

De la magie en Islam : entre licéité et illicéité. Paradoxes et ambivalences

HASSAN ELBOUDRARI

*Hassan EL BOUDRARI est Maître de conférences à l'EHESS, actuellement délégué à l'IRMC. Par ailleurs, il dirige le séminaire **Anthropologie historique des pratiques religieuses dans l'Islam méditerranéen**, dont cette année l'intitulé est: **Le corps, lieu et enjeu de l'expérience religieuse en Islam**.*

Les grands répertoires bio-bibliographiques classiques de l'aire de l'Islam, anciens comme modernes, l'attestent : le " savoir magique ", entendu ici dans un sens extensif, englobant magie, sorcellerie, astrologie, techniques divinatoires, etc., occupe une place loin d'être marginale dans la culture islamique. Il s'y est développé et a historiquement cheminé à côté des sciences religieuses (*naqliyya*-s) comme des sciences profanes (*aqliyya*-s) sans que cela implique toujours un conflit frontal avec les unes ou les autres. Bien qu'une véritable sociologie historique de la connaissance dans l'aire musulmane reste encore à faire, nous savons grâce aux recherches existantes qu'il y eut constamment " infiltration " pour ne pas dire " interpénétration " entre divers modes de rationalité dans les grandes opérations explicatives de la nature, du monde et du destin des hommes qui s'y accomplit. Une composante d'importance en a été ce que l'on appelle génériquement, peut-être restrictivement, les " sciences occultes ", et plus encore les modes dits " populaires", non savants de représentation et d'interprétation de l'univers et de son devenir. Pour autant, ce type de savoir et les enjeux

cognitifs et symboliques qu'il implique, comme cela est resté longtemps vrai de l'hagiographie aussi, ont été jusque là relativement écartés de l'investigation historique (à tout le moins " historique "), aussi bien celle de l'orientalisme positiviste que celle des intellectuels musulmans rationalistes ou réformistes modernes.

Comme on l'a suggéré, un bon témoignage de l'étendue, voire à certains moments historiques de la pertinence, du savoir magique dans la culture de l'Islam est donné par les répertoires bien connus d'Ibn al-Nadîm (*Fihrisit*, X^e siècle) ou de Hâjjî Khalifa (*Kashf az-zunûn*, XVII^e) où de larges sections y sont consacrées. Sur le registre de l'histoire et de la philosophie de la connaissance, Ibn Khaldûn (m. 1406) donne une des analyses les plus révélatrices du rôle de la magie en Islam, analyse qui interdit de voir les savoirs qu'elle constitue et davantage encore les pratiques qui s'y enracinent, comme univoquement et radicalement coupés des autres modes de connaissance, particulièrement ceux fondés sur une certaine aptitude spirituelle, l'expérience, mystique ou hagiologique par exemple. Ibn Khaldûn lui même s'est préoccupé du problème que nous considérons ici comme central, celui de la frontière construite, ou à construire, entre magie et religion, pour en reprendre la désignation sociologique classique, dans un contexte où la croyance en la réalité et en la puissance d'êtres invisibles et supérieurs rend impossible une démarcation absolue entre connaissances traditionnelles, rationnelles, et connaissances ésotériques, non fondées sur la raison. En Islam la

notion de “ mystère inconnaissable ” de la création (*ghayb*), telle que voulue et régie par Dieu seul, est une notion décisive. Le champ de savoir et d'action qui en est le corollaire est un champ nécessairement transversal où interviennent à la fois, et pas toujours concurremment, divers types d'acteurs : prophètes (y compris antérieurs à l'islam et à Muhammad), *Imâm*-s shî`ites, saints, mystiques spéculatifs, théologiens, philosophes rationalisants et magiciens.

Jân et Shayâtîn: étiologie du *sîhr*

Dans le milieu natif de l'islam, et donc pour le Prophète et dans le Coran, le *sîhr* (génériquement : magie) est une réalité cognitive et empirique incontestable dont, pourrait-on dire, il *ne* s'agit, depuis la Révélation instaurant l'islam comme religion monothéiste à prétention universelle, *que* de circonscrire le champ de vérité et de légitimité. D'où ce paradoxe fondamental et comme inaugural du système religieux islamique : la magie y est réelle (*haqq*), mais elle peut être fausse (*bâtil*) ; réelle dans ses manifestations phénoménologiques et empiriques ; virtuellement fausse dans ses fondements ontologiques et axiologiques. L'arrière-plan de cette conception paradoxale tient du surnaturalisme préislamique que l'islam, sur ce registre comme sur d'autres, a largement reconduit en se l'appropriant et en l'adaptant.

Une série de récits et de descriptions objectives donne, dans le texte coranique, une manière d'étiologie explicative de la réalité du savoir et de la puissance magiques. En voici un résumé :

“ Lors de la création de l'Homme par Dieu, Iblîs, être supranaturel dont la nature est controversée (ange déchu ou Djinn rebelle ?), a refusé de reconnaître sa précellence en refusant l'ordre divin de se prosterner devant Adam (Coran, XXV, 26-34) et de ce fait a été expulsé de la sphère céleste avec une partie des anges qui l'ont suivi. Depuis, l'univers des puissances immatérielles se divise en deux catégories : les uns, anges, sont obéissants et fidèles à Dieu, propices à l'Homme qu'ils contribuent à guider vers Lui ; les autres, démons rebelles et hostiles à l'Homme, cherchent constamment à l'en éloigner et le corrompre, notamment par leur *sîhr*, ici entendu littéralement comme séduction maligne et enchanteresse. Ce sont les procédés de cet “ ensorcellement ” qui constituent dans la cosmogonie islamique le corps des pratiques magiques. Ces êtres, *jân* (ou selon la transcription passée dans le français courant : Djinn), *shayâtîn*, Shaytân et Iblîs en particulier, tirent leur savoir et donc

leur pouvoir d'une sorte d'opération frauduleuse : ils “ avaient coutume de s'asseoir aux portes du Ciel le plus proche [de Dieu] ” et “ d'écouter ” là la “ foule céleste ”. Des parcelles du “ savoir céleste ” qui leur en parvenaient ils tiraient des moyens de puissance qu'ils transmettaient à certains hommes (les *kâhin*-s d'avant l'islam, les *sâhir*-s)(Coran, XXXVII, 6 *sq*). Ainsi des deux anges déchus, Hârût et Mârût, qui ont enseigné la magie aux Babyloniens (II, 96)¹. Mais des anges protecteurs en faction chassent constamment ces êtres à coup d'étoiles filantes, avec, ajoute le texte coranique, une vigilance toute particulière depuis l'intervention de la Révélation muhammadienne. ”

D'autres versets, trop nombreux pour être tous cités ici (notamment : XXI, 81 *sq* ; XXVII, 15-45 ; XXXIV, 11 *sq* ; XXXVIII, 29 *sq*) , soulignent assez explicitement les enjeux liés à l'existence et à la réalité paradoxale de la magie pour la nouvelle religion qu'est l'islam. Il y est notamment affirmé que ce savoir-pouvoir magique connaît une limite fondamentale : l'omniscience et l'omnipotence de Dieu qui interdit aux Djinn l'accès au *ghayb* (XXXIV, 13). Bien plus, à ce que ces esprits captent frauduleusement du Ciel, et qui est “ vrai ”, il est indiqué qu'ils ajoutent, en le communiquant aux hommes, des “ fabulations ” au pouvoir “ ensorceleur ” ; aussi les Djinn sont-ils à l'origine des “ mensonges de tous les imposteurs ” (*affâk*-s), “ poètes ” (*shâ`ir*-s) et faux-prophètes de l'Arabie d'avant l'islam (XXVI, 221).

De la toute-puissance du verbe

Il n'est pas inutile d'insister ici sur ce pouvoir *enchanteur* du verbe, réalité que souligne très clairement le texte coranique et qu'analyseront les exégètes postérieurs ². L'univers de la magie tel qu'on se le représente et même tel qu'on en a l'expérience, aussi bien avant qu'après l'instauration de l'islam, est un univers où le langage est *créateur*. Cela est du reste en parfaite congruence avec les données cosmogoniques fondamentales de la culture religieuse islamique ; la création elle-même n'est-elle pas une affaire de “ verbe divin ”, dit et suivi d'effet ? L'univers est peuplé d'êtres spirituels dotés d'une certaine puissance, bénéfique ou maléfique, qui se mettent à la disposition de certains hommes et passent à l'acte sous l'effet de leurs incantations, “ paroles contraignantes ” à l'efficacité incontestée.

Il est par ailleurs significatif que la révélation prophétique elle-même, le Coran en témoigne, ait d'abord été reçue par ses destinataires mekkois comme relevant du *sîhr*, c'est-à-dire, pour la culture du moment et du lieu, de l'enchantement par le verbe et

donc procédant de la magie (*kihâna*, terme générique de l'antéislam). Muhammad est ainsi d'abord en butte à des accusations significatives de ce point de vue : il ne serait qu'un *kâhin* (en Arabie de l'époque : officiant et/ou devin en rapport avec les Djinn), donc possédé par un démon qui lui inspire son message (*majnûn*, *mashûr*) ; son message serait du *sîhr* (magie) ou de " l'extravagance onirique " (*adghât ahlâm*) ; ou encore, et plus significativement, de la " poésie " à la puissance efficiente : *shî'r*, dont il convient ici de noter l'assonance avec *sîhr*, assonance qui est aussi une contiguïté sémantique.

Ce mode de réception, culturellement pertinent à l'époque, était pour le moins conforté par la manière tout aussi congruente (sinon ambivalente) avec les schèmes dominants dont le Prophète Muhammad laissait *se dire en lui* la " révélation inspirée " (*wahy*). Procédé proche de ce qu'aujourd'hui nous appelons " parole automatique ", bien connu en Arabie antéislamique, et si familier au Prophète que lui-même croit en reconnaître les effets dans les premiers signes du *wahy* qui se manifestaient en lui. Ainsi un *hadîth* classique rapporte qu'il dit dans ces premiers moments de perplexité à sa première épouse Khadîja : " Je ne hais rien plus que les *kuhhân* (pl. de *kâhin*) ; or j'ai bien peur d'être moi-même un *kâhin* ".

En effet, formellement le schème est le même : comme un *kâhin* a son démon possesseur et inspirateur, Muhammad a son ange, médiateur du message divin, Jibrîl (Gabriel). Cependant la différence est non de procédé mais d'essence : celui-ci est légitimé par Dieu, donc *porteur de vérité*, alors que celui-là est souvent un " imposteur " (*affâk*), manipulé ou manipulateur.

Par la suite le Prophète eut lui-même à éprouver dans sa personne physique, au moins à une occasion bien connue, les effets d'un ensorcellement caractérisé (hallucinations et impuissance sexuelle) par un juif médinois et dont il ne sera délivré, quarante jours plus tard dit la Tradition, que par l'intervention de deux anges apparus sous forme humaine. Le genre littéraire de la *sîra* (" biographie du Prophète ") s'emparera par la suite de tous ces éléments pour en faire une thématique expurgée de cette tonalité magique pour le moins ambivalente.

Essence divine, essence magique: un problème de frontière

Précisément l'un des enjeux majeurs des exégèses successives qui tenteront d'explicitier le message coranique, même si elles demeurent contrastées dans leurs choix herméneutiques ou doctrinaux, a été d'essayer d'introduire une démarcation stricte, qui

n'aboutira selon nous que tardivement en théorie cohésive, entre l'univers de la " religion vraie " (" Révélation ", attributs prophétiques et données canoniques corollaires), et celui de la " magie ", séductrice, maligne, voire fausse.

Une série de récits coraniques est, croyons-nous, à considérer comme la matrice narrative à partir de quoi se formeront les analyses dogmatiques et apologétiques distinctives de ce qui est prophétique, ou ses succédanés hagiologiques, donc d'essence divine, et ce qui est d'essence purement magique : notamment les récits relatifs aux prophètes (*an biyyâ'*, pl. de *naby*) et " Envoyés " (*rusul*) antérieurs à Muhammad et à leurs " miracles probateurs " (*mu'jiza-s*) : Ibrâhîm (Abraham) défiant Nemrod, Mûsâ (Moïse) et sa lutte avec les magiciens de Pharaon, Sulaymân (Salomon) et sa maîtrise sur la nature par l'intermédiaire des Djinn subordonnés à ses entreprises, Yahyâ (Jean le Baptiste) et les circonstances de sa naissance, `Îsâ (Jésus) qui notamment insuffle la vie dans du limon.

L'objet de ces élaborations de divers ordres, théologique, juridique, philosophique et même historiographique, est de définir quel type de frontière ontologique tracer entre des manifestations surnaturelles éminemment ambivalentes dans leur forme, toutes cependant `âyât de Dieu, littéralement " prodiges ", " signes merveilleux " de Son pouvoir. Cette frontière, telle qu'elle fut progressivement et, redisons-le, contrastivement élaborée - même s'il reste à en faire l'histoire systématique, telle aussi qu'on ne peut en donner ici qu'une vue nécessairement schématique, n'est pas d'abord à proprement parler de nature théologique, avec le vocabulaire et les méthodes du *kalâm* (théologie spéculative musulmane) par exemple. Nous avons plus que des indices pour affirmer qu'elle s'est formulée rapidement sur le terrain dogmatique et même juridique, c'est-à-dire en termes de statuts légaux, licite (*halâl*) ou illicite (*harâm*), qu'on a cherché à distinguer formellement mais qui ont toujours compté une zone intermédiaire qu'on pourrait dire d'irréductible ambivalence, donnée propre de la structure du système religieux et de pensée de l'islam (différent en cela, par exemple, du christianisme historique qui a développé une toute autre attitude à l'égard de la magie et surtout de la sorcellerie).

Malgré les enjeux symboliques d'une telle fixation de sens et à cause de ce que nous appellerions des contraintes internes du système islamique, à la fois culturelles et structurales, le Coran ne donne pas une définition univoque, exclusive, du concept générique de *sîhr*. De même, pour les quelques traditions

RECHERCHES EN COUR

prophétiques formelles et unanimement acceptées comme “ authentiques ” :

“ Celui qui s’occupe de sorcellerie (*sahr*) est à considérer comme associateur (*ashraka*) ”; “ Le châtement du sorcier est la mort (*as-sâhir yuqtal*) ”, et la jurisprudence ultérieure.

L’interdiction de certaines formes de magie, se trouve d’emblée atténuée, pour le moins nuancée, par l’exemple prophétique lui-même (dont il convient de rappeler qu’il constitue, en islam, la seconde source de la Loi).

Au-delà des ambivalences du début de la prophétie de Muhammad, déjà signalées, la Tradition nous enseigne que celui-ci, tout comme son milieu, croyait, autorisait et même pratiquait lui-même des formes d’intervention magique : essentiellement la *ruqya* ³, qu’on peut traduire par le sens étymologique de “ charme(s) ”, et qui consiste en la prononciation incantatoire ou la confection écrite sous forme de talisman de formules magiques diverses, extraits coraniques connus pour leur vertu, noms spécifiques de Dieu, etc., efficaces pour le désenvoûtement, la protection contre le mauvais oeil ou encore la guérison de certaines affections d’origine naturelle ou surnaturelle. Il allait même jusqu’à affirmer que la “ bonne ” *ruqya* pouvait modifier le destin décrété par Dieu (*qadar*) tout en en faisant partie ⁴, introduisant ainsi une notion décisive que l’on retrouvera comme centrale, éthique plus que théologique : le “ bien ” (*khayr*), opposé au “ mal ” (*sharr*). De nombreux autres exemples de ces pratiques prophétiques légitimantes existent, à la lisière du naturel (ici médical) et du magique, que le genre *sîra* a érigées en un sous-genre très populaire et très en usage jusqu’à nos jours : le *tibb an-nabawî* (médecine prophétique).

Entre licéité et illicéité: fins et foi

Si nous laissons ici de côté la question de savoir quelle est la relation de causalité, historique ou structurale, entre la pratique du Prophète et l’ambivalence ouverte du dogme islamique concernant l’univers de la magie, il est historiquement indéniable que cette ambivalence n’a pu être résorbée, disons contenue, que par l’élaboration progressive d’un critérium, et donc d’une frontière, de nature infra-théologique, c’est-à-dire en définitive éthique, voire psychologique. Ce critère central est relatif non pas à la nature mais à l’effet de l’acte magique, qu’il soit cognitif ou pratique, et à l’intention (*niyya*) qui génère cet effet. L’immense “ jurisprudence ” (*fatâwî, nawâzil*) qui s’est développée dans toute l’aire musulmane avec plus ou moins d’extension et qui est en la matière comme en d’autres un excellent révélateur des tensions

entre la norme doctrinale et les pratiques, montre combien les positions dogmatiques des “ docteurs de la Loi ” (*fuqahâ*) oscillent toutes à partir de ce critère. Sans entrer ici dans les détails, qui du reste demeurent encore à sérier, on peut signaler, par exemple, que le grand *ash’arite* Juwaynî (m. 1085) est plus extensif, admettant beaucoup plus de ces pratiques qu’un Ibn Khaldûn, lequel distingue entre “ magie naturelle ” et “ arts talismaniques ” illicites ⁵, ou davantage encore qu’un Ibn Taymiyya (m. 1328).

Au centre de ce critère majeur de la licéité ou de l’illicéité de l’acte magique se trouve le caractère bénéfique ou maléfique de son objet, et partant, l’intention de réaliser le bien ou le mal à l’endroit de son destinataire, autrui comme soi-même. Et c’est seulement à un niveau logique en quelque sorte supérieur qu’intervient un critère proprement théologique : savoir si l’acte magique en question requiert ou non, dans son principe et dans son déploiement, explicitement ou implicitement, des éléments de *shirk* (“ association ”[d’autres puissances au pouvoir de Dieu]), c’est-à-dire une impiété caractérisée et sacrilège. Ainsi le Prophète inaugure lui-même une manière de contrôle doctrinal sur le contenu des objets magiques qu’il estimait tolérables : “ *’arûnî ruqyâkum* ” (“ montrez-moi vos *ruqya* - talismans ”), disait-il à ses compagnons.

Pour résumer et même schématiser le “ *locus classicus* ” islamique en la matière, un acte magique peut être considéré comme licite quand il ne vise pas le maléfice (premier niveau), ou s’il consiste en techniques produites par des moyens “ naturels ” propres au magicien ou même obtenus par le recours à des forces supérieures, les Djinn ou “ l’esprit des planètes ” par exemple, sans que cela implique une atteinte caractérisée au dogme de l’unicité de Dieu omnipotent, dont la volonté est cause dernière de toute chose (deuxième niveau). C’est là la “ magie blanche ” qu’en Islam on appelle *at-tariq al-mahmûd* (“ voie non blâmable ”), licite et dont relève par excellence la magie déployée au service du roi-prophète Salomon. Le spectre des moyens que mobilise cette magie va des phénomènes physiques produits dans l’imagination de ses témoins (*sha’wadha*, proche de la prestidigitation) aux phénomènes psychiques particuliers (l’amour, le rejet, la protection, etc.) générés par la seule force du magicien et qui est une puissance de son verbe. Une source majeure pour ce type de magie, encore insuffisamment étudiée surtout dans sa large diffusion attestée encore aujourd’hui dans l’aire de l’Islam, est le *Ghâyat al-hakîm* (“ Le but du Sage ”) de Muhammad al-Majrîrî, madrilène du XI^e siècle bien connu des latins comme Pseudo-Picatrix, à la fois

ouvrage d'analyse et recueil de recettes magiques assez extensivement considérées comme licites.

Le même double critère joue pour déterminer et disqualifier la magie illicite, la " magie noire " ou sorcellerie proprement dite : *at-tariq al-madhmûm* (" voie blâmable "), d'origine démoniaque et qui remonte selon la tradition à Iblîs lui-même (ou à sa fille), puissance du mal et tentateur éternel, fonctionnel pourrait-on dire, des Hommes. Dans la magie licite ce qui agit en premier lieu c'est l'esprit de l'Homme (le *nafs*, l'" âme " du magicien, dit Ibn Khaldûn), sa sagacité, son adresse et dispositions personnelles et ses connaissances de la nature universelle, y compris celle des Djinn, sans que cela porte atteinte aux attributs divins fondamentaux. Dans la magie noire, illicite, l'acteur humain, le *sâhir*, recourt à l'inspiration démoniaque et mobilise des forces théurgiques orientées vers le maléfice (premier niveau) affectant en cela les dogmes de la foi (deuxième niveau). Cela demande une technicité et même une disposition de l'âme qui ne s'obtiennent, disent les théologiens repris en cela par les juristes, qu'au prix d'une compromission radicalement sacrilège avec les démons rebelles à Dieu et hostiles aux Hommes. Le Coran (II, 96) insiste bien sur ce donné en quelque sorte originel et disqualificateur en indiquant que les agents humains de ces forces maléfiques sont toujours prévenus à l'avance de l'impiété qu'impliquent leurs actes. Un jurisconsulte de l'importance d'Ibn Taymiyya ⁶ donne de nombreux exemples, frappants de réalisme didactique, des transactions que certains sorciers passent avec les démons. Ainsi des *`azâ'im*, conjurations incantatoires aux démons, aux esprits des morts ou des planètes, langage encore une fois, contraignant ces forces pour la réalisation de desseins néfastes et essentiellement impie car invoquant d'autres que Dieu pour le déploiement de sa puissance et de ses effets.

Ambivalence des critères : magiciens ou prophètes

Seulement là encore, pourrait-on dire, se manifeste de l'ambivalence : une marge reste ouverte pour du licite en matière d'action magique limite, en ce qu'il est assez largement admis qu'adjurer ces mêmes démons et les subordonner pour le bien, *au nom d'Allah*, notamment pour l'exorcisme, est loisible et, selon nos sources notamment hagiographiques, largement pratiqué par beaucoup de personnages charismatiques de la sainteté qui, dans les représentations comme dans les pratiques collectives de l'ensemble du monde musulman, fonctionnent comme une figure structurellement et fonctionnellement équivalente à celle des " mystagogues ", pour parler comme Max Weber,

c'est-à-dire des magiciens et sorciers manipulateurs de la surnature que l'islam comporte comme partie intégrante, cosmogonique, théologique et eschatologique de son système.

Il a appartenu à al-Ghazâlî (m. 1111)⁷, de donner, tout comme pour le soufisme pensée spéculative et pratique spirituelle, une manière de synthèse assez consensuellement acceptée et définitive sur la magie : pour lui la magie est fondée sur la connaissance théorique et pratique de certaines propriétés des éléments, sublunaires et supérieurs. Conjointe à une disposition naturelle particulière du magicien, cette connaissance n'est pas en soi blâmable mais la pratique en est risquée, voire périlleuse pour la foi, et donc, en pays d'islam, idéologiquement et politiquement menaçante également du point de vue du droit public, en ce qu'elle comporte toujours virtuellement du maléfice et qu'elle est souvent dangereuse, quand elle n'est pas fondée en son principe sur une impiété disqualificatrice (*shirk* notamment).

Mais c'est précisément Ibn Khaldûn, au XIV^{ème} siècle ⁸, reprenant les uns et les autres, notamment le Râzî exégète, qui ira le plus loin dans l'analyse raisonnée des moyens de connaissance et des pratiques magiques et divinatoires auxquelles il dit lui-même croire et en avoir même personnellement éprouvé la réalité efficiente. Pour lui la force essentielle de la magie réside dans le *nafs* (" âme ") du magicien, mais elle ne lui est pas donnée d'emblée, à la différence des prophètes et des saints " aimés de Dieu ", distinction ontologique et psychologique à laquelle Ibn Khaldûn accorde une importance théorique fondamentale. Ici et là le principe en action n'est pas le même : on pourrait dire qu'un magicien ne naît pas magicien, alors qu'un prophète ou un saint est éternellement prédestiné. Le magicien acquiert et développe sa puissance en asservissant des pouvoirs mystérieux résidant dans les propriétés de certaines choses, de certains nombres ou lettres ou dans des entités spirituelles supérieures. Alors qu'aux prophètes et aux saints, également producteurs de " prodiges extra-ordinaires " (*khawâriq*), tout est donné par Dieu, sans recours externe et dans un dessein toujours bien ordonné. Plus précisément, les âmes des prophètes sont capables de s'abstraire de la spiritualité humaine et leur *wahy*, " révélation ", procède de cette propriété : ils acquièrent une spiritualité angélique et accèdent à des parcelles de la connaissance divine par l'intermédiaire des anges. Ils obtiennent ainsi, tout comme certains saints, leurs quasi-substituts, le pouvoir d'influer sur l'univers. Ce pouvoir est d'essence divine, divinément dirigé et tourné dans ses effets sensibles vers Dieu et vers le bien. Alors que le savoir et l'action

du magicien sont d'une origine externe, virtuellement démoniaque et tournée vers le maléfice. Et c'est cela, qui est un principe fondamental, qui distingue radicalement pour Ibn Khaldûn⁹ le "miracle prophétique" (*mu'jiza*) ou le "prodige" d'un saint (*karâma*), accordés à un messenger de Dieu ou à l'un de ses 'awliyâ' ("proches", i.e : saints) dans un but légitime et louable, de l'acte magique qui n'est souvent qu'un "effet" de puissance, vrai dans sa manifestation phénoménale et virtuellement faux dans son fondement, d'autant qu'il est mobilisable pour le mal.

On le voit, système religieux surnaturaliste dès son origine et donc comportant des contraintes structurales et culturelles fortes aux conséquences décisives, l'islam, comme ensemble de dogmes et de normes doctrinales, a là aussi, pour ce qui concerne la magie, toujours eu historiquement à composer avec les représentations et les pratiques qui lui préexistaient ou existaient non pas nécessairement à sa marge mais dans ses interstices mêmes (l'observation ethnographique en témoigne), puis à voir s'élaborer progressivement, contrastivement, les positions qui deviendront consensuellement, mais pas toujours, les siennes. Il reste ainsi que pour l'univers de la magie, comme connaissances diffusées et pratiques attestées et incontestées, le système islamique connaît, dans son ambivalence constitutive, tout comme les autres religions monothéistes, une difficulté sociologique universelle : celle d'intégrer durablement à son dogme des moyens de penser et d'agir l'univers qui appartiennent aux hommes et qui ont leur spontanéité et leur dynamique propres.

HASSAN ELBOUDRARI

NOTES

* Le point de départ du texte qui suit, proposé ici comme véritable recherche en cours, est une série d'articles, concernant l'islam, rédigés pour un ouvrage collectif sur l'ésotérisme à paraître en 1998.

1. Verset fondamental pour la conception de la magie telle qu'elle se développera ultérieurement dans la tradition islamique.

2. Surtout Fakhr ad-Dîn Râzî, m. 1209, dans son grand commentaire : *Mafâtîh al-ghayb*, commentateur de référence pour ce qui concerne les passages coraniques relatifs aux savoirs et aux pratiques magiques, plus particulièrement et significativement dans les éditions populaires tirées encore aujourd'hui de son oeuvre, par exemple : 'Akhâm as-sihr wa as-sahara fi al-qur'ân wa as-sunna li al-'imâm ar-Râzî, commenté par F. Alwâne, Beyrouth, 1991.

3. *ruqya*, qui désigne le procédé mais aussi l'objet physique ; pl. *ruqâ*.

4. "Le mauvais oeil existe vraiment [et il y a moyen de le prévenir]" dit une Tradition prophétique.

5. Nous dirions : magie démoniaque, mobilisant des forces extérieures.

6. Voir ses : *al-Fatâwî al-kubrâ*, oeuvres, consultations juridiques ou théologiques, épîtres ou opuscules, réunies en 34 volumes et où significativement la matière "sihr" est traitée au tout début du recueil, là où il développe sa théodicée orthodoxe et où il est question du *tawhîd* ("unicité de Dieu") et des attributs divins.

7. Dans son oeuvre majeure : *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*.

8. Dans la *Muqqadîma*, surtout le chap. 6, mais aussi dans son ouvrage plus spécifiquement écrit sur certaines de ces questions : *Shifâ' as-sâ'il li-tahdhîb al-masâ'il*, éd. par A.A. al-Marzûqî, Tunis, 1991.

9. Au contraire d'un Avicenne, par exemple.

SOURCES :

Pour repérer les versets coraniques évoquant le *sihr* on peut s'aider de l'index établi par R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1980 ; on pourra ainsi se reporter aux passages concernés dans les grands commentaires exégétiques, par exemple, et avec des tendances contrastées : Tabarî, Ibn Kathîr, Zamarksharî et surtout, comme on l'a suggéré, Râzî, *Mafâtîh al-ghayb*.

Outre l'*Encyclopédie de l'Islam*, notamment l'important article "sihr" (A. Wensink) et le matériel que le lecteur averti trouvera dans les deux recueils les plus connus sur la magie : al-Bûnî, *Shams al-ma'arif* (nombreuses éditions, Le Caire), et al-Majrîfî, *Ghâyat al-hakîm*, éd. H. Ritter, Leipzig, 1933 ; élaborations doctrinales dans : Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, t. 4 (nombreuses éditions), Ibn Khaldûn, *Muqqadîma*, Tunis, 1984 (chap. 6), Jâhiz, *Kitâb al-hayawân* ; récits merveilleux et eschatologiques, descriptions objectives dans : Qazwînî, *'Ajâ'ib al-makhlûqât*, Le Caire, 1962 ; Damîrî, *Hayât al-hayawân*, Le Caire (nombreuses éditions).

TRAVAUX :

Anges, démons et êtres intermédiaires, Paris, 1969.

R. Barkaï, "Médecine, astrologie et magie" in : *La médecine arabe*, Paris, 1996.

G. Bousquet, "Fiqh et sorcellerie", *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales de l'Université d'Alger*, VIII, 1949-50.

E. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin* (1956), rééd. Paris, 1981.

E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (1908), rééd. Paris, 1984.

L. Gardet, "Les anges en Islam", *Studia Missionalia*, XXI, 1972.

Génies, Anges et Démons, Paris, 1971 (notamment contribution de T. Fahd).

F. Jaadane, "La place des anges dans la théologie cosmique musulmane", *Studia Islamica*, XLI, 1975 ;

Le monde sorcier, Paris, 1966 (contribution de T. Fahd, pp. 157-203) ;

Sciences occultes et Islam, n° spéc. du *Bulletin d'Etudes Orientales* (Damas), XLIV, 1992.

E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, London, 1926 ; *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, 1935.