

IḤWĀN AL-ṢAFĀ', ISMAÏLIENS ET QARMAṬES *

PAR

YVES MARQUET

J'ai été amené à affirmer¹ que les épîtres des Iḥwān al-Ṣafā' représentent la doctrine fāṭimide officielle dès avant l'accession de 'Ubayd Allāh al-Mahdī au califat. Leur rédaction, comme j'ai tenté de le montrer, s'est certainement étendue sur une assez longue période. Ce qui rend difficile l'établissement d'un ordre chronologique, c'est que même les moins récentes ont souvent subi des remaniements, parfois dans un but d'harmonisation. Les Iḥwān eux-mêmes donnent à ce sujet quelques renseignements dont j'ai fait état dans *La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'*. Souvent le contenu lui-même donne des indications, bien que dans des épîtres anciennes aient pu être incorporés des fragments plus récents, notamment des vers destinés à illustrer certaines thèses; parfois, au contraire, un fragment ancien est inclus dans une épître beaucoup plus récente. Les épîtres de la 4^e section me paraissent en général les plus anciennes, et le manque de rigueur dans la construction de cette 4^e section m'incite à penser qu'après l'achèvement de ces épîtres seulement les Iḥwān ont songé à les compléter par les trois premières sections afin de composer,

* Abréviations

Carmathes... = DE GOSSE, *Mémoire sur les Carmathes du Bahreïn et les Fatimides* (Leiden, 1886).

F.U.B.Q. = МАДЕЛУКО, *Fāṭimides und Bahraïnqarmaten* (*Der Islam*, XXXIV, 1959, pp. 34-88).

Das Imāmat... = МАДЕЛУКО, *Das Imāmat in der frühen ismailitischen Lehre* (*Der Islam*, XXXVII, 1961, pp. 43-135).

Frühe Ismailiya... = TILMAN NADEL, *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der Riḍālat Iḥwān ad-da'wa* (Selbstverlag des orientalischen Seminars der Universität, Bonn, 1972).

Cycles de la souveraineté chez les Iḥwān al-Ṣafā' (*S.I.*, XXXVI, 1972, pp. 47-69).

Imāmat... = Y. MARQUET, *Imāmat, Résurrection et Hérarchie selon les Iḥwān al-Ṣafā'* (*R.E.I.*, 1962, pp. 49-142).

1. Dans *La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'*, pp. 8 et suiv., et 428. La présente étude n'est qu'une étude préliminaire; je n'ai pu encore me procurer tous les textes ismailiens anciens dont j'aurais besoin.

dans cet ensemble d'épîtres, un exposé exhaustif de leur doctrine, basé sur ce qu'ils en considèrent comme la propédeutique (constituée par les deux premières sections).

Le texte le plus récent pourrait bien être le conte qui clot l'épître des animaux (la 21^e, ou 8^e de la 2^e section) et en constitue la majeure partie.

Deux épîtres me paraissent avoir été écrites l'une presque intégralement, l'autre partiellement avant la victoire de 909; à une troisième a pu être ajouté un fragment de même date; une 4^e enfin me semble avoir été écrite vers 910.

Ce qui m'avait amené à cette conclusion, (outre le fait que certains thèmes exprimés dans deux de ces épîtres illustrent parfaitement ce qu'on sait par ailleurs des Fāṭimides vers cette époque), c'est que les trois premières annoncent l'approche d'un événement qui ne peut être, selon moi, que la victoire de 909, tandis que la quatrième évoque très vraisemblablement la réalisation récente de cette victoire.

La plus ancienne de toutes les épîtres, restée intacte à mes yeux, je l'ai dit, à part quelques phrases destinées à la raccorder à l'ensemble, est la 48^e, ou 7^e de la 4^e section sur « la manière de faire du prosélytisme ». Elle me semble avoir été à l'origine un véritable manuel du parfait propagandiste, formant un tout cohérent. Comme j'ai tenté de le montrer dans ma *Philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'*, l'annonce que le propagandiste devait répéter sans cesse comme un leit-motiv, surtout aux sympathisants, c'est celle de l'approche de la conjonction qui va marquer le début de la période de remontée, et l'apparition prochaine du qā'im inaugurant l'heptade d'imāms de cette période prochaine. La 50^e épître (ou 9^e de la 4^e section) sur « les modes de gouvernements », où se trouve la même annonce, me paraît dater pour une bonne part de la même époque, mais a dû être partiellement remaniée surtout son début. La 4^e épître, sur la « Géographie », (1^{re} section) me semble relativement tardive, ainsi que je l'ai déjà écrit¹; mais l'annonce de la conjonction, qui n'a aucun rapport avec le reste de l'épître, lui a été ajoutée en conclusion. La 44^e épître enfin (3^e de la 4^e section) sur « les convictions des Iḥwān al-Ṣafā' », pourrait avoir été rédigée en 910, après la réalisation récente de la victoire si souvent annoncée; elle est, comme je l'ai dit², à la fois un cri de triomphe et un appel à la poursuite de la guerre sainte.

1. *Ibidem*, p. 13.

2. 910 en *Ifrīqiya*? Une épître des *Iḥwān al-Ṣafā'*; à paraître dans *P.I.P.D.* (numéro dédié à Henri Laoust).

Il est évident que ce point de vue est difficilement compatible, sinon partiellement, avec la thèse qu'ont défendue brillamment, entre autres, Stern et surtout Madelung; et il serait tentant de se laisser convaincre que l'ismaïlisme fatimide est issu de la modification qu'une lignée d'imposteurs (les grands maîtres de la secte qarmaȥe se faisant passer pour les descendants de Muḥammad b. Ismā'īl) auraient fait subir à la doctrine, doctrine par contre conservée par les Qarmaȥes eux-mêmes; si ceux-ci ont fait sécession, les véritables schismatiques seraient donc les ismaïliens profatimides, dont la doctrine, à part la question de la lignée des imâms, serait d'abord restée assez proche de celle des Qarmaȥes.

Ce point de vue me paraît pouvoir faire l'objet de quelques réserves.

Il me semble d'abord dangereux de faire fond sur Ibn Rizâm et sur Aḥû Muḥsin; le premier était un polémiste et un adversaire implacable; le deuxième, s'il n'était pas un imposteur, mais était vraiment 'abde, a pu se laisser acheter. Jusqu'où allait leur connaissance des faits relatifs à l'ismaïlisme? Sur quelles réalités ont-ils basé des forgeries pour leur donner une apparence de vérité (ce qu'on pourrait en arabe appeler *talbis*)? Où commence la forgerie, où s'arrête la réalité? On ne peut le savoir.

On ne peut non plus se fonder, jusque dans les moindres détails sur les ouvrages « attribués » à des auteurs ismaïliens anciens même en admettant l'authenticité de leur attribution.

À l'époque classique de l'ismaïlisme, différents théoriciens ont exprimé, sur certains points de détail, des opinions divergentes; à plus forte raison pouvait-il en être de même à l'origine.

Il semble aussi que la théorie ne coïncide jamais exactement avec la pratique; la première est rigoureuse dans sa systématisation, tout au moins chez les Iḥwân al-Şafâ'; la deuxième admet un certain laxisme.

Il faut considérer en outre que les auteurs ismaïliens anciens n'ont pas la relative rigueur philosophique des Iḥwân et se laissent souvent aller, dans leur exposé, à l'inspiration du moment. C'est tout particulièrement le cas lorsqu'il s'agit de donner à un fait quelconque

Les personnages que Tawḥîdî et le cadî 'Abî al-Ūbbâr citent comme étant les auteurs des épîtres peuvent être ceux qui y ont mis la dernière main, ou même seulement ceux qui les ont rassemblées et raccordées les unes aux autres. Mais ils peuvent aussi être tout simplement des propagandistes qui se sont laissés attribuer la paternité de ces épîtres afin de couvrir des personnages particulièrement importants, ou même plutôt pour celer l'origine ismaïlienne de ces épîtres.

Le fait qu'elles aient été alors utilisées couramment pour la propagande expliquerait qu'elles aient été conservées en milieu sunnite contrairement à d'autres écrits ismaïliens.

une explication d'ordre arithmologique; et l'on ne saurait alors s'appuyer sur leurs élucubrations qu'avec la plus grande circonspection, d'autant plus qu'intervient en outre le souci d'ésotérisme; l'un des grands principes en effet souvent exprimé par les Iḥwān, et qui fut celui des Ismailiens en général, c'est qu'il ne faut rien dévoiler des arcanes de la doctrine, sinon à chacun selon sa réceptivité et son niveau. Il est possible que pour rallier les hésitants des diverses sectes ou tendances de l'ismailisme, les auteurs aient parfois fait quelques concessions, exprimant pour chacune de ces tendances des opinions qui lui soient acceptables, afin de l'amener ensuite progressivement à la vraie doctrine (ce pourrait être dans une certaine mesure illustré par la *Risāla muḥhibā* du Qādī Nu'mān, œuvre de circonstance adressée à un hétérodoxe gagné à la cause, mais dont les opinions restent encore douteuses). Nos auteurs en outre, et surtout les plus anciens, restant fidèles à ce grand principe de l'ésotérisme, et craignant que leurs écrits ne tombent aux mains des « infidèles », parlent jusqu'à un certain point pour n'être pas compris.

Il n'en reste pas moins que bien des passages, dans l'œuvre de ces auteurs (du moins de ceux qu'il m'a été donné jusqu'à présent d'analyser) s'interprètent beaucoup plus facilement à la lumière des épîtres des Iḥwān. C'est entre autres le cas des passages relatifs aux *qā'im-s* et au *Qā'im* de la Résurrection. La notion des heptades d'imāms devant se succéder jusqu'à la prochaine résurrection est exprimée très clairement par certains auteurs anciens, ce qui confirme qu'elle date au moins de l'accès de 'Ubayd Allāh au califat. J'ai déjà fait état de ce que dit à ce propos Šahrastāni¹.

J'avais choisi ce passage parce que, conformément à ce que j'avais déduit du texte des Iḥwān, les heptades y sont constituées de 5 règnes et deux demi-règnes, le *qā'im* terminant une heptade et inaugurant l'heptade suivante.

Abū Ya'qūb al-Siḡistāni écrit dans sa *Tuḥfat al-mustaḡhibin*² (p. 152-3) : « Le premier des cycles des *nāṭiq-s* fut celui d'Adam qui attribua la *waṣīyya* à son fils Seth; et son cycle fut complété par des séries de six imāms (*sittatun bi-sittatin min al-a'imma*), jusqu'au moment où l'affaire échut, à la fin du cycle, au septième imām, qui

1. *Mūsā*, I, 192 : « Après Ismā'īl, disent-ils, il y eut Muḥammad b. Ismā'īl, qui clot la série des sept imāms (m.ām. : le 7^e complet : imām et non mu'imām); c'est par lui, selon eux, que s'est achevé (tamam) le cycle des 7 imāms, et par lui qu'a commencé ensuite le cycle des imāms clandestins... ».

2. *Tuḥfat al-mustaḡhibin*, p. 152. Voir cycles de la souveraineté, p. 60.

est Noé; celui-ci s'éleva du ḥadd de l'imāmat à celui de nāfiq; il institua alors la Mission et la souveraineté (ri'āsa) pour le deuxième cycle et attribua la waṣiyya à son fils Sem...». L'auteur poursuit de même pour les autres nāfiq-s, jusqu'au moment où il arrive à Mahomet: «Celui-ci institua la Mission et la souveraineté pour l'achèvement (tamām) du sixième cycle et attribua la waṣiyya à son cousin 'Alī b. Abī Ṭālib; et son cycle commença par six imāms: al-Ḥasan, al-Ḥusayn, 'Alī Zayn al-'Ābidīn, Muḥammad al-Bāqir, Ġa'far al-Şādiq et Ismā'il. Puis quand l'affaire parvint au 7^e imām, Muḥammad b. Ismā'il, celui-ci s'éleva du «ḥadd» de l'imāmat à celui de qā'im; et il remit la promesse jusqu'au moment du «lever» (ṣurūq) de la cause (amr), instituant après lui des séries de sept califes (sab'atan bi-sab'atin min al-ḥulafā') et au moment où le nombre sera complet, aura lieu l'émergence (burūz), la résurrection (nuṣūr), les âmes parvenant alors à l'immense récompense que le Créateur leur a promise dans le Séjour d'immortalité (laqā')...». Ce texte appelle quelques remarques. Tout d'abord, il attribue à Muḥammad b. Ismā'il, le premier, la dignité de qā'im, et surtout le temps de la «promesse» se trouve reporté: cela semble appuyer la thèse des savants qui considèrent les Fātimides comme des imposteurs ayant tenté de se faire passer pour des descendants de Muḥammad b. Ismā'il. Par contre, la notion de cycles y est très nette; il semble même que l'existence d'heptades de cinq règnes et deux demi-règnes, que j'avais déduite des épîtres des Iḥwān al-Şafā' y soit confirmée au moins pour les cycles antérieurs à Mahomet. Quant au fait que Mahomet, 'Alī et les six imāms qui leur ont succédé, dépassent le nombre normalement déterminé par les conjonctions de Saturne et de Jupiter, on peut les attribuer à l'intervention et à l'influence d'autres conditions astrologiques. Le qāḍī Nu'mān évoque les heptades dans un passage du *Asās al-ta'wīl* fort intéressant¹ dont d'ailleurs Madelung a déjà fait état², mais il a traduit par «une heptade» le mot *asābi'*, qui est un pluriel.

Je donne ici une traduction française de ce passage.

Après avoir évoqué l'importance de l'imāmat, «pivot de la religion», et ajouté qu'aucun acte n'est accepté et récompensé qu'après qu'on ait eu connaissance de l'imām du temps, le qāḍī Nu'mān explique que dans ce livre est donnée l'interprétation de l'imāmat, dont la signification extérieure a déjà été exposée dans les

1. P. 316.

2. Dans *Das Imamāt...*, pp. 64-65.

Da'ā'im al-Islam. Puis il poursuit : « Il nous a fallu commencer à partir d'Adam ; nous avons raconté son histoire et avons parlé du cycle de chaque *nāṭiq* (venu) après lui et de ce qui s'y est passé ainsi que de ce que Dieu a raconté à Mahomet de leur histoire dans le livre qu'Il lui a révélé, et nous en avons exposé le sens caché (*bāṭin*) ; (nous avons parlé aussi) des imāms mentionnés par Dieu, qui ont existé dans les cycles des prophètes, et de ceux d'entre eux à qui Dieu a donné le privilège de la Prophétie et de la Mission, les envoyant aux gens de leur époque lorsque changeait et se détériorait la situation de ces (imāms), et, en même temps (que celle-ci), la *ṣarī'a de tel ou tel cycle*. Dans cette *ṣarī'a*, il y avait 7 imāms, au 7^e desquels aboutit le mérite supérieur, le 6^e s'appelant *mutimm*, c'est-à-dire qu'il « complète » l'exposé de l'ésotérique (*bayān*) sans le dévoiler (*lā yakūnu minhu bayān*) ; puis le 7^e apporte cet exposé et, en lui se manifeste la puissance du « soutien » (divin). S'il est prêt pour être envoyé (*in taḥayya'a li-kay...*), il le sera ; et si le cycle du *nāṭiq précédent est terminé*, il sera (lui-même) *nāṭiq* ; si ce n'est pas encore possible (*wa-in lam yataḥayya' dālik*), il y aura des cycles d'heptades successives, jusqu'à ce que cela le soit. Dieu a scellé la Mission et la Prophétie par Mahomet et a laissé l'imāmat dans sa descendance, le faisant se continuer aussi en heptades, dont le 6^e imām sera *mutimm*, son rôle se bornant à « dévoiler l'ésotérique » (*bayān*) à son *ḥuṣṣa* qui (plus tard) sera le 7^e des imāms. Les six premiers « exposent l'ésotérique » (*bayān*) de la révélation apportée par le *nāṭiq*, le 7^e étant chargé du dévoilement de cet ésotérique et de la démonstration (*burhān*) de la vérité de ce dernier, en raison de la puissance du « soutien divin » qui se manifeste en lui. Et ils se succéderont ainsi dans le cycle de Mahomet comme ça s'est passé pour chaque *nāṭiq* dans son cycle, mais il n'y aura plus parmi eux ni prophète ni envoyé, parce que Dieu a clos la Prophétie et la Mission par Mahomet, lui donnant une supériorité trop grande pour que sa loi soit abrogée par une autre, ou par la Mission d'un prophète... ». Aucun imām de son cycle ne peut rien changer à ses lois. « Auparavant, des imāms des cycles des *nāṭiq*-s le faisaient en raison de la révélation (*waḥy*) qui leur venait de Dieu ; mais cette révélation a disparu (*irtafa'a*) avec Mahomet et la Mission s'est interrompue ; mais l'imāmat est resté dans son état, conformément à la sunna de Dieu ».

Dans son édition du *Asās*, 'Arif Tāmir fait suivre chaque chapitre consacré au cycle d'un *nāṭiq*, d'une note où il énumère les imāms de ce cycle. Pour chacun des cycles antérieurs à Mahomet, les imāms,

qui d'ailleurs sont des patriarches bibliques, constituent une seule heptade¹. Mais il est clair qu'il n'en est nullement de même pour le Qāḍi Nu'mān. Celui-ci, on l'a vu, donne des précisions intéressantes : « Si le cycle du nāṣiq précédent est terminé... », ou encore : « si ce n'est pas encore possible, il y aura des cycles d'heptades successives jusqu'à ce que cela le soit » ; manifestement ces phrases recèlent une arrière pensée relative à la détermination astrologique de ces cycles ; et on peut en conclure que la pensée du qāḍi Nu'mān concorde ici avec celle des Iḥwān al-Şafā'. Le *Kitāb al-Kāf*, bien que moins explicite, va dans le même sens. Certes ce n'est pas un exposé méthodique de la doctrine ; c'est, comme d'ailleurs le *Asās al-ta'wīl* (mais, celui-ci, concernant l'imāmat, est beaucoup plus systématique et plus proche des épîtres des Iḥwān), un manuel d'interprétation coranique. On y trouve cependant quelques renseignements (exprimés sans doute volontairement en des termes obscurs) qui me paraissent significatifs.

Il ne se borne pas à dire qu'« en tout temps il y a un ḥuṣṣa de Dieu, prophète et envoyé et un imām élu (*muntaṣab*) » ayant chacun son ennemi (le *ḍidd*) (*Kāf*, 12) ; que « l'affaire de Dieu est ininterrompue du premier de ses prophètes et envoyés au dernier » (*Kāf*, 8) ; que Dieu établit (*yuḡimū*) son « affaire » au moyen de « chaque qā'im d'entre eux en son temps » (*Kāf*, 9). Il dit aussi que « les Omayyades ont obtenu un délai jusqu'au jour de la Résurrection (*qiyāma*), qui (coïncide avec) la manifestation (*ẓuhūr*) du Nāṣiq » (*Kāf*, 22), que « le Premier » (Abū Bakr ?) et ses suppôts « croient que le qā'im n'aura pas de manifestation (*qiyāma*) avant la Résurrection dans l'autre monde » (*qabla qiyāmati l-ba'ṯi fī l-ma'ād*) (*Kāf*, 28) ; mais le « retour » (ici : *karra*) c'est la manifestation du qā'im (que Dieu lui accorde sa bénédiction ainsi qu'à sa famille), par lequel Dieu a rendu le « retour » à la famille (*āl*) de Mahomet contre ses ennemis » (*Kāf*, 29-30) ; entendons : le retour périodique du cycle de remontée et de manifestation. Certes ces phrases sont vagues, d'autant plus que le terme *qiyāma* est utilisé dans deux sens différents : l'apparition du qā'im et la résurrection. Mais voici une phrase des plus explicites : « Car la religion de Dieu n'est pas interrompue par le départ, hors du bas-monde, des Envoyés et des Imāms ; Dieu la fait se continuer de façon

1. Cette croyance en une heptade unique par millénaire est-elle, contrairement à ce que beaucoup ont cru, plus récente ? Ou bien y a-t-il eu à l'intérieur même de l'ismaélisme des hésitations ? Il serait facile d'éclaircir ce point en ce qui concerne l'ismaélisme moderne. En tout cas, le texte du *Asās*... est là.

ininterrompue au moyen de *qā'im*-s venant l'un après l'autre (*bi-qā'imīn ba'da qā'im*)» (*Kaṣf*, p. 73).

Plus hasardeuse est l'explication du contenu des pages 15 à 17 du *Kaṣf* (dont Madelung fait état dans *Das Imāmat...*, p. 54); mais il s'agit d'élucubrations arithmologiques destinées notamment à expliquer trois versets : « Nous l'avons complété par dix » (LXXXIX, 142 ou LXXXVI, 18), « et le temps de son Seigneur fut complété en 40 nuits » (VII, 138), ainsi que le verset où il est question des « huit porteurs du Trône » (LXIX, 17). Il s'agit donc de trouver une explication à $30 + 10$ et à huit. Trente ce sont 30 *mutimm*-s, à savoir les six *mutimm*-s allant d'un *nāṣiq* à un autre (*bayna kullī nāṣiqīn ilā nāṣiq*) multipliés par les cinq millénaires séparant les six premiers *nāṣiq*-s (remarquons au passage que si le sixième *mutimm* est en même temps le *nāṣiq* inaugurant le cycle suivant, cela nous donne cinq règnes plus deux demi-règnes). Il semble n'y avoir qu'une heptade par millénaire; mais le *Qāḍī Nu'mān* paraît parfois suggérer la même chose, et pourtant le texte que j'ai cité de lui précise bien qu'il y en eut plusieurs (au reste chaque cycle de 120 ans répète le précédent, comme avec la même heptade). Quant au nombre dix, il est expliqué de la façon suivante : « Les *ḥuṣṣā*-s d'Aḥmad à Muḥammad furent exactement huit, qui sont les porteurs du Trône ». Dix, ce sont « les huit *atimmā'*, Aḥmad et Muḥammad ». Tout d'abord, je ne crois pas nécessaire de voir en Muḥammad le fils d'Isma'il; il s'agit bien plutôt, selon moi, du *Qā'im al-ḡiyāma* qui inaugure le millénaire de la résurrection « des corps » et du jugement, mais qui, selon les *Ḥwān al-Ṣafā'*, n'est autre que Mahomet ressuscité. Si l'on peut penser que chaque *qā'im* inaugurant un cycle de 120 ans est une réédition moins parfaite de Mahomet, il ne saurait en être ainsi du *Qā'im al-ḡiyāma*. Quant aux huit *atimmā'*, je pense qu'ils ne représentent pas ici la série des imāms allant de Mahomet à Muḥammad b. Isma'il (ceux-ci ne sont que sept), mais symbolisent les huit cycles de 120 ans qui séparent Mahomet du septième millénaire, celui de la Résurrection, surtout si le mot désigne ici seulement (selon la définition du *qāḍī Nu'mān*) le sixième imām, celui-ci étant peut-être le « porteur du Trône », c'est-à-dire de la science de l'interprétation, et en outre le *Ḥuṣṣā* qui deviendra un peu plus tard le *qā'im* du cycle suivant. Bien sûr, comme c'est souvent le cas quand il s'agit d'arithmologie, cette interprétation est sujette à caution.

Quant aux sept « grades » et « échelons » (*rutab* et *maqāmāt*) qu'évoque le *Kaṣf* (p. 133) et dont Madelung fait état (p. 63), ils ne

se succèdent pas dans le temps, mais constituent une hiérarchie verticale permanente correspondant exactement à la hiérarchie mystique qui selon les Iḥwān al-Ṣafā' constitue les cadres de la Cité spirituelle (la *da'wa*, en fait), mais qui reste théorique et ne coïncide que très approximativement avec la hiérarchie des propagandistes.

Chez les Iḥwān cette hiérarchie mystique ne comporte que quatre grades. Le *Kāf* nous dit que quatre des sept grades sont de la famille du prophète : il y a d'abord Mahomet et 'Alī, son *waṣī*, qui garderont leur rang jusqu'à l'apparition du 7^e *nāṣiq* (ils sont donc manifestement dans la partie céleste de la cité spirituelle, ayant rejoint l'Âme parlante humaine universelle). Les imāms et les *ḥuḡḡa*-s constituent à chaque époque les deux autres grades appartenant à la famille du prophète, *même s'ils sont plus de deux*; et eux ils *changent*. Il faut vraisemblablement comprendre que le grade le plus élevé est celui de l'imām et des « quatre *abdāl* » (qu'il a hissés jusqu'à lui); et le deuxième, celui du *ḥuḡḡa*, est celui de l'héritier présomptif et des « quarante ». Dans les trois autres, celui du *Bāb* est vraisemblablement celui des quatre-cents (niveau de la raison acquise, de la démonstration et du libre-arbitre); et le niveau du *dā'ī* est celui des quatre-mille (niveau de la raison instinctive et des artisans); quant à celui des « croyants », qui comprend « tous les croyants », il correspond probablement au niveau de l'âme parlante vierge, qui n'est savante qu'en puissance seulement, et cela grâce à la naïve bonne volonté de ses membres (le mystique sunnite Tirmidī accorde à la masse des croyants, hors hiérarchie, le titre de *awliyā'u l-tawḥīd*).

Mais quittons le *Kitāb al-Kāf* pour revenir aux heptades d'imāms. Dans la lettre que, selon Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, 'Abd Allāh al-Mahdī aurait adressée à la communauté du Yémen, il dit nettement que beaucoup d'imāms de sa descendance régneront encore après lui d'ici la résurrection. En même temps que de cette lettre¹, Madelung fait état d'une réponse que 'Abd Allāh al-Mahdī aurait faite à un homme lui demandant pourquoi il y aurait plus de 7 imāms : « Cela signifie, aurait dit 'Abd Allāh al-Mahdī, *sept degrés revenant cycliquement comme les jours de la semaine* ». Si cette parole était authentique, elle tendrait à prouver que le calife lui-même défendait le principe des heptades d'imāms.

En ce qui concerne les Iḥwān, ils ne traitent pas tout à fait

1. *Des Imamat...*, pp. 81-82.

explicitement le problème des heptades; ce que j'ai dit à ce propos¹, je l'avis déduit d'une part de leur exposé sur les cycles de cent-vingt ans, d'autre part du fait que chacun de ces cycles était forcément inauguré par un qā'im, et enfin de la durée moyenne de vingt ans qu'ils attribuent au règne de tout souverain; le tout déterminé par les conjonctions de Saturne et de Jupiter. Le fait que six règnes de vingt ans correspondent à une heptade de cent vingt ans m'avait immédiatement rappelé ce que dit Šahrastāni à propos des heptades. Peut-être ai-je alors trop systématisé, car je négligeais, dans ce que je disais là, le fait qu'il y a eu sept imāms après Mahomet et avant Muḥammad b. Ismā'il. Si cette théorie des heptades était absolument rigoureuse, Mahomet, naḏīq, aurait inauguré une heptade, et le qā'im fermant l'heptade et inaugurant l'heptade suivante n'aurait pas été Muḥammad b. Ismā'il, ni même Ismā'il (à moins d'exclure al-Ḥasan de la lignée des imāms), mais Ġa'far al-Šādiq². *Šahrastāni, op. cit., p. 100.*

Mais ainsi que je l'ai alors fait remarquer, dans la réalité, les règnes ne sont pas aussi réguliers; car de multiples autres facteurs astrologiques interviennent pour modifier les effets de la conjonction, rompre leur régularité et y mettre de la variété.

On peut donc ici faire deux hypothèses.

La première est que les Iḥwān tout en admettant le principe de l'influence des conjonctions de Saturne et de Jupiter, ne se préoccupaient pas de la durée des règnes (sachant bien qu'il y en a de longs et de courts) et que leurs heptades étaient de sept règnes pleins, ou même, éventuellement un peu plus ou un peu moins selon les cas particuliers. C'est après coup que certains auteurs, comme Abū Ya'qūb al-Sigistāni, auraient déduit du système qui est celui des Iḥwān, comme je l'ai fait moi-même, le principe général d'heptades de cinq règnes et deux demi-règles.

La deuxième c'est que les théoriciens ismailiens, Iḥwān ou autres, dès l'instant où ils acceptaient le principe des cycles astrologiques et le rôle joué par les conjonctions de Saturne et de Jupiter, adoptaient du même coup le système des heptades de cinq règnes et deux demi-

1. Dans *La philosophie des Iḥwān al-Baṣṣī*, pp. 423 et suiv.; et dans *Les cycles de la souveraineté...*, pp. 65 et suiv.

2. A la lignée des 7 imāms slides du cycle de décadence, corresponderaient, si l'on en croit Ibn al-Ūayyīn, *Talbis...*, p. 99, 7 abbassides, eux en période d'ascension: al-'Abbās (sans doute à cheval sur deux périodes), 'Abd Allāh b. 'Abbās, 'Alī b. 'Abd Allāh, Muḥammad b. 'Alī, Ibrahim al-Saffāh, et al-Šāfiqūr (fermant sans doute une période d'ascension et inaugurant la période d'apogée des Abbassides). Mais dans ce cas, où étaient, eux, les Omayyades? En période de décadence?

règles, tout en admettant que les autres conditions astrologiques pouvaient le modifier et allonger éventuellement les heptades. En outre si, comme je l'ai supposé, les Ismaïliens sont prêts à faire d'apparentes concessions et d'apparentes entorses à la doctrine pour convaincre les adeptes de divers courants ismaïliens (ce que tendait à confirmer l'obscurité des exposés des premiers auteurs et les contradictions qu'ils recèlent), on peut concevoir qu'ils se soient laissé entraîner à discuter sur la lignée des imâms, sur les séries d'imâms et sur leur nombre dans ces séries, et même éventuellement sur la superposition d'autres systèmes de séries à celui des heptades. L'essentiel était de faire admettre par le plus grand nombre la légitimité de la lignée des imâms fâtimides; et telle était bien la préoccupation de 'Abd Allâh al-Mahdi, manifeste dans la lettre dont je faisais état.

Quoi qu'il en soit, pour légitimer cette lignée, l'astrologie, conférant logique et cohérence à une théorie des heptades, ou même lui ayant donné naissance, était un précieux auxiliaire de la propagande.



Cette épître est donc (à part quelques phrases) à peu près contemporaine des *Maqâlât al-Islâmiyyîn* d'al-Aš'ari (écrit avant sa conversion donc avant 913)¹ et des *Firaq al-Fi'a* qui fut attribué à Nawbahtî, et dont le véritable auteur, Sa'd b. 'Abd Allâh al-Qummî, serait mort en 913². Or elle présente un autre intérêt pour notre propos: c'est qu'elle contient un passage où l'imâm (ou son porte-parole) énumère les différents groupes de ceux qu'il appelle « nos partisans » (nos chiïtes). J'en ai déjà fait état³, mais j'avais mal identifié, je pense, deux des six groupes mentionnés. Les deux derniers groupes, que les Ihwân caractérisent en termes fort pittoresques, sont bien, comme je l'avais vu, les abbassides et les duodécimains; mais les quatre premiers représentent vraisemblablement les différents courants « ismaïliens » de l'époque⁴. Il est donc particulièrement

1. Entre 903 et 909, me semble-t-il. Al-Aš'ari aurait-il voulu, sentant des doutes le poindre, faire un bilan et une mise au point de ses propres idées?

2. Cf. MADRUGO, *Das Imamât...*, p. 43.

3. Dans *Imamât...*, pp. 61-62.

4. La raison d'être du texte relatif aux abbassides est facile à déceler: il s'agit à la fois de déconsidérer une fois de plus les anticalifes aux yeux des adeptes de la secte et peut-être aussi d'enlever des partisans à l'adversaire. La propagande adressée aux duodécimains a des chances de réussir du fait que leurs imâms sont invisibles et ne

intéressant de comparer ce qu'en disent les *Iḥwān* avec ce qu'en disent al-Aṣ'arī et les *Fīraq*. Le premier groupe mentionné par les *Iḥwān* représente manifestement les ismailiens pro-fāṭimides : « L'une des caractéristiques de nos frères est qu'ils sont les savants versés dans la question (*umūr*) des religions, connaissant le mystère (*asrār*) des prophéties, entraînés aux disciplines philosophiques » (IṢ, IV, 146). Il n'est pas question de ce groupe dans les *Maqālāt* d'al-Aṣ'arī ni dans les *Fīraq*. Par contre, les trois groupes que j'appelle « ismailiens » énumérés dans ces deux derniers ouvrages, me semblent correspondre aux trois autres groupes que caractérisent les *Iḥwān*.

Chez al-Aṣ'arī ces trois groupes sont les 17^e, 18^e et 19^e « sectes rāfiḍites ». Il ne donne pas de nom à la 17^e ; mais elle correspond à ce que le *Fīraq* appelle « les ismailiens purs (*ḥāliṣa*) », et qu'il mentionne en premier ; ceux-ci méritent en effet ce qualificatif : ce sont ceux qui arrêtent la lignée des imāms à Ismā'il. Après Ġa'far aṣ-Ṣādiq, précisent les *Fīraq* (pp. 57-58), l'imām est Ismā'il ; Ismā'il n'est pas mort du vivant de son père, mais celui-ci l'a fait se cacher par mesure de prudence. Il ne mourra pas avant de régner en tant que qā'im, car son père l'a désigné comme successeur. Al-Aṣ'arī dit exactement la même chose à propos de la 17^e « secte rāfiḍite », si ce n'est qu'il ne mentionne pas la qualité de qā'im, mais dit : « car son père l'informait qu'il serait son waṣī et l'imām après lui » (*Maqālāt*, 100-101). Ismā'il, imām, waṣī et qā'im va-t-il se manifester après être resté dans la clandestinité ? Il va plutôt, après avoir disparu, invisible, réapparaître en tant que qā'im. Et ces « ismailiens purs » correspondent alors au premier groupe de « chiïtes » mentionnés par les *Iḥwān* après celui que j'ai identifié comme celui des pro-fāṭimides : « Un autre groupe de nos partisans, disent les *Iḥwān* (IV, 146) doute de notre existence et de notre survivance ; ils se montrent perplexes quant à la fidélité qu'ils nous doivent ».

En ce qui concerne les deux autres sectes, al-Aṣ'arī simplifie à l'extrême, vraisemblablement parce que sa connaissance de la question est réduite. Dans les *Fīraq*, ouvrage imamite, les choses apparaissent beaucoup plus complexes. Pour al-Aṣ'arī, la « 19^e secte rāfiḍite » est constituée par les Mubārakiyya (*Maqālāt*, 100-101). Ġa'far, explique-t-il, a donné l'imāmat à Ismā'il ; mais celui-ci étant mort du vivant

peuvent défendre leur cause que par le canal des inspirés ; quant aux trois groupes « ismailiens », il est clair qu'ils sont considérés comme les plus faciles à rallier.

1. *Indmat...*, p. 61. J'avais émis l'hypothèse, absurde, que ce groupe représentait les Murji'ites.

de son père, l'imāmat est passé à son fils Muḥammad. Les *Firaq*, citant les Mubārakiyya après ces Ismaïliens purs, nous disent en substance la même chose : « L'affaire était à Ismā'il »; mais celui-ci étant mort avant lui, son père, Ġa'far « passa l'affaire à Muḥammad b. Ismā'il », la succession, après al-Ḥasan et al-Ḥusayn, ne pouvant se faire que de père en fils. Mais auparavant, le *Firaq* nous a donné une précision importante (dont ce qui précède est l'explication) : l'imām, après Ġa'far, est Muḥammad b. Ismā'il. Al-Aṣ'arī, de son côté, précise que, pour les Mubārakiyya, après la mort de Muḥammad b. Ismā'il, l'imāmat est passé dans sa descendance.

Ici se pose un problème. Selon certaines sources¹ « Mubārak » était un surnom donné à Ismā'il lui-même. Selon le *Firaq*, il était un affranchi (*mawlā*) d'Ismā'il. Pour al-Aṣ'arī, il était seulement « un de leurs chefs » (des Mubārakiyya).

Se fondant sur les deux premières affirmations, on a dit que les ismaïliens pro-fātimides n'étaient autres que les Mubārakiyya. Quand le *Firaq* dit : « L'affaire était à Ismā'il; celui-ci étant mort avant son père, Ġa'far la passa à Muḥammad b. Ismā'il », cela paraît admissible; ce ne l'est plus quant il ajoute : « Après Ġa'far, l'imām est Muḥammad b. Ismā'il ». On ne saurait concevoir qu'un ancien affranchi d'Ismā'il fasse passer l'imāmat directement de Ġa'far à Muḥammad b. Ismā'il, par dessus la personne de son maître; et il serait plus inconcevable encore qu'une secte ne comptant pas Ismā'il parmi ses imāms, donc non vraiment ismaïlienne, se qualifie par un surnom d'Ismā'il.

De deux choses l'une : ou le *Firaq* se trompe en disant que pour les Mubārakiyya, l'imām après Ġa'far est Muḥammad, ou bien Mubārak n'a rien à voir avec Ismā'il mais est tout simplement, comme le dit al-Aṣ'arī, « un de leurs chefs », et les Mubārakiyya ne sont pas à proprement parler des ismaïliens. On verra tout à l'heure que la suite du *Firaq* témoigne de l'extrême confusion qui régnait alors dans les divers courants ismaïliens en général, et chez les Mubārakiyya en particulier. Pourtant al-Aṣ'arī connaissait l'existence des Mubārakiyya en tant que secte bien définie; ce qui m'amène à penser que le deuxième groupe de « chiïtes » cité par les Iḥwān après les pro-fātimides s'identifie aux Mubārakiyya, du moins à cette secte, parmi eux, la mieux définie², et que la deuxième hypothèse que j'ai

1. Cf. MADKHAL, *Des Ismaïliens...*, p. 46.

2. Et non pas, comme je l'avais cru, aux Zaydites.

faite ci-dessus est la bonne; les Mubārakiyya ne sont pas tout à fait ismailiens. « Un autre groupe, disent les Iḥwān, est certain de notre survivance, mais néglige notre cause, ignore nos secrets; mais tous¹ s'attendent à la manifestation de notre cause, souhaitent ardemment nous aider. Si ce texte désignait bien les Mubārakiyya, ou un groupe de Mubārakiyya particulièrement bien défini, on pourrait en tirer les conclusions suivantes: « ils ignorent nos secrets » peut signifier qu'ils étaient « extérioristes »; (et ne connaissaient pas notamment l'existence d'heptades); ou bien tout simplement qu'ils croyaient bien des descendants de Muḥammad b. Ismā'il toujours en vie mais ne savaient où ils étaient, en raison de la clandestinité où ils se réfugiaient. La question serait de savoir si, lorsque 'Ubayd Allāh se manifesta, ils se rallièrent à lui ou ne le crurent pas. Bien entendu ce n'est qu'une hypothèse; et si ce texte ne désigne pas les Mubārakiyya, ceux-ci peuvent être les pro-fātimides; et dans ce cas, le *Firaq* se trompe en éliminant Ismā'il de la lignée des imāms. Mais à côté de ce groupe

1. *Firaq*, pp. 60-61.

A propos d'Ismā'īl, se posent, je pense quelques problèmes.

Les « ismailiens purs » se sont-ils appelés ainsi parce qu'Ismā'īl était à leurs yeux le dernier imām, ou parce qu'ils voulaient insister sur le fait qu'après Ğa'far l'imām était Ismā'īl?

Selon Šahrastāni, assez postérieur aux événements, les Mubārakiyya considéraient Ismā'īl comme ayant été l'imām après Ğa'far; mais selon le *Firaq*, ils estimaient qu'après Ğa'far, l'imām était Muḥammad b. Ismā'īl, Ismā'īl étant mort avant son père (de même les Qarmates issus d'eux jugeaient qu'Ismā'īl n'était pas imām, cela en vertu d'un changement de la volonté divine (baḍā'); or le *Firaq* étant contemporain me paraît plus digne de foi.

Faut-il considérer que les pro-fātimides ont pris le nom d'« ismailiens » justement pour s'opposer à eux et marquer leur attachement à l'imāmat d'Ismā'īl?

Šahrastāni, parlant vraisemblablement des ismailiens de son temps, nous dit que pour les uns « Ismā'īl était mort avant son père et que pour d'autres, il n'était pas mort mais avait fait croire à sa mort par mesure de sécurité (aḫḫara maṭālu taqīyyatan 'alayh) »; « et il y a des indiens, ajoute-t-il, qui rendent vraisemblable cette affirmation ».

Quoi qu'il en soit, le texte de Šahrastāni nous autorise à penser que si certains avaient cru à l'imāmat d'Ismā'īl tandis que d'autres le rejetaient, les uns et les autres avaient pu rejoindre la secte pro-fātimide. J'ai tenté de montrer dans *Le chiisme au IX^e siècle...* qu'à l'origine les chiïtes avaient évité de parler avec trop de rigueur de la lignée des imāms légitimes et que, lors de la prise du pouvoir par les abbassides, même les imāmites n'avaient pas une doctrine bien établie à ce sujet, attendant seulement que le bon droit de leurs imāms soit reconnu (eux aussi croyaient sans doute aux cycles).

Il est possible que pour les ismailiens le problème ne se soit posé avec acuité que peu avant le X^e s. : peut-être a-t-il alors existé des désaccords, certains vénérant Ismā'īl, imām ou non, d'autres au contraire (notamment les Qarmates) minimisant son rôle.

bien défini de Mubārakiyya, il semble qu'il y en ait eu ou qu'il s'en soit parfois formé plusieurs, dont certains gnostiques et extrémistes, si l'on en croit le *Firaq* 1; l'un de ces groupes au moins, et probablement plusieurs, seraient issus de la fusion de Ḥaṭṭābiyya et de Mubārakiyya.

En effet, après la mort d'Abū l-Ḥaṭṭāb, certains de ses partisans (donc restés pure Ḥaṭṭābiyya) auraient déclaré qu'il avait été un prophète, envoyé par Ġa'far al-Şādiq, et qu'il était devenu un ange (p. 60).

Mais d'autres, notamment des couficiotes, affirmèrent que Muḥammad b. Ismā'il était l'imām (donc après ce crochet sur Abū l-Ḥaṭṭāb, ils seraient revenus au légitimisme).

• Après lui, dit le *Firaq* (p. 61) (sans qu'on puisse savoir avec certitude s'il s'agit d'Abū l-Ḥaṭṭāb ou de Muḥammad b. Ismā'il, mais il s'agit plus vraisemblablement du premier), les extrémistes se divisèrent sur de nombreuses thèses. Il semblerait donc que, dans leur désarroi, les Ḥaṭṭābiyya se soient divisés; mais il est difficile de déceler si un seul groupe a rejoint un groupe de Mubārakiyya, ou s'il y a eu plusieurs fusions de ce genre. Quoi qu'il en soit le *Firaq* poursuit : « Pour une de ces sectes d'extrémistes, l'esprit de Ġa'far avait été mis dans Abū l-Ḥaṭṭāb; puis après sa disparition, il s'était transporté en Muḥammad b. Ismā'il; puis l'imāmat resta dans sa descendance. Bref, il semble bien qu'à côté d'un groupe de Mubārakiyya bien défini et non extrémiste, celui dont j'ai parlé plus haut, il y ait eu un ou plusieurs groupes extrémistes, peut-être issus de la fusion de Ḥaṭṭābiyya et de Mubārakiyya. Et selon le *Firaq*, c'est de l'un de ceux-ci que seraient issus les QarmaȚes, car il ajoute : « Puis un groupe de Mubārakiyya professant cette même thèse (celle du passage de l'esprit de Ġa'far en Abū l-Ḥaṭṭāb, puis en Muḥammad b. Ismā'il, puis dans sa descendance) se sépara d'eux, ce sont les QarmaȚes... » Ils avaient d'abord la thèse des Mubārakiyya, puis ils les contredirent... » (p. 61).

Remarquons au passage que la confusion de l'exposé du *Firaq* concernant le ou les courants de Mubārakiyya extrémistes qui auraient subi l'influence des Ḥaṭṭābiyya, et concernant après eux les QarmaȚes, est encore augmentée par une curieuse affirmation qui introduit tout ce passage : « Les Ismaïliens sont les Ḥaṭṭābiyya »; mis à part la mention des « Ismaïliens purs », c'est le seul cas où le *Firaq* utilise le nom d'Ismaïliens; a-t-il ici un sens particulier ou un sens général ?

1. *Firaq*, pp. 60-61.

C'est là un problème qu'il nous faudra revoir. Mais revenant aux Qarmates, la 18^e secte râfidite d'al-Aš'ari, voyons tout d'abord ce que celui-ci nous apprend sur eux.

Il nous donne à leur sujet quelques détails assez précis, mais fort succincts. Pour eux, nous dit-il, *Ğa'far a désigné son petit fils Muħammad b. Ismā'il*, qui est vivant jusqu'à nos jours; il ne mourra pas avant de régner sur toute la terre; il est le mahdi précédemment annoncé. Les Qarmates, ajoute-t-il, donnent à l'appui de cette thèse des traditions transmises par leurs anciens et selon lesquelles le 7^e imām est leur qā'im.

Il ne fait pas de doute pour moi que c'est bien des Qarmates, comme je l'avais pensé, que les Iħwān parlent en évoquant le quatrième groupe de « chiïtes » (le 3^e après les pro-fātimides). « Un autre groupe des gens de notre confession (*milla*), disent-ils, reconnaît notre mérite supérieur et celui des gens de notre famille; mais ils ignorent nos sciences et négligent nos secrets et notre sagesse; ils nient notamment notre existence et notre survivance. En outre, ils méprisent et détestent nos partisans qui, eux, attendent la manifestation de notre cause; ils s'opposent à eux avec obstination et fanatisme, et les détestent. L'une des raisons en est que des méchants se sont fait du chiïsme une protection (*sûr*) contre les représailles qu'ils ont à craindre de la part de ceux qui leur ordonnent le bien et leur interdisent le mal (entendons : les autorités temporelles). Ils commettent tous les interdits et s'abstiennent de tous les actes ordonnés (par Dieu) (autrement dit, ils pratiquent l'*ibāħa*, ou vacance de la Loi révélée); quand on leur interdit une mauvaise action, ils la commettent. Ils affectent de professer le chiïsme et demandent le secours des Aïdes contre ceux qui leur reprochent les mauvaises actions qu'ils ont commises (les Iħwān, eux, admettent provisoirement la souveraineté des Abbassides, tant qu'elle ne nuit pas à leur cause). Combien affreuse est leur manière d'agir ! » (I.S., IV, 147).

De ce texte, ressortent deux idées essentielles : si les Qarmates sont accusés de négliger les secrets et la sagesse des imāms, c'est essentiellement parce qu'ils arrêtent la lignée des imāms. La deuxième, c'est qu'ils professent l'*ibāħa* (licence et vacance de la Loi).

D'autre part, le texte fait bien ressortir le genre de relations qui, à l'orée du X^e siècle, existaient entre Qarmates et Fātimides : une totale hostilité.

Le *Firağ* est beaucoup plus prolixe qu'al-Aš'ari et que le texte des Iħwān concernant la doctrine des Qarmates, qu'il sera intéressant de

comparer avec celle des Ismaéliens afin d'en faire ressortir à la fois les différences et les analogies.

Pour les Qarmates, nous dit-il (p. 61), de même que la Mission et la Prophétie de Mahomet ont pris fin et sont passées à 'Alī le jour de Ġadir Ḥumm, 'Alī ayant alors le pas sur Mahomet, tout cela sur l'ordre de Dieu, de même l'imāmat est passé à Ismā'il du vivant de Ġa'far, son père; puis il y a eu modification de la décision divine (*badā'*), et Dieu fit passer l'imāmat en Muḥammad b. Ismā'il (en admettant que les Qarmates soient issus d'une secte où sont venus se fondre des Ḥaṭṭābiyya, ils n'ont en tout cas pas laissé l'imāmat à Abū l-Ḥaṭṭāb). Après Mahomet il y eut donc seulement 7 imāms: 'Alī (imām envoyé) Ḥasan, Ḥusayn, 'Alī Zayn al-'Ābidīn, Muḥammad al-Bāqir, Ġa'far al-Şādiq et Muḥammad b. Ismā'il. Non seulement ce dernier est imām (ou même le « cœur des imāms »), *qā'im* et *maḥdī*, mais il est « envoyé »; il est le « sceau des prophètes », car il sera « envoyé » avec une mission et une nouvelle Loi abrogeant celle de Mahomet. On peut noter déjà que ces thèses essentielles diffèrent totalement de celles des Ismaéliens pro-fātimides.

Tout d'abord les Qarmates ne sont pas vraiment ismaéliens, puisqu'Ismā'il n'est pas imām à leurs yeux (et cela tendrait à confirmer qu'il y avait bien des Mubārakiyya différents des Ismaéliens). Ils sont *wāqifiyya*, puisqu'ils interrompent la lignée des imāms. Non seulement ils professent l'abrogation de la Loi musulmane (abrogation appuyée par une prétendue tradition transmise par Ġa'far aṣ-Şādiq), et par conséquent la « licence » (*ibāḥa*) qui s'en suit, elle aussi justifiée par une soi-disant tradition: « Dieu a donné à Muḥammad b. Ismā'il le paradis d'Adam »; mais comme le feront plus tard les Druzes, ils fondent ainsi une nouvelle religion où le sceau de la prophétie n'est plus à Mahomet (même s'ils ne vont pas jusqu'à diviniser leur *qā'im*).

D'autre part, sur le plan de l'histoire, on sait par ailleurs que leurs initiés étaient désignés par le terme '*iqdāniyya*', que les Ismaéliens ignorent.

En ce qui concerne l'action, les Ismaéliens considéraient les autres musulmans comme des infidèles et les combattaient le cas échéant pour le triomphe de leur cause, mais ils prêchaient la tolérance et la mansuétude. Pour les Qarmates, outre ce que l'histoire nous révèle de la brutalité de leur action, on apprend par le « Firaq » qu'il était

1. De Gozra, *Qarmathes*..., p. 161.

licite à leurs yeux (comme à ceux des Ḥariğites azraqites), de tuer les infidèles, et entre autres les *mūsawiyya* (ceux qui ont admis l'imāmat de Muṣā l-Kāğim), ce que justifiait l'interprétation qu'ils faisaient de certains versets coraniques.

Les analogies, si l'on se fie au *Firağ*, sont nombreuses elles aussi. Notons tout d'abord l'importance accordée à l'arithmologie : il y a 7 imāms de même qu'il y a 7 ciels et 7 climats, et que le corps et la tête de l'homme se composent respectivement de 7 parties. Notons surtout l'importance accordée à la notion d'ésotérique et d'exotérique. Tous les ordres de Dieu (c'est à dire les lois) comportent un côté caché, et un côté apparent qui en est le symbole ; le salut réside dans le fait d'agir conformément au côté intérieur, tandis que dans l'aspect apparent est la perte et la misère : ne pas savoir ni dire la vérité constitue une part du châtimeut d'ici-bas (cette opinion est le point de départ de la « licence », l'*ibāḥa* ; les ismailiens ne la poussaient pas si loin).

Dans le domaine de l'action, si nous en croyons le *Firağ*, les Qarmātes (comme les Ismailiens pro-fāğimides) partageaient le monde musulman en 12 *ğazira-s*, ayant chacune à sa tête un *ḥuğğa* (nommé « père ») ; chaque *ḥuğğa* a un *dā'iya* (nommé « mère » ; on sait par le *Asās al-ta'wīl* du Qāği Nu'mān que pour les Ismailiens le grand propagandiste était symbolisé dans le Coran par une femme ou une autre) ; et chaque *dā'iya* a une « main » (*yağ* ; nommé « fils » : influence chrétienne).

Enfin, je me demande si un fait de l'histoire des Qarmātes n'indique pas que ces derniers partageaient une idée exposée en détail par Fārābi et de façon plus générale par les *Iğwān al-Şafā'*. Après la mort, en 361h, de Sa'īd, fils aīnė d'Abū Sa'īd (qui avait, lui, une forte personnalité), il ne restait plus qu'un frère, Abū Ya'qūb Yūsuf, qui mourut en 366. Alors le gouvernement passa aux mains de six *sayyid-s* élus parmi les petits fils d'Abū Sa'īd et assistés de six vizirs. C'est ce que constata Nāğir-i Ḥosraw lors d'un voyage à al-Ağsā' en 443¹. Et déjà, selon Madelung, du temps d'Abū Sa'īd (donc après Abū Tāğir), il y avait trois *ru'asā'*.

Or Fārābi mentionne douze vertus qui doivent être réunies dans le « chef » (*ru'īs*), celui-ci devant en outre acquérir six autres vertus, dont la sagesse, à l'âge adulte. Si après lui aucun homme ne possède

1. F. u. BQ, pp. 63-64.

toutes ces vertus réunies, mais si celles-ci sont partagées entre plusieurs hommes, la communauté peut être gouvernée par ces derniers, à condition que leur nombre ne dépasse pas six (et que l'un soit obligatoirement doué de la sagesse) ¹.

Les Iḥwān al-Şafā', bien que leur but soit alors surtout de montrer comment s'est produite l'abrogation des lois religieuses du passé, expriment une idée analogue à propos des 46 vertus exigées de l'imām ². Peut-être les qarmaȥes, ne trouvant plus alors d'hommes doués des qualités requises du chef, se sont-ils conformés à cette idée, exprimée aussi, on vient de le voir, par Fārābī, que dans ce cas le pouvoir pouvait être partagé par six chefs au maximum.



L'examen du texte des *Maqālāt* et de celui du *Firaq* permet tout d'abord de constater que l'auteur du *Firaq*, en tant que chiite, est infiniment mieux informé qu'al-Aḥ'arī. Mais l'obscurité de son texte, notamment quand il parle des Mubārakiyya et des Ḥaṭṭābiyya, montre qu'il ne parvient pourtant pas à avoir une vue claire de cette situation complexe et que par conséquent il ne connaissait pas très bien, lui non plus, la question des sectes « ismailiennes ».

Pourtant un premier fait ressort de ces textes, comme aussi de celui des Iḥwān al-Şafā', si toutefois je ne me suis pas trompé dans mes identifications : c'est qu'au début du X^e siècle trois ou quatre sectes « ismailiennes », nettement différenciées, dominaient. Mais la confusion du texte du *Firaq* semble indiquer aussi qu'il y eut un foisonnement, sinon de sectes, au moins de sous-sectes, ou même de tendances, que l'auteur connaissait mal : elles étaient souvent hésitantes, éphémères, les unes se ralliant aux autres ; il y eut certainement des brassages d'idées, des influences réciproques, certaines se transmettant de génération en génération ; et chaque secte essayait sans doute d'en convaincre d'autres, notamment les sectes voisines. Il est vraisemblable aussi que toutes ces tendances se soient senties une certaine solidarité en face des autres (comme ç'avait été le cas pour tous les chiïtes lors de la conquête du pouvoir par les Abbassides). Par contre, le *Firaq* semble catégorique, et par conséquent bien informé, sur un point :

1. *Ard'*..., pp. 106-108.

2. *La philosophie des I.Ş.*, pp. 444 et suiv.

les Qarmates proviennent d'un de ces courants extrémistes de Mubārakiyya.

Ce qui me paraît difficile, c'est de définir le rôle que dans ces sectes ont pu jouer exactement les Ḥaṭṭābiyya.

On ne peut apprécier exactement l'affirmation de l'auteur du *Firaq* selon laquelle ils se seraient fondus dans une secte (ou plusieurs) de Mubārakiyya extrémistes; elle est difficile à admettre, au moins sous cette forme simplifiée, et Madelung la rejette¹.

Comme ce fut fréquemment le cas pour des sectes éphémères, on peut accepter que les Ḥaṭṭābiyya se soient dispersés et que leurs groupes aient rejoint diverses autres sectes, notamment des Mubārakiyya et d'autres courants ismailiens; mais il paraît fort douteux que même s'ils ont pu exercer sur ces sectes une certaine influence, ils y aient joué un rôle prépondérant, eux qui avaient d'abord quitté la lignée légitime pour suivre Abū l-Ḥaṭṭāb, qui aux yeux d'un imāmite ne pouvait être qu'un imposteur. Au reste si les Qarmates proviennent bien d'une de ces sectes, Abū l-Ḥaṭṭāb en tout cas ne fut pas imām à leurs yeux. L'auteur du « *Firaq* », je le sais bien, nous dit que la doctrine de l'ésotérique et de l'exotérique était commune aux Ḥaṭṭābiyya et aux Qarmates; mais cela peut s'expliquer tout autrement.

Quoi qu'il en soit, on peut faire quant à l'origine des ismailiens pro-fāṭimides six hypothèses au moins.

Bien qu'il me paraisse impossible actuellement de faire un choix décisif parmi ces hypothèses, je voudrais revenir sur les problèmes qu'elles posent.

Première hypothèse :

Il est de prime-abord tentant d'admettre la thèse de Madelung et de penser avec lui, comme je l'ai déjà dit, qu'à l'origine les pro-fāṭimides étaient des Qarmates et que leurs califes furent une lignée d'imposteurs, à savoir les grands maîtres de la secte se faisant passer pour des descendants d'Ismā'il proclamant que la lignée des imāms se continuait et cherchant à persuader les adeptes de leur légitimité.

Mais je vois un certain nombre d'objections qui sans infirmer totalement cette thèse, la rendent plus douteuse.

a) Les Qarmates excluent Ismā'il de la lignée des imāms, ou tout au moins réduisent considérablement son rôle; les pro-fāṭimides au contraire l'exaltent.

1. *Des Imāms...*, p. 47.

b) Le nom de « Qarmātes » est ancien (selon Madelung¹ lui-même, l'activité de Ḥamdān Qarmāṭ aurait commencé bien avant 261/874-5), témoignant peut-être justement de l'exclusion d'Isma'īl; pourquoi les pro-fāṭimides seraient-ils revenus à celui-ci et auraient-ils soudain pris le nom d'Isma'īliens?

Je concède cependant qu'une lignée d'imposteurs aurait pu ainsi, en se manifestant, chercher à se rattacher à Ġa'far aṣ-Ṣādiq.

c) Le fait qu'aux yeux des Qarmātes 'Alī soit imām « envoyé », que Muḥammad b. Isma'īl soit nāṣiq et sceau des prophètes, la désignation des initiés par le terme 'iqdāniyya, les versets interprétés de façon à « rendre licite le sang » des Mūsawīyya et d'une manière générale la brutalité de principe des Qarmātes, tout cela me semble fondamentalement inadmissible pour les Isma'īliens; et cette accumulation de différences ne me semble pas contre-balancée par les tendances à l'idāha, qui se sont parfois manifestées dans l'isma'īlisme comme dans d'autres sectes.

Quant aux ressemblances, sans même chercher à les expliquer par le fait que les deux sectes pourraient parvenir d'une seule et même sous-secte de Mubārakiyya ou de deux sous-sectes voisines, on peut songer que depuis les Kaysānītes (sinon les ṣaba'iyya), tous les courants extrémistes, et d'autres qui l'étaient moins ou pas du tout, se sont montrés fort réceptifs aux idées gnostiques; les hermétistes ḥarrāniens ont certainement influencé d'autres sectaires que les isma'īliens, notamment extrémistes.

La seule ressemblance vraiment troublante entre la doctrine isma'īlienne et celles des Qarmātes, c'est la division de l'empire musulman, pour l'activité de propagande, en douze ḡazīra-s encore qu'il puisse y avoir une confusion de l'auteur du *Firaq*.

Il me semble donc abusif d'interpréter les thèses isma'īliennes par des thèses qarmātes ou attribuées aux qarmātes, comme l'on fait certains auteurs.

d) Lorsque les données du *Firaq* sont vagues, c'est, semble-t-il, parce que son auteur est mal informé. Ici, au contraire, il affirme sans hésitation que les Qarmātes sont issus d'une tendance de Mubārakiyya extrémistes (ce qui expliquerait que, comme ces derniers, les Qarmātes aient fait passer l'imāmat directement de Ġa'far à

1. E.J.3, *Qarmaṭ*: l'imāmīte al-Faḍl b. Ṣādān écrit vers cette date sa « réfutation des Qarmātes ».

Muḥammad b. Ismā'il). Pourquoi, jusqu'à preuve du contraire, ne pas lui faire confiance ?

Ce qui, dans la thèse de Madelung, serait le plus convainquant, c'est qu'elle rend plausible que de prétendus «fāṭimides» aient pu prolonger une lignée d'imāms jusque là considérée comme interrompue. Mais on peut considérer comme tout aussi vraisemblable que, les Mubārakiyya ne sachant ni qui, ni où, étaient leurs imāms, une fraction extrémiste d'entre eux aient décidé de couper la lignée après Muḥammad b. Ismā'il.

Deuxième hypothèse :

Les ismailiens pro-fāṭimides et les Qarmaṭes proviennent d'une même sous-secte extrémiste de Mubārakiyya (les Ismailiens ayant fait une seule volte-face et les Qarmaṭes deux); ou bien de deux sous-sectes différentes. Bien que cette double hypothèse soit plausible, il y a moins de raison encore de l'admettre que la précédente.

Le ralliement de certains de ces groupes de Mubārakiyya aux Fāṭimides paraîtrait plus vraisemblable, et expliquerait l'existence de courants extrémistes à l'intérieur de l'ismaélisme.

Troisième hypothèse :

Les Ismailiens pro-fāṭimides ne sont autres que les adeptes de la secte mère des Mubārakiyya (secte bien définie et non extrémiste).

Il serait tentant d'admettre cette hypothèse. Dans ce cas, le texte des *Iḥwān al-Ṣafā'* que j'ai donné comme faisant peut-être allusion aux Mubārakiyya serait relatif aux Zaydites, comme je l'avais naguère pensé. Pourtant il s'appliquerait fort bien à la secte mère des Mubārakiyya telle que la définissent al-Aḥ'arī et le *Firaq* : ce n'est de ma part qu'une hypothèse, mais satisfaisante pour l'esprit, et que l'on peut appuyer par deux présomptions. Si on repousse mon hypothèse, il faudrait d'abord admettre que le *Firaq* se trompe en disant que l'imām après Ġa'far al-Ṣādiq fut Muḥammad b. Ismā'il, et qu'al-Aḥ'arī dans son imprécision est plus proche de la vérité. D'autre part, il serait étonnant qu'à l'époque où ils écrivent, al-Aḥ'arī et l'auteur du *Firaq* parlent encore de Mubārakiyya, le premier ignorant même le terme d'«Ismailiens», tandis que le *Firaq* emploie ce dernier soit dans un sens semble-t-il vague et général («les Ismailiens sont les Ḥattābiyya»), soit à propos des «Ismailiens purs». Je concède cependant que l'appellation de «Mubārakiyya» pouvait avoir pour but d'éviter les confusions.

Quatrième hypothèse :

Les pro-fāṭimides proviennent des « Ismaïliens purs ». Cette hypothèse serait tout aussi vraisemblable que les deux premières ; mais rien ne vient l'étayer. Par contre on peut imaginer qu'ils aient rallié, au moins pour une part, les ismaïliens pro-fāṭimides.

Cinquième hypothèse :

La secte pro-fāṭimide n'existait d'abord pas. 'Ubayd Allāh aurait été un imposteur qui, du fait du foisonnement des tendances, eut brusquement et tardivement l'idée de se prétendre le descendant d'Ismā'il sorti de la clandestinité ; on comprend alors que les Ismaïliens pro-fāṭimides n'aient pas fait parler d'eux auparavant : ils n'existaient pas. Cela me semble difficile à croire, non seulement pour les raisons invoquées par Ibn Ḥaldūn, mais aussi à cause de la sincérité dont fait preuve dans ses écrits un homme comme le calife al-Mu'izz ; est-il possible que la quatrième génération d'une famille de parvenus ignore à ce point ses origines ?

Sixième hypothèse :

Les descendants d'Ismā'il étaient dans une clandestinité si bien observée que personne, en dehors de leurs auxiliaires les plus proches, ne les connaissait. Cette dernière hypothèse me paraît d'autant plus vraisemblable que la confusion du texte du *Firaq* lorsqu'il parle par exemple des sous-sectes de Mubārakiyya et notamment lorsqu'il dit « les Ismaïliens sont les Ḥaṭṭābiyya », permet de supposer qu'il y a alors dans l'ensemble de l'ismaïlisme tout un arrière plan que l'auteur pressent, mais qui reste pour lui très mystérieux. Les pro-fāṭimides auraient pu occuper cet arrière-plan sans que cet auteur se rende compte de leur indépendance et de leur importance. Ajoutons que cela expliquerait que les Mubārakiyya, tout en croyant aux imāms, ne les aient pas connus ; et l'on peut alors penser que lorsque 'Ubayd Allāh se manifesta, beaucoup d'entre eux ne le crurent pas, ce qui justifierait aussi mon identification des Mubārakiyya dans un des textes des Iḥwān : il s'appliquerait parfaitement à eux.

Je voudrais ici faire une remarque : si mon hypothèse était la bonne, si je ne me trompais pas en considérant qu'un des textes des Iḥwān dont j'ai fait état est relatif aux Mubārakiyya, alors l'ordre des sectes énumérées serait le même dans le *Firaq* et dans l'épître « de la propagande » des Iḥwān (abstraction faite de la

mention que ces derniers font d'abord de leur propre secte) : Ismailiens purs, Mubārakiyya, Qarmaṭes. Si al-Aṣ'ari a adopté l'ordre : Ismailiens purs, Qarmaṭes, Mubārakiyya, c'est peut-être parce que, moins bien informé du chiisme, il ne sait pas que les Qarmaṭes sont issus des Mubārakiyya.

Quoi qu'il en soit, il est vraisemblable que les Fāṭimides aient fait d'immenses efforts de propagande (comme le montre la 48^e épître) pour gagner tous les courants apparentés, et l'on peut concevoir que maints « Ismailiens purs » sinon tous, et maints courants divers de Mubārakiyya ou autres (et même des Ḥaṭṭābiyya) se soient effectivement et très rapidement ralliés. On peut même émettre l'hypothèse que lorsque 'Ubayd Allāh a déclaré que le vrai nom d'Ismā'il était 'Abd Allāh¹, il a peut-être cherché à rallier, outre les autres sectes « ismailiennes », les 'Ammāriyya (ou *fudḥiyya*) qui après Ġa'far al-Šādiq attribuaient l'imamat à son fils 'Abd Allāh. Or l'astrologie était un incomparable instrument de propagande, et l'on comprend que les Iḥwān en prônent constamment l'usage dans le manuel du parfait propagandiste que constituait leur 48^e épître. Les « heptades » ont pu être conçues à l'origine comme une tentative de conciliation entre le point de vue de ceux qui arrêtaient la lignée au 7^e imam et ceux qui la continuaient : les pro-fāṭimides ont pu ainsi chercher à convaincre les « Ismailiens purs » et les Qarmaṭes que leur principe était le bon mais n'impliquait pas de couper la lignée des imāms.

Il y a une autre hypothèse possible qui me paraît plus séduisante. Les Qarmaṭes qui arrêtaient la lignée des imāms à Muḥammad b. Ismā'il et voyaient en lui le qā'im de la Résurrection, avaient certainement cru celle-ci très prochaine. Mais à partir du moment où les Ismailiens, eux, qui savaient ou croyaient leurs imāms vivants, basaient sur l'astrologie toute la gestion du bas-monde matériel et accordaient aux conjonctions de Saturne et de Jupiter une importance capitale, il était naturel qu'ils conçoivent une doctrine des cycles et multiplient le nombre des heptades jusque vers l'an 1531, date où en vertu du système devait apparaître le Qā'im de la Résurrection, le Jugement, lui, intervenant vers 1571².



1. Lettre que (selon Ġa'far b. Manṣūr al-Yaman dans son *Kutūb al-farḥ'iq wa-ḥudūd al-dīn*) 'Ubayd Allāh al-Mahdī aurait adressée à la communauté du Yémen. Voir MARDROFF, *Das Imamat...*, p. 71, et TILMAN NAGEL, *Frühe Ismailiya...*, pp. 68-69.

2. *Les cycles de la souveraineté...*, p. 69.

Ainsi, le *Firaq* pose des problèmes; il n'en résoud pas, ou guère. Et je n'ai pas cherché à infirmer totalement la thèse de Madelung, mais seulement à montrer que sa démonstration n'est pas décisive et que d'autres possibilités demeurent à envisager.

Le parallélisme qu'on peut établir avec une certaine vraisemblance entre les données des hérésiographes du temps et celles de la quarante-huitième épître, sur « la manière de faire du prosélytisme » (la mention dans celle-ci des Qarmates, à tout le moins, paraît hors de doute), le fait surtout que des auteurs ismailiens, parmi les plus anciens dont nous ayons des écrits, fassent allusion à la théorie des heptades, confirme, je pense, mon point de vue selon lequel cette quarante-huitième épître a pu être composée avant la victoire de l'an 909, vraisemblablement dans les premières années du X^e siècle; et ce véritable « manuel du parfait propagandiste » montre bien qu'avant cette victoire les propagandistes allaient sans cesse proclamant l'imminence de la conjonction qui allait marquer le début de la remontée et l'approche de « l'événement extraordinaire » qu'elle allait déterminer. Cela appuie aussi mon point de vue selon lequel la quarante-quatrième épître a été rédigée vers 910, et permet enfin de penser que les épîtres ultérieures ont servi à la reprise, en Orient et notamment en Iraq, de la propagande axée quelque temps en priorité sur l'Ifriqiya ¹.

1. Il n'en reste pas moins que les rédacteurs des plus anciennes épîtres ont pu être eux aussi des mésopotamiens; l'emploi du mot *dīqāda* dans l'énumération des classes sociales que présente la 48^e épître inciterait à le penser. Mais qu'on se rappelle la rapidité avec laquelle les épîtres sous leur forme définitive sont arrivées jusqu'en Espagne.