

## II. ISLAMOLOGIE, PHILOSOPHIE, SCIENCES

Chaumont Éric (éd.) avec la collaboration  
de D. Aigle, M.A. Amir-Moezzi et P. Lory,  
*Autour du regard, Mélanges Gimaret*

Louvain-Paris, Peeters, 2003. 310 p.

Ces Mélanges sont offerts à D. Gimaret par ses étudiants et amis pour son enseignement et son œuvre dont ils saluent « la neutralité spirituelle la plus rigoureuse ». L'entretien avec D. Gimaret qui ouvre l'ouvrage et retrace sa carrière (p. IX à XXII) nous apprend que le thème du regard a été choisi par lui-même à un moment de sa vie où l'unique question qui l'intéressait vraiment était : « voir ou ne pas voir ? » Le spectre de la cécité s'est par bonheur momentanément éloigné depuis, ouvrant le chemin à un ensemble de projets dont un livre sur le *Muškil al-ḥadīṭ* d'Ibn Fūrak, puis une étude sur la *Taḍkira* d'Ibn Mattawayh, « texte capital pour la connaissance des thèses cosmologiques mu'tazilites ». Ces travaux viendront s'ajouter à une bibliographie importante dont les titres sont bien connus, notamment : *La doctrine d'al-Aṣ'arī*, Paris, 1990, *Les noms divins en Islam*, Paris, 1990, et *Dieu à l'image de l'homme*, Paris, 1997, qui annoncent en quelque sorte le choix du thème du présent volume.

Le thème du regard, combien riche, aiguillait le lecteur vers des attentes variées : la perception et les rapports des sens entre eux, leur place et valeur respectives, la vision et les lois de l'optique, science où se sont illustrés les Arabo-musulmans, lumière et obscurité, visible et invisible ouvrant la vision de mondes possibles, la possibilité où l'impossibilité de les appréhender ; clairvoyance morale ou politique, contemplation, rêves et voyance mettant en relation avec l'invisible, mais aussi spectacle(s), magie où voiles et miroirs prolongent le regard ou le cachent, séduction et puissance du regard qui se dit par la bénédiction, la malédiction ou le mauvais œil ; sortilèges, visions que procure l'art ou la poésie, etc.

Effectivement, une bonne partie de ces questions est traitée ou, pour le moins, évoquée par les 15 contributions du présent volume. Étant donné le dédicataire, on ne s'étonnera pas que bon nombre d'entre elles tournent autour de la vision de Dieu. Cette question, déjà largement traitée par Vajda, Gardet, Gimaret, Van Ess, Tuft et d'autres, est reprise ici à partir de divers points de vue qui permettent de se rendre compte à la fois de la complexité et de la variété des solutions apportées au problème par les divers camps.

Dans les positions musulmanes deux groupes s'affrontent : ceux qui nient absolument qu'il soit possible à l'homme de voir Dieu de leurs yeux ici-bas et dans l'au-delà : les *mu'tazila*, *ḡahmiyya*, *ḥawāriḡ*, *zaydites*, une

majorité de *murjītes* et certains *imamites*. Par contre les *sunnites* dans leur ensemble acceptent cette possibilité. Mais s'agissait-il de la vision en ce monde ou dans l'autre (p. 161) ou encore le jour du Jugement dernier ? Le mode de perception pose aussi problème : Dieu est-il perçu par les sens, par l'intellect ou par le cœur ? et alors, comment définir ces entités ? L'homme est-il capable de supporter la vision de Dieu ? On peut alors se référer au cas de Moïse et à celui d'Abraham, *lan tarānī* (*Coran*, VII, 143). Enfin, comment voir Dieu et pourtant vivre ? ou alors voir Dieu pour vivre (p. 75) ou encore voir Dieu parce qu'il veut être connu (p. 164) ?

Selon l'aṣ'arite Faḥr al-Dīn al-Rāzī (606/1210) qui a traité de la question dans plusieurs de ses œuvres, et dont le *Tafsīr* est analysé par G. Monnot, l'homme ne peut voir Dieu en la vie présente, mais al-Rāzī s'appuie sur le *Coran* pour affirmer que Dieu, au moment de la résurrection, donne aux croyants une faculté spéciale qui leur permet cette vision. C'est en elle que réside le paradis spirituel (p. 74). Ceux qui entreront au Paradis connaîtront des délices bien supérieures aux jouissances terrestres et le « surcroît » (*Coran*, X, 26) d'un paradis spirituel ne peut être autre chose que la vision de Dieu (p. 70) tandis que les réprouvés seront empêchés de voir leur Seigneur.

Pour Ibn 'Arabi, le *lan tarānī* « n'est pas, sous certaines conditions, un obstacle infranchissable ». « Dieu est connu parce qu'il veut être connu et c'est Lui seul qui détermine le mode et l'étendue de cette connaissance » (p. 163). M. Chodkiewicz, après avoir évoqué la longue tradition dont Ibn 'Arabi est l'héritier, insiste sur le fait qu'il existe de considérables écarts entre les auteurs qu'il cite. D'autre part, il se limitera à déterminer les incidences de la doctrine des *taḡalliyāt* sur la faculté donnée à l'homme de « saisir » Dieu. Il corrige à plusieurs reprises l'interprétation de Corbin. Il est remarquable que, dans l'analyse que fait l'auteur des propos d'Ibn 'Arabi, il souligne que la *vision stricto sensu* « suppose l'absence de conditionnement préliminaire dont le contemplant est le prisonnier ». En effet, il ne soumet rien à l'épreuve de la *reconnaissance* qui le conduirait à refuser « d'identifier la théophanie comme telle, si elle se présente autrement qu'en conformité avec sa conception préalable, son *i'tiqād* » (p. 168).

Un autre angle de vue est pris par É. Chaumont qui aborde la vision de Dieu en ce monde au regard de la Loi révélée. Il se tourne vers Ibn Khaldoun qui s'est longuement interrogé sur ce thème et a résumé le *Muḥaṣṣal* de Faḥr al-Dīn al-Rāzī ainsi qu'un ouvrage sur le soufisme. Le contraste entre le soufisme d'Ibn Khaldoun et son intransigeance envers un soufisme extrême qui recherche la vision de Dieu en ce monde, acte qu'il considère à la fois « contre nature » et « hors-la-Voie/Loi révélée » et qu'il prohibe sur le mode de la réprobation (p. 222), éclaire d'un jour inhabituel l'image de l'historien, partisan lui-même de la possibilité de la vision divine ici-bas et d'un soufisme « médian ». Il n'hésita pas, en tant que grand *qāḍī*, au Caire, à prononcer

une *fatwā* et à appeler à l'autodafé de tous les exemplaires des ouvrages d'Ibn 'Arabi, d'Ibn Sab'in et d'Ibn Barraġān, y astreignant « personnellement le détenteur de l'autorité et toute personne en ayant la possibilité ».

Moïse comparaît dans *Voiles et miroirs* (p. 77-96), et la vision de Dieu s'élargit pour englober les visions surnaturelles à travers le prisme de la théologie judéo-arabe. S. Strousma montre comment le *kalām* judéo-arabe, fortement influencé par la théologie musulmane entremêle l'héritage juif et les réflexions des penseurs musulmans contemporains, tout particulièrement les mu'tazilites, et les amènent à traiter de la vision béatifique, question qui somme toute ne touchait pas les penseurs juifs non arabophones (p. 86). C'est l'occasion pour le lecteur de découvrir l'analyse très éclairante des métaphores du voile et du miroir, ainsi que quatre genres très différents de la littérature judéo-arabe reflétant quatre domaines de la littérature arabe : *kalām* mu'tazilite, mystique soufie, *falsafa* et discussion « herméneutique et kalamique » qui tire vers la magie.

Le regard que porta Abraham sur les corps célestes a embarrassé les exégètes musulmans, surtout avec le développement de la doctrine de l'impeccabilité des prophètes. Fut-il peccamineux ? C. Gilliot réexamine, à travers deux commentaires coraniques non édités de Māturīdī et d'Abū Ishāq al-Ta'labī, cette question déjà traitée ailleurs. Il y montre comment les récits-cadres qui sont déjà des interprétations *in nuce*, sont réinterprétés afin d'être rendus conformes aux nouvelles idées théologiques. Abraham refait une apparition à propos des visions d'imams auxquelles sont consacrés deux articles.

E. Kohlberg s'attache à souligner les pouvoirs des imams en matière de vision. Tantôt une lampe ou une colonne de lumière, tantôt la contraction d'objets, permettent à l'imam de voir des choses cachées aux autres et, à l'instar des prophètes, d'accomplir des miracles : rendre voyants les aveugles, mais aussi priver les voyants de la vue. Ils ont aussi la capacité de voir les humains métamorphosés en animaux (*mash*) et de se rendre invisibles. Les rapports des autres sens comme le toucher et l'ouïe seraient à analyser par le menu à partir des textes rapportés par l'auteur. Une moisson de motifs pourrait faire les délices des anthropologues d'autant qu'une impressionnante bibliographie est fournie au chercheur.

La vision d'imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine s'inscrit dans les travaux d'A. Amir-Moezzi, notamment *Le guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésothérisme en islam*, Lagrasse 1992, dont cet auteur recommande la consultation. L'étude porte sur la mystique non confrérique au sujet de laquelle l'auteur a recueilli des témoignages sur les expériences visionnaires, oniriques ou en état de veille, au cours de voyages en Iran, de 1970 à nos jours. Quant à la mystique confrérique, elle est représentée par quatre confréries notables dont l'auteur passe en revue la littérature et les doctrines à propos de la vision des imams.

La vision du Prophète en rêve est « réalité » et d'origine divine. P. Lory part de l'analyse d'un *ḥadīth* et d'une littérature onirocritique riche de sept siècles pour étudier la prégnance du rêve prophétique qui n'a pas cessé à l'époque moderne (p. 196) et occupe une large place dans la vie religieuse et culturelle de l'islam médiéval. Tout dans cet examen montre l'effet du conditionnement du rêveur, qu'il s'agisse des « types » de rêves (p. 200), des types d'interprétation ou encore des échantillons d'*exempla* (p. 208) et de la détermination de ce qui est « rêvable ». Tout est présent pour conforter le sunnisme. On peut s'étonner du point de vue de l'auteur qui se demande quelle valeur historique peuvent représenter ces textes du fait de ce conditionnement (p. 200). À moins de considérer le rêve comme un phénomène non socialisé, un pur produit de l'individu, ce que démentent les faits rapportés par l'auteur, on peut penser au contraire qu'une sociologie du rêve y trouverait une riche matière.

« L'intellect de notre âme est, envers ce qui dans la nature est suprêmement évident, dans une situation semblable à celle où sont les yeux des chauves-souris envers l'éclat du soleil. » Cette métaphore d'Aristote est commentée par Averroès. Elle se retrouve dans le corpus kindien, qui distingue deux ordres de perception : par les sens et par l'intellect, mais aussi par l'« exercice de l'imagination », pendant le sommeil ou la veille, visions pendant la vie et après la mort, lorsque l'âme est détachée du corps. Miskawayh, qui semble travailler avec l'ouvrage d'al-Kindi à portée de main, mélange les deux ordres de perception. Philosophe et chauve-souris s'évertuent dans le demi-jour pour atteindre le vrai.

Deux articles tournent autour de la perception et de la connaissance. R.M. Frank analyse les points de vue aś'arites divergents sur l'*idrāk* : la perception comme distincte de la connaissance ou comme sous-classe de celle-ci.

Que voit l'homme ? Des « choses » (*ašyā'*) comme diraient les anciens théologiens, là où nous parlons d'objets. Dieu étant *lā ka-l-ašyā'*, « non comme les choses ». Mais voyait-on des choses ou des couleurs ? Selon Ḍirār, il n'existait que des couleurs, et non des corps. Elles existaient effectivement, mais en gerbes, en paquets de propriétés. Mais un Dieu de couleur sentait l'hérésie. Le peu que l'on sait de ces thèses est étudié par J. Van Ess dans « Regarder et voir en tant que problème ontologique » qui consacre aussi au contemporain chiite de Ḍirār, Hišām b. al-Ḥakam et à leur milieu intellectuel, fourmillant de grand noms mu'tazilites, des pages denses.

Il n'est pas douteux, selon D. Gril, que « la plupart des notions spirituelles de l'islam découlent d'injonctions coraniques... qu'il s'agisse de pratique... ou d'attitude intérieure ». L'A. se tourne donc vers le Coran afin d'y étudier les métaphores de la vue et de la cécité en explorant en fait une petite partie du champ lexical de la vue et de l'ouïe. Il est également conscient que, dans le Coran, les autres sens jouent un rôle important dans les représentations de

ce monde et de l'autre. Il aurait sans doute été utile de les inclure dans l'étude afin d'en mieux apprécier le rôle. On ne peut que souhaiter vivement que *Le Coran revisité. Le feu, l'eau, l'air et la terre*, Damas, 1999, de Heidi Toelle, fasse des émules.

Trois historiens ont la parole :

T. Bianquis présente une étude des stratégies successives mises en œuvre par les élites civiles pour conserver leur rang social dans les cinq premiers siècles de l'hégire en Orient arabe. Il souligne le rôle dévolu au *'ālim* pour son regard perspicace et expert sur ce bas monde et sur l'au-delà et pour la capacité qui lui est reconnue de guider une masse populaire perçue comme quasi aveugle.

Le chrétien vu par le musulman fait partie d'un ensemble de travaux d'A. Charfi sur la polémique contre les chrétiens, et sa fonction. L'A. attire l'attention sur le fait que les polémistes cherchent avant tout à s'autoconvaincre. Il étudie plusieurs phases de cette polémique en fonction de la vision que pouvaient avoir les polémistes de leur propre époque : une sorte d'islam triomphant avec al-Ġāḥiẓ, une moindre suffisance chez al-'Amiri et un ton plus agressif chez 'Abd al-Ġabbār ou Ibn Ḥazm.

Tout comme la classe militaire dominante des *Mamlūk* sait se donner à voir et sait traduire en spectacle ce qui peut légitimer sa présence au yeux de la population, de même qu'elle sait utiliser la violence populaire, les révoltes populaires savent mettre en scène leur révolte, parodient le pouvoir et reproduisent la configuration de l'organisation politique à leur époque (p. 270). J.-Cl. Garcin cherche à interpréter ce message sur le pouvoir. Peut-on parler de droit à la révolte des paysans et des Bédouins ? Ces révoltes eurent-elles des conséquences ? Ne devrait-on pas accorder aux révoltes civiles chez les peuples musulmans le statut qu'elles ont acquis dans l'histoire de l'Occident ?

On supposera que « Les soixante-douze métaphores du malheur », choisies par J. Sublet dans les 2000 « surnoms » du *K. al-Muraṣṣa'* de Mağd al-Dīn b. al-Aṭīr, ont pour fonction de clore ce volume en protégeant du malheur dédicataire et lecteurs, car nous n'avons pu déceler de rapport avec le thème traité.

Les différents angles de vue choisis par les auteurs ont le mérite de faire ressortir la variété des doctrines professées par les divers courants de penseurs musulmans et montrent que, loin d'être monolithiques, les opinions étaient fort variées. On ne le répètera jamais assez. Ils rendent, du fait même de la variété et des controverses, plus attrayantes des questions qui peuvent paraître très austères, tout comme le *kalām* peut se parer de charme aux yeux de qui le pratique. De solides bibliographies permettent au lecteur d'approfondir la riche matière qui lui est présentée.

Malgré la richesse des questions développées, on regrettera l'absence de disciplines qui auraient pu apporter aux points de vue développés ici le pan esthétique et ludique de la vie humaine : un intérêt pour les choses de

la langue, la littérature et les arts plastiques. Par exemple, une analyse des termes techniques par écoles aurait été la bienvenue. L'*adab* avec ses ouvrages sur les aveugles, sur le regard qui fait tomber amoureux, sur la licéité du regard ; la poésie, qu'elle soit classique ou moderne, où le regard est souverain ; le roman moderne ou contemporain, que l'on pense à *al-Ayyām* ou aux *Ḥarāfiṣ*, en passant par *Qindīl Umm Hāšim*, pour n'en citer que quelques-uns. En cela, et malgré son intérêt certain, *Le Regard* reflète bien l'état de notre discipline atteinte de cécité dès qu'il s'agit de littérature, de langue ou d'art.

Claude Audebert  
Cnrs-Aix-en-Provence