Autour du regard

Mélanges Gimaret

Édité par
É. CHAUMONT
avec la collaboration de
D. AIGLE, M.A. AMIR-MOEZZI et P. LORY

PEETERS
2003

VOILES ET MIROIRS: VISIONS SURNATURELLES EN THÉOLOGIE JUDÉO-ARABE MÉDIÉVALE

Sarah STROUMSA

Université Hébraïque de Jérusalem

Dans son article sur la vision de Dieu, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, Daniel Gimaret dresse un tableau précis et fort clair des positions musulmanes sur cette question compliquée. Tandis que certains (*ǧahmiyya*, mu'tazilites, *ḫawārīǧ*, *zaydiyya*, la majorité de murǧi'ites et des imāmites) nient absolument qu'il soit possible aux hommes de voir Dieu de leurs yeux dans l'au-delà, les sunnites dans leur ensemble soutiennent cette possibilité. Mais ces divergences, nous dit Gimaret, ne touchent qu'à la vision béatifique. Quant à la vision de Dieu ici-bas, «la position sunnite habituelle est que... nul ne saurait voir Dieu, — à l'exception du prophète Muḥammad (encore que ce... point soit controversé)»[1].

Les remarques que j'offre ici visent justement la possibilité de voir, ou plutôt, de percevoir ou d'entrevoir, quelque chose de l'au-delà déjà ici-bas. Autrement dit: la possibilité de percevoir Dieu ou le divin, ou de voir les bienheureux et de leur parler, avant (ou indépendemment de) la résurrection des morts. Je ne prétends pas présenter ici une analyse systématique de la question, mais propose plutôt d'ajouter au dossier quelques remarques, tirées d'exemples dans lesquels les auteurs juifs arabophones discutent la possibilité de vision surnaturelle. Plus précisément, je me concentrerai sur deux métaphores employées par les auteurs juifs, et sur leurs sources possibles.

De manière générale, comme on le sait, les penseurs juifs médiévaux écrivant en arabe étaient intégrés à la culture de leurs voisins musulmans. En théologie judéo-arabe l'influence musulmane est évidente aussi bien dans la formulation des questions discutées que dans l'emploi des formules théologiques et des argumentations. Cette influence est facile à comprendre quand il s'agit de sujets d'intérêt commun, tels l'unité ou la

[1] D. Gimaret, art. «Ru'yat Allāh», in EI2, VIII, p. 669; sur cette question, v. aussi L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, p. 341-2; *TG*, IV, p. 411-24.

justice divines. Mais on la retrouve aussi dans le traitement juif de sujets ne faisant pas partie intégrale de la théologie juive. Ainsi, par exemple, la question de la pré-éternité ou adventicité de la parole divine, question devenue d'importance capitale en théologie musulmane, resta plutôt marginale chez les juifs des pays d'islam. Cette question s'infiltra néanmoins dans les écrits des théologiens juifs, et leurs références à ce sujet témoignent de leur connaissance intime des diverses positions et préoccupations musulmanes et du fait que ces dernières laissèrent leurs traces dans la pensée juive[2]. La question qui nous concerne entre plutôt dans cette dernière catégorie: un sujet qui, au moins à première vue, est traité de façon différente par les penseurs musulmans et juifs. Avant d'aborder notre sujet comme tel, je commencerai par une brève discussion du problème tel qu'il se présente dans la tradition juive et musulmane et dans les littératures théologiques médiévales arabes.

1. Voiles et miroirs: la tradition judéo-chrétienne

Comme l'indique A. K. Tuft[3], la problématique qui se reflète dans la question de la vision béatifique est, dans une certaine mesure, inhérente aux religions révélées. Néamoins, la conclusion de Tuft («There is no need to seek a non-Muslim source for the *ru'yā* controversy») est fausse. La question, en effet, n'est pas de savoir s'«il y a besoin» de chercher une source non-musulmane à cette controverse, mais plutôt le contraire. Étant donné les contacts intensifs entre musulmans et non-musulmans pendant la période formative de la théologie musulmane, il faut avoir une très bonne raison pour nier a priori la continuation de ce thème de la période pré-islamique. Lorsque la vision béatifique devient un sujet spécifiquement musulman, la question de la vision de Dieu par les prophètes est depuis longtemps discutée par les penseurs juifs et chrétiens et il est inconcevable que les théologiens musulmans n'aient pas été au courant, au moins dans une certaine mesure, de ces discussions. La discussion de la *ru'yā* doit être perçue dans ce contexte de la vision divine. Et sans pourtant chercher à identifier des influences, il faut reconnaître que dans ce milieu culturel les éléments du discours religieux circulaient librement, en se transformant et en s'adaptant aux besoins particuliers de chaque religion.

[2] A ce propos, v. G. Vajda, «La parole créée de Dieu d'après le théologien karaïte Yûsuf al-Baṣîr», in *SI*, XXXIX (1974), p. 59-76; *Risālat al-iskāt*, in *Maimonidean Controversy*, p. 36 (texte judéo-arabe) et p. 149-50 (com. [en hébreu]).

[3] Tuft 1983, p. 4.

Or, on retrouve souvent les métaphores des voiles et des miroirs dans la littérature judéo-chrétienne pré-islamique.

Rappelons d'abord brièvement la base scripturaire. Le thème du voile remonte au texte biblique, bien que le mot n'y apparaisse pas. Dans *Ex* 33, 18–23, Moïse demande de voir la gloire de Dieu, et Dieu lui répond que l'homme ne peut pas Le voir et vivre. Dans la fente du rocher Dieu accorde à Moïse la grâce de voir «Son dos», mais pas Son visage. Quand Moïse descendit du mont Sinaï après l'apparition divine, les israélites ne pouvaient pas regarder son visage illuminé, et il fut obligé de recouvrir son visage d'un masque (*masvé*; *Ex* 34, 33–35). Notons que ce masque était destiné à offusquer la vision du peuple et non pas celle de Moïse. La vision de Moïse est le sujet d'un autre verset, *Nb* 12, 8, qui, traitant de la révélation sur la montagne, insiste sur le fait que Dieu parle à Moïse «face à face, dans l'évidence (*be-mar'eh*), non par énigmes», tandis que les autres prophètes avaient vu Dieu seulement en une vision ou en songe,

Dans la littérature rabbinique, le mot *mar'eh* («évidence») est apparement interprété comme *mar'ah*, c'est-à-dire miroir[4]. Le *midrash* ainsi que le *Talmud* distinguent entre le petit nombre d'élus (ou Moïse seulement) qui voient Dieu dans un miroir poli (*aspaqlarya ha-me'ira* ou *aspaqlarya meṣuḥṣaḥat*), et les nombreux autres prophètes qui, bien qu'ils ont mérité la vision de Dieu, Le voient dans un miroir terni (*aspaqlarya melukhlekhet*) ou derrière un rideau (*vilon*)[5]. Il est remarquable que, pour désigner l'instrument par lequel cette vision est achevée, les rabbins utilisent uniquement le mot d'origine grecque, *aspaqlarya* (= *speklárion*). De toute évidence, l'image de miroir pour la vision de Dieu chez les rabbins revient à la technique de divination par miroir utilisée dans le monde grec[6]. Cet aspect magique (auquel nous reviendrons plus tard) est reflété dans le *midrash*, où le miroir, qui désigne la vision prophétique, semble être compris de façon concrète, comme un objet matériel utilisé pour la divination, plutôt que comme une métaphore. Ainsi on y dit que le patriarche Jacob, ayant perdu l'inspiration prophétique à cause de son deuil pour la disparition de son

[4] V. *Lev. Rabba* 1, 14.

[5] *Lev. Rabba* 1, 13-14; *BT*, *Succa* 45b. Il est intéressant de noter que Rashi (Xe s.), le grand commentateur du Talmud, explique le mot *aspaqlarya* (miroir) comme «un paravent (*meḥiṣa*) qui les sépare de la présence divine». Autrement dit, Rashi comprend la fonction de *aspaqlarya* comme étant celle d'un voile plutôt que comme celle d'un miroir.

[6] V. art. «*ainigma*», in *Theological Dictionary of the New Testament*, I, p. 178-9 et art. «*esoptron, katoptrizomai*», *ibid.*, II, p. 696.

fils Joseph, avait vu dans le miroir qu'il retrouverait son espoir[7] en Égypte.

Dans la description de la construction du temple du désert, Moïse reçoit l'ordre de faire un rideau (*parokhet*) pour marquer la séparation entre le Saint et le Saint des Saints (*Ex* 26, 31–33). Dans la littérature juive tardive ce rideau, traduit par le mot d'origine grecque *pargod*[8], devient un symbole de ce qui empêche les humains de voir ou d'entendre Dieu directement. Ainsi, quand on veut indiquer le décret divin, on parle de ce qu'on avait entendu «par derrière le *pargod*»[9].

Les passages bibliques sur Moïse (et peut-être les échos de leur interprétation rabbinique) sont repris dans l'Évangile. Le masque (*masvé*) qui cachait le visage de Moïse est compris par la Septante comme voile (*kálumma*[10]). Paul interprète ce voile de Moïse comme signe de l'obscurcissement des vérités religieuses dans l'Ancien Testament, et le voile empêchant de regarder Moïse devient ainsi chez lui aussi le voile empêchant de voir Dieu[11]. A l'opposé de cet compréhension voilée, Paul présente la compréhension nouvelle, qu'il compare à la vision dans un miroir:

> Et nous tous qui, *le visage découvert*, réfléchissons comme *en un miroir* la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme par le Seigneur, qui est Esprit[12].

2. Voiles et miroirs: la tradition théologique musulmane

La question de la vision de Dieu se pose en Islam avant tout comme une question herméneutique, liée à plusieurs versets coraniques[13]. L'impossibilité pour les êtres mortels de faire l'expérience directe de la présence divine est exprimée clairement dans Cor. XLII, 50–1

[7] *Sever* (espoir), un jeu de mot sur le verset *Gn* 42, 2 selon lequel Jacob a vu qu'il y avait des provisions (*shever*) en Égypte. Voir *Gen. Rabba* 91, 6.

[8] Ainsi le targum de Pseudo-Jonathan. Dans la Septante on trouve *katapétasma*.

[9] Voir *TB*, *Ḥagiga* 15a.

[10] Comparer avec *Gn* 38, 14, «elle se couvrit d'un voile (*ṣe'if*)», que la Septante traduit par *èkkalopisato*, c'est-à-dire «elle se couvrit d'un *kalumma*».

[11] Sur le sens du voile dans ce passage, v. art. «*kalumma*», in *Theological Dictionary of the New Testament*, III, p. 559-60.

[12] *2 Co* 3, 12-18. V. n. 6 *supra*. Paul utilise aussi la parabole du miroir dans *1 Co* 13, 12n [Epist. 76.8], mais dans le sens inverse: par rapport à la vision claire, face à face, de la vérité de l'au-delà, la vue que nous possédons est «énigmatique» comme dans un miroir.

[13] Vajda 1970, p. 33.

[14] Je suis en général la traduction de R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1966.

> Il n'a pas été donné à un mortel que Dieu lui parle, sinon par révélation ou de derrière un voile (*ḥiǧāb*), ou en envoyant un messager tel que celui-ci révèle ce qu'Il veut [à l'homme], par Sa permission; Il est sublime, sage[14].

Ce verset nie explicitement la possibilité d'une expérience directe de la *parole* divine, mais les commentateurs le relient à un autre verset, Cor. VII, 143, qui raconte la requête de Moïse de voir Dieu de ses yeux, et le rejet divin de cette requête. De ce dernier verset, et du fait que, suivant Cor. IV, 164, Moïse est désigné dans la tradition musulmane *kalīm allāh*[15], les commentateurs concluent que le voile dont parle le Coran offusque la perception de la vision et non pas de la parole de Dieu[16]. Le thème du voile est repris et développé à la fois dans le *ḥadīṯ* et dans la tradition exégétique[17]. Un autre verset, Cor. LXXXIII, 15, parle du fait que, au jugement dernier, les infidèles seront «séparés par un voile (*maḥǧūbūn*)». Pour les mu'tazilites, cela veut dire seulement qu'ils seront empêchés de recevoir la miséricorde divine. Mais pour les commentateurs orthodoxes ce verset permet de lier le voile à la question de la vision béatifique. Pour cette question, le *locus classicus* est Cor. LXXV, 22–23, où mention est faite des visages radiants qui, ce jour-là, regarderont leur Seigneur. Or, disent les commentateurs sunnites, s'il y a des gens qui sont décrits comme «séparés par un voile,» cela implique qu'il y en a d'autres qui ne le sont pas, et qui méritent donc d'être décrits comme voyants[18].

Il faut noter qu'il existe une certaine ambivalence quant à la nature du *ḥiǧāb*: ce mot peut désigner un vêtement porté par la personne et couvrant son visage (ce qui est appelé aussi *liṯām*, *qinā'*, *siǧf* ou *burqu'*), ou la coutume qui impose aux femmes d'être ainsi voilées. Dans ce cas, le *ḥiǧāb* couvre l'observateur et dérange sa vision, tandis que l'objet de la vision (c-à-d, Dieu) est, pour ainsi dire, dévoilé. Mais le *ḥiǧāb* peut signifier un meuble, un paravent (*sitāra*), d'habitude un rideau d'etoffe plus ou moins épais, qui sépare la personne de ce qu'elle n'est pas censée voir[19]. Dans ce cas, c'est l'objet de la vision qui est couvert ou

[15] Cf. D. B. Macdonald, art. «Mūsā», in EI2, VII, p. 639-40.

[16] Ainsi, par ex., Abū Ǧa'far Muḥammad b. Ǧarīr al-Ṭabarī, *Ǧāmi' al-bayān fī ta'wīl āy al-Qur'ān*, Beyrouth, 1997, XI, p. 162; al-Zamaḫšarī, *Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wuǧūh al-ta'wīl*, Beyrouth [Dār al-fikr], s.d., III, p. 475-6; Ibn Kaṯīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, Beyrouth, 1969, p. 121-2; *Tafsīr Rāzī*, XXVII, p. 160. Sur la révélation à Moïse, v. Tuft 1983 et aussi C. Sirat, «Un Midraš juif en habit musulman: la vision de Moïse sur le mont Sinaï», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 168 (1965), p. 15-28.

[17] Cf. *Concordance*, I, p. 464 (s.v. *ḥiǧāb*); *Dieu à l'image de l'homme*, p. 70-5.

[18] Cf. *Lecture mu'tazilite*, p. 841; *Ash'arī*, p. 329-31; *Muġnī*, p. 48.

[19] V. J. Chelhod, art. «Ḥidjāb», in EI2, III, p. 359-61; S. D. Goitein ne mentionne pas le terme *ḥiǧāb* dans sa description des meubles et des habits; v. *A Mediterranean Society:*

caché. Chez les commentateurs, il semble que Cor. XLII, 51 s'explique surtout dans ce dernier sens, de paravent[20], mais, comme on le verra, en s'éloignant du contexte exégétique proprement dit, on trouve aussi des descriptions du *ḥiǧāb* s'approchant du premier sens, d'un voile.

Dans la littérature musulmane plus tardive, le motif du voile est repris et élaboré, en prose et en poésie, en insistant sur sa signification mystique ou théosophique[21]. Mais ce sont surtout les *mutakallimūn* qui essayent d'analyser la signification théologique du voile selon les paramètres de l'optique.

Du point de vue des théologiens, l'essence du problème se trouve dans la possibilité de voir ce qui n'a ni corps ni qualités corporelles. Quand on parle de Dieu, cela touche au sujet de l'anthropomorphisme[22]. Ainsi selon Abū ʿAlī al-Ǧubbāʾī le voile de Cor. XLII, 50 doit être compris comme offusquant la parole — et non pas la vision — de Dieu. Bien entendu, l'idée que Dieu soit visible aux hommes est inacceptable pour Ǧubbāʾī, mais il rejette aussi l'idée que Dieu puisse être caché par un voile, car un voile ne se conçoit que relativement aux corps, lesquels sont limités»[23]. Pour ceux qui nient la possibilité de voir Dieu, et surtout pour les muʿtazilites, le double principe sous-tendant leur position est que les critères physiques de notre expérience terrestre restent valables aussi pour ce qui va au delà de cette expérience, et que le seul moyen que nous ayons de savoir quoi que ce soit sur l'au-delà est par analogie de ce qu'on voit à ce qui nous reste caché (*al-istidlāl bi-l-šāhid ʿalā al-ġāʾib*)[24]. Or, dans ce bas-monde, il y a des préconditions physiques très précises pour la vision: il faut une structure (*bunya*) comme celle de l'œil, de manière à ce que les rayons — qui sont des corps subtils — en sortent et contactent l'objet vu (en présupposant qu'il n'y a pas d'obstacles, tels les voiles épais ou l'excès de proximité ou d'éloignement); et il faut que l'objet vu soit en face de l'observateur (*muqābilan li-maḥall al-ruʾyā*)[25]. La formulation de ces paramètres se fait de manière à admettre aussi des cas spéciaux, relevant de points plus fins de l'optique et de la catoptrique[26]. Par exemple, on connaît la perception visuelle s'effectuant par intermédiaire, c'est-à-dire dans un miroir. Dans ce cas, on exige que l'objet soit situé en face du miroir qui fait face à l'observateur[27]. Le miroir peut refléter alors ce qui se trouve derrière l'observateur[28]. Mais le principe reste toujours le même: toute expérience visuelle doit répondre aux lois naturelles de l'optique.

Pour les *mutakallimūn* dits orthodoxes, aš'arites comme māturīdites, les arguments décisifs se trouvent dans la tradition: les versets coraniques, la tradition exégétique et les *ḥadīths*. Mais il est intéressant de noter qu'ils emploient, eux aussi, des arguments physiques pour renforcer leur position, et que dans leur argumentation ils ont recours, comme leurs adversaires, aux lois de l'optique. Selon Aš'arī, par exemple, en tant qu'existant Dieu est visible par sa propre essence[29]. La possibilité de voir Dieu existe donc en principe pour tout être doué de vue; mais, par la force du témoignage coranique, cette possibilité devient nécessité

The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, IV, Berkeley, 1983, p. 117-9 (sur le rideau) et p. 150-200 et p. 315, n. 30 (sur le voile des femmes).

[20] Ainsi, très clairement, Zamaḫšarī et Faḫr al-dīn al-Rāzī (voir note 16 *supra*).

[21] V., par ex., A. Schimmel, *As Through a Veil; Mystical Poetry in Islam*, New York, 1982, p. 80; L. Massignon, *La passion de Hallâj*, I-IV, Paris, 1975, III, p. 183-4; *Ghazzali*, p. 314 et p. 317. Pour un exemple de cette métaphore chez les auteurs juifs influencés par les soufis, v. le fragment judéo-arabe d'Abraham b. Ibn Abū al-Rabīʾ «le pieux» (*he-ḥasid*) publié par N. Wieder, *The Formation of Jewish Liturgy in the East and the West*, Jérusalem, 1998 [en hébreu], II, p. 6d. Un exemple particulièrement frappant des développements de cette métaphore se trouve chez les Nuṣayrites: dans leur théologie la deuxième hypostase divine, émanant de la première, le *maʿnā*, s'appelle *ism* ou *ḥiǧāb*. Ainsi le nom qu'on donne en essayant de préciser l'identité du monde divin, constitue précisément un obstacle le cachant. V., par ex., Abū Saʿīd Maymūn b. al-Qāsim al-Ṭabarānī, *Sabīl rāḥat al-arwāḥ wa dalīl al-surūr wa l-afrāḥ ilā fāliq al-asbāḥ al-maʿrūf bi-maǧmūʿ al-aʿyād*, éd. R. Strothmann, in *Der Islam*, 27 (1946), p. 73 et p. 111; M. M. Bar-Asher, art. «Nusayrisme», in J. Servier (éd.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, 1998, p. 954. Je remercie Meir Bar-Asher d'avoir attiré mon attention sur ce développement important de la notion de *ḥiǧāb*.

[22] V., par ex., *Muḥīṭ*, p. 206, l. 24-5.

[23] Cf. *Lecture muʿtazilite*, p. 732-3.

[24] Ce principe est exprimé très nettement par Abū l-Muʿīn al-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla fī uṣūl al-dīn*, I-II, éd. C. Salamé, Damas, 1990-3, I, p. 387, l. 11-p. 390, l. 7.

[25] Littéralement: «vis-à-vis du lieu d'inhérence de la vision». V., par ex., *Muġnī*, p. 47 et *Ash'arī*, p. 173 et p. 177.

[26] Les théologiens utilisent les paramètres scientifiques, mais sans essayer de présenter une théorie complète de la vision ou de la lumière. Il est clair que ces paramètres ne servent qu'à préparer les arguments théologiques, et la discussion scientifique reste d'habitude très superficielle. Pour une présentation plus ample des théories optiques et catoptriques courantes à l'époque, cf. R. Rashed, «L'optique géométrique,» *Histoire des sciences arabes*, II, *Mathémathiques et physique* (Paris, 1997), p. 293–318; G. A. Russel, «La naissance de l'optique physiologique,» *ibid.*, p. 319–54, (p. 327-36 surtout).

[27] V., par ex., *Muḥīṭ*, I, p. 208, l. 6-16 cité dans Vajda 1972 = *Muḥtawī*, p. 107-8.

[28] V. al-Kulīnī, *Al-furūʿ min al-kāfī*, Beyrouth, 1401 H., I, p. 99 traduit dans Vajda 1970, p. 37-8. Dans ce texte, Hišām b. al-Ḥakam fait appel à l'exemple du miroir, qui ne fait que refléter les objets lui faisant face (et derrière l'observateur): *yaḥkī mā warāʾahu*, soit, littéralement: «imite ce qui est derrière lui». La traduction de Vajda («relate son expérience») me semble obscure. Dans le même article, p. 47, dans la traduction d'une expression similaire provenant de ʿAbd al-Ǧabbār, Vajda abandonne cette traduction et traduit par: «voir ce qui est derrière toi».

[29] Cf. *Ash'arī*, p. 176-7.

(*wuǧūb*) pour les bienheureux dans l'au-delà[30]. Étant donné la possibilité, a priori, de voir Dieu sauf pour cause d'empêchement (*māni'*)[31] — qui, pour Aš'arī, ne peut être qu'interne à l'œil[32] — le concept coranique de voile s'explique par la décision de Dieu d'intervenir pour que sa vision soit offusquée. Ainsi Cor. LXXXIII, 15 s'explique par le fait que les infidèles sont empêchés (*mamnū'ūn*) de voir Dieu, et Cor. XLII, 51 est compris comme parlant du voile enveloppant la personne *à qui* Dieu adresse la parole, plutôt que le Dieu qui parle (*al-mukallam lā al-mukallim*). Pour Aš'arī (tout comme pour le mu'tazilite Ǧubbā'ī), il est impensable que Dieu soit enveloppé d'un voile, car le voile, toujours plus grand que celui qu'il cache, entoure et désigne les limites [de son corps ou de sa personne]»[33].

Pour réfuter les arguments mu'tazilites, les théologiens orthodoxes soulignent le fait que même dans notre expérience terrestre, il y a des visions qui font exception aux lois physiques primaires, ou qui demandent la formulation de lois spéciales. Ainsi la vision dans le miroir n'exige ni proximité des corps, ni d'être en face de la chose qu'on voit[34].

3. Kalām judéo-arabe

Les auteurs juifs de langue arabe, qui traitent des deux thèmes qui nous concernent — voiles et miroirs dans la vision surnaturelle —, entremêlaient l'héritage juif et les réflexions de leurs contemporains musulmans. Il faudrait défaire ce nœud, et suivre chaque thème à rebours jusqu'à son origine, mais, comme souvent dans le cas des thèmes religieux, les fils sont trop mélangés pour qu'on puisse réussir à présenter un tableau bien net. Je me contenterai donc ici de présenter quelques exemples de l'emploi de ces thèmes dans la littérature judéo-arabe.

[30] *Muǧarrad*, p. 79, l. 1-4.

[31] *Muǧarrad*, p. 83, l. 3-7; v. aussi le témoignage de Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Rāzī*, XXVII, p. 161.

[32] Cf. *Ash'arī*, p. 177-8.

[33] Il ressort de ce passage que pour Ibn Fūrak (et, probablement, pour son maître Aš'arī), le *ḥiǧāb* est en effet un voile, une étoffe enveloppant la personne, v. *Muǧarrad*, p. 87, l. 17-p. 88, l. 2; cf. aussi *Dieu à l'image de l'homme*, p. 73 et n. 19 *supra*.

[34] V., par ex., *Muǧnī*, p. 47: «Quand un homme s'observe dans un miroir ou dans un [autre] corps poli, il se voit, bien qu'il est impossible que l'homme fasse face à lui-même». V. aussi *Ash'arī*, p. 179-80 et surtout p. 329-44 et Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa l-muta'aḫḫirīn min al-'ulamā' wa l-ḥukamā' wa l-mutakallimīn*, éd. Ṭ. 'A.-R. Sa'd, Le Caire, s.d., p. 191.

La question de la vision béatifique n'a pas préoccupé les penseurs juifs autant qu'elle l'a fait pour les musulmans. Cependant, comme l'a montré Georges Vajda, les juifs arabophones avaient intégré cette question dans le cadre de leur pensée, à l'instar des penseurs musulmans[35]. Leurs discussions et leurs solutions doivent ainsi être lues en parallèle à celles de leurs contemporains musulmans, pour compléter le tableau des possibilités dans le milieu culturel commun.

Notons d'abord que la version judéo-arabe de la Bible faite par le *Ga'on*, ou chef de l'académie talmudique, Sa'adya al-Fayyūmī (m. 942) et qui fit très vite autorité, ne semble pas associer le *ḥiǧāb* avec la révélation divine. Le mot hébreu *masvé*, désignant le masque de Moïse dans *Ex* 34, 33–35, est traduit comme *burqu'*[36]. Ce mot arabe signifie certes «voile», mais il n'éveille pas les mêmes associations théophaniques que *ḥiǧāb*. Pour Sa'adya, le voile de Moïse ne cache rien que son visage, et ne joue aucun rôle dans la vision de Dieu. On peut certes dire que, pour Sa'adya comme pour les commentateurs musulmans, le mot *ḥiǧāb* indique un paravent. Mais pour indiquer le rideau du temple, Sa'adya choisit le mot *siǧf*, qui rend l'hébreu fidèlement et sèchement, sans conserver la connotation théophanique du *ḥiǧāb* en arabe ou du *pargod* de la tradition juive[37]. Il n'est pas inconcevable, à mon avis, que Sa'adya ait choisi ce mot précisément avec l'intention de se démarquer de la tradition musulmane[38].

Néanmoins, quand on s'éloigne du texte biblique et qu'on discute la vision de Dieu de manière théorique, on trouve chez les théologiens juifs

[35] V. Vajda 1972.

[36] Cf. apud n. 4 *supra*; v. aussi *Œuvres Fayyoûmî*, I, p. 133. *Burqu'* est aussi la traduction de *masvé* chez le commentateur karaïte Yefet ben 'Elī, v. ms. de l'Institut Oriental de St Petersbourg, Yevr. Arab. B 220 -I: 29 (n° 69212 à l'Institut de Manuscrits Hébraïques de Jérusalem), f. 177r. Pour l'exégèse de Yefet sur *Nb* 12, 6-7, v. H. Ben-Shammai, *Les doctrines religieuses d'Abū Yūsuf Ya'qūb al-Qirqisānī et de Yefet ben 'Elī*, Thèse de doctorat présentée à l'Université Hébraïque, Jérusalem, 1977 [en hébreu], II, p. 174-5 (texte judéo-arabe), I, p. 267-78 (analyse).

[37] V. *Œuvres Fayyoûmî*, I, p. 119; *Le commentaire de Sa'adya sur Exode*, éd. Y. Razhabi, Jérusalem, 1998 (texte judéo-arabe avec trad. en hébreu), p. 343. Le karaïte Yefet ben 'Eli traduit *parokhet* par *ḥaǧala*, c'est-à-dire un dais, et il garde le mot *siǧf* pour traduire *kaporet* (*Ex* 36, 6-9).

[38] Le fait que la traduction de Sa'adya reflète sa connaissance des traductions non-juives est manifeste quand on la compare avec, d'une part, les traductions chrétiennes et, d'autre part, la traduction juive antérieure faite par Muqammaṣ. Comme je l'ai démontré ailleurs, la traduction de Muqammaṣ conserve les traces de son éducation chez les chrétiens de Nisibe. Sa'adya, écrivant au moins une génération plus tard, se démarque de cette première traduction juive (qu'il devait connaître) de manière à éviter toute concordance avec la théologie chrétienne. V. S. Stroumsa, «'What is Man': Psalm 8:4-5 in Jewish, Christian and Muslim Exegesis in Arabic», in *Henoch*, 14 (1992), p. 283-91; *Idem*, «The Impact of Syriac Tradition on Early Judaeo-Arabic Bible Exegesis», in *Aram*, 3 (1991), p. 83-96.

influencés par le *kalām* les même arguments que chez leurs maîtres mu'tazilites. C'est alors que l'autre métaphore qui nous concerne, le miroir, apparaît dans ces textes, souvent sans aucun trait spécifiquement juif. Un cas extrême est le *mutakallim* Yūsuf al-Baṣīr, auteur karaïte du XIe s., chez lequel on trouve l'argument suivant:

> Nous ne voyons que ce qui nous fait face (*mā yuqābilunā*), ou ce qui a le même statut que ce qui nous fait face. Dans un miroir placé devant nous, nous apercevons notre visage, bien que, en réalité, notre visage ne soit pas placé devant nous; nous percevons les couleurs inhérentes à notre visage (*mā yaḥillu fī wuǧūhinā min al-alwān*) quand un miroir est placé devant elle. Or[39], Dieu n'étant pas un corps, il n'est pas concevable qu'il se trouve en face de nous. N'étant inhérent en rien, il ne peut pas avoir non plus le statut de ce qui nous fait face. Il est dès lors impossible qu'il soit vu par nous[40].

La dépendance servile de Baṣīr à l'égard des théologiens musulmans est particulièrement frappante quand on tient compte du fait, signalé déjà par Vajda, que la question principale qui occupe ces derniers – la vision de Dieu par les bienheureux dans l'au-delà — ne touche pas les penseurs juifs. Chez al-Muqammaṣ, Sa'adya, ou chez Yefet ben 'Elī, on ne trouve pas de discussions consacrées spécifiquement à ce problème, et le fait que Baṣīr éprouve le besoin d'inclure une telle discussion dans sa somme théologique montre à quel point il est dépendant de l'école mu'tazilite. Baṣīr répète ce que disent ses maîtres musulmans et traite du sujet comme d'une question académique, qui ne semble éveiller en lui aucune véritable étincelle polémique.

Ce détachement, qui provient du fait que la discussion ne touche pas sa propre foi, est reflété aussi dans son emploi de l'exemple du miroir. Baṣīr suit fidèlement l'argument mu'tazilite, tiré des données scientifiques communes. Rien dans ce passage n'indique l'identité religieuse

[39] *Idā*. Vajda traduit: «Mais...»; selon lui, cette nouvelle phrase continue la précédente: «Si la vision de Dieu avait pour condition qu'il nous fît face, les choses ne se passeraient pas autrement» (*Muḥtawī*, p. 104). Traduite ainsi, cette phrase implique la négation de la *muqābala* comme condition préalable de la vision, ainsi qu'une croyance à la possibilité de la vision de Dieu. Ces deux positions sont opposées à celle que professait Baṣīr. Vajda, conscient de cette difficulté, essaye de la résoudre en expliquant que, Dieu n'étant pas un objet quelconque..., «cela démontre...l'impossibilité radicale de cette vision» (*Ibid.*, p. 114-5, n. 9), ce qui, à mon avis, ne résout pas la difficulté de la traduction. La phrase qui nous concerne est certes difficile, peut-être même corrompue. Il me semble plus simple de relier la phrase problématique à l'argument précédent et de la traduire *ad sensum*: «Quand l'objet de la vision se déplace,... notre regard doit se déplacer à sa suite, de manière que, étant donné que faire face à l'objet est une précondition pour sa vision, la situation reste la même. Or, Dieu n'étant pas un corps...».

[40] *Muḥtawī*, p. 678 (trad. p. 104).

de l'auteur. D'un auteur karaïte, on ne s'attend pas à ce qu'il emploie des paraboles talmudiques (bien qu'il ait pû les connaître), mais on peut s'étonner du fait qu'il n'ait pas senti le besoin d'ajouter des citations bibliques, qui auraient souligné l'importance du sujet. En fait, du point de vue religieux, la question n'est pas d'importance capitale pour l'auteur juif: il en traite seulement parce qu'elle appartient à la tradition scolastique à laquelle il est fidèle.

4. Baḥyā ibn Pāqūda

Baḥyā b. Pāqūda (m. *c.* 1080), un auteur juif espagnol, ouvre son livre *al-Hidāya ilā farā'iḍ al-qulūb* en désignant la connaissance de Dieu comme le devoir religieux le plus élevé[41]. C'est pour arriver à cette connaissance que Baḥyā écrit son livre, qui est en fait un manuel piétiste. Comme l'a démontré Amos Goldreich, ce manuel est sans doute inspiré du livre du mystique et ascète musulman Muḥāsibī; mais il faut noter aussi que ce livre d'un auteur juif est l'un de nos premiers témoins, sinon le premier, de l'influence soufie en Espagne[42]. Dans un passage bien connu du chapitre dédié à l'examen de conscience (*muḥāsaba*), on trouve une parabole dans laquelle Baḥyā compare le cœur humain à une plaque d'acier, qui peut être polie de manière à refléter les formes divines:

> Imagine que tu es en un lieu au-dessus duquel, derrière toi (*fī ḫilāf al-ǧiha al-latī tuqābiluka*), plane une forme sublime[43], et qu'il n'y ait pas moyen pour que tu la voies de tes yeux ou que tu l'aperçoives par ton sens de vision. Puis quelqu'un t'informe que, si tu prends une plaque d'acier, et

[41] V. sur lui *Théologie ascétique de Baḥya*; G. Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen-âge*, Paris, 1957, p. 92-8. C. Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du moyen-âge*, Leiden, 1969, ne contient pas de chapitre sur Baḥyā, ni aucune discussion des métaphores qui nous concernent ici.

[42] A. Goldreich, «Les sources arabes possibles pour la distinction entre 'devoir des membres' et 'devoirs des cœurs'», in *Te'uda*, 6 (1988), p. 179-208 [en hébreu]; S. Sviri, «Spiritual Trends in Pre-Kabbalistic Judeo-Spanish Literature: The Case of Bahya ibn Paquda and Judah Halevi», in *Donaire*, 61 (1996), p. 78-84. Un phénomène parallèle est le cas du *mutakallim* juif Dāwūd al-Muqammaṣ, dont les *'Išrūn maqāla* restent la première somme théologique arabe qui nous soit parvenue. Il est possible que dans les deux cas, ce n'est pas seulement le fait du hasard si c'est un auteur juif, clairement influencé par la littérature musulmane qui lui est antérieure, qui soit notre plus ancien témoignage sur cette littérature. Il est possible que l'accueil fait aux premiers textes mu'tazilites et soufis n'ait pas favorisé leur préservation, alors que les deux textes juifs, bien qu'ils présentent une approche nouvelle, ne furent pas perçus dans les communautés juives comme présentant le moindre danger religieux.

[43] *Ṣūra 'āliya*; cela désigne certainement, en plus de l'endroit élevé où se trouve la forme, sa nature céleste; v. aussi note 45 *infra*.

que tu la polis jusqu'à lui enlever son opacité, et l'enduis longuement de nombreuses huiles, puis la mets devant toi, les formes sublimes[44] qui t'échappaient [auparavant] vont apparaître devant toi, de façon à ce que tu puisses les contempler et te délecter de leur éclatante et magnifique beauté. Les formes sublimes et nobles[45] que tu n'as pas moyen de voir de tes yeux sont la sagesse du créateur, qu'Il soit exalté, sa puissance et la totalité du monde supérieur, dont la forme et la structure nous échappent. La plaque d'acier est l'âme humaine. Le polissage est l'entraînement de l'âme par les sciences et les formes d'éducation intellectuelles et religieuses. Et les huiles sont les trente méthodes d'examen de conscience que je t'avais indiquées[46].

La comparaison de l'âme à un miroir qu'il faut polir par l'entraînement des passions humaines est très courante en littérature ascétique et soufie[47]. Ce qui mérite notre attention dans ce passage, ce sont les détails qui relèvent de la science optique. Baḥyā ne se contente pas de dire que pour voir Dieu dans le miroir de notre âme, il faille la polir, mais il insiste sur le fait que l'objet que nous désirons voir ne se trouve pas dans notre champ optique. Il est comme une forme planant derrière l'homme (*fī ḫilāf al-ǧiha al-latī tuqābiluka*), et donc il est impossible à ce dernier de la voir de ses yeux ou de la percevoir par ses sens. On retrouve ici les paramètres de la discussion entre mu'tazilites et aš'arites: la vision de Dieu ne répond pas aux critères de la simple vision physique; Il n'est pas un corps se trouvant dans un lieu et faisant face à celui qui l'observe. Mais tandis que les *mutakallimūn* de toutes sortes utilisent le miroir pour prouver la possibilité ou l'impossibilité de Le voir, la parabole de Baḥyā vise surtout à encourager le croyant à polir son miroir, les critères optiques n'y jouant qu'un rôle secondaire.

[44] *Ṣuwar 'āliya.*

[45] *Al-ṣūwar al-'āliya al-šarīfa.*

[46] *Al-hidāya ilā farā'iḍ al-qulūb*, éd. A. S. Yahuda, Leiden, 1912, p. 350-1. Comparer aussi la traduction française d'A. Chouraqui, *Les devoirs du cœur*, Paris, 1972, p. 527-8. Une intéressante analyse littéraire des motifs du miroir et des voiles chez Baḥyā et de leur comparaison avec l'emploi de ces motifs dans les textes de Maïmonide analysés ci-dessus, a été présentée dans un travail de séminaire (non publié) de mon ancien élève Avriel Bar Levav («La parabole du miroir dans *Les devoirs du cœur* de Rabbi Baḥyā ibn Pāqūda et les miroirs dans les *Huit chapitres* de Maïmonide» [en hébreu]).

[47] V. T. Burkhardt, «Die Symbolik des Spiegels in der islamischen Mystic», in *Symbolon*, 1 (1960), p. 12-6; A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, p. 4, 171 et 190; *Théologie ascétique de Baḥya*, p. 117 et n. 3; *Ghazzali*, p. 312-20; et v. apud n. 51. Pour l'emploi de cette métaphore chez les Nuṣayrites, v. M. Bar-Asher & A. Kofsky, «L'ascension céleste du gnostique nuṣayrite et le voyage nocturne du prophète Muḥammad», in M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain-Paris, 1996, p. 138, n. 30 (je suis redevable à Meir Bar-Asher pour cette référence).

5. Maïmonide

Dans son Commentaire sur la *Mishna*, le *Kitāb al-sirāǧ*, Maïmonide (m. 1204) fait un détour et dédie un opuscule à l'éducation prophétique. Cet opuscule, connu sous le nom de *Huit chapitres*, est presenté comme un prologue au *Traité des Pères*, et est en conséquence souvent désigné comme un traité d'éthique[48]. Ce traité contient néanmoins des passages importants pour l'enseignement métaphysique de Maïmonide. Dans le septième chapitre, intitulé: «Sur les voiles (*ḥuǧub*) et sur leur signification», Maïmonide écrit:

On lit souvent dans les *midrashs* et dans les légendes, et parfois dans le *Talmud*, qu'il y a des prophètes qui voient Dieu à travers de nombreux voiles, et qu'il y en a qui Le voient à travers peu de voiles. [La différence entre eux provient] de leur proximité de Dieu et [de] la hauteur de leur niveau prophétique, et [en dernier degré] ils [= les Sages] disent que notre Maître Moïse a vu Dieu à travers un seul voile poli, je veux dire transparent. C'est [à ce propos] que [les Sages] disent: «Il a regardé dans un miroir lumineux»[49].

Comme on a vu plus haut, dans le contexte de la vision prophétique le *ḥiǧāb* (qu'il soit compris comme voile ou comme paravent) est d'habitude compris comme fait d'étoffe; on se serait donc attendu à une distinction entre voiles épais ou fins, opaques ou, comme dans notre passage, transparents. Mais chez Maïmonide le *ḥiǧāb* de Moïse, est manifestement un paravent, qu'il décrit aussi comme «poli» (*ṣaqīl*) donc fait d'un matériau solide et non pas d'étoffe[50]. On peut ainsi dire que Maïmonide paraît s'embrouiller dans ses métaphores, en passant de la description du voile à celle du miroir. Une association étroite des deux métaphores se trouve déjà dans la littérature musulmane antérieure. Ġazālī (m. 1111), par exemple, qui encourage le croyant à polir le miroir de son âme, dit:

Par sa propre nature, rien n'empêche l'image colorée de se refléter dans la [plaque] d'acier terni; l'empêchement (*ḥiǧāb*) n'est que dans l'acier, dans sa rouille, son impureté et le manque de polissage[51].

Ġazālī identifie ainsi le *ḥiǧāb* avec la rouille qui s'installe sur le miroir, le rendant opaque. Il est presque certain que Maïmonide connais-

[48] V., par ex., l'édition et la traduction allemande de M. Wolff, *Acht Kapitel: Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkentnis*, rééd. F. Niewöhner, Hambourg, 1981; Maïmonide, *Traité d'éthique («Huit chapitres»)*, trad. R. Brague, Paris, 2001.

[49] *Min ḫalfi ḥiǧāb wāḥid ṣaqīl a'nī šaffāf wa huwa qawluhum: histakel be-aspaqlarya ha-me'ira 'enayim: Commentaire de la Mishna*, éd. Y. Qafiḥ, *Seder Neziqin*, Jérusalem, 1964, p. 393. Comparer aussi la traduction française de Brague, p. 92.

[50] Comparer n. 10 et n. 33 *supra*.

[51] *Mīzān al-'amal*, Le Caire, 1328 H., p. 3; trad. anglaise dans *Ghazzali*, p. 314.

sait l'œuvre de Ġazālī, et il n'est pas impossible qu'il avait lu ce passage même[52]. Mais il aurait pu aussi trouver cette idée ailleurs, car le phénomène a du être assez courant. Les deux métaphores servaient toutes les deux à expliquer la vision de Dieu, et il est normal que les auteurs les associent l'une à l'autre.

Néanmoins, il est à noter que Maïmonide va encore plus loin, car chez lui l'association devient identification, et il identifie le miroir même avec le voile. Contrairement à ce à quoi on aurait pu s'attendre, Maïmonide n'explique pas ce *ḥiǧāb*, séparant le prophète de la vision divine, par le terme talmudique *pargod* désignant le paravent qui cache les secrets divins[53] mais plutôt par *spaqlarya* (miroir), que Maïmonide explique immédiatement:

> *Spaqlarya* est le nom d'un miroir fabriqué d'un matériau transparent, tel le cristal ou le verre, comme j'expliquerai à la fin du *Traité des ustensiles*[54].

En effet, dans le dernier chapitre de son commentaire sur ce traité, Maïmonide s'arrête plus longuement sur le sens de *spaqlarya*:

> *Spaqlarya* est un paravent (*ḥiǧāb*), fabriqué de telle manière qu'on puisse voir les formes par derrière lui. Selon moi, c'est un mot composé [de deux mots:] *safeq le-re'iyya*, qui veut dire: «le doute de la vision» (*šakk al-ru'yā*)[55]. Car celui qui voit [quelque chose] par derrière un paravent (*ḥiǧāb*) de verre ou de cristal ou d'un autre matériau transparent, ne la voit pas dans sa véritable position, ni dans ses dimensions réelles. Cela est démontré par la science optique. Les Sages appellent un paravent qui est totalement transparent, et qui ne cache rien de ce qui est derrière lui, «un miroir lumineux» (*spaqlarya ha-me'ira*). Ils l'utilisent, par exemple, à propos de la perception que notre Maître Moïse avait des choses divines, et [du fait qu']il réussit à percevoir Dieu de la façon la plus élevée à laquelle un être humain, dont l'intellect est lié à la matière, puisse prétendre. C'est dans ce contexte qu'Il dit (*Ex* 33, 20): «Car aucun homme ne peut me voir tant qu'il est vivant»[56]. Comme nous l'avons expliqué dans le *Traité des Pères*, ils (= les Sages) ont dit: «Tous les prophètes voyaient [Dieu] dans un miroir terni[57]; notre Maître Moïse regarda dans un miroir poli»[58].

[52] Sur la connaissance de Ġazālī par Maïmonide, v. les remarques de S. Pines dans *Guide of the Perplexed*, p. cxxvii; H. Lazarus-Yafeh, «Was Maimonides influenced by al-Ghazālī», in M. Cogan & *al.* (éds.), *Tehillah le-Moshe; Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winoa Lake, 1997, p. 163*-9* [en hébreu].

[53] Maïmonide traduit *pargod* par *sitāra*, v. *Seder Ṭaharot*, I, p. 232-3.

[54] *Seder Neziqin*, p. 393 (V. n. 49 *supra*).

[55] Je partage l'opinion de M. Qafiḥ (*ibid.*, p. 236, n. 6) selon laquelle Maïmonide devait être conscient de la racine non-hébraïque de *spaqlarya*. Ses mots «selon moi» (*'indī*) semble indiquer sa conscience du fait que son beau *midrash* n'a rien à voir avec l'étymologie véritable du mot.

[56] Maïmonide semble comprendre la construction *va-ḥayy* comme le *wāw al-ḥāl* en arabe.

[57] Littéralement: «qui n'est pas lumineux».

[58] Littéralement: «lumineux». Pour le texte judéo-arabe, v. *Seder Ṭaharot*, I, p. 236-

Dans la suite du chapitre sept des *Huit chapitres*, Maïmonide continue à développer son concept des «paravents:» Les défauts de caractère et les défauts intellectuels séparent l'être humain de Dieu. En effaçant ces défauts, l'homme «polit» son miroir, de façon à voir plus clair. Mais il restera toujours un dernier paravent, de l'intellect lié à la matière (*al-'aql al-insānī al-ġayr mufāraq*). On peut donc comprendre pourquoi pour Maïmonide le miroir, aussi poli et transparent soit-il, est en même temps un voile. Autrement dit, pour Maïmonide, comme pour les *falāsifa*, l'impossibilité d'apercevoir ou d'atteindre (*idrāk*) la réalité divine s'explique par la corporéalité essentielle de l'homme plutôt que par l'incorporéalité de Dieu. Cet enseignement de Maïmonide est repris dans le commentaire de son fils Abraham sur *Ex* 34 et le masque de Moïse[59]. Il est probable que dans cette association des limites de la perception de Moïse avec son masque, Abraham Maïmūnī suit aussi son père, et que (comme Paul dans son Épître), Maïmonide considérait le voile cachant le visage de Moïse comme empêchant à la vision divine.

Comme on a vu plus haut, les *mutakallimūn* juifs n'associaient ni le masque de Moïse ni le mot *ḥiǧāb* à sa révélation. Chez Maïmonide, par contre, le *ḥiǧāb* de la tradition musulmane est intégré à l'histoire de la révélation de Moïse, et il est identifié au miroir de la tradition talmudique. Les idées présentées ainsi par Maïmonide trouvent leurs parallèles (et probablement leurs sources) chez les philosophes arabes, tels Fārābī et Avicenne[60]. L'originalité de Maïmonide n'est pas dans ses idées, ni même dans le mélange qu'il fait entre les métaphores du *ḥiǧāb* et du miroir. Comme dans beaucoup d'autres cas, son originalité tient ici à son don pour relier ces idées aux sources juives, les présentant ainsi comme reflétant le sens originel des textes commentés.

7. Comparer la trad. française (à partir d'une trad. hébraïque) d'E. Smilévitch, *Moïse Maïmonide, Rachi, Rabbénou Yona, Le Maharal de Prague, Rabbi Hayim de Volozyne, Commentaires du Traité des Pères, Pirqé Avot*, Paris, 1990. V. la recension de cette traduction par R. Brague, «Maïmonide en français: quelques ouvrages récents (1979-1996)», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1998/4, p. 589.

[59] V. A. Maïmūnī, *Perush rabbenu Avraham ben ha-Rambam 'al Bereshit u-Shemot*, éd. [en judéo-arabe] et trad. [en hébreu] par A. J. Weisenberg, Londres, 1968, p. 471-3 et 487. Maïmonide parle explicitement de l'identification de la matière à un *ḥiǧāb*, v. *Dalālat al-ḥā'irīn*, III, ch. 9, p. 314 (trad. Munk, III, p. 56-7). C'est dans ce contexte qu'il explique les paraboles bibliques qui parlent de l'apparition divine dans les nuages (*wa ilā hāḏā hiya al-išāra fī ǧamī' kutub al-anbiyā' fī-annā maḥǧūbūn 'an 'allāh wa huwa mastūr 'annā bi-ġamām aw bi-ẓulām ...*).

[60] Cf. Fr. Dietrici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig, 1882, p. 7; al-Kindī, *Al-qawl fī al-nafs*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, éd. M. 'A.-H. Abū Rīda, Le Caire, 1950, p. 276; Ibn Sīnā, *Kitāb al-išārāt wa l-tanbīhāt*, éd. J. Gorget, Leiden, 1892, p. 204 (= *Livre des directives et des remarques*, trad. A.-M. Goichon, Beyrouth & Paris, 1951, p. 495-6).

6. La vision des spectres

Comme on l'a dit plus haut, la question de la vision béatifique n'occupa point les auteurs juifs vivant sous la domination de l'islam. Les discussions musulmanes sur cette question dépendent du texte coranique et de son exégèse, et ne semblent pas avoir sollicité l'intéret des intellectuels juifs. Par contre, une autre question, relevant d'un texte biblique et de son exégèse, a beaucoup préoccupé ces derniers, et les analyses optiques que les musulmans développèrent pour l'une furent utilisées pour l'autre. Il s'agit de la sorcière d'En Dor et de son entrevue nocturne avec le roi Saul (*1 S* 28). Selon le texte biblique, à la veille de sa dernière bataille avec les Philistins, Saul chercha à obtenir le conseil du prophète Samuel, mort depuis quelque temps. La sorcière arriva à évoquer ce dernier, qui annonça à Saul sa défaite et sa mort prochaines. Pour les *mutakallimūn* juifs, cette anecdote est riche en problèmes, de nature à la fois physique, métaphysique et morale. Alors que Sa'adya accepte le texte biblique, selon lequel la sorcière ressuscita Samuel, pour Samuel ben Ḥofnī (m. 1034), un *mutakallim* juif très influencé par les mu'tazilites, il est inconcevable que Dieu puisse accorder un tel miracle à une sorcière. Selon lui, elle n'a fait que truquer[61]. Une présentation particulièrement vivante de ce problème et des divers positions prises nous est conservée dans un texte du douzième siècle. Il s'agit de la *Risālat al-iskāt* de Joseph Ibn Shime'on, le disciple favori de Maïmonide, pour lequel ce dernier avait écrit le *Guide des égarés*[62]. Cette épître, écrite en 1191, répond à une autre, écrite par le Gaon Samuel ben 'Eli, intitulée «Traité sur la résurrection des morts» (*maqāla fī teḥiyyat ha-metim*)[63]. Au cours de sa réfutation, Joseph inclut le compte-rendu d'une rencontre qu'il avait eue à Baġdād avec ce Gaon plusieurs années auparavent, et lors de laquelle la discussion se tourna vers la sorcière d'En Dor. Joseph prit la position de Samuel ben Ḥofni, selon laquelle toute cette histoire ne reflétait que les mensonges de la sorcière. Son interlocuteur, par contre, était prêt à lui accorder quelque réalité, mais lui non plus ne pou-

[61] V. J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, New York, 1972, p. 386-92; D. E. Sklare, *Samuel ben Ḥofni Gaon & his Cultural World*, Leiden, 1996, p. 28-9, et n. 118; *Maimonidean Controversy*, p. 142-3.

[62] V. la biographie de Joseph écrite par son ami intime Ibn al-Qifṭī, *Ta'rīḫ al-ḥukamā'*, éd. J. Lippert, Leipzig, 1903, p. 392-4; v. aussi D. Z. Baneth, «Yosef bn. Shimeon, le disciple favori de Maïmonide, et Yosef bn. Aqnin», in *Oẓar Yehudei Sefarad*, 7 (1964), p. 11-20 [en hébreu]. Pour le texte annoté de cette épître, v. *Maimonidean Controversy*.

[63] L'original judéo-arabe de ce traité est perdu, mais il en existe une traduction hébraïque médiévale. V.Z. Langermann, «L'épître de R. Samuel ben 'Eli sur la résurrection des morts», *Qoveṣ 'al yad* 15 (2001), p. 41-94 (en hébreu).

vait accepter que la sorcière ait eu en son pouvoir (*maqdūrāt*) de ressusciter un mort, ni que Dieu lui aurait accordé un tel miracle. La solution du Gaon était donc de dire que la sorcière fit parler l'esprit de Samuel, qu'elle évoqua par une technique connue de divination, le *mandal*.

La plus grande partie de la discussion, pourtant fort intéressante, ne nous concerne pas ici, mais le dialogue animé sur le *mandal* touche directement notre sujet et mérite d'être cité en entier:

> Il (= le Gaon Samuel ben 'Eli) dit: Nous disons que la sorcière n'a pas vu Samuel en chair et en os (*ǧasadan*), mais qu'elle a vu sa forme (*ṣūratahu*).
> Je dis: Comment ce que tu dis est-il concevable? La forme, qui est la figure et les linéaments[64], n'est qu'un accident résidant dans le corps; son existence séparée est impossible, car il est impossible que les accidents résident en soi. Si elle a vu sa forme, il en résulte nécéssairement qu'elle a vu le corps portant la forme. Dans ce cas, il faudra admettre que Samuel était ressuscité. Et s'il ne l'était pas [ce que tu dis] est faux et inconcevable, qu'elle ait vu la forme portée par un corps qui n'a pas été ressuscité.
> Il dit: Nous disons qu'elle a vu sa forme de la même manière que la forme apparaît dans le miroir.
> Je dis: La forme qu'on voit dans le miroir est renversée par rapport au corps qui est placé en face du miroir et qui y est reflété[65]. Si la façon dont elle l'a vu était semblable à cela, il nous faudrait nécéssairement [admettre], par rapport à cette vision, en plus de la résurrection de Samuel, [l'existence] d'un corps poli et transparent, dans lequel la forme se reflète et se renverse pour l'observateur, de façon qu'il puisse la voir.
> Il dit: [Disons alors] que la façon dont elle a vu était comme ce qui apparaît dans le *mandal*, quand des formes y apparaissent pour l'observateur.
> Je dis: Et qu'est-ce qui confirme le *mandal*, et que des formes y apparaissent pour l'observateur?!
> Il dit: L'expérience prolongée, et le témoignage de ceux qui le pratiquent.
> Je dis: Est-ce qu'il y a de nos jours quelqu'un qui soit capable de le faire?
> Il dit: Oui; on en trouve chez nous, à Baġdād[66].
> Je dis: Moi, je [suis prêt à] lui donner le double de son prix, pour qu'il me montre la véracité de cela, pour qu'il prouve ses prétentions et qu'il me convainque de ce que je nie!
> Il dit: Cela n'apparaît que pour les enfants qui n'ont pas encore atteint la puberté.

[64] *Al-šakl wa al-taḫṭīṭ*. Comparer avec *Dalālat al-ḥā'irīn*, I, ch. 1, p. 14 (trad. Munk, I, p. 31).

[65] *Al-ṣūra al-mubṣara fī al-mir'ā hiya mun'akisa 'an al-ǧism al-muḥāḏī lahā al-munṭabi' fīhā. In'ikās*, qui veut généralement dire *réflexion*, indique ici le sens premier du mot, *être renversé*, tandis que la réflexion est exprimée par *inṭibā'*, littéralement *être imprimé*.

[66] Il est possible que Maïmonide ait réagi plus tard à cette phrase d'un ton sarcastique, pour moquer le patriotisme local et provincialiste du Gaon, v. S. Stroumsa, «Twelfth-Century Concepts of Soul and Body: The Maimonidean Controversy in Baghdad», in A. Baumgarten & *al.* (eds.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Leiden, 1998, n. 29.

> Je dis: C'est à cause de leur intelligence réduite et de la faiblesse de leur capacité à conceptualiser! [Tout cela] n'est que les illusions induites par les maîtres de ces trucs. Les gens intelligents n'ont rien à faire avec une telle chose, dont la fausseté est évidente. Car s'il y a un objet visible, et des observateurs qui sont égaux en ce qui concerne la santé de la vue, la distance [d'avec l'objet] et le manque d'obstacles [entre eux et l'objet], pourquoi [dirons-nous] que l'un voit tandis que l'autre ne voit pas, et pour quelle raison ces formes apparaissent-elles aux enfants et pas aux autres?[67]

Peu après ces mots, Joseph, croyant son interlocuteur vaincu et sans réponse (*munqaṭi'*), met fin à la discussion. Mais revenant à Baġdād longtemps après, il découvre que le Gaon avait publié un traité dans lequel il répétait ses arguments, en ajoutant d'autres, pour démontrer la véracité du *mandal*.

Le *mandal* est répandu au Moyen-Orient, de l'antiquité jusqu'à nos jours[68]. Selon cette technique de divination, le medium, un jeune garçon, fixe son regard sur un surface lisse ou polie, d'habitude un bol rempli d'eau ou d'huile. A force de regarder (et parfois avec l'aide d'aromates qu'on ajoute au liquide), il y voit la forme de l'esprit des morts que «le client» demande à voir. Ces formes ne sont pas censées parler, mais elle peuvent gesticuler; et il est admis qu'elle apparaissent toujours renversées, leur droite étant la gauche[69]. Sans doute, cette méthode est-elle liée à l'attitude méfiante des gens simples envers le miroir. Les qualités incompréhensibles du miroir ont souvent inspiré des soupçons, même parfois des peurs. On identifie la réflexion dans le miroir avec l'esprit, séparé momentanément de la personne, et on essaye de contrôler cette séparation par des pratiques magiques[70].

Il est donc compréhensible que pour Joseph, disciple des philosophes rationalistes, cette méthode ne soit que superstition incompréhensible. Pour lui, la pratique du *mandal* n'est qu'un *abracadabra* utilisé par des manipulateurs malins pour tromper les ignorants.

Pour le Gaon Samuel ben 'Eli, par contre, il s'agissait d'une méthode vérifiable afin de communiquer aver les esprits des morts. Le Gaon, il

[67] V. *Risālat al-iskāt*, in *Maimonidean Controversy*, p. 31-2.

[68] V., par ex., T. Fahd, *La divination arabe*, Leiden, 1966, p. 49; *Manners and Customs*, p. 268-75; A. Fodor, «Arabic Bowl Divination and the Greek Magical Papyri», in A. Fodor & A. Shivtiel (éds.), *Proceedings of the Colloquium on Popular Customs and the Monotheistic Religions in the Middle East and North Africa (Budapest, 19-25th September 1993)*, Budapest, 1994, p. 73-101 (p. 89-93 surtout).

[69] V., par ex., la séance racontée par Lane (*Manners and Customs*, p. 272-3) durant laquelle l'esprit de Nelson apparaît dans le *mandal* comme un manchot du bras gauche (alors qu'en réalité, c'était le bras droit qu'il avait perdu).

[70] V. M. Ullmann, *Das Motiv des Spiegels in der arabischen Literatur des Mittelalters*, Göttingen, 1992.

faut le souligner, n'était pas un homme dépourvu d'éducation: étant le chef de la *yeshiva*, il pouvait être compté parmi l'élite intellectuelle de la communauté juive, et il n'y a pas de doute que c'est ainsi qu'il se considérait lui-même. Dans son effort pour prouver la véracité du *mandal*, il fait appel au *Talmud*, et dans sa discussion des autres aspects de la résurrection, il utilise librement la terminologie du *kalām* et cite le philosophe juif Abū l-Barakāt al-Baġdādī (m. *c.* 1164). Nous pouvons déduire que la croyance au *mandal* était repandue à Baġdād au douzième siècle, dans des couches assez larges de la société.

Or, il semble que pour beaucoup de gens, l'idée qu'on ne puisse pas communiquer avec les morts était inacceptable. En même temps, pour les personnes ayant un mimimum d'éducation, il était évident que les spectres n'ont pas de corps, que l'absence d'organes vocaux les empêche de parler, et que le fait qu'ils soient dépourvus de corps materiel rende la possibilité de les voir problématique. Pour une personne éduquée comme le Gaon, le *mandal* offrait une solution scientifique à ce problème. Fonctionnant comme un miroir, il offrait la possibilité de détourner les plus simples lois de l'optique à l'aide de lois plus complexes, afin de voir ce qui ne peut pas être vu autrement.

* * *

Les cas que nous avons analysés tiennent, à première vue, à quatre genres très différents de la littérature judéo-arabe, reflétant quatre domaines de la littérature arabe: Yūsuf al-Baṣīr suit le *kalām* mu'tazilite; Baḥyā fait écho à la mystique soufie; Maïmonide se place nettement (au moins dans ce contexte) dans l'école de la *falsafa*, et le Gaon Samuel ben 'Eli tire la discussion herméneutique et *kalāmique* avec Joseph ben Simeon du côté de la magie. Mais ces auteurs s'accordent sur plus d'une chose. Ils expriment tous le besoin de conserver la possibilité de voir ce qui dépasse l'expérience humaine matérielle ou de communiquer avec elle; ils sont tous conscients qu'une telle possibilité ne peut pas s'expliquer par une démonstration scientifique; et ils insistent pourtant pour la présenter de façon aussi proche de la science que possible. Pour tous les quatre, la solution du problème se trouve dans les métaphores de voiles et de miroirs, métaphores dont l'usage remonte aux anciennes écritures monothéistes[71].

[71] Je tiens à remercier Haggai Ben-Shammai, Meir Bar-Asher et Guy Stroumsa pour leurs remarques judicieuses.

Références abrégées

Ash'arī: D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris, 1990.
Dalālat al-ḥā'irīn: Maïmonide, *Dalālat al-ḥā'irīn*, éd. S. Munk – I. Yoel, Jérusalem, 1931 (trad. S. Munk, *Le Guide des égarés*, Paris, 1856 [réimprimé Paris, 1981]).
Dieu à l'image de l'homme: D. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la* sunna *et leur interprétation par les théologiens*, Paris, 1997.
Ghazzali: H. Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, Jérusalem, 1975.
Guide of the Perplexed: Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trad. S. Pines, Chicago, 1963.
Lecture mu'tazilite: D. Gimaret, *Une lecture mu'tazilite du Coran. Le* Tafsīr *d'Abū 'Alī al-Djubbā'ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*, Louvain-Paris, 1994.
Maimonidean Controversy: S. Stroumsa, *The Beginnings of the Maimonidean Controversy in the East: Yosef Ibn Shim'on's Silencing Epistle Concerning the Resurrection of the Dead*, Jérusalem, 1999.
Manners and Customs: E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, New York, 1973.
Muǧarrad, Abū Bakr b. Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, éd. D. Gimaret, Beyrouth, 1987.
Muǧnī: M. Bernand, *Le Mughnī d'al-Mutawallī*, Le Caire (*Suppléments aux Annales Islamologiques*, n° 7), 1986.
Muḥīṭ: Ibn Mattawayh, *Al-maǧmū' fī al-muḥīṭ bi-al-taklīf*, éd. J. J. Houben, Beyrouth, 1965.
Muḥtawī: *Al-kitāb al-muḥtawī de Yūsuf al-Baṣīr*, texte, trad. et com. par G. Vajda, éd. D. R. Blumenthal, Leiden, 1985.
Œuvres Fayyoûmî: J. Derenbourg, *Œuvres complètes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoûmî*, Paris, 1893.
Seder Ṭaharot: Maïmonide, 29, 1, *Commentaire sur la Mishna*, éd. Y. Qafiḥ, *Seder Ṭaharot*, Jérusalem, 1968.
Tafsīr Rāzī: Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, Beyrouth, 1990.
Théologie ascétique de Baḥya: G. Vajda, *La théologie ascétique de Baḥya ibn Paqūda*, Paris, 1947.
TG: J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh. Hidschra*, I-VI (Berlin 1991-7).
Tuft 1983: A. K. Tuft, «The *Ru'yā* Controversy and the Interpretation of Qur'ān verse VII (*al-A'rāf*): 143», in *Hamdard Islamicus*, 6 (1983), p. 3-41.
Vajda 1970: V. G. Vajda, «Le problème de la vision de Dieu (*ru'ya*) d'après quelques auteurs šī'ites duodécimains», in T. Fahd (éd.), *Le Shi'isme imâmite*, Paris, 1970.
Vajda 1972: G. Vajda, «Le problème de la vision de Dieu d'après Yūsuf al-Baṣīr», in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition; Studies in Honor of Richard Walzer*, Oxford, 1972, p. 473-89.

VISIONS D'IMAMS EN MYSTIQUE DUODÉCIMAINE MODERNE ET CONTEMPORAINE
(Aspects de l'imamologie duodécimaine VIII)*

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI
EPHE, Paris

Introduction

Au cours d'une précédente étude, consacrée aux aspects théologiques et pratiques de la *ru'ya bi-l-qalb* dans l'imamisme ancien, j'avais rapidement évoqué ses prolongements chez quelques auteurs modernes appartenant aux différentes confréries imamites[1]. Le présent travail peut donc être considéré comme un complément à cette étude dont la consultation est vivement conseillée au lecteur. Il me paraît cependant indispensable de redire ici très rapidement quelques notions analysées au cours de l'étude mentionnée et dans quelques-unes de mes autres publications, afin de rendre plus clairs les fondements doctrinaux qui sous-tendent les données qui vont être examinées plus bas.

La vision suprasensible que le fidèle peut avoir de l'imam touche évidemment l'imamologie et se trouve ainsi à la croisée de plusieurs chapitres doctrinaux, en l'occurrence la théologie, l'anthropogonie, l'anthropologie ou encore l'eschatologie. Le couple *ẓāhir / bāṭin* est omniprésent dans l'imamisme[2]. Même Dieu comporte deux niveaux ontologiques; celui de l'Essence qui constitue Son *bāṭin*, Sa Face à jamais inconnaissable, inaccessible, cachée dans son abscondité absolue. Le niveau des Noms et Attributs correspond à la Face révélée, manifeste, le *ẓāhir* de Dieu, et possède, comme «Véhicule» ou «Organe» par excellence, l'Imam dans son sens archétypique et métaphysique[3]. Il est abso-

* Je tiens à exprimer ici ma gratitude à l'égard de mes amis, Messieurs Sadigh-Yazdtchi, Bagheri, Aghakhani et Bahmanyar dont l'aide m'a été particulièrement précieuse pendant mes recherches.

[1] *Guide divin*, p. 112-45: «Excursus: la vision par le cœur»; sur les mystiques imamites, p. 132-6.

[2] V. mon article «Du droit à la théologie: les niveaux de réalité dans le shi'isme duodécimain», in *L'Esprit et la Nature*, Milan, 1997, p. 37-63.

[3] V. AID I.