

Questions de théologie selon l'Islam

Emilio Platti

DANS **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE 2008/3** Tome 96 , PAGES 355 À 367
ÉDITIONS **FACULTÉS LOYOLA PARIS**

ISSN 0034-1258

ISBN 2913133402

DOI 10.3917/rsr.083.0355

Date de mise en ligne : 01/02/2009

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2008-3-page-355?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Facultés Loyola Paris.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

QUESTIONS DE THÉOLOGIE SELON L'ISLAM

Par Emilio PLATTI
KU Leuven, Institut catholique de Paris
Institut Dominicain d'Études Orientales (IDEO, Le Caire)

« Lis au Nom de ton Seigneur qui a créé !
Il a créé l'homme d'un caillot de sang.
Lis !... Car ton Seigneur est le très généreux
Qui a instruit l'homme au moyen du calame,
Et lui a enseigné ce qu'il ignorait. »¹

D'après la tradition musulmane, ce sont ces cinq premiers versets de la sourate 96 du Coran qui introduisent toute la récitation coranique. D'une certaine façon, ils annoncent ce qui suivra de la révélation coranique, même s'ils se trouvent en fait presque à la fin du Livre. Le premier mot « *Iqra'* », qu'il soit traduit par « lis » ou « proclame »², « appelle »³, « récite », « prêche »⁴, est d'ailleurs de la même racine que « Qur'ân ».

Comment comprendre ces versets ? Dans Sa grande Bonté, votre Seigneur, « *Rabbukum* », Celui qui vous a créé, ainsi que toute créature, vous fait part de ce qu'Il a « écrit », *décrété*, alors que l'être humain n'en savait rien. La sourate 97, qui suit immédiatement, fait d'ailleurs allusion à la Nuit dans laquelle la révélation s'est produite : c'est dans cette Nuit merveilleuse que Dieu a fait connaître ce « *Décret* » divin, « la Destinée » de l'homme. C'est tout un programme qui s'annonce, car il implique le sens même de la vie humaine, tel que Dieu l'a conçu, « *décrété* ». Rien, aucun être créé, ne peut même envisager d'en altérer le contenu : il est « écrit », d'une manière indélébile, près de Dieu, « au ciel ». Voilà d'ailleurs le « miracle » du Coran, son inimitabilité : nul ne pourrait en inventer un nouveau. Qui pourrait en effet tracer, pour l'être humain, « une voie de salut », car c'est bien de cela qu'il s'agit ! Cette Nuit de la révélation est en effet « *salâm* », « Paix et Salut jusqu'au lever de l'aurore » (Coran 97, 4).

En révélant le « sens » de la vie humaine, le Coran dévoile aussi la route qu'il faut emprunter pour ne pas se perdre dans ce qui n'est pas salutaire. C'est d'ailleurs bien là la signification de la prière initiale du Coran, la

1 *Essai d'interprétation du Coran inimitable*, Trad. par Denise Masson. Revue par Sobhi al-Saleh, Beyrouth, 1977 ; cf. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1967.

2 *The Holy Qur'an*, Translated by Adbullah Yusuf Ali, Ware, Wordsworth, 2000.

3 *Le Coran*. L'Appel, Trad. par André Chouraqui, Paris, 1990.

4 *Le Coran*, Trad. par Régis Blachère, Paris, 1949.

prière qui « ouvre » le Livre, « *al-Fâtiha* » : « *C'est toi que nous adorons, c'est toi dont nous implorons le secours. Dirige-nous dans le chemin droit : le chemin de ceux que tu as comblés de bienfaits ; non pas le chemin de ceux qui encourent ta colère, ni celui des égarés* ».

Dieu révèle ce qu'Il a décrété : que l'être humain a vocation de salut, que la vie humaine mène au salut, et que c'est à l'être humain d'emprunter la voie qui lui permet d'y accéder. Qu'il veuille s'égarer, il est libre de le faire ; c'est de sa responsabilité s'il ne veut pas se laisser conduire par la guidance divine qui lui montre ce chemin ; mais il en subira la conséquence : de se perdre. Cette guidance divine n'a d'ailleurs jamais manqué à l'être humain, puisque le Coran ne veut être qu'un rappel – parfait et exhaustif, il est vrai – de ce que Dieu avait déjà fait savoir par ses prophètes, dès Adam ; c'est-à-dire : dès qu'Il eût créé un être humain. Voilà en quelques mots ce qu'est le Coran. Reconnaître et admettre avec gratitude ce projet divin, en louant Dieu pour cette grâce qu'Il nous fait, voilà l'acte de foi musulman, voilà l'Islam.

La loi, voie de Dieu

C'est donc la voie de Dieu qui est révélée, en d'autres termes : Sa Loi, qui, pour l'homme, mène au salut. Et comme le dit clairement Roger Arnaldez dans son introduction au commentateur du Coran, Fakhr al-Dîn al-Râzî⁵, le Coran enseigne que Dieu existe et qu'Il est unique, « *mais en lui-même, en son essence, Il reste inaccessible* ». Ce Coran, « *ce Livre ne révèle aucun mystère, à la différence de la Révélation chrétienne* ». Dieu ne se révèle pas : « *le mystère divin (al-Ghayb) n'est pas révélé* ». Ce qui est révélé, c'est le statut de l'être humain et des créatures, et la relation de l'être humain à son Créateur, une relation de dépendance. Cette dépendance est telle qu'on ne peut être sauvé que si on agit conformément au projet divin ; ce qui implique l'obéissance à la Loi de Dieu, la « *Sharî'a* ». La désobéissance à cette Loi est érosion d'humanité. Se soumettre à la Loi, c'est être pleinement humain.

Cette constatation a d'énormes conséquences concernant le rapport entre le christianisme et l'islam. Il y a certainement un parallèle évident entre la parole du Christ, « *Je suis le chemin, la vérité et la vie* », et ce qu'affirme le Coran de lui-même : de nous faire connaître la voie qui mène au salut. Mais le christianisme s'attache plutôt à reconnaître en Jésus-Christ la révélation de Dieu et de son amour pour les hommes. C'est cette révélation qui permet au chrétien de vivre selon l'Esprit de Dieu. Il y a là une compréhension différente de ce qu'est « révélation ».

Il s'ensuit pour le christianisme une réflexion dogmatique christologi-

5. Roger Arnaldez, *Fakhr al-Dîn al-Râzî, Commentateur du Coran et philosophe*, Vrin, Paris, 2002, p. 7.

que, alors qu'au cœur même de la réflexion théologique musulmane il y a la *Shari'a*. Comme me le disait un jour, durant une table ronde, un maître juif: aussi bien le judaïsme que l'islam sont des religions de l'orthopraxie, alors que le christianisme se caractérise fondamentalement par son orthodoxie. Il faut certainement nuancer cette manière de s'exprimer, mais elle est sans aucun doute pertinente. Les chrétiens se laissent aller très vite à parler de « vérité » révélée par rapport à Dieu, d'où les critiques concernant un certain « dogmatisme » chrétien; alors que le musulman identifie très souvent l'islam à un code de vie, d'où la tentation d'identifier un certain code vestimentaire à l'islam, tel que le voile...

L'herméneutique en christianisme concerne en premier lieu « le dogme » chrétien, alors qu'en islam l'herméneutique contemporaine musulmane a trait aux « *maqâsid al-Shari'a* », les objectifs de la Loi⁶. Au cœur de la Faculté de théologie chrétienne, il y a la théologie dogmatique; au centre des sciences religieuses musulmanes classiques, il y a la *Shari'a*, la Loi de Dieu, et les deux sources qui la révèlent, le Coran, la Parole divine, et la Sunna, la mise en pratique exemplaire par le Prophète Muhammad; ce qui en découle est un système juridique global, le Droit musulman (*al-Fiqh*) et la jurisprudence⁷.

En consultant sur Internet des sites musulmans représentatifs, tels que *www.islamonline.net* (en anglais) ou *www.islamophile.org* (en français), on se rend compte combien importantes sont les questions qui traitent du mode de vie musulman. Ces sites comportent d'ailleurs des « *banques de fatwas* », des avis de jurisprudence émis par des juristes musulmans éminents, constamment mises à jour⁸. L'importance de ce phénomène dépasse de loin tout ce que l'Église catholique présente sur Internet par rapport à des questions éthiques. Cela confirme qu'aussi bien dans la période classique que maintenant, l'islam se caractérise par son mode de vie: le musulman est censé obéir dans la pratique de sa vie à la *Shari'a*, la Loi divine, qui concerne l'être humain dans toute son humanité.

Que l'éthique soit au cœur même de ce qu'est cette « religion », a des conséquences pour la définition même de la religion, car, dans ce cas, elle diffère profondément d'une religion comprise essentiellement comme « spiritualité », « culte », « croyance » ou « dogme ». Que le gouvernement légifère au sujet du mariage, de l'adoption ou de l'intérêt bancaire, n'y a-t-il pas, aussi, d'une certaine manière, interférence avec le « reli-

6. Cf. David L. Johnston, *Maqâsid al-Shari'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights*, in *Die Welt des Islams. International Journal for the Study of Modern Islam* 47 (2007) 2, p. 149-187.

7. Cf. le schéma traditionnel des sciences islamiques proposé par Tariq Ramadan, *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Sindbad, Paris, 2004.

8. On pourra consulter la liste des *Membres du Conseil Européen de la Fatwa et la Recherche* sur le site *www.uoif-online.com* (site de l'Union des Organisations Islamiques de France).

gieux »⁹ ? Ceci nous permet de mieux comprendre la double tension du monde musulman avec le christianisme, d'une part, et avec la modernité à l'occidentale, d'autre part. « Tension », et non « contradiction », comme l'affirme l'idéologie islamiste influencée par le Pakistanais Maudûdî et l'Égyptien Sayyid Qutb¹⁰. Car aussi bien le christianisme, que la modernité occidentale et l'islam ne se réduisent pas au « dogmatisme », à la « laïcité à outrance », ou à « l'islam politique » ; nous en sommes bien conscient.

Raison et Christianisme : une inévitable tension ?

Néanmoins, tension réelle il y a. Un écrit polémique tel que « *Islam et la dérive de l'Occident* » de Hani Ramadan¹¹ nous indique les différents aspects de la problématique. Et il est certainement représentatif d'un large courant d'idées parmi les musulmans.

D'une part, il y a le dogme chrétien. Partant du Coran lui-même, la communauté musulmane n'a jamais pu entrer dans la logique interne des articles de la foi chrétienne. De nombreux traités polémiques médiévaux mettent en question ces expressions, telle que la filiation divine du Christ, la Trinité et la Rédemption¹². Les musulmans ne font aujourd'hui que suivre une longue tradition, rejoignant de nombreux contemporains qui nous disent ne pas comprendre ces expressions chrétiennes.

Hani Ramadan joint au problème de l'incompréhension des mystères chrétiens celui du cléralisme. D'après lui, tous les deux ont été mis en cause par les Lumières. L'Occident s'est alors libéré de l'oppression de l'Église, mais en s'élançant davantage sur le chemin de la liberté, il a dévié vers une liberté absolue de projet, engendrant ainsi l'athéisme. D'après Hani Ramadan, c'est à ce point que commence « *la dérive de l'Occident* ». Et c'est dans le célèbre petit traité de Sartre « *L'existentialisme est un humanisme* »¹³, que d'après lui, se trouve exprimé le plus clairement cet athéisme occidental : Dieu n'existant pas, il n'y a pas de projet humain en dehors de celui que l'homme se projette. N'ayant donc aucune « essence » préé-

9. C'est ce qu'a compris l'archevêque de Canterbury Rowan Williams quand il suggéra le 11 février 2008 de tenir compte de certaines stipulations de la Sharî'a !

10. Cf. Emilio Platti, *L'islam, ennemi naturel ?*, Cerf, Paris, 2006, chapitre 11, pp. 233s.

11. Hani Ramadan, *Islam et la dérive de l'Occident*, Ennour, Paris, 2001.

12. Dans le langage technique scholastique de l'époque, Ibn Taymiyya (m. 1328) réfute le philosophe et théologien chrétien baghdadien Yahyâ Ibn 'Adî (m. 974), en disant simplement que la définition des trois hypostases reste ambiguë ; elles se trouvent être ni des substances ni des attributs, et de ce fait le terme lui-même est à rejeter : cf. Thomas F. Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity. Ibn Taymiyya's Al-Jawâb al-Sahîh*, Caravn Books, Delmar-New York, 1984, p. 271 ; le deuxième grand auteur de référence est évidemment al-Ghazâlî (m. 1111) avec sa « *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles* » (Leroux, Paris, 1939).

13. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996 (1^{ère} éd. 1967).

tablie à la naissance, l'homme doit inventer son chemin. D'après Hani Ramadan et de nombreux auteurs musulmans, ce projet ouvert et libre, ne peut mener qu'au matérialisme ; et c'est précisément ainsi qu'a dérivé l'Occident. En se libérant de l'emprise de l'Église, l'être humain a perdu le sens de sa vocation ; car pour l'islam, celle-ci fait partie de ce qu'il est vraiment : sa « nature » profonde (*al-fitra*) s'ouvre sur le salut que Dieu lui offre gracieusement. C'est à l'être humain de décider s'il veut s'engager sur ce chemin établi par Dieu. Pour le musulman, il n'y aurait donc pas vraiment de liberté de projet, mais seulement liberté de choix : ce que dénie certainement des musulmans plus libéraux, qui renvoient au concept coranique de lieutenant, *al-Khilâfa*, l'homme étant « lieutenant de Dieu sur terre », alors que d'autres s'appuient plutôt sur la finalité de la Loi divine, les « *maqâsid al-Shari'a* », les objectifs de la Loi, pour s'ouvrir davantage à une liberté de projet et d'imagination.

On se rend pourtant bien compte combien lourde de conflits avec l'Occident démocratique – avec toutes ses « libertés » – est le rejet par certains idéologues islamistes de « *man made laws* », « des lois conçues par l'homme », d'après l'expression maududienne consacrée¹⁴.

À cette critique s'ajoute souvent une critique du christianisme paulinien : la liberté excessive prônée par l'Occident moderne aurait déjà ses racines chez saint Paul. Car c'est lui qui aurait aboli la Loi divine elle-même en voulant s'émanciper de la Loi de Moïse. En disant que désormais, dans le Christ, nous ne sommes plus soumis à la Loi, ni serviteurs, ni esclaves (*'abd*) de Dieu, il aurait amputé le christianisme de ce qui fait l'essence même de la religion : la soumission à la Loi de Dieu, la *Shari'a*. Par l'Incarnation et la Filiation, le christianisme a fini par faire de l'homme un dieu ; ce qu'un musulman, soucieux de respecter le statut de dépendance essentielle de l'homme par rapport à Dieu, ne peut d'aucune manière envisager.

Même si de nombreux penseurs musulmans contemporains ont ouvert des brèches importantes dans l'édifice islamique classique ou fondamentaliste, il reste que dans l'ensemble l'islam se conçoit généralement encore dans le sens d'une orthopraxie contraire à un libéralisme à l'occidentale¹⁵ ; c'est une religion qui met en avant la vraie nature de l'être humain, soumise à la Loi de Dieu, sans prétendre dévoiler le Mystère de Dieu lui-même.

C'est au sujet de cette Loi de Dieu que se pose encore maintenant une question majeure de la théologie musulmane traditionnelle : quelle peut être une juste rétribution quand on attribue à Dieu l'attribut divin de jus-

14. Abul A'la Maududi, *Man made Law. Divine Law*, Delhi, 1978.

15. On lira le texte de la page de couverture du livre de Hani Ramadan : « *Plusieurs siècles d'histoire, allant du cartésianisme à la laïcité, en passant par les Lumières, ont permis de forger au cours du temps un esprit nouveau, qui s'est caractérisé par l'antagonisme de la foi et de la raison, de la science et de la religion, ou encore des pouvoirs spirituel et temporel* ».

tice (*‘adl*), tout en sachant que l’action de Dieu reste imprévisible, Dieu étant radicalement transcendant ? Cette question a été soulevée lors d’un séminaire par un enseignant qui avait répété en classe la Tradition prophétique musulmane dont voici l’abrégé : « *Il y avait deux hommes parmi les enfants d’Israël liés par un pacte de fraternité; tandis que l’un péchait, l’autre s’abîmait dans la dévotion. Or, celui qui s’astreignait au bien critiqua l’autre: cesse donc! Dieu ne te pardonnera pas! Il ne t’introduira pas au paradis! Ils moururent et comparurent auprès du Seigneur des mondes, qui dit au vertueux: Me connaissais-tu? Avais-tu pouvoir sur ce qui est entre mes mains? Puis Il dit au pécheur: Va et entre au paradis de par ma miséricorde. Et il dit à l’intention de l’autre: Amenez-le au feu!* »¹⁶.

L’enseignant se trouva interpellé par une jeune musulmane qui mit en doute l’authenticité de la tradition, alors qu’elle est pourtant bien attestée dans les grands recueils de Abû Dawûd et de Ahmad Ibn Hanbal¹⁷. Pour elle, la tradition n’était pas conforme au concept musulman de rétribution. Dieu doit rétribuer en parfaite justice; et dans ce cas, la piété devrait l’empêcher sur le péché.

La réaction de refus de la jeune musulmane nous rappelle l’objection célèbre du théologien Abû l-Hasan al-Ash‘arî (m. 935) contre les *Ahl al-‘Adl*, les gens de la Justice, c’est-à-dire les Mu‘tazilites rationalistes, qui tenaient que Dieu se devait de rétribuer le bien. L’être humain est responsable du mal qu’il fait et du fait même s’expose à l’enfer. Dieu se doit de rejeter le mal, et le pécheur sera donc puni par Dieu, s’il ne s’est repenti, et il subira la peine d’un enfer éternel. À ceux qui ont évité les péchés majeurs (*al-kabâ‘ir*), Dieu, par sa promesse, a garanti le paradis. C’est apparemment la position soutenue par l’étudiante musulmane, probablement très influencée par le réveil musulman contemporain rationaliste et rigoriste.

L’objection d’al-Ash‘arî tend à démontrer la faiblesse de ce type de position rationaliste qui enferme Dieu dans une logique purement humaine. Elle est contenue dans l’anecdote qui relate comment al-Ash‘arî mit en difficulté son maître Mu‘tazilite Abû ‘Alî al-Djubbâ‘î (m. 915) : « *Supposons trois frères. L’un meurt adulte, dans l’obéissance de Dieu; le second adulte, dans la désobéissance; le troisième meurt avant l’âge de raison. Qu’advient-il d’eux? - Le premier est récompensé par le paradis, répondit al-Djubbâ‘î, le second puni par l’enfer, le troisième n’est ni récompensé ni puni. - Soit, rétorqua al-Ash‘arî; mais si le troisième dit: O Seigneur, pourquoi m’as-tu fait mourir enfant, et ne m’as-tu pas laissé vivre pour que je t’obéisse et entre au paradis?, que dira le Seigneur? Et al-Djubbâ‘î de répondre: Le Seigneur dira: Je sais que si tu avais grandi, tu aurais désobéi et serais allé en enfer; aussi le meilleur pour toi a été de mourir enfant. Al-Ash‘arî reprit alors: Et si le deuxième dit: O Seigneur, pourquoi ne m’as-tu pas fait mourir enfant, je ne serais pas entré en enfer!?! - que dira le Seigneur? Et al-Djubbâ‘î*

16. Emilio Platti, *Islam... étrange?*, Cerf, Paris, 2000, p. 204.

17. *Sunan* Abî Dâwûd, 4255 et *Musnad* Ahmad, 7942 (Hadith Encyclopedia, éd. Harf).

resta coi; et al- Ash'arî s'éloigna des Mu'tazilites »¹⁸.

Depuis lors, c'est plutôt la position Ash'arite qui prévaut dans la théologie musulmane : laissons à Dieu l'ultime jugement ; car Il est au-delà de nos jugements. La réaction de l'étudiante nous rappelle néanmoins que le rigorisme islamiste actuel tend à souligner davantage une logique de rétribution pour condamner avec force toute désobéissance à la *Sharî'a* et exiger sa stricte application : à la lettre.

Ceci n'est pas étonnant, car nous retrouvons cette position au seizième chapitre du traité sur *L'Unité de Dieu* de Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb (m. 1792), le fondateur du Wahhabisme, qui est encore toujours l'idéologie dominante en Arabie Séoudite, qui ne cesse pas de répandre ses idées dans le monde entier. Dans son commentaire du verset 23 de la sourate 34 (*Sabâ*), où il est question du jugement de Dieu, l'auteur se retourne contre al-Ash'arî, en disant qu'il « *faut maintenir les attributs divins, contre l'Ash'arisme qui les neutralise* »¹⁹ ; or, pour lui, le jugement de Dieu est celui qui compte le plus. Pour lui, le réveil de l'islam se fera donc dans l'obéissance à la Loi de Dieu, dans son sens le plus littéral, ce qui implique l'affirmation de la réalité de l'attribut divin de justice. Pour Ismâ'il al-Fârûqî, le traducteur de Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb, les musulmans devraient se libérer d'un certain modernisme « nihiliste » occidental, en faveur de la vie morale que représente l'islam, et qui sans aucun doute mène droit au paradis. Dans le deuxième chapitre de son traité sur l'Unité de Dieu, Ibn 'Abd al-Wahhâb évoque une Tradition prophétique qui se trouve dans les *Sommes canoniques* de Bukhârî et de Muslim. Elle atteste que celui qui témoigne d'une foi musulmane correcte – c'est-à-dire : le monothéisme, la prophétie et l'eschatologie – ira certainement au Paradis : « *Quiconque témoignera qu'il n'y a pas de divinité sinon Dieu, l'unique, n'ayant pas d'associés ; que Muhammad est son serviteur et son Messenger ; que Jésus est serviteur de Dieu et son Messenger ('Abdallâh wa-rasûluhu), Son Verbe jeté en Marie et un Esprit (venant) de Lui (Coran 4, 169) ; que le paradis (al-djanna) est une vérité et que le feu (de l'enfer) est une vérité (haqq), Dieu le fera entrer dans le paradis, quoi qu'il ait fait* »²⁰. Et Ibn 'Abd al-Wahhâb conclut que voilà « *la confirmation des*

18. Louis Gardet mentionne au moins trois fois cette anecdote dans les ouvrages suivants : *La mesure de notre Liberté. Les actes humains. Le décret et la Justice*, Tunis, 1946, p. 61 ; *Introduction à la théologie musulmane* (avec M.M. (G.C.) Anawati) Paris, 1948, p. 53 ; *Dieu et la Destinée de l'homme*, Paris, 1967, p. 99.

19. Shaykh Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab, *Kitâb al Tawhîd. Essay on the Unicity of Allah* (transl. by Ismâ'il al-Fârûqî), Beirut, 1980, p. 53 ; Ismâ'il al-Fârûqî traduit le verset coranique de la façon suivante : « *When on the Day of Judgment terror is removed from their hearts, and they are asked : How did your Lord judge you? They answer: Justly...!* ». Yusuf Ali traduit le terme *al-Haqq* dans la phrase coranique : « *What is it that your Lord commanded? They will say: That which is true and just...* ». En présentant l'auteur Ibn 'Abd al-Wahhâb, le traducteur du traité en anglais souligne d'ailleurs que son mouvement était « *revivalist, i.e., seeking to make the values, imperatives and recommendations of the Holy Qur'ân and the verified Sunnah of the Prophet again operative in the hearts and lives of Muslims* ».

20. *Sahîh Bukhârî*, 3180 (*Hadîth Encyclopedia*, éd. Harf) ; cf. El-Bokhârî, *Les traditions islamiques*

attributs divins, à l'encontre des prétentions des Ash'arites »²¹.

D'une certaine façon, c'est le retour vers un certain rigorisme rationaliste aussi bien dogmatique que moral, auquel est liée la certitude du salut, qui permet le type de réveil préconisé par Ibn 'Abd al-Wahhâb et les wahhabites. La réaction de l'étudiante musulmane nous indique que la certitude du salut qu'il implique se produit au détriment d'une pensée théologique plus poussée, et plus respectueuse du Mystère de Dieu.

Étant donné l'importance capitale que l'islam accorde à l'orthopraxie, il s'agit là d'un des problèmes théologiques majeurs concernant le rapport entre l'acte humain et l'action de Dieu. Et la pensée musulmane actuelle n'y échappe pas.

Ce problème n'est, en effet, pas nouveau ; sous un autre aspect que celui évoqué plus haut, il est apparu dès le début de l'histoire de la communauté musulmane, quelques années seulement après la mort du prophète Muhammad en 632.

Dans « *L'islam, ennemi naturel ?* », nous avons décrit ce qui fait « le génie de la civilisation musulmane : fonder des sociétés qui puisent dans la révélation coranique les principes fondamentaux qui fondent les droits des humains, les compléter par des prescriptions juridiques pour en faire un droit qui structure la société, et en faire un système global cohérent qui organise cette société en État de droit. Tout cela pour que coïncident le code de vie des musulmans et la Loi divine »²². Nous avons aussi indiqué d'où venait l'impulsion première de cette caractéristique : « *C'est l'eschatologie qui a façonné la religion musulmane : le concept de base du credo est l'idée d'« agir avec droiture », de la racine s - l - h : appel à prendre ses responsabilités, lutte radicale contre l'injustice qui contredit la foi au salut de Dieu, et, par conséquent, invitation à quitter l'autosuffisance. Le Coran fait un lien entre la foi au Dieu unique – le monothéisme –, la foi au Dernier jour du Jugement – l'eschatologie – et l'agir avec droiture. Ainsi : « ... Ceux qui croient en Dieu et au dernier jour, ceux qui font le bien – wa-'amila sâlihan – voilà ceux qui trouveront leur récompense auprès de leur Seigneur... » (Coran 2, 62b et 5, 69), même en étant juifs, chrétiens ou sabéens... La notion de s - l - h se trouve environ 130 fois dans le Coran et est en opposition à la notion de z - l - m : « Les injustes - zalamû (environ 126 fois dans le Coran!) - connaîtront bientôt le destin vers lequel ils se tournent », mais pas ceux « qui croient, qui accomplissent les œuvres bonnes - as-sâlihât – et invoquent souvent le nom de Dieu » (Coran 26, 227-228). « Dieu distingue le corrupteur de celui qui fait le bien – muslih – » (Coran 2, 220b). Ceux qui se trouvent à droite sont les justes ; ceux qui se trouvent du côté « sinistre » sont envoyés au feu éternel : « Mais ceux qui ne croiront pas à nos signes seront les compagnons de la gauche : un feu se refermera sur eux » (Coran 90, 19-20 ; cf. Mt 25, 33-46) »²³. De tout cela nous avons conclu*

II (trad. O. Houdas et W. Marçais, Paris, 1977 (2^e éd.), LX. *Les prophètes*, 47.1., p. 516.

21. Kitâb al Tawhid. Essay, p. 10 ; Fath, p. 62.

22. Emilio Platti, *L'islam, ennemi naturel ?*, p. 208.

23. Id., p. 195-196.

que c'est « *l'aspect éthique de la dimension existentielle de l'acte de foi d'islam qui est primordial* ». Or, qui dit éthique, dit aussi « exigence absolue » de s'engager pour le bien et de pourfendre le mal, car « *Dieu n'aime pas la corruption – al-fasâd* » (Cor. 2, 205b). C'est bien pour cela que la communauté musulmane est qualifiée comme étant « *la meilleure communauté* » (*Kuntum khayra Ummatin* – Cor. 3, 110), celle qui « *appelle au bien, ordonne le convenable et interdit le blâmable* » (Cor. 3, 104). Il y a là une exigence absolue qui, comme le montre Mohammed Arkoun, caractérise tout mouvement à caractère éthique, qu'il soit « religieux » ou non²⁴.

Une seule Cité

Si nous suivons cette logique interne du message coranique, nous comprenons mieux comment le prophète Muhammad, qui était devenu le leader de la cité de Yathrib, sa cité – *Madînat an-Nabî, la cité du Prophète* – s'est vu autorisé à prendre les armes. Aucun état ne pouvait survivre sans armée. Abdelwahab Meddeb nous renvoie au grand juriste Ibn Taymiyya (m. 1328) pour montrer comment au moyen-âge déjà, les musulmans critiquent la séparation du politique et du religieux dans le christianisme : « *Il lui manque le pouvoir, et il n'a pas les moyens d'ordonner ce qui est convenable et d'interdire ce qui est blâmable* »²⁵. Pour Ibn Taymiyya, c'est précisément la grandeur de l'islam d'être une synthèse des deux lois de la justice et de la grâce ; en d'autres termes, du *séculier* et du *spirituel*.

Ce n'est qu'après le décès du prophète Muhammad en 632 qu'il devint clair combien la dimension éthique – *la loi de la justice: shari'at al-'adl* – allait être déterminante dans l'évolution de la communauté musulmane. Comment, en effet, résoudre le problème qui surgit à sa mort, alors que le Coran incitait les croyants à « *obéir à Dieu et au Messager, afin qu'il vous soit fait miséricorde* » (Cor. 3, 132)? Le premier successeur-calife, Abû Bakr (m. 634) réussit à restaurer l'unité de la communauté ; c'est d'ailleurs lui qui, à la mort de Muhammad, s'opposa à ce que la ferveur envers le prophète ne devienne dévotion en citant le verset du Coran : « *Muhammad n'est qu'un Messager – des messagers avant lui sont passés...* » (Cor. 3, 144a). Le deuxième, 'Umar (m. 644) a géré une expansion qui devait conforter les musulmans dans leur attachement à la communauté. Il n'en fut pas de même du troisième successeur-calife, 'Uthmân (m. 656), qui fut critiqué jusqu'au point d'être assassiné.

Ce meurtre divisa la communauté, de telle sorte que dès le premier siècle de l'Hégire, deux guerres civiles allaient la ravager et la diviser pour toujours. L'unité était brisée, non pas à cause de dissensions dogmatiques, mais pour des raisons de succession, de légitimité, de corruption et d'opposition à celle-

24. Mohammed Arkoun et Joseph Maila, *De Manhattan à Bagdad*, DDB, Paris, p. 190s.

25. Platti, *o. cit.*, p. 109.

ci. On engagea la violence en se référant au Coran : « *Si deux groupes de croyants se combattent, faites la conciliation entre eux. Si l'un se rebelle contre l'autre, combattez le groupe qui se rebelle, jusqu'à ce qu'il se conforme à l'ordre d'Allah...* » (Cor. 49, 9). Les rebellions ne cessant pas, la violence ne fit que s'aggraver. On accusa 'Alî, le beau-fils de Muhammad, de chercher un compromis. Un groupe de ses partisans, – le parti de 'Alî, *Shi'at 'Alî*, les Shi'ites – se détacha de lui et refusa tout compromis. On les appelle les Kharidjites. 'Alî lui-même fut assassiné par l'un d'eux. Les chroniques qui relatent ces événements, ne sont qu'une suite de combats meurtriers, d'excès violents. Mais dès la bataille de Siffin en 657, des musulmans pieux voulurent faire cesser les carnages. Rien n'y fit. Même si les violences se sont atténuées sous le règne des Abbassides (Damas et Bagdad, 749-1253), on en retrouve encore l'écho sous le règne du calife al-Ma'mûn (813-833), qui, pour faire cesser les luttes incessantes, eut même l'idée de nommer un Alide comme successeur ; sans succès d'ailleurs²⁶.

Ces schismes eurent un aspect théologique, car c'est la question de la droiture du calife 'Uthmân qui a tout enclenché : c'est, en effet, l'exigence d'impeccabilité du chef de la communauté qui amena l'exclusion des uns ou le départ des autres. Le pécheur, pouvait-il encore prétendre à la présidence de cette communauté, à l'imâmât ? Ou même, prétendre encore en faire partie ? N'était-il pas purement et simplement un infidèle, un *kâfir* ? Cette question du statut du pécheur devenait une des questions majeures de l'islam et des divisions. Pouvait-on accéder au salut en étant pécheur ? Jusqu'où s'étend l'excommunication, l'exclusion de la communauté de ceux qui sont sauvés ?

Des musulmans pieux se rendaient bien compte que l'exclusion pure et simple entraînait d'autres divisions et d'autres luttes ; ils se mirent à la recherche de stratégies qui éviteraient violence et exclusion. Certains prônaient la solution de l'*irdjâ'* : laissons le jugement à Dieu seul ! On les appela les Murdji'a, le mouvement qui voulut rétablir la concorde dans la communauté en s'opposant aux groupes extrémistes, pour « *différer le jugement* » que seul Dieu pouvait équitablement prononcer. Il me semble que le *hadîth*, la tradition prophétique, des *deux hommes parmi les enfants d'Israël, dont l'un péchait, alors que l'autre s'abîmait dans la dévotion* peut se comprendre dans le sens de l'*irdjâ'*.

Il y eut ensuite l'appel des pieux croyants qui voulurent réunir la communauté en tant que *Ahl as-Sunna wa l-djamâ'a* « *Gens de la Sunna et de la communauté* » : soyons unis en suivant tout simplement le mode de vie du Prophète et de ses compagnons pour former ainsi une seule communauté ! Et on s'abstiendra de jugements qui sont à l'origine de toutes ces divisions.

Or, il est clair que ce type de réaction enlevait à l'éthique son caractère absolu, et qu'un certain quiétisme ou même fatalisme pouvait s'ensuivre²⁷.

26. Tabari, *L'âge d'or des Abbassides* (extraits de la Chronique ; trad. Zotenberg), Sindbad, Paris, 1983, p. 166.

27. Tilman Nagel, *The History of Islamic Theology. From Muhammad to the Present*, Markus Wiener,

On pouvait désormais, d'une certaine façon, exclure les œuvres de l'acte de foi, qui s'identifiait à l'adhésion intérieure et collective, par le culte et la profession de foi.

Dans ce même contexte de guerres civiles, de rébellion et de critique de la dynastie Omayyade (661-750), une autre réaction se fit jour. On prenait ses distances par rapport au pouvoir de la dynastie en relativisant d'une façon absolue richesse et pouvoir. On pouvait, pour le faire, s'appuyer sur le Coran et sa critique des seigneurs de la Mecque: « *Malheur à tout calomniateur diffamateur qui amasse une fortune et la compte pensant que sa fortune l'immortalisera...* » (Cor. 104, 1-4). Naît ainsi le mouvement soufi. On se réfugie dans la *dimension mystique* de l'islam. On souligne la relativité de toute chose par rapport à la Toute-Puissance de Dieu. Ce n'est plus le jugement de Dieu qui prédomine, mais la dépendance totale de l'homme par rapport à Dieu. Ce n'est plus la dimension éthique qui prévaut, avec ses implications politiques, mais la dimension spirituelle. Le soufisme met en avant que tout ce qui existe ne peut l'être que par Dieu, et que tout existant porte en lui quelque chose de son origine divine. Il s'ensuit une plus grande tolérance qui s'étend d'ailleurs à d'autres religions que l'islam. Comme le remarque Marijan Molé: « *Chaque religion contient une part de vérité, ce qui ne veut pas dire que toutes les religions se valent* »²⁸.

Si on regarde de près l'histoire du monde musulman, on se rend compte que le mouvement soufi n'a jamais réussi à prendre le dessus par rapport au courant dominant des oulémas juristes. Il y eut toujours une certaine tension entre eux. Les soufis – et les mystiques en général – se montrent plus « charitables » par rapport à d'autres confessions: « *Sur le terrain pratique, l'attitude des mystiques envers les minorités religieuses, l'aide fraternelle qu'ils leur ont parfois apportée en des moments difficiles, contrastera souvent avec l'intransigence des oulémas* »²⁹. De tout temps, ces docteurs musulmans ont été des juristes. Or, il est clair que le dialogue est plus facile sous l'aspect mystique de la religion que sous son aspect éthique³⁰, l'éthique étant terriblement sensible à ce qui est intolérable.

Princeton, 1999, p. 69.

28. Marijan Molé, *Les mystiques musulmans* (Mythes et religions), P.U.F., Paris, 1965, p. 104.

29. Id., p. 103.

30. Emilio Platti, *Interreligious Dialogue from a Christian Perspective*, in Christiane Timmermans & Barbara Segaert (ed.), *How to conquer the Barriers to Intercultural Dialogue. Christianity, islam and Judaism*, Peter Lang, Bruxelles-Berlin-Wien, p. 43-47; p. 45: « *If tolerance and pluralism are clearly founded in the mystical level of religion, with consequences at the symbolic expressions of rituals and doctrine, we have to accept the obligation to be intolerant in the ethical dimension of religion. The principle regarding < the equality of all religions as an indispensable condition for the reciprocity of dialogue > is a statement a priori. All religious movements have to be subjected to scrutiny, and the only criterion for acceptability is orthopraxis, which means healing of humanity. In Dutch, heil, heling and heiligheid are linked* ».

Une difficile histoire contemporaine

Ce qui frappe dans l'histoire contemporaine de l'islam, c'est que, face à la dominance, parfois arrogante, de l'Occident, la recherche d'identité musulmane s'est essentiellement tournée vers l'obéissance à la Loi divine. C'est le rétablissement intégral et l'application de la *Shari'a* qui est censé être la solution pour une renaissance musulmane. C'est donc la dimension éthique qui est mise en avant. Même un auteur tel que Fazlur Rahman (m. 1988), qui est loin d'être un idéologue de l'islam politique, va se baser sur l'exigence éthique coranique pour s'attaquer à l'immobilisme piétiste sunnite, qui, d'après lui, est la conséquence d'une certaine idée de la prédestination, mais aussi de l'*irdjâ*³¹, qui engendre le fatalisme et met ainsi un frein au possible réveil des musulmans.

Nous constatons que c'est la ligne dure de l'islam éthique et politique qui a entraîné dans le monde musulman violences et guerres civiles : à trop vouloir affirmer l'impératif éthique... ! Or, il y a actuellement comme un retour de l'histoire musulmane ancienne : l'affirmation unilatérale de l'exigence éthique et de la rigidité de la *Shari'a* a les mêmes conséquences qu'au premier siècle de l'Hégire, tensions et violences extrêmes. Certains, tel le père Georges Chehata Anawati, ont avancé avec raison qu'il s'agit d'une « *résurgence du Kharijisme au XX^e siècle* ». À lire certains ouvrages islamistes, on s'aperçoit qu'il s'agit d'une affirmation d'identité par exclusion, produite par une idéologie qui fait de l'exigence éthique un absolu³². On dirait que les mêmes causes ont les mêmes effets...

Comme du temps des premières guerres civiles, certains musulmans se rendent actuellement compte du gâchis, et se tournent radicalement vers le soufisme ou le néo-soufisme. Le cas de l'Indien Maulana Wahiduddin Khan est exemplaire³³. Il faisait partie du mouvement fondé par Maudûdî, mais se sépare de celui-ci en 1962 pour s'engager fermement pour un islam tolérant et pacifique, basé sur un concept d'islam qui rappelle le soufisme.

Il n'est pas étonnant dès lors de retrouver chez d'autres auteurs contemporains des expressions qui nous rappellent directement le soufisme. Des théologiens qui sont profondément imprégnés de soufisme, tels que le grand Abû Hâmid al-Ghazâlî (m. 1111), ont développé une « *métaphysique*

31. Fazlur Rahman, *A Study of Islamic Fundamentalism. Revival and Reform in Islam*, Oneworld, Oxford, 2000 (intr. by Ebrahim Moosa), p. 69.

32. Cf. les trois chapitres « Islam : crise, politique, tragédie » dans *L'islam, ennemi naturel ?*

33. Maulana Wahiduddin Khan, *Islam Rediscovered. Discovering Islam from its Original Sources*, Goodword, New Delhi, 2001, p. 152-153 : « *This political view of Islam, in spite of being a grave misinterpretation, spread rapidly among Muslims. The only reason for this was that Muslims, owing to their defeatist mentality, saw nothing incongruous in its negativity* ». Id., *Islam and Peace*, New Delhi, Goodword, 2000, p. 115 ; Id., *The Ideology of Peace. Towards a Culture of Peace*, New Delhi, 2003. C'est dans un même esprit « néo-soufi » que se situe certainement le mouvement engendré par le penseur turc Fethullah Gülen.

de la Lumière » : Dieu, l'existant par excellence, est lumière. Tout ce qui existe apparaît par celle-ci. Dans son livre sur la *fitra*, la nature originelle de l'être humain, Geneviève Gobillot mentionne le Tunisien Mohammed Talbi, qui fait un lien entre cette lumière divine qui jaillit sur l'homme et le concept de *fitra* : « *Le respect dû à tout individu repose sur la considération de la notion de fitra, cette nature originelle ou primordiale en vertu de laquelle chaque être a reçu une étincelle spirituelle à sa naissance. De ce fait, il convient de ne jamais oublier qu'en tout homme, quel qu'il soit, se trouve quelque chose de Dieu qui doit rendre sa personne sacrée pour un croyant* »³⁴. On sera peut-être étonné de retrouver cette même idée dans le *Préambule* du livre de Tariq Ramadan qui pourtant est tout-à-fait dédié au problème de l'identité musulmane en Occident et de son code de vie. Ici aussi, c'est le concept de *fitra* qui lui suggère l'idée de l'étincelle divine : « *...L'effort permanent, le jihâd, que nous faisons pour purifier, maîtriser et libérer notre cœur est, au fond, une réconciliation avec la nature la plus profonde de notre être (al-fitra). Là où brille l'étincelle que Dieu a originellement insufflée dans notre cœur; là où notre conscience épouse notre être et accède à la paix (salâm)* ». Il s'agit d'une « *...réconciliation avec la nature la plus profonde de notre être [...]* » ; cette « *paix de la reconnaissance, la paix de la soumission (salâm al-islâm) est, au fond, une libération.* »³⁵.

L'histoire de la communauté musulmane et les défis théologiques majeurs qui la traversent jettent une lumière particulière sur les positions de Jésus et de saint Paul (!)³⁶ par rapport à la Loi de Moïse et les conflits avec les scribes et les docteurs de la Loi. La remarque de Jésus dans l'évangile de Jean que « *celui qui est sans péché jette la première pierre...* », n'est-elle pas une sorte de stratégie de l'*irdjâ'* ? La théologie chrétienne en dialogue avec l'islam contemporain, et confrontée à des problématiques bio-éthiques incessantes, a tout avantage à méditer la source de la spiritualisation radicale de la Loi que prône l'Évangile. Alors que certains chrétiens commencent à identifier le christianisme à l'une ou l'autre position éthique...■

34. Geneviève Gobillot, *La Conception originelle (« fitra »)*, Cahiers d'études islamologiques, n° 18, IFAO, Le Caire, 2000, p. 3-4.

35. Tariq Ramadan, *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, p. 9.

36. Cf. Jerome Murphy-O'Connor, *Jésus et Paul: vies parallèles* (trad. Dominique Barrios), Cerf, Paris, 2006.