



**HAL**  
open science

“ ”Le mal ne s’enracine pas dans l’instauration”. La  
question du mal dans le shi’isme ismaélien

Daniel de Smet

► To cite this version:

Daniel de Smet. “ ”Le mal ne s’enracine pas dans l’instauration”. La question du mal dans le shi’isme ismaélien. Oriens, 2021. halshs-03498546

**HAL Id: halshs-03498546**

**<https://shs.hal.science/halshs-03498546v1>**

Submitted on 21 Dec 2021

**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.

« “Le mal ne s'enracine pas dans l'instauration”.

La question du mal dans le shi‘isme ismaélien »

Daniel De Smet

CNRS — PSL — LEM (UMR 8584)

« Les satans en puissance (*al-shayāṭīn bi l-quwwa*) sont ceux qui adhèrent à l'écorce (*al-qishriyya*) et qui s'opposent à (*shaṭanū ‘an*) la vérité et s'en éloignent. Les satans n'ont qu'une seule sorte d'auxiliaires, à savoir les démons (*al-abālisa*), puisque ceux qui adhèrent à l'écorce ne pensent que sous une seule optique : l'apparent (*al-zāhir*) à l'exclusion du caché (*al-bāṭin*), l'écorce (*al-qishr*) à l'exclusion du cœur (*al-lubb*)<sup>1</sup> ».

« Dieu les [i.e. Abū Bakr et ‘Umar] a nommés en son Livre al-Jibt et al-Ṭāghūt [Cor. 4:51]. Le premier [par rapport à] l'obscurité (*zulma*) est al-Jibt et le second est al-Ṭāghūt, c'est-à-dire Satan. Dans le cycle de chaque Énonciateur (*nāṭiq*), dans l'ère de chaque Fondement (*asās*) et à l'époque de chaque Imam, ces deux sont présents, se transformant en des corps et des formes maléfiques, tandis que les Imams se transforment en des corps bons et subtils »<sup>2</sup>.

Ces deux passages, tirés d'auteurs ismaéliens appartenant au 10<sup>e</sup> siècle, indiquent d'emblée sous quel angle la problématique du mal est abordée dans l'ismaélisme. Le mal, personnifié par Satan et les démons, n'est autre que l'exotérisme et le rejet de la religion ésotérique qu'il implique. Les démons répandent le mal en aveuglant les créatures sous l'écorce du *zāhir*, leur barrant l'accès au *bāṭin* et les transformant ainsi en satans potentiels. Si à l'époque islamique, le rôle de Satan est joué par Abū Bakr et ‘Umar, tandis que leurs victimes — les *hashwiyya* — s'identifient aux sunnites et autres courants musulmans qui nient à l'islam toute dimension ésotérique, les mêmes principes démoniaques se sont manifestés lors des cycles antérieurs sous des apparences diverses, tout comme l'Imam a revêtu de multiples formes corporelles.

Or, cet antagonisme entre l'Imam et Satan, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, préexiste à la génération du monde matériel. L'ismaélisme est en effet l'héritier

<sup>1</sup> Abū Tammām, *Kitāb al-Shajara*, éd. et trad. Wilferd Madelung et Paul E. Walker, *An Ismaili Heresiography. The “Bāb al-shayṭān” from Abū Tammām's Kitāb al-shajara* (Islamic History and Civilization 23), Leiden - Boston - Köln, Brill, 1998, p. 1 du texte arabe.

<sup>2</sup> Ja‘far b. Manṣūr al-Yaman, *Ta’wīl al-zakāt*, texte arabe cité dans Ignaz Goldziher, « Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schi‘iten », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 15 (1901), p. 323 n. 4. Dans le jargon ismaélien, l'Énonciateur désigne le Prophète qui énonce un texte et une loi, alors que le Fondement est le premier Imam de son cycle, auquel le Prophète confie le sens caché de sa révélation et de sa loi.

d'une longue tradition shi'ite qui se caractérise à la fois par une « vision duelle » entre l'apparent et le caché (*ẓāhir* et *bāṭin*) et une « vision dualiste » entre le bien et le mal, distinctions qui imprègnent tous les niveaux de l'univers, du divin aux degrés les plus bas du monde sublunaire<sup>3</sup>. Si, toutefois, l'apparition du mal et des ténèbres avant la production du monde matériel est une idée largement répandue dans le shi'isme au cours des trois premiers siècles de l'islam, elle posera inévitablement un problème philosophique considérable dans l'ismaélisme, vu que celui-ci adoptera massivement des notions et des concepts empruntés au néoplatonisme. Comment concilier alors l'existence du mal et des ténèbres indépendamment de la matière avec le principe néoplatonicien selon lequel le monde intelligible est foncièrement bon et lumineux ? Comment expliquer l'émergence du mal dans le cadre philosophique élaboré par Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, qui s'avère proche des *falāsifa* (en particulier al-Fārābī) tout en restant fidèle aux intuitions fondamentales de l'ismaélisme ?

Nous verrons, dans les pages qui vont suivre, qu'au cours de son évolution doctrinale, l'ismaélisme a tenté d'apporter des réponses diverses à ces questions, pour finalement proposer une synthèse dans le ṭayyibisme. Malgré la multiplicité des approches, une idée centrale se dessine : le mal s'enracine dans la façon erronée — « exotérique » — de professer le *tawḥīd*, l'unité et l'unicité absolues de Dieu. Notre enquête se déploie comme une pièce en quatre actes.

### **Premier acte : la thèse « gnostique »**

L'*Umm al-kitāb*, transmis par les ismaéliens nizarites d'Asie Centrale, est la traduction persane d'un texte arabe censé rapporter l'enseignement secret du 5<sup>e</sup> Imam Muḥammad al-Bāqir à son disciple Jābir b. Yazīd al-Ju'fī. Issu des milieux shi'ites de Kūfa qu'il est convenu d'appeler « exagérateurs » ou « extrémistes » (*ghulāt*)<sup>4</sup>, l'ouvrage contient une théologie et une cosmogonie complexes dans lesquelles l'origine du mal occupe une place centrale. Le Dieu éternel (*khodāwand-e jāwīd*),

<sup>3</sup> L'expression « vision duelle » et « vision dualiste » est empruntée à Mohammad Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, Fayard, 2004, pp. 31-40.

<sup>4</sup> On trouvera un état de la question dans Sean Anthony, « The Legend of 'Abdallāh b. Saba' and the Date of *Umm al-Kitāb* », *JRAS* (2011), pp. 1-4. Il est indéniable que l'ouvrage ait connu plusieurs phases de rédaction, le noyau le plus ancien remontant, selon Heinz Halm, *Die islamische Gnosis*, Zurich-München, Artemis, 1982, p. 120, au milieu du 2<sup>e</sup>/8<sup>e</sup> siècle, une datation qui a été mise en doute par Anthony, *ibid.*, pp. 4-18 : sur des bases assez minces, il fait démarrer la rédaction au moins un siècle plus tard.

caché à tout jamais derrière un voile impénétrable, se manifeste dans la figure du Roi Très-Haut (*malek ta'ālā*), dont les cinq « membres » sont la « super-élite » (*khāṣṣ al-khāṣṣ*) des « gens de la maison » (*ahl al-bayt*) : Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan et al-Ḥusayn. Le Roi Très-Haut — qui est donc une hypostase subalterne au Dieu éternel caché — produit un nombre indéterminé d'esprits (*arwāḥ*), disposés en six cercles, ayant chacun un chef (*sālār*) et un cheikh (*mihtar*), l'ensemble étant dirigé par un esprit nommé 'Azāzi'īl<sup>5</sup>. Doté de la lumière émanant du Roi Très-Haut, 'Azāzi'īl créa à son tour des esprits, d'un rang inférieur.

« Puis, le Roi Très-Haut dit à 'Azāzi'īl : “Ô cheikh, fais-moi savoir ce que tu es, ce que je suis et ce que sont toutes ces essences (*gawharān*)”. 'Azāzi'īl répondit : “Tu es un dieu (*khodāwandī*) et moi aussi, je suis un dieu ; ces autres esprits sont des créations à moi et à toi”. Le Roi Très-Haut répliqua : “il ne peut y avoir deux dieux. Tu es ma créature et ces esprits ont été créés par moi”, confirmant ainsi la parole du Très-Haut : “Oui, je vais créer d'argile un mortel” (Cor. 38:71) »<sup>6</sup>.

En d'autres termes, 'Azāzi'īl commet une double erreur : il ignore l'existence du Dieu éternel qui a généré le Roi Très-Haut et il refuse de reconnaître la préséance de ce dernier sur lui-même, bien qu'il ait été créé par le Roi Très-Haut et tienne de lui son propre pouvoir créateur.

Cette erreur « théologique » de 'Azāzi'īl génère le mal et les ténèbres. Pour démontrer sa supériorité à 'Azāzi'īl, le Roi Très-Haut lui ôte son pouvoir créateur. Puis, visiblement pour se préparer à une guerre inévitable, il produit à nouveau une multitude d'esprits, dirigés par une hiérarchie « spirituelle » composée de Salmān, Miqdād, Abū Dharr, douze chefs (*nuqabā'*) et vingt-huit nobles (*nujabā'*)<sup>7</sup>.

« Puis, le Roi Très-Haut se tourna vers eux et dit : *anā Allāhu akbar, anā Allāhu akbar* ! Tous ces esprits restèrent confus, ne sachant pas si le Roi Très-Haut avait parlé de lui-même ou de quelqu'un d'autre. Après un certain temps, le Roi Très-Haut répéta : *anā Allāhu akbar, anā Allāhu akbar*, c'est-à-

<sup>5</sup> *Umm al-kitāb*, éd. Wladimir Ivanow, *Der Islam* 23 (1936), §§ 119-123, pp. 82-83. 'Azāzi'īl ou 'Azāzīl est un ange de la tradition juive qui, à l'instar de l'Iblīs coranique, s'est rebellé contre les commandements divins ; voir Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1978, pp. 105-106.

<sup>6</sup> *Umm al-kitāb*, §§ 124-125, p. 82. Toutes les traductions du Coran sont de Denise Massson.

<sup>7</sup> Salmān, Miqdād et Abū Dharr étaient des compagnons du Prophète favorables à 'Alī et de ce fait particulièrement vénérés par les shi'ites. Cette hiérarchie, avec les douze *nuqabā'* et les vingt-huit *nujabā'* a été reprise par les nuṣayrīs ; voir Yaron Friedman, *The Nuṣayrī- 'Alawīs. An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leiden - Boston, Brill, 2010, pp. 92, 94.

dire je suis le grand Dieu (*khodāwand-e bozorg*) et je suis votre créateur. Alors Salmān [surnommé] « la puissance » (*al-qudra*) comprit, se tourna vers le Roi Très-Haut et dit : « j'atteste qu'il n'y a pas de dieu en dehors de Dieu (*ashhaddu anna lā ilāha illā Allāhu*) ; j'atteste que tu es notre Dieu et que nulle part n'est présent et n'existe un autre Dieu que toi »<sup>8</sup>.

Salmān doit donc sa préséance au fait qu'il prononce en premier la *shahāda* de façon correcte : il professe l'unicité absolue du Roi Très-Haut (*Allāh*, le Dieu du Coran et des autres textes révélés), tout en le dépouillant de la « divinité », en ce sens que le Dieu éternel et ultime, transcendant tout attribut, ne peut être ni un, ni unique. Si l'exemple de Salmān fut suivi par la plupart des autres esprits, les « esprits réfractaires » (*rūḥān-e mu'tarizān*) qui s'étaient associés à 'Azāzi'īl, restèrent indécis quant à l'identité d'*Allāh akbar*, indécision à laquelle le Coran ferait allusion en ces termes : « Ils sont indécis, ils ne suivent ni les uns ni les autres » (Cor. 4:143). Finalement, ils se sont résolus à prononcer la formule *lā ilāha illā Allāhu* « à la manière des muezzins », sans savoir exactement à quoi se réfère le nom *Allāh*. Suite à cela, ils ont été disposés en un sixième rang, subordonné aux cinq rangs précédents, dirigés respectivement par Salmān, Miqdād, Abū Dharr, les douze *nuqabā'* et les vingt-huit *nujabā'*<sup>9</sup>.

S'il me semble raisonnable de supposer que Salmān et ses compagnons représentent la religion ésotérique, il est tout aussi évident que 'Azāzi'īl et ses esprits réfractaires, qui prononcent la *shahāda* « comme des muezzins », représentent la religion exotérique : ils exécutent les rites et les prescriptions sans en comprendre le sens réel.

Dans la suite de l'histoire, le Roi Très-Haut ordonne à 'Azāzi'īl et les siens de se prosterner devant Salmān — l'exotérique doit se soumettre à l'ésotérique —, ce que 'Azāzi'īl refuse net (épisode prétendument relaté dans Cor. 2:34). Une lutte implacable s'engage alors entre les deux partis. Jusqu'à présent, tous les esprits demeuraient dans une « coupole » (*qubba*) cristalline et radieuse, composée de sept couleurs. Pour mater la révolte, le Roi Très-Haut ordonna à Salmān de créer une deuxième coupole en lui ôtant une couleur, avec laquelle il fabriqua un rideau (*parde*) destiné à la séparer de la première coupole. 'Azāzi'īl et les siens y furent enfermés pendant mille ans, puis le Roi Très-Haut y apparut avec Salmān et les autres membres

<sup>8</sup> *Umm al-kitāb*, §§ 130-131, pp. 80-81.

<sup>9</sup> *Umm al-kitāb*, §§ 135-136, pp. 79-80.

de la hiérarchie ésotérique. Nouvel appel aux esprits réfractaires, nouveau refus de la majorité (seule une minorité répondit favorablement et fut sauvée), création d'une nouvelle coupole avec seulement cinq couleurs et d'un rideaux supplémentaire pour la séparer encore davantage de la coupole supérieure. Ce processus s'est répété sept fois, impliquant la déchéance des esprits réfractaires à travers sept coupoles de moins en moins colorés, de plus en plus opaques, séparés de la coupole cristalline par un nombre croissant de rideaux et de voiles. Arrivé à la dernière coupole, Salmān lui ôta sa couleur (le bleu du ciel), générant ainsi la matière obscure. La substance des esprits les plus noircis par leur insubordination réitérée fut utilisée par Salmān et ses compagnons pour créer les montagnes, les déserts, les rivières, les plantes et les animaux. D'autres esprits réfractaires, tombés des coupoles supérieures, furent enfermés en ces corps<sup>10</sup>. Enfin, l'homme fut créé pour abriter les esprits réfractaires les plus proches du salut, ceux qui étaient sur la bonne voie pour attester correctement la *shahāda*. Bien sûr, cette création provoqua de nouvelles dissidences, le refus d'Iblīs de se prosterner devant Adam et la chute d'Adam suite aux séductions du démon<sup>11</sup>.

La lutte implacable entre le bien et le mal, la lumière et les ténèbres, engagée dans les coupoles célestes, se poursuit dans notre monde corporel. Du Salmān céleste (le « grand Salmān », *Salmān al-kabīr*) procède un esprit appelé « petit Salmān » (*Salmān al-ṣaghīr*) qui, à la demande du Roi Très-Haut (identifié ici au « Commandeur des croyants », ‘Alī), prononce correctement la *shahāda* : il n'y a qu'un seul Dieu, le Roi Très-Haut, qui est Muḥammad l'élu et ‘Alī le glorifié. Les répliques terrestres des autres membres de la hiérarchie ésotérique (Miqdād, Abū Dharr, les douze chefs et les vingt-huit nobles) en firent de même. Mais ‘Azāzi’īl et ses suppôts se manifestèrent à leur tour sur terre, déclarant que le Roi Très-Haut était un menteur et un imposteur. En tant que principe du mal en soi, ‘Azāzi’īl généra des maux comme la mécréance, l'erreur, la négation de Dieu, la rébellion, le mensonge, la corruption et la concupiscence. Cet antagoniste (*didd*), adversaire de ‘Alī et de la religion ésotérique, se manifeste continuellement, sous des noms et des apparences à chaque fois renouvelés :

<sup>10</sup> *Umm al-kitāb*, §§ 136-186, pp. 68-79.

<sup>11</sup> *Umm al-kitāb*, §§ 189-214, pp. 62-68. L'histoire d'Adam est une réplique, sur terre, des événements qui s'étaient antérieurement déroulés dans les coupoles célestes.

« Le nom de ce maudit était différent en chaque cycle. Dans le règne de la divinité on le nomma ‘Azāzi’īl ; à l’époque de [la création de ] l’homme, il s’appela Hārith, à l’époque d’Adam Ahriman, à l’époque de Noé et de David Suwā‘, à l’époque d’Abraham Nimrud, à l’époque de Moïse Pharaon, lors de l’apparition de Jésus Sihr (« la magie »), à l’époque de Muḥammad Abū Jahl (« le père de l’ignorance ») ; à notre époque, il porte le nom de Satan »<sup>12</sup>.

Il ressort de l’*Umm al-kitāb* que le mal dans l’univers provient du refus ou de l’incapacité initiale, dans la « prééternité » du règne divin avant la création du monde matériel, de professer le *tawḥīd* tel que Dieu lui-même l’a enseigné. Le maudit est celui qui transgresse le commandement divin en restant aveugle à la nature réelle de la divinité : ses yeux sont recouverts par l’écorce de la littéralité extérieure, qui lui barre l’accès au sens véritable de la formule *lā ilāha illā Allāhu*. Dans l’optique de l’*Umm al-kitāb* cela signifie que le Dieu unique est celui qui se déploie dans les cinq membres des *ahl al-bayt*, tandis qu’il est lui-même généré par le Dieu éternel, caché et inconnu, qui de ce fait ne peut être l’objet du *tawḥīd*.

Cette idée centrale pour notre présent propos, se retrouve ailleurs dans la littérature shi‘ite issue de ces mêmes milieux *ghulāt*, bien que parfois intégrée dans des cadres mythiques différents. Tel est le cas du *Kitāb al-Ashbāḥ wa-l-aẓilla* selon lequel Dieu créa d’abord des êtres immatériels, exempts du mal et du péché : les silhouettes (*ashbāḥ*), les ombres (*aẓilla*) et les esprits (*arwāḥ*). Puis, « Dieu se glorifia et dit de lui-même : *lā ilāha illā Allāhu (hallala nafsahu)*. Les silhouettes lui répondirent, mais les ombres répondirent aux silhouettes et non au Seigneur, ce qui fut un lapsus (*zalla*) ». En d’autres termes, les ombres ont confondu inopinément la première créature avec leur Créateur. Dieu reconnut que cette désobéissance ne fut pas intentionnelle (*bi-lā i’timād*) ; néanmoins, Il créa à partir de ce lapsus des corps pour y enfermer les esprits et des voiles pour se soustraire à eux. La désobéissance issue de l’erreur engendra Satan et Iblīs, qui se dressent comme des antagonistes face

---

<sup>12</sup> *Umm al-kitāb*, § 167, pp. 72-73, et pour ce qui précède §§162-164, pp. 72-74. Le nom de Hārith comme synonyme d’Iblīs apparaît également dans les épîtres druzes (Daniel De Smet, *Les épîtres sacrées des Druzes*, Leuven, Peeters, 2007, p. 161) ; Suwā‘ est une divinité mentionnée dans la sourate de Noé (Cor. 71: 23). L’idée que tous les Prophètes ont eu un antagoniste est courante dans l’ismaélisme, bien que les noms attribués à ces différents antagonistes diffèrent largement d’un texte à l’autre ; voir quelques exemples dans Halm, *Kosmologie*, pp. 27-28, 32-36.

aux croyants et dont la transgression est, cette fois-ci, intentionnelle et donc empreinte de mal<sup>13</sup>.

L'ismaélisme est l'héritier direct de ces anciennes cosmologies shi'ites. En témoigne un texte sans titre (on le désigne simplement comme *Risāla*, « Épître ») attribué à un certain Abū 'Īsā al-Murshid, un obscur propagandiste (*dā'ī*) ismaélien opérant sous le règne du calife fatimide al-Mu'izz (953-975). Le premier être créé à partir de la lumière divine — nommé *Kūnī* ou, appellation plus conventionnelle dans l'ismaélisme, *al-Sābiq* « le Devançant » — génère à son tour, avec la permission de Dieu, une créature : *Qadar* ou *al-Tālī*, « le Suivant ». Dès l'apparition de *Kūnī*, un incident se produisit :

« Sache que lorsque le premier fut généré comme un esprit (*rūh*) il ne vit personne en dehors de lui-même. Une idée (*fikra*) lui vint alors, comme de quelqu'un qui s'émerveille (*kal-muta'ajjib*), lui faisant penser qu'il n'y avait personne en dehors de lui. À ce moment même, six dignitaires (*hudūd*) émanèrent de lui par la puissance du Créateur, afin de lui faire savoir qu'au dessus de lui il y a un être tout puissant dont il tient son pouvoir et sans la volonté duquel il ne peut agir. Trois [dignitaires] furent disposés au-dessus de lui et trois en dessous. Lorsqu'il vit que cela ne s'était pas produit par son pouvoir ni par sa volonté, il reconnut celui qui était au-dessus de lui et attesta [l'existence] de son Créateur. Il dit alors : "il n'y a pas de dieu en dehors de Dieu, c'est-à-dire je ne suis pas Dieu" »<sup>14</sup>.

Apparemment, en prononçant la *shahāda* et en se déniait lui-même la divinité, le Devançant clôt l'incident. Tout semble rentré dans l'ordre : « les deux dignitaires [le premier et le deuxième] vénèrent celui qui leur est supérieur et se soumettent à lui ». Le Suivant se tourne vers le Devançant et le Devançant cherche les bienfaits du Créateur suprême. Poursuivant une exégèse ésotérique (*ta'wīl*) typiquement ismaélienne, l'auteur soutient que dans le verset Cor. 3:18 « Dieu témoigne : Il n'y a de Dieu que lui » (*shahida Allāhu annahu lā ilāha illā huwa*), *Allāh* se réfère au premier être, *Kūnī* ou le Devançant, « qui atteste que lui-même n'est pas Dieu et qu'il n'y a d'autre Dieu que celui qui l'a créé »<sup>15</sup>.

Toutefois, l'aveuglement initial de *Kūnī* a bel et bien laissé des séquelles. Parmi les six dignitaires que le Créateur fait émaner de *Kūnī* pour lui démontrer sa

<sup>13</sup> Mushegh Asatryan, « An Early Shī'ī Cosmology. *Kitāb al-ashbāh wa-l-aẓilla* and its Milieu », *Studia Islamica* 110 (2015), §§ 1-8, pp. 13-18 ; Id., *Controversies in Formative Shi'ī Islam. The Ghulat Muslims and their Beliefs*, London - New York, I.B. Tauris, 2017, pp. 141-143.

<sup>14</sup> Samuel M. Stern, « The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā'īlism », dans Samuel M. Stern, *Studies in Early Ismā'īlism*, Jerusalem - Leiden, The Magnes Press - Brill, 1983, § 12, p. 12.

<sup>15</sup> Stern, « Earliest Cosmological Doctrines », § 11, pp. 11-12.

supériorité, figure Iblīs qui refuse par orgueil (*istikbār*) de se soumettre à *Qadar*, prétextant que *Qadar* a été créé à partir de *Kūnī*, tandis que lui, Iblīs, a directement été généré à partir de la lumière divine<sup>16</sup>. L'insubordination obstinée et consciente d'Iblīs introduit le mal et les ténèbres dans l'univers.

La *Risāla* d'Abū 'Īsā al-Murshid a été employée par Ḥamza b. 'Alī, le fondateur du mouvement ismaélien dissident des druzes. Dans son épître *Kashf al-ḥaqā'iq* (datée de Ramadan 410/janvier 1020), Ḥamza introduit un élément néoplatonicien en identifiant le premier être créé avec l'Intellect universel (*al-'aql al-kullī*), identification qu'il appuie sur le célèbre hadith de l'intellect :

« Notre Seigneur, l'Exalté suprême, dit à la cause de la création, qui est l'Intellect universel : “approche”, c'est-à-dire “viens m'adorer et professer mon unicité”. Il vint pour exécuter ces deux injonctions, en écoutant et en obéissant. Puis, il lui dit : “recule”, c'est-à-dire “éloigne-toi de tous ceux qui associent un autre à moi et adorent autrui”. Aussi, s'éloigna-t-il. Alors, Notre Seigneur, l'Exalté suprême, dit : “par ma puissance, ma majesté et mon élévation au rang sublime qui est le mien, personne n'entrera dans mon jardin [...] si ce n'est par toi et par ton amour, et personne ne sera consommé par mon feu [...] si ce n'est pour s'être détourné de toi. Quiconque t'obéira, m'aura obéi ; quiconque te sera désobéissant, m'aura désobéi” »<sup>17</sup>.

Ce discours élogieux rend l'Intellect conscient de sa perfection, ce qui engendre en lui un sentiment d'orgueil, une admiration pour sa propre sublimité. Ce péché contre la modestie jette une tache d'ombre au milieu de la lumière étincelante :

« L'Intellect ayant entendu ces paroles d'al-Bār [i.e. Dieu], l'Exalté, il jeta un regard sur lui-même et vit qu'il n'avait pas de compagnon qui lui soit semblable, ni d'adversaire (*didd*) capable de s'opposer à lui, ni de rival (*nidd*) en mesure de lui résister. Il fut pris d'émerveillement (*a'jaba*) pour soi-même et crut qu'il n'aurait jamais besoin de personne, qu'aucun adversaire ne s'élèverait contre lui et qu'il n'aurait jamais de rival devant soi, mais qu'il resterait seul durant tous les cycles, sans adversaire. Alors, Notre Seigneur, l'Exalté, créa de son obéissance rébellion, de sa lumière obscurité, de son humilité orgueil et de sa sagesse ignorance »<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Stern, « Earliest Cosmological Doctrines », § 15, p. 13.

<sup>17</sup> De Smet, *Épîtres*, pp. 45, 270. Sur ce hadith, qui apparaît en de nombreuses variantes, voir Ignaz Goldziher, « Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṭ », *Zeitschrift für Assyriologie* 22 (1909), pp. 318-324 ; Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shī'isme oiginel*, Lagrasse, Verdier, 1992, pp. 18-21.

<sup>18</sup> De Smet, *Épîtres*, pp. 45-46, 270.

Ces imperfections, générés par l'aveuglement de l'Intellect, prirent corps dans la figure de l'Antagoniste (*didd*), qui se dressa face à lui. L'Intellect comprit son erreur et demanda pardon à Dieu tout en attestant la *shahāda*. Il reçut alors l'autorisation de produire l'Âme universelle pour lutter contre l'Antagoniste, mais ce dernier créa à son tour un adversaire pour l'Âme. Cinq dignitaires bons et lumineux furent ainsi générés, chacun flanqué d'un adversaire maléfique et ténébreux. La lutte acharnée entre ces deux camps, qui marquent la cosmologie dualiste du druzisme, se poursuit ici bas après la création de la terre<sup>19</sup>.

La génération du mal et de la matière par une dégénérescence progressive qui fait suite à une révolte cosmique, un « drame dans le ciel », est une thèse bien connue de maint système gnostique<sup>20</sup>. Toutefois, dans le shi'isme, outre l'absence de dualisme fondamental — le *tawhīd* se situe au centre de tous les courants — le monde physique n'est pas le produit d'un démiurge malfaisant, mais au contraire, il a été généré par un délégué du Dieu unique, dans le but de neutraliser les séquelles du drame et de permettre aux âmes déchues dans la matière de trouver la voie vers le salut<sup>21</sup>.

## Deuxième acte : la thèse néoplatonicienne d'al-Sijistānī

Soutenir, avec Ḥamza b. 'Alī, que le premier être instauré par l'Un ineffable, à savoir l'Intellect universel, ait pu s'égarer à tel point que, par un orgueil narcissique, il s'est auto-proclamé comme le Dieu unique omnipuissant, ferait immanquablement froncer les sourcils à tout néoplatonicien bien pensant, pour qui l'Intellect représente au contraire le sommet de la perfection, à l'abri de toute erreur et de tout péché. Dès lors, ce n'est certes pas un hasard si Abū Ya'qūb al-Sijistānī (m. après 361/971), auteur ismaélien fortement influencé par le néoplatonisme, a intitulé la 25<sup>e</sup> « source » de son *Livre des sources* (*Kitāb al-Yanābī'*) : « Que le mal ne s'enracine pas dans l'instauration » (*fī anna al-sharr lā aṣl lahu fī l-ibdā'*)<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> De Smet, *Épîtres*, pp. 46-50.

<sup>20</sup> Pour des antécédents dans la gnose, voir Halm, *Kosmologie*, pp. 89-90 ; Id., « The Cosmology of the pre-Fatimid Ismā'īliyya », dans Farhad Daftary (éd.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 80-82.

<sup>21</sup> Mushegh Asatryan et Dylan M. Burns, « Is Ghulāt Religion Islamic Gnosticism ? Religious Transmissions in Late Antiquity », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi e.a. (éds.), *L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements*, Turnhout, Brepols, 2016, pp. 82-84.

<sup>22</sup> Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-Yanābī'*, éd. Henry Corbin, *Trilogie ismaélienne*, Téhéran — Paris, Institut Franco-iranien — Maisonneuve, 1961, pp. 61-63.

Al-Sijistānī commence par critiquer le dualisme des anciennes religions iraniennes et, par cette voie, il réfute indirectement des thèses shi'ites du type de celles décrites dans la première partie de notre article :

« Certaines communautés anciennes au cours des siècles passés sont tombés dans des erreurs manifestes et des contradictions pernicieuses en supposant que le mal se dresse face au bien en toutes conditions. Certains d'entre eux parlent de la lumière et de l'obscurité : ce sont les dualistes (*al-thanawiyya*) ; certains mentionnent Ohrmazd et Ahriman : ce sont les mages (*majūs*) et les disciples de Bihāfarīdh<sup>23</sup>. Ils admettent d'attribuer l'instauration du mal à l'Instaurateur véritable et ils présentent le mal comme étant coéternel avec le bien, bien que sur ce dernier point ils soient en désaccord entre eux. En effet, certains prétendent que le Maître du bien détruira le Maître du mal lors de l'accomplissement du temps, commettant ainsi un contre-sens énorme par rapport à leur prémisse, puisque détruire une chose éternelle est absolument impossible »<sup>24</sup>.

La réponse d'al-Sijistānī aux thèses dualistes s'articule autour de deux principes : (1) l'Instaurateur étant le principe du bien, le premier être instauré — l'Intellect universel — représente le bien par excellence, le « bien pur » (*al-khayr al-mahḍ*) ; (2) le mal est une notion relative : une chose est « mauvaise » si on la compare à ce qui est meilleur qu'elle. Dès lors, l'Instaurateur — entité transcendante qui s'élève au-delà du bien et du mal — a instauré l'Intellect comme un être intégralement bon, c'est-à-dire bon en son essence et en sa contemplation (*bi-dhātihi wa bi-naẓarihi*). L'acte parfait de la contemplation de l'Intellect — la manière parfaite dont il perçoit son Instaurateur et sa propre essence — génère l'Âme universelle, qui est à son tour foncièrement bonne en son essence, mais « mauvaise » en sa contemplation, du moins si on la compare à la contemplation parfaite de l'Intellect. L'action de l'Âme, résultant d'une contemplation moins intense de l'Instaurateur et dépendant de l'influx qu'elle reçoit de l'Intellect, produit le mouvement qui génère la Nature. Cette dernière est encore plus imparfaite, plus « mauvaise » donc, que l'Âme, puisqu'elle présente une structure hylémorphique dont les deux composantes — matière et forme — ne peuvent subsister indépendamment l'une de l'autre<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Sur Bihāfarīdh, « prophète » zoroastrien actif vers le milieu du 8<sup>e</sup> siècle dans l'Est de l'Iran, voir Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 144-151.

<sup>24</sup> Al-Sijistānī, *Yanābī'*, § 121, pp. 61-62.

<sup>25</sup> Al-Sijistānī, *Yanābī'*, § 122, pp. 62-63.

Par conséquent, au niveau du monde intelligible, le « bien » et le « mal », qui se confondent avec la perfection et l'imperfection, sont déterminés par la qualité du *nazar*, terme que nous avons traduit, faute de mieux, par « contemplation ». La contemplation de l'Intellect, l'être le plus parfait de la création, est la meilleure. Il s'agit d'un mode de perception qui n'est pas exclusivement de nature intellectuelle. En effet, l'Instaurateur n'étant pas un intellect et n'étant pas intelligible, il ne peut être pensé par l'Intellect. Cependant, en pensant sa propre essence, l'Intellect entrevoit que l'Instaurateur doit être dépouillé de tous les attributs et que ce dépouillement — cette théologie négative — se mue paradoxalement en son contraire, c'est-à-dire en une affirmation (l'affirmation : « Dieu n'est pas savant ») qui doit à son tour être nié (nier l'affirmation « Dieu n'est pas savant » en disant « Dieu n'est pas “pas savant” »). Cette théologie doublement négative, qui implique l'incognoscibilité et l'ineffabilité absolue de Dieu, recouvre ce que les ismaéliens entendent par le terme *tawhīd*. Ainsi, par sa contemplation optimale de l'Instaurateur, grâce à sa position privilégiée au sommet de la perfection, le *tawhīd* professé par l'Intellect est le modèle idéal du *tawhīd* qui incombe à toutes les créatures de l'univers<sup>26</sup>.

Avant de se transformer en notions morales au niveau des âmes humaines dans le monde sublunaire, le bien et le mal concernent principalement la pureté et l'intensité plus ou moins grandes avec lesquelles le *tawhīd* et la *shahāda* qu'il implique — la formule *lā ilāha illā Allāhu* — sont prononcés par les hypostases (*hudūd*) du monde intelligible. L'activité contemplative de l'Âme dépend entièrement de l'émanation qu'elle reçoit de l'Intellect. Dès lors, elle est tiraillée entre son incapacité (*'ajz*) de connaître par elle-même et le désir (*shawq*) d'acquérir de l'Intellect les connaissances qui lui manquent. Incapacité et désir génèrent repos et mouvement, qui s'amplifient en faisant émerger la matière et la forme, les deux composantes de la Nature<sup>27</sup>.

En bon néoplatonicien, al-Sijistānī admet que le processus de l'émanation entraîne une perte de perfection et de luminosité, à mesure que l'on s'éloigne de la source, à savoir l'Intellect. L'Âme se trouve ainsi coincée entre la perfection absolue

<sup>26</sup> Al-Sijistānī, *Yanābī'*, § 2, p. 3 : « c'est lui [l'Intellect] qui par son ipséité (*huwīyya*) amène chaque individu (*shakhs*) à attester le Producteur par la pureté du *tawhīd* » ; § 34, p. 21 ; §§ 49-50, pp. 28-29 ; § 62, p. 34 ; §§ 109-112, pp. 56-58 ; Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kashf al-mahjūb*, éd. Henry Corbin, Téhéran - Paris, Institut franco-iranien - A. Maisonneuve, 1949, p. 17. Sur la « théologie doublement négative » de l'ismaélisme, voir Daniel De Smet, *La quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī*, Leuven, Peeters, 1995, pp. 75-83.

<sup>27</sup> Al-Sijistānī, *Yanābī'*, § 62, p. 34.

de l'Intellect et l'imperfection relative de la Nature. D'où la thèse des deux extrémités de l'Âme :

« L'Âme a deux extrémités : l'une est tournée vers l'Intellect — elle se trouve dans son horizon (*ufq*), étant l'extrémité lumineuse et noble —, tandis que l'autre est tournée vers la Nature, la Nature se trouvant dans son horizon. C'est ici [en cette extrémité] qu'il y a une certaine obscurité (*zulma*) et opacité (*kudūra*), puisque la Nature se trouve dans son horizon. De même, nous disons que la Nature a deux extrémités : l'une est tournée vers l'Âme — il y a en elle une certaine lumière puisqu'elle se trouve dans l'horizon de l'Âme —, tandis que l'autre extrémité se trouve en face des éléments (*'anāšir*) ; elle est ténébreuse et opaque, sans lumière »<sup>28</sup>.

Dès lors, c'est au niveau de l'Âme universelle qu'apparaît une certaine lutte entre le « bien » et le « mal », la perfection et l'imperfection, une lutte qui, cependant, se distingue des combats mythiques que nous avons rencontrés dans l'*Umm al-kitāb* ou dans les Épîtres druzes. Selon al-Sijistānī, toutes les créatures — hormis l'Intellect qui en est exempt par sa perfection intégrale — sont soumises à l'obligation d'attirer les biens qui leur sont utiles (*jarr al-manfa'a*) et de repousser les maux qui leur sont nuisibles (*daf'at al-maḍarra*). Les biens que l'Âme universelle doit s'approprier sont les émanations provenant de l'Intellect (*al-ifādāt al-'aqliyya*), tandis que les maux dont elle doit se distancier sont les marques de la Nature (*al-amārāt al-ṭabī'iyya*)<sup>29</sup>. En d'autres termes, il incombe à l'Âme de se tourner vers l'Intellect, le modèle du *tawhīd* idéal, et de se détourner de la Nature, qui l'éloigne du *tawhīd*.

Car l'Âme se laisse parfois séduire par la Nature, se prend d'admiration pour elle et se penche dangereusement en sa direction, de sorte que des « parties » (*ajzā'*) de l'Âme — les âmes individuelles — se mélangent à la matière<sup>30</sup>. Toutefois, al-Sijistānī nie catégoriquement que cette « descente » de l'Âme universelle dans la Nature et le mélange des âmes individuelles avec la matière soient les conséquences d'une chute (*hubūt*) causée par un péché commis là-haut. Une punition aussi sévère serait contraire à la miséricorde divine. De surcroît, l'existence même de péchés est

<sup>28</sup> Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-Nuṣra*, cité par Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb al-Riyāḍ*, éd. 'Arif Tāmīr, Beyrouth, Dār al-Thaqāfa, 1960, pp. 111-112 ; cf. Daniel De Smet, « La doctrine avicennienne des deux faces de l'âme et ses racines ismaéliennes », *Studia Islamica* 93 (2001), pp. 77-89.

<sup>29</sup> Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-Maqālīd*, éd. Ismail Poonawala, Tunis, Dār al-gharb al-islāmī, 2011, p. 116.

<sup>30</sup> Al-Sijistānī, *Kashf*, pp. 26-27 ; *Yanābī'*, § 35, p. 21 ; § 57, pp. 32-33 ; § 59, p. 33.

inconcevable dans le monde intelligible<sup>31</sup>. Si « mal » il y a, ce n'est pas un mal moral qui mériterait un châtement. La descente de l'Âme est plutôt la conséquence naturelle du processus de l'émanation : une perte graduelle de perfection, de pureté et de luminosité.

Cette position amène al-Sijistānī à développer une vision optimiste du monde dans lequel nous vivons. En effet, l'Âme universelle se charge de la démiurgie du monde sensible en exécutant aussi fidèlement que possible le plan qu'elle a reçu par émanation de l'Intellect. Dès le départ, elle a disposé les sphères célestes et leurs mouvements de la manière la plus parfaite. Des phénomènes naturels comme les tremblements de terre, les orages, la sécheresse, les épidémies ou les incendies, qui nous apparaissent comme autant de « maux » et de « catastrophes », ne sont pas des accidents qui surviennent par hasard à un certain moment, mais ils font partie intégrante du plan initial<sup>32</sup>. De même, tous les végétaux et les animaux, qu'ils nous paraissent utiles ou nuisibles, ont été produits à base du même influx procédant de l'Intellect. Des espèces comme le chardon, le moustique ou la puce, même si elles nous sont désagréables, ont leur fonction spécifique. En une remarque « écologique » qui sonne très moderne, al-Sijistānī estime que faire disparaître de telles espèces ne ferait pas preuve de sagesse, car leur disparition nuirait inévitablement à d'autres espèces qui nous sont utiles. Toutes sont la réalisation dans la matière de formes procédant de l'Intellect par l'intermédiaire de l'Âme et ils ont leur rôle à jouer dans l'économie du monde<sup>33</sup>.

Si le mal que l'homme perçoit dans le monde physique est purement relatif et lié à sa perception déficiente des desseins divins, il en va tout autre du mal moral dont il est lui-même la cause. À l'instar de l'Âme universelle, dont elle est une parcelle (*juz'*), l'âme humaine individuelle peut se tourner vers les « émanations intellectuelles » (*al-ifādāt al-'aqliyya*), les émanations procédant de l'Intellect, et générer ainsi des vertus (*makārim*) comme la science, le discernement, le courage, la chasteté, la libéralité, la véracité, la fidélité et la loyauté. Mais elle peut également changer ses mœurs (*akhlāq*) et s'adonner aux marques de la nature (*al-amārāt al-tab'iyya*), faisant apparaître alors les contraires (*aḍḍād*) des vertus précitées :

<sup>31</sup> Al-Sijistānī, *Maqālīd*, pp. 200-202.

<sup>32</sup> Al-Sijistānī, *Yanābī'*, §§ 96-98, pp. 49-51.

<sup>33</sup> Al-Sijistānī, *Kashf*, pp. 16-17, 62-63, 68.

l'ignorance, la violence aveugle, la lâcheté, la luxure, l'avarice, le mensonge, la trahison et la brutalité<sup>34</sup>.

En un passage assez obscur de sa *Risāla al-bāhira*, al-Sijistānī laisse entendre que l'état dans lequel se trouvent les âmes individuelles (tantôt tournées vers l'Intellect, tantôt vers la Nature) influence le processus de génération et de corruption en ce bas monde :

« Si les âmes, lorsqu'elles sont dans un état où les marques de la Nature résident en elles, tentent de percevoir (*istashaffat*) la forme de la sphère avec les corps qu'elle renferme, leurs influences (*ta'thīrāt*) produisent des événements néfastes, des calamités et des horreurs, causant la ruine et la destruction. Si, en revanche, les âmes, dans un état où ce sont les influences de l'Intellect qui résident en elles, tentent de percevoir la forme de la sphère avec les corps et les astres qu'elle renferme, leurs influences produisent des événements heureux, des bienfaits, des êtres bienfaisants et nobles. Si leurs influences produisent des événements néfastes, des calamités et des choses nuisibles, les personnes (*ashkhās*) générées à partir de ces influences se trouvent dans un éloignement extrême de l'harmonie (*al-i'tidāl*), de sorte que l'âme qui est unie à elles les suit en s'écartant de la noblesse des mœurs, étant à mi-chemin vers le mal. Une inversion s'opère alors dans la nature de leurs changements et influences, qui se situent au sommet de la corruption et de la ruine. Inversement, si leurs influences produisent des événements heureux, des bienfaits et des êtres bienfaisants, les personnes générées à partir de ces influences sont dans une harmonie et un équilibre extrêmes, de sorte que les âmes unies à elles les suivent dans l'éloignement des mauvaises mœurs, étant à mi-chemin vers la vertu. Une inversion s'opère alors dans la nature de leurs influences, au sommet de la bonté. En bref, ceci est la forme de l'accouplement du subtil et du compact (*izdiwāj al-laṭīf wa-l-kathīf*) »<sup>35</sup>.

Si je comprends bien ce passage, la clé réside dans la dernière phrase. Le monde sublunaire est caractérisé par « l'accouplement du subtil et du compact », de la lumière et de l'obscurité, de l'âme et du corps. Les âmes humaines, sous l'emprise de la Nature, génèrent le mal et la corruption ; ces âmes dépravées sont unies à des corps disharmonieux enclins au vice. Conjointement, les âmes sous l'emprise de l'Intellect, génèrent le bien et la noblesse ; ces âmes pures sont unies à des corps harmonieux enclins à la vertu. Toutefois, un certain équilibre s'installe entre le bien et le mal : au sommet de la corruption et de la perversion, le mouvement s'inverse vers le bien et la perfection, et vice versa. La *Risāla al-bāhira* étant un des écrits dans lesquels al-

<sup>34</sup> Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *al-Risāla al-bāhira*, éd. Bustān Hīrjī, *Tahqīqāt-e Islāmī* 7 (1371 Sh./1992), pp. 39-40.

<sup>35</sup> Al-Sijistānī, *Bāhira*, p. 40. La signification technique du terme *istashaffa* ne m'est pas claire en ce contexte.

Sijistānī s'exprime le plus ouvertement en faveur de la métempsycose (limitée à l'espèce humaine), il est fort probable que le processus décrit en ce passage doit être compris comme se déroulant en une succession de cycles de transmigrations<sup>36</sup>.

Le passage laisse également entrevoir une influence des âmes individuelles sur la génération des corps et le cours de la nature. Cela se confirme dans la suite du texte. Le Prophète a perçu la sphère par son âme noble, sublime, lumineuse et bonne ; suite à cela, la sphère était à son époque au sommet de la bienfaisance, de la puissance, du bien et de la noblesse. Le Prophète avertit toutefois ses adversaires que cette situation privilégiée ne durera pas s'ils ne remémorent pas Dieu en se soumettant à lui. À défaut d'un culte adéquat, la forme de la sphère deviendra malfaisante, faisant descendre la punition et provoquant des changements naturels (*al-taghyrāt al-tab'iyā*)<sup>37</sup>.

Or, c'est visiblement ce qui s'est passé après la mort du Prophète. Al-Sijistānī enchaîne en introduisant le thème de la Résurrection (*qiyāma*) — l'objet principal de la *Risāla al-bāhira* — dont il énonce d'emblée le rapport direct avec les conditions et les états de l'âme (*al-qiyāma min asbāb al-nafs wa aḥwālihā*). Il évoque alors les phénomènes naturels extraordinaires qui annoncent la Résurrection, tels qu'ils sont, entre autres, mentionnés dans le Coran : tremblements de terre, éclipses, extinction du soleil et des étoiles, mouvement des montagnes, débordement des mers.

« Ces changements naturels menant au chaos et à la corruption [sont produits par] l'arrogance des antagonistes (*aḍḍād*) et leur dominance sur le monde. Ils tyrannisent les pays, y faisant accroître la corruption, comme le meurtre, la répression, la tyrannie, la fornication, la sodomie et la falsification (*tahrīf*) de la parole. Leurs âmes viles et impures tentent de percevoir les moules (*qawālib*) de la nature, les altérant ainsi en leur nature bénéfique. Leurs influences produisent des choses nuisibles, pernicieuses et destructrices, et font apparaître leurs maux et leurs turpitudes. Leurs influences

---

<sup>36</sup> 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. 101-103.

<sup>37</sup> Al-Sijistānī, *Bāhira*, p. 41. Si les tremblements de terre, marées, tempêtes et autres « catastrophes » naturelles s'inscrivent dans le cours normal de la Nature et ne peuvent dès lors pas être considérés comme des maux, al-Sijistānī admet la possibilité que le mal moral peut être si grand à un certain moment, dans un peuple ou une cité donnée, qu'il altère le cours de la nature et amène destruction et désolation en guise de punition. Sans doute pense-t-il aux récits bibliques et coraniques concernant des peuples et des cités (comme Sodome et Gomorrhe) décimés à cause de leurs vices et de leurs dépravations. Nous verrons qu'il explique de cette même façon le dérèglement de la nature annonçant la Résurrection.

produisent dans le règne le plus noble, celui de l'homme, des individus hybrides, très éloignés de l'harmonie, montrant dans leurs essences des mœurs de bêtes et de prédateurs »<sup>38</sup>.

En d'autres termes, les antagonistes — les ennemis des shi'ites — perçoivent avec leurs âmes corrompues les formes de la nature, ce qui y introduit des corruptions, menant à des catastrophes naturelles et à la génération de corps dépravés destinés à accueillir des âmes tout aussi vicieuses. Au moment où ces corruptions de la nature atteignent leur paroxysme, la providence divine fait apparaître le Résurrecteur (*qā'im*), qui jouit au plus haut point des bienfaits des émanations de l'Intellect. Aussi, l'âme de ce Résurrecteur est-elle dépourvue de mal ; pure et vertueuse, elle est à même « d'éliminer des moules de la nature toutes les impuretés et turpitudes ». Ses influences génèrent des corps harmonieux et vertueux, prêts à accueillir des âmes tout aussi angéliques. À la fin du cycle, le Résurrecteur aura ainsi nettoyé toutes les souillures et les dépravations occasionnées par les antagonistes<sup>39</sup>.

Par conséquent, si les antagonistes corrompent les âmes, les corps et la nature entière, les Prophètes et les Imams guérissent les âmes, les corps et la nature, dont la rédemption finale sera réalisée à la fin du cycle par le Résurrecteur<sup>40</sup>. Sous cette optique, al-Sijistānī développe la thèse bien connue des Prophètes, médecins des âmes. Tout au long du cycle d'occultation (*dawr al-satr*), lorsque les antagonistes sévissent sur terre, les âmes et les corps sont sérieusement malades. Afin de les guérir, Dieu (ou plutôt l'Intellect) a envoyé sept Prophètes, en sept cycles distincts, comme médecins pratiquant chacun sa propre thérapie. Le premier, Adam, favorisait une médecine basée sur la prohibition de certains aliments, tandis que les suivants prescrivait des médicaments et des traitements divers. La guérison finale sera apportée par le dernier, le Mahdī ou Résurrecteur, qui en préparant l'ouverture d'un cycle de manifestation (*dawr al-kashf*) triomphera de la maladie, restaurant la santé initiale des corps et des âmes<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Al-Sijistānī, *Bāhira*, pp. 41-42. *Tahrīf al-kalām* est une allusion possible à la falsification du Coran par les ennemis du shi'isme ; voir Daniel De Smet, « Le Coran : son origine, sa nature et sa falsification. Positions ismaéliennes controversées », dans Daniel De Smet et Mohammad Ali Amir-Moezzi (éds.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris, Cerf, 2014, pp. 247-258.

<sup>39</sup> Al-Sijistānī, *Bāhira*, p. 43.

<sup>40</sup> Le thème de la rédemption de la nature sera fortement développé par l'ismaélisme tayyibite, comme nous le verrons dans la dernière partie de cet article.

<sup>41</sup> Al-Sijistānī, *Kashf*, pp. 82-83.

Les remèdes et médicaments apportés par les Prophètes sont, bien sûr, leur révélation : leur Livre et leur Loi. Or, autre thème cher à al-Sijistānī, un médicament peut aisément se transformer en poison mortel si on en fait un usage abusif. À l'instar du feu, utilisé pour améliorer la qualité de la vie (notamment en permettant la cuisson des aliments) bien qu'il puisse en même temps corrompre les « formes naturelles » (*al-ṣuwar al-ṭabī'iyya*) par un excès de chaleur, les lois révélées « dépourvues de science » sont employées pour améliorer le monde physique (*li-iṣlāḥ al-'ālam al-ṭabī'ī*) et y assurer le maintien des êtres, bien que la « surchauffe » (*iṣṭilā'*) causée par leur emploi puisse corrompre la forme subtile (*al-ṣūra al-laṭīfa*). Par conséquent, la loi exotérique, dépourvue de son exégèse ésotérique, est comme des poisons mortels (*sumūm qātila*) produits par la nature pour guérir les hommes dans certaines conditions, mais dont un usage prolongé ne pourrait avoir qu'un effet destructeur<sup>42</sup>.

Il s'ensuit que les religions et les lois instaurées par les Prophètes successifs ne génèrent le bien qu'à condition qu'elles soient accompagnées par la science ésotérique, confiée aux Imams. Une approche purement exotérique, telle qu'elle est prêchée par les antagonistes qui rejettent l'enseignement des Imams, transforme la religion et la loi en un poison mortel, répandant le mal et la corruption.

### Troisième acte : la thèse « philosophique »<sup>43</sup> d'al-Kirmānī

Le philosophe fatimide Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. vers 411/1021) est connu pour avoir introduit dans l'ismaélisme des termes, des notions et des thèses empruntés à la *falsafa* de son époque, en particulier à al-Fārābī<sup>44</sup>. Aussi est-ce par la distinction entre « intention première » (*al-qaṣd al-awwal*) et « intention seconde » (*al-qaṣd al-thānī*), chère aux logiciens et aux *falāsifa*, qu'il aborde la question du mal<sup>45</sup>. Partageant l'optimisme de son prédécesseur al-Sijistānī, al-Kirmānī soutient que dans l'univers tout entier, qui procède par émanation à partir du premier Intellect, le mal n'apparaît que par « intention seconde », n'étant pas voulu directement par la

<sup>42</sup> Al-Sijistānī, *Yanābī'*, §§ 133-134, p. 68.

<sup>43</sup> L'adjectif « philosophique » est employé ici dans le sens de *falsafī*, ce qui relève de la *falsafa*, la philosophie aristotélico-néoplatonicienne dans le monde musulman.

<sup>44</sup> Daniel De Smet, « Al-Fārābī's Influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Theory of Intellect and Soul », dans Peter Adamson (éd.), *In the Age of al-Fārābī : Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, Londres - Turin, The Warburg Institute - Nino Aragno, 2008, pp. 131-150.

<sup>45</sup> Sur la distinction entre intention première et intention seconde dans la pensée musulmane, voir De Smet, *Quiétude*, pp. 199-202.

providence divine<sup>46</sup>. Ainsi, pour nous limiter à un exemple simple, la nature a produit des plantes médicinales dans le but de guérir des maladies (l'intention première), bien que l'usage de ces plantes puisse causer des effets indésirables, comme des nausées, voire la mort en cas d'overdose (l'intention seconde). Le mal est par conséquent un effet non intentionnel de ce qui a été conçu, en première intention, comme un bien.

Al-Kirmānī introduit ce principe général dans sa cosmologie, modifiant ainsi de façon considérable le système des dix Intellects cosmiques qu'il avait emprunté au *Kitāb Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* d'al-Fārābī<sup>47</sup>. L'Instaurateur (*al-Mubdi'*) n'étant pas un intellect selon l'ismaélisme, al-Kirmānī identifie l'Intellect divin d'al-Fārābī au premier être instauré (*al-mubda' al-awwal*), le premier Intellect, qui est un intellect en acte, sujet et objet de sa propre pensée : il est à la fois *'aql*, *'āqil* et *ma'qūl*. En sa qualité d'intellect intelligeant (*'aql 'āqil*), il produit par émanation un autre Intellect en acte (le premier émané, *al-munba'ith al-awwal*), dont émaneront successivement sept autres Intellects en acte, soit un total de neuf Intellects qui ont acquis d'emblée, au moment même de leur apparition, leur actualisation intégrale, leur « seconde perfection » (*al-kamāl al-thānī*)<sup>48</sup>. Or, le fait que le premier Intellect est intelligé par soi-même, cause un effet secondaire et non intentionnel. En sa qualité d'intellect intelligé (*'aql ma'qūl*) il produit, simultanément avec le premier émané et sans le vouloir, par « intention seconde », le deuxième émané (*al-munba'ith al-thānī*), qui est un intellect déficient, car non encore actualisé. Cet intellect en puissance a certes reçu l'existence (sa « première perfection », *al-kamāl al-awwal*), mais il lui manque l'actualisation nécessaire pour accéder à la seconde perfection. Al-Kirmānī précise que les philosophes appellent cet intellect en puissance *al-hayūlā* (la matière), tandis que la tradition religieuse le désigne par le terme *al-lawḥ* (la tablette)<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Pour une analyse détaillée de la notion de providence divine (*al-'ināya al-ilāhiyya*), telle qu'elle a été développée par al-Kirmānī dans son ouvrage majeur, le *Kitāb Rāḥat al-'aql*, voir Daniel De Smet, « La Providence divine (*al-'ināya al-ilāhiyya*) comme instrument de la rédemption universelle (*khalās*) dans l'ismaélisme fatimide et tayyibite », *Intellectual History of the Islamicate World*.i 7 (2019), pp. 85-107.

<sup>47</sup> Sur cet emprunt, voir De Smet, « Al-Fārābī's Influence », pp. 141-146.

<sup>48</sup> La distinction entre première et seconde perfection est elle-aussi empruntée par al-Kirmānī à la *falsafa* de son époque ; voir Daniel De Smet, « *Perfectio prima - perfectio secunda* ou les vicissitudes d'une notion : de S. Thomas aux ismaéliens tayyibites du Yémen », *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 66 (1999), pp. 254-288.

<sup>49</sup> Hamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb Rāḥat al-'aql*, éd. Muṣṭafā Ghālib, Beyrouth, Dār al-Andalus, 1983, pp. 213-214, 223, 269 ; De Smet, *Quiétude*, pp. 216-217. Le terme « matière » doit être compris ici dans le sens aristotélicien d'intellect matériel : l'intellect en puissance qui est pure disposition à recevoir les formes intelligibles.

La génération de la *hayūlā* ne pourrait être l'objectif, la première intention, de l'auto-intellection de l'Intellect, puisqu'en ce cas son intention se porterait sur ce qui est « vile » (*daniyy*) et « bas » (*radhl*), ce qui est incompatible avec la perfection de l'Intellect<sup>50</sup>. En effet, l'Intellect en puissance est marqué par l'imperfection, car « il a manqué (*fāta*) la noblesse des intellects en acte »<sup>51</sup>.

Cependant, al-Kirmānī n'associe à aucun moment l'Intellect en puissance au principe du mal, et il ne dit pas explicitement que son manque d'actualisation est la séquelle d'une chute causée par une « erreur » de sa part — thèse que les ṭayyibites retrouveront aisément dans le système d'al-Kirmānī<sup>52</sup>. En lisant les écrits du philosophe fatimide, on a plutôt l'impression que le mal est absent du monde intelligible et qu'il n'apparaît pas dans l'agencement de la nature.

Al-Kirmānī serait probablement d'accord avec Leibniz : « nous vivons dans le meilleur des mondes ». Le monde physique, avec les corps célestes, les minéraux, les végétaux et les animaux, le tout étant couronné par l'homme, a été généré à partir de l'influx procédant du premier Intellect, par compassion pour la *hayūlā*, afin de lui offrir « la possibilité de gravir les rangs dans la noblesse » et de devenir un intellect en acte comme les autres intellects du monde intelligible<sup>53</sup>. Notre monde a ainsi été conçu par la providence divine comme un mécanisme permettant l'actualisation de l'Intellect en puissance. Chaque rouage de ce mécanisme a été disposé de façon optimale afin de réaliser cet objectif. Certes, des phénomènes naturels comme les tremblements de terre ou les incendies, les maladies et la mort nous apparaissent comme autant de maux et de catastrophes ; nous sommes horrifiés par des espèces comme les serpents, les scorpions et les punaises, qui naissent à partir de la matière en putréfaction. Mais ces jugements sont purement subjectifs, car le cours de la nature, avec la génération et la corruption des espèces, est entièrement conditionné par le mouvement des corps célestes, qui agissent conformément à la « sagesse » providentielle émanant du premier Intellect<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, pp. 222-223, 228.

<sup>51</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, p. 223.

<sup>52</sup> Voir *infra*, pp. En effet, il me semble difficile de comprendre la pensée d'al-Kirmānī et sa conception de la providence divine sans admettre que le deuxième émané ou troisième Intellect s'est retrouvé à la dixième place, comme un Intellect en puissance dépassé par les autres Intellects en acte et relégué aux confins du monde intelligible ; voir De Smet, *Quiétude*, pp. 243-251 ; Id., « Providence divine ».

<sup>53</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, p. 269 ; cf. *ibid.*, pp. 321-324, 417-418, 433-434.

<sup>54</sup> Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, pp. 224, 228, 313-316 ; cf. De Smet, *Quiétude*, pp. 344-345, 347-348.

Si al-Kirmānī soumet le monde physique à un déterminisme absolu, il proclame à haute voix la liberté humaine : « les âmes [humaines] ont le libre arbitre (*mukhtāra*), étant capables de faire le bien et le mal »<sup>55</sup>. Cette liberté nécessite que l'homme soit soumis à un code moral. L'optimisme cède le pas à un pessimisme noir, dès qu'al-Kirmānī aborde la question de la nature humaine. L'absence de mal dans la nature est compensée par l'omniprésence du mal moral causé par l'homme.

Certes, au moment de la naissance, l'âme humaine est foncièrement bonne et noble, étant une pure disposition à recevoir les connaissances qui influent sur elle ; étant encore nue et dénuée de forme, elle aspire à être formatée. Toutefois, par sa vulnérabilité, elle risque de se laisser rapidement corrompre par son entourage. Le Prophète aurait énoncé cette vérité par le célèbre hadith : « chaque enfant naît selon sa disposition naturelle (*'alā al-fiṭra*), alors que ce sont ses parents qui font de lui un juif, un chrétien ou un mage »<sup>56</sup>. Malgré la liberté liée à la faculté rationnelle, dont seul l'espèce humaine a été dotée, l'homme semble incapable d'opérer par lui-même, par la seule force de sa raison, le choix entre le bien et le mal. Pour cette raison, les Prophètes successifs ont révélés des lois « pour commander le bien et interdire le mal » (*al-amr bil-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*), pour stimuler les vertus et repousser les vices<sup>57</sup>. Sans la présence de ces lois, la vie sur terre serait un enfer : corrompus par les vices dès leur jeunesse, les hommes s'adonneraient en masse au meurtre, au vol et à la fornication, triste résultat de leur liberté, malgré les dons intellectuels dont ils ont été dotés. Pour garantir la sécurité publique et empêcher que « les portes du mal » ne soient ouvertes, al-Kirmānī plaide pour une application intransigeante de la loi : mise à mort, amputation, lapidation et crucifixion, qui ne sont qu'un pâle avant goût des supplices attendant les transgresseurs dans l'au-delà<sup>58</sup>.

Bien qu'al-Kirmānī répète tout au long de son œuvre l'équivalence et l'équilibre entre le *ẓāhir* et le *bāṭin* de la révélation et de la loi, il semble finalement pas très loin d'un Sijistānī qui considérerait le *ẓāhir* de la charia comme un mal

<sup>55</sup> Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *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*, London - New York, I.B. Tauris, 2007, p. 7 de la partie arabe ; cf. *ibid.*, p. 18 : « Dieu Très-Haut a établi la substance de l'âme comme étant vivante et capable de faire le bien et le mal, d'obéir et de désobéir » ; p. 44.

<sup>56</sup> 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, p. 115.

<sup>57</sup> Al-Kirmānī, *Mabāsīm*, p. 118.

<sup>58</sup> Al-Kirmānī, *Maṣābīḥ*, pp. 24-26, 34-35, 42 ; Id., *Riṭyād*, p. 190. Il se peut qu'al-Kirmānī force le ton pour légitimer les atrocités de l'imam-calife al-Ḥākīm, dont l'imamat est un des thèmes majeurs du *Kitāb al-Maṣābīḥ*.

nécessaire pour contenir les vices des malfrats, en premier lieu les adversaires, adeptes de la religion exotérique (*ahl al-ẓāhir*)<sup>59</sup>.

En effet, pour al-Kirmānī, il n'y a point de doute que le bien réside dans le *bāṭin*, tel qu'il est enseigné par les Imams. La liberté humaine se résume finalement à la possibilité de rejeter ou d'accepter cet enseignement. La disposition initiale de l'âme à se laisser formater par les connaissances émanant du monde de l'Intellect — et donc de l'Imam, la manifestation de l'Intellect sur terre — peut être développée en s'ouvrant toujours davantage aux lumières intellectuelles. L'âme devient alors un miroir qui irradie ce qui émane sur elle, réfléchissant « les magnificences du *tawḥīd* » en se consacrant entièrement à la vertu. Inversement, cette disposition peut disparaître lorsque l'âme se ferme aux émanations de l'Intellect et se détourne de l'enseignement de l'Imam pour se jeter dans le gouffre de la dépravation, du malheur et de l'anéantissement<sup>60</sup>.

En fin de compte, al-Kirmānī souscrit entièrement à la position défendue par les autorités ismaéliennes antérieures : la question du bien et du mal tourne autour de la manière de professer le *tawḥīd*. Le mal provient des ignorants qui rejettent le *bāṭin* en prenant le premier être instauré pour objet de leur vénération et en le confondant avec l'Instaurateur<sup>61</sup>. Cette même thèse avait déjà été formulée par al-Sijistānī dans les termes suivants :

« [Les amis de Dieu au paradis] ont une connaissance [exacte] de celui qu'ils adorent, le tiennent à l'écart des caractéristiques des créatures, respectent sa pureté et le dépouillent de tous les attributs. En revanche, les maîtres de la perdition assimilent le Créateur aux créatures ; ils l'enferment à l'intérieur de définitions et le décrivent avec des attributs »<sup>62</sup>.

#### **Quatrième acte : la synthèse ṭayyibite.**

Le *Kitāb Kanz al-walad* d'Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī (m. 557/1162) est le livre fondateur de l'ismaélisme ṭayyibite, dont les thèmes seront repris et élaborés inlassablement par des dizaines d'auteurs jusqu'à l'aube du 20<sup>e</sup> siècle. Ce « trésor de

<sup>59</sup> Daniel De Smet, « Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la *ṣarī'a* dans le chiisme ismaélien des x<sup>e</sup> et xi<sup>e</sup> siècles », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 61 (2008), pp. 515-544.

<sup>60</sup> Al-Kirmānī, *Maṣābīḥ*, pp. 20-21.

<sup>61</sup> Al-Kirmānī, *Maṣābīḥ*, p. 1.

<sup>62</sup> Al-Sijistānī, *Kashf*, p. 2.

l'enfant » — l'enfant parfait (*al-walad al-tāmm*), le Résurrecteur qui achèvera la rédemption de l'univers — recèle des « joyaux » d'origines diverses, disposés dans un cadre général qui est celui du *Kitāb Rāḥat al-'aql* d'al-Kirmānī : des éléments « ultra-shi'ites » (notamment des traditions des premiers Imams rapportées par al-Mufaḍḍal al-Ju'fī et autres *ghulāt*) y côtoient les thèses néoplatoniciennes d'al-Sijistānī et les spéculations des « Frères de la pureté » (Ikhwān al-Ṣafā'), en particulier celles contenues dans la *Risāla al-Jāmi'a* qui leur est attribuée<sup>63</sup>.

Dès le début du *Kanz al-Walad*, al-Ḥāmidī constate que différentes théories ont été avancées pour expliquer l'émanation de l'univers à partir du premier principe, selon un ordre hiérarchique descendant qui s'étend du monde intelligible, subtil et lumineux, au monde corporel, compact et ténébreux :

« [Certains] sont d'avis qu'au commencement une erreur (*khaḥī'a*) a affecté une partie du monde intelligible, comme la personne éminente, l'auteur des *Épîtres* (*al-shakhṣ al-fāḍil ṣāhib al-rasā'il*)<sup>64</sup>, et que cette erreur a nécessité la chute (*al-hubūt*) et la condensation (*takaththuf*). Un autre groupe nie l'erreur et attribue la condensation à l'imperfection de l'Âme par rapport à l'Intellect et à l'éloignement de la matière et de la forme (*al-hayūlā wal-ṣūra*) par rapport au rang de l'Âme et de l'Intellect »<sup>65</sup>.

Manifestement, al-Ḥāmidī ne privilégie pas cette seconde option, dans laquelle nous reconnaissons la position d'al-Sijistānī. Alors que ce dernier avait explicitement nié que l'Âme, suite à une erreur, soit tombée dans la matière<sup>66</sup>, al-Ḥāmidī attribue au contraire la « condensation » à une erreur primordiale suivie d'une chute. Le thème de la chute, dont nous avons relevé le rôle capital dans les mythologies shi'ites des premiers siècles de l'islam, retrouve ainsi sa place centrale dans la doctrine ṭayyibite.

Al-Ḥāmidī introduit en effet de façon explicite la notion de chute dans le système d'émanation tel qu'il avait été élaboré par al-Kirmānī. Le schéma de base

<sup>63</sup> Sur ces différentes sources et composantes de la pensée ṭayyibite, voir Daniel De Smet, « La *Risāla al-Jāmi'a* attribuée aux Ikhwān al-Ṣafā' : un précurseur de l'ismaélisme ṭayyibite ? » dans Antonella Straface e.a. (éds.), *Labor Limae. Atti in onore di Carmela Baffioni* (Studi Magrebini. Nuova Serie XII), Naples, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2017, pp. 269-298 ; Id., « 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, I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, 2020, pp. 299-321.

<sup>64</sup> Allusion à l'auteur des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* et de la *Risāla al-Jāmi'a*, que les ṭayyibites identifient à un Imam caché, ancêtre des Fatimides ; voir Daniel De Smet, « L'auteur des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* selon les sources ismaéliennes ṭayyibites », *Shii Studies Review* 1 (2017), pp. 151-166.

<sup>65</sup> Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī, *Kitāb Kanz al-walad*, éd. Muṣṭafā Ghālib, Wiesbaden, Franz Steiner, 1971, p. 34.

<sup>66</sup> Voir *supra*, p. xxx.

reste le même : l'Instaurateur crée le premier l'Intellect, dont l'auto-intellection produit, par émanation, simultanément deux intellects : le premier émané (2<sup>e</sup> Intellect) pour autant qu'il s'intelligé soi-même et le deuxième émané (3<sup>e</sup> Intellect) pour autant qu'il est intelligé par soi-même. Pour al-Ḥāmidī, la différence de perfection entre les deux émanés cause inévitablement un problème :

« Lorsque le premier instauré [le premier Intellect] attesta la divinité de son Instaurateur, le glorifia et le sanctifia avec soumission et humilité, tout en faisant preuve d'une intention sincère et d'une pensée pure, et lorsqu'il exprima cela par un énoncé clair et une parole parfaitement compréhensible, intelligible et correcte, ces deux Intellects [le deuxième et le troisième] comprirent, parmi toutes les créatures, le mieux ce qu'il disait. Ils se mirent alors à rivaliser, comme deux chevaux en compétition. L'un des deux devança l'autre : il glorifia le premier Devançant (*al-Sābiq*), c'est-à-dire le premier instauré, l'honora et le vénéra. Il glorifia en même temps le Très-Haut, l'Instaurateur, le Vrai (*al-ḥaqq*), tout en glorifiant celui qui le devança lui-même. Ainsi, il devint un [Intellect] en acte [...]. Ensuite, le deuxième émané [le troisième Intellect] glorifia le premier instauré et le sanctifia à l'exemple du premier émané, mais il ne reconnut pas que ce dernier le devança. Cela fut la cause de son imperfection et du fait qu'il devint un [Intellect] en puissance, dépourvu d'acte. En outre, le deuxième émané glorifia le premier instauré, le sanctifia, l'honora, le magnifia, mais sans attester la divinité du Très-Haut, ce que [le premier instauré et le premier émané] avaient fait. Il agit ainsi par « exagération » (*ghuluww*), c'est-à-dire par négligence (*sahw*) et inadvertance (*ghafla*), et non par mauvaise intention ou par préméditation. En même temps, il négligea « la première Base » (*al-aṣl al-awwal*), par laquelle il a été causé, omettant de remplir ses obligations envers son maître qui le précède en acte, à savoir le premier émané : il refusa de reconnaître sa préséance et sa supériorité. Dès lors, il est parfait en essence, mais imparfait en acte, puisque la seconde perfection n'est pas réalisée d'emblée en lui. Il est en puissance, ce qui représente sa première perfection, à savoir la vie qui est la base de toutes les créatures et leur première perfection »<sup>67</sup>.

À défaut d'avoir pu accéder à la seconde perfection, le troisième Intellect fut dépassé par sept autres Intellects en acte, émanant successivement du deuxième Intellect, pour se retrouver, déchu, au dixième et dernier rang du monde intelligible.

Ce « drame dans le ciel » se joue entièrement autour de la manière, adéquate ou déficiente, de professer le *tawḥīd*. Le premier Intellect ou premier instauré, en s'auto-intelligent, professe l'absolue unité et unicité de son essence, en se dépouillant lui-même de la divinité (car il est entendu que l'Instaurateur ne peut être ni un, ni unique, étant situé au-delà de l'unité et de l'unicité). Le *tawḥīd* du premier Intellect

<sup>67</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 66-68.

sert de modèle au *tawhīd* de tout « unitaire » (*muwahhid*) : attester l'unité absolue du premier être créé et reconnaître ainsi qu'il n'est pas Dieu, mais dépend d'un Créateur inconnaissable et ineffable. Le deuxième Intellect ou premier émané, qui procède de l'auto-intellection du premier Intellect en tant qu'intellect intelligent, professe à son tour le *tawhīd* de façon correcte. Les deux premiers Intellects, désignés respectivement comme le premier instauré et le premier émané, sont les prototypes célestes du Prophète-énonciateur (*nātiq*) et de l'Imam-légataire (*waṣī*). Comme dans le système d'al-Kirmānī, l'auto-intellection du premier Intellect en tant qu'intellect intelligé provoque « en seconde intention » l'émanation d'un intellect imparfait : il s'agit du troisième Intellect ou deuxième émané. Celui-ci commet deux erreurs fatales : la « réduction » (*taqṣīr*) et l'« exagération » (*ghuluww*). Il refuse de reconnaître la préséance du deuxième Intellect (l'Imam), se comportant en « sunnite » qui rejette l'imamat ; en même temps, à l'instar du *ghālī*, du shi'ite « extrémiste », il confond le premier Intellect (le Prophète) avec l'Instaurateur.

Si les *muqaṣṣirūn*, adeptes des religions exotériques, et les *ghulāt* sont suspectés d'être à l'origine de tous les maux sur terre, al-Ḥāmidī prend bien soin de préciser que « l'erreur primordiale » (*al-khaṭī'a al-ūlā*)<sup>68</sup> a été commise par inadvertance et étourderie, sans mauvaise intention ou préméditation. Malgré ses réserves envers la position d'al-Sijistānī, al-Ḥāmidī partage son souci néoplatonicien de prémunir le monde intelligible contre le mal.

À cet effet, il reprend le principe énoncé dans le *Kitāb al-Yanābī'* d'al-Sijistānī : *al-sharr lā aṣl lahu fī l-ibdā'*, « le mal ne s'enracine pas dans l'instauration »<sup>69</sup>, tout en l'attribuant à « la personne éminente, auteur des *Épîtres* ». Effectivement, nous retrouvons la formule dans la *Risāla al-Jāmi'a* attribuée aux Ikhwān al-Ṣafā', munie d'un commentaire qu'al-Ḥāmidī recopie en entier :

« Le mal ne s'enracine pas dans l'instauration de la part de l'Instaurateur. Si quelqu'un demande : “d'où tire-t-il son origine ?”, qu'il sache que le bien universel (*al-khayr al-kullī*) est la science pure (*al-'ilm al-mahḍ*) et la libéralité une émanation du Créateur sur l'Intellect par sa libéralité. Il lui advient la précédence, la complétude et la perfection, ainsi que l'antériorité de l'existence par rapport aux autres êtres. Ensuite, l'Âme est émanée à partir de lui et le suit. La disparité (*tafāḍul*) entre eux est due à la position inférieure de l'Âme face à l'Intellect, étant imparfaite par rapport au rang de ce dernier. Elle a

<sup>68</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 295.

<sup>69</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 111 ; cf. al-Sijistānī, *Yanābī'*, pp. 61-62 et *supra*, p. xxx. La formule apparaît également dans *Kanz*, p. 100, mais sous une forme légèrement différente : *lā aṣl li-l-sharr fī l-ibdā'*.

un manque de perfection et ce manque (*taqṣīr*) devient une incapacité (*'ajz*) ; de cette incapacité est générée l'impuissance à atteindre le bienfait universel (*al-faql al-kullī*). Ensuite, la Nature est générée à partir de l'Âme, qui est plus éminente que [la Nature], puisqu'elle est comme une base pour elle. La disparité entre elles par incapacité est plus forte que l'incapacité de l'Âme à atteindre le rang de l'Intellect »<sup>70</sup>.

L'auteur de la *Risāla al-Jāmi'a* souscrit donc à la thèse néoplatonicienne, adoptée par al-Sijistānī, d'une imperfection croissante à mesure que l'on descend l'échelle des émanations successives : Intellect, Âme, Nature. Al-Ḥāmidī identifie cette Âme néoplatonicienne avec le dixième Intellect, l'Intellect agent des *falāsifa*, et situe l'origine du mal dans son imperfection :

« Il est évident que cette Âme imparfaite est le dixième [Intellect], selon ce que nous avons indiqué, et que la Nature est ce qui chute (*al-hābiṭ*) et ce qui reste en arrière (*takhallafa*). Son imperfection est plus grande que l'imperfection de l'Âme. C'est cela le mal qui surgit de ce qui a été produit par lui [= le dixième] »<sup>71</sup>.

En d'autres termes, le mal apparaît au niveau de la Nature, qui par une chute successive à la chute du troisième Intellect devenu dixième, s'éloigne encore davantage de la perfection du monde intelligible. En effet, dans la suite du mythe cosmogonique décrit par le *Kanz al-walad*, le troisième Intellect, tombé au dixième rang, se rend compte de son erreur, se repent (*tāba wa anāba*) et implore le pardon, en professant le *tawḥīd* comme il se doit : il reconnaît la préséance du deuxième Intellect (l'Imam), professe l'unité et l'unicité du premier (le Prophète), qu'il dépouille de ce fait de la divinité en reconnaissant que l'Instaurateur n'est ni un, ni unique. Pour restaurer l'ordre perturbé par la chute, le deuxième Intellect, en sa qualité d' « Imam céleste », ouvre une *da'wa* invitant les « formes » (*ṣuwar*)<sup>72</sup> incluses dans l'Intellect déchu de se repentir à leur tour. Certains obéissent, tandis que d'autres refusent à reconnaître au deuxième Intellect toute autorité, ne voulant qu'obéir au premier, qu'ils vénèrent

<sup>70</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 111, citant Ikhwān al-Ṣafā', *al-Risāla al-Jāmi'a*, éd. Muṣṭafā Ghālib, Beyrouth, Dār al-Andalus, 1984, p. 49. Pour l'influence de la *Risāla al-Jāmi'a* sur la conception ṭayyibite du mal, voir également De Smet, « La *Risāla al-Jāmi'a* ». Une étude doctrinale poussée de la *Risāla al-Jāmi'a* s'impose plus que jamais : il faudrait déterminer son rapport avec les *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, le néoplatonisme ismaélien et les paraphrases arabes des *Ennéades* de Plotin.

<sup>71</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 111.

<sup>72</sup> Le terme *ṣuwar* (singulier *ṣūra*) demeure imprécis dans le vocabulaire ismaélien. Il s'agit à la fois des « formes » (dans le sens des Idées platoniciennes) contenues dans chacun des Intellects, objets de leurs intellections respectives, et des « âmes » qui, suite à la chute, seront mélangées à la matière.

comme s'il était l'Instaurateur. Ces « proto-sunnites » et « proto-*ghulāt* » poursuivent leur chute en dehors du monde intelligible, embourbés dans les ténèbres de la matière. À l'instar de Salmān dans l'*Umm al-kitāb*, le dixième Intellect, identifié à l'Intellect agent (*al-'aql al-fa'āl*), est alors établi comme démiurge du monde sensible. Avec les formes les plus pures, celles dont le *tawhīd* est le plus proche de la vérité, il façonne les sphères et les corps célestes ; viennent ensuite les espèces minérales, végétales et animales, réservant les formes les plus abjectes, les plus souillées par l'anthropomorphisme et l'associationnisme, pour la confection des espèces les plus viles. La Nature est ainsi organisée de façon hiérarchique, en une chaîne ininterrompue d'êtres animés, minéraux, végétaux et animaux, dont le rang est déterminé par la qualité ou la médiocrité de leur *tawhīd*. Au gré des innombrables cycles que compte l'histoire du monde, tous ces êtres reçoivent régulièrement des « appels » à professer le *tawhīd*, chacun à son niveau : ceux qui obéissent, franchissent les marches de l'échelle en se réincarnant en des êtres plus purs (voie ascendante appelée *naskh* ou *nasūkhīyya*) ; ceux qui s'obstinent dans l'associationnisme, descendent toujours plus bas (voie descendante de la « métamorphose », *maskh* ou *masūkhīyya*). La providence divine gouverne ce monde physique comme un vaste dispositif servant à libérer, dans la mesure du possible, les formes ou âmes qui y sont enfermées<sup>73</sup>.

Ce qui n'était qu'une « erreur » dans le monde intelligible se mue en mal ici-bas. La *Risāla al-Jāmi'a* encourage al-Ḥāmidī à développer une vision noire de la Nature — position qui contraste avec l'optimisme de ses prédécesseurs : impure et opaque, elle est conçue comme un véritable enfer, un lieu de châtement pour les âmes déchues :

« Ces impuretés (*shawā'ib*) sont appelées l'opacité (*kudra*), parce qu'elles sont dépourvues des bienfaits et manquent la beauté [lire *ḥusnīhā* au lieu de *jinsihā*] et la splendeur [de ces bienfaits], et parce que par leurs ténèbres elles occultent la lumière [des bienfaits], comme un mal, étant écartées des bontés et

<sup>73</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 69, 83-87, 296 et *passim*. Ce mythe, dont les grandes lignes se trouvent déjà dans le *Kanz al-Walad*, a été considérablement élaboré par Muḥammad b. Tāhir al-Ḥārithī (m. 584/1188) en son *Kitāb al-Anwār al-laṭīfa*, dont la *Risālat al-Mabda' wa-l-ma'ād* d'al-Husayn b. 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd (m. 667/1268), connue depuis longtemps grâce à l'édition et à la traduction française de Henry Corbin (dans *Trilogie ismaélienne*), est un résumé. Pour un aperçu général du système tayyibite, voir Daniel De Smet, *La philosophie ismaélienne*, Paris, Cerf, 2012, pp. 82-88, 157-168.

repoussant la pureté. Ces choses s'opposent mutuellement et se combattent les unes les autres, engendrant épreuves et misères »<sup>74</sup>.

« Si quelqu'un demande : “pourquoi l'anéantissement advient-il nécessairement à la Nature ? N'est-elle pas liée au rang de l'Âme, comme l'Âme est liée au rang de l'Intellect ?”, on lui répond : parce qu'elle est oublieuse (*lāhiyya*) des choses intellectuelles, ne les connaissant pas et n'ayant aucun désir pour elles, à cause de son éloignement par rapport à elles ; parce qu'elle n'est pas l'objet voulu et parce qu'elle est une épreuve (*miḥna*) pour l'Âme et un châtement (‘*adhāb*) pour elle. L'Âme est tombée en elle (*ahbaṭat al-naḥs ilayhā*) et elle est mise à l'épreuve par elle, à cause d'une erreur (*khaṭī'a*) pour laquelle elle a mérité cela. Or, le lieu de l'épreuve, l'endroit du tourment, ne perdure pas lorsque le coupable est sorti de son crime. [...]. L'Âme, lorsqu'elle se sépare de la Nature par la science et l'action retourne vers son premier état qui était le sien avant l'erreur »<sup>75</sup>.

En citant ce passage de la *Jāmi'a*, al-Ḥāmidī souscrit une fois de plus à l'idée de la chute de l'Âme (identifiée avec le dixième Intellect) dans la Nature, où elle est enfermée pour expier ses crimes. Une lueur d'espoir subsiste néanmoins : une fois purifiées, les âmes pourront regagner leur patrie céleste et l'enfer d'ici bas aura perdu sa raison d'exister. En attendant, l'âme, attachée à son corps, est soumise au joug de la loi qui lui sert de punition :

« L'Âme (*naḥs*) est dans le monde de la génération et de la corruption établie dans le lieu des corps. Ce sont les âmes (*arwāḥ*) qui tombent à cause de la faute (*zalla*) qu'elles ont commise et de l'erreur (*khaṭī'a*) qu'elles ont faite. Ainsi, elles tombent et elles s'éloignent de la demeure de la bénédiction, elles restent tourmentées et attachées à la nature sensible et aux fardeaux qui leur sont imposés par les lois (*al-sharā'i' al-nāmūsiyya*), comme une punition pour ce qu'elles ont fait auparavant »<sup>76</sup>.

Il ressort de citations comme celles-ci que la *Risāla al-Jāmi'a* — quelle que soit son origine — a fourni à al-Ḥāmidī le canevas sur lequel il a élaboré la doctrine ṭayyibite. Le mal qui règne en maître en ce bas monde n'est pas seulement le produit de la chute initiale du troisième Intellect, aggravée par le refus réitéré de la plupart des âmes déchues avec lui de professer le *tawḥīd* ; il a même été engendré à dessein par la providence divine, afin de châtier les âmes et de les corriger dans l'espoir de les ouvrir enfin à la science salvatrice. Ainsi, les serpents, scorpions et cafards, qui pour al-Sijistānī et al-Kirmānī étaient des espèces naturelles comme les autres, certes répugnants pour l'homme mais en soi dénués de mal, deviennent dans le ṭayyibisme

<sup>74</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 111-112, citant *al-Jāmi'a*, pp. 52-53.

<sup>75</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 112, citant *al-Jāmi'a*, p. 55.

<sup>76</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 112, reprenant *al-Jāmi'a*, p. 146.

des *barzakhs*, de terribles lieux de châtement destinés à torturer les âmes impies qui y sont incarnées<sup>77</sup>.

D'autre part, al-Ḥāmidī rejoint l'antinomisme de ses prédécesseurs en présentant la charia, la loi exotérique apportée par les Prophètes, comme le mal par excellence, un châtement redoutable pour les âmes. Pourtant, ces mêmes Prophètes (et leurs Imams), en révélant le *bāṭin*, indiquent aux âmes le chemin du retour :

« Émanés de l'Âme universelle sainte qui reçoit l'émanation de l'Intellect sans intermédiaire, [les esprits lumineux des Prophètes et des Imams] descendent pour sauver les âmes partielles du monde de l'anéantissement, pour leur remémorer le lieu de la permanence, pour effacer d'elles la trace de la grande erreur (*al-khaṭī'a al-kubrā*) et la misère extrême qui leur est advenue, pour les délivrer des liens de la matière, pour leur ôter les carcans de la nature et pour les reconduire vers le monde des cieux, le retour vers la demeure du *Malakūt*, dans le monde de l'Intellect »<sup>78</sup>.

L'acquisition de la science ésotérique (*'ilm al-bāṭin*) permet à l'âme de s'actualiser, de se détacher progressivement de ses attaches corporelles et d'échapper aux cycles de réincarnations successives. Ayant vaincu le mal et les ténèbres du corps, l'âme illuminée et purifiée est aspirée par la « colonne de lumière » vers le monde intelligible<sup>79</sup>. Une fois de plus, al-Ḥāmidī retrouve cette remontée dans la *Risāla al-Jāmi'a* :

« Quant aux âmes pures, qui se détournent du centre, qui sortent du monde de la génération et de la corruption et entrent dans le monde des sphères et la cohorte des anges, ce sont des esprits purs et des âmes lumineuses, purifiées et rayonnantes qui se sont libérées de l'enfer de la nature, du carcan de la matière et de l'océan des ténèbres, et qui ont trouvé la liberté et le salut. Elles se sont détournées du lieu de l'épreuve et de la demeure du malheur pour se tourner vers la demeure de la félicité et le royaume de la permanence. “Le bonheur et un excellent lieu où ils retournent sont destinés à tous ceux-là” (Cor. 13:29). C'est l'âme apaisée qui retourne vers son Seigneur, joyeuse et satisfaite »<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Daniel De Smet, « Scarabées, scorpions, cloportes et corps camphrés. Métamorphose, réincarnation et génération spontanée dans l'hétérodoxie chiite », dans Arnoud Vrolijk et Jan P. Hogendijk (éds.), *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture. In Honour of Remke Kruk*, Leiden - Boston, Brill, 2007, pp. 47-49.

<sup>78</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, pp. 113-114, citant *al-Jāmi'a*, p. 148.

<sup>79</sup> Daniel De Smet, « La colonne de lumière, une notion manichéenne dans l'ismaélisme ṭayyibite », dans Anna Van den Kerchove et Luciana Soares Santoprete (éds.), *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 349-375.

<sup>80</sup> Al-Ḥāmidī, *Kanz*, p. 114, citant *al-Jāmi'a*, p. 165.

Notre monde terrestre, sinistre produit du drame cosmique, est un enfer où tout corps — qu'il soit minéral, végétal ou animal — sert comme *barzakh*, lieu de châtement pour une âme déchue. L'âme humaine est de surcroît torturée par la charia et la religion exotérique. Heureusement — et c'est là une lueur de l'optimisme d'al-Kirmānī qui subsiste — la providence divine, exercée par le dixième Intellect<sup>81</sup>, a disposé le monde de telle sorte qu'il puisse servir de dispositif à libérer un maximum de parcelles de lumière : par la colonne de lumière, les âmes purifiées par l'enseignement de l'Imam pourront un jour échapper aux cycles des réincarnations. Mais les âmes qui s'obstinent à refuser tout appel, les « sunnites » et les « *ghulāt* » obstinés et incorrigibles, seront, en fin de parcours, si obscurcies qu'elles seront enfermées dans Sijjīn, un roc d'une noirceur absolue dans lequel seront confinées, lors de la Résurrection finale, toutes les forces du mal ayant résisté aux multiples tentatives de rédemption<sup>82</sup>.

## Conclusion

Les analyses menées tout au long des quatre actes qui constituent ce drame sur l'origine du mal confirment la vision dualiste évoquée au début. Toutefois, le dualisme ismaélien est un dualisme mitigé, où le mal n'est ni coexistant avec le Créateur, ni instauré par Lui. Le monde intelligible est exempt de mal : tout au plus peut on y déceler une certaine imperfection, susceptible de générer des « erreurs », des lapsus involontaires, qui ne sont que des effets secondaires (produits par « seconde intention ») du processus de l'émanation. Notre monde sensible n'est pas l'avorton d'un démiurge pervers, comme c'est le cas dans maint système gnostique, mais au contraire une création harmonieuse, guidée par la providence divine qui émane du premier être créé. Pour la plupart des auteurs ismaéliens, nous vivons dans le meilleur des mondes, entourés d'une nature qui est foncièrement bonne. Même si les ṭayyibites, influencés sur ce point par la *Risāla al-Jāmi'a*, qualifient volontiers l'ici-bas comme « l'enfer de la nature, le carcan de la matière, l'océan des ténèbres », ils admettent qu'il a été façonné par la providence de l'Intellect agent (le dixième

---

<sup>81</sup> De Smet, « Providence divine ».

<sup>82</sup> 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, 2016, pp. 260-263.

Intellect déchu devenu démiurge après son repentir) comme un mécanisme libérateur, dont les rouages contribuent à extraire les âmes lumineuses des ténèbres de leurs prisons corporelles.

Malgré les différents paradigmes que nous avons rencontrés, une remarquable continuité s'inscrit dans la diversité des positions ismaéliennes. L'imperfection relative qui s'installe progressivement dans le monde intelligible à mesure que l'on descend l'échelle des émanations et qui se mue en mal moral au niveau de l'homme, doté de raison et du libre arbitre, a une origine commune : le refus de professer le *tawhīd* comme il se doit. La double erreur de 'Azāzi'l dans l'*Umm al-kitāb* est foncièrement la même que celle commise par le troisième Intellect dans le *Kanz al-walad* : professer l'unicité du premier être créé et confondre ce dernier avec la divinité éternelle, tout en rejetant la médiation du rang intermédiaire qui représente l'imamat.

Dans l'optique ismaélienne chaque créature, de l'Intellect universel au degré le plus bas du monde physique, est un *muwahhid*, un « unitaire » soumis au devoir de faire acte de *tawhīd*, d'« unification ». Dès lors, la question se pose : quel est l'objet de cet acte d'unification ? Qu'unifie l'unitaire<sup>83</sup> ? La conception « vulgaire » du monothéisme, qui induit en erreur certaines hypostases du monde intelligible et conduit à la perdition les *ahl al-zāhir* en ce bas monde, consiste à répondre : il n'y a qu'un seul Dieu, qui est un et unique ; *lā ilāha illā Allāhu*. Or, la réponse correcte est : l'objet de l'unification (*Allāh*) est la première créature — l'Intellect universel pour les néoplatoniciens — dont la perfection absolue implique qu'il est un et unique. En l'unifiant, en proclamant son unité et son unicité, le *muwahhid* dépouille la première créature, *Allāh*, de sa divinité, car il reconnaît qu'il a été instauré par un Instaurateur qui transcende l'un et l'unicité.

Le mal s'enracine dans le refus, par ignorance ou intentionnellement, d'accepter cette vérité. En vénérant la première créature comme Dieu, les adeptes des religions exotériques ignorent non seulement le Dieu véritable, mais ils adorent un être créé, qu'ils associent indûment à la divinité, se rendant ainsi coupables de *shirk*, d'associationnisme. De surcroît, en divinisant l'Intellect, ils divinisent inconsciemment les Prophètes, les apparitions terrestres de l'Intellect, sombrant ainsi dans l'errance du *ghuluww*, de l'exagération extrémiste. Enfin, la voie menant au *tawhīd* véritable leur

---

<sup>83</sup> Question posée avec pertinence au sujet de la religion druze par Jad Hatem, « Qu'est-ce que pour un unitaire unifier ? », *L'Orient des Dieux* 4 (2004), pp. 35-55 ; Id., *Dieu en guise d'Homme dans le Druzisme*, Paris, Librairie de l'Orient, 2006, pp. 68-80.

est barrée pour autant qu'ils rejettent la médiation du deuxième être créé — l'Âme universelle ou un des Intellects cosmiques, selon les systèmes — manifesté sur terre dans la personne de l'Imam, qui par son exégèse ésotérique (*ta'wīl*) de la révélation et de la loi montre à l'unitaire l'objet véritable de son acte d'unification.

Cette conception originale de l'origine du mal nous ramène à notre point de départ : le mal réside dans le *ẓāhir* dénué de *bāṭin*.