MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE

ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 60 (2026), p. 147-176

Fârès Gillon

Interprétations ésotériques du sanctuaire mecquois dans le chiisme ismaélien du ive/xe siècle. Entre antinomisme et symbolisme

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

FÂRÈS GILLON*

Interprétations ésotériques du sanctuaire mecquois dans le chiisme ismaélien du IVe/Xe siècle

Entre antinomisme et symbolisme

RÉSUMÉ

Les sources rapportent deux attentats majeurs contre la Kaʿba aux IVe/Xe et Ve/XIe siècles, l'un perpétré par les Qarmates, l'autre par un homme présenté comme un adepte du druzisme. Cet article se propose d'éclairer les origines doctrinales de telles attaques contre le principal sanctuaire musulman et démontrera qu'elles sont corrélées à l'exégèse ésotérique des prescriptions rituelles de l'islam. Au-delà du problème du statut des vérités ésotériques vis-à-vis de leurs pendants exotériques, il s'agit également de l'approche « personnalisée » de la foi dans le chiisme. L'étude de trois exégèses ismaéliennes de la Kaʿba et du pèlerinage mettra en évidence l'originalité de l'ismaélisme, qui développe un nouveau type de « commentaire personnalisé », en même temps que son ancrage dans les conceptions chiites personnalisées antérieures. En effet, l'idée que la sacralité est essentiellement personnelle, plutôt que spatiale, est commune à plusieurs courants du chiisme ancien, où l'Imam et ses compagnons, comme lieux d'épiphanie, sont les sanctuaires par excellence.

Mots-clés : ismaélisme, chiisme, nusayrisme, antinomisme, commentaire personnalisé, pèlerinage, Kaʿba

* Fârès Gillon, Aix-Marseille Université, UMR 7310 Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans (Iremam), fares.gillon@univ-amu.fr

AnIsl 60 (2026), p. 147-176
Interprétations ésotériques du sanctuaire mecquois dans le chiisme ismaélien du ive/xe siècle. Entre antinomisme et symbolisme
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

✦ **ABSTRACT**

Esoteric Interpretations of the Meccan Sanctuary in the 4th-/10th-Century Ismaili Shiism: Between Antinomianism and Symbolism

The sources report two major attacks on the Kaʿba in the 4th/10th and 5th/11th centuries, one by the Qarmatians, the other by a man presented as a follower of Druzism. This article aims to shed light on the doctrinal origins of such attacks on the main Muslim sanctuary and will demonstrate that they are correlated with the esoteric exegesis of the ritual prescriptions of Islam. In addition to the problem of the status of esoteric truths in relation to their exoteric counterparts, it is also a question of the "personalised" approach to faith in Shiism. The study of three Ismaili exegeses of the Kaʿba and the pilgrimage will highlight the originality of Ismailism, which elaborates a new kind of "personalised commentary", as well as its roots in previous personalised Shiite conceptions. Indeed, the idea that sacredness is essentially personal, rather than spatial, is common to several trends of early Shiism, where the Imam and his companions, as loci of divine manifestation, are sanctuaries par excellence.

Keywords: Ismailism, Shiism, Nusayrism, antinomianism, personalised commentary, pilgrimage, Kaʿba

✦ **ملخص**

تفسيرات باطنية للحرم المكي في الإسماعيلية الشيعية خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي: بين المخالفة الشرعية والرمزية

تشير المصادر إلى وقوع هجومين كبيرين على الكعبة في القرنين الرابع الهجري/العاشر الميلادي والخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، أحدهما على يد القرامطة، والآخر على يد رجل من أتباع الدروز. يهدف هذا المقال إلى توضيح الأصول العقائدية لمثل هذه الهجمات على أهم حَرَم إسلامي، وإظهار ارتباطها بالتفسير الباطني للشرائع الطقسية في الإسلام. بعيدًا عن مسألة مكانة الحقائق الباطنية مقارنة بالجوانب الظاهرة، يتناول المقال أيضًا النهج «الشخصاني» للإيمان في المذهب الشيعي. تُبرز دراسة ثلاثة تفسيرات إسماعيلية للكعبة والحج أصالة المذهب الإسماعيلي، الذي طوّر نوعًا جديدًا من «التفسير الشخصاني» إلى جانب ترسيخ المفاهيم الشيعية الشخصانية السابقة. وفي الواقع، كانت فكرة أن القداسة قائمة أساسًا على الشخص لا على المكان شائعة في عدة تيارات من الشيعة، حيث كان الإمام والصحابة يُنظر إليهم باعتبارهم أماكن للتجلّي، كالأحرام النموذجية.

الكلمات المفتاحية: المذهب الإسماعيلي، شيعة، نصيرية، مخالفة شرعية، تفسير شخصي، حج، الكعبة

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

En un siècle, la Kaʿba, centre spirituel de la foi musulmane et « maison de Dieu », subit deux attentats commis par des acteurs issus de l'islam, l'un en 317/930, l'autre en 413/1023. Comment des musulmans en vinrent-ils à considérer le référentiel de leur pratique de la prière, le lieu du seul pèlerinage canonique musulman, comme quantité négligeable, et même comme une forme d'idole ne méritant que la destruction et la moquerie ? Comment expliquer de telles attaques sacrilèges par des protagonistes se réclamant de l'islam ou, du moins, de certains courants de l'islam ? Le présent article suggère qu'il n'est pas indifférent qu'elles se soient produites en plein « siècle chiite de l'Islam[1] », dans un contexte d'intense activité de divers acteurs chiites, notamment de ses éléments les plus « exagérateurs » (*ġulāt*), portés à l'interprétation « personnalisée » et symbolique des prescriptions rituelles de l'islam ainsi qu'au messianisme. S'il n'est pas possible d'établir un lien direct entre les spéculations ésotériques des *ġulāt* et les attaques contre La Mecque, l'étude des premières apporte des éléments de contexte intellectuel indispensables à la saisie et à la compréhension des secondes. Les attentats étant tous deux apparemment liés à l'ismaélisme, nous verrons dans un second mouvement qu'il ne pouvait s'agir que d'ismaélismes « dissidents », qarmate et druze, puisque l'ismaélisme fatimide ancien (IVe/Xe siècle), bien qu'historiquement tributaire des spéculations « personnalisées » ou « personnifiées » du *ġuluww*, a cependant réorienté ces dernières afin de neutraliser leurs conséquences antinomistes. Trois exégèses ismaéliennes de la Kaʿba et du pèlerinage datant du IVe/Xe siècle attesteront de cette évolution.

Rappelons d'abord succinctement les circonstances des attentats susmentionnés. Initialement, ceux que l'on appelle les Qarmates, du nom d'un de leurs chefs, Ḥamdān Qarmaṭ, étaient liés à la *daʿwa* ismaélienne, dirigée depuis Salamyeh en Syrie. Mais lorsque le chef du mouvement, le futur premier calife fatimide ʿUbayd Allāh al-Mahdī (m. 322/934), se déclara le mahdi attendu en 286/899, la *daʿwa* se scinda, les Qarmates demeurant fidèles au messianisme originel de l'ismaélisme et s'opposant farouchement au califat fatimide jusqu'à leur disparition. Le mouvement qarmate, cependant, était divers et non centralisé. Ce n'est que sur la côte orientale de la péninsule Arabique, au Baḥrayn, qu'il put établir un État relativement stable. Dans un premier temps, les Qarmates du Baḥrayn entretinrent de bonnes relations avec les autorités abbassides, mais dans les années 920 de l'ère chrétienne, après la prise de pouvoir d'Abū Ṭāhir al-Ǧannābī, il se lancèrent dans une série de raids dans le sud de l'Iraq et contre les caravanes de pèlerins, allant jusqu'à menacer Bagdad. Au début de l'année 317/930, ils se présentèrent aux portes de La Mecque et l'occupèrent une semaine durant, se livrant à toutes sortes d'atrocités qui marquèrent durablement les esprits : massacre des pèlerins, dont les cadavres étaient laissés gisant sur place ou jetés dans le puits de Zamzam ; pillage du sanctuaire et des trésors contenus dans la Kaʿba ; vol de la Pierre noire. Il faut relever que les pillards agrémentaient leurs méfaits de déclamations moqueuses de certains versets coraniques assurant aux croyants qu'ils seraient en sécurité dans le sanctuaire, notamment le verset III, 97 :

1. Le IVe siècle musulman fut en effet dominé par différents pouvoirs chiites : les Fatimides en Afrique du Nord, puis en Égypte et en Syrie ; les vizirs bouyides pro-chiites à Bagdad ; la principauté hamdanide en Syrie du nord ; les Qarmates sur la côte orientale de la péninsule Arabique ; les Zaydites au Yémen. Cette domination politique n'a pas manqué d'avoir des conséquences sur l'histoire des idées.

AnIsl 60 (2026), p. 147-176
Interprétations ésotériques du sanctuaire mecquois dans le chiisme ismaélien du ive/xe siècle. Entre antinomisme et symbolisme
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

« Quiconque y pénètre est en sûreté. » Il est manifeste que les assaillants entendaient y apporter un démenti flagrant. L'épisode doit très certainement être mis en relation avec les croyances messianiques et antinomistes des Qarmates, et était probablement pour eux un moyen de préparer la venue d'une figure messianique et de marquer la fin de l'ère de l'islam. De fait, peu de temps après, en 319/931, Abū Ṭāhir al-Ǧannābī plaça à la tête de l'État qarmate un jeune Persan qu'il présenta comme le mahdi attendu. L'expérience fit long feu, car ledit mahdi instaura des pratiques religieuses proches du zoroastrisme et fit exécuter plusieurs notables qarmates, ce qui convainquit Abū Ṭāhir de reconnaître son erreur et de l'assassiner[2].

Près d'un siècle après cette attaque contre La Mecque, un second attentat eut lieu, de bien moindre ampleur : venu d'Égypte, un pèlerin « porta un coup violent sur la pierre et la fit voler en éclats ; on s'empara de lui et il fut tué sur le champ. Les autorités égyptiennes s'empressèrent de condamner sévèrement l'attentat, tout en l'attribuant aux *ġulāt* druzes et nuṣayris[3]. » S'il n'est pas absolument certain que l'auteur fût effectivement un représentant de ces courants, l'accusation révèle la tension politico-religieuse dans un empire fatimide aux prises avec l'hérésie druze et sa conception maximaliste de l'imamat du calife al-Ḥākim bi-Amr Allāh (r. 386-411/996-1021). La disparition de ce dernier dans des circonstances mystérieuses, seulement deux ans avant l'attentat, et la répression fatimide qui s'abattit ensuite sur les druzes peuvent expliquer le geste du vandale, que l'on pourrait dès lors interpréter comme une protestation contre la persécution du druzisme et une affirmation de la fin de la Loi islamique.

1. L'approche « personnalisée » de la foi dans le chiisme (IIIe-Ve/IXe-XIe siècle)

Afin de comprendre l'arrière-plan idéologique qui sous-tend de telles attaques, il faut les inscrire dans le contexte intellectuel du chiisme et de son approche « personnalisée » du religieux. Que le chiisme fasse de la foi une question de personnes est évident et se déduit d'abord de son double commandement de rechercher la *walāya* (« amitié », « proximité ») de l'Imam légitime et de désavouer ses ennemis[4] (*barāʾa*). La reconnaissance de l'Imam est le cœur de la foi chiite et s'identifie même avec l'*īmān* coranique, que les chiites opposent à l'*islām*, simple soumission extérieure à la Loi islamique[5]. Selon l'historiographie chiite de la succession du prophète Muḥammad, la majorité des compagnons de ce dernier, qui avaient accepté l'islam en apparence, le trahirent en acceptant qu'Abū Bakr prenne la direction de la communauté, au détriment de ʿAlī b. Abī Ṭālib. Si leur

2. Sur les Qarmates, voir en particulier Madelung 1959 ; Daftary, « Carmatians », *EIr*, 1990 ; Halm 1996, p. 250-264.

3. De Smet 2007a, p. 34 (avec références). Sur le druzisme, voir De Smet 2007a ; Halawi 2021 ; 2024.

4. Sur *walāya* et *barāʾa* dans le chiisme, voir Kohlberg 1986 ; Amir-Moezzi 2006, p. 177-207 ; 2018, p. 45-52 ; Dakake 2007, p. 15-31 (au sujet de la *walāya* dans la tradition islamique), 33-69, 103-139. Sur la *walāya* en contexte ismaélien, voir aussi Alexandrin 2017.

5. Sur la distinction d'origine coranique entre *muʾmin* et *muslim*, et son interprétation chiite, voir Amir-Moezzi 1992, index *s.v.* « Muʾmin » ; 2007, index *s.v.* « Muʾmin » ; 2018, p. 157, 167-168 ; Dakake 2007, p. 177-211.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

adhésion à l'islam et leur obéissance au Prophète avaient été sincères, s'ils avaient eu la foi (*īmān*), ils auraient suivi ʿAlī, conformément aux instructions du Prophète, qui étaient sans équivoque, selon les chiites. Ce qui se joue fondamentalement ici, c'est la continuité de la prophétie par-delà la mort du Prophète[6]. Dès lors, la dramaturgie de la succession devient un mythe fondateur opposant forces du bien et du mal, et le devoir du croyant chiite est d'identifier correctement les camps en présence. Il s'ensuit que « la religion est la connaissance des hommes » (*al-dīn maʿrifat al-riǧāl*[7]), c'est-à-dire des bons et des méchants, l'enjeu n'étant rien de moins que la préservation de l'héritage prophétique, notamment du Coran véritable (quant à la lettre ou quant à l'esprit), dont les Imams sont les gardiens. Le lien entre le Coran et l'approche personnalisée est d'ailleurs explicite dans la tradition de ce que Mohammad Ali Amir-Moezzi a appelé le « commentaire coranique personnalisé[8] », qui consiste à identifier des éléments coraniques positifs ou négatifs à des protagonistes des débuts de l'islam, faisant ainsi du Coran un texte à clés qui commente les dissensions au sein de la communauté musulmane et qui affirme le droit de ʿAlī à la succession. Si le « commentaire personnalisé » correspond, dans l'usage que fait M.A. Amir-Moezzi de cette expression, à un genre littéraire, il est tout aussi bien un procédé exégétique largement employé dans la littérature chiite, puisqu'on en trouve de nombreux exemples dans le *tafsīr* pré-bouyide étudié par Meir Bar-Asher[9] ou dans les corpus de hadiths imamites. Cependant, à mesure que s'affermissent la doctrine et la foi chiites, et que les Imams se réclament d'un prestige charismatique en raison non seulement de leur ascendance alide, mais également d'une connaissance ésotérique sacrée dont ils seraient les dépositaires, les allusions coraniques sont comprises comme des références à ʿAlī *et* aux Imams de sa descendance. On observe ainsi un premier phénomène d'extension du statut spirituel de ʿAlī. Progressivement, cette extension concernera non plus seulement les Imams, mais également certains compagnons et disciples d'un rang privilégié – ou revendiquant un tel rang, parfois en dépit de l'Imam. « Connaître les hommes » devient alors « connaître les représentants autorisés de l'Imam », qui finissent par former une sorte de plérôme des saints.

Cette évolution s'accentue après la mort du onzième Imam, al-Ḥasan al-ʿAskarī (m. 260/874), puisque les chiites se retrouvent alors dans la même situation que la communauté islamique dans son ensemble après la mort du Prophète, et confrontés au même problème : comment assurer la continuité de la prophétie et la guidance de la communauté ? Qui a l'autorité légitime pour cette charge ? Quels sont les critères pour reconnaître cette autorité comme telle ? Dans une large mesure, les élaborations intellectuelles dans l'islam à cette époque, et non seulement dans le chiisme, sont des tentatives de répondre à ces questions et de proposer un candidat, réel ou théorique, à l'autorité spirituelle. Le « siècle chiite de l'islam » est aussi celui du développement du soufisme, avec les contributions notables d'al-Ḥallāǧ (m. 309/922) et

6. Amir-Moezzi 2018, p. 99-118.

7. À ma connaissance, cette expression n'apparaît que dans une seule source : une lettre attribuée à Ǧaʿfar al-Ṣādiq et transmise dans al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣāʾir al-daraǧāt*, p. 393-950. Elle est pourtant emblématique de l'approche personnalisée de la foi dans le chiisme. Cette lettre a fait l'objet de plusieurs études récentes : Ansari 2017, p. 245-247 ; Amir-Moezzi 2020b ; Asatryan 2022.

8. Amir-Moezzi 2011, p. 101-125 ; 2020a, p. 39-48, 251-283.

9. Bar-Asher 1999.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'al-Ḥakīm al-Tirmiḏī (m. vers 298/910) ; la réinterprétation par ce dernier de la notion de *walāya* dans son *Ḫatm al-awliyāʾ* et son intégration au soufisme peuvent être comprises comme une intervention dans un débat qui traversait l'ensemble des courants islamiques au tournant des IIIe-IVe/IXe-Xe siècles. La philosophie politique d'al-Fārābī (m. 339/950) est un autre exemple des réponses auxquelles a donné lieu la question de l'autorité politique et spirituelle, et peut également s'appréhender comme la contribution du philosophe à ce problème, son « philosophe-roi » ayant quelques traits qui ne manquent pas de rappeler l'Imam chiite[10].

En milieu chiite, et particulièrement après l'occultation en 260/874, le débat oppose grosso modo deux tendances principales – elles-mêmes divisibles en différents sous-courants ou sectes – qui présentent leurs chefs comme des représentants légitimes, et exclusifs, de l'Imam occulté : d'une part, une tendance « rationalisante » dont la production littéraire et théologique aboutira à la formation du chiisme duodécimain, lequel dominera la vie intellectuelle à Bagdad à partir de l'arrivée au pouvoir des vizirs bouyides en 334/945[11] ; d'autre part, une série de courants ésotérisants, renvoyés à l'« exagération » ou à la « transgression » (*ġuluww*) dans les sources de leurs adversaires, notamment dans l'hérésiographie imamite, déploient des doctrines qui seront condamnées par la majorité des musulmans, malgré quelques ambiguïtés dans les rangs chiites (divinisation des Imams, croyances en diverses formes de métempsycose, antinomisme, etc.[12]). Des rapports convergents, issus des hérésiographies, mais aussi des sources mêmes des *ġulāt* qui nous sont parvenues, indiquent que l'antinomisme était lié à des interprétations ésotériques des prescriptions rituelles de l'islam. La connaissance de la signification ésotérique des rites dispensait de les accomplir dans l'ordre exotérique, ou apparent[13]. À titre d'exemple, voici ce que l'hérésiologue imamite al-Nawbaḫtī, mort au début du IVe/Xe siècle, transmet au sujet des adeptes d'Abū al-Ḫaṭṭāb, un disciple de l'Imam Ǧaʿfar al-Ṣādiq (m. 148/765) :

> [Les *ḫaṭṭābiyya*] autorisèrent les choses interdites, comme l'adultère, le vol, la consommation de vin, et abandonnèrent l'aumône rituelle, la prière, le jeûne et le pèlerinage. […] Ils identifièrent les devoirs religieux obligatoires *[farāʾiḍ]* à des hommes *[riǧāl]* dont ils donnaient les noms, et les turpitudes et les vices, à d'autres hommes. Ils justifiaient leur licence par leur exégèse du verset : « Dieu veut alléger vos [obligations] » (Coran, IV, 28), et disaient : « Abū al-Ḫaṭṭāb a allégé nos [obligations] et nous a délivré des entraves et des fardeaux », entendant par cela la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage. Quiconque connaissait l'Envoyé, le Prophète ou l'Imam pouvait faire ce qu'il voulait[14].

10. Voir De Smet 2022b.
11. Sur le milieu des « délégués » (*sufarā*ʾ), représentants successifs de l'Imam occulté, la communauté imamite proto-duodécimaine et les luttes d'influence et de pouvoir en son sein, voir maintenant Hayes 2022.
12. Sur le *ġuluww*, champ d'étude de l'islamologie actuellement en plein essor, voir notamment Bayhom-Daou 2003 ; De Smet 2007b ; Asatryan 2017 ; Amir-Moezzi 2020b ; Anthony, *EI*³, *s.v.* « Ghulāt (extremist Shīʿīs) ».
13. Sur l'antinomisme des *ġulāt*, voir Amir-Moezzi 2020b ; Asatryan 2024.
14. Al-Nawbaḫtī, *Firaq al-šīʿa*, p. 38.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Il faut relever dans ce texte l'étroite relation entre l'antinomisme et l'approche personnalisée sous ses deux espèces, positive et négative. Les prescriptions rituelles et les vices sont identifiés à des « hommes », amis ou ennemis de Dieu. Si l'identification à ces « hommes » est ici laconique, d'autres sources témoignent de la systématisation du procédé consistant à faire des rites de l'islam des symboles de personnes sacrées. L'héritage intellectuel de la secte des *ḫaṭṭābiyya*, et des mouvements du *ġuluww* en général, a prospéré dans le nusayrisme, qui en a retenu les principes et les doctrines. Afin de fournir un élément de comparaison permettant d'apprécier la spécificité de l'apport ismaélien à cette tradition dont l'ismaélisme est issu, faisons un bref détour par le *Kitāb al-maʿārif* de l'auteur nusayrite Abū Saʿīd Maymūn b. Qāsim al-Ṭabarānī (m. 426/1034-1035), qui consacre les chapitres 3 à 6 de son ouvrage à l'interprétation des prescriptions rituelles que sont la prière, les ablutions, le jeûne du mois de ramaḍān et le pèlerinage. Les titres des chapitres 4 et 5, consacrés respectivement aux ablutions et au jeûne, comportent explicitement la notion clé de « personne » (*šaḫṣ*). Le chapitre 4 s'intitule en effet « La connaissance [du sens] ésotérique des ablutions et des personnes [symbolisées par les] membres lavés à l'eau » (*maʿrifat bāṭin al-wuḍūʾ wa ašḫāṣ al-ǧawāriḥ allatī tuġsal bi-l-māʾ*), et le 5, « La connaissance [du sens] ésotérique du jeûne, de la personne [symbolisée par] le mois [de ramaḍān] et des personnes des trente jours et des trente nuits de ce mois » (*maʿrifat bāṭin al-ṣawm wa maʿrifat šaḫṣ al-šahr wa ašḫāṣ al-ṭalāṭīn yawman ayyamihi wa ašḫāṣ al- ṭalāṭīn laylatan layālīhi*). Le titre dit l'intention du texte : il s'agit bien de reconnaître l'hommage rendu à des « personnes » – qui ont de ce fait rang d'archétypes – dans les actes mêmes de la ritualité, et ce dans leur moindre détail.

Le chapitre 6, intitulé « La connaissance [du sens] ésotérique du pèlerinage et de ses rites[15] », le démontre. L'auteur y livre plusieurs exégèses distinctes, mais nous nous contenterons d'en résumer deux. Dans la première série d'équivalences symboliques, al-Ṭabarānī commente ainsi l'expression « la maison de Dieu » (*bayt Allāh*) qui désigne la Kaʿba : « Dieu n'a pas de maison ; il s'agit plutôt de la maison du Voile[16] *[ḥiǧāb]*, Muḥammad. Le Prophète y est apparu par l'énonciation [d'une nouvelle révélation[17]] *[ẓahara fī-hi bi-l-nuṭq]*. » Les deux linteaux (*al-ʿatabatān*) de la porte de la Kaʿba correspondent à « la personne des deux *ḥāʾ* », c'est-à-dire à Ḥasan et Ḥusayn. L'anneau de la porte est Ǧaʿfar b. Abī Ṭālib, tandis que la porte elle-même est « la personne du *sīn* », c'est-à-dire Salmān. Le verrou de la porte est « la personne de ʿAlī fils d'al-Ḥusayn qui fut tué à Kerbala ». Le cadenas correspond à « la personne du *mīm* » (Muḥammad), et la clé est la figure eschatologique du Résurrecteur (*al-qāʾim*). Le *maqām Ibrāhīm* est identifié à Muḥammad b. Abī Bakr, fils biologique d'Abū Bakr et protégé de ʿAlī, une figure

15. Al-Ṭabarānī, *Maʿārif*, p. 70-77. Pour une autre discussion de ce chapitre, voir Bar-Asher 2025, p. 200-201.
16. Le système doctrinal nusayrite est fondé sur la triade du Sens (*maʿnā*), du Nom (*ism*) ou Voile (*ḥiǧāb*), et du Seuil (*bāb*), entités métaphysiques correspondant à différents niveaux de divinité, représentées respectivement par ʿAlī, Muḥammad et Salmān. Les noms de ces trois figures sont souvent abrégés à leur initiale (*ʿayn*, *mīm*, *sīn*), ce qui peut être compris comme une manière de leur donner une dimension spirituelle transcendant leur apparition historique et physique. Sur le nusayrisme, voir notamment Dussaud 1900 ; Halm 1982 ; Bar-Asher, Kofsky 2002 ; (éd.) 2021 ; Friedman 2009 ; Winter 2016 ; Hollenberg, Asatryan 2024.
17. Al-Ṭabarānī, *Maʿārif*, p. 71.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

très appréciée des mouvements *ġulāt*[18]. La gouttière de la Kaʿba est identifiée à Salmān. Le *ḥiğr* est Abū Ṭālib, le père de ʿAlī. La Pierre noire est le compagnon de ʿAlī, al-Miqdād. Ṣafā et Marwa sont « les deux orphelins », c'est-à-dire les compagnons al-Miqdād et Abū Ḏarr[19]. Le puits de Zamzam est identifié au « Nom » (*ism*), c'est-à-dire à Muḥammad[20]. L'exégèse se poursuit, mais ce que nous en rapportons ici suffit à entrevoir la volonté scrupuleuse d'assigner une personne sacrée à chaque élément du sanctuaire, dans un exercice que l'on pourrait dire de sanctification mutuelle : les personnes sacrées font bénéficier le sanctuaire de leur sacralité, et vice versa. Notons qu'al-Ṭabarānī, qui se fonde sur des sources antérieures, ne donne quasiment jamais la raison des équivalences symboliques qu'il transmet. Il semble que ce qui importe ici, ce soit le procédé même qui consiste à tisser des liens de correspondance entre ritualité et personnes, et non pas tant le détail de ces correspondances elles-mêmes, qui peut varier d'une exégèse à l'autre. De fait, al-Ṭabarānī fournit d'autres séries d'exégèses qui divergent sensiblement de celle-ci. Ci-dessous, quelques éléments de l'une de ces exégèses sont résumés sous forme de tableau[21]. On relèvera que l'exégèse personnalisée s'étend également aux adversaires du chiisme.

Les quatre coins de la Kaʿba	Les quatre « personnes » : Muhammad, Fāṭir[22], Ḥasan, Ḥusayn
Le coin « caché » dans la « Maison »	Muḥassin[23] (ou Muḥsin)
Le sol de la « Maison »	Fāṭima b. Asad[24] (mère de ʿAlī)
Le toit	Abū Ṭālib (père de ʿAlī)
La porte	Salmān
La gouttière	Ğaʿfar b. Abī Ṭālib
Le bétail sacrifié chaque année à Minā	Les participants aux batailles du Chameau et de Ṣiffīn, qui opposèrent ʿAlī à ses adversaires[25]
Les trois jets de cailloux sur la stèle représentant Satan	Ẓufar, Naʿṯal, al-Muġīra b. Šuʿba[26]

18. Sur lui, voir Yazigi 2004. Al-Ṭabarānī n'explique pas les raisons des identifications de personnages à des éléments du sanctuaire ou à des étapes du pèlerinage, mais une source ismaélienne, le *Kitāb al-kašf*, établit un parallèle entre Abraham et Muḥammad b. Abī Bakr, chacun ayant renié son père infidèle en faveur de la vraie foi. Voir Ibn Manṣūr al-Yaman, *Kašf*, p. 93-95 ; Gillon 2024, p. 323-324.

19. Dans les courants du *ġuluww*, le terme *yatīm* désigne d'abord strictement ces deux compagnons, avant d'être étendu à d'autres, notamment dans le nusayrisme, qui attribue à chaque prophète législateur, puis à chaque Imam, un « seuil » (*bāb*) et cinq « orphelins ». La notion d'« orphelin » fut aussi investie par d'autres courants, notamment les alchimistes et l'ismaélisme. Sur le *yatīm* dans le chiisme « exagérateur » et l'évolution de la notion, voir Gillon 2024, p. 272-279.

20. Al-Ṭabarānī, *Maʿārif*, p. 71-72.

21. Correspondant à al-Ṭabarānī, *Maʿārif*, p. 74-75.

22. Version masculinisée du prénom « Fāṭima ».

23. Il s'agit du fils que portait Fāṭima et qu'elle perdit après avoir été battue par ʿUmar, selon certains récits. Voir Massignon, « al-Muḥassin b. ʿAlī », *EI*², 1993.

24. Cette identification peut s'expliquer par la tradition selon laquelle ʿAlī serait né à l'intérieur de la Kaʿba.

25. Le texte précise qu'ils sont « ramenés » (*yuraddūn*) sous cette forme (*ṣūra*) pour être égorgés – sous-entendu en châtiment de leur opposition à ʿAlī. Il s'agit ici d'une allusion à une doctrine de la métempsycose.

26. Les deux premiers sont des surnoms de ʿUmar et de ʿUṯmān. Le dernier fut nommé gouverneur de Kūfa par le fondateur de la dynastie omeyyade, Muʿāwiya, et fut un ennemi des partisans chiites de ʿAlī dans cette ville.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

On voit ici que l'architecture même du sanctuaire devient un témoignage à la divinité de ʿAlī, dont l'absence dans la litanie des noms fonde la présence et la fonction des autres personnes, ceux-ci encadrant en quelque sorte celle-là. La tradition que représente al-Ṭabarānī lie « personnification » des rites et antinomisme. Elle se situe en cela dans la continuité des spéculations des *ġulāt*. L'ismaélisme fatimide, comme nous allons le voir, ancré lui aussi dans la tradition des *ġulāt*, n'en a cependant conservé que le principe et la structure des exégèses personnalisées des rites, rejetant l'antinomisme. Dans le chiisme duodécimain, héritier de la tendance « modérée » de l'imamisme, l'approche fut distincte.

Les spéculations imamites sur le pèlerinage reposent, sans surprise, sur l'idée que la véritable Kaʿba n'est autre que l'Imam. Sans tomber dans l'ornière de l'antinomisme, l'imamisme a établi, à partir de cette équivalence, une solidarité étroite entre le fait que le pèlerinage soit agréé et la reconnaissance formelle de l'Imam légitime. Une autre évolution propre au chiisme duodécimain est l'émergence d'une discussion sur les mérites comparés du pèlerinage à La Mecque et de la visite pieuse (*ziyāra*) aux tombeaux des Imams. Edmund Hayes évoque ainsi des « *tensions within the community over whether obedience to and veneration of the imams was the supreme duty, or if participation in the broadly accepted Islamic rite of hajj was preeminent*[27] ». Nous voyons donc comment, même ici, l'approche personnalisée va de pair avec une tentation antinomiste, car même si certains récits insistent sur la suprématie du *ḥaǧǧ* par rapport à la *ziyāra*, l'ambiguïté demeure. S'il ne s'agit pas ici d'un antinomisme radical, et si les sources se font l'écho d'une hésitation chiite sur la question, il y a bien la tentation de minorer l'importance d'une prescription rituelle obligatoire de l'islam au nom de la suréminence de personnes sacrées, soit parce qu'elles constituent le sens véritable de cette prescription et qu'elles lui sont associées, soit parce qu'on y substitue discrètement une autre pratique, plus directement centrée sur les Imams (la *ziyāra*), soit, enfin, parce que l'on en est venu à considérer que la visite de la « maison de Dieu » devait être complétée par la *ziyāra*[28].

2. Rationalisme ou ésotérisme ? Irrationalité des rites et ambiguïtés ismaéliennes

Si l'approche « personnalisée » du chiisme, notamment ésotérique, constitue indéniablement l'une des veines qui irriguent la pensée et l'exégèse ismaéliennes, il ne faut pas pour autant sous-estimer l'apport d'une forme de rationalisme, dont le lien à l'ésotérisme interroge et reste à éclaircir[29]. En effet, dans plusieurs sources ismaéliennes, on constate une tendance à justifier la nécessité de l'exégèse symbolique – du Coran, des rites de l'islam – par le non-sens supposé du *ẓāhir*. Une telle démarche ne va pas de soi, une herméneutique fondée sur la *complémentarité* de l'exotérique et de l'ésotérique, plutôt que sur leur opposition, étant parfaitement envisageable.

27. Hayes 2023, p. 214 ; notre bref résumé des positions imamites sur le pèlerinage s'appuie sur cet article.
28. Sur la *ziyāra* dans l'imamisme, voir aussi Amir-Moezzi 2020c ; Warner 2022.
29. Sur la « rationalité ésotérique » et pour une discussion sur la pertinence de l'opposition entre rationalisme et ésotérisme, voir Adem, Hayes 2021.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

De fait, certains textes ismaéliens semblent insister sur le rapport d'*analogie* qui existe entre le *bāṭin* et le *ẓāhir*.

Pourtant, le procédé par lequel le sens littéral se trouve rejeté au motif de sa nullité est récurrent dans la littérature ismaélienne fatimide, révélant une tension interne à l'ismaélisme entre l'intégration et l'exclusion du *ẓāhir*. Dans les *Šawāhid wa-l-bayān* de Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman, missionnaire (*dāʿī*) ismaélien mort au début de la seconde moitié du IVe/Xe siècle, un développement sur la signification symbolique et initiatique de la vie et de la mort donne ainsi lieu à la citation du verset coranique VI, 122 : « Celui qui était mort, à qui Nous avons donné la vie et une lumière avec laquelle il marche au milieu des hommes, est-il semblable à celui qui est dans des ténèbres dont il ne sortira point ? », et au commentaire suivant :

> Si l'on prend cette parole au sens littéral *[ʿalā ẓāhir al-qawl]*, tu ne verras jamais quelqu'un qui est mort en ce monde revenir et marcher avec une lumière au milieu des hommes. Et la mention des ténèbres ne s'accorde pas non plus avec cette signification littérale. Le sens ésotérique est que « celui qui est mort », mort d'ignorance, « Nous lui avons donné la vie », la vie de la connaissance. « Et une lumière avec laquelle il marche au milieu des hommes » signifie qu'Il lui a donné la lumière de la connaissance, et [a contracté avec lui] un pacte *[ʿahd]* qui lui permet d'appeler [à rejoindre la *daʿwa*] et d'après lequel il s'exprime publiquement[30].

Ce type d'argumentation, qui met en avant l'absurdité du sens littéral comme préliminaire à l'exposé d'une exégèse, se rencontre dans plusieurs des œuvres attribuées à Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman. On peut encore citer cet autre passage, tiré du *Taʾwīl al-zakāt*, sur le même thème de la vie et de la mort :

> « Ne croyez pas que ceux qui sont tués dans le sentier de Dieu soient des morts ; non, ils sont vivants auprès de leur Seigneur, et en reçoivent leur subsistance » (Coran, III, 169). Cela est une promesse véridique de Dieu, et Sa parole [ne peut être que] vraie. Mais prise au sens littéral *[ʿalā ẓāhirihi]*, les intellects ne peuvent la vérifier ni les regards en témoigner *[lam yuṣaḥḥiḥhu al-ʿuqūl wa-lam tušāhidhu al-ʿuyūn]*, car on n'a jamais vu un tué revenir à la vie ni un mort ou un tué recevoir une subsistance[31].

Ainsi, « l'intellect », le *ʿaql*, devient un critère permettant de décider si un verset doit recevoir une exégèse symbolique ou si ce n'est pas nécessaire. C'est en substance ce qu'explique le philosophe ismaélien Abū Yaʿqūb al-Siǧistānī (m. après 361/971), dans le chapitre 12 de son *Kitāb al-Iftiḫār* (*Livre de la fierté*). Dans ce chapitre, consacré à l'herméneutique coranique ismaélienne et étudié par Ismail Poonawala[32], l'auteur expose exceptionnellement quelques principes de l'herméneutique coranique ismaélienne. En effet, il est rare que les auteurs

30. Ibn Manṣūr al-Yaman, *al-Šawāhid wa-l-bayān*, fos 86-87.
31. Ibn Manṣūr al-Yaman, *Taʾwīl al-zakāt*, p. 192-193.
32. Poonawala 1988.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ismaéliens s'engagent dans des considérations théoriques sur l'art du *taʾwīl*, se contentant de le pratiquer. Là, al-Siǧistānī fournit plusieurs exemples d'interprétations ismaéliennes de versets coraniques – quoique dans une version quelque peu édulcorée – qu'il introduit par le paragraphe suivant, exposant sa méthodologie herméneutique :

> La plupart des noms qui, dans le Coran, sont définis, déterminés et s'appliquent aux réalités corporelles *[ǧismāniyyāt]* ne concernent, du point de vue de leur exégèse *[taʾwīl]*, que la forme spirituelle *[al-ṣūra al-rūḥāniyya]* [correspondante] – qu'il s'agisse des arbres, des rivières, des fruits, ou bien de la terre, des montagnes, des mers, des eaux, des feux, des animaux, ou de toute espèce mentionnée dans le Coran. C'est particulièrement le cas lorsque la connaissance [de ces noms] se trouve rendue ambiguë par les réalités corporelles [auxquelles ils se réfèrent habituellement] et qu'il est impossible de les comprendre et de les concevoir. Lorsque l'une des paroles de Dieu est ambiguë et que nous ne trouvons rien à extraire de son sens littéral, nous la référons à sa réalité qui est en lien avec les formes de la connaissance *[al-ṣuwar al-ʿilmiyya]* et l'attachons à ces formes, afin d'assurer que l'âme *[al-nafs]* ne la démente pas et que l'intellect *[al-ʿaql]* ne répugne pas [à l'admettre]. [En revanche, le sens] qui s'extrait aisément du sens littéral, nous le laissons tel quel et ne lui cherchons pas d'exégèse dans le domaine de la connaissance *[taʾwīl ʿilmī]*, mais ne cherchons que la sagesse du sens littéral. […] Telle est notre méthode *[rasm]* exégétique[33].

Plus loin, l'auteur précise que « l'âme s'empresserait de démentir [la révélation coranique] si elle n'était confirmée par son exégèse[34] », du moins dans les cas où la révélation est ambiguë. Le discours semble modéré : l'exégèse n'est pas toujours nécessaire, car il est des cas où le sens littéral se suffit à lui-même. Mais il y a aussi des cas, nombreux, où le sens littéral n'a *aucun* sens, hormis celui que lui donne le *taʾwīl* – une idée beaucoup plus subversive. Dans ces cas-là, il devient nécessaire d'écarter purement et simplement le sens apparent au profit du seul sens ésotérique[35].

Dans la mesure où le terme *ẓāhir* désigne aussi bien la lettre de la révélation coranique que la pratique des rites de l'islam, l'extension à la ritualité de cette herméneutique, qui repose sur le rejet du sens littéral et sur sa caducité, est un danger constant pour l'ismaélisme fatimide. En effet, bien que le rejet de l'antinomisme soit un élément clé de l'idéologie fatimide[36], la multiplicité des interprétations symboliques de rites islamiques ouvre la voie à l'abandon de leur pratique effective. Si de telles interprétations sont accompagnées de considérations sur l'absurdité des rites eux-mêmes, indépendamment de leur signification symbolique, on se trouve alors au seuil de l'antinomisme.

33. Al-Siǧistānī, *Iftiḫār*, p. 214-215.
34. Al-Siǧistānī, *Iftiḫār*, p. 216.
35. Pour une discussion plus détaillée sur l'opposition entre sens littéral et sens ésotérique dans l'herméneutique de l'ismaélisme ancien, voir Gillon, à paraître.
36. Gillon 2024, p. 408-419.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

De fait, le druzisme développe de telles considérations, notamment dans l'épître 6 du Canon druze, où l'on lit ceci au sujet des rites du pèlerinage à La Mecque :

> Ce que j'ai vu est tout à fait contraire à sa parole : « Quiconque y pénètre est en sécurité » […]. Dans cette enceinte sacrée, nous avons été témoins de meurtres et de pillages ; à l'intérieur même de la Kaʿba, il y a des brigands, ce qui contredit [la parole coranique] et la rend futile. Tout ce que ces gens font en accomplissant les rites du pèlerinage est une sorte de folie : découvrir la tête, se dénuder le corps, jeter des cailloux, dire *labbayka* sans avoir été appelé par quelqu'un. Il n'y a là que les actions d'un fou. Notre Seigneur *[le calife al-Ḥākim bi-Amr Allāh]* a pendant de nombreuses années interrompu le pèlerinage et il a privé la Kaʿba de la draperie qui la recouvre *[kiswa]*. Or, priver une chose de sa couverture signifie qu'on la dévoile et la profane : aussi, [notre Seigneur] a-t-il voulu démontrer que le vrai sens du pèlerinage réside ailleurs et que cette prescription n'est d'aucune utilité[37].

Il est remarquable que nous retrouvions ici le verset III, 97, dont les Qarmates s'étaient moqués. Le démenti que lui apporte le texte inscrit le druzisme dans le sillage du mouvement qarmate[38]. L'antinomisme du texte est lui aussi assez clair, tout comme l'allusion à la suspension du pèlerinage par le calife al-Ḥākim, interprétée comme manifestant sa volonté de signaler la véritable signification du pèlerinage, l'Imam, dont la connaissance dispense d'accomplir les rites. L'ensemble des rituels du pèlerinage est considéré comme une pure folie, une série d'actes insensés et intolérables : que l'on ignore la signification de ces actes ou qu'au contraire on la connaisse, il est absurde de les accomplir. Ce rejet radical des rites extérieurs par le druzisme paraît bien faire écho aux textes examinés ci-dessus sur l'inanité du sens *ẓāhir* et émaner d'une logique similaire.

On pourrait objecter que ce texte, loin de représenter la doctrine ismaélienne, n'exprime que l'idéologie druze. Pourtant, et comme l'a relevé Daniel De Smet[39], on trouve un raisonnement similaire chez un contemporain des premières années du mouvement druze, le philosophe ismaélien Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. après 411/1020). Dans un texte qui semble d'ailleurs répondre aux Druzes, il reconnaît que le prophète Muḥammad a ordonné des œuvres qui, accomplies hors de leur contexte, peuvent passer pour celles d'un fou. Il donne alors l'exemple de ces « œuvres » et de ces « rites du pèlerinage », qu'il énumère, expliquant qu'il n'est nulle « sagesse » ni « enseignement » dans leur apparence exotérique – cela n'est pas sans rappeler le passage de l'*Iftiḫār* d'al-Siǧistānī abordé ci-dessus. Mais puisque Muḥammad appelait à la sagesse, il s'ensuit que le *taʾwīl* est obligatoire[40] (*wāǧib*).

37. De Smet 2007a, p. 174-175, 494 (texte arabe).
38. Sur le druzisme comme mouvement « néo-qarmate », voir De Smet 2013.
39. De Smet 2022a, p. 152-156.
40. Al-Kirmānī, *Maṣābīḥ*, p. 29-30 (traduction anglaise p. 64).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ainsi, al-Kirmānī, champion de l'orthodoxie fatimide, tout comme ses adversaires, les Druzes antinomistes, s'accordent sur l'irrationnalité des rites. Mais pour al-Kirmānī, les rites ne sont absurdes que dans la mesure où ils ne reçoivent pas d'explication ésotérique – et réciproquement, c'est leur absurdité apparente qui justifie la nécessité de cette explication. Mais même si l'on admet cette restriction, qui permet théoriquement d'échapper à l'antinomisme – puisque, en définitive, les rites ont bien une signification, même si elle est exclusivement ésotérique –, il faut bien voir qu'elle ne constitue qu'un rempart assez fragile, notamment parce qu'elle postule que l'accomplissement extérieur des rites est une folie et fait ainsi une concession majeure aux antinomistes. Il y a donc bien, ici aussi, rupture radicale entre le *ẓāhir* et le *bāṭin*, dont on ne sait cependant s'il faut l'attribuer à l'inclination ésotériste de l'ismaélisme ou à sa tendance rationaliste, qui le rapproche quelque peu du mutazilisme.

3. Interprétations ismaéliennes de la Kaʿba et du pèlerinage au IVe/Xe siècle

Quoi qu'il en soit du statut des rites dans l'ismaélisme fatimide, ce sont à présent les interprétations reçues par le pèlerinage qu'il nous faut examiner. Afin d'illustrer la méthode exégétique ismaélienne, des extraits de trois œuvres datant du IVe/Xe siècle sont rassemblés ici et commentés. Il existe cependant d'autres sources ismaéliennes plus ou moins contemporaines qui sont pertinentes sur cette question. C'est en particulier le cas du traité V du *Kitāb al-kašf*, le plus long de ce recueil de six traités, qui se présente comme une épître sur le pèlerinage, bien qu'il ne porte pas de titre. Ayant déjà examiné ce texte ailleurs, il n'est pas nécessaire d'y revenir. Notons cependant que la Kaʿba y est présentée comme analogue à l'Arche de Noé, d'Ève, de Josué et de la « Suprême Marie[41] » (*Maryam al-kubrā*), ainsi que comme un symbole de la « Preuve » de l'Imam, c'est-à-dire de son représentant suprême, une interprétation qui s'inscrit dans une relecture fatimide du concept de « Preuve[42] ». L'appel au pèlerinage est analogue à l'« Appel » (*daʿwa*) ismaélien, tandis que plusieurs versets coraniques ayant trait au pèlerinage sont compris comme se référant aux progrès de l'initié au sein de l'organisation ismaélienne.

Une autre source importante comportant une interprétation symbolique du *ḥaǧǧ* est le *Taʾwīl al-daʿāʾim*, attribué au juriste fatimide al-Qāḍī al-Nuʿmān (m. 363/974). Comme son titre l'indique, il consiste en une interprétation ésotérique des *Daʿāʾim al-islām*, ouvrage de droit ismaélien composé par al-Nuʿmān. C'est donc une source indispensable pour aborder les interprétations ismaéliennes des rites. Jamel Velji ayant consacré un chapitre à la section sur le pèlerinage, dont il traduit plusieurs extraits, il est, là aussi, inutile de s'y attarder[43]. L'interprétation repose, comme dans celles examinées ci-après, sur une identification de la Kaʿba au « maître de l'époque » (*ṣāḥib al-zamān*), à laquelle s'ajoute une réorientation de l'eschatologie

41. Ibn Manṣūr al-Yaman, *Kašf*, p. 97 ; Gillon 2024, p. 326.
42. Gillon 2024, p. 322-383 (traduction anglaise du traité), 384-425 (analyse, notamment sur la « Preuve », p. 390-408).
43. Velji 2016, p. 97-108.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ismaélienne en faveur de l'immédiateté de la présence de l'Imam-calife fatimide. Elle ménage également une place à différents grades de la hiérarchie de la *daʿwa*, témoignant de l'approche proprement ismaélienne de la conception « personnalisée » du religieux[44].

3.1. *Le* Kitāb al-Iftiḫār *d'al-Siǧistānī*

Le premier extrait est tiré du *Kitāb al-Iftiḫār* du *dāʿī* Abū Yaʿqūb al-Siǧistānī (m. après 361/971). Cet ouvrage constitue une rareté dans le paysage littéraire ismaélien, car il est ouvertement polémique et destiné à un auditoire extérieur à la secte, c'est-à-dire aux adversaires de l'ismaélisme, qu'il apostrophe et attaque frontalement. Habituellement, les livres ismaéliens sont réservés à un usage interne, ce qui est lié à l'exercice de la « dissimulation tactique », ou « garde du secret » (*taqiyya*, *kitmān*), et à la nature ésotérique des enseignements. En raison de cette dimension « grand public » de l'*Iftiḫār*, l'auteur ne dévoile que quelques aspects de la doctrine ismaélienne, d'ordre théologico-philosophique, sans trop entrer dans le détail des enseignements initiatiques. On s'en rend compte aisément lorsque l'on compare, par exemple, les exégèses coraniques fournies ici avec celles que l'on trouve dans les ouvrages ismaéliens de la même époque, qui étaient réservés aux membres de la *daʿwa*. On le constatera ci-dessous en comparant ce qu'al-Siǧistānī écrit ici du pèlerinage avec ce que l'on trouve dans d'autres sources ismaéliennes. Un autre point remarquable de l'*Iftiḫār* est que la rhétorique d'al-Siǧistānī y est nettement plus argumentative que dans ce que David Hollenberg a appelé la « littérature de la *daʿwa*[45] » : il s'agit de polémiquer, mais aussi de convaincre. Il est donc intéressant de commencer par l'interprétation du pèlerinage dans cet ouvrage, puisqu'elle peut être considérée comme propédeutique, relativement à celles que nous aborderons ensuite.

Nous avons dit plus haut que le chapitre 12 de l'*Iftiḫār*, dédié au *taʾwīl*, cherchait à démontrer le bien-fondé de l'herméneutique ismaélienne. Les cinq chapitres suivants, qui concluent l'ouvrage, peuvent être compris comme l'extension aux prescriptions rituelles de l'islam, c'est-à-dire à un autre type de *ẓāhir*, de la méthode interprétative proposée dans le chapitre 12. Ils sont consacrés, par ordre d'apparition, aux ablutions et à la pureté rituelle (*al-wuḍūʾ wa-l-ṭahāra*), à la prière (*ṣalāt*), à l'aumône rituelle (*zakāt*), au jeûne (*ṣawm*) et, enfin, au « pèlerinage vers la Maison » (*al-ḥaǧǧ ilā al-bayt*). En substance, ce qui est dit dans ce dernier chapitre peut être considéré comme l'expression des grands principes du *taʾwīl* concernant le pèlerinage, sans cependant que toutes les conséquences en soient exposées. Dans le paragraphe suivant, qui ouvre le chapitre 17, on notera cette herméneutique minimaliste et le ton à la fois polémique et argumentatif de l'auteur :

44. Ajoutons que Tahera Qutbuddin (2021, p. 170-172) propose une brève lecture de certains passages consacrés au pèlerinage dans les *Maǧālis muʾayyadiyya* du théologien ismaélien fatimide al-Muʾayyad fī al-Dīn al-Šīrāzī (m. 470/1078).

45. Hollenberg 2016, p. 43-52.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

> Le pèlerinage est le fait d'aller vers une maison que l'on nomme « la maison de Dieu » ; les gens s'y rassemblent et circumambulent sept fois autour d'elle, en commençant par le « coin yéménite » où se trouve la Pierre noire *[sic*[46]*]*. Si donc nous interprétons *[taʾawwalnā]* cette maison comme étant l'Imam du temps *[imām al-zamān]* à qui l'obéissance est due et que nous le nommons « la maison de Dieu » véritable, quelle turpitude y a-t-il dans cette interprétation ? La maison n'est-elle pas ce que l'on prend comme résidence ? Il n'y a en effet pas de désaccord entre nous et nos adversaires sur le fait que Dieu ne réside pas dans cette maison que l'on vise durant le pèlerinage. Puisqu'il en est ainsi et qu'allant au maître de tout temps, nous trouvons qu'il est la maison de la connaissance de Dieu en qui réside le véritable *tawḥīd* de Dieu, pourquoi nier qu'il soit la « maison de Dieu[47] » ?

Nous avons là un principe herméneutique fondamental de l'exégèse ismaélienne de la Kaʿba, qui consiste à en faire un symbole de l'Imam chiite. Dans la mesure où tout musulman s'oriente vers la Kaʿba, elle est un point de repère et le lieu du salut. Or c'est précisément là le rôle de l'Imam, et de là découle l'obligation, dans la perspective chiite, de s'orienter vers lui et de rechercher sa guidance. L'Imam est « maison de Dieu », en un sens symbolique, car en lui réside la véritable connaissance de Dieu. L'auteur précise ensuite cette interprétation en abordant la Pierre noire :

> Le Prophète est le premier à avoir fait le pèlerinage à la Maison, afin que les gens suivent son modèle. En faisant commencer sa circumambulation au coin yéménite, il signifie à la communauté que c'était l'un des deux coins [établis par] Ismaël. Le fait que la Pierre y soit placée *[sic]* est pour signifier à la communauté que le rang de la Fondation *[martabat al-asāsiyya*[48]*]* est enchâssé en lui, de même que la Pierre dans le renfoncement du coin. Le nombre de circumambulations, au nombre de sept en partant de ce coin, est pour signifier à la communauté que le nombre d'imams dans son cycle serait de sept – et ils sont de la descendance de son légataire, ʿAlī b. Abī Ṭālib[49].

Le texte n'est pas tout à fait explicite, mais il semble que la notion d'« Imam du temps » soit applicable au prophète Muḥammad, ce qui fait de celui-ci la Kaʿba de son époque. En commençant la circumambulation au niveau de la Pierre noire, elle-même identifiée au « Légataire » ʿAlī, Muḥammad manifeste de façon subtile le statut de ce dernier aux musulmans.

46. La Pierre noire se situe en réalité dans le « coin noir » (*al-rukn al-aswad*) de la Kaʿba, et non dans le « coin yéménite » (*al-rukn al-yamānī*). On ne s'explique pas cette confusion, et il n'est pas clair si elle doit être attribuée à al-Siǧistānī ou à la tradition manuscrite.
47. Al-Siǧistānī, *Iftiḫār*, p. 258.
48. Dans la littérature chiite, ʿAlī est souvent désigné comme « Légataire » (*waṣī*) du prophète Muḥammad. Les ismaéliens, à partir d'une date inconnue, mais probablement dans la seconde moitié du IVe/Xe siècle, y ajouteront le terme de « Fondation » (*asās*) afin de mieux distinguer le rang de ʿAlī de celui des imams issus de sa descendance. Cela permet également de mieux mettre en valeur la nature bicéphale de l'islam, partagé entre une religion exotérique révélée par Muḥammad et une religion ésotérique dont ʿAlī avait la charge. Voir Halm, « Asās », *EIr*, 1987.
49. Al-Siǧistānī, *Iftiḫār*, p. 259.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Cela doit être mis en relation avec l'idée chiite d'une désignation explicite (*naṣṣ*) de ʿAlī comme son successeur par Muḥammad, exprimée dans le fameux hadith de Ġadīr Ḫumm : « Celui dont je suis le maître *[mawlā]*, ʿAlī est son maître[50]. » Ainsi, la « mission » de ʿAlī se trouve-t-elle inscrite, « enchâssée », dans celle de Muḥammad, et en est indissociable.

Al-Siǧistānī s'inscrit dans la tradition exégétique du « commentaire personnalisé » en identifiant des éléments de la ritualité islamique avec des personnes qu'il faut prendre pour guides. Cependant, l'approche spécifiquement ismaélienne du « commentaire personnalisé », qui consiste à opérer des identifications d'éléments coraniques ou rituels avec des grades de la hiérarchie de la *daʿwa*, est ici fort discrète. Si al-Siǧistānī fait bien mention des « niveaux supérieurs et inférieurs » (*al-ḥudūd al-ʿulwiyya wa-l-sufliyya*[51]) – expression qui désigne les hypostases ontologiques, d'une part, et les degrés de la hiérarchie de la *daʿwa*, d'autre part –, il ne développe pas et demeure allusif quant à ce que sont ces « niveaux ». Il en résulte que son exposé peut être avant tout compris comme un argumentaire chiite sur la nécessité de suivre ʿAlī – étant sous-entendu qu'il faut également suivre les successeurs de ce dernier et leurs représentants, c'est-à-dire les agents missionnaires de la *daʿwa*. C'est vers d'autres sources ismaéliennes qu'il faut se tourner pour trouver des illustrations plus explicites de l'interprétation ismaélienne de la Kaʿba et du *ḥaǧǧ*.

3.2. *Les* Mafātīḥ al-niʿma

Récemment, Wilferd Madelung et Paul Walker ont publié un ouvrage comportant l'édition critique et la traduction de deux sources qu'ils attribuent aux deux frères Abū ʿAbdallāh al-Šīʿī et Abū al-ʿAbbās Muḥammad, qui furent des missionnaires ismaéliens actifs en Ifrīqiya au IVe/Xe siècle[52]. Le premier fut même l'artisan principal de la conquête de la région et de la fondation du califat fatimide, avant d'être exécuté avec son frère pour avoir ourdi un complot contre le calife ʿUbayd Allāh al-Mahdī[53] (r. 296-322/909-934). L'attribution de ces textes à ces deux auteurs est contestable, mais ce n'est pas ici le lieu d'en discuter[54], d'autant que l'identité ismaélienne du second de ces textes, les *Mafātīḥ al-niʿma* (*Les clés de la Grâce*), et sa contextualisation dans l'Ifrīqiya du IVe/Xe siècle ne font guère de doute. Ce traité se présente comme une épître d'un dignitaire de la *daʿwa* ismaélienne à un autre membre l'enjoignant, avec force arguments scripturaires et exégétiques, à payer son écot à l'Imam et à son organisation. L'intérêt de cette épître, outre qu'elle enrichit notre corpus de sources ismaéliennes fatimides, est qu'elle justifie une obligation pragmatique, financière, par des arguments théologiques,

50. Veccia Vaglieri, « Ghadīr Khumm », *EI*², 1965 ; Amir-Moezzi, *EI*³, *s.v.* « Ghadīr Khumm » ; Dakake 2007, p. 33-48.
51. Al-Siǧistānī, *Iftiḫār*, p. 260.
52. Madelung, Walker (éd.) 2021.
53. Walker, *EI*³, *s.v.* « Abū ʿAbdallāh al-Shīʿī ».
54. Je prépare actuellement un article sur le *Mafātīḥ al-niʿma*, que Wilferd Madelung et Paul Walker attribuent à Abū al-ʿAbbās Muḥammad, dans lequel j'aborderai cette question. Pour l'heure, je me référerai à l'auteur des *Mafātīḥ* en l'appelant « [pseudo-]Abū al-ʿAbbās Muḥammad ».

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

mobilisant l'arsenal des enseignements ésotériques de l'ismaélisme. Pour le dire autrement, la nécessité de l'exotérique, du *ẓāhir* (le paiement d'une taxe à l'Imam), est justifiée par des arguments relevant de l'ésotérique, du *bāṭin*. Or cela est le mouvement inverse de celui qu'adoptent habituellement les groupes ésotérisants, plus préoccupés d'exposer le *bāṭin* que de justifier le *ẓāhir*. Cette approche illustre le tournant légaliste de l'idéologie fatimide.

Vers la fin de l'épître, l'auteur propose de brefs exposés des significations ésotériques de certaines prescriptions rituelles de l'islam, notamment la prière et le jeûne, avant de conclure sur le pèlerinage. L'objectif est de montrer que tous ces « rites obligatoires » (*farāʾiḍ*) ont une signification cachée, mais que la connaissance de cette dernière *ne dispense pas* de l'accomplissement effectif des rites. Voici la section qui concerne le pèlerinage :

> Dieu dit : « Il incombe aux hommes – à celui qui en possède les moyens – d'aller, pour Dieu, en pèlerinage à la Maison » (Coran, III, 97). Les « moyens » sont les provisions, la monture, la sécurité du chemin et la dépense pour les proches. Celui qui en dispose doit faire le pèlerinage – point d'indulgence en cela pour le musulman, d'après le consensus *[iǧmāʿ]*. Les provisions sont la connaissance, qui est la nourriture des âmes. La monture est le *dāʿī* qui te mène dans la religion de Dieu, d'une dignité [*ḥadd*] à l'autre, jusqu'à te faire atteindre ton lieu de sécurité et te faire connaître ton devoir. Ainsi, quiconque trouve un *dāʿī* doit rechercher l'Imam jusqu'à le trouver et lui obéir, et reconnaître tous les rangs de la religion de Dieu, depuis Adam jusqu'à la Résurrection. L'abandon des vêtements cousus que tu portais signifie ton abandon de la connaissance de tout maître exotériste *[imām ẓāhirī]* auquel tu adhérais[55]. Le fait que tu te vêtes d'un habit signifie ton entrée dans l'obéissance à l'Imam et à la Preuve. Le fait que tu te purifies à l'eau signifie ton acceptation de la connaissance qui te purifie. Et lorsque tu dis : « Me voici, ô mon Dieu », c'est ta réponse à l'Imam de ton époque, car il t'a envoyé le *dāʿī* pour te convoquer à Dieu et à la connaissance de Sa religion, et tu lui as répondu par la *talbiya*[56], c'est-à-dire par l'assentiment *[taṣdīq]*. Ton baiser *[istilām]* à la Preuve *[ḥuǧǧa*[57]*]* est ton acceptation de la connaissance et ta reconnaissance de ce qu'il est le seuil *[bāb]* de l'Imam. Tes sept circumambulations sont ta reconnaissance des sept Imams. Le fait que tu t'arrêtes à Ṣafā et Marwa est ta connaissance de l'Énonciateur [*nāṭiq*] et de la Fondation [*asās*]. Ta marche entre [ces deux points] est ta recherche de connaissances auprès d'eux.
> Ta venue à Minā signifie ta venue auprès de celui qui t'a doté *[manna]* de la connaissance, ton *dāʿī*. Ta prière à Minā est ton obéissance et ta soumission à ton *dāʿī*. Ton arrêt à ʿArafāt et le fait de rassembler les prières du midi et de l'après-midi, c'est ton obéissance à l'Énonciateur et au Résurrecteur *[qāʾim]*. Après cela, ton ascension [du mont ʿArafāt] est ton élévation à la connaissance des dignités *[ḥudūd]* spirituelles et célestes. Ta prière du couchant et du soir à Muzdalifa est ta reconnaissance de la Fondation, de l'Imam et des Imams occultés.

55. L'auteur oppose ici l'Imam réel et authentique, qui transmet la connaissance ésotérique, aux faux imams, préoccupés de connaissances exotériques.
56. La *talbiya* est le fait de prononcer la formule : « Me voici, ô mon Dieu » (*labbayka Allāhumma labbayka*). Le pèlerin la prononce après être entré en état de sacralisation (*iḥrām*) et avoir revêtu l'habit blanc, et avant d'entamer les rites du pèlerinage.
57. La phrase est étrange et ne s'explique qu'à condition d'identifier la « Preuve » à la Pierre noire.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

> Le fait que tu ramasses soixante-dix cailloux est ta reconnaissance des soixante-dix rangs d'élus de Dieu qui sont avec chaque Imam[58]. Le fait que tu jettes vingt et un cailloux est ton désaveu *[barāʾa]* des opposants des sept Énonciateurs, des sept Légataires et des sept Imams. Le fait que tu enterres le reste de ces cailloux est ta dissimulation des rangs de la religion de Dieu, qui forment sept heptades[59]. Le fait que tu mènes ton animal sacrificiel est ton empressement au paiement de la délivrance dont Dieu t'a fait un devoir, ainsi qu'à tout croyant – il s'agit du sacrifice par lequel tu te rapproches de Dieu pour la purification de ton âme. Le fait que tu te rases la tête est le dévoilement de ton chef, qui est l'Imam de ton époque et la connaissance que tu en as. Ta rupture du jeûne durant trois jours est le fait que tu énonces la démonstration et l'explication de la science de l'Énonciateur, de la Fondation et de l'Imam que tu cachais. Ton retour à La Mecque est ton retour à ton *dāʿī* pour lui demander le bénéfice *[al-istifāda]* de ce qu'il te reste [à connaître] ; [c'est aussi] le fait que tu ne demeures pas auprès des gens de l'exotérique et que tu ne fasses pas de leurs sciences ton trésor, car ce n'est là qu'écorce, et il ne s'y trouve nul salut[60].

Le passage mériterait un commentaire détaillé qu'il ne peut être question de proposer ici. Relevons cependant que, comme chez al-Siǧistānī, l'exégèse est orientée vers la justification de l'imamat, mais aussi des rangs de l'« Énonciateur » et du « Résurrecteur », c'est-à-dire des deux figures prophétiques entre lesquelles se déploie historiquement et intellectuellement l'imamat ismaélien. À cela, l'auteur des *Mafātīḥ* ajoute la structure hiérarchique de la *daʿwa*, qui dépend de l'Imam, alors qu'al-Siǧistānī n'y faisait qu'une allusion. L'identification des étapes et des lieux du pèlerinage à des grades de la *daʿwa* témoigne donc, d'une part, de l'extension à cette dernière du prestige spirituel de l'Imam. Les grades de la *daʿwa* sont des « héros » à part entière de la religiosité ismaélienne. D'autre part, l'exégèse esquisse les étapes du cheminement initiatique au sein de la *daʿwa* et établit une analogie systématique entre le périple des pèlerins vers la Kaʿba et l'ascension initiatique du néophyte ismaélien. On voit ici à quel point le pèlerinage, comme voyage, comme mouvement vers un but, se prête à cette lecture – outre qu'exprimer l'initiation selon les termes d'un « pilier » de l'islam aussi central permet, par analogie, de placer l'initiation au cœur de la foi.

58. Sur les soixante-dix personnages sacrés, voir Ibn Manṣūr al-Yaman, *Kašf*, p. 87, 102-103. Voir aussi Gillon 2024, p. 40 (n. 96), 245-246, 332.

59. C'est-à-dire quarante-neuf. Avec les vingt et un Énonciateurs, Légataires et Imams, nous obtenons bien soixante-dix.

60. [Pseudo-]Abū al-ʿAbbās Muḥammad, *Mafātīḥ al-niʿma*, p. 106-108.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

3.3. *Le* Riḍāʿ fī al-bāṭin *de* Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman

Un dernier exemple permettra d'apprécier à la fois la constance de l'exégèse ismaélienne et sa souplesse. Les principes fondamentaux de l'exégèse, c'est-à-dire la justification de l'Imam et, surtout (car c'est là ce qui fait l'ismaélisme en tant que tel), de toute la hiérarchie de la *daʿwa* qui le représente, demeurent, mais le détail des interprétations peut différer sensiblement d'une source à l'autre. C'est, par exemple, le cas de la signification des sept circumambulations autour de la Kaʿba, lesquelles, dans les *Mafātīḥ*, renvoient aux « sept Imams » et, dans le *Riḍāʿ fī al-bāṭin*, que nous allons examiner ci-après, symbolisent les sept degrés de la hiérarchie ismaélienne. Cependant, les deux sources partagent de nombreux éléments communs, comme on va le voir.

Le *Kitāb al-riḍāʿ fī al-bāṭin* (*Livre de l'allaitement à l'ésotérique*) est attribué par la tradition ismaélienne au *dāʿī* Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman. On sait très peu de choses de cet auteur, sinon qu'une douzaine d'œuvres ont été transmises sous son nom. Le défrichage de ce corpus demeure encore largement à faire, notamment pour identifier ses auteurs, qui sont multiples, si l'on en croit la variété des styles[61]. Nous laisserons donc de côté cette question. Grâce au témoignage d'al-Qāḍī al-Nuʿmān[62], et bien qu'il n'en mentionne pas l'auteur, nous savons que le *Riḍāʿ fī al-bāṭin* faisait partie des lectures des initiés à l'ismaélisme et devait servir comme une sorte de manuel. L'ouvrage a donc été composé au IVe/Xe siècle, probablement après la fondation du califat fatimide, dans la mesure où il reflète l'idéologie fatimide, notamment sur la question de l'équilibre entre *bāṭin* et *ẓāhir*[63]. Le *Riḍāʿ* est consacré pour l'essentiel à l'exégèse ésotérique des prescriptions rituelles que sont la prière, le jeûne, l'aumône rituelle et le pèlerinage. Il s'achève par un court chapitre sur la « Nuit du destin » (*laylat al-qadr*). Bien que le chapitre sur le *ḥaǧǧ*[64] ne compte qu'une quinzaine de pages imprimées dans l'édition non critique de Ḥusām Ḫaḍḍūr, il ne peut s'agir d'en rendre compte intégralement ici. Je me contenterai de proposer une sélection de passages significatifs en ce qu'ils illustrent, à mon sens, la spécificité et l'orientation de la méthode exégétique ismaélienne. Le lecteur trouvera en annexe un tableau récapitulatif permettant de comparer les exégèses des *Mafātīḥ* et du *Riḍāʿ* sur quelques points.

Le chapitre s'ouvre sur une citation de Coran, III, 97, comme dans l'extrait des *Mafātīḥ* abordé ci-dessus, et poursuit avec une exégèse de Coran, XXII, 27 : « Appelle les hommes au pèlerinage : ils te viendront à pied ou sur toute monture élancée. » La « Maison » de Coran, III, 97, dit le texte, « est comme l'Imam ; Dieu a rendu obligatoire aux serviteurs le fait de se diriger vers lui et de le reconnaître[65] ». Nous retrouvons une équivalence symbolique désormais familière. L'auteur évoque ensuite la distinction entre les pèlerins à pied et ceux qui sont sur une monture :

61. Pour un état des lieux de la recherche sur cet auteur, voir Gillon 2024, p. 43-60 (avec références).
62. Relevé dans Poonawala 2018, p. 145. Voir al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Asās al-taʾwīl*, p. 316.
63. Pour une analyse de la première section de cet ouvrage, la plus longue, consacrée à la prière, voir Gillon 2022.
64. Ibn Manṣūr al-Yaman, *Riḍāʿ fī al-bāṭin*, p. 178-194.
65. Ibn Manṣūr al-Yaman, *Riḍāʿ fī al-bāṭin*, p. 179.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

> Quant à celui qui fait le pèlerinage vers la Maison à pied, en marchant, il est analogue à l'initié *[muʾmin*[66]*]* que l'initié *muklib*[67] a guidé et éclairé, auquel le *dāʿī* a fait contracter le pacte initiatique *[ʿahd]* et qui devient un initié restreint *[muḥarram*[68]*]*. Quant à celui qui monte un quadrupède, il est analogue à l'initié que le *muklib* a guidé, auquel le *dāʿī* a fait contracter le pacte initiatique et dont le degré a été élevé par le *bāb* sur ordre du *ḏū maṣṣa*[69].

Dans la mesure où les pèlerins à pied se dirigent vers la Kaʿba sur *deux* jambes, ils sont semblables à des initiés de rang inférieur qui n'ont été en contact qu'avec les deux degrés les plus bas de la hiérarchie ismaélienne. Mais les pèlerins sur quadrupède sont, eux, analogues à des initiés d'un rang plus élevé, qui ont rencontré *quatre* degrés de la hiérarchie au cours de leur cheminement initiatique vers l'Imam. La hiérarchie, on le constate, est légèrement différente de celle des *Mafātīḥ* : dans le sens ascendant, nous avons donc deux catégories de *muʾmin*, suivies du *muklib*, du *dāʿī*, du *bāb* et du *ḏū maṣṣa*, au-dessus desquels on trouve la « Preuve » (*ḥuǧǧa*), l'Imam et enfin le Prophète énonciateur d'une nouvelle Loi (*nāṭiq*). Elle repose cependant sur le même procédé consistant à lier symboliquement les rites exotériques à des représentants de l'enseignement ésotérique, l'Imam en premier lieu, mais aussi toute la chaîne initiatique qui dépend de lui.

Le texte aborde ensuite l'entrée dans le sanctuaire, puis les rites du pèlerinage proprement dits :

> Lorsque le pèlerin entre dans le sanctuaire *[al-ḥaram]*, il doit faire des ablutions *[yaġtasil]* et revêtir deux vêtements *[ṯawbayn]* propres, purs, qui ne soient ni teints ni brillants, puis prier deux unités de prière *[rakaʿāt]* et prononcer la *talbiya*. Celui qui entre dans le sanctuaire est analogue à celui qui entre sous la protection de l'Imam par le pacte initiatique qu'on lui fait contracter. L'ablution *[iġtisāl]* est analogue à la sortie du croyant hors de la science des gens de l'exotérique *[ahl al-ẓāhir]* et de leurs écoles. Revêtir les deux robes est analogue à l'attachement *[iʿtiqād]* du croyant à la fidélité *[walāya]* envers l'Imam et la Preuve *[ḥuǧǧa]*, et à la connaissance qu'il en a. La signification de leur pureté et de l'absence de teinture et d'impuretés est que l'Imam et la Preuve sont les détenteurs de la Vérité *[ṣāḥibay al-ḥaqq]*, dont la station et la démonstration sont avérées et ne contiennent aucune ambiguïté *[talbīs]* […] ; cela afin que son Amitié n'aille pas aux imams de l'égarement établis par les

66. Je reprends ici la suggestion de Mohammad Ali Amir-Moezzi pour traduire le terme *muʾmin* dans le contexte du chiisme ancien. Ce terme désigne en fait les chiites dans la littérature chiite ancienne, et l'ismaélisme en a fait, par extension, une désignation des membres de la *daʿwa*. Sur ce sens technique de *muʾmin* dans l'imamisme, voir Amir-Moezzi 1992, index *s.v.* « Muʾmin » ; 2018, p. 157 ; Dakake 2007, p. 177-211.
67. Ou *mukallib*, parfois *mutakallib*. Ce terme, qui apparaît dans certaines sources fatimides, désigne un rang de la hiérarchie de la *daʿwa*. On pourrait le traduire par « entraîneur ». Voir Gillon 2022, p. 240.
68. C'est-à-dire un initié qui n'a pas le droit de dévoiler les enseignements qu'il a reçus et qui n'a donc pas la licence de recruter de nouveaux adeptes.
69. Ibn Manṣūr al-Yaman, *Riḍāʿ fī al-bāṭin*, p. 179. L'expression *ḏū maṣṣa* désigne également un rang de la *daʿwa* ismaélienne, mais elle est rare dans les sources. On peut traduire par « celui dont on tète [la connaissance ésotérique] ». Voir De Smet 2007a, p. 54, n. 232 ; Gillon 2022, p. 239-240.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

> hypocrites, […] qui sont les idoles dressées. […] Car la teinture est analogue à l'ambiguïté. Quant au fait de prier deux unités de prière au moment de l'entrée en état de sacralisation *[iḥrām]*, cela indique la soumission à l'Imam et à la Preuve lorsqu'on les connaît, et l'entrée sous leur protection. La *talbiya* est analogue à la réponse à la Preuve, qui a lancé l'Appel *[daʿwa]* à l'Imam. […]
> Puis le pèlerin s'approche de la Maison par la Pierre noire, et circumambule autour d'elle sept fois. Lorsqu'il termine sa circumambulation, il va à la Pierre, l'embrasse et prononce une prière qui est équivalente à deux unités de prière. La signification de cela est que le croyant ne connaît l'Imam que par sa Preuve, et c'est de la Preuve qu'il obtient sa connaissance. Quant à la circumambulation, elle est analogue à son effort pour élever son degré et à sa reconnaissance des sept rangs de la religion *[ḥudūd al-dīn]*, à savoir : l'Imam, la Preuve, le *ḏū maṣṣa*, le *bāb*, le *dāʿī*, le *muklib* et l'initié *[muʾmin]*. Car l'aspirant ne parvient à la délivrance que par l'ensemble de ces rangs, dont l'Imam est la fin ; c'est de lui qu'il obtient la délivrance, par les mains de ceux qui lui sont inférieurs[70].

De ces extraits, nous pouvons tirer trois remarques. En premier lieu, il faut relever la volonté de fournir quasi systématiquement un équivalent ésotérique à chaque étape exotérique du pèlerinage. Le sous-entendu semble être, comme dans les critiques ismaéliennes du *ḥaǧǧ* abordées plus haut, que les rituels du pèlerinage n'ont pas de significations autres que celles que dévoile l'interprétation ismaélienne. En second lieu, cette interprétation se révèle résolument orientée vers la question initiatique, et ce à deux titres. D'abord, l'initiation comme processus, comme cheminement du néophyte et dévoilement progressif des enseignements et des grades de la hiérarchie. L'analogie entre la Kaʿba et l'Imam fait mécaniquement du pèlerinage un symbole de l'entrée dans la *daʿwa*. Ensuite, l'intégration dans l'interprétation de grades hiérarchiques « communs », c'est-à-dire ne bénéficiant pas d'une investiture divine directe, contrairement aux prophètes et aux imams, est tout à fait remarquable. Elle caractérise l'exégèse ismaélienne et nous rappelle que l'ismaélisme doit être entendu, pour cette période, comme une organisation politique. Ce qui permet d'identifier l'ismaélisme en tant que tel, ce ne sont pas seulement quelques doctrines ou exégèses – que, d'ailleurs, il partage en grande partie avec d'autres courants chiites (excepté l'extension de l'exégèse aux grades de la *daʿwa*) –, mais c'est aussi, et surtout, l'appartenance à un mouvement politique dirigé par l'Imam et ses représentants – ce qui se reflète, on le voit ici, dans les spéculations doctrinales, dont l'objectif devient précisément de mettre en évidence les représentants de l'Imam. Enfin, en troisième lieu, et dans la continuité de cette remarque, notons que, comme dans l'extrait des *Mafātīḥ*, le principe du « commentaire personnalisé » est conservé, mais aussi développé en un procédé inédit. Il n'est plus question de personnages historiques – les Imams, leurs amis et leurs ennemis –, mais de types qui demeurent anonymes, y compris lorsqu'il s'agit des Imams ou des Preuves, qui correspondent pourtant à des califes fatimides. Il y a donc à la fois « personnalisation » des données de la foi et affranchissement de l'historicité des personnes au profit de fonctions. Il va sans dire que cette démarche a des implications politiques, puisque la hiérarchie ismaélienne se confond

70. Ibn Manṣūr al-Yaman, *Riḍāʿ fī al-bāṭin*, p. 179-181.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

pour une part avec celle de l'État fatimide. L'insistance sur cette thématique, sur la nécessité de tenir son rang, sur l'obligation d'obéir à ses supérieurs, dénote la politisation fatimide du système initiatique.

Le *Riḍāʿ* illustre un autre aspect de l'idéologie fatimide, qui a plus directement trait au rôle du calife-Imam. Il semble en effet que la répartition chiite des rôles entre Muḥammad et ʿAlī ait conduit les théoriciens fatimides à établir une analogie entre eux et « l'Imam et la Preuve ». Ce dernier couple correspond en fait au calife « titulaire » et à son successeur désigné, selon une réinterprétation du terme *preuve*, qui date probablement de la nomination du futur al-Qāʾim bi-Amr Allāh (r. 322-334/934-946) comme héritier officiel du premier calife fatimide en 298/911[71]. Le passage suivant témoigne de l'emploi de cette analogie : « La Kaʿba et la Pierre [noire] indiquent [respectivement] Muḥammad et ʿAlī à leur époque. Puis elles en sont venues à indiquer aussi chaque Imam et chaque Preuve à leur époque. [Réciproquement,] chaque Imam et chaque Preuve, à toute époque, indiquent [respectivement] Muḥammad et ʿAlī[72]. » L'insistance sur l'analogie entre imamat et prophétie offre un double avantage : cela fait d'abord du calife fatimide un héritier du Prophète et un représentant de son enseignement à une époque donnée. Or, dans la prophétologie chiite en général, et ismaélienne en particulier, le prophète Muḥammad est le porteur de la Loi et du *ẓāhir*. Ainsi, le calife fatimide se présente-t-il comme le garant et le continuateur de cette Loi. Cela nous mène au second avantage de l'analogie, qui est de contrer l'antinomisme, potentiel ou effectif, de courants rivaux, comme les Qarmates, ou internes, comme les missionnaires trop zélés exécutés par ʿUbayd Allāh al-Mahdī au début de son règne[73].

4. Conclusion

Au terme de cette étude, nous espérons en premier lieu avoir montré comment des événements historiques d'importance peuvent être suscités par des idéologies et par des représentations intellectuelles, et non pas uniquement par des facteurs matériels. Ainsi, les attentats contre la Kaʿba découlent-ils des conceptions « personnalisées » de l'ésotérisme chiite – ou d'un messianisme qui n'est qu'une variété de la personnification. Les spéculations ésotériques, loin d'être purement abstraites et théoriques, ont des effets et des enjeux concrets. Il en résulte que les études historiques doivent accorder une plus large place à une littérature habituellement réservée aux islamologues, les textes doctrinaux pouvant livrer des clés de compréhension pour certains faits. C'est particulièrement le cas dans la littérature ismaélienne, ou « littérature de la *daʿwa* », qui contient très peu d'éléments contextuels alors qu'elle doit se lire, pour une part non négligeable, comme un commentaire allusif de certains épisodes historiques et, en tout cas, comme l'expression de l'idéologie fatimide officielle en ce qu'elle est consacrée à la justification de ce pouvoir.

71. Sur la « Preuve » ismaélienne, voir Madelung 1961, p. 61-63 ; Daftary 2012 ; Gillon 2024, p. 390-408.
72. Ibn Manṣūr al-Yaman, *Riḍāʿ fī al-bāṭin*, p. 182.
73. Sur cet épisode, voir p. ex. al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Daʿāʾim al-islām*, I, p. 54-55.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'examen des exégèses du pèlerinage dans les milieux de l'ésotérisme chiite laisse apercevoir un symbolisme « personnifié » ou « personnalisé » qui repose sur un jeu de correspondances entre des personnes sacralisées et les rites. L'exemple de l'interprétation nusayrite du *ḥağğ* et de l'identification extrêmement pointilleuse qu'elle fait de chaque élément du sanctuaire et de chaque étape du pèlerinage à certains compagnons illustre la sacralisation de ces derniers en milieu chiite. L'approche nusayrite peut ainsi être envisagée comme la quintessence du principe du chiisme ésotérique selon lequel « la religion est la connaissance des personnes ». Cependant, les personnes en question sont encore des protagonistes des débuts de l'islam, la crise de la succession du prophète Muḥammad étant conçue comme un moment fondateur. L'exégèse nusayrite est encore « historiciste » dans cette mesure même, mais la dramaturgie de la succession y acquiert déjà une dimension cosmique et sotériologique. En effet, s'il ne s'agissait que d'histoire, on ne s'expliquerait pas l'identification des protagonistes à des éléments du rite ni l'insistance des sources nusayrites à énumérer des noms. Ces noms sont ceux de personnalités historiques, mais ces personnalités sont elles-mêmes les dernières représentantes en date du conflit entre bien et mal qui se rejoue avec chaque prophète. La sacralisation de certains compagnons tout comme le fait de maudire les ennemis de ʿAlī constituent donc un premier pas vers une *déshistoricisation* de la religiosité chiite. On se réfère encore à un moment historique fondateur particulier, mais on en fait un moment paradigmatique où se joue un drame cosmique remontant à l'origine de l'humanité et se rejouant de façon cyclique. La « connaissance des personnes » n'a de sens que parce que ces « personnes » sont plus que de simples individus : ce sont des types, voire des archétypes.

L'ismaélisme fatimide s'enracine dans de telles conceptions, mais y apporte des inflexions qui poursuivent le processus de déshistoricisation. L'exégèse ismaélienne du pèlerinage est quelque peu simplifiée par rapport à celle d'al-Ṭabarānī en ce qu'elle est moins exhaustive. Elle s'applique certes à des éléments du sanctuaire et à des étapes du pèlerinage, mais de façon moins détaillée. C'est que les intentions et les buts diffèrent : alors qu'on peut interpréter la méthode d'al-Ṭabarānī comme relevant d'une volonté de systématiser le parallèle entre les « personnes » et les rites de l'islam, l'enjeu pour les ismaéliens est la légitimation de la *daʿwa* et de son chef, l'Imam. Les personnalités historiques des débuts de l'islam disparaissent et sont remplacées par des degrés de la hiérarchie initiatique. Nous passons ainsi à de nouveaux « types » dont l'intemporalité ne tient pas à leur caractère mythique, mais à leur anonymat et au fait qu'il s'agit de fonctions, et non plus d'individus. Il y a donc bien, pour une part, affranchissement vis-à-vis de l'*histoire* des origines au bénéfice du présent. L'objet de l'exégèse n'est plus de « connaître les personnes », bonnes ou mauvaises, du passé, mais de reconnaître qui, dans le monde présent, correspond aux unes et aux autres. La déshistoricisation va de pair avec le recentrement de l'exégèse sur l'imamat et ses représentants *hic et nunc*.

Un autre point remarquable de l'apport ismaélien, en particulier fatimide, est que son interprétation « personnalisée » de la ritualité est radicalement distinguée de ses potentielles conséquences antinomistes – alors que l'identification des rites à des personnes était, dans le chiisme des *ġulāt*, le prétexte premier de l'antinomisme. Le « commentaire personnalisé » ismaélien n'entre pas en contradiction avec la volonté fatimide de maintenir la complémentarité du *ẓāhir*

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

et du *bāṭin*. Ainsi, l'ismaélisme fatimide, tout en préservant, d'une certaine façon, l'héritage « personnifiant » du chiisme ésotérique, y apporte deux inflexions majeures en l'affranchissant de l'histoire, de personnalités historiques du passé, d'une part, et en l'affranchissant de l'abandon de la Loi, d'autre part. C'est seulement en renouant, par-delà l'idéologie fatimide, avec les racines *ġulāt* de l'ismaélisme que le druzisme réactive l'antinomisme, en le liant cependant à un messianisme plutôt qu'à la seule « personnification ». Mais ce messianisme étant centré sur la figure divine d'al-Ḥākim bi-Amr Allāh, on peut estimer qu'il y a, là aussi, « personnification ».

Annexe

Tableau comparatif de l'exégèse du pèlerinage dans les Mafātīḥ al-niʿma *et le* Riḍāʿ fī al-bāṭin[74]

Étape du pèlerinage ou élément du sanctuaire	*Mafātīḥ al-niʿma*	*Riḍāʿ fī al-bāṭin*
La « Maison » (Kaʿba)	Imam	Imam
Monture	*dāʿī*	Les quatre rangs : *muklib*, *dāʿī*, *bāb*, *ḏū maṣṣa*
Abandon des vêtements	Abandon de l'enseignement exotérique (*ẓāhirī*)	
Ablutions	Acceptation de l'enseignement ésotérique	Abandon de l'enseignement exotérique
Revêtir deux vêtements	Obéissance à l'Imam et à la Preuve	Fidélité à l'Imam et à la Preuve
Prier deux unités de prière		Soumission à l'Imam et à la Preuve
Talbiya	Réponse à l'appel de l'Imam de l'époque à travers le *dāʿī*	Réponse à l'appel de la Preuve en faveur de l'Imam
Pierre noire	La Preuve	La Preuve
Sept circumambulations	Les sept Imams	Les sept degrés de la hiérarchie ismaélienne
Ṣafā et Marwa	L'Énonciateur et la Fondation (*asās*)	L'Imam et la Preuve
Sept courses entre Ṣafā et Marwa	Les sept Imams	Recherche de la connaissance auprès de l'Imam et de la Preuve
Prière à Minā	Soumission au *dāʿī*	
Rassembler les prières du midi et de l'après-midi à ʿArafāt	Obéir à l'Énonciateur et au Résurrecteur (*qāʾim*)	Reconnaître Muḥammad et ʿAlī, l'Imam et la Preuve

74. Il s'agit là d'un résumé de quelques-uns des éléments comparables, étant entendu que l'exposé du *Riḍāʿ* est nettement plus long et détaillé que celui des *Mafātīḥ*, traduit plus haut dans son intégralité.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Étape du pèlerinage ou élément du sanctuaire	*Mafātīḥ al-niʿma*	*Riḍāʿ fī al-bāṭin*
Rassembler les prières du couchant et du soir à Muzdalifa	Reconnaître la Fondation, l'Imam et les Imams occultés	Quand l'Imam est absent (le soleil se couche), on se tourne vers la Preuve
Ramasser les cailloux (pour la lapidation des stèles)	Reconnaître les soixante-dix proches de l'Imam	Reconnaître les soixante-dix proches de l'Imam ; recueillir des arguments contre les ennemis
Lapider les stèles[75]	Désavouer les ennemis	Désavouer les « trois iniques » qui ont usurpé le califat de ʿAlī
Se raser la tête	Manifester l'Imam	Manifester l'Imam

Bibliographie

Instruments de travail

EIr = *Encyclopædia Iranica*, 15 vol., Londres, New York, 1982-2025.

F. Daftary, « Carmatians », *EIr*, IV, 1990, p. 823-832.

H. Halm, « Asās », *EIr*, II, 1987, p. 705.

EI² = *Encyclopédie de l'Islam*, 12 vol., Leyde, 1960-2007 (2e éd.).

L. Massignon, « al-Muḥassin b. ʿAlī », *EI²*, VII, 1993, p. 468.

L. Veccia Vaglieri, « Ghadīr Khumm », *EI²*, II, 1965, p. 993-994.

EI³ = *Encyclopaedia of Islam*, 3e éd., en ligne : https://referenceworks.brill.com/display/db/ei30

M.A. Amir-Moezzi, *EI³*, *s.v.* « Ghadīr Khumm ».

S. Anthony, *EI³*, *s.v.* « Ghulāt (extremist Shīʿīs) ».

P.E. Walker, *EI³*, *s.v.* « Abū ʿAbdallāh al-Shīʿī ».

75. Ici, la signification du geste est la même, mais le nombre de soixante-dix cailloux diffère quelque peu, le *Riḍāʿ* se focalisant sur le nombre trois, qui correspond aux trois premiers califes de l'islam, honnis par les chiites. Dans le *Riḍāʿ*, on obtient soixante-dix en multipliant sept cailloux jetés sur les trois stèles trois jours de suite, soit soixante-trois, auquel on ajoute les sept cailloux jetés avant de quitter l'état de sacralisation. Autrement dit, une première lapidation a lieu le 10 ḏū al-ḥiǧǧa. Ensuite, le pèlerin se rase la tête, effectue une circumambulation autour de la Kaʿba, puis revient à Minā le soir, où il demeurera encore trois jours, durant lesquels il lapidera les stèles chaque jour.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Sources manuscrites

Ibn Manṣūr al-Yaman, *al-Šawāhid wa-l-bayān*, Londres, Aga Khan Library, IIS MS 734 (1384/1965).

Sources anciennes

Ibn Manṣūr al-Yaman, *Kašf*
Ibn Manṣūr al-Yaman, *Kitāb al-kašf*, R. Strothmann (éd.), Londres, New York, Bombay, 1952.

Ibn Manṣūr al-Yaman, *Riḍāʿ fī al-bāṭin*
Ibn Manṣūr al-Yaman, *Kitāb al-riḍāʿ fī al-bāṭin*, Ḥ. Ḫaḍḍūr (éd.), Salamyeh, 2018.

Ibn Manṣūr al-Yaman, *Taʾwīl al-zakāt*
Ibn Manṣūr al-Yaman, *Taʾwīl al-zakāt*, Ḥ. Ḫaḍḍūr (éd.), Salamyeh, 2018.

al-Kirmānī, *Maṣābīḥ*
al-Kirmānī, *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate – A Critical Edition of the Arabic Text and English Translation of Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Kirmānī's* al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma, P. Walker (éd.), Ismaili Texts and Translations Series 9, Londres, New York, 2007.

al-Nawbaḫtī, *Firaq al-šīʿa*
al-Nawbaḫtī, *Firaq al-šīʿa*, H. Ritter (éd.), Istanbul, 1931.

[Pseudo-]Abū al-ʿAbbās Muḥammad, *Mafātīḥ al-niʿma*
[Pseudo-]Abū al-ʿAbbās Muḥammad, *Mafātīḥ al-niʿma*, dans Madelung, Walker (éd.) 2021, p. 73-110.

al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Asās al-taʾwīl*
al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Asās al-taʾwīl*, ʿĀ. Tāmir (éd.), Beyrouth, 1960.

al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Daʿāʾim al-islām*
al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Daʿāʾim al-islām*, 2 vol., Ā.ʿA.A. Fayḍī (éd.), Le Caire, 1963.

al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣāʾir al-daraǧāt*
al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣāʾir al-daraǧāt fī faḍāʾil āl Muḥammad*, M.I. al-Mahdī (éd.), Qom, [s. d.].

al-Siǧistānī, *Iftiḫār*
al-Siǧistānī, *Kitāb al-iftiḫār*, I.K. Poonawala (éd.), Tunis, 2000.

al-Ṭabarānī, *Maʿārif*
al-Ṭabarānī, Kitāb al-maʿārif *by Abū Saʿīd Maymūn b. Qāsim al-Ṭabarānī: Critical Edition with an Introduction*, M.M. Bar-Asher, A. Kofsky (éd.), OLA 209, Louvain, Paris, Walpole (Mass.), 2012.

Études

Adem, Hayes 2021
R. Adem, E. Hayes, « Introduction: On the Use and Abuse of Reason and Esotericism in Islamic Studies », dans R. Adem, E. Hayes (éd.), *Reason, Esotericism, and Authority in Shiʿi Islam*, Shii Islam 2, Leyde, Boston, 2021, p. 1-23.

Alexandrin 2017
E.R. Alexandrin, *Walāyah in the Fāṭimid Ismāʿīlī Tradition*, Albany, 2017.

Amir-Moezzi 1992
M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shîʿisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Lagrasse, 1992.

Amir-Moezzi 2006
M.A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shiʾite*, Textes et traditions 12, Paris, 2006.

Amir-Moezzi 2007
M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shîʿisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Lagrasse, 2007 (version poche).

Amir-Moezzi 2011
M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam, entre histoire et ferveur*, Paris, 2011.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Amir-Moezzi 2018
M.A. Amir-Moezzi, *La preuve de Dieu. La mystique shi'ite à travers l'œuvre de Kulaynî, IX^e-X^e siècle*, Paris, 2018.

Amir-Moezzi 2020a
M.A. Amir-Moezzi, *Ali, le secret bien gardé. Figures du premier maître en spiritualité shi'ite*, Paris, 2020.

Amir-Moezzi 2020b
M.A. Amir-Moezzi, « Les Imams et les Ghulāt. Nouvelles réflexions sur les relations entre imamisme "modéré" et shiʿisme "extrémiste" », *Shii Studies Review* 4/1-2, 2020, p. 5-38.

Amir-Moezzi 2020c
M.A. Amir-Moezzi, « "Prière de pèlerinage englobant" (*al-ziyāra al-jāmiʿa*). Aspects de l'imamologie duodécimaine XVII », dans M.A. Amir-Moezzi (éd.), *Raison et quête de la sagesse. Hommage à Christian Jambet*, BEHE-SR 188, Turnhout, 2020, p. 31-60.

Ansari 2017
H. Ansari, *L'imamat et l'occultation selon l'imamisme. Étude bibliographique et histoire des textes*, Islamic History and Civilization 134, Leyde, Boston, 2017.

Asatryan 2017
M. Asatryan, *Controversies in Formative Shiʿi Islam: The Ghulat Muslims and Their Beliefs*, Londres, New York, 2017.

Asatryan 2022
M. Asatryan, « The Heretic Talks Back: Feigning Orthodoxy in al-Ṣaffār al-Qummī's *Baṣāʾir al-darajāt* (d. 902–3) », *HistRel* 61/4, 2022, p. 362-388.

Asatryan 2024
M. Asatryan, « Of Wine, Sex, and Other Abominations: The Meanings of Antinomianism in Early Islamic Iraq », *Global Intellectual History* 9/5, 2024, p. 529-557, https://doi.org/10.1080/23801883.2022.2163911.

Bar-Asher 1999
M.M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Islamic Philosophy and Theology 37, Leyde, Boston, Jérusalem, 1999.

Bar-Asher 2025
M.M. Bar-Asher, « Symbolic Interpretations of Pilgrimage to Karbalāʾ and Mecca », dans O. Mir-Kasimov, M. Terrier (éd.), *De la lettre à l'esprit. Travaux en hommage à Mohammad Ali Amir-Moezzi / From the Letter to the Spirit: Studies in Honour of Mohammad Ali Amir-Moezzi*, vol. 1, BEHE-SR 209, Turnhout, 2025, p. 191-205.

Bar-Asher, Kofsky 2002
M.M. Bar-Asher, A. Kofsky, *The Nuṣayrī-ʿAlawī Religion: An Enquiry into Its Theology and Liturgy*, JSRC 1, Leyde, Boston, Cologne, 2002.

Bar-Asher, Kofsky (éd.) 2021
M.M. Bar-Asher, A. Kofsky (éd.), *The ʿAlawī Religion: An Anthology*, BEHE-SR 190, Turnhout, 2021.

Bayhom-Daou 2003
T. Bayhom-Daou, « The Second-Century Šīʿite Ġulāt: Were They Really Gnostic? », *Journal of Arabic and Islamic Studies* 5, 2003, p. 13-61.

Daftary 2012
F. Daftary, « The Concept of *ḥujja* in Ismaili Thought », dans H. Biesterfeldt, V. Klemm (éd.), *Differenz und Dynamik im Islam: Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag / Difference and Dynamism in Islam: Festschrift for Heinz Halm on His 70th Birthday*, Wurtzbourg, 2012, p. 55-65.

Dakake 2007
M.M. Dakake, *The Charismatic Community: Shiʿite Identity in Early Islam*, Albany, 2007.

De Smet 2007a
D. De Smet, *Les épîtres sacrées des Druzes. Rasāʾil al-Ḥikma*, vol. 1-2 : *Introduction, édition critique et traduction annotée des traités attribués à Ḥamza b. ʿAlī et à Ismāʿīl at-Tamīmī*, OLA 168, Paris, Louvain, Dudley (Mass.), 2007.

De Smet 2007b
D. De Smet, « Exagération », dans M.A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, p. 292-294.

De Smet 2013
D. De Smet, « The Druze Epistles of Wisdom and Early Ismaʿilism: A "Neo-Carmathian" Revolt Against the Fatimids », *Ishraq* 4, 2013, p. 272-285.

De Smet 2022a
D. De Smet, *Les Fatimides. De l'ésotérisme en Islam*, Paris, 2022.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

De Smet 2022b
D. De Smet, « L'imam, philosophe et prophète de la cité vertueuse (*al-madīna al-fāḍila*) d'al-Fārābī est-il un imam shi'ite ? », dans D. De Smet, M. Sebti (éd.), *Penser avec Avicenne. De l'héritage grec à la réception latine, en hommage à Jules Janssens*, RTPM-Bibliotheca 20, Louvain, Paris, Bristol, 2022, p. 63-89.

Dussaud 1900
R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosairîs*, Paris, 1900.

Friedman 2009
Y. Friedman, *The Nuṣayrī-ʿAlawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Islamic History and Civilization 77, Leyde, Boston, 2009.

Gillon 2022
F. Gillon, « Ismaili *taʾwīl* of Religious Rites: Interpretation of Obligatory Prayer in Jaʿfar b. Manṣūr al-Yaman's *Riḍāʿ fī al-bāṭin* », *Shii Studies Review* 6/1-2, 2022, p. 224-252.

Gillon 2024
F. Gillon, *The Book of Unveiling: Early Fatimid Ismaili Doctrine in the* Kitāb al-Kashf, *Attributed to Jaʿfar b. Manṣūr al-Yaman*, Shi'i Heritage Series 11, Londres, 2024, https://www.bloomsburycollections.com/monograph?docid=b-9780755653904.

Gillon, à paraître
F. Gillon, « Early Ismaili *taʾwīl* and the Status of the *ẓāhir* as Literal Meaning », *MIDEO* 41, à paraître.

Halawi 2021
W. Halawi, *Les Druzes aux marges de l'Islam. Ésotérisme et normativité en milieu rural (XIVe-XVIe siècle)*, Paris, 2021.

Halawi 2024
W. Halawi, *Le droit ismaélien druze (XVe-XVIIe siècle). Édition critique et traduction annotée du* Précis *inédit du Šayḫ al-Fāḍil*, Paris, 2024.

Halm 1982
H. Halm, *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die ʿAlawiten*, Zurich, 1982.

Halm 1996
H. Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, HbOr I/26, Leyde, New York, Cologne, 1996.

Hayes 2022
E. Hayes, *Agents of the Hidden Imam: Forging Twelver Shiʿism, 850–950 CE*, Cambridge, 2022.

Hayes 2023
E. Hayes, « Entwined Itineraries: Early Shiʿi Interpretations of the Hajj and the Ziyārah to the Shiʿi Imams », dans Q.M. Khan, N. Nassar (éd.), *Hajj and the Arts of Pilgrimage: Essays in Honour of Nasser David Khalili*, Londres, 2023, p. 209-217.

Hollenberg 2016
D. Hollenberg, *Beyond the Qurʾān: Early Ismāʿīlī taʾwīl and the Secrets of the Prophets*, Columbia, 2016.

Hollenberg, Asatryan 2024
D. Hollenberg, M. Asatryan, *The Nusayri Path of Knowledge: A Study and Critical Edition of ʿIṣmat al-Dawla's (Thrived 11th Century)* Manhaj al-ʿilm wa l-bayān wa-nuzhat al-samʿ wa l-ʿiyān, Shii Islam 4, Leyde, Boston, 2024.

Kohlberg 1986
E. Kohlberg, « *Barāʾa* in Shīʿi Doctrine », *JSAI* 7, 1986, p. 139-175.

Madelung 1959
W. Madelung, « Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen », *Islam* 34, 1959, p. 34-88.

Madelung 1961
W. Madelung, « Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre », *Islam* 37, 1961, p. 43-135.

Madelung, Walker (éd.) 2021
W. Madelung, P.E. Walker (éd.), *Affirming the Imamate: Early Fatimid Teachings in the Islamic West – An Arabic Critical Edition and English Translation of Works Attributed to Abu ʿAbd Allah al-Shi'i and His Brother*, Ismaili Texts and Translations Series 26, Londres, 2021.

Poonawala 1988
I.K. Poonawala, « Ismāʿīlī *taʾwīl* of the Qurʾān », dans A. Rippin (éd.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, Oxford, New York, 1988, p. 199-222.

Poonawala 2018
I.K. Poonawala, « The Chronology of al-Qāḍī al-Nuʿmān's Works », *Arabica* 65/1-2, 2018, p. 84-162.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Qutbuddin 2021
T. Qutbuddin, « Principles of Fatimid Symbolic Interpretation (*taʾwīl*): An Analysis Based on the *Majālis Muʾayyadiyya* of al-Muʾayyad al-Shīrāzī (d. 470/1078) », dans R. Adem, E. Hayes (éd.), *Reason, Esotericism, and Authority in Shiʿi Islam*, Shii Islam 2, Leyde, Boston, 2021, p. 151-189.

Velji 2016
J.A. Velji, *An Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire*, Édimbourg, 2016.

Warner 2022
G. Warner, « One Thousand *ḥijaj*: Ritualization and the Margins of the Law in Early Twelver Shiʿi *ziyāra* Literature », *JAOS* 142/2, 2022, p. 415-434.

Winter 2016
S. Winter, *A History of the ʿAlawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic*, Princeton, Oxford, 2016.

Yazigi 2004
M. Yazigi, « Defense and Validation in Shiʿi and Sunni Tradition: The Case of Muḥammad b. Abī Bakr », *StudIsl* (P) 98-99, 2004, p. 49-70.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net