personnelle chez des Bektashis contemporains, est sans doute l'un des plus valables de l'ouvrage. On y trouve une fine analyse de la doctrine de l'unité de l'être (*vahdet-i vücūd*) manifeste dans ces textes, et que R.F. distingue avec raison du *tenazüh* avec lequel elle est justement trop souvent confondue. Par contre, une Annexe (p. 224-260) présente trop rapidement les ismaéliens nizārīs de Syrie et ceux de l'Inde (les Satpanth), les Ahl-i Ḥaqq de la « Perse occidentale », et les « Ordres derviches shiites », pour aboutir enfin chez un auteur mystique du VIIe/XIIIe siècle, ʿAzīz-i Nasafī, et tout cela sur une documentation puisée exclusivement à la littérature secondaire. A supposer que l'auteur ait la connaissance nécessaire du persan, on ne voit pas très bien pourquoi un auteur comme Nasafī, dont les textes principaux sont pourtant publiés, n'aurait pas mérité une place plus importante dans le cadre de cette étude, surtout que ses idées semblent anticiper beaucoup de ce que l'on retrouve plus tard chez les Bektashis. Quant aux sectes réputées pour adhérer à la métempsychose, pourquoi ne pas mentionner les Yazīdīs, même si ceux-ci ne sont certainement pas d'origine šīʿite?

En somme, il s'agit d'une enquête riche en analyses fort valables des conceptions les plus variées, mais peu systématique dans l'ensemble et trop catégorique dans la conclusion générale.

Hermann LANDOLT
(Université McGill, Montréal)

Samuel M. STERN, *Studies in Early Ismāʿīlism*. Jerusalem, Magnes Press, The Hebrew University, Leiden, E.J. Brill, 1983. In-4°, 340 p. Préface de David R.W. Bryer, 1972.

L'ouvrage se divise en deux parties, constituées chacune de 7 chapitres. Tandis que les chapitres de la deuxième partie sont des articles parus dans diverses revues entre 1949 et 1962, ceux de la première sont des études inédites, rassemblées et publiées par un groupe de savants. Le regretté Stern prévoyait de faire paraître en un volume la synthèse de toutes ses recherches sur l'ismaïlisme primitif. Le sort ne lui a pas permis de réaliser ce projet. Ce livre remédie dans une certaine mesure à ce dommage.

J'ai lu avec un grand intérêt certains chapitres, notamment les chapitres relatifs au prosélytisme ismaïlien. Par contre, je ne puis admettre les thèses qui y sont soutenues concernant les origines de la secte.

Stern part du postulat qu'Ismaïliens et Qarmaṭes sont une seule et même secte; il considère donc que tout ce que Nawbaḫtī a écrit dans son *Firaq al-Šīʿa* à propos des Qarmaṭes s'applique aux Ismaïliens (II, 5, 1955, p. 213). Or, avant de parler des Qarmaṭes, Nawbaḫtī a mentionné les « Ismaïliens purs » qui attendent le retour d'Ismāʿīl, et les « Mubārakiyya ». Stern y attache si peu d'importance que, les évoquant un peu plus tard (II, 6, 1961, p. 290), il ne mentionne même pas leur nom et prétend que ces sectes appartiennent à l'époque d'Ismāʿīl (moitié du 2e/8e s.) et n'ont que très peu de rapport avec le mouvement ismaïlien un siècle plus tard; qu'il n'y a pas forcément de continuité historique, même si quelques anciens membres de ces vieilles sectes ont pu survivre assez pour fonder un mouvement tout différent. Donc, pas de raison, dit-il, de leur attribuer les mêmes doctrines; Nawbaḫtī mentionnait bien un cercle apparenté reconnaissant une lignée d'imams descendant de Muḥammad b. Ismāʿīl (admet Stern qui, manifestement

BCAI 4 (1987) S.M. Stern: Studies in Early Ismāʿīlism, recensé par Y. Marquet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

pense ici aux Mubārakiyya), mais le distingue bien des Qarmaṭes qui, eux, arrêtaient la lignée à Muḥammad b. Ismāʿīl (II, 6, 1961, p. 290-8). Mais justement, je ne comprends pas que Stern s'obstine à assimiler les Ismaïliens à ces Qarmaṭes. Il n'y a aucune raison de penser que les Ismaïliens purs et les Mubārakiyya aient cessé d'exister plus que les Qarmaṭes à l'époque de Nawbaḫtī; al-Aš'arī les mentionne aussi et les Iḫwān semblent y faire allusion (on pourrait au contraire se demander s'ils existaient déjà à l'époque de Muḥammad b. Ismāʿīl).

D'autre part, se basant sur une formule de Nawbaḫtī, Stern assimile les Ismaïliens (et donc les Qarmaṭes) aux Ḫaṭṭābiyya; il considère que l'extrémisme était originel dans l'ismaïlisme et que les Fatimides l'auraient plus tard partiellement éliminé. Mais Nawbaḫtī veut dire, je crois, qu'à la mort d'Abū 'l-Ḫaṭṭāb, des Ḫaṭṭābiyya ayant adhéré à une ou plusieurs sous-sectes de Mubārakiyya y auraient introduit l'extrémisme et que, faisant sécession, l'une de ces sous-sectes extrémistes serait devenue la secte qarmaṭe.

Stern adopte aussi le récit dont la source est Ibn Rizām (première moitié du 10e s.), et selon lequel le prétendu passage du qarmaṭisme à l'ismaïlisme aurait eu lieu en 286/899. D'après ce récit, le chef du mouvement ismaïlien étant mort, son fils (ʿUbaydallah) lui succéda. Il proclama que lui-même et ses ancêtres (qui en réalité affirme Ibn Rizām, descendaient de ʿAbdallāh b. Maymūn al-Qaddāḥ) étaient les imams descendants de Muḥammad b. Ismāʿīl. Et son fils (le futur al-Qā'im) inaugurerait une nouvelle ère messianique (à mon sens il n'aurait pu s'agir que d'une nouvelle heptade d'imams). Mais Ḥamdān Qarmaṭ, chef du mouvement dans le sud de l'Iraq, et son frère ʿAbdān refusent de le reconnaître; le premier meurt et ʿAbdān est assassiné. Mais au Baḥrayn, Abū Saʿīd al-Ǧannābī, qui a suivi Qarmaṭ, reste fidèle à la doctrine originelle. Ce récit d'Ibn Rizām avait pour but bien sûr de contester l'authenticité de la dynastie fatimide, mais aussi de discréditer les Ismaïliens en les assimilant aux Qarmaṭes, justement pour faire croire à leur extrémisme fondamental. Pour ma part, je me refuse à accorder la moindre confiance à Ibn Rizām dont la mauvaise foi est par ailleurs flagrante. Par contre, Nawbaḫtī nous autorisant à penser que les Qarmaṭes sont issus d'une sous-secte extrémiste de Mubārakiyya, on peut penser aussi qu'ils ont fait sécession, en tant que secte indépendante, avant 874, date à laquelle leur nom apparaît pour la première fois. Il est possible qu'en 899 ʿUbaydallāh al-Mahdī ait tenté de rallier les Qarmaṭes comme d'ailleurs il l'a manifestement fait avec plus de succès pour les autres courants ismaïliens ou apparentés.

Stern fait appel aussi à trois textes ismaïliens (de Ǧaʿfar b. Manṣūr, d'al-Nuʿmān et du dāʿī Idrīs) d'après lesquels al-Muʿizz reconnaissait qu'à l'intérieur même de l'ismaïlisme fatimide existaient encore des courants arrêtant la lignée des imams à Muḥammad b. Ismāʿīl et professant l'idée que les califes fatimides descendaient de ʿAbdallāh b. Maymūn al-Qaddāḥ; al-Muʿizz opposait à ces courants l'idée que ses ancêtres avaient pu porter de tels surnoms pour cacher leur identité. On peut d'ailleurs trouver, ajouterai-je pour ma part, d'autres témoignages du même genre, datant de la même époque ou même ultérieurs. Selon moi, ils prouvent seulement l'influence que la propagande qarmaṭe avait pu exercer même sur des partisans des Fatimides. Quant aux Fatimides eux-mêmes, ils savaient fort bien qu'ils ne descendaient pas du ʿAbdallāh b. Maymūn bardesanite du 9e s. inventé par Ibn Rizām, et rien ne les empêchait de nier purement et simplement qu'ils descendaient du partisan de Ǧaʿfar al-Ṣādiq (8e s.) du même nom. Je pense qu'ils ont seulement usé de l'argument *ad hominem,* alors d'usage courant (al-Ḥakīm

BCAI 4 (1987) S.M. Stern: Studies in Early Ismāʿīlism, recensé par Y. Marquet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

al-Tirmiḏī a bien adopté maintes conceptions chiites en s'efforçant de les retourner contre leurs adeptes).

Stern s'étonne aussi de la prudence dont faisait preuve al-Muʿizz pour ramener ces hétérodoxes dans le droit chemin. Mais cette prudence est dans la ligne de l'ismaïlisme qui préconise la douceur du « médecin des âmes ».

Tout à fait inadmissible aussi me paraît une autre hypothèse de Stern selon laquelle le califat serait passé de Muḥammad b. Ismāʿīl à des non-fatimides, puis revenu à des Fatimides. Il la base sur une exclamation par laquelle al-Muʿizz, à mon avis, voulait simplement dire que tous ses ancêtres étaient fatimides comme lui-même.

Stern prétend également que Nasafī « fonda la philosophie ismaïlienne qui modifiait complètement les vieilles idées », ce qui me paraît très loin d'être prouvé. Il dit aussi que son système s'est répandu dans la partie orientale, la plus évoluée, du monde musulman et resta la doctrine ismaïlienne standard en Perse aux 4e/10e et 5e/11e s. (II, 3, p. 219; II, 6, 1961, p. 297-8; I, 1, p. 5). En fait l'émanatisme, généralement répandu à l'époque, existe aussi chez les auteurs occidentaux. D'ailleurs ne considère-t-il pas lui-même comme « intéressant » de trouver un philosophe, ismaïlien non ḫurāsānien en la personne d'un nommé Qayrawānī cité par al-Bustī (II, 7, 1961, p. 309)?

Il affirme encore qu'il y eut dans la philosophie ismaïlienne deux tendances, celle de Nasafī et Abū Yaʿqūb d'une part, et de l'autre celle des Iḫwān qui ne pourraient guère être des dignitaires de la *daʿwa* officielle (II, 5, 1955, p. 265), mais représentent un petit groupe ésotérique dont la philosophie humaniste et illuminée n'a rien ou pas grand'chose à voir avec l'ismaïlisme officiel (II, 6, 1961, p. 298; II, 1; I, 5, p. 86). Je crois avoir prouvé (dans « Les épîtres des Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ, œuvre ismaïlienne », *Stud. Isl.* LXI, 1985) que les Iḫwān étaient bien ismaïliens; au reste, la philosophie d'Abū Yaʿqūb est très proche de celle des Iḫwān.

Stern prétend aussi que, contrairement aux Ismaïliens, les Iḫwān professaient un genre d'interconfessionalisme (II, 6, 1961, p. 297-8; I, 5, p. 86 et 95). En fait, pour les uns comme pour les autres, toutes les religions, surtout les religions révélées qui ont détenu la Loi durant un des cinq millénaires passés, ont chacune en son temps participé à la remontée des âmes, mais sont maintenant abrogées; l'islam reste à leurs yeux le sceau des religions, même s'il doit à son tour être abrogé avant la Résurrection. Donc il n'y a pas plus d'interconfessionalisme chez les Iḫwān que chez les autres, mais à leurs yeux à tous la même réalité ésotérique sous-tend toutes les religions.

Dans « The Earliest Cosmological Doctrines of Ismailism » (I, 1, p. 3-29), Stern cherche à reconstituer, en s'appuyant sur un texte d'Abū ʿIsā al-Muršid, postérieur d'un demi-siècle à Nasafī (!), une doctrine qui selon lui aurait été (à côté sans doute des thèses qarmaṭes connues par ailleurs) celle de l'ismaïlisme primitif, avant l'introduction supposée du néoplatonisme par Nasafī; doctrine cosmologique centrée autour d'un soi-disant mythe de *Kūnī* (l'Intellect) et *Qadar* (l'Ame). Cette même thèse a été ensuite développée par Heinz Halm dans *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīja* (Wiesbaden, 1978). Je l'ai déjà réfutée (dans *Stud. Isl.* LV, 1982, p. 115-42) en montrant qu'il s'agit, exprimée sous une forme ésotérique, de la doctrine en gros commune à tous les auteurs ismaïliens. J'ajouterai seulement que la suite de ce texte (p. 14-5) fait allusion à quelques notions typiques de l'ismaïlisme classique : la « respiration »

BCAI 4 (1987) S.M. Stern: Studies in Early Ismāʿīlism, recensé par Y. Marquet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

de la lune, symbole de celle de l'Ame qui conditionne les cycles prophétiques et la révélation; et allusion enfin au cycle des heptades d'imāms par les 14 jours du cycle lunaire et les 28 jours du mois.

Yves MARQUET
(Paris)

Yves MARQUET, *Poésie ésotérique ismaïlienne. La Tā'iyya de ʿĀmir b. ʿĀmir al-Baṣrī.* Paris, Maisonneuve et Larose, 1985. 16 × 24 cm., 242 p. (dont 4 p. de bibliographie).

L'ouvrage se compose de quatre parties : un avant-propos sur « l'ismaïlisme » (p. 7-25); une introduction sur « la poésie ismaïlienne de langue arabe » (p. 27-38); l'édition, avec traduction en regard, de la *Tā'iyya* (p. 40-143, dont 18 p. contenant 185 vers apocryphes de l'édition de ʿArif Tāmir); enfin, un long commentaire du poème, par Y.M. (p. 145-238, dont 2 p. de conclusion).

Il n'y a pas lieu de discuter ici les thèses bien connues d'Y.M. au sujet de l'ismaélisme en général, mais il faut dire une chose : Comment l'auteur peut-il s'obstiner à voir de l'ismaélisme même dans ce cas, alors qu'il suffit de lire le texte dans son édition critique, ou dans la traduction qui est assez exacte, pour voir qu'il n'en est pas question? Il y a certes des écrits où il n'est pas tellement facile de trancher. Mais le fait qu'il existe de la *Tā'iyya* de ʿĀmir une version ismaélienne (publiée par ʿĀrif Tāmir, *Arbaʿ Rasā'il Ismāʿīliyya,* Salamiyya 1953, p. 105-133) contenant beaucoup de retouches, d'omissions et d'additions, ce dont Y.M. s'est bien avisé, ne prouve évidemment pas que l'original l'ait été aussi, bien au contraire! Ce qu'il faut surtout relever, en revanche, c'est que plusieurs indices permettent de conclure que le poète était de toute évidence šīʿite *duodécimain* et non *ismaélien,* de quelque tendance que ce soit. En effet, s'il était ismaélien, comment pourrait-il affirmer, en 700 de l'hégire (date de la composition donnée par la lettre *ḏāl* au vers 502, cf. Y.M. p. 31), que « les tribus d'Israël, ainsi que les descendants de Fāṭima et les apôtres de Jésus étaient au nombre de sept plus cinq » (vers 263)? Quant à l'imam dont l'apparition ou le retour prochain, sous forme « angélique » (vers 329) ou « humaine » (vers 343), est attendu avec ferveur par le poète, il s'agit sans aucun doute de l'« imam caché » des duodécimains et non pas de celui des mustaʿliens comme Y.M. voudrait le croire (bien qu'il pense d'autre part que le poète était quand même nizārien, cf. p. 33!), puisque cet imam se trouve actuellement en *ġayba* et non pas en *satr* (vers 330, omis, ce qui est caractéristique, de la version ismaélienne; cf. aussi vers 317). Il n'y a d'ailleurs aucune raison pour parler ici du « *Qā'im* de la Résurrection » (*passim*), quand le texte parle seulement, et en termes parfaitement duodécimains, de l'« Imam de la bonne direction » (*imām al-hudā*) et du « Maître du temps » (*ṣāḥib al-waqt*) (p. 94 s.). En ce qui concerne la résurrection elle-même, il est vrai que l'expression *al-qiyāma al-kubrā* peut prêter à confusion avec l'ismaélisme, mais le sens qu'en donne ʿĀmir lui-même vous détrompe vite : il s'agit simplement du « retour » final de l'individu, avec son corps, près de Dieu (vers 210, qui manque dans la version ismaélienne; il faut d'ailleurs restituer ici l'ordre des vers selon le ms. V qui, daté de 715, me semble présenter de loin les meilleures garanties, contrairement aux prédilections de l'éditeur, cf. Y.M. p. 36); de même, il ne

BCAI 4 (1987) S.M. Stern: Studies in Early Ismāʿīlism, recensé par Y. Marquet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net