

Fâres GILLON

The Book of Unveiling: Early Fatimid Ismaili Doctrine in the Kitāb al-Kashf, Attributed to Ja'far b. Manṣūr al-Yaman

Dublin, Londres, I. B. Tauris
The Institute of Ismaili Studies (Shi'i Heritage)
2024, 516 p.
ISBN : 9780755653874

Mots clés : ismaélisme, Fatimides, chiisme, dévoilement, *kashf*, Ja'far b. Manṣūr, *ghulāt*, imam.

Keywords : Ismaelism, Fatimids, Shi'a Islam, unveiling, *kashf*, Ja'far b. Manṣūr, *ghulāt*, Imam.

Cet ouvrage est la traduction anglaise et le commentaire linéaire des six traités regroupés sous le titre *Livre du dévoilement (Kitāb al-Kashf)* attribué au missionnaire fatimide du x^e siècle, Ja'far b. Manṣūr. Si le commentaire est issu de la thèse de l'auteur écrite en français et généreusement mise en ligne en accès libre sur HAL, la traduction est nouvelle. Elle met à la portée des non-arabisants un texte arabe édité en 1952 et son commentaire offre au public anglophone des clefs éclairantes de compréhension. Le tout forme un ouvrage très réussi et éclairant sur un texte difficile.

Le *Livre du dévoilement* consiste en une « collection » (p. 427) de six *risāla*-s qui ont en commun de regrouper de courtes exégèses de versets coraniques épars sans véritable unité éditoriale, puisque les versets sont piochés dans de multiples sourates (voire relevant uniquement des traditions prophétiques, comme dans le traité II). Ces textes n'ont pas plus d'unité thématique. Ainsi, le traité I commente Q. 2:6-9 sur la métamorphose, Q. 70:40 sur le Seigneurs des Orients et des Occidents, Q. 52:1-8 décrivant le ciel à la veille du Jugement, etc. F. Gillon montre qu'ils n'ont pas non plus d'unité rédactionnelle ; il entreprend de repérer, pour chaque épître, tant les différentes strates historiques de rédaction depuis les débuts du chi'isme radical (*ghulāt*) jusqu'à l'institutionnalisation fatimide de l'ismaélisme, que les courants divers d'où sont issues les multiples interprétations : le chi'isme orthodoxe, ceux du chi'isme radical antidinomiste et ceux de sa réfutation ismaélienne (sur ce dernier point, voir p. 408-419).

Si unité il y a au sein d'une même *risāla* et au sein de l'ouvrage, c'est celle donnée par la constitution des textes en un même corpus, le fait que des missionnaires ismaéliens les aient regroupés ensemble et se les aient dits leurs. Leur unité relève alors de l'identité

narrative, celle de l'histoire doctrinale ismaélienne depuis ses origines jusqu'à son institutionnalisation en Ifriqiyya, en Égypte et au Yémen, que raconte ce recueil entre les lignes. Et tout le travail de commentateur proposé par F. Gillon consiste à rendre explicites cette chronologie théologique et la dialectique doctrinale qui la caractérise.

Ce qui est au centre des interprétations multiples des versets coraniques est, selon l'auteur, leur préoccupation commune pour la personnalisation de la religion : « the Ismaili interpretation of the common Shi'i principle that 'religion is knowledge of men' » (p. 16). Notons que les pages 390-399 commentant le traité V constituent une introduction remarquable à ce principe. L'ismaélisme adopterait la solution théophanique au problème de la transcendance divine, solution consistant à poser la figure de l'imam non seulement comme médiation entre le Dieu transcendant et les hommes, mais aussi comme forme de l'apparaître divin. Cette caractérisation serait ensuite généralisée à toute la hiérarchie religieuse, jusqu'aux missionnaires eux-mêmes (*dā'ī*-s). Il en résulte un effort interprétatif systématiquement guidé par la volonté de retrouver, dans le moindre verset coranique mélodiatif, une évocation des imams ou, dans les versets péjoratifs, une évocation de leurs adversaires. C'est ainsi non seulement l'histoire prophétique antéislamique qui devient préfiguration de la généalogie des imams, mais tout concept coranique qui prend sens dans sa désignation des imams et de la hiérarchie ismaélienne. Et ce, qu'il s'agisse du terme de preuve (*huḡḡa*), pour donner l'exemple le plus célèbre (p. 397), ou de toute entité, vivante comme dans le cas de l'abeille, exemple aussi courant (p. 103-104, p. 259), ou inerte comme le livre des Psaumes (p. 243) ou le trône où siège Dieu (p. 174).

Permettons-nous de méditer un instant ce point que met si bien en valeur le *Livre du dévoilement* et son commentaire par F. Gillon. Les interprétations du Coran et du hadith qu'on trouve dans cet ouvrage sont emblématiques de l'herméneutique chi'ite radicale non philosophique, herméneutique qui est souvent appelée trop lâchement « ésotérique » alors qu'elle relève d'une logique précise, une logique que l'on peut qualifier d'« obsessionnelle ». Nous proposons donc de nommer cette herméneutique ismaélienne une « obsession interprétative ». Par cette expression, nous désignons une double tendance dans l'interprétation. D'une part, une tendance à interpréter de manière *obsessionnelle*, au sens où tout est systématiquement interprété, ce qui la conduit à rejeter le sens explicite pour lui substituer un sens

caché; et d'autre part, une tendance à interpréter de manière *obsessive*, au sens où tout est ramené à un même sens caché quand bien même les sens apparents diffèreraient. Dans le cadre du chi'isme radical, l'obsession est clairement celle de la lignée des imams, descendance du Prophète dont le Coran ne ferait finalement que parler, l'interprétation faisant réapparaître à chaque verset ce que l'assassinat des fils de 'Alī aurait tenté de refouler.

Il n'y a en effet qu'à ouvrir quelques pages au hasard pour trouver des exemples d'une telle obsession interprétative. Dans le livre I, l'affirmation corānique de la métamorphose (*maskh*) des mécréants en bêtes en est un exemple frappant (p. 77-78). Certes, l'interprétation du texte en reste à la paraphrase, mais le commentaire de F. Gillon en révèle l'obsession interprétative sous-jacente: « Thus, in the Shi'ī context, the Qu'rānic (sic) datum of punishment by the transformation into monkeys or swine is used against the adversaries of the Imams, who are the enemies of God par excellence » (p. 155).

Cette obsession interprétative n'est pourtant pas celle du chercheur contemporain, mais bien celle de la tradition classique commentée. Pour donner un exemple tiré du livre II, c'est l'alphabet lui-même qui est ramené à une évocation des imams: « The first seven letters indicate the seven Speaking-Prophets, and the last seven indicate the seven Imams » (p. 183). Dans le livre III, le temps de l'aube désigne le Prophète Muḥammad, les dix nuits 'Alī, les ténèbres courantes Fāṭima, etc. (p. 212–213). Dans le livre V, les versets évoquant le séjour de Joseph en Égypte ne se contentent pas d'assimiler le prophète hébreu à l'imam, mais y assimilent aussi le lieu où il séjourne, l'Égypte elle-même: « Egypt (*al-miṣr*) is the city; it is an esoteric allusion to the Speaking-Prophet and the Imam » (p. 357). Et tirons pour finir un exemple du livre VI. À propos des montagnes que le Dieu du Coran dit avoir assujetties, il est affirmé: « 'We subjected the montains with him' means: 'We established the Proofs with him' » (p. 441), les preuves étant bien entendu les imams.

Seul le livre IV fait exception. Peut-être issu du *kalām*, étranger en tous les cas à cette tradition de pensée (p. 316), il est dépourvu de toute obsession interprétative.

Si historiquement une telle obsession est remarquable, philosophiquement, on ne peut que rester dubitatif vis-à-vis de ce rabattement de la diversité des intentions (ou significations) sur l'unicité de l'extension (ou référence). Cette réduction de réflexions portant sur le « quoi? » à l'affirmation d'un « qui? », fait en effet disparaître l'universalité du sens derrière

la particularité de la désignation. Avec l'obsession herméneutique, qu'il s'agisse, comme ici, du Coran ou des *Épîtres des Frères en Pureté* comme dans *Al-Risāla al-ḡāmi'a* évoquée par l'auteur (p. 35), l'interprétation d'un ouvrage ne fait finalement que substituer à son sens universel une référence historique liée aux siens, à sa communauté ou son parti. Mais peut-être est-ce là le propre de tout mouvement politique que de mobiliser une pensée universelle au service d'un mouvement historique particulier.

Pour évoquer, en conclusion, la question de la paternité de l'ouvrage, l'auteur commence par reconnaître, avec bienveillance, l'attribution de l'ensemble du texte offerte par les manuscrits à Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman (IV^e/X^e s.), fils du conquérant du Yémen et missionnaire ismaélien. Dans la partie de l'introduction consacrée à cette question, il valide la doxa historique: « We admit that the *Kitāb al-Kashf* is for the most part correctly attributed to Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman, for which I see no strong counter-argument » (p. 45). Pourtant, quelques pages plus loin, il propose une pluralité d'auteurs: « However, the hypothesis of multiple 'Ja'fars' seems more plausible » (p. 59). Et il continue par remettre en cause jusqu'à l'unité temporelle de la rédaction. À propos des traités II et IV, il écrit: « Their independence vis-à-vis the other treatises is such that it would not be unreasonable to think that they do not belong in the same period as the rest of the *Kashf* » (p. 64). La syntaxe de la phrase à triple négation manifeste la volonté de l'auteur de ne pas asséner trop explicitement son opposition à l'attribution du livre à Ja'far b. Maṣṣūr. Car, en effet, son commentaire linéaire propose par la suite une diffraction chronologique du texte devenu lui-même un recueil d'éléments aux origines diverses. Ainsi, du traité I, l'auteur écrit: « We are thus dealing with a core formed by a text – or a cluster of texts – of mainly *ghulāt* origin, later adapted and reoriented in Ismaili fashion » (p. 121). Le même jugement est prononcé concernant le traité II (p. 184), mais l'origine précoce est en revanche refusée au traité III (p. 248) qui est posé comme de période ismaélienne (p. 252). Après l'ensemble de fragments du traité IV, le traité V est considéré comme un palimpseste aux couches inextricables (p. 384). Seul le traité VI formerait un traité cohérent dont l'unité n'est cependant pas attribuée au *dā'ī* ismaélien, mais à un auteur de la période pré-fatimide (p. 448). Finalement, le nom de Ja'far b. Maṣṣūr en vient à désigner, non plus un individu, mais le corpus lui-même, au même titre que l'alchimiste Ḡābir b. Ḥayyan (p. 474). Or, l'analogie ne fonctionne pas, car ce dernier n'a pas d'existence connue hors du corpus, à la différence du fils du

conquérant ismaélien. Mais cela n'est pas vraiment problématique vu que le mouvement politique est justement celui qui a adopté la tradition herméneutique de ce corpus.

Guillaume de Vaulx d'Arcy
IDEO - Doha