



HAL
open science

Les douceurs de la liberté face à la servitude de la loi. L'antinomisme dans la doctrine ismaélienne

Daniel de Smet

► **To cite this version:**

Daniel de Smet. Les douceurs de la liberté face à la servitude de la loi. L'antinomisme dans la doctrine ismaélienne. Anoush Ganjipour. Monothéismes et politique. Modernité, sécularisation, émancipation, CNRS Editions, pp.211-237, 2023, 978-2-271-13400-4. halshs-04347142

HAL Id: halshs-04347142

<https://shs.hal.science/halshs-04347142>

Submitted on 15 Dec 2023

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.

« Les douceurs de la liberté face à la servitude de la loi » :

l'antinomisme dans la doctrine ismaélienne

Daniel De Smet

CNRS – PSL – LEM (UMR 8584)

Un cocktail de messianisme, de docétisme, d'ésotérisme, d'antinomisme et d'anti-islamisme

L'islam shi'ite est né en Mésopotamie. Après la prise du pouvoir, suite à la mort du Prophète Muhammad en l'an 11/632, par les soi-disant « califes bien guidés » Abū Bakr, 'Umar et 'Uthmān, suivis par la dynastie des Omeyyades établie à Damas, la *shī'at 'Alī* (« le parti de 'Alī ») avait fait de l'Irak son quartier général. Au cours des trois premiers siècles de l'islam, les principales villes de la Mésopotamie, à savoir al-Madā'in (l'ancienne Séleucie Ctésiphon, capitale des Sassanides), mais surtout les villes de garnison Baṣra et Kūfa, fondées par les conquérants arabes, ont été les laboratoires où les idées maîtresses du shi'isme furent élaborées progressivement. En même temps, ces villes ont été le théâtre de révoltes incessantes, souvent à caractère messianique, menées par des descendants de 'Alī voulant renverser le pouvoir jugé illégitime des Omeyyades et, plus tard, des Abbassides établis dans leur nouvelle capitale Bagdad¹.

En effet, les premiers siècles de l'islam voient émerger, surtout à Kūfa, une impressionnante mosaïque de mouvements shi'ites, centrés autour de différents prétendants à l'imamat, mouvements dans lesquels les hérésiographes musulmans se plaisent à découvrir autant de « sectes » rivales et antagonistes. La plupart de ces courants sont taxés par les mêmes hérésiographes d'« extrémisme » ou d'« exagération » (*ghuluww*), un terme flou aux connotations diverses, mais servant généralement à stigmatiser des doctrines considérées comme hérétiques par les orthodoxies tant sunnites que shi'ites : la divinisation des prophètes et des imams, la métempsychose, et le rejet de la loi islamique².

¹ On trouvera un aperçu général des origines du shi'isme dans Heinz Halm, *Le chiisme*. Traduit de l'allemand par Hubert Hougue, Paris, Presses universitaires de France, 1995, pp. 7-41 ; pour le milieu intellectuel mésopotamien dans lequel il est apparu, voir Heinz Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich-Munich, Artemis Verlag, 1982, pp. 16-23 ; Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

² En témoignent les hérésiographes shi'ites al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī (m. entre 300/912 et 310/922) et son contemporain Sa'd b. 'Abd Allāh al-Qummī. Leurs ouvrages respectifs, *Kitāb Firaq al-Shī'a* (éd. Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-'ulūm, Najaf, al-Maṭba'a al-Ḥaydariyya, 1936) et *Kitāb al-Maqālāt wa-l-firaq* (éd. Muḥammad Jawād Mashkūr, Téhéran 1963), qui figurent parmi nos sources principales pour l'histoire dogmatique des débuts

Plutôt que de sectes distinctes et indépendantes, il s'agit en fait d'un même mouvement qui apparaît sous des formes différentes mais véhicule toujours les mêmes idées de base, que l'on pourrait résumer comme suit : (1) après la mort du Prophète, le pouvoir politique et religieux a été usurpé par des imposteurs (ceux que l'on appellera plus tard les “sunnites”), qui ont falsifié et trafiqué le Coran et la charia; (2) les imams, descendants de ‘Alī b. Abī Ṭālib, sont des guides divins qui par leur divinité connaissent le sens « réel » de la révélation islamique; (3) ils ont pour mission de renverser, si nécessaire par la violence, les pouvoirs illégitimes et de faire régner la paix sur le monde³. Si, à l'exception de ‘Alī et d'al-Ḥusayn, les imams shi‘ites se sont généralement tenus à l'écart de l'agitation politique, la plupart d'entre eux ont eu leurs *ghulāt*, leurs « extrémistes », qui en leur nom (et à leur insu ? — la complicité des imams reste un sujet très controversé) ont mené des révoltes contre le pouvoir établi, révoltes généralement étouffées dans le sang. Bien que les protagonistes changent, le procédé reste toujours le même : un activiste proclame qu'un tel imam est le messie, voire un être divin, menant en son nom un mouvement de subversion et de révolte. Si cet imam meurt entre temps, les adeptes du mouvement soutiennent que sa mort n'est qu'apparente, qu'il est entré en occultation (*ghayba*) et que son retour triomphal (*raj‘a*) est proche⁴.

Le *messianisme* lié à la divinisation de l'imam implique ainsi une forme de *docétisme* : le corps de l'imam n'est qu'une simple enveloppe ; sa mort, même si elle a été constatée par de nombreux témoins, n'est qu'une illusion d'optique⁵. Parmi les nombreux textes faisant état de cette doctrine, citons cette tradition attribuée au sixième imam Ja‘far al-Ṣādiq (m. 148/765). L'imam y enseigne à son disciple al-Mufaḍḍal b. ‘Umar al-Ju‘fī, « exagérateur » (*ghālī*) notoire, que la mort d'al-Ḥusayn à Karbalā’ n'était qu'apparente, tout comme celle de Jésus sur la croix :

« Comprends, ô Mufaḍḍal, que l'imam entre dans les corps à sa guise et les quitte à sa

du shi‘isme, ont été rédigés après l'occultation mineure du 12^e imam (260/874), à un moment où une orthodoxie commençait à se constituer au sein du shi‘isme imamite. Sur la notion de *ghuluww* et ses différentes connotations, voir Daniel De Smet, « Exagération », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, pp. 292-295 ; Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Les Imams et les Ghulāt. Nouvelles réflexions sur les relations entre imamisme “modéré” et shi‘isme “extrémiste” », *Shii Studies Review* 4 (2020), pp. 5-38.

³ Sur le thème shi‘ite de la falsification du Coran (*tahrīf al-qur‘ān*) par les adversaires sunnites, voir entre autres Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, CNRS Éditions 2011, pp. 84-89 ; sur la divinité de l'imam, voir Mohammad Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi‘ite*, Paris, Vrin, 2006, pp. 89-108.

⁴ Voir les textes (principalement tirés d'al-Nawbakhī et d'al-Qummī) traduits dans Halm, *Islamische Gnosis : il en apparaît clairement que la plupart des « sectes » décrites suivent un même canevas messianique.*

⁵ Daniel De Smet, « Les racines docétistes de l'imamologie shi‘ite », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi e.a. (éds.), *L'ésotérisme shi‘ite, ses racines et ses prolongements*, Turnhout, Brepols, 2016, pp. 87-112.

guise, quand il le veut, tout comme l'un d'entre nous ôte son manteau ou sa chemise, sans la moindre fatigue et sans aucune difficulté. Lorsqu'ils avaient encerclé al-Ḥusayn pour le massacrer, il sortit de son corps ; « Dieu l'éleva vers lui » (Cor. 4:158) et le prémunit contre les ennemis »⁶.

Coran 4 :158 expose, avec le verset précédent, la célèbre thèse docétiste niant la passion et la mort du Christ : les Juifs sont persuadés d'avoir tué Jésus sur la croix, mais en réalité ils ne l'ont ni tué, ni crucifié, cela leur est seulement « apparu » ainsi (*shubbiha lahum*)⁷. Selon al-Ash'arī (m. 324/935), les Khaṭṭābiyya ou partisans d'Abū l-Khaṭṭāb, un mouvement qui à bien des égards peut être considéré comme un précurseur de l'ismaélisme⁸, appliquent cette même thèse au 6^e imam Ja'far al-Ṣādiq :

« Ils prétendent que Ja'far b. Muḥammad est Dieu et qu'il n'est pas celui qu'on voit, car avec cette forme, il ne fait que présenter un simulacre aux hommes (*tashabbaha lil-nās bi-hādhihi l-ṣūra*) »⁹.

Enfin, citons l'hérésiographe al-Nawbakhtī au sujet de 'Abd Allāh b. Saba', figure probablement légendaire qui aurait initié l'hérésie shi'ite pour avoir divinisé 'Alī de son vivant même¹⁰ :

« [Après le meurtre de 'Alī, ses partisans se divisèrent en trois partis]. Le premier disait que 'Alī n'a pas été tué et qu'il n'est pas mort ; qu'il ne sera pas tué et qu'il ne mourra point, avant qu'il mène les Arabes avec son bâton et qu'il remplira la terre de justice et d'équité comme elle est actuellement remplie d'oppression et de tyrannie »¹¹.

« [Lorsqu'un messager apprit à 'Abd Allāh b. Saba', exilé à al-Madā'in par 'Alī, la mort de ce dernier, 'Abd Allāh lui aurait répondu] Tu mens ! Même si tu nous

⁶ Al-Mufaḍḍal al-Ju'fī (attribué à), *Kitāb al-Haft al-sharīf*, éd. Muṣṭafā Ghālib, Beyrouth, Dār al-Andalus, 1977, p. 96.

⁷ Il va de soi que Cor. 4 :157-158 a suscité de nombreuses études et généré des interprétations divergentes ; on en trouvera un aperçu dans Daniel De Smet, « Crucifixion », dans Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, pp. 197-199 ; Gabriel Said Reynolds, « Sourate 4 *al-Nisā'* (Les femmes) », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye (éds.), *Le Coran des historiens*, 2a, Paris, Cerf, 2019, pp. 193-194.

⁸ De Smet, « Racines docétistes », p. 89 n. 7 ; Wilferd Madelung, « Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre », *Der Islam* 37 (1961), pp. 47-48.

⁹ Al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, éd. Helmut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner, 1980, p. 12.

¹⁰ Sur cette figure emblématique, auquel on attribue souvent une origine juive, voir Israel Friedländer, « 'Abdallāh b. Sabā, der Begründer der Šī'a, und sein jüdischer Ursprung », *Zeitschrift für Assyriologie* 23 (1909), pp. 296-327 ; 24 (1910), pp. 1-46 et, plus récemment, Sean Anthony, *The Caliph and the Heretic. Ibn Saba' and the Origins of Shi'ism*, Leyde – Boston, Brill, 2012.

¹¹ Al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a*, p. 22.

apportais son cerveau en soixante-dix sachets et que tu amenais soixante-dix témoins de son meurtre, nous saurions qu'il n'est pas mort et qu'il n'a pas été tué et qu'il ne mourra pas avant qu'il régnera sur la terre »¹².

Ces textes illustrent bien le rapport étroit entre la divinisation de l'imam et sa fonction messianique, entre la négation docétiste de la mort de son corps-enveloppe et l'attente de son retour triomphal comme messie.

À cela s'ajoute un troisième élément : *l'ésotérisme*. La nature divine de l'imam lui procure des connaissances « surnaturelles ». Il connaît l'intégralité de la révélation, aussi bien en son sens exotérique qu'ésotérique (*ẓāhir* et *bāṭin*)¹³. Or, dans l'optique des shi'ites radicaux, la lettre du Coran a été trafiquée par les usurpateurs sunnites (thème du *tahrīf al-Qur'ān*), qui de surcroît ont élaboré la charia sur ces bases peu fiables. D'où une préférence manifeste pour le sens ésotérique de la révélation, censée être enseignée par les imams, et une méfiance, voire une hostilité ouverte envers la charia, considérée comme un instrument du pouvoir illégitime ou, pire encore, comme une punition divine. Dès lors, l'initié ayant appris de l'imam l'ésotérique de la religion est affranchi de son aspect exotérique et donc libre de transgresser les règles juridiques et rituels de la charia. Pour lui, le *ḥarām* (l'illécite) devient *halāl* (licite). L'ésotérisme mène ainsi à *l'antinomisme*¹⁴.

La gnose libère l'élu de l'esclavage de la religion musulmane. Une tradition attribuée au 6^e imam Ja'far al-Ṣādiq est emblématique à cet égard. Après avoir expliqué plusieurs versets coraniques, al-Ṣādiq dit :

« Celui qui en connaît le sens ésotérique (*bāṭin*) est exempt d'en pratiquer l'exotérique (*ẓāhir*). Mais aussi longtemps qu'il ne connaît pas ces degrés [dans la progression initiatique] et n'en a pas atteint la connaissance, il demeure lié à l'exotérique. S'il les atteint et les connaît rang après rang, degré après degré, alors il devient libre (*ḥurr*) et s'affranchit de la servitude (*'ubūdiyya*). Il sort de l'état de l'esclavage (*mulūkiyya*) pour entrer dans celui de la liberté, par sa quête et sa connaissance »¹⁵.

¹² *Ibid.*, p. 23.

¹³ Sur les connaissances extraordinaires attribuées aux imams, voir Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel*, Lagrasse, Verdier, 1992, pp. 174-199.

¹⁴ Sur l'antinomisme des premiers mouvements shi'ites, voir Mushegh Astaryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam. The Ghulāt Muslims and their Beliefs*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2017, pp. 157-161.

¹⁵ Al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī (attribué à), *Kitāb al-Haft*, p. 41.

Dans le même état d'esprit, l'auteur anonyme du *Kitāb al-Usūs*, écrit nuṣayrī de date incertaine, fait dire à la divinité, apparue sous les traits de Jésus-Christ pour abroger la loi de Moïse :

« Mangez ce que vous voulez [...]. Car Dieu n'a nul besoin de vos œuvres. Accomplissez-les si vous le voulez, et si vous ne le voulez-pas, ne les accomplissez pas, pourvu que vous ayez goûté aux douceurs de la liberté » (*ḥalawāt al-ḥurriyya*)¹⁶.

Enfin, dernière étape, l'antinomisme mène à l'*anti-islamisme*. La tâche du messie ne se limite pas à détruire le pouvoir illégitime des dynasties sunnites, car il devra également abolir la charia et clore le cycle de Muhammad pour ouvrir une nouvelle ère messianique. En effet, notre présente ère « religieuse », avec sa lignée de prophètes, leurs religions révélées et leurs rites respectifs, n'est qu'un cycle d'occultation (*dawr al-satr*), provoqué par la chute d'Adam et son expulsion du paradis. Dès lors, il incombe au messie d'abroger toutes ces religions et lois religieuses, en dernier lieu celles de l'islam, afin de réinstaurer l'état paradisiaque d'avant la chute : un cycle de manifestation (*dawr al-kashf*) durant lequel la science divine n'est plus occultée par la lettre de la loi¹⁷.

Cet ensemble d'idées, véhiculées par les mouvements des soi-disant *ghulāt* ou « exagérateurs » shi'ites au cours des premiers siècles de l'islam, se retrouve, sous une forme parfois très atténuée, dans l'ismaélisme, une des branches majeures du shi'isme qui se développa au cours de la seconde moitié du 3^e/9^e siècle à partir des mouvements radicaux de Kūfa, en particulier les Khaṭṭābiyya et les Mukhammisa¹⁸. Certes, entre le 4^e/10^e et le 6^e/12^e siècle, l'ismaélisme était la religion officielle de l'Empire fatimide, qui s'étendait sur une partie du Maghreb, l'Égypte et la Syrie. De ce fait, l'ismaélisme de tradition fatimide s'est construit une « orthodoxie » en essayant de gommer les éléments doctrinaux qui pourraient faire obstacle à la constitution d'un état dont l'immense majorité des sujets n'étaient même pas shi'ites. Après la prise du pouvoir par le mouvement messianique des Fatimides au début du 4^e/10^e siècle¹⁹, sa doctrine de l'imamat subit des ajustements successifs dans le but de

¹⁶ *Kitāb al-Usūs*, Ms. BnF arabe 1449, fol. 56a, cité dans Paul Nwyia, « Makzūn al-Sinjārī, poète mystique alaouite », *Studia Islamica* 40 (1974), p. 113.

¹⁷ Sur l'alternance des cycles de manifestation et d'occultation, voir Daniel De Smet, *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris, Cerf, 2012, pp. 103-104, 134.

¹⁸ Les principaux textes relatifs aux Khaṭṭābiyya et au mouvement apparenté des Mukhammisa ont été réunis dans Halm, *Islamische Gnosis*, pp. 199-232.

¹⁹ Ubayd Allāh, le premier calife-imam fatimide (r. 297/909-322/934), portait le titre significatif d'al-Mahdī ; la ville qu'il fonda dans la Tunisie actuelle s'appelait al-Mahdiyya, la « ville du messie ». Si son fils et successeur

repousser le messianisme initial vers un avenir de plus en plus lointain. Ainsi, Muḥammad b. Ismā‘īl, qui était considéré au début comme le septième et dernier imam ismaélien, reçut pour successeurs une série de « lieutenants » (*khulafā’*), à savoir les premiers souverains fatimides, qui devaient préparer son avènement en tant que figure messianique ; puis, progressivement, ces « lieutenants » devinrent eux-mêmes des imams, organisés en cycles de sept qui se multiplièrent au cours du temps²⁰. De surcroît, on fit appel à un juriste shi‘ite duodécimain, le célèbre Qāḍī al-Nu‘mān (m. 363/974), converti pour la cause à l’ismaélisme, afin d’établir un droit fatimide, proche du droit ja‘farite en vigueur chez les duodécimains et couper court à toute forme d’antinomisme suicidaire pour un état établi. La divinisation des imams et autres doctrines délicates (comme la métempsycose), étaient officiellement condamnées, bien que parfois traitées avec beaucoup de circonspection dans des ouvrages ésotériques, accessibles aux seuls initiés²¹. Toutefois, des éléments de la doctrine initiale, telle qu’elle était véhiculée dans la littérature pré-fatimide ou anti-fatimide relevant de la tradition dite « carmathe »²², dont seuls quelques témoins nous sont parvenus, apparaissent également dans le mouvement dissident des Druzes (début 5^e/11^e siècle), pour refaire surface dans l’ismaélisme post-fatimide des Nizārīs et des Ṭayyibites à partir du 6^e/12^e siècle, alors que l’Empire fatimide n’était plus qu’un souvenir²³.

L'antinomisme carmathe

se donna encore le titre d’al-Qā’im (le « résurrecteur ») (r. 322/934-334/946), les prétentions messianiques immédiates furent progressivement abandonnées après lui.

²⁰ Cette évolution de la théorie ismaélienne de l’imamat a été magistralement analysée dans l’article classique de Madelung, « Das Imamāt », pp. 43-135.

²¹ Sur la position ambiguë envers la métempsycose, voir Daniel De Smet, « La transmigration des âmes. Une notion problématique dans l’ismaélisme d’époque fatimide », dans Orkhan Mir-Kasimov (éd.), *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Leiden - Boston, Brill, 2014, pp. 77-110.

²² Le terme « carmathe », forgé par les hérésiographes musulmans à partir du nom de Ḥamdān Qarmāṭ, un des chefs du mouvement, désigne l’ismaélisme initial, qui considérait le 7^e imam Muḥammad b. Ismā‘īl comme le messie entré temporairement en occultation et dont les propagandistes comme Ḥamdān Qarmāṭ préparait l’avènement par des actions parfois violentes contre le pouvoir établi. Quand, au début du 4^e/10^e siècle, les Fatimides se faisaient passer pour les successeurs ou les « lieutenants » de ce Muḥammad b. Ismā‘īl, une partie des ismaéliens refusait d’admettre leurs prétentions à l’imamat. Ces dissidents « carmathes » continuaient leur activisme subversif en considérant l’état fatimide comme un régime d’usurpation, à l’instar des états sunnites ; voir M. J. De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Leyde, Brill, 1886 ; Wilferd Madelung, « Fatimiden und Bahraïnqarmāṭen », *Der Islam* 34 (1959), pp. 34-88.

²³ Sur cette résurgence des anciens thèmes dans l’ismaélisme post-fatimide, en particulier le ṭayyibisme du Yémen, voir Daniel De Smet, « The Intellectual Interactions of Yemenite Ṭayyibism with the Early Shi‘i Tradition », dans Orkhan Mir-Kasimov (éd.), *Intellectual Interactions in the Islamic World. The Ismaili Thread*, Londres - New York, I. B. Tauris, 2019, pp. 299-321.

L'hérésiographe imamite Sa'd b. 'Abd Allāh al-Qummī nous présente les Carmathes de la façon suivante :

« Ils (= les Carmathes) prétendent que Muḥammad b. Ismā'īl n'est pas mort, mais bien vivant, qu'il se cache en un état d'occultation dans le pays de Rūm et qu'il est le *qā'im* (le « résurrecteur ») et le *mahdī* (le messie). *Qā'im* signifie selon eux qu'il sera envoyé avec une mission (*risāla*) et une loi (*sharī'a*) nouvelle, qui abrogera la loi de Muhammad [...]. Ils appuient l'abrogation de la loi de Muhammad et son remplacement [par une autre loi] sur des traditions (*akhbār*) qu'ils attribuent à Ja'far b. Muḥammad [al-Ṣādiq, le 6^e imam], comme celle-ci : “Quand notre résurrecteur se lèvera, vous apprendrez le Coran à nouveau (*jadīdan*)” ; ou encore : “L'islam a commencé comme un étranger et il redeviendra un étranger tel qu'il l'était au début. Bénis soient les étrangers”²⁴. Ils prétendent que Dieu a établi pour Muḥammad b. Ismā'īl le paradis d'Adam, ce qui signifie selon eux que les choses défendues et tout ce que Dieu a créé en ce monde deviennent licites [...]. Ils soutiennent que toutes les obligations imposées par Dieu à ses serviteurs et toutes les pratiques prescrites par son Prophète ont un sens apparent (*ẓāhir*) et un sens caché (*bāṭin*). Ils professent que tout ce que Dieu a imposé aux serviteurs selon le sens littéral (*ẓāhir*) du Livre et de la Sunna, ne constitue qu'un ensemble de métaphores (*amthāl maḍrūba*) qui masquent un sens caché, suivant lequel il faut agir et dans lequel réside le salut. En revanche, agir selon leur sens apparent, suivre les interdictions que celui-ci contient, mène à l'anéantissement et à la perte. Voici l'essence du châtement immédiat (*al-'iqāb al-adnā*) [cf. Cor. 32 :21] dont Dieu a affligé certaines personnes »²⁵.

La loi est donc une punition divine. En effet, tant que durait le cycle d'Adam, l'humanité n'était soumise à aucune loi positive. Le premier législateur fut Noé qui, après le déluge, soumit l'espèce humaine, tombée dans l'ignorance et le péché suite à la chute d'Adam, au joug de la charia, suivi par Abraham, Moïse, Jésus et Muhammad, les cinq « maîtres des lois » (*aṣḥāb al-sharā'i*)²⁶. Enfin, le *mahdī* ou le résurrecteur (*qā'im*), en sa

²⁴ Sur ce hadith célèbre, qui joue un rôle particulier dans la spiritualité shi'ite, voir Henry Corbin, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1971, I, pp. 92-93.

²⁵ Al-Qummī, *Maqālāt*, pp. 83-85 ; cf. al-Nawbakhtī, *Firaq*, pp. 72-75.

²⁶ La conviction qu'Adam n'était pas un prophète et, par conséquent, qu'il n'a jamais édicté de loi contenant des prescriptions juridiques et culturelles, est partagée par la plupart des auteurs ismaéliens de tendance carmathe. Toutefois, comme nous le verrons, certains étaient persuadés qu'une société humaine dépourvue de toute législation est impossible et que, dès lors, Adam avait établi quelques principes « rationnels » afin de régler la

qualité de « nouvel Adam », abrogera toutes les lois positives et réinstaurera la situation édénique initiale.

Il résulte de cette doctrine une hostilité farouche envers la loi religieuse, voire un rejet total de toute religion positive. Dans son discours prononcé en 319/931 à l'occasion de l'avènement du *qā'im* — un certain 'Alī d'Ispahan, un aventurier qui se faisait passer pour la réincarnation de Muḥammad b. Ismā'īl — le chef carmathe Abū Ṭāhir aurait déclaré sans ambages :

« Sachez que la religion véritable (*al-dīn*) est maintenant apparue. C'est la religion de notre père Adam, alors que toutes nos croyances antérieures se sont avérées fausses. Ce que les prophètes vous ont raconté, les paroles de Moïse, de Jésus et de Muhammad, n'étaient que des mensonges et des leurres. La vraie religion est la religion initiale d'Adam (*dīn Ādam al-awwal*), alors que tous ces prophètes n'étaient que des imposteurs (*dajjālūn*) et des charlatans (*muḥtālūn*). Aussi, maudissez les! ».²⁷

Certes ces témoignages, provenant de sources ouvertement hostiles aux Carmathes, sont sujets à caution, leur but manifeste étant de noircir autant que possible la fâcheuse réputation dont jouissait l'ismaélisme dans le monde musulman. Néanmoins, il apparaît clairement dans les textes « authentiques » d'auteurs carmathes qui nous sont parvenus, que la charia posait problème. Ainsi, la question de savoir si le messie ou résurrecteur, lors de son avènement, allait oui ou non abolir la loi islamique et, le cas échéant, s'il allait la remplacer par une nouvelle loi, était au centre d'un débat mené au 4^e/10^e siècle par les principaux représentants de la tradition carmathe en Iran : Muḥammad al-Nasafī (m. 333/944), son disciple Abū Tammām, Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 322/934) et Abū Ya'qūb al-Sijistānī (m. vers 361/971)²⁸. Ayant déjà traité ailleurs cette question, je me limiterai ici au cas significatif d'al-

vie en société ; sur ce débat, voir Daniel De Smet, « Adam, premier prophète et législateur ? La doctrine chiite des *ulū al-'azm* et la controverse sur la pérennité de la *ṣarī'a* », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher & Simon Hopkins (éds.), *Le shī'isme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 187-202.

²⁷ Al-Dhabābī, *Ta'rīḥ al-islām*, dans Miskawayh, *Tajārib al-umam*, éd. H. F. Amedroz, Le Caire 1916, II, p. 58 ; cf. Madelung, « Fatimiden », pp. 75-76. Ce passage est une pièce importante dans le dossier sur les origines islamiques de la thèse des « trois imposteurs » qui plus tard fera fureur en Occident ; voir Daniel De Smet, « La théorie des Trois Imposteurs et ses prétendues origines islamiques », dans Christian Cannuyer & Jacques Grand'Henry (éds.), *Incroyance et dissidences religieuses dans les civilisations orientales. Jacques Ryckmans in memoriam*, Bruxelles, Louvain-la-Neuve, Société belge d'études orientales, 2007, pp. 81-93.

²⁸ Pour un traitement plus élaboré de l'antinomisme carmathe, dont je reprends ici les grandes lignes et les principaux textes, voir Daniel De Smet, « Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la *ṣarī'a* dans le chiisme ismaélien des 10^e et 11^e siècles », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 61 (2008), pp. 515-529. Sur le débat qui, au 4^e/10^e siècle, opposait les propagandistes ismaéliens d'Iran et d'Asie centrale, voir Ismail

Sijistānī, propagandiste de tradition « carmathe » qui, à un certain moment, fut gagné à la cause fatimide, sans toutefois renier ses positions radicales²⁹.

L'absence de loi religieuse est, selon al-Sijistānī, inhérente à l'état paradisiaque. Avant la chute d'Adam, l'homme se trouvait dans la même situation que les anges : la connaissance du *tawhīd*, de l'unité et de l'unicité de Dieu, lui était directement accessible. Aussi, les anges ne sont-ils soumis à aucune contrainte légale (ils sont *ghayr mukallifīn*) ; ils ne doivent obéir à aucune charia car, ayant une connaissance directe de l'unicité de Dieu, ils lui obéissent par nature. Cette situation paradisiaque prit fin suite à la corruption progressive de la nature humaine. La cause de la nécessité de la charia, écrit al-Sijistānī dans le *Kitāb al-Nuṣra*, est la rébellion et l'insubordination des hommes, qui au lieu de mettre à profit la connaissance qui leur était offerte, se sont laissés aveugler par « l'adversaire » (*al-ḍidd*), le démon Iblīs³⁰. D'où la fermeture du « cycle de manifestation » (*dawr al-kashf*) et l'ouverture, par le premier législateur Noé, d'un « cycle d'occultation » (*dawr al-satr*). Les hommes étant désormais privés d'un accès direct à la connaissance libératrice, ils sont condamnés à vivre sous la tutelle d'une loi exotérique. Seule une élite parmi eux pourra, au prix d'un effort considérable et sous la conduite de l'imam, s'élever vers cette connaissance par une exégèse ésotérique (*ta'wīl*) de la lettre des textes révélés et de la loi³¹.

Al-Sijistānī fonde la nécessité de la loi sur une vision pessimiste de la nature humaine. Tant que dure le « cycle d'occultation », l'âme a une disposition naturelle (*jibla*) vers la matière de ce bas monde et vers le mal. La charia est dès lors conçue comme un remède qui doit détourner l'âme des passions animales, afin qu'elle puisse s'élever vers le monde intelligible dont elle est issue :

« La fonction prophétique (*payghambarī*) s'accompagne du glaive, du fouet et de la prison, mais aussi de l'assistance divine (*tawfiq*), de l'aide inspiratrice (*ta'yīd*), du secours qui fait triompher (*nuṣra*). Les attributions qui se rattachent au glaive sont de mener le combat (*jihād*) et l'attaque ; c'est de châtier et de réduire à l'impuissance les

Poonawala, « An Early Doctrinal Controversy in the Iranian School of Isma'ili Thought and its Implications », *Journal of Persianate Studies* 5 (2012), pp. 17-34.

²⁹ Sur la carrière d'al-Sijistānī, voir Daniel De Smet, « From Khalaf (beginning of the 4th/10th century ?) to Ḥasan al-Ṣabbāḥ (d. 518H/1124CE) : Ismailism in Rayy before and under the Seljuqs », *Der Islam* 93 (2016), pp. 445-446 ; Paul Walker, *Abu Ya'qub al-Sijistani. Intellectual Missionary*, Londres - New York, I.B. Tauris, 1996.

³⁰ Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-Nuṣra*, passages cités par Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb al-Riyād*, éd. 'Ārif Tāmir, Beyrouth, Dār al-Thaqāfa, 1960, pp. 187, 190, 193-194, 202 ; cf. Madelung, « Imamat », pp. 106-107.

³¹ Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb Ithbāt al-nubū'āt*, éd. Wilferd Madelung et Paul Walker, Téhéran, McGill, 2016, pp. 273-276.

voleurs et les bandits de long chemin ; c'est de frapper du fouet les gens qui commettent l'adultère et qui s'enivrent ; c'est de pendre au gibet les gens qui répandent la corruption sur la terre, ou de les expulser de la cité » (traduction d'Henry Corbin légèrement modifiée)³².

Aussi, al-Sijistānī compare-t-il la charia à un médicament destiné à guérir les âmes malades, à les détourner de leur disposition naturelle vers les passions terrestres et vers le mal. Comme tout médicament, elle a un effet ambigu : elle prescrit des actions en soi répréhensibles, mais elle le fait par nécessité, pour la bonne cause, tout comme le médecin guérit souvent le mal par le mal :

« La nature dans l'homme est telle que lorsqu'il s'écarte de la tempérance, il perd la santé. La maladie apparaît et il doit se soumettre au "gouvernement de la médecine" (*siyāsat al-ṭibb*) qui lui interdit certaines nourritures convoitées et lui prescrit des substances qui lui sont répugnantes et qui lui donnent le frisson, afin que son corps recouvre la santé [...]. L'ordre de la médecine (*tadbīr al-ṭibb*) et sa gouvernance (*siyāsa*) sont pareils à des chaînes (*aghlāl*) et à des entraves (*quyūd*) qui lui sont imposées. Mais dès que la maladie disparaît et que son corps recouvre la santé, les contraintes lui sont enlevées ; il est à nouveau libre de consommer les nourritures qu'il affectionne et à délaisser celles qui lui sont répugnantes. De même, les âmes qui sont unies aux hommes, lorsqu'elles oublient leur monde, s'éprennent du monde de la nature, s'inclinent vers lui, s'y attachent et lui rendent un culte (*'abadat*) [...] ont besoin de l'ordre de la religion (*tadbīr al-dīn*) et de sa gouvernance (*siyāsa*) [...]. Le gouvernement des maîtres de la religion (*siyāsat arbāb al-dīn*) est pour les âmes comme des chaînes et des entraves qui leur sont imposées. Lorsque disparaissent en elles les dégâts engendrés par l'anthropomorphisme (*tashbīh*) et l'agnosticisme (*ta'ṭīl*), les dommages causés par les diverses lois leur sont ôtés. Elles peuvent désormais en saisir les essences réelles (*ḥaqā'iq*) par la pensée (*tafakkur*), sans avoir recours à quelque simulacre (*tamthīl*)³³.

³² Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kashf al-mahjūb*, éd. Henry Corbin, Téhéran - Paris, Institut franco-iranien, 1949, p. 72 ; trad. Henry Corbin, *Abu Ya'qub Sejestani. Le dévoilement des choses cachées. Recherches de philosophie ismaélienne*, Lagrasse, Verdier, 1988, p. 106.

³³ Al-Sijistānī, *Ithbāt*, pp. 276-277.

Alors que les âmes vivant au cours d'un « cycle de manifestation » (à savoir le cycle d'Adam) étaient en parfaite santé, celles qui leur succèdent pendant le « cycle d'occultation » sont atteintes d'une grave maladie. Les prophètes qui régissent ce cycle sont dès lors comparables à des médecins : ils imposent à leurs « patients » toutes sortes de restrictions ; ils leur font du mal, mais uniquement en vue d'obtenir leur guérison. Une fois le but atteint, le traitement doit être arrêté³⁴. Cela signifie pour al-Sijistānī que le résurrecteur libérera l'humanité du fardeau de la loi religieuse.

Mais avant d'en arriver là, l'homme doit subir le joug de la charia. Châtiment imposé par Dieu aux âmes rebelles, médicament devant traiter leurs maladies multiples, al-Sijistānī compare la charia à l'eau, à la fois principe de vie et principe de mort : sans eau la vie n'est pas possible, mais l'eau peut également engloutir l'être vivant³⁵.

Dans l'état de déchéance qui est le nôtre tant que dure le « cycle d'occultation », le message prophétique et la loi religieuse qu'il véhicule ont une fonction ambivalente. Ils ouvrent certes la voie à la connaissance salvatrice, à condition de pouvoir extraire le *bāṭin* du sens littéral (*ẓāhir*) du texte révélé et de la charia, ce qui est impossible sans l'enseignement (*ta'lim*) de l'imam. Mais ils servent en même temps à dompter les passions des âmes déchues et à châtier nos natures pécheresses. Pour le commun des mortels, la masse ignorante (*al-'āmm*) qui refuse tout accès au *bāṭin* et qui adhère par stupidité à une religion purement légalitaire limitée au *ẓāhir*, la charia est un redoutable fardeau, un véritable enfer sur terre. D'où la comparaison de la charia avec le feu, qui présente la même ambivalence que l'eau et le poison :

« Quant au feu, on l'emploie pour assurer l'entretien de la vie et pour cuire les aliments crus. Mais il peut également détruire les êtres naturels et les faire disparaître, de sorte que leur forme initiale n'est plus perceptible. De même, les lois religieuses, privées de science, sont mises en œuvre pour assurer le bien-être du monde naturel et le maintien des hommes qui y vivent. Mais par le feu ardent qu'elles contiennent, leur pratique exclusive détruit la forme subtile et génère le doute et la confusion [...]. Les lois sont comme un poison qui tue. La nature produit le poison pour guérir les hommes en certaines circonstances précises. Mais si on prend du poison sans modération, il détruit la vie et empêche de jouir des plaisirs de ce monde sensible.

³⁴ Al-Sijistānī, *Kashf*, p. 82 ; Corbin, *Dévoilement*, pp. 115-116.

³⁵ Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-Yanābī'*, éd. et trad. Henry Corbin, *Trilogie ismaélienne*, Téhéran – Paris, Institut franco-iranien, 1961, § 15, p. 11 (éd.), pp. 23-24 (trad.).

Le feu de l'enfer est présent partout en ce bas monde : aucun lieu n'en est dépourvu. Par contre, le paradis ne se trouve pas n'importe où : il est en un endroit bien déterminé. Partout où est le paradis, un gardien lui est affecté qui ne permet pas à n'importe qui d'y entrer. Mais l'enfer est bien apparent, incandescent, ouvert à tout le monde. De même, les lois religieuses et leurs contraintes existent partout, aucun peuple n'en est exempt. Mais la science réservée à l'élite, personne ne peut l'acquérir sans l'autorisation du Guide, du Savant, qui en a la garde. La loi religieuse, en revanche, est apparente, incandescente, dévoilée : elle se livre à quiconque la recherche »³⁶.

L'enfer décrit par les livres révélés n'est autre que la loi qui règne ici-bas³⁷. Dès lors, il n'est guère étonnant qu'al-Sijistānī attend du messie l'abrogation de la loi (*raf'a al-sharī'a*). Pour notre auteur, il ne fait aucun doute que le résurrecteur abrogera toutes les lois religieuses, y compris celle de Muhammad. Puisque la charia, ainsi que le sens exotérique des textes révélés ne sont pas indispensables à l'acquisition de la connaissance salvatrice — ce qui après tout constitue le but ultime de l'existence humaine —, l'abrogation des lois par le résurrecteur ne signifie pas pour autant que les hommes retourneront à un état d'ignorance. Au contraire, il ne fera que restaurer, par l'ouverture d'un nouveau « cycle de manifestation », la situation paradisiaque initiale, celle qui régnait dans le cycle d'Adam, lorsque la science du *tawhīd* était directement accessible, sans loi extérieure, sans actions et sans contraintes³⁸ :

« Lors de la venue du résurrecteur, la situation retournera de la parole (*kalām*) à la pensée (*fikra*) ; il ôtera du *tawhīd* la division (*taqsīm*) et l'agencement (*tafṣīl*) qui sont présents dans cette profession de foi (*shahāda*) pour autant qu'elle est formulée en paroles (*min jihat al-idā' bi-manṭiq*) [...]. Il [le résurrecteur] ôtera tous les autres liens et carcans et il gouvernera les créatures par le “gouvernement saint” (*al-siyāsa al-qudsīya*) qui est dépourvu de toute dissimulation (*tanmīs*)”³⁹.

³⁶ Al-Sijistānī, *Yanābī'*, §§ 133-134, pp. 68-69 (éd.), p. 89 (trad.) .

³⁷ Sur l'association de la charia avec l'enfer, en relation avec l'antinomisme d'al-Sijistānī, voir en outre Daniel De Smet, « Isma'ili-Shi'i Visions of Hell. From the “Spiritual” Torment of the Fāṭimids to the Ṭayyibī Rock of *Sijjīn* », dans Christian Lange (éd.), *Locating Hell in Islamic Traditions*, Leiden - Boston, Brill, 2015, pp. 250-255.

³⁸ Al-Sijistānī, *Nuṣra*, cité dans al-Kirmānī, *Riyād*, pp. 198, 206 ; Id., *Yanābī'*, § 165, pp. 83-84 (éd.), p. 108 (trad.).

³⁹ Al-Sijistānī, *Ithbāt*, p. 277.

En d'autres termes, l'avènement du résurrecteur marquera la fin du « discours » religieux : la science du *tawhīd* ne sera plus exprimée de façon verbale, avec la distinction inévitable entre *ẓāhir* et *bāṭin*, mais elle sera directement accessible à la pensée. Conjointement, il établira un « gouvernement saint », basé sur des principes non verbaux et non écrits, qui échappent eux aussi à la dualité entre le sens littéral et le sens ésotérique. À ce moment, il n'y aura plus de secret, plus aucun besoin de dissimuler la vérité : c'est la fin de la *taqiyya*, de la « dissimulation tactique ».

Cela ne signifie pas pour autant que le résurrecteur abrogera toute forme de loi. Il n'abolira que les lois « imposées » (*wadʿ*), à savoir les prescriptions rituelles devenues désormais superflues, ne gardant que les lois « rationnelles » ainsi que l'aspect « utilitaire » de certains rites. Même dans un état idéal, messianique, la société doit être régie par des principes de base, comme le respect de la vie et de la propriété d'autrui, ou des principes d'hygiène corporelle et de solidarité, à défaut desquels l'humanité ne pourrait survivre. Al-Sijistānī cite comme exemple l'obligation du jeûne de Ramadan, dont le sens ésotérique est le silence (« le jeûne c'est le silence », *al-ṣawm huwa l-samt*), c'est-à-dire la *taqiyya*⁴⁰. Après l'avènement du résurrecteur, il ne sera plus nécessaire de pratiquer la « discipline de l'arcane » ; conjointement, la contrainte de jeûner pendant le mois de Ramadan sera levée, mais il sera toujours recommandé, pour des raisons purement utilitaires, de s'abstenir pendant certaines périodes de nourriture et de boisson, ou du moins d'en modérer la consommation. Car, faire régime de temps en temps demeure indispensable à la santé du corps, même dans un état messianique⁴¹.

Le messianisme antinomiste d'un Sijistānī n'était pas du goût de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, représentant par excellence de l'orthodoxie fatimide⁴². Dans son *Kitāb al-Riyāḍ*, il manifeste son indignation face à la thèse défendue par al-Sijistānī en son *Kitāb al-Nuṣra*, selon laquelle la science de l'ésotérique (*ilm al-bāṭin*) est l'unique voie du salut, tandis que la pratique de la lettre (*amal al-ẓāhir*) des prescriptions légales est purement secondaire, un effet pervers de notre présent cycle d'occultation, qui risque d'éloigner la masse ignorante de la vérité du *tawhīd*. « Je ne comprends pas comment il a pu soutenir une telle chose ! », s'exclame al-Kirmānī, qui s'empresse aussitôt à accorder à son illustre prédécesseur

⁴⁰ L'obligation absolue pour l'initié de rester discret sur les arcanes de la religion et de ne point les divulguer au tout venant, est généralement interprétée comme le sens ésotérique du jeûne de Ramadan. Les auteurs ismaéliens s'accordent sur le fait que l'obligation du jeûne sera levée en même temps que celle de la *taqiyya* lors de l'apparition du messie ; voir Daniel De Smet, « La *taqiyya* et le jeûne du Ramadan : quelques réflexions ismaéliennes sur le sens ésotérique de la charia », *Al-Qanṭara* 34/2 (2013), pp. 355-384.

⁴¹ Al-Sijistānī, *Ithbāt*, pp. 277-282.

⁴² Paul Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*, Londres – New York, I. B. Tauris, 1999.

l'avantage du doute : « Peut-être cette parole a-t-elle été introduite dans le livre par des adversaires afin qu'elle soit attribuée à son auteur. Seul Dieu le sait (*Allāhu a'lamu*) »⁴³.

Al-Kirmānī prône au contraire l'équilibre le plus strict entre le *zāhir* et le *bāṭin*, entre le culte par l'action (*al-'ibāda al-'amaliyya*) et le culte par la connaissance (*al-'ibāda al-'ilmiyya*). Les deux sont indissociables, et ce dès l'époque d'Adam, qui a bien révélé une charia contenant un aspect exotérique et un sens ésotérique⁴⁴. De même, le résurrecteur n'abrogera pas le *zāhir* et le *bāṭin* de la loi de Muhammad, qui restera en vigueur aussi longtemps que perdure notre monde terrestre. L'ère messianique, le « cycle de manifestation » qu'il inaugurerait ne pourra se passer de loi réglant les deux cultes indispensables au salut de l'âme. Ce n'est qu'à la fin des temps, lorsque le dernier cycle sera bouclé et qu'aura lieu la « nouvelle création » (*al-khalq al-jadīd*), que les prescriptions cultuelles deviendront superflues. Le « Maître de la Grande Résurrection » (*ṣāhib al-qiyāma al-kubrā*) abolira alors toutes les lois extérieures⁴⁵.

La démarche d'al-Kirmānī s'inscrit ainsi dans le souci permanent de l'establishment fatimide de repousser le messianisme inhérent à la doctrine ismaélienne vers un avenir aussi lointain que possible et de neutraliser en même temps l'activisme des propagandistes carmathes, susceptible de miner l'état par leur antinomisme virulent⁴⁶.

La « loi spirituelle » des Druzes

Ce n'est dès lors pas par hasard qu'al-Kirmānī, alors qu'il opérait comme missionnaire (*dā'ī*) en Irak, fut appelé au Caire par les autorités centrales de la mission (*da'wa*) fatimide pour combattre une crise qui mettait en péril la survie même du régime. Dans sa *Risālat Mabāsīm al-bishārāt*, écrite en 405/1014-15, probablement peu après son arrivée dans la capitale égyptienne, il fait état de la confusion qui y régnait suite à la prédication, par certains, de « doctrines nouvelles » appelant à l'extrémisme (*ghuluww*) et au renversement des piliers de la charia⁴⁷. Sa *Risāla al-wā'iza*, datée de 408/1017, est un peu plus précise, en s'adressant

⁴³ Al-Kirmānī, *Riyāḍ*, p. 195.

⁴⁴ Al-Kirmānī, *Riyāḍ*, pp. 180-187, 194-195, 198-201 ; Id., *Kitāb al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, éd. et trad. Paul Walker, *Master of the Age. An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate*, Londres - New York, I. B. Tauris, 2007, pp. 29-30 (éd.), 64 (trad.). Al-Kirmānī rejette ainsi l'idée, défendue par plusieurs carmathes, dont al-Sijistānī, qu'il n'y avait pas de loi religieuse au cours du cycle d'Adam, Noé ayant été le premier législateur ; voir De Smet, « Adam », pp. 182-184.

⁴⁵ Al-Kirmānī, *Riyāḍ*, pp. 197, 201-202.

⁴⁶ Madelung, « Das Imamāt », pp. 89, 93-94.

⁴⁷ Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Risālat Mabāsīm al-bishārāt*, éd. Muṣṭafā Ghālib, *Majmū'at rasā'il al-Kirmānī*, Beyrouth, al-Mu'assasa al-jāmi'iyya lil-dirāsāt wa-l-nashr wa-l-tawzī', 1987, pp. 113-114.

directement à un de ces extrémistes, un dénommé al-Ḥasan b. Ḥaydara al-Farghānī al-Akhram. Al-Kirmānī lui reproche d'avoir proclamé la divinité de l'imam-calife al-Ḥākīm (r. 386/996-411/1021) et d'avoir enseigné que « la charia, la révélation du sens exotérique (*tanzīl*) et l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*) sont des fables (*khurāfāt*), des coquilles vides (*qushūr*) et des futilités (*hashw*) qui ne peuvent mener au salut »⁴⁸.

Bien qu'al-Akhram ne soit jamais nommé dans les textes druzes, il est fort probable que la crise religieuse et politique décrite par al-Kirmānī ait un lien avec le mouvement messianique, antinomiste et anti musulman lancé à ce même moment au Caire par un propagandiste ismaélien dissident, Ḥamza b. 'Alī, dont les écrits sont à la base de ce qui deviendra la religion druze⁴⁹. À bien des égards, Ḥamza est l'héritier direct de l'activisme carmathe, qu'il radicalise encore davantage⁵⁰.

Ainsi, avec ses compagnons Ismā'īl al-Tamīmī et Nashtakīn al-Darazī, qui donna son nom au mouvement mais tomba vite en disgrâce, Ḥamza b. 'Alī s'en prend à l'ismaélisme modéré des Fatimides, qui avait essayé d'écarter l'antinomisme et le messianisme. Se considérant comme le messie, « celui qui se lève avec l'épée » (*al-qā'im bil-sayf*), il proclame au Caire l'ouverture d'un « cycle de manifestation », marqué par la manifestation de la divinité dans « l'enveloppe charnelle » du calife fatimide al-Ḥākīm et l'abrogation de toutes les lois religieuses⁵¹.

Selon Ḥamza, le cycle d'Adam, qui coïncide avec une première manifestation de la divinité sous les traits d'un personnage nommé al-Bār, était régi par une « loi spirituelle » (*sharī'a rūḥāniyya*), dépourvue de toute contrainte légale (*taklīf*). Suite à l'aveuglement des hommes séduits par Iblīs, la divinité se retira de ce monde. Un cycle d'occultation commença alors, inauguré par Noé, le premier à imposer à l'humanité une loi religieuse positive (*sharī'a nāmūsiyya*) contenant un ensemble de règles et d'interdits dont l'unique fonction est de servir de châtement. Cette loi ne véhicule d'ailleurs aucune sagesse : la pratiquer ne mène nullement à la connaissance du *tawḥīd*, mais au contraire à l'adoration du néant (*'adam*). Il en va de même des lois promulguées par les successeurs de Noé : Abraham, Moïse, Jésus et

⁴⁸ Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *al-Risāla al-wā'iza*, éd. Muḥammad Kāmil Ḥusayn, *Majallat kulliyat al-ādāb. Jāmi'at Fu'ād al-awwal* 14 (1952), pp. 27-29.

⁴⁹ Daniel De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, Louvain, Peeters, 2007, pp. 19-20.

⁵⁰ Sur la continuité avec l'ismaélisme carmathe, voir Daniel De Smet, « The Druze *Epistles of Wisdom* and Early Isma'ilism : a 'Neo-carmathian' Revolt against the Fatimids », *Ishraq. Islamic Philosophy Yearbook* 4 (2013), pp. 272-285.

⁵¹ Pour un aperçu général de l'histoire et de la doctrine druze, voir Daniel De Smet, « Druze », dans Farhad Daftary et Wilferd Madelung (éds.), *Encyclopaedia Islamica*, vol. 6, Leyde - Boston, Brill, 2018, pp. 443-452. La question de savoir si les propagandistes druzes divinisaient al-Ḥākīm à son insu ou si, au contraire, l'imam-calife soutenait sa propre divinisation, restera sans doute à jamais sans réponse.

Muhammad⁵². Nous retrouvons ici tous les ingrédients du discours antinomiste tenu antérieurement par al-Sijistānī.

L'apparition de la divinité (*Mawlānā*, « Notre Seigneur ») sous les traits d'al-Ḥākīm et l'incorporation de l'Intellect universel dans la personne de Ḥamza, suivie par celle de l'Âme universelle dans son compagnon Ismā'īl al-Tamīmī, marque l'ouverture d'un nouveau « cycle de manifestation ». Comme à l'époque d'Adam, les hommes ont à nouveau un accès direct à la Sagesse (*ḥikma*), sans devoir passer par l'intermédiaire d'une loi ou d'un texte révélé. Il en résulte que toutes les lois religieuses instaurées par les prophètes successifs sont devenues obsolètes. Aussi, Notre Seigneur ordonna-t-il à Ḥamza d'abroger les religions et les lois antérieures, puisqu'elles appartiennent à une époque maintenant révolue. L'abrogation des sept piliers de la charia islamique — selon l'ordre établi par le Qāḍī al-Nu'mān : la *walāya* ou fidélité aux imams, la profession de foi, la prière, l'aumône, le jeûne, le pèlerinage et la guerre sainte — par le « Maître de la Résurrection », c'est-à-dire Ḥamza lui-même, appelé « l'Adam de notre époque », est annoncée dès sa première épître datée, *al-Naqḍ al-khaḥfī* (« La destruction cachée »), écrite au mois de ṣafar 408/juillet 1017 :

« C'est lui [Ḥamza] qui reniera leurs religions antérieures, proclamera qu'il s'agit de lois associationnistes et infidèles, et s'élèvera contre eux par l'épée et la puissance de Notre Seigneur »⁵³.

L'antinomisme prêché par Ḥamza et les siens, par sa radicalité extrême, prend l'allure d'une révolte ouverte contre la religion et l'ordre établi dont elle est la garante. Les prophètes et leurs imams respectifs sont diabolisés : il s'agit de « démons », opérant toutefois sous l'ordre de la divinité afin qu'ils châtient l'humanité désobéissante en l'écrasant sous le joug de la charia. Cette thèse extrémiste est exprimée par des propos très durs, qui n'échappent pas à une certaine « vulgarité », comme en témoignent ces quelques échantillons :

« La parole la plus mauvaise, la plus détestable et la plus odieuse est l'énonciation des lois blâmables en chaque siècle et à toute époque. Car les Énonciateurs [= les prophètes] génèrent la confusion, l'adversité et la division »⁵⁴.

⁵² De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 61-62.

⁵³ Ḥamza b. 'Alī, *al-Sīra al-mustaḥqīma*, dans De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 256, 562.

⁵⁴ Ḥamza b. 'Alī, *Kitāb fīhi ḥaqā'iq mā yazhur qaddāma Mawlānā min al-hazl*, dans De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 229, 539.

« Les Énonciateurs sont les mines d'où sont extraites les lois éphémères et dénuées de sens, ainsi que les actions corrompues et basses »⁵⁵.

« “Leur nudité leur apparut” (Cor. 7: 22) : ce qui se manifesta à eux [à Adam et Ève], c'était la vanité des propos juridiques propres aux deux Lois [= le *ẓāhir* et le *bāṭin*], qui occupent respectivement le rang de l'urine et des excréments, alors que leurs auteurs se situent au niveau des organes génitaux et du derrière »⁵⁶.

« Celui qui s'arrête à la loi édictée par le veau et le buffle [= le prophète et son *waṣī*, dépositaire du *bāṭin* de sa révélation] n'obtiendra de la religion que des ordures »⁵⁷.

Il ressort de ces deux derniers passages que, contrairement aux auteurs carmathes, Ḥamza ne s'en prend pas uniquement à l'exotérique de la révélation et de la loi, mais aussi à son sens ésotérique. Il dépasse ainsi le shi'isme en mettant sur un pied d'égalité le prophète et l'imam, qui font partie d'un même dispositif de vengeance et de châtement. Dès lors, l'abrogation de la loi par le résurrecteur concerne l'intégralité de la charia, en ses deux aspects, *ẓāhir* et *bāṭin*. Ḥamza ne peut être plus explicite :

« Je suis celui qui abroge les lois [...] ; je suis celui qui détruit les deux *qiblas*, qui anéantit les deux lois [= le *ẓāhir* et le *bāṭin* de la charia], et qui abolit les deux professions de foi »⁵⁸.

« Dans le présent traité, je vais vous expliquer comment la loi a été détruite pilier par pilier, à la fois en son sens apparent et en son sens caché, et je vous démontrerai que le salut ne réside en aucun de ces deux sens »⁵⁹.

Représentant l'enfer dont parlent les livres révélés, la charia n'est qu'un châtement, un fardeau qui maintient l'homme dans l'ignorance. La fonction messianique que Ḥamza s'attribue en tant que nouvel Adam consiste à libérer l'humanité de ce fléau diabolique, en rejetant simultanément la lettre et le sens ésotérique de la loi.

Toutefois, ce retour à la situation paradisiaque ne signifie pas pour autant que l'humanité pourra survivre sans aucun précepte moral. Ḥamza a certes abrogé les sept préceptes de l'islam, mais il les remplace par sept « vertus unitaires et religieuses » (*khiṣāl*

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 231, 541.

⁵⁶ Ḥamza b. 'Alī, *al-Sīra al-mustaqīma*, dans De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 253, 559.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 265, 569.

⁵⁸ Ḥamza b. 'Alī, *Risālat al-tahḍīr wa l-tanbīh*, dans De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 398, 678.

⁵⁹ Ḥamza b. 'Alī, *Al-Naqd al-ḥaḥfī*, dans De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 159, 483.

tawhīdiyya dīniyya), à savoir la véracité (*ṣidq*) du langage, la protection (*ḥifẓ*) des frères, l'abandon (*tark*) de tous les cultes antérieurs, la dissociation (*bar'a*) des forces du mal et de l'oppression, la profession de l'unicité (*tawhīd*) de Notre Seigneur, la satisfaction (*riḍā'*) envers ses actions et la soumission (*taslīm*) à ses décrets. Ces sept préceptes forment une « loi spirituelle » (*sharī'a rūḥāniyya*) qui présente les mêmes caractéristiques que la loi ayant existé à l'époque d'Adam : elle est dépourvue de contrainte (*taḳlīf*) et n'a ni sens apparent, ni sens caché⁶⁰.

La Grande Résurrection d'Alamūt

Le choc causé par l'apparition d'un mouvement aussi radical que celui de Ḥamza b. 'Alī laissa des traces durables dans l'histoire de l'ismaélisme. Même si la persécution impitoyable des Druzes lancée immédiatement après la disparition d'al-Ḥākim en 411/1021 par son successeur al-Zāhir (r. 411/1021-427/1036) fit qu'en quelques décennies la secte fut décimée en Égypte⁶¹, l'ismaélisme traversa une crise qui provoqua son morcellement en plusieurs communautés rivales. Certes, ces schismes avaient des causes politiques — les éternelles querelles shi'ites sur l'identité de l'imam légitime, notamment après la mort d'al-Mustanṣir en 487/1094 et d'al-Āmir en 495/1130 — mais à l'arrière-plan se dessine le conflit irréductible entre un ismaélisme modéré, dans la lignée de l'orthodoxie fatimide, et un ismaélisme plus radical, situé dans le prolongement des mouvements carmathe et druze. Au centre des discussions se trouve la question du messianisme et de la loi.

Profitant des troubles politiques et militaires causés par la conquête seldjukide de l'Iran, et exploitant les sentiments anti turcs d'une large part de la population persane victime de cette domination étrangère, Ḥasan al-Ṣabbāḥ, un *dā'ī* au service du calife-imam fatimide al-Mustanṣir, changea drastiquement la stratégie de la *da'wa* en Iran. Il abandonna la mission secrète et discrète de ses prédécesseurs, en faveur d'une révolte ouverte contre le pouvoir établi. L'acquisition du « nid d'aigle » d'Alamūt en 483/1090 marque le début d'une série d'actions militaires visant à établir un réseau de forteresses à l'intérieur du territoire seljukide. Ainsi fut constitué un « état ismaélien », une *dār al-hijra* vers laquelle pouvaient émigrer la population ismaélienne des alentours, formant un conglomerat de forteresses isolées avec

⁶⁰ Sur les nombreux problèmes soulevés par cette « loi spirituelle » druze, voir Daniel De Smet, « La Loi Spirituelle (*al-ṣarī'a al-rūḥāniyya*) druze selon Ḥamza b. 'Alī : textes canoniques et apocryphes », *Arabica* 58/1 (2011), pp. 100-127.

⁶¹ De Smet, *Épîtres sacrées*, pp. 31-32.

leurs villages respectifs, un état dans l'état seljukide, dirigé depuis le quartier général d'Alamūt⁶².

Entre-temps, Ḥasan al-Ṣabbāḥ avait définitivement rompu avec les Fatimides du Caire. La mort d'al-Mustanṣir en 487/1094 ayant divisé la communauté ismaélienne entre ceux qui reconnaissaient son fils al-Musta'īl comme imam et successeur (les Fatimides), et ceux qui se prononçaient en faveur d'un autre fils, Nizār, Ḥasan al-Ṣabbāḥ, avec une grande partie des ismaéliens d'Iran et de Syrie, choisit le camp de ce dernier. Il devint ainsi le fondateur de la *da'wa* nizarite, qu'il dirigea jusqu'à sa mort en 518/1124⁶³.

Tout comme sur le plan politique, la doctrine religieuse propagée par cette *da'wa jadīda* se trouve en rupture totale avec l'ismaélisme fatimide. Il ressort des quelques fragments de ses *Fuṣūl al-arba'a* cités en traduction arabe par al-Shahrastānī (m. 548/1153), que Ḥasan al-Ṣabbāḥ abandonne le strict équilibre entre l'apparent (*ẓāhir*) et le caché (*bāṭin*), le prophète et l'imam, le culte par l'action et le culte par la science, qui était le principe de base de l'ismaélisme modéré des Fatimides. Il prône au contraire la préséance de l'imam, de l'ésotérique et du culte par la science sur la révélation et la loi exotérique instituée par le prophète, d'où la nécessité d'une obéissance totale à l'enseignement (*ta'līm*) de l'imam, qui prépare l'ouverture d'un nouveau cycle de manifestation⁶⁴.

Cet événement messianique eut lieu en 559/1164, lorsque l'imam Ḥasan II *'alā dhikrihi al-salām* proclama à Alamūt la « Grande Résurrection » (*al-qiyāma al-kubrā*, en persan *qiyāmat-e bozorg*)⁶⁵. Renouant avec une longue tradition messianique dont nous avons vu qu'elle remonte aux origines mêmes du shi'isme, Ḥasan II annonça l'ouverture d'un nouveau cycle de manifestation impliquant l'abrogation du sens externe (*ẓāhir*) de la révélation coranique et de la charia. Le voile masquant le *bāṭin* étant désormais ôté, l'imam devient directement accessible à ses fidèles : il ne faut plus de texte révélé ni de loi écrite, car la personne de l'imam *est* la révélation et la loi. La résurrection dont il est question ici ne concerne donc pas la fin de l'histoire, mais la suppression de tous les signes et symboles qui occultent la Vérité (*ḥaqīqa*), à savoir l'essence de l'imam. Désormais, cette Vérité est

⁶² Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines. Second Edition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 310-331 ; Marshall Hodgson, *The Order of Assassins. The Struggle of the Early Nizārī Ismā'īlīs Against the Islamic World*, La Haye, Mouton, 1955, pp. 45-51 ; De Smet, « From Khalaf », pp. 454-456.

⁶³ Farhad Daftary, « Ḥasan-i Ṣabbāḥ and the Origins of the Nizārī Ismā'īli Movement », dans Farhad Daftary (éd.), *Medieval Ismā'īli History and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 181-204.

⁶⁴ Al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal*, éd. Muḥammad Kaylānī, Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, s.d., I, pp. 195-198 ; Daniel Gimaret et Guy Monnot, *Shahrastani. Livre des religions et des sectes*, Louvain – Paris, Peeters – Unesco, 1986, I, pp. 560-565.

⁶⁵ Christian Jambet, *La grande résurrection d'Alamut. Les formes de la liberté dans le shi'isme ismaélien*, Lagrasse, Verdier, 1990, pp. 35-43 ; Hodgson, *Order of Assassins*, pp. 148-157.

directement accessible à l'intellect humain, sans que celui-ci n'ait besoin d'un texte révélé ou d'une charia. Le discours prononcé par l'imam Ḥasan II à Alamūt à l'occasion de la "Grande Résurrection", ne laisse aucun doute à ce sujet :

« Debout ! Car la Résurrection s'est levée et l'attente du signe est désormais comblée ! Voici qu'a surgi la Résurrection qui est le terme des résurrections. Aujourd'hui, il n'y a plus à quêter des preuves ou des signes. Aujourd'hui, on ne connaît plus par les signes, les paroles, les indications, par les corps obéissants. Aujourd'hui les actes et les paroles, les signes et les indications ont atteint le terme de leurs termes. Et celui qui a contemplé l'essence-même dans sa réalité foncière, celui-là a contemplé la totalité des signes et des indices, tandis que ce qu'il percevait par les noms et les attributs était l'envers et l'inverse, c'est-à-dire ce qui est voilé »⁶⁶.

L'humanité est ainsi libérée du fardeau de la loi et de toute religion scripturaire. « L'abolition de la loi est la récompense promise aux justes (...) ; le châtement de la tombe, ce sont les obligations de la religion positive (*aḥkām-i sharī'at*) »⁶⁷. Pour accéder à la connaissance, il n'est plus nécessaire de dégager le *bāṭin* d'un texte ou d'une loi. L'abolition du *ẓāhir* entraîne automatiquement la disparition du *bāṭin* : ce qui reste, c'est la *ḥaqīqa*, l'essence réelle des choses, directement accessible à l'intellect par une voie non-verbale. L'homme sort enfin de la « nuit des symboles », pour reprendre une expression chère à Henry Corbin.

Cette « sortie du symbole » implique à la fois l'abolition de la charia et la suppression de la *taqīyya*, et donc la rupture définitive du jeûne, puisque l'imam résurrecteur manifeste ouvertement sa divinité. La théologie de la Résurrection telle qu'elle fut élaborée par Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 672/1274) en son *Rawḍat al-taslīm* (« Le paradis de la soumission »), allie la divinisation de l'imam à l'antinomisme, d'une façon qui rappelle étroitement les premiers mouvements des *ghulāt*, ainsi que les thèses d'un Sijistānī. En effet, al-Ṭūsī reprend l'ancienne structure triadique du monde intelligible, généralement défendue par les auteurs carmathes, mais abandonnée ensuite par les Fatimides. Selon celle-ci, le Dieu inconnu et inaccessible se manifeste par sa Parole, qui génère successivement l'Intellect et l'Âme universelle. Chacune de ces entités possède son « lieu de manifestation » (*mazhar*) sur terre,

⁶⁶ Khayrkhwāh-i Ḥarātī, *Kalām-i Pīr*, éd. Wladimir Ivanow, *Kalāmi Pīr: A Treatise on Ismaili Doctrine*, Bombay, Ismaili Society, 1935, pp. 65-66 ; traduction de Jambet, *La grande résurrection*, p. 96.

⁶⁷ Khayrkhwāh-i Ḥarātī, *Kalām-i Pīr*, pp. 95-96 ; Jambet, *Grande résurrection*, pp. 107-108.

respectivement l'Imam (dont 'Alī est le prototype éternel), sa Preuve (Salmān) et son Prophète (Muhammad) :

« La Parole élevée, le premier Intellect et l'Âme universelle ont chacun un lieu de manifestation en ce monde. Le lieu de manifestation de la Parole élevée est l'imam qui se situe au-delà de la représentation et de l'imagination (*taṣawwur wa taṣwīr*) et s'élève au-dessus de la description (*waṣf*) et de la négation [des attributs] (*tanzīh*). Le lieu de manifestation du premier Intellect est la preuve (*ḥujja*) suprême de l'imam qui donne forme à la perfection. Le lieu de manifestation de l'Âme universelle est le prophète qui au début du cycle donne aux âmes l'aptitude à recevoir cette forme, qui est la perfection ultime »⁶⁸.

Ces trois « lieux de manifestation » revêtent différentes formes corporelles au cours de l'histoire :

« Tous les Imams sont identiques à 'Alī [...]. Lui, il n'a ni début, ni fin, mais au regard des hommes il peut apparaître comme un père, un fils ou un arrière-petit-fils. Parfois, il se manifeste comme un adolescent, un enfant ou encore dans le ventre de sa mère, parfois il est occulté ou apparent, parfois il est comme un roi ou un pauvre, opprimant ou miséricordieux. Il produit toutes ces apparences sous une forme physique qui se présente aux yeux des hommes, afin que ceux-ci puissent en tirer leur moyen d'existence⁶⁹ ».

Ils adoptent un corps certes soumis aux vicissitudes biologiques (vieillesse, maladie, souffrance, mort), mais l'habitent comme on habite une maison, sans entretenir un lien substantiel avec ce corps : nous retrouvons ici le « docétisme » des courants ultra-shi'ites.

Au sein de cette triade 'Alī, Salmān et Muhammad, l'imam 'Alī est le Dieu révélé, la Parole divine, à laquelle le Dieu ineffable a délégué ses pouvoirs et ses attributs : « Dieu l'a revêtu de l'habit de sa propre unité et lui a octroyé sa propre surexistence éternelle »⁷⁰. L'Imam est ainsi le centre des cieux et le pôle de la terre ; sans sa présence, le monde ne

⁶⁸ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Rawḍat al-taslīm*, éd. Jalal Badakhchani, Téhéran, Mīrāth-e maktūb, 2014, § 330, p. 95 ; trad. de Christian Jambet, *Nasiroddin Tusi. La Convocation d'Alamut*, Lagrasse, Verdier, 1996, p. 282.

⁶⁹ Ḥasan-e Maḥmūd-e Kātīb, *Haft bāb*, éd. et trad. Jalal Badakhchani, *Spiritual Resurrection in Shi'i Islam*, Londres - New York, I.B. Tauris, 2017, § 34, p. 63 ; cf. al-Ṭūsī, *Rawḍat*, § 359, p. 106 ; Jambet, *Convocation*, p. 302.

⁷⁰ Al-Ṭūsī, *Rawḍat*, § 351, p. 102 ; traduction de Jambet, *Convocation*, p. 294.

pourrait subsister un seul instant. Les anges, les djinns et les hommes ont été placés sous son commandement⁷¹.

Quant à Salmān, la preuve de l'imam qui reçoit de lui l'influx de la science comme la lune reçoit la lumière du soleil, sa fonction consiste à organiser la *da'wa* et à tenir le rôle d'intermédiaire entre l'imam et les fidèles. Correspondant à l'Intellect agent des philosophes, son enseignement actualise l'intellect en puissance des dignitaires (*hudūd*), ce qui leur permet de faire passer à leur tour l'intellect des néophytes de la puissance à l'acte⁷².

Enfin, Muhammad, le prophète, occupe un rang plus modeste, mais néanmoins indispensable à l'économie du salut. Étant « l'homme de la Loi » (*ṣāhib al-sharī'a*), il fait partie d'un autre « circuit » que l'imam et sa preuve, placés sous le signe de la Résurrection⁷³. En effet, Loi et Résurrection, *sharī'a* et *qiyāma*, sont dans la pensée nizarite deux principes antithétiques, qui néanmoins coexistent durant de longues périodes et s'avèrent alors complémentaires : « *Sharī'a* signifie la “voie”, étant dérivée de *shāri'*, tandis que la résurrection est le but (*maqṣad*) »⁷⁴. Car, le temps cyclique de la hiéro-histoire voit l'alternance de « cycles d'occultation » (*adwār al-satr*) et de « cycles de manifestation » (*adwār al-kashf*). Un cycle d'occultation comporte idéalement six cycles prophétiques, chacun initié par un prophète-législateur qui impose une religion legaliste, tandis que la science ésotérique, indispensable à la résurrection du croyant, est discrètement enseignée par l'imam et sa preuve à une élite d'initiés tenus par le secret (*taqiyya*). À la fin du dernier cycle prophétique, l'imam rompt la *taqiyya* en proclamant publiquement sa divinité ; il abroge alors la charia et inaugure un cycle de manifestation, durant lequel il n'y a ni prophète, ni loi, ni culte⁷⁵. C'est exactement ce qui s'est passé à Alamūt en 559/1164.

Tout comme à l'Âme universelle incombe la tâche ingrate de manier la matière du monde sensible, le prophète doit se souiller à la loi et se soumettre à ses propres directives. Mais son travail est tout aussi nécessaire et bénéfique que l'opération démiurgique de l'Âme universelle : sans charia, l'humanité ne pourrait survivre durant un cycle d'occultation, car la fureur humaine détruirait le monde ; la voie du salut serait fermée à tous, car à défaut de texte

⁷¹ Al-Ṭūsī, *Rawḍat*, § 350-351, p. 102 ; Jambet, *Convocation*, pp. 293-295 ; Ḥasan-e Maḥmūd-e Kātib, *Haft bāb*, § 11-13, pp. 52-53.

⁷² Al-Ṭūsī, *Rawḍat*, § 381-384, pp. 111-113 ; Jambet, *Convocation*, pp. 311-313 ; cf. *ibid.*, p. 317 n. 13-14.

⁷³ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Āghāz wa anjām*, éd. et trad. Jalal Badakhchani, *Shi'i Interpretations of Islam. Three Treatises on Theology and Eschatology*, Londres - New York, I.B. Tauris, 2010, § 14,-15 p. 56.

⁷⁴ *Ibid.*, § 15, p. 56.

⁷⁵ Al-Ṭūsī, *Rawḍat*, § 174-175, pp. 54-55 ; Jambet, *Convocation*, p. 214.

révélé et de prescriptions légales, il serait impossible d'en extraire la gnose par l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*)⁷⁶.

Malgré la fonction utilitaire de la loi, al-Ṭūsī associe à l'instar d'al-Sijistānī la charia à l'enfer. L'ignorant qui reste attaché au sens littéral des prescriptions légales et du culte subit « l'oppression pure » (*jabr-e mahḍ*) en demeurant en enfer, tandis que l'initié, en acquérant les clés de l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*), dépasse la lettre de la loi et accède au paradis de la « liberté pure » (*ikhtiyār-e mahḍ*)⁷⁷.

Conclusion

Ce désir de liberté est le fil conducteur qui relie, sur de nombreux siècles, les mouvements *ghulāt* des débuts de l'islam aux nizarites, en passant par les carmathes et les druzes. Il trahit une attente messianique portée sur l'émancipation de la communauté élue des contraintes juridiques imposées par la loi musulmane, la charia. Cette attente se traduit par un idéal politique visant à détruire l'ordre public institué par ceux qui ont illégitimement usurpé le pouvoir après la mort du Prophète de l'islam et de le remplacer par un régime messianique qui restaure la situation édénique antérieure à la chute d'Adam par l'ouverture d'un nouveau cycle de manifestation, sans loi positive, sans prescriptions légales ou rituelles.

Bien que ces communautés messianiques furent activement persécutées par les musulmans sunnites et shi'ites, certaines d'entre elles, comme les nuṣayris, les druzes et les nizarites, ont réussi à survivre jusqu'à aujourd'hui, en s'organisant de différentes manières, en élaborant leurs propres lois ou en retournant, réellement ou par simple dissimulation tactique (*taqiyya*), à la charia qu'elles avaient auparavant abolie. Ce retour à la loi dans les différentes communautés mériterait une étude comparative⁷⁸.

⁷⁶ Al-Ṭūsī, *Rawḍat*, § 317-335, pp. 92-97 ; § 412-418, pp. 118-120 ; Jambet, *Convocation*, pp. 278-285, 324-326 ; cf. Badakhchani, *Spiritual Resurrection*, pp. 22-23.

⁷⁷ Al-Ṭūsī, *Rawḍat*, § 137-138, pp. 44-45 ; Jambet, *Convocation*, pp. 196-197.

⁷⁸ En 607/1210, quarante-sept ans après la Grande Résurrection, l'imam Jalāl al-Dīn Ḥasan III réintroduit la charia sous sa forme sunnite (!) (Hodgson, *Order of Assassins*, pp. 217-218) ; l'histoire des communautés druzes en Syrie et au Liban est marquée par la dynamique entre, d'une part, l'adhésion extérieure, publique, au droit sunnite et, de l'autre, l'élaboration d'un droit druze réservé aux affaires internes ; sur l'élaboration de ce droit, voir Wissam Halawi, « Le druzisme prémoderne en Syrie : émergence du droit druze et des premières institutions religieuses », *Arabica* 65 (2018), pp. 470-500.

