

La *taqīyya* et le jeûne du Ramadan : quelques réflexions ismaéliennes sur le sens ésotérique de la charia

Taqīyya and the Fast of Ramadan: some Ismā'īlī Reflexions on the Esoteric Meaning of the Sharī'a

Daniel De Smet
CNRS, Paris, France

« Il incombe au propagandiste (*dā'ī*) de garder le secret. En effet,

En cet article nous analysons les notions de *taqīyya* et *kitmān* telles qu'elles ont été élaborées par des auteurs ismaéliens des 10^e et 11^e siècles. Tout au long du présent « cycle d'occultation », la « science véritable » est voilée sous la lettre des textes révélés et des lois qui en découlent. Seuls les *imāms* et leurs disciples ont accès à cette science, mais ils n'ont pas le droit de la divulguer au tout venant. Cette obligation de garder le secret fait partie du sermon d'allégeance que chaque Ismaélien doit prêter avant le début de son initiation. Mais même les *imāms* ont été forcés d'agir avec prudence et en secret. À certains moments, ils ont été obligés d'entrer en occultation (*satr*, *istitār*), en cachant leur véritable identité et leur lieu de résidence. Cette pratique de *taqīyya* et *kitmān* est présentée comme le sens caché des prescriptions coraniques relatives au jeûne du Ramadan. La rupture illicite du jeûne signifie la transgression des règles de la *taqīyya*, tandis que le '*Īd al-ḥijr*' symbolise l'abolition finale de l'obligation de la *taqīyya*. Les auteurs fatimides interprètent l'avènement de 'Abd Allāh al-Mahdī et la fondation de l'état fatimide en Ifrīqiya comme un signe annonçant le '*Īd al-ḥijr*', qui aura lieu avec l'apparition du *Qā'im* lors de la Grande Résurrection. En ouvrant un nouveau « cycle

This article explores the concepts of *taqīyya* and *kitmān* as they were developed by Ismā'īlī authors of the 10th and 11th centuries. In the present « cycle of occultation » « true knowledge » is veiled under the wordings of revealed texts and laws. Only the *imāms* and their disciples have access to this knowledge, but they are supposed to keep it secret. This obligation of secrecy is part of the oath of allegiance that every Ismā'īlī has to take prior to his initiation. But even the *imāms* were forced to act with care and in secret. At certain moments, they had to go into occultation (*satr*; *istitār*), hiding their true identity and their abode. The practice of *taqīyya* and *kitmān* is presented as the hidden sense of the Qur'ānic prescriptions about fasting during Ramadan. Breaking the fast illegally means transgressing the rules of *taqīyya*, whereas '*Īd al-ḥijr*' symbolizes the final abolition of *taqīyya*. Fātimid authors interpret the rise of 'Abd Allāh al-Mahdī and the foundation of the Fātimid state in Ifrīqiya as a sign announcing '*Īd al-ḥijr*', which will occur with the advent of the *Qā'im* on the day of the Great Resurrection. By opening a new « cycle of manifestation » he will abrogate all exoteric religions and laws. Knowledge will be directly accessible, without *ẓāhir* nor *bāṭin*. Hence, there will be no

de manifestation », il abrogera toutes les religions et les lois exotériques. La science sera alors directement accessible, sans *zāhir* ni *bāṭin*. Par conséquent, il ne sera plus nécessaire d'observer la *taqīyya* et le *kitmān*. L'ismaélisme étant un mouvement messianique avec des objectifs éminemment politiques, il n'y a pas lieu de dissocier l'aspect sécuritaire de l'aspect ésotérique dans sa théorie de la *taqīyya*.

Mots clés : *taqīyya*; *kitmān*; ismaélisme; messianisme; *zāhir*; *bāṭin*; Fatimides; jeûne de Ramadan.

longer a need to observe *taqīyya* or *kitmān*. As Ismā'īlism is a messianic movement with strong political aims, it makes no sense to distinguish prudential and esoteric aspects of secrecy in its theory of *taqīyya*.

Key words : *Taqīyya*; *Kitmān*; Ismā'īlism; Messianism; *Zāhir*; *Fāṭimids*; *Bāṭin*; Fast of Ramaḍān.

l'affaire de la religion est basée sur la garde du secret (*kitmān al-sirr*), en préservant les secrets de la religion contre ceux qui en sont indignes. Si le secret est perdu, la religion est perdue. Il se peut que la diffusion d'un des secrets de la religion entraîne la destruction d'une nation ou d'un district (*jazīra*)¹ ».

L'ismaélisme : une tradition chiite placée sous le signe de la *taqīyya* et du *kitmān*

Le passage cité en exergue provient de la *Risāla al-Mūjaza al-kāfiyya fī ādāb al-du'āt*, un manuel pour propagandistes (*du'āt*) ismaéliens écrit par Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī (m. après 386/996). Il exprime en quelques lignes la place centrale qu'occupe la pratique de la *taqīyya* et du *kitmān* dans l'ismaélisme² : la religion (c'est-à-dire l'interprétation ismaélienne de l'islam) est fondée sur la garde du secret. Diffuser les

¹ Al-Naysābūrī, *al-Risāla al-Mūjaza al-kāfiyya fī ādāb al-du'āt*, § 49, p. 34 du texte arabe. Les Ismaéliens avaient, en théorie du moins, divisé le monde en douze zones ou « îles » (*jazā'ir*), chaque « île » étant dirigée par un *dā'ī* chargé d'y organiser la *da'wa* en faveur de l'imam ; voir Daftary, *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, pp. 217-218.

² Le terme *taqīyya*, qui signifie littéralement « se garantir contre quelque chose par crainte », et son corollaire *kitmān*, « le fait de cacher, de garder un secret », sont généralement employés comme des synonymes par les auteurs ismaéliens. Il existe une abondante littérature secondaire sur ces notions de *taqīyya* et de *kitmān*, la plupart des études étant basées sur des sources chiites duodécimaines. On trouvera un état de la question, avec bibliographie, dans De Smet, « La pratique de *taqīyya* et *kitmān* en islam chiite : compromis ou hypocrisie ? », pp. 148-161. Pour ce qui concerne le domaine ismaélien, citons les études de Steigerwald, « La dissimulation (*taqīyya*) de la foi dans le shī'isme ismaélien », pp. 39-59 et Ebstein, « Secrecy in Ismā'īlī Tradition and in the Mystical Thought of Ibn al-'Arabi », pp. 303-343.

secrets à des personnes indignes risque de ruiner la religion et de mettre en péril l'organisation de la *da'wa* dans un district déterminé.

La distinction, introduite entre autres par Etan Kohlberg, entre « prudential *taqiyya* », inspirée par la peur d'un groupe minoritaire vivant dans un environnement hostile, et « non-prudential *taqiyya* », inspirée par le souci de cacher des doctrines jugées « secrètes » afin de les prémunir contre toute profanation³, n'est pas adéquate dans le cas de l'ismaélisme. Ou plutôt, l'aspect sécuritaire et l'aspect ésotérique y sont indissociables : comme le dit implicitement al-Naysābūrī, dévoiler les secrets de la religion à des personnes indignes ruine la religion en la profanant et, en même temps, représente un danger pour la sécurité et la survie de la communauté.

Certes, ces deux aspects de la *taqiyya* sont déjà étroitement liés dans une série de *ḥadīths* attribués aux premiers *imāms* chiites, que les Ismaéliens partagent avec les Duodécimains. Ces traditions exhortent les membres de la *shī'at 'Alī* à adopter une attitude discrète et à ne point divulguer des enseignements qui, parvenus à des oreilles malveillantes, pourraient être mal compris et exposerait inutilement les fidèles à la persécution. Ainsi, le manuel par excellence du *fiqh* ismaélien, les *Da'ā'im al-islām* du Qādī al-Nu'mān (m. 363/974), contient dans sa partie introductive un chapitre sur les « injonctions des *imāms* » (*wa-ṣāyā al-a'imma*) qui rapporte des *ḥadīths* dont la plupart remontent au 6^e *imām* Ja'far al-Šādiq (m. 148/765). Ceux-ci présentent la discrétion en matière religieuse comme un devoir primordial du croyant. Pour ne citer qu'un seul exemple, Ja'far aurait dit à ses disciples :

Cache (*uktum*) notre secret et ne le divulgue pas. Celui qui cache notre secret et ne le divulgue pas, Dieu l'honorera pour cela en ce monde et dans l'Au-delà. Mais celui qui divulgue notre secret et ne le cache pas, Dieu l'humiliera en ce monde et dans l'Au-delà [...]. La *taqiyya* appartient à notre religion et à celle de nos pères. N'a pas de religion celui qui n'a pas de *taqiyya*⁴.

Des traditions de ce genre se retrouvent en grand nombre dans les recueils duodécimains⁵. Souvent, elles sont mises en rapport avec l'at-

³ Voir la typologie complexe des différentes formes de *taqiyya* et de *kitmān* présentée dans Kohlberg, "Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion", pp. 345-380.

⁴ Qādī al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, vol. I, pp. 59-60 ; le chapitre sur les "injonctions des imams" s'y trouve pp. 56-67. Pour d'autres traditions rapportées en ce chapitre, voir Ebstein, "Secrecy in Ismā'īlī Tradition", pp. 307-309.

⁵ Voir, par exemple, les traditions citées dans Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, pp. 310-312.

titude quiétiste et apolitique adoptée, selon les Duodécimains, par la plupart des *imāms* : tout en voulant se prémunir contre la persécution des Abbassides, ils auraient concentré leur attention sur l'aspect ésotérique de la doctrine qui leur a été confiée⁶. Or, dans une perspective ismaélienne, une telle présentation des faits n'a guère de sens. Tous les *imāms*, sans aucune exception et en commençant par le premier, 'Alī b. Abī Ṭālib, ont eu pour mission d'organiser dans les douze « îles » ou districts de la terre une *da'wa*, une organisation de propagande opérant dans la clandestinité, dont le but était de chasser du pouvoir les usurpateurs, qu'ils soient de souche omayyade, abbasside ou autre, et de préparer ainsi l'avènement du Résurrecteur (*Qā'im*). Dans l'ismaélisme, l'activisme politique, lié à une forte attente messianique, va de pair avec un ésotérisme, une « garde du secret » qui concerne à la fois l'organisation de la *da'wa*, l'identité de ses dignitaires et de ses membres, ainsi que le sens « caché » (*bāṭin*) du Coran et de la charia. Dissocier l'« ésotérique » du « politique » est une idée aberrante pour un Ismaélien ; le « drame » d'une religion ésotérique devenue religion d'état sous les Fatimides, tel qu'il fut évoqué en termes pathétiques par Henry Corbin, est une chimère⁷.

En effet, dès l'apparition du mouvement ismaélien vers le milieu du 9^e siècle, des propagandistes étaient envoyés aux quatre coins du monde musulman depuis le quartier général de Salamiyya en Syrie. Ils avaient pour mission de mettre sur pied, dans leurs territoires respectifs, la *da'wa*, « l'appel » en faveur de l'*imām* – « l'*imām* caché » Muḥammad b. Ismā'il ou un de ses descendants dont l'identité et le lieu de résidence étaient tenus secrets par mesure de *taqiyya* – et de rallier autant de monde possible à sa cause dans le but manifeste de renverser le régime des Abbassides⁸.

Grâce à quelques rares textes ismaéliens qui abordent explicitement le sujet, nous savons que les *du'āt* opéraient en secret, sous des déguisements divers, en essayant de s'infiltrer dans des milieux favorables au chiisme et en repérant des personnes susceptibles d'être attentives à leur message. Ils récitaient et commentaient le Coran, tout en relevant

⁶ Amir-Moezzi, *Le guide divin*, pp. 161-165.

⁷ Corbin, *Histoire de la philosophie islamique. Des origines à la mort d'Averroës (1198)*, p. 138 ; cf. De Smet, "Henry Corbin et les études ismaéliennes", p. 117.

⁸ Sur les débuts embrouillés de la *da'wa* ismaélienne, voir Halm, *Le chiisme*, pp. 175-180 ; Madelung, "Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre", pp. 43-65.

avec prudence certaines obscurités ou contradictions dans le texte révélé. Les auditeurs intéressés ou intrigués par cette démarche étaient soigneusement testés sur leur fiabilité et leurs qualités morales et intellectuelles. Puis, ils étaient invités à faire un serment de fidélité envers l'*imām* et à souscrire à un pacte (*'ahd*) les engageant à observer un secret rigoureux sur tout ce qui concerne la doctrine et l'organisation de la *da'wa*. Après avoir prêté serment, l'initiation du néophyte (*mustajīb* ou « répondant ») pouvait commencer⁹. Opérant sous l'autorité de l'*imām*, le *dā'ī* enseignait progressivement la « sagesse » (*ḥikma*) à des groupes de « répondants », en organisant des « séances de la sagesse » (*majālis al-ḥikma*) en des lieux privés dont l'accès était strictement réservé à celles et à ceux qui, par le serment d'allégeance, s'étaient engagés à observer la *taqīyya*¹⁰.

Malgré son caractère secret, le mode de recrutement suivi par les *du'āt* ismaéliens ne manquait pas d'inquiéter et d'irriter les adversaires de l'ismaélisme. Aussi fut-il amplement exploité par la polémique anti-ismaélienne, donnant lieu à des faux textes ismaéliens, des pastiches censés décrire les sept ou neuf grades de l'initiation par lesquels le *dā'ī* ferait progressivement sortir sa victime du giron de l'islam pour la faire adhérer à une doctrine impie et athée, un mélange diabolique de *zandaqa* et de *falsafa*¹¹.

Ce scénario a été décrit, entre autres, dans un pamphlet anti-ismaélien d'Akhū Muḥsin (rédigé après 372/983), qui dépend d'un ouvrage du même type d'Ibn Rizām. Ces deux textes sont perdus, mais les historiens mamlūks al-Nuwayrī et al-Maqrīzī rapportent un long extrait d'Akhū Muḥsin relatif à l'initiation ismaélienne. Il contient le texte intégral du serment (*'ahd*) que le néophyte devait prêter devant le *dā'ī* comme condition préalable à son initiation. Un accent particulier y est mis sur la garde du secret. Dans la version transmise par al-Maqrīzī, nous lisons en effet :

⁹ Al-Naysābūrī, *al-Risāla al-Mūjaza*, § 75-78, pp. 60-63 (trad.), 45-50 (éd.). Le *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-ghulām* de Ja'far b. Manṣūr al-Yaman (m. ca. 346/957) décrit longuement les différentes étapes de cette initiation.

¹⁰ Al-Naysābūrī, *al-Risāla al-Mūjaza*, § 80-82, 99, pp. 63-65, 69-70 (trad.), 40-41, 60-61 (éd.). Sur les « séances de la sagesse », voir Halm, "The Isma'īli Oath of Allegiance (*'ahd*) and the 'Sessions of Wisdom' (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid Times", pp. 98-112 ; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, pp. 17-29, 45-49.

¹¹ Stern, "The 'Book of the Highest Initiation' and Other anti-Isma'īli Travesties", pp. 56-83, a tenté de reconstituer un de ces pastiches.

[Il faut] que tu gardes caché (*tasturu*) tout ce que tu entendras et ce que tu as entendu, ce que tu sais et ce que tu apprendras, ce dont tu as connaissance et dont tu prendras connaissance au sujet de ma fonction (*amrī*) et de la fonction de celui qui est établi en cette contrée (*balad*) pour le compte du Maître de la vérité, l'*imām* [...]. [Il faut que tu gardes cachées] les affaires de ses frères, de ses compagnons et de ses descendants, les gens de sa maison (*ahl baytihi*), qui lui obéissent en cette religion et qui lui sont sincèrement dévoués, hommes et femmes, jeunes gens et vieillards. Tu ne dévoileras rien de cela, ni un peu, ni beaucoup, ni la moindre chose qui s'y réfère, sauf ce dont je t'ai donné l'autorisation de parler, moi ou le "maître de l'autorité" (*ṣāḥib al-amr*) établi en cette contrée.

Puis, le néophyte doit jurer de faire ouvertement, en public, la profession de foi, d'affirmer l'existence réelle du Paradis et de l'Enfer, ainsi que de la résurrection corporelle, tout en accomplissant les obligations religieuses de l'islam (le jeûne, l'aumône, le pèlerinage, etc.). Mais, il doit s'abstenir de divulguer le sens caché (*bāṭin*) de tout cela, sous aucune condition, ni par peur, ni par convoitise, ni pour quelque autre raison. Violer ce pacte revient à trahir Dieu et ses Amis, les *imāms*, et à renoncer à la religion de Dieu. Un tel acte d'apostasie mène irrévocablement à la ruine en ce monde et à la damnation éternelle dans l'Au-delà¹².

Certes, la source d'al-Maqrīzī – un pamphlet anti-ismaélien – est suspecte. Mais, vu qu'aucun texte ismaélien connu à ce jour ne cite le texte intégral du serment, ce témoignage ne doit pas être écarté, d'autant plus qu'il semble confirmé par des bribes d'information rapportées par la littérature ismaélienne elle-même. Outre le *Kitāb al-Ālim wa-l-ghulām* qui évoque le moment solennel où le néophyte prête serment¹³, *al-Risāla al-Mūjaza* d'al-Naysābūrī stipule que le néophyte doit jurer « qu'il ne dévoilera rien des secrets de la religion à quelqu'un qui n'en est pas digne et qui n'est pas lié par le serment¹⁴ ».

L'ismaélisme se présente ainsi comme une doctrine initiatique entièrement placée sous le signe de la *taqiyya* et du *kitmān*, la « garde du secret » étant à la fois motivée par des raisons d'ordre « politique » et « ésotérique ». Plus exactement, les deux registres se confondent puisqu'ils s'inscrivent dans un contexte beaucoup plus large qui est celui de l'histoire même du monde.

¹² Al-Maqrīzī, *Kitāb al-Mawā'iz wa-l-i'tibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa-l-āthār*, I, pp. 396-397 ; cf. Halm, "The Isma'ili Oath of Allegiance", pp. 94-97.

¹³ Ja'far b. Maṣūf al-Yaman, *Kitāb al-Ālim wa-l-ghulām*, § 79-83, pp. 78-79 (trad.), 13-14 (éd.) ; cf. Halm, "The Isma'ili Oath of Allegiance", p. 92.

¹⁴ Al-Naysābūrī, *al-Risāla al-Mūjaza*, § 76, p. 61 (trad.), 47 (éd.) ; cf. Halm, "The Isma'ili Oath of Allegiance", pp. 93-94.

Cycles de manifestation et cycles d'occultation

L'ismaélisme se distingue par une conception de l'histoire de l'univers qui se déploie en un grand nombre de cycles et repose sur deux notions fondamentales : « dévoilement » (*kashf*) et « occultation » (*satr*)¹⁵. Dans un « cycle de dévoilement » (*dawr al-kashf*), la « sagesse » (*ḥikma*) – c'est-à-dire la connaissance de l'unicité de Dieu (*tawḥīd*), des hypostases (*hudūd*) du monde intelligible, de l'origine de l'âme humaine et de sa destinée – est directement accessible : la paix et l'harmonie règnent sur terre, garanties par une « religion » (*dīn*) et une loi purement spirituelles, sans contraintes et sans obligations rituelles¹⁶. Il n'y a pas de *zāhir*, ni de *bāṭin* ; l'obligation de la *taqīyya* ou du *kitmān* n'est pas en vigueur pour la simple raison qu'il n'y a pas de « secrets » à garder.

Toutefois, à certains moments de l'histoire, l'action des « antagonistes » (*aḍḍād*), les puissances ténébreuses apparues lors de la génération de l'univers, devient si forte qu'elle réussit à corrompre les créatures sur terre, de sorte que celles-ci ne sont plus dignes ni capables d'accéder directement à la sagesse. S'ouvre alors un « cycle d'occultation » (*dawr al-satr*). Dieu envoie successivement des « Énonciateurs » ou « Parlants » (*nuṭaqā'*) avec des Livres et des Lois dont le sens apparent (*zāhir*) est à la base des différentes « religions exotériques ». Celles-ci sont aussitôt détournées à leur propre profit par des usurpateurs qui soumettent « le vulgaire » (*al-'āmm*) à des prescriptions et à des lois religieuses dans l'unique but d'établir leur pouvoir politique. Mais, parallèlement, Dieu confie le sens caché (*bāṭin*) du Livre et de la Loi révélés par un prophète à son « Dépositaire » (*waṣī*), qui est un « Silencieux » (*Ṣāmīt*) puisqu'il ne dévoile pas le *bāṭin* au tout venant, mais le transmet aux *imāms* de sa descendance et à une élite (*khāṣṣ*) liée par un serment de fidélité envers l'*imām*¹⁷. Cette élite est

¹⁵ Voir De Smet, *La philosophie ismaélienne: un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose* (passim) ; Corbin, «Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme», pp. 183-217 ; Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, pp. 18-27.

¹⁶ La nature de cette « loi spirituelle » (*sharī'a rūḥāniyya*) était matière à débat dans la littérature ismaélienne des 10^e et 11^e siècles ; voir De Smet, «Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la *sharī'a* dans le chiisme ismaélien des Xe et XIe siècles», pp. 515-544.

¹⁷ Sur la distinction entre *Nāṭiq* et *Ṣāmīt*, voir, p. ex., al-Sijistānī, *Kitāb Ithbāt al-nubū'āt*, pp. 191-192 ; cf. Halm, *Kosmologie*, p. 22.

soumise à l'obligation d'observer la *taqiyya* et le *kitmān*, à la fois pour se prémunir contre les agressions des adeptes de la religion exotérique (*ahl al-zāhir*) et pour préserver le *bāṭin*.

Notre présent « cycle d'occultation » s'ouvre avec Adam – l'Adam mentionné dans la Bible et le Coran¹⁸ – qui, en mangeant du fruit défendu, transgressa aussitôt les règles de la *taqiyya*. En effet, selon une conception largement répandue dans l'ismaélisme, l'Arbre du Paradis symbolise la science salvatrice. Dieu interdit à Adam d'en consommer les fruits (Q 2 : 33) : étant situé au début d'un « cycle d'occultation » durant lequel la science salvatrice doit rester cachée à l'intérieur d'une coquille qui est la religion et la loi exotériques, Adam n'avait pas le droit de connaître la gnose en son intégralité – celle-ci ne sera révélée que progressivement au gré des cycles prophétiques, puis en sa totalité lors de l'avènement du *Qā'im* – et encore moins de la dévoiler au tout venant. Iblīs, l'adversaire d'Adam, aviva son orgueil en lui faisant croire qu'il avait le droit de connaître la vérité (*ḥaqīqa*) et que son rang n'était en rien inférieur à celui du *Qā'im*. Adam se laissa séduire en consommant le fruit défendu (Q 7 : 19-20 ; 20 : 18) : il acquit ainsi une connaissance qui ne lui était pas destinée et la dévoila à une personne – Iblīs – qui en était indigne, violant par là les règles de la *taqiyya*, ce qui suscita l'ire de Dieu¹⁹. Cette interprétation ismaélienne de la faute d'Adam, outre qu'elle soulevait des problèmes délicats au sein même de l'ismaélisme²⁰, laisse déjà transparaître le lien étroit entre

¹⁸ Les Ismaéliens distinguent généralement l'Adam biblique et coranique – appelé parfois « l'Adam partiel » (*al-Ādam al-juz'ī*), qui initia notre présent cycle d'occultation – du « premier Adam » (*al-Ādam al-awwal*), le « père de l'humanité », qui ouvrit un cycle de manifestation ; enfin, il y a l'« Adam spirituel » (*al-Ādam al-rūḥānī*), le prototype cosmique de l'homme, qui est une hypostase du monde intelligible ; voir Halm, *Kosmologie*, pp. 101-109. Certains textes admettent l'existence de cycles de manifestation et d'occultation pré-adamites, lorsque le monde était peuplé de créatures antérieures à l'apparition de l'homme ; voir, p. ex., al-Sijistānī, *Kitāb Ithbāt*, pp. 182-184.

¹⁹ Voir, p. ex., Ja'far b. Mansūr al-Yaman, *Sarā'ir wa-asrār al-nuṭaqā'*, pp. 34-37, 44 ; Qāḍī al-Nu'mān (attribué à), *al-Risāla al-Mudhhiba*, pp. 71-72 ; al-Ḥusayn b. 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd, *Kitāb al-Īdāḥ wa-l-bayān*, dans Lewis, "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam", pp. 699-702 ; Ikhwān al-Ṣafā (attribué à), *al-Risāla al-Jāmi'a*, pp. 66-71 ; Idrīs 'Imād al-Dīn, *Kitāb Zahr al-mā'ānī*, pp. 107-110 ; cf. De Smet, "L'Arbre de la Connaissance du bien et du mal. Transformation d'un thème biblique dans l'ismaélisme tayyibite", pp. 513-518 ; De Smet, *La philosophie ismaélienne*, pp. 100-105 ; Steigerwald, "La dissimulation", pp. 49-51 ; Ebstein, "Secrecy in Ismā'īlī Tradition", pp. 322-326.

²⁰ La question de savoir si l'Adam biblique et coranique était réellement un prophète et comment, en ce cas, il aurait pu transgresser un ordre émanant de Dieu vu que les pro-

la *taqiyya* et le jeûne que nous explorerons dans la suite de cet article : Adam a transgressé l'obligation de la *taqiyya* en rompant le jeûne décrété par Dieu qui consistait à s'abstenir de manger des fruits de l'Arbre.

Cinq « Énonciateurs » ont succédé à Adam : Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muḥammad, chacun ayant confié le sens caché de son Livre et de sa Loi à un « Dépositaire silencieux » qui initia une lignée d'*imāms* et instaura une « religion ésotérique » masquée sous le voile de la *taqiyya*.

Muḥammad, le dernier prophète de notre « cycle d'occultation », connut le même sort que ses prédécesseurs. L'islam a aussitôt été corrompu par les *ahl al-zāhir*, les trois premiers califes et les Omayyades, puis par les Abbassides, tandis que les « Silencieux », les *imāms* de la descendance de 'Alī, persécutés par les usurpateurs, ont mis sur pied une organisation secrète visant à préserver le *bāṭin* de l'islam, mais également à préparer l'avènement du Résurrecteur (*Qā'im*), le « Seigneur du septième cycle ». Celui-ci abolira l'islam exotérique et révélera le *bāṭin* de toutes les religions antérieures, ouvrant ainsi un nouveau « cycle de manifestation » pendant lequel la *taqiyya* n'aura plus raison d'être.

Cette conception cyclique de l'histoire qui implique l'alternance de périodes d'occultation et de manifestation, de *taqiyya* et de *kashf*, explique le lien indissociable entre les aspects « ésotérique » et « politique » de la *taqiyya* ismaélienne. Elle se trouve également à la base de l'interprétation ésotérique que les Ismaéliens donnent à l'obligation coranique d'observer le jeûne pendant les jours du mois de Ramadan, de rompre le jeûne la nuit et de rompre définitivement le jeûne lors du *'Īd al-fiṭr*.

« Le jeûne est le silence » (*al-ṣawm huwa l-ṣamt*)

Selon l'ismaélisme, chaque précepte de la charia possède un sens ésotérique (*bāṭin*) qui est extrait par exégèse (*ta'wīl*) des versets cora-

phètes sont tous infaillibles, était une matière très controversée dans l'ismaélisme, surtout au 10^e s. ; voir De Smet, "Adam, premier prophète et législateur ? La doctrine chiite des *ulū al-'azm* et la controverse sur la pérennité de la *ṣarī'a*", pp. 187-202.

niques s'y référant. Comme tout ce qui touche au *bāṭin*, le sens caché de la profession de foi, du pèlerinage, de l'aumône, du jeûne ou de la guerre sainte tombe sous la *taqīyya*. Il ne doit pas être divulgué aux *ahl al-zāhir* qui, incapables de le comprendre, s'en offusqueraient, ce qui ne peut qu'aviver leur haine contre les « détenteurs de la vérité » (*ahl al-ḥaqq*). Dès lors, les textes qui abordent le sujet figurent en des ouvrages qui ne devaient point circuler en dehors de la communauté. Cela n'empêche que leurs auteurs, généralement des *du'āt*, se gardent d'exposer clairement les doctrines cachées sous le sens apparent des préceptes légaux. Ils adoptent volontiers une écriture ésotérique, voilant leur pensée par des termes énigmatiques et des expressions obscures. De surcroît, comme la doctrine ismaélienne n'est pas uniforme, il est courant de trouver des contradictions d'un auteur à l'autre, voire à l'intérieur d'un même ouvrage. Enfin, le *ta'wīl* pouvant se déployer à des niveaux multiples, un même verset coranique est souvent interprété de manières différentes selon le contexte.

Ces considérations générales s'appliquent au cas particulier qui nous occupe : le sens ésotérique du jeûne de Ramadan qui n'est autre que l'obligation de la *taqīyya*. Bien qu'il y ait des divergences entre les auteurs, dues en partie à des orientations doctrinales différentes au sein de l'ismaélisme, un canevas commun se dessine, que nous allons essayer de dégager.

Le *Kitāb al-Iftikhār* d'Abū Ya'qūb al-Sijistānī (m. après 361/971) – un auteur de tendance carmathe qui se rallia au camp des Fatimides – contient un chapitre sur « la connaissance du jeûne » (*ma'rifat al-ṣawm*)²¹. Il commence par remarquer que dans la langue arabe le mot *ṣawm* (« jeûne ») peut être synonyme de *ṣamt* (« silence »)²². Al-Sijistānī trouve à cette adéquation entre le jeûne et le silence une base scripturaire dans l'histoire coranique de Marie, en particulier le verset Q 19 : 26 : « Lorsque tu verras quelque mortel, dis : “J'ai voué un jeûne (*ṣawm*) au Miséricordieux, je ne parlerai (*lan ukallim*) à personne aujourd'hui” ». Cela signifie qu'avant de commencer son jeûne, Marie était « en rupture de jeûne » (*muṣṭarita*) et par conséquent « parlante » (*mutakallima*), ce qui serait affirmé dans la première partie du verset : « Mange, bois et cesse de pleurer ». L'auteur donne ensuite l'interpré-

²¹ Al-Sijistānī, *Kitāb al-Iftikhār*, pp. 254-257.

²² Selon le dictionnaire de Kazimirsky, un des sens du verbe *ṣāma* est en effet : « se taire, s'abstenir de parler ».

tation ésotérique du verset. Le jour où Jean-Baptiste (Yaḥyā b. Zakariyyā), « l'acheveur » (*mutimm*) ou dernier *imām* du cycle de Moïse, disparut de ce monde (cf. Q 19 : 15), Marie fut chargée de l'éducation (*tarbiyya*) de Jésus²³. Grâce à l'inspiration (*ta'yīd*) que Dieu lui fit parvenir, elle éduqua Jésus afin qu'il puisse atteindre le rang de la prophétie. Dès qu'elle s'aperçut que l'éducation de Jésus était achevée et qu'il n'avait plus besoin d'elle, elle cessa de « parler » (*tark al-kalām*) et observa désormais le silence (*ṣamt*)²⁴.

Bien qu'al-Sijistānī ne le dise pas explicitement, l'idée sous-jacente est sans doute que Jésus, une fois installé dans sa fonction de prophète, devint « l'Énonciateur parlant » en révélant l'exotérique de l'Évangile, tandis que Marie devint « Silencieuse » pour autant qu'elle en détenait le sens caché, scellé par la *taqiyya*. Malgré le fait que le verset Q 19 : 26 ne se rapporte pas au jeûne du Ramadan, nous le verrons apparaître chez plusieurs auteurs comme un argument étayant le rapport entre le Ramadan et la *taqiyya*.

Al-Sijistānī passe ensuite à l'obligation légale, pendant le mois de Ramadan, d'observer le jeûne durant la journée et de le rompre la nuit. Jeûner durant la journée signifie observer le silence envers les *ahl al-zāhir* et leur cacher (*kitmān*) les secrets. Rompre le jeûne la nuit signifie diffuser (*nashr*) ces secrets parmi « ceux qui détiennent les vérités » (*ahl al-ḥaqā'iq*). Selon les règles les plus élémentaires de la raison, il est absurde de parler à quelqu'un qui n'est pas en mesure de comprendre ce que l'on dit. Dès lors, se demande l'auteur de façon rhétorique :

Pourquoi émettez-vous des accusations à notre égard lorsque nous cachons (*sātarnā*) notre doctrine (*madhhab*) aux ignorants qui n'en comprennent pas le sens et lorsque nous la dévoilons (*kashafnā*) aux gens de science et d'entendement (*ahl al-'ilm wa-l-baṣar*) ? Nous appelons l'occultation (*ṣatr*) « jeûne » (*ṣawm*), puisque c'est le silence (*ṣamt*) et [nous appelons] le dévoilement (*kashf*) « rupture du jeûne » (*ifṭār*), puisque c'est la parole (*kalām*)²⁵.

L'obligation de jeûner pendant le mois de Ramadan présente encore un autre aspect. Il s'agit de la nécessité de cacher aux *ahl al-zāhir* le

²³ Dans la version ismaélienne de l'histoire de Jésus, Marie accomplit la fonction de *hujja* (« preuve ») qui consiste à préparer l'avènement du futur prophète ; voir De Smet, « Marie, Marie Madeleine, Zacharie, Jean-Baptiste et Simon-Pierre : auxiliaires de Jésus selon la prophétologie shi'ite ismaélienne », pp. 68-72.

²⁴ Al-Sijistānī, *Kitāb al-Ifṭikhār*, pp. 254-255.

²⁵ Al-Sijistānī, *Kitāb al-Ifṭikhār*, p. 255.

rang du Résurrecteur (*Qā'im*). En comptant à partir du mois de Muḥarram, Ramadan est le neuvième mois de l'année. Selon al-Sijistānī, les huit mois qui le précèdent se réfèrent à l'« Énonciateur » (Muḥammad), au « Fondement » (*asās* = 'Alī) et aux six *imāms* (probablement al-Ḥasan, al-Ḥusayn, 'Alī Zayn al-'Ābidīn, Muḥammad al-Bāqir, Ja'far al-Sādiq et Ismā'il b. Ja'far). Par conséquent, le mois de Ramadan – le neuvième mois qui est le mois du jeûne – se réfère au *Qā'im* : le septième *imām*, Muḥammad b. Ismā'il. L'obligation de jeûner pendant le mois de Ramadan signifie dès lors que les croyants ont reçu l'ordre de cacher l'identité du *Qā'im*, car il vivait à une « époque d'obscurité » (*zamān al-zulma*)²⁶.

Al-Sijistānī clôt son chapitre sur le jeûne de Ramadan par un long *ta'wīl* de Q 2 : 185. Il interprète la dernière partie du verset de la façon suivante :

« Quiconque d'entre vous verra la nouvelle lune jeûnera le mois entier » : celui qui perçoit son époque [l'époque où apparaîtra le *Qā'im*], il lui incombe de garder le silence au sujet de son rang (*hadd*) et de ne pas le dévoiler. « Celui qui est ma-

²⁶ Al-Sijistānī, *Kitāb al-Ifṭikhār*, p. 256. Selon la version admise par la plupart des auteurs ismaéliens, Ja'far al-Sādiq (m. 148/765) transmet l'imamat à son fils Ismā'il, mort une dizaine d'années avant Ja'far (raison pour laquelle son imamat ne fut pas reconnu par les autres imamites). Puis, Ismā'il investit son fils Muḥammad du rang de l'imamat. Celui-ci étant le septième *imām* selon le comput ismaélien, il fut considéré comme le *Qā'im*. Activement recherché par les Abbassides, Muḥammad b. Ismā'il serait entré en « occultation » (*ṣatr*), cachant son lieu de résidence aux fidèles mêmes. L'historicité de ces faits s'avère impossible à établir, d'autant plus que le mouvement ismaélien ne semble être apparu qu'un siècle plus tard, lorsque des *du'āt* commencèrent à prêcher l'apparition imminente du *Qā'im* Muḥammad b. Ismā'il. Deux conceptions opposées sur la nature de l'occultation de l'*imām* allaient bientôt provoquer un premier schisme au sein de l'ismaélisme. D'une part, il y avait ceux qui considéraient Muḥammad b. Ismā'il comme le dernier *imām*. Son occultation (*ṣatr*) implique alors que sa vie soit prolongée par Dieu au-delà des limites normales de la vie humaine, jusqu'au jour de sa manifestation, de son « retour » (*raġ'*) sur la scène publique. Une telle théorie de l'occultation se retrouve dans les spéculations chiïtes duodécimaines sur la *ghayba* du douzième *imām* (cf. De Smet, "Dieu leur prête longue vie : les *mu'ammārūn* dans l'imamologie chiïte", pp. 169-174). D'autres Ismaéliens, par contre, étaient d'avis qu'avec l'occultation de Muḥammad b. Ismā'il l'imamat était entré dans une phase de clandestinité, pour des raisons de *taqīyya*. Plusieurs *imāms* se sont succédé de père en fils, cachant leur identité et leur lieu de résidence pour échapper à leurs ennemis, tout en continuant à diriger secrètement la *da'wa* jusqu'au moment où la situation leur permettrait de se manifester publiquement, ce qui arriva au début du 10^e siècle avec la fondation de l'état fatimide en Ifrīqiya par l'*imām* 'Abd Allāh al-Mahdi. La première position est celle des Carmathes, la seconde celle des Fatimides ; pour une étude détaillée de cette question, voir Madelung, "Fatimiden und Bahrainqarmaṭen", pp. 34-88.

²⁷ Al-Sijistānī, *Kitāb al-Ifṭikhār*, pp. 256-257.

lade ou celui qui voyage jeûnera ensuite le même nombre de jours » : celui qui, à son époque, n'est pas conscient de son rang par la maladie de son cœur ou par le fait qu'il n'est pas encore passé de la puissance à l'acte, qu'il attende son retour (*raj'*) après son occultation (*ghayba*), lorsque [la succession] de ses lieutenants (*khulafā'*) sera achevée. « Dieu veut la facilité pour vous, Il ne veut pas pour vous la contrainte » : Dieu veut pour vous, par l'établissement de lieutenants après son occultation, alléger la difficulté. « Achevez cette période de jeûne » : achevez leur nombre égal au nombre des *imāms*. « Exaltez la grandeur de Dieu qui vous a dirigés » : lorsque vous aurez achevé le nombre, l'ouverture (*fath*) sera proche²⁷.

Ce verset, un des plus importants pour l'établissement des préceptes concernant le jeûne de Ramadan, est ainsi interprété à la lumière d'une doctrine messianique axée sur la dynamique entre « occultation » et « manifestation », entre *taqiyya* et dévoilement. Celui qui connaît l'identité du *Qā'im* a l'obligation de « jeûner », c'est-à-dire de se taire aussi longtemps que le *Qā'im* est en occultation. Son « retour » (*raj'*) marquera « l'ouverture » : le dévoilement de tous les secrets. La fin de la période de *taqiyya* adviendra lorsque la succession des sept lieutenants du septième *imām* sera achevée²⁸.

Le Qāḍī al-Nu'mān, le fondateur du *fiqh* fatimide qui était un contemporain d'al-Sijistānī, a développé une lecture messianique du jeûne de Ramadan qui rappelle à bien des égards celle d'al-Sijistānī. Il la présente dans son *Ta'wīl al-da'ā'im* sous la forme de six « séances » (*majālis*) hebdomadaires lues lors des *majālis al-ḥikma*, les séances d'enseignement du *bāḥin* tenues par les *du'āt* et dont l'accès était strictement réservé aux seuls initiés²⁹. Dans ces six « séances », al-Nu'mān se propose d'exposer l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*) des préceptes contenus dans le *Kitāb al-Ṣawm* de son célèbre manuel de droit « exotérique », les *Da'ā'im al-islām*.

²⁸ Al-Sijistānī, qui aurait été un ancien carmathe rallié à la cause fatimide, défend ici le compromis entre les deux positions qui fut élaboré à son époque sous l'imam-calife fatimide al-Mu'izz : le septième imam est certes le *Qā'im*, mais cela n'empêche que l'imamat continua dans sa descendance, les imams étant alors considérés comme des « lieutenants » du *Qā'im*. Selon la généalogie officielle des Fatimides (cf. Daftary, *The Ismā'īlīs*, p. 507), al-Mu'izz était le 14^e imam, ce qui signifierait qu'al-Sijistānī situait « l'ère d'ouverture » à son époque même ou peu après. Sur la réforme de la théorie de l'imamat sous al-Mu'izz, notamment par l'introduction de la notion des « lieutenants du *Qā'im* », thèse qui fut adoptée par al-Sijistānī, voir Madelung, « Das Imamāt », pp. 86-101, 109-112.

²⁹ Qāḍī al-Nu'mān, *Ta'wīl al-da'ā'im*, III, pp. 107-142.

Tout comme al-Sijistānī, al-Nu‘mān commence par remarquer qu’en arabe le mot *ṣawm* peut être synonyme de *ṣamt*, ce qui serait en plus confirmé par Q 19 : 26, le verset relatif au jeûne et au silence de Marie, que l’auteur se garde toutefois d’expliquer. Dès lors, « le jeûne ésotérique » (*ṣawm al-bāṭin*) est le *kitmān* de la science du *bāṭin* de la charia envers les *ahl al-zāhir* et le fait de ne pas la révéler (*mufā-taha*) »³⁰. Les nourritures et les boissons dont il faut s’abstenir symbolisent la science (*‘ilm*) et la sagesse (*ḥikma*) transmises par les *imāms*, qu’il n’est pas permis de révéler aux *ahl al-zāhir*³¹.

L’auteur s’engage alors à élucider le sens caché du mois de Ramadan, présenté comme un long *ta’wīl* de Q 2 : 183-185. Comme il est d’usage dans la littérature ismaélienne, ce *ta’wīl* se déploie sur différents niveaux. Tout d’abord, dans le cycle de Muḥammad, le mois de Ramadan correspond à ‘Alī et aux *imāms* de sa descendance, chargés d’organiser la « *da’wa* cachée » (*al-da’wa al-mastūra*) et de préserver la « science du *ta’wīl* ésotérique et caché ». Le mois compte vingt-neuf jours et s’achève par le trentième. Cela signifie qu’entre ‘Alī et le Mahdī il y a dix *imāms*, dix « preuves » (*ḥujaj*) et dix « portes » (*abwāb*), le tout correspondant aux trente jours de Ramadan³². L’ordre de jeûner pendant ce mois signifie l’obligation de garder secret tout ce qui concerne les *imāms* et l’organisation de la *da’wa*. Le jour de la rupture du jeûne symbolise l’avènement du Mahdī et l’abrogation partielle de la *taqīyya*³³. Or, le Mahdī dont il est question ici n’est autre que ‘Abd Allāh al-Mahdī, le 11^e *imām* selon les Fatimides. En prenant le pouvoir en Ifrīqiya en 297/909 et en fondant un état avec al-Mahdiyya pour capitale, l’*imām* sortit de la clandestinité et devint le dirigeant politique d’un état. Pour la première fois depuis ‘Alī, un *imām* ismaélien agissait à découvert et la *da’wa* fut menée ouvertement. Toutefois, cela ne signifie pas pour autant que le temps était venu pour dévoiler au tout venant la science du *bāṭin*. Car al-Mahdī n’était pas le *Qā’im*.

En effet, nous dit al-Nu‘mān, le *ta’wīl* du Ramadan présente encore un autre aspect. En tant que neuvième mois de l’année, Ramadan

³⁰ Qāḍī al-Nu‘mān, *Ta’wīl al-da’ā’im*, III, pp. 107-108.

³¹ Qāḍī al-Nu‘mān, *Ta’wīl al-da’ā’im*, III, p. 112.

³² Les « preuves » et les « portes » désignent, dans la hiérarchie de la *da’wa*, les rangs les plus élevés après l’imam ; voir Daftary, *The Ismā‘īlīs*, pp. 216-218.

³³ Qāḍī al-Nu‘mān, *Ta’wīl al-da’ā’im*, III, pp. 108-109.

se réfère au « Seigneur de la Résurrection » (*ṣāḥib al-qiyāma*). Tout comme la femme accouche de son enfant le neuvième mois, le « cycle d'occultation » sera bouclé le neuvième mois avec l'avènement du *Qā'im*. Aussi longtemps que ce mois n'est pas achevé – que la formation du fœtus n'est pas terminée – la *taqiyya* reste en vigueur. Un dévoilement prématuré pourrait avoir des conséquences désastreuses³⁴.

Même après l'avènement des Fatimides, le fidèle reste lié, par le pacte d'allégeance qu'il a conclu avec l'*imām*, à observer le silence (*ṣamt*), le voilement (*satr*) et la garde du secret (*kitmān*). Rompre le jeûne pendant la journée signifie dévoiler le *bāṭin* à une personne qui n'est pas autorisée à l'apprendre. Dans les *majālis* consacrées à ce sujet, al-Nu'mān s'applique longuement à établir des parallélismes entre, d'une part, les différentes raisons qui peuvent amener le musulman à rompre le jeûne pendant les jours de Ramadan, et, d'autre part, différents cas de rupture du *kitmān*, classés selon un ordre de gravité croissante. Il développe ainsi une casuistique complexe, prévoyant des transgressions dues à une simple inadvertance ou à l'ignorance du fidèle quant au caractère secret de tel ou tel détail de la doctrine. En ces cas, si l'indiscrétion n'est pas volontaire, une simple mise en garde ou une légère punition suffisent. Il se peut également qu'un initié commette des indiscrétions plus graves, pour divers motifs comme la peur, la menace ou la poursuite d'un gain. S'il fait preuve de repentir et est prêt à subir le châtement que l'*imām* ou le *dā'ī* lui inflige, il peut encore se racheter : il doit alors compenser les jours de « jeûne » manqués par un « jeûne » plus sévère. Enfin, ceux qui trahissent de façon délibérée le pacte auquel ils ont souscrit, seront excommuniés. Leur vie est en péril, aussi bien en ce monde que dans l'Au-delà³⁵.

Toutes ces prescriptions seront abolies lors de l'avènement du *Qā'im*. Tant que dure le présent « cycle d'occultation », rompre le jeûne de façon licite la nuit signifie la diffusion (*iṭlāq*) du *bāṭin* parmi ceux qui en ont le droit. La fête de la rupture du jeûne se réfère à la manifestation du *Qā'im*. À ce moment, la *da'wat al-ḥaqq* sortira de son occultation et il ne sera plus permis à ceux qui y adhèrent de la cacher, « alors qu'elle était cachée (*mastūra*) par la *taqiyya* avant sa manifes-

³⁴ Qāḍī al-Nu'mān, *Ta'wīl al-da'ā'im*, III, pp. 112, 114.

³⁵ Qāḍī al-Nu'mān, *Ta'wīl al-da'ā'im*, III, pp. 116-122.

tation ». De même, il ne leur sera plus permis de nier leur adhésion, comme ils le faisaient avant par mesure de *taqiyya*. L'apparition du *Qā'im* marque ainsi la fin de la *taqiyya* et du *kitmān* : « le *bāṭin* sera manifesté par son avènement et en ce jour il n'y aura plus de jeûne ésotérique, ni de [loi] exotérique (*zāhir*) pour élever les actes³⁶ ». En d'autres termes, le *Qā'im* abrogera la charia et dévoilera le *bāṭin*. La distinction entre *zāhir* et *bāṭin* n'aura plus raison d'être. L'humanité entrera dans un nouveau « cycle de manifestation » durant lequel la connaissance salvatrice sera directement accessible.

On aura remarqué que, contrairement à al-Sijistānī, le Qāḍī al-Nu'mān n'évoque pas les sept « lieutenants » du *Qā'im* Muḥammad b. Ismā'il : pour lui, le *Qā'im* est une figure messianique dont l'identité n'est pas précisée, ni la date de son avènement. En revanche, il accentue fortement la prise du pouvoir par le premier Fatimide 'Abd Allāh al-Mahdī et la sortie partielle de la *da'wa* hors de la clandestinité, comme des signes annonçant la venue du *Qā'im*. Ces positions différentes s'expliquent, sans doute, par les racines carmathes d'al-Sijistānī qui, tout en continuant à considérer Muḥammad b. Ismā'il comme le *Qā'im*, avait néanmoins accepté l'autorité religieuse des Fatimides, tandis qu'al-Nu'mān défendait sans réserve « l'orthodoxie » fatimide.

Toutefois, une position intermédiaire apparaît dans la *Risāla al-Mudhhiba* attribuée au même Qāḍī al-Nu'mān. Invoquant les deux « souffles dans la trompette » mentionnés dans Q 39 : 68, l'auteur soutient que la manifestation du *Qā'im* se fait en deux temps³⁷. Ou plutôt, le *Qā'im* est déjà apparu, puis il s'est occulté, avant de réapparaître une deuxième fois :

Le *Qā'im* a deux rangs : le rang de la dissimulation (*kitmān*) et le rang de la manifestation (*izhār*) [...]. Il a deux limites (*ḥaddān*) : la limite des Énonciateurs dans le cycle des Imāms cachés (*al-a'immā al-mastūrūn*) et la limite des lieutenants bien guidés (*al-khulafā' al-rāshidūn*). Il est apparu en se dévoilant, puis il est entré en occultation jusqu'à l'écoulement du laps de temps déterminé. Il réapparaîtra alors pour achever son œuvre³⁸.

Son apparition dans le monde corporel eut lieu avec l'achèvement du cycle des six Énonciateurs et des sept *imāms*. Il a établi pour lui-même dix-huit lieutenants (*khulafā'*), qui sont cachés en (une époque) de dissimulation (*taqiyya*) et apparents en

³⁶ Qāḍī al-Nu'mān, *Ta'wil al-da'ā'im*, III, pp. 135-136 ; cf. pp. 124-125.

³⁷ Qāḍī al-Nu'mān (attribué à), *al-Risāla al-Mudhhiba*, p. 74.

³⁸ Qāḍī al-Nu'mān (attribué à), *al-Risāla al-Mudhhiba*, p. 71.

(une époque) de dévoilement. Par l'entremise du dernier aura lieu la fin (*khitām*). Il [= le Qā'im] leur apparaîtra alors dans le monde des corps célestes (*dawr al-jirm*) [...] et il installera [les hommes] dans le Paradis ou en Enfer³⁹.

Malgré l'obscurité inhérente à ce genre de textes, la doctrine impliquée est relativement claire. Après l'achèvement du cycle de Muḥammad, le sixième Énonciateur, par le septième *imām*, le *Qā'im* est apparu. Il s'agit là de la thèse carmathe qui considère Muḥammad b. Ismā'il comme le *Qā'im*. Mais, selon l'auteur de la *Risāla al-Mudhhiba*, cette apparition eut lieu alors que le cycle d'occultation durait encore. Par nécessité de *kitmān* et de *taqīyya*, le *Qā'im* s'est aussitôt occulté et il a établi une série de dix-huit lieutenants, qui se succèdent afin de préparer sa seconde venue. Les premiers d'entre eux vivaient eux aussi en occultation – les « *imāms* cachés » 'Abd Allāh, Aḥmad et al-Ḥusayn, les successeurs immédiats de Muḥammad b. Ismā'il selon la généalogie officielle des Fatimides –, puis, ils sont apparus au grand jour, avec l'établissement de l'état fatimide par 'Abd Allāh al-Mahdī. Au terme de la lignée des *imāms* fatimides, le *Qā'im* apparaîtra une seconde fois. Il abrogera toutes les lois et il dévoilera leur sens caché. Lors de la Grande Résurrection (*al-qiyāma al-kubrā*) toutes les « choses cachées » (*al-mastūrāt*) seront pleinement dévoilées et « les croyants rompront leur jeûne [...]. Le *satr* et le *kitmān* leur sont obligatoires jusqu'au moment de la manifestation (*zuhūr*) »⁴⁰.

Certes, l'attribution de *al-Risāla al-Mudhhiba* au Qāḍī al-Nu'mān n'est pas établie. Néanmoins, il est très probable que le texte ait été écrit à son époque dans l'entourage de l'*imām* al-Mu'izz⁴¹.

L'idée que l'avènement de la dynastie des Fatimides implique une levée partielle de la *taqīyya* se retrouve dans le *Kitāb al-Maṣābiḥ fī ith-*

³⁹ Qāḍī al-Nu'mān (attribué à), *al-Risāla al-Mudhhiba*, p. 79. Il faut corriger *al-baqīyya* en *al-taqīyya*, comme le suggère Madelung, "Das Imamāt", p. 88 n. 233.

⁴⁰ Qāḍī al-Nu'mān (attribué à), *al-Risāla al-Mudhhiba*, pp. 70-71 ; cf. Madelung, "Das Imamāt", pp. 88-89 ; Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 164-165 ; Marquet, "La pensée philosophique et religieuse du Qāḍī al-Nu'mān à travers la *Risāla Mudhhiba*", pp. 158-160. Notons par ailleurs que l'auteur, après avoir cité le *ḥadīth* du Prophète : « il nous incombe un jeûne de trente jours », explique que le jeûne est *al-satr wa-l-kitmān* ; puis, il cite Q 19 : 26 relatif au jeûne et au silence de Marie (*Mudhhiba*, p. 57).

⁴¹ Voir De Smet, "The *Risāla al-Mudhhiba* Attributed to al-Qāḍī al-Nu'mān : Important Evidence for the Adoption of Neoplatonism by Fatimid Ismailism at the Time of al-Mu'izz ?", pp. 316-319.

bāt al-imāma de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. vers 411/1020). L'auteur interprète le récit coranique concernant les « Gens de la caverne » (*ahl al-kahf*) comme se référant à la pratique de la *taqīyya*. Ces jeunes gens s'étant réalisés que leur pays était gouverné par des maîtres qui n'obéissaient pas à Dieu, craignaient leur tyrannie. Ils se réfugièrent dans une caverne, où ils dormirent pendant 309 ans (Q 18 : 25 : « Ils restèrent dans leur caverne trois cents ans auxquels on ajoute neuf années »). Selon al-Kirmānī, les successeurs de Muḥammad subirent le même sort : sujets à la répression, à la tyrannie et à la peur, les *imāms* se retirèrent dans la clandestinité pendant 309 années. En l'an 309 de l'hégire, 'Abd Allāh al-Mahdī apparut au Maghreb et fonda l'état fatimide. Dieu ôta alors des *imāms* « le voile de la peur » (*ḥijāb al-khawf*)⁴².

Le *Kitāb al-Farā'id wa-ḥudūd al-dīn*, un ouvrage inédit de Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman, rapporte le texte d'une lettre envoyée par 'Abd Allāh al-Mahdī aux Ismaéliens du Yémen, dans laquelle celui-ci décrit comment ses prédécesseurs ont dû se cacher par mesure de *taqīyya*⁴³.

Lorsque l'épreuve (*miḥna*) s'intensifia et que la *taqīyya* devint plus pressante à l'époque de Ja'far b. Muḥammad [*i.e.* Ja'far al-Ṣādiq, le 6^e *imām*], il garda secret (*katama*) le nom de l'*imām* de sa descendance par mesure de *taqīyya* envers lui. Ainsi, du vivant de Ja'far b. Muḥammad et après sa mort, seuls les membres les plus fiables de son parti (*shī'a*) connaissaient [le nom de l'*imām*]. [Ja'far] disait en effet : « La *taqīyya* est ma religion et la religion de mes ancêtres. Celui qui n'a pas de *taqīyya* n'a pas de religion »⁴⁴.

Dans la suite de la lettre, 'Abd Allāh al-Mahdī prétend que parmi les quatre fils de Ja'far – Mūsā, Ismā'īl, Muḥammad et 'Abd Allāh –, l'*imām* désigné par Ja'far comme son successeur était 'Abd Allāh, mais que pour des raisons de *taqīyya* seul un petit groupe de fidèles était au courant de ce fait. Lorsque les *imāms* après Ja'far ont voulu faire revivre la *da'wat al-ḥaqq*, ils ont pris des noms qui n'étaient pas les leurs. Par mesure de *taqīyya*, ils se sont donnés des pseudonymes comme Mu-bārak, Maymūn, Sa'īd. En voulant parler de l'*imām* 'Abd Allāh, ils l'ont désigné par le nom de son frère Ismā'īl ; ils ont agi au nom du Mahdī Muḥammad b. Ismā'īl, qui n'est autre que le pseudonyme d'un descen-

⁴² Al-Kirmānī, *Kitāb al-Maṣābiḥ fī ithbāt al-imāma*, p. 80 du texte arabe.

⁴³ La lettre a été éditée par Hamdani, *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, pp. 9-14 du texte arabe ; cf. la trad. anglaise dans Hamdani et de Blois, "A Re-examination of al-Mahdī's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", pp. 175-178.

⁴⁴ Hamdani, *On the Genealogy*, p. 9 du texte arabe.

dant de ‘Abd Allāh. Des « hypocrites » ont divulgué ces noms, transgressant les règles du silence, mais grâce à ce stratagème les véritables *imāms* étaient en sécurité. Cette « *taqiyya* concernant les noms » (*al-taqiyya fi l-asmā’*) dura jusqu’au moment de l’apparition du « maître de la manifestation » (*ṣāhib al-zuhūr*) – ‘Abd Allāh al-Mahdī – qui marque la fin de la *taqiyya* pour ce qui concerne l’identité de l’*imām*⁴⁵.

Si la « *taqiyya* au niveau des noms » a pu garantir la sécurité des *imāms*, elle a créé un imbroglio inextricable autour de la généalogie des Fatimides et des circonstances obscures dans laquelle la *da’wa* a été menée en faveur d’Abd Allāh al-Mahdī⁴⁶. La thèse exprimée dans la lettre, selon laquelle les *imāms* fatimides descendraient de ‘Abd Allāh b. Ja’far et non de son frère Ismā‘īl, a été rejetée par la généalogie officielle des Fatimides ultérieurs, qui prétendaient descendre en ligne droite d’Ismā‘īl b. Ja’far. Plus important pour notre présent sujet est le fait que la lettre soutient qu’entre deux Énonciateurs apparaît à chaque fois un *imām* doté d’un pouvoir politique qui se manifeste publiquement « avec l’épée », alors que ses prédécesseurs pratiquaient la *taqiyya* et que l’obscurité dominait. Ce fut le cas d’Idris entre Adam et Noé, Peleg (Fāligh) entre Noé et Abraham, Joseph, fils de Jacob, entre Abraham et Moïse, Salomon entre Moïse et Jésus, et enfin Bukht Naṣr (Nabuchodonosor !) entre Jésus et Muḥammad. De même, le Mahdī – ‘Abd Allāh, le premier des Fatimides – se situe entre Muḥammad et le « maître de la Résurrection » (*ṣāhib al-qiyāma*)⁴⁷.

Bien que l’humanité soit plongée dans un grand « cycle d’occultation » qui s’étend d’Adam jusqu’au Résurrecteur et qui est placé sous le signe de la *taqiyya*, chaque cycle prophétique comprend une phase durant laquelle l’*imām* de l’époque apparaît ouvertement sur la scène politique, rendant ainsi la *taqiyya* superflue pour ce qui concerne l’identité de l’*imām*. Dans le dernier cycle prophétique, celui de Muḥammad, l’apparition de ce *Mahdī* est d’autant plus importante qu’elle prépare l’avènement du *Qā’im* et la suppression définitive et totale de la *taqiyya* par l’ouverture d’un « cycle de manifestation ».

⁴⁵ Hamdani, *On the Genealogy*, pp. 9-10 du texte arabe.

⁴⁶ Plusieurs tentatives ont été faites pour démêler cet imbroglio ; voir, e.a., Hamdani et de Blois, “A Re-examination of al-Mahdī’s Letter”, pp. 179-202 ; Madelung, “Das Imamat”, pp. 65-86.

⁴⁷ Hamdani, *On the Genealogy*, p. 13 ; cf. Halm, *Kosmologie*, pp. 36-37.

Jeûner dans la journée, rompre le jeûne la nuit

La charia prescrit aux musulmans, tout au long du mois de Ramadan, de jeûner dans la journée et de rompre le jeûne la nuit. La fête de la rupture du jeûne (*ʿĪd al-fīṭr*) à la fin du Ramadan rend à nouveau licite le fait de ne pas jeûner dans la journée. Cette prescription a mené les Ismaéliens à s'interroger sur le sens ésotérique du jour et de la nuit.

Selon Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 322/934), la nuit symbolise la garde du secret (*kitmān*) et le jour le dévoilement (*kashf*). Il compare le « Seigneur du septième cycle », le *Qā'im* qui dévoilera le sens caché de toutes les révélations et de toutes les lois antérieures, au soleil, l'unique source de la lumière du jour. Sans le soleil, les six autres planètes seraient dans une nuit profonde, car c'est lui qui les éclaire toutes. De même, la manifestation de la lumière dans les cycles des six Énonciateurs se fait sous le mode du *kitmān* : la lumière (le *bāṭin*) demeure voilée sous l'extériorité (*zāhir*) des livres et des lois révélés et il incombe aux initiés de la maintenir dans une obscurité totale par la pratique du *kitmān*. Le cycle inauguré par le *Qā'im*, en revanche, se distingue par le dévoilement : l'obscurité (le *kitmān*) ayant disparu, seul subsiste une lumière étincelante (le *kashf*)⁴⁸.

Le Qāḍī al-Nu'mān estime, pour sa part, que le jour se réfère au *zāhir* et à ceux qui y adhèrent, tandis que la nuit symbolise le *bāṭin* et ceux qui en détiennent la connaissance. Pour cette raison, Dieu a ordonné d'observer le jeûne pendant la journée – il faut garder le secret envers les *ahl al-zāhir* – et de rompre le jeûne la nuit : il convient de diffuser le *bāṭin* parmi ceux qui en sont dignes⁴⁹.

La position d'al-Nu'mān a été réfutée implicitement par al-Kirmānī, qui consacra un traité entier à l'interprétation ésotérique du jour et de la nuit : la *Risāla al-Ḥāwiyya fī l-layl wa-l-nahār*⁵⁰. En cette épître, l'auteur soutient que le jour, dont la lumière chasse l'obscurité et rend les choses visibles, symbolise le Fondement (*asās*, c'est-à-dire 'Alī) et la *da'wa al-bāṭina*, alors que la nuit se réfère à la *da'wa al-zāhira* : le *bāṭin*, caché sous l'extériorité de la lettre de la loi, ne peut être connu que par *ta'wīl*.

⁴⁸ Al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, pp. 221-222.

⁴⁹ Qāḍī al-Nu'mān, *Ta'wīl al-da'ā'im*, III, pp. 108, 115, 119.

⁵⁰ Al-Kirmānī, *al-Risāla al-Ḥāwiyya fī l-layl wa-l-nahār*, pp. 102-112 ; pour un résumé du contenu du traité, voir Hājī, *A Distinguished Dā'ī under the Shade of the Fāṭimids : Ḥamid al-Dīn al-Kirmānī (d. circa 411/1020) and his Epistles*, pp. 43-45.

Si la nuit correspond à la *da'wa al-zāhira* et le jour à la *da'wa al-bāṭina*, on pourrait se demander pourquoi le Prophète a ordonné le jeûne pendant la journée et la rupture du jeûne pendant la nuit. Le jeûne étant le silence (*sukūt*) et la rupture du jeûne la parole (*kalām*), on ne peut pas en déduire que rompre le jeûne la nuit signifierait le dévoilement (*mufātaḥa*) de la *da'wa al-bāṭina* aux *ahl al-zāhir*. En fait, l'intention du Prophète était tout autre.

Grâce à l'inspiration (*ta'yīd*) qui lui parvint à partir des « lettres supérieures » (les dix Intellects séparés de la cosmologie d'al-Kirmānī), le Prophète savait qu'il fallait préserver sa communauté (*milla*), les gens de sa maison et les *imāms* de sa descendance, contre la fureur et l'oppression des Omayyades et des Abbassides. Il savait que la détresse et la peur les forceraient à cacher et à garder secrète leur identité. Aussi imposa-t-il aux *ahl al-da'wa* d'observer le jeûne pendant la journée, de se taire et de s'abstenir à dévoiler les affaires de la *da'wa*, afin de se prémunir contre les ennemis, « vu l'immense peur qui nécessite de garder le silence pendant toute cette période »⁵¹.

En prescrivant la rupture du jeûne pendant la nuit, le Prophète a imposé la pratique de la *taqiyya (isti'māl al-taqiyya)*. Il a obligé les représentants de la *da'wa al-bāṭina* à se joindre, dans l'accomplissement des rites de la religion exotérique, aux *ahl al-zāhir*, afin que ceux-ci ne soupçonnent point leur véritable appartenance et ne se mettent à verser inutilement leur sang.

D'une façon analogue, le Prophète a rendu obligatoire pendant le Ramadan de faire la prière lors de la tombée de la nuit. Cela signifie que les *imāms* après lui ont établi la *da'wa* parmi les adversaires qui adhèrent au *zāhir* de la charia et que la *da'wa* a été entourée d'obscurité par mesure de *satr* et de *kitmān*. La nuit ne s'applique à la *da'wa al-bāṭina* que pour ce qui concerne le *satr*, puisqu'elle est cachée (*mas-tūra*) aux adversaires, tombant sous le *kitmān*. Ainsi, les symboles (*rumūz, amthāl*) de la charia doivent rester cachés aux ignorants, de même que la *da'wa* ne peut être dévoilée aux gens du vulgaire.

Lorsque les jours du mois de Ramadan, pendant lesquels le jeûne est obligatoire, se sont écoulés, le Prophète a ordonné de manger et de boire le jour de la rupture du jeûne. Il lui a donné l'apparence d'une fête (*'īd*), car il s'agit de la manifestation de la *da'wa al-bāṭina*, « le

⁵¹ Al-Kirmānī, *al-Risāla al-Ḥāwiyya*, pp. 106-107.

dévoilement par l'explication et la démonstration » (*al-mufātaḥa bi-l-bayān wa-l-burhān*). La fête de la rupture du jeûne se réfère ainsi à l'avènement du « Seigneur du temps » (*ṣāhib al-zamān*), lorsque seront passés une fois pour toutes « les jours de la peur et de la *taqiyya* » (*ayyām al-khawf wa-l-taqiyya*). Comparé au soleil qui se lève, le *Qā'im* chassera définitivement l'obscurité du « monde de la religion »⁵². Toutefois, comme le *ta'wīl* se déploie à plusieurs niveaux, une seconde interprétation du jeûne de Ramadan et de la fête de la rupture du jeûne est proposée.

Tout au long du cycle de Muḥammad, en attendant la manifestation du *Qā'im*, la *taqiyya* reste en vigueur : les *ahl al-bāṭin*, qui vivent dans la lumière de la science qu'ils sont obligés à cacher, doivent continuellement se plonger dans les ténèbres du *zāhir* pour se prémunir contre leurs adversaires qui pratiquent une religion purement exotérique. Mais, à certains moments, la nécessité de la *taqiyya* se fait plus pressante.

Ainsi, nous dit al-Kirmānī, l'épreuve (*miḥna*) imposée aux amis (*awliyā'*) de Dieu par la victoire de leurs adversaires, s'est intensifiée au début de l'époque du septième *imām* (Muḥammad b. Ismā'il), de sorte que l'occultation (*istitār*) s'est imposée aux *imāms* et que les affaires de la *da'wa* ont été bouleversées. Les *imāms* et leurs dignitaires ont été réduits au silence et à une stricte observance de la *taqiyya*. La loi concernant le jeûne se réfère à cette époque entourée de ténèbres, comme en témoigne le sens caché de Q 2 : 185 : « Quiconque d'entre vous verra la nouvelle lune jeûnera le mois entier ». Cela signifie qu'en cette période d'épreuve commençant par le 7^e *imām*, tout membre de la *da'wa* qui connaissait l'identité de l'*imām* ou était en relation avec lui, était obligé à observer le silence, à pratiquer la *taqiyya* et à garder le secret. Cette épreuve prit fin lorsque Dieu permit à ses amis de faire rayonner leur lumière en chassant l'obscurité engendrée par l'ignorance des infidèles. Ce revirement eut lieu avec l'apparition de 'Abd Allāh al-Mahdī, qui sortit la *da'wa* de la clandestinité, après que soient révolus les jours de Ramadan marqués par le jeûne et la *taqiyya*⁵³. La fête de la rupture du jeûne symbolise alors la prise du pouvoir par les Fati-mides, qui annonce la vraie fête, celle du triomphe final de la *da'wa* avec l'avènement du *Qā'im*.

⁵² Al-Kirmānī, *al-Risāla al-Ḥāwīyya*, pp. 107-109.

⁵³ Al-Kirmānī, *al-Risāla al-Ḥāwīyya*, p. 108.

Il ressort de tout ce qui précède que, malgré des nuances d'un auteur à l'autre, il existait dans l'ismaélisme des 10^e et 11^e siècles une doctrine assez homogène de la *taqiyya* et du *kitmān*, étroitement liée à l'interprétation ésotérique du jeûne pendant le mois de Ramadan. Cette doctrine se retrouve chez les Druzes et les Nuṣayrīs, deux communautés rivales de l'ismaélisme.

Le jeûne et la *taqiyya* dans le druzisme et le nuṣayrisme

Au début du 11^e siècle, à l'époque d'al-Kirmānī, des *du'āt* ismaéliens dissidents proclamèrent au Caire la fermeture du cycle de Muḥammad et l'abrogation du Coran et de la charia, tant en son sens littéral qu'en son sens caché. En son épître intitulée *al-Naqd al-khafī* (« La destruction cachée ») et datée de Ṣafar 408/juillet 1017, Ḥamza b. 'Alī veut montrer comment al-Ḥākim a abrogé le *zāhir* et le *bāṭin* des « piliers de l'islam » (*da'ā'im al-islām*, une référence manifeste à l'ouvrage juridique du Qāḍī al-Nu'mān), y compris le jeûne pendant le mois de Ramadan.

En traitant cette question, Ḥamza rapporte l'enseignement des *du'āt* ismaéliens dans les « Assemblées de la sagesse » (*majālis al-ḥikma*). Ses propos confirment ce que nous avons relevé dans les textes ismaéliens mêmes.

Quant au sens caché du jeûne, les cheikhs [*i.e.* les *du'āt* ismaéliens] disent que le jeûne est le silence (*ṣamt*). Ils évoquent à cet effet sa parole à Marie (Q 19 : 26), qui était l'Argument (*hujja*) du Maître de son époque : « Mange, bois et cesse de pleurer » – la nourriture est la science du sens apparent, la boisson celle du sens caché, « cesse de pleurer » en menant cette science à son plus haut degré. « Tu ne verras pas quelque mortel » : les partisans du sens apparent. « Dis : J'ai voué au Miséricordieux – l'*imām* – un jeûne – le silence (*sukūt*) –, je ne parlerai à personne aujourd'hui », c'est-à-dire je ne m'adresserai à aucun partisan de la Loi apparente. En outre, ils s'appuient sur sa parole : « Quiconque d'entre vous verra la nouvelle lune jeûnera le mois entier » (Q 2 : 185) : il s'agit de 'Alī b. Abī Ṭālib. Or, le mois [de Ramadan] compte trente jours, tout comme 'Alī a trente dignitaires. En plus, celui qui le connaît, lui et ses dignitaires, est obligé de garder le silence envers tous les hommes, à l'exception de ses frères fiables⁵⁴.

⁵⁴ Ḥamza b. 'Alī, *al-Naqd al-khafī*, dans De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasā'il al-Ḥikma*, p. 173 (trad.), 492-493 (éd.).

L'apparition de Dieu dans la figure humaine du calife al-Ḥākīm, proclamée ouvertement dès l'année 408/1017, marque selon Ḥamza l'ouverture d'un nouveau cycle de manifestation. Désormais, il n'y a plus de *zāhir*, ni de *bāṭin*, ni de *taqiyya* ; le jeûne a été abrogé en son sens exotérique et ésotérique :

Pour nous, il est parfaitement clair que le sens caché du jeûne et le silence qu'il implique, tel qu'il a été exposé par les cheikhs dans l'Assemblée, a été abrogé. Notre Seigneur a permis aux hommes de rompre le jeûne, à la fois en son sens apparent et en son sens caché⁵⁵.

Ḥamza et ses partisans prêchaient publiquement leur doctrine, en s'abstenant de « garder le secret » ou de se dissimuler sous les voiles de la *taqiyya*, étant persuadés que les temps messianiques avaient commencé. Cependant, l'« occultation » (*ghayba*) d'al-Ḥākīm en 411/1021 et celle de Ḥamza peu après annoncèrent le retour progressif de la *taqiyya*, ce qui amena Bahā' al-Dīn al-Muqtaṇā à se retirer de la scène publique et à fermer la *da'wa* en 434/1042. Le « cycle de manifestation » n'avait été que de courte durée. La doctrine druze ultérieure fera de la *taqiyya* un devoir absolu auquel la communauté doit sa survie jusqu'à aujourd'hui⁵⁶.

Al-Ṭabarānī (m. 426/1034-35), un contemporain de Ḥamza b. 'Alī appartenant à la mouvance nuṣayrie rivale des Druzes, consacre un chapitre de son *Kitāb al-Ma'ārif* à la « connaissance du sens caché du jeûne »⁵⁷. Bien que la doctrine qui y est exposée – notamment la manière d'interpréter les trente jours du Ramadan – soit particulière aux Nuṣayrīs

⁵⁵ Ḥamza b. 'Alī, *al-Naqḍ al-khafī*, dans De Smet, *Les Épîtres*, p. 173 (trad.), 493 (éd.).

⁵⁶ Sur la *taqiyya* druze, voir De Smet, *Les Épîtres*, pp. 6-8 ; Layish, « Taqiyya among the Druzes », pp. 245-281. Dans le *Kitāb al-Nuqaṭ wa-l-dawā'ir*, un ouvrage de théologie druze écrit au Liban probablement au début du 16^e s., nous lisons encore au sujet du jeûne : « le sens externe du jeûne est de s'abstenir de manger et de boire ; l'essence réelle [de la nourriture et de la boisson] est le *tanzīl* et le *ta'wīl*. De même, le sens caché du jeûne selon les partisans du *ta'wīl* est de s'abstenir de parler et de dévoiler (*mufātaha*) [les secrets] à ceux qui ne sont pas leurs frères » (Seybold, *Die Drusenschrift : Kitāb Alnoqaṭ Waldawair. Das Buch der Punkte und Kreise*, p. 58).

⁵⁷ Al-Ṭabarānī, *Kitāb al-Ma'ārif*, pp. 65-69 ; cf. l'introduction de Bar-Asher et Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion. An Enquiry into its Theology and Liturgy*, pp. 18-19 et pp. 114-119 ; Friedman, *The Nuṣayrī-'Alawīs. An Introduction to the Religion, History and Identity of a Leading Minority in Syria*, pp. 138-139.

et ne présente pas de rapport direct avec l'ismaélisme, l'adéquation entre le jeûne et la *taqiyya* rappelle de près les textes ismaéliens.

Partant d'un *ḥadīth* du Prophète : « le croyant jeûne toujours » (*al-mu'min ṣā'im abadan*), l'auteur invoque l'histoire de Marie (Q 19 : 26) et les prescriptions relatives au jeûne dans la sourate 2 (Q 2 : 183-185, 187). Il en déduit que « le sens caché du jeûne que Dieu a ordonné est la *taqiyya* et le silence (*ṣamt*) [en s'abstenant] d'exposer ouvertement (*taṣrīh*) la science de la vérité ». Le *ḥadīth* signifie alors que le croyant doit toujours garder le secret (*kātim*) autour de tout ce qui le concerne. Si la signification du jeûne est la *taqiyya*, la rupture du jeûne signifie la déclaration ouverte (*taṣrīh*) et la sortie de la *taqiyya*. Le croyant qui communique ses affaires à une personne indigne, sous le règne de l'adversaire (*fi dawlat al-didd*), a rompu illégalement le jeûne. La fête de la rupture du jeûne symbolise le jour où la *taqiyya* sera abolie et où les croyants pourront ouvertement exposer leur foi en toute légitimité⁵⁸.

La ressemblance avec les spéculations ismaéliennes sur le jeûne et la *taqiyya* est frappante, bien que l'influence de l'ismaélisme sur la doctrine nuṣayrite reste à étudier. Dans tous les cas, il est clair que la *taqiyya* occupe une place centrale aussi bien dans le druzisme et le nuṣayrisme que dans l'ismaélisme. Comme l'exprime un auteur nuṣayrī : enseigner la science du *tawḥīd* sans pratiquer la *taqiyya* est comme « lire le Coran dans un hammam ». Et un autre auteur d'ajouter : « celui qui néglige la *taqiyya* est pareil à un fou qui se promène tout nu dans un souk »⁵⁹.

Conclusion

Les notions de *taqiyya* et *kitmān*, telles qu'elles ont été développées par les auteurs ismaéliens à partir de la seconde moitié du 9^e siècle, s'appliquent à tous les niveaux de la hiérarchie religieuse, du simple fidèle au prophète. Le « croyant » (*mu'min*) ou « répondant » (*mustajīb*) doit, au moment de son initiation, prêter serment de ne point divulguer le *'ilm al-bāṭin* enseigné par son *dā'ī* et, en même temps, il doit s'engager

⁵⁸ Al-Ṭabarānī, *Kitāb al-Ma'ārif*, pp. 65, 67-68.

⁵⁹ Cité dans Friedman, *The Nuṣayrī-'Alawīs*, p. 114. Sur la *taqiyya* dans le nuṣayrisme, voir Friedman, *The Nuṣayrī-'Alawīs*, pp. 143-147 ; Bar-Asher et Kofsky, dans al-Ṭabarānī, *Kitāb al-Ma'ārif*, pp. 19-22.

à garder secret l'identité de ce dernier, ainsi que l'organisation interne de la *da'wa*. Les *du'āt* eux-mêmes et les autres dignitaires de la *da'wa* sont tenus à ne point communiquer l'enseignement de l'*imām* à des disciples dont la fiabilité paraît douteuse ; ils doivent veiller à ne commettre aucune imprudence qui pourrait mettre en danger les membres de la *da'wa* ou la personne même de l'*imām*. Les *imāms*, dépositaires du '*ilm al-bāṭin*', sont obligés la plupart du temps à opérer avec discrétion et dans la clandestinité. À certains moments fatidiques où les persécutions des *ahl al-zāhir* devenaient particulièrement menaçantes, les *imāms* ont dû entrer en occultation (*satr; istitār*), cachant leur identité et leur lieu de résidence même aux membres les plus fidèles de la communauté. Enfin, les prophètes ont reçu pour mission de cacher le '*ilm al-bāṭin*' sous l'extériorité de la lettre des textes révélés et des lois qui en découlent. Ils étaient eux-mêmes tenus par les règles de la *taqiyya* et du *kitmān*, puisque depuis Adam – qui avait transgressé cet ordre en mangeant du fruit défendu – l'humanité vit dans un « cycle d'occultation » causé par la prédominance des forces ténébreuses dans l'univers.

Les Ismaéliens ont reconnu ce dispositif dans les préceptes coraniques relatifs au jeûne du Ramadan. Si le sens ésotérique du jeûne se rapporte à la *taqiyya*, la rupture du jeûne de façon illicite symbolise la transgression des règles de la *taqiyya*, tandis que le '*Īd al-fiṭr*' se réfère à la levée définitive de la *taqiyya*. Les auteurs de tradition fatimide voient dans l'avènement de 'Abd Allāh al-Mahdī et l'établissement de l'état fatimide au Maghreb une préfiguration du '*Īd al-fiṭr*' : l'*imām* étant sorti de son occultation, son identité est désormais connue de tous. Mais la vraie fête de la rupture du jeûne n'aura lieu qu'avec l'apparition du *Qā'im*, le jour de la Grande Résurrection. En ouvrant un nouveau « cycle de manifestation », le *Qā'im* abrogera les religions et les lois exotériques. La science salvatrice sera directement accessible, sans *zāhir* et sans *bāṭin*. Les *ahl al-zāhir* étant définitivement vaincus, il n'y aura plus aucune raison d'observer la *taqiyya* et le *kitmān*.

L'ismaélisme étant un mouvement messianique aux desseins éminemment politiques, il n'y a pas lieu de dissocier l'aspect sécuritaire de l'aspect ésotérique de la *taqiyya*. La doctrine ésotérique sert à alimenter une action politique dont le but est la prise du pouvoir. Aussi longtemps que l'objectif n'est pas atteint, la garde du secret s'impose. Mais il n'y a pas d'ésotérisme pour l'ésotérisme : l'action de la *da'wa al-bāṭina* doit aboutir au « dévoilement » (*kashf*) de tous les secrets.

Bibliographie

- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse, Verdier, 1992.
- Bar-Asher, Meir et Kofsky, Aryeh, *The Nuṣayrī- 'Alawī Religion. An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Leiden-Boston-Köln, E. J. Brill, 2002, Jerusalem Studies in Religion and Culture, 1.
- Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique. Des origines à la mort d'Avverroës (1198)*, Paris, Gallimard, 1964, Idées, 38.
- Corbin, Henry, "Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme", *Eranos Jahrbuch*, 20 (1951), pp. 149-217.
- Daftary, Farhad, *The Ismā'īlis. Their History and Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 2^e éd.
- De Smet, Daniel, "Adam, premier prophète et législateur ? La doctrine chiite des *ulū al-'azm* et la controverse sur la pérennité de la *šarī'a*", dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher et Simon Hopkins (éd.), *Le shī'isme imā-mite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, Brepols, 2009, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses, 137, pp. 187-202.
- De Smet, Daniel, "Dieu leur prête longue vie : les *mu'ammārūn* dans l'imamologie chiite", *Acta Orientalia Belgica*, 13, (2000), pp. 163-174.
- De Smet, Daniel, "Henry Corbin et les études ismaéliennes", dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, Christian Jambet et Pierre Lory (éd.), *Henry Corbin. Philosophies et Sagesses des Religions du Livre*, Turnhout, Brepols, 2005, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences Religieuses, 126 / Histoire et prosopographie de la section des sciences religieuses, 1, pp. 105-118.
- De Smet, Daniel, "L'Arbre de la Connaissance du bien et du mal. Transformation d'un thème biblique dans l'ismaélisme ṭayyibite", dans Stefan Leder (éd.), *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress of the U.E.A.I., Halle 1998*, Leuven-Paris-Sterling, Peeters, 2002, Orientalia Lovaniensia Analecta, 108, pp. 513-521.
- De Smet, Daniel, *La philosophie ismaélienne: un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris, Cerf, 2012, Les Conférences de l'École Pratique des Hautes Etudes, 6.
- De Smet, Daniel, "La pratique de *taqīyya* et *kitmān* en islam chiite : compromis ou hypocrisie ?", dans Mohamed Nachi (éd.), *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris, Armand Colin, 2011, pp. 148-161.
- De Smet, Daniel, *Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasā'il al-Hikma. Volumes 1 et 2. Introduction, édition critique et traduction annotée des traités attribués à Ḥamza b. 'Alī et à Ismā'il at-Tamīmī*, Leuven-Paris-Dudley, Peeters, 2007, Orientalia Lovaniensia Analecta, 168.

- De Smet, Daniel, "Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la *šarī'a* dans le chiisme ismaélien des Xe et XIe siècles", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 61 (2008), pp. 515-544.
- De Smet, Daniel, "Marie, Marie Madeleine, Zacharie, Jean-Baptiste et Simon-Pierre : auxiliaires de Jésus selon la prophétologie shi'ite ismaélienne", dans Guillaume Dye et Fabien Nobilio (éd.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles-Fernelmont, Éditions Modulaires Européennes, 2012, pp. 59-79.
- De Smet, Daniel, "The *Risāla al-Mudhhiba* Attributed to al-Qāḍī al-Nu'mān : Important Evidence for the Adoption of Neoplatonism by Fatimid Ismailism at the Time of al-Mu'izz ?", dans Omar Ali-de-Unzaga (éd.), *Fortresses of the Intellect : Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, London-New York, I.B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies, 2011, pp. 309-341.
- Ebstein, Michael, "Secrecy in Ismā'īlī Tradition and in the Mystical Thought of Ibn al-'Arabi", *Journal Asiatique*, 298, 2 (2010), pp. 303-343.
- Friedman, Yaron, *The Nuṣayrī-'Alawīs. An Introduction to the Religion, History and Identity of a Leading Minority in Syria*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 2010, *Islamic History and Civilization*, 77.
- Haji, Hamid, *A Distinguished Dā'ī under the Shade of the Fāṭimids : Ḥamid al-Dīn al-Kirmānī (d. circa 411/1020) and his Epistles*, London, I. B. Tauris, 1998.
- Halm, Heinz, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden, Steiner, 1978, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 44/1.
- Halm, Heinz, *Le chiisme*. Traduit de l'allemand par Hubert Hougue, Paris, PUF, 1995.
- Halm, Heinz, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1997, *Ismaili Heritage Series* 2.
- Halm, Heinz, "The Ismā'īlī Oath of Allegiance ('*ahd*) and the 'Sessions of Wisdom' (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid Times", dans Farhad Daftary (éd.), *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 91-115.
- Hamdani, Abbas et de Blois, François, "A Re-examination of al-Mahdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *Die Welt des Orients*, 14 (1983), pp. 173-207.
- Hamdani, Ḥusayn, *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, Cairo, Publications of the American University at Cairo, 1958, *School of Oriental Studies, Occasional Papers*, 1.
- Idrīs 'Imād al-Dīn, *Kitāb Zahr al-ma'ānī*, Muṣṭafā Ghālib (éd.), Bayrūt, al-Mu'as-sasa al-Jāmi'iyya li-l-dirāsāt wa-l-nashr wa-l-tawzī', 1991.
- Ikhwān al-Ṣafā (attribué à), *al-Risāla al-Jāmi'a*, Muṣṭafā Ghālib (éd.), Bayrūt, Dār al-Andalus, 1984.

- Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Kitāb al-‘Ālim wa-l-ghulām*, James W. Morris (éd. et trad.), *The Master and the Disciple. An Early Islamic Spiritual Dialogue*, London-New York, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2001, Ismaili Texts and Translations Series, 3.
- Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Sarā'ir wa-asrār al-nuṭaqā'*, Muṣṭafā Ghālib (éd.), Bayrūt, Dār al-Andalus, 1984.
- Al-Kirmānī, Ḥamid al-Dīn, *Kitāb al-Maṣābiḥ fi ithbāt al-imāma*, Paul E. Walker (éd. et trad.), *Master of the Age. An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate*, London-New York, I.B. Tauris, in association with The Institute of Ismaili Studies, 2007, Ismaili Texts and Translations Series, 9.
- Al-Kirmānī, Ḥamid al-Dīn, *al-Risāla al-Ḥāwiyya fi l-layl wa-l-nahār*, dans Muṣṭafā Ghālib (éds.), *Majmū'at Rasā'il al-Kirmānī*, Bayrūt, al-Mu'assasa al-Jāmi'iyya li-l-dirāsāt wa-l-nashr wa-l-tawzī', 1987, pp. 102-112.
- Kohlberg, Etan, "Taqiyya in Shī'i Theology and Religion", dans Hans G. Kippenberg et Guy G. Stroumsa, (éd.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 1995, *Studies in the History of Religions*, 65, pp 345-380.
- Layish, Aharon, "Taqiyya among the Druzes", *Asian and African Studies*, 19 (1985), pp. 245-281.
- Lewis, Bernard, "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam", *BSOAS*, 9 (1938), pp. 691-704.
- Madelung, Wilferd, "Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43-135.
- Madelung, Wilferd, "Fatimiden und Bahrainqarmāten", *Der Islam*, 34 (1959), pp. 34-88.
- Maqrīzī, *Kitāb al-Mawā'iz wa-l-i'tibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa-l-āthār*, Būlāq, 1853, 2 vols.
- Marquet, Yves, "La pensée philosophique et religieuse du Qāḍī al-Nu'mān à travers la *Risāla Mudhhiba*", *Bulletin d'Études Orientales*, 39-40 (1987-88), pp. 141-181.
- Naysābūrī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *al-Risāla al-Mūjaza al-kāfiyya fi ādāb al-du'āt*, Verena Klemm et Paul E. Walker (éd. et trad.), *A Code of Conduct. A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission*, London-New York, I.B. Tauris, in association with The Institute of Ismaili Studies, 2011, Ismaili Texts and Translations Series, 15.
- Al-Qāḍī al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, vol. 1, Āṣaf Fayḍī (éd.), al-Qāhira, Dār al-Ma'ārif, 1985.
- Al-Qāḍī al-Nu'mān (attribué à), *al-Risāla al-Mudhhiba*, dans 'Ārif Tāmir (éd.), *Khams Rasā'il Ismā'īliyya*, Salamiyya, Dār al-Inṣāf, 1956, pp. 28-87.
- Al-Qāḍī al-Nu'mān, *Ta'wīl al-da'ā'im*, vol. 3, Muḥammad Ḥ. al-A'zamī (éd.), al-Qāhira, Dār al-Ma'ārif, 1972.
- Al-Rāzī, Abū Ḥātim, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, Ḥasan Minūchehr et Mehdi Mohaghegh (éd.),

- Tehrān, The Institute of Islamic Studies, University of Teheran-McGill University, 2004, *Wisdom of Persia*, 56.
- Seybold, Christian, *Die Drusenschrift : Kitāb Alnoqaṭ Waldāwair. Das Buch der Punkte und Kreise*, Kirchwahn-Leipzig, M. Schmiersow, 1902.
- Al-Sijistānī, Abū Ya‘qūb, *Kitāb al-Ifṭikhār*, Ismā‘il K. Poonawala (éd.), Bayrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000.
- Al-Sijistānī, Abū Ya‘qūb, *Kitāb Ithbāt al-nubū‘āt*, ‘Arif Tāmīr (éd.), Bayrūt, Dār al-Mashriq, 1982.
- Steigerwald, Diane, “La dissimulation (*taqiyya*) de la foi dans le shī‘isme ismaélicien”, *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 27 (1998), pp. 39-59.
- Stern, Samuel M., “The ‘Book of the Highest Initiation’ and Other anti-Ismā‘īlī Travesties”, dans Samuel M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Jerusalem-Leiden, The Magness Press-The Hebrew University-E. J. Brill, 1983, pp. 56-83.
- Al-Ṭabarānī, Abū Sa‘īd Maymūn b. Qāsim, *Kitāb al-Ma‘ārif*, Meir M. Bar-Asher et Aryeh Kofsky (éd.), Leuven-Paris-Walpole, Peeters, 2012, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 209.

Recibido: 04/03/2013

Aceptado: 26/03/2013