



L'Institut des Etudes Ismaili

Titre: L'Interprétations Shi'i Ismaili du Saint Qur'an

Auteur: Azim Nanji

Source: *Selected Proceedings of the International Congress for the Study of the Qur'an*, (Morceaux Choisis du Congrès International pour l'Étude du Qur'an), 1980, pp.39-49

Une autorisation de copyright a été requise pour l'auteur mentionné ci-dessus.

L'utilisation des matériaux édités sur le site Web de l'Institut des Études Ismaili indique une acceptation des conditions d'usage de l'Institut des Études Ismailis. Chaque copie de l'article doit contenir la même notification de copyright que celle qui apparaît sur l'écran ou sur chaque version imprimée. Pour tout œuvre publiée, il est préférable de demander tant aux auteurs originaux qu'aux éditeurs la permission de réutiliser les informations et de toujours reconnaître les auteurs et la source des informations.

© 2010 l'institut des études d'Ismaili

L'Interprétations Shi'i Ismaili du Saint Qur'an

Par Azim Nanji

Ceci est la version éditée d'un article qui a paru la première fois dans *Selected Proceedings of the International Congress for the Study of the Qur'an*, (Morceaux Choisis du Congrès International pour l'Étude du Qur'an), 1980, pp.39-49

RESUME

Étant donné l'éventail de points de vue qui se sont développées tout au long de l'histoire Ismaili, il n'est pas facile de définir l'un d'entre eux comme la forme exclusive de l'interprétation Ismaili. Se concentrant sur la période Fatimide, cet article essaye de développer une base pour la compréhension de l'interprétation Shi'i Ismaili du Saint Qur'an.

Il illustre comment les Ismailis ont utilisé la doctrine fondamentale du *ta'wil* comme outil pour interpréter des concepts Qur'aniques tels que le *tawhid*, la Création, la Prophétie, la *shari'a* et *Adam*. Les Ismailis pensent que le *zahir* seul, sans le *batin*, n'est pas complet ; ils voient chaque être humain comme faisant partie d'une histoire sacrée, déterminée, et imprégné du dessein Divin, où le destin humain est exalté, montant vers le haut, vers son origine.

Mots clés

Fatimides, Qur'an, Ta'wil, Tawhid, shari'a, zahir, batin, salat, Adam

Quand on parle de la pensée Ismaili, il est bien entendu important de garder à l'esprit, qu'il y a un spectre entier de point de vues impliquées, qui se sont développés dans un contexte historique changeant. Les racines de cette tradition remontent à l'orientation Shi'i de l'Islam ; nous avons alors la période initiale du développement spécifique Ismaili, le 8ème et 9ème siècle CE.

Elle a été suivie par la période Fatimide, généralement considérée comme la tradition « classique », d'où ont émergées les traditions Nizari et Musta'li. Par conséquent, il serait impossible de définir n'importe lesquels de ces dernières comme étant la représentation d'une forme exclusive de l'interprétation Ismaili, puisque de toute façon, chaque cas doit être entièrement étudié. J'essayerai et me limiterai, de manière générale, à la période Ismaili « classique » puisqu'il y a plus d'œuvres disponibles concernant cette période et que la littérature est disponible à la fois en Arabe et en Persan.

¹

Cet article essayera de développer une base pour la compréhension d'interprétations Ismaili de quelques concepts Qur'aniques. Initialement, on considérera la doctrine fondamentale du *tawhid*, suivie par une analyse des concepts de la Création, de la Prophétie et d'Adam.

Après avoir fait cela, j'espère pouvoir me concentrer brièvement sur un exemple spécifique d'une interprétation ésotérique du rituel du *salat* et d'essayer finalement de tirer quelques conclusions générales sur l'interprétation Ismaili du Saint Qur'an.²

¹ I.K. Poonawala, *Bibliography of Ismaili Literature* (Malibu: Undena Publications, 1977), Partie Une, est maintenant une source certaine de la littérature de la période Fatimide. Sa bibliographie contient également l'histoire extensive de sources secondaires. Pour une vue d'ensemble de l'histoire et de la doctrine Ismaili, voyez l'introduction du travail ci-dessus et "The Ismailis in History" d'Aziz Esma'il et d'Azim Nanji, dans *Ismaili Contributions to Islamic Culture* ed. S.H. Nasr, (Teheran: Imperial Academy of Iranian Philosophy, 1977), pp. 225-265. Il y a plusieurs autres excellents essais de célèbres spécialistes dans le livre.

² Ce papier a énormément bénéficié de ma participation à d'autres conférences où j'avais présenté des papiers sur les aspects spécifiques des interprétations Ismaili du Saint Qur'an, à savoir un symposium à propos de l'Islam et l'Histoire de Religion à l'Université de l'État d'Arizona (novembre 1979) et à l' American Academy of Religion en 1978 et 1979. Ce papier présente une synthèse de certaines des idées présentées ici et ailleurs et bénéficie aussi largement des études sur l'Ismaélisme de Henry Corbin, Hosayn F. Hamadani, Marshall G.S. Hodgson, Vladimir Ivanow, Wilferd Madelung et autres.

CONTEXTE

La pensée traditionnelle Ismaili est basée, en principe, sur la notion qu'il y a des niveaux de signification dans le Saint Qur'an. Une compréhension de ces niveaux de signification peut être atteinte à travers un programme d'études raffinées qui mènent l'individu à travers des études progressives, où il acquiert les outils nécessaires comprendre le Saint Qur'an et peut relier cette compréhension à certaines vérités basiques qui se trouvent au cœur du message Qur'anique.

L'outil nécessaire pour ce processus est le *ta'wil*, l'analyse herméneutique, par laquelle on arrive à la racine de la signification originale de la révélation. Le complément du *ta'wil* est le *tanzil*, celui-ci est la partie de la révélation qui définit les aspects formels de la vie religieuse, les vaisseaux dans lesquels les vérités sont contenues. Comme reflété dans les programmes d'études développés dans les chaires d'études Fatimides Ismailis tels qu'*al-Azhar* et *Dar al-Hikmah*, l'étudiant commençait ses études en maîtrisant l'*al-'ibadat al-'Amaliya*, les sciences qui étaient nécessaires pour saisir et définir la *shari'a*.

Une fois que c'était fait, l'étudiant continuait à étudier l'*al-'ibadat al-'ilmiyyah*, les sciences qui exposait le *haqa'iq*, la dimension ésotérique de la révélation et de la *shari'a*. Ainsi les deux méthodes d'étude et le sujet se complétaient, fournissant au point de vue Ismaili une compréhension complète de l'Islam et du Saint Qur'an, tant dans ses dimensions exotériques et qu'ésotériques. Ceci se reflète, par exemple, dans les travaux de al-Qadi al-Nu'man, un célèbre juriste Fatimide et auteur du dixième siècle, qui après avoir écrit sa formulation juridique classique, *Da'a'im al-Islam*,³ détaillant la *shari'a* selon le *madhab* Ismaili, a rédigé un ouvrage complémentaire intitulée *Ta'wil al-Da'a'im*, où les piliers fondamentaux de l'Islam sont discutés en termes de leur signification ésotérique. Cet aspect double et complémentaire de la pensée Ismaili est reflété dans une grande partie des écritures Fatimides classiques⁴ ; où les concepts du *zahir* et du *batin*, les dimensions extérieures et intérieures de la révélation et de la pratique de la foi sont discutés.

Toute l'interprétation du Saint Qur'an dans la pensée Ismaili, assume une base exégétique, se faisant par l'intermédiaire de niveaux de signification, jusqu'aux vérités finales exprimées comme *haqa'iq*. Bien que la validité de la signification du *zahir* ne soit pas niée, ce n'est qu'un aspect de la signification globale, qui peut mener à une compréhension plus élevée. C'est ce processus d'interprétation que j'ai choisi de souligner tout autour d'un faisceau de concepts Qur'aniques essentiels.

LE CONCEPT DE TAWHID

Le premier concept que j'ai choisi d'illustrer sur le mode Ismaili d'interprétation du Saint Qur'an, est le principe le plus fondamental de l'Islam - *tawhid*. Le problème essentiel, dans les premiers *kalam*, se rapporte avec une définition des versets Qur'aniques parlant des attributs d'Allah, en particulier des attributs tels que s'asseoir, entendre, parler, etc., qui reflètent des qualités humaines d'association. Les positions *Mu'tazili* et *Ascharite*, sur ceci, sont trop bien connues pour avoir besoin d'être répétées. Pour les penseurs Ismaili, cette polémique a souligné l'un des problèmes qu'il rencontre dans la compréhension et l'explication des versets Qur'aniques sur la nature d'Allah et de Son Unité. Abu

³ al-Nu'man, al-Qadi, *Da'a'im al-Islam*, 2 vols. ed. A.A. Fyze (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1951-60).

⁴ al-Nu'man, al-Qadi, *Ta'wil al-Da'a'im*, 2 vols. ed. M. al-Azami (Cairo: Dar al-Ma'arif. 1968-1972).

Ya'qub al-Sijistani (d.971 CE / 349 AH, dans des travaux tels que le *Kitab al-Ifthikhar*⁵, *al-Maqaliid*⁶ et dans le classique *Rahat al-'Aql*,⁷ d'Hamid al-Din al-Kirmani, tous les deux commencent par une démonstration du *ta'wil*, application dont ils maintiennent qu'elle permet une meilleure compréhension de la nature, apparemment contradictoire, des versets du Saint Qur'an considérant la nature d'Allah.

Leur but est d'être exempt des deux erreurs qu'ils attribuent aux autres écoles de l'Islam - engageant un *tashbih* (c.-à-d., essayant de comprendre Dieu par une comparaison analogique et dans un processus de rapprochement et d'anthropomorphisme) ou *ta'til* (c.-à-d., nier le *tashbih* et de ce fait, dénuder Dieu de tous ses attributs). On doit noter que leur souci n'est pas d'établir l'existence de Dieu ici, mais, plutôt selon Sijistani, de comprendre Dieu comme il mérite d'être compris et de lui accorder le vrai culte qui est dû à lui seul.

Le *ta'wil* appliqué au concept d'Allah dans le Saint Qur'an passe, chez les deux auteurs, par le processus du *tanzih* (c'est-à-dire, enlever toute association à Dieu) et en quelque sorte, comme chez les Mu'tazilites, la libération de la conception de Dieu de toutes associations ou conceptualisations humaines. C'est cependant une première étape et les deux auteurs reconnaissent qu'une telle position les mènerait en fait à l'accusation, qu'eux aussi avaient commis un *ta'til*, qui les mènerait vers une charge "d'anthropomorphisme caché". L'étape qui s'en suit, tel que défini par al-Sijistani, est qu'après avoir nié que Dieu ne peut être décrit, situé, défini, etc., quelqu'un doit nier la négation précédente. La transcendance absolue d'Allah est établie par l'utilisation de la double négation, dans laquelle la négation et la négation de la négation sont appliquées à la chose niée- la première libérant Dieu de toute association avec le matériel et la seconde l'enlevant de n'importe quelle association avec l'immatériel. Dieu n'est ainsi ni dans le monde matériel rationnel ni dans l'immatériel. Une telle définition dans la vue Ismaili est un acte de la reconnaissance de Dieu et ainsi un acte de culte en soi. Un peu plus tard, dans le papier, j'explorerai cela en termes de *ta'wil* ou *salat*.

LE VERSET DE LA CREATION

Le deuxième concept que j'ai choisi d'illustrer dans l'interprétation Ismaili des Écritures est la doctrine de la Création. Plus spécifiquement, l'interprétation de al-Mu'ayyad fi'l-din Shirazi du verset Qur'anique :⁸ « Dieu créa les cieux et la terre en six jours. » (7 : 54)

Il a commencé par démontrer que la référence aux jours n'avait rien à faire avec la conception générale d'un jour mesuré du lever au coucher du soleil. Puisqu'il n'y avait aucun soleil, à proprement parler avant la création, il serait absurde, de ce point de vue, de supposer une telle mesure de temps en relation avec la puissance créatrice de Dieu. Puis il s'est appuyé sur d'autres références Qur'aniques

⁵ Poonawala, I.K. (ed. Avec commentaires) *Kitab al-Ifthikhar* par Abu Ya'qub Ishaq b. Ahmad Al-Sijistani (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2000).

⁶ Voir Poonawala, *Ismaili Literature*, p. 85 pour ce travail. Je suis reconnaissant au Professeur Poonawala de son aide en développant certaines des idées de ce papier, basées sur des manuscrits se trouvant en sa possession. Pour les pensées de 'al-Sijistani voir également 'Abu Ya'qub al-Sijistani et le développement du Néo-platonisme Ismaili' de Paul Walker, (Ph.D. thèses soumises à l'Université de Chicago, 1974).

⁷ *Hamid al-Din al-Kirmani, Rahat al-'aql* ed. M.K. Husayn et M.M. Hilmi (Caire: Dar al Fikr al-kabi, 1952).

⁸ Pour al-Shirazi, voir Poonawala, *Ismaili Literature*, L'interprétation contenue dans sa littérature Ismaili, pp. 103-104. al-Majalis al-Mu'ayyadiyah a été récapitulé dans le J. Muscati and A. M. Moulvi, *Life and Lectures of al-Mu'ayyad* (Karachi, Ismailia Association du Pakistan, 1956). , *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismailiyya: Eine Studie zu islamischen Gnosis* (Weisbaden: Kommissionverlag Franz Steiner, 1978) de H. Halm est aussi une excellente étude sur la notion Ismaili des cycles Prophétiques et sur la cosmologie Ismaili en général.

où il est dit que Dieu a créé les choses plus rapidement que le clignement d'un œil et , a conclut que la référence au ciel ,à la terre et aux jours n'avait en réalité , rien en commun avec le ciel, la terre et les jours tel que nous les concevons . Le *ta'wil* du verset, selon lui, indique que la référence aux six jours suggère les six cycles de la prophétie qui reflètent un temps-cycle. Ces prophètes sont, naturellement, Adam, Noah, Abraham, Moïse, Jésus et Muhammad.

“Aujourd'hui, j'ai rendu votre Religion parfaite ; j'ai parachevé ma grâce sur vous ; j'agrée l'Islam comme étant votre Religion” (5 : 4), d'après al-Shirazi, ce verset représente la finalisation du processus de création symbolisé par la mission des six prophètes. Chaque mission prophétique est d'apporter une *shari'a*, un modèle de la vie révélé pour s'assurer que la société se conformera à la Commande Divine. Chaque action contenue dans la *shari'a*, selon la pensée Ismaili, reflète un passage dans la croissance intérieure de chacun et doit être accompagnée d'une compréhension spirituelle plus profonde pour guider l'acte.

INTERPRETATION DU SALAT

La doctrine Ismaili, à laquelle j'ai fait référence plus tôt, met un accent particulier sur la complémentarité du *zahir* et du *batin*, conventionnellement traduits par 'exotériques' et 'ésotérique'. Les travaux définissant le *zahir* ou le concept Ismaili de la *shari'a*, partagent un certain nombre de caractéristiques essentielles avec les *shari'a* en vigueur dans les autres écoles musulmanes de loi.

Une caractéristique distincte de la loi Shi'a (y compris chez les Ismaili), cependant, est le principe de *walaya*, la dévotion pour les Imams, qui, combiné avec l'utilisation des *ahadith* menant vers des Imams identifiés, a constitué l'*usul* sur lequel le *shari'a* s'est basée. Tandis que le *zahir* présent dans les prescriptions de la *shari'a*, a constitué "les Piliers de l'Islam," les écritures Ismaili ont également donné une interprétation *batini* de ces piliers. Ce *batin* ne neutralise pas le *zahir*; il représente une dimension allant au-delà du *zahir* élaborant sa signification plutôt que la contredisant. Ainsi la pensée Ismaili n'a pas nié une interprétation littérale, elle a simplement précisé qu'une telle interprétation serait incomplète.

Afin d'illustrer un exemple spécifique de ce type d'interprétation ésotérique de rituel, j'ai choisi le *salat* ou la prière quotidienne dans l'Islam, comme exemple.

Dans la définition du *ta'wil* de *salat*, al- Nu'man déclare ⁹ qu'il symbolise la *da'wa* , pas dans le sens limité de l'organisation sous les Fatimides ,chargée d'étudier et de prêcher la doctrine Ismaili, mais dans le sens plus large d'un appel ou d'une convocation au message du Prophète et de son affirmation ininterrompue par l'Imam du temps. *Salat* signifie alors pour l'Islam, ce que le Prophète et les Imams après lui, chacun dans leur rôle de *da'i*, ont appelé l'humanité.

Ayant fait ce point général, les auteurs Ismaili s'engagent alors à relier les différentes étapes du *salat*, selon le *madhhab* Ismaili, à leurs significations symboliques. Al-Qadi al-Nu'man souligne, par exemple, que les aspects *zahiri* du *salat* consistent en étapes qui incombent aux Musulmans de suivre - comme l'appel à la prière, l'heure des prières, les positions rituelles dans la prière, ces éléments dans le *salat* qui sont le *fard* et la *sunna* et cetera - tandis que les aspects *batini*, correspondant à ces étapes, se doivent d'établir la vraie signification de la religion dans la vie, dans toutes les périodes de l'histoire humaine , avec sa structuration et son organisation de la société de façon à rapprocher la religion du bien être de toute l'humanité.

Spécifiquement, il commence par le *ta'wil* des horaires de la prière rituelle, basés sur des références au Saint Qur'an (dont 2:238, 17:78-79). Les cinq prières établies pour chaque jour représentent les cinq grandes époques de la *shari'a*, avec les cinq grands prophètes venus après Adam : la *salat al-*

⁹ *Ta'wil al-Da'a'im*, Vol.1 pp. 176. là où la discussion commence.

zuhr symbolise la *da'wa* du Prophète Noé, la *salat al 'asr* du Prophète Ibrahim, la *salat al-maghrib* du Prophète Musa, la *salat al 'isha'* du Prophète 'Isa et la *salat al-fajr* du Prophète Muhammad.

Nasir Khusraw¹⁰ a également essayé d'élaborer le *ta'wil* des trois étapes du temps qu'il identifie dans le rituel de la prière elle-même - le commencement, le milieu et la fin, où l'étape du début symbolise le *natiq*, le terme Ismaili pour désigner le Prophète comme le promulgateur de la Révélation, l'étape du milieu représente les *asas*, l'interprétation de la signification intérieure de la Révélation, et l'étape finale pour *Qa'im al-Qiyama* dans laquelle les aspects externes et internes sont fondus et transcendés. La vue cyclique de l'histoire est un autre aspect important de la pensée Ismaili et il illustre la dimension du temps que les auteurs Ismaili voient reflétée dans le Saint Qur'an.

Une première dimension a fourni un corps de rituels et de doctrines pour la communauté historique ; la seconde a transposé ces rituels et doctrines à un niveau de signification au-delà des contraintes historiques du temps, où ce *tanzil* est métamorphosé par le *ta'wil* pour apporter à chaque musulman, individuellement, une occasion de saisir la racine, la signification cosmique de la loi révélée.

Avant de discuter spécifiquement de l'exécution de la prière rituelle elle-même, *al-Nu'man* fait une référence intéressante à la *qibla*, prenant comme référence le verset « ainsi place ton visage de façon constante vers le *din-i hanifan*, » (30 : 30). Il précise qu'à un degré, c'est le point d'orientation vers lequel les *hanafa* comme le prophète Ibrahim et le prophète Adam se sont référés – la *Ka'ba'* (ou même peut-être Jérusalem) - mais dans son sens ésotérique, le *din-i hanifan*, c.-à-d., la foi entièrement exempte d'idolâtrie, est le *wasi*, le successeur du Prophète par qui le Prophète montre son visage à la communauté, par qui le *batin* de la religion s'est affirmé pendant la propre vie du Prophète, et le *zahir* est établi pour servir de point de continuité après sa mort.

La discussion continue alors sur les étapes incorporées dans la prière elle-même qui, selon Nasir Khusraw, sont au nombre de sept :

- 1) Le *Takbir* symbolise la prise d'engagement d'un *mu'min*. Pendant le *takbir*, les croyants doivent être silencieux et concentrer entièrement leur attention sur l'exécution de la prière - de la même manière qu'un *mu'min* qui a pris un engagement, ne devrait pas manifester ouvertement sa recherche pour le *batin*, de peur que ses intentions soient mal interprétées et ses mots mal compris
- 2) Alors que le *Qiyam* symbolise la ferme affirmation du *mu'min* de tenir son engagement et ne pas s'en écarter.
- 3) La récitation de la Fatiha et d'un sura additionnel (ou une partie de), qui symbolise la communication avec le reste de la communauté, leur donne la signification de la foi et l'élabore pour eux.
- 4) Le *Ruku*, qui symbolise la reconnaissance des *asas* et en son absence temporaire, le *hujja*, qui est l'évidence de son existence.
- 5) La cinquième étape est le *sujud* ou prostration qui symbolise la reconnaissance du *natiq* comme le précurseur d'un « grand cycle » et l'Imam de ce cycle.
- 6) Le sixième est le *tashahhud* qui symbolise la reconnaissance des *da'i*.
- 7) Le septième, l'offrande du *salam*, marque la permission de manifester dans la conversation et dans l'action, sa foi, de même qu'après l'offrande de *salam* dans la prière rituelle, on a la permission de parler.

¹⁰ Nasir Khusraw, *Wajh-i-din* (Berlin: Kacani, 1943), La section sur le *salah* est traitée dans le dix-neuvième chapitre, pp.130.

Quand le croyant achève l'exécution du *salat* dans le *zahir*, il a également cherché à accomplir sa quête intérieure, ce qui implique la reconnaissance de la signification intérieure des étapes. Essentiellement, le *ta'wil* des étapes dans le *salat*, correspond aux étapes du voyage de l'âme individuelle dans sa quête des réalités intérieures de la Foi.

En résumant son interprétation de la prière, Nasir Khusraw indique que, « l'aspect exotérique de la prière consiste à adorer Dieu avec les postures du corps, en dirigeant le corps vers la *qibla* du corps, qui est la *Ka'ba*, le lieu de culte du plus éminent de Makkah. L'ésotérique de la prière signifie adorer Dieu avec l'âme éveillée et se tournant vers la *qibla* du Livre et la *shari'a*, vers l'esprit qui est le temple de Dieu, la Maison dans laquelle la *haqiqa* est incluse ». ¹¹

L'un des résultats de l'étude de ces exemples du *ta'wil* est la reconnaissance de la dialectique qui est à la base de leur herméneutiques. Pendant que le *ta'wil* se dévoile, il se déplace toujours du niveau du spécifique et temporel à celui du cosmique et éternel. Le *ta'wil* est historiquement enraciné dans la communauté et dans la tradition ; il se construit et se forme par les différentes expériences, en tant qu'élément de sa croissance intellectuelle et spirituelle

Selon ces écritures, l'exécution de la prière doit faire participer chaque musulman à un dialogue constant avec la signification de la vie et du cosmos, une idée qui est au cœur de la doctrine Ismaili. L'autre résultat de cette étude est la reconnaissance que le *batin* du *salat*, que Nasir Khusraw appelle « adoration avec l'âme éveillée » complète le *zahir*, de sorte que dans l'exécution extérieure de l'acte de la prière, on doit faire participer simultanément les facultés intellectuelles et spirituelles.

L'ADAM QUR'ANIQUE

Enfin je voudrais discuter brièvement de l'interprétation Ismaili du récit Qur'anique d'Adam (*sura al-Baqara* 35-39, *A'raf* 19-25, et *sura Ta Ha* 116-123) pour illustrer les liens entre les divers concepts dont nous avons discutés jusqu'à maintenant. Le *ta'wil* du récit d'Adam dans le Jardin, tenté par Iblis et sa chute subséquente sont interprétées sur un plan cosmique, c'est-à-dire comme ayant eu lieu dans un monde préexistant appelé '*alam al-ibda*'. Adam est appelé *Adam Ruhani*, 'l'Adam spirituel'.

Dans l' '*alam al-ibda*' , là où existaient les sept *uqul* ou les sept Intelligences. Adam était la troisième intelligence, d'après ce qui, dans la pensée Ismaili, est désignée sous le nom d'*al-'aql al-awwal* et *al-'aql al-thani*. L'aspect de l'arbre qu'Adam ne pouvait pas approcher était l'*al-'aql al-awwal* , c.-à-d, ce que Dieu dans sa sagesse, avait défini pour Adam comme les limites qu' il pourrait atteindre. C'est cependant Iblis, qui ici, a interprété sa propre non-acceptation de cette limite et qui a fait commettre à Adam le péché de désobéissance en transgressant les limites, afin d'atteindre un rang d'égalité avec l'*al-'aql al-awwal*.

L'expulsion du Jardin indique la perte de son rang et sa prépondérance sur les autres intelligences au-dessous de lui. Il devient en fait une dixième intelligence. Son acte final de contrition ou *tauba* est une reconnaissance de ses limites et sa possibilité de retour. C'est en se retournant vers les Intelligences au-dessus de lui qu'Adam, qui symbolise toute l'humanité, pourra retourner à son statut originel.

Les concepts de *tawhid*, de la Création, de la Prophétie, de la *shari'a* et de l'Homme interprété à travers l'herméneutique spirituel, connue sous le nom de *ta'wil* illustrent que la pensée Ismaili voit chaque être humain comme faisant partie d'une histoire sacrée, déterminée, et imprégnée du dessein Divin où le destin humain est exalté, se déplaçant vers le haut ,vers son origine; là où un tel processus de l'histoire culmine en un concept Qur'anic de *Qiyama* ou résurrection - une résurrection de toutes les âmes dans le Jardin ésotérique des temps prééternels avec le statut original d'*Adam Ruhani*.

¹¹ Traduit et cité par H. Corbin dans "Nasir-i Khusraw et l'Ismailisme Iranien ", *Cambridge History of Iran* R.N. Frye (ed.), Vol. IV, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p.523.

