ; V p.100

⁶² L'un des premiers convertis à l'islam, il fut parmi les partisans de 'Alī contre Mu'āwiya. Il fait partie des cinq Orphelins de Salmān dans le nusayrisme : voir Dussaud R., *Histoire et religion des Noṣairīs*, p.68 sq. ; Friedman Y., *The Nuṣayrī-ʿAlawīs*, p.90 sq. Voir aussi *Kašf* III p.70.

⁶³ Un des premiers convertis à l'islam, il fut de toutes les batailles menées par le Prophète Muḥammad, notamment celle de Badr dont il fut l'un des héros. Nommé gouverneur de Kūfa sous le califat de 'Umar, il en rallia les habitants à 'Alī lorsque le califat échut à ce dernier. Il fut ainsi l'un des hommes de confiance de 'Alī, combattit durant la bataille du Chameau et mourut à un âge avancé à la bataille de Siffīn. Voir Reckendorf H., « 'Ammār b. Yāsir », *EI2*. Il fait partie des cinq Orphelins de Safīna, le *bāb* de l'Imām Ḥasan, dans le nusayrisme : voir Annexe 2.

⁶⁴ Tout comme H. Halm, nous n'avons pu l'identifier ; voir Halm H., *Kosmologie...*, p.154.

⁶⁵ Fils d'Abū Bakr, opposé à 'Uṭmān, il fut un soutien de 'Alī après l'accès de ce dernier au califat, ayant notamment recruté pour lui des partisans à Kūfa. Il était à ses côtés durant la bataille du Chameau. Voir Hawting G.R., « Muḥammad b. Abī Bakr », *EI2*. Le *Kitāb al-Kašf* ne précise pas de quel Muḥammad il s'agit et H. Halm s'abstient de proposer une identification (Halm H., *Kosmologie...*, p.155) sans doute parce qu'il est l'Orphelin d'Ibn Abī Zaynab, qui vécut environ un siècle après le fils d'Abū Bakr. Comme il est cité plusieurs fois dans le

Rawāḥa al-Ansārī ?⁶⁶, al-‘Abbās [b. ‘Abd al-Muṭṭalib]⁶⁷, Ğa‘far [b. al-Ḥārīt]⁶⁸ [14], Ḥamza [b. ‘Abd al-Muṭṭalib]⁶⁹, Ḥanzala [b. Asa‘d al-Šibāmī]⁷⁰, Aswad⁷¹ et Šu‘ayb⁷² sont des Orphelins.

Le père des deux premiers est Salmān⁷³, celui des deux suivants est <...>⁷⁴. Le père de Muḥammad et ‘Abd Allāh est Ibn Abī Zaynab⁷⁵. Le père d’al-‘Abbās et Ğa‘far est Safīna⁷⁶.

recueil (voir *Kašf* I p.24 ; V p.94-95, 152), et que, comme ‘Ammār b. Yāsir, il fait partie des cinq Orphelins de Safīna dans le nusayrisme, nous proposons malgré tout, avec les réserves qui s’imposent, cette identification.

⁶⁶ Voir Schaade, A., « ‘Abd Allāh b. Rawāḥa », *EI2*. Là encore, le texte ne donne qu’un prénom, et H. Halm s’abstient de proposer une identification (Halm H., *Kosmologie...*, p.155), pour la même raison que pour Muḥammad b. Abī Bakr (voir note précédente). Comme ‘Abd Allāh b. Rawāḥa fait partie des cinq Orphelins de Salmān dans le nusayrisme, nous proposons, avec les réserves qui s’imposent, cette identification: voir Dussaud R., *Histoire et religion des Nošairīs*, p.68 sq. ; Friedman Y., *The Nuṣayrī-‘Alawīs*, p.90 sq.

⁶⁷ Oncle de Muḥammad et ‘Alī, il combattit les musulmans à la bataille de Badr, avant de se convertir lorsqu’ils marchèrent sur La Mecque en 630. Il était en mauvais termes avec ‘Umar. Les Abbassides lui doivent leur nom, étant issus de la descendance de son fils, ‘Abd Allāh. Voir Montgomery Watt W., « al-‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib », *EI2*.

⁶⁸ Petit-fils de ‘Abd al-Muṭṭalib. Les Nusayrites le listent parmi les « Orphelins » de Muḥammad. Voir Halm H., *Kosmologie...*, p.155 ; Bar-Asher M. et Kofsky A., *The Nuṣayrī - ‘Alawī Religion*, p.190, texte arabe, p.215.

⁶⁹ Autre oncle de Muḥammad et ‘Alī, il était très proche du premier Il combattit héroïquement à la bataille de Badr (624), et mourut l’année suivante à la bataille de Uḥūd, durant laquelle les musulmans furent défaits par les Qurayšites. Voir Meredith-Owens G.M., « Ḥamza b. ‘Abd al-Muṭṭalib », *EI2*.

⁷⁰ Nous suivons la suggestion d’identification de H. Halm. Lui-même s’appuie sur un texte nusayrite dans lequel Ḥanzala b. Sa‘d (*sic*) al-Šibāmī se sacrifie à Karbalā’ pour Ḥusayn, le troisième Imām, qui entre alors en occultation ; voir Halm H., *Kosmologie...*, p.155 et n.70 p.155 ; Strothmann R., *Esoterische Sonderthemen*, p.10 (texte arabe p.13).

⁷¹ Nous n’avons pu l’identifier, mais H. Halm en fait un proche du quatrième Imām, ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn ; Halm H., *Kosmologie...*, p.155.

⁷² Selon H. Halm, il s’agit d’un « client » (*mawlā*) du quatrième Imām, ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn, dans le nusayrisme ; Halm H., *Kosmologie...*, p.155.

⁷³ Célèbre compagnon de Muḥammad et ‘Alī, une littérature considérable lui a été consacré, notamment au regard de son importance dans le chiisme ésotérique. Il tient un rôle éminent dans le système nusayrite, en tant que troisième membre de la trinité *ma’nā/ism/bāb* : voir Levi Della Vida G. « Salmān al-Fārisī », *EI2* ; Massignon L., « Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l’Islam iranien » ; Dussaud R., *Histoire et religion des Nošairīs*, p.63-67 ; Friedman Y., *The Nuṣayrī-‘Alawīs*, index s.v. Salmān, etc. Voir aussi *Kašf* III p.71-73.

⁷⁴ Le nom a été perdu : les mss. A, B donnent : *يتيم*, « orphelin ».

⁷⁵ Il s’agit d’Abū al-Ḥaṭṭāb al-Asadī (m.755), le fameux fondateur de la secte des Ḥaṭṭābiyya, renié par Ğa‘far al-Šādiq, comme l’avait relevé H. Halm : voir Halm H., *Kosmologie...*, p.155 ; id., « Das ‘Buch der Schatten’ », II p.83. Il est considéré comme le *bāb* du septième imām, Mūsa al-Kāzīm, dans le nusayrisme ; voir Friedman Y., *ibid.*, p.287.

⁷⁶ Abū ‘Abd al-Raḥmān Qays b. Warqā’ al-Riyāhī, surnommé Safīna, était un esclave affranchi de Muḥammad. Il est considéré comme le *bāb* du deuxième Imām, al-Ḥasan b. ‘Alī, dans le nusayrisme ; voir Friedman Y., *The Nuṣayrī-‘Alawīs*, p.287.

Le père de Ḥamza et Ḥanzala est Rušayd al-Ḥağarī⁷⁷. Le père de Aswad et Šu‘ayb est Abū Ḥālid [‘Abd Allāh b. Ġālib al-Kābulī]⁷⁸. Tels sont les Orphelins et leurs pères.

[Les Imâms accomplisseurs (*atimmā`*)]

« Nous traitâmes avec Moïse durant trente nuits, que nous complétâmes de dix autres. – Ainsi s’accomplit le terme de quarante nuits fixé par son Seigneur » (VII, 142). Par les trente, Il entend les Preuves, car la Preuve nocturne est le Maître du salut et du Pacte, tandis que la Preuve diurne est le Maître de l’épée et de la preuve évidente (*burhān*), comme le dit Dieu – exalté soit-Il – dans le Livre : « ... cités apparentes... » (XXXIV, 18). Les [cités] apparentes (*al-zāhira*), ce sont les Maîtres des épées, tandis que les [citées] cachées (*al-bāṭina*), ce sont les Maîtres du salut.

Il y a six Accomplisseurs (*atimmā`*) entre deux Énonciateurs : il y en a six d’Adam à Noé, et ainsi de suite jusqu’à Aḥmad, qui est Muḥammad l’Envoyé de Dieu⁷⁹ – que Dieu prie sur lui et sa famille et les salue. Six fois cinq⁸⁰ font trente Accomplisseurs ; c’est par eux que s’accomplit le Legs (*al-wiṣāyā*). Sa Parole : « Nous traitâmes avec Moïse durant trente nuits... », [concerne les] trente Accomplisseurs d’Adam à Muḥammad. Lorsque Aḥmad apparut, il énonça la Révélation (*naṭāqa bi-l-tanzīl*), y convoqua et abrogea les lois (*nasaḥa al-šarā`i`*) des prophètes qui avaient énoncé avant lui : [15] c’est pourquoi il institua le mois

⁷⁷ Personnage assez obscur, plusieurs récits rapportent son martyr pour sa fidélité à ‘Alī, d’où un certain statut dans l’historiographie chiite. Il semble avoir nié la mort de ‘Alī et avoir cru en sa *rağ‘a*, à l’instar des Saba’iyya ; voir Anthony S., *The Caliph and the Heretic*, p.213-218. Il est considéré comme le *bāb* du troisième imām, Al-Ḥusain b. ‘Alī, dans le nusayrisme ; voir Friedman Y., *The Nuṣayrī-‘Alawīs*, p.287.

⁷⁸ Il est considéré comme le *bāb* du quatrième imām, ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn, dans le nusayrisme ; voir Friedman Y., *The Nuṣayrī-‘Alawīs*, p.287.

⁷⁹ Muḥammad est surnommé Aḥmad en référence à Coran LXI, 6, où Jésus annonce « un Envoyé qui viendra après moi et dont le nom sera Aḥmad ». Il s’agit ici de le distinguer du Mahdī, dernier Énonciateur, nommé aussi Muḥammad, abordé à la page suivante. Il n’est pas clair si le Mahdī est nommé ainsi parce qu’il doit traditionnellement porter le même nom que le Prophète (Muḥammad b. ‘Abd Allāh), ou s’il est question de Muḥammad b. Ismā‘īl.

⁸⁰ Cinq Énonciateurs avant Muḥammad : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus.

de Ramadan, faisant ainsi du jeûne une obligation pour quiconque s'installait dans sa communauté. A chaque Accomplisseur correspond un jour [de jeûne] ; or le jeûne, dans l'ordre ésotérique, signifie le silence. Lorsque Aḥmad énonça [la Révélation], il rompit le jeûne des jeûneurs par son énonciation de la Révélation.

Quant à Sa Parole : « ...que nous parfimes de dix autres », [elle concerne] le nombre des Preuves d'Aḥmad à Muḥammad⁸¹, qui est de huit. Ils sont le soutien du Trône⁸², le Trône c'est la science, la science c'est l'exégèse. « ... que nous complétâmes de dix autres. – Ainsi s'accomplit le terme de quarante nuits fixé par son Seigneur ». [Elle s'accomplit par] les huit Accomplisseurs, [auxquels il faut ajouter] Aḥmad et Muḥammad pour compléter la dizaine – que les prières de Dieu soient sur eux tous !

Dans ce passage, Moïse c'est Aḥmad, et le terme c'est l'apparition de l'Énonciateur des Énonciateurs⁸³. La parole du prophète – que Dieu prie sur lui : « Jeûnez à sa vue, et rompez le jeûne à sa vue »⁸⁴, veut dire : « Faites silence dans la connaissance de la Vérité ». « Ne rompez pas le jeûne »⁸⁵ signifie : « Ne parlez pas avant l'apparition de l'Énonciateur du cycle ou d'un Imâm. »

[Commentaire du verset de la Lumière]

Dieu – exalté, glorifié et loué soit-Il – dit : « Dieu est la Lumière des cieux et de la terre » (XXIV, 35). Sa Lumière dans les cieux [16] est Sa Guidance, et Sa Lumière sur terre

⁸¹ L'identité de ce Muḥammad n'est pas claire.

⁸² Cf. *Kaṣf* I p.35-36, à propos de la création des Cinq et de leur rapport au Trône.

⁸³ C'est-à-dire le Qā'im, le Résurrecteur et septième Énonciateur qui clôt le cycle prophétique.

⁸⁴ Hadīth présent dans la plupart des recueils sunnites sous plusieurs formes. Voir par exemple Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n°1909. Ce dont la vue détermine le jeûne ou la rupture du jeûne, c'est le croissant de lune.

⁸⁵ Variante du hadīth dans Buḥārī, *ibid.*, n°1906 : « Ne jeûnez pas avant de voir le croissant de lune, et ne rompez pas le jeûne avant de le voir. »

ce sont les Imâms par lesquels on est bien guidé⁸⁶. « Semblable à Sa Lumière » sur terre « est une niche où brûle une lampe » : la niche (*miškāt*), dans la langue des Ethiopiens, c'est un renforcement avec une ouverture. Il a fait de la niche une image de Fāṭima al-Zahrā' qui est sans défaut, la fille de Muḥammad – que Dieu prie sur lui et sur elle.

« [Une niche] où brûle une lampe », c'est-à-dire Ḥusayn – la paix soit sur lui. « La lampe était dans un cristal », alors qu'il était dans son ventre. « Le cristal est semblable à une étoile brillante », c'est-à-dire que Fāṭima – que les prières de Dieu soient sur elle – est semblable à un cristal quant à ses qualités, et semblable à l'étoile brillante – c'est-à-dire « lumineuse » – quant à son élévation vis-à-vis des autres femmes⁸⁷.

« Elle tire son aliment d'un arbre béni », c'est-à-dire d'Abraham, l'Ami intime du Miséricordieux – que les prières de Dieu soient sur lui⁸⁸. « Un olivier » désigne Abraham : ayant été appelé « arbre », [on précise maintenant qu'il s'agit] de l'olivier. L'olivier fait partie des appellations des Imâms et des Envoyés, tandis que le figuier fait partie des appellations des Légataires et des Preuves. [Le verset] dit donc que [la lampe] s'origine en un Énonciateur. « Ni orientale, ni occidentale » : cela signifie que la communauté dont il s'agit est celle d'Abraham – la paix soit sur lui – qui n'est ni orientale – c'est-à-dire chrétienne, semblable à la communauté de Jésus, ni occidentale, c'est-à-dire juive, semblable à la communauté de Moïse⁸⁹. C'est ainsi que Dieu – exalté soit-Il – parle de « la communauté de votre père Abraham, lui qui vous a autrefois nommés [17] 'musulmans' (*al-muslimīn*) » (XXII, 78),

⁸⁶ Cf. *KT*, p.155-157 ; p.213-214, où la « lumière » de ce verset est également interprétée comme symbole de guidance.

⁸⁷ Elle est un modèle pour les femmes. Il faut entendre cela au sens moral, mais peut-être aussi en un sens ontologique qui ferait de Fāṭima l'archétype féminin.

⁸⁸ Cf. *KT*, p.157-158 : deux hadīths (le premier attribué à Ġa'far al-Şādiq, le second à Muḥammad al-Bāqir) où la niche est identifiée à la poitrine du Prophète Muḥammad ou à la « lumière de la science » qu'elle contient. « La lampe est dans un cristal » signifie le passage de la science depuis la poitrine de Muḥammad à celle de 'Alī. Le hadīth n°3 identifie « l'Arbre béni » à 'Alī.

⁸⁹ Cf. *KT*, p.157-159, où deux hadīths identifient de la même façon l'Orient et la communauté juive, d'une part, et l'Occident et la communauté chrétienne, d'autre part.

et dit : « Abraham n'était ni juif, ni chrétien, mais c'était un croyant originel (*ḥanīf*), un musulman » (III, 67).

Puis Il dit : « ... dont l'huile éclaire presque... » (XXIV, 35), ce qui signifie que Ḥusayn – que Dieu prie sur lui – énonça presque selon l'imamat (*naṭāqa bi-l-imāma*) tandis qu'il était dans son ventre, avant qu'elle ne le mît au monde⁹⁰. C'est ce [qui est entendu par] Sa Parole : « ...bien que le feu ne la touche pas », c'est-à-dire : « ...bien qu'il ne fût pas investi par un Imâm ». « Lumière sur lumière » : il dit [que cela est au sujet de] son intelligence et de son opulence [spirituelle], guidant bien et bien guidé par son Imâm. « Dieu guide vers Sa Lumière qui Il veut » parmi Ses créatures. Il dit que, par la fidélité (*walāya*) à [Ḥusayn], Il les guide vers la fidélité aux Imâms de sa descendance. « Dieu use de paraboles à l'intention des hommes, et Il est Savant sur toute chose. »

[XIV, 24-27]

Il dit – exalté et loué soit-Il : « Une parole bonne est semblable à un bon arbre » (XIV, 24). La parole c'est Muḥammad l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui et sa famille – car les Envoyés sont des paroles. N'as-tu pas entendu la parole de Dieu – exalté soit-Il : « Dieu rend le Vrai véridique par Ses Paroles » (XLII, 24), c'est-à-dire par Ses Envoyés ? « Semblable à un bon arbre » désigne Fāṭima qui est bonne ; « ... dont la racine est ferme » désigne Muḥammad – que Dieu prie sur lui et sa famille. « Sa ramure [qui se déploie] dans le ciel donne ses nourritures en toute saison, avec la permission [18] de son Seigneur » (XIV, 24-25) : c'est la station (*maqām*) de la succession des Imâms dans sa descendance.

« Dieu use de semblances à l'intention des humains, escomptant qu'ils méditent. Une mauvaise parole mauvaise est semblable à un mauvais arbre » (XIV, 25-26). Il s'agit de

⁹⁰ Cf. l'exégèse rapportée dans le *KT*, p.158 : يكاد العلم يخرج من فم العالم من آل محمد من قبل أن ينطق به : « La science fut sur le point de sortir de la bouche du Savant issu de la famille de Muḥammad avant qu'il ne l'énonce. »

Zufar⁹¹, dans la révélation (*tanzīl*)⁹², c'est-à-dire Satan dans l'ordre ésotérique. « Semblable à un mauvais arbre » vise les Banū Umayya⁹³. « Qui s'arrache de la terre, et qui n'a pas d'assise », c'est-à-dire de l'Enfer supérieur (*a' lā ġahannam*)⁹⁴. La terre est semblable au Légataire qui sauve de l'Enfer. Ils s'arrachent au Légataire, c'est-à-dire qu'ils s'en coupent. « Qui n'a pas d'assise » signifie qu'elle ne s'enracine pas sainement dans la religion et dans le monde.

« Dieu affermit ceux qui croient à la ferme parole dans la vie d'ici-bas » – <...>⁹⁵ celui qui place l'exégèse au-dessus de la révélation⁹⁶ – « et dans la Vie dernière » (XIV, 27), c'est-à-dire lors du Retour (*al-karra*). « Dieu égare les iniques » qui ont renié l'Amitié du Commandeur des croyants et ont prétendu à l'autorité (*amr*) après [la mort de] l'Envoyé. « Dieu fait ce qu'Il veut » (XIV, 27) : Dieu pardonne à qui Il veut, car il est le Pardonneur miséricordieux. « Dieu accueille en Sa Miséricorde qui Il veut » (XLVIII, 25), c'est-à-dire en l'Amitié de 'Alī. « S'ils se dispersent », c'est-à-dire s'ils sont hypocrites, « Nous infligerons [19] à ceux qui parmi eux ont nié » l'Amitié du Commandeur des croyants « un châtement douloureux » (XLVIII, 25), c'est-à-dire qui fait souffrir.

⁹¹ Surnom que les chiites donnent à 'Umar. Selon E. Kohlberg, il n'aurait pas de connotation péjorative et ne présente que l'intérêt de rimer avec 'Umar : Kohlberg E., « Some Imāmī Shī'ī views on the Ṣaḥāba », p.162.

⁹² « La révélation » renvoie à la signification exotérique. Il semble s'agir de l'exotérique de l'ésotérique, du premier niveau ésotérique, le second consistant à identifier 'Umar à Satan. Il faut plutôt comprendre que celui qui s'arrache à la *walāya* est dans « l'Enfer supérieur ».

⁹³ On trouve la même identification dans une missive du calife al-Qā'im bi-Amr Allāh ; voir Idrīs 'Imād al-Dīn, *'Uyūn al-aḥbār*, V p.134. Voir aussi ZM, p.193, où « l'arbre maudit » du verset XVII, 60 est identifié aux Banū Umayya, par opposition au « bon arbre » du verset XIV, 24. Al-Naysabūrī cite les versets XIV, 24-26 pour illustrer le fait que certaines plantes sont bonnes et utiles aux hommes, tandis que d'autres sont mauvaises et néfastes. Les premières sont les Imāms et les secondes sont les « imāms des gens de l'exotérique » (*a'immat ahl al-zāhir*), qui ne sont cependant pas nommés ; voir Lalani A., *Degrees of Excellence*, §26.

⁹⁴ Le texte semble corrompu : dans la mesure où la phrase suivante fait de la terre un analogue de 'Alī, « qui s'arrache de la terre » ne peut signifier « qui s'arrache de l'Enfer supérieur ».

⁹⁵ Ms. A : وهو عند النسلة في التزويج يعني ; ms. B : عند المسألة في التزويج. Aucune des leçons n'est intelligible. Strothmann laisse un blanc jusqu'à التاويل ; voir note suivante.

⁹⁶ Ms. A : من أوجه التأويل بالتنزيل ; ms. B : من مزاج أوجه التأويل بالتنزيل. Nous traduisons la version du ms. A, bien qu'il manque le début de la phrase ; voir note précédente.

Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Ceux qui dénie, et obstruent le Chemin de Dieu, Il rend leurs actions vaines » (XLVII, 1). Il⁹⁷ dit que le Chemin évident c'est le Commandeur des croyants – que les prières de Dieu soient sur lui. Il est la « Voie de rectitude » (I, 6)⁹⁸. Ainsi, quiconque nie son Amitié et rencontre Dieu dans cet état [de dénégation], Dieu réduit son œuvre à néant, égare son effort et en fait de la « poussière disséminée » (XXV, 23). Il renversera leurs faces dans le Feu. Chacun s'acquittera de sa dette au Jour de la Résurrection. Quand bien même il aurait [accompli] des œuvres [hautes] comme les montagnes inébranlables, s'il ne rencontre pas Dieu dans l'Amitié de 'Alī, son œuvre ne lui sert de rien⁹⁹. Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Nous avons considéré l'œuvre qu'ils ont accomplie, et Nous en avons fait de la poussière disséminée » (XXV, 23).

Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Pas de feuille qui tombe sans qu'Il ne le sache » (VI, 59). Il dit que la feuille est la goutte [de sperme] qui tombe dans l'utérus. « Ni de graine dans les ténèbres du sol » : la graine est le fils, et les ténèbres du sol sont la mère. « Ni rien d'humide ni de sec », c'est-à-dire rien de vivant ni de mort, « qui ne s'inscrive au Livre explicite », en raison de Sa Parole : « [Aucune des choses n'advient] avant que Nous ne les suscitions » (LVII, 22). Il dit que l'explicite s'est explicité [en la personne de] l'Imâm énonciateur – que les prières de Dieu soient sur lui et sa famille.

⁹⁷ L'exégète dont l'auteur du traité rapporte les propos, probablement le chef de la *da'wa* ou un imâm.

⁹⁸ L'identification de 'Alī aux termes coraniques *sabīl* et *ṣirāṭ* (« chemin » et « voie ») est classique dans les exégèses chiites, en particulier dans les « commentaires personnalisés » ; voir par ex., Amir-Moezzi M.A., *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p.96 ; id., *Religion discrète*, p.95 ; id., « *Al-Durr al-tamīn* attribué à Rağab al-Bursī », p.221,225. Cf. *Kašf* III p.83 ; V p.94, 119.

⁹⁹ Lointaine référence à 1 Cor 13:2-3 ?

« *Alif, Lām, Mīm*. Voilà le Livre que nul doute n’entache » (II, 1-2). Il dit que *Alif, Lām, Mīm* est Muḥammad – que les prières de Dieu soient sur lui – et [la sourate] s’ouvre en s’adressant à lui. Le Livre explicite est le Commandeur [20] des croyants, ‘Alī b. Abī Ṭālib – que les prières de Dieu soient sur lui. « Que nul doute n’entache », c’est-à-dire : que l’on ne peut soupçonner. La « guidance pour ceux qui craignent [Dieu] » est l’Imâm des croyants qui se réfugient en l’Amitié de ‘Alī b. Abī Ṭālib – que les prières de Dieu soient sur lui – et qui craignent l’Amitié « du Ğibt, du Ṭāġūt » (IV, 51) et des imâms de l’égarement. « Ceux qui croient au mystère » – c’est-à-dire au mystère de ce qu’ils ont connu par la science de l’imâmât – « accomplissent la prière et dépensent ce que Nous leur avons accordé » (II, 3) : la prière, ce sont Ḥusayn et les Imâms de sa descendance. « Ils dépensent ce que Nous leur avons accordé » renvoie à l’aumône légale (*zakāt*) distribuée à ceux qui y ont droit. « Ceux-là sont établis en la guidance venue de leur Seigneur » (II, 5), c’est-à-dire en la connaissance venue de leur imâm. « Ce sont eux les triomphants », c’est-à-dire qu’ils seront les sauvés dans la Vie dernière.

[Suite de l’exégèse de la sourate XIV, 28-30]

Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « N’as-tu pas vu ceux qui échangent le bienfait de Dieu contre un déni » (XIV, 28) ? Le bienfait de Dieu c’est l’Amitié du Commandeur des croyants, et leur échange est leur reniement de son Amitié. Ces gens sont un peuple issu des Banū Taym, ‘Adī, <Mahzūm et Umayya>¹⁰⁰. « Ils installent leur peuple dans la demeure de

¹⁰⁰ Ms. A : blanc. Tous ces clans sont des branches de Qurayš. Le premier est celui d’Abū Bakr et Ṭalḥa ibn ‘Ubayd Allāh, le second celui de ‘Umar, le troisième celui de Ḥālid ibn al-Walīd, et le dernier, celui de Mu‘āwiya et des Omeyyades – tous ennemis des chiïtes

perdition » (XIV, 28). <...>¹⁰¹ <lumière>¹⁰² <du Royaume ; ils n'auront jamais aucun Royaume>¹⁰³. Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Vous étiez un peuple perdu » (XLVIII, 12). Quant aux Banū Umayya, leur terme est fixé [21] au Jour de la Résurrection. Le Jour de la Résurrection (*qiyāma*), c'est l'apparition de l'Énonciateur et son Avènement (*qiyāma*) – que les prières de Dieu soient sur lui. Dans la Vie dernière, [il y aura] « une Géhenne qu'ils atteindront, exécration lieu de séjour » (XIV, 29).

« Ils donnent à Dieu des égaux, pour égaler autrui de Son Chemin. » (XIV, 30) : ce sont ceux qu'ils désignent comme imâms en dehors de Dieu. Ils leur obéissent de la même façon que les Amis (*awliyā'*) de Dieu obéissent à l'Imâm, c'est-à-dire le Commandeur des croyants – que Dieu prie sur lui. Muḥammad, « dis : 'Jouissez donc' », car la jouissance qu'ils éprouvent à vous contredire, les Imâms de ta descendance et toi, les « destine au Feu » (XIV, 30).

[II, 165-167]

Il dit – loué et exalté soit-Il : « Il s'en trouve parmi les hommes pour adopter, en dehors de Dieu, des égaux à Lui » (II, 165), c'est-à-dire des imâms en dehors de Lui, « et ils les aiment comme on aime Dieu », c'est-à-dire comme les Amis de Dieu aiment l'Imâm élu par Dieu – loué et exalté soit-Il. Que les prières de Dieu soient sur celui qu'a élu Dieu. « Et ceux qui croient », c'est-à-dire [ceux qui croient] à Son Envoyé – que Dieu prie sur lui – et ont ajouté foi à l'Amitié de 'Alī – que Dieu prie sur lui – « aiment [Dieu] le plus intensément », lorsqu'ils ont pour l'élus de Dieu l'amour que ceux-là portent à leur Ğibt et leur Ṭāġūt – par

¹⁰¹ Ms. A : blanc ; ms. B : mots indéchiffrables en alphabet secret.

¹⁰² Ms. B uniquement.

¹⁰³ Ms. A, B : من الملك لا يكون فيهم من الملك أبدا .

« le Ġibt et le Tāgūt » (IV, 51), il entend le Premier et le Second¹⁰⁴. Si tu voyais, Muḥammad, ceux qui ont fait preuve d'iniquité envers le Commandeur des croyants – c'est-à-dire 'Alī, la paix soit sur lui. « S'ils voyaient le tourment » au jour de l'avènement du Résurrecteur, [ils verraient que] « la force revient entièrement à Dieu et que Dieu est implacable en Son châtiment » (II, 165).

Aux ennemis du Commandeur des croyants, Il dit : « Quand les suivis désavouèrent leurs suiveurs, verront le châtiment, [22] et que se rompent les liens » (II, 166) de l'Amitié de celui qu'ils auront pris pour Ami, « les suiveurs diront : 'Ah ! s'il nous était donné de revenir (*karra*), nous les désavouerions comme ils nous ont désavoués !' » (II, 167). Revenir, c'est le Retour (*al-karra al-rağ'a*). Le suiveur et le suivi [iront] au Feu, quelque effort, culte ou œuvre qu'ils accomplissent. « C'est ainsi : Dieu leur fera remonter leurs actions en soupirs sur eux-mêmes. Mais ils ne sortiront plus du Feu » (II, 167). Le Savant (*al-'ālim*)¹⁰⁵ dit que Dieu est le Créateur, l'Instaurateur (*bāri*) et l'Informateur (*muṣawwir*)¹⁰⁶, et qu'Il est puissant sur toute chose. Il fait ce qu'Il veut.

[XLIV, 41-45 ; 52-54 ; 57]

Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Ce Jour où un allié ne sera d'aucune utilité à son allié, et où ils ne seront point secourus, sauf ceux à qui Dieu fera miséricorde » (XLIV, 41-42). Cela signifie que le Commandeur des croyants et ses partisans (*šī'atahu*) [bénéficieront] de la Miséricorde de Dieu. « Il est le Tout-Puissant (*'azīz*), le Sage ». Cela signifie que le Légataire est à nul autre semblable (*'azīz 'an al-maṭal*) et qu'il est sage en son action.

¹⁰⁴ Abū Bakr et 'Umar. Voir Newman A.J., *Formative Period*, p.184, qui signale une interprétation similaire de Coran II, 165-167, rapportée par al-Kulaynī.

¹⁰⁵ Première mention de ce « savant », probablement l'autorité spirituelle qui délivre l'exégèse.

¹⁰⁶ Celui qui « informe » la matière, qui lui donne forme (*ṣūra*).

« L'arbre de Zaqqūm est la nourriture du pécheur, et bouillonne dans les ventres comme du métal en fusion » (XLIV, 43-45). Le pécheur représente les Opposants et leurs suiveurs. « Tandis que ceux qui craignent [Dieu] », c'est-à-dire ceux qui craignent l'Amitié du « Ğibt et du Ṭāġūt » (IV, 51) et se réfugient en l'Amitié de 'Alī le Commandeur des croyants, « un sûr séjour (*maqām*) », dans le giron de Dieu, assurés contre la terreur (*āminīn min al-faza*'), « parmi les jardins et les sources, vêtus de satin et de brocart, et placés face à face. Nous leur donnons pour épouses des houris aux grands yeux » (XLIV, 52-54). « C'est là le triomphe sublime » (XLIV, 57). [23]

[XCV, 1-8]

Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Par la figue et l'olive » (XCV, 1), c'est-à-dire Ḥasan et Ḥusayn. « Par le mont Sināi » (XCV, 2), c'est-à-dire Muḥammad – la paix soit sur lui – Seigneur (*sayyid*) des Envoyés. « Et cette ville sûre » (XCV, 3), c'est-à-dire le Commandeur des croyants, 'Alī . « Nous avons certes créé l'homme dans la meilleure forme » (XCV, 4) : il s'agit du Premier, car il était meilleur en connaissance que le Second¹⁰⁷. « Puis l'avons ravalé au plus bas des degrés, à l'exception de ceux qui croient et effectuent les œuvres salutaires (*al-ṣāliḥāt*) » (XCV, 5-6), l'œuvre de ceux qui obéissent à l'Imâm auquel ils ont obéi, c'est-à-dire Muḥammad b. Abī Bakr et de Hišām b. 'Utba b. Abī Waqqāṣ¹⁰⁸, ainsi que de ceux qui leur ont succédé parmi les pieux (*ṣāliḥīn*) de leur descendance. « Ils recevront un salaire sans fin. Qu'est-ce qui après cela pourrait te faire démentir la rétribution ? » (XCV, 6-7) : Muḥammad, qui dispute avec toi de l'Amitié du Commandeur des croyants ? « Dieu n'est-Il pas le plus juste des Juges ? » (XCV, 8).

¹⁰⁷ Nous retrouverons plus loin (p.30) cette distinction entre Abū Bakr et 'Umar ; le premier, bien qu'ayant usurpé la place de 'Alī, est parfois considéré par les chiites comme ayant subi l'influence néfaste de 'Umar. Il n'est donc « satanique » que dans la mesure où il s'est laissé duper par le véritable Satan, à savoir 'Umar.

¹⁰⁸ Compagnon de 'Alī ibn Abī Ṭālib, mort à la bataille de Ṣiffīn.

Au sujet de la Parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Dis : ‘Que vous en semble ? Si votre eau était absorbée par la terre, qui donc vous pourvoirait d’une eau pure ?’ » (LXVII, 30), il dit qu’il s’agit du Commandeur de croyants, ‘Alī b. Abī Ṭālib – que les prières de Dieu soient sur lui. Dieu l’a comparé à l’eau vis-à-vis de sa famille, car de même que le vivant vient à la vie par l’eau, de même, le monde (*al-‘ālam*) est vivifié par la science (*al-‘ilm*) qui vient du Savant (*al-‘ālim*). Et « l’eau pure » est le Résurrecteur, issu de la famille de Muḥammad – que Dieu prie sur lui. [24]

[Les abeilles : XVI, 68-69]

« Ton Seigneur a révélé aux abeilles : ‘Etablissez-vous des demeures dans les montagnes et dans les arbres.’ » (XVI, 68). Les abeilles (*al-naḥl*) sont les Imâms qui font don (*munhilûn*) de la science de Dieu. Ils sont les dépositaires (*mustawda‘ûn*) de la Guidance de Dieu et de Sa Lumière. Quant aux montagnes, ce sont les Convocateurs¹⁰⁹ qui appartiennent à la station (*maqām*) des Preuves. Les arbres sont les Convocateurs qui sont en deçà des Preuves¹¹⁰. « Où elles font leur nid » (XVI, 68), c’est-à-dire où elles mettent bas. Dieu dit aux Imâms : « Et butinez de tous les fruits. Suivez ainsi humblement les chemins de votre Seigneur » (XVI, 69). Les fruits sont la science (*‘ilm*), et les chemins de Dieu sont l’œuvre (*‘amal*). « De leur ventre sourd une boisson de couleur variée qui recèle guérison pour les hommes », c’est-à-dire un décret qui distingue les hommes et sur lequel il n’y a pas de discussion possible. « En quoi réside un signe » signifie que cela établit la Preuve.

¹⁰⁹ Cf. *Kašf* VI p.169 ss., où les montagnes sont assimilées aux Preuves.

¹¹⁰ Ici, le terme de *dā‘ī* semble générique, et s’applique tant aux Preuves qu’aux missionnaires qui sont sous leur autorité.

« Quand de la trompe il sera sonné » (LXXIV, 8) pour l'apparition de l'Imâm lorsqu'il apparaîtra (*qāma*), « ce sera alors un Jour malaisé pour ceux qui auront nié » (LXXIV, 9-10) l'Amitié du Commandeur des croyants, 'Alī – que les prières de Dieu soient sur lui ; [ce sera un Jour] « peu propice ». Quant à la Parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « N'est-ce pas Lui qui exauce le nécessiteux quand il L'invoque, dissipe le mal, et vous établit lieutenants (*ḥulafā'*) sur la terre ? » (XXVII, 62), il dit que celui qui exauce c'est Dieu – exalté soit-Il – et que le nécessiteux c'est le Résurrecteur. Quand viendra la nuit durant laquelle il émergera [25] comme Résurrecteur, ce sera une nuit où il invoquera Dieu par crainte du commencement et du retard, et lorsque l'aube déchirera [la nuit], il émergera¹¹¹.

[Joseph et la transmission de la science]¹¹²

« Elle le désira, et il l'eût désirée s'il n'eût vu une preuve évidente (*burhān*) de son Seigneur. Ainsi avons-Nous détourné de lui le mal et l'infamie » (XII, 24). Ils disent qu'il la désira au point que les tuniques se défirent et qu'il se tint avec elle comme l'homme avec de la femme. Il dit : « Ils mentent, que Dieu les maudisse. » Quelqu'un demanda : « Quelle est la preuve évidente qu'il a vue ? » Il répondit : « La Preuve (*ḥuḡḡa*) est venue à lui. L'explication exotérique de ceci est qu'elle désirait qu'il vienne à elle, et que pour sa part, il désirait la tuer, voulant l'égorger « s'il n'eût vu une preuve évidente de Son Seigneur ». Il sut alors, par ce que Dieu lui avait enseigné, qu'il n'était nécessaire ni de l'égorger ni de l'honorer. « Ainsi avons-Nous détourné de lui le mal et l'infamie ». Le mal était sa volonté de l'égorger alors que ce n'était pas nécessaire, et l'infamie était ce qu'elle voulait. » [Cette explication] est

¹¹¹ Le texte est visiblement corrompu. La construction de la phrase arabe est incorrecte, et il n'est pas clair de quel « commencement » et de quel « retard » il s'agit.

¹¹² Sur Joseph, voir aussi *Kaṣf* V p.128, 139 ss.

meilleure que ce que disent les gens de l'exotérique, et plus proche de la signification ésotérique¹¹³.

La signification dans l'ordre ésotérique est que l'épouse d'al-'Azīz¹¹⁴ est employée pour désigner l'un de ses ministres qui avait un ardent désir du Vrai, ayant entendu la démonstration de Joseph – que Dieu prie sur lui – et [constaté] l'excellence de son explication¹¹⁵. Dans l'exotérique, c'est sa beauté ; l'excellence par laquelle il est décrit, c'est la beauté. Mais l'excellence, dans l'ordre ésotérique, c'est l'excellence de la démonstration et de l'explication. Le ministre désirait donc que Joseph le convoquât, et il se plaça sous sa direction par désir. [26] Or la Convocation est analogue au coīt dans l'ordre ésotérique¹¹⁶. Joseph, voyant son désir, sa faculté de compréhension et l'avidité de sa demande, désira lui faire contracter le Pacte, « s'il n'eût vu une preuve évidente de son Seigneur », dit Dieu – loué et exalté soit-Il. Cela signifie que, considérant l'Ordre de Dieu et les degrés (*hudūd*) de sa religion, [il en conclut] qu'il ne devait pas répondre à la demande de science du ministre en la lui dévoilant, avant de lui avoir fait contracter le Pacte. Or, le Pacte ne se contracte qu'auprès de l'Imâm, qui contracte pour lui-même, ou auprès de ses Preuves et ses Convocateurs qui contractent pour lui. En ce temps-là, Joseph n'était pas libre de contracter un Pacte, de dire quelle était sa station ou de dévoiler l'ésotérique de sa science. Il se cramponna donc à la preuve (*burhān*) qui lui avait été accordée d'entre les preuves des dignitaires (*hudūd*) de Dieu – exalté soit-Il. « Ainsi avons-Nous détourné de lui le mal et l'infamie ». Le mal c'eût été de transgresser les dignitaires (*hudūd*) de Dieu – exalté soit-Il – en contractant le Pacte avant d'être libre de le faire. L'infamie, c'eût été de dévoiler la science à quelqu'un qui n'aurait pas

¹¹³ C'est-à-dire : cette explication, bien qu'exotérique, vaut mieux que la première qui interprétait le verset en un sens exclusivement sexuel.

¹¹⁴ C'est le nom de Putiphar dans le Coran.

¹¹⁵ Allusion à l'interprétation que donne Joseph du songe du roi en Coran XII, 43-49.

¹¹⁶ Cf. *Kašf* III, p.78 ; V, p.123 ; VI, p.166.

contracté le Pacte, et tel aurait été le cas du ministre auquel Joseph – que Dieu prie sur lui – s’apprêtait à dévoiler sa science¹¹⁷.

[LXXV, 20-25 ; 29-34]

« Mais non ! vous aimez la vie hâtive, et délaissiez la vie dernière. Il y aura ce jour des faces éclatantes, regardant vers leur Seigneur » (LXXV, 20-23), c’est-à-dire illuminées (*mušriqa*)¹¹⁸. « Regardant vers leur Seigneur », c’est-à-dire le Commandeur des croyants – que les prières de Dieu soient sur lui. « Il y aura ce jour des visages mornes » (LXXV, 24), c’est-à-dire [27] maussades, « s’attendant à subir la catastrophe » (LXXV, 25) ; c’est le châtiment exemplaire lors du Retour (*karra*). « Mais non ! quand elle atteint les clavicules » (LXXV, 25) signifie que le châtiment exemplaire adviendra par la main du Résurrecteur – que Dieu prie sur lui – et [sera infligé] à quiconque n’aura pas reconnu sa vérité et n’aura pas ajouté foi à l’Amitié du Commandeur des croyants avant l’apparition [du Résurrecteur]. Le Premier et ceux qui le suivent pensent que le Résurrecteur ne se dressera pas avant la Résurrection lors du Retour (*ma‘ād*). « Lorsque la jambe se crispe contre la jambe, ce jour, c’est la poussée vers ton Seigneur » (LXXV, 29-30) : ceci est au sujet du Rassemblement. « Il n’a pas reconnu la vérité, il n’a pas prié » (LXXV, 31) signifie dans l’ésotérique qu’il n’a pas reconnu la vérité du Rassemblement ni n’a prié Dieu avant le Retour. La prière est l’obéissance au Commandeur des croyants et aux imâms élus par Dieu parmi ses fils. « Mais il a démenti et s’est détourné » (LXXV, 32), c’est-à-dire qu’il a démenti la parole de l’Envoyé et s’est détourné du Commandeur des croyants. [Le verset] « Et retournait aux siens, marchant

¹¹⁷ C’est le fait de n’avoir pas contracté qui était le cas du ministre auquel Joseph s’apprêtait à dévoiler sa Science, ce dernier n’en ayant été empêché que par la « preuve évidente » que constitue la connaissance des *hudūd*, c’est-à-dire de la hiérarchie.

¹¹⁸ Cf. *KT*, p.116 où, comme ici, le mot *مشرقة* de ce même verset est expliqué par le terme *مشرقة*.

avec orgueil. Malheur à toi ! malheur ! » (LXXV, 33-34) fut révélé à son sujet, [comme] tout [ce qui concerne] Satan dans le Coran ; il est le compagnon des affabulateurs.

[XXXIII, 72-73]

« Nous proposâmes (*'araḍnā*) le dépôt aux cieux à la terre et aux monts, mais ils refusèrent de s'en charger et en tremblèrent. L'homme s'en chargea ; il fut inique et ignorant, afin que Dieu châtie les hypocrites » (XXXIII, 72-73). Le dépôt c'est le rang du Commandeur des croyants 'Alī b. Abī Ṭālib – que les prières de Dieu soient sur lui. Dieu présenta (*'araḍa*)¹¹⁹ l'Amitié aux peuples des cieux et de la terre, ainsi qu'aux Anges des montagnes. Ils l'acceptèrent, [28] et connurent son bienfait, aucun n'imita sa station ni ne prétendit à son rang, tremblant de se mettre en un lieu que ni Dieu ni Son Envoyé ne leur avaient attribué. « L'homme s'en chargea ; par comble d'ignorance et d'iniquité ». Il s'agit d'Abū Bakr – que Dieu le maudisse – qui prétendit au rang du Commandeur des croyants et à sa fonction de lieutenant de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – alors que Dieu ne lui avait pas octroyé cela, non plus que Son Envoyé¹²⁰. « Afin que Dieu châtie les hypocrites, hommes et femmes » : ce sont les iniques envers la famille de Muḥammad ; ils se sont illustrés par leur iniquité. « Et les associants et les associantes » qui ont associé à l'Amitié ceux à qui elle ne revenait pas. « Dieu pardonne aux croyants et aux croyantes » : Dieu écarte d'eux leurs fautes, Il est Pardonneur et Miséricordieux.

Au sujet de Sa Parole – loué et exalté soit-Il : « Malheur aux associants, à ceux qui n'acquittent pas l'aumône, et qui dénie la Vie dernière » (XLI, 6-7), il dit que l'aumône est

¹¹⁹ L'auteur joue sur la polysémie du verbe عرض qui signifie bien « proposer », mais qui est ici entendu au sens de « présenter ». Cette lecture n'est pas celle de l'exégèse classique.

¹²⁰ Cf. l'interprétation de ce verset attribuée aux *muḡīriyya* par Abū Tammām ; Madelung W. et Walker P., *An Ismaili heresiography*, p.70-71 (texte arabe : p.70-71). Voir commentaire du traité I.

une obligation pour les gens de la prière, mais non pour les associants. Ce verset fut révélé au sujet de quiconque associe à l’Amitié du Commandeur des croyants un autre que lui et fait parvenir l’aumône à celui qui, possédé par son démon, se prétend un Imâm de Dieu. « Ils dévient la Vie dernière », c’est-à-dire qu’ils dévient le Retour. Or le Retour c’est l’apparition du Résurrecteur – que Dieu prie sur lui et sa famille – par lequel Dieu retourne [29] en faveur de la famille de Muḥammad l’assaut de son ennemi. Dieu donnera alors autorité « au Vrai sur le Faux, Il le détruit, et voici le faux qui disparaît » (XXI, 18).

[XXV, 27-31 ; 50]

« Le jour où l’inique se mordra les mains, disant : ‘Ah ! si seulement j’avais pris le chemin de l’Envoyé !’ » (XXV, 27). Il s’agit d’Abū Bakr – que Dieu le maudisse. C’est ainsi qu’il dit : « Malheur à moi ! Si seulement je n’avais pas pris Untel pour ami intime ! Il m’a égaré loin du Rappel après qu’il m’est parvenu » (XXV, 28-29), c’est-à-dire après l’Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui. « Comme Satan est traître pour l’homme ! » (XXV, 29) Par Satan, il faut entendre ‘Umar – que Dieu le maudisse – et par « l’homme » le Premier. « 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 fuir¹²¹.

« 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

¹²¹ Voir le *Kitāb al-Šağara* d’Abū Tammām, où l’on trouve une exégèse plus détaillée des versets XXV, 27-31, selon la même clé qui identifie « l’homme » au « Premier », c’est-à-dire à Abū Bakr, tandis que « Untel » et « Satan » sont identifiés au « Second », c’est-à-dire à ‘Umar. Le « Rappel » et le « Coran tenu pour chose à fuir » sont quant à eux identifiés au « Fondement » (*asās*), ‘Alī ibn Abī Ṭālib ; Madelung W. et Walker P., *An Ismaili heresiography*, p.20-22 (texte arabe : p.2-4). Cette répartition des rôles se retrouve aussi à propos du verset LIX, 16 : « Comme Satan lorsqu’il dit à l’homme : ‘Sois un dénégateur !’, et lorsqu’il le fut : ‘Je me dissocie de toi.’ » ; *ibid.*, p.20-22, 71 (texte arabe p.2-3, 71). Sur ‘Alī comme « chose à fuir » (XXV, 30), voir aussi *ZM*, p.171.

ont subi] le Déluge ; l'ennemi d'Abraham était Nemrod, fils de Canaan ; l'ennemi de Moïse fils de 'Imrān¹²² était Coré ; les ennemis de Jésus fils de Marie étaient les prêtres des fils d'Israël ; les ennemis de Muḥammad – que Dieu prie sur lui – étaient les deux ennemis issus de Qurayš : Abū Ğahl fils de Hišām et son oncle Abū Lahab¹²³. Muḥammad, « ton Seigneur suffit comme guidance et pour vous assurer la victoire » (XXV, 31). « Le dénégateur prend parti contre son Seigneur » (XXV, 55), c'est-à-dire [contre] 'Alī , le Commandeur des croyants – que les prières de Dieu soient sur lui – et les Imâms de sa descendance. [30] La parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Retourne à ton Seigneur » (XII, 50) signifie [retourne] à ton Maître (*mālik*).

Au sujet de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « ALM. Les gens pensent-ils qu'on va les laisser dire : 'Nous croyons', sans une mise à l'épreuve ? » (XXIX, 1-2), il dit qu'ils sont éprouvés au sujet du Commandeur des croyants. « Nous avons éprouvé leurs prédécesseurs. Assurément Dieu connaît ceux qui disent la vérité, comme Il connaît ceux qui mentent » (XXIX, 3). Les compagnons de Moïse furent éprouvés par Aaron, et ils se révoltèrent contre lui, obéissant au Samaritain (*sāmīrī*)¹²⁴ ; de même, les compagnons de Jésus furent éprouvés par Simon, et se révoltèrent contre lui, obéissant à Haylass¹²⁵, tout comme cette communauté fut éprouvée par le Commandeur des croyants, et se révolta contre lui, obéissant à Abū Bakr et 'Umar.

¹²² L'identité de 'Imrān est objet de débats. Le Coran l'identifie au père de Marie dans la troisième sourate, qui porte son nom (« La famille de 'Imrān ») : il s'agirait donc de Joachim. Mais la tradition musulmane connaît un autre 'Imrān, qu'elle identifie au Amram de la Bible (Exode 6 : 18-20), père de Moïse et Aaron. Voir Pierre Lory, « 'Imrān et sa famille », dans Amir-Moezzi M.A. (dir.), *Dictionnaire du Coran*, p.417-419.

¹²³ Adversaires notoires de Muḥammad de son vivant.

¹²⁴ Mystérieux personnage que le Coran, à la différence de la Bible, rend responsable du culte idolâtre rendu au veau d'or. En écartant d'Aaron cette faute, le Coran ouvre la voie à l'interprétation chiite qui en fait le Légataire de Moïse. Voir Coran XX, 85-97. Cf. *Kašf* VI p.162.

¹²⁵ S'agit-il de Pilate (*Bīlāṭus*) ?

« Il détruit les récoltes et la descendance (*nasl*) » (II, 205) : « les récoltes », c'est la cinquième part (*hums*)¹²⁶, et « la descendance », c'est la descendance de Muḥammad¹²⁷ – que Dieu prie sur eux et les salue. « Dieu n'aime pas la corruption » : ce verset fut révélé au sujet de Zufar, qui est 'Umar. « On peut bien lui dire : 'Crains Dieu', la puissance du péché le prend [malgré tout]. Son sort sera la Géhenne, exécration couche » (II, 206). Puis Il dit : « Parmi les gens, il s'en trouve pour payer de leur personne leur désir de complaire à Dieu » (II, 207). Il s'agit du Commandeur des croyants. Au sujet de l'obéissance à Dieu, Il dit : « Dieu est tendre envers Ses serviteurs » (II, 207). Ce sont les gens de l'obéissance, de l'Amitié et de la foi. Dieu – exalté soit-Il – dit : « Vous qui croyez, entrez en masse dans la paix, [31] gardez-vous de suivre les pas de Satan, il est pour vous un ennemi déclaré » (II, 208). Il veut parler de 'Umar – que Dieu le maudisse.

[Hadîth sur le retour du Mahdī]¹²⁸

Il dit : « J'ai interrogé Abū 'Abdallah – que les prières et la paix de Dieu soient sur lui – au sujet du Mahdī¹²⁹ : pourquoi est-il nommé le Mahdī ? Il répondit : '[Ce nom] vient de « il guida », « il guide » (*hadā, yahdī*) vers l'Ordre caché¹³⁰.

Il sortira en colère du sanctuaire de Dieu. Dès qu'il en sera à distance d'un *barīd*¹³¹, les suppliants (*ṣarīh*) venant de la Mecque se présenteront. Il leur dira : « Qu'avez-vous ? » Ils lui

¹²⁶ Le cinquième du butin des razzias ; c'est la part qui était réservée au Prophète. Après sa mort, les chiites considèrent que cette part revient aux Imâms. Cela deviendra une forme d'impôt.

¹²⁷ Le verset est compris comme une allusion à l'usurpation d'Abū Bakr et 'Umar, qui réclament pour eux-mêmes et la cinquième part et l'imâmât, et « détruisent » donc ces deux prérogatives de la descendance de 'Alī selon les chiites.

¹²⁸ Voir la traduction intégrale en allemand de ce hadîth : Halm H., *Kosmologie...*, p.29-30.

¹²⁹ C'est seulement la seconde occurrence (la première se trouve à la p.6) du terme Mahdī dans ce traité qui privilégie l'appellation de Qā'im.

¹³⁰ Etymologie que l'on retrouve dans le *Kitāb al-Ġayba* d'al-Nu'mānī ; cité par Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.291 et n.643 p.291.

répondront : « Ceci et cela. » Alors il leur laissera un lieutenant (*ḥalīfa*) et s'en ira. Mais à peine aura-t-il laissé les maisons derrière lui que <le messager (*al-rasūl*) le rattrapera et lui dira>¹³² : « Votre lieutenant a été tué. » Plein de colère, il fera demi-tour en disant : « S'ils vous combattent, alors tuez-les – telle est la rétribution des dénégateurs » (II, 191).

Gabriel – la paix soit sur lui – leur apparaîtra alors dans une aura de lumière sur un cheval pie portant une selle d'or. Gabriel portera une cuirasse de lumière, un heaume de fer et aura à la main une lance de lumière. Il se tiendra à 'Aqaba¹³³. La pointe de sa lance est la victoire son milieu est la Frayeur (*al-ru'ḥ*), le fer de la partie inférieure de la lance est le triomphe et son manche est tiré de la lumière du Trône. Lorsque le Résurrecteur se lèvera, [Gabriel] le reconnaîtra¹³⁴. [32] Il dégainera alors son épée et la posera sur son épaule, puis il clamera : « Vous êtes 'le peuple que Dieu aime et qui L'aime, humble envers les croyants, fier envers les dénégateurs, s'efforçant dans la Voie de Dieu' (V, 54) 'selon la vérité de l'effort. Il vous a élus, Il ne met aucune gêne pour vous dans la religion' (XXII,78). » Il appellera à dégainer les armes et entrera dans la Mecque avec le Résurrecteur. [Ce dernier] ensanglantera¹³⁵ son épée parmi Qurayš durant sept mois, jusqu'à ce que les Qurayšites disent : « Si celui-là était des Banū Hāšim, il prendrait notre parenté en considération. » Ensuite, Gabriel, muni de la lance, attaquera Médine, mais le Résurrecteur rengainera son épée : « Dieu guérit les poitrines des croyants, et bannit la colère de leurs cœurs. Dieu pardonne à qui Il veut » (IX, 14-15).

¹³¹ Unité de mesure correspondant à quatre *farsah* (parasanges), c'est-à-dire environ vingt kilomètres. Voir Halm H., *Kosmologie...*, n.58 p.29.

¹³² Ms. A : يقول الرسول ; ms. B : لحقه الرسول. Nous traduisons la suggestion de Strothmann (n.3 p.332) : لحقه الرسول يقول.

¹³³ Localité entre la Mecque et Minā où Muḥammad a reçu des serments d'allégeance ; voir Watt W.M., « 'Aqaba », *EI2*.

¹³⁴ Cf. *KHA*, chp.65, p.131, où le Résurrecteur apparaîtra depuis « la maison sacrée de Dieu (*bayt Allāh al-ḥarām*) », et où Gabriel sera le premier à lui prêter allégeance (*bāya'a*), accompagné de tous les Anges.

¹³⁵ Corrigé en : يضرخ, au lieu de يصرخ, suivant la suggestion de Halm H., *Kosmologie...*, n.60 p.29.

Puis, chaque fois qu'un étendard du Résurrecteur se tournera vers une ville, la Frayeur (*al-ru'ab*) le précèdera d'un mois¹³⁶. Et il ne guidera par une indication les gens d'aucune ville sans que Dieu ne la guide. Ceux qui refuseront [cette guidance], Dieu fera tomber sur eux des pierres de souffre jusqu'à les ramener tous à Sa guidance, et jusqu'à ce qu'il s'abandonnent tous à Lui.

Il brisera la croix, détruira les églises, tuera le porc¹³⁷. La Convocation de l'association (*al-širk*)¹³⁸ [à Dieu] prendra fin et la Convocation de la joie prévaudra. La Convocation à la religion apparaîtra, [33] fidèle à Dieu. Telle est la promesse que Dieu fit à Son prophète, conformément à Sa parole – exalté soit-Il : « [C'est Lui qui a envoyé Son Envoyé avec la guidance et la religion de la Vérité] afin de la faire prévaloir sur toute autre religion – fût-ce contre le gré des associants » (IX, 33). Dieu – loué et exalté soit-Il – accomplira [cette promesse] par la main du Résurrecteur – que les prières de Dieu soient sur lui. Alors, le taureau et le lion boiront d'un même abreuvoir, le berger confiera la garde de ses moutons au loup¹³⁹.

Le Résurrecteur entrera à Médine et il montera en chaire [auréolé] de vénération et de respect. Ce sera un jeune homme, jeune en années mais riche en longanimité, au teint jaune. Il portera la cuirasse de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui –, sera coiffé du turban al-Sahāb¹⁴⁰ (*'amāmat al-sahāb*) et ceint de son épée *Dū al-fiqār*¹⁴¹. Il sera entouré de ses

¹³⁶ Sur la « Frayeur » comme entité adjuvante du Mahdī, voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.293 et note afférente, en particulier le hadīth cité n.647 p.294, d'après le *Kitāb al-Ġayba* d'al-Nu'mānī : « ... Et la Frayeur marchera, à une distance d'un mois, devant lui... ».

¹³⁷ *Topoi* des récits messianiques en islam. Voir par exemple Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n°2222 : فيكسر الصليب ويقتل الخنزير. Pour des exemples dans la littérature ismaélienne, voir aussi Halm H., *Kosmologie...*, n.61 p.30. Ce dernier signale que l'expression فيكسر الصليب se trouve aussi dans le *Kitāb al-Haft wa-l-Azīlla* ; voir KHA, chp.48, p.103.

¹³⁸ Ms. A : الترك. Nous suivons la leçon du ms. B, contrairement à Strothmann.

¹³⁹ Voir Isaïe 11 : 6 et 65 : 25.

¹⁴⁰ Il s'agit du nom donné au turban du Prophète dans la tradition chiite. D'après différents rapports, Muḥammad en aurait coiffé 'Alī, ce qui symbolise sa désignation comme légataire du Prophète ; on trouve ici-même un exemple d'une telle transmission : voir *Kašf* I p.38. Sur ce turban dans le chiisme, voir Anthony, S., *The Caliph and the Heretic*, p.229-231. Selon S. Anthony, qui reprend des données imāmites, la croyance de certains *gūlāt* à

partisans parmi les croyants ; leurs cœurs seront plus fermes que des fragments de fer. Ils prononceront le *takbīr*¹⁴² d'une seule voix, et empliront les cœurs de terreur dans le sein de chaque hypocrite et de chaque adversaire. Ce jour-là, la gloire sera à Dieu, à Son Envoyé et aux croyants. [Le Résurrecteur] – la paix soit sur lui – prononcera un prêche qui durera depuis la prière du matin à celle de midi, puis il se lèvera et fera les deux prières en deux sessions, [précédées de] deux appels à la prière. Puis il ira à la tombe [du Prophète] et en détruira le mur [d'enceinte] jusqu'à ne laisser que la tombe seule. Celui qui s'y trouve se lèvera ; ils l'informeront, et il ordonnera leur crucifixion à tous deux¹⁴³. Alors, « ceux qui se livrent au mensonge perdront » (XL, 78). Alors, les gens seront tous <...>¹⁴⁴

Il posera l'épée et il ne restera aucune [34] de leurs affaires (*umūr*) qui ne soit dévoilée au grand jour, ni aucune innovation qui ne soit anéantie et effacée. Le droit (*al-ḥaqq*) sera rendu à ceux auxquels il revient, afin que l'être humain redevienne comme à sa naissance et que les gens de l'Amitié sachent à quoi ils adhéraient.

Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Celui en qui Dieu ne met pas Sa Lumière, n'a plus lumière aucune » (XXIV, 40). Il dit que Dieu – loué et exalté soit-Il – créa Muḥammad et les imâms de sa descendance comme une lumière pour qui les suit, guidant qui se convertit à eux. Il a fait de la louange un vêtement pour qui se cramponne à eux. Celui à qui Dieu ne donne pas d'imâm parmi eux « n'a plus lumière aucune ». Tel est le sens de Sa parole : « Celui en qui Dieu ne met pas Sa Lumière, n'a plus lumière aucune ».

la présence de 'Alī « dans les nuages » (*fī al-saḥāb*) serait due à une confusion entre le nom du turban et le mot « nuage ».

¹⁴¹ Nom de l'épée de 'Alī ibn Abī Tālib.

¹⁴² Prononcer la formule : *Allāh akbar*, Dieu est plus grand.

¹⁴³ Le passage est allusif, mais les « deux » crucifiés sont vraisemblablement Abū Bakr et 'Umar. Cf. *Kaṣf* III p.86-87, où le supplice d'Abū Bakr, quoique différent, est identifié au Résurrecteur.

¹⁴⁴ Ms. A : بهما عودا أعظم من سهم ; ms. B : بهما عودا أعظم من سهم بدا متضمنون ; Gālib p.50 : بهما عودا أعظم من سهم بدا متضمنون. Strothmann laisse un blanc ; de fait, le sens n'est pas intelligible. Il s'agit en tout cas des deux crucifiés, comme l'indique بهما (d'ailleurs absent du ms. A).

Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Puits déserté et palais édifié » (XXII, 45). Le puits déserté est le Commandeur des croyants, et le palais édifié est l'Envoyé de Dieu¹⁴⁵ – que Dieu prie sur lui. Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Nous leur avons octroyé une sublime langue de vérité » (XIX, 50) : un Légataire qui vient après les prophètes, jugeant parmi eux et suivant leurs voies. Les Imâms se transmettent [cette langue de vérité] l'un après l'autre.

[Création des Cinq et d'Adam]

[On rapporte] que Abū 'AbdAllāh – la paix soit sur lui – 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 – la paix soit sur lui – est nommé d'après [ce Nom]. Il est l'Elevé (*al-'alī*) et le Commandeur des croyants est 'Alī . « A Lui les plus beaux (*al-ḥusnā*) Noms » (XX, 8) ; Il tira de là les noms de Ḥasan et Ḥusayn. Il est le « Créateur (*fāṭir*) des cieus et de la terre » (VI, 14)¹⁴⁶ ; Il tira de là le nom de Fāṭima¹⁴⁷. Lorsqu'Il les eût créés, Il les établit à la droite du Trône. [35] Puis Il créa les Anges, et lorsqu'ils contemplèrent [les Cinq], ils exaltèrent leur condition et apprirent la louange de [Dieu] (*al-tasbīḥ*) auprès d'eux. Ainsi leur louange devint-elle celle des Anges. » Abū 'AbdAllāh – que les prières de Dieu soient sur lui – dit : « Ainsi [se comprend] la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : 'Nous sommes ceux qui nous plaçons en rangs, nous sommes en vérité ceux qui célébrons les louanges [de Dieu] (*al-musabbihūn*).' » (XXXVII, 165-166) Cela signifie que les Cinq qu'Il

¹⁴⁵ Pour une exégèse similaire, voir *ZM*, p.223.

¹⁴⁶ Entre autres occurrences. Voir aussi XII, 101 ; XIV, 10 ; XXXV, 1 ; XXXIX, 46 ; XLII, 11.

¹⁴⁷ L'étymologie est hautement fantaisiste dans le cas de Fāṭima. Rappelons que dans le nusayrisme, Fāṭima est masculinisée en Fāṭir ; voir Friedman, Y., *The Nuṣayrīs- 'Alawīs*, index s.v. Fāṭir ; en particulier n.300 p.136, n.422 p.166. On retrouve cependant cette étymologie en contexte duodécimain, au sein de récits où, comme ici, les noms des *ahl al-kisā'*, les cinq « Gens du Manteau », sont tirés des Noms de Dieu ; voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.78 et n.161 p.78.

créa à partir de la Lumière de Sa Face sont spirituels. Il nomma ceux-là [les Anges] d'après eux et leur accorda Sa faveur, comme Il l'avait accordée à ceux-ci par la lumière issue de la Lumière de Sa Face.

Ensuite, Dieu créa Adam. Lorsqu'il les vit à la droite du Trône, il dit : « Seigneur, qui sont ces Cinq ? » « Adam, ils sont mon élite et mes intimes. Je les ai créés d'une seule Lumière, et je leur ai donné des noms tirés des miens. » Il dit : « Seigneur, par le droit qu'ils ont sur Toi et celui que Tu as sur ceux, enseigne-moi. » « Adam, tu as reçu un secret venu de moi. Ne le révèle à personne, sauf si je te le demande et t'y autorise. » « Oui Seigneur », répondit-il. « Adam, contracte avec moi le Pacte. » Il lui fit contracter le Pacte, lui enseigna les noms [des êtres] et leur nombre, puis « il les présenta aux Anges » (II, 31) alors que nul ne les connaissait. Il dit alors : « 'Informez-Moi des noms [de ces êtres] si vous êtes véridiques.' Ils dirent : 'A Ta transcendance ne plaise. Nous n'avons de science que ce que Tu nous as appris. Il n'est que Toi de Savant, [36] de Sage.' Il dit : 'Adam, informe-les de leurs noms.' » (II, 31-33) Les Anges apprirent ainsi qu'Adam était un dépositaire (*mustawda*), et qu'il était favorisé sur eux par la science que Dieu – exalté soit-Il – lui avait transmise. Lorsqu'ils eurent appris cela, Il les appela à la prosternation. Leur prosternation devant Adam était [une marque d'] adoration pour Dieu, car c'était là un [acte d'] obéissance pour eux, et un témoignage de respect envers Adam. [Tous se prosternèrent] excepté Iblīs le scélérat, qui refusa de se prosterner et refusa de reconnaître sa supériorité. [Dieu] lui demanda : « 'Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner alors que je te l'ordonne ?' Il répondit : 'Je suis meilleur que lui.' » (VII, 12). Il dit : 'Je l'ai préféré à toi quand il a reconnu la supériorité des Cinq sur lesquels je ne t'ai pas donné pouvoir, non plus que sur ceux qui les suivent.' Ainsi [se comprend] Sa parole : « ... à l'exception de Tes serviteurs dévoués » (XV, 40), et la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Tu n'as sur Mes serviteurs aucun pouvoir » (XV, 42) : ce sont les partisans du Commandeur des croyants.

[Bref hadîth isolé]

[On rapporte] d'après lui¹⁴⁸ – que Dieu prie sur lui – que quelqu'un lui demanda : « Y eut-il un signe du meurtre de 'Alī ? » Il dit : « Oui : on ne pouvait soulever une pierre de la Maison sacrée sans trouver dessous du sang frais. »

[Hadîth de la résurrection des morts]

[On rapporte] d'après lui¹⁴⁹ – que Dieu prie sur lui et sa famille – qu'il raconta [ceci] : « Un groupe de prêtres vint à l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – et l'un d'entre eux dit : 'Dieu a parlé à Moïse en personne.' Un autre dit : 'Dieu – exalté soit-Il – a pris Abraham pour Ami intime.' Un troisième ajouta : 'Dieu a donné l'Esprit-Saint à Jésus. Et à toi Muḥammad, que t'a-t-Il donc donné ?' [L'Envoyé] – que Dieu prie sur lui et sa famille – soupira. [37] Le peuple pensa que c'était par colère. L'attente se prolongea tandis la révélation descendait sur lui. Puis il leva la tête et dit : 'Si Dieu a pris Abraham comme Ami intime, Il m'a pris moi comme Aimé et m'a élu. Adam et moi sommes d'une seule argile. Et si Dieu a parlé à Moïse en personne, Il ne l'a fait que de derrière un voile, tandis qu'Il m'a parlé et que je Lui ai parlé, qu'Il m'a vu et que je L'ai vu, sans qu'il n'y ait de voile entre Lui et moi. Et Dieu a donné à Jésus l'Esprit-Saint par lequel il ressuscite les morts ; si vous le voulez, je ressusciterai vos morts.' Il acceptèrent et répondirent : 'Oui, nous le voulons.' Il appela alors 'Alī b. Abī Ṭālib – que les prières de Dieu soient sur lui – lui confia et lui communiqua une prière à énoncer (*yanṭuq*) aux morts afin de les rappeler à la vie. Puis il demanda qu'on lui apporte son turban al-Saḥāb, et en coiffa ['Alī]. Il mit sa tête sous la robe

¹⁴⁸ Ġa'far al-Šādiq, dont est rapporté le précédent hadîth.

¹⁴⁹ Voir note précédente.

de ‘Alī et l’informa. Puis il le ceignit de son épée *Ḍū al-fiqār* et lui dit : ‘Va avec eux au cimetière et ressuscite-leur qui ils veulent, avec la permission de Dieu – exalté soit-Il.’ Le Commandeur des croyants y alla donc avec le groupe. Lorsqu’ils parvinrent au milieu du cimetière, il remua les lèvres [prononçant] ce que lui avait ordonné l’Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui et le salue – et la tombe s’ébranla et s’ouvrit. Lorsqu’il virent cela, ils lui dirent : ‘Abū al-Ḥusayn¹⁵⁰, pardonne-nous notre faute !’ Il demanda alors – que les prières de Dieu soient sur lui : ‘Est-ce contre moi que vous vous êtes rebellés ? C’est plutôt contre l’Envoyé de Dieu.’ Ils dirent : ‘Permetts-nous de retourner le voir.’ Ils y retournèrent et dirent : ‘Envoyé de Dieu, pardonne-nous notre faute, que Dieu te pardonne la tienne !’ Il dit – que Dieu prie sur lui [38] et sa famille : ‘Est-ce contre moi que vous vous êtes rebellés ? C’est plutôt contre Dieu. Que Dieu vous pardonne vos fautes.’ Puis il [les] envoya au Commandeur des croyants et <ils reconnurent que l’Ordre lui>¹⁵¹ revenait. »¹⁵²

[On rapporte] à son sujet – que Dieu prie sur lui et sa famille – que quelqu’un lui demanda : « Muḥammad a-t-il vu son Seigneur ? » « Oui, dit-il, il L’a vu deux fois : avec son cœur et avec ses yeux. N’as-tu point entendu [ce passage] : ‘Or il l’avait vu en une autre rencontre...’ jusqu’à : ‘Son regard n’a pas dévié, non plus qu’outrepassé’ (LIII, 13-17) ? »¹⁵³

¹⁵⁰ Théoriquement, ‘Alī devrait être nommé Abū al-Ḥasan, d’après son fils aîné.

¹⁵¹ ثم أرسل إلى أمير المؤمنين فرده : La dernière phrase du hadīth n’est pas intelligible. Il semble manquer quelques mots. Nous reconstituons le sens probable en nous appuyant sur *ZM*, p.171, où, après une allusion à ce hadīth, l’auteur rapporte une autre tradition contenant la phrase suivante : أمره أن يرد الأمر إلى أمير المؤمنين « il lui a ordonné de rendre l’affaire au Commandeur des croyants ».

¹⁵² Cf. *KT*, p.423, où, parmi plusieurs récits de résurrections, l’un raconte, plus brièvement qu’ici, comment Muḥammad envoie ‘Alī au cimetière ressusciter les morts de Qurayš. A noter qu’il y est fait explicitement référence au verset III, 49 alors qu’il n’est ici que sous-entendu ; il sera cité en *Kašf* V p.98. Cf. aussi *ZM*, p.171, où l’auteur fait brièvement allusion à ce hadīth de la résurrection, quelques lignes après avoir cité un hadīth rapporté ici p.11, ainsi qu’une exégèse de XXV, 30 identique à celle de la p.30. Dans la mesure où cette page du *Zahr al-Ma‘ānī* fait écho à trois passages de *Kašf* I, on peut raisonnablement estimer qu’Idrīs s’y appuie sur ce traité bien qu’il ne le cite pas.

¹⁵³ Cf. *KT*, p.111, où le commentaire de ce verset dans un hadīth attribué à ‘Alī Riḍā distingue au contraire la vision de Dieu de celle des *signes* de Dieu. Le verset LIII, 18 dit en effet : « Il vit parmi les plus sublimes *signes* de son Seigneur ». Le hadīth rappelle ensuite le verset XLII, 11 (« Les regards ne L’atteignent pas »), pour appuyer l’idée que Dieu n’est pas visible. D’autres hadīths dans le même chapitre affirment que le Prophète a vu

De lui – que Dieu prie sur lui et sa famille – [nous avons cette exégèse de] la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Dieu ne pardonne pas qu'on Lui associe, mais il pardonnera un crime moins grave à qui Il veut » (IV, 48). Il dit : « Ils disent que c'est là de l'associationnisme, mais ce n'est pas comme ils l'entendent : l'associationnisme, dans ce contexte, c'est le fait d'associer à l'Amitié du Commandeur des croyants et à ceux que Dieu a établis comme Amis et imâms. [L'associant] place ainsi avec eux d'autres qu'eux, reniant leur Amitié, et s'égarant alors d'un égarement radical. Associer à Dieu est autre que [ce qu'ils disent]. » Il dit : « Quiconque associe à Dieu, Dieu le privera du Paradis, il n'aura pour asile que le Feu » (V, 72) et « une funeste destinée ! » (II, 126). Que Dieu nous préserve et vous préserve d'associer aux Amis de Dieu, l'immunité vient d'eux. Et ceci est autre que cela.

L'explication est achevée. [39]

Dieu avec le cœur, mais pas avec les yeux, contrairement à ce que dit notre texte. Sur l'interprétation du mot « signe » comme synonyme d'Imâm, voir *Kašf* III p.79 et note afférente.

TRAITÉ II

[Premier hadîth : la transcendance de Dieu]¹⁵⁴

Loué soit Dieu, Unique quant à Son Unicité, Singulier (*mutafarriid*) quant à Sa Suzeraineté. Il n'y a de dieu que Lui, Vivant qui était sans <comment>¹⁵⁵ ; Il n'avait pas de « Il était... »¹⁵⁶, et il n'y avait pas non plus de comment à Son <être>¹⁵⁷. Il n'avait pas non plus de « où ». Il n'était pas en une chose, ni sur une chose. Il n'instaura pas (*ibtada'a*) de lieu pour Son Être. Il ne se renforça pas après qu'il y eut quelque chose, ni n'était déficient avant qu'il n'y eût quelque chose. Il n'était pas lié par la nécessité¹⁵⁸ avant d'instaurer quelque chose. Il n'a aucun semblable. Il n'y avait rien de créé (*ḥalq*) avant qu'Il ne mît au monde (*inšā'*) quelque chose¹⁵⁹.

<Il était un Roi puissant avant de créer quelque chose, et un Roi après avoir créé l'être>¹⁶⁰. Il n'est pas de « comment » à l'Être de Dieu. Il n'y a pas de « où » pour Dieu, non

¹⁵⁴ Il existe quatre attestations de ce hadîth chez al-Kulaynī et Ibn Bābawayh. Chacun en rapporte une version courte et une version longue. Voir commentaire du traité II. On trouvera les tableaux comparatifs des différentes versions dans Gillon F., « Une version ismaélienne de *ḥadīths* imāmītes » p.490-493, et p.494, reproduits en annexe.

¹⁵⁵ Mss. A, B : بلا حياة, « sans vie », anticipant sur une phrase du même hadîth, quelques lignes plus bas : « Il était Vivant sans vie advenante ». Corrigé d'après les sources duodécimaines : voir Gillon F., *ibid.*, tab. 1.1, 1.4-5, p.490.

¹⁵⁶ Phrase étrange. Il faut comprendre soit que Dieu n'a pas de commencement, qu'Il n'a pas été créé à un moment donné, soit qu'Il n'a aucune des déterminations particulières propres aux êtres créés.

¹⁵⁷ Mss. A, B : لكافه, « à son comment ». Corrigé d'après les sources duodécimaines : voir Gillon F., *ibid.*, tab. 1.1, 1.6, p.490.

¹⁵⁸ مستوحشا : trois des quatre versions duodécimaines donnent ici : مستوحشا, « déserté », « abandonné » - la quatrième version, la version courte d'Ibn Bābawayh, ne contient pas cette phrase. Voir Gillon F., *ibid.*, tab. 1.1, 1.13, p.491.

¹⁵⁹ En plus de remplacer خلقا par خلوا, le *Kašf* omet ici la seconde partie de la phrase qui concerne Dieu après la création. Voici toute la phrase, d'après les versions duodécimaines (sauf la courte d'Ibn Bābawayh, qui remplace la « royauté » par la « puissance ») : « Il n'était pas dépourvu de la royauté avant de mettre au monde, ni après l'avoir fait. » Voir Gillon, F. *ibid.*, tab. 1.1, 1.15-16, p.491, et p.495-496.

¹⁶⁰ Traduit d'après les versions longues du hadîth. Voir Gillon F., *ibid.*, tab. 1.1, 1.18, p.491. La version du *Kašf* se contente ici d'un simple : « C'était un Roi qui a créé l'être ».

plus que de limite (*ḥadd*), et Il n'est pas connu par une apparence (*ṣabaḥ*)¹⁶¹. Il n'est ni usé¹⁶² par la permanence (*baqā`*), ni menacé d'extinction (*fanā`*)¹⁶³. Il n'incline à aucune convocation, mais ce sont au contraire les choses qui inclinent à Sa convocation¹⁶⁴. Il était Vivant sans vie advenante (*ḥādīta*)¹⁶⁵ <sans essence descriptible, sans comment déterminé, sans lieu fixé>¹⁶⁶, et n'est présent (*sākin*) en aucun lieu. Il est au contraire un Vivant Puissant (*muqtadir*), un Roi dont est toujours solidaire [40] la Puissance (*qudra*), un Seigneur (*mālik*) qui met au monde la Puissance qu'Il veut où Il le veut, sans se référer à un degré ontologique supérieur (*bi-lā ḥadd miṭāl*), sans que cela n'entraîne dissolution ou consolidation [de Dieu], par une faveur issue de Lui et y retournant.

Il n'y a pas de dieu sauf Lui : exalté soit donc Celui qui était premier sans « comment », et qui est dernier sans « où » ! « Toute chose périt sauf Sa Face » (XXVIII, 88) ; « A Lui la Création et l'Ordre » (VII, 54) ; « A Lui le Jugement, et c'est à Lui que vous serez retournés » (XXVIII, 88).

¹⁶¹ Les versions duodécimaines donnent ici divers termes formés sur la racine شبه (au lieu de شبح dans le *Kaṣf*), qui évoque la ressemblance. Voir Gillon F., *ibid.*, tab. 1.1, 1.22, p.491.

¹⁶² يهدم : Ġālīb (p.54) donne ici يهدم , « être détruit ».

¹⁶³ Ici, la version du *Kaṣf* qui met en scène le couple classique فناء/بقاء, paraît plus complète que celle des versions duodécimaines qui omettent toutes la seconde partie, pourtant complémentaire de la première. Voir Gillon F., *ibid.*, tab. 1.1, 1.24, p.491.

¹⁶⁴ Exceptionnellement, toutes les versions diffèrent quant à cette phrase. Voir Gillon F., *ibid.*, tab. 1.1, 1.25-26, p.491, et p.496.

¹⁶⁵ Ou : sans vie accidentelle. Il s'agit sans doute de la vie des êtres, fruit d'une création, tandis que la vie de Dieu est essentielle : elle n'advient pas, elle est. Une glose d'Ibn Bābawayh dans le chapitre où est rapportée la version longue du hadīth confirme cette interprétation : الدليل على أن الله عز وجل لا في مكان أن الأماكن كلها حادثة : « La preuve que Dieu n'est pas en un lieu, c'est que tous les lieux sont 'advenants'. » Voir *KT*, p.178.

¹⁶⁶ Ajout d'après la version courte d'Ibn Bābawayh, et la longue d'al-Kulaynī. Voir Gillon F., « Une version ismaélienne de *ḥadīṣ* imāmites », tab. 1.1, 1.28-31, p.492.

Il était roi avant que quoi que ce soit ne fût créé selon la Puissance, et Il instaura tout l'être (*ibtada`a al-bad`*) par la puissance de Sa science ; ainsi la science de Dieu se manifeste par la puissance.

« Loué soit Dieu » (I, 2)¹⁶⁷, c'est [faire Son] éloge ; « Exalté soit-II » (II, 116)¹⁶⁸, c'est [exprimer Sa] sublimité (*al-`uẓma*) ; « Béni soit-II » (VII, 54)¹⁶⁹, c'est le glorifier (*al-ta`azzuz*). Avant « Loué soit Dieu », on trouve le Nom de Dieu¹⁷⁰, par lequel est invoqué Celui dont la science est inaccessible aux créatures, et qui n'appartient ni à l'arabe, ni au persan, ni au syriaque, et n'est nommé dans aucune des langues des créatures. Pourtant, on dit bien « Par le Nom de Dieu », et c'est par cette expression que Dieu ouvre (*fataha*) tout¹⁷¹. Puis vient « le Clément » (*al-Raḥmān*), attribut (*ṣifa*) qui renvoie à l'élévation. Ensuite, « le Miséricordieux » (*al-Raḥīm*) est un attribut qui renvoie à la clémence (*al-ḥalīm*). Après cela viennent : la louange (*al-ḥamd*), qui est l'éloge ; « Exalté ! » (*subḥān*), qui consiste à sublimer ; « Béni soit-II », qui est le fait d'honorer ; « le Sanctifié » (*al-quddūs*) est leur voisin à tous deux¹⁷². La sainteté (*al-quds*) est le plus grand de ces attributs : Louange, Clément, [41]

¹⁶⁷ Entre autres occurrences.

¹⁶⁸ Entre autres occurrences.

¹⁶⁹ Entre autres occurrences.

¹⁷⁰ Dans la première sourate du Coran, « loué soit Dieu » suit la basmallah. Mais à en croire la suite du texte, l'« avant » dont il est question ici n'est pas seulement celui de l'ordre d'apparition des expressions dans le Coran ; l'auteur semble établir une hiérarchie qualitative des expressions mentionnées dans ce paragraphe. Tout le passage est obscur et manifestement corrompu.

¹⁷¹ A commencer par le Coran, dont la première sourate se nomme al-Fātiḥa, « l'Ouvrante », et débute ainsi : « Par le Nom de Dieu ».

¹⁷² D'après le pronom au duel (جارهما), le Nom divin القدس serait le « voisin » des deux derniers attributs, mais la signification de ce « voisinage » demeure obscure.

Miséricordieux, Gloire (*subhān*) et Plénitude (*ṣamad*). Il est singulier vis-à-vis de ces autres attributs et réalités éternelles (*ṣamadiyyāt*) <...>¹⁷³

[Suite du premier hadīth]

Il ne peut être assimilé à quoi que ce soit par les imaginations ; les assimilations s'épuisent en Lui. [Dieu] n'est pas créé à partir d'autre chose, rien ne L'excède. Rien ne périt de ce qu'Il a arrêté. Les événements ne L'atteignent pas, les années n'ont pas de prise sur Lui. Il ne demande rien et ne regrette rien. « Ni somnolence ni sommeil ne Le prennent » (II, 255) ; « A Lui appartient ce qui est dans les cieux, ce qui est sur la terre, ce qui est entre eux et ce qui est sous le sol » (XX, 6).

[Commentaire et articulation avec le second hadīth]

Tels sont les seuils des attributs. Ce sont aussi les seuils de Sa science que nul ne peut embrasser ; rien n'atteint les limites (*ḥudūd*) de Son extension : « Son Piédestal¹⁷⁴ s'étend sur les cieux et la terre » (II, 255). Le Piédestal est le seuil de la science du Mystère (*ḡayb*) qui est l'exotérique des Mystères ; cela correspond au seuil de la Table marquée (*al-raqīm*)¹⁷⁵ <et la Table marquée, c'est le Commandeur des croyants, « le Livre chiffré (*al-marqūm*) que contemplent ceux qui sont admis à la proximité [divine] » (LXXXIII, 20-21) : ceux-là sont les

¹⁷³ La fin du passage est corrompue.

¹⁷⁴ رقيم est traduit par « Piédestal », afin de le distinguer du عرش, traduit par « Trône ».

¹⁷⁵ Nous corrigeons la leçon de Strothmann, qui donne رقم, au lieu de رقيم. Ġālib effectue lui aussi cette correction, bien que son manuscrit, donne رقم (Ġālib n.2 p.56), tout comme ceux qu'emploie Strothmann. رقم réapparaît à la fin du traité, p.50 (voir aussi la note afférente). Dans la table d'erreurs de son édition, Strothmann indique que cette seconde occurrence doit être corrigée en رقيم mais omet de corriger la présente occurrence. ZM, p.128, qui reproduit la quasi-intégralité du traité à partir de ce passage, donne aussi رقيم.

supports [du Piédestal]>¹⁷⁶. Sa parole : « Son Piédestal s'étend... », s'applique à ce seuil, qui est la science des cieux et de la terre.

[Second hadîth : le Trône et le Piédestal]¹⁷⁷

Quant au Trône ('*arṣ*'), il a beaucoup d'attributs différents, mais il est décrit <selon un attribut en particulier>¹⁷⁸ dans le Coran : « Seigneur du Trône sublime (*al-'aḏīm*) » (IX, 129)¹⁷⁹, Seigneur du Royaume (*mulk*) sublime. Il dit aussi: « Le Clément s'est établi (*istawā*) sur le Trône » (XX, 5), c'est-à-dire [42] qu'Il embrasse (*iḥtawā*) le Royaume. Ceci est la modalité (*kayfūfiyya*)¹⁸⁰ du commencement. Le Trône est en conjonction (*ft al-waṣl*) [avec Dieu] et il est Son voisin ; il est à l'extrémité [de Dieu] et il est à Sa proximité.

Quelqu'un demanda : « Pourquoi le conjoint (*al-waṣl*)¹⁸¹ est-il isolé (*mufrad*) par rapport au Piédestal ? » Il lui fut répondu : « Ne sais-tu pas que ce sont là deux des plus grands seuils au cœur du Coran ? Ils sont ensemble deux sources ('*aynān*)¹⁸², et sont comptés (*ma 'dūdān*)¹⁸³ comme appartenant au Mystère. <Par le conjoint, il entend Muḥammad>¹⁸⁴. Le Piédestal est le seuil exotérique du Mystère (*al-bāb al-zāhir min al-ġayb*), dont sont issus tous

¹⁷⁶ Ajout d'après ZM, p.128. Il est possible que cet ajout soit une glose d'Iḏrīs lui-même, mais il établit une correspondance importante entre 'Alī et le Piédestal. Plus loin, ce qui semble être un autre ajout d'Iḏrīs établit une correspondance entre Muhammad et le « conjoint », c'est-à-dire le Trône.

¹⁷⁷ Autre version de ce hadîth dans le KT, p.321-324. Voir aussi ZM, p.127 sq., qui le reproduit d'après le *Kaṣf*, expressément mentionné.

¹⁷⁸ Le texte des manuscrits se traduirait ainsi : « ...il n'est décrit que par un seul attribut dans le Coran », وضع فيه القرآن على صفة واحدة. Or le Trône a d'autres attributs dans le Coran : كريم, « généreux » (XXIII, 116), مجيد, « noble » (LXXXV, 15) et مكين, « inébranlable » (LXXXI, 20). Il semble nécessaire de corriger d'après la version de KT, p.321 : وضع في القرآن صفة على حدة, bien que le ZM, p.128 donne le même texte que le *Kaṣf*. Voir Gillon F., « Une version ismaélienne de *ḥadīṭs* imāmītes », tab. 2.1, l.3, p.499 et p.504-505.

¹⁷⁹ Entre autres occurrences.

¹⁸⁰ ZM, p.128 : كينونية.

¹⁸¹ C'est-à-dire le Trône, présenté comme médiation entre Dieu et le Piédestal, mais distinct de ce dernier.

¹⁸² KT, p.321, ZM, p.128 : غيبان.

¹⁸³ KT, p.321 : مقرونان ; ZM, p.128 : مفردان.

¹⁸⁴ Ajout d'après ZM, p.128.

les créés (*al-mubdi 'āt*), et il est le principe (*al-mabda'*) de toutes les choses. Il est <l'attribut de la Volonté>¹⁸⁵, la science des mots et du mouvement, et la science du retour et de l'origine (*al-'awd wa-l-bad'*)¹⁸⁶. Quant au Trône, c'est le seuil ésotérique qui contient la science de l'être (*al-kawn*), de la totalité (*al-mala'*)¹⁸⁷, de la limite (*al-ḥadd*), du « où » (*al-ayn*), de la volonté (*al-mašī'a*) et de l'apparence (*al-šabaḥ*)¹⁸⁸. Tous deux sont, pour celui qui sait, deux seuils, parce que le Royaume du Trône a formé le Royaume du Piédestal, et que sa science est plus sublime (*a'zam*)¹⁸⁹ que la science du Piédestal. C'est pourquoi, il est dit : « Seigneur du Trône sublime » ; car son attribut¹⁹⁰ est plus sublime que l'attribut du Piédestal. Tous deux sont en cela étroitement liés (*maqrūnān*)¹⁹¹, représentant le général et le particulier de la science (*ya'immān wa yaḥiṣṣān bil-'ilm*). »

Lorsqu'il fut demandé : « Il faut savoir pourquoi le Trône se trouve, par la conjonction, voisin du Piédestal », il fut répondu : « Il est devenu son voisin car la modalité de sa présence (*kayfūfiyya*) dans l'exotérique des seuils de la permanence, ainsi que leur localité et le degré <de leur assemblage et de leur séparation (*ḥadd ratqihā wa fatqihā*)>¹⁹², [43] tout cela se

¹⁸⁵ Mss. A, B : وصفة الأدوات ; ZM, p.128 : وضعة الأدوات, ce qui n'est pas plus clair. Corrigé en وصفة الارادة d'après le KT, p.322, qui fait toutefois de cet élément un caractère du Trône, et non du Piédestal : voir note suivante.

¹⁸⁶ KT, p.322 : « L'attribut de la Volonté », les sciences des « mots », des « mouvements » et « du retour et de l'origine » sont attribuées au Trône. Voir la traduction de ce passage du KT par Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, p.80, ainsi que les remarques en note.

¹⁸⁷ الملأ : ZM, p.128 : المدى.

¹⁸⁸ الابن والشبية والشيخ : ZM, p.128 : الأبن والمشينة والشبح, ce qui semble erroné, bien que cette énumération des « âges de la vie » manifeste une certaine cohérence.

¹⁸⁹ أعظم : KT, p.322 : أعظم.

¹⁹⁰ Il semble qu'ici حد doit être compris comme synonyme de dignité, définition.

¹⁹¹ Cf. *supra*, n.183.

¹⁹² Ceci ne se trouve que dans le ms. B, qui donne cependant une leçon erronée (حد رتقها ووسعها), puisqu'on perd l'allusion à Coran XXI, 30 : « Ceux qui dénie ne voient-ils pas que les cieux et la terre étaient assemblées (*kānatā ratqan*) et que Nous les avons séparés (*fa-fataqnāhā*). » Corrigé d'après KT, p.322 ; ZM, p.129.

trouve dans le seuil du Trône. Tous deux sont voisins, et l'un est à proximité¹⁹³ de son compagnon, par l'extrémité. »¹⁹⁴

C'est ainsi que les savants accèdent à la connaissance, et que se démontre la vérité de leurs prières : « Il privilégie de Sa miséricorde qui Il veut » (II, 105)¹⁹⁵ ; « Il est le Fort, le Puissant » (XI, 66)¹⁹⁶ ; « Loué soit Dieu, Seigneur des univers » (I, 2)¹⁹⁷.

<Parmi les différents attributs du Trône, Il a dit – béni soit-Il >¹⁹⁸, « Exalté soit Dieu, Seigneur du Trône, au-delà de ce qu'ils [Lui] attribuent » (XXI, 22). Cet attribut du Trône est celui de l'Unicité. Certains ont en effet associé à Dieu ce dont il n'ont nulle science, mais Dieu dit : « Seigneur du Trône Sublime », entendant par là le Seigneur de l'Unicité, « exalté au-delà de ce qu'ils [Lui] attribuent ».

Certains ont attribué deux mains à Dieu – loué et exalté soit-Il – et ont dit : « 'La main de Dieu est fermée.' Que leurs mains soient fermées et qu'ils soient maudits pour ces paroles ! » (V, 64)¹⁹⁹. D'autres <Lui ont attribué des pieds>²⁰⁰, prétendant qu'Il avait posé Son pied sur la pierre de la Maison Sainte [la Ka'ba], puis qu'Il s'était, de là, élevé dans le ciel. D'autres encore Lui ont attribué des doigts (*anāmil*)²⁰¹, affirmant que Muḥammad – que la

¹⁹³ من خيال : Correction apportée par Strothmann. Mss. A et B, *ZM*, p.129 : من خيال ; *KT*, p.323 : حمل.

¹⁹⁴ Tout ce paragraphe est fortement corrompu, et les variantes proposées dans les autres sources ne sont pas plus satisfaisantes. Néanmoins, on comprend que le Piédestal puise ses qualités dans le Trône, et que ce dernier se manifeste dans le Piédestal. Voir Gillon F., « Une version ismaélienne de *ḥadīṡs* imāmites », tab. 2.1, 1.29-34, p.500-501.

¹⁹⁵ Entre autres occurrences.

¹⁹⁶ Entre autres occurrences.

¹⁹⁷ Entre autres occurrences.

¹⁹⁸ Ajout d'après *KT*, p.323. Voir Gillon F., « Une version ismaélienne de *ḥadīṡs* imāmites », tab. 2.1, 1.38, p.501.

¹⁹⁹ Pourtant le texte coranique ne remet nullement en question l'idée que Dieu a des mains, au moins métaphoriques, mais le caractère qui leur est attribué. La suite du verset dit en effet : « Au contraire, les mains de Dieu sont largement ouvertes. »

²⁰⁰ Corrigé d'après *KT*, p.323. La leçon du *Kašf*, bien qu'erronée, livre cependant un mot-clé pour comprendre ce passage, qui est une réfutation des assimilationnistes et anthropomorphistes : وصفوه بالتشبيه : « ... l'ont décrit en l'assimilant [à des choses créées] ».

²⁰¹ Le terme signifie exactement « l'extrémité pulpeuse des doigts ».

prière et la paix de Dieu soient sur lui sa famille – aurait dit : « J’ai senti sur mon cœur la fraîcheur de Ses doigts (*anāmil*) »²⁰².

Loué et exalté soit Dieu bien au-delà de telles attributions ! Il n’y a pas de dieu sauf Lui, le Seigneur du Trône sublime, béni soit-Il. Exalté soit le Seigneur de « l’Image suprême (*al-maṭal al-a’lā*) » (XVI, 60) au-delà des images auxquels ils L’assimilent (*mattalūhu bi-hi*), Lui qui n’est semblable à rien et n’est décrit par aucune imagination (*wahm*). « Les regards ne l’atteignent pas » (VI, 103) : ceux qui Lui attribuent [44] deux mains ne se sont pas élevés à une telle science, et ce n’est que par l’ignorance de leur Seigneur qu’ils Lui ont attribué de telles images (*amṭāl*) et l’ont assimilé à de telles choses. Dieu – exalté soit-Il – a dit : « Et vous n’avez reçu que peu de science » (XVII, 85). Dieu n’a pas de semblable, ni de pareil, ni d’égal.

A Lui les Noms les plus beaux par lesquels nul autre n’est nommé. Ce sont ces Noms dont il est question lorsqu’Il dit : « A Dieu appartiennent les plus beaux Noms. Invoquez-Le avec ces Noms, et laissez ceux qui les profanent » (VII, 180) et « raillent Ses signes » (VI, 68)²⁰³ sans science. Et ailleurs : ils Lui associent « sans le savoir » (VI, 182) et le nient en croyant « œuvrer pour le mieux » (XVIII, 104). Il dit aussi : « La plupart d’entre eux ne croit en Dieu qu’en Lui associant » (XII, 106). Ils raillent Ses Noms et Ses signes sans science, les employant de manière inadéquate et s’en écartant, bien que Dieu leur ait ordonné de prendre pour chefs les Amis [de Dieu] et les Imâms que Dieu a favorisés et auxquels Il a confié une science qu’Il n’a confiée à nul autre.

Quiconque suit un autre qu’eux s’égare hors du Chemin (*sabīl*). « Et ceux qui ont nié, leurs Amis sont le Ṭāgūt » (II, 257) pour avoir envié les Amis de Dieu auxquels est dévolue

²⁰² R. Strothmann (n.4 p.44) donne pour ce hadīth la référence suivante : Ibn Ḥanbal, *Musnad*, t.4, p.66. Cependant, cette version du « hadīth du rêve », ou « hadīth de la plus belle forme », ne contient pas le terme *أنامل*, que l’on trouve en fait dans le t.5, p.243. Dans la mesure où M. Ġālīb (n.2 p.57) donne exactement la même référence que Strothmann, alors qu’elle n’est pas la plus indiquée, on peut penser qu’il s’est contenté de reproduire la note de ce dernier. Sur ce hadīth, voir Gimaret D., *Dieu à l’image de l’homme*, p.143-153.

²⁰³ Le verset dit exactement : « Ils raillent Nos signes ».

en particulier la visée de la **Voie**. Quant au Ṭāgūt, il fait sortir ses Amis de la lumière vers les ténèbres, car Dieu – loué [45] et exalté-soit-Il – lorsqu’Il établit la preuve (*burhān*) et en fit un Ami, et pour Dieu et pour les croyants²⁰⁴, fit, par cela, sortir les serviteurs « des ténèbres vers la lumière. Et ceux qui ont nié, leurs Amis sont le Ṭāgūt, qui les font sortir de la lumière vers les ténèbres. Tels sont les hôtes du Feu, où ils seront éternellement » (II, 257). Ils associent à Dieu tout en affirmant qu’ils sont croyants, comme Il le dit : « Ils considèrent qu’ils sont bien guidés. » (VII, 30). Quiconque se dresse sans [l’agrément] de Dieu est un Ṭāgūt.²⁰⁵

Dieu envoya Muḥammad – que Dieu prie sur lui et les siens – et il fut un guide (*dalīl*) vers cette lumière et cette preuve, avec la permission de Dieu – exalté soit-Il. La Grâce avec laquelle il vint pour nous était sublime. Puis il mourut – que Dieu prie sur lui – non sans avoir préalablement établi pour sa succession un guide dirigeant bien et bien-dirigé. Lorsque celui d’entre ses proches qui était désigné, tant de son vivant qu’après sa mort, manifesta sa science, ils ne reconnurent pas que l’Ordre revenait à la Preuve, si bien qu’ils furent égarés.

[Le Trône et le Piédestal]²⁰⁶

L’origine du seuil du Piédestal se rapporte à ceci : lorsque Dieu – exalté et glorifié soit-Il – voulut instaurer un Royaume, il voulut qu’il fût une science (*‘ilm*)²⁰⁷. Dieu ne peut être décrit par un « où » par rapport à cette science, et cette science ne peut être décrite par un « comment » par rapport à Dieu. Cette science n’est pas séparée de Dieu, et il n’y a pas, entre

²⁰⁴ La « preuve » constitue une médiation entre Dieu et les croyants.

²⁰⁵ Ce paragraphe est absent du *KT* et du *ZM*.

²⁰⁶ A partir d’ici, la quasi-totalité de la fin du traité a été traduite en allemand et commentée dans Halm H., *Kosmologie...*, p.39-42.

²⁰⁷ H. Halm, *Kosmologie...*, p.39, traduit par « Zeichen ». Marquet Y., « Quelques remarques... », p.117, lit *‘alam*, qu’il traduit par « symbole », plutôt que *‘ilm*. Il ne semble pourtant pas y avoir de raison particulière pour privilégier cette traduction, d’autant que dans ce qui précède, Trône et Piédestal sont explicitement définis comme des lieux contenant la science des êtres.

elle et Dieu, de degré ontologique (*ḥadd*). Dieu créa (*anša 'a*) par cette science ce qu'Il voulait. Cette création était une source²⁰⁸ qui établit (*'araša*) toute chose une à une²⁰⁹. Elle contient les définitions (*ḥudūd*) [des êtres] : les lieux, la modalité (*kayfūfiyya*), la localité [46] ; la disjonction (*al-faṣl*) et la conjonction (*al-waṣl*) ; la séparation (*al-fatq*) et la réunion (*al-ratq*) ; la ressemblance des choses (*taṣābuhihā*) et leurs clartés propres (*nayyirātuhā*) ; leurs signes (*a'lāmuhā*), les décrets qui les concernent (*aḥkāmuhā*), leur socle (*itbātuhā*) et leur facture (*maḍrūbuhā*)²¹⁰ ; leur extériorité (*zuhūruhā*) et leur intériorité (*butūnuhā*) ; tout cela y est marqué et établi (*ma'rūṣ*). Il construisit²¹¹ « Son Trône sur l'eau » (XI, 7), et Il y établit (*'araša*) toute chose selon son terme, sa définition (*ḥadd*) et sa modalité (*kayfiyya*). Tel est le sens de Sa parole : « Seigneur du Trône sublime ».

Le Trône sublime est cela, et il est aussi l'attribut inconnaissable (*al-ṣifa al-ġā'iba*) que n'ont pu décrire les descripteurs (*al-wāṣifūn*), alors même qu'ils méritent ce Trône et qu'ils y sont spécialement affectés. C'est pourquoi il est nommé le Mystère inconnaissable (*al-ġayb al-ġā'ib*), car toute chose qui est créée avant une autre est un Mystère inconnaissable à l'égard de cette autre, qui a été créée après elle. Et Dieu est plus savant sur tout cela.

Nous savons en effet que l'homme ne peut décrire la modalité (*kayfūfiyya*) de [la présence de] son âme dans le corps (*al-ġirm*). De même, tout Mystère que Dieu fait sortir de Son Mystère ne peut décrire les Mystères qui le²¹² précèdent²¹³ ; de la même façon, les

²⁰⁸ عينا : ZM, p.129 : غيبا, « mystère ».

²⁰⁹ وحده : ZM, p.129 : بحده, « dans sa définition ».

²¹⁰ H. Halm hésite sur le sens à donner à مضروبها, mais traduit par « ihr festgesetzter Sinn », *Kosmologie...*, p.39. Le terme signifie « frappé » (on peut penser à une monnaie), ou « manière dont une chose est faite ».

²¹¹ Corrigé d'après la suggestion de R. Strothmann en note (confirmée par ZM, p.130), tout comme le fait visiblement H. Halm (*Kosmologie...*, p.39), en lisant فبنى, « il bâtit », « il construisit », plutôt que فينا, « en nous ». Strothmann demeure cependant fidèle aux manuscrits dans le corps du texte.

²¹² Le texte arabe donne ici un pronom féminin (قبلها), dont on voit mal à quoi il renvoie. Corrigé en قبله, conformément à ZM, p.130. Y. Marquet a fait de même (voir note suivante).

²¹³ Marquet, Y., « Quelques remarques... », p.118 : « Tout inconnaissable auquel Dieu a fait connaître [un peu] de son inconnaissable ne peut décrire les inconnaissables qui l'ont précédé ».

Mystères ne peuvent décrire les Mères²¹⁴ qui les précèdent. Et de la même façon, les Mères des Mystères ne peuvent décrire <leur Seigneur, car>²¹⁵ elles n'étaient pas et Il leur a donné l'être (*kawwanahā*)²¹⁶ : Il les connaissait avant leur création (*inšā'ihā*). [Sans cela] comment pourrait-Il²¹⁷ décrire quelque chose qui n'était pas avant d'avoir créé (*kawwana*) ce qui la précédait ? Les assimilationnistes ont associé lorsqu'ils ont attribué (*nasabū*) à Dieu ce dont ils n'ont nulle science. [47] Et Dieu n'a point fait descendre de pouvoir (*sultān*) sur eux²¹⁸ sans avoir dit : « Il n'y a pas de dieu sauf Moi. Adorez-Moi ! » (XXI, 25).

[Les lettres de l'alphabet]

Lorsque Dieu établit (*'araša*) Son Trône (*'arš*) par Sa Puissance (*qudratihi*), Il sépara ces piliers (*arkān*) à la base de Son Trône – ce dernier précédait les piliers par la science de l'être (*kā'in*) qui précède [la création de] cet être. Ce Trône avait deux seuils : le premier seuil est Son Trône [proprement dit]. Il établit en lui ces degrés ontologiques (*ḥudūd*) et le nomma Trône et Mystère inconnaissable. Quant au second seuil, c'est celui que Dieu – exalté soit-Il –

²¹⁴ C'est-à-dire les causes des Mystères, leurs matrices.

²¹⁵ Corrigé d'après ZM, p.130 : وكذلك أمهات الغيوب لا تستطيع أن تصف ربها لأنها لم تكن فكونها : وكذلك أمهات الغيوب : au lieu de : وكذلك أمهات الغيوب : لا تستطيع أن تصف بها أنه تستطيع، etc. En raison de la corruption du texte du *Kašf*, Strothmann suggère (n.4 p.47) que تستطيع est conjugué à la deuxième personne du singulier (et non à la troisième). A la lumière du ZM, il faut écarter cette suggestion.

²¹⁶ Marquet, Y., « Quelques remarques... », p.118 : « Et de même les causes des inconnaissables : on ne peut dire d'après elles [seules] qu'elles n'existaient pas et que [Dieu] les a amenées à l'être. » Le sens est obscur, la correction du texte arabe s'impose ; voir note précédente.

²¹⁷ R. Strothmann (n. 5 p. 47) pense que le « il » renvoie ici à l'être humain, mais pour Y. Marquet (« Quelques remarques... », p.118), il s'agit de Dieu : « Car c'est lui qui les connaissait avant de les créer ; or comment pouvait-il décrire une chose qui n'existait pas avant d'avoir amené à l'être ce qui existait avant cette chose ? ». Moyennant l'ajout de « sans cela » (ici entre crochets), l'interprétation de Marquet semble plus juste.

²¹⁸ S'agit-il des hommes en général ou des assimilationnistes ? La phrase n'est pas claire.

dressa²¹⁹ pour ce Trône, dans lequel Il dissimula la science exotérique et qu'Il nomma « Piédestal ».

[Dieu] - exalté soit-Il - dit : « Son Piédestal s'étend sur les cieux et sur la terre, et leur conservation ne Lui pèse pas. Il est l'Auguste, le Sublime » (II, 255). Dieu dressa Son degré ontologique processionnel (*ḥaddahu al-ḡārī*)²²⁰ dans le seuil du Trône comme un axe (*quṭb*) auquel Il confia tout ce qu'Il avait créé dans le Trône. Puis Il donna Sa permission, et par cette permission, l'axe procéda jusqu'au second seuil, que l'on nomme le Piédestal, qui contient la science de tout être non mystérieux²²¹, et au sein duquel Il plaça la conservation de toute chose. Lorsque l'axe parvint au seuil du Piédestal, Dieu en fit vingt-huit lettres dans sept degrés (*ḥudūd*), puis Il nomma ces lettres par leurs noms. Il nomma le premier de ces degrés (*ḥadd*) *alif*, puis *bā'*, puis *tā'*, puis *ṭā'*, puis *ḡīm*, puis *ḥā'*, puis *ḥā'*. Il nomma donc ces lettres par ces noms, et dressa sept Seuils d'entre les vingt-huit lettres, les nommant « signes » (*simāt*) et y réunissant seize lettres. Ainsi, les sept devinrent²²² [48] les Mères dont sont issus les autres degrés (*ḥudūd*). Par le mot « signe » (*simāt*), il faut entendre les signes diacritiques²²³. Lorsque ces sept lettres : *alif*, *bā'*, *tā'*, *ṭā'*, *ḡīm*, *ḥā'*, *ḥā'*, sont épelées, on obtient seize lettres²²⁴. Quant au *sīn*, c'est le nom du Piédestal, tandis que le *šīn* est celui du

²¹⁹ Ms. A, B : وهو الباب الثاني الذي أقامه الله تعالى : Comme le suggère Halm, H., *Kosmologie...*, n.20 p.40, il faut lire : والباب الثاني هو الذي أقامه الله تعالى.

²²⁰ Marquet Y., « Quelques remarques... », p.119 : « son *ḥadd* mobile (littéralement : courant) ». La mobilité dont il est question étant celle d'un mouvement créateur, il paraît pertinent de faire référence au concept néoplatonicien de la procession.

²²¹ C'est-à-dire : n'appartenant pas au monde du Mystère (*al-ḡayb*). La seconde hypostase contient les principes des êtres du niveau ontologique inférieur, c'est-à-dire du monde matériel.

²²² D'après la correction que suggère Strothmann dans sa table des erreurs.

²²³ عجديات : Halm H., *Kosmologie...*, p.41 : « die diakritischen Zeichen ».

²²⁴ Ce n'est pas le cas, à moins d'ajouter les cinq lettres que l'auteur interprète séparément ensuite – *sīn*, *šīn*, *nūn*, *wāw*, *ḥā'* – aux sept premières lettres et aux quatre nouvelles que l'on obtient par leur épellation – *fā'*, *lām*, *mīm*, *yā'*.

Trône²²⁵. Il fit aussi sept autres lettres permettant de réunir les lettres restantes, hormis le *sīn* et le *šīn*, et ce qui est compris dans les seize précédentes²²⁶. Ces lettres restantes sont au nombre de douze et sont : *dāl*, *dāl*, *rā*, *zāy*, *šād*, *dād*, *tā*, *zā*, *‘ayn*, *ġayn*, *fā*, *qāf*, *kāf*²²⁷. Ces lettres sont marquées par sept signes, et ce sont les points diacritiques²²⁸ qui permettent de former les lettres marquées de points diacritiques (*al-mu‘ġamāt*). Ces dernières sont une indication des sept qui réunissent ce qui reste après les sept premières et ce qu’elles réunissent. Ces douze lettres ne font apparaître aucune lettre supplémentaire, car, si on les épelait, on n’y trouverait que ce que l’on avait déjà obtenu à partir des sept premières et qui se trouve dans le groupe de seize lettres.

Quant au *nūn* et au *wāw*, il s’obtiennent par l’épellation du *sīn* et du *šīn*, ainsi que par leur propre [49] épellation²²⁹. Il ne reste plus que le *hā* qui se trouve dans le Nom de Dieu – loué et exalté soit-Il. Lorsque quelqu’un prononce le Nom de Dieu, on ignore que c’est bien à Dieu qu’il fait allusion tant qu’il n’a pas prononcé le *hā*. S’il ne le prononçait pas, on ne saurait pas qu’il fait allusion au Nom de Dieu²³⁰, car il est la dernière (*ġāya*) des lettres de ce Nom, de même que Dieu – que soient exaltées Sa Puissance et Sa Gloire – est la dernière [chose] que connaissent les créés de l’ensemble de ce qu’Il a créé. Ainsi le *hā* fait allusion à Lui – béni soit Son Nom et exaltée Sa Gloire.

²²⁵ L’assignation du *س* au Piédestal est peut-être due à sa présence dans le mot *كُرسِي*, *kursī*, tandis que l’assignation du *ش* au Trône tiendrait à sa présence dans le mot *عرش*, *arš*.

²²⁶ Malgré la formulation équivoque, et si les « lettres restantes » sont bien au nombre de douze, les lettres *sīn* et *šīn* doivent nécessairement être comprises dans le groupe de seize lettres ; elles n’en sont pas séparées.

²²⁷ Comme on peut le constater, il y a là, non pas douze, mais treize lettres. L’intrus est probablement le *fā* obtenu précédemment par l’épellation du *alif*.

²²⁸ En fait, il y a huit points diacritiques, sauf à exclure le *fā* de la liste des treize lettres.

²²⁹ Le *nūn* s’obtient par l’épellation du *sīn* et du *šīn*, tandis que le *wāw* s’obtient par celle du *nūn*. L’épellation du *wāw* ne donne donc rien de nouveau, et il faut sans doute corriger : *حروفهما*, « leur propre épellation », à moins de considérer que le *nūn* et le *wāw* s’obtiennent par l’épellation... du *nūn* et du *wāw*, ce qui est tautologique.

²³⁰ Jusqu’à la prononciation du *hā*, « Allāh » peut en effet passer pour le début d’un mot commençant par la lettre *lām* et précédé de l’article *al-*. Cf. *al-Siġistānī*, *Yanābī*, texte arabe p.10 : *استنقر اسم الله على حرف الهاء* ; trad.fr. p.22-23 : « Le nom *Allh* repose sur la lettre *Hā*. »

Les sept premières lettres indiquent les sept Prophètes énonciateurs, et les sept autres indiquent les sept Imâms, car elles réunissent l'ensemble des lettres, de même que les Imâms accomplissent l'ensemble des affaires (*umūr*) des Envoyés énonciateurs – que Dieu prie sur tous. Ainsi s'accomplissent les nombres seize et douze, ce qui fait vingt-huit lettres, en comptant les indications du Trône et du Piédestal, et celle de Dieu²³¹ qui créa toute chose.

Lorsque ces lettres furent assemblées – elles qui sont des degrés au sein des sept degrés – Il les nomma le seuil de la Table marquée (*al-raqīm*)²³², qui n'est autre que [50] « le Livre chiffré (*al-marqūm*) que contemplent ceux qui sont admis à la proximité [divine] » (LXXXIII, 20-21) et auxquels Dieu a réservé l'héritage. Ceux-là sont les élus (*muntağabūn*) d'entre les habitants des cieux et de la terre. L'héritage c'est le Royaume sublime, dont Dieu – loué et exalté soit-Il – a dit : « Nous avons accordé à la famille d'Abraham le Livre, la Sagesse, et Nous leur avons accordé un Royaume sublime » (IV, 54). Le Royaume sublime est l'héritage dévolu à ceux que Dieu a élus (*iṣṭafāhum*), comme il est dit : « Et Salomon hérita de David » (XXVII, 16). Dieu a fait hériter Muḥammad et sa famille d'Abraham et de sa famille – la paix soit sur eux – du « Livre chiffré que contemplent ceux qui sont admis à la proximité [divine] ». C'est là une faveur par laquelle Dieu les a distingués dans les univers, et tel est le Royaume sublime. [51]

²³¹ Le *ṣîn* et le *shîn*, d'une part, le *hâ'*, d'autre part.

²³² Voir *supra* Kašf II p.42. Les manuscrits donnent *al-raqam*. Strothmann note dans sa table d'erreurs que *al-raqam* doit être corrigé en *al-raqīm*, terme coranique qui a fait l'objet de nombreuses interprétations. A titre d'exemple, al-Ṭabarī, *Tafsīr*, VIII, pp. 179-82, rapporte des exégèses qui en font un nom de lieu (le village, la vallée ou la montagne où était située la Caverne des Dormants), quand d'autres y voient la désignation d'un livre, ou encore d'une tablette (*lawḥ*) sur laquelle aurait été gravée l'histoire des Dormants et qui aurait été suspendue à l'entrée de la Caverne. Parmi les interprétations qui font d'*al-raqīm* un livre, l'une rapproche ce terme des versets 9 et 20 de la sourate LXXXIII, qui évoquent un *kitāb marqūm*, un livre gravé, chiffré ou marqué, comme c'est le cas ici. Dans la mesure où *bāb al-raqam* a été identifié plus haut au « seuil exotérique des Invisibles », c'est-à-dire au Piédestal (*kursī*), seconde entité spirituelle après le Trône (*'arṣ*), on est tenté d'interpréter cette entité comme un analogue de la « Tablette gardée » (*al-lawḥ al-maḥfūz*) coranique (unique occurrence en LXXXV, 22), qui recevrait son « marquage » du niveau ontologique supérieur. C'est là une image à forte tonalité platonicienne.

TRAITÉ III

[Les mosquées et les maisons de Dieu]

Dieu – loué et exalté soit-Il – dit dans la clarté de Son Livre : « Les mosquées sont consacrées à Dieu. N’invociez (*lā tad’ū*) personne avec Dieu » (LXXII, 18). Les mosquées sont les Imâms et les Énonciateurs – que les prières de Dieu soient sur eux. Nul n’a le droit de prétendre (*yadda’ī*) à leur station. Dieu a ordonné de répondre à leur Convocation, d’accueillir leur Ordre (*amr*), de s’attacher à leur obéir, et de n’invoker ni opposant ni égal à Dieu, car Il n’agrée pas cela et ne l’ordonne pas. La Convocation des Énonciateurs – que les prières de Dieu soient sur eux – se fait vers Dieu – exalté et glorifié soit-Il – et c’est ce que signifie Sa parole : « Ne fréquenteront les mosquées de Dieu que ceux qui croient en Dieu et au Jour dernier » (IX, 18), [ce dernier étant] l’Énonciateur Résurrecteur²³³ – que les prières de Dieu soient sur lui. Il veut dire que seuls ceux qui accueillent [le Résurrecteur], entendent cette Convocation et s’empressent vers sa mosquée, seront éclairés par la lumière de la Sagesse. C’est l’Énonciateur de l’époque – la paix soit sur lui – qui convoque à Dieu et qui est connu comme le Jour dernier – sur nous sa paix.

« Dans les maisons que Dieu a permis [52] d’élever, où Son Nom est rappelé, où des hommes célèbrent Sa transcendance de l’aube au crépuscule, des hommes que nul commerce et nul négoce ne distraient du Rappel de Dieu » (XXIV, 36-37)²³⁴. Les Maisons sont ceux qui manifestent les décrets de Dieu et s’appuient sur Ses Lois ; ce sont les Preuves – la paix soit sur eux. Ils sont les Maisons permises, qu’il est ordonné d’élever au-dessus des infamies et des impuretés. C’est un devoir pour les croyants de les connaître, d’honorer ce que Dieu a

²³³ Cf. *Kašf* I p.6 ; VI p.160.

²³⁴ Cf. l’exégèse de ce verset dans *Kašf* V p.104-107.

honoré – exalté soit-Il –, de se plier à leurs ordres (*amr*) et interdictions, d’aller à eux avec de l’affection et de l’agrément pour ce qu’ils disent, d’écouter ce qu’ils ordonnent. C’est par ces maisons que Dieu est connu – exalté soit-Il – Lui et Son Nom suprême : si on le prie [par ce Nom], Il octroie, et si on l’invoque, Il répond. « Des hommes célèbrent Sa transcendance de l’aube au crépuscule » : c’est une allusion à la nuit et au jour, deux Seuils qui indiquent ces maisons. La célébration de la transcendance, dans l’ordre ésotérique, c’est la connaissance de la Vérité par l’intermédiaire de l’Imâm – la paix soit sur lui – à toute époque et en tout temps.

[Exégèse de la sourate CVII : L’Aide]

Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « As-tu vu celui qui dément la religion ? » (CVII, 1). Dieu en fait un exemple pour les gens qui connaissent. Le Sage – la paix soit sur lui – dit : « Le décret et la science de l’ésotérique reviennent au Maître de la mine (*ma’dan*)²³⁵. » « As-tu vu celui [53] qui dément la religion ? C’est le même qui repousse (*yadu’u*) l’orphelin » (CVII, 1-2). Cela signifie que celui qui dément la religion de Dieu est celui qui écarte l’Imâm de sa station, car la station de l’Imâm est le pilier (*qawām*) de la religion et de l’adoration des croyants et il n’y a d’imâm que celui que Dieu a élu pour Sa religion et pour guider vers Son Ordre. La signification apparente (*fī al-zāhir*) de « repousser », c’est écarter l’orphelin, comme dans la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Le jour où ils seront repoussés (*yuda’ūn*) dans le Feu de la Géhenne » (LII, 18).

L’Imâm est nommé « l’orphelin »²³⁶ car son père a disparu (*gāba*), tout comme le père de l’Imâm qui l’a investi [en tant qu’imâm]. En effet, l’Imâm ne peut devenir Imâm et être revêtu du nom de l’imâmat, tant que l’Imâm qui lui a transmis l’imâmat n’a pas disparu. L’Imâm qui reçoit le nom d’orphelin est celui des deux qui est l’Imâm de son époque.

²³⁵ Cf. *Kašf* III p.63 ; V p.149, 151.

²³⁶ Cf. la liste des Orphelins dans *Kašf* I p.14-15.

Quand les gens de l'exotérique parlent de la « perle orpheline », ils veulent dire qu'elle n'a pas d'équivalent et qu'il n'est pas de perle meilleure qu'elle. Ainsi en est-il de l'Imâm : il n'a pas d'équivalent et nul n'est meilleur que lui à son époque. « Celui qui dément la religion » dont Dieu – exalté soit-Il – a parachevé l'exotérique et l'ésotérique, est celui qui écarte l'orphelin, c'est-à-dire la station de l'Imâm par laquelle Dieu établit l'ésotérique de la religion dont l'exotérique est dévolu à l'Envoyé. Celui qui dément l'Imâm et l'ésotérique de la religion est « celui qui dément la religion ». Ceci s'applique aux iniques qui, après l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui et les siens – [54] ont écarté 'Alī, alors même qu'il était l'Imâm, de la station de l'imâmât où l'avait établi l'Envoyé, la réclamant pour eux-mêmes, par iniquité et haine ; Dieu « n'aime pas les agresseurs (*al-mu'tadīn*) » (II, 190).

Il dit ensuite : « Il n'encourage pas à nourrir le miséreux (*miskīn*) » (CVII, 3). Le miséreux est l'un des noms de la Preuve, car les croyants se réfugient auprès de lui (*yaskun ilayhi*) dans la recherche de la science de l'ésotérique. D'autre part, le pauvre miséreux se tourne vers l'Imâm pour obtenir de lui la science ésotérique par laquelle il est établi. Sa nourriture, c'est la science qu'il reçoit de lui. Il dit donc que celui qui dément la religion n'encourage pas à la recherche de la science de l'ésotérique que détient la Preuve. Or, 'Alī ibn Abī Tālib – la paix soit sur lui – est la Preuve de Muḥammad – que Dieu prie sur lui et le salue – et, après [la mort de ce dernier], un Imâm pour sa communauté. 'Alī détient l'ésotérique de la religion de Muḥammad, et chaque Preuve détient ainsi l'ésotérique de la science de l'Imâm de son temps. Telle est la tradition de Dieu et l'ordonnancement de sa religion.

Dieu – exalté soit-Il – dit ensuite : « Malheur à ceux qui prient et sont distraits de leur prière » (CVII, 4-5). Ce sont les iniques ; il dit en fait : « Malheur à ceux qui prient selon l'exotérique de la prière et sont distraits de son ésotérique et de celui qui a la charge de la prière et de la religion dans son intégralité. » C'est à leur sujet que Dieu – loué et exalté soit-Il

– dit : « Leurs actions sont rendues vaines ; Nous ne leur attribuerons nul poids au Jour de la Résurrection » (XVIII, 105). Quant à la prière en elle-même, elle est similaire à la source où l'on boit une eau pure (*ma 'īn*)²³⁷ et que n'altèrent pas les époques. C'est la Convocation au Maître de la Vérité à tout époque et en tout temps – que Dieu prie sur lui [55] et les siens.

« Malgré leur ostentation, ils refusent l'aide (*mā 'ūn*) » (CVII, 6-7). Il vise par cela les iniques et ceux qui les suivent, qui manifestent avec ostentation une adoration extérieure devant les gens, abandonnent en apparence (*fī al-ẓāhir*) leur discours²³⁸, et acceptent de s'agenouiller et de se prosterner²³⁹. Mais [en réalité] ils refusent l'aide, c'est-à-dire ce dont Dieu fit un devoir : l'obéissance au Maître de la Vérité, l'Imâm de la communauté, la reconnaissance de son droit (*al-i 'tirāf bi-ḥaqqihi*) et l'adoption de la tradition établie par Dieu et Son Envoyé ; cette tradition, c'est le Commandeur des croyants 'Alī ibn Abī Ṭālib – que les prières de Dieu soient sur lui et les siens – ainsi que tout Imâm issu de sa descendance à toute époque et en tout temps. Celui qui suit les iniques, ne fait pas droit à ceux qui détiennent la légitimité, et ne se saisit pas de l'anse et du « câble de Dieu » (III, 103)²⁴⁰, celui-là est de ceux qui « refusent l'aide malgré leur ostentation ». Telle est l'explication de « As-tu vu celui qui dément la religion ?, etc. »

[Exégèse de la sourate LXXXIX : L'Aube]

Dieu – loué et exalté soit-Il - dit : « Par l'aube » (LXXXIX, 1). Le Sage – la paix soit sur lui – dit que l'aube, c'est Muḥammad – que Dieu prie sur lui et le salue. « Par dix nuits »

²³⁷ Le terme مَعِين apparaît quatre fois dans le Coran : XXIII, 50 ; XXXVII, 45 ; LVI, 18 ; LXVII, 30. Cf. *Kaṣf I* p.24, où « l'eau pure » de ce dernier verset est identifiée à 'Alī ibn Abī Ṭālib.

²³⁸ Les iniques cachent en public les propos qu'ils tiennent entre eux. De façon ironique, cela revient à reprocher aux sunnites (ceux qui refusèrent de suivre 'Alī) de pratiquer une forme de *taqiyya* – à cela près que la *taqiyya* masque une sincérité de la foi, tandis que l'hypocrisie (*nifāq*) – puisque c'est de cela qu'il s'agit – masque une absence de foi.

²³⁹ C'est-à-dire de participer à la prière, gage exotérique d'appartenance à l'islam.

²⁴⁰ Cf. *Kaṣf I* p.9 ; V p.99, 122.

(LXXXIX, 2) : c'est le Commandeur des croyants – la paix soit sur lui. « Par le pair et l'impair » (LXXXIX, 3) : ce sont Ḥasan et Ḥusayn. « Par la nuit quand elle s'écoule » (LXXXIX, 4) : c'est Fāṭima al-Zahrā' – la paix soit sur elle. « N'est-ce pas là un serment pour qui est doué de raison ? » (LXXXIX, 5) : cela veut dire qu'il n'est pas de serment plus noble que celui qui vient d'être fait. « N'est-ce pas là un serment pour qui est doué de raison ? » : cela signifie : l'exotérique de cette parole ne constitue-t-il pas un serment pour qui est doté de moelle et de raison et qui comprend à quoi je fais référence dans ce serment ?

N'aie pas en vue autre chose que la Vérité dans ce que tu considères [comme vrai] (*fī-mā ḥasibta*), ne t'en éloigne pas au profit pas d'autres écoles, [56] abandonne les faussetés, et n'emprunte pas d'autre Chemin et d'autre Voie que ceux de la rectitude, sans quoi tu seras détruit avec ceux qui seront détruits, tes œuvres seront rendues vaines et tu seras au nombre des perdants. Celui qui connaît ce sur quoi Dieu fait prêter serment est bien guidé ; ce sont les Cinq notables vers lesquels, à toute époque et en tout temps, mènent un Résurrecteur et un annonciateur.

« N'as-tu point vu comment ton Seigneur en usa avec 'Ād, Iram à la colonne ? » (LXXXIX, 6-7). En cet endroit, 'Ād c'est Abū Bakr le Maudit²⁴¹ car il revint (*'āda*) au mensonge et à l'iniquité qui le caractérisaient au début. Puis il s'empara (*ad'ā*) de ce à quoi il n'avait aucun droit. « S'ils étaient ramenés, ils reviendraient à ce qu'on leur a interdit. Ce sont assurément des menteurs » (VI, 28). Tel est celui qui revient (*al-'ā'id*) au reniement et au rejet, à l'ignorance après la science, à la rébellion après l'obéissance. « Iram à la colonne » : le sens de cela se trouve dans ce qui précède, sa parole : « 'Ād ». En effet, [d'une part] « revenir » (*'āda*) veut dire « retourner » : tel est celui qui revient (*al-'ā'id*). [Mais d'autre part,] le *dāl* dans « 'Ād » est abaissé [vocalisé en « i »] : le sens est donc « ennemi »

²⁴¹ Cf. *Kaṣf* I p.10-11, où les mêmes peuples et personnages coraniques évoqués ici et dans les pages suivantes sont identifiés aux mêmes personnes historiques des débuts de l'islam.

(*mu'ādin*)²⁴². L'ennemi (*al-mu'ādī*) c'est l'inique, et celui qui dépasse les limites (*al-'ādī*) c'est celui qui néglige (*'adā*) une chose et l'outrepasse en direction d'une autre²⁴³. « Iram à la colonne telle que rien ne fut créé d'égal en aucun pays » (LXXXIX, 7-8), c'est-à-dire : en aucune Preuve. Il s'agit de la colonne de la religion. Sa parole [57] – loué et exalté soit-Il : « 'Ād, Iram à la colonne, telle que rien ne fut créé d'égal en aucun pays » (LXXXIX, 6-8), désigne 'Alī ibn Abī Ṭālib – la paix soit sur lui – car il est tel que rien d'égal ne fut créé parmi les Preuves, et il est la colonne de la religion. Par « 'Ād Iram à la colonne », il faut entendre celui qui néglige (*'adā*) 'Alī et l'outrepasse, se croit plus grand que lui et refuse de lui obéir. Il ne le place pas où l'a placé Dieu, c'est-à-dire comme un intermédiaire entre Ses serviteurs et Lui. Cet inique, Premier de l'iniquité, a dépassé la limite (*'adā ṭūrahu*)²⁴⁴, s'est rebellé contre le Détenteur de l'autorité (*walī al-amr*), a commis l'iniquité à son égard et s'est fait l'ennemi de sa station (*'adā 'alā maqāmihi*)²⁴⁵.

« Et les Ṭāmūd qui ont fendu le rocher dans la vallée » (LXXXIX, 9). Par Ṭāmūd, il entend 'Umar – que Dieu le maudisse²⁴⁶. Et la parole de Dieu : « Ils ont fendu le rocher dans la vallée » signifie qu'ils l'ont coupé, car la fente, dans la langue des Arabes, c'est la coupe. On dit : « Il a fendu une chose » quand il l'a coupée. Il dit que cela est le Second Inique. Ceux qui le suivent ont coupé les Preuves de l'établissement de l'Ordre de Dieu. En effet, le rocher

²⁴² Au lieu de lire 'Ād comme un nom propre, selon la compréhension traditionnelle de se verset, l'auteur attribue à ce terme deux racines distinctes : la racine 'WD, renvoyant à l'idée de retour, puis la racine 'DW, qui donne le terme *'aduww*, « ennemi ». Cette dernière interprétation est rendue possible par la vocalisation du *dāl* de *'ād* en « in » ; l'auteur lit donc *'ādin* comme le participe actif du verbe *عاد*, « s'opposer à ». En réalité, cette vocalisation en « in » dans le Coran est tout simplement la marque du cas indirect qui suit la préposition *bi-*. Grammaticalement, pour que l'exégèse proposée fût juste, il aurait fallu que le *dāl* fût vocalisé d'une simple *kasra*, et non d'un *tanwīn*.

²⁴³ C'est-à-dire celui qui passe outre le droit et transfère l'imāmat à un prétendant illégitime.

²⁴⁴ Expression idiomatique habituellement traduite ainsi, mais il est possible que l'auteur joue sur *ṭūr*, « mont » ou « montagne », terme coranique (LII, 1) précédemment identifié à l'Énonciateur (*Kašf* I p.10), ce qui signifierait qu'Abū Bakr a « négligé » ou « est passé outre » (*'adā*) son Énonciateur, c'est-à-dire Muḥammad.

²⁴⁵ Ou : a fait main basse sur sa station.

²⁴⁶ Cf. *Kašf* I p.10.

sur la terre est analogue aux Preuves²⁴⁷. Quant à la vallée, c'est le cours de l'eau. Or les Preuves sont le cours de l'affaire de Dieu. Il dit donc qu'ils ont coupé les Preuves [de l'Ordre de Dieu] lorsqu'ils se sont coupés de la station du Maître de la Vérité dont coule le cours de l'Ordre de Dieu ; la science et la sagesse de Sa religion sont entre ses mains – que Dieu prie sur lui : il s'agit de 'Alī ibn Abī Ṭālib. Il le désigne en mentionnant la vallée, et telle est sa station.

Le sens de Sa Parole – exalté et glorifié soit-Il : « Pharaon, avec ses pieux » (LXXXIX, 10), est ici 'Utmān – que Dieu le maudisse – parce qu'il a fait preuve d'orgueil (*tafar'ana*) à l'égard [58] des Amis de Dieu, qu'il s'est comporté comme les rois, s'est attribué le voile, se rendant ainsi semblable à ses frères Hāmān, Pharaon et Coré.

« Ceux qui commettent l'impiété dans le monde, y multipliant la corruption, ton Seigneur abat sur eux le fouet du châtement » (LXXXIX, 11-13). Il entend par cela Mu'āwiya, son compagnon 'Amr b. al-Ās²⁴⁸, ceux qui les suivent et les gens [de la bataille] du Chameau. Il les a nommés par les noms des communautés qui ont précédé, car ils ont agi et ont dévié comme elles ont dévié, et commis l'injustice comme elles l'ont commise²⁴⁹. « Le fouet du châtement », c'est l'épée qu'a fait apparaître le Commandeur des croyants – la paix soit sur lui – et avec laquelle il a tué les gens [de la bataille] du Chameau, annihilé leur puissance et tué leurs tyrans. « Ton Seigneur observe tout » (LXXXIX, 14) : cela signifie qu'Il observe les œuvres des serviteurs, châtiant les iniques d'entre les derniers [hommes] comme Il avait châtié les iniques d'entre les premiers.

²⁴⁷ Cf. *Kaṣf* I p.25 ; VI p.169 ss., où les montagnes sont identifiées aux Convocateurs ou aux Preuves. Le *KRH*, où l'on trouve à peu près la même exégèse des versets LXXXIX, 6-12, est plus explicite : « Le rocher dans l'érotique, ce sont les Preuves, car le rocher est issu des montagnes et les montagnes sont les Preuves » (p.209). Voir aussi le tableau comparatif en annexe.

²⁴⁸ Compagnon du Prophète, il conquiert l'Égypte et fonda la ville de Fustāt. Dans le conflit qui opposa 'Alī à Mu'āwiya, il prit le parti de ce dernier. Lors de la bataille de Ṣiffīn, voyant que les troupes de 'Alī prenaient l'avantage, il fit suspendre aux lances des feuillets du Coran, ce qui rendit indécise l'issue de la bataille ; c'est alors que l'on décida de recourir à l'arbitrage qui fut défavorable à 'Alī. A noter que 'Amr réoccupa l'Égypte pour le compte de Mu'āwiya, destituant le gouverneur qu'y avait installé 'Alī et le faisant mettre à mort : il s'agissait de Muḥammad b. Abī Bakr. Voir Wensinck A.J., « 'Amr b. al-Ās », *EI2*.

²⁴⁹ Cf. *Kaṣf* I p.3-4, 10-11.

« L’homme, quand son Seigneur l’éprouve en l’honorant et en le comblant de bienfaits, il dit : ‘Mon Seigneur m’a honoré.’ » (LXXXIX, 15). Telle est la parole de Muḥammad – que Dieu prie sur lui – reconnaissant le bienfait de son Créateur qui l’a honoré de Sa Révélation et de Son Message. « Mais quand Il l’éprouve en lui mesurant Son don, il dit : ‘Mon Seigneur me fait affront.’ » (LXXXIX, 16). Ceci est une allusion à Abū Bakr – que Dieu le maudisse – car il est l’homme expressément blâmé dans la parole : « Il lui mesura Son don », c’est-à-dire : pour avoir désiré la station du Commandeur des croyants ‘Alī – que les prières de Dieu soient sur lui. Il lui fut ordonné d’écouter la sagesse de Dieu auprès de lui et de se rapprocher de Dieu en lui obéissant, mais il s’enorgueillit [59] et dit : « Mon Seigneur me fait affront », c’est-à-dire que l’Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – lui fit affront en lui préférant son cousin. L’Envoyé de Dieu est le Maître de l’affaire (*ṣāhib amr*)²⁵⁰ des musulmans, il est donc le seigneur (*rabb*), dans la langue des Arabes. Il est le seigneur de tout musulman, c’est-à-dire son chef (*sayyid*), le Maître de son affaire (*ṣāhib amrahu*) et du bienfait qu’il reçoit.

« Non, vous n’honorez pas l’orphelin » (LXXXIX, 17) : ceci est une adresse à Abū Bakr et ‘Umar, qui est Zufar, ainsi qu’à <...>²⁵¹, Ḥālīd b. al-Walīd²⁵², Sālīm l’affranchi d’Abū Ḥudayfa²⁵³, ‘Utmān, Mu‘āwiya, ‘Amr b. al-‘Ās et al-Muḡīra [b. Šu‘ba]²⁵⁴. Tels sont ceux qui privèrent l’orphelin, c’est-à-dire l’Imâm – que Dieu prie sur lui et les siens –, de son droit. Ils n’obéirent pas à Dieu à travers celui qu’Il avait honoré de la station de l’imâmât, du Legs et de la succession (*ḥilāfa*) de l’Envoyé. Ils n’honorèrent pas celui que Dieu – exalté soit-Il –

²⁵⁰ Il est responsable de leur commandement (*amr*), mais aussi de leur « affaire », c’est-à-dire de ce qui concerne leur destinée temporelle, comme communauté soumise à une nouvelle Loi, et surtout spirituelle : il est le Maître de leur salut.

²⁵¹ Le texte donne : Nufayl b. Šu‘ba, personnage inconnu. Le texte est ici corrompu : il doit y avoir une confusion entre deux personnes de la liste. Plus loin apparaît al-Muḡīra, qui est certainement al-Muḡīra b. Šu‘ba.

²⁵² Général des débuts de la période des conquêtes, il combattit le Prophète avant de se convertir. Il fut un des hommes forts du califat d’Abū Bakr, ce qui explique l’hostilité chiite à son égard. Voir Crone P., « Ḥālīd b. al-Walīd », *EI2*.

²⁵³ Compagnon du Prophète, il aurait combattu sous les ordres de Ḥālīd b. al-Walīd lors des guerres de la *rida*.

²⁵⁴ Compagnon du Prophète, il demeura proche des cercles du pouvoir par la suite. Mu‘āwiya le nomma gouverneur de Kūfa, « une région troublée par les intrigues de la Shī’a et les révoltes incessantes des Khāridjites » ; voir Lammens H., « al-Muḡīra b. Šu‘ba », *EI2*.

avait honoré. L'Imâm, c'est 'Alī ibn Abī Ṭālib, Légataire de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui et les siens.

« Vous n'exhortez pas à nourrir le miséreux (*miskīn*) » (LXXXIX, 18). Ce sont ceux qui ont été cités précédemment par leurs noms spécifiques, qui n'exhortent pas les gens à nourrir le miséreux. Le miséreux désigne la Preuve, et la nourriture, c'est la science de l'ésotérique. La Preuve est le Maître de l'ésotérique. Ils n'ont donc pas exhorté à la nourriture [venue] de la Preuve, qui est l'exégèse²⁵⁵. Muḥammad – que Dieu prie sur lui – avait pourtant désigné 'Alī, qui était sa Preuve à son époque ; or, la Preuve de l'Imâm est le Maître de l'exégèse à son époque. Il qualifie la Preuve [60] de « miséreux » (*miskīn*) parce que les âmes s'apaisent (*taskun*) par sa science et que sa station est le refuge des croyants. Or le refuge c'est l'habitation (*maskan*). [La Preuve] a aussi la quiétude (*sakīna*), la patience et la bienveillance. Elle se repose sur l'Imâm (*miskīn ilā al-imām*) pour ce qui concerne les règles de la science qu'il lui transfère, avec le soutien de Dieu – exalté et glorifié soit-Il.

« Vous dévorez l'héritage tout entier, vous aimez la richesse d'un amour sans bornes » (LXXXIX, 19-20). Ceci s'adresse spécifiquement à un peuple – que Dieu les maudisse – parce qu'ils ont dévoré l'héritage de la Dame (*al-sayyida*) – la paix soit sur elle – et l'a privée de Fadak²⁵⁶. Ils ont considéré qu'il leur était licite de s'approprier ce qui lui était échu par sa parenté dans l'ordre exotérique. Et ils se sont jetés sur le lieu que Dieu lui avait attribué dans l'ordre ésotérique, et ils l'ont ravi de force. « Tout entier » signifie que leur dévoration s'étend à tout, car les iniques privèrent Fāṭima – que les prières de Dieu soient sur elle – de tout son héritage, tant religieux que mondain. Ils dirent alors : « Les Prophètes ne laissent pas

²⁵⁵ Littéralement, le verset dit : « Vous n'exhortez pas à la nourriture du miséreux », c'est-à-dire au fait de nourrir le miséreux. Dans notre texte, le sens du génitif est inversé : la nourriture n'est pas ce qui est à destination du miséreux, mais ce que l'on reçoit de lui, puisque le *miskīn*, c'est la Preuve.

²⁵⁶ La « Dame » est Fāṭima, fille du Prophète et épouse de 'Alī ibn Abī Ṭālib. Fadak était une oasis conquise pacifiquement par les musulmans et qui appartenait au Prophète Muḥammad. A sa mort, Fāṭima en revendiqua la propriété mais Abū Bakr refusa d'accéder à sa demande, attribuant au Prophète l'affirmation selon laquelle les prophètes ne laissent rien en héritage (hadīth rappelé ci-après). Furieuse, Fāṭima ne lui adressa plus la parole jusqu'à sa mort. Voir par exemple Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n°3093. Voir Laura Veccia Vaglieri, « Fadak », *EI2* ; Madelung, W., *The Succession to Muḥammad*, index s.v. Fadak. Cf. aussi *Kaṣf* V p.125.

d'héritage »²⁵⁷, alors même que Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Salomon hérita de David » (XXVII, 16)²⁵⁸, et, rapportant la parole de Zacharie : « Donne-moi un Légataire venu de toi, qui héritera de moi et de la famille de Jacob » (XIX, 5-6). Ces iniques se sont opposés à la parole de Dieu – exalté et glorifié soit-Il – et à Sa Tradition [telle que transmise] par Ses Prophètes. « N'est-ce pas que la malédiction s'abat sur les iniques » (XI, 19), des premiers aux derniers ? Ils l'ont aussi privée de l'héritage religieux de l'imâmât qui lui revient ainsi qu'à sa descendance, d'après un devoir imposé par Dieu, et ce jusqu'à l'Heure. Voilà pourquoi cette description et cette parole s'appliquent à eux.

« Non, quand la terre sera battue jusqu'à aplanissement [61], quand ton Seigneur viendra, et les Anges en rang » (LXXXIX, 21-22). Par la terre, il entend la Preuve²⁵⁹ – que les prières de Dieu soient sur lui – son apparition, son avènement (*qiyām*) et son déploiement (*inbisāt*) après avoir été replié²⁶⁰. « Quand ton Seigneur viendra » : il entend par là le Résurrecteur – que les prières de Dieu soient sur lui – le Maître de l'époque. Les Anges sont ses Amis, ses assistants et les gens de sa Convocation²⁶¹. [Mais ici]²⁶² ce discours s'applique à un Ange unique qui se lèvera, épée en main, avant le Maître de l'époque, car Sa parole – exalté et glorifié soit-Il – « les Anges en rang » indique que l'Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui – envoie devant lui quelqu'un qui lève l'épée et avertit les gens de sa puissance et du fouet du châtiment qu'il infligera. Puis il vient en personne, une fois que la terre a été préparée et arrangée pour lui – que Dieu prie sur lui et les siens. Dieu envoie donc l'Imâm qui

²⁵⁷ Hadîth qu'Abū Bakr prétendit avoir entendu du Prophète pour justifier son refus de ne pas donner droit à la requête de Fāṭima concernant Fadak. Voir Veccia Vaglieri L., « Fadak », *EI2*; Madelung W., *The Succession to Muḥammad*, p.50 ss. Sur la question hautement symbolique de l'héritage de Muḥammad, voir aussi *ibid.*, p.360-363.

²⁵⁸ Cf. *Kašf* II p.51.

²⁵⁹ Cf. *Kašf* III p.85 ; V p.101, 155.

²⁶⁰ بعد ما كان منقبضاً : Le verbe انقبض évoque le fait de se préparer pour prendre son essor ; on le dit notamment d'un oiseau qui ramasse ses ailes.

²⁶¹ Cf. *Kašf* V p.154.

²⁶² Il semble qu'il y ait deux significations possibles à « Anges », selon l'auteur : habituellement, le terme désigne les adjuvants et soutiens du Résurrecteur (ou, peut-être, plus généralement, les membres de la *da'wa*), mais ici il désigne spécifiquement celui qui précède la venue du Résurrecteur.

porte l'épée (*al-qā'im bi-l-sayf*) qui prévient les gens, peuple après peuple, par la langue et par l'épée. « Ce Jour-là, il sera fait surgir la Géhenne » (LXXXIX, 23) : par Géhenne, il veut parler ici de l'Énonciateur, qui apparaît par l'épée, et de leur condamnation à mort, qui est une Géhenne.

« Ce Jour-là, l'homme se rappellera... Mais à quoi lui servira de se rappeler ? » (LXXXIX, 23). L'homme dont il est question est le blâmé Abū Bakr – que Dieu le maudisse – qui se rappellera ce Jour-là son opposition au Commandeur des croyants – la paix soit sur lui. Il s'agit donc d'Abū Bakr et de ceux qui lui sont semblables quant à la station, à l'état et qui opinent à son mensonge. Ils se rappelleront, lui et les gens de son époque, au Jour de la Résurrection [62] et du Retour. Ceux qui lui sont semblables se rappelleront, quand apparaîtra le Résurrecteur – la paix soit sur lui ; il blâmera ceux qui l'auront suivi et ils le blâmeront. Il leur dira : « Je n'avais pas sur vous d'autre pouvoir que de vous appeler, et vous m'avez répondu. Ne me blâmez donc pas, mais blâmez-vous vous-mêmes ! Je ne vous suis d'aucun secours, et vous ne m'êtes d'aucun secours. Je renie d'avoir été autrefois associé [à Dieu] » (XIV,22).

Après avoir dit : « Ce Jour-là, l'homme se rappellera... Mais à quoi lui servira de se rappeler ? », Dieu – loué et exalté soit-Il – ajoute : « Il dira : 'Ah, si j'avais préparé ma vie future !' » (LXXXIX, 24). Il veut dire que sa vie, et la vie de toute la création, réside dans la connaissance du Commandeur des croyants – la paix soit sur lui. Puis Il dit : « Ce Jour, personne ne sera châtié comme Il le fait, personne ne sera chargé de chaînes comme Il le fait » (LXXXIX, 25-26). Cette description et ce discours s'appliquent à lui, ainsi qu'à son complice, parce qu'il l'induisit en erreur et l'égara. Cela s'applique aussi à Na'tal²⁶³ parce qu'il les assista, accepta ce qu'ils disaient et se détourna de l'Ordre comme ils s'en étaient détournés. Chacun des trois est un Satan.

²⁶³ Le mot signifie « hyène mâle » ou « vieillard qui radote » (Kazimirski). C'est le surnom péjoratif par lequel les chiites désignent 'Uṭmān.

« Ô toi âme rassérénée, reviens à ton Seigneur, agréante, agréée » (LXXXIX, 27-28). Il s'agit de l'âme du Prophète – que Dieu prie sur lui – car elle vient de l'Esprit de Dieu et retourne à la mine (*ma'dan*) dont elle est issue. Il est à cela une autre signification dans l'ordre ésotérique ; « Ô toi âme rassérénée, reviens... » renvoie à l'âme du croyant qui vient [63] de Dieu. Elle est rassérénée par la connaissance de Dieu à toutes les époques. « Reviens à ton Seigneur, agréante, agréée » renvoie à l'âme du Prophète – que Dieu prie sur lui – parce que lors du Retour (*al-ruġū*), [c'est-à-dire] de la réapparition (*al-karra*), elle sera avec le Résurrecteur de l'époque (*qā'im al-zamān*) – que Dieu prie sur lui.

« Entre donc parmi Mes adorateurs, entre dans mon Paradis » (LXXXIX, 29-30). Les adorateurs sont les Imâms et les Énonciateurs – que les prières de Dieu soient sur eux. Celui qui ne leur obéit pas n'est pas un croyant. Celui qui leur obéit et les reconnaît, chacun à son époque, obtient nécessairement de Dieu agrément et contentement (*al-riḍā wa-l-riḍwān*). Le Paradis, ici, c'est la Preuve – la paix soit sur elle – car on n'accède à l'Imâm que par sa Preuve. Les Preuves sont les seuils des Imâms.

Dans l'ésotérique, selon certaines explications, le Seigneur dont il est question ici est le Commandeur des croyants, car il est le seigneur et le maître du lien de la foi – la paix soit sur lui. Il est donc nécessaire à tout croyant et à toute croyante de la communauté de Muḥammad – que Dieu prie sur lui – qui croient en l'ésotérique et qui conforment leurs actes à leur connaissance, de reconnaître la station du Commandeur des croyants, suivant la recommandation (*bi-waṣīyya*) de Muḥammad l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur eux deux et sur les leurs. Il est nécessaire qu'ils accèdent par science à la conclusion que 'Alī est le Maître de l'exégèse, qu'il en est la clé, et que s'il n'avait pas ouvert [la porte de l'exégèse] aux croyants, ils ne l'auraient point connue.

Au Jour où chacun sera appelé par son Imâm, chaque Imâm fera connaître aux gens de son époque et de son amitié qu'il est la station. La science de la foi émane [64] sur eux depuis

le Commandeur des croyants ‘Alī ibn Abī Ṭālib, selon ce qu’il a indiqué et établi. A travers cela, ils sont reliés à l’Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – puis, à travers l’Envoyé de Dieu, à Dieu – loué et exalté soit-Il.

[XVII, 50-52]

Au sujet de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Dis : ‘Soyez de pierre ou de fer, ou tout autre créé qui grandit dans vos cœurs.’²⁶⁴ Ils diront alors : ‘Qui nous fera revenir ?’ Dis : ‘Celui qui vous avait créés la première fois.’ Ils hocheront la tête vers toi et demanderont : ‘Quand cela ?’ Dis : ‘Peut-être est-ce proche.’ » (XVII, 50-51), le Sage dit que ce discours s’adresse à Abū al-Faṣīl et Zufar²⁶⁵. En effet, <la communauté a associé ces deux-là>²⁶⁶ au Commandeur des croyants – que Dieu prie sur lui – pour ce qui est de la station du Legs, de la diffusion de l’exégèse et de l’accomplissement de l’Ordre de l’Envoyé. L’Envoyé – que Dieu prie sur lui et les siens – dit : « Je suis le Maître de la révélation (*tanzīl*), et ‘Alī est le Maître de l’exégèse (*ta’wīl*). » Ils eurent la prétention de ne pas s’attacher à lui et de ne pas recevoir de lui l’exégèse, pris d’envie et d’orgueil. A leur sujet, Dieu dit à Son Envoyé : « Dis : ‘Soyez de pierre ou de fer’ », c’est-à-dire : « Si vous n’obéissez pas à l’ordre de Dieu, que vous n’accordez pas foi au Maître de l’exégèse, que vous ne tirez pas de lui la science de l’exégèse, alors soyez de pierre et de fer : figés. Vous n’entendrez nulle science, aucun de vos

²⁶⁴ C’est-à-dire : « Ou n’importe quel créé que vous vous représentez ». Dans le Coran, cette phrase est une réponse à ceux qui doutent de la résurrection : « Ils disent : ‘Ainsi, quand nous ne serons plus qu’ossements et poussière, nous serions ressuscités, d’une création nouvelle ?’ » (XVII, 49).

²⁶⁵ Surnoms d’Abū Bakr et de ‘Umar. Selon M.M. Bar-Asher, le terme *faṣīl* signifie « jeune chameau » et remplace son synonyme « Bakr » ; Bar-Asher M.M., *Scripture and Exegesis*, p.119.

²⁶⁶ Ms. A : اشراكهم ; ms. B : اشركوا barré et remplacé par : اشركهم. R. Strothmann propose en note de comprendre ceci : اشركت الأمة الاثنتين المذكورين إلى أمير المؤمنين : Nous traduisons cette suggestion. M. Gālib reprend mot à mot la phrase de Strothmann, en remplaçant اشركت par اشركوا (p.73) : ici, il semble y avoir plagiat. On note également que la suite de la phrase manque chez Gālib, ce qui est troublant puisqu’elle tient exactement en une ligne imprimée dans l’édition de Strothmann ; cela pourrait indiquer qu’en recopiant le texte de Strothmann, Gālib a ici sauté une ligne par mégarde. Mais il est aussi possible que l’on ait affaire à un homéoteleuton dans le manuscrit de Gālib, puisque la phrase manquante se situe entre deux صلى الله عليه, « que Dieu prie sur lui ».

efforts et de vos actions ne sera accepté [par Dieu]. » En effet, la pierre et le fer sont des matières figées qui n'entendent aucune science et n'agissent pas car elles n'ont pas de vie [65] telle qu'on la trouve chez l'animal.

Puis Il dit : « Ou tout autre créé qui grandit dans vos cœurs » (XVII, 51), c'est-à-dire : « Ou soyez d'entre les associants et dénégateurs de la Création dont la destinée est le Feu. » car [l'expression] « qui grandit dans vos cœurs » revient à dire ce que vous êtes. « Dieu rassemblera tous les hypocrites et les dénégateurs dans la Géhenne » (IV, 140), « ils diront alors : 'Qui nous fera revenir ?' » (XVII, 51). C'est-à-dire qu'ils diront : « Qui nous fera revenir parmi les dénégateurs et les associants après que nous en serons sortis en nous convertissant à l'islam ? » Il répond : « Dis : 'Celui qui vous avait créés la première fois' » (XVII, 51), qui vous avait convoqué à la foi et à l'exégèse. Si vous reniez la Convocation à la foi et à l'exégèse et que vous vous rebellez, c'est lui qui vous fera revenir parmi les rebelles, les dénégateurs et les associants, et qui vous rassemblera dans la Géhenne.

Dieu – loué exalté soit-Il – dit : « Ils hocheront la tête vers toi » (XVII, 51). Dans la langue des Arabes, « hocher » signifie « lever ». Cela signifie donc qu'ils lèveront la tête vers toi [Muḥammad], et diront : « Fais-nous entendre, toi, la Convocation à l'exégèse comme tu nous as fait entendre la Convocation à la révélation. » Ils lèvent la tête par dédain envers celui que Dieu a élevé au-dessus de leurs têtes et qu'Il a mis à leur tête, à savoir 'Alī ibn Abī Ṭālib – que les prières de Dieu soient sur lui – que Dieu a choisi et que l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – a désigné pour la diffusion de l'exégèse. Le sens de « ils hocheront la tête vers toi », c'est donc qu'ils se considèrent comme plus élevés que ton Légataire 'Alī, voulant recevoir de toi, et non de lui.

« Ils demanderont : 'Quand cela ?' » Cela signifie qu'ils demanderont : « A quel moment nous fera-t-on revenir avec les associants [66] et les dénégateurs alors que nous

sommes musulmans ? » Dieu dit alors à Son Envoyé : « Dis : ‘Peut-être est-ce proche.’ » La conséquence de votre dédain vous apparaîtra : votre destinée est parmi les gens du Feu.

« Viendra le Jour où Il vous convoquera, vous Lui répondrez par Sa louange (*al-ḥamd*) et vous penserez n’être restés que peu de temps » (XVII, 52). La louange, dans l’ésotérique, désigne le Légataire. « Viendra le Jour où Il vous convoquera, vous Lui répondrez » : il s’agit du Jour de la Résurrection. « Par Sa louange » : c’est le Légataire qu’Il a choisi pour Son Envoyé. « Vous répondrez par Sa louange et vous penserez n’être restés que peu de temps » avant le Jour de la Résurrection car vous trouverez aisé et tendre l’ordre de Dieu tel que vous l’avez entendu. Point de réplique à Son ordre, point de délai à Son jugement, point de substitut à Sa tradition (*sunna*).

Tel est le sens de Sa parole : « Au Jour où Nous convoquerons tous les gens par leur imâm » (XVII, 71). ‘Alī – que les prières de Dieu soient sur lui – est l’Imâm des compagnons de Muḥammad – que Dieu prie sur lui. Et c’est par ‘Alī que les compagnons de Muḥammad sont convoqués à ce dernier, puisque [‘Alī] en est le seuil. C’est pourquoi il est dit : « ‘Alī aura entre ses mains l’étendard de la louange au Jour de la Résurrection »²⁶⁷. Cela signifie qu’il a entre ses mains la station du Légataire que lui a octroyée le Seigneur des univers. Dans l’ésotérique, on dit : « Louange à Dieu, Seigneur des univers » (I, 2), louange à Dieu au Jour de la Résurrection, pour affirmer que l’Ordre et la station du Légataire appartiennent à Dieu, de même que l’Envoyé Lui appartient.

²⁶⁷ On trouve plusieurs occurrences de ce hadîth dans les recueils sunnites, à cela près que « l’étendard de la louange » est attribué à Muhammad, et non à ‘Alī. Le contexte eschatologique demeure cependant le même. Voir par exemple Ibn Ḥanbal, *Musnad*, t.1, p.281, 295 ; t.3, p.144. Pour d’autres occurrences du « bataillon de la louange » dans les principaux recueils sunnites, voir Wensick A.J. et Mensing J.P., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, s.v. *ḥamd (liwā’ al-ḥamd)*. Strothmann indique d’autres références dans les sources sunnites ; voir n.3 p.67. On trouve aussi cette expression dans de nombreux hadîths chiites, l’étendard étant selon les cas entre les mains de Muḥammad, de ‘Alī ou de l’ange Gabriel. Dans certaines versions, c’est Gabriel transmet l’étendard à Muḥammad, qui le transmet à ‘Alī, ce qui symbolise bien sûr l’investiture de ce dernier ; voir par exemple al-Maḡlisī, *Bihār al-anwār*, VII, bāb 8, n°6 et 7, p.234-235 ; VII, bāb 17, n°21, p.335 ; VIII, bāb 18, n°9 et 10, p.6.

Il dit : « Leur invocation se conclut par : ‘Louange à Dieu, Seigneur des univers’ » (X, 10). La signification ésotérique du verset : « Leur invocation consiste à y dire [67] : ‘Exalté sois-Tu, ô mon Dieu !’ » (X, 10), est la suivante : cela signifie que leur invocation est une glorification de Dieu et une reconnaissance de Sa suzeraineté, qu’ils prononcent de leur bouche et dont ils sont convaincus en leur cœur. « Et leur salutation : ‘Paix !’ (*salām*) » (X, 10) : par cela, Il entend leur reconnaissance de l’Envoyé de Dieu, le fait qu’ils s’en remettent (*taslīm*) à lui dans leur recherche [de connaissance] et qu’ils entrent dans l’islam. Quand ils invoquent Dieu, ils invoquent l’Envoyé ; il sont amenés à croire en lui et à reconnaître Son Message venu de Dieu. « Leur invocation se conclut par : ‘Louange à Dieu, Seigneur des univers’ » (X, 10) : la conclusion de leur invocation consistant à dire que la louange est à Dieu signifie qu’ils reconnaissent que le Légataire est à Dieu, et qu’il est venu sur Son ordre. [Ils reconnaissent que] l’ésotérique de sa science est à Dieu, et que lui obéir c’est obéir à Dieu, car Il est le Seigneur des univers et Son jugement s’applique à tous. Il a ainsi confié la révélation à l’Envoyé, et l’exégèse au Légataire ; ils sont la science et l’œuvre. Dieu a rendu obligatoire l’obéissance à l’Envoyé et au Légataire, ainsi que le fait de suivre leur science et leur œuvre. Ainsi, celui qui reconnaît le Légataire et lui obéit, est amené à obéir à chaque Imâm qui lui succède. Et si le croyant reconnaît la profession de foi (*šahāda*) selon laquelle il n’y a de dieu que Dieu et Muḥammad est l’Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui et le salue – c’est un devoir pour lui de reconnaître après cela le Légataire de l’Envoyé de Dieu, le fait que sa station est à Dieu – c’est-à-dire qu’il en est la louange – et que c’est d’après Dieu qu’il vient avec l’exégèse. Il a fait de la reconnaissance de son nom ésotérique, c’est-à-dire la louange, un signe de la reconnaissance de celui qui est venu avec ; [c’est aussi le signe de la reconnaissance de son statut de] Maître de l’ésotérique de l’Ordre de Dieu – loué et exalté soit-Il. Tel est le sens de Sa parole dans le premier verset : « Viendra le Jour où Il vous convoquera, et vous Lui répondrez » (XVII, 52) [68] « bon gré, mal gré » (III, 83). Ils ne sont

pas convoqués sans qu'il soit le quatrième²⁶⁸. L'Envoyé c'est Muḥammad, et le Légataire c'est 'Alī – que Dieu prie sur eux deux. La communauté de Muḥammad n'a pas d'excuse pour ne pas leur obéir à tous deux.

[L'Imâm comme ombre : XXV, 45-46]

« Ne vois-tu pas comme ton Seigneur étend l'ombre ? S'Il le voulait, il la rendrait immobile. Et Nous faisons du soleil son indice, puis Nous la saisissons à Nous avec facilité » (XXV, 45-46). Par l'ombre étendue, il entend le Commandeur des croyants – la paix soit sur lui. Le « Seigneur », c'est le Suivant (*al-tālī*)²⁶⁹, qui guide vers l'ombre étendue. L'extension de cette dernière, c'est le fait de dispenser sa science à l'élite (*ḥawāṣ*) des gens de son Amitié. « S'Il le voulait, il la rendrait immobile (*sākin*) » : si Dieu le voulait, Il tiendrait cette science en repos (*askana-hu*), afin que les gens ne sachent pas ce qu'il est et ce que sont sa station et sa science de l'ésotérique. Mais il est nécessaire que la Vérité soit manifestée, car si elle demeurait en repos, le monde tout entier périrait et tous seraient renversés en perdants.

²⁶⁸ Le texte n'est pas clair. Strothmann y voit une allusion au verset LVIII, 7 : « Pas d'entretien confidentiel à trois où Il ne soit le quatrième. » L'édition de Strothmann contient ici une coquille : لا يدعون لأنه الرابع au lieu de : لا يدعون إلا أنه الرابع, leçon du ms. A. Ġālib reproduit la coquille (p.75) et considère que « quatrième » renvoie au « califat » de 'Alī ibn Abī Ṭālib « du point de vue exotérique » (n.3 p.75), ce qui paraît improbable. S'agit-il d'une allusion au nombre d'imâms devant précéder le Mahdī, de sorte que celui-ci serait le « quatrième » à partir de Muḥammad b. Ismā'īl ?

²⁶⁹ Le Suivant est normalement apparié au Précédent (*al-ṣābiq*) ; le couple est habituellement une allusion au couple Muḥammad/'Alī, et prend une dimension ontologique dans de nombreux textes ismaéliens (Premier créé/Second créé ; Intellect/Âme ; Kūnī/Qadar). Cependant, ici le Suivant semble distinct de 'Alī puisqu'il guide vers lui. Est-ce à dire que ce dernier est le Précédent ? Si tel était le cas, il faudrait interpréter ce « Suivant » comme la Preuve, ce qui est d'ailleurs conforme à la suite du texte qui passe en revue les « trois sources » qui sont les Preuves de l'Imâm.

Revenons au propos qui concerne l'Énonciateur de chaque temps – que les prières de Dieu soient sur lui – qui est l'Imâm honoré, le voile du Résurrecteur²⁷⁰, le soleil lumineux qui indique la lune éclatante, l'Énonciateur des <merveilles>²⁷¹ et lieu d'apparition pour les créatures (*al-maẓhar lil-badā'i*'), se guidant d'après l'ombre ombragée dont Dieu – exalté soit-Il – dit : « Ruez-vous dans une ombre à trois branches, mais dépourvue d'ombrage, pas d'échappatoire à la flamme » (LXXVII, 30-31).

Par l'ombre, il faut entendre le Commandeur des croyants – la paix soit sur lui. Il est nécessaire de le connaître dans ses vérités et ses stations. La preuve en est [69] que Dieu – exalté soit-Il – ordonne à l'Énonciateur de dire à son peuple : « Ruez-vous vers le Légataire » ; cela s'adresse à sa communauté. Les « trois branches » sont ses Seuils qui sont chargés de la Convocation vers lui ; [on accède au Légataire] en se dirigeant vers eux. Ce sont les Preuves du Légataire, le Légataire est la Preuve de l'Envoyé, et l'Envoyé est la Preuve de Dieu. Et toutes ces Preuves sont à destination des adorateurs, en ce monde et dans la Vie Dernière. Par « ruez-vous », il veut dire qu'il vous est nécessaire de le rencontrer, de vous tenir auprès de lui, de le chercher et de lui proposer [vos services]. Celui qui appartient à la Convocation de l'une de ses trois branches – la paix soit sur elle – les énonciateurs de la sagesse et de l'épée <...>²⁷²

²⁷⁰ الامام المعظم حجاب القائم : Le *ظ* est-il vocalisé d'une *fatha* (participe passif) ou d'une *kasra* (participe actif) ? Dans le premier cas, il faut traduire comme nous l'avons fait. Dans le second cas, il faudrait traduire ainsi : « l'imâm qui honore le voile du Résurrecteur ».

²⁷¹ Les deux manuscrits donnent ici حجاب, « voile ». En marge, le manuscrit B donne عجاب, « chose étonnante », leçon retenue par Strothmann. Ġālib opte pour عجائب, « choses étonnantes, merveilles », que nous traduisons ici parce qu'il nous paraît plus en accord avec le schème du mot بدائع, « créations », qui apparaît juste après.

²⁷² La phrase ne semble pas complète ; le texte est manifestement corrompu.

Parmi eux, al-Miqdād, nommé ainsi parce qu'il a tranché (*qadda*) le Faux et l'a fait périr, il a éclairé la Vérité et y a convoqué. Il est l'une des sources ; quiconque y boit n'a plus jamais soif. La seconde source est Abū Ḍarr, parce qu'il a ensemencé (*dāra'a*) les gens²⁷³, leur a transmis la connaissance, de sorte qu'ils ont bu [à sa source]. Son nom est Ğundub. Voici ce qu'il dit le jour où Satan se dressa, après [la mort du Prophète], et qu'il lui fut prêté allégeance après la convocation d'Iblīs. Ils vinrent à Abū Ḍarr et lui dirent : « Prête allégeance Abū Ḍarr ! » « A qui ? » répondit-il. « Au Satan de la communauté » lui dit-on. « Non, par Dieu, je ne prêterai certainement pas allégeance au frère de Taym (*aḥā taym*)²⁷⁴ ! Je n'abandonnerai pas le Commandeur des croyants – que les prières de Dieu soient sur lui. [70] Vous avez divergé²⁷⁵, et vous avez échangé [le vrai contre le faux]²⁷⁶, vous avez nié (*kafartum*) alors qu'il (le Satan) était rebelle. » Il dira : « Si seulement je n'avais pas pris Untel (*fulān*)²⁷⁷ pour ami intime ! Il m'a égaré loin du Rappel » – c'est-à-dire [loin] de la connaissance du Commandeur des croyants – « après qu'il m'est parvenu. Comme Satan est traître pour l'homme ! » (XXV, 28-29). Puis Abū Ḍarr <...>²⁷⁸

²⁷³ Cf. *Kašf* V p.100-101.

²⁷⁴ Abū Bakr : Taym était le clan auquel il appartenait ; cf. *Kašf* I p.21. Voir Kohlberg E., « Some Imāmī Shī'ī views on the Ṣaḥāba », n.139 p.166, qui relève et commente brièvement cette appellation dans le *Kitāb al-Kašf*. On trouve aussi les expressions « frère de Taym » pour désigner Abū Bakr, et « frère de 'Adī » pour désigner 'Umar, dans un propos attribué à Mu'āwiya par Ibn Abī al-Ḥadīd ; cité par Madelung W., *The Succession to Muḥammad*, p.335.

²⁷⁵ Ms. A : حلفتم ; ms. B : خلفتم. Strothmann suggère que le copiste a voulu écrire : خالفتم, que nous traduisons.

²⁷⁶ Le verbe يبدل évoque le verset XIV, 28 : « N'as-tu pas vu ceux qui échangent le bienfait de Dieu contre un déni ? ». Cf. *Kašf* I p.21.

²⁷⁷ Ce terme est souvent utilisé dans l'exégèse chiite pour désigner les trois premiers califes, ou leur famille (« *Banū Fulān* »), comme le relève Kohlberg E., « Some Imāmī Shī'ī views on the Ṣaḥāba », p.164. Faisant référence à ce passage du *Kitāb al-Kašf*, E. Kohlberg (p.166) estime que *fulān* désigne ici Abū Bakr. Il est vrai qu'un seul *fulān* renvoie généralement à Abū Bakr, tandis que *fulān wa fulān* désigne Abū Bakr et 'Umar ; voir Bar-Asher M., *Scripture and Exegesis*, p.118. L'articulation des versets XXV, 28-29 avec ce qui précède n'est pas très claire, mais la lecture de Kohlberg peut se justifier. En revanche, dans l'exégèse de ces versets en *Kašf* I p.30, il semble bien que *fulān* soit identifié à Satan, c'est-à-dire à 'Umar, et que la lamentation (« Si seulement, etc. ») soit mise dans la bouche d'Abū Bakr, « l'homme » du verset trahi par Satan.

²⁷⁸ Ms. A : وقال ثم خلق أبوذر (يقوم قيامه بالسيف اذا قام على الكفرة الفجار فلا ظلا لهم) ; ms. B : ثم خلف أبوذر لما قرئ هذه الآية لما نزلت يستظلون به من القتل ولا يلجئون اليه والظل الذي يغني عن اللهب) هو قر هذه الآية لها لذا نزلت. Le passage est corrompu, particulièrement en B, et le sens n'est pas clair : on comprend approximativement qu'Abū Ḍarr réagit au verset qui vient d'être cité. La phrase de B que nous mettons entre parenthèses se trouve quelques lignes plus loin dans le ms. A. Voir tableau comparatif en annexe.

La troisième source, qui est la fin des fins et la source des sources, est Salsabīl ou Salmān, conformément à la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « S’y trouve une source nommée Salsabīl » (LXXVI, 18). [Salmān] est le Vaisseau suprême ; son nom en indique le sens, car c’est le nom du salut (*salāma*) <...>²⁷⁹ Il sauve celui qui est en paix avec lui (*sallama li-man sālamahū*). Seuil de ‘Alī : celui qui [71] le connaît connaît [‘Alī]. Celui qui ne connaît pas la source, à savoir le Commandeur des croyants – la paix soit sur lui – dans ses vérités, à travers ses trois visages, celui-là n’échappera ni à la perdition ni à l’épée, car « dépourvu d’ombrage, pas d’échappatoire à la flamme » (LXXVII, 31). A propos de ce verset, le Sage – la paix soit sur lui – dit qu’il évoque le fait que [le Commandeur des croyants] donnera de l’épée lorsqu’il poursuivra les dénégateurs scélérats. Il n’y aura alors pour eux nulle ombre où s’abriter contre la mort et trouver refuge. L’ombre qui fait échapper à la flamme c’est l’un des trois Seuils – la paix soit sur eux.

[Salmān, origine de l’islam]

Revenant à Salmān et à la raison de son nom, il dit que c’est parce qu’il est l’origine de l’islam : c’est par lui que [l’islam] est connu. Parmi ceux qui l’interrogeaient, quelqu’un demanda au Sage une preuve tirée du Livre de Dieu – loué et exalté soit-Il – et il dit : « C’est le sens de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « La religion en Dieu est l’islam » (III, 19). » Par « religion », il entend ce en quoi vous êtes, la religion de la Vérité ḥanifite²⁸⁰ qui est en Dieu. Salmān était une échelle (*sullam*) vers son maître et s’était livré (*aslama nafsahu*) à lui d’après sa connaissance de la vérité de la religion au sein de la Loi de Jésus – que Dieu

²⁷⁹ جمع كرامة : Il y a un effet de prose rimée avec *salāma*, mais le sens de la phrase ne nous apparaît pas. Il semble manquer des mots.

²⁸⁰ Le manuscrit A et Strothmann donnent : حنفي. Il ne s’agit évidemment pas du hanafisme, école juridique sunnite, mais du pur monothéisme d’Abraham et des *ḥanīf*-s, évoqués dans le Coran. Il y a donc une erreur de copie : on devrait avoir : حنيفي. Le ms. B et Ġālib donnent : حقيقي, ce qui est un peu redondant.

prie sur lui. Il s'est ainsi déplacé d'une vérité à une autre. « La religion en Dieu est l'islam » : cela signifie que la perfection de la religion, c'est de s'en remettre (*taslīm*) [à Dieu], c'est d'avoir une intention pure et d'être dans la certitude quant à tout ce qu'ordonne Dieu, avec [72] avec ceux qu'Il a établis, un Énonciateur après l'autre, un Légataire après l'autre, un Imâm après l'autre. Lorsque Salmân s'est livré (*aslama*) à Muḥammad après Jésus – que les prières de Dieu soient sur eux deux – il a parfait sa religion, qui était d'abord avec Jésus, et l'a accomplie en suivant Muḥammad – que Dieu prie sur lui.

Tel est le sens de la prière de Muḥammad, l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – qui, au début de l'Islâm, priait vers la Maison sacrée²⁸¹ : sa prière et celle de celui qui priait avec lui se faisaient dans une direction agréée par Dieu. Dieu ne fit pas perdre les bénéfices de la première direction dans laquelle ils priaient. On raconte ainsi qu'un musulman était en train de diriger la prière d'une assemblée, quand quelqu'un l'informa, alors même qu'il était en train de faire la prière, que l'Envoyé – que Dieu prie sur lui – priait maintenant vers la Mecque, sur ordre de Dieu – exalté soit-Il – et avait abandonné la direction de la Maison sacrée. [Le musulman] se tourna alors vers la Mecque et acheva sa prière. [Cet épisode] parvint à l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – qui l'en remercia et l'en loua, puis dit : « Dieu accepte le début de sa prière aussi bien que sa fin, et le récompensera doublement. » Ceci constitue un signe venu de Dieu, en approbation de ce que fit Salmân et pour engager à l'imiter. En effet, la religion de Dieu ne se rompt pas à la mort des Envoyés et des Imâms, mais se perpétue par des représentants successifs (*qā'im ba'da qā'im*) selon l'ordre et l'élection de Dieu. La perfection de la religion et l'accomplissement de l'islam résident donc dans la succession les uns aux autres de ceux que Dieu choisit – que les prières de Dieu soient sur eux tous.

²⁸¹ Jérusalem.

[Retour à XXV, 45-46]

« Puis Nous faisons du soleil son indice, puis Nous la saisissons à Nous avec facilité » (XXV, 45-46)²⁸². Le Sage – la paix soit sur lui – dit [73] que par le soleil, il entend l'Énonciateur en chaque temps – que les prières de Dieu soient sur lui – qui indique l'ombre à l'immobilité permanente – la paix soit sur elle. « Puis Nous la saisissons (*qabaḍnāhā*)²⁸³ à Nous avec facilité » : il entend par là l'occultation (*ḡayba*) qui a lieu en chaque temps. La « facilité » est la période qui s'étend d'un Énonciateur à l'autre – que les prières de Dieu soient sur eux tous.

[XIX, 96-97]

« Ceux qui croient et accomplissent les œuvres salutaires (*al-ṣāliḥāt*), le Miséricordieux leur accordera l'amour (*wuddan*) » (XIX, 96). A propos de cette parole de Dieu – loué et exalté soit-Il – il dit que « ceux qui croient » sont ceux qui croient au secret de la famille de Muḥammad. « Ils accomplissent les œuvres salutaires » : ils reconnaissent l'Imâm de leur époque de sorte qu'ils sont vertueux pour lui et par lui (*ṣalahū la-hu wa bi-hi*) ; ils sont l'œuvre salutaire. L'œuvre se dit en plusieurs sens ; le sens premier de [l'œuvre], c'est le gain honnête qu'un homme fait parvenir <...>²⁸⁴. Le second sens de l'œuvre, qui est la finalité, c'est la connaissance du Maître de l'époque – la paix soit sur lui. « Le Miséricordieux leur

²⁸² L'exégèse de ces deux versets commence plus haut, p.69, pour ne s'achever qu'ici, abruptement interrompue par le long passage sur l'ombre à trois branches et sur Salmān.

²⁸³ Cf. *supra* Kaṣf III p.62, où le verbe انقبض, de la même racine, désignait la dissimulation de la Preuve avant son apparition.

²⁸⁴ Ms. A : واحد معانيه ما أراد به الرجل من صالح ينقسم على معان ; ms. B : واحد معانيه ما أراد به الرجل من صالح كسبه طيبة بذلك نفسه. Comme on le voit, B se répète ici, mais même la syntaxe de A n'est pas claire. D'autre part, Strothmann remplace le أأراد des mss. par un يؤديه, sans signaler cette modification. A la fin du paragraphe, nous trouvons la même confusion entre أدى et أراد, ce qui a dû motiver la correction par Strothmann.

accordera l'amour » : il veut dire : « J'ai placé l'amour dans le cœur des créatures ». Le Miséricordieux vient de la miséricorde, et c'est l'une des dénominations de Dieu – loué et exalté soit-Il. L'amour, dans l'ordre ésotérique, c'est le Commandeur des croyants – la paix soit sur lui. Il dit en somme qu'Il leur accordera le Légataire intercesseur comme Légataire intercesseur au Jour de la Résurrection. « Nous le facilitons sur ta langue pour que tu en fasses heureuse annonce aux pieux et donnes par lui l'alarme à un peuple de réfractaires... » (XIX, 97). Les pieux sont les croyants qui se prémunissent contre la discorde (*fitna*) et l'inimitié ; ils sont du parti de l'Imâm, ce sont ses auxiliaires (*ansār*), <ce sont les gens qui le protègent et qui connaissent sa réalité>²⁸⁵. Le peuple de réfractaires désigne [74] Abū al-Faṣīl, Zufar et Na'tal, ainsi que leurs partisans et leurs suiveurs qui sont réfractaires au Maître de la vérité. Ils ont usurpé son nom et ont fait parvenir leurs œuvres²⁸⁶ à des seuils auxquels elles ne revenaient pas. Ils ont été réfractaires à ce qui leur était ordonné. Que Dieu les maudisse !

[Moïse et Aaron : XX, 25-31]²⁸⁷

« [Moïse] dit : « Mon Seigneur, élargis ma poitrine, facilite ma mission (*amr*), dénoue le nœud de ma langue, afin qu'ils comprennent ma parole. Et donne-moi un assistant d'entre les miens : mon frère Aaron, accrois par lui ma force » (XX, 25-31). Ceci est une requête de Moïse au sujet de son frère et de sa Preuve, Aaron – que les prières de Dieu soient sur eux deux. Mais dans l'ordre ésotérique, c'est une requête de Muḥammad – que Dieu prie sur lui – à son Seigneur – glorifié et exalté soit-Il – au sujet de son frère, le Commandeur des croyants – la paix soit sur lui – pour qu'Il affermisses son bras par lui. Dieu – loué et exalté soit-Il – leur

²⁸⁵ أهل حمية العارفين بحقيقته : Le texte est incorrect. Il faudrait soit avoir : العارفين au lieu de : العارفون (ce qui donnerait : « les gens qui protègent ceux qui connaissent la réalité de l'Imâm »), soit : أهل حميته العارفين بحقيقته. Nous traduisons cette seconde possibilité.

²⁸⁶ Ms. A : أرادوا أعمالهم ; ms. B : أدوا أعمالهم. Nous suivons B.

²⁸⁷ Sur Moïse et Aaron, voir *Kaṣf* I p.12, 31 ; VI p.159, 161-162, 168, 172.

accorda cela, de sorte qu'ils diffusèrent les messages de Dieu, conseillèrent Ses adorateurs, et guidèrent la communauté vers la station de l'imâmât et vers les Imâms – que les prières de Dieu soient sur eux. Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « J'ai agréé pour toi celui-là comme frère, ministre, compagnon et assistant. » Le nœud de sa langue signifie qu'il Lui demande de [l'autoriser à] lever le secret (*taqiyya*), ce qu'Il fait par son ministre et compagnon.

[XX, 108-112 : le rôle des Convocateurs en vue de la *rağ'a*]

Au sujet de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « En ce Jour, ils suivront le Convocateur sans détour » (XX, 108), le Sage dit que le Convocateur, dans ce contexte, c'est le Porteur de l'épée (*al-qā'im bi-l-sayf*) ; point de mensonge dans [l'annonce de] sa venue, point de délai à sa Convocation. « Les voix s'abaisseront devant le Miséricordieux, on n'entendra plus que chuchotements » (XX, 108). [Le Sage] – la paix soit sur lui – dit que le chuchotement c'est le bruit [75] des pas [que l'on entendra] jusqu'à ce que le Commandeur des croyants termine l'affrontement avec ses ennemis, lors de l'ultime Retour (*rağ'a*).

Tel est le sens de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Celui qui mérite que s'applique à lui la parole du châtiment, le sauveras-tu celui qui est dans le Feu ? » (XXXIX, 19). Il entend par là que c'est lui qui aura le dessus ce jour-là, et l'amitié des iniques [envers leurs maîtres] lui donnera le droit de leur appliquer l'épée du Résurrecteur – que les prières de Dieu soient sur lui ; il ne pourra pas sauver du « Feu qui a pour combustible hommes et pierres, et qui est tout apprêté pour les dénégateurs » (II, 24). Les hommes sont ici les croyants qui s'éclairent à la lumière de la Vérité ; ils ont montré la Voie aux gens et leur ont indiqué ce qui les guide. Les pierres sont les Convocateurs ; il veut dire qu'ils sont ceux qui prennent en charge le châtiment de ceux qui les renient et dénie leur sagesse, qui convoquent à d'autres imâms que ceux de la Vérité, auxquels eux-mêmes convoquent. Ce qui

explique cela, c'est que les Convocateurs et les croyants sont les causes (*asbāb*) de la combustion du Feu pour ceux qui démentent. En effet, Dieu – loué et exalté soit-Il – ne châtie qu'après avoir fait parvenir la preuve à Ses adorateurs avec la disculpation²⁸⁸ et l'avertissement (*al-i'dār wa al-inḍār*). Les Convocateurs et ceux des croyants qui leur répondent sont une preuve contre les égarés qui démentent, car les Convocateurs disculpent de l'Ordre des Imâms²⁸⁹ ; ils avertissent et les croyants répondent. Les Convocateurs sont la preuve de la disculpation et de l'avertissement, et les croyants sont celle de la réponse et de l'obligation d'accomplir les œuvres ordonnées par Dieu. Les dénégateurs et les égarés verront les œuvres des croyants <qui accomplissent leur devoir>²⁹⁰ par crainte [76] et désir de Dieu. Lorsque la [reconnaissance de la] Preuve est devenue un devoir pour eux, ils sont devenus la cause du Feu, car ils sont ceux qui, sur ordre de Dieu, l'allument à destination des égarés qui démentent.

« C'est Nous qui hériterons de la terre et de ceux qu'il y a sur elle, et c'est à Nous qu'ils seront ramenés » (XIX, 40). Il entend par là le Retour (*rağ'a*) final aux Amis de Dieu. Ils sont les héritiers de la terre, ils sont la Preuve que Dieu destine à Ses adorateurs, Preuve issue d'eux et qui y retourne. C'est par eux que le monde connaît leur guidance, c'est à eux que toute la création retourne, c'est auprès d'eux que sont ses comptes. C'est d'eux que sort la Vérité, c'est à eux que toute la création retourne²⁹¹.

²⁸⁸ Ou : l'excuse.

²⁸⁹ C'est-à-dire qu'ils disculpent ceux qui reconnaissent « l'Ordre des imâms ». Il s'agit probablement d'une allusion aux versets coraniques rejetant les excuses des hypocrites pour ne pas combattre (IX, 90-94), et, plus généralement, les excuses alléguées au Jour du jugement (XXX, 75 ; LXVI, 7 ; LXXV, 15 ; LXXVII, 36). Le texte semble sous-entendre que, dans la mesure où, selon le Coran, les mécréants ne seront pas disculpés, les vrais fidèles, eux, le seront. On notera également que le verset LXVI, 6 évoque, comme le verset II, 24 cité ici, le « Feu qui a pour combustible homme et pierres ». Or le verset suivant (LXVI, 7) dit précisément : « Vous qui déniez, ne vous excusez pas ce Jour-là ; vous serez rétribués selon ce que vous avez fait. » Cela donne la clé de ce passage du traité.

²⁹⁰ Terme absent des manuscrits, suggéré par Strothmann. Le texte semble corrompu, le lien entre les deux parties de la phrase n'étant pas clair : الكافرون والضالون يرون أعمال المؤمنين ويعملون واجبههم. Nous traduisons sans tenir compte du *و* qui précède *يعملون*.

²⁹¹ Passage visiblement corrompu (répétition de la dernière phrase), ce qui n'éclaircit guère un texte déjà rendu difficile par la multiplication des pronoms.

« Ce Jour, l'intercession ne servira pas, sauf à celui auquel le Miséricordieux aura donné licence et dont Il agréera la parole » (XX, 109). Le Sage dit : « Au Jour où il se dressera avec l'épée, nul n'obtiendra l'intercession de la part du Résurrecteur – que les prières de Dieu soient sur lui – « sauf à celui auquel le Miséricordieux aura donné licence », c'est-à-dire sauf à celui qui viendra à lui avec licence de Dieu et des suiveurs de l'Imâm silencieux et caché qui précède l'apparition du Résurrecteur – que les prières de Dieu soient sur lui. » En effet, la licence de Dieu est entre les mains des Imâms et des Envoyés, ainsi qu'il a été dit²⁹² dans l'histoire de Jésus – la paix soit sur lui. Ainsi, quiconque suit l'Imâm de son époque, qui lui indique Celui qui brandit le fil de l'épée (*al-qā'im bi-ḥadd al-sayf*)²⁹³, avec la permission de Dieu <...>²⁹⁴ Il dit que l'intercession [77] vient de lui, et il intercède en faveur de quiconque fait partie des Gens de leur Amitié mais qui a manqué (*qaṣṣara*) aux œuvres obligatoires ; il agréera de sa part l'une de ces œuvres [accomplie] pour leur obéir. [S'] il craint de [perdre] leur amitié (*muwālāt*), leur affection et leur amour, et qu'il meurt [dans ce sentiment], Dieu agréera son œuvre.

A propos de Sa parole – loué et exalté soit-Il : « Les visages s'inclineront vers le Vivant, Celui qui subsiste par Lui-même. Quiconque sera chargé d'iniquité sera malheureux » (XX, 111), il dit qu'il s'agit de l'iniquité envers la famille de Muḥammad. C'est ainsi que fut révélé ce verset. Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Et quiconque aura accompli les œuvres salutaires en étant croyant... » (XX, 112), c'est-à-dire : « Quiconque aura accompli les œuvres salutaires en connaissance de la vérité de la foi et des deux [types d'] œuvres. » Nous

²⁹² Strothmann voit là une allusion au prêche de 'Alī à Kūfā rapporté en *Kaṣf* I p.8-9, mais il n'est pas question de permission ou de licence (إذن) dans ce passage. En *Kaṣf* I p.37-38, dans le hadīth où 'Alī ressuscite les morts, il est toutefois question de la « permission » de le faire. C'est peut-être à ce passage que Strothmann souhaitait renvoyer. Cependant, il ne paraît pas nécessaire de voir dans cette évocation de « l'histoire de Jésus », une référence à un autre traité du *Kitāb al-Kaṣf*, puisque cette notion de licence divine est attachée aux actes miraculeux de Jésus dès le Coran (voir III, 49 ; V, 110). Voir aussi l'exégèse du verset III, 49 en *Kaṣf* V p.98.

²⁹³ Ms. A, B : بهذا البيت. Nous suivons les deux éditeurs, qui donnent : يحد السيف, sans explications.

²⁹⁴ La phrase est incomplète.

avons expliqué cela en son lieu.²⁹⁵ Quant au croyant, c'est celui qui croit au secret de Dieu et en connaît les vérités.

Dans la parole de Dieu – exalté et glorifié soit-Il : « [Humains, Nous vous avons créés] d'un mâle et d'une femelle » (XLIX, 13), il entend par le mâle celui qui dédaigne le coït (*al-nikāḥ*), et qui devient par cela un mâle qui ne copule pas. La femelle, quant à elle, a besoin du coït. Celui qui commet un acte en recevra la rétribution et « il n'aura à craindre ni iniquité ni préjudice » (XX, 112) pour ce qui précède, mais il sera rétribué pour tout cela et accèdera au degré de celui qui sait qui agit. L'explication de cela, c'est que, dans l'ordre ésotérique, le mâle est analogue à celui dont le degré dans la religion a été élevé, de sorte qu'il accède aux grades (*ḥudūd*) des Convocateurs et qu'il n'a plus besoin de la Convocation – car le coït est analogue à la Convocation et aux Prophètes²⁹⁶. Quant à celui dont le degré n'est pas élevé, il ne peut se passer de la Convocation, ni de tendre l'oreille à la science et de s'éduquer à la sagesse tant qu'il a ce grade, cela jusqu'à ce que son grade soit élevé et qu'il atteigne le grade où il n'est pas convoqué, analogue [78] au mâle qui ne copule pas, comme il vient d'être dit. Il dit donc que celui qui œuvre, qu'il soit Convocateur ou croyant, son œuvre ne sera pas perdue, sa course vers Dieu ne sera pas niée (*lā kufrān*) et « il n'aura à craindre ni iniquité ni préjudice », comme cela a été expliqué précédemment.

²⁹⁵ Voir *supra* *Kašf* III p.74.

²⁹⁶ Cf. *Kašf* I p.26-27 ; V p.114, 123 ; VI p.166.

Au sujet de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Qui s'écarte de Mon Rappel aura certes une vie de gêne » (XX, 124), le Sage dit qu'Il entend par là le peuple qui s'écarte de l'Amitié du Commandeur des croyants – que les prières de Dieu soient sur lui – et siège à sa place. Ceci [se déduit] dans l'ordre exotérique de la parole du prophète, le Maître de la Loi – que Dieu prie sur lui : « Des groupes d'hommes ont suivi ma guidance, qui est la guidance de Dieu, et ont suivi la guidance de 'Alī ibn Abī Ṭālib ; quiconque suit sa guidance de mon vivant et après ma mort ne s'égarera pas hors de la Voie et ne sera pas miséreux. »

« Qui s'écarte de Mon Rappel aura certes une vie de gêne, puis Nous le ramènerons au Jour de la Résurrection, aveuglé, et il dira : 'Seigneur, pourquoi me ramènes-Tu aveuglé alors que j'étais clairvoyant ?' Et Il dira : 'De même que Nos signes te sont venus et que tu les as oubliés, de même, en ce Jour es-tu l'oublié.' » (XX, 124-126). Cela signifie : « De même que Mes signes te sont venus, 'Atīq²⁹⁸, et que tu les as oubliés, de même, en ce Jour es-tu l'oublié, 'Umar. » « Ainsi rétribuons-Nous celui qui est outrancier » (XX, 127) dans l'opposition à son Imâm, qui siège à une place qui n'est pas la sienne « et qui ne croit pas aux signes (*āyāt*) de son Seigneur » (XX, 127), c'est-à-dire qui ne croit pas à 'Alī et aux Imâms de sa descendance²⁹⁹. « En vérité, le châtiment de la Vie dernière », 'Umar et 'Atīq, « est plus terrible et plus durable » (XX, 127), c'est-à-dire en permanence et éternellement dans la gêne,

²⁹⁷ Faut-il déduire de la discontinuité de l'exégèse que l'interprétation des versets 132 à 134 a été perdue ? De même, l'exégèse qui précède porte sur des versets 108-112 de la même sourate : les exégèses des versets à 113 à 132 ont-elles été perdues ? Même question pour le verset XX, 110.

²⁹⁸ Surnom d'Abū Bakr.

²⁹⁹ L'identification aux Imâms du terme *āya*, pl. *āyāt*, qui se traduit aussi par « verset », est courante dans les sources chiites ; voir par ex., *Uṣūl*, I, *kitāb al-ḥuġġa, bāb anna al-āyāt allatī dakarahā Allāh fī kitābihi hum al-a'imma*, p.207. Cf. aussi *Kaṣf* V p.130-133 ; VI p.167-168, 173-174. Le *Kitāb al-Kaṣf* montre qu'en milieu ismaélien certaines exégèses qui étaient appliquées aux Imâms sont étendues aux degrés de la hiérarchie ésotérique ; voir *Kaṣf* V p.151 (signes identifiés aux Preuves) ; VI p.177-178 (identifiés aux Convocateurs, Seuils et Preuves).

dans l'étroitesse des corps déformés et dans les divers types [79] de châtement et les différentes classes de maux.

« [Pourquoi me ramènes-Tu] aveuglé alors que j'étais clairvoyant » (XX, 125) : [Dieu] ramène un aveugle égaré hors de la Voie de la guidance, qui n'est pas guidé par un Imâm de la vérité, et [cet aveugle] déclare : « J'étais clairvoyant », c'est-à-dire : « Je me suis guidé en suivant l'Envoyé. » Il lui est alors répondu : « Tu es resté dans le monde après l'Envoyé, tu as reçu, venu de Dieu, l'ordre de l'Envoyé [t'engageant à reconnaître] la station du Légataire et des Imâms de sa descendance. Ils sont des signes de Dieu et tu les as oubliés, c'est-à-dire que tu as délaissé leur suite et l'imitation de leur guidance. » « De même, en ce Jour es-tu l'oublié » (XX, 126), tu es [toi-même] délaissé, abandonné sans qu'aucun guide ne te guide, car ne peut guider que celui que Dieu et son Envoyé ont établi pour cela. » Ce discours s'adresse aux iniques venus après l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – et à quiconque suit un Énonciateur et ne suit pas aussi son Légataire, et quiconque suit un Imâm et ne suit pas aussi celui que cet Imâm établit comme son légataire et auquel il transmet son Ordre³⁰⁰.

« Ne trouvent-ils pas guidance en ce qu'avant eux Nous avons fait périr tant de générations dont ils foulent le site ? Il y a là un signe pour les doués d'intelligence » (XX, 128). Le Sage dit que le sens de ce verset concerne les Imâms – que les prières de Dieu soient sur eux et ceux qui les suivent. « Ne trouvent-ils pas guidance en ce qu'avant eux Nous avons fait périr... » : Par cela, il veut dire que les cruelles destinées de ceux qui s'opposent et se rebellent ont été dévoilées au peuple, qui a vu les différents châtements exemplaires, puis s'est vu lui-même, mais n'a fait qu'aggraver son impiété et sa dénégation – que Dieu le maudisse !

« Il y a là un signe pour les doués d'intelligence » (XX, 128) : les vengeances et les châtements exemplaires que Dieu fait descendre sur les rebelles sont les signes des Imâms et de ceux qui [80] les suivent, afin que celui qui se rebelle considère [les châtements], s'en

³⁰⁰ On peut voir là une définition du « réductionnisme » (تقصير) selon l'ismaélisme du *Kitāb al-Kašf*. Cf. *Kašf I* p.5 ; V p.122-123.

effraie et se laisse avertir, et afin que [ces signes] soient un argument contre celui qui ne s'effraie pas et qui ne les considère pas. En effet, ceux dont la dénégation et la rébellion s'aggravent ne considèrent pas ce vers quoi ils sont guidés par [l'exemple] d'autrui. L'indulgence de Dieu et Sa longanimité les induisent en erreur quant à [ces signes], alors qu'Il dit – loué et exalté soit-Il : « Qu'ils n'aillent pas croire, les dénégateurs, que le délai que Nous leur accordons soit un bien pour eux. Nous ne leur accordons que pour qu'ils aggravent leur péché. Ils subiront un châtement ignominieux » (III, 178).

Au sujet de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Sans une parole antérieure de ton Seigneur, et un terme déterminé, [le châtement] eût été inévitable » (XX, 129), le Sage – la paix soit sur lui – dit que cela signifie : « Muḥammad, tu vois que le châtement touche spécifiquement un peuple. » Mais la « parole antérieure » [contient] la durée de l'existence sous forme humaine (*fī al-nāsūt*). Et [il est question d'] « un terme déterminé », car le terme déterminé connu [d'avance] de leur existence sous forme humaine était fixé dans la science et la sagesse antécédentes de Dieu. Il n'appartient pas à la sagesse du Sage³⁰¹ <de les priver de leurs termes>³⁰², ni de les dispenser de l'existence qu'Il a voulu pour eux, afin qu'elle soit une preuve contre eux. Rien ne Lui échappe du châtement de celui qu'Il veut châtier. Il est – exalté soit-Il – « le Premier et le Dernier » (LVII, 3), et « Il embrasse toutes choses » (XLI, 54) – gloire à Son Nom.

Il dit ensuite – exalté soit-Il : « Sois patient » Muḥammad, toi et ceux qui croient avec toi, « devant leurs propos » (XX, 130) quand ils te traitent de magicien, de fou ou de menteur,

³⁰¹ *A priori*, le « Sage » est ici Dieu, et non plus l'auteur des exégèses.

³⁰² Ms. A : أن شرهم أحالهم ; ms. B : ان سرهم أجالهم. Strothmann suggère que le sens visé est : أن يبنترهم أجالهم, ce que nous traduisons. Le texte n'est pas ici d'une grande clarté, mais on comprend que le verset est interprété en ce sens : si le châtement ne s'abat pas dès ce monde-ci, c'est qu'il est nécessaire que ceux qui le méritent vivent concrètement l'existence qui a été déterminée pour eux « dans la science et la sagesse antécédentes de Dieu », existence par laquelle ils auront mérité leur châtement et qui est « une preuve contre eux ». Cette lecture est confirmée aussi bien par la citation qui précède du verset III, 178, où le délai laissé aux dénégateurs ne fait qu'aggraver leur cas, que par la suite du texte qui parle de « dissuader l'Énonciateur de l'époque de porter ses regards sur la prospérité de la vie des Gens de l'égarement » ; la réussite mondaine de ces derniers ne doit pas faire douter de leur châtement, qui advient ici par la main du Résurrecteur.

toi et quiconque les convoque à la même chose que toi. « Et célèbre la louange de ton Seigneur avant le lever du soleil et après son coucher » (XX, 130). [81] Il entend par là le décret du Résurrecteur – que les prières de Dieu soient sur lui – sur ses ennemis – que Dieu les maudisse – quand son droit (*al-ḥaqq*) lui revient et qu’il lève l’épée ; tel est le lever du soleil. Quand au coucher, c’est l’occultation qui, à toute époque et en tout temps, touche un Énonciateur – que les prières de Dieu soient sur lui – à sa mort, jusqu’à l’apparition de l’Énonciateur suivant, selon la volonté et l’ordre de Dieu, au moment où Dieu – loué et exalté soit-Il – le veut.

« Ne porte pas tes regards sur ce dont Nous accordons jouissance à telles de leurs familles, en fleur de la vie d’ici-bas : c’est pour les éprouver ! » (XX , 131). Le Sage dit qu’Il entend ici dissuader l’Énonciateur de l’époque de porter ses regards sur la prospérité de la vie des Gens de l’égarement, afin de n’en être pas distrait et de n’être pas séduit par leur inimitié à l’égard du Commandeur des croyants – la paix soit sur lui. En effet, l’Énonciateur – que les prières de Dieu soient sur lui – vit tant d’inimitié pour le Commandeur des croyants – la paix soit sur lui – en ce monde renversé, qu’il en conçut du soupçon et qu’il manqua de douter de sa position au regard de Dieu – exalté et glorifié soit-Il. Tel est le sens du verset : « Si Nous ne t’avions affermi, tu aurais failli t’incliner quelque peu vers eux » (XVII, 74). S’il n’avait pas reçu de sciences cachées et de [vérités] subtiles concernant le Commandeur des croyants – la paix soit sur lui –, s’il n’avait pas été élevé aux plus hauts degrés, atteignant un lieu éminent à chaque instant et à chaque regard, s’il n’avait reçu dévoilement et instructions [révélées] – tel est « l’affermissement » – il aurait presque douté à son sujet, tant sont nombreux les gens de l’opposition et de la corruption. C’est pourquoi il reçut l’avertissement et la menace de Dieu – loué et exalté soit-Il. Ceci arrive à tout le monde parmi les gens de la sincérité et de la connaissance [82] et sans l’affermissement par Dieu de Ses Envoyés, ils reviendraient sur leur pas, apeurés, mais non par égarement.

« L'attribution (*rizq*) de ton Seigneur est meilleure et plus durable » (XX, 131) : la science de l'ésotérique dont Dieu chargea le Commandeur des croyants – la paix soit sur lui – telle est « l'attribution » qui émane de cette science sur le monde. Elle est « meilleure et plus durable » car le monde des mondains est voué à la disparition. « Ils seront renvoyés au tourment le plus sévère » (II, 85), « funeste destinée ! » (II, 126).

A propos de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Vous saurez qui sont les compagnons du Chemin parfait, et qui sont les bien-guidés » (XX, 135), il dit – la paix soit sur lui – qu'il s'agit là d'une menace au peuple de 'Atīq, Zufar et Na'tal et à leurs partisans – que Dieu les maudisse ! – parce qu'ils sont les ennemis des gens du Vrai. Par « les compagnons du Chemin parfait », il entend les compagnons de l'Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui. Le « bien-guidé » est celui qui se guide bien en lui obéissant.

Cela est similaire à cette parole de Dieu – loué et exalté soit-Il – dans Son Livre : « Je pardonne à qui se repent, à qui croit, œuvre salutairement, et qui s'en trouve bien guidé » (XX, 82). Le repentant c'est celui qui fait partie des gens de l'Amitié. Le croyant c'est celui qui connaît l'Ordre mais n'œuvre pas³⁰³. Celui qui œuvre est celui dont l'œuvre salutaire est acceptée, dont le cheminement est récompensé, de sorte qu'il « s'en trouve bien guidé » : il est bien guidé par son Amitié [envers l'imâm], par sa croyance et sa connaissance, par son œuvre salutaire, vers la connaissance de l'Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui à toutes ses époques.

[XXI]

Au sujet de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Ceci est Rappel de ceux qui m'accompagnent et de ceux qui me précèdent » (XXI, 24), il dit – la paix soit sur lui – que

³⁰³ Ms. A et Ġālib : ويعمل, « et qui œuvre », au lieu de : ولم يعمل.

cela signifie que [83] « le Rappel de ceux qui m'accompagnent » est le même que le Rappel auquel convoquaient « ceux qui me précèdent » : c'est la science avec laquelle est venu le Commandeur des croyants – que les prières de Dieu soient sur lui. C'est vers lui qu'a lieu la Convocation à toute époque et en tout temps.

« Mais la plupart d'entre eux ne connaît pas le Vrai et s'en écarte » (XXI, 24). Il entend par cela les gens de 'Aqaba³⁰⁴ parce qu'ils s'écartèrent du Vrai et de sa reconnaissance, c'est-à-dire de l'Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui – qui a la science de tout ce dont ont besoin les gens – celle des calamités, des sorts, des prescriptions, des moyens, des destinées et des termes. [Tout cela] lui a été enseigné par l'Envoyé, d'après la science de Dieu – loué et exalté soit-Il. Il connaît de cela ce que Dieu lui en enseigne, comme Il le dit – exalté soit-Il – à Son prophète Muḥammad – que Dieu prie sur lui et le salue : « Dis : 'Je ne suis pas une nouveauté parmi les Envoyés ; et je ne sais pas ce que l'on fera de moi ou de vous. Je ne fais que suivre ce qui m'est révélé.' » (XLVI, 9). Et ailleurs : « Dis : 'Je ne vous dis pas que je dispose des réserves de Dieu ou que je connais le Mystère, et je ne vous dis pas que je suis un Ange.' » (VI, 50). Ceci est également le propos de Noé – la paix soit sur lui – que Dieu rappelle dans Son Livre³⁰⁵. Tout cela constitue une indication de ce que les Imâms [84] et les Envoyés ne connaissent que ce que leur enseigne Dieu, par inspiration, par Son assistance, par Sa lumière. L'affermissement de cette connaissance vient de Dieu – glorifié soit Son Nom.

« [Nous avons fait descendre sur vous un Livre où se trouve] votre Rappel » (XXI, 10) signifie qu'Il sait tout de votre croyance et de votre dénégation. « N'allez-vous pas raisonner » (XXI, 10) sur Son ordre et Son interdiction et Lui reconnaître Sa place ?

³⁰⁴ Référence à un complot visant à assassiner le Prophète Muhammad la nuit suivant le jour de Ġadīr Ḥumm (voir *infra* p.86), dans une embuscade dressée au col ('*aqaba*) de Haršā. Selon les sources chiïtes, plusieurs compagnons importants y auraient participé, parmi lesquels : Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān, Ṭalḥa, Mu'āwiya, 'Amr b. al-'Āṣ, al-Muġīra b. Šu'ba, etc., personnages que nous avons déjà rencontrés en divers passages du *Kitāb al-Kašf*. Sur cet épisode, voir Kohlberg E., « Some Imāmī Shī'ī views on the *Ṣaḥāba* », p.152-156. Selon R. Strothmann (n.2 p.84), il pourrait également s'agir d'une allusion à l'expression *irtaddū 'ala a'qābihim*, que nous avons traduite par : « Ils reviendraient sur leurs pas » (voir *supra* p.83).

³⁰⁵ XI, 31, où l'on retrouve en effet exactement la même déclaration qu'en VI, 50.

Au sujet de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Nous avons écrit dans le Psaume, après le Rappel, que la terre serait l’héritage des justes parmi Mes adorateurs » (XXI, 105), il dit – la paix soit sur lui – que le « Psaume » c’est l’Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui. Quant à la « terre », elle est analogue à la Preuve³⁰⁶ – la paix soit sur lui. Les « adorateurs justes » sont les Convocateurs à Dieu – exalté soit-Il – <avec leurs biens et possessions, c’est-à-dire les gens des camps militaires (*amšār*) ; Il leur donnera autorité sur eux [les biens et possessions]>³⁰⁷ lors du Retour, c’est-à-dire lorsque le droit (*ḥaqq*) reviendra à ses propriétaires, après la [période qui vit] la victoire de l’iniquité et l’occultation (*istitār*) des Preuves et des Imâms.

[XXII]

« Et parmi les gens, il en est pour disputer sur Dieu sans la moindre science, et suivre tout Satan rebelle, dont il est écrit qu’il égare quiconque le prend pour maître et qu’il le guide au tourment de la fournaise ! » (XXII, 3-4). Il dit – la paix soit sur lui – que cela est au sujet de ‘Atīq – que Dieu le maudisse ! – car il disputait sur Dieu – exalté et glorifié soit-Il – contestant que l’Envoyé – que Dieu prie sur lui – ait reçu l’ordre [d’établir] l’imâmât du Commandeur des croyants, [arguant que] sa station ne lui venait pas de Dieu et que ce n’était pas sur ordre de Dieu que l’exégèse était enseignée [85] au Commandeur des croyants par l’Envoyé. Il disputait donc sur tout cela par reniement, par envie et orgueil, sans la moindre science et « suivait tout Satan rebelle ». Satan, c’est ‘Umar – que Dieu le maudisse ! – car ‘Atīq ne put paraître qu’après son avis et sur son ordre. ‘Atīq se croyait un savant, et dédaignait de rechercher [plus avant] la science, étalant son dédain devant les gens ; c’était

³⁰⁶ Cf. *Kašf* III p.62 ; V p.101, 155.

³⁰⁷ Le texte est corrompu. Strothmann laisse un blanc. Nous traduisons en reconstituant un sens possible : lors du Retour, les Convocateurs seront confirmés, légitimés dans leurs fonctions.

dénégation de sa part. Il croyait qu'il avait une science et l'étalait devant tous, alors qu'il n'en avait aucune.

N'as-tu pas vu la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Il se contorsionne pour égarer les autres de la Voie de Dieu. L'opprobre l'atteindra en ce monde ! Et Nous lui ferons goûter, au Jour de la Résurrection, le tourment du Feu » (XXII, 9) ? Ce verset est descendu à son sujet – que Dieu le maudisse ! Le jour de Ġuħfa³⁰⁸, lorsque le Maître de la Loi (*šāhib al-šarī'a*) établit le Commandeur des croyants – que les prières de Dieu soient sur lui – en disant : « Voici votre Imâm : connaissez-le ! Voici votre seuil vers Dieu : glorifiez-le ! », 'Atīq se contorsionna pour ne pas entendre cette parole, à cause de la haine et de l'inimitié envers le Commandeur des croyants – la paix soit sur lui – dont l'avaient investi son Satan et ses partisans. Il pensait que Dieu ne savait pas tout ce que faisaient ses compagnons et lui-même – que Dieu le maudisse ! C'est à son sujet qu'est descendu le verset : « Cela, pour ce que tes deux mains t'ont acquis », 'Atīq, « car Dieu n'est pas [86] inique envers les adorateurs » (XXII, 10). Ceci lui sera dit après qu'il aura subi le « tourment du Feu », c'est-à-dire l'apparition du Résurrecteur avec son épée (*qiyām al-qā'im bi-l-sayf*) – que les prières de Dieu soient sur lui. Ce jour-là, l'inique Abū Bakr sera tué de soixante-dix mille morts et brûlé autant de fois. Le sens des morts que subit cet inique est de manifester son iniquité et son inimitié aux univers. Il perdit son islam en conséquence de son opposition à l'Envoyé après la mort de ce dernier. Telle est la mort dans l'ordre ésotérique³⁰⁹. Quant aux soixante-dix mille

³⁰⁸ Ce hadīth est plus connu sous le nom de Ġadīr Ĥumm, lieu situé à proximité de Ġuħfa, localité à la sortie de Médine en direction de la Mecque. Peu avant sa mort et après son pèlerinage d'adieu, Muħammad y aurait déclaré devant la communauté : « Celui dont je suis le maître (*mawlā*), 'Alī est son maître. » Ce hadīth se trouve aussi bien dans des recueils sunnites que chiites, même s'il est évident qu'il n'a pas pour les sunnites la valeur d'investiture officielle de 'Alī que lui donnent les chiites. Sur Ġadīr Ĥumm, voir Veccia Vaglieri L., « Ġhadīr Kħumm », *EI2* ; Amir-Moezzi M.A., « Ġhadīr Kħumm », *EI3* ; Massi Dakake M., *The Charismatic Community*, p.33-48. Cf. *Kašf VI* p.159.

³⁰⁹ La mort au sens ésotérique, la mort spirituelle, consiste donc à ne pas suivre Muħammad en la personne de son Légataire, et à ne pas vivifier la lettre du *tanzīl* par l'esprit du *ta'wīl*, le corps par l'âme, les œuvres par la science.

morts, ce sont les soixante-dix faisant partie de l'élite des Seuils, des Preuves et des Mains³¹⁰ parmi les croyants, qui apparaîtront en même temps que le Résurrecteur lorsqu'il apparaîtra avec son épée (*al-qā'im 'inda zuhūrihi bi-l-sayf*) – que les prières de Dieu soient sur lui – comme le dit Dieu – loué et exalté soit-Il : « [Moïse] choisit pour peuple soixante-dix hommes pour assister à Notre rencontre » (VII, 155). Ces soixante-dix sont avec chaque Énonciateur lorsqu'il apparaît et que Dieu parachève sa station. Ils apparaîtront ainsi avec le Résurrecteur – que les prières de Dieu soient sur lui – lorsqu'il apparaîtra avec l'épée. Chacun des soixante-dix sera suivi de mille [hommes] et plus, mais qui seront tous rattachés aux soixante-dix. Alors, la perte de cet inique et son exclusion de la communauté des croyants apparaîtront au grand jour, pour son opposition à l'Envoyé de Dieu Seigneur des univers, et pour son iniquité à l'égard du Commandeur des croyants. Se rassembleront alors contre lui soixante-dix mille paroles attestant la malfaisance³¹¹ de sa station. Son hypocrisie apparaîtra au grand jour. Le fait qu'il soit brûlé autant de fois rappelle qu'il mérite [87] le Feu, au sens exotérique du terme, et permet de montrer ce qui mérite ce [châtiment]. Au sens ésotérique, ses vices et ses crimes seront rappelés par soixante-dix mille langues, celles des gens de la sincérité et de la foi, l'élite du Résurrecteur et de ses auxiliaires – la paix soit sur eux. Telle est l'explication du sens de cette allusion.

« L'opprobre l'atteindra en ce monde » (XXII, 9) : il entend par là sa métamorphose en une variété de figures et de formes (*mā yumsah fihī min iḥtilāf al-ṣuwar wa al-hayākil*) – que Dieu le maudisse ! Cette métamorphose (*mash*) c'est le fait de sortir d'une classe pour passer dans une autre. Il était en effet compté parmi les musulmans et les compagnons de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui et sa famille – mais il sortit ensuite de cette classe, passant à la classe des ignorants, qui le tirèrent des grades (*ḥudūd*) de la science vers la classe de la

³¹⁰ Manifestement un grade de la hiérarchie ismaélienne. Cf. *Kašf* V p.102, pour ce terme, et plus généralement pour cette « élite » composée de soixante-dix membres.

³¹¹ Ms.B : بليّة مقامه, plus intelligible que A : تميت مقامه.

dénégation, des grades de l'obéissance et de la foi vers la classe des associants. Car il associa à l'ordre de Dieu son choix personnel et l'avis de son Satan qui l'égara et s'égara avec lui. Tel est le sens de toute allusion à la métamorphose : c'est le passage de cet état digne d'éloge à ces états blâmés. Une partie de cette question a été abordée précédemment³¹².

Au sujet de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Je ne sais si ce qui vous est promis est proche, ou si mon Seigneur y affecte un délai » (LXXII, 25), le Sage – la paix soit sur lui – dit [88] qu'il s'agit de la venue du Porteur de l'épée (*al-qā'im bi-l-sayf*) – que les prières de Dieu soient sur lui.

« Il connaît ce qui est dit à voix haute et Il connaît ce que vous celez » (XXI, 110) : ce verset concerne ceux qui s'opposèrent au Commandeur des croyants – que les prières de Dieu soient sur lui –, ceux qui le trahirent et ceux qui se liguèrent contre lui par inimitié envers lui et envers celui qui l'établit dans sa station d'après [l'ordre de] Dieu.

Fin de l'exégèse qui nous est parvenue de la réserve de Grâce – loué soit Dieu ! [89]

³¹² Voir *Kašf*I, p.4-5. Voir aussi *infra*, V p.96, 135.

TRAITÉ IV

Au Nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux,

[Fragment de hadîth]

D'après Aḥmad b. Muḥammad, qui le tenait de Ḥamal b. Šabbāḥ³¹³, qui le tenait de Zurāra³¹⁴, qui le tenait d'Abū Ġa'far³¹⁵, Abū al-Ḥasan nous a raconté que ce dernier dit : « La première chose que Dieu créa, ce fut les lettres de l'alphabet. »³¹⁶

Mu'āwiya b. Ḥakīm³¹⁷ a augmenté ma connaissance à ce sujet avec la même chaîne de transmission <usant de réflexion et d'examen...>³¹⁸ Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn, d'après un transmetteur (*'an ba'd man aḥbarahu*), d'après Abū 'Abdallah – la paix soit sur lui et sa noble et illustre famille – dit : « La première chose que Dieu créa, ce fut les lettres de l'alphabet. »

³¹³ Nous n'avons pu identifier ces deux transmetteurs.

³¹⁴ Zurāra b. A'yan (m.765 ou 767), contemporain, disciple et transmetteur de hadîths des imâms Muḥammad al-Bāqir et Ġa'far al-Šādiq. Al-Kaššī fait état de rapports contradictoires à son sujet : il est parfois loué par Ġa'far al-Šādiq pour l'exactitude des hadîths qu'il transmet, et comme l'un de ses quatre préférés, et parfois renié par le même imâm comme « n'appartenant pas à [sa] religion » ; voir al-Kaššī, *Riğāl*, n°62. D'après certains rapports, il aurait soutenu l'imâmât de 'Abdallah al-Afṭaḥ b. Ġa'far, à la mort de Ġa'far al-Šādiq, puis l'ayant trouvé trop ignorant, se serait rallié à Mūsā al-Kāzim. Sur Zurāra, voir Šahrastānī, *Livre des Religions et des Sectes*, t.I, n.100 p.493 ; p.537-538, et les références données là ; sur les *fathiyya* ou *aftahiyya*, voir *ibid.*, p.488-489 et notes afférentes.

³¹⁵ L'Imâm Muḥammad al-Bāqir.

³¹⁶ Ibn Bābawayh rapporte un hadîth qui commence à peu près ainsi ; voir *KT*, p.232.

³¹⁷ Transmetteur de hadîths. Il aurait soutenu l'imâmât de 'Abdallah al-Afṭaḥ b. Ġa'far. Il partage une très brève notice avec trois autres « *fathiyya* » chez al-Kaššī qui indique que « certains d'entre eux ont connu [l'imâm 'Alī] al-Riḍā » ; voir al-Kaššī, *Riğāl*, n°441.

³¹⁸ Le texte semble corrompu : la syntaxe approximative de la phrase ne permet pas de savoir si cette « réflexion » fut menée par Mu'āwiya b. Ḥakīm ou par Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn.

Dieu – béni et exalté soit-Il – est unique et un, singulier, inébranlable (*ṣamad*), premier, ayant la plénitude (*ṣamadī*) et sempiternel (*daymūmī*). Aucune ombre ne Le tient, c’est Lui qui tient <les choses>³²⁰ par leurs ombres³²¹. Il connaît ce qui est ignoré [par les créatures] mais Il est connu comme unique et singulier jusque dans la louange des ignorants³²². Il ne contient rien de créé et n’est pas contenu dans Sa Création. Il <n’est>³²³ sensible, ni tangible : « Les regards ne L’atteignent pas – Il est le Subtil, l’Informé » (VI, 103). Il s’élève et <s’approche>³²⁴ ; il s’abaisse et <s’éloigne>³²⁵. Si on Lui désobéit, Il pardonne, et si on Lui obéit, Il récompense. <Sa terre ne Le contient pas et Ses cieus ne Le portent pas.>³²⁶ mais [90] Il soutient les choses par Sa Puissance. <Sempiternel et éternel (*daymūmī azalī*)>³²⁷ Il n’oublie pas, Il n’est pas distrait, Il ne se trompe pas, Il ne s’ennuie pas, Il ne joue pas. Il est éternel. <Point d’interruption (*faṣl*) dans [l’exercice de] Sa volonté, Sa décision (*faṣl*)³²⁸ est rétribution>³²⁹, Son ordre est effectif et exécutoire. « L’Inébranlable. Il n’engendre pas »

³¹⁹ Hadîth attesté dans chez al-Kulaynī et Ibn Bābawayh : cf. *Uṣūl*, I, *kitāb al-tawhīd, bāb al-nisba*, n°2, p.91 ; *KT*, p.57-58. Nous employons ces deux versions pour corriger et compléter celle du *Kitāb al-Kaṣf*. Voir tableau comparatif en annexe.

³²⁰ Corrigé en : السماء au lieu de الأشياء, d’après *Uṣūl*, I p.91 ; *KT*, p.58.

³²¹ Probable allusion aux premiers êtres créés, sortes d’archétypes, présentés comme des « ombres » dans certains récits cosmogoniques chiïtes. Voir Amīr-Moezzi M.A., *Guide divin*, index s.v. ‘ālam al-aẓilla ; aẓilla ; ẓill. Le concept est central dans la cosmogonie du *Kitāb al-Haft wa al-aẓilla*.

³²² *Uṣūl*, I p.91 ; *KT*, p.58 : عارف بالمجهول معروف عند كل جاهل : « Connaissant l’ignoré, connu [même] des ignorants. »

³²³ Négation ajoutée d’après d’après *Uṣūl*, I p.91 ; *KT*, p.58. Le *Kaṣf* semble rattacher ولا ملموس محسوس à la phrase précédente : « Il n’est ni sensible, ni tangible dans Sa Création ».

³²⁴ Corrigé en : فقرب au lieu de فقدر, d’après *Uṣūl*, I p.91 ; *KT*, p.58. Le ms. A indique : فأعظم dans la marge.

³²⁵ Corrigé en : فعبد au lieu de فعبده, d’après *Uṣūl*, I p.91 ; *KT*, p.58. La version du *Kitāb al-Kaṣf* n’est cependant pas dénuée de pertinence : « En tant qu’Il s’élève, Il détermine les êtres ; en tant qu’Il s’abaisse, Il est adoré. » Voir note précédente.

³²⁶ Corrigé en : ما لا يظله سماء, « Celui auquel nul ciel ne fait d’ombre », au lieu de : لا تحويه أرضه ولا تنقله سماواته, d’après *Uṣūl*, I p.91 ; *KT*, p.58.

³²⁷ Corrigé en : وديموميته الأولى, d’après *Uṣūl* I, p.91 ; *KT*, p.58.

³²⁸ Allusion à l’expression : يوم الفصل, « le Jour du jugement ».

³²⁹ Corrigé en : فلا إرادته فضل وفضله جزاء, au lieu de : ولا لإرادته فصل وفضله جزاء, d’après *Uṣūl*, I p.91 ; *KT*, p.58.

(CXII, 2-3) <de sorte qu'Il transmettrait un héritage,>³³⁰ « ni n'est engendré » (CXII, 3) <de sorte que quelque chose Lui serait associé>³³¹. « Et nul ne Lui est égal » (CXII, 4).

[Fragment de hadîth]³³²

Il était roi avant la création, et est demeuré roi après avoir créé l'être, Il n'a ni limite ni comment. « Il est puissant sur toute chose. » (V, 120).

[Hadîth sur le langage]³³³

Certains compagnons d'Abū 'Abdallah nous ont rapporté d'après al-Ḥasan qu'Abū 'Abdallah a dit : « Dieu n'a pas créé de nom sans lui donner un sens, Il ne lui a pas donné de sens sans lui donner une forme (*ṣabah*), Il ne lui a pas donné de forme sans lui donner un degré ontologique (*ḥadd*), Il ne lui a pas donné de degré ontologique sans lui donner une dimension (*quṭr*), Il ne lui a pas donné de dimension sans lui donner de séparation (*faṣl*). Il ne lui a pas donné de séparation (*faṣl*) sans lui donner <de lien (*waṣl*)>³³⁴.

Car <ce qui est séparé>³³⁵ ne peut être connu que par ce qui est lié. <En effet, si l'on parlait aux gens en ne mentionnant que ce qui est séparé, ils ne le comprendraient pas>³³⁶. » << Comment cela mon maître », demanda Mufaḍḍal, « puisque les gens connaissent les mots et leurs significations ? » Al-Ṣādiq répondit : « Les lettres s'arrêtent à vingt-huit lettres,

³³⁰ Ajout de : فيورث, d'après *Uṣūl*, I p.91 ; *KT*, p.58.

³³¹ Ajout de : فيشارك, d'après *Uṣūl*, I p.91 ; *KT*, p.58.

³³² Cf. *Kaṣf* II p.40-41 et notes afférentes pour les références dans les sources duodécimaines.

³³³ La fin du traité correspond au chapitre 59 du *Kitāb al-Ḥaḍḍ wa al-aẓilla*. Il sera utilisé ici pour corriger et compléter la version du *Kitāb al-Kaṣf*, mais en limitant les corrections aux cas (nombreux) où elles sont absolument nécessaires.

³³⁴ Corrigé en : وصلا, au lieu de : فضلا, d'après *KHA*, chp.59, p.115.

³³⁵ Corrigé en : المفصول, au lieu de : المفصول, d'après *KHA*, chp.59, p.115.

³³⁶ Corrigé en : ولما كلم الناس بالموصول عقولوه, au lieu de : ولو كلم الناس في المفصول لما عقولوه, d'après *KHA*, chp.59, p.115.

auxquelles des choses liées (*mawṣūlāt*) sont suspendues³³⁷. »³³⁸. « Comment cela ? » Il répondit : « Ne sais-tu pas que les mots arabes reposent sur vingt-huit lettres <...>³³⁹ comme mode d'expression entre les créatures, et pour leur faire connaître ce qu'elles ont nié ? Si l'on disait : *alif* <à un homme>³⁴⁰, il n'y comprendrait rien. <Ou si on lui disait : *lām* ou *hā'*, il n'y comprendrait rien>³⁴¹. Mais si [ces lettres] étaient jointes [91], assemblées, définies, rattachées [à une signification ?], accompagnées de connaissance, et <qu'on lui disait : « *Allāh* », il saurait qu'il s'agit de Dieu>³⁴².³⁴³ Ne vois-tu pas que le nom <est différent>³⁴⁴ [des lettres] de l'alphabet, <et que ce qui est séparé est différent de ce qui est lié>³⁴⁵ ? Ne sais-tu pas que la parole est une copie de l'écriture, que l'écriture n'existe pas sans l'alphabet, que l'alphabet n'est pas possible sans les lettres, que ce soit en syriaque ou dans une autre langue ? <Ne sais-tu pas que la parole vient tout entière de vingt-huit lettres qui sont les lettres de l'alphabet ? »

« Maître, dit Mufaḍḍal, est-ce là tout ce qu'il y a à connaître ? » Il répondit – de lui vient la paix : « Pour ce qui est de l'arabe, oui, mais pour ce qui est d'autres [langues], non. »³⁴⁶ « Pourquoi cela ? », demandais-je. « Parce que <les langues se sont divisées

³³⁷ علقوا : Il est possible qu'il s'agisse d'une erreur et que le bon terme soit : علقوا, ce qui donnerait : « ...par lesquelles des choses liées sont comprises. »

³³⁸ Tout ce passage ne se trouve pas dans le *Kitāb al-Kaṣf*; nous traduisons d'après *KHA*, chp.59, p.115-116.

³³⁹ Ici, le *Kitāb al-Kaṣf* insère une phrase que l'on ne trouve pas dans le *KHA*. Comme elle est partiellement redondante avec ce qui précède, qu'elle s'intègre mal au propos et n'éclaire pas un texte déjà difficile, nous la laissons de côté : « ...et quatre autres. Ces quatre autres se trouvent en une seule lettre, pas plus. Je dis : 'Comment cela ?' Il dit : 'Il sépara les lettres en vingt-huit lettres'. »

³⁴⁰ Corrigé en : للرجل, au lieu de : إن أحد, d'après *KHA*, chp.59, p.116.

³⁴¹ Ajout d'après *KHA*, chp.59, p.116.

³⁴² Corrigé en : فقيل له الله علم أنه الله, au lieu de : قال الله فاعلموا أنه لا اله إلا هو, d'après *KHA*, chp.59, p.116. Ici, l'édition du *Haft* par Gālib, p.149, donne : علموا, au lieu de : علم, ce qui semble plus correct, malgré le pluriel. Nous suivons sa version sur ce point, en traduisant le verbe au singulier.

³⁴³ Ici, le *KHA* insère une phrase qui ne paraît pas être en rapport avec le reste du texte : او لا ترى ان ههنا صفة واسم, « Ne vois-tu pas qu'il y a là un prédicat, et un nom recevant ce prédicat ? »

³⁴⁴ Corrigé en : غير, au lieu de : عم, d'après *KHA*, chp.59, p.116.

³⁴⁵ Corrigé en : والتفصيل غير التفصيل, au lieu de : غير التفصيل, d'après *KHA*, chp.59, p.116.

³⁴⁶ Ajout d'après *KHA*, chp.59, p.116.

(*tabalbalat*)>³⁴⁷ à l'époque d'Abraham – que les prières de Dieu soient sur lui – en hébreu, syriaque, persan et arabe³⁴⁸.

<Les piliers (*da'ā'im*) de la langue sont au nombre de quatre>³⁴⁹. Le sifflement (*al-ṣafīr*), le cri (*al-zağr*), le claquement (*al-naqr*) et le roucoulement (*al-hatf*) développèrent la parole. Celui qui sait les séparer et les lier connaît ainsi la parole, <toutes les langues>³⁵⁰, mais aussi la langue des oiseaux, la langue des bêtes, et la langue de tous les quadrupèdes. Ne sais-tu pas que quand tu siffles à l'intention des oiseaux, que tu fais un claquement de langue à l'intention des bêtes, <que tu roucoules à l'intention des pigeons>³⁵¹, ils fuient ? Si tu leur avais fait comprendre quelque chose, ils ne fuiraient pas, car tu leur aurais fait comprendre ce que tu ne comprends pas toi-même par le cri, le roucoulement, le claquement, le sifflement. <...>³⁵²

Tout [son produit] en ouvrant la bouche relève du cri ; tout [son produit] en la resserrant relève du sifflement ; ce que tu renvoies dans l'épiglotte relève du claquement <et [le son] que tu fais en ouvrant la bouche et qui sort de la gorge relève du roucoulement>³⁵³.

Comprends ! Que Dieu t'enseigne le bien et fasse de toi l'un des gens du bien. [92]

³⁴⁷ Corrigé en : الألسن تبلبلت، au lieu de : السريانية تثبت، d'après *KHA*, chp.59, p.116.

³⁴⁸ Ici, le *KHA* donne : عبرانيا وسريانيا وأعجميا وعربيا، au lieu de : فصار الكلام في العبرانية.

³⁴⁹ Corrigé en : وان دعائم الكلام أربعة، au lieu de : وكانت دعائم، d'après *KHA*, chp.59, p.116.

³⁵⁰ Ajout de : جميع الألسن المتبلبلت، d'après *KHA*, chp.59, p.116.

³⁵¹ Ajout de : تهتف بالحمام، d'après *KHA*, chp.59, p.116.

³⁵² Ici, on trouve la phrase suivante, qui n'apparaît pas dans le *KHA*, et dont le sens et le rapport au propos ne sont pas clairs : مما خرج حتى تبلبلت ألسن الناس من الثمانية والعشرين حرفا.

³⁵³ Corrigé en : وما يفتح به قال فما خرج من الحلق فهو من الهتف، و ما فتحت به الفم ويخرج من الحلق فهو من الهتف، d'après *KHA*, chp.59, p.116.

TRAITÉ V

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux

Voici des questions que nous avons éclairées, organisées et expliquées ; elles contiennent guérison pour les âmes, vie pour les cœurs, douceur pour l'esprit. Les gens du Rappel (*ahl al-dīkr*) se rappellent grâce à elles, elles sont utiles aux gens de l'intellect (*ahl al-'aql*) et les gens de bonne conduite (*ahl al-adab*) trouvent quiétude dans la connaissance qu'ils en ont, selon ce qu'a dit notre maître Muḥammad – que Dieu prie sur lui et les siens : « Dirigez-vous selon les belles conduites que Dieu vous indique, ce sont les meilleures des conduites. »

La plus éloquente des exhortations, c'est le Livre de Dieu – loué et exalté soit-Il - que « le faux n'atteint d'aucune part. C'est une Révélation venue d'un Sage, digne de louange » (XLI, 42). Elle vient de Lui et y retourne. Quant à nous, nous sommes confiants en Dieu, livrés (*muslimūn*)³⁵⁴ à Lui. Il n'est de force et de puissance qu'en Dieu, le Très-Haut, le Sublime.

Tu t'es enquis³⁵⁵ – que Dieu te guide et qu'Il satisfasse tout ton espoir – de la signification de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Dieu a fait de la Ka'ba, la Maison sacrée, une structure pour l'humanité » (V, 97).

³⁵⁴ Peut se lire *مسلمون* ou *مسلّمون*. Sur le *musallim*, la notion de *taslīm* et les distinctions *islām/taslīm*, *muslim/musallim* dans le chiisme imâmite, voir Amir-Moezzi M.A., *Guide divin*, n.64 p.38-39 et n.387 p.192 ; id., *Religion discrète*, n.122 p.202-203.

³⁵⁵ Madelung, « Das Imamat... », n.71 p.55, lit ici *سألت*, « j'ai demandé », considérant que le texte qui suit est une forme de hadīth. Mais on peut également lire *سألت*, « tu as demandé », comme nous l'avons fait, et considérer que l'ensemble du traité V est une missive en réponse à une question. Plus loin (p.107), l'auteur du texte s'adresse à un « demandeur », ce qui semble confirmer cette lecture.

[Abraham et son père :

XIX, 42-43 et 46-47]

Le Sage – la paix soit sur lui – dit : « Tous les gens de la dissension se sont détournés (*kā'a*)³⁵⁶ de la connaissance de la Ka'ba, ils se sont écartés de son patronage (*walāya*) et de sa reconnaissance, adorant ce qui n'entend ni ne voit et qui ne leur sert de rien face à Dieu. »

N'as-tu pas [93] vu la parole du Créateur pur quand Il dit : « Mon père, pourquoi adores-tu cela qui n'entend ni ne voit et ne peut te servir de rien ? Mon père, il m'est venu une science qui ne t'est point venue. Suis-moi, et je te guiderai sur un Chemin parfait » (XIX, 42-43)³⁵⁷. Au sens exotérique, il l'accuse d'adorer des pierres, mais au sens ésotérique, il s'agit des idoles qui sont adorées à la place de Dieu – exalté et glorifié soit-Il – et qui sont les trois maudits³⁵⁸, car ils sont les idoles de cette communauté ; ils ont été suivis en dépit des décrets de Dieu et de l'ordre de son Envoyé – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui. À propos de Sa parole : « Suis-moi, et je te guiderai sur un Chemin parfait », il dit que le « Chemin parfait » c'est le Commandeur des croyants – la paix soit sur lui. N'as-tu pas vu la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Vous saurez qui sont les compagnons du Chemin parfait » (XX, 135), [Chemin] sans sinuosité ; point de doute sur sa rectitude.

Le maudit hérétique refusa : « Serais-tu dégoûté de mes dieux ? Abraham, si tu ne cesses, je jure de te lapider ! Eloigne-toi de moi pour longtemps » (XIX, 46). L'Ami intime (*ḥalīl*) [de Dieu] dit à son père : « Paix sur toi, j'implorerai pour toi le pardon de mon Seigneur, car Il m'est accueillant » (XIX, 47). Lorsqu'il – que les prières de Dieu soient sur lui – s'entretint intimement de ce sujet avec son Seigneur, il Lui dit : « Je l'ai rencontré et l'ai engagé à T'entendre et à T'obéir ; je lui ai dit : « N'adore pas d'idole », mais il a refusé et je

³⁵⁶ Jeu de mot reposant sur l'allitération avec Ka'ba.

³⁵⁷ Propos que le Coran met dans la bouche d'Abraham s'adressant à son père.

³⁵⁸ Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān.

le désavoue. » C'est ainsi que Dieu – exalté soit-Il – évoque l'histoire d'Abraham – que Dieu prie sur lui : « Le pardon demandé par Abraham pour son père ne se justifiait que par une promesse qu'il avait faite à celui-ci. Mais une fois établi que son père était un ennemi de Dieu, il le désavoua » (IX, 114).

[Muḥammad b. Abī Bakr et son père : XIX, 44]

L'équivalent de l'histoire d'Abraham – que Dieu prie sur lui – dans cette communauté est l'histoire de Muḥammad b. Abī Bakr – que Dieu l'agrée – qui exhortait son père et lui commandait de suivre 'Alī, le Commandeur des croyants – que les prières [94] de Dieu soient sur lui – en lui disant qu'il était le Légataire, le Seuil du salut, le Maître (*ṣāhib*) de la vérité, l'interprète (*mutarǧim*) du Coran et le dispensateur de l'exégèse. Mais le Second³⁵⁹ lui défendit de suivre son fils Muḥammad et, [inspiré par] son iniquité, son orgueil, sa rébellion, sa sorcellerie et son murmure sournois, il l'empêcha de suivre le Commandeur des croyants – que les prières de Dieu soient sur lui – et de reconnaître sa station (*maqām*). Muḥammad b. Abī Bakr lui dit alors ce que Dieu rapporte dans l'histoire d'Abraham – la paix soit sur lui : « Mon père, n'adore pas Satan, car Satan fut rebelle au Miséricordieux » (XIX, 44), Satan étant ici 'Umar. Muḥammad b. Abī Bakr dit ainsi à son père : « Mon père, ne suis pas Satan en te fiant à sa parole, car c'est se rebeller contre Dieu et Son Envoyé. »³⁶⁰

L'Envoyé de Dieu – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – avait en effet désigné ['Alī], et il ne l'avait fait que sur l'ordre de Dieu. Mais lorsque [Abū Bakr] ne lui obéit pas et obéit à son Satan, [Muḥammad b. Abī Bakr] le désavoua auprès du Commandeur des croyants – la paix soit sur lui – et sauva ainsi son âme. Dieu le sauva du Feu et le Commandeur des croyants lui fit connaître la Vérité des vérités et les articles (*ma'ālim*) de la

³⁵⁹ 'Umar.

³⁶⁰ Cf. *Kaṣf* I p.30 pour l'influence satanique de 'Umar sur Abū Bakr.

religion. Il se le réserva de sorte qu'il devint une Preuve d'entre les Preuves du Commandeur des croyants pour ce qu'il trouvait digne d'éloge son désir, sa certitude³⁶¹ et sa sincérité. Lorsque lui furent rendues manifestes la Voie et la science du Guide, il vit que la station et la place de son père étaient celles du chien et du porc, qui ne se comparent qu'à celui qui quitte les rangs des gens de la vérité pour rejoindre ceux de la fausseté.

[L'état de métamorphose]

En effet, les humains sont analogues aux gens de la vérité qui connaissent la guidance (*al-rušd*), l'aiment et la suivent, qui connaissent l'égarement (*al-ġayy*)³⁶², le haïssent et l'évitent. Ils sont favorisés par la connaissance qui leur permet de distinguer le vrai du faux et le mauvais du bon, [95] de sorte que lorsqu'ils sont bien guidés, Dieu accroît leur Guidance (*hudā*) et récompense leur piété. Mais les gens de la fausseté sont analogues aux chiens et aux porcs qui ne distinguent pas le vrai du faux, ni le mauvais du bon. Ils ne cherchent pas à bien se guider, ils ne suivent pas la bonne direction. Ils se nourrissent de ce qui est ignoble et leurs actions sont turpitudes. Celui qui se détourne de la vérité pour la fausseté le fait en pure perte, car en tournant ainsi les talons, il quitte métaphoriquement (*fī l-maṭal*) le statut d'humain pour rejoindre celui des chiens et des porcs. Tel est le sens de la métamorphose (*musūhiyya*), ainsi que cela a aussi été expliqué auparavant³⁶³.

Le châtement qui est lié à l'état de métamorphose (*mash*), c'est la privation subie par le perdant qui se détourne. Quiconque le suit est à sa ressemblance : tous deux sont privés des bénéfices de la guidance (*hidāya*) et de la science, des indices de la bonne direction (*rušd*) et des bénédictions de la victoire et du Rappel, comme l'a dit Dieu – exalté et glorifié soit-Il :

³⁶¹ Ms. B : يقينه, « sa discrétion », au lieu de يقينه.

³⁶² Allusion à Coran II, 256 : « La guidance a été distinguée de l'égarement. »

³⁶³ Cf. *Kašf* I p.4-5 ; III, p.88. Voir aussi plus loin, V p.135.

« Un appel à la clairvoyance et un Rappel pour tout adorateur repentant » (L, 8). Le cœur repentant, c'est celui qui se repent auprès de Dieu en suivant la vérité et celui qui en est le maître établi par l'Envoyé d'après un ordre de son Seigneur afin d'accomplir Son Ordre et de faire l'exégèse de Son Livre : c'est le Commandeur des croyants, le Légataire de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur eux deux.

[Le pèlerinage]

Revenons à l'explication première : le pèlerinage. Nous demandons à Dieu d'agréer notre pèlerinage, de récompenser notre marche, de nous faire atteindre le but de notre espérance ; qu'Il nous donne une direction (*qibla*) vers laquelle se tourner, une vie pour vivifier les hommes de nos mains et qu'Il nous bénisse [96] où que nous nous arrêtons. Il est l'Audient, le Proche.

[La Ka'ba et les réalités analogues]³⁶⁴

La Ka'ba est analogue à la Preuve – la paix soit sur lui. Elle correspond à l'Arche de l'époque de Noé – la paix soit sur lui. N'as-tu pas vu la Parole de Dieu – exalté et glorifié soit-Il : « Prends [dans l'Arche] un couple de chaque espèce » (XI, 40). Elle est ce à quoi on est exhorté à toute époque et en tout temps. Quiconque y embarque est assuré et sauvé, et quiconque la connaît obtient la science et se guide bien. Elle est l'Eve (*Hawwā'*) de l'époque du premier Adam³⁶⁵ – la paix soit sur lui – qui contient (*hawwat*) les choses secrètes et cachées et les sciences occultes (*maşūna*). Nulle connaissance de la vérité qui ne se fasse par

³⁶⁴ On trouvera une courte paraphrase de quelques uns des passages qui suivent dans Corbin H., « De la gnose antique à la gnose ismaélienne », dans id., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, p.198-199.

³⁶⁵ Dans la page qui suit, le Prophète Muḥammad est désigné comme le « sixième Adam ». « Adam » est donc apparemment une dénomination des Énonciateurs.

elle. [La Ka'ba] est aussi analogue à Josué (*Šu'ayb*) – la paix soit sur lui – à l'époque de Moïse – la paix soit sur lui – à partir duquel les choses se ramifient (*inša'abat*)³⁶⁶. C'est de lui que venait la science du bâton auquel Moïse – la paix soit sur lui – eut recours.

Grâce à la Preuve, tu te lies au 'Ayn³⁶⁷ sublime, qui est l'Imâm – la paix soit sur lui. C'est³⁶⁸ la Suprême Marie – sa paix soit sur nous³⁶⁹ – qui désira (*rāmat*)³⁷⁰ et produit les choses, y apparaissant et les créant. L'explication de cela est qu'elle ouvrit les portes de la science qui étaient fermées, parachevant ainsi la foi et le croyant. Elle se distingua par la Guidance de quiconque la suivit jusqu'au Maître de la vérité, Jésus – la paix soit sur lui. Elle le désigna avant quiconque : en effet, sur ordre divin, elle ramena les hommes à une nouvelle Loi de la religion de Dieu – exalté soit-Il. Il était Énonciateur de Son Ordre, depuis une station nouvelle, venue de Dieu. Telle est la « création nouvelle » au sens ésotérique.

C'est aussi la Suprême Fāṭima [97] de l'époque du sixième Adam, Muḥammad – que Dieu prie sur lui. [Fāṭima] est le *Fā'* sublime, et le voile [de Muḥammad], étendu pour les hommes qui vivent dans l'intimité de sa connaissance et se sont accoutumés à son esprit. Car celui en qui il insuffle de son esprit est renouvelé et rafraîchi, et il ne se corrompt pas.

La parole de Dieu – gloire à Son Nom – confirme ton (*sic*) propos : « Alors je souffle en lui et il devient oiseau, avec la permission de Dieu » (III, 49). Ceci se trouve dans l'histoire de Jésus – que Dieu prie sur lui. Il y a quelque chose d'analogue dans la communauté de

³⁶⁶ Jeu de mot de mot sur la racine Š'B. Les « choses » en question correspondent vraisemblablement à la science dont Josué est, en tant que Légataire et Preuve de Moïse, le gardien et la source. Cf. l'explication donnée au surnom d'Ibn Nuṣayr, Abū Šu'ayb : « Les significations du Nom et du Seuil se sont ramifiées en lui » (*taša'abat fihī ma'ānī al-ism wa al-bāb*) ; voir al-Ḥaṣībī, *Fiqh al-risāla al-rāstbāshiyya*, cité par Friedman Y., *The Nuṣayrī- 'Alawīs*, p.15.

³⁶⁷ La lettre 'ayn est la première du nom de 'Alī. L'usage de ce terme place notre texte dans la lignée des spéculations chiites sur la triade *mīm- 'ayn-sīn*, correspondant à Muḥammad, 'Alī et Salmān. Mais si le *mīm* est brièvement évoqué plus loin (*Kašf* V p.113), le *sīn* est totalement absent du *Kašf* – du moins sous cette forme, puisque Salmān est cité plusieurs fois (*Kašf* I p.17 ; III p.71-73).

³⁶⁸ La syntaxe du texte n'est pas claire et on peut comprendre que la « Suprême Marie » est l'Imâm, mais elle doit en réalité être assimilée à la Preuve – au *Fā'* plutôt qu'au 'Ayn.

³⁶⁹ Mss A, B : علينا سلامه. Pourquoi un masculin ? Strothmann émet l'hypothèse que le pronom renvoie à l'Imâm et ne corrige pas. Cela doit cependant être une erreur des mss., que nous corrigeons. Noter la formule peu habituelle, à nouveau employée en *Kašf* V p.99.

³⁷⁰ Jeu de mot sur la racine RYM (avec *Miryam*).

Muḥammad – que Dieu prie sur lui : ‘Alī, la Preuve de Muḥammad et le Maître de l’exégèse – que les prières de Dieu soient sur lui – insuffle ainsi l’esprit dans les corps³⁷¹, ce qui signifie dans l’ordre ésotérique qu’il projette la science ésotérique sur la science exotérique, affermissant ainsi la religion droite et la parachevant, avec la permission de Dieu. Par cette science, il ressuscite les morts d’ignorance. L’esprit est en effet analogue à la science, et l’action au corps ; tout corps dépourvu d’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 que le Maître de la vérité le ressuscite par la science de la vérité. Dans cette parole : « Des morts, non pas des vivants, mais ils n’en ont pas conscience » (XVI, 21), Dieu s’adresse à ceux qui vivent de la vie exotérique et dit qu’ils sont morts, morts d’ignorance. Mais ils n’ont pas conscience d’être morts : de leur point de vue, ils sont vivants, de leur vie exotérique. L’oiseau³⁷² c’est celui dont le cœur est ravi jusqu’à la connaissance de son Créateur – loué et exalté soit-Il. Quant au souffle, c’est la science divine cachée et voilée qui parvient au croyant. La Preuve à notre époque est notre maître, notre sire, et le maître de tout croyant [98] et de toute croyante.

On trouve une illustration de cela à l’époque de l’Imâm Muḥammad b. Aḥmad – sa paix soit sur nous – car il commença par cacher son identité pour préserver son secret des hypocrites (*li-l-taqiyya min al-munāfiqīn*). Il se présentait dans le rôle de la Preuve qui guide vers l’Imâm ; [ce faisant] il guidait en réalité vers lui-même, et nul ne savait cela hormis un petit nombre parmi l’élite de ses Convocateurs.

³⁷¹ Cf. *Kašf* I p.37-39.

³⁷² Evoqué plus haut dans le verset III, 49. Cf. aussi *Kašf* VI p.171 : « Les oiseaux sont analogues aux Convocateurs. »

La parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Une structure pour l'humanité » (V, 97) renvoie à la Ka'ba. Cela signifie qu'Il a fait de la Preuve un Imâm appliquant la Loi et indiquant l'Énonciateur – que les prières de Dieu soient sur lui. Il dit : « La Maison Sacrée » (*al-bayt al-ḥarām*) (V, 97), c'est-à-dire silencieuse³⁷³, car l'Énonciateur est un Imâm silencieux avant de devenir un Imâm énonciateur.

« Quiconque pénètre [dans la Maison] est assuré » (III, 97), c'est-à-dire que quiconque se lie à l'Imâm, Maître de l'ésotérique, est, à l'apparition de l'Énonciateur, assuré contre son épée et sa vengeance, car l'Imâm silencieux est la Maison des maisons et l'aboutissement de toute explication. « Quiconque y pénètre est assuré » : qui l'embrasse contracte avec lui et se trouve assuré contre la discorde (*fitna*). [L'Imâm silencieux] c'est le Commandeur des croyants, le voile et la Preuve – la paix soit sur lui. Quand quelqu'un reçoit quelque chose de sa science, il est comblé de bienfaits et assuré ; il est lié au « câble de Dieu » (III, 103)³⁷⁴ et des Imâms de Sa religion, et il ne se coupe pas d'eux. [99]

L'Imâm silencieux [est nommé ainsi parce qu'] il est le Maître de l'ésotérique. Il n'énonce pas lui-même une Loi exotérique, mais il mène vers la Loi de l'Énonciateur qui l'a précédé (*imām li-šarī'at al-nāṭiq qablahu*). Il n'énonce pas de Loi et c'est pourquoi il est nommé « silencieux », afin de le distinguer de l'Énonciateur de la Loi, car le Silence est différent de l'Énonciation.

Tel est le sens du *Fā'* sublime dont il a été question plus haut à propos de Fāṭima, la fille de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui et sur elle. Car le *Fā'* c'est Celui qui

³⁷³ Sans doute parce que *ḥarām* signifie en quelque sorte « tabou » ; la racine ḤRM indique l'idée de privation, de sacralisation au sens de délimitation d'un interdit. Dans le traité VI, il sera question des croyants *muḥarram*, membres de la *da'wa* dont l'accès à l'enseignement ésotérique est limité ; voir *Kašf* VI p.166. Le *bayt al-ḥarām*, c'est donc l'Imâm dont la parole est taboue, et celui qui a en charge l'ésotérique, par opposition à « l'Imâm énonciateur » qui a aussi en charge l'exotérique.

³⁷⁴ Cf. *Kašf* I p.9 ; III p.56 ; V p.122.

manifeste la Vérité de Dieu (*qā'im bi-ḥaqq Allāh*) après que Dieu le lui a ordonné, et il est le Maître de [la conjonction grammaticale] « alors » (*fa*) dans le langage. On dit en effet : « Dieu me commande, *alors* je m'exécute » (*ya 'murunī Allāh fa-af' al*), comme lorsqu'Il dit : « *Alors* je souffle en lui » (III, 49). Ceci est une indication des significations du langage.

Nul n'est élevé auprès de Dieu, nul ne mérite obéissance et ne doit être suivi concernant la religion de Dieu, sinon celui que Dieu a établi et qui s'est établi, qui a reçu un ordre et qui a obéi, qu'Il a envoyé et qui a convoqué à Lui. Tel est le *Fā'* : on le reconnaît à cette référence du commandé à celui qui le commande. Cela indique qu'en ce qui concerne la religion de Dieu, les adorateurs n'ont ni choix ni ordre qui ne soient de Dieu. Celui qu'Il choisit est obéi avec Sa permission, comme le dit Dieu – exalté et loué soit-Il : « Nous n'avons envoyé d'Envoyé que pour qu'on lui obéît avec la permission de Dieu » (IV, 64). Nulle obéissance n'est due, sinon à celui que Dieu a envoyé pour être obéi et qu'Il a établi.

[La création nouvelle]

Ainsi s'établit, pour notre époque, Abū Ḍarr, la Preuve – la paix soit sur lui – qui aensemencé (*dara'a*) le monde³⁷⁵, l'a amené à l'existence (*bara'a*) et l'a créé d'une création nouvelle par la Convocation de la vérité [100] ésotérique. N'as-tu pas vu la parole de Dieu – exalté et loué soit-Il : « Ne connaît-Il pas ce qu'Il a créé, lui le Subtil, l'Informé ? » (LXVII, 14). Cela signifie qu'Il – loué et exalté soit-Il – connaît celui qui crée Ses adorateurs d'une création nouvelle par la Convocation de la vérité, avec Sa permission. Il dit : « Dis : c'est Lui qui vous a ensemencés (*dara'akum*) sur la terre, et c'est vers Lui que vous serez rassemblés » (LXVII, 24). Par la « terre », il faut entendre la Convocation de la vérité ; cela signifie

³⁷⁵ Cf. *Kašf* III p.70-71.

<...>³⁷⁶ aussi la Preuve, Maître de la Convocation³⁷⁷. Il dit donc qu'il vous a ensemencés dans la Convocation de la vérité ésotérique, par la main de la Preuve. « C'est vers Lui que vous serez rassemblés » : c'est-à-dire vers Dieu – loué et exalté soit-Il – le Jour du Rassemblement. C'est à Lui que vous retournerez avec votre convocation, votre religion et votre foi. La Preuve est nommée Preuve de Dieu – exalté et glorifié soit-Il – d'après la terre qui agrée (*al-ard al-rāḍiya*) Dieu, qui agrée les œuvres de Sa Création. La Preuve est celui qui a ensemencé le Monde, et l'a créé d'une nouvelle création. Par cette dernière, la création de la religion s'est accomplie et s'est parfaite. Il est lui aussi informé à leur sujet, subtil, informé de leurs œuvres, et c'est à lui qu'ils se réfèrent pour leur religion et c'est à son sujet qu'ils seront interrogés. Ceci est une démonstration évidente pour qui a un cœur ou qui tend l'oreille en témoin [fiable].

[L'Annonce du Grand Pèlerinage : IX, 3]

Tu as demandé [des explications] au sujet de la Parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Annonce (*aḍān*) de Dieu et de son Envoyé adressée aux hommes le Jour du Grand Pèlerinage : Dieu et son Envoyé désavouent les associants » (IX, 3). Voici la réponse : l'Annonce (*aḍān*) est ce qui indique Dieu – loué et exalté soit-Il – [101] c'est-à-dire l'Énonciateur parlant, une personne qui, le jour du Grand Pèlerinage, rend claire aux gens la connaissance du but, à toute époque et en tout temps. C'est le sens de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Ce Jour, ne servira de rien... »³⁷⁸. Par le « Jour », il faut entendre la personne dans laquelle apparaît le Grand Pèlerinage. Cela a aussi un autre sens dans

³⁷⁶ Les deux manuscrits semblent ici corrompus : ils se font l'écho brouillé d'un jeu de mot entre *ard*, « terre », et *arḍā*, « plus agréé [par Dieu] », malgré la différence entre les racines de ces termes (respectivement ARḌ et RḌY). On retrouve ce rapprochement sémantique quelques lignes plus bas (« la terre qui agrée »).

³⁷⁷ Cf. *Kašf* III p.62, 85 ; V p. 155.

³⁷⁸ Il s'agit soit du verset XLIV, 41 : « Ce Jour, l'allié ne servira à rien à [son] allié, et ils ne seront pas secourus », soit du verset LII, 46 : « Ce Jour, leur ruse ne leur servira à rien, et ils ne seront pas secourus ».

l'ésotérique. Le Sage – la paix soit sur lui – dit : « Le Jour, c'est l'apparition du Grand Pèlerinage, le 'Ayn sublime. » Le 'Ayn est le but sublime, le But de tous les buts. Il est une indication du Créateur – exalté et glorifié soit-Il – qui a créé, fait et instauré toute chose par Son ordre, et à l'ordre duquel revient toute chose, comme Il le dit – loué et exalté soit-Il : « Tels qu'Il vous a instaurés, tels vous reviendrez » (VII, 29) ; « De même que Nous avons instauré une création première, Nous la recréerons » (XXI, 104). Il est celui qui instaure et celui qui ramène – loué et exalté soit-Il bien au-delà de ce qu'en disent les calomniateurs et les hérétiques.

[Les soixante-dix formes]

Il se montre à Ses Amis dans soixante-dix formes (*haykal*)³⁷⁹ ; c'est le sens de Sa Parole – loué et exalté soit-Il : « Qu'attendent-ils, sinon que Dieu vienne à eux avec les Anges, dans l'ombre des nuées, et qu'Il fixe pour eux son décret ? Toute chose est ramenée à Dieu » (II, 210). Il s'agit ici de l'apparition, à Son ordre, de la vérité dans Ses Maisons³⁸⁰ et les plus nobles de Ses formes. Les Maisons et les formes, ce sont les sources (*ma 'ādin*) de l'Ordre de Dieu et de Son inspiration (*wahī*) ; ce sont les Envoyés et les Imâms par lesquels descendent (*tatanazzal*) la bénédiction de Dieu et Son assistance. Il en élit à toute époque et en tout temps afin de présenter une Preuve à Sa création et afin qu'ils guident Ses adorateurs vers Lui, à Son ordre. Quant aux soixante-dix formes, la forme signifie une personne, et les soixante-dix sont les meilleurs d'entre les Imâms, les Preuves, les Mains, les Seuils et les Convocateurs³⁸¹, qui accomplissent l'Ordre de Dieu (*al-qawām bi-amr Allāh*), et les Convocateurs de la vérité à

³⁷⁹ Le terme a aussi le sens de « temple », d'où le fait qu'il forme quelques lignes plus bas un couple avec « les maisons ». Cf. *Kašf* I p.7, où le terme est rejeté comme propre aux *gūlāt*.

³⁸⁰ Sur les « Maisons », voir *Kašf* III p.52-53 ; V p.104-107.

³⁸¹ Cf. *Kašf* III p.87, où d'ailleurs la même hiérarchie constitue, comme ici, un groupe de soixante-dix. Cf. aussi *Kašf* V p.119-120, 128, et VI, p.178 où il n'est plus question que des Preuves, des Seuils et des Convocateurs ; les « Mains » ont disparu.

travers les époques [102] et les temps, de même que l'Envoyé en son temps et l'Imâm en son temps. Il est le meilleur de Ses formes – il a été mentionné précédemment³⁸² –, car il est le meilleur des moyens d'accomplissement de Son ordre et de Son interdiction, ainsi que de la descente [du Coran] et de son inspiration.

[Retour à IX, 3]

L'Annonce³⁸³ [du verset IX, 3] est une indication de celui qui fait connaître aux gens leur terme (*mīqāt*) et leur direction (*qibla*) et qui est l'Imâm reconnu à son époque : il s'agit de notre maître et seigneur Muḥammad le Porteur de l'épée (*al-qā'im bi-l-sayf*) – la paix soit sur lui – qui est l'Énonciateur, pour son époque et son temps, de la Convocation exotérique de la vérité ; il est le Porteur de l'épée (*al-qā'im bi-sayf*) de la Convocation. Cet attribut correspond à l'Imâm Al-Qā'im bi-amr Allāh Muḥammad Abī al-Qāsim³⁸⁴ – que les prières de Dieu soient sur lui.

Le Grand Pèlerinage [du verset IX, 3], aujourd'hui, c'est le Silencieux, car il n'est pas apparu en énonçant l'Ordre de Dieu, comme s'il était le septième Énonciateur. L'époque [de ce dernier] est le Sceau des époques, et il est le plus sublime des agents (*asbāb*) [de Dieu] et le plus puissant : le 'Ayn sublime. Il est question du 'Ayn ici car il est la Fin de toute fin. Il désigne le Créateur, le Tout-Puissant que n'atteint nul attribut issu de la Création, qui n'est atteint d'aucune souillure ni d'aucun changement temporel car Il est la cause même du temps (*muzmin al-zamān*), la signification de toute époque et <la vérité de tout siècle>³⁸⁵. Gloire

³⁸² Le texte n'est pas clair, mais il s'agit sans doute du 'Ayn.

³⁸³ L'*adān*, c'est aussi l'appel à la prière. Cette notion d'appel en fait un synonyme de *da'wa*.

³⁸⁴ Deuxième calife fātimide qui régna de à 322/934 à 334/946.

³⁸⁵ Corrigé en : حقيقة كل دهر, au lieu de : حقيقة ودهر, d'après ZM, p.217.

donc à la cause des siècles (*mudahhir al-duhūr*) qui <...>³⁸⁶, qui demeure connu <sur la terre>³⁸⁷ et décrit par l'ensemble de Ses maisons au cours des siècles et des temps ; apparent (*bā'in*) dans l'ensemble de Ses formes (*aškāl*), Seul (*munfarid*) dans la perfection de Sa permanence ; <Unique pour qui le connaît, existant pour qui Le décrit>³⁸⁸. Exalté et glorifié soit-Il, point de dieu sauf Lui. Quiconque connaît le voile revêt la splendeur et la perfection, et accède au But de tout espoir et à la Fin de toute <cause>³⁸⁹. [103]

[Les Maisons que Dieu a permis d'élever

et les Livres des Anciens : XXIV, 36 et XXVI, 193-197]

Dieu – exalté et glorifié soit-Il – désavoue quiconque Lui associe un autre que Lui, prend pour divinité un autre que Lui, adore une personne qu'Il n'a pas établie, prend une maison qu'Il n'a pas dressée – parce qu'Il a placé les choses pour faire apparaître Ses lois (*šarā'i*) et a manifesté Ses décrets³⁹⁰ « dans les maisons que Dieu a permis d'élever, où Son nom est invoqué, où des hommes célèbrent Sa transcendance à l'aube et au crépuscule » (XXIV, 36), comme Il le dit – loué et exalté-soit-Il. Quiconque prétend que Dieu a d'autres maisons que celles d'où sont manifestés les Lois, les dépôts (*wadā'i*), les miracles, et qui sont élevées par leurs qualités, quiconque prétend qu'Il est sujet au changement et à la disparition, celui-là est de ceux qui dévient les signes de Dieu – exalté et glorifié soit-Il – qui appellent à d'autres lois que les Siennes et désespèrent de Sa miséricorde. Les maisons sont à

³⁸⁶ Le texte donne : وقاضي مواطن عزم الأمور, dont le sens ne nous apparaît pas. ZM, p.217 ne propose pas de leçon plus claire : قاضي مواطن عظام الأمور.

³⁸⁷ Corrigé en : في الأرض, au lieu de : في الأزل, d'après ZM, p.217.

³⁸⁸ Corrigé en : موحدًا عند من وصفه, au lieu de : واحدا عند من عرفه موجودا عند من وصفه, d'après ZM, p.217.

³⁸⁹ Les manuscrits donnent ici des leçons différentes ; nous suivons ZM, p.217 : أسباب. Pour la comparaison entre ce paragraphe et sa citation par Idrīs 'Imād al-Dīn, voir annexe.

³⁹⁰ Le texte est ici correct grammaticalement, mais devrait se traduire par : « [Dieu] a placé les choses entre Ses Lois et Lui et a manifesté Son décret », ce qui ne fait pas sens. Il est possible qu'il manque des mots et que l'auteur a voulu dire que Dieu fait apparaître (*bayyana*) Ses Lois, et non pas qu'il y a quelque chose entre (*bayna*) Dieu et Ses Lois.

ceux auxquels sont confiées les Lois à toute époque et en tout temps et qui ont été élevés par Dieu – loué et exalté soit-Il. Il ordonne de les suivre : « Dirige-toi d’après leur guidance » (VI, 90). Il en a fait des modèles à suivre, Il a ordonné qu’on les imite et qu’on recherche la guidance auprès d’eux. Cela montre que les maisons ne sont autre que les Énonciateurs qui énoncent la révélation et les Lois. Ce sont Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muḥammad (Aḥmad) et Muḥammad le Maḥdī, le Septième Énonciateur – que les prières de Dieu soient sur eux tous. Ils sont les maisons de l’inspiration divine chacun à son époque, selon le décret et l’ordre de Dieu³⁹¹, ainsi qu’Il l’a dit à Muḥammad l’Énonciateur – que Dieu prie sur lui et les siens : « L’Esprit fidèle est descendu sur ton cœur afin que tu sois d’entre les avertisseurs, en langue [104] arabe claire. Ceci était déjà dans les Livres des Anciens ; n’est-ce pas un signe pour eux, que les docteurs d’Israël le connaissent ? » (XXVI, 193-197). Cela signifie que Son Livre et l’inspiration sont descendus sur le cœur de Muḥammad – que Dieu prie sur lui. Or ce qui est dans le cœur est contenu et voilé par le corps, de même que la maison contient et voile ce qui est en elle. On ne parvient à ce qui est dans la maison que par son seuil ; de même, on ne parvient à ce qui est dans le cœur de l’Envoyé que par sa langue, en tant qu’elle énonce et en tant qu’elle désigne son Légataire, conformément à ce qu’a dit notre maître Muḥammad – que Dieu prie sur lui : « Je suis la Cité de la Connaissance et ‘Alī en est le Seuil. Qui veut pénétrer dans la Cité doit se présenter au Seuil. »³⁹² Dieu a fait des maisons un symbole de Son Envoyé et des Imâms de Sa religion qui accomplissent l’Ordre de Dieu (*al-quwwām bi-amirihī*), car ils sont les lieux fixes (*mustaqarr*) de Son inspiration et les sources (*ma‘ādin*) de Son ordre et de Son interdiction. C’est ainsi que l’Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – a fait de la cité un symbole de lui-même, et de son seuil un symbole de son

³⁹¹ Ce passage, de « Cela montre que les maisons... » jusqu’à « ...l’ordre de Dieu », est traduit en anglais dans Bar-Asher M.M., « Outlines of Early Ismā‘īlī-Fātimid Qur’ān Exegesis », p.277.

³⁹² Célèbre hadīth cité sous différentes formes dans plusieurs recueils. Voir par ex., al-Tirmīdī, *Ilal al-Tirmīdī al-kabīr*, p.942 : « أنا دار الحكمة وعلي بابها » (« Je suis la demeure de la sagesse et ‘Alī en est le seuil ») ; *KT*, p.307. Voir aussi Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, n.45 p.242, pour d’autres références dans les sources chiites. Cf. *Kašf* V p.129.

Légataire, le voile derrière lequel il a caché l'ésotérique de sa science, de la même façon que Dieu a caché Son inspiration dans Ses voiles. [Ses voiles] ce sont Ses Envoyés, dans lesquels se fixe Son inspiration (*istaqarra fihim wahī-hi*) afin qu'ils l'énoncent à Ses créatures, afin de les guider et de leur fournir une preuve.

Puis, Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Pour que tu sois d'entre les avertisseurs » (XXVI, 194), c'est-à-dire pour que l'un des émissaires [s'exprime] « en une langue arabe claire » (XXVI, 195). Puis Il dit : « Ceci était déjà dans les Livres des Anciens » (XXVI, 196). Cela signifie que la connaissance de la religion de Dieu, de la subordination de son Envoyé et des Imâms accomplisseurs de Son Ordre, des voies de Sa tradition (*sunna*) et des devoirs de Sa religion, tout cela se trouvait déjà dans les Livres des Anciens, bien que leur langue fût autre que cette langue arabe claire. Mais l'Ordre de Dieu est un en **[105]** tout temps et à toute époque. Puis il dit : « N'est-ce pas un signe pour eux, que les docteurs d'Israël le connaissent ? » (XXVI, 197). Ce qu'a énoncé Muḥammad – que Dieu prie sur lui – en langue arabe quant à la religion de Dieu était connu des docteurs d'Israël, alors même qu'ils ignoraient la langue arabe dans laquelle énonça Muḥammad – que Dieu prie sur lui – et que les Arabes, de leur côté, ne connaissaient pas la langue des fils d'Israël qui ont connu comme telle la science de la religion de Dieu. Ceci est un signe et une indication pour le peuple de Muḥammad de ce que l'Ordre de Dieu est descendu sur les anciens prophètes, et qu'Il les a fait l'énoncer, puis qu'il est descendu sur Muḥammad et l'a fait énoncer. Chacun a ainsi énoncé dans la langue de son peuple, comme Il le dit – exalté soit-Il : « Et nous n'avons pas envoyé d'Envoyé sinon dans la langue de son peuple, afin qu'il leur montre » (XIV, 4). C'est en ce sens qu'Il a usé des maisons comme de symboles de l'Envoyé et des Imâms. Par ce terme, ils rappellent qu'ils sont les maisons de l'Ordre et de l'inspiration de Dieu qui descendent dans une maison, puis dans une autre, et cela n'a lieu que dans ces maisons « que Dieu a permis d'élever, où Son nom est invoqué » (XXIV, 36).

Quelqu'un a dit : Pour tout exotérique parmi eux, il y a un voile ésotérique auquel nous ajoutons foi, car aucun d'entre eux – la paix soit sur eux – ne dit : « Je suis un dieu, à part Dieu » – loué et exalté soit-Il –, mais chacun venait avec ordres et interdictions en disant : « Gabriel – la paix soit sur lui – est venu à moi », sans usurper un nom qui ne le nommait point – car c'eût été dévier les signes de Dieu. C'est Dieu – loué et exalté soit-Il – qui les a élevés, en a fait les maisons de Sa sagesse, les a choisis pour Ses stations et en a fait des médiations entre Ses adorateurs et Lui. Il a ordonné qu'on Lui obéisse à travers eux et a interdit de Lui désobéir à travers eux, dans Sa parole [106] : « Dans les maisons que Dieu a permis d'élever, où Son nom est invoqué, où des hommes célèbrent Sa transcendance à l'aube et au crépuscule » (XXIV, 36). C'est Dieu – exalté et glorifié soit-Il – qui a ordonné leur élévation et le fait de les honorer à toutes les époques, tant qu'elles demeurent. Ce sont les maisons qui ont manifesté les Lois, les dépôts³⁹³, les indices, et qui leur font valoir la grandeur du Créateur – exalté et glorifié soit-Il. Elles les y ont convoqués et les ont purifiés de l'association à Dieu – loué et exalté soit-Il.

Parmi eux, certains connaissent Dieu, Lui qui les a bâtis comme des maisons, c'est-à-dire qu'Il leur a confié Son Ordre (*aqāmahum bi-amrihi*) de sorte qu'ils sont devenus les lieux fixes (*mustaqarr*) de Son inspiration. Selon ce qu'il est dit d'eux, c'est un devoir de s'en remettre à eux et d'accepter ce qui vient d'eux. N'as-tu pas vu Sa parole – loué et exalté soit-Il : « Dieu élut Adam, Noé, la famille d'Abraham, la famille de 'Imrān sur les univers, en tant qu'ils descendaient les uns des autres. Dieu est Audient, Savant » (III, 33-34) ? Combien est clair ce discours pour celui qui en fait sa nature (*qarīḥa*) et une assistance venue de Dieu – loué et exalté soit-Il !

Examine, ô demandeur, à la lumière de la vérité, rejette loin de toi l'ignorance de celui qui s'est écarté de la vérité, connais ce dont il est question : n'est-ce pas un devoir pour toi de

³⁹³ Cf. l'expression quasiment identique ci-dessus p.104.

connaître la signification de l'élection divine (*iṣṭifā'*) ? C'est un voile qu'a pris le Créateur – exalté soit-Il – et qu'Il a choisi comme le lieu fixe (*mustaqarr*) de Son inspiration et l'émetteur de Son ordre et de Son interdiction. Il est la Pureté [107] de la pureté et la Fin des fins. C'est une maison élevée quant à la puissance, et sublime quant au rang qu'elle tient auprès de Dieu – loué et exalté soit-Il. Le Créateur – exaltés soient Ses Noms – a demandé de n'élire personne qu'Il n'agrée, personne sinon celui dont le Sens (*ma'nā*) s'est manifesté, dont la ramure s'est pleinement déployée, dont les qualités essentielles (*umūr*) ont été élevées, et qui a dressé pour lui-même des indications de connaissance convoquant à lui. Ceci est clair pour les gens de l'examen et de l'acquisition [de la connaissance]. Il n'est permis à personne d'élever une maison, puis d'inviter à le suivre ou de l'ordonner, d'obliger les gens à le reconnaître (*al-iqrār bi-hi*), de leur ordonner de se prosterner devant lui, en leur disant : « Ceci est ma maison et ma direction (*qibla*), alors prosternez-vous devant moi depuis ce lieu. », et ce malgré la pureté et l'élection qui l'avaient précédé, la séparation d'avec [ce qui n'était pas élu] et l'attachement [avec ce qui l'était]. Il lui est alors permis de se rattacher à celui qui mérite le nom de l'erreur après la justesse, du rejet [de la vérité] après l'ancrage (*iqrār*) [dans la vérité]. <Quiconque dit cela de son Créateur prononce un infâme mensonge et une description abominable. Si quelqu'un était décrit ainsi, il mériterait le nom d'ignorance et d'erreur ; il en serait ainsi à plus forte raison pour le Créateur des choses>³⁹⁴, leur Instaurateur et leur Inventeur, connaissant l'être des choses avant et après qu'elles soient : Sa connaissance du premier *a priori* est semblable à Sa connaissance du dernier *a posteriori* – glorifié et exalté soit-Il.

Sanctifiés soient Ses Noms qui convoquent à Lui et par Lui. C'est en eux que l'on accède à Lui et que l'on s'en approche. L'explication de son propos sur les Noms, c'est qu'ils

³⁹⁴ Le passage qui précède les crochets est déjà confus mais à peu près compréhensible ; nous l'avons traduit du mieux possible. En revanche, on ne saisit pas le sens visé par la phrase entre crochets, non plus que le raisonnement d'ensemble ; le texte est visiblement corrompu à cet endroit.

sont les Énonciateurs et les Imâms – la paix soit sur eux – qui guident vers Lui et L’indiquent.

[108] Chaque Résurrecteur est, à son époque, le Nom par lequel on invoque Dieu à cette époque, ainsi qu’Il le dit – loué et exalté soit-Il : « A Dieu appartiennent les plus beaux Noms. Invoquez-Le avec ces Noms » (VII, 180) : c’est-à-dire : « A Dieu appartiennent les Imâms guidés et les Envoyés qu’Il a choisis et qui se sont rapprochés de Lui par leur obéissance, ont cherché son agrément et ce qui, en eux, Lui appartient (*mā ‘indahū bi-him*)³⁹⁵. Ils sont Ses Seuils, et les moyens [d’accès] à Lui de Sa création. »

La première maison que Dieu éleva, honora et élut, fut Adam, dont les lois et la lignée furent établies dans l’exotérique pour les adorateurs de Dieu, et dans l’ésotérique pour l’adoration de Dieu. Ses preuves (*burhān*) apparurent en une maison, une mosquée, une direction (*qibla*), une Voie, une Face, un dignitaire (*ḥadd*). Ce qui atteste ces choses, c’est que Dieu les a indiquées et a guidé vers elles Ses adorateurs, afin qu’ils sachent qu’Il n’accepte leur adoration que par l’intermédiaire d’une Face choisie entre toutes les faces, d’une dignité (*ḥadd*) choisie entre toutes les dignités, d’un lieu choisi entre tous les lieux, d’une Voie choisie entre toutes les voies. Il leur rend ainsi nécessaire un Guide qui les guide et un Envoyé qui les convoque à Lui et leur fait connaître que celui qui les guide ne peut être qu’un seul homme, choisi par Lui à l’exception de tous les autres, et qu’Il n’accepte leur adoration que par son intermédiaire ; Il n’accepte pas qu’ils se choisissent eux-mêmes [un chef] hors du choix par Dieu de celui qu’Il a élu et choisi pour eux.

Grâce à la succession des Énonciateurs et des Imâms – que les prières de Dieu soient sur eux – la religion de Dieu – loué et exalté soit-Il – est continue depuis Adam – que Dieu prie sur lui – jusqu’à ce que Dieu l’achève, ainsi que Son Ordre, par le Septième Énonciateur, le Mahdī – que les prières de Dieu soient sur lui. C’est à lui que convoquent les Convocateurs,

³⁹⁵ Nous n’avons pu trouver de traduction plus explicite pour cette expression sibylline.

c'est à sa connaissance qu'invitent [109] les Envoyés – sur eux la paix, c'est par sa Loi que s'accomplissent les lois. C'est lui qui manifeste l'Ordre tout entier, c'est par ses mains qu'il est scellé. C'est par lui qu'un adorateur adore Dieu, et c'est par Son Annonce (*adān*) que Dieu invite les adorateurs ; en effet, il est une preuve de Dieu convoquant à Dieu, de sorte qu'il en est l'Annonce, en raison de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Annonce de Dieu et de son Envoyé adressée aux hommes le jour du Grand Pèlerinage » (IX, 3). Par « grand », il veut dire que rien n'est plus grand et rien ne lui est semblable ni n'en est proche. Il est la plus grande et la plus sublime des maisons, le plus sublime des voiles et il en est l'aboutissement : il est l'apparition du Voile suprême de Dieu.

[L'Annonce : XXII, 27]

L'Annonce (*adān*) c'est le Maître de la Convocation, et il est digne de la station d'Abraham. N'as-tu pas vu la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Lance (*addin*) parmi les hommes l'appel au pèlerinage : qu'ils te viennent à pied ou sur toute mince monture, affluant de tout profond défilé » (XXII, 27). L'explication de cela, c'est qu'il est nécessaire qu'il y ait un Imâm <accomplisseur>³⁹⁶ convoquant à l'Imâm et à l'Énonciateur et les indiquant. L'Annonce est en effet analogue à l'Imâm accomplisseur, et la réalisation effective [du pèlerinage] est analogue à l'Énonciateur. Ainsi, dans l'appel au pèlerinage, le pèlerinage est analogue à l'Énonciateur et l'appel est analogue à l'Imâm qui convoque à l'Énonciateur et l'indique. Sa parole : « Lance (*addin*) parmi les hommes l'appel [110] au pèlerinage : qu'ils viennent à pied » signifie donc : « Etablis l'Imâm parmi les hommes, afin qu'il convoque à l'Énonciateur. »

³⁹⁶ Ms. A : rien ; ms. B : *متم*. Strothmann suggère en note de remplacer *متم* par *متم*. Gālib suit cette suggestion. La phrase suivante confirme qu'il faut lire ainsi.

Ainsi, c'est à la station d'Abraham, qui se trouve dans la mosquée de la Mecque³⁹⁷, que s'installe celui qui dirige³⁹⁸ les hommes à la prière et qu'il s'oriente vers la Maison [la Ka'ba]. Ici, la station d'Abraham est analogue à l'Imâm, d'où effuse la Convocation, de par son obéissance et son allégeance à l'Énonciateur. La signification de ce propos est donc que l'Annonce est le Maître de la Convocation et qu'il est digne de la station d'Abraham. Combien est clair ce discours pour qui a un cœur !

Comprend, ô demandeur, et intellige le dessein de Dieu – exalté soit-Il – dans ce discours. Tu sauras alors que le Créateur a équilibré en chaque chose son exotérique et son ésotérique. Les hommes demandent l'existant (*mawğūd*), non pas le non-existant (*ma'dūm*)³⁹⁹. Il leur érige donc un muezzin qui les appelle (*yu'addīnuhum*) à la connaissance de Dieu – exalté soit-Il – et leur manifeste Son secret caché. Quiconque répond à ce muezzin et à l'Énonciateur trouve le bonheur. Le muezzin est nécessaire car c'est par son appel (*adān*) que les adorateurs sont conviés, et par lui que les gens voient, et c'est à sa Convocation qu'ils viennent des régions proches et lointaines.

[Passage « philosophique »]⁴⁰⁰

Voilà une signification ésotérique subtile et dissimulée, à destination de qui a une essence subtile (*ğawhar laṭīf*) et n'a pas un corps grossier (*ğism kaṭīf*) privé d'essence subtile.

³⁹⁷ En référence à Coran II, 125 : « Prenez le *maqām* d'Abraham comme lieu de prière ». La majorité des savants musulmans considèrent que l'expression désigne la pierre du sanctuaire de la Mecque qui porte communément ce nom ; voir Kister M.J., « *Maḳām Ibrāhīm* », *EI2*.

³⁹⁸ *يؤم* (*ya-ummu*) : De la même racine que « imâm ».

³⁹⁹ Est-ce là une affirmation de la nécessité d'un Imâm vivant, physique, par opposition à l'imâmât occulté des duodécimains ?

⁴⁰⁰ Ce passage tranche tout à fait avec le reste du recueil. L'opposition entre subtil (*laṭīf*) et grossier (*kaṭīf*), la mention de l'essence (*ğawhar*) ou du corps « composé » (*murakkab*), sont autant de notions caractéristiques de la philosophie arabe. Parmi les auteurs ismaéliens, on trouve un vocabulaire similaire chez les Iḥwān al-Şafā', chez Abū Tammām (voir De Smet D., « Les racines docétistes de l'imâmologie shi'ite », p.103 ss.), ou chez les tayyibites.

L'essence subtile c'est l'Intellect (*al-'aql*) pur et sagace, c'est l'Esprit qui n'est pas souillé et est sans tache (*zaki*), c'est la science ésotérique : ces choses témoignent les unes des autres et sont analogues. Quant au corps grossier et composé (*murakkab*), c'est ce qui demeure si on en ôte l'esprit et qu'il devient alors de ces êtres inanimés ; on ne peut rien se représenter sans esprit, on n'intelligé et l'on n'entend que par lui. C'est uniquement [111] l'essence subtile qui rend possible le ressenti subtil (*al-mahsūs al-laṭīf*). Les êtres inanimés et les corps grossiers appartiennent tous [au règne de] la poussière, des pierres, du bois [mort] et de ce qui leur est semblable. Ainsi en va-t-il de l'exotérique sans ésotérique. Ces choses sont semblables et analogues les unes aux autres : elles indiquent toutes le fait que les aspects exotériques et ésotériques de la religion de Dieu relèvent de la connaissance et de l'action. L'action est en effet analogue au corps, et l'esprit à la connaissance. Or, tant que coexistent l'esprit et le corps, la connaissance et l'action sont toutes deux des devoirs.

[Le nom et la fonction énonciatrice d'Abraham]

Le Sage – la paix soit sur lui – demanda : « Savez-vous pourquoi Abraham [ABRAHYM] – que les prières de Dieu soient sur lui – fut nommé ainsi ? » Ses enfants répondirent : « Enseigne-le nous, toi qui enseignes le bien, toi qui dispenses la sagesse, toi qui es la vie de nos cœurs et la lumière de nos vues, car nous n'avons de science que ce que tu nous enseignes. » Il reprit : « Sa signification peut être tirée de son nom (*ma'nāhu muštaqq min ismihi*) : le premier *Alif* renvoie à la signification première qu'est le Créateur Sublime. Il lui attribua ainsi le nom du voile. Puis le *Bā'* sublime fut ajouté, pour faire de lui un Seuil (*bāb*) vers le Créateur – exalté et glorifié soit-Il. Puis vint la protection de Dieu – loué et exalté soit-Il –, et Il le revêtit du *Rā'* sublime, de sorte qu'il devint bienveillant (*ra'ūf*), miséricordieux (*raḥīm*), compatissant, clairvoyant et un Envoyé généreux. Puis il se lia à la

Lumière éternelle et fut habité par quelque chose de la divinité : c'est le *Hā*⁴⁰¹ dans sa forme pleine (*al-hā' al-mašqūqa*). Il devint alors la Preuve [car] c'est [le *Hā'*] qui affermit ses significations, acheva son être, ouvrit (*šaqqa*) son ouïe, écarta de sa vision tous les voiles, si bien qu'il vit de ses yeux et fut témoin. Il devint un Ami intime (*ḥalīl*), ayant amitié et position [112] auprès de Dieu – loué et exalté soit-Il. Puis le *Yā'* fut ajouté ; de haute dignité⁴⁰², de rang élevé, il se coordonna au *Mīm* sublime, qui fit [d'Abraham] le maître d'une Loi, il en fit une direction, une Face et une vérité. Le *Yā'* est une félicité universelle (*ḥazz kullī*) qui le garde de son Nemrod et de son Pharaon. Par le *Mīm* son Ordre s'accomplit, sa puissance se manifesta, il connut son nom et s'expliqua sa personne (*istabāna šaḥṣahu*). Il atteignit un rang sublime et un lieu éminent. Sa tension vers la science et le désir qu'il en avait, son attachement à ce qu'il connaissait de la science pour connaître ce qu'il y avait au-delà, cela lui permit de s'élever et d'être élevé par Dieu, degré par degré, avec Son soutien, Sa guidance, Son assistance et Son inspiration, jusqu'à ce qu'il méritât d'accéder à la station de l'Énonciateur, d'être lié à l'Ordre divin, de recevoir l'inspiration et Son Livre. Les Imâms après lui furent les Accomplisseurs de son Ordre, de même que les Imâms qui le précédaient et lui-même étaient les Accomplisseurs de l'Ordre d'un autre : Noé – que Dieu prie sur lui – ainsi qu'Il l'a dit – loué et exalté soit-Il : « Parmi ses partisans fut certes Abraham » (XXXVII, 83), indiquant par là qu'Abraham croyait en Noé et ses partisans. Il en fut ainsi jusqu'à ce que Dieu – loué et exalté soit-Il – voulût ériger Abraham avec sa [propre] Loi ; Il en fit un Énonciateur auquel se réfèreraient ceux qui lui succèderaient. Lorsque le temps de l'Énonciation d'Abraham fut venu, il lui fut ordonné de faire l'Annonce (*umira bi-l-aḏān*) aux hommes. Ils se rapprochèrent alors de lui et s'écartèrent de tout autre, ils renoncèrent à associer quoi que ce soit à Dieu, témoignèrent adéquatement de l'unicité de Dieu, et ne

⁴⁰¹ Le second *alif* du nom d'Abraham est omis.

⁴⁰² Les deux manuscrits donnent طوية الخطب. Strothmann corrige en طوية الخطر après une indication marginale du ms. A. Ġālib conserve الخطب, mais indique que son manuscrit donne الخط (n.3 p.107). Nous traduisons d'après la correction de Strothmann. Voir aussi *Kašf* V p.120.

moururent pas sans être musulmans. Lorsqu'il les appela au pèlerinage, ils lui répondirent en vertu de ce qu'ils connaissaient déjà⁴⁰³. [113] Ils affirmèrent la vérité de sa Convocation, reconnaissant la Limite (*ḥadd*) à toutes les époques, c'est-à-dire le septième Énonciateur, Maître de la manifestation et du dévoilement de ce qui est caché, le Sceau des époques, des ères, des temps. Celui qui le connaît parfait son pèlerinage et accomplit son ordre – que les prières de Dieu soient sur lui.

[Retour à XXII, 27]

« Ils te viennent à pied (*riḡālan*) » (XXII, 27)⁴⁰⁴ : Par *riḡāl*, Il entend ceux qui convoquent à Dieu, car Dieu les favorisa et les fit infliger le coût sans le subir, c'est-à-dire, dans l'ordre ésotérique, qu'ils convoquent et ne sont pas convoqués. Il éleva leurs noms au-dessus du commun. Il dit – exalté et glorifié soit-Il : « Les hommes (*al-riḡāl*) ont prééminence sur les femmes, en raison de la préférence que Dieu leur accorde sur elles et de ce qu'ils dépensent sur leurs propres biens » (IV, 34). Ce sont les Gens de la Réponse (*al-iḡāba*) à toute époque et en tout temps. C'est par eux que les gens arrivent au [terme du] pèlerinage, sous leur autorité qu'ils s'acquittent de leurs dévotions, et par eux que les choses cachées sont connues.

« ...sur toute mince monture, affluant de tout profond défilé » (XXII, 27) : Le meilleur et le plus rapide des chevaux est le cheval mince. Ne vois-tu pas ce que font les rois de notre époque ? Quand ils veulent participer à une course, ils font mincir le cheval pour renforcer ses

⁴⁰³ Dans la mesure où « la religion de Dieu est continue depuis Adam » (*Kašf* V p.109), c'est tout naturellement que les fidèles reconnaissent dans le nouvel Énonciateur les enseignements et prescriptions de ses prédécesseurs.

⁴⁰⁴ L'auteur comprend *riḡālan* comme un pluriel de *raḡul*, homme, ce qui lui permet notamment de rapprocher ce verset du verset IV, 34 (« Les hommes ont prééminence sur les femmes... ») dans la suite du texte. Selon cette lecture – grammaticalement intenable – il faut lire : « Des hommes viennent à toi ». Plus loin (p.115), le terme est bien compris au sens habituel : « à pied ».

membres à force de marche, et les rendre plus endurants par la longueur et la vitesse des courses⁴⁰⁵.

[Digression sur la notion de *maṭal*]

Ceci est une image (*maṭal*) donnée par le Sage – la paix soit sur lui – pour éveiller l’attention des gens de l’intellect, de la connaissance et de la sagacité. En effet, Dieu – exalté et glorifié soit-Il – dit : « Dieu use d’images à l’intention des humains, peut-être les méditeront-ils » (XIV, 25) ou [114] en tireront-ils leçon, de sorte qu’ils diront : « Notre Seigneur, Tu n’as pas créé tout cela en vain » (III, 191). Mais la plupart des gens refusent, par dénégation et rejet de la vérité, « par leur orgueil sur la terre, et leur ruse mauvaise. Mais la ruse mauvaise n’enserme que ceux qui la trament ! » (XXXV, 43). Dieu – exalté et glorifié soit-Il – use d’images à l’intention des humains ; à Lui « l’Image suprême (*al-maṭal al-a’lā*) » (XVI, 60). Il vise par cela une chose sublime et d’un pouvoir grandiose que disent les gens de la Vérité ; ils disent ainsi que Dieu est le Seigneur des mondes en ce qu’Il est proche malgré Son élévation et élevé malgré Sa proximité. Il est le Sublime qui se rapproche des cœurs de Ses gnostiques (*‘arīfīhi*). Nous retournons à Lui dans l’humilité et la soumission.

Il dit – la paix soit sur lui : Son Image suprême, rien ne la surpasse, rien n’y est semblable et ne peut la rejoindre. Il nous accorde le bienfait de la jonction à Son Image suprême, qui est son plus grand Voile, sa plus sublime Maison, le Temple d’où est apparue Sa Sagesse. Il ne nous coupe pas de Sa proximité ; Il en est le maître et a pouvoir sur cela. Le Voile de Dieu est ajouté [à Dieu] car c’est Lui qui l’a étendu, montrant ainsi que cette puissance était de Lui, manifestée dans le Voile. Rien ne le surpasse, et sans lui, Dieu – loué

⁴⁰⁵ Kazimirski donne dans son *Dictionnaire* la définition suivante pour le verbe *ḍammara* : « Exercer un cheval, le dresser, le rendre docile en lui faisant suivre un régime pendant quarante jours, tel, qu’au commencement on lui augmente par degré sa ration, de manière qu’il engraisse, et qu’ensuite on la diminue par degré, ce qui le fait maigrir. »

et exalté soit-II – ne serait pas adoré. Il est la plus sublime des Preuves que Dieu donne à Sa Création.

[Nouveau retour à XXII, 27]

Pour démonstration de cela, Sa Parole – loué et exalté soit-II : « Lance parmi les hommes l'appel au pèlerinage : qu'ils te viennent à pied (*riğālan*) » (XXII, 27) : il s'agit de ceux qui font le pèlerinage à pied, et non sur une monture. Sa parole : « Ou sur toute mince monture » évoque celui qui va au pèlerinage monté sur un chameau ou sur tout autre quadrupède dont le corps a été aminci. Cela est similaire à la parole de Dieu [115] – loué et exalté soit-II : « Si vous craignez, [priez] pendant la marche (*riğālan*) ou à cheval... » (II, 239). Les montures sont utilisées lorsque l'on marche et que l'on est fatigué. Celui qui fait le pèlerinage à pied est analogue au croyant qui a répondu à la Convocation et s'est engagé auprès de l'Imâm, mais dont le rang n'a toutefois pas été élevé à la dignité des Convocateurs ou des croyants plus avancés (*al-bāligīn min al-mu'minīn*). « Sur toute mince monture » renvoie à ceux qui sont montés ; ils sont analogues aux Convocateurs et aux croyants avancés qui se sont élevés aux dignités éminentes. Les « montures minces » sont de ces dignités auxquelles ils ont accédé. En effet, la monture mince est amincie par la marche et la fatigue, jusqu'à ce qu'elle sorte de cet état (*ḥadd*) de minceur qu'elle a atteint ; elle fait une halte, tranquillement, et cesse de marcher. Elle revient alors à sa structure originelle, telle qu'elle fut créée au commencement, et devient plus forte vis-à-vis de ses fardeaux, la marche et la fatigue. Dans l'ordre ésotérique, c'est une allusion à celui qui s'est efforcé dans la marche et la recherche, sans s'arrêter à l'apparence de ce qu'il connaît et qui ne le dispense en rien de l'ésotérique. Par sa marche et sa recherche, il retrouve l'origine de ce qui fut créé pour lui et à quoi il était invité : la science selon laquelle il œuvre et les dignités auxquelles il rattache ses

propres degrés. Cela indique que le croyant ne doit pas s'arrêter à l'apparence de la science, sans en demander la connaissance ésotérique, ni même au premier niveau (*ḥadd*) qu'il atteint, mais [116] qu'il doit s'efforcer de rechercher l'élévation de son degré, car il n'accèdera à l'ésotérique qu'en marchant, qu'en s'efforçant dans ses œuvres et dans sa recherche, de même que, dans l'ordre exotérique, le pèlerin n'accède au but de son pèlerinage qu'en se fatigant à la marche au point d'user sa monture. La monture du croyant, dans l'ordre ésotérique, c'est son intention, sa conviction et sa vision. S'il atteint par son intention le fruit de son effort, il connaîtra de sa religion ce qui est demandé, et Dieu la lui facilitera.

« Affluent de tout profond défilé » : Dans l'exotérique, cela signifie que les voyageurs viennent de tous les pays lointains. Dans l'ésotérique, cela signifie que les dignités auxquelles s'élève le croyant viennent de la glorieuse station, qui est la station de l'Imâm – la paix soit sur lui – parce qu'il ordonne les rangs et les dignités de la religion (*marātib al-dīn wa ḥudūdihī*). Les dignités se ramifient depuis sa station, selon son ordre et son élection, avec l'assistance de Dieu.

[Pèlerinage et mois déterminés :

II, 197]

« Le pèlerinage a lieu en des mois déterminés. Qui se l'impose durant ces mois s'abstiendra de l'obscénité (*rafat*), du libertinage (*fusūq*), de toute dispute en cours de pèlerinage. Ce que vous faites de bien, Dieu le connaît. Munissez-vous de provisions ; la meilleure des provisions est la piété. Soyez pieux envers Moi, ô doués de moelles » (II, 197).

Le pèlerinage est de deux sortes : exotérique et ésotérique. Le pèlerinage exotérique c'est ce qui est communément connu comme le voyage à La Mecque et le fait de s'acquitter des dévotions propres au pèlerinage, tant obligatoires que surrogatoires. Quant à l'ésotérique

du pèlerinage, il a deux niveaux. [117] Le premier consiste à émigrer (*hiğra*) de sa nation vers la nation de l'Envoyé ou de l'Imâm à son époque, avec la connaissance de celui vers lequel tu émigras et de la vérité de sa grâce et de sa station, afin que ton pèlerinage soit accepté, que ton cœur soit reconnaissant, que ton effort soit rendu vertueux, et que ton doute te soit ôté. Le second niveau ésotérique, c'est la connaissance de l'Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui – à toute époque et en tout temps, qui énonce la Sagesse, qui se manifeste dans la gloire et la Convocation. [Il est] le Maître des Lois, leur Sceau et leur Interprète. Il mérite chacun des noms, attributs et significations de la grâce. Il est notre maître et le maître de tout croyant et de toute croyante – que les prières de Dieu soient sur eux.⁴⁰⁶

Quant aux mois déterminés, ce sont les Preuves – sur eux la paix – à toute époque. Ils correspondent aux douze mois. Ils ont tous les noms et significations qu'ils veulent, à toute époque et en tout temps, car quand ils veulent, c'est Dieu qui veut, dans la mesure où ils ne veulent que ce que veut Dieu. Quant à nous, nous connaissons Sa Volonté – exalté et glorifié soit-Il – d'après la leur, nous connaissons ce qu'Il déteste d'après ce qu'ils détestent. Tels sont les Envoyés, les Prophètes, les Convocateurs à Dieu – loué et exalté soit-Il – les bienfaiteurs du monde, qu'ils font sortir des ténèbres vers la lumière⁴⁰⁷, et qu'ils guident, sur ordre de leur Seigneur, [118] sur la « Voie de rectitude (*şirāṭ al-mustaqīm*) » (I, 6).

« Voie de rectitude » : c'est ainsi que, dans l'ordre ésotérique, l'on nomme et l'on désigne l'Imâm – la paix soit sur lui. Il s'agit de l'Imâm dont les Ordres se sont rectifiés⁴⁰⁸ (*istaqāmat umūrihi*) et dont les rameaux s'élèvent. « Les paroles de ton Seigneur sont parfaites, par une vérité et une justice venues de Dieu ; rien ne peut se substituer à Ses paroles, Il est l'Audient, le Savant » (VI, 115). Ainsi l'Imâm guide vers l'Imâm qui lui

⁴⁰⁶ Ce paragraphe est traduit en anglais, avec quelques coupes, dans Bar-Asher M.M., « Outlines of Early Ismā'īlī-Fātimid Qur'ān Exegesis », p.286.

⁴⁰⁷ En référence au verset II, 265.

⁴⁰⁸ Nous employons « rectifier » au sens de « rendre droit », ou « rendre conforme à la rectitude » de la « Voie de rectitude », qui vient d'être évoquée, et non au sens de « corriger ». Il était possible de traduire par « se dresser », mais nous aurions alors perdu la référence à la Voie de rectitude.

succède ; sans cela, la station d'un successeur de l'Imâm ne serait pas valable, et aucun croyant ne pourrait être guidé après le premier guide. C'est en cela que les Imâms guident vers la Voie de rectitude : chacun d'entre eux guide vers un Imâm qu'il établit. La station de ce dernier est alors rectifiée, ainsi que son Ordre. Tel est le Chemin que Dieu donne à Ses adorateurs dans Sa religion et Sa tradition.

De plus, les paroles de Dieu sont « les mois déterminés » qui sont connus chacun à son époque et en son temps. Ils correspondent aux douze signes du zodiaque ; ce sont les douze Gouverneurs (*naqīb*). Quant à la Parole seule, c'est la Suprême Preuve qui succède à l'Imâm de son époque – la paix soit sur lui – dans la station de l'imâmat. C'est elle que l'on désigne par l'expression « *Fā'* sublime », abordée précédemment.

Quant à la Preuve, c'est d'elle que s'écoulent les rivières, c'est à elle qu'invite le Livre. C'est le Maître des Lois, le Rassembleur intégral (*al-ġāmi' al-kāmil*), et toutes les paroles sont ses voiles qu'il établit pour les hommes, afin qu'ils l'invoquent. L'explication de cela est que les rivières sont les sciences de l'ésotérique qui s'écoulent sous l'autorité de la Preuve. C'est à elle qu'invite « le Livre » – c'est-à-dire : c'est lui qu'indique « l'Imâm » ; [l'Imâm] invite les gens à obéir [à la Preuve] et à écouter la science de l'ésotérique [119] auprès de lui. Il est le Maître des Lois, c'est-à-dire, dans l'ordre ésotérique : il est le Maître des rangs de la religion ; c'est lui qui ordonne les Seuils et les Convocateurs. Il rassemble les dignités : c'est à lui que se réfèrent celles qui lui sont inférieures. Quant à lui, il est la dignité qui fait signe vers la dignité supérieure à la sienne, qui est celle de l'Imâm. On ne parvient à la dignité de l'Imâm qu'en passant par celle de la Preuve. Il est « intégral » parce qu'il est le plus élevé parmi les rangs des Preuves ; il n'est pas de dignité parmi les Preuves qui ne lui soit inférieure et à laquelle il ne soit supérieur. Il n'y a pas de dignité au-dessus de la sienne, car il est le Seuil de l'Imâm ; il n'y a donc au-dessus de son rang que le rang de l'Imâm – la paix soit sur lui.

Telle est la signification des mois déterminés : celui qui s'impose le pèlerinage durant l'un de ces mois l'accomplit pleinement, parce que [le mois] lui fait connaître le pèlerinage et que [le pèlerin] l'accomplit par lui et à son ordre⁴⁰⁹. [La Preuve] est le Père suprême du croyant, le précieux à la sublime dignité (*al-naḥs al-'azīm al-ḥatr*)⁴¹⁰, à la puissance glorieuse, le fleuve Kawṭar⁴¹¹, l'essence altière, la noble voûte (*al-samk al-karīm*)⁴¹², l'eau douce et pure de tout trouble, préservée de toute souillure, qui rend le pèlerinage obligatoire tout en connaissant la signification de cette obligation, qui impose le pèlerinage aux adorateurs, l'établissant pour eux et les y guidant, leur ordonnant de le suivre, de l'écouter et de lui obéir. Tels sont les attributs de la Preuve en tout temps, et ce sont les attributs de ce qui fonde la religion vraie en laquelle il n'y a ni ambiguïté, ni perplexité, ni exagération (*ḡuluww*)⁴¹³, ni réduction (*taqṣīr*). C'est de lui qu'est tirée la science et auprès de lui que l'on s'abreuve de sagesse. C'est lui qui indique l'œuvre juste en suivant l'Imâm dont le pèlerinage est un symbole (*iṣāra*). [120]

C'est une obligation pour tout croyant de connaître son père, celui qui a insufflé en lui quelque chose de la spiritualité. Par spiritualité, il faut entendre la science de l'ésotérique et l'exégèse de l'inspiration (*wahī*) « que l'Esprit fidèle fit descendre » (XXVI, 193) sur le cœur de Muḥammad, Maître de la Révélation – que Dieu prie sur lui. Tout croyant doit donc glorifier ce père, car c'est de lui qu'il descend, par lui qu'il connaît, à lui qu'il sera rendu, et à

⁴⁰⁹ La syntaxe de la phrase est embrouillée, mais cela signifie que tout pèlerin/aspirant à l'initiation prend les mois déterminés, c'est-à-dire les Preuves, comme guides vers l'Imâm.

⁴¹⁰ Cf. *Kaṣf* V p.113.

⁴¹¹ En référence à la sourate éponyme (CVIII). Traduit par « l'abondance », le terme est le plus souvent interprété comme le nom d'un des fleuves du Paradis. En contexte chiite, le fleuve est parfois associé à 'Alī : Mollā Ṣadrā (m.1640) le nomme ainsi « l'échanson du *Kowthar* » ; voir Amir-Moezzi M.A., *Religion discrète*, p.233. Le *dā'ir* ismaélien al-Mu'ayyad fait du fleuve le symbole de 'Alī ; cité dans De Smet D., « La prédication chiite ismaélienne », p.149. Dans un hadīth rapporté par Ibn Bābawayh et al-Mufid, c'est au Prophète Muḥammad qu'est associé Kawthar, tandis qu'à 'Alī est échue la source Salsabīl ; cité dans Amir-Moezzi M.A., *ibid.*, p.142.

⁴¹² Sans doute une allusion à Coran LXXIX, 28 : « Il a élevé la voûte (*samk*) céleste et l'a harmonisée. »

⁴¹³ Strothmann : غلق, ce qui est erroné.

lui qu'il est convoqué. N'as-tu pas vu Sa Parole – exalté et glorifié soit-Il : « Appelez-les (*id'ūhum*) du nom leurs pères ; cela est plus équitable auprès de Dieu » (XXXIII, 5).

[L'obscénité dont le croyant
doit s'abstenir pendant le pèlerinage :
suite de II, 197]

Le croyant ne doit pas s'approcher de l'obscénité, du libertinage, de la dispute (II, 197). L'obscénité, dans l'ordre ésotérique, c'est la personne digne de blâme, maudite à toute époque et en tout temps. Cela a également un autre sens ; le Sage – la paix soit sur lui – dit : « L'obscénité c'est de divulguer le secret de la Famille de Muḥammad – sur eux la paix. » Celui qui tient des propos obscènes, c'est celui qui divulgue [le secret] à qui ne le mérite pas – que Dieu lui fasse goûter la froideur du fer. Vous êtes donc tenus de taire [les secrets] jusqu'à ce qu'on vous réclame le dépôt (*al-wadī'a*) [qui vous a été confié]. Nous en sommes les propriétaires et nous ne manquerons pas de vous le réclamer un jour.

[Le libertinage : suite de II, 197]

Le libertinage, c'est la fornication ; il n'est pas licite pour le croyant de s'adonner au libertinage. Quiconque s'adonne au libertinage devient donc un Iblīs qui désespère (*ablasa*) de la Miséricorde et est expulsé par la porte de la muraille dont « l'intérieur (*bāṭin*) est la Miséricorde et dont l'extérieur (*zāhir*) est le châtement » (LVII, 13). Le châtement, c'est la privation des bienfaits de la science de la religion [121] que subiront les gens de l'exotérique parce qu'ils s'écartent de la vérité, qu'ils « entrent dans les maisons par l'arrière » (II, 189), qu'ils se hissent sur l'inimitié à l'égard des Amis de Dieu – que les prières de Dieu soient sur

eux – de sorte qu’ils seront chargés de porter ces fardeaux et ces chaînes, et qu’ils les revêtiront – nous nous réfugions en Dieu contre cela. Et parmi les croyants aussi, il en est qui seront chargés des fardeaux à cause de quelque [doctrine] qu’ils auront conservée, parce qu’ils étaient des réductionnistes (*muqaşşir*) et que tout [réductionniste] doit subir fardeaux et chaînes. Le croyant doit être vertueux, pur et gracieux, il doit éviter la fornication et ne pas s’en approcher sans quoi il ferait périr son âme. La muraille c’est le Livre de Dieu – exalté et glorifié soit-Il – et son seuil est l’Imâm propre à chaque époque. « L’intérieur est la Miséricorde » (LVII, 13) : c’est la science ésotérique que dispense l’Imâm avec la permission de Dieu à quiconque obtient Sa Miséricorde par la sincérité et la pureté d’intention. Il lui dispense alors de Sa Miséricorde, ce qui renforce sa certitude et purifie son esprit. « L’extérieur est le châtiment » (LVII, 13) : celui qui déserte les obligations exotériques subira le châtiment et ne trouvera nul avantage dans la science ésotérique, [de même que] celui qui s’en tient à l’exotérique sans l’ésotérique subira le châtiment car il ne lie pas ce que Dieu a ordonné de lier à Son câble continu et à Son anse solide⁴¹⁴ : [il ne lie pas] l’esprit et le corps, la connaissance et l’action, il ne suit pas le Légataire après l’Envoyé, ni l’exégèse (*ta’wîl*) après la révélation (*tanzîl*). La vérité de la science ésotérique convient à ceux qui s’y engagent, car celui qui obéit à l’Envoyé dans l’exotérique mais lui désobéit dans l’ordre ésotérique, où il a désigné son Légataire, « son action est annihilée et il sera parmi les perdants dans la Vie dernière » (V, 6). L’Envoyé est en effet l’Imâm de son époque ; s’il quitte ce monde, il est nécessaire [122] qu’il y ait un Imâm auquel Dieu fait un devoir d’obéir de la même façon qu’Il a fait un devoir d’obéir à l’Envoyé. Parmi les signes qui indiquent cela, il y a la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Obéissez à Dieu, obéissez à l’Envoyé et à ceux d’entre vous qui détiennent l’autorité (*ūlū al-amr*) » (IV, 59)⁴¹⁵. En effet, à toute

⁴¹⁴ Cf. *Kaşf* I p.9 ; III p.56 ; V p.99.

⁴¹⁵ Verset fréquemment invoqué par les chiites pour justifier l’autorité de l’Imâm, et d’un intérêt tout particulier pour les ismaéliens fâtimides. Voir ainsi l’usage qu’en fait le troisième calife fâtimide, al-Manşūr bi-Llāh, dans

époque, nulle adoration n'est possible en dehors de l'Imâm de cette époque. Après l'Envoyé, l'imâmât n'est valide que pour celui que l'Envoyé – que Dieu prie sur lui – a désigné comme Imâm, de même que Dieu a désigné l'Envoyé comme Envoyé, et non comme Imâm. Il ne convient donc pas que ce lien et cet ordonnancement [de la hiérarchie] se fassent sans les attestations véridiques issues de la science de l'ésotérique.

C'est à ce sujet qu'Il dit – loué et exalté soit-Il : « L'intérieur est la Miséricorde », parce que la Miséricorde est dans la science de l'ésotérique. « L'extérieur est le châtement » : à cela correspond l'explication donnée précédemment, à savoir que celui qui délaisse l'exotérique des Lois, ou celui qui se cramponne à l'exotérique et délaisse l'ésotérique, doit subir le châtement ; ce châtement de l'extérieur convient pour les deux situations.

La fornication dans l'ordre ésotérique, c'est le réductionnisme (*taqṣīr*), le fait de lever le voile et de convoquer sans permission. Il n'est donc pas licite que tu commettes cela. Cela a également un autre sens ; le Sage – la paix soit sur lui – dit : « Le libertinage du croyant, c'est la médisance au sujet d'un croyant comme lui. Celui qui médit de son frère croyant s'adonne au libertinage et mange les morts. » Puis il récita ce verset : « L'un de vous aimerait-il manger de la chair de son frère mort ? Vous auriez cela en horreur » (XLIX, 12). Nous nous réfugions en Dieu contre le fait de manger la chair du croyant. Le mort, selon cette exégèse, c'est celui qui est absent du lieu [123] où il a été calomnié.

[La dispute : suite de II, 197]

Celui qui connaît le pèlerinage n'est donc pas autorisé à être obscène, à s'adonner au libertinage, ou à participer à une dispute. Tu sais ce que signifie la dispute : c'est ce que font

son *Taṭbīṭ al-Imāma* ; Makarem S., *The Shi'i Imāmate*, p.28, 45, 62-63 (texte arabe : p.17, 36-37, 57). Voir aussi, par ex., Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī, *Kanz al-walad*, p.28-29, 289.

les croyants quand ils se réunissent, venus de diverses communautés (*da'wāt*), que l'un d'entre eux dit : « Mon père est meilleur que ton père, ma communauté (*da'wa*) est meilleure que la tienne » – il s'agit du père dans la science – et qu'un autre répond : « C'est mon père qui est meilleur que le tien, et ma communauté qui est meilleure que la tienne », et ce alors même que tous les pères – sur eux la paix – convoquent à Dieu – exalté et loué soit-Il. Nul n'est autorisé à médire de quelqu'un que l'Imâm – la paix soit sur lui – a nommé avec l'assistance de Dieu – loué et exalté soit-Il – et qu'il n'a établi ni pour disputer, ni pour forniquer. Dieu – loué et exalté soit-Il – a dit : « Ne disputez avec les Gens du Livre que de la meilleure façon » (XXIX, 46). Tes semblables et toi faites partie des Gens du Livre car vous connaissez le Livre explicite et sans détour qui n'est autre que l'Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui et sur ses gens qui le connaissent à son époque. Tu n'es donc pas autorisé à disputer avec les Gens du Livre, car il est possible que celui avec lequel tu disputes soit plus savant que toi. Il faut alors disputer avec eux de la meilleure façon, <quand on te demande quelque bénéfice>⁴¹⁶. Fais très attention à ne pas lui dévoiler quelque chose de ce que tu as, au cas où il serait plus petit que toi, car il dénierait alors [la doctrine]. Sois toujours un demandeur humble, fais attention à ne pas démentir quelque aspect [124] de la science et désire-la toujours.

Nous avons expliqué l'obscénité, le libertinage et la dispute. [Ces choses] sont également blâmées – que Dieu les maudisse – dans l'ordre ésotérique, et ce sont <Abū Bakr, 'Umar et 'Utmān>⁴¹⁷, car ils médirent de la Preuve – la paix soit sur elle. <Dans l'ordre exotérique, ils firent obstacle à son droit et lui prirent Fadak à lui et à son épouse Fāṭima, la

⁴¹⁶ Ms. A : تُطلب منك الفائدة « le bénéfice t'est demandé » ; ms. B : الفائدة تطلب منه « le bénéfice que tu lui demandes ». Strothmann laisse un blanc. Ġālib donne la phrase suivante, qui éclaircit le texte d'un mot, et que nous traduisons ici : عندما تطلب منك الفائدة. Le bénéfice en question est bien sûr celui qu'apporte la science ésotérique.

⁴¹⁷ Ms. B : blanc.

filles de l'Envoyé de Dieu⁴¹⁸ – que Dieu prie sur elle et sur eux tous. La Preuve est ici la preuve de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – et c'est 'Alī ibn Abī Tālib. [Abū Bakr] prétendit à la station [de 'Alī] : dans l'exotérique, il prit l'héritage de son épouse, et dans l'ésotérique, il fut obscène (*rafāṭa*) en ne lui obéissant pas, en niant sa station et en suivant l'ordre de 'Umar⁴¹⁹, le Satan <de son temps>⁴²⁰, qui désobéit (*al-fāsiq*)⁴²¹ à l'ordre de son Seigneur.⁴²²

[L'orgueil de Pharaon : XLIII, 51-54]

N'as-tu pas vu la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Iblīs était l'un des djinns : il désobéit (*fasaqa*) à l'ordre de son Seigneur » (XVIII, 50)⁴²³ ? <Il appartenait à une dignité d'entre les dignités d'Abū Tālib>⁴²⁴. Il était de ceux qui écoutaient la Sagesse de Dieu et il avait atteint le haut rang, celui des djinns qui sont nommés ainsi parce qu'ils ont enseveli (*ajannū*) la science et ont prononcé pour eux-mêmes la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « N'ai-je pas la royauté sur l'Égypte (*miṣr*), avec ces rivières qui coulent à mes pieds ? Ne le voyez-vous pas ? » (XLIII, 51). Il veut dire : « Je suis de ceux qui connaissent l'Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui – qui est la finalité (*maṣīr*) du monde entier et la Capitale des

⁴¹⁸ Ms. A : ومنعه ... في الظاهر وأخذها منه ومن زوجته فاطمة بنت الرسول ; ms. B : ومنعه في الظاهر وأخذها منه و من زوجته (?). فاطمة بنت الرسول ; Strothmann et Gālib : فاطمة بنت الرسول ; Strothmann et Gālib : فاطمة بنت الرسول. Comme on le voit, le nom de Fadak n'apparaît pas dans les mss. ; il est ajouté par les deux éditeurs en alphabet secret, ce qui est étonnant. Nous traduisons d'après la correction de Strothmann.

⁴¹⁹ Ms. B : pas d'alphabet secret.

⁴²⁰ Ms. B : blanc.

⁴²¹ Le terme du verset II, 197 traduit ici par « libertinage » est *fusūq*, de la même racine que *fāsiq* et *fasaqa*. « L'obscénité, le libertinage et la dispute » ont dû être strictement identifiés à Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān dans une version ancienne de cette exégèse. Ici, il manque cependant le dernier élément « expliquant » en quoi la « dispute » correspond à 'Uṭmān.

⁴²² Ce paragraphe est traduit en anglais dans Bar-Asher M.M., « Outlines of Early Ismā'īlī-Fātimid Qur'ān Exegesis », p.288-289. L'auteur l'emploie pour illustrer l'usage d'un alphabet secret dans la tradition exégétique ismaélienne.

⁴²³ Cf. l'exégèse de ce verset dans *KRH*, p.212 : « Il mit celui qui n'a pas de Pacte dans la position d'Iblīs qui avait encouru la colère et la malédiction de Dieu. »

⁴²⁴ Ms. B : blanc.

capitales (*miṣr al-amṣār*). » Ce qui est visé [125] par là, c'est le Maḥdī, le septième Énonciateur. C'est-à-dire que ce Satan qui vient d'être évoqué a déclaré, pour lui-même et pour ceux qui ont été séduits par son chuchotement : « N'ai-je pas été confirmé comme le Septième Énonciateur ? J'ai en fait de science de quoi me dispenser [d'en rechercher davantage] », de même que Dieu – exalté soit-Il – dit [que Pharaon déclare] : « Ces rivières ne coulent-elles pas à mes pieds ? ». « Cela me suffit, [poursuit le Satan], et je n'ai nul besoin d'obéir à quelqu'un d'autre après l'Envoyé. » Il veut dire que sa science et ce qu'il connaît le dispensent d'obéir, après l'Envoyé, au Légataire 'Alī ibn Abī Ṭālib – que les prières de Dieu soient sur eux deux.

Sa parole suivante : « Ne suis-je pas meilleur que celui-là, un homme de peu, incapable de s'exprimer clairement ? » (XLIII, 52), veut dire : « Ne vaudrais-je pas mieux que ce Légataire ? » Par « homme de peu », il veut dire qu'il en dit peu, et qu'il ne vous fit rien entendre de sa science. « Incapable de s'exprimer clairement » : cela signifie qu'il ne vous exposa pas même des fragments d'exégèse. Il entend par là que le Légataire ne révèle ni ne dévoile l'exégèse qu'à celui qui le mérite, après [avoir conclu avec lui] un pacte et une alliance, selon la tradition (*sunna*) de Dieu dans l'ésotérique de sa religion. L'inique qui avait détourné les gens du Légataire dit ainsi : « Ne voyez-vous pas qu'il ne vous expose rien et est incapable de s'exprimer clairement ? Il n'a pas plus de science que vous. » Il chuchota cela dans la poitrine des gens⁴²⁵, les détournant et les égarant loin de la vérité dont le Commandeur des croyants était le Maître. [Ce faisant] ils ne lui nuisirent cependant en rien, non plus qu'à Dieu : « Ils ne font ainsi que se détruire eux-mêmes » (VI, 26).

Dieu dit encore : « Si encore on lui avait lancé des bracelets d'or, ou si des Anges l'accompagnaient et le soutenaient ! » (XLIII, 53). L'or est analogue aux Envoyés et aux Imâms, [126] tandis que l'argent est analogue aux Légataires et aux Preuves. Cet inique

⁴²⁵ Allusion à Coran CXIV, 5.

dit donc : « Si encore était descendue sur lui une Révélation (*tanzīl*) exotérique comme celle qui est descendue sur Muḥammad, l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui –, si encore il avait alors énoncé de façon exotérique, comme l'avait fait [Muḥammad], si encore il n'avait pas tu sa science ! » Puis Il dit : « Ou si des Anges l'accompagnaient et le soutenaient ! » (XLIII, 53) : c'est-à-dire : « Si Gabriel et Michaël étaient venus avec lui comme ils étaient venus à Muḥammad – que Dieu prie sur lui ». « Le soutenaient » : c'est-à-dire : « si ces deux Anges et d'autres avaient soutenu sa prophétie et la descente sur lui de l'inspiration, comme ils avaient soutenu Muḥammad, soutenant ainsi l'un et l'autre afin qu'il soit rendu [à 'Alī] ce qui était dû à Muḥammad ».

Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Il abusa son peuple, et ils lui obéirent car ils étaient un peuple libertin (*fāsiqīn*) » (XLIII, 54). Ils abandonnèrent (*fasaqū*) ainsi l'obéissance à l'Envoyé en [refusant d'obéir à] son Légataire, après avoir manifesté (*zharū*) leur obéissance à l'Envoyé dans tout ce qu'il ordonnait. Dans le Coran, ces versets concernent l'histoire de Moïse et de Pharaon, mais elle est analogue à ce qui s'est produit dans la communauté de Muḥammad lorsqu'elle renia l'Ordre de Dieu au sujet de l'Imâm après Muḥammad, à savoir 'Alī, son Légataire – que Dieu prie sur eux deux. Celui-là⁴²⁶ fut dans la communauté de Muḥammad analogue à ce que fut Pharaon à l'époque de Moïse pour sa communauté. Muḥammad – que Dieu prie sur lui – avait déclaré : « Embarquez dans la tradition des fils d'Israël, mettez vos pas dans les leurs ; si l'un d'entre eux entre dans un trou, que l'un d'entre vous l'y suive. »⁴²⁷ [127]

⁴²⁶ Il s'agit du « Satan » inique évoqué plus haut.

⁴²⁷ Voir par ex. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, n°3456 ; *ibid.*, n°7320 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, t.4, p.125.

[Signification ésotérique de l'Égypte]

Parmi les mentions que Dieu – exalté et glorifié soit-Il – fait de l'Égypte, il y a ce propos dont Il dit que Moïse l'a tenu : « Descendez en Égypte (*miṣr*) et vous y trouverez ce que vous demandez » (II, 61). Il entend par là que l'Énonciateur – la paix soit sur lui – dit à son peuple : « Descendez dans l'obéissance à l'Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui. » « Vous y trouverez ce que vous demandez » : les bénéfices de la science, les avantages [que procurent] la Miséricorde de Dieu et Sa récompense. Telle fut la parole de Moïse à son peuple, et telle fut la parole de Muḥammad – que Dieu prie sur lui – au sien : tous deux ordonnèrent l'obéissance à l'Imâm après eux.

[L'Imâm] est cette Égypte mentionnée par Joseph le véridique (*al-ṣiddīq*)⁴²⁸ – que Dieu prie sur lui – lorsqu'il dit : « 'Entrez en Égypte, si Dieu veut, en toute sûreté.' Il fit monter ses parents sur le trône, et tous tombèrent prosternés devant lui » (XII, 99-100). La meilleure exégèse de ces versets est celle qu'a donnée le Sage – la paix soit sur lui. Il dit en effet : Joseph le véridique – la paix soit sur lui – était l'Égypte. Il appela les gens à l'accepter, à lui obéir et à se cramponner à sa guidance. Celui qui faisait cela était assuré et trouvait le bonheur. Les premiers à lui répondre furent ses parents dans l'exotérique, [c'est-à-dire ses parents] quant à l'ascendance [biologique]⁴²⁹. Il les fit alors régner sur tous. Leur vision s'augmenta et il surent qu'ils étaient ses adorateurs ; ils se prosternèrent alors devant lui, obéissants et non contraints. Ils savaient en effet que Dieu est la vérité et que tout dieu qui n'est pas Lui est faux et vain, ils savaient aussi et étaient assurés de ce qu'il était le représentant de la vérité que Dieu lui avait confiée en l'élisant, lui et pas un autre. La

⁴²⁸ Joseph est nommé ainsi dans Coran XII, 46. A noter que c'est également le surnom d'Abū Bakr. On peut donc supposer que la définition qui en est donnée ici réfute en creux la prétention d'Abū Bakr à ce titre. Sur Joseph, voir *Kaṣf* I p.26-27 ; V p.139 ss.

⁴²⁹ Il s'agit des parents biologiques de Joseph, par opposition aux « parents ésotériques », c'est-à-dire les maîtres initiatiques.

prosternation, c'est la reddition à l'Imâm – la paix soit sur lui. C'est de lui que les sciences se diffusent aux Preuves, aux Seuils et aux Convocateurs, de sorte que celui [128] qui les croit entre dans l'Égypte à laquelle il est invité. Il est sauvé du châtement et fait partie de ceux qui sont assurés et victorieux, sans peur et sans tristesse.

Sémantiquement, l'Égypte (*miṣr*) c'est la cité, et c'est une allusion ésotérique à l'Énonciateur et à l'Imâm. L'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – avait en effet déclaré : « Je suis la Cité de la Connaissance et 'Alī en est le Seuil. Qui veut pénétrer dans la Cité doit se présenter au Seuil »⁴³⁰. Ceci est une confirmation de cette signification ésotérique de l'Égypte.

[Retour à Pharaon]

Revenons au Pharaon de ce temps-ci – que Dieu le maudisse : il symbolise ceux qui s'opposent [à toute la hiérarchie], des Convocateurs aux Imâms de ce temps-ci – que les prières de Dieu soient sur eux. Les récits et les histoires à leur sujet sont connues – que Dieu les maudisse. Le Sage – la paix soit sur lui – dit que Pharaon était de ceux qui entrèrent dans l'obéissance à l'Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui – et s'établirent en Égypte. Mais il se dressa orgueilleusement contre les Amis de Dieu – glorifié et exalté soit-Il – et empêcha l'Imâm – la paix soit sur lui – de disposer de son bien, alors même que les Convocateurs étaient sortis de chez lui et convoquaient à son Ordre. « Il démentit et se détourna » (XX, 48)⁴³¹, il se rebella et se plut à lui-même. N'as-tu pas vu Sa Parole – exalté et glorifié soit-Il : « Mais l'homme se rebelle aussitôt qu'il se croit riche » (XCVI, 6-7) ? Tel est l'homme rebelle envers son Seigneur lorsqu'il s'enrichit des vanités de ce monde, [129] croyant que nul ne peut rien contre lui. « [Coré] dit : 'Ce que j'ai reçu, je ne le dois qu'à une science qui

⁴³⁰ Cf. *Kašf* V p.105.

⁴³¹ Voir aussi Coran LXXV, 32 ; XCII, 16 ; XCVI, 13.

réside en moi.’ Ne savait-il pas que Dieu a détruit avant lui bien des générations qui le surpassaient par la force et le nombre ? Mais point n’est besoin d’interroger les criminels sur leurs péchés » (XXVIII, 78), car ils suivent <ce qui leur nuit>⁴³² et ne leur profite pas – que Dieu les maudisse. Ils étaient de ceux qui « se riaient des croyants et se lançaient des œillades à leur passage » (LXXXIII, 29-30). Ils disaient : « Sont-ce là ceux d’entre nous que Dieu favorise de Sa manne ? » (VI, 53), ces égarés ? Ils mentaient – que Dieu les maudisse : ce sont eux les égarés, les menteurs et les criminels qui démentirent le Jour de la religion, s’écarterent de la « Voie de rectitude » (I, 6), adorèrent « le Ğibt et le Ṭāgūt » (IV, 51) et dirent : Nous sommes « mieux guidés sur le Chemin que ceux qui croient » (IV, 51). « Voilà ceux que Dieu maudit : Il les rend sourds et Il aveugle leurs yeux » (XLVII, 23). Il les fera périr par des châtiments variés sans se soucier d’eux⁴³³.

[III, 7]

A Dieu – exalté et glorifié soit-Il – revient le commencement et à Lui la fin. Il peut faire apparaître Ses signes où Il le désire et le veut. N’as-tu pas vu Sa Parole – exalté et glorifié soit-Il : « C’est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre. On y trouve des signes clairs (*āyāt muḥkamāt*), qui sont la Mère du Livre, et d’autres qui sont ambigus (*mutašābihāt*). Ceux qui portent au cœur la déviance suivent l’ambigu par désir de la discorde (*fitna*), désir de l’interpréter (*ta’wīl*) » (III, 7). Dieu ne nous a point mis au nombre de ceux qui portent au cœur la déviance et qui suivirent « le peuple » quand ils le virent. Le peuple, ce sont ceux [130] qui prétendirent à l’imâmat et dirent de façon mensongère : « Nous sommes des Imâms » – que Dieu les maudisse ! Ce sont des imâms qui convoquent au Feu : « Au Jour de la Résurrection, ils seront au nombre des réprouvés » (XXVIII, 42). Dieu a ordonné de les

⁴³² Mss. A et B : ما يضرك. Nous corrigeons en : ما يضرهم (comme le fait aussi Ğālib, p.119).

⁴³³ Allusion à Coran XXV, 77 : « Mon Seigneur ne se soucierait pas de vous sans vos prières, etc. »

combattre et de s'en séparer⁴³⁴ : « Combattez les imâms de la dénégation, pour qui les serments ne comptent pas, peut-être cesseront-ils » (IX, 12). Il dit aussi : « Et le Jour de la Résurrection, tu verras ceux qui ont menti à propos de Dieu, le visage tout noir. N'y a-t-il pas dans la Géhenne un asile pour les orgueilleux ? » (XXXIX, 60). Ils sont l'obscénité, le libertinage et la dispute⁴³⁵ que Dieu – exalté et glorifié soit-Il – a interdits à Ses Amis, dans leurs actes et dans leurs paroles. Il leur a ordonné d'en être purs et de suivre les signes clairs qui sont la Mère du Livre. Le Livre, c'est le Résurrecteur – la paix soit sur lui. Par « Mère du Livre », Il veut dire qu'ils appellent à la connaissance de la signification de la Mère du Livre, qu'ils ne désobéissent pas à Sa Parole et qu'ils prennent pour Amis, en ce qui concerne Ses interdictions et ordres, les prophètes de Dieu, Ses Envoyés, les Imâms et les Convocateurs à toutes les époques – que les prières de Dieu soient sur eux.

« On y trouve des signes clairs, qui sont la Mère du Livre » (III, 7) : « Livre » est employé pour nommer l'Énonciateur, et « les signes » pour les Imâms⁴³⁶. « C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre. On y trouve des signes clairs, qui sont la Mère du Livre » : par « le Livre », Il veut dire qu'Il l'a établi à la station de l'Énonciateur. « On y trouve des signes clairs » signifie qu'on trouve les Imâms dans la descendance et la station [de l'Énonciateur]. « Clairs » (*muḥkamāt*) signifie que leurs stations sont en Dieu, en Sa Sagesse (*ḥikma*) ; Il les ordonne en plaçant l'héritage de la tradition de Dieu dans les Imâms qui, après l'Énonciateur, accomplissent son Ordre. « C'est la Mère du Livre » : cela signifie qu'ils sont l'origine de l'Énonciateur [131] suivant, car les Imâms accomplisseurs sont les rameaux de l'Énonciateur précédent⁴³⁷. Sémantiquement, la mère⁴³⁸ d'une chose c'est son origine. Après Adam – que

⁴³⁴ A la IIIème forme, la racine نَبذ, traduite ici par « se séparer », peut désigner la séparation de deux armées lorsqu'elles ont fini de se combattre.

⁴³⁵ Cf. *Kašf* V p. 117 ss.

⁴³⁶ Cf. *Kašf* III p.79 et note afférente ; VI p.167-168, 173-174.

⁴³⁷ Cf. *Kašf* VI p.164-165, où les « mères » du verset II, 233 sont identifiées aux Preuves et aux Convocateurs qui dirigent les croyants vers le « père » qu'est l'Imâm accomplisseur.

⁴³⁸ Contrairement aux mss., Strothmann donne ici أمر, qui est erroné, au lieu de أم.

Dieu prie sur lui – il n’est pas d’Énonciateur qui n’ait été précédé par des Imâms qui font signe vers lui selon l’ordre de Dieu. Les bien-guidés suivent alors leur indication, tandis que les dépravés négateurs s’en éloignent, jusqu’à l’apparition de l’Énonciateur. Celui qui aura suivi les Imâms sera alors sauvé et Dieu fera détruire <...>⁴³⁹ par l’épée de la Vérité par la main de l’Énonciateur lorsqu’il apparaîtra, puis Il leur donnera le Feu pour fin. C’est de la même façon que Dieu – loué et exalté soit-Il – désigna Adam – que Dieu prie sur lui – en ordonnant aux Anges de se prosterner devant lui. « Ils se prosternèrent, à l’exception d’Iblīs qui refusa et s’enfla d’orgueil, devenant l’un des dénégateurs » (II, 34). Il fut alors, ainsi que quiconque l’avait suivi, l’objet de la colère de Dieu et de Son châtiment, en ce monde et dans la Vie dernière.

D’autre part, l’Imâm accomplisseur est analogue à la mère, l’Énonciateur analogue au père dans les rangs de l’imâmat. Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « On y trouve des signes clairs, qui sont la Mère du Livre ». Ceci est au sujet de la station de l’Énonciateur où l’on trouve les Imâms établis dans la lumière de la Sagesse de Dieu. « Ils sont la Mère du Livre » signifie qu’ils sont la mère du Septième Énonciateur, Muḥammad l’Énonciateur étant son père. Les Imâms sont nommés par ce nom unique de « mère », de même que la désignation par « père » concerne la station de tous les Énonciateurs. Les Imâms qui sont entre le sixième Énonciateur, Muḥammad – que Dieu prie sur lui – [132] et le septième, le Mahdī – que les prières de Dieu soient sur lui – sont ceux que l’on appelle les « signes clairs ». Depuis Muḥammad au faite de la lignée <...>⁴⁴⁰ l’Imâm relié à la cause et à la religion⁴⁴¹. [Les Imâms] sont à la station de la mère, et les Énonciateurs sont à celle du père.

⁴³⁹ Lacune probable : le texte ne précise pas ce que Dieu détruit, mais on suppose qu’il s’agit des « dépravés » dont il vient d’être question.

⁴⁴⁰ Il semble manquer quelque chose pour articuler les deux morceaux de la phrase.

⁴⁴¹ Ms. A : متصل بالسبب ; ms. B : متصل والدين ; Gālib : متصل بالسبب والدين. Nous traduisons cette dernière leçon, bien qu’elle ne soit pas entièrement satisfaisante.

Al-Şādiq, Ğa‘far ibn Muḥammad – que les prières de Dieu soient sur lui – dit : « Cet Ordre repose sur sept [degrés] : quatre qui sont de nous et trois qui n’en sont pas. »⁴⁴² Par ces sept, il entendait les stations et les rangs. Les quatre qui sont d’eux, c’est sur eux que repose la Convocation de la Vérité (*da‘wat al-haqq*) ; ce sont Muḥammad et ‘Alī [en premier lieu]. Il faut que la Convocation se fasse à Muḥammad en tant qu’il est l’Énonciateur, et à ‘Alī en tant qu’il est le Légataire. En voilà deux sur quatre. Les deux autres sont un Imâm et une Preuve. A toute époque, il est nécessaire que cette station soit. S’ils étaient – que Dieu prie sur eux – plus de deux, ils ne feraient que faire signe vers les deux premiers. Ce sont les Substituts (*abdāl*), ainsi que l’a dit Dieu – exalté et glorifié soit-Il : « Quand Nous substituons un signe (*āya*) à un autre... » (XVI, 101), c’est-à-dire un Imâm à un autre⁴⁴³. Quant à l’Énonciateur et au Légataire, leurs stations sont fermement ancrées dans la Loi de Muḥammad, sans substituts jusqu’au septième Énonciateur. Voilà donc les quatre qui sont d’eux et sur lesquels repose la Convocation de la vérité. Quant aux trois autres « qui n’en sont pas », il dit que cela signifie qu’ils ne sont pas issus des Gens de la demeure (*ahl bayt*) des stations de l’imâmât – car, dans l’ésotérique, la station de l’Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – c’est sa maison. Ces trois-là [133] sont issus des croyants. Ils correspondent à trois rangs. Les croyants sont nombreux, mais il n’y en a que trois [espèces] qui se répartissent dans ces trois rangs. C’est d’abord le rang du Seuil, qui élève les croyants par degrés d’après l’ordre de l’Imâm. Il y a

⁴⁴² Selon al-Mağdū‘, le *Mafātīḥ al-Ni‘ma* de Ḥātim b. Ibrāhīm contient une exégèse de ce hadîth sous la forme : « L’accomplissement de notre Ordre repose sur trois qui sont de nous et quatre qui n’en sont pas » (*tamām amrinā fi ṭalāṭī minnā wa arb‘a min ḡayrinā*) ; voir al-Mağdū‘, *Fihrist*, p.261. W. Madelung avait également relevé que la version du *Kitāb al-Kaṣf* inversait les nombres quatre et trois ; Madelung W., « Das Imamāt... », n.116 p.63. Dans la *Risāla al-Muḏhiba* du Qāḍī al-Nu‘mān, les « trois qui sont de nous » sont identifiés à Ğa‘far al-Şādiq lui-même, son fils Ismā‘īl et son petit-fils Muḥammad b. Ismā‘īl, tandis que les « quatre qui n’en sont pas » sont les quatre premiers califes fātimides ; sur ce point et sur les discussions qu’a entraînées ce hadîth, voir Madelung W., « Das Imamāt... », p.111-112.

⁴⁴³ Cf. *KRH*, p.200 (Ivanow p.68), où ce verset est interprété de la même façon et où apparaît également le terme *abdāl*. Celui-ci aura une grande postérité dans le soufisme ; voir Massignon L., *Lexique technique de la mystique musulmane*, p.38.

ensuite le Convocateur, qui, sous l'autorité du Seuil, convoque les aspirants pour qu'ils deviennent des croyants. Il y a enfin le rang du croyant, qui comprend l'ensemble des croyants, mais n'atteint pas aux rangs du Convocateur et du Seuil. La Convocation de la vérité n'est possible que grâce à ce rang. Ceci confirme ce qui a été dit précédemment au sujet de la station des Énonciateurs et des Imâms accomplisseurs⁴⁴⁴.

[Retour à III, 7]

Les « signes ambigus » sont ceux qui ont obscurci [l'Ordre des] Imâms et ont obscurci pour les gens le fait qu'ils sont des Imâms qui sauvent ceux qui les suivent. [Les signes ambigus] guident vers une autre voie que celle de la vérité et convoquent à une direction que Dieu – loué et exalté soit-Il – n'a pas fixée et vers laquelle Il n'a pas ordonné de se tourner. [Dans le verset, Dieu] dit qu'il y a des signes ambigus dans le Livre, parce que ces douteurs (*mutašabbihūn*) sont de la communauté de Muḥammad l'Énonciateur – que Dieu prie sur lui. C'est lui qui est visé par « le Livre », qui a le sens d'Énonciateur. Tout ceux qui dévient de la vérité, dont les cœurs dévient de la connaissance de Dieu – glorifié et exalté soit-Il – et sont adversaires [de 'Alī] (*ahl al-naṣb*)⁴⁴⁵ – que Dieu les maudisse – disent que Pharaon, Hāmān et Coré⁴⁴⁶ sont dans la position (*manzila*) du Commandeur des croyants – la paix soit sur lui – et lui sont égaux. A leurs yeux, ils sont même meilleurs que lui [134] et valent mieux. Tels sont les signes ambigus – que Dieu les maudisse – pour lesquels la connaissance de la vérité est douteuse : « Satan s'est emparé d'eux et leur a fait oublier le Rappel de Dieu ; ils forment le parti de Satan ; mais le parti de Satan, ce sont eux les perdants. » (LVIII, 19) « Ils suivirent l'ordre de Pharaon, mais l'ordre de Pharaon n'était pourtant pas un sentier droit. Le Jour de la

⁴⁴⁴ L'allusion est obscure.

⁴⁴⁵ En contexte chiite, l'expression désigne couramment les ennemis de 'Alī ibn Abī Ṭālib.

⁴⁴⁶ Il s'agit ici d'Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān. Cf. *Kašf* I p.11.

Résurrection, il devancera son peuple pour l'abreuver du Feu » (XI, 97-98), par l'épée du Résurrecteur – la paix soit sur lui. « Quel abreuvement détestable ! Une malédiction les suivra dans ce » monde « et au Jour de la Résurrection. Quel détestable présent ! » (XI, 98-99). Cela veut dire que la malédiction leur sera offerte en présent : il s'agit de la métamorphose (*al-musūhiyya*)⁴⁴⁷ qui aura lieu le Jour de l'avènement du Résurrecteur (*qiyām al-qā'im*), de la manifestation de son Ordre et du soulèvement de son masque (*qinā'*). C'est le Jour qui leur était promis ; ils en espéraient l'intercession et l'accès au Paradis, alors même qu'ils avaient démenti et ignoré ce qui leur était ordonné, s'en écartant et suivant le chef de la malédiction – que Dieu les maudisse – et ceux qui leur ressemblaient, en dehors des Amis de Dieu – sur eux la paix. « Ils disputaient au moyen du faux pour confondre la vérité » (XL, 5) explicite et sublime de Dieu – exalté et glorifié soit-Il – c'est-à-dire l'Ami de Dieu, le Maître de l'époque – la paix soit sur lui. « Pour l'abreuver au Feu » par l'épée du Résurrecteur : cela signifie que lorsqu'il se manifestera – que Dieu prie sur lui – Dieu tuera de son épée quiconque se sera opposé à lui, et celui qui est tué par l'épée du Résurrecteur finit dans le Feu.

[Retour à II, 197]

« Ce que vous faites de bien, Dieu le connaît » (II, 197) : il entend par cela l'abondance des œuvres et des efforts, car nul ne doit [135] y manquer (*yuqaṣṣir*). Quiconque manque à ses devoirs s'oppose à l'Ordre de Dieu – exalté et glorifié soit-Il. « Munissez-vous de provisions ; la meilleure des provisions est la piété » (II, 197) : les provisions sont l'abondance de science et l'excellence de l'action, ce qui mène à la piété et y aide. Nul ne doit diffuser l'enseignement de la science du secret caché et occulté, qui contient guérison pour les cœurs et vie pour les esprits ; telle est la meilleure des provisions. <Celui qui a acquis la

⁴⁴⁷ Voir les autres occurrences du terme : *Kaṣf* I p.4-5 ; III p.88 ; V p.96.

science du secret est tenu au silence (*taqiyya*) jusqu'au dévoilement et à la manifestation de l'Ordre⁴⁴⁸. « Soyez pieux envers Moi, ô doués de moelle » (II, 197) : il veut dire : « Témoignez de Mon Unicité de façon juste, ne M'associez rien, adorez-Moi en vérité », c'est-à-dire : « Obéissez à Mon voile ; lui obéir c'est M'adorer car il vous indique Mon Unicité, ô doués de moelle, ô doués d'intellect auxquels j'ai <...>⁴⁴⁹ Ma Lumière, l'Intellect subtil et préservé ». « Dans l'espoir que vous triompherez » (II, 189)⁴⁵⁰ : c'est-à-dire dans l'espoir que vous soyez sauvés si vous faites ainsi. Et si vous le faites, vous serez attachés et reliés [au câble de Dieu].

Quant à moi, je demande à Dieu le Très-Haut, le Sublime, le Grand, l'Elevé, qu'Il me relie à Lui, et ne me coupe pas de Lui, qu'Il coule mon esprit dans les esprits de Ses Amis, et que mon corps soit attaché à leurs corps, par [l'intermédiaire de] Son Ami, l'apparent dans Son Temple, l'Énonciateur de la Sagesse de Dieu, l'Interprète du Mystère de Son secret. Rivalisez dans l'obtention de quelques rangs des justes parmi Ses adorateurs. « Il est Audient, Proche » (XXXIV, 50). [136]

[III, 96-97]

Apprends – que Dieu te guide – la signification de la Parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « La première Maison instituée pour les hommes est celle de Bakka, en bénédiction et guidance pour les univers. Elle renferme des signes évidents : la station d'Abraham. Quiconque y pénètre est assuré. Pour Dieu, le pèlerinage s'impose à quiconque a les moyens de s'y rendre. Quant aux dénégateurs... Dieu peut bien se passer des univers » (III, 96-97).

⁴⁴⁸ Ms. A : ومن التقية إلى وقت كشف الأمر وإظهاره ; من اقتبس لوقت كشف الأمر وإظهاره ; ms. B : ومن التقية إلى وقت كشف الأمر وإظهاره. Strothmann propose en note de corriger ainsi le texte lacunaire des manuscrits : من اقتبس علم السر تجب عليه التقية إلى وقت كشف الأمر. Gālib reprend cette suggestion mot pour mot. Nous traduisons la reconstitution suggérée par Strothmann.

⁴⁴⁹ Mot inconnu : هسّوتهم Gālib rattache ce terme au verbe هسّ, mais ceci ne semble correct ni quant au sens, ni quant à la conjugaison du verbe.

⁴⁵⁰ Entre autres occurrences.

Il veut ainsi faire connaître aux adorateurs la première Maison qu'il a élevée comme Preuve, la Maison antique⁴⁵¹ qui n'est précédée de nulle autre et dont nulle autre ne se rapproche. C'est pourquoi Il – exalté et glorifié soit-Il – l'a distinguée par Sa Parole : « La première Maison instituée pour les hommes », c'est-à-dire élevée pour les hommes. Qui la connaît Le connaît, et qui la renie Le renie. Le premier est aussi le dernier, car le Créateur – gloire à Son Nom – s'impose à Lui-même de ne pas modifier son premier voile ni les constructions d'où s'est manifestée Sa Sagesse, et de ne modifier aucune de Ses stations. « Il s'est fait serment à Lui-même » signifie qu'Il a accompli Sa Volonté par Son Jugement qui ne connaît « point de délai » (XIII, 41).

Il dit : Votre Seigneur « Se prescrit à Lui-même la Miséricorde » (VI, 12). Il a décrété pour vous, en Lui-même, la Miséricorde. Il dit aussi – loué et exalté soit-Il : « Ton Seigneur a décrété que vous n'adoriez que Lui » (XVII, 23). Cela a le même sens. La première station du Créateur – loué et exalté soit-Il – est aussi la dernière ; Il l'achève ainsi qu'Il l'a commencée, à toutes les époques. La signification de tout cela est unique : c'est l'Imâm à son époque, l'Énonciateur à son époque – sur eux la paix. Et la preuve de ce propos est que le premier ordre que Dieu envoya avec Ses premiers Envoyés, est celui auquel obéit le dernier d'entre vous, et sur lequel Il les (*sic*) interrogera au Jour de la Résurrection, dans la Vie dernière qui est après ce monde. [137]

Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Tu ne trouveras point de substitut à la tradition de Dieu » (XXXIII, 62) et « Rien ne peut se substituer à Ses paroles » (XVIII, 27). Cela est une allusion à Son ordre et à Sa Sagesse par lesquels Il établit les Envoyés et les Imâms comme des <voiles>⁴⁵² pour Sa création, en faisant d'eux des apôtres et des avertisseurs. Le premier de Ses voiles, la première des stations avec lesquelles Il se voila, fut Adam – que Dieu prie

⁴⁵¹ Appellation traditionnelle de la Ka'ba .

⁴⁵² Les mss. semblent donner : حجبا, « preuves » et c'est aussi ce qu'a lu Strothmann. Ġalib (p.124) donne : حجبا , « voiles », ce que semble justifier la suite du passage. Nous suivons donc cette solution.

sur lui. Il l'envoya muni de Sa religion qui consiste à Lui obéir, à témoigner de Son Unicité et à L'adorer, en affirmation de ce qu'il n'y a d'autre dieu que Lui et qu'Il n'a pas d'associé. [Sa religion consiste aussi à] être obéi à travers l'obéissance à celui qu'Il élit par le Message et l'inspiration. Le dernier [des voiles] est le septième Énonciateur ; par celui-là – que Dieu prie sur lui – Il se dresse et convoque à Lui-même. Tous rendent licite ce que Dieu a rendu licite, annoncent la récompense de Dieu, avertissent contre Son châtement, et convoquent à Son adoration. Tels sont l'Ordre et la religion de Dieu ; Il en est le Premier, le Dernier et ce qu'il y a entre les deux.

C'est à sujet que le Sage – la paix soit sur lui – dit : « Le premier voile dans lequel s'est voilé le Créateur – exalté et glorifié soit-Il – est aussi la dernière chose qu'Il montre à Ses Amis. » C'est le sens de Sa Parole : « Il est le Premier et le Dernier » (LVII, 3). Il est le Premier de tout premier depuis Son Ordre au premier de Sa création⁴⁵³, et Il est le Dernier après tout dernier. Tout lui revient. Il est Apparent (*zāhir*) pour l'ensemble de Ses prophètes, Convocateurs et Envoyés ; c'est Lui qui les fait apparaître à Son ordre. Il est le Caché (*bāṭin*) qui cache les choses de telle façon qu'elles ne sont connues que d'après Lui. « Il est Savant sur toute chose » (LVII, 3), grande et petite, dans Sa création, [Savant] sur ce qu'ignorent les Convocateurs – que les prières de Dieu soient sur eux : ces derniers sont les Envoyés et les Imâms qui convoquent à Lui avec Sa permission et guident Ses adorateurs selon Son ordre. Il est la dernière chose qui apparaît à Ses Amis [138] et à Ses adorateurs, à la toute fin de Son Ordre, par l'entremise du dernier de Ses Envoyés et de ceux qui établissent Sa religion.

⁴⁵³ Depuis l'impératif créateur : کن, « Sois ! », qui instaure le premier être.

Si les attributs et les noms varient, le Sens sur lequel ils reposent est unique. Ce Sens est envoyé en tout temps, et Dieu l’emploie à convier les gens en lesquels Il distingue un droit jugement⁴⁵⁴. Ils connaissent alors le Vrai, ils voient au moyen de la Lumière parfaite, ils lisent le feuillet⁴⁵⁵ et répondent favorablement à la vérité. « Ceux-là seront avec ceux que Dieu a comblé de bienfaits : prophètes et véridiques, martyrs et vertueux. Quelle compagnie excellente ! (*hasuna ’ulā’ika rafīqan*) » (IV, 69). Car ils sont les compagnons (*rufaḡā’*) <des Amis>⁴⁵⁶ de Dieu à leur époque, s’élevant grâce à eux et entrant en quiétude. N’as-tu pas entendu la parole de Dieu – gloire à Son Nom – qui décrit le Paradis et ses habitants, d’où vient la science qui guérit et vivifie tout le monde ? Il dit que c’est un « excellent lieu de séjour » (*ḡasunāt murtaḡaḡan*) (XVIII, 31), car il les accompagne (*rāḡaḡat bihim*) et est bienveillant (*raḡaḡat*) jusqu’à ce qu’ils lui répondent favorablement ; il s’agit là de la Preuve – la paix soit sur elle. « Ceux que Dieu a comblé de bienfaits » sont les Gens de la Réponse favorable, de l’agrément, de la reddition et de la sincérité. Chaque fois qu’ils atteignent une science, <ils réfèrent à leur Créateur les dignités auxquelles ils accèdent>⁴⁵⁷, se repentent afin qu’Il connaisse le mérite de leur gratitude, et demeurent ainsi sous l’agrément de Dieu. Ils s’élancent ensuite depuis ce rang jusqu’à devenir des prophètes et des véridiques (*ḡiddīḡīn*).

Parmi eux, certains ont joint la prophétie à la véridicité (*al-taḡdīḡ*). Cest ce qu’Il dit – glorifié et exalté soit-Il – à propos de celui qui joint les deux qualités : « Joseph, le véridique »

⁴⁵⁴ Allusion à Coran IV, 6 : « Epreuvez les orphelins jusqu’à leur nubilité. Si vous distinguez en eux un droit jugement, rendez-leur leur bien, etc. »

⁴⁵⁵ C’est-à-dire le Coran.

⁴⁵⁶ Manque dans le ms. A.

⁴⁵⁷ Ms. A : وضعوا حدودهم لبارئهم ; ms. B : وضعوا حدودهم لبارئهم. Les deux éditeurs donnent quant à eux : وضعوا حدودهم لبارئهم, sans qu’il soit possible de savoir : 1) d’où est tiré le terme حدود ; 2) s’il ne s’agit pas d’une erreur dans l’édition de Strothmann (حدود au lieu de حدود), erreur ensuite plagiée par ḡālib ; 3) ce que peut signifier l’expression telle qu’elle apparaît chez les éditeurs. Nous traduisons وضعوا حدودهم لبارئهم.

(XII, 46). En lui, les deux qualités sont jointes. [139] Or, la véridicité est meilleure que la prophétie. [Dieu] – glorifié et exalté soit-Il – dit au sujet d’Idrīs : « Idrīs était un véridique, un prophète. Nous l’avons élevé en haut lieu » (XIX, 56-57). Il dit aussi – béni et exalté soit-Il : « Ismaël était sincère (*sādiq*) dans sa promesse, c’était un Envoyé, un prophète. Il ordonnait aux siens la prière, l’aumône, il était agréé par son Seigneur » (XIX, 54-55). Qu’y a-t-il de plus explicite que ce discours pour qui a un cœur ? Le sincère (*sādiq*), c’est l’Envoyé généreux qui diffuse [le message], et aux pieds duquel coulent les rivières.

N’as-tu pas vu Sa parole : « Pars avec ta famille à un moment de la nuit » (XI, 81) ? Et ailleurs : « Nous l’avons sauvé avec sa famille du grand cataclysme » (XXI, 76). La famille des véridiques, ce sont les Convocateurs qui sont dispersés (*mutafarriqūn*) sous l’autorité [des véridiques] dans les villes et les régions. Ce sont les rivières qui coulent des mers, car ils prennent [les véridiques] pour parents, se préparent pour convoquer à eux et prennent [pour guides] ceux qu’ils leur donnent.

N’as-tu pas vu la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Jean, saisis-toi fermement du Livre. Car nous lui avons donné la Sagesse dès l’enfance » (XIX, 12). Ce Jean est l’un des serviteurs du premier Jean – que Dieu prie sur lui – et ce discours les concerne tous deux⁴⁵⁸. « Saisis-toi fermement du Livre » signifie qu’il doit connaître l’Imâm énonciateur – la paix soit sur lui – à toute époque et en tout temps, celui dont Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Voici Notre Livre, qui énonce pour vous le Vrai » (XLV, 29).

Il fait ce récit au sujet de celui qui dénie le discours : [140] « ‘Malheur à nous ! Qu’a donc ce Livre ; rien de petit ou de grand qu’il ne prenne en compte !’ Ils trouveront devant eux leurs actions : car ton Seigneur ne lèsera personne » (XVIII, 49). Béni soit Celui qui fait des choses des guides les unes pour les autres et qui les fait connaître les unes par les autres.

⁴⁵⁸ Probablement Jean le Baptiste, fils de Zacharie, et Jean l’Evangéliste.

Combien est difficile et lointaine la voie sans guide ! Et combien est-elle proche et facile grâce au legs (*waqf*) qui dirige droitement et à l'initiateur compatissant, dont le nom est tiré de l'un des Noms. Il lui est dit : « Tu es sous Nos yeux » (LII, 48). S'il n'était pas sous leurs yeux, il n'aurait pas été un guide et une Preuve pour eux. Alors que la paix soit sur lui.

« Saisis-toi fermement du Livre », c'est-à-dire : « Affermis les gens de ta Convocation, révèle [le Livre] aux âmes de tes gnostiques et aux gens qui t'ont répondu, car tu es pour eux la bénédiction de Dieu – exalté et glorifié soit-Il. » Par « nous lui avons donné la Sagesse dès l'enfance », Il veut dire : « Nous lui avons donné la science. Il était le plus jeune de son peuple, le plus savant d'entre eux, le meilleur d'entre eux, le plus sage et le plus intelligent, si bien que Nous en avons fait un Énonciateur pour eux, Nous avons élevé son nom au-dessus du commun, Nous l'avons rendu très supérieur à une grande partie de ce que Nous avons créé. Béni soit Dieu, le meilleur des créateurs. » Cet compte-rendu en ce contexte atteste notre propos et le sens visé par notre doctrine.

Nous avons voulu expliquer le sens des mots « prophètes » et « véridiques ». Et Dieu – glorifié et exalté soit-Il – nous a enseigné qu'Il faisait des véridiques des exceptions. Nous avons ainsi trouvé qu'ils étaient supérieurs aux prophètes, même s'il est possible d'être l'un et l'autre, ce que ne nient pas les Gens de l'Amitié et de la Réponse. De cela, quelle meilleure illustration que l'histoire de Joseph – la paix soit sur lui ? [Dieu] en fit le Maître du sac (*wi'ā*) et des interprétations (*fatyā*)⁴⁵⁹, [141] auquel s'abreuvent les Convocateurs, car il est une Mer sublime et l'Imâm de son époque – la paix soit sur lui – [comme en atteste] leur parole : « Joseph, ô véridique, donne-nous avis sur sept vaches grasses » (XII, 46). Dieu – loué et exalté soit-Il – voulut faire de lui le Maître des Convocateurs, afin qu'ils ajoutent foi à

⁴⁵⁹ Le « sac » est une allusion à la ruse de Joseph qui glissa un objet volé dans le sac de son frère pour le retenir auprès de lui (Coran XII, 76). Joseph est aussi le « maître des interprétations » en raison de son *ta'wīl* des rêves de ses codétenus (XII, 41) et du roi (XII, 46).

sa parole, <qu'ils demandent son interprétation>⁴⁶⁰ quant à leur affaire (*amr*), et qu'ils recourent à lui, car il est le Seuil de leur [accès à la] sagesse.

Sa Parole : « Tels sont ceux que Dieu a comblés de bienfaits » (IV, 69) concerne les Énonciateurs qui convoquent à Dieu – loué et exalté soit-Il – à toute époque et en tout temps. Ils sont de ceux qui aiment les prophètes et les véridiques. Ils sont nommés Énonciateurs car les Imâms leur font énoncer la Convocation, contrairement aux autres croyants qui sont silencieux. Par cette dénomination, ils sont distingués de la masse des Répondants (*mustağībīn*). Puis, Dieu – loué et exalté soit-Il – voulut évoquer un rang supérieur aux rangs des prophètes et des véridiques, à leurs époques, en parlant « des témoins auprès de leur Seigneur » (LVII, 19). Les Envoyés sont les témoins de Dieu – exalté et glorifié soit-Il – à toutes les époques. Il en fait des témoins de Sa création, ce sont les Maîtres des Lois. N'as-tu pas vu Sa parole – glorifié et exalté soit-Il : « Que feront-ils, quand Nous ferons de toute nation son témoin, et te produirons toi-même en témoin de tous ceux-là » (IV, 41) ? Quant aux Maîtres des Lois, ce sont les témoins de Dieu sur Sa création. Les Convocateurs sont sous leur autorité. Les prophètes [se répartissent entre] ceux qui sont des Envoyés et ceux [142] qui ne sont pas envoyés. Car parmi les prophètes de Dieu, il en est qui sont meilleurs que d'autres. N'as-tu pas vu la parole de Dieu – exalté et glorifié soit-il : « Nous avons préféré certains prophètes à d'autres » (XVII, 55) ?

Tel est le rang des prophètes, car leur Créateur les ordonne en fonction du mérite de leur position (*manāzil*) vis-à-vis de Lui. L'élection en cette matière revient au Maître de la Loi. Il les honore, élève leurs noms au-dessus du commun, ordonne qu'on leur obéisse et interdit qu'on se rebelle contre eux. N'as-tu pas vu la parole de Dieu – exalté et glorifié soit-Il : « Il établit pour vous, en fait de religion, ce qu'Il recommanda à Noé. Ce que Nous t'avons

⁴⁶⁰ Mss. A et B : .بیسمونہ. Nous suivons la correction suggérée par Strothmann : .بیستفتونه.

révélé et ce que Nous avons recommandé à Abraham, à Moïse, à Jésus : Accomplissez la religion, n'en faites pas un sujet de division » (XLII, 13) ? Ceux auxquels Dieu parle, ce sont les doués de résolution (*ūlū al-'azm*)⁴⁶¹ d'entre les Envoyés, dont il est question dans cet ordre de Dieu – loué et exalté soit-Il – à certains de Ses Prophètes : « Alors patiente, comme patientèrent les doués de résolution d'entre les Envoyés » (XLVI, 35). Ceux qui ont résolu (*'azamū*) d'obtenir l'agrément de Dieu ne craignent personne dans les univers, et sont affermis (*'azama bihim*). Ils se livrent entièrement à leur Créateur, ils s'illuminent de Sa Lumière et deviennent pour autrui des luminaires et des lampes éclairant quiconque les imite, se guide d'après leur guidance et <...>⁴⁶² – sur eux la paix.

Ceux auxquels Dieu parle sans médiation humaine ni altération entre eux et Lui, reçoivent une faveur et un rang [143] [élevés] ; nul ne doit prétendre à cette station, à moins qu'il ne soit mort et non vivant, ainsi qu'Il a dit – loué et exalté soit-Il : « Ils ont des cœurs mais ne comprennent pas, ils ont des yeux mais ne voient pas » (VII, 179), et aussi : « Ce ne sont pas les regards qui sont aveugles, mais les cœurs dans les poitrines » (XXII, 46). Nous nous réfugions en Dieu contre l'aveuglement et la mort des cœurs, nous Lui demandons la vie de nos cœurs, la lumière de nos regards et l'accroissement de nos visions. « Il connaît le contenu des poitrines » (III, 119)⁴⁶³. Les adorateurs de Dieu – loué et exalté soit-Il – sont, d'entre tous les humains, des médiations les uns pour les autres entre Son peuple et Lui, se répartissant en rangs et degrés, jusqu'à ce que l'Envoyé soit la médiation entre Dieu – exalté soit-Il – et les humains. Nul d'entre eux ne lui est d'un rang supérieur. La médiation entre Dieu – exalté soit-Il – et les causes qui coulent vers Lui (*al-asbāb al-ġāriya ilayhi*) est celle

⁴⁶¹ Sur la doctrine des *ūlū al-'azm* dans la pensée ismaélienne, voir De Smet D., « Adam, premier prophète et législateur ? »

⁴⁶² جعلهم خصائص : Cela se traduirait par : « Il en fait des qualités » ou « des propriétés ». Le texte semble corrompu, soit que خصائص remplace par erreur un terme plus correct, soit que la phrase soit incomplète.

⁴⁶³ Voir aussi III, 154 et V, 7, entre autres occurrences.

des Anges spirituels, Gabriel et Michaël, et de ce que Dieu a établi comme médiation entre Lui et Ses Envoyés.

La parole de Dieu – loué et exalté soit-Il – à Son prophète Muḥammad – que Dieu prie sur lui – Son Envoyé à l’humanité, est une indication de cela : « Interroge les Envoyés que Nous avons envoyés avant toi : avons-Nous établi, hors le Miséricordieux, des dieux à adorer ? » (XLIII, 45). C’est-à-dire : « Interroge ceux que Nous avons envoyés avant toi : les Anges, Nos envoyés aux Envoyés. » « Avons-Nous établi, hors le Miséricordieux, des dieux à adorer ? » : Il veut dire par cela qu’il n’y a pas de dieu sauf Lui, qu’aucun n’est à adorer sauf Lui. Les Anges se mettent à Son service, Seigneur des univers, de même que les hommes. Ainsi, Muḥammad, il n’y a entre Dieu et toi que les envoyés d’entre les Anges spirituels qui se sont mis à Son service. En effet, Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Dieu élit [144] des envoyés parmi les Anges et parmi les hommes » (XXII, 75). Les envoyés qu’Il élit parmi les hommes sont Ses Envoyés aux hommes, tandis que ceux qu’Il élit parmi les Anges sont Ses envoyés aux Envoyés. Ce sont ces derniers qu’Il ordonne à Muḥammad d’interroger dans Sa parole : « Interroge les Envoyés que Nous avons envoyés avant toi » (XLIII, 45). Mais Dieu n’a pas ordonné à Son prophète d’interroger Ses Envoyés humains du passé. Car Il dit – loué et exalté soit-Il : « Il n’a été donné à aucun humain que Dieu lui parle, si ce n’est par inspiration, ou de derrière un voile, ou par l’envoi d’un envoyé qui révèle alors ce qu’Il veut, avec Sa permission » (XLII, 51). L’inspiration c’est la parole (*kalām*) de Dieu que les Anges diffusent aux Envoyés ; c’est ainsi qu’Il parle aux hommes. « Ou de derrière un voile » : ceci est au sujet de la parole de Dieu et de la science ésotérique que l’Envoyé diffuse au Légataire, car l’Envoyé est un voile entre Dieu et les hommes.

La révélation (*tanzīl*) est la parole de Dieu, et son exégèse est la parole de Dieu, ainsi qu’Il a dit – exalté et glorifié soit-Il : « Si quiconque parmi les associants te demande asile, accorde-lui l’asile afin qu’il entende la Parole de Dieu, puis fais-lui regagner son lieu de

sûreté » (IX, 6). Ceci est au sujet de la révélation (*tanzīl*) qui est la parole de Dieu, c'est-à-dire le Coran. L'exégèse est aussi la parole de Dieu. Sa parole : « ... par l'envoi d'un envoyé qui révèle alors ce qu'Il veut, avec Sa permission » (XLII, 51) concerne l'exégèse, parole de Dieu, que le Légataire diffuse aux hommes, avec la permission de Dieu – exalté soit-Il – et de Son Envoyé. C'est ainsi qu'Il parle aux humains et qu'ils entendent Sa parole avec Sa permission.

Le sens ésotérique de la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il – dans ce verset : « Si quiconque parmi [145] les associants te demande asile, accorde-lui l'asile » (IX, 6), est le suivant : les associants sont ceux qui associent à l'Imâm [véritable] élu par Dieu et Son Envoyé, un [faux] imâm qui convoque au Feu et qui n'a pas été élu par Dieu, non plus que par Son Envoyé. Ils associent donc leur propre élection et le fait de suivre leurs passions⁴⁶⁴ à l'élection divine. « Si quiconque parmi les associants te demande asile, accorde-lui l'asile afin qu'il entende la Parole de Dieu » : c'est-à-dire [si] quiconque parmi ces associants te demande asile contre les égarés, accorde-lui l'asile du Pacte et de l'Alliance, l'asile de la guidance sur les sentiers de la vérité. Cette recommandation s'adresse à l'Envoyé en son temps, et à tout Imâm en tout temps. Puis Il dit : « ... afin qu'il entende la Parole de Dieu » : ceci concerne l'exégèse. « Puis fais-lui regagner son lieu de sûreté » : [Il commande] de lui faire atteindre un degré élevé et de le délivrer [du joug des égarés], afin d'être sauvé de l'égarement par l'accroissement de sa certitude et de sa vision, et sauvé du châtement de Dieu au Jour de la Résurrection. Telle est la Parole de Dieu dans ses deux aspects, l'exotérique et l'ésotérique ; ils témoignent l'un de l'autre et se confirment l'un l'autre. Tout ce qui vient de la Parole de Dieu est en son temps et en son lieu. [L'exotérique et l'ésotérique] ne s'infirmant pas l'un l'autre.

⁴⁶⁴ Suivre leurs passions : thème coranique ici interprété en un sens théologico-politique : ne pas suivre l'Imâm élu par Dieu, et élire soi-même un imâm que l'on se choisit, c'est suivre ses passions. Cette idée est largement développée dans le traité VI.

[Ce que cachent les poitrines]

Le Sage – la paix soit sur lui – dit : « Les prophètes de Dieu – loué et exalté soit-Il – sont répartis en degrés », ainsi qu’Il a dit : « Nous élevons en degré qui Nous voulons. Ton Seigneur est Sage, Savant » (VI, 83), « Pas de feuille qui tombe [146] sans qu’Il ne le sache » (VI, 59). Il a arrangé l’ensemble de ce qu’Il a créé selon Sa sagesse. Sa Création témoigne de Son Ordre, et Son Ordre témoigne de Sa Création, « et Il est Savant sur toute chose » (VI, 101), Il voit l’ensemble des choses, particulièrement ce qui concerne l’établissement de Sa Preuve à destination de Sa Création.

« Il connaît le contenu des poitrines » (III, 119), et Il connaît « la trahison des yeux et ce que cachent les poitrines » (XL, 19). La « trahison des yeux » renvoie à ceux qui trahissent Dieu, Son Envoyé et Ses Amis, par leur science et leur œuvre. Ils suivent les ennemis de Dieu. Les « yeux » de Dieu dans Sa Création, ce sont les prophètes et les Imâms – la paix soit sur eux. Quiconque les trahit, trahit Dieu, et Dieu sait qui Le trahit et trahit Ses Amis et Son Envoyé. « Ce que cachent les poitrines » : c’est ce que cachent les poitrines de Ses Amis, c’est-à-dire la science qu’ils ne montrent à personne qui ne le mérite. Si celui qui obtient qu’ils la montrent parce qu’il l’a méritée y substitue [quelque chose] ou rompt son engagement, puis les trahit quant à cette science, Dieu le sait.

C’est à ce propos que Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Ne trahissez pas Dieu, non plus que l’Envoyé, trahiriez-vous les dépôts (*amānāt*) qui vous sont confiés, alors que vous savez ? » (VIII, 27). Cela s’adresse aux croyants qui divulguent ce qui de la science est caché. Trahir Dieu, c’est s’opposer à ce qu’Il agrée, secrètement et publiquement. Trahir Son Envoyé, c’est s’opposer à sa Loi et à sa tradition, abandonner son Ordre et son Légataire.

Trahir les dépôts⁴⁶⁵, c'est trahir les Imâms quant aux secrets de leurs sciences ; la trahison de leur science c'est le fait de la manifester à qui ne le mérite pas et à [147] des dignités auxquelles elle n'appartient pas. « Alors que vous savez » (VIII, 27) signifie : « alors que vous connaissez les dignités de la religion et les droits du dépôt dans l'Ordre caché ». En effet, nul n'aborde la science de l'ésotérique avant de connaître ses droits, ses dignités et le devoir qu'il a de la cacher et de la conserver. Les dépôts sont les stations des Imâms, et ce sont aussi les bénéfices tirés de leur science de l'ésotérique. « La trahison des yeux » signifie la trahison des Imâms et des Preuves, car ils sont les yeux de Dieu sur Sa création <...>⁴⁶⁶. La trahison de « ce que cachent les poitrines », c'est la trahison des dépôts, [c'est-à-dire] des bénéfices de la science que cachent les poitrines des Amis. C'est pourquoi Il dit : « Ne trahissez pas vos dépôts » (VIII, 27).

Il est à cela un autre sens, c'est que Dieu connaît la trahison que cachent les poitrines, même si les actes ne la manifestent pas.

Il est à cela une autre signification ésotérique : les poitrines (*şudūr*) ce sont ceux qui émanent (*şadarū*) du Créateur à Son ordre, afin de ramener (*yaşdirū*) à Sa « Voie de rectitude » (I, 6) qui consiste, en tout temps, à obéir à l'Imâm. Telles sont les « poitrines » qui « cachent » la science de Dieu. Dieu « connaît ce que vous cachez et ce que vous annoncez » (XXVII, 25). Il connaît [aussi bien ces Imâms qui cachent que les autres – ceux qui « s'annoncent »]. Il s'agit des Imâms – que les prières de Dieu soient sur eux tous. Parmi eux, il y a le Silencieux quant à la Sagesse ésotérique mais Énonciateur avec l'épée exotérique, et le Silencieux quant à l'épée exotérique mais Énonciateur de la Sagesse ésotérique – la paix soit sur eux.

⁴⁶⁵ Evidemment une allusion au verset VIII, 27, qui vient d'être cité. A mettre en relation avec les occurrences des versets XXXIII, 72-73 (où l'on trouve le terme *amāna*) dans le traité I. Voir *Kaşf* I p.2, 29.

⁴⁶⁶ في أسباب حقه : Le sens ne nous apparaît pas.

Revenons à l'explication que nous voulions donner du pèlerinage. Nous avons entrepris d'expliquer ce que sont les Imâms, et il est nécessaire que nous menions l'exposé à terme, avec l'aide de Dieu et Sa force : nous avons donc expliqué ce que sont les « témoins » et nous en venons à présent au sens de [148] « vertueux » (*ṣāliḥīn*). C'est par leur vertu que les choses et les Lois sont accomplies et rendues vertueuses. Ce sont les Maîtres des Convocations accomplies, les Preuves de Dieu – loué et exalté soit-Il – à destination de Sa création. Ils s'enracinent fermement dans [l'enseignement des] prophètes et se réfèrent à eux. Ils mettent leur confiance dans l'Ordre de Dieu qu'ils accomplissent. Les témoins sont ceux qu'ils ont rendus témoins de leur création dans la création nouvelle, ce sont les gens de la Convocation à la vérité ésotérique. N'as-tu pas vu Sa parole – loué et exalté soit-Il – à propos de « ceux qui croient et font les œuvres vertueuses (*al-ṣāliḥāt*) » (II, 25)⁴⁶⁷ ? Il veut dire qu'ils effectuent les œuvres vertueuses. Il parle aussi des « œuvres perdurables et vertueuses » (XVIII, 46). Il entend par là les Preuves – sur elles la paix. Si en plus de l'attribut de la vertu, ils ont celui du rappel (*taḍkīr*), alors ils deviennent des Imâms. Les œuvres vertueuses nomment les Preuves car leurs rangs sont inférieurs aux rangs des Imâms – la paix soit sur eux.

Puis Il dit : « Quelle compagnie excellente ! » (IV, 69)⁴⁶⁸. Glorifiée soit Sa Gloire, que Ses Noms soient sanctifiés, que Son Voile soit sublimé, que Ses signes soient éloignés [de toute souillure], que Ses Convocateurs interprètent Sa science cachée et Son secret dissimulé. Nous Lui demandons l'agrément, la paix (*taslīm*), l'accès au but sain et sauf, comme une grâce totalisante, parfaite, comme une faveur octroyée sans compter. Le plus élevé de Ses

⁴⁶⁷ Entre autres occurrences.

⁴⁶⁸ Cf. *Kaṣf* V p.139.

beaux Noms – comme Il est dit : « A Dieu appartiennent les plus beaux Noms. Invoquez-Le avec ces Noms » (VII, 180)⁴⁶⁹ – c’est l’Énonciateur par l’épée exotérique qui manifeste la Puissance, le Maître de l’époque, la coupole (*qubba*) des temps, la mine (*ma’dan*) dont est tiré le Coran, l’interprète de la Miséricorde, le Seuil de Dieu dans Sa création, la médiation entre Lui et Ses honorables adorateurs : ceux-ci ne le devancent pas en parole, agissent à son ordre et [149] se réfèrent à Sa puissance : « Quelle compagnie excellente ! » (IV, 69). C’est le Nom glorieux, le plus beau, par lequel le monde est rendu beau et illuminée la Vie dernière. Que Dieu nous fasse parvenir à leur destination et nous mène où Ils les menés. « Il connaît le contenu des poitrines » (III, 119).

[Retour à III, 96-97]

Revenons au sens de Sa parole : « La première Maison instituée pour les hommes est celle de Bakka, en bénédiction et guidance pour les univers » (III, 96). La première Maison que Dieu – exalté soit-Il – fit apparaître c’est le Message et le Guide pour l’adoration qu’est l’Envoyé choisi, Adam – la paix soit sur lui. Quant à la dernière Maison, c’est le Sceau de Son message et sa Preuve ; la dernière Maison qu’Il montrera aux hommes signifie le dernier Énonciateur qu’Il enverra aux gens, le Septième Énonciateur, de sorte que le premier de Son Ordre est le dernier : point de substitut à Son Ordre, « point de délai à Son Jugement » (XIII, 41). Les « hommes » ce sont les croyants qui reconnaissent la grâce du Septième et qui répondent à sa convocation à toute époque et en tout temps. « Bakka » c’est la Preuve qui a atteint la plénitude de sa fonction et dont la parole est complète. C’est la balance de la justice que le Créateur a ordonné de suivre en disant : « Ne pesez que sur une droite balance » (XVII, 35), c’est-à-dire suivez l’ordre de la Preuve et obéissez à sa parole. C’est lui, Bakka, qui fait

⁴⁶⁹ Cf. *Kašf* V p.109.

pleurer (*bakkat*) ses ennemis, les jette dans le malheur et les maudit. On dit : « Il a brisé (*abakka*)⁴⁷⁰ ses ennemis », cela signifie qu'il les a séparés et expulsés. Il est la bénédiction, et la guidance vient de lui, c'est-à-dire les Convocateurs. [150]

Les « univers » [du verset III, 96] ce sont les prophètes et les Envoyés à toute époque et en tout temps, auxquels est dévoilée la connaissance de la vérité. C'est à leur propos que Dieu – loué et exalté soit-Il – dit : « Seuls craignent Dieu les savants (*al-'ulamā'*) parmi Ses adorateurs » (XXXV, 28). Ce sont ceux qui ont revêtu la crainte, Dieu est craint par [leur intermédiaire], c'est-à-dire qu'Il est connu par eux et à travers eux. Tel est le sens de Sa parole : « Seuls craignent Dieu les savants parmi Ses adorateurs » : l'Ordre et le soutien de Dieu – loué et exalté soit-Il – sont présents en eux et avec eux. Il les a revêtus de la crainte qu'ils ont de Lui, et en a fait Ses adorateurs qui connaissent Son Mystère, s'éclairent à la lumière de Sa guidance, s'attachent à Sa luminosité. Le plus élevé des savants aux yeux de Dieu – loué et exalté soit-Il – est celui qui convoque à Lui avec Sa permission, mine (*ma'dan*) de Sa science, accomplisseur de l'inspiration (*wahy*) de Son Envoyé : il s'agit ici de Son Légataire, qui est le premier des savants, le Père des pères, c'est-à-dire le Convocateur des Convocateurs.

Revenons à la signification de la parole de Dieu – exalté et glorifié soit-Il : « Elle renferme des signes évidents » (III, 97). Les signes évidents sont les Preuves⁴⁷¹ – sur elles la paix – qui donnent aux hommes la connaissance de ce qui leur semble douteux. Ils sont dans la science de Dieu, et dans la station du Maître de la vérité [151] dont le modèle est la Maison de Dieu. Ils témoignent de Lui, le désignent et y convoquent. C'est par eux que l'on accède à la station d'Abraham, c'est-à-dire que 'Alī est Sa Preuve – que Dieu prie sur lui. L'une des

⁴⁷⁰ Strothmann avoue sa perplexité quant au terme qui apparaît dans le manuscrit A : أَبَكَ. Le ms. B semble fautif : انك اعداه. De toute évidence, l'auteur a voulu faire un jeu d'assonance entre Bakka et un verbe contenant les sons B et K. Nous traduisons le verbe بَكَ. On peut aussi considérer qu'il s'agit du verbe أَبَى, ce qui se traduirait par : « Il fait pleurer ses ennemis », mais dans ce cas, l'élision du ع ne s'explique pas.

⁴⁷¹ Cf. *Kašf* III p.79 et note afférente ; VI p.177-178.

Preuves [de ‘Alī : Muḥammad b. Abī Bakr], se comporta avec son père comme le fit Abraham avec le sien : il désavoua [son père] auprès de son Créateur, de même que Muḥammad désavoua le sien auprès de Dieu⁴⁷² – loué et exalté soit-Il – et du Commandeur des croyants – que Dieu prie sur lui – ainsi qu’Il le dit à propos de ceux qui disent : « Nous vous désavouons et ce que vous adorez en place de Dieu » (LX, 4). Il désavoua la souillure et l’impureté de son père – que Dieu le maudisse – qui est réprimandé dans Sa parole : « Prendras-tu des idoles pour dieux ? Je te vois, ainsi que ton peuple, dans un égarement manifeste » (VI, 74). Fi de vous et de ce que vous adorez, ton peuple et toi ! Il le réprimanda et lui interdit [l’adoration des idoles], mais « il refusa et s’enfla d’orgueil, devenant l’un des dénégateurs » (II, 34). Le Créateur – exalté et glorifié soit-il – rétribua [Muḥammad b. Abī Bakr] par la main du Légataire de Son Envoyé en ce monde, en attendant que la rétribution soit doublée dans la Vie dernière. Il le rétribua en le mettant dans la station des Convocateurs, en ordonnant de suivre sa Convocation et de le reconnaître pour chef. Celui qui pénètre dans sa Convocation et y répond est assuré et trouve le bonheur, car le Créateur [152] – loué et exalté soit-Il – l’a promis par Sa parole : « Quiconque y pénètre est assuré » (III, 97) par sa Convocation, par le fait d’entrer dans son Amitié, de s’y attacher par sa guidance.

Revenons sur la signification de la première parole : « Pour Dieu, le pèlerinage s’impose à quiconque a les moyens de s’y rendre. » (III, 97). Il ordonne – exalté et glorifié soit-Il – de suivre l’Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui ; celui qui le choisit est sauvé et victorieux. Le pèlerinage c’est la reconnaissance ferme de l’Ami appuyé [par Dieu] – la paix soit sur lui. « Quiconque a les moyens de s’y rendre (*man istaṭā ‘a ilayhi sabīlan*) » : les adorateurs en ont tous les moyens, mais ils sont privés de l’assistance [divine]. Le Chemin (*sabīl*) leur est rendu clair : c’est le Convocateur qui est le Chemin de Dieu – exalté et glorifié

⁴⁷² Après « ...station d’Abraham », le texte est fortement corrompu : outre une articulation problématique à ce qui précède, les copistes semblent notamment avoir confondu le Prophète Muḥammad avec Muḥammad b. Abī Bakr, considéré comme une Preuve de ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Nous reconstruisons la phrase de façon à faire émerger un sens intelligible. Sur Muḥammad ibn Abī Bakr, voir *Kaṣf* I p.24 ; V p.94-95.

soit-II. Cet attribut s'applique à la Preuve de l'Imâm et au Légataire de l'Envoyé ; la Preuve est en effet le Chemin vers l'Imâm, à travers lequel les gens invoquent Dieu – loué et exalté soit-II – ainsi qu'Il le dit : « Dis : Ceci est mon Chemin. J'invoque Dieu en toute clairvoyance, moi et tous ceux qui me suivent. Gloire à Dieu, je ne suis pas des associants » (XII, 108) qui associent à Dieu quelqu'un qu'Il n'a pas établi comme sultan⁴⁷³. C'est-à-dire qu'ils ont associé spécifiquement les passions de leurs âmes et leur choix, qui les égarent du Chemin, à l'ordre de Dieu concernant l'Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui. Ce faisant, ils ont établi à la place de l'Imâm un autre que lui, un que ni Dieu ni Son Envoyé n'avaient établi, un de ceux qui n'y avaient nul droit, qui ne guident pas sur la « Voie de rectitude » (I, 6). Dieu ne nous a point mis à leur nombre. Il est puissant sur cela. Le Chemin est évident et clair, mais Il a mis « des voiles sur leur cœur, pour qu'ils ne comprennent pas, et bouché leurs oreilles : tu peux bien les appeler à la guidance, jamais ils ne sauront se guider » (XVIII, 57). Qu'y a-t-il de plus clair que ce [153] discours pour qui est clairvoyant ? [Cela signifie :] « Ne regarde pas, ô bénéficiaire (*mustafid*), ce que Dieu n'a pas ordonné. »

« Quant aux dénégateurs... Dieu peut bien se passer des univers » (III, 97). S'Il ne savait pas – glorifié et exalté soit-II – qu'ils avaient les moyens, s'Il ne leur avait pas tracé un Chemin et s'Il ne leur avait pas manifesté le Guide, Il ne dirait pas de ceux qui s'opposent à Son ordre qu'ils sont des « dénégateurs ». S'Il ne leur avait pas donné les moyens de marcher et le sens de l'objet désiré, Il ne leur aurait pas imposé le nom de la dénégation. Mais Il ne les prive en rien de bien se guider : c'est lorsqu'ils se sont opposés à Son ordre et qu'ils ont abandonné Ses prescriptions, qu'Il leur a appliqué ce terme de dénégation. Ensuite, Il a indiqué explicitement – exalté et glorifié soit-II – qu'Il « peut bien se passer des univers », entendant par cela Ses Convocateurs, dont Il peut se passer, car c'est Lui qui les aide, les

⁴⁷³ Le sultan est le détenteur de l'autorité temporelle, par opposition au calife, dont l'autorité est aussi spirituelle.

enrichit. Il les possède et règne par eux. Il en fait des Anges vénérables⁴⁷⁴ et des Amis sincères. Que Dieu nous donne d'être comptés parmi eux et avec eux, et que nous ne soyons pas coupés d'eux. « Il est Audient, Clairvoyant » (XXII, 61)⁴⁷⁵.

[Conclusion]

Nous avons expliqué ce verset et l'explication d'autres versets a suivi. Nous demandons à Dieu l'assistance et l'accès au but, [nous Lui demandons] de Lui être lié, de parvenir à Le voir et à Lui parler oralement sans voile ; Il est « Audient, Savant » (II, 181)⁴⁷⁶. L'explication est la suivante : en période d'occultation de l'Imâm, les Convocateurs prient pour que Dieu accorde aux croyants la faveur de Le voir et d'entendre Ses paroles oralement, sans les voiles que sont les Convocateurs et les Preuves, car ces derniers sont [154] les voiles de l'Imâm quand il est occulté aux regards des iniques. « Et Dieu est Audient, Savant » (II, 224)⁴⁷⁷, Il entend la prière des croyants, Il connaît leurs secrets et la vertu de leurs intentions. Sa science s'étend sur toute chose : la « chose » c'est la succession des Imâms – la paix soit sur eux. La science de Dieu les inclut tous, tout comme Son choix et Son Ordre. « Dieu connaît toute chose » (II, 282)⁴⁷⁸ car Il connaît ce qu'Il fait parvenir à la « chose », c'est-à-dire à l'Imâm, avant qu'Il ne le lui fasse parvenir, car c'est Lui qui a créé l'Imâm et sa vision, Il l'a désigné, et sans la science qu'Il en a et Sa volonté, [l'Imâm] ne serait pas. « Béni soit Dieu, le meilleur des créateurs » (XXIII, 14), qui « créa » les Imâms – la paix soit sur eux – pour convoquer à Lui, et les « forma harmonieusement » (LXXXVII, 2) comme Imâms pour Ses adorateurs et comme une direction pour ceux qui se dirigent droitement. « Il détermina et

⁴⁷⁴ Cf. *Kašf* III p.62.

⁴⁷⁵ Entre autres occurrences.

⁴⁷⁶ Entre autres occurrences.

⁴⁷⁷ Entre autres occurrences.

⁴⁷⁸ Entre autres occurrences.

guida » (LXXXVII, 3) : Il les détermina selon Sa Volonté de placer en eux la sagesse à laquelle ils obéissent, comme Il le dit – glorifié et exalté soit-Il : Votre Seigneur « vous connaissait quand de la terre Il vous créa, et quand vous n’étiez qu’embryon dans le ventre de votre mère. Ne vous proclamez pas purs ! C’est Lui qui sait qui est pieux » (LIII, 32). De la terre, Il créa les Convocateurs, car la terre est analogue à la Preuve⁴⁷⁹. « Quand vous n’étiez qu’embryon dans le ventre de votre mère » : Cela signifie : « quand vous vous allaitiez à l’ésotérique (*antum taḥt al-riḍā‘ fī al-bāṭin*)⁴⁸⁰, qu’on vous formait à la science, et que vous n’aviez pas encore atteint l’étape où vous pouviez manger et énoncer, c’est-à-dire le rang des Convocateurs qui se sont élancés dans la Convocation ». Quand vous atteindrez le rang où vous avez été créés, c’est-à-dire le rang auquel vous êtes convoqués et dans lequel vous serez créés de la création nouvelle, [le rang de] la Convocation à la science de l’ésotérique, ce rang vous mènera au rang de l’énonciation de la Convocation. « Ne vous proclamez pas purs ! », car c’est Moi qui vous proclamerai tels, ainsi que votre œuvre, c’est moi qui validerai votre formation, car je [155] sais mieux qui est pieux parmi vous. Celui-là je le mènerai au rang le plus élevé, j’en ferai un voile, j’infuserai en lui la puissance, et j’en ferai l’Imâm de son époque – que Dieu prie sur lui et sur les Imâms de Sa religion ; la guidance des adorateurs se fait par eux et sous leur autorité. C’est par l’invocation de leur Imâm – que les prières de Dieu soient sur lui – que les hommes accèdent à ce qui leur est bénéfique.

Que Dieu satisfasse tout notre l’espoir, qu’Il fasse aboutir notre recherche, qu’Il nous fasse voir l’Aimé et approcher du but, sans nous couper de cela – Il est Libéral, Généreux.

Le traité, ainsi que les explications, les commentaires (*tafsīr*) et les significations ésotériques qu’il contient, sont achevés. Loué soit Dieu, Seigneur des univers. Que Dieu prie sur le meilleur de Sa Création, Muḥammad Son prophète, et sur les siens, qui sont bons, purs

⁴⁷⁹ Cf. *Kašf* III p.62, 85 ; V p.101.

⁴⁸⁰ Le *Kitāb al-riḍā‘ fī al-bāṭin* est le titre d’un ouvrage attribué à Ğa‘far b. Maṣūn al-Yaman.

et excellents, et qu'Il leur accorde la meilleure paix. « Dieu nous suffit, Garant excellent » (III, 173), Maître excellent, Aide excellent. [156]

TRAITÉ VI

Au Nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux.

Loué soit Dieu qui dirigea bien Ses serviteurs et manifesta Sa Preuve par Son Livre énonciateur de Son ordre et de Son interdiction, par la langue de Son Prophète véridique, par le message et l'inspiration (*waḥī*) de ce dernier, par la guidance et la guérison, par les signes manifestes, par la sagesse persuasive (*al-ḥikma al-bāliḡa*)⁴⁸¹ qu'Il rendit parfaite, par les attestations (*ṣawāhid*) qu'Il existencia et plaça – exalté soit-Il – dans le Livre révélé (*tanzīl*) et dans son exégèse (*ta'wīl*). Sa révélation est démonstration, son exégèse est preuve (*burhān*).

[LIII, 23 et 28-30]

L'exégèse est l'ésotérique de l'exotérique de la révélation. Parmi les exemples d'exégèse, voici la signification de ce verset du Livre de Dieu – loué et exalté soit-Il, que Sa parole soit bénie et élevée : « Ils ne suivent que leur conjecture (*al-ẓanna*) et les passions des âmes, bien que la guidance leur soit venue de leur Seigneur » (LIII, 23). Cela signifie qu'ils ne suivirent que celui qu'ils firent imâm, par un choix (*iḥtiyār*) de leur part et passion de leurs âmes, indépendamment du choix de Dieu et de la désignation de Son Envoyé. Ils conjecturaient que Dieu accepterait cela de leur part alors que ce n'est pas le cas. Que « la guidance leur soit venue de leur Seigneur » signifie que l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui et les siens, lui qui est leur seigneur selon Dieu, le Seigneur des Mondes – leur montra la station du Légataire qui les guiderait par la guidance de Dieu, et qui est 'Alī ibn Abī Ṭālib – la paix soit sur lui.

⁴⁸¹ Allusion à Coran LIV, 5.

« La conjecture ne dispense pas du Vrai (*haqq*), écarte-toi donc de [157] celui qui se détourne de Notre Rappel et ne désire que la vie mondaine, car telle est leur valeur (*mablag*) en fait de science » (LIII, 28-30). Cela signifie que leur conjecture selon laquelle Dieu accepterait leur action de suivre <un autre que Son Ami>⁴⁸² ne les dispense pas de rechercher l'Imâm dont la station est un droit (*haqq*), en vertu de l'ordre de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – d'après le Vrai (*haqq*) qui vient de Dieu. Puis Il dit – loué et exalté soit-Il – à Son Prophète : « Ecarte-toi de celui qui se détourne de Notre Rappel », ce qui signifie : « Refuse celui qui se détourne de 'Alī » ; il est le Légataire et le « Rappel » que vise Dieu dans Son Livre. « Il ne désire que la vie mondaine » : Il ne désire que l'exotérique et il hait l'ésotérique que détient 'Alī. La vie mondaine, c'est l'exotérique. Puis Il dit – loué et exalté soit-Il : « Telle est leur valeur en fait de science ». Il vise ce qu'ils atteignirent et furent capables de saisir de l'Ordre de 'Alī, dans la mesure où ils l'envièrent, bien qu'il fût la science, et nièrent sa station. En faisant cela, ils ne lui nuisirent pas mais ne nuisirent qu'eux-mêmes.

« Nous tenons compte de toute chose en un Imâm clair »⁴⁸³ (XXXVI, 12). Cette Parole signifie : « Nous connaissons tout croyant d'après le fait qu'il suive l'Imâm qui manifeste l'exégèse du Livre de Dieu » – car le mot « chose » est le nom du croyant.

« Qui est plus inique que celui qui forge un mensonge contre Dieu alors qu'il est appelé à l'islam ? Dieu ne guide pas les iniques. » (LXI, 7). « Qui est plus inique que celui qui forge un mensonge » : il s'agit des êtres créés qui, contre Dieu – exalté soit-Il –, adorent ce qu'ils choisissent eux-mêmes. « Il est appelé à l'islam » signifie que l'Envoyé de Dieu – que Dieu

⁴⁸² باتباع وليه : Il semble manquer le mot غير entre les deux – ici traduit entre crochets pour sauver la cohérence de la phrase.

⁴⁸³ Le verset évoque la résurrection des morts et l'examen consigné de leurs actes, de sorte que « imâm » est compris comme un synonyme de « registre » (Hamidullah) ou de « Livre » (Masson), à moins qu'on ne considère qu'il s'agit d'un « archétype » (Blachère) ou d'un « original » (Berque). Ici, le terme est interprété au sens littéral.

prie sur lui et le salue – [158] l'appelle à suivre 'Alī. Il est le premier à s'être converti à l'islam de sorte que son nom et son obéissance sont « l'islam ». [L'Envoyé] lui indique aussi les stations des Prophètes, des Légataires et des Imâms choisis par Dieu – exalté soit-Il. « Dieu ne guide pas les iniques » : il s'agit de ceux qui sont iniques envers eux-mêmes et de ceux qui les suivent dans le mensonge contre Dieu quant à l'établissement de Sa religion, puisqu'ils [en] attribuent [la mission] à d'autres que les Amis qu'Il s'est choisis pour Son Ordre.

« Ce que vous apporte l'Envoyé, prenez-le, ce qu'il vous interdit, interdisez-vous de le faire. » (LIX, 7) Ce à quoi l'Envoyé vous ordonne d'obéir, suivez-le et œuvrez en lui obéissant. Cela correspond à la parole de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – au sujet de 'Alī – la paix soit sur lui : « Celui dont je suis le maître, 'Alī est son maître. »⁴⁸⁴ Il dit également : « 'Alī est vis-à-vis de moi dans la même position qu'Aaron vis-à-vis de Moïse »⁴⁸⁵, leur faisant ainsi savoir qu'un Prophète ne manque pas de désigner un Légataire, et que 'Alī était pour lui ce qu'était Aaron pour Moïse. « Ce qu'il vous interdit, interdisez-vous de le faire » : celui à qui il ne vous ordonne pas d'obéir, qu'il ne vous ordonne pas de suivre, ne le suivez pas, car ce serait s'égarer hors de la Voie de Dieu. Sa parole : « Ne suivez pas les voies [qui vous sépareraient de la Voie de Dieu] » (VI, 153), porte aussi là-dessus. La variété des passions vous fait oublier l'ordre de Dieu au point que les gens choisissent [en se détournant] du Legs⁴⁸⁶ de l'Envoyé. Le Legs est la Voie de Dieu, c'est la tradition (*sunna*) de Sa religion et celle de Ses prophètes.

⁴⁸⁴ Hadîth de Ġadîr Ĥumm. Cf. *Kašf* III p.86 et note afférente.

⁴⁸⁵ Cf. *Kašf* I p.12 et note afférente. Le traité VI mentionne à plusieurs reprises Moïse et Aaron ; sur eux, voir aussi *Kašf* I p.31 ; III p.75.

⁴⁸⁶ Nous traduisons ainsi le terme *wašiyya*, qui donne *wašī*, « Légataire ». Cependant, dans ce traité en particulier, la notion de *wašiyya* a souvent la connotation d' « instruction testamentaire ». Il s'agit de la claire volonté de Muḥammad concernant 'Alī, et pas seulement de l'imâmât qu'il lui transmet.

« Vous avez dans l'Envoyé de Dieu un beau modèle [159] pour celui qui espère Dieu et le Jour Dernier » (XXXIII, 21). Cela signifie que vous avez dans l'Envoyé de Dieu un beau modèle qui désigna 'Alī, lui confia l'Ordre et l'agréa pour être son Légataire ; il l'établit vis-à-vis de lui dans la position des Légataires vis-à-vis des Prophètes. [Malgré cela] ils ne placèrent pas 'Alī dans la position d'Imâm dans laquelle l'avaient établi Dieu et son Envoyé – que Dieu prie sur lui. « Pour celui qui espère Dieu et le Jour Dernier », c'est-à-dire pour celui qui espère Dieu et le Mahdī⁴⁸⁷ issu de la descendance de 'Alī que l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – a désigné et qui est le Jour Dernier, le dernier des Imâms et des Énonciateurs – que Dieu prie sur lui et sur eux tous.

[XVI, 90]

Il dit – exalté soit-Il : « Dieu ordonne la justice, le bel-agir, la libéralité envers les proches ; Il proscrit la turpitude, le blâmable, la démesure ; Il vous sermonne, attendant de vous que vous méditez » (XVI, 90). Cela signifie que Dieu ordonne la justice, c'est-à-dire le fait de suivre la tradition à travers les Envoyés, le Légataire et les Imâms, tradition qu'Il a partagée entre Ses serviteurs, du premier au dernier. Il donna à chaque nation et à chaque peuple un Envoyé et un Imâm choisi pour eux. Il établit les Imâms pour tous, de même qu'Il rendit obligatoire à tous l'adoration comme une justice venue de lui sur Ses serviteurs ; telle est la justice qu'il ordonne.

Le bel-agir est de viser cette voie et d'y œuvrer bien. Sa parole : « Parmi eux, il y a le bel-agissant et l'inique envers lui-même » (XXXVII, 113), porte là-dessus. Celui qui est inique envers lui-même est celui qui suit d'autres imâms que ceux de la Vérité, tandis que le bel-agissant est celui qui suit les Imâms que Dieu a agréés pour Sa religion. [160] C'est aussi

⁴⁸⁷ Cf. *Kašf* I p.6 ; II p.52, pour cette identification du Jour Dernier au Mahdī.

à ce sujet qu'Il dit : « Ceux qui les suivirent avec bel-agir, Dieu les agréa » (IX, 100), et : « Donne au proche son droit (*ḥaqq*) » (XVII, 26). Par « le proche », il entend 'Alī ibn Abī Ṭālib ; il ordonna que lui fût reconnu son droit, établi par Dieu, d'être le Légataire de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui. [Il ordonna également] l'obéissance et l'amitié (*walāya*) [envers 'Alī], dont il fit un devoir à toute Sa création, de même qu'il lui en fit un devoir envers Son Envoyé. 'Alī ibn Abī Ṭālib est le proche de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – car il est le premier à s'être converti, si bien qu'il est la créature la plus proche de lui par son islam. Il en est également le proche par l'ascendance (*nasab*), ainsi que par ce qu'implique la parole de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui : « 'Alī est vis-à-vis de moi dans la même position qu'Aaron vis-à-vis de Moïse ». Or, il n'y a pas de proximité plus grande que celle d'Aaron à Moïse. C'est ainsi que l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – a placé 'Alī dans sa proximité, et c'est ce qu'avait ordonné Dieu.

Il dit ensuite : « Il proscrit la turpitude, le blâmable, la démesure » (XVI, 90). Ces trois termes qu'Il interdit s'appliquent aux trois⁴⁸⁸ qui ont été iniques envers eux-mêmes et envers 'Alī, en s'opposant à sa station. Leur acte est turpitude, blâmable et démesure. Dieu le proscrit donc, ainsi que le fait de les suivre, puis Il dit : « Il vous sermonne, attendant de vous que vous méditez » ce sur quoi Il vous a sermonnés, que vous évitiez ce qu'Il vous a interdit et que vous suiviez ce qu'Il vous a ordonné de suivre.

[XVI, 92]

« Ne soyez pas comme celle qui dénouait en brins son filé après [l'avoir serré avec] force, en faisant de vos serments un sujet d'intrigues entre vous pour valoriser une communauté au détriment d'une autre : ce n'est qu'une façon pour Dieu de vous éprouver. Il

⁴⁸⁸ Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān. Ce verset est interprété de la même manière dans le *Tafsīr* d'al-'Ayyāshī ; cf. Bar-Asher M., *Scripture and Exegesis*, p.109-110.

vous montrera clairement au Jour de la Résurrection l'objet de votre différend » (XVI, 92). Cela signifie : 'Ne [161] soyez pas comme celle qui détruit ses propres actions et annule son cheminement « après [l'avoir serré avec] force », après que Dieu les renforça avec une Preuve et après l'Envoyé.' La force c'est la Preuve. « En brins » (*ankātan*) : cela signifie qu'ils rompirent (*nakaṭū*) le Pacte de l'Envoyé et rejetèrent sa tradition après qu'elle fut organisée et coordonnée à la Voie de Dieu, tout comme le filé est défait après avoir été lié.

« [Nous avons interdit aux Juif des choses bonnes qui leur étaient licites, en raison de leur iniquité et du] fait qu'ils se soient [souvent] détournés de la Voie » (IV, 160) : Par ceci, il vise la communauté de Moïse et le fait qu'elle ait suivi le Samaritain⁴⁸⁹ en l'absence de Moïse et se soit séparée d'Aaron. Dieu dit donc à la communauté de Muḥammad : « Ne soyez pas comme cette communauté en vous opposant à 'Alī car il est la Preuve de Muḥammad et son Seuil, tout comme Aaron était la Preuve de Moïse et son Seuil. »

« Vous faites de vos serments un sujet d'intrigues entre vous » : cela signifie que vous prenez l'Alliance contractée avec vous par l'Envoyé de Dieu pour vous lier à 'Alī et vous faire connaître sa station « pour sujet d'intrigues entre vous », c'est-à-dire que [l'Alliance] est tue (*maktūm*), vous ne la connaissez pas, n'obéissez pas à l'ordre de Dieu à son sujet, ni ne la faites apparaître aux gens afin qu'ils agissent en conséquence.

« Valoriser une communauté au détriment d'une autre » signifie qu'ils firent cela de crainte que la communauté de Moïse – qui se choisit elle-même [son Imâm] et s'affranchit de l'obéissance à Aaron avec orgueil – ne fût plus élevée et plus grande en ce monde que celle de Muḥammad si cette dernière ne se choisissait pas elle-même [son Imâm] et ne s'affranchissait pas de l'obéissance à 'Alī avec orgueil ; ceci afin que l'imâmât devienne objet de négociation ouverte, que chacun dans la communauté puisse y prétendre, et que vous ne régliez pas cette

⁴⁸⁹ Cf. *Kašf* I p.31.

dernière d'après le Legs de l'Envoyé, alors que les Imâms après lui doivent être issus de sa demeure (*min ahl baytahi*).

Puis Il dit : « Ce n'est qu'une façon pour Dieu de vous éprouver. » Cela signifie que Dieu vous éprouvera [162] par la station de 'Alī, par celle des Imâms après lui, par le Legs [transmis à] ses fils et par l'indice (*dalīl*) de la religion agréée par Dieu par laquelle Sa création L'adore. Il dit ensuite : « Il vous montrera clairement au Jour de la Résurrection l'objet de votre différent ». Cela signifie qu'Il vous montrera que le choix que vous faites par vous-mêmes et votre diffusion de la religion en opposition au guide (*dalīl*) et selon vos passions, est un égarement hors de la guidance (*hudā*) de Dieu. [Il vous montrera que] la guidance est celle de Dieu : l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – y menait et indiqua son Légataire d'après elle. Telle est Sa religion ordonnée et Son choix ne varie pas en fonction des passions des gens et de leurs choix.

[III, 186]

C'est en un sens similaire qu'il faut entendre la parole de Dieu – loué et exalté soit-Il : « Lorsque Dieu contracta une Alliance avec ceux qui reçurent le Livre, il leur dit : 'Montrez-le aux hommes, ne le cachez pas (*lā taktumūnahu*).' Mais ils le rejetèrent derrière leurs dos et l'échangèrent à vil prix. Quel détestable échange ! » (III, 186). Lorsque Dieu contracta une Alliance avec ceux à qui il donna l'Imâm – qui est le « Livre » – Il leur dit : « Montrez-le aux hommes, ne le cachez pas », afin qu'ils manifestassent sa station et le suivissent. Telle est leur iniquité : l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui – leur avait fait connaître la station de 'Alī et les avait liés à ce dernier par l'Alliance et le Pacte de Dieu, mais ils cachèrent ceci par devers eux et prétendirent à sa station. Puis Il dit : « Mais ils le rejetèrent derrière leurs dos » dans leurs prières et leurs jugements. [163] « Ils l'échangèrent à vil (*qalīl*) prix » : ils

échangèrent l'agrément divin pour le fait de suivre [‘Alī], contre leur pouvoir au service de l'iniquité pour une courte (*qalīl*) durée en ce monde. « Quel détestable échange » : telle est l'iniquité qu'ils ont choisie sans l'agrément de Dieu et sans suivre l'Imâm de Sa religion dont le droit est agréé, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Légataire de l'Envoyé – que les prières de Dieu soient sur eux deux.

[Consignes aux Convocateurs]

« Ô vous qui croyez ! Quand on vous dit : ‘Faites place aux autres dans les assemblées’, faites place et Dieu vous ménagera une place. Quand on vous dit : ‘Levez-vous !’, alors levez-vous ! Dieu élèvera de plusieurs degrés ceux d’entre vous qui croient et ceux qui ont reçu la science. Dieu est informé de ce que vous faites » (LVIII, 11).

« Quand on vous dit » – c’est-à-dire quand l’Imâm vous le dit pour vous guider : « Soyez prodigues dans l’explication et l’éducation », alors soyez prodigues. Et quand on vous dit : « Retenez-vous », alors retenez-vous. « Dieu élèvera de plusieurs degrés ceux d’entre vous qui croient » s’ils se conforment à ce qu’ils ont entendu. Si « ceux qui ont reçu la science » se retiennent [de diffuser l’enseignement] jusqu’à ce qu’on leur ordonne [le contraire], Il les élèvera de plusieurs degrés pour leur obéissance et leur soumission (*taslīm*).

[Suite des consignes aux Convocateurs : II, 233]

« Les mères allaitent leurs enfants deux cycles entiers, pour celles qui veulent parachever (*an yatimma*) l’allaitement. Le père doit assurer leur nourriture [164] et leurs vêtements, conformément à ce qui est reconnu (*bi-l-ma rūf*) » (II, 233). Cela signifie que les Convocateurs et les Seuils font entendre deux Imâms à ceux qu’ils convoquent parmi les

croyants : un Imâm énonciateur d'une Loi et d'une révélation, et un Imâm accomplissant (*mutimm*) la Loi par l'exégèse. « Celles qui veulent parachever l'allaitement » sont ceux qui veulent parachever leur rang de croyants et s'élever par degrés à la connaissance de l'Imâm accomplisseur. « Le père doit assurer leur nourriture et leurs vêtements, conformément à ce qui est reconnu. » Par « le père », il faut entendre l'Imâm vers lequel on convoque en son temps. « Leur nourriture » signifie la part de science accordée <aux croyants>⁴⁹⁰ par leurs Convocateurs. « Leurs vêtements » désigne le fait d'être revêtu des habits de piété par lesquels Dieu élève en degrés les croyants et, parmi eux, les Convocateurs, et diffuse la sagesse et la connaissance de la religion en eux. « Conformément à ce qui est reconnu » : chacun de ceux dont il reconnaît le mérite (*'arafa al-istiḥqāq*) reçoit cela à la mesure de son mérite (*'alā qadri istiḥqāqihi*) et au moment où Dieu le lui accorde car il lui reconnaît l'aptitude à initier les croyants à cela.

[Suite des consignes aux Convocateurs : LX, 12]

« Ô Prophète (*nabī*) ! Lorsque les croyantes viennent à toi en te prêtant serment d'allégeance, jurant qu'elles n'associeront rien à Dieu, qu'elles ne voleront pas, qu'elles ne se livreront pas à la fornication, qu'elles ne tueront pas leurs enfants, qu'elles ne forgeront aucune fausseté de leurs mains ou de leurs pieds, qu'elles ne se rebelleront pas contre ce qui est convenable, reçois alors leur serment d'allégeance et implore pour elles le pardon de Dieu. Dieu est pardonneur et miséricordieux » (LX, 12).

Ici, par « le Prophète » il faut entendre la Preuve qui annonce (*yunabbi'*) [165] la science ésotérique aux croyants, et par « les croyantes », il faut entendre les croyants dont les degrés ont été élevés et que la Preuve veut autoriser à convoquer. Dieu – exalté soit-Il – dit

⁴⁹⁰ Le texte donne ici un singulier.

donc cela à la Preuve : « Si ces croyants viennent à toi pour contracter les pactes et prêter serment à l'Imâm... »

« Jurant qu'elles n'associeront rien à Dieu », c'est-à-dire qu'ils n'appelleront pas à [suivre] un autre que l'Imâm choisi par Dieu. Car quiconque fait cela associe à Dieu, puisqu'il Lui donne un associé dans l'imâmât de Sa religion, et choisit sans tenir compte du choix de Dieu pour Sa création. L'Imâm du Vrai, qui est selon le choix de Dieu – exalté soit-Il – est celui qui est désigné par un Imâm qui le précède. Les désignations pour l'imâmât lui parviennent depuis le Légataire de l'Envoyé – lui-même désigné par l'Envoyé – [et se transmettent] d'un Imâm à l'autre, jusqu'à ce que l'imâmât lui revienne.

« Elles ne voleront pas » : ils ne divulgueront pas la science ésotérique de la religion à celui qui n'a pas contracté le pacte. Car si le Convocateur fait cela, il commet un vol. Si le croyant *muḥarram*⁴⁹¹ apprend ce dont il n'a pas l'autorisation de parler⁴⁹² ou qu'il diffuse ce qu'il a entendu auprès des gens de l'exotérique, il commet un vol et est responsable d'un vol.

« Elles ne se livreront pas à la fornication » : ils ne contracteront le pacte avec personne sans l'autorisation ou la licence de l'Imâm⁴⁹³. « Elles ne tueront pas leurs propres enfants » : ils ne priveront nul croyant de l'accès aux degrés (*ḥudūd*) de la religion qu'il mérite, et ne le révoqueront pas auprès de l'Imâm [166] en le calomniant de façon inique. « Elles ne forgeront aucune fausseté de leurs mains ou de leurs pieds » : ils ne convoqueront pas à ce que la religion réprouve, et ils ne reconnaîtront nulle station d'Imâm et nulle Preuve de leur propre chef, sans l'ordre de l'Imâm. Les « mains » sont les Seuils, les « pieds » sont les croyants convocateurs qui ont reçu permission (*al-ma'dūn lahum*). Ils ne forgeront pas de fausseté

⁴⁹¹ Il s'agit d'un rang inférieur de la hiérarchie initiatique : celui qui est « privé » de certains enseignements ou du droit de les révéler (par opposition aux « croyants convocateurs qui ont reçu permission », mentionnés à la p. suivante). Voir la fin de la page, où un verbe de la même racine est employé pour évoquer le fait de « priver » un croyant de l'accès aux degrés de la religion.

⁴⁹² Ainsi dans le texte. Probablement une erreur pour « ce qu'il n'a pas le droit d'entendre ».

⁴⁹³ Cf. *Kaṣf*I, p.26-27, où le rapport sexuel est assimilé à un rapport initiatique, de sorte que le coït hors mariage est analogue à un dévoilement de la science ésotérique hors l'autorisation de l'imâm. Cf. aussi *Kaṣf*V p.123.

concernant les Seuls et les croyants, [ces derniers en] attribuant la fausseté aux Seuls et [les premiers en] trompant les croyants ; ils seraient alors iniques envers eux-mêmes, c'est-à-dire les Seuls et les croyants [les uns envers les autres]. « Elles ne se rebelleront pas contre ce qui est convenable (*ma'rūf*) » : ils ne se rebelleront pas contre la station de l'Imâm qui est connue (*ma'rūf*) comme telle, ni contre aucun aspect notoire (*ma'rūf*) de la religion ; le Vrai est évident et manifeste.

« Reçois alors leur sentiment d'allégeance » : pose leur ces conditions, lance leur la Convocation et ordonne leur de prêter allégeance au Commandeur des croyants – la paix soit sur lui.

[Retour à la succession de Muḥammad ;

l'Imâm comme Livre]

« Et c'est lui qui envoya aux illettrés (*al-ummiyyīn*) un Envoyé pris parmi eux qui leur récitât Ses versets (*āyāt*), qui les purifiât, qui leur enseignât le Livre et la Sagesse. Ils se trouvaient auparavant dans un égarement manifeste » (LXII, 2). Les « illettrés » sont ceux qui n'avaient pas d'Imâm ; <celui-ci est le « Livre »>⁴⁹⁴, car les illettrés, dans l'ordre exotérique, sont <ceux qui ne lisent pas>⁴⁹⁵ de livres et n'écrivent pas. Dieu envoya Muḥammad – que Dieu prie sur lui –<...>⁴⁹⁶ aux fils d'Ismaël ; ces derniers n'avaient pas d'Imâm car l'imâmât était parmi les fils d'Isaac jusqu'à l'envoi de Muḥammad – que Dieu prie sur lui. Dieu l'envoya donc comme « un Envoyé pris parmi eux qui leur récitât Ses versets », c'est-à-dire qui leur fît connaître les Imâms de la religion de Dieu issus [167] de ses

⁴⁹⁴ Mss. A et B : وأهل الكتاب. Corrigé d'après Ġālib, p.145 : وهو الكتاب.

⁴⁹⁵ Mss. A et B : الذين لا يعرفون وهو الكتاب. Corrigé d'après Ġālib p.145 : الذين لا يقرؤون الكتاب.

⁴⁹⁶ في الفريقين : On ne voit pas ce que seraient ces « deux groupes » des fils d'Ismaël.

fiis⁴⁹⁷. « Il les purifie » : par la convocation à la vérité de l'islam, il les purge de la souillure du Faux propre à la période d'ignorance (*ġāhiliyya*). « Il leur enseigne le Livre et la Sagesse » : il leur fait connaître l'Imâm après lui, qui est son Légataire, afin que son nom et sa position soient connus, car le « Livre », c'est l'Imâm, et la « Sagesse », c'est l'Envoyé énonciateur qui viendra après lui et est issu de sa descendance. Il le leur fait connaître : il est le Mahdī désigné par Muḥammad – que Dieu prie sur lui. « Ils se trouvaient auparavant dans un égarement manifeste. » Avant l'Envoyé de Dieu, ils n'avaient pas d'Imâm par lequel ils se seraient guidés vers la religion de Dieu, si bien que leur égarement était manifeste en raison de leur éloignement des Imâms de la vérité de Dieu.

« Avant lui, le Livre de Moïse était un imâm et une miséricorde. Mais celui-ci est un Livre confirmant les autres, écrit en langue arabe, pour avertir les iniques et annoncer la bonne nouvelle à ceux qui font le bien. » (XLVI, 12) : avant le Livre de Muḥammad, il y avait le Livre de Moïse. Le Livre de Muḥammad est l'Imâm que Muḥammad établit après lui, son Légataire 'Alī ibn Abī Ṭālib, de même que le Livre de Moïse était l'Imâm qu'il avait indiqué, Aaron. Il avait indiqué qu'il était l'Imâm après lui. Dieu dit : « C'est un Livre confirmant les autres, écrit en langue arabe ». Cela se rapporte à 'Alī ibn Abī Ṭālib qui fut le premier à confirmer que Muḥammad était l'Envoyé de Dieu. La « langue », c'est l'Envoyé, et 'Alī est l'Imâm désigné par Muḥammad – que Dieu prie sur eux deux. « Pour avertir [168] les iniques », c'est-à-dire ceux qui se détournèrent de l'imâmât de la religion de Dieu et prirent d'autres Amis que les Siens. « Annoncer la bonne nouvelle à ceux qui font le bien », c'est-à-dire à ceux qui visèrent la Voie de Dieu et y œuvrèrent excellemment.

⁴⁹⁷ Sur l'identification des « signes » ou « versets » aux Imâms, cf. *Kašf* III p.79 et note afférente ; V p.130-133 ; VI p.173-174.

[Identification des « montagnes » aux Preuves : XX, 105-107]⁴⁹⁸

Il dit : « Ils t'interrogent au sujet des montagnes. Dis : Mon Seigneur les dispersera en poussière ; il en fera une aire aplanie où tu ne verras ni détours, ni reliefs » (XX, 105-107). Par les « montagnes », il entend les Preuves. « Mon Seigneur les dispersera en poussière » : il s'agit du tressaillement (*ih̄tizāz*) de leur cœur et de leur joie [dans la soumission] à l'ordre de Dieu. « Il en fera une aire aplanie » : la crainte et la glorification de Dieu les rendront humbles et soumis. « Tu n'y verras ni détours, ni reliefs » : tu n'y verras pas de « détours » quant au Vrai, pas d'empressement à s'en détourner, non plus que de doute ou d'opposition. Le « relief » : on trouve sur la terre des lieux plus bas et d'autres plus élevés. Il dit donc qu'il n'y a, dans les Preuves, ni paresse, ni mauvaise volonté, ni opposition⁴⁹⁹.

[Suite de l'exégèse des montagnes : LXXVIII, 12-20]

« Nous avons bâti au-dessus de vous sept [cieux] inébranlables » (LXXVIII, 12) : Nous avons établi pour votre guidance sept Imâms assistés par la Force, comme autant de degrés (*asbāb*) venus de Dieu. « Au-dessus de vous » : entre vous et Dieu. « Nous y avons placé un luminaire éblouissant » (LXXVIII, 13) : cela renvoie au seuil qui élève les degrés des croyants et vivifie la Convocation sous l'autorité de l'Imâm éblouissant, [169] éclairant et lumineux. « Nous avons fait descendre des nuées une eau abondante » (LXXVIII, 14) Les nuées sont les nuages, qui sont analogues aux Convocateurs. L'eau est analogue à la science, et ce qui « abondant », c'est ce qui coule en grande quantité. Cela signifie donc : « Nous avons fait descendre avec les Convocateurs une science abondante par laquelle sont vivifiés les croyants. »

⁴⁹⁸ Cf. *Kašf* I p.25.

⁴⁹⁹ أمت, ici traduit par « relief » peut aussi avoir le sens de « doute », « hésitation » ou « divergence d'opinion ».

« Pour faire pousser, grâce à elle, des céréales, des plantes et des jardins luxuriants (*alfāf*) » (LXXVIII, 15-16), c'est-à-dire enroulés (*multaffīn*) et regroupés autour d'un Ordre unique, la droite religion de Dieu. « Le Jour de la séparation est fixé » (LXXVIII, 17). Le « Jour de la séparation », c'est le Mahdī – que Dieu prie sur lui – par lequel Dieu sépare le vrai du faux, le croyant du dénégateur. Il est le terme fixé de l'Ordre de Dieu et sa finalité : il est le septième des sept Énonciateurs. « Le Jour où l'on soufflera dans la trompette, vous viendrez en bataillons nombreux » (LXXVIII, 18) : le Jour où, son Ordre étant manifesté, il annoncera que la Convocation lui revient. « En bataillons nombreux » : un bataillon après l'autre, bon gré mal gré. « Le ciel s'ouvrira et deviendra des seuils » (LXXVIII, 19) : il dévoilera la science ésotérique et voilée des Imâms. En [cette science] il y aura les stations des Seuils par lesquels est enseigné tout interrogateur ou aspirant. « Les montagnes seront mises en marche, elles deviendront un mirage » (LXXVIII, 20) : les Preuves seront mises en marche, et au moment où le Mahdī sera manifesté, il leur sera ordonné de manifester le Chemin du Vrai et d'y marcher. « Elles deviendront un mirage » : les Preuves seront ce jour-là analogues au mirage car leur observance, leur obéissance et la manifestation de leur Ordre auront suivi le fait de s'être abstenues [de cette manifestation] par le voilement et le silence (*al-satr wa al-kitmān*).

[Suite de l'exégèse des montagnes : XXXVIII, 18-19]

Au sujet de David, Il dit : « Nous lui avons soumis les montagnes pour qu'elles célèbrent avec lui Nos louanges, soir et matin, ainsi que les oiseaux rassemblés [170] tout autour de lui » (XXXVIII, 18-19). « Nous lui avons soumis les montagnes » signifie que nous lui avons adjoint les Preuves. « Ils célèbrent Nos louanges » : ils convoquent. « Soir et matin » : le matin est analogue à l'Envoyé car il est le point d'origine des prescriptions légales

exotériques, de même que le matin est le point d'origine de la lumière du jour. Or, le jour est analogue à l'exotérique. Le soir est analogue au Légataire car il est le point d'origine de la connaissance ésotérique, de même que le soir est le point d'origine de l'ombre de la nuit. Or, la nuit est analogue à l'ésotérique. Le sens est donc : « Nous lui avons adjoint des Preuves qui convoquent selon l'exotérique et l'ésotérique avec lesquels Dieu a établi le Légataire et l'Envoyé. » Les oiseaux sont analogues aux Convocateurs⁵⁰⁰. Il dit donc : « Nous lui avons confié l'établissement de la Convocation par les Convocateurs « rassemblés » – c'est-à-dire réunis dans l'obéissance qu'ils lui doivent – « tout autour de lui » – chacun convoque à lui et s'y réfère quant à la science et la convocation. »⁵⁰¹

[Retour à la succession de Muḥammad et à l'Imâm comme Livre]

« Ceux à qui Nous avons donné le Livre le récitent comme il se doit. Tels sont ceux qui y croient. Quant à ceux qui le nient, tels sont les perdants » (II, 121) Le « Livre » signifie l'Imâm. Il veut donc dire : « Ceux à qui nous avons donné l'Imâm et à qui nous l'avons fait connaître » – il s'agit de 'Alī ibn Abī Ṭālib. « Ils le récitent comme il se doit » : ils suivent [l'Imâm] comme il se doit, car le récitant (*al-tālī*)⁵⁰², c'est le suiveur. « Tels sont ceux qui y croient. Quant à ceux qui le nient, tels sont les perdants » : tels sont ceux qui croient en l'Imâm, et quiconque n'y croit pas est de ceux qui se perdent en ce monde et dans l'autre puisqu'ils n'auront pas suivi l'Imâm ; Dieu n'agrée nulle œuvre si elle ne se fait à la suite de l'Imâm. [171]

⁵⁰⁰ Cf. *Kašf* V p.98.

⁵⁰¹ Le texte ne précise pas qui est l'analogue de David, mais il s'agit vraisemblablement de l'Imâm.

⁵⁰² Les manuscrits donnent : التالبي, que Strothmann corrige en : التالي(n.1 p.171). L'auteur joue sur le double sens de ce dernier terme, qui signifie à la fois le « récitant » et le « suivant ».

« Celui qui est muni d'une preuve de ton Seigneur peut-il rester dans le doute, quand un témoin venu de son Seigneur le suit (*yatlūhu*)⁵⁰³, et tandis qu'avant lui, il y avait déjà le Livre de Moïse, un imâm et une miséricorde ? Ceux-là y croient, mais quiconque, parmi les factions, le nie aura le Feu comme lieu de rencontre. Ne la mets pas en doute ; c'est le Vrai venu de ton Seigneur » (XI, 17).

Cela signifie que Muḥammad – que Dieu prie sur lui – est « suivi par un témoin venu de son Seigneur », 'Alī ibn Abī Ṭālib – la paix soit sur lui – qui suivit Muḥammad et dont Dieu décréta qu'il serait l'Imâm après lui. « Avant lui, il y avait déjà le Livre de Moïse » : avant [Muḥammad], il y avait l'Imâm désigné par Moïse, Aaron. « Un imâm et une miséricorde » : c'est-à-dire qu'un « témoin venu de son Seigneur le suit » pour être un Imâm et un Envoyé⁵⁰⁴, car la « miséricorde », c'est l'Envoyé, et l' « imâm », c'est 'Alī – la paix soit sur lui – tout comme Moïse et l'Imâm qu'il avait désigné et qui était donc son « Livre ». « Un imâm et une miséricorde » signifie donc un Imâm et un Envoyé. « Ceux-là y croient », c'est-à-dire ceux qui croient en 'Alī et connaissent son imâmat d'après le Legs de l'Envoyé. « Quiconque, parmi les factions, le dénie » : quiconque dénie [son droit à] 'Alī parmi les gens de la séparation (*ahl al-iftirāq*) qui se sont séparés (*faraqū*) de leur religion et ne l'ont pas ordonnée au Legs. Les « factions » sont les groupes séparés (*al-firaq*). « Il aura le Feu comme lieu de rencontre (*maw'id*) » : le châtement qui lui est promis (*wu'ida bihi*) est le lieu de rencontre de ceux qui ont dénié [son droit à] 'Alī. Dieu les châtie pour leur dénégation et leur désobéissance envers Dieu et son Envoyé quant à sa station. « Ne la mets pas en doute ; c'est le Vrai venu de ton Seigneur » : ne mets pas en doute le fait que 'Alī soit l'Imâm du Vrai (*imām al-ḥaqq*), agréé par ton Seigneur pour [représenter] Sa cause (*li-ḥaqqihi*). « Mais la

⁵⁰³ A nouveau, l'auteur joue sur le sens du verbe *يتلو*, habituellement entendu comme « réciter », et ici interprété au sens de « suivre ».

⁵⁰⁴ L'exégèse n'est pas claire. Si le pronom dans *يتلوه*, « il le suit », renvoie à Muḥammad, quel est donc l'Envoyé, assimilé à la « miséricorde », qui « le » suit ici ? Est-ce une allusion au prochain Envoyé, le Qā'im ? La suite du passage n'en parle pas, ce qui rend peu probable cette hypothèse.

plupart des gens ne croient pas » (XI, 17) : ils ne croient pas à la station de 'Alī bien qu'il soit le Vrai venu de Dieu. [172]

Il dit : « Nous n'avons fait descendre sur toi le Livre que pour que tu leur montres l'objet de leur différend » (XVI, 64) : « Nous ne t'avons révélé la station de l'imâm [etc.] »

« Nous avons ainsi fait descendre sur toi le Livre. Ceux à qui Nous avons donné le Livre croient en lui. Il en est, parmi ceux-ci, qui y croient. Seuls les dénégateurs nient Nos signes » (XXIX, 47) : « Nous t'avons ainsi inspiré d'établir pour ta communauté un Imâm qui serait ton légataire. Ceux à qui Nous avons donné un Imâm avant toi croient en leur Imâm. »
« Il en est, parmi ceux-ci, qui y croient » : « Parmi ta communauté, il en est qui croient en l'Imâm qu'Il établit et connaissent sa station. » « Seuls les dénégateurs nient Nos signes » : « Seuls les dénégateurs quant à la religion dénie[n]t [leur droit aux] Imâms de notre religion. »⁵⁰⁵

[X, 17-18 : se choisir soi-même son Imâm]

« Qui est plus inique que celui qui forge un mensonge contre Dieu ou celui qui traite Ses signes de mensonges ? Dieu ne permet pas que les criminels soient heureux. Ils adorent en dehors de Dieu ce qui ne peut ni leur nuire, ni leur être utile. Ils disent : 'Voilà nos intercesseurs auprès de Dieu !' Dis : 'Informerez-vous Dieu de ce qu'Il ne connaît pas dans les cieus et sur la terre ?' Gloire à Lui et exalté soit-Il au-dessus de ce qu'ils Lui associent » (X, 17-18).

[Cela signifie] : « Qui est plus inique que celui qui forge un mensonge au sujet de Dieu en établissant pour la religion de Dieu un Imâm que Dieu n'a pas établi Lui-même ? » « Ou

⁵⁰⁵ Sur les « signes », cf. *Kašf* III p.79 et note afférente ; V p.130-133 ; VI p.167-168.

celui qui traite [173] Ses signes de mensonges » : « Ou celui qui traite de menteurs les Imâms de la religion de Dieu choisis par Lui. » « Il ne permet pas que les criminels soient heureux » : ils n'échapperont pas au châtement de Dieu, et n'obtiendront pas la récompense en quoi consiste le bonheur. Ceux qui commirent le crime de forger des mensonges au sujet de Dieu ou de traiter de menteurs les Imâms de Sa religion ne seront pas heureux. « Ils adorent en dehors de Dieu » : ils suivent pour ce qui concerne leur adoration [des imâms] en dehors de Dieu et de Son choix. « Ce qui ne peut ni leur nuire, ni leur être utile » : s'ils se détournèrent [de ce qu'ils suivent] et lui désobéissaient, cela ne leur nuirait pourtant pas plus que ne leur est utile le fait de lui obéir et de le suivre. « Ils disent : 'Voilà nos intercesseurs auprès de Dieu !' » : « Dieu nous agrée et accepte nos œuvres dans le fait de les suivre, de leur obéir, et [d'avoir recours] leur intercession. » « Dis : 'Informerez-vous Dieu de ce qu'Il ne connaît pas dans les cieux et sur la terre ?' Gloire à Lui ! » : « Informerez-vous Dieu que vous vous êtes pris des imâms pour chefs et que vous les avez suivis, alors que Dieu ne les connaît ni comme Envoyés, ni comme Légataires, ni comme Imâms, ni comme Preuves ? » « Gloire à Lui et exalté soit-Il au-dessus de ce qu'ils Lui associent » : ils donnèrent des associés à Son choix en choisissant par eux-mêmes. Ils suivirent donc leur choix et ce qui fait d'eux des esclaves. Ceci est de l'association à Dieu : « Gloire à Lui et exalté soit-Il au-dessus de ce qu'ils Lui associent. »

C'est dans le même sens qu'il faut entendre ceci : « L'informerez-vous de ce qu'Il ne connaît pas sur la terre ? Ou est-ce l'apparence de votre propos ? Tout au contraire, les ruses des dénégateurs leur paraissaient belles et ils furent écartés de la Voie. Celui que Dieu égare n'a [174] nul guide » (XIII, 33).

« Lui apprendrez-vous que vous choisissiez vous-mêmes, que vous suivez des gens qu'Il ne reconnaît pas comme Légataires, en désirant avidement qu'Il accepte ceci de votre part ? »

« Ou est-ce l'apparence de votre propos ? » : « Vous vous donnez en paroles l'apparence d'obéir à Dieu alors que vous avez la ferme intention de lui désobéir en ce qui concerne Légataire de Son Envoyé, et là encore vous désirez avidement qu'il agrée vos œuvres. »

« Tout au contraire, les ruses des dénégateurs leur paraissaient belles » : Les ruses de ceux qui nièrent la station de 'Alī leur paraissaient belles lorsqu'ils rejetèrent le Legs, qu'ils usurpèrent la station de l'imâm d'après leurs passions, en dehors du choix de Dieu et de Son Envoyé. C'est Satan qui leur a montré cela sous un beau jour. « Ils se sont écartés de la Voie » : ils se sont écartés de 'Alī, qui est la Voie de Dieu hors de laquelle aucune adoration n'est acceptée. Le Legs vient de l'Envoyé, c'est la Voie de Dieu et Sa tradition, mais ils le rejetèrent. « Celui que Dieu égare n'a nul guide » : Dieu les égara lorsqu'ils s'écartèrent de la Voie et suivirent leurs passions, et il n'y a donc nul guide pour eux, comme le dit Dieu : « N'as-tu pas vu celui qui prend sa passion pour une divinité ? Dieu l'égare sciemment » (XLV, 23).

[II, 78-79 : Retour à l'Imâm comme Livre]

« Certains d'entre eux sont illettrés. Ils ne connaissent du Livre que ce que leur inspire leur fantaisie. Ils ne formulent que des conjectures. [175] Malheur à ceux qui écrivent le Livre de leurs mains, et qui disent ensuite : 'Ceci vient de Dieu !', pour l'échanger à vil prix. Malheur à eux pour ce que leurs mains ont écrit. Malheur à eux pour ce qu'ils y gagnent » (II, 78-79).

Certains d'entre eux n'ont pas d'Imâm et ne croient pas. « Ils ne connaissent du Livre que ce que leur inspire leur fantaisie » : ils ne se reconnaissent d'imâm que d'après leur fantaisie. Dieu n'accepte pas les œuvres qu'ils accomplissent par obéissance à ceux qu'ils se sont choisis pour leur imâmat. « Ils ne formulent que des conjectures » : ils suivent celui qu'ils ont choisi et conjecturent que Dieu accepte cela de leur part, mais il n'ont ni la

certitude, ni la vision, ni l'agrément de Dieu pour les Imâms de Sa religion. « Malheur à ceux qui écrivent le Livre de leurs mains, et qui disent ensuite : 'Ceci vient de Dieu !', pour l'échanger à vil prix » : malheur à ceux qui établissent un imâm d'après leurs passions, et disent ensuite que celui-là est un Imâm de la religion de Dieu, que Dieu agrée ceux qui le suivent et qu'Il accepte les œuvres qu'ils accomplissent à sa suite et à son imitation. « Pour l'échanger à vil prix » : pour obtenir de lui ce que désirent leurs âmes et la durée dans une vie évanescence et vile qui est le « vil prix ». « Malheur à eux pour ce que leurs mains ont écrit » : malheur à eux pour celui qu'ils ont établi d'après leurs passions et qu'ils ont suivi, car il les mènera au Feu et à une « funeste destinée » (II, 126). « Malheur à eux pour ce qu'ils y gagnent » : malheur à eux pour celui qu'ils égarent par leur égarement ; ils y gagneront son fardeau en plus du leur, ainsi que le dit Dieu – loué et exalté soit-Il [176] : « Qu'ils portent donc leur fardeau en entier au Jour de la Résurrection, avec une partie du fardeau de ceux qu'ils égaraient sans science. Leur fardeau n'est-il pas funeste ? » (XVI, 25).

[Les Imâms et leurs représentants :

Convocateurs, Seuls et Preuves]

« Dis : 'Si Dieu vous ôtait l'ouïe et la vue, s'il scellait votre cœur, quel autre dieu que Dieu vous les rendrait ?' Vois comment Nous dispensons les signes et comment ils s'en détournent ensuite » (VI, 46) : « Dis : Si Dieu vous ôtait les Convocateurs par lesquels vous entendiez la science de la religion » – c'est eux qu'Il vise par « l'ouïe » – « s'Il vous ôtait la science grâce à laquelle vous voyez la Voie de la guidance » – c'est ce qui est visé par « la vue » – « s'Il vous cachait les Imâms qui vous guident vers l'agrément de Dieu par l'intermédiaire des Preuves et des Convocateurs » – c'est eux qu'Il vise par « les cœurs », car

les cœurs sont le siège de la vie exotérique, de même que les Imâms sont le siège de la vie <ésotérique qui ressuscite de>⁵⁰⁶ la mort de l'ignorance.

« Quel autre dieu que Dieu vous les rendrait ? » : « Qui vous rendrait cette religion qu'Il vous a ôtée et cachée ? » « Vois comment Nous dispensons les signes et comment ils s'en détournent ensuite » : « Vois comment les Imâms établissent pour leur guidance [177] les Convocateurs, les Seuils et les Preuves, abreuvant par chacun [les croyants] de la guidance vers la religion de Dieu. »⁵⁰⁷ « Ils s'en détournent ensuite » : après l'établissement des Imâms et de la guidance, ils se détournent d'eux et de la vérité de Dieu qui est avec eux. Cette parole a la même signification : « Qui donc est plus inique que celui qui traite de menteurs » les Imâms de la religion de « Dieu et qui s'en détourne ? » (VI, 157). Il dit aussi : « Et il en a suivi d'autres et les a pris pour amis »⁵⁰⁸. Et à propos du fait d'ôter la guidance et de leur cacher s'Il le veut, Il dit aussi : « Nous mettrons un sceau (*naṭba*) sur leurs cœurs et ils n'entendront plus rien » (VII, 100) : Il leur cachera les Imâms de leur époque, de sorte qu'ils n'établiront pas de Convocateurs parmi eux, dont ils recevraient la science et la guidance vers la religion de Dieu.

L'explication de ces versets est achevée. Loué soit Dieu, qu'Il prie sur Muḥammad le Prophète et l'élite de sa famille – la paix soit sur lui.

Fin du *Livre du Dévoilement*,

composé par notre maître Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman

à partir des sciences transmises par les Imâms bien-guidés – la paix soit sur eux.[178]

⁵⁰⁶ Les manuscrits sont ici corrompus. Nous traduisons d'après la suggestion de reconstitution de Strothmann (n.4 p.177). Ğālīb suit également cette suggestion (p.152).

⁵⁰⁷ Cf. *Kašf* III p.79 et note afférente ; V p.151.

⁵⁰⁸ Cette phrase ne se trouve pas telle quelle dans le Coran, bien que de nombreux versets emploient aussi bien le verbe اتبع que اتولى.

INDEX DES VERSETS CORANIQUES

Traité I : 1 à 39

Traité II : 40 à 51

Traité III : 52 à 89

Traité IV : 90 à 92

Traité V : 93 à 156

Traité VI : 157 à 178

- **I, 2** : 67
- **I, 6** : 20, 119, 130, 148, 153

- **II, 1-2** : 20
- **II, 3** : 21
- **II, 5** : 21
- **II, 6-7** : 4
- **II, 8-9** : 5
- **II, 12-13** : 6
- **II, 16** : 6
- **II, 24** : 76
- **II, 27** : 9
- **II, 31-33** : 36-37
- **II, 34** : 152
- **II, 61** : 128
- **II, 78-79** : 175-176
- **II, 85** : 83
- **II, 121** : 171
- **II, 126** : 39, 83, 176
- **II, 165-167** : 22-23
- **II, 189** : 122
- **II, 190** : 55
- **II, 191** : 32
- **II, 197** : 117, 135-136
- **II, 205-208** : 31-32
- **II, 210** : 102
- **II, 233** : 164-465
- **II, 239** : 116
- **II, 255** : 42, 48
- **II, 256** : 9
- **II, 257** : 45-46

- **III, 7** : 130-132
- **III, 19** : 72

- **III, 33-34** : 107
- **III, 49** : 98, 100
- **III, 67** : 18
- **III, 83** : 69
- **III, 96-97** : 137, 150-151
- **III, 97** : 99, 137, 153-154
- **III, 103** : 9, 56, 99
- **III, 119** : 144, 147, 150
- **III, 173** : 156
- **III, 178** : 81
- **III, 186** : 163-164
- **III, 191** : 115

- **IV, 34** : 114
- **IV, 41** : 142
- **IV, 48** : 39
- **IV, 51** : 9, 21, 22, 23, 130
- **IV, 54** : 51
- **IV, 59** : 123
- **IV, 64** : 100
- **IV, 69** : 139, 142, 149-150
- **IV, 140** : 66
- **IV, 160** : 162
- **IV, 171** : 7-8

- **V, 6** : 122
- **V, 54** : 33
- **V, 64** : 44
- **V, 72** : 39
- **V, 97** : 93, 99
- **V, 120** : 91

- **VI, 1** : 1-2
- **VI, 12** : 137

- **VI, 14** : 35
- **VI, 26** : 126
- **VI, 28** : 57
- **VI, 46** : 177-178
- **VI, 50** : 84
- **VI, 53** : 130
- **VI, 59** : 20, 146-147
- **VI, 68** : 45
- **VI, 74** : 152
- **VI, 83** : 146
- **VI, 90** : 104
- **VI, 100** : 178
- **VI, 101** : 14
- **VI, 103** : 44, 90
- **VI, 115** : 119
- **VI, 153** : 159
- **VI, 157** : 178
- **VI, 182** : 45

- **VII, 12** : 37
- **VII, 29** : 102
- **VII, 30** : 46
- **VII, 54** : 41
- **VII, 142** : 15
- **VII, 155** : 87
- **VII, 179** : 144
- **VII, 180** : 45, 109, 149

- **VIII, 27** : 147-148

- **IX, 3** : 101, 110
- **IX, 6** : 145-146
- **IX, 12** : 131
- **IX, 14-15** : 33

- **IX, 18** : 52
- **IX, 33** : 3, 34
- **IX, 100** : 161
- **IX, 114** : 94
- **IX, 129** : 42

- **X, 10** : 67-68
- **X, 17-18** : 173-174

- **XI, 7** : 47
- **XI, 17** : 172
- **XI, 19** : 61
- **XI, 40** : 97
- **XI, 66** : 44
- **XI, 81** : 140
- **XI, 97-99** : 135

- **XII, 24** : 26
- **XII, 46** : 139, 142
- **XII, 50** : 31
- **XII, 99-100** : 128
- **XII, 106** : 45
- **XII, 108** : 153

- **XIII, 33** : 174-175
- **XIII, 41** : 137, 150

- **XIV, 4** : 106
- **XIV, 22** : 63
- **XIV, 24-27** : 18-19
- **XIV, 25** : 114
- **XIV, 28-30** : 21-22

- **XV, 40** : 37

- **XV, 42** : 37
- **XVI, 21** : 98
- **XVI, 25** : 177
- **XVI, 60** : 44, 115
- **XVI, 64** : 173
- **XVI, 68-69** : 25
- **XVI, 90** : 160-161
- **XVI, 92** : 161-163
- **XVI, 101** : 133
- **XVII, 23** : 137
- **XVII, 26** : 161
- **XVII, 35** : 150
- **XVII, 50-52** : 65-68
- **XVII, 55** : 143
- **XVII, 71** : 67
- **XVII, 74** : 82
- **XVII, 85** : 45
- **XVIII, 27** : 138
- **XVIII, 31** : 139
- **XVIII, 46** : 148
- **XVIII, 49** : 141
- **XVIII, 50** : 125
- **XVIII, 57** : 153
- **XVIII, 104** : 45
- **XVIII, 105** : 55
- **XIX, 5-6** : 61
- **XIX, 12** : 140-141
- **XIX, 33** : 8
- **XIX, 40** : 77
- **XIX, 42-44** : 94-95
- **XIX, 46-47** : 94
- **XIX, 50** : 35
- **XIX, 54-57** : 140
- **XIX, 96-97** : 74
- **XX, 5-6** : 42
- **XX, 8** : 35
- **XX, 25-31** : 75
- **XX, 48** : 129
- **XX, 82** : 83
- **XX, 105-107** : 169
- **XX, 108** : 75
- **XX, 109** : 77
- **XX, 111-112** : 78
- **XX, 124-131** : 79-83
- **XX, 135** : 83, 94
- **XXI, 10** : 85
- **XXI, 18** : 30
- **XXI, 22** : 44
- **XXI, 24** : 83-84
- **XXI, 25** : 48
- **XXI, 47** : 14
- **XXI, 76** : 140
- **XXI, 104** : 102
- **XXI, 105** : 85
- **XXI, 110** : 89
- **XXII, 3-4** : 85-86
- **XXII, 9-10** : 86-88
- **XXII, 27** : 110-111, 114, 115
- **XXII, 44** : 11
- **XXII, 45** : 35
- **XXII, 46** : 144

- **XXII, 75** : 144-145
- **XXII, 78** : 12, 17-18, 33

- **XXIII, 14** : 155

- **XXIV, 17** : 14,
- **XXIV, 35** : 7, 16-18
- **XXIV, 36** : 53, 104, 106-107
- **XXIV, 37** : 53
- **XXIV, 40** : 35

- **XXV, 23** : 20
- **XXV, 27-31** : 30
- **XXV, 28-29** : 71
- **XXV, 31** : 12
- **XXV, 45-46** : 69, 73-74
- **XXV, 55** : 30

- **XXVI, 193** : 121
- **XXVI, 193-197** : 104-106

- **XXVII, 16** : 51, 61
- **XXVII, 25** : 148
- **XXVII, 62** : 25,

- **XXVIII, 42** : 131
- **XXVIII, 78** : 130
- **XXVIII, 88** : 41

- **XXIX, 1-3** : 31
- **XXIX, 46** : 124
- **XXIX, 47** : 173
- **XXIX, 49** : 13

- **XXX, 30** : 2

- **XXXI, 32** : 13

- **XXXIII, 5** : 121
- **XXXIII, 21** : 159-160
- **XXXIII, 62** : 138
- **XXXIII, 72** : 2, 28
- **XXXIII, 73** : 28

- **XXXIV, 18** : 15
- **XXXIV, 50** : 136

- **XXXV, 28** : 151
- **XXXV, 43** : 115

- **XXXVI, 12** : 158

- **XXXVII, 83** : 113
- **XXXVII, 113** : 160
- **XXXVII, 165-166** : 36

- **XXXVIII, 18-19** : 170-171
- **XXXVIII, 67-68** : 13

- **XXXIX, 19** : 76
- **XXXIX, 60** : 131

- **XL, 5** : 135
- **XL, 19** : 147
- **XL, 78** : 34

- **XLI, 6-7** : 29
- **XLI, 42** : 93

- **XL I, 54** : 81
- **XLII, 13** : 143
- **XLII, 24** : 18
- **XLII, 51** : 145
- **XLIII, 45** : 144-145
- **XLIII, 51-54** : 125-127
- **XLIV, 41** : 102
- **XLIV, 41-45** : 23
- **XLIV, 52-54** : 23
- **XLIV, 57** : 23
- **XLV, 23** : 175
- **XLV, 29** : 140
- **XLVI, 9** : 84
- **XLVI, 12** : 168-169
- **XLVI, 35** : 143
- **XLVII, 1** : 20
- **XLVII, 23** : 130
- **XLVIII, 12** : 21
- **XLVIII, 25** : 19-20
- **XLIX, 12** : 123
- **XLIX, 13** : 78
- **L, 8** : 96
- **LII, 1-8** : 10
- **LII, 18** : 54
- **LII, 46** : 102
- **LII, 48** : 141
- **LIII, 13-17** : 39
- **LIII, 23** : 157
- **LIII, 28-30** : 157-158
- **LIII, 32** : 155
- **LV, 37** : 10
- **LVII, 3** : 81, 138
- **LVII, 13** : 121-122
- **LVII, 19** : 142
- **LVII, 22** : 20
- **LVIII, 11** : 164
- **LVIII, 19** : 135
- **LIX, 7** : 159
- **LX, 4** : 152
- **LX, 12** : 165-167
- **LXI, 7** : 158-159
- **LXII, 2** : 167-168
- **LXVII, 14** : 101
- **LXVII, 24** : 101
- **LXVII, 30** : 24
- **LXXVIII, 12-20** : 169-170
- **LXX, 40** : 9

- LXXII, 18 : 52
- LXXII, 25 : 88-89

- LXXIV, 8-10 : 25

- LXXV, 20-24 : 27

- LXXVI, 18 : 71

- LXXVII, 30-31 : 69-70
- LXXVII, 31 : 72

- LXXVIII, 1-3 : 13

- LXXXI, 15-16 : 11

- LXXXII, 6-7 : 6

- LXXXIII, 20-21 : 51
- LXXXIII, 29-30 : 130

- LXXXVII, 2-3 : 155

- LXXXIX, 1-30 : 56-64

- XCV, 1-8 : 24
- XCV, 4-5 : 5

- XCVI, 6-7 : 129

- CVII, 1-7 : 53-56

- CXII, 2-4 : 91

Résumé

Le *Kitāb al-Kašf* est un recueil de six traités ismaéliens qui témoigne d'une époque charnière de l'ismaélisme : celle qui vit la fondation du califat fâtimide au terme d'une mission de propagande clandestine de plusieurs décennies. L'ouvrage constitue donc un document rare sur l'ismaélisme des premières années du califat fâtimide, mais également sur celui des dernières années de la période pré-fâtimide.

L'étude de ses doctrines et exégèses démontre qu'il est intellectuellement à la croisée de différents courants chiïtes. Il est à la fois tributaire du chiïsme ancien au sens large, dont il conserve les codes et l'historiographie des débuts de l'islam. La position spirituelle et politique de 'Alī ibn Abī Ṭālib est notamment étendue à l'Imām fâtimide, tandis que les ennemis de ce dernier sont assimilés à ceux de 'Alī. Le *Kitāb al-Kašf* provient également du chiïsme « exagérateur » des *ḡulāt*. Dans la mesure où ce dernier fut adopté par le nusayrisme, cela explique les parallèles que l'on peut établir entre la littérature nusayrite et le *Kitāb al-Kašf*.

Surtout, le recueil illustre l'adaptation de données anciennes à un nouveau contexte politique : après la fondation du califat fâtimide, la doctrine ismaélienne eschatologique fut modifiée en vue de légitimer un pouvoir dynastique, ce qui entraîna une modération et un rejet des thèses caractéristiques du chiïsme « extrémiste ».

Mots Clés

Ismaélisme, Fâtimides, Chiïsme, Nusayrisme, Exégèse coranique

Abstract

The *Kitāb al-Kašf* is a collection of six ismaili treatises which testifies of a transitional period of Ismailism, one that witnessed the foundation of the Fatimid caliphate as a result of a several decades clandestine propaganda mission. The book is a rare document on the early Fatimid Ismailism, as well as the last years of the pre-Fatimid Ismailism.

The study of its doctrines and exegesis demonstrates that it is intellectually at the crossroad of different shii branches. It builds on ancient shiism in the broad sense, of which it conserves the codes and the historiography of early Islam : particularly, 'Alī ibn Abī Ṭālib's spiritual and political position is extended to the Fatimid Imam's, while the latter's enemies are identified with 'Alī's. The *Kitāb al-Kašf* also derives from the "exaggerating" shiism of the *ḡulāt* : as the latter was adopted by Nusayrism, this explains the parallels between the nusayri literature and the *Kitāb al-Kašf*.

Most importantly, the collection illustrates the adjustment of ancient data to match the new political context : after the foundation of the Fatimid caliphate, the pre-Fatimid ismaili eschatological doctrine was altered in order to legitimate a dynastic power, which led to a moderation and rejection of the "extremist" shii features.

Keywords

Ismailism, Fatimids, Shiism, Nusayrism, Coranic Exegesis