

Mardi 3 février 2015 – Lycée Léonard de Vinci à Levallois-Perret

## **Les ressources de l'islam philosophique et spirituel**

### Les divisions de l'islam

Je souhaite dans cette brève présentation évoquer trois notions au cœur des discussions sur l'islam depuis quelques décennies. Mon but est de montrer qu'en islam les notions de voile, de *jihâd* et d'image ont fait l'objet d'un traitement ambivalent que l'on peut reconduire à une division interne à l'islam en tant que tel, division entre un islam légalitaire et politique et un islam spirituel et philosophique.

### **Sur la question du voile**

Le mot arabe *hijâb* que nous traduisons par voile porte plusieurs significations<sup>1</sup>. Le premier sens du mot est celui de rideau, de tissu destiné à établir une distinction dans l'espace, à marquer une frontière entre deux aires. Le *hijâb* est la matérialisation d'une séparation entre deux espaces, l'espace privé et l'espace public.

Ce sens du mot *hijâb* peut se déduire de la lecture du verset 53 de la sourate 33 du Coran. On a là un verset qui porte sur la cellule constituée par le Prophète et ses proches. Cette cellule prophétique doit être séparée du commun des croyants par une tenture. C'est en effet « de derrière un voile » que les croyants doivent s'adresser aux épouses du Prophète. L'interprétation de ce passage invite à considérer le *hijâb* comme une frontière entre l'espace public et l'espace privé. Le privé désigne un cercle restreint, formé par la famille, les proches, et les amis intimes, tandis que le public renvoie aux étrangers, à ceux avec lesquels il n'y a aucun lien familial ou de proximité. Le *hijâb* est l'opérateur d'une économie de l'espace qui distingue un dedans d'un dehors.

Le deuxième sens du *hijâb* en fait un rideau particulier, celui derrière lequel s'abrite le souverain. Ici, le mot s'articule à la notion de majesté et désigne un lieu de manifestation, celui de la gloire et de la toute puissance d'un être. Dans ce contexte, le mot évoque l'idée de contemplation et de vision d'un être dont le rayonnement est surhumain. Le *hijâb* est la manifestation de la présence et, paradoxalement, l'opérateur d'une apparition.

---

<sup>1</sup> Nous reprenons la substance d'une conférence prononcée à Beyrouth en mai 2005 dans le cadre d'un colloque sur la psychanalyse dans le monde arabe et islamique. Cf. Souâd Ayada, « Voile et dévoilement : la représentation en islam », *La psychanalyse dans le monde arabe et islamique*, Beyrouth, Presses de l'université de Saint-Joseph, 2005, p. 97-112.

Cette idée d'accès à une présence surhumaine se retrouve dans la convocation du mot *hijâb* pour désigner les activités destinées à veiller sur la Ka'ba. La racine arabe *H-J-B* peut, en effet, être associée aux rites pratiqués autour de la Ka'ba, pour lui témoigner respect et protection. La Ka'ba est voilée au regard par un drap noir qui la recouvre et qui la préserve des profanations. Là aussi le voile remplit une fonction paradoxale : il cache le temple, mais en même temps il le rend apparent et manifeste sa présence.

En un troisième sens, le *hijâb* désigne le vêtement prescrit aux femmes. Cette prescription apparaît essentiellement en deux occurrences coraniques. Tout d'abord au verset 31 de la sourate 24, dite sourate de la Lumière : « Dis aux croyantes [...] de rabattre leur fichu sur les échantures de leur vêtement ». Ensuite, au verset 59 de la sourate 33 nommée « Les factions » où sont formulées des recommandations pour éviter les dissensions : « Prophète, dis à tes épouses, à tes filles, aux femmes des croyants, de revêtir leurs voiles : sûr moyen pour des dames d'être reconnues et d'échapper à toute offense ».

Ici, le *hijâb* articule la foi au corps. C'est une institution culturelle par laquelle s'opère une différenciation, c'est le pivot d'un ordre symbolique grâce auquel la lettre habite le corps de la croyante. Le corps est conçu comme ce lieu où doit prendre pied le pouvoir de la lettre. Cette idée est clairement formulée par le théologien Ghazâlî qui compare le corps à une cité qu'il s'agit de domestiquer. Le corps est telle une forteresse à défendre, dont les orifices sont des failles, des portes où s'immiscent les passions. Il s'agit de le façonner de manière à prévenir ses errements, par une surveillance de tout ce qui, apparent, l'expose à l'extérieur.

Le *hijâb* est une prescription clairement formulée dans le Coran qui impose aux femmes musulmanes le port d'un vêtement couvrant. C'est une prescription qui a une valeur normative et qui guide les comportements au sein de la société. Mais il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une prescription qui a le statut d'un texte juridique. Les versets sur le voile des femmes ont essentiellement une valeur morale.

Nous assistons à un renversement assez paradoxal : le voile est bien ce qui masque, ce qui occulte, mais c'est aussi une manière d'apparaître et de se rendre visible qui permet d'identifier les femmes musulmanes dans l'espace public. Le *hijâb*, en articulant le caché et l'apparent, impose une éducation du regard. Cette éducation des regards est le pendant d'une éducation des corps. L'idée que le *hijâb* est un mode de visibilité se retrouve dans le Coran, dans le verset 59 de la sourate 33 déjà cité. Le voile permet en effet aux musulmanes de ne pas ressembler aux esclaves, en rendant visible, par leur vêtement, leur différence. Il n'est pas une simple occultation du corps. C'est un mode d'apparition réglé par une norme vestimentaire qui sert à ménager la dignité ontologique des musulmanes eu égard aux

incroyantes ou aux femmes d'extraction moins noble. Le *hijâb* est ainsi l'opérateur de la division religieuse et de la différence entre les classes sociales.

En tant que vêtement prescrit aux femmes, le *hijâb* vise à la fabrique du corps sexué. Il va servir à instituer, dans les sociétés musulmanes, l'ordre sexuel, autrement dit l'économie du désir. Par lui s'établit une séparation des femmes à partir de laquelle sont rendues possibles et licites leurs relations aux hommes. Le voile est l'opérateur de la différence sexuelle. Il s'articule à l'idée qu'il y a une signification spatiale du sexe et une signification sexuelle de l'espace. Il matérialise la différence irréductible qui sépare les sexes sans pour autant formuler une inégalité. Il ne s'agit pas de nier l'existence d'un discours sur l'inégalité des femmes en islam, aujourd'hui intimement articulé à la prescription du port du voile. Cependant, dans l'islam classique, ce discours, s'il a pu se constituer, c'est indépendamment de la question du voile. Celle-ci a essentiellement pour fonction de régler le rapport social sexué. Cette régulation s'établit sur fond d'une certaine conception de la complémentarité des sexes.

Régulateur de la sexualité, le *hijâb* est le moyen que s'est donné l'islam pour procéder à la répression de l'appétit sexuel. Il joue le rôle précis de contrôle de la sexualité féminine que tous les penseurs de l'islam s'accordent à considérer comme essentiellement active, et donc dangereuse pour l'ordre social. Le voile induit la morale sexuelle de l'islam et institue les principaux partages autour desquels elle s'organise : la pudeur et l'obscénité, le pur et l'impur, le propre et le sale, le licite et l'illicite, le même et l'autre. Ces partages trahissent une grande préoccupation à l'endroit du sexuel.

Ces partages ont des visées multiples. Il s'agit de déssexualiser l'espace public. En effet, le voile n'est pas porté avec les proches, c'est-à-dire quand la femme est en compagnie des hommes avec lesquels la sexualité est prohibée. Il s'agit aussi de combattre les figures de l'altérité, de l'obscénité et de l'impureté qui résistent au processus de socialisation.

Comment comprendre que le *hijâb* en soit venu à désigner ce que nous connaissons aujourd'hui, une prescription imposée au titre d'impératif juridique, l'affirmation militante d'une différence fermée sur elle-même, voire une arme de combat contre le mode occidental de gestion des mœurs ? A partir du XIII<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècle, notamment sous l'autorité du juriste Ibn Taymiyya, va progressivement s'imposer l'idée que le contenu intégral de la révélation s'énonce dans les termes d'une loi que seul un discours, le *fiqh* (la jurisprudence islamique) est à même de formuler. C'est le triomphe du juridisme et du légalisme, qui va de pair avec l'affaiblissement des autres discours d'autorité en islam. Les prescriptions morales deviennent des normes juridiques ayant force de loi.

La domination du *fiqh* s'accompagne de l'inflation du ritualisme apparent. Les juristes en viennent à influencer l'exercice traditionnel du commentaire coranique. Ainsi vont-ils faire du *hijâb* une obligation centrale. Certains *foqahâ'* vont jusqu'à inclure le *hijâb* parmi les actes cultuels (les '*ibâdat*'), au même titre que la prière par exemple. C'est là une innovation que n'autorise à proprement parler aucun texte de référence.

Dans un vis-à-vis inconciliable avec la voie du légalisme qui vient d'être ébauchée, une autre ligne interprétative s'est construite. Deux occurrences coraniques retiennent l'attention de penseurs soucieux de construire une herméneutique spirituelle du voile : d'une part la sourate 17 qui rapporte les visions du prophète lors de son voyage nocturne, d'autre part le verset 51 de la sourate 42, dite sourate de La délibération. Le récit du parcours céleste accompli par Muhammad est celui d'une expérience présentée comme épreuve de voiles (70 ou 70000), traversée de l'opacité et quête du dévoilement. Il s'agit pour le Prophète de lever ces voiles, dits voiles de lumière, qui le séparent de Dieu. Quant au verset de la sourate La délibération, il dit qu'« aucun humain n'a capacité que Dieu lui parle, si ce n'est par révélation, ou de derrière un voile, ou par l'envoi d'un prophète ».

La notion de *hijâb* va devenir la pièce maîtresse d'édifices métaphysiques où il s'agira de penser le rapport entre la transcendance absolue de Dieu et sa présence immanente aux réalités. Elle servira les élaborations philosophiques centrée sur l'idée de la manifestation de Dieu. Le voile exprime en effet la manifestation comme occultation et apparition. C'est par des voiles que Dieu se révèle et se manifeste. L'ensemble du processus de manifestation est interprété comme la position de voiles successifs qui sont autant de lieux d'expression et de réceptacles de la lumière divine. Le premier voile, c'est le Coran, le deuxième est celui que constitue la prophétie, apparition de Dieu en la figure de l'homme. Tout l'ordre de la création est constitué par des plans ordonnés qui voient s'étagger, de façon hiérarchique, les voiles de la manifestation, des plus transparents jusqu'au plus bas degré, celui que forment les voiles les plus ténébreux.

Le voile n'est pas occultation, il est dévoilement. Le *hijâb* ne saurait se comprendre sans le *kashf* (dévoilement) avec lequel il fait couple. Nous sommes là au plus près de ce qui forme la pulsation intime de l'herméneutique spirituelle de l'islam mais aussi au principe d'un programme philosophique résumé en une formule inlassablement répétée : *kashf al-mahjûb*, dévoilement du voilé. L'authentique souci du voile s'exprime dans la recherche du dévoilement, c'est-à-dire dans l'effort pour supprimer tout ce qui obscurcit la lumière du Réel, au premier chef les ignorances, les idolâtries, les fétichismes de la norme, les obéissances serviles. Le maître mot n'est pas voile mais dévoilement.

## Sur la question du *jihâd*

Il s'agit du « combat pour la foi ». C'est en islam une obligation légale, au même titre que la prière rituelle, l'aumône légale, le jeûne et le pèlerinage. Le *jihâd* figure de manière significative dans le Coran. Telle qu'elle y apparaît, la notion configure deux conceptions différentes mais aussi réversibles. Je citerai deux groupes de versets qui renvoient à deux visions du combat pour la foi :

1) Le verset 29 de la sourate IX (traduction J. Berque) : « Combattez ceux qui ne croient pas en Dieu ni au Jour dernier, ni n'interdisent ce qu'interdisent Dieu et Son Envoyé, et qui, parmi ceux qui ont reçu l'Écriture, ne suivent pas la religion du Vrai – et cela jusqu'à ce qu'ils paient d'un seul mouvement une capitation en signe d'humilité. »

C'est la référence fondamentale<sup>1</sup> de la doctrine du *jihâd* entendue comme « guerre sainte ». Ce verset, en invitant à livrer un combat matériel et militaire, pourra servir de point d'appui à la politique islamique. Cette politique, dans sa forme classique, repose, sur un partage fondateur du droit international de l'islam, celui qui distingue le *Dar al-islam* (le territoire de l'islam) du *Dar al-harb* (le territoire de la guerre). Sur le plan du principe, tout pays, tout espace habité n'appartenant pas au territoire de l'islam est territoire de guerre. Dans les faits et sous la pression des réalités historiques, les juristes apportèrent des nuances et conçurent un *jihâd* défensif qui ne devient strictement obligatoire pour les croyants que lorsque le territoire de l'islam est menacé.

2) Les versets 60 de la sourate VIII, 24 de la sourate IX, 6 de la sourate XXIX.

Il ne s'agit pas dans ces versets d'un *jihâd* contre, mais d'un effort sur le chemin de Dieu. Le *jihâd* ne consiste pas dans la mise en pratique de l'hostilité mais désigne plutôt un rapport à soi qui a une signification morale. Nous renvoyons à la racine du mot arabe *J-H-D* dont l'intention première est l'effort, l'action de faire effort, le fait de s'appliquer. Le *jihâd* renvoie donc un vaste effort dans lequel la violence faite aux tenants de l'infidélité n'est qu'une forme dérivée. Le verset 6 de la sourate XXIX est essentiel en ce qu'il énonce la finalité du *jihâd* : « Qui faisait effort ne l'aura fait que pour lui-même ». Le soi est la finalité du *jihâd*.

---

<sup>1</sup> Cf. Alfred Morabia, *Le Jihad dans l'Islam médiéval*, Paris, Albin Michel, 1993, préface de Roger Arnaldez. Nous signalons la deuxième édition de cet ouvrage majeur, parue en 2013 chez le même éditeur, avec une préface de Gilles Kepel.

Il nous faut préciser la nature de cet effort du soi sur soi. Le verset 20 de la sourate IX est à ce titre significatif : « Mais ceux qui croient, ont fait exode, s'efforce de leurs biens et de leur personne sur le chemin de Dieu, s'élèvent plus haut en degrés auprès de Dieu. »

Ici, l'effort que constitue le *jihâd* est en étroite relation avec un autre effort, celui de l'*ijtihâd* (la même racine *J-H-D*, le nom d'action de la 8<sup>e</sup> forme). La notion d'*ijtihâd* désigne la recherche de solutions nouvelles, de propositions et de pratiques qui ne sont pas inscrites littéralement dans le Coran et dans les recueils de traditions (ce qu'on nomme la *Sunna*), mais sont en accord avec elles.

L'*ijtihâd* a fait l'objet de multiples controverses en islam. C'est sa pratique et sa valorisation en jurisprudence islamique qui furent à l'origine de la condamnation du philosophe andalou Averroès. L'*ijtihâd* est tantôt considéré comme une *bid'a* (une innovation blâmable) tantôt comme une liberté licite et recommandée pour surmonter l'adhésion aveugle (*taqlîd*).

Le sort fait à l'*ijtihâd* décidera de la définition du *jihâd* : soit un combat matériel et militaire aveugle, soit un effort sur soi, un combat spirituel mené au nom d'un souci moral. Le débat au sujet de l'*ijtihâd* traverse aussi bien l'islam sunnite que l'islam shî'ite. Il retentit sur le sens que l'on donne au *jihâd*.

1) Ou bien celui qui pratique l'interprétation des écritures traditionnelles (l'*ijtihâd*) est, avant tout, un docteur de la Loi, un tenant du *fiqh* (la jurisprudence islamique), dans ce cas il n'est pas étonnant de voir l'effort sur le chemin de Dieu confondu avec une intensification du respect de la *sharî'a* et le *jihâd* valorisé comme combat matériel et politique contre ceux qui ne respectent pas la *sharî'a*.

2) Ou bien l'homme de l'*ijtihâd* est un tenant de l'interprétation spirituelle et veut modifier l'adhésion aveugle à la lettre au profit d'une fidélité qu'il juge supérieure, alors le *jihâd* devient un arrachement au monde d'ici-bas, une ascèse, un mode de vie où l'exode, l'expatriement, le combat contre soi et l'arrachement configurent une pratique de soi qui est une transformation de soi.

Cette alternative me semble l'expression d'une division dont je souhaite, pour finir sur la question du *jihâd*, préciser les termes. Je m'appuierai pour cela sur quelques textes spirituels et philosophique de l'islam ismaélien<sup>1</sup> qui soutiennent l'existence de deux catégories de *jihâd* : le *jihâd* apparent et extérieur qui s'exerce à l'égard des infidèles et de ceux qui s'opposent à la religion légale, le *jihâd* caché et intérieur qui est le combat contre tous les

---

<sup>1</sup> Nous reprenons, sur ce point et pour tout ce qui concerne le *jihâd*, les analyses de Christian Jambet. Cf. « Les ressources du shî'isme iranien et la paix », *Les Enjeux de la paix*, sous la direction de Pierre Chaunu, Paris, PUF, 1995, p. 229-248.

mauvais penchants qui, dans la disposition naturelle de l'homme, font obstacle à sa réalisation spirituelle.

Quel rapport existe-t-il entre ces deux *jihâd* ? On ne peut pas dire que le *jihâd* extérieur a pour annexe le *jihâd* intérieur, ni que le *jihâd* intérieur constitue une forme de caution idéologique aux ambitions guerrières. En fait, il y a deux *jihâd* qui ne prétendent pas se substituer l'un à l'autre. Il ne s'agit pas davantage pour l'un de masquer la violence de l'autre. Il y a deux combats et chaque combat est pensé comme pleinement nécessaire, selon le plan auquel il appartient. Le même homme, qui s'est fait le modèle du *jihâd* intérieur, moral et spirituel, ne rechignera pas à pratiquer le *jihâd* extérieur, militaire et matériel. C'est le cas du plus grand spirituel de l'islam, celui que Louis Massignon appelait le martyr mystique de l'islam, Hallâj. Hallâj ne voit aucune contradiction à faire le *jihâd* extérieur et il assume le plan de nécessité qui, à ses yeux, justifie cette sorte de combat. C'est pourquoi il s'engage dans les garnisons aux frontières du territoire de l'islam.

L'intérêt de l'islam philosophique et spirituel est de présenter des ressources pour penser la supériorité du *jihâd* spirituel sur le *jihâd* matériel. Cette supériorité est attribuée à un propos du prophète de l'islam sans cesse médité : « Nous nous en sommes retournés, du *jihâd* mineur au *jihâd* majeur. »

Ce *hadith* (propos attribué au prophète) devient le principe d'une construction dont voici les principales étapes :

- Le *jihâd* majeur, le combat de l'âme, est la réalité essentielle du *jihâd*, son être substantiel. Le *jihâd* mené contre les infidèles est un accident advenant au combat majeur que l'on conduit contre soi.
- Le combat contre les infidèles est illusoire (cela doit prendre fin un jour) parce qu'il prend part à une vision du monde, politique et juridique, qui est elle-même illusoire (appelée à prendre fin un jour).
- Le *jihâd* extérieur est purement sensible et, en cela, il est inférieur en nature.

Ces élaborations théoriques du *jihâd* ont permis de construire une position philosophique résolument intérieuriste. Le *jihâd* se voit réinterprété dans l'horizon d'une conception de l'âme soumise aux catégories de l'opposition et de la gradation. C'est un combat contre les âmes mauvaises qui sont aussi bien les âmes des musulmans attachés au sens apparent de la révélation, enchaînés aux commandements de la religion légalitaire. Le *jihâd* spirituel prend pour cible les fidèles aveuglés par le sens exotérique de la Loi, parmi eux au premier chef les

tenants du jihâd matériel et extérieur. Ici le *jihâd* désigne un mouvement d'intériorisation croissante qui se détache complètement de ce que nous avons appelé le *jihâd* matériel ou politique.

Cette forme du combat pour la foi et de l'effort sur le chemin de Dieu n'est pas et n'a pas été sans effectivité en islam. C'est elle qui guide encore aujourd'hui, en matière de *jihâd*, la communauté ismaélienne. L'ismaélisme a en effet suspendu l'exercice du *jihâd* mineur et du combat militaire et il a converti l'ensemble des prescriptions en pratiques orientées vers des fins purement morales.



## Sur la question de l'image

Partons là encore des données scripturaires. L'image n'est pas l'affaire du Coran<sup>1</sup> et elle n'est pas davantage l'affaire de la théologie islamique. Aucune des occurrences du terme *mathal* (qui correspond à notre français image ou représentation figurative)) ou des cent quarante-neuf occurrences de termes dérivés de la racine *m-th-l* dans le Coran, ne permet aux théologiens d'attester un interdit coranique de l'image, ou d'affirmer que le Coran réproouve la représentation figurative.

Le Coran formule une condamnation des images investies d'une fonction rituelle auxquelles on voue un culte. Il construit un concept rigoureux de l'idolâtrie, par lequel il désigne l'ensemble des comportements religieux témoignant d'une vénération pour un certain type d'images, celles qui sont conçues comme la présence objectale d'une divinité. Deux réalités historiques donnent un contenu concret à la condamnation coranique de l'idolâtrie : le culte des images que pratiquent les Arabes à l'époque de la *Jâhiliyya* (c'est ainsi que les historiens de l'islam désignent la période arabe préislamique) les pratiques de prosternation devant des « statues » qu'Abraham aurait combattu dans son propre peuple.

Le vocabulaire coranique qui sert à prononcer cette condamnation ne recoupe pas exactement le lexique de l'image. Quatre mots arabes servent à désigner les idoles : les statues érigées ou images gravées dans des socles érigés (*ansâb*, pl. de *nusb*, de la racine qui donne le verbe *nasaba*, ériger), les images gravées (*awthân*, pl. de *wathan*), les idoles au sens précis d'images de divinités (*asnâm*, pl. de *sanam*), et les portraits (*tamâthîl*, pl. de *tamthîl*, nom d'action signifiant : faire un semblable, opérer une *mimesis*). Les deux premiers figurent dans les versets qui stigmatisent les pratiques religieuses arabes antéislamiques. Ils désignent des objets de vénération ne possédant aucune fonction de représentation, qui ne sont pas réellement des images.

La critique des divinités objectales, c'est-à-dire des objets que l'imagination idolâtre et divinise, n'est pas une condamnation théologique de l'image. Il s'agit d'une pièce maîtresse du dispositif du *taqaddus* (sanctification de Dieu, attestation de sa transcendance et de son exception) que déploie le Coran, tout occupé qu'il est à prévenir les hommes contre les mirages d'une présence sensible de la divinité et à affermir en eux une foi monothéiste qui ne supporte aucune transaction avec l'associationnisme (*tashbîh*). L'intention du vocabulaire coranique est claire : faire pièce à l'associationnisme, à toute conception du divin qui

---

<sup>1</sup> Nous reprenons nos analyses. Cf. Souâd Ayada, *L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art*, Paris, CNRS Editions, Paris, 2010, p. 25 sqq.

conduirait à se le représenter sous les traits d'une réalité sensible. À la conception arabe antéislamique qui voudrait que Dieu ait une consistance objectale et qu'il soit immédiatement présent, le Coran substitue une autre décision, fondée sur un Dieu dont l'éloignement est au plus lointain (*tanzîh*), un Dieu dont on fait le pôle de son orientation (sa *qibla*) mais qu'on ne saurait rencontrer en un lieu où serait placée une pierre sacrée (*mansib*).

Le traitement coranique de l'image est double, si bien que le rejet de l'idolâtrie n'en est qu'un aspect. L'autre aspect porte sur la figuration conçue comme le signe d'un pouvoir créateur. Le discours fondé sur la révélation construit un concept rigoureux de la création, qui est la prérogative exclusive de Dieu et, par décision divine et élection, une prérogative dérivée, prophétique. La racine *kh-l-q* produit une première forme verbale, *khalaqa*, que nous traduisons par *créer*. Ce verbe d'action désigne un attribut de Dieu, le pouvoir de faire advenir quelque chose sans référence à un modèle antérieur.

Comment comprendre que cette vision de l'image qui s'ébauche à partir du Coran ait pu susciter des comportements relevant de l'iconophobie militante, voire prendre la forme de l'iconoclasme ? Comment interpréter les forfaits des talibans, des destructeurs au Mali des tombeaux de marabouts, mais aussi les propos récents de ceux qui soutiennent que l'islam interdit toute forme de représentation ? Comment, là encore dans le cadre d'un vis-à-vis entre deux termes inconciliables, comprendre le développement, sous la houlette d'Ibn 'Arabî (1165-1240), d'une philosophie toute centrée sur le principe de l'auto-manifestation de Dieu et qui fait droit à un concept positif et puissant de l'image ? Ibn 'Arabî conçoit en effet l'ensemble de la réalité comme une apparition. Le monde est pour lui imagination en imagination.

La division qui affecte la question de l'image éclaire les deux autres. Elle exprime la division interne à la religion islamique comme telle. Cette division se présente sans doute dans les autres religions révélées, mais elle n'y apparaît pas avec la même radicalité : la religion islamique se divise, pour susciter à l'intérieur même de la vision unifiée et cohérente qu'elle produit, deux modes de présentation du contenu, deux modèles de la révélation. Le premier soutient la représentation d'un Dieu transcendant et inaccessible, dont l'unité implique qu'Il ne puisse se compromettre avec le multiple. Il défend les droits de l'Invisible et consacre une foi purifiée. Il est au principe des visions sociales et politiques fanatiques et peut servir de soutien aux formes islamiques de la terreur. Le deuxième modèle se construit sur une autre interprétation de l'attestation de l'unicité divine. La transcendance et l'inaccessibilité de l'essence de Dieu sont toujours affirmées mais la révélation est définie comme la

manifestation de Dieu qui trouve dans les réalités multiples qui composent la création autant de lieux de son apparition.

Nous avons là deux modèles concurrents entre lesquels il n'y a pas de contradiction. Il s'agit d'une *division* qui rend impossible l'idée de dépassement et d'unification dans une forme qui serait un troisième modèle. Comment concevoir alors les ressources de l'islam philosophique et spirituel, au titre de modèle concurrent qui s'oppose à l'islam légalitaire et politique ? Je reprendrai volontiers les formulations d'Henry Corbin qui présentait les textes qu'il étudiait et les philosophes qu'il rendait accessibles aux lecteurs français comme des antidotes, des réponses à ce qu'il jugeait être le péril du monothéisme abstrait.

Souâd Ayada