

## Ismaéliens



« A la fin, je ne sais plus quel visage m'apparait : celui des ismaéliens, celui des compagnons aujourd'hui rencontrés ? Hors religion, hors politique, que ce visage transparaisse de lui-même, s'il le peut. Il n'importe qu'il le puisse tout à fait, si la transpiration des uns et des autres laisse monter à la surface du sensible quelques contours inaccessibles à la perception soumise et aux savoirs convenus » C. Jambet

La tradition des vaincus ne se limite pas aux insurrections prolétariennes du XIXème siècle. Les opprimés n'ont pas attendu qu'un vieux barbu blanc publie le Capital pour se constituer en communauté, et se soulever. En d'autres temps, en d'autres lieux, la révolte s'est exprimée dans un langage religieux et prenait la forme d'hérésies. Nombres d'entre elles, principalement juives et chrétiennes, ont trouvé une place dans la tradition des vaincus : les franciscains, maître Eckart, T. Münzer et la guerre des paysans, Sabbataï Tsevi et les sabbatéens, Jacob Frank, la théologie de la libération... Le retour du théologico-politique nous pousse à nous replonger dans ces traditions, lieu d'un noeud particulièrement important pour Foucault :

« Le concept de "l'histoire-insurrection" [opposé à celui de "l'histoire romaine de la souveraineté"] s'inscrit donc dans la perspective de la prophétie biblique, telle qu'elle est reprise et historisée par le discours de la révolution, lorsque celui-ci n'est pas encore, ou n'est plus le discours de la souveraineté, de sa conquête et de sa mutation. Saisir cet instant génératif où la guerre l'emporte sur l'enjeu de la souveraineté (...) tel est l'enjeu de cet effort théorique sans précédent. On le voit, Foucault a affaire à deux types d'oubli qu'il essaie de dissiper : l'oubli du discours prophétique et l'oubli de la guerre, du duel des histoires. L'opposition de la "révolte" et de la "révolution" ne se conçoit qu'à ce prix. D'un côté, comprendre pourquoi, depuis les conflits d'interprétation de

*L'écriture à la Renaissance, jusqu'aux batailles théologiques et mystiques du XVII<sup>ème</sup> siècle européen, quelque chose s'est noué entre révolte et recours au texte sacré. D'un autre bord, comprendre pourquoi ce nouage s'est soumis peu à peu à la très ancienne problématique de la souveraineté. Sans cet arrière-plan historique, l'intérêt extrême pris soudainement par Michel Foucault à l'insurrection du peuple iranien et à l'inscription eschatologique du shî'isme deviendrait incompréhensible » (Jambet, 2010).*

Hormis la tentative de Foucault en 78, les hérésies musulmanes sont moins connues. Et pour cause : aux yeux des révolutionnaires occidentaux, l'institutionnalisation de la République islamique d'Iran à la suite de la révolution de 79 a fait définitivement basculer l'islam chiite dans la catégorie d'idéologie du pouvoir. La montée en puissance du djihadisme au début du XXI<sup>ème</sup> siècle a alimenté la perception d'un islam certes résistant à l'Occident, mais réactionnaire et nihiliste. De façon générale, la tendance est moins aux monothéismes qu'aux sorcières, non-humains et indiens pour pallier la crise de spiritualité des radicaux. Comme leurs contemporains, leur conscience est marquée par l'exotisme et la (post)modernité. Baignant dans le régime du doute et le sécularisme, ils sont incapables de prendre au sérieux la religion, de se confronter réellement à l'Un. Les jeunes-vieux-maos ont une perception utilitariste du religieux (« si c'est la croyance des opprimés alors... »), les new age mettent quelques gouttes de Rûmi dans leur bouillie où tout se vaut.

Ce qui suit est une brève histoire d'une tendance marginale de l'islam chiite : le nizarisme. Ce courant est plus connu sous le nom de « secte des assassins », dirigée par le « vieux sur la montagne » depuis son bastion d'Alamût. Un ensemble de légendes noires y sont associées, la plus répandue fait dériver le mot « assassin » du terme arabe « hashish ». Le fanatisme supposé des nizarites s'expliquerait par la consommation de drogues. Ils seraient les précurseurs des djihadistes du XXI<sup>ème</sup> siècle, consommant du captagon avant de tirer aveuglément dans la foule pour atteindre le martyr. Là encore, on retrouve l'impossibilité pour l'Occident d'envisager que la puissance de la foi pousse le croyant à mettre sa vie en jeu. Il y aurait forcément des raisons profanes que la criminologie et la sociologie se chargeront de débusquer. Au contraire, nous avons trouvé dans la pensée nizarite une véritable puissance. Non pas une puissance mortifère mais une puissance destituante qui s'appuie sur une interprétation particulière de la *taqiya*, de la mystique et de la liberté à même d'alimenter notre « faible force messianique » (Benjamin).



## Les premiers chiites entre quiétisme et révolution :

Le chiisme apparaît à la mort du prophète en 632 dans le cadre du conflit autour de sa succession. Si on devait simplifier à l'extrême, les chiites sont les partisans d'Ali, cousin et gendre du prophète. Ils le considèrent comme le successeur légitime en raison de sa relation avec le prophète mais aussi et surtout de son statut d'imam (divinement inspiré). Pour les chiites, l'imam doit révéler le sens ésotérique du Coran, et ce faisant achever la Révélation. L'imamat se transmet par le sang : une fois Ali assassiné, c'est son fils Hasan qui reprend la direction de l'imamat, à sa mort son frère lui succède etc. À l'opposé, les sunnites ne reconnaissent pas ce statut à Ali et pensent que le successeur du prophète, le khalife, le dirigeant de la oumma, doit être choisi par les croyants. À la suite de plusieurs événements le schisme s'affirme et les sunnites s'imposent. Les trois premiers califes sont sunnites, Ali est le quatrième mais il est assassiné et le pouvoir est pris par les dynasties sunnites Ommeyyade et Abbasside.

Le schisme entre sunnites et chiites s'effectuent sur des bases théologiques et politiques :

*« Le premier siècle de l'expansion islamique connut maintes périodes de tensions, et nombre des rancœurs et des aspirations qu'elles suscitèrent s'exprimèrent par la dissidence et la révolte. La propagation de l'Islam par la conversion fit entrer dans la communauté musulmane une masse de nouveaux fidèles qui apportaient avec leur formation chrétienne, juive ou iranienne, des concepts et des comportements religieux inconnus des premiers musulmans arabes. Ces nouveaux croyants, quoique musulmans, n'étaient pas des Arabes et encore moins des membres de la noblesse ; la position sociale et économique inférieure que l'aristocratie arabe dominante leur accordait a éveillé chez eux un sentiment d'injustice (...)*

*Une fois convertis à l'Islam, ils étaient immédiatement séduits par les revendications légitimistes des descendants du Prophète qui leur paraissaient pouvoir mettre un terme aux iniquités de l'ordre existant et permettre l'accomplissement de la promesse de l'Islam. » (Lewis, 2019, p. 66)*

Divinement inspiré et ayant accès à la dimension ésotérique du texte sacré, l'ordre instauré par l'imam ne pouvait être que juste et harmonieux. Au contraire, le pouvoir des califes sunnites, considérés par les premiers chiites comme des usurpateurs, était illégitime et tyrannique. L'instauration du millénum passe donc par le soulèvement contre les dirigeants sunnites. Il s'agit d'une lutte entre le Bien et le Mal.

Un évènement majeur de ce conflit est le martyr de Hussein à Kerbala en 680, il est l'acte fondateur du messianisme révolutionnaire chiite. Hussein, fils de Ali et troisième imam, a refusé de prêter allégeance au nouveau calife, Yazid. Il cherche donc à se rendre à Koufa où se rassemblent ses partisans. Sur la route, lui, sa famille et sa troupe sont interceptés par l'armée de Yazid qui les massacre. Selon une certaine perspective, le martyr de Hussein symbolise les velléités révolutionnaires du chiisme : Hussein aurait pu se soumettre et accepter l'injustice de Yazid, il a préféré affronter le Mal et mourir les armes à la main. À de nombreuses reprises, les chiites se sont soulevés, ont mené des insurrections pour reprendre le pouvoir s'inspirant de la conduite de Hussein. Les soulèvements s'articulaient généralement autour de la figure du Mahdi, dont l'avènement mettrait un terme à l'injustice, et celle du da'i (le prédicateur) mobilisant les opprimés. Certains courants extrémistes, les ghulats, accordaient un caractère sacré à l'imam, proclamaient des croyances très hétérodoxes inspirées d'autres traditions (manichéisme, gnosticisme, zoroastrisme) et revendiquaient parfois une doctrine antinomique.



Les soulèvements chiites causaient l'embarras des imams « légitimes » qui avaient opté pour une attitude quiétiste :

*« À l'exception de Husayn, ces imams s'étaient dans l'ensemble abstenus de toute activité politique. Tandis que d'autres prétendants s'épuisèrent en vain à tenter de renverser le califat par la force, les imams légitimes préféraient représenter une sorte d'opposition légale aux califes au pouvoir (...) La tradition chiite a donné à cette attitude des imams légitimes un sens religieux ; leur passivité*

*était l'expression de leur piété et de leur détachement de ce monde. » (Lewis, 2019, p. 69)*

D'avantage, l'expérience de la défaite dans ce monde, dominé par le Mal, était signe d'élection. Dans cette optique, le martyr de Hussein relève moins d'une volonté de lutter contre l'injustice que de l'acceptation de la fatalité. Hussein n'a pas cherché à se soustraire à son destin quand bien même il savait qu'il devait mourir. Pour justifier leur quiétisme, allant parfois jusqu'à la collaboration avec les pouvoirs sunnites, et s'imposer aux extrémistes, les imams ont mobilisé le concept de *taqiya* :

*"La taqiyya justifiait donc la dissimulation de croyances susceptibles d'éveiller l'hostilité des autorités ou du peuple ; on la présentait comme une réponse au militantisme suicidaire qui avait conduit tant de personnes à la mort dans des soulèvements absolument désespérés" (Lewis, 2019, p. 70).*

Le sixième imam Jasfar As-Sadiq joua un rôle important dans ce projet d'encadrement et de pacification du mouvement alide en proposant une conception renforcée de l'imam :

*« Cette doctrine permit à l'imam Al-Sadiq de consolider le shi'isme, après ses nombreuses défaites précédentes, sur une assise pacifique puisqu'elle n'exigeait plus de l'imam de se soulever contre le régime en place pour faire valoir ses prétentions » (Daftari, 2003).*

Les imams légitimes imposent progressivement leur pouvoir sur la communauté chiite aux dépens des courants radicaux et révolutionnaires. A la mort du sixième imam un schisme éclate autour de la succession entre ismaéliens et duodécimains. Les seconds ont renforcé le tournant quiétiste avec la doctrine de l'occultation majeure. Selon la tradition duodécimaine, le douzième imam s'est caché au début du Xème siècle (occultation mineure), avant de se retirer du monde sensible (occultation majeure). Depuis, les chiites duodécimains attendent son retour, qui signalera la fin des temps. En attendant, l'activité politique est vouée à la déception :

*« tout gouvernement jusque- là, fût-il dirigé par des musulmans chiites convaincus, ne pouvait être qu'imparfait » (Rodinson, 2019, p. 27).*

La politique est délaissée au profit d'un quiétisme que C. Jambet nomme une "politique de la spiritualité" (en opposition à la spiritualité politique de Foucault) visant :

*« à guider, instruire, libérer, émanciper mais attention pas dans l'ordre d'un messianisme temporel mais dans l'ordre retrouvé de ce que le platonisme avait présenté comme le fait de s'évader d'un monde en lui-même ténébreux. Autrement dit, une évasion spirituelle ou intérieure. Et je prendrais comme image de cette politique spirituelle, les représentations de la cité des âmes pures, c'est-à-dire des disciples de la philosophie, de la métaphysique, qui découvre la seule liberté humaine qui leur reste (...) qui est faite à la fois de purification et d'illumination de l'esprit. Donc une sorte de retour à un programme platonicien. » (Jambet, 2018)*

Pratiquement, cela s'est traduit par la formation d'un clergé chiite dont les dignitaires se sont longtemps concentrés sur des questions théologiques, juridiques et éducatives. Le processus de politisation du clergé chiite se déroula sur plusieurs siècles au cours desquels les oulémas chiites s'opposèrent quant à l'attitude à avoir vis-à-vis du pouvoir politique (Luizard, 2014). Khomeiny est l'apothéose de ce processus mais sa doctrine de l'islam révolutionnaire et du gouvernement islamique

doit bien davantage aux idéologies du XXe siècle qu'à la tradition chiite duodécimaine qu'il a "retourné comme un gant" (Jambet, 2018).

## **La première prédication ismaélienne : de la ferveur messianique à la déception eschatologique**

Bien que minoritaires, les ismaéliens ne renoncèrent pas à l'option révolutionnaire et à la ferveur messianique.

*« Ils attendaient le jour de la Résurrection comme un évènement à la fois tout proche et donateur de sens à la religion musulmane tout entière. » (Jambet, 1990)*

A la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, les ismaéliens doivent faire face à la répression du nouveau califat Abbasside sunnite et à celle des chiites modérés. Pour s'en prémunir, ils entrèrent dans la clandestinité, en créant une organisation verticale et en adoptant une culture du secret. Pour les Ismaéliens, l'occultation ne signifiait pas que l'imam s'était retiré du monde sensible mais plus simplement que la lignée des imams se perpétuait dans le secret. Les imams étaient cachés, vivaient sous de fausses identités et communiquaient avec les fidèles via des intermédiaires. La Mission ismaélienne se composait donc d'un réseau de prédicateurs hiérarchisé qui s'étendait du Maghreb à l'Asie Mineure en passant par la péninsule arabique. Le réseau était divisé en "îles", chacune dirigée par un responsable auquel répondaient des initiés divisés en plusieurs grades. L'ismaélisme était un courant élitiste, il ne cherchait pas à convertir les masses mais distinguait les croyants des initiés. Les prédicateurs sélectionnaient soigneusement les initiés, par exemple en introduisant progressivement des éléments de la doctrine ismaélienne dans des leçons et en jugeant les réactions. Avant d'intégrer la Prédication, le "répondant" (celui qui répond à l'appel de la Mission) devait prêter serment. Même lorsque les Ismaéliens contrôlaient un territoire, ils ne prêchaient pas publiquement.

En milieu hostile, les Ismaéliens pratiquaient comme les autres minorités la taqiya. Mais, et c'est là la première grande différence, ils pratiquaient également la taqiya à l'intérieur de la communauté. Les Ismaéliens initiés ne devaient pas divulguer la doctrine aux Ismaéliens non-initiés par peur qu'ils ne la diffusent ou plus simplement qu'ils ne la souillent. L'ismaélisme est une gnose, le salut de l'âme passe par la connaissance, cette dernière doit être préservée du profane, de la masse idiote qui n'a pas vocation à la sagesse. Les Ismaéliens s'inspirent des évangiles (Matthieu 7 :6 : « Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré, ne jetez pas vos perles devant les porcs : ils pourraient bien les piétiner, puis se retourner contre vous pour vous déchirer »). Ainsi Hamīd al-Dīn al-Kirmānī écrit au XI<sup>e</sup> siècle : « Ne répandez pas les perles parmi les chiens et ne les jetez pas aux porcs, pour qu'ils les piétinent avec leurs pattes. »

Au-delà de la menace de la souillure, il y avait la crainte que la diffusion de la doctrine ne provoque le scandale. De nombreux éléments de la doctrine ismaélienne, et chiite plus généralement, sont des hérésies aux yeux de l'orthodoxie sunnite : la prééminence de Ali, la falsification du Coran par Othman ou encore la génération du monde sensible par un démiurge subalterne. Ainsi, les ouvrages sont généralement précédés de mises en garde, rappelant au lecteur l'interdiction de divulguer leur contenu. La volonté de dissimulation influence jusqu'au style des ouvrages. Ils ne répondent pas à des impératifs didactiques ou dialectiques, il s'agit souvent d'une exégèse compréhensible uniquement pour un lectorat qui en maîtrise les références et les codes. Le chiisme est la "religion du secret" (De Smet, 2022), « la forteresse de

l'ésotérisme » (Corbin), le dévoilement de la doctrine nécessite donc un effort de la part de celui qui souhaite y accéder : "le sens apparent (zâhir) du texte révélé masque une signification profonde (bâtin), qui est cachée sous l'écorce de la lettre, de sorte qu'il faut l'extraire par une exégèse ésotérique (appelée ta'wîl)" (De Smet, 2022). Le sixième imam aurait déclaré : "« Notre cause est un secret, voilé dans un secret ; le secret de quelque chose qui reste voilé ; un secret que seul un autre secret peut enseigner ; c'est un secret sur un secret qui reste voilé par un secret ». Le ta'wîl est une "opération infinie (...) après chaque temps de ta'wîl, on trouve un espace recomposé, une loi nouvelle qui contient son propre sens caché" (Echghi, 1990, p. 30).

Au début du Xe siècle, une branche de la Prédication ismaélienne concentre ses efforts au Maghreb et conquiert une partie importante de la région. Progressivement, les Ismaéliens étendent leur territoire jusqu'à la Syrie et à la péninsule arabique. À la fin du Xe siècle ils fondent le Caire, d'où le califat Fatimide est administré par une dynastie de califes-imams. L'institutionnalisation du pouvoir se fait aux dépens de la ferveur messianique du début :

*« Après [l]a mort [du premier calife-imam], son fils et successeur portait encore un titre messianique – celui de « Résurrecteur », al-Qâ'im – mais lui succéda une lignée de califes-imams, qui n'avaient plus de prétentions messianiques immédiates (...) Cette ascension politique et militaire allait de pair avec un profond remaniement de la doctrine ismaélienne. On en gomme les éléments les plus radicaux : le caractère divin des imams, le messianisme militant, l'antinomisme, allant même jusqu'à élaborer un « droit fatimide » proche des écoles juridiques sunnites et chiites duodécimaines. » (De Smet, 2021)*

Ce succès politique confronte l'ismaélisme, doctrine eschatologique, à la problématique de sa réalisation dans l'Histoire :

*« Est-il possible à une sodalité ésotérique de s'emparer à un moment donné de la scène publique officielle de l'histoire [relevant de l'apparent], c'est-à-dire d'une scène qui s'étendait alors depuis les rives de l'Atlantique jusqu'à l'extrême orient du monde islamique ? Le peut-elle sans cesser d'être elle-même ? Lorsqu'une doctrine comporte une eschatologie comme partie intégrante, et qu'un événement de l'histoire visible, physique, vient à être proclamé comme annonçant cette eschatologie, alors il faut ou bien que l'histoire soit consommée ou bien que la doctrine s'efface... Le triomphe politique est l'échec de la doctrine. Et si celle-ci lui survit, ce sera grâce à un échec réparant ce triomphe et qui aura rendu sa liberté à la vision spirituelle. L'histoire ne s'arrête pas ». (H. Corbin)*

Les fatimides arrivent à rallier la majorité des autres branches de l'ismaélisme à leur projet. Néanmoins, certaines branches continuent d'être fidèles à la ferveur messianique des origines. Au début du Xème siècle, les Qarmates prennent le contrôle du Bahreïn. Ils instaurent « un Etat messianique, en abrogeant la loi musulmane et tous les rites extérieurs de l'islam » (De Smet, 2021), ils prétendent fonder une communauté de croyants égaux qui repose tout de même sur l'esclavage. En 930, ils saccagent La Mecque, pillent la ville, tuent les pèlerins et prennent la Kaaba. Les Fatimides et les Abbassides condamnent à l'unisson cette attaque du lieu saint de l'islam. La modération de l'ismaélisme entraîne aussi des contestations internes. Le schisme le plus important est celui effectué par les partisans du calife al-Hakim au début du XIème siècle. Contre ses héritiers, ils proclament son caractère divin, « l'abrogation de la loi musulmane, la fin du cycle de Muhammad et l'ouverture d'une ère

messianique » (De Smet, 2021). Bien qu'ils ne réussissent pas à s'emparer du pouvoir au Caire, ils se réfugièrent dans les régions montagneuses de l'actuel Liban et Syrie et élaborèrent la religion Druze.

## **La secte des Assassins : l'instauration et la défense de la Nouvelle Prédication**

Le califat Fatimide entre dans une période de déclin au XI<sup>ème</sup>, les rivalités internes et les schismes ont affaibli le pouvoir, la situation économique se détériore et à l'extérieur les Croisés et les Seldjoukides menacent le califat. La mort du calife Mustansir Billâh en 1090 entraîne une scission importante autour de la succession. Une partie de la Mission prend le parti du fils aîné de l'imam, Nizar, et fait sécession. À leur tête Hassan As-Sabah, un prédicateur ismaélien originaire de Perse qui oppose à la Prédication fatimide, accusée d'avoir corrompu l'ismaélisme, une Nouvelle Prédication revendiquant un retour aux sources.

À la suite de l'échec de la rébellion de Nizar, ses partisans fuient l'Égypte. As-Sabah retourne en Perse et s'attache à la mise en place de la Nouvelle Prédication. Il se dote d'une place forte, Alamût, qui doit servir à la fois de refuge et de base arrière. Le choix d'Alamût s'explique par son emplacement, elle se situe dans une zone connue d'As-Sabah dont les habitants manifestent des velléités d'indépendance vis-à-vis du pouvoir Seldjoukide et de la sympathie pour le chiisme. De plus, la forteresse est réputée inexpugnable, elle se situe au fin fond d'une vallée, sur un pic, à 2 100 mètres d'altitude. As-Sabah y vit en ascète et dirige la Nouvelle Prédication. Comme l'Ancienne, elle prend la forme d'un réseau clandestin de prédicateurs situé principalement au Moyen-Orient et qui s'est peu à peu étendu vers l'Est, jusque sur le sous-continent indien. Ce réseau est composé d'un ensemble de citadelles, sur le modèle d'Alamût, et de maisons de la Prédication, parfois officielles, dans les zones urbaines. Là encore, la stratégie de recrutement est élitiste, les prédicateurs sont soigneusement sélectionnés, ils doivent prêter serment, suivre une initiation philosophique et accomplir les missions de la Prédication afin d'évoluer dans sa hiérarchie, et bien sûr appliquer la taqyya. Détail important, "la sharî'a [est un] fondement légal de la vie quotidienne" du prédicateur (Bomati, 2024, p. 75). As-Sabah vit et dirige l'organisation en ascète - il fera d'ailleurs exécuter un de ses fils pour avoir consommé du vin.



La Nouvelle Prédication se heurte à un contingent varié d'ennemis : l'Ancienne Prédication, les Seldjoukides, les Croisés à partir du XI<sup>e</sup> siècle et les Mongols à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. Conscients de leur caractère minoritaire, il semble que les nizarites n'aient pas tenté de grandes campagnes de conquête, préférant rester cantonnés dans les citadelles pour répandre la Nouvelle Prédication via l'organisation clandestine et la saisie de nouvelles forteresses. Afin de répondre aux diverses menaces, ils ont recouru à de nombreuses reprises à l'assassinat politique, au point d'être qualifié d'"ordre des assassins". L'assassinat politique n'a pas été inventé au XI<sup>e</sup> siècle, certes. Mais c'est en vertu de son systématisme et de sa maîtrise par les nizarites que le terme d'*assassin* s'est imposé. Les dirigeants nizarites sélectionnaient avec soin leurs cibles, en identifiant clairement le maillon faible de la chaîne ennemi. L'assassinat d'un dirigeant croisé ou seldjoukide entraînait irrémédiablement des conflits de succession qui faisait passer les nizarites au second plan. Les ordres Templier et Hospitalier, du fait de leur fonctionnement pré-bureaucratique, étaient moins sensibles à ce mode d'action. La psychose provoquée par

les assassinats étaient d'autant plus grande que les assassins se sacrifiaient pour la Prédication. Il s'agissait souvent d'opérations suicides, menées en connaissance de cause. La légende dit que la mort était désirée - honteux celui qui revenait vivant de sa mission. Les nizarites ont exalté l'assassinat politique "en [le] situant dans le cadre grandiose d'un combat d'essence théologique (...) Si le monde sunnite s'est inquiété de ces audaces, c'est qu'elles traduisaient en un point d'extrême résonance la théologie duelle de l'ismaélisme, qui conçoit, depuis Adam jusqu'au Résurrecteur, un conflit transhistorique entre les Prophètes et leurs Imâms d'une part, leurs Adversaires d'autre part" (Jambet, 2007). Au-delà des justifications philosophiques, "cette méthode reposait sur (...) la hiérarchie et l'obéissance à un seul maître" (Bomati, 2024, p. 86).

La Nouvelle Prédication a survécu à la mort d'As-Sabah, en 1124, et plusieurs dirigeants se sont succédé à Alamût jusqu'en 1256, date de sa prise et de son saccage par les armées mongoles.



Différents auteurs soulignent que la longévité de la Nouvelle Prédication s'expliquerait par sa rationalisation, elle anticiperait la modernité politique. Les nizarites auraient constitué un "parti", "un mouvement idéologique constitué", précurseur des partis politiques contemporains (Rodinson, 2019) : ils "réussirent à remodeler les désirs vagues, les croyances dérégées et la rage sans but des mécontents et à les canaliser vers une idéologie et une organisation" (Lewis, 2019, p. 207). Le réseau de la Nouvelle Prédication serait même comparable à un État, Daftari parle de "l'État nizarite" (2003).

La chute d'Alamût et la mort de l'imam font entrer les nizarites dans une période obscure. L'imam entre en occultation, la lignée se perpétue dans le secret et les fidèles retournent à la taqyia. Les nizarites adoptèrent alors le masque du sunnisme, notamment de ses courants soufis, ou du chiisme duodécimain. Au XIXe siècle, la période de l'occultation prend fin avec la reconnaissance par l'Empire des Indes britanniques de la communauté ismaélienne et de l'Aga Khan à sa tête. Cette longue période d'occultation a eu des effets variés sur la communauté nizarite : de l'assimilation et de la dilution dans les communautés où ils se dissimulaient à la

préservation (dans de rares cas) de l'identité et de la doctrine ismaélienne en passant par la formation de syncrétismes comme le Satpanth en Inde.

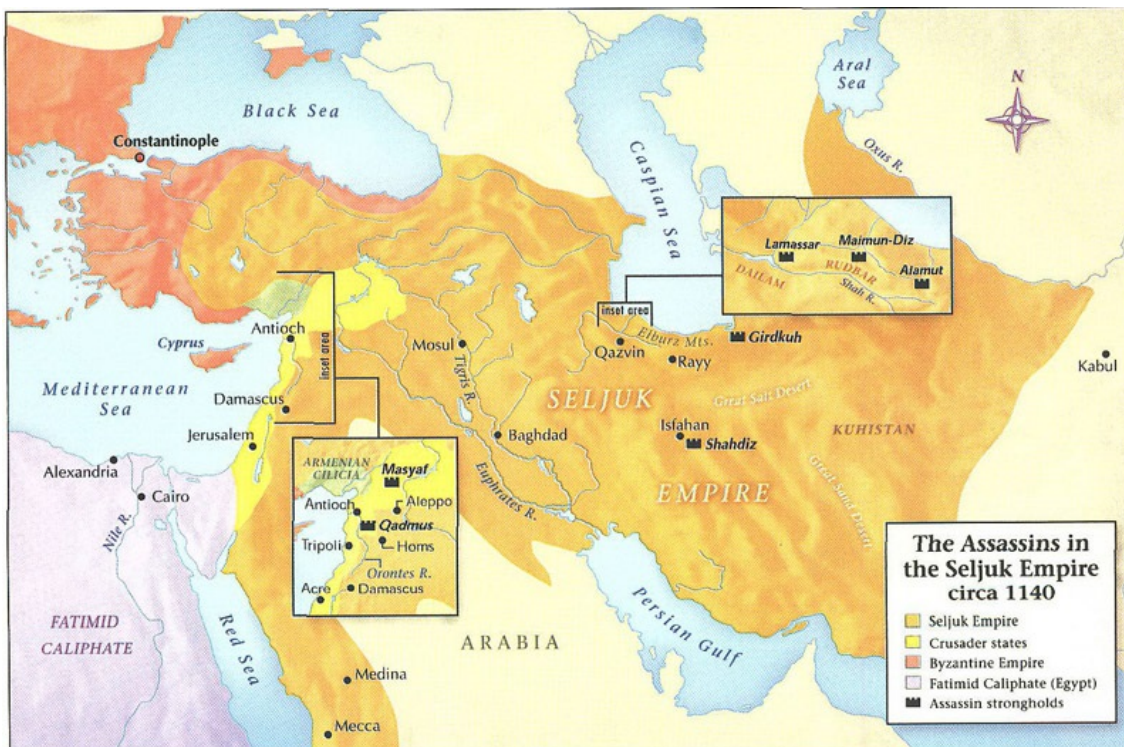
## **La Grande Résurrection : « Un pur éclair de liberté »**

Ce qui nous intéresse dans le nizarisme ce n'est pas son organisation interne ni sa finesse stratégique. Mais plutôt sa réponse à la question posée par H. Corbin :

*« Est-il possible à une sodalité ésotérique de s'emparer à un moment donné de la scène publique officielle de l'histoire [relevant de l'apparent], c'est-à-dire d'une scène qui s'étendait alors depuis les rives de l'Atlantique jusqu'à l'extrême orient du monde islamique ? Le peut-elle sans cesser d'être elle-même ? ».*

Pour C. Jambet, penser la Nouvelle Prédication sur le modèle de l'État revient à oublier l'intention première d'As-Sabah : un retour aux sources en réponse aux errements du califat fatimide.

*« Il semble bien qu'il existe une profonde convenance entre la doctrine de l'ismaélisme réformé, le projet d'H. As-Sabah et cette mouvante géographie de sa puissance. C'est à tort, à mon sens, que l'on parle d'un État ismaélien en Iran et en Syrie. Les missionnaires et les petits seigneurs locaux, les paysans et les artisans, ne forment pas une masse cohérente et hiérarchisée, soumise à un appareil gouvernemental. Il s'agit plutôt de l'inscription sur les sols, dans les villes et les campagnes, d'une communauté aléatoire, guidée par sa propre attente messianique, structurée par des liens clandestins et initiatiques, soutenue par de purs impératifs de propagande, de combat et de résistance. Elle n'obéit pas à une administration mais à une mission. Hasan As-Sabbah se proclama la "preuve" ultime, le hojjat de celui qui allait venir, le Résurrecteur. Il orienta délibérément l'existence matérielle des siens vers ce pôle spirituel, leur faisant tourner le dos aux divers modes d'obéissance qui conviennent d'ordinaire aux remparts entre les sujets et l'Etat. En effet ces liens d'obéissance venaient de se défaire avec la faillite du pouvoir ancien au Caire. L'annonce du Résurrecteur est bien tout un ensemble, un événement religieux et un bilan politique de l'échec des Fatimides dont l'empire, cette nappe envahissante, qui devait occuper l'univers entier, se réduisait pour finir au proconsulat de quelques généraux convertis. Hassan Sabbah ne veut pas répéter cette expérience. Ce n'est pas en conquérant des territoires, pour les soumettre à l'État, mais en diffusant l'appel, soutenant cet appel de bases d'appui multiples et interchangeableables, par des réseaux souples et insaisissables, que l'on préparera le retour du Résurrecteur, dont la venue n'est pas le terme d'un procès historique, mais un événement transhistorique. Seul un tel événement est apte, selon la nouvelle doctrine, à opérer le renversement radical du désordre du monde. » (Jambet, 1990)*



## Les forteresses de la secte ismaélienne des assassins de Hassan al-Sabah

La Nouvelle Prédication s'inscrit dans un schéma dialectique censé répondre à la problématique soulevée par H. Corbin. Le premier moment du chiisme est la révélation et la défense de l'ésotérique contre le sens apparent, l'histoire spirituelle contre l'histoire matérielle. Pour simplifier, les sunnites affirment que la Révélation est achevée avec Mohammed tandis que les chiites considèrent que sa dimension ésotérique doit encore être dévoilée par les imams. Le second est celui du califat Fatimide, la métamorphose de l'ésotérique en exotérique, le sens caché devient le sens apparent en se transformant en une législation dans le cadre d'un "Etat à vocation impériale" (Jambet, 1990). C'est le dévoilement de l'ésotérique. L'institutionnalisation du sens caché en droit par les juristes fatimides alors que l'exégèse (le ta'wil) est une "opération infinie" (Echghi, 1990, p. 30). Le troisième moment est celui d'Alamût plus particulièrement de la grande Résurrection, de l'abolition de la loi, proclamée le 8 août 1164 par Hassan II, 4ème dirigeant de la Nouvelle Prédication :

« En Alamut, les Ismaéliens regroupés autour d'As-Sabah réforment la doctrine et purifient l'intention militante de la convocation faite au nom de l'imâm (...) En abolissant la loi, [la Grande Résurrection] dénoue en effet le lien entre l'histoire spirituelle du salut et les œuvres matérielles instruites par les pouvoirs religieux de la communauté musulmane. Le sens intérieur redevient ce qu'il est, une leçon purement ésotérique et vécue dans l'intériorité de l'âme ; il abolit le sens apparent et peut s'y substituer (...) Le sens caché, devenu sens apparent sous les Fatimides se convertit en sens intérieur qui, à nouveau, devient apparition, manifestation, monde et réalité vécue. Mais cette fois-ci, non pas un ensemble d'institutions légales incarnant un sens caché, mais comme apparition illégale du sens caché. La communauté d'Alamut vit dans le monde extérieur comme si celui-ci était le monde intérieur de lumière. »

L'originalité de l'expérience nizarite se situe moins dans la proclamation de la Grande Résurrection que dans la volonté de faire durer cet évènement. Autrement dit, que "l'histoire spirituelle" ne soit pas rattrapée par "l'histoire matérielle" comme ce fût le cas avec l'institutionnalisation du califat Fatimide. Ou que l'antinomisme et la volonté de réaliser le millénium ici et maintenant poussés à l'extrême n'affaiblissent pas la communauté, voir ne provoquent son autodestruction, comme dans le cas des Qarmates. Les nizarites tentèrent de soutenir la puissance de l'évènement qu'était la Grande Résurrection, d'une certaine manière de maintenir un processus destituant. Cette tentative passa notamment par la redéfinition du rapport au divin et une redéfinition du couple liberté/contrainte :

*« Les choses se passent comme si les signes de la loi (les versets du Livre Saint) ou les commandements de la tradition prophétique permettaient aux hommes pieux de se tourner vers Dieu en certains sens seulement, tandis que l'abolition de la loi exigerait de ces mêmes hommes qu'ils consacrent tous leurs actes, tous les sens, au culte et à l'adoration de Dieu. La loi réserverait à certains moments particuliers, aux actes et aux paroles choisis, aux rituels et aux pensées consacrées, isolés de la vie profane. Par là même, les hommes pouvaient espérer entrer en contact avec certains attributs divins, car, pour l'essence de Dieu, elle était à jamais protégée de tout contact spirituel, étant indicible. Mais dans la période de la Résurrection, il en va tout à l'inverse : ce ne sont plus tels ou tels aspects de la divinité révélée par sa loi que le fidèle peut et doit adorer, qu'il implore dans les moments désignés du jour ou de la nuit. C'est l'essence divine elle-même qui se révèle, une et entière, à son amour et à sa contemplation. Tout ce qui se particularise, tout ce qui fragmente et sépare la pratique de Dieu dans la vie humaine doit donc être aboli et, au premier chef, la pluralité des contraintes rituelles. A la contemplation de l'essence divine, à son savoir unifié et entier ne peut convenir qu'une existence qui soit unifiée et toute entière culte et adoration. La perception réelle se substitue donc au culte et à la loi comme l'absolu au relatif, l'universel au particulier, l'intégral au différencié ; l'existence, pour avoir accès à l'Un, doit briser le lien pluriel de la loi. »*  
(Jambet, 1990)

C. Jambet pose l'hypothèse intéressante que cette interprétation de la grande résurrection, la "divinisation permanente", s'insérait dans un dispositif dont le pôle opposé était l'interprétation antinomique, licencieuse : "Peut-être n'y eut-il entre ces deux interprétations, que la différence d'un accent, peut-être furent-elles indispensables l'une à l'autre, comme à Sabbataï Tsevi ses "pratiques paradoxales" qui étonnaient et scandalisaient" (Jambet, 1990, p. 102). Des parallèles et similitudes ont d'ailleurs été établi par H. Corbin et G. Scholem entre l'ismaélisme et les courants messianiques juifs. Les légendes noires sur Alamut, rédigées et diffusées par leurs ennemis musulmans ou chrétiens (libertinage, consommation d'alcool, de porc, de stupéfiants, port de vêtements masculins par les femmes, stupéfiants, orgies etc.) auraient un fond de vérité.

La communauté nizarite, gouvernée selon la shari'a par l'austère As-Sabah, est donc bouleversée par la Grande Résurrection. Le "règne de l'esprit intérieur [s'est] donné pour mode d'ordre éthique d'une communauté" aux dépens de la loi, "l'absence de lien législatif s'est donnée elle-même pour lien social" :

*« Il existe donc bien, dans une communauté qui ne se soutient plus désormais des liens tissés par les lois positives, une obligation intérieure universelle. Il s'agit bien d'une obligation, dont l'objet est énoncé clairement, dont les manquements sont vérifiables, et c'est l'obligation de renoncer à la loi. Cette*

*obligation, dont le contenu n'est pas tel ou tel objet empirique, n'est identifiable à aucun commandement particulier ; elle n'est pas non plus la forme pure de la loi, un universel "il faut". Elle est la forme pure du "il ne faut pas". Elle n'a pas pour schème la conformité universellement valable à la loi, mais l'inconditionnelle suspension d'une telle conformité (...) Selon une telle formule de l'obligation, il ne faut pas dire qu'il est interdit d'interdire, il ne faut pas davantage interdire tout frein au désir, et reconnaître dans ce tout l'universel de la loi, mais il faut suspendre plutôt ce qui pourrait donner une forme à l'impératif, et qui conduirait à ce point où l'impératif se transforme en loi. Il faut une universelle abstention de l'impératif qui aurait la figure de la loi, cette figure serait-elle celle, toute négative, du libertinage : abolir le "il faut obéir", comme le "il faut transgresser". Nous découvrons cette forme étrange d'un impératif qui n'est pas la forme universelle et pure de la loi, qui ne sera ni l'interdit, ni la négation de l'interdit, et qui, cependant, demeure un impératif, une obligation durement sanctionnée. L'impératif, débarrassé absolument de toute connexion à la loi, à la forme de la loi, peut être pensé, perçu et théorisé comme résurrection et comme libération. Libéré de la forme de la loi, l'impératif est pure spontanéité. L'obéissance absolue à l'imam ne s'impose plus de l'extérieur, mais elle doit être l'expression permanente de l'acte d'exister du fidèle (...) L'obligation dont nous parlons ici est telle qu'aucune loi écrite, extérieure, n'en saurait nommer l'impératif. Nul contrat ne saurait la traduire. Nous voici, pour le coup, éloigné aussi bien de Kant que de la loi sadienne. Il n'y a pas d'écriture licite de l'obligation universelle de la résurrection, elle ne peut être que l'intime du cœur, la singularité des fidèles, leur face-à-face avec l'essence divine. »*

Si la Grande Résurrection abolit la loi, elle n'abolit pas pour autant les formes, les figures et les pratiques qui leur sont associées. La hiérarchie de la Nouvelle Prédication est simplifiée mais réaffirmée. Les fidèles se positionnent en fonction de leur proximité avec l'imam et de leur niveau de spiritualité. La quête de la connaissance, la gnose, et la figure de l'imam jouent encore un rôle central. L'obligation universelle de grande résurrection n'est donc pas un égoïsme ou un individualisme :

*« L'état paradisiaque consiste en la découverte de sa liberté créatrice. Mais il n'est de liberté que dans l'assomption de soi-même dans l'unité, par où l'on dévoile que nous ne sommes rien d'autre qu'un pouvoir infini d'innovation et de création. L'élite abandonne son être de créature, pour assumer son être créateur. Le moment décisif de la résurrection est l'émergence en chacun d'une liberté antérieure et supérieure à tout lien de nécessité (...) Il faut veiller en effet à ne pas confondre cette assomption de la liberté de l'impératif au cœur de la figure singulière de l'élite avec la solitude et la distinction trompeuse d'un moi. Il n'y aura unification divinisatrice qu'à condition d'une négation de tout ce qui sépare, oppose, distingue et multiplie. Le souci de soi prend la forme d'un souci exactement contraire : la liberté se conquiert au terme du souci de ne plus se soucier de soi : "lutter contre l'égoïsme", "s'oublier soi-même", disparaître et s'effacer pour laisser infuser l'impératif divin. » (Jambet)*

Il s'agit de s'ouvrir à la sagesse, non d'acquérir une connaissance inerte.

*« Se rendre sage, c'est laisser agir un impératif dont le sujet se situe au point de l'Autre, et non plus au point de maîtrise de sa propre intelligence. C'est pourquoi l'amour y est requis, et, avant tout, l'amour électif et sans raison de Dieu lui-même (...) "s'approcher" de la présence divine, c'est éprouver dans*

*L'intelligible l'insuffisance de l'intelligence. Cet exercice ne se pratique pas comme l'on va vers l'objet de sa demande, mais comme on se laisse approcher par la cause de son désir. » (Jambet, 1990)*

L'exercice est périlleux, le croyant se met en jeu dans son rapprochement avec l'imam, tel le mystique qui risque de se consumer en Dieu en refusant toute médiation. La gnose s'opère sur le mode de 'aref (connaissant) pas celui du 'alem (sachant) :

*« Le 'alem s'occupe de la vérité une fois advenue, calmée et rangée dans les lieux du savoir (...) Il se heurte naturellement à tout ce qui pourrait défaire ce[s] lieu[x], tout ce qui pourrait mettre en danger [leur] stabilité. (...) La vérité, telle que le 'aref peut la rencontrer, surgissant comme un événement et détruisant les lieux anciens, est inacceptable pour le 'alem. Le 'aref, lui, court la rencontre de ce qui se dévoilera peut-être à lui et le rapprochera de la profondeur du mystère. Il va au-devant de l'aventure, fût-ce au prix de se détruire lui-même en tant que partie du lieu ancien. Accepter sa propre transformation, partir de soi-même, tel est le courage du 'aref. » (Echghi, 1992, p. 19-20)*

Ce n'est qu'à ce prix qu'il devient possible pour le croyant de se conduire en immortel :

*« Or, pour un shî'ite, l'imâm n'est nul autre que ce sujet où se conjoignent le désir sans limite de la puissance divine et la jouissance de son approche. Si le philosophe peut espérer se conduire en immortel, c'est en imitant cette performance surhumaine de l'amour dont l'imâm donne l'exemple inégalé (...) C'est mortel qu'il faut vivre en immortel, quand la nature invite à se plier à sa fragilité et à sa précarité. Au fond, la philosophie donne ici pour impératif de ne pas écouter le savoir, mais de lui opposer une vérité supérieure, qui n'a aucun fondement dans les choses telles qu'elles sont (...) Ne pas préparer sa mort, mais vivre en immortel, ne pas donner son assentiment à ce qui va trop bien avec les leçons de la nature (...) Le danger, pour le sage, est de ne pas se rendre digne de l'excès que le désir attend de lui. » (Jambet, 1990)*

Une conception de la liberté qui nous est devenue étrangère :

*« Que nous dit [la Grande Résurrection] de nous-même ? En un temps où l'on interprète la liberté dans les termes veules d'une philosophie des droits, où l'on refuse aux hommes tout héroïsme, nous devons mettre en lumière ces formes étranges de la liberté : celle que l'homme recherche lorsque, mortel, il refuse l'assentiment à sa propre mortalité et à l'abaissement d'une philosophie de la survie, quand il désire plus que tout "se conduire en immortel". » (Jambet 1990)*

## Conclusion

A travers l'histoire du chiisme, le conflit entre duodécimains et ismaéliens, c'est l'alternative entre le quiétisme et la révolution, le retrait et l'affrontement, qui a été posée. Ce dilemme est revenu à de nombreuses reprises au cours de l'histoire. Feu Camatte écrivait à propos de Bordiga dans une note de 2009 de Caractères du mouvement ouvrier français :

*« Le thème de la dernière révolution qui est à venir sera maintes fois repris particulièrement par A. Bordiga qui parlera de la N+1ème révolution pour définir la révolution communiste devant advenir. Il évoque inévitablement celui du dernier prophète, mais aussi celui de l'imam caché, occulté, qui doit parachever l'œuvre*

*du dernier prophète, Mohamet. Le prolétariat qui doit réaliser la dernière révolution se présente lui aussi de façon occultée et les révolutionnaires attendent ardemment qu'il sorte de son occultation. D'une certaine façon les positions des chiites ont anticipé sur celles affirmées par la gauche italienne, surtout par A. Bordiga. Dans les deux cas, à des périodes différentes, il s'est agi de savoir comment se comporter dans une période de recul. » (Camatte, 2009)*

La question se repose aujourd'hui. Assurément, la tentation du repli est grande. Mais est-il seulement possible dans un monde où le capital s'est immiscé partout ? Toute tentative sécessionniste ne devra-t-elle pas être défendue à un moment ou un autre ? A trop vouloir se dissimuler ne risque-t-on pas d'adopter le masque censé nous cacher ?

L'expérience nizarite médiévale nous pousse à nuancer l'opposition entre les logiques de soustraction et d'affrontement du pouvoir, entre la destitution et la construction de force, l'ascèse austère et le désir. Le souci de soi proposé par le nizarisme rappelle ce que Foucault notait à propos de l'ascétisme, un « excès (...) un trop qui assure précisément son inaccessibilité pour un pouvoir extérieur ». Thème qui a été exploré par la suite par Agamben avec les franciscains. Mais le nizarisme ne propose pas un souci de soi austère, voire mortifère, qui se refuse à la prise d'armes. Au contraire, dans le nizarisme l'abolition de la Loi, la destitution de l'ordre social et la dissolution de l'individu est la conséquence du désir et de la part divine de l'homme. Ainsi, Nasīroddīn écrivait :

*« Puisqu'il existe en l'homme une substance simple et divine qui ne ressemble à aucune autre nature, il peut jouir d'une sorte de plaisir incomparable à tout autre. L'amour qui requiert ce plaisir est à l'extrême de l'excès et il ressemble à la détresse. On le nomme l'ardent et intégral désir de l'amour divin. Certains qui se divinisent revendiquent un tel amour. »*

Contrairement aux franciscains Spirituels, l'ascèse et les formes des nizarites ne les ont pas conduits à (se laisser) mourir d'austérité pour défier le pouvoir. Contrairement à bien des millénarismes, comme les Qarmates, leur antinomisme ne les a pas fait tomber dans le nihilisme et l'anomie. Les nizarites ont pensé des formes qui permettaient de soutenir dans le temps l'abolition de la Loi et de la défendre face à ses ennemis. Sûrement, ce qui poussait les assassins à mourir en martyr n'était pas une passion morbide, l'appel du néant, la drogue ou un calcul rationnel en vue d'obtenir la meilleure place possible au paradis ; mais une certaine conception de la vérité :

*« Le problème politique le plus général n'est-il pas celui de la vérité ? Comment lier l'une à l'autre la façon de partager le vrai et le faux et la manière de se gouverner soi-même et les autres ? La volonté de fonder entièrement à neuf l'une et l'autre, l'une par l'autre (découvrir un tout autre partage par une autre manière de se gouverner, et se gouverner tout autrement à partir d'un autre partage), c'est cela la "spiritualité politique". » (Foucault, 1978)*

C'est à cet endroit que Foucault a entrevu la possibilité d'une politique qui échappe à la souveraineté, qui laisse "de côté l'aspiration au gouvernement, aspiration révolutionnaire et donc étatique, pour entendre la voix des humbles, et l'aspiration inconditionnelle à la Justice. La "spiritualité politique" se situe manifestement dans cette interpénétration du temps et de la fin des temps, et non dans la gouvernance du savant en religion." Elle est ce que L. Echghi nomme une "politique subjective, qui n'a pas de référent extérieur, comme le parti, l'État, les syndicats". La subversion dans la subversion.