

Revue catholique internationale
COMMUNIO

XVI, 5-6 — septembre-décembre 1991

L'islam

éditorial-

Rémi BRAGUE: Un dialogue entre qui ?

6 Le mot « islam » désigne une religion, une civilisation, des peuples. L'Europe doit reconnaître ce que sa civilisation a reçu de l'Islam ; elle doit la justice aux musulmans, comme à tous les peuples. Les chrétiens doivent à eux-mêmes, et aux musulmans, le préalable d'un vrai dialogue, la vérité sur la religion de l'islam. Au-delà des faux parallèles (a) fondamentalisme », « intégrisme », « tolérance ») et des fausses différences (simplicité dogmatique, clergé), il faut situer le vrai débat : le Dieu unique de l'islam n'est pas celui de la Bible ; son Livre n'est pas la charte d'une Alliance ; la série de ses prophètes ne forme pas une histoire du salut ; le prophète Jésus qu'il connaît n'est pas le Ressuscité.

Problématique

Guy MONNOT: Ce que l'islam n'est pas

28 L'islam, c'est plusieurs réalités qui se recourent. Le mot lui-même a trois sens : une religion, une civilisation, un ensemble de peuples dont le monde arabe n'est qu'une toute petite partie. L'islam n'est pas une dérive chrétienne. Il n'est pas un *surgeon biblique*. Il n'est pas que la religion du Coran : l'homme Muhammad et ses actions ont valeur d'exemple. Il n'est pas une religion d'abord spirituelle, mais se présente et s'impose d'abord comme une Loi.

Thérèse-Anne DRUART : Le Dieu des chrétiens et le Dieu des musulmans: est-ce bien le même ?

42 Musulmans et chrétiens croient profondément en un seul Dieu, lui rendent un culte et cherchent à le connaître en esprit et en vérité. Mais leur conception de ce Dieu unique est si différente qu'il est difficile de dire que c'est vraiment du même Dieu qu'ils parlent. Néanmoins Dieu lui-même, qui connaît le secret des cœurs et les limitations humaines, accueille dans sa bonté tous ceux qui le cherchent sincèrement.

Philippe CORMIER: Note sur le Coran incréé

48 Le Coran se donne Dieu pour auteur immédiat. L'islam est donc la religion monothéiste primitive, altérée et falsifiée par Juifs et Chrétiens. Dieu a parlé en arabe clair, et la langue arabe est la langue de Dieu. Le texte ne peut donc être traduit, car traduire, c'est interpréter. Ainsi, l'effort de recherche est condamné à la répétition de la lettre. L'islam ne pourra constituer une véritable science religieuse que par une réflexion sur la nature du langage et sur le rôle de Muhammad comme auteur de la lettre du Coran.

56 La conception musulmane de la religion originellement inscrite dans l'homme, et en même temps son refus de l'idée de nature expliquent l'absence en lui d'une législation fondée sur autre chose que la volonté de Dieu - par exemple sur

Histoire et société

Jacques JOMIER: Chrétiens et musulmans, vivre ensemble

63 La législation musulmane a prévu un statut pour les Chrétiens et les Juifs vivant sous domination musulmane. Il a créé en fait un mouvement de conversion à sens unique, vers l'islam. Si la législation du passé est rétablie, comme le veulent les fondamentalistes, ce sera la lutte. Si au contraire les musulmans réalisent que le monde a changé et que la loi peut être interprétée différemment, et beaucoup sont dans ce cas, alors il y a espoir qu'une convivialité soit possible.

Maurice BORRMANS: Dialogue entre Chrétiens et Musulmans pessimisme et espérance

81 Les difficultés sont écrasantes. Un interlocuteur fait défaut, car l'islam ne connaît pas de gardien central de l'orthodoxie. Dans un dialogue théologique vrai, rien n'est négociable. Les Droits de l'Homme sont un thème retenu par les États arabes, mais les références scripturaires islamiques les limitent aux droits de l'homme musulman avec la référence à la *shari'a*. La polémique anti-chrétienne est la règle de la rencontre avec les Gens du Livre. Pourtant l'importance de l'enjeu doit susciter, des deux côtés, croyants sincères et hommes de dialogue. Pour les chrétiens, cette espérance ne se fonde qu'en Dieu. Père, Fils et Esprit Saint.

Roger ARNALDEZ: La théologie (*kalâm*) et la philosophie (*falsafa*) en Islam

99 Théologiens et philosophes de la communauté musulmane, dans leur ensemble, ont cherché à la servir en répondant à des problèmes d'ordre « politique » que révélaient des oppositions violentes, voire des guerres intestines, et que les écoles littéralistes, hostiles à toute forme d'appel à la raison, étaient incapables de résoudre. Mais la pensée musulmane reste tributaire de la situation des pays de l'Islam, où les discussions tendaient à devenir des querelles d'école dominées par les impératifs du Coran et refermées sur eux, au lieu d'être ouvertes sur une réalité sociale et humaine directement prise en considération. Les grands mouvements qui l'ont agitée se déroulent en circuit fermé.

Gérard TROUPEAU: **Un exemple des difficultés de l'exégèse coranique: le sens du mot *sibgha***

119 Le terme *sibgha* est un mot d'origine syriaque, appartenant au vocabulaire des arabes chrétiens d'avant l'Islam, qui l'utilisaient pour signifier le « baptême » de l'eau, nécessaire pour effacer la tache originelle. Pour l'Islam, l'homme a besoin du baptême de la foi, qui consiste, pour lui, à rendre témoignage de l'unicité divine. Car l'acte par lequel Dieu a créé l'homme le dispose naturellement à accepter la croyance en un Dieu unique, s'il n'en est pas détourné. Pour le musulman, le baptême chrétien par l'eau modifie donc et dénature l'acte créateur de Dieu, détourne de la vraie foi l'homme créé pour être musulman, et fait de lui un infidèle.

Claude GILLIOT: **Islam et pouvoir: la commanderie du bien et l'interdiction du mal**

127 Le fondamentalisme musulman se réfère souvent au principe de la « commanderie du bien et de l'interdiction du mal ». Il y a là un devoir qui incombe à tout musulman avant atteint l'âge de raison. Il est habilité à pratiquer, par la parole, éventuellement par l'action, une censure éthico-religieuse. C'est une obligation politique, car le musulman doit veiller au maintien de l'ordre éthique et religieux. On en voit les répercussions sur l'exemple du II^e VII^e siècle.

148 *Glossaire*

Signets

Georges CHANTRAINE, s.j. : **Le Cardinal Henri de Lubac, 1896-1991**

155 La vie et l'oeuvre du Cardinal de Lubac, qui fut aussi l'un des fondateurs de notre revue.

Henri de LUBAC : **La foi chrétienne**

162 Un inédit en français du Cardinal de Lubac.

André FEUILLET: **Le jugement par les douze Apôtres des douze tribus d'Israël**

172 Que signifie la promesse faite par Jésus aux douze Apôtres de les associer au jugement des douze tribus d'Israël? Une exégèse serrée montre que, si Israël devait recevoir d'abord la plénitude de la Révélation, la passion du Christ fonde l'humilité des Apôtres qui gouverneront l'Église naissante, ouverte à toutes les nations.

Daniel BOURGEOIS: **« La double vie de Véronique »**

184 Écriture du mouvement, le cinéma peut être un révélateur particulièrement sensible pour figurer ce qui échappe à l'instantané : à l'occasion de libres réflexions sur le film de Krzysztof Kieslowski, *La double vie de Véronique*, une approche métaphysique de la féminité.

Jérôme LAURENT: **S'ouvrir à Dieu**

206 Bernanos ne décrit pas dans ses romans la recherche spirituelle de personnes ordinaires. Il affirme ainsi dans *Les enfants humiliés* : « J'ai rêvé de saints et de héros, négligeant les formes intermédiaires de notre espèce... » Cette négligence est-elle une limite de son oeuvre? Les saints et les démons de Bernanos ne font-ils pas bel et bien essentiellement partie de l'espèce humaine ? Le « chrétien Bernanos » a su montrer que c'est par tout son être qu'un homme s'ouvre à Dieu.

229 *Communio* : **Croatie, la communion ou la guerre**

230 (Tables du tome XVI (1991))

Rémi Brague

Un dialogue entre qui ?

1. Le contexte

Une revue ne peut prétendre consacrer un de ses cahiers à l'islam en faisant abstraction de tout le contexte dans lequel ce cahier s'insère, et qui n'a d'ailleurs pas peu contribué à ce que ce sujet gagne en pertinence. Certes, les raisons de l'intérêt pour l'islam ne sont pas toujours celles qu'on aurait pu souhaiter, à savoir une curiosité sympathique et objective. Mais rien ne nous interdit de profiter de l'occasion pour apporter un peu de clarté.

Il n'est pas aisé de décrire ce contexte, tant viennent s'y greffer des calculs politiques et des passions engendrant leurs fantasmes. Il n'est pas exclu que l'Europe, à la recherche d'un spectre pour la hanter, et celui du communisme s'étant, de fait, révélé fantomatique, reporte ses craintes sur l'islam. Essayons en tout cas, dans le seul but de planter le décor, de rappeler quelques faits bien connus.

A long terme, nous assistons depuis quelques décennies (en fait depuis plus d'un siècle) à quelque chose comme un réveil du monde musulman. Il est lié à la décolonisation des pays qui avaient été colonisés ou à la sortie d'une relative tutelle de ceux qui ne l'avaient pas été directement. Il est probable que ce mouvement se poursuivra par la sortie de la sphère soviétique effectuée, de façon plus ou moins discrète, par les républiques musulmanes d'Asie centrale. Il s'agit là d'un réveil de nature politique et nationale. Il concerne chacune des nations (plus ou moins bien définies) qui composent le monde musulman, ainsi que la « nation musulmane » perçue ou se percevant comme un tout.

En outre, le monde musulman est, comme le reste du Tiers Monde, et peut-être plus que lui, le théâtre d'une croissance démographique rapide. Celle-ci est souvent perçue comme une menace par les habitants des régions développées et moins fécondes.

Par ailleurs, mais non sans lien, on constate un retour à quelque chose que l'on appelle « fondamentalisme », voire « intégrisme » dans les pays musulmans. Le départ du Shah en 1979 en a été le signe le plus spectaculaire. Mais on signale une effervescence de ce genre dans beaucoup de régions du vaste monde musulman, y compris à nos portes, en Algérie — pour ne pas parler des fillettes voilées refoulées des écoles françaises.

Tous ces phénomènes sont souvent ressentis comme dangereux par certains européens, et par certains chrétiens — même si ce n'est pas toujours pour les mêmes raisons.

Par ailleurs, le discours politique, en France en particulier, et au plus haut niveau (ce qui ne veut pas dire qu'il s'agirait d'un discours de haut niveau...), s'empare du thème de l'immigration. Ce qui n'aurait, en soi, rien à voir avec l'islam si, justement, les arabes (confondus sans autre forme de procès avec les musulmans...) ne passaient pas pour les immigrés par excellence, en tout cas pour les plus rebelles à l'assimilation. Nous avons déjà consacré un cahier à la question (1). Nous essayions entre autres d'y montrer que les problèmes de l'immigration, de la démographie, relèvent aussi, voire d'abord, de l'économie, de l'urbanisme, de la politique, etc. Ce pourquoi nous n'y reviendrons pas dans le présent cahier, qui se propose d'examiner l'islam comme tel.

2. Distinctions et confusions

Mais, d'entrée de jeu, il faut signaler que le mot même d'« islam » n'est pas sans ambiguïté. On peut entendre par là plusieurs choses, qui ne coïncident pas, même si elles se recoupent en plus d'un point. Reprenant là la distinction pratiquée dans le corps de la revue (2), nous énumérerons trois sens de ce mot.

(1) Cf. « Les immigrés », *Communio*, n° XI, 2 — mars-avril 1986.

(2) Cf. dans ce cahier l'article du P.G. Monnot.

- a) « Islam » peut d'abord être un nom commun — ce pourquoi l'orthographe avec une minuscule est plus adaptée. Il désigne alors, ce que nous appelons une « religion », d'un terme dont il ne faudrait d'ailleurs pas présupposer qu'il est adéquat. Disons une attitude d'ensemble de l'homme, telle qu'elle est exprimée par le mot « islam », qui se traduit par « soumission », « remise de soi », en l'occurrence, à Dieu.
- b) Le même mot, comme nom propre, et, donc, pourvu de la majuscule, sert aussi à regrouper les faits culturels qui, depuis l'hégire, et sur une durée de plus de quinze siècles, se sont manifestés à l'intérieur de la partie du monde dans laquelle l'islam a constitué ou continue de constituer la religion dominante, et qui ont contribué à en façonner la civilisation. L'Islam est alors synonyme de « civilisation marquée par l'islam ».
- c) Il désigne enfin les populations qui se trouvent en ce moment vivre dans des pays de religion musulmane.

Beaucoup d'obscurité résulte de la confusion de ces trois acceptions d'un même mot. Donnons-en quelques exemples : les dimensions culturelles de l'Islam, la civilisation, donc, doivent d'autant moins être confondues avec la religion qu'elles n'en proviennent pas nécessairement. Cela vaut, par exemple, pour certaines pratiques ou coutumes qui modèlent l'image que l'européen se fait de l'islam comme religion, et qui ne sont pas toujours à mettre au compte — crédit ou débit — de celle-ci. Elles peuvent parfaitement relever du substrat antérieur insuffisamment assumé et transformé. Tout dans les musulmans n'est pas le résultat de l'islam, pas plus que tout dans les chrétiens n'est le résultat ou l'expression de leur foi.

L'Islam comme civilisation ne tient pas de lui-même la totalité de ce qui le constitue. La cuisine à l'huile, et l'odeur de friture, si peu chère au nez (long) d'un politicien français, est-elle « musulmane », « arabe », ou simplement méditerranéenne ? Bien des clichés sont ici à rectifier. Prenons un exemple : il est impossible à un français d'entendre le mot « hammam » sans que se déclenche en son petit cinéma intérieur une musique supposée « typiquement arabe » (qui ressemble d'ailleurs étrangement aux *bouzoukia* grecs), et sans que s'exhalent, encore une fois, des remugles de merguez. Or, qu'est-ce que le hammam, sinon les thermes, gloire du monde romain, oubliées au Nord, et survivant au Sud de la Méditerranée ?

Cela vaut aussi, au positif, de certaines réalisations culturelles qui, si elles se sont développées à l'intérieur du monde islamisé, n'ont pas leur source dans l'islam. Un exemple : le développement de l'exégèse coranique est, c'est trop évident, directement dû à l'islam. En revanche, les sciences exactes, comme les mathématiques, l'astronomie, la botanique, la chimie, etc., que l'Islam a, comme l'Europe moderne, hérité des mondes culturels qui l'ont précédé (par exemple Byzance ou la Perse), n'ont reçu l'influence de l'islam comme religion que de façon périphérique. Il existe ici toute une série de nuances : la pratique de l'astronomie a pu être favorisée par les obligations légales (calculer la date du ramadan) ; ou encore, la grammaire et l'érudition poétique se sont développées comme annexes de l'étude du *Coran*.

3. Les peuples de l'islam et ceux de l'ex-chrétienté

La confusion de ces dimensions entraîne une confusion dans l'image de l'autre : de la part des « chrétiens » envers les musulmans, mais aussi inversement. Chacun se renvoie l'image déformée de l'autre. Que la tâche soit urgente de permettre une meilleure compréhension mutuelle, qui le nie ?

L'obstacle intellectuel majeur me semble résider ici dans une illusion, celle selon laquelle la dimension religieuse serait déterminante dans les faits culturels. Les habitants des pays de tradition chrétienne savent très bien que la foi ne joue plus, dans le choix des modes de vie de ceux-ci, un rôle décisif. Si elle l'a jamais joué dans les siècles passés, car on peut se demander si l'histoire ou la sociologie sont capables de mesurer ce qu'en a été l'impact sur les comportements. On ne peut donc plus guère parler de « chrétienté ».

Mais ceux qui vivent dans l'ex-chrétienté s'imaginent — que ce soit avec dégoût ou avec une envie inavouée — que le rôle de la religion est plus important dans les pays d'Islam que chez eux. Ils ont tendance à privilégier dans l'Islam l'aspect religieux, au détriment de ses dimensions sociales. Ainsi, ils s'imaginent que les problèmes devant lesquels sont placés les musulmans sont avant tout religieux, et non, par exemple, ceux de l'accès à la prospérité économique, à la démocratie, à la promotion de la femme, etc. C'est déjà presque un abus que de parler en ce contexte des « musulmans ». Est-ce en tant que tels que les habitants des pays de l'Islam sont affrontés aux problèmes du

Tiers Monde ? Le dire, c'est déjà presque raisonner comme les islamistes » pour lesquels, justement, les malheurs réels ou supposés du monde musulman tiendraient à ce qu'il se serait écarté de sa religion.

Réciproquement, les musulmans ont tendance à confondre le christianisme avec ce qu'ils imaginent être encore la chrétienté. Par exemple, ils admireront « les chrétiens » pour leur technologie, ou ils les blâmeront pour leur impérialisme — lequel sera supposé continu, des croisades à la colonisation.

Il y a dans ce domaine un effort à faire pour arriver à rectifier les torts qui ont été commis. On sera bien inspiré, pour ce faire, de ne pas confondre les niveaux n° 1 et n° 3 --- religion et populations. En d'autres termes, on évitera (le mêler aux négociations techniques, économiques et politiques, une mystique du dialogue entre les cultures et les religions. Elle est en effet fort propre à surdéterminer d'un coefficient passionnel le sérieux de la justice qui se recherche dans des compromis plus terre-à-terre.

4. La nécessité d'une réminiscence

Le dialogue doit se tenir également entre les civilisations. Là aussi, il y a une justice réciproque à demander. Hie doit commencer par un désir de s'instruire. Rrien n'est donc plus souhaitable que de voir la connaissance de l'islam s'élargir et s'approfondir, chez les chrétiens, et pas seulement chez eux. Il faut également souhaiter que les musulmans approfondissent leur connaissance du christianisme et, en particulier, ne s'imaginent pas qu'il leur suffit de vivre dans une terre « chrétienne » et de regarder vivre les « chrétiens » pour comprendre la réalité du dogme et de l'Église.

La connaissance de l'islam chez les chrétiens, et du christianisme chez les musulmans, est souvent très mauvaise. Il importe de prendre conscience des obstacles. Ils sont symétriques, mais inversés. Les chrétiens savent qu'ils ne connaissent pas l'islam ; les musulmans croient qu'ils connaissent déjà le christianisme. Les chrétiens voient dans l'islam quelque chose de nouveau, d'inquiétant, d'inclassable ; les musulmans voient dans le christianisme quelque chose de dépassé, une affaire classée, sans guère d'intérêt. Les premiers sont haineux ; les seconds méprisants. Les premiers sont ignorants -- et le vide

aspire les préjugés pour s'en remplir ; les seconds manquent de curiosité — et la paresse intellectuelle foment le ressassement.

Cela tient en dernière instance à la situation réciproque des deux religions l'une par rapport à l'autre, dans les faits historiques comme dans les théories qui tentent de les expliquer. L'islam s'est installé, du moins au début de son histoire, dans des terres qui étaient déjà peuplées de juifs et de chrétiens. Il se conçut, déjà chez Muhammad, comme un post-christianisme. Il se veut la dernière religion, qui récapitule en elle celles qui l'ont précédée. Les faits ont semblé pendant des siècles confirmer cette théorie, aussi longtemps que, pour ainsi dire, l'islam et l'Islam étaient en phase : le monde de civilisation islamique était plus avancé culturellement que le monde chrétien, confiné dans une Europe mal dégrossie et qui faisait pâle figure en face du raffinement de Bagdad ou de l'Andalousie. Le malaise musulman moderne tient à ce que l'Islam est dans une situation inverse à celle de l'islam. Alors que l'islam se perçoit comme ultime, l'Islam se sent retardataire.

C'est pourquoi la conscience de bien des musulmans reste fixée sur l'évocation des grandeurs passées de la civilisation médiévale. Les chrétiens qui veulent comprendre les musulmans doivent faire un effort pour se représenter à quel point, par exemple, les Croisades, qui, à leur époque, n'étaient pas le principal souci des musulmans, sont devenues chez eux l'objet d'un souvenir bien plus net que ne l'est, par exemple, la perte par les chrétiens des pays des apôtres ou de saint Paul. On évitera de voir les problèmes du monde musulman d'aujourd'hui (l'Islam n° 3) en surimpression sur l'histoire de la civilisation musulmane (l'Islam n° 2). On enfermerait ainsi les musulmans dans l'évocation morose des grandeurs passées, qui ne peut guère éveiller que le ressentiment et la paralysie.

En revanche, une telle réminiscence serait pour le monde chrétien, ou ex-chrétien, tout à fait salubre. Ledit monde serait en effet pour sa part bien venu de réparer une amnésie historique de poids. Il s'agit de l'occultation de l'héritage culturel qui est passé, par le monde de langue arabe, au Moyen Age, ou qui en provient. On ne redira jamais assez que l'héritage grec a été transmis par les Arabes à l'Occident, dans

tous les domaines (3), à tel point que celui-ci a contracté envers le monde arabe une dette culturelle énorme. Ainsi, la scolastique latine en a reçu, non seulement une large part de son contenu, mais jusqu'à la formulation de la question centrale de la foi et de la raison (4). Cette dette a été refoulée des mémoires à l'époque des Lumières, puis au XIX^e siècle, en particulier par Renan. Il faut donc réparer l'injustice de l'Occident moderne envers le monde arabe, en réactivant la mémoire des emprunts, tout en se gardant d'infliger la même injustice aux civilisations qui l'ont précédé, en négligeant ce qu'il a lui-même reçu de l'hellénisme, de la Perse, ou des Indes.

5. La nature de l'islam

Ce cahier se propose de traiter de l'islam comme religion, et de ce seul aspect. Même si l'on en reste à ce niveau, le besoin de clarté reste considérable, et nous avons pour but d'en introduire un maximum.

Nous avons distingué plus haut trois sens du mot « I/ islam », pour ne garder que celui où, avec une minuscule, il désigne « une religion ». Ce n'était encore qu'une première approximation.

En effet, d'une part, le mot de religion est ambigu. Les phénomènes que nous regroupons sous la dénomination de « religions » ne se nomment pas ainsi. Mais bien : voie, loi, foi, etc.

D'autre part, même une fois supposé que le mot de religion lui convient, l'islam est lui-même composite. Je ne pense pas seulement aux divisions entre sectes et sous-sectes — la plus connue, mais pas la seule, séparant sunnisme et shi'isme. Je pense avant tout aux différentes sources, situées à des niveaux différents, dont les interactions complexes ont abouti à ce que les musulmans perçoivent aujourd'hui comme l'islam. Le *Coran*,

certes, est et reste la source essentielle, considérée comme une divine dictée faite au Prophète. Mais la règle de vie que suit un musulman pieux ne repose pas uniquement sur le texte sacré. Viennent s'y ajouter les faits et gestes du Prophète, qui en vint à être considéré comme un modèle, et dont les pratiques et les déclarations, à condition bien sûr qu'elles soient dûment authentifiées, ont force de loi.

Lorsque l'on parle donc de la « loi islamique », de la *shari'a* — mot que tout français commence à connaître — on entend par là la concrétion, lentement acquise, de plusieurs sources ; le *Coran*, le *Hadith*, la *sunna*. Cet ensemble se cristallise de diverses façons selon chacune des quatre écoles juridiques (appelées parfois « rites ») admises dans l'islam sunnite. « Appliquer la *shari'a* », comme le réclament les mouvements dits « intégristes », est donc un slogan particulièrement ambigu : *quelle shari'a* veut-on appliquer par là ?

Lorsque l'on dit : « selon l'islam », « pour l'islam », etc., il faut donc savoir de quoi l'on parle. Il importe tout particulièrement de prendre conscience du fait qu'il ne suffit nullement d'ouvrir le *Coran* pour être fixé sur tel ou tel point de doctrine ou de pratique. Il faut se réjouir de ce que le *Coran* soit désormais accessible dans une variété de traductions, dont certaines sont fiables. Cela permettra aux Français d'y constater, par exemple, l'absence du dicton sur la nécessité de battre sa femme à intervalles réguliers, par lequel j'ai entendu naguère, à ma grande stupéfaction, un homme « cultivé » en résumer le contenu... Mais cela est loin de suffire.

Pour ne parler que de ce qui figure vraiment dans le *Coran*, certaines dispositions qui nous semblent particulièrement révoltantes peuvent avoir été abrogées ou atténuées à l'extrême par la tradition postérieure. Réciproquement, certaines déclarations très « libérales » peuvent être annulées par d'autres qui ont le pas sur celles-ci. L'important est de savoir ce qui, parmi les différentes déclarations du Prophète (un musulman dirait : « parmi les différentes déclarations de Dieu »), effectuées dans des circonstances déterminées, et en vue d'une politique déterminée, a été retenu comme normatif. Ainsi, les déclarations « tolérantes », voire fraternelles, du Prophète envers juifs et chrétiens datent le plus souvent du début de sa prédication à la Mecque, c'est-à-dire du moment où il cherchait à se faire accepter par ceux-ci. En revanche, les textes plus tardifs, énoncés à Médine, alors que la rivalité était ouverte entre la première communauté musulmane et les adeptes d'autres reli-

(3) Cf. W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Islamic Surveys, 9), Edinburgh U.P., 1972, VIII - 125 p. ; J. Schacht/C. E. Bosworth (éd.), *The Legacy of Islam* (2^e éd.), Clarendon Press, Oxford, 1974, XIV - 530 p. ; D. Jacquart et F. Micheau, *La médecine arabe et l'occident médiéval*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1990, 271 p.

(4) Cf. A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Seuil, Paris, 1991, ch. 4, « L'héritage oublié » n. 98 - 142.

gions, et donc plus sévères envers ceux-ci, représentent la forme définitive de la révélation.

La même chose vaut pour les déclarations du prophète, le *Hadith*. Celui-ci est d'une richesse foisonnante et d'une diversité extrême. L'islam s'étant développé sur une aire géographique considérable, à l'intérieur de laquelle vivaient des peuples aux coutumes fort différentes les unes des autres et des conquérants arabes, il arrive que des *hadith* soient venus à point pour légitimer telle pratique locale. Le fait est reconnu par les musulmans, et il existe une science chargée de trier l'authentique du contrefaçon. Mais les critères étant purement tirés de la seule transmission, nullement du contenu, bien des éléments tardifs surnagent.

Il arrive ainsi que, dans la discussion, un musulman, en toute bonne foi, en appelle à un passage du *Coran* ou à une phrase de Muhammad qui n'ont en fait nullement force de loi. Il n'est pas rare non plus que certains musulmans « ouverts », en toute conscience, cherchent à remonter à des dimensions du *Coran* ou du *hadith* qu'ils considèrent comme plus proches de l'idée qu'ils se font de l'islam originel, et en tout cas comme mieux adaptées à la mentalité moderne que ce qu'ils ressentent, dans la *shari'a*, comme des étroitesse ou des archaïsmes. Reste à savoir dans quelle mesure leur effort, très louable, est représentatif.

6. Faux parallèles...

Pour qui s'efforce de comprendre ce qu'est l'islam à partir des pseudo-évidences que lui lègue son propre fond culturel occidental, un certain nombre de pièges se présentent d'emblée, qu'il importe de repérer. Nous pensons avec des mots. Or, bien des mots à l'aide desquels nous essayons de penser l'islam sont dangereux. Ils peuvent l'être de deux façons : soit parce que le même mot recouvre des contenus très différents ; soit, à l'inverse, parce que l'absence de parallèle dans le vocabulaire de l'une des deux religions invite à supposer que la réalité qu'elle recouvre n'y est pas présente.

Prenons des exemples. Je commencerai par deux exemples de termes péjoratifs, puis j'en prendrai un positif.

« Fondamentalisme »

Ce terme est d'origine chrétienne. Il désigne, dans le protestantisme, une tendance à une lecture littérale de la Bible et à son application, sans aucune médiation, à la vie quotidienne. On peut également entendre par là l'idée, que l'on rencontre dans toutes les religions, selon laquelle tout, absolument tout, serait dans le livre saint. Y compris les dernières découvertes scientifiques. Un certain concordisme chrétien a tenté de voir dans les six jours de la création six ères géologiques. Dans les Indes d'aujourd'hui, des éditions populaires des *Upanishads* mentionnent l'électricité (5). Pourquoi le *Coran* ne contiendrait-il pas lui aussi des anticipations de la physique atomique ?

Des phénomènes de ce genre, en tout cas, ne peuvent être que marginaux dans le catholicisme, dans le judaïsme et dans l'islam. Le texte sacré (à supposer déjà que le statut en soit le même) est lu, dans le premier cas, à travers la médiation du sacerdoce apostolique, et, dans les deux derniers, des discussions des docteurs sur l'interprétation et l'application des textes.

Il est pourtant une différence fondamentale entre christianisme et islam, que l'on néglige trop souvent. Pour l'islam, les chrétiens sont, comme les juifs et les sabéens, un « peuple qui a un livre ». Entendons : une communauté qui détient un livre sacré. Nous y reviendrons. Cette dénomination invite à considérer le christianisme comme une « religion du livre », et à le classer dans cette catégorie avec d'autres religions, en particulier le judaïsme et l'islam. Or, le rapport du christianisme à son livre n'est pas le même que celui de l'islam au sien. Il faut se débarrasser de l'analogie fautive entre la Bible et le *Coran*.

Pour l'islam, ce qui a été révélé par Dieu est le texte du *Coran*. Pour le christianisme, ce qui a été révélé n'est pas le texte de la Bible. Ce que Dieu a révélé, au mieux, ce par quoi il se révèle soi-même, c'est son Verbe. Et celui-ci s'est incarné en Jésus-Christ, qui a parlé, mais qui a aussi vécu et agi. Les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testaments consignent l'expérience du peuple d'Israël dans son histoire avec Dieu, ou le témoignage des apôtres sur la vie et la résurrection du Christ. Ces écrits ne sont pas eux-mêmes l'objet révélé. Celui-ci est

(5) .le tiens le fait de P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Essai sur l'imagination constituante, Seuil, Paris, 1983, p. 142 n. 13.

constitué par la totalité de l'histoire d'Israël et de la vie du Christ. L'analogie véritable est entre le *Coran* et le Christ. Un équivalent de la Bible serait à chercher — si l'on y tient, mais la comparaison serait boiteuse — du côté des traditions sur le prophète, du *hadith*.

Il faut en conséquence prendre conscience de la différence qui s'ensuit dans l'attitude envers le texte, et dans les procédés qu'on lui applique. Un malentendu est ici assez courant. Les musulmans ont tendance à appliquer aux textes des Ecritures chrétiennes des critères qui n'ont de sens que pour le *Coran*. Ils sont ainsi surpris de trouver, par exemple, que les quatre Evangiles ne se recouvrent pas exactement. Il y a là, selon eux, un argument susceptible d'affaiblir la valeur des écritures chrétiennes. L'apologétique musulmane enrôle ainsi la critique biblique la plus moderne au service de l'accusation traditionnelle de falsification des Ecritures.

L'argument porterait si le texte avait le même statut dans le christianisme que dans l'islam. Selon ce dernier, le *Coran* a été dicté par Dieu dans sa littéralité. Il ne peut donc contenir de contradiction, encore moins d'erreurs : les versets abrogés sont remplacés par des versets abrogeants qui les surpassent. Pour le christianisme, en revanche, le texte biblique provient d'une liberté humaine inspirée par Dieu, et prise en charge avec toutes ses limitations. En conséquence, il peut très bien contenir des erreurs factuelles (dates, chiffres, etc.), mettre en oeuvre des genres littéraires poétiques ou quasi-mythiques, voire supposer une cosmologie et une biologie dépassées, tout en restant un document autorisé, et dépourvu d'erreur théologique ou morale.

« Intégrisme »

Ce second terme est d'origine catholique : l'« Intégrisme » de la Sapinière, société secrète anti-moderniste dans l'Italie des années 20. C'est donc a priori une entreprise risquée que d'appliquer les mêmes mots à des domaines religieux différents. Imaginerait-on de demander ce qui correspond, dans la religion chrétienne, au malikisme ou au kharijisme ? Certes, on s'économise par là l'effort pour penser la singularité des phénomènes que l'on considère. Mais à quel prix !

On voit le résultat : les mêmes mots ne recouvrent pas un projet identique. C'est une véritable escroquerie intellectuelle que de laisser entendre, comme c'est souvent le cas, que les réalités seraient identiques dans des religions différentes, par exemple dans ce que l'on appelle (d'un terme inadéquat) les « trois religions monothéistes ». Regardons de plus près.

a) Dans le judaïsme, les orthodoxes les plus stricts, comme les pittoresques et agaçants (pour bien des juifs) « Loubavitch », cherchent à ramener leurs coreligionnaires plus tièdes à une pratique plus stricte et plus joyeuse de la totalité des commandements. Mais ils ne se sentent aucune mission envers les non juifs. Ce en quoi ils se distinguent des chrétiens et des musulmans, qui admettent, voire recommandent le prosélytisme, puisque le message qu'ils prêchent s'adresse au monde entier.

b) Dans le christianisme, les sectateurs de Mgr Lefebvre souhaitent une liturgie scrupuleusement fidèle aux règles édictées par le Concile de Trente, éventuellement une société qui respecterait les principes de l'ordre social chrétien, tels qu'ils l'entendent. Ils ne renoncent pas pour autant à la distinction du temporel et du spirituel.

c) Les « intégristes » musulmans ne refusent aucunement la technique moderne, qu'ils acceptent au contraire volontiers. Ils ne veulent pas non plus, en tout cas au niveau des principes, convertir de force les non-musulmans — bien qu'on sache que les coptes, par exemple, sont soumis à des pressions intenses et parfois sanglantes. Ils veulent abroger les législations plus ou moins teintées de laïcisme actuellement en vigueur, et faire de la loi musulmane, telle qu'ils l'interprètent, la loi de l'Etat. Et ce, même là où des sujets non-musulmans en habitent le territoire. C'est par exemple ce que cherche à faire le gouvernement soudanais, au prix d'une guerre civile sanglante.

« Tolérance »

Là aussi, le mot est moderne. Il est né dans les régions chrétiennes. D'abord utilisé pour indiquer qu'un prince appartenant à une confession chrétienne laissait les fidèles d'autres confessions pratiquer leur croyance, le mot a pu, à l'époque des Lumières, être joué contre le christianisme en sa globalité.

On l'entend souvent employer pour décrire les rapports que l'islam pré-moderne instaurait, dans les régions qu'il contrôlait, entre lui-même et certaines catégories d'habitants. La situation qui était ainsi réglementée résultait de la conquête par une petite minorité d'arabes musulmans de pays où vivaient des juifs et des chrétiens. Ces derniers étaient considérés comme des « gens qui ont un Livre (sacré) », et donc dignes de certains égards. On ne les obligeait donc pas à se convertir, et on leur garantissait la sécurité de leurs personnes et de leurs biens, en échange d'un impôt spécial de capitation. La conversion était permise et souhaitée si elle se faisait vers l'islam, à partir du judaïsme et du christianisme. En revanche, le passage de l'islam à une autre religion était considéré comme une régression perverse, et comme telle passible de mort. De la sorte, la pression juridique et sociale s'exerçait dans un seul sens. L'adage « pas de contrainte en matière de religion » valait pour l'entrée, pas pour la sortie... (6).

Cette situation n'était pas sans analogue avec ce que l'on rencontrait dans les pays chrétiens. Il semble en particulier que la capitation réservée aux adeptes d'autres religions soit un héritage byzantin. Dans la pratique, les chrétiens n'ont en rien à se vanter de leur passé. Il semble ainsi que la politique religieuse des byzantins, vexatoire envers les hérétiques, ait contribué à ce que ceux-ci fassent bon accueil aux conquérants arabes. Par la suite, et dans tout le Moyen Age, la situation des juifs en terre d'islam fut globalement meilleure qu'en terre chrétienne (7). Et les exemples de sociétés pluriconfessionnelles dans la chrétienté médiévale — comme la Castille fraîchement reconquise, sous Alphonse le Sage — peuvent n'être que la continuation de pratiques musulmanes.

En tout cas, il n'y a rien dans tout cela, et des deux côtés, qui ressemble de loin à la tolérance d'après les guerres de religion, encore moins à la neutralité religieuse des sociétés laïques modernes. On sera donc bien venu d'éviter l'usage de ce terme ambigu. Le monde musulman concret connaît actuellement une gamme très variée d'attitudes en ce domaine. Il faudrait regarder de près, pays par pays, la législation civile et la pratique sociale effective. Certains pays sont strictement

(6) Cf. dans ce cahier l'article du P. J. Jomier.

(7) Cf. la synthèse de L. Poliakov, « Musulmans, Juifs et Marranes », dans *Les Juifs et notre histoire*, Flammarion, 1973, 34 - 75.

gouvernés par une interprétation déterminée de la *shari'a*, et la peine de mort y est encore réservée à l'apostat. L'affaire Salman Rushdie a placé cette réalité sous une vive lumière. Cet écrivain, rappelons-le, était (et reste) condamné à la peine capitale pour *deux* raisons et non pas une seule : non seulement pour blasphème, mais tout aussi bien, déjà, pour apostasie. Il faut se féliciter de ce que d'autres régimes mènent, plus discrètement, une politique plus douce. Le gouvernement peut y aller jusqu'à favoriser les minorités religieuses. Les principes ne sont donc pas toujours appliqués, heureusement. Mais, à leur niveau, l'islam actuel n'est ni plus ni moins « tolérant » que ne l'était le christianisme pré-moderne.

7. ...et **fausses différences**

Bien des points que l'on considère comme des différences majeures entre islam et christianisme sont en fait des malentendus. Voyons-en quelques exemples :

Religions simples et compliquées

On entend dire que, en face des subtilités de la théologie trinitaire, le monothéisme coranique serait plus simple. Il faudrait commencer par se demander ce que recouvre l'idéal d'une religion « simple ». N'introduit-on pas dans le domaine religieux, où il n'a rien à faire, une sorte de principe d'économie ? Ce faisant, on montre qu'on se soucie moins de modeler son adoration sur Dieu — lequel pourrait très bien être compliqué, « subtil » (*raffiniert*), comme disait Einstein — que de disposer d'une formule qui permettrait de comprendre le monde sans se donner trop de peine...

Mais admettons qu'une religion doive être simple. Il faudra alors comparer ce qui est comparable. Saint Thomas d'Aquin est plus compliqué que l'appel du muezzin. Mais le sermon sur la montagne est plus simple que les règles sur l'héritage de la loi musulmane. L'Évangile est aussi simple que le *Coran*. Le christianisme n'est pas plus « compliqué » que l'islam ; il n'y a pas plus d'« intermédiaires » entre Dieu et l'homme dans le premier que dans le second. Il est de fait que l'on met moins de temps à réciter la formule par laquelle on affirme son adhésion à l'islam (« Il n'y a de dieu qu'Allah, et Muhammad est son

prophète ») qu'on n'en met à dire son *Credo*. Mais il est clair qu'il ne suffit pas de cela pour saisir l'ensemble de l'islam. Ou, si c'est le cas, on peut dire la même chose de n'importe quelle religion. Ainsi, le judaïsme, vu du dehors, peut passer pour une prolifération cancéreuse de règlements consignés dans d'indigestes folios. On sait que Hillel avait été sommé par un candidat à la conversion de lui résumer toute la Loi pendant qu'il se tiendrait en équilibre sur un pied. Hillel lui cita « tu aimeras ton prochain comme toi-même » et lui dit que le reste n'était que gloses. Un chrétien, obligé à la même acrobatie, pourrait citer : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique... » (*Jean* 3, 16 a). C'est un peu plus long. Mais tout le reste, y compris les prétendues subtilités de la théologie trinitaire, ne sert qu'à penser cela, et rien d'autre.

Médiation et clergé

On entend dire que l'islam est une religion sans médiateur entre Dieu et l'homme, et en particulier sans clergé. C'est ce qui le distinguerait du christianisme, dans lequel le Christ, puis les clercs, viendraient s'interposer entre le croyant et son Dieu, rompant ainsi leur tête-à-tête. En réalité, s'il n'y a bien qu'un médiateur, le Christ (*1 Timothée* 2, 6), l'idée du médiateur n'est pas dans le christianisme celle d'un intermédiaire, ce pourquoi « il n'y a pas de médiateur entre un seul, or Dieu est seul » (*Galates* 3, 19). Le Christ n'est pas un intermédiaire qui viendrait s'interposer entre Dieu et l'homme. Dieu ne sous-traite pas. Le dogme trinitaire ne sert qu'à exprimer, à travers un langage théologique imparfait et révisable, que Dieu, si l'on peut dire, se dérange en personne pour opérer le salut de l'homme. L'idée essentielle est celle d'accès au Père. Le Christ est celui en qui nous avons accès au Père (*Ephésiens* 2, 8). Loin d'être un mur qui le cacherait, il est la porte ouverte sur lui.

Quant au clergé, ce qui est vrai, c'est que l'islam ne connaît pas de ministère apostolique et qu'il ne peut pas en avoir. Les évêques sont, dans le christianisme, les successeurs des apôtres, choisis pour témoigner de l'événement fondateur de la foi chrétienne : les Douze sont ceux qui ont pu attester de l'identité du Ressuscité avec le Jésus qu'ils avaient connu pendant sa vie terrestre. C'est d'ailleurs pourquoi leur rôle n'est pas transmissible, et qu'ils restent de façon permanente les colonnes de l'Eglise. L'islam ne connaissant ni la mort de Jésus, ni sa

résurrection, l'idée d'un ministère ayant à donner ce témoignage en est absente.

L'islam ne connaît pas non plus de sacrements. Ceux-ci, dans le christianisme, s'enracinent tous dans le baptême, qui plonge le croyant dans la mort et la résurrection du Christ : ils sont la monnaie du mystère pascal pour telle ou telle dimension de la vie (mariage, mort, péché, etc.). L'islam, qui n'admet ni la crucifixion de Jésus, ni donc sa résurrection, n'a évidemment pas de sacrements non plus. Mais rien de tout cela n'est essentiel à un clergé. Ce mot désigne l'ensemble des « clercs », des savants, en l'occurrence, des docteurs de la loi. En ce sens, l'islam comporte un clergé tout aussi développé et hiérarchisé que les autres religions.

8. Islam et Christianisme

Préparer un dialogue entre le christianisme et l'islam (tous deux comme religions) est l'objet central du présent cahier. Un tel projet peut sembler bien court — ne faudrait-il pas pratiquer effectivement un tel dialogue, plutôt que d'en rester aux préliminaires ? Il peut sembler, à l'inverse, bien outreucidant — car il y a beau temps que l'on a commencé à échanger, discuter, etc. Nous voulons tout au plus contribuer à éviter que l'on s'enlise dans la constatation de convergences, ou de divergences, qui reposeraient toutes deux sur des malentendus.

Le dialogue est rendu malaisé, là aussi, par une asymétrie entre les deux partenaires portant sur le statut de l'autre. L'islam, depuis toujours, sait très bien (ou croit savoir) ce qu'est le christianisme. Il s'agit d'une religion qui possède un Livre saint, l'Evangile, qui a été prêché par un prophète du nom de Isâ (Jésus), qui ne le cède en grandeur qu'à Muhammad lui-même. Ce livre a été déformé par ceux qui l'avaient reçu en dépôt (8). Son contenu authentique est partie intégrante de la révélation coranique. En revanche, le christianisme ne sait pas, et n'a jamais su, ce que c'est que l'islam. La théologie chrétienne ne sait pas s'il faut donner à l'islam une place, et si oui, laquelle, dans l'histoire du salut, en marge de celle-ci (comme hérésie),

(8) Cf. *The First Encyclopaedia of Islam*, s.v. tahrîf, t. VII, col. 618 b - 619 b (Fr. Buhl).

ou simplement dans une théologie des religions non-chrétiennes.

Comme plus haut, la difficulté se situe au niveau des mots, et elle consiste en une proximité trompeuse. L'islam et le christianisme ont en commun, semble-t-il, une multitude de traits — à commencer par le plus important, le monothéisme. On est tenté d'aller plus loin. Les traditions prêtent à Muhammad quantité d'éléments chrétiens. Ainsi, le *hadith* met le *Notre Père* dans la bouche du Prophète. Il ne faut pas s'en étonner : les chrétiens nouvellement convertis cherchaient, en les attribuant à l'autorité incontestable du Prophète, à faire entrer dans la synthèse musulmane qui s'élaborait un maximum de composants de leur ancienne religion.

Le point le plus sensible est la présence dans le *Coran* d'une quantité de personnages bibliques. Ainsi Adam, Noé, Abraham, Joseph, Moïse, David, Jonas, etc. Le Nouveau Testament y est largement présent, avec Jean-Baptiste, Zacharie, etc. On y trouve en particulier Marie (9), dont la virginité est affirmée — au point que les musulmans ne sont pas les derniers à protester lorsque tel ou tel film semble blasphématoire envers la Vierge. On y trouve surtout Jésus. Il y est même nommé « le Messie ». Mais l'identité des noms recouvre une différence fondamentale.

Dans le christianisme, les caractéristiques, même miraculeuses, des personnages qui entrent en jeu sont reliées à une histoire, l'histoire du salut, qui leur donne tout leur sens. Ainsi, la virginité de Marie n'aurait en elle-même que l'intérêt de l'étrangeté si elle n'indiquait le déclenchement d'une historicité originale. Rompant avec la continuité des générations humaines, elle ramène l'histoire à son principe pour lui donner une nouvelle direction. De même, le mot « Messie » n'est pas un nom propre, mais un titre désignant une fonction précise dans l'histoire d'Israël, sur laquelle Juifs et Chrétiens sont en désaccord, mais qui pour les deux consiste à rassembler le peuple, comme prélude aux derniers temps. En revanche, les figures bibliques, dans le *Coran*, forment une galerie de portraits. Elles sont situées par rapport à la série des précurseurs de Muhammad, les prophètes. Certains ont été envoyés à des peuples aujourd'hui disparus, et nous ne connaissons guère que leurs noms. D'autres ont été envoyés à

(9) Celle-ci est sans doute confondue avec Maryam, soeur de Moïse et d'Aaron. Cf. *Coran*. 19, 28.

Israël. Tous montrent quel est le sort des peuples qui rejettent ceux qui viennent les avertir. Mais rien de tout cela ne forme une économie du salut (10).

On peut se demander si la même ambiguïté ne règnerait pas à propos du nom qui est au-dessus de tout nom, celui de Dieu. On peut se demander si le Dieu musulman et le Dieu chrétien sont bien un seul et même Dieu (11). Dans le judaïsme et le christianisme, « Dieu » est un nom propre. Dans l'islam, le nom de Dieu, Allah, est formé de l'article et du nom commun signifiant une divinité. Allah est al-Lah, Le dieu par excellence. Le paganisme pré-islamique le connaissait, mais le reléguait dans le rôle d'un créateur désormais au repos, et déléguant à des divinités inférieures le contrôle des différentes dimensions du monde et de la vie. L'islam court-circuite ces divinités intercesseuses (12) et fait Du dieu le dieu unique.

En Israël, Dieu est le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob. C'est-à-dire — et peut-être est-ce le sens originel, très matériel de ces expressions —, celui qui marche en tête de la tribu du patriarche. Le nom propre de Dieu en Israël, à savoir l'imprononçable tétragramme YHWH, si on le comprend comme signifiant « je serai celui qui serai (avec toi) », exprime exactement que le contenu de la notion de Dieu se détermine par une action de libération qui marque l'histoire d'un peuple. La façon dont Dieu marche en tête de son peuple préfigure, pour les chrétiens, l'engagement de Dieu dans l'incarnation.

9. Judaïsme, christianisme, islam

Ce rapport à l'histoire ne permet pas de considérer que l'islam se situe dans la continuité d'Israël. On parle parfois des « trois

(10) Cf. les quelques pages lumineuses de A. Falaturi, lui-même musulman (shi'ite), dans « Das Fehlen einer Heilsgeschichte im Islam », *Miscellanea Medievalia*, 11 : *Die .tluchte des Gwen und Bdsen* (1977), 72 - 80.

(11) Cf. dans ce cahier l'article de Th.-A. Druart.

(12) C'est l'enjeu des fameux « versets sataniques » (*Coran*, 53, 20 bis et ter) : peut-on admettre des divinités chargées d'intercéder auprès du Dieu suprême ? Muhammad semble l'avoir concédé, en cherchant un compromis avec le polythéisme des gens de la Mecque. Les versets purent être désavoués une fois la situation retournée en faveur des monothéistes. Absents des traductions « orthodoxes », on les trouve dans les textes scientifiques, p. ex. celui de Blachère, *Le Coran*. Traduction selon un essai de reclassement des sourates. Maisonneuve, Paris, 1949, t. 2, p. 85 s.

monothéismes », des trois religions issues d'Abraham, etc. Cette mise sur le même plan est fautive. Et du coup, est fautive également l'analogie implicite selon laquelle l'islam serait au christianisme (voire, au christianisme et au judaïsme) ce que le christianisme est au judaïsme. C'est à partir de cette analogie que l'islam se comprend soi-même. De la sorte, il ne peut envisager le christianisme que comme un prophétisme incomplet, encore en marche vers la plénitude de la révélation musulmane.

Il importe de comprendre cette façon de voir, car son oubli rend incompréhensible aux chrétiens, voire scandaleux à leurs yeux, bien des attitudes des musulmans. On exige parfois de l'islam, ou du moins l'on souhaite de sa part, la reconnaissance d'une réciprocité dans les rapports avec le christianisme. Or, c'est ce qu'il ne peut admettre, en tout cas au niveau des principes. On entend dire, par exemple, que l'on pourrait ouvrir des mosquées en Europe, voire céder au culte musulman des églises désaffectées, mais à condition que des églises soient ouvertes en pays d'islam. Mais, pour l'islam, il est tout naturel que des églises deviennent des mosquées ; le permettre, de la part des chrétiens, n'est en rien un acte de générosité qui devrait susciter la reconnaissance, voire une compensation. C'est au contraire la meilleure chose qui puisse arriver à une église : loger le culte authentique dont elle n'abritait jusqu'alors que la préfiguration. En revanche, ouvrir une église en terre d'islam, voire dans cette mosquée gigantesque que constitue l'Arabie saoudite tout entière, est pour l'islam une abomination, parce que c'est une régression. Et il a fallu que le régime saoudien ait des raisons bien fortes pour laisser des soldats chrétiens ou juifs, au moment de la crise du golfe, célébrer discrètement leur culte...

N'est-ce pas là une attitude que les chrétiens seraient bien mal venus de critiquer ? N'a-t-elle pas été la leur envers le judaïsme ? Ne reste-t-elle pas la même, au niveau des principes ? L'étude de l'histoire rabat l'arrogance des chrétiens : ils ont ici bien des péchés à confesser, bien des pardons à demander.

Mais, au-delà de tous les heurs et malheurs de l'histoire, l'attitude du christianisme envers sa religion-mère n'est pas la même. Les chrétiens ne mettent pas en doute l'Ancien Testament, même s'ils le lisent autrement que les juifs. La présence d'une base scripturaire commune est reconnue par les deux parties, même dans la polémique la plus vive. Les Chrétiens savent qu'ils peuvent se fonder sur l'Ancien

Testament pour argumenter avec les Juifs : « certains, comme les Mahométans (*Mahumetistae*) et les païens, ne s'accordent avec nous sur l'autorité d'aucune écriture par laquelle ils pourraient être convaincus, comme nous pouvons disputer contre les Juifs par l'Ancien Testament » (13). C'est ce que les Juifs reconnaissent de leur côté. Ainsi Maimonide : « Les incirconcis (sc. les Chrétiens) sont convaincus de ce que le texte de la *Torah* est bien le même » (14). C'est pourquoi, s'il y a bien une dure controverse entre l'Eglise et la Synagogue, elle porte sur l'interprétation à donner à l'Ancien Testament, et non sur son authenticité.

De son côté, l'islam révere la Torah, et l'Evangile. Il affirme même que sa révélation les confirme. Mais ce qu'il entend par là n'est pas le Pentateuque ou les quatre Evangiles que nous lisons. L'islam suppose en effet que le texte de ces livres sacrés a été trafiqué par juifs et chrétiens (le contenu authentique coïncidant avec celui du *Coran*). Le dialogue est rendu difficile du fait que le christianisme et le judaïsme n'ont avec l'islam aucune base scripturaire commune. A moins que l'on n'entende par là les noms propres de personnages de la Bible, dont en a vu qu'ils étaient en fait équivoques.

10. Les conditions d'un dialogue réel

Les occidentaux devraient s'engager dans un dialogue économique et politique avec les populations musulmanes. Ils devraient faire l'effort de mieux connaître la civilisation musulmane. Ceux qui ont peur de la prétendue « invasion » devraient se demander si la société qu'ils proposent ne devient pas perméable à l'islam à cause de ses propres défauts. Ainsi, si l'on cherche à nier pratiquement la dimension religieuse de l'homme en lui refusant toute dimension culturelle et en la reléguant dans le domaine privé, faut-il se plaindre de voir s'aiguïser la soif de foi ? Si l'on s'efforce de chasser de l'esprit des gens tout souvenir du christianisme, faut-il se plaindre de ce qu'ils soient éblouis par la rencontre d'une religion exigeante ? Si l'on bâtit une société sans repères ni appuis, faut-il se plaindre

(13) S. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, I, 2.

(14) Responsum n° 149, dans *Tosheboth ha-Rambam (...)*, éd. Y. Blau, Megitsey Nh Inmim, Jérusalem, 1958, t. I, p. 285

de ce que l'angoisse devant la liberté suscite le désir de s'en délivrer par une loi régissant toutes les dimensions de la vie ?

Quant aux chrétiens, ils ont eux aussi à faire leur examen de conscience. A la peur, à la haine, devrait succéder une analyse lucide de leur propre foi. Pour bien des chrétiens, théologiens compris, le Christ n'est pas le Verbe incarné, le Fils éternel venu en notre chair, mais un beau modèle d'humanité, une « grande figure ». Ont-ils le droit de se plaindre si l'islam n'y voit qu'un prophète ? Pour bien des chrétiens, l'Ancien Testament, avec son prétendu « dieu Moloch », est dépassé, et les Juifs, qui en vivent, un peuple à oublier. Ont-ils le droit de se plaindre quand l'islam cherche à leur appliquer la même attitude ? Si l'on donne ainsi, sans se l'avouer, dans les hérésies d'Arius et de Marcion, pourquoi ne pas avoir l'honnêteté d'aller jusqu'au bout ?

Le dialogue devrait donc commencer par se dérouler à l'intérieur de chaque chrétien. Il devrait ensuite se déployer entre des religions qui seraient au clair sur ce qu'elles sont et sur ce qu'est l'autre : d'une part une religion biblique, d'autre part, un monothéisme certes très rigoureux, mais non-biblique. Les instruments de ce dialogue doivent être rationnels, et non religieux, et surtout pas « mystiques ». Ceux qui s'y engagent doivent affirmer leur fraternité avec tous les hommes, et en particulier avec les musulmans. Ils doivent ne transiger en rien sur le respect dû à tous les hommes, et en particulier aux musulmans. Mais ils doivent résister à la tentation de situer la fraternité là où elle ne se situe pas, c'est-à-dire entre les religions.

C'est à préparer un tel dialogue que le présent cahier est consacré. Sa mise sur pieds a été confiée à l'édition en langue française de la revue d'une façon inopinée (à la suite de la défection d'une autre édition) qui l'a empêchée de lui consacrer le temps qui aurait été souhaitable (15).

Nous n'avons pas eu le temps, en particulier, de réaliser un numéro qui aurait fait dialoguer chrétiens et musulmans. Cela aurait réclamé une longue préparation. D'une part, afin de trouver des partenaires représentatifs, d'autre part, afin de ne

(15) Ces raisons chronologiques nous ont empêchés de publier l'article du P. Michel Hayek.

pas simplement juxtaposer des textes parallèles, mais de faire lire les uns aux autres, etc.

Nous avons préféré profiter de ce que les circonstances nous imposaient. Ce numéro ne se propose donc que de contribuer à ce que, en un premier temps, les chrétiens fassent leur examen de conscience, et se mettent autant que possible d'accord entre eux sur les conditions d'un dialogue vrai.

Rémi Brague, né en 1947. Marié, quatre enfants. Professeur de philosophie grecque à l'Université de Dijon, puis de philosophie arabe à Paris I. Directeur de l'association « Communio ». Dernières publications : *Aristote et la question du monde (...)*, PUF, Paris, 1988 ; (Traduction) Léo Strauss, *Maimonide (...)*, Paris, 1988 ; *L'Europe: la voie romaine (...)*, Critérion, Paris, 1992 (sous presse).

Communio
a besoin de votre avis
Ecrivez-nous.

Guy MONNOT

Ce que l'islam n'est pas

L'ISLAM est immense. Dire qu'il est tout un monde, c'est rester en deçà du vrai. L'islam, en vérité, c'est plusieurs mondes qui s'enchevêtrent et se recourent. En prendre une connaissance imparfaite et lacunaire occupe la moitié d'une vie. L'exposer demanderait des centaines de pages. Par bonheur, nous n'avons à écrire qu'un article. Aussi nous a-t-il semblé plus sage de dire, non pas ce que l'islam est, mais ce qu'il n'est pas. On verra que c'est à peine moins utile. Il convient toutefois de clarifier d'abord le vocabulaire.

I. Les trois sens du mot « islam »

Les glissements du langage peuvent mener à des pièges. *Islam* est en arabe une sorte d'infinitif ou de nom d'action, qu'on peut traduire en différents contextes par : « remise » (de soi, par exemple), reddition, soumission. Cette dernière acception, « soumission » (à Dieu), est celle qui a donné son nom à la religion proclamée par Muhammad (cf. *Coran* 3,19 ; 3,85 ; 5, 3 etc.). Mais en français, le mot « islam » peut désigner trois réalités formellement distinctes, bien qu'elles soient liées.

1. Une religion

Faut-il rappeler que la religion du Vicaire savoyard est la seule qu'on puisse professer dans son coin, isolément ? Une religion est un ensemble de rites, de conduites et de croyances structurant la relation de l'homme au sacré dans un groupe

social spécifique. Dès lors, toute religion a une dimension communautaire. Mais de plus l'islam est, comme plusieurs autres, une religion où le spirituel et le temporel sont étroitement imbriqués. Il est bien remarquable que l'ère musulmane prenne pour point de départ l'Hégire, i.e., en 622 de l'ère chrétienne, la sécession de Muhammad par rapport à sa tribu qurayshite de La Mekke, et son arrivée à l'oasis de Yathrib. Il devait progressivement prendre le contrôle total de celle-ci. Dans le Coran lui-même (9, 101 et 120 etc. ; cf. 33,13), puis dans la suite des temps, elle reçoit le nom de Médine, qui signifie en arabe « la Ville » par excellence, *la Cité*. Or, qu'est-ce que la Cité (en grec : *polis*), sinon le centre et l'enjeu de la *politique* ? Avec la religion musulmane, par elle et pour elle, Muhammad a historiquement fondé une entité politique. La Communauté musulmane est une société terrestre qui s'est ordinairement considérée comme distincte et indépendante en tant que société *terrestre et temporelle*.

C'est là un point de la plus haute importance. On ne peut ici que le signaler. Il ne faut pas en tirer trop rapidement des conclusions définitives. Certes, les « docteurs » de l'islam ont toujours considéré que la domination politique appartient de droit aux musulmans et que, sans elle, la religion musulmane n'est pas en son état normal. Mais en fait, à l'intérieur même de la Communauté musulmane, et de chacune des branches issues de ses scissions dès le milieu du VII^e siècle, les rapports du pouvoir et de la religion ont été très variés au long des siècles. Et d'un autre côté, plusieurs musulmans contemporains appellent de leurs vœux une reconsidération du problème dans tous ses tenants et aboutissants (1).

Quoi qu'il en soit, l'islam est d'abord une religion ; l'une des huit ou dix grandes religions qui ont marqué l'histoire de l'humanité ; l'une des cinq ou six qui, malgré leurs divisions

(1) Quatorze siècles d'histoire et de pensée musulmanes, développant et modulant les données du Livre de l'islam, *doivent* être pris en considération. Quant aux positions musulmanes récentes, voici, par ordre alphabétique des auteurs, quelques titres qui en montrent la grande diversité : Muhammad Saki Al-Ashmawy, *L'islamisme contre l'islam*, Paris/ Le Caire 1989, Ed. La Découverte/ Ed. Al-Fikr ; Mohammed Arkoun, *L'islam, morale et politique*, Paris 1986, Unesco/ DDB ; Olivier Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris 1984, Ed. du Cerf ; Mustapha Cherif, *L'islam à l'épreuve du temps*, Paris s.d. (1991), Publisud ; Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*, Paris/ Le Caire 1991, Ed. La Découverte/ Ed. Al-Fikr.

internes et la montée des sectes et nouveaux mouvements, vont dominer le panorama religieux à l'aube du troisième millénaire.

2. Une civilisation

La religion musulmane a sécrété une civilisation impressionnante. En dépit d'énormes différences ethniques et nationales sur lesquelles nous reviendrons plus bas, la civilisation islamique existe, et se discerne immédiatement, même de nos jours, dans tous les pays à majorité musulmane. La mosquée, le souk, l'écriture arabe sont les plus apparentes des nombreuses institutions, formes d'art et traditions de vie qui intègrent cette civilisation (2). C'est d'elle, et non pas de la religion, qu'on veut parler lorsqu'on vante les arts de l'islam ou la philosophie islamique, ou lorsqu'on dit : « La poésie atteint des sommets dans les littératures de l'islam », ou encore : « L'Europe de Charlemagne n'est pas comparable à l'islam de Hârûn al-Rashîd ».

4. Un ensemble de peuples

Quand on lit dans un journal ces banalités simplificatrices auxquelles n'échappent pas les meilleurs périodiques : « L'islam est sous-développé », ou « L'islam bouge ! », il ne s'agit, ni de religion coranique, ni de la civilisation d'Averroès et de Tamerlan. On désigne alors l'ensemble des peuples à majorité musulmane, entre lesquels des liens d'intensité variable sont tissés par la commune civilisation et par l'histoire, davantage peut-être que par la religion directement. D'Agadir à Djakarta, de Lagos à Tachkent, le monde islamique déroule ses territoires alternativement désertiques et grouillants, où les musulmans tantôt sont près de 100 %, et tantôt cohabitent avec d'importantes minorités religieuses (Afrique Noire, Proche-Orient). On se bornera à deux remarques (3).

(2) Cf. par ex. Dominique et Janine Sourdel, *La civilisation de l'Islam classique*, Paris 1968, 2^e éd. 1976, Arthaud ; les ouvrages de Bernard Lewis ; l'art. de G.C. Anawati, « La civilisation musulmane dans l'oeuvre du Professeur von Grûnebaum », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, t.10, Le Caire 1970, 37-82.

(3) Nous nous abstenons de chiffres, qui demanderaient discussion. Les statistiques sont souvent incertaines, et généralement grossies par les publicistes.

La première porte sur Douchambé, capitale de la République Socialiste Soviétique du Tadjikistan. Cette ville, à 5 500 km à l'Est de Paris, est dans la moitié *occidentale* de l'islam. Autrement dit, plus de la moitié des musulmans du monde vivent à l'Est de Douchambé.

La seconde remarque est la suivante. Le monde islamique est l'addition de peuples nombreux, que l'histoire et la géographie regroupent en grandes familles. Il faut ainsi distinguer six groupes principaux de peuples musulmans. Bien qu'unis par l'islam, ces groupes restent profondément séparés les uns des autres par trois facteurs fondamentaux : le type de langue, la culture nationale, la religion antérieure et ses traces dans la mentalité. Voici ces groupes, par ordre d'importance numérique décroissante :

1. les musulmans du sous-continent indien (ou de l'Asie du Sud) ;
2. les musulmans du monde malais (Indonésie surtout) ;
3. les musulmans arabes ou arabisés ;
4. l'islam turco-mongol ; Turquie, la plupart des musulmans soviétiques, Sin-Kiang (ou Xinjiang, c'est-à-dire le « Turkestan chinois ») ;
5. l'islam d'Afrique sub-saharienne et d'Ethiopie (à moins qu'il ne vienne au 4^e rang à la place de l'islam turco-mongol) ;
6. l'islam iranien (Iran, Afghanistan, Tadjikistan).

L'ENSEMBLE des peuples musulmans, leur civilisation, une

religion, telles sont donc les trois acceptions du mot « islam ». Bien qu'elles s'appellent l'une l'autre, il est souvent utile d'en reprendre conscience. Un bon nombre de non-musulmans ont participé à l'élaboration de la civilisation islamique, ou ont vécu dans son aura. Les peuples musulmans ont parfois connu ou connaissent des périodes d'une certaine « désislamisation » religieuse. La religion est à coup sûr le support, et en partie l'inspiratrice, de la civilisation islamique, mais celle-ci a pourtant suivi une évolution propre, et largement étrangère à ses fondements religieux. Bref, une claire perception des ambiguïtés du langage évitera bien des erreurs de jugement.

II. Idées simplistes sur l'islam

Venons-en maintenant à ce que l'islam n'est pas. Il convient notamment d'écarter trois erreurs fréquentes et tenaces.

1. Une dérive chrétienne ?

Le surgissement de l'islam a été pour les chrétiens, en Orient d'abord, une cause d'étonnement et un objet de réflexion. D'où venait ce nouveau mouvement religieux ? Dans l'Orient hellénistique, les mouvements religieux n'avaient pas manqué. Aux yeux des Byzantins, ils apparaissaient comme autant de têtes poussées par l'hydre de l'hérésie. Cette vue familière et commode fut appliquée à l'islam également ; il devait être une nouvelle hérésie, mêlée d'influences juives. On trouve cette explication chez les auteurs chrétiens, en grec d'abord (4), puis en syriaque et en arabe (5). Reprenant et inversant un thème de la tradition musulmane, les chrétiens affirment que Muhammad aurait rencontré dans sa jeunesse un moine nestorien rejeté par sa propre communauté, lequel aurait inculqué au fondateur de l'islam les premiers fondements de sa doctrine. Ce personnage, qui porte en arabe le nom de Bahîra, est souvent appelé Sergius (*Sarjîyûs*, *Sarjîs*) dans les écrits chrétiens.

L'idée générale d'une dépendance de l'islam natif à l'égard du christianisme passa en Occident (6). On la décèle déjà dans le *Dialogus* de Pierre Alfonse, sans doute peu après 1106 (7) Elle aura la vie dure. On la retrouve, avec la légende du nestorien Sergius, sous la plume du Pape Pie II, dans une *Epître* de 1460 au Sultan de Constantinople, prise sept ans plus tôt (8). En

(4) Cf. Adel-Theodor Khoury, *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs. VII^e - XIII^e siècles*, Louvain/ Paris 1969 ; Id., *La polémique byzantine contre l'islam (VII^e - XI^e siècles)*, Leiden 1972. Cf., en part., St Jean Damascène (m. c.750), *Hè pègè tés gnôseôs* (La Source de la Connaissance), II, 97 (dans PG, t. 94, col. 764-774).

(5) Cf. Sidney H. Griffith, « The Prophet Muhammad, his scripture and his message, according to the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century », dans *La vie du Prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg (octobre 1980)*, Paris 1983, 99-146 (en part. 108s, 134-138).

(6) Cf. Louis Gardet, *L'islam, religion et communauté*, Paris 1970, 407ss.

(7) Cf. notre *Islam et religions*, Paris 1986, 264.

(8) Aeneas Silvius Piccolomini, *Epistola Ad Mahomatem II (Epistle to Mohammed II)*, Edited with Translation, and Notes by Albert R. Bacca, New York 1990, paragraphes 77 et 175 (cf. 74 et 76).

notre temps même, cette rêverie hante encore beaucoup d'esprits, parfois distingués. Elle se nourrit de quelques interprétations ingénues du texte coranique. Il faut dissiper ces buées.

Le Coran est en opposition frontale au christianisme, par exemple dans ce verset : « O Gens du Livre ! Ne dépassez pas les bornes dans votre religion, et ne dites sur Dieu que la vérité. Le Messie, Jésus, fils de Marie, n'est que l'Envoyé de Dieu, sa parole qu'Il a jetée à Marie est un esprit [venant] de Lui. Croyez donc en Dieu et en ses Envoyés, mais ne dites pas : 'Trois'. Cessez de le dire, cela vaut mieux pour vous ! Dieu n'est qu'un seul Dieu. Sa gloire est supérieure à ce qu'Il ait un enfant ! » (9). Que Jésus soit Fils de Dieu est nié en plusieurs autres passages (10), ainsi que son union au Père dans l'Unité de la Trinité (11). Il serait vain de répondre que le Coran ne vise pas le véritable sens des convictions de la foi chrétienne. Les musulmans ont toujours compris et utilisé ces versets comme un démenti aux dogmes chrétiens. À bon droit, de leur point de vue, car le Coran, par ailleurs, ne cesse d'affirmer que Jésus est seulement un prophète parmi les autres (12), une simple créature et un « serviteur » de Dieu (13). D'autre part, la crucifixion de Jésus est niée (14), et sa Résurrection, du même coup. Bref, le Jésus du Coran ne peut aucunement être le Sauveur du monde.

Nous ne pouvons pas, ici, montrer plus en détail que la figure du Christ dans le Coran est tout autre que dans les Evangiles, ni mettre en évidence l'estime où la tradition musulmane tient

(9) Coran 4,171. Un blâme semblable est adressé aux chrétiens par Jésus lui-même en Coran 5.116s.

(10) Coran 9,30s ; 19,34s ; cf. 112,3.

(11) Cf. Coran 5,73.

(12) Cf. Coran 5,75 ; 3,84.

(13) Cf. Coran 3,59 : 43,59 etc. — Dans le Coran, le mot « serviteur » (*abd*) désigne très souvent les hommes en général (3,15 ; 19,93 ; 40,48 etc.) ; il n'y a ici aucune allusion au Serviteur d'Isaïe.

(14) Coran 4.157 : cf. 3.55.

un Jésus tout à fait islamisé (15). Il convient toutefois de préciser le sens coranique de deux mots qui frappent d'emblée le lecteur chrétien.

Dans la citation, faite plus haut, de *Coran* 4,171, on a remarqué que Jésus est dit : « Un esprit [venant] de Lui ». Dans le contexte coranique de la maternité virginale de Marie, le mot « esprit » (rûh) désigne une créature angélique ou assimilée (cf. 19,17), ou bien un souffle physique (cf. 66,12). En 58,22, « un esprit [venant] de Lui » (la même expression), fortifie tous les musulmans. Donc, rien ne suggère qu'une relation privilégiée de Jésus avec l'Esprit trinitaire soit exprimée dans notre verset. Sur celui-ci d'ailleurs, les auteurs musulmans ne disent rien qui en permette « une interprétation christianisante » (16).

La même citation, faite plus haut, de *Coran* 4,171, inclut les mots : « Sa parole qu'il a jetée à Marie ». De même, Jésus est dit à Zacharie « Une parole [venant] de Dieu » (3,39), et à Marie « Une parole [venant] de Lui » (3,45). Ces expressions ne doivent pas être surestimées. Elles soulignent que l'enfant dont il s'agit ne doit son existence qu'à une parole souveraine du Créateur, sans l'intervention d'un homme. C'est ce qui ressort de la comparaison à d'autres passages du *Coran* (3,47 ; 19,35 etc.). Le nom commun « parole » (*kalima*) figure une trentaine d'autres fois dans le *Coran*, et il n'y a aucune raison d'y voir « le Verbe » (*ho Logos*). Au terme d'une étude approfondie, le R.P. O'Shaughnessy conclut : « De tout ceci résulte clairement que le titre [de « parole » divine] est appliqué à [Jésus] dans le *Coran* par une dénomination purement extrinsèque [...] « Parole », comme exprimant une activité divine hypostasiée, n'est jamais venu à l'esprit du fondateur de l'Islam comme le sens de ce mot » (17). Le même auteur montre que les récits chrétiens

(15) Trois excellents ouvrages étudient la personne de Jésus :

1. dans le *Coran* et ses commentaires musulmans : Roger Arnaldez. *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris 1980 :

2. dans les « traditions prophétiques » : Michel Hayek. *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959.

3. dans le soufisme etc. : Roger Arnaldez. *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris 1988. On peut voir aussi notre article beaucoup plus modeste : « Jésus (dans l'Islam) ». *Dictionnaire des religions*, sous la direction de Paul Poupard. Paris 1984.

(16) Cf. C'est la conclusion de R. Arnaldez. *Jésus dans la pensée musulmane*, 61-63 cf. (165-169).

(17) Thomas J. O'Shaughnessy. S.J.. *Word of God in the Qur'an*, Rome. Biblical Institute Press. 1984, 38. Cf., en gros une même conclusion par des voies différentes. R. Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, 80-84 (cf. 64s et 239).

circulant dans la péninsule arabique aux VI^e et VII^e siècles appelaient souvent « parole » le commandement créateur, celui qui prend la forme de « Sois ! » (*kun*) en *Coran* 2,117 ; 3,47 etc.

Au total, malgré la présence notable de Jésus dans le *Coran* (où il est nommé trente-cinq fois d'une manière ou d'une autre), et malgré la vénération des musulmans pour Marie, on ne trouve dans l'Islam aucun écho, même déformé, du mystère et de la gloire du Christ tels qu'ils constituent la substance de la foi chrétienne.

2. Un surgen biblique

Personne, apparemment, ne dit que l'Islam est une religion biblique. Mais on parle souvent des « religions du Livre » ou des « trois religions abrahamiques » pour englober l'Islam avec le judaïsme et le christianisme. Ce langage ne rend pas compte de la réalité.

Certes, le chrétien qui lit le *Coran* y retrouve beaucoup de noms connus. Sans revenir sur Jésus, sur Marie, sur Zacharie et Jean le Baptiste, il y a là beaucoup de personnages de l'Ancien Testament (18). Certains sont mentionnés brièvement ; Isaac et Jacob, Elie, Elisée, Job et Jonas. D'autres sont au centre de récits parfois très originaux : Ismaël, Joseph, David, Salomon et surtout Adam. Les plus présents sont Loth et Noé, mais, en tout premier lieu, Abraham et Moïse (19).

Impressionnante est la précision avec laquelle est racontée, dans sa quasi intégralité, l'histoire de Moïse. C'est, de loin, le personnage biblique le plus ressemblant. Mais on s'aperçoit vite que le sens de ces récits est revu et corrigé selon la perspective du *Coran*. Prenons un exemple éminent, le « passage du

(18) La liste qui suit est légèrement incomplète. Sur les prophètes, et en particulier les prophètes bibliques dans le *Coran*, cf. Jacques Jomier, *Les grands thèmes du Coran*, Paris 1978 ; Id., *Un chrétien lit le Coran*, Paris s.d. (« Cahiers Evangile » 48), en part. 38ss.

(19) Abraham est nommé 69 fois (dans 25 sourates différentes), et Moïse 136 fois (dans 34 sourates). Rappelons que Jésus, sous une appellation ou une autre, est nommé 35 fois (dans 13 sourates). Quant aux versets qui concernent chacun de ces trois prophètes, ils seraient, dans l'ordre, 245, 502, 93 (sur plus de 6 200 versets dans le *Coran*).

Buisson » (20). Pour le lecteur juif ou chrétien, c'est le tournant de la vie de Moïse, son envoi en mission et, à bien des égards, le sommet de son histoire. En dehors du miracle même, hautement symbolique, du buisson embrasé qui ne se consumait pas, on ne peut guère contester que trois des plus hauts moments de ce passage capital sont ces trois paroles de Dieu/ Yahvé : « C'est moi, le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » (*Exode* 3,6) ; « J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple... » (3,7) ; enfin la réponse, très diversement traduite, à la question de Moïse sur le nom de son interlocuteur divin : « Je suis qui Je suis » (3,14). Or, dans tous les récits coraniques (indiqués en note), ces trois paroles de Dieu sont totalement absentes, et ne font l'objet d'aucun résumé ni d'aucune allusion. Le Seigneur de miséricorde, qui, d'âge en âge, se penche sur son peuple pour lui proposer l'Alliance (bientôt conclue au Sinaï), disparaît pour faire place au « Seigneur des mondes » (*Coran* 28,30) dans l'optique purement musulmane.

Quant à l'Abraham coranique, il a donné lieu, en Occident, à des considérations emphatiques auxquelles on ne peut pas toujours donner le nom de réflexions. La comparaison des textes est plus éloquente. Dans la Bible, Abraham est essentiellement l'homme qui a cru à la parole que Dieu lui adressa, et aux promesses qu'Il lui faisait, et qui s'est expatrié pour venir en Palestine et y vivre dans une obéissance héroïque (21). Dans le Coran, Abraham est essentiellement le champion réfléchi de l'unicité de Dieu, l'adversaire des idoles, le bâtisseur de la Ka'ba à La Mekke (22). Bref, sous un même nom propre, on a deux figures religieuses différentes, chacune chargée d'une valeur symbolique irréductible à celle de l'autre.

(20) *Exode* 3 et 4 (cf. 6,12s). On notera que le mot même de « buisson », trois fois présent dans le texte hébraïque (3, 2.3.4.) n'est pas dans le Coran : il est remplacé par le mot « arbre » (*shajara*) en 28,30, et totalement absent des trois autres relations de l'événement (20,10ss ; 27,7ss ; 79,16ss).

(21) Cf. *Genèse* 12,1-8 ; 15,21 ; 17 ; 22 ; 25,7-11 etc.

(22) Cf. *Coran* 6,74-81 ; 21,51-70 ; 2,125-130 etc. — Sur la circulation et la transformation orales de récits bibliques ou apparentés dans l'Arabie ancienne, cf. Reuven Firestone, *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany, State Un. of New York, 1990. Sur l'inexistence de la légende d'Ismaël en Arabie centrale juste avant la naissance de l'islam, voir le livre décisif (mais très technique) de René Dagorn, *La geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabes*, Genève, Librairie Droz, 1981.

L'étrange mutation des personnages bibliques une fois assumés par le Coran se situe et s'explique dans un phénomène beaucoup plus large. Nous voulons dire que l'atmosphère religieuse du Coran est profondément différente de celle de la Bible. Celle-ci se donne pour une histoire, au sens large, du salut des hommes. Elle fourmille de récits sur des hommes et des femmes fort divers. Elle s'inscrit effectivement dans le temps (puisque'elle est le résultat d'une composition quasi millénaire) et tient le plus grand compte du temps, dans l'histoire personnelle des hommes comme dans l'histoire sainte de l'humanité. Des Patriarches à Moïse, de David aux Prophètes, et au-delà, il y a, dans et selon la Bible, un progrès de la Révélation. D'où l'importance de la mémoire, qui porte sur les actions des hommes comme sur les hauts faits de Dieu. Le tout dans plusieurs dizaines d'ouvrages, (la Bible est une bibliothèque), mais chacun d'un genre littéraire et d'une progression relativement clairs, et presque tous attribués (vrais ou faux) à des auteurs nommément désignés.

Côté Coran, on est dans un autre monde mental. D'auteur, d'abord, point, si ce n'est Dieu, qui a fait dicter le Coran mot à mot par un ange à Muhammad (23). De progression, pas davantage, ou si peu. Le même et seul Muhammad est supposé avoir proclamé, en l'espace de quelque vingt ans, tout ce qui lui a été révélé au sens le plus fort. Mais cette révélation coranique, dans son fond (i.e. mises à part les prescriptions légales), est supposée identique au message de tous les Prophètes et Envoyés précédents : à savoir la prédication du Dieu unique, et l'avertissement aux hommes que leur Créateur sera aussi leur juge. En son état achevé, c'est-à-dire le Coran, cette prédication est l'assemblage de 114 éléments (appelés « sourates ») dont l'ordre ne semble répondre à aucun principe, rationnel ou non. A l'intérieur de chaque sourate, le développement paraît souvent s'interrompre et repartir à zéro. Le discours est argumentatif, souvent même polémique. Les personnages dont on parle ont l'air de « types » plus que d'êtres en chair et en os. Un même « type » (le prophète persécuté mais vainqueur, par exemple, ou bien le tyran) est parfois joué identiquement, au long du Coran, par plusieurs individus distincts. Ceux-ci,

(24) Cf. Guy Monnot, « La démarche classique de l'exégèse musulmane », dans *Les règles de l'interprétation*, édité par Michel Tardieu, Paris, Cerf, 1987, 147-161 (en part. 148ss).

parfois, ne reçoivent pas de nom propre (24). Une seule femme, Marie, est nommée dans le Coran ! Le temps semble parfois aboli. Les prophètes d'antan, et Muhammad actuel, se ressemblent tellement qu'on a peine à distinguer ce qui est proclamé de leurs destinées respectives. Les récits exemplaires du passé sont souvent introduits par la mention abrupte : « Et quand » (25) : elle déconnecte l'action de Dieu du cours du temps, pour poser une leçon éternelle. Tout cela finit par donner l'impression de quelque chose d'abstrait, d'artificiel. La mémoire elle-même s'efface, pour ainsi dire. Le « rappel » (par Dieu) ou la « remémoration » (par l'homme), souvent mentionnés sous le terme de *dhikr*, ne portent généralement pas sur des événements, mais sur des vérités permanentes (26). Le mot et l'idée d'alliance entre Dieu et les siens sont pratiquement absents. Enfin, lorsque Dieu ne s'adresse pas au Prophète comme instrument de la Révélation, Il tient un langage impersonnel. Ce sentiment est renforcé des dizaines de fois par des formules d'allocution au pluriel : « ô vous qui croyez ! », ou bien : « ô vous les hommes ! ».

Au total, les racines du Coran ne semblent pas enfoncées dans l'humus de la réalité existentielle. C'est peut-être, aux yeux des musulmans, une marque supplémentaire de son origine divine. Mais c'est sûrement une différence radicale d'avec les écrits bibliques, de l'Ancien Testament comme du Nouveau. La fréquence des récits portant sur des personnages bibliques est un fait. Mais il ne faut jamais oublier ce grand principe : *les matériaux d'une pensée n'en déterminent pas le caractère*. En vérité, la pensée coranique et musulmane n'est pas de caractère biblique. Le Coran n'est pas le cousin de la Bible. La sève biblique ne circule pas dans l'islam.

(24) Cf. Coran 5, 27-32 (= Abel et Caïn) ; 18,65 (= al-Khadir) ; 20,117 (= Ève) etc.

(25) *Wa-idh*. Voir à ce sujet les remarques pénétrantes de Roger Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Paris 1983, 20-23.

(26) Cf. Guy Monnot, « Le *dhikr* dans le Coran et la commémoration dans l'islam », dans *La commémoration. Colloque du Centenaire*, sous la direction de Philippe Gignoux, Louvain-Paris, Peeters, 1988, 247-253.

3. La religion du seul Coran ?

Il y a quelques années, un très bon islamologue a pu écrire : L'islam, c'est le Coran ». À combien juste titre ! Le Coran imprègne toute la religion musulmane. Il étend son hégémonie sur la plupart des aspects de la civilisation islamique. Il exerce, directement ou indirectement, une influence massive sur la vie du musulman, et au plus haut degré du musulman arabe. Il n'est rien, dans l'islam, qui ne se raccroche de quelque manière à un verset du Coran.

Mais il ne s'agit pas du Livre en l'état premier de sa simple littéralité. Car, en parlant du Coran, nous voulons dire, bien sûr, le Coran tel d'abord qu'il est chanté et physiquement entendu ; le Coran tel qu'il est lu, interprété, médité, commenté et compris par le musulman dans sa Communauté. Cette précision capitale rappelle que le Coran, comme tout grand texte normatif, n'est pas réductible à son texte original et nu (encore moins à sa traduction). Bien loin de là, il atteint le croyant dans un état distinct, non pas embelli et revêtu, mais plutôt agrandi et transformé de couleurs et de valeurs *qui font corps* avec lui. C'est de ce Coran-là qu'il faut dire : c'est l'islam. Mais dans ce Coran-là, l'évolution de la Communauté musulmane a posé une marque profonde, tantôt pour durcir certaines tendances que d'autres compensaient dans le message primitif, tantôt pour instaurer des ouvertures ou des enrichissements qu'on ne percevait pas à l'origine ; en tout cas pour donner au texte « brut » des significations qu'un regard extérieur et seulement objectif n'y retrouve pas.

D'où l'ambiguïté d'une réduction de la religion musulmane à son Livre : l'équation, qui identifie l'une à l'autre, doit prendre en compte la distance du Coran musulman par rapport à un Coran neutre et livré à la seule investigation scientifique. Mais il y a plus.

Tout le monde sait que les musulmans tiennent le Coran pour leur Livre révélé. Mais on oublie très souvent que la Révélation de l'islam prend encore une autre forme, avec un autre contenu. La Coutume du Prophète (*sunnat al-Nabi*) est aussi une parole de Dieu révélée (27). Autrement dit, les paroles

(27) Une expression particulièrement claire et détaillée de cette doctrine ferme se lit chez l'un des écrivains sunnites les plus autorisés ; al-Suyûfî, m. 911 H./ 1505. Voir la traduction dans notre art. « La démarche classique... » (cf. note 23 plus haut), 150s.

et même les comportements de Muhammad ont ordinairement valeur de révélation. C'est pourquoi les relations, soigneusement authentifiées, qui les concernent, (à savoir les *hadiths* ou « traditions prophétiques »), sont groupées dans de grands recueils : six d'entre eux sont considérés par les sunnites comme des collections canoniques (28). L'ensemble de leur contenu constitue la *sunna*, la Coutume, qu'on peut traduire aussi « la Tradition ». Cette Tradition n'a pas la même dignité que le Coran, parole directe de Dieu. Mais en fait et en droit, la Tradition a la même force révélatrice et légiférante que le Livre. De grands juristes religieux ont professé qu'un verset du Coran peut être abrogé, c'est-à-dire annulé dans son effet et remplacé, par une tradition prophétique de teneur différente et de date postérieure.

L'authenticité des *hadiths* a toujours été une source de préoccupation dans l'islam. En notre temps, plusieurs courants rejettent en grande partie le *hadith* comme « document de la Tradition ». Mais cela ne signifie en aucune façon que le Coran reste la seule autorité. Aujourd'hui comme hier, la conscience musulmane est imprégnée par l'image de Muhammad. Le Coran n'a-t-il pas dit : « Vous avez certes dans l'Envoyé de Dieu un bel exemple » (29) ? La doctrine musulmane est profondément marquée par la vénération du Prophète ; l'éthique musulmane, par son imitation.

En résumé, l'Occidental qui, pour éclaircir un point de la religion musulmane, compulse l'index d'une traduction du Coran et fait la synthèse de quelques passages, apprend certes, quelque chose. Mais il n'est pas assuré, pour autant de connaître, sur ce point, la pensée et le sentiment de l'islam.

(28) Chez les Milites, les *hadiths* prophétiques sont abondamment complétés par les traditions (*akhbar*) des Imams. Or ceux-ci, non seulement ont la charge d'adapter aux différentes circonstances les préceptes du Coran, mais sont considérés comme seuls aptes à connaître et, s'il leur plaît, à dévoiler les sens *cachés* du Livre de Dieu. Dès lors, la prévalence du texte sacré en son sens littéral, même obvie, est volatilisée.

(29) *Coran* 33,21. Voir aussi 33,46 ; mais également 3,31s ; 64, 8 et 12 etc. — Sur l'étonnante extension de la place de Muhammad dans l'islam, cf. Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill, The Un. of North Carolina Press, 1985.

ASSANT du rêve à la réalité on pourrait continuer dans la même ligne, montrer par exemple que l'islam n'est pas une religion purement spirituelle (30). Il se présente et s'impose d'abord comme une Loi. Une Loi spiritualisante pour ceux qui y sont prédisposés, sans doute, mais une Loi qui s'est généralement manifestée comme conquérante contre ses « infidèles », contraignante envers ses fidèles, meurtrière pour ses apostats. Une Loi globalisante mais tatillonne, qui instaure doublement la discrimination et l'inégalité : d'abord, entre hommes et femmes ; ensuite, entre les musulmans et les autres (31).

Mais cela ferait déjà passer à un autre exposé : la description et l'appréciation de l'islam tel qu'il est. Nous nous sommes limité à dire ce qu'il n'est pas. On voudra bien voir que, dans cette approche, la forme seule est négative. Il faut savoir de quoi et à qui l'on parle. Les illusions sont sans profit pour ceux qui s'y complaisent. L'islam, quant à lui, ne s'y reconnaît pas. Syncrétisme puissamment façonné par le génie d'un seul homme, il a ensuite évolué pendant deux siècles en intégrant de nombreux apports, avant de se cristalliser sous la forme que nous lui connaissons jusqu'aujourd'hui. L'islam n'a que faire de nos affabulations. Il mérite d'être considéré dans toute son originalité et d'être estimé pour ses vraies valeurs.

Guy Monnot, né en 1928. Prêtre et dominicain. Docteur en études islamiques. Docteur ès lettres. Directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses). Principales publications : *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, `Abd al-Jabbâr et ses devanciers, Vrin, Paris, 1974 ; *Islam et religions*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986 ; (avec D. Gimaret), traduction de al-Sahraštânî, *Livre des religions et des sectes*, 1 : Islam et autres religions scripturaires, Peeters, Louvain, 1989.

(31) L'importance du soufisme est énorme, et pourtant il n'est pas essentiel à l'islam ; aussi beaucoup de musulmans et de courants islamiques l'ont-ils rejeté et combattu. -- Le meilleur ouvrage d'ensemble sur le soufisme est celui d'Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The Un. of North Carolina Press, 1975. Un excellent exemple est celui d'Ansârî, *Cris du cœur*, traduit par Serge de Laugier de Beaurecueil, Paris, Sindbad, 1988. Voir aussi : Roger Arnaldez, *Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, Paris, O.E.I.L./ 1989.

Thérèse-Anne DRUART

Le Dieu des chrétiens et le Dieu des musulmans est-ce bien le même ?

CHRÉTIENS et Musulmans, non seulement proclament qu'il n'y a qu'un seul Dieu, mais même certains d'entre eux n'ont pas hésité à sacrifier leur vie pour défendre cette vérité. Le *Credo* chrétien commence par l'affirmation « Je crois en un seul Dieu » et la profession de foi musulmane par : « Point de divinité — si ce n'est Dieu » ou : « .Pas d'autre dieu que Dieu » (le terme Allah utilisé pour désigner Dieu dans la tradition musulmane n'est pas un nom propre, comme le serait Zeus ou Jupiter, mais simplement le mot arabe pour « la divinité »). La réponse à notre question paraît donc bien facile. Puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu et que l'Islam et le Christianisme affirment tous deux non seulement qu'il en est bien ainsi, mais même que c'est là la vérité centrale et première, Musulmans et Chrétiens adorent donc un seul et même Dieu. De fait il n'y a pas de doute que tous les Chrétiens et Musulmans sincères et sérieux se tournent vers le Dieu unique et entendent l'adorer en vérité. Mais leur façon de le concevoir est si différente qu'ils n'adorent pas vraiment le même Dieu tout en rendant un culte au seul Dieu. Certes il y a bien des points sur lesquels leur conception est soit identique soit similaire, mais les différences sont profondes.

Commençons donc par les points qui nous unissent et nous incitent à nous tourner vers le Dieu unique. Certains des attributs de Dieu sont communs aux chrétiens et aux musulmans. Dieu seul est créateur et il a tout créé de rien. Il est Tout-puissant, omniscient et plein de bonté. Il est à la fois juste

et miséricordieux. Dans l'au-delà, après la résurrection, Dieu punira les méchants et récompensera les bons.

De plus ce Dieu unique et créateur est un Dieu qui se révèle aux hommes et leur envoie donc des messagers et des prophètes. Il est ainsi le Dieu d'Abraham, puisque Chrétiens et Musulmans affirment que Dieu s'est révélé à Abraham et que la foi de celui-ci en fait le père des croyants à travers la postérité charnelle et spirituelle d'Isaac pour les Chrétiens et d'Ismaël pour les Musulmans (*Coran*, sourate 14 et *passim*). Il est aussi le Dieu de Joseph qu'il a protégé en Egypte (sourate 12) et le Dieu de Moïse à qui Il s'est révélé pour délivrer son peuple d'Egypte et ensuite lui donner une loi. Dieu a également annoncé à Zacharie qu'il serait père de Jean-Baptiste malgré son âge avancé et celui de son épouse. Finalement les deux traditions parlent d'une annonce à Marie et affirment la naissance virginale de Jésus (sourate 19).

Dieu n'est pas seulement un Dieu qui se révèle à certaines personnes. Il est aussi le Dieu qui donne des écritures. Le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam sont des religions scripturaires¹⁰⁰ comme disent les musulmans, des religions du livre : Ancien Testament pour le Judaïsme (appelé Torah dans le Coran et qui semble se réduire au Pentateuque), le Nouveau Testament pour le Christianisme (l'« Evangile » du Coran qui semble ignorer les autres écrits néo-testamentaires) et le Coran pour l'Islam.

Mais ces ressemblances, peut-être inattendues, pour certains voilent des différences profondes qu'un dialogue réel et vrai ne peut se contenter de balayer sous le tapis.

1. Le zèle et la passion avec lesquels l'Islam défend et proclame l'unicité de Dieu et sa transcendance obligent le musulman à dénoncer les mystères de la Trinité et de l'Incarnation.

Le refrain incantatoire si prenant de l'appel à la prière que le muezzin chante de son minaret et qui se répète comme un écho aux premières lueurs de l'aube dans les divers quartiers des grandes villes musulmanes proclame : « Il n'y a d'autre dieu que Dieu ». Qu'il puisse y avoir trois personnes en Dieu est inconcevable et la procession des personnes divines est conçue comme une génération trop humaine indigne de la grandeur de Dieu. Pour les musulmans, la Trinité est une forme inconsciente et subtile de trithéisme. L'Evangile lui-même tel qu'il fut donné par Jésus indiquait clairement que Jésus ne se

proclamait nullement l'égal ou même le fils du Père. Mais les Chrétiens, pour éviter de reconnaître Mohammed comme le sceau des prophètes, ont saboté leurs propres écritures. Ils ont non seulement supprimé l'annonce de la prophétie de Mohammed, ils ont aussi altéré les propos mêmes de Jésus.

Quant à l'Incarnation, elle est une atteinte à la transcendance de Dieu. En Islam, Dieu est à la fois très proche de l'être humain mais aussi totalement différent de lui, et il ne peut se « mêler » avec lui en aucune façon. L'humanité attenterait à la grandeur et majesté souveraine de Dieu manifestée dans sa transcendance. Pour l'Islam rien n'est pire que d'« associer » quoi que ce soit à Dieu et l'affirmation que le Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme ne peut être qu'une forme de cette association si répréhensible.

Le refus de l'Incarnation entraîne un refus de la mort en croix et de la résurrection du Christ. La foi chrétienne centrée sur le mystère pascal se vide donc de son sens et de son contenu essentiel. Certes Jésus est un grand prophète, annoncé par Jean-Baptiste, né miraculeusement d'une vierge et qui a apporté aux hommes l'évangile, vrai message venant de Dieu et maintenant corrompu par ses disciples, mais Jésus n'est qu'un simple être humain.

Si Jésus n'est qu'un être humain le culte de Marie comme « Mère de Dieu » est sévèrement critiqué comme une autre forme d'« association » tendant à faire de Marie l'égale de Dieu. Les versets 116-117 de la sourate 5 du *Coran* expriment tout cela bien clairement :

« [Rappelez-vous] quand Allah demanda : " O Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux Hommes : "Prenez-nous, moi et ma mère, comme divinités en dessous d'Allah !" [Jésus] répondit : "Gloire à Toi ! Il n'est point de moi de dire ce qui n'est pas pour moi une vérité ! Si j'ai dit cela, Tu le sais, [car] Tu sais ce qui est en mon âme, alors que je ne sais point ce qui est en Ton âme, ô Toi qui as toute connaissance des Inconnaissables !"

Je ne leur ai dit que ce que Tu m'as ordonné, à savoir : "Adorez Allah, mon Seigneur et le vôtre !"

(traduction de Blachère, p. 150).

Oui, Chrétiens et Musulmans viennent ensemble en pèlerinage à la maison de Marie près d'Ephèse, et ce geste commun nous touche et nous émeut. Mais ce que le geste recouvre est une différence qu'il nous faut respecter.

2. L'impossibilité du Serviteur Souffrant. Ce n'est pas seulement le refus de l'Incarnation qui mène à nier que Jésus soit mort en croix : un vrai prophète ne peut être soumis à pareil traitement parce que cela contredirait la puissance de Dieu.

Le *Coran*, sourate 4, v. 156-7 annonce que Dieu maudit les juifs médoins :

«pour avoir dit : "Nous avons tué le Messie, Jésus fils de Marie, l'Apôtre d'Allah !"; alors qu'ils ne l'ont ni tué ni crucifié, mais que son sosie a été substitué à leurs yeux. En vérité, ceux qui s'opposent, à l'égard de [Jésus], sont certes dans un doute à son endroit. Ils n'ont nulle connaissance de [Jésus] ; ils ne suivent que conjecture et n'ont pas tué [Jésus] en certitude.

Tout au contraire, Allah l'a élevé vers Lui. Allah est puissant et sage"

(traduction de Blachère, p. 128).

La tradition musulmane est convaincue que l'hostilité générée par tout prophète digne de ce nom ne peut mener à leur assassinat ou complet rejet. Une telle fin serait le signe que Dieu n'a pas réussi à soutenir son prophète et à corroborer son message. Donc Dieu, à la crucifixion, a substitué à Jésus une autre personne, parfois identifiée comme Judas Iscariote.

Le *Coran* présente bien les tribulations des prophètes et messagers mais ces tribulations ne sont que temporaires. Finalement le prophète ou messenger émerge victorieux et cette victoire est signe de l'approbation de Dieu et de la vérité de son message. Dans le *Coran*, Abraham dans son zèle pour le Dieu unique détruisit les idoles que ses parents révéraient et mit ainsi sa vie en danger mais Dieu vint à sa défense. De même, Noé, Moïse, David et Mohammed après leurs épreuves voient la confusion de leurs adversaires.

La tradition musulmane n'a que faire du « Serviteur souffrant » d'Isaïe. La croix du Christ est donc impensable et le thème chrétien de l'imitation du Christ par l'union à ses souffrances pour le bien du corps mystique et pour le salut du monde leur est non seulement étranger mais totalement incompréhensible.

3. L'ultime révélation de Dieu est bien la Parole de Dieu mais pour les Chrétiens c'est le Verbe de Dieu, la seconde personne de la Trinité qui s'est même incarnée pour mieux se

révéler à nous, alors que pour les Musulmans c'est un texte, le *Coran*, qui est la Parole de Dieu telle que Dieu l'exprime.

Islam et Christianisme sont bien des religions scripturaires mais ils ne conçoivent pas de même le caractère révélé des écritures. Pour les Catholiques, par exemple, les textes canoniques sont porteurs de révélation parce que Dieu a inspiré ceux qui les ont rédigés en usant de la langue de leur temps et de leurs propres mots. Certains textes sont en hébreu et d'autres en grec. Pour les Musulmans, le *Coran* n'est pas simplement inspiré par Dieu. Il est la parole de Dieu telle que Dieu lui-même l'exprime et la prononce. Dieu a dicté le texte à Mohammed qui n'a fait que le réciter (« *Coran* » en arabe veut dire récitation).

Cette conception du *Coran* comme parole même de Dieu a conduit à proclamer que le *Coran* est éternel et incréé. C'est pour respecter cette vérité de foi que des musulmans ont sacrifié leur vie.

Si pour un Chrétien le cœur de la foi et le miracle central est la résurrection du Christ, pour un Musulman l'unique miracle est l'inimitabilité du *Coran*. La puissance du *Coran* est telle que nul ne peut produire un texte d'une aussi grande perfection littéraire. Le *Coran* est le chef d'oeuvre de la langue arabe. Cette vue amène les puristes parmi les musulmans à exiger que les cinq prières rituelles qui comportent la récitation de passages du *Coran* soient faites en arabe. De même ils insistent sur la nécessité pour le Musulman de lire le *Coran* en arabe, les traductions n'étant acceptables que pour attirer des conversions.

Ce respect pour le *Coran* et l'insistance sur la transcendance de Dieu ont causé l'efflorescence de la calligraphie coranique et l'interdiction des représentations d'êtres humains ou d'animaux dans les mosquées. Pour les puristes cette interdiction est en fait absolue et s'étend à tous les domaines de la vie, même si en fait elle n'est guère respectée. Elle explique aussi pourquoi on ne peut représenter Mohammed que voilé ou indirectement (un film consacré à Mohammed n'avait aucun acteur pour « incarner » Mohammed : seule sa voix se faisait entendre et son chameau se laissait voir).

Si pour nous Chrétiens l'essentiel est le Verbe même de Dieu, le Christ, il est normal que nous ayons adopté avec joie le nom de Chrétiens. Pour les Musulmans, l'essentiel est le *Coran*, incréé et éternel, parole même de Dieu et qui conduit à la

soumission à Dieu, exprimée par le terme « musulmans », c'est-à-dire ceux qui se soumettent à Dieu. L'usage maintenant désuet du terme Mahométans pour désigner les Musulmans les offense donc puisqu'il attribuerait à Mohammed, simple messenger, le rôle central exercé par le Christ dans le Christianisme. Pour l'Islam le centre est Dieu dans son absolue transcendance et Mohammed sceau des prophètes n'est qu'un être humain.

4. Le Christianisme affirme que ce n'est que par la médiation du Christ que nous pouvons aller à Dieu. L'Islam sunnite ignore toute médiation entre Dieu et les hommes.

Pour les Catholiques l'unique médiation du Christ se manifeste dans l'Eglise par les sacrements, la prêtrise et le magistère. Marie et les saints eux-aussi participent à cette médiation du Christ.

L'Islam sunnite n'accepte aucune médiation entre Dieu et les hommes. Tous les Musulmans sont égaux et n'importe quel homme adulte peut diriger la prière rituelle. Il n'y a pas de hiérarchie ni de clergé. L'autorité la plus grande est simplement celle des spécialistes en droit islamique ou *Shari'a* ou l'autorité purement morale de certains pieux musulmans.

MUSULMANS et Chrétiens croient profondément en un seul Dieu, lui rendent un culte et cherchent à le connaître en esprit et en vérité. Mais leur conception de ce Dieu unique est si différente qu'il est difficile de dire que c'est vraiment du même Dieu qu'ils parlent. Néanmoins Dieu lui-même, qui connaît le secret des cœurs et les limitations humaines, accueille dans sa bonté tous ceux qui le cherchent sincèrement. Comme disent nos frères Musulmans, « Dieu est plus grand ».

Thérèse-Anne Druart est née à Bruxelles en 1945. Elle est diplômée d'Etudes médiévales et docteur en philosophie grecque de l'Université Catholique de Louvain et B. Phil. en Etudes Orientales (Philosophie et Théologie Islamique Médiévale) de l'Université d'Oxford. Après des années à la Georgetown University elle a accepté en 1987 une charge de Professeur Associé à l'Institut de Philosophie de la Catholic University of America, Washington, D.C. Elle est Secrétaire Nationale de l'American Catholic Philosophical Association. Elle a écrit une quinzaine d'articles sur la philosophie arabe et Platon. Elle a édité *Arabic Philosophy and the West : Continuity and Interaction*, Washington, D.C., 1988.

Philippe CORMIER

Sur le Coran incréé

LE statut linguistique du Coran est unique. Nous savons que le Livre (la Bible) a été écrit par des hommes qui, parce que croyants, hommes « justes » parce que justifiés par la foi, se sont laissés traverser par l'inspiration (la grâce de l'Esprit) qui leur a fait dire : Abba, Père ! — mais ce sont eux qui ont dit : Abba. C'est cette inspiration qui, leur brûlant la langue et les lèvres, leur a donné de prophétiser — mais ce sont eux qui ont prophétisé. C'est encore elle qui, afin de conformer à l'amoureux dessein divin de se révéler à sa création le mouvement intérieur de l'intelligence humaine, a donné à celle-ci de tracer les dits de Dieu sur des Tables — mais c'est l'homme qui a écrit, produisant lui-même la lettre de la Parole.

Nous croyons ce que la bibliothèque sainte écrit, d'une écriture humaine, qu'elle est : de l'Esprit se faisant lettre, de la Sagesse venant habiter parmi les hommes et inhabiter les âmes. Qu'elle est, bien plus, le Divin, l'Incréé faisant appel au créé, se faisant infiniment petit, se rendant fini au point de se mettre à la merci de sa créature, se donnant sans retour, ne se donnant point sans se faire soi-même créature suspendue, médiatrice, à la médiation de ses créatures et de leur vouloir : le oui d'Abraham et le oui de Marie et tous les autres oui avant et après. Le Verbe va jusqu'à se faire bien plus que lettre : chair et sang, Personne.

Cela nous donne à comprendre que l'inspiration est prophétique, au sens propre de l'union hypostatique (l'union des deux natures et des deux volontés, divines et humaines dans l'unique personne du Messie) : l'inspiration consiste en une union des volontés (la divine et l'humaine) au sein de la conscience du rédacteur, elle-même au sein de la communauté des croyants — véritable Mère du Livre.

La conception coranique de l'Écriture et de la Révélation est toute opposée à la biblique. La Torah n'est plus, selon elle, le livre de Moïse mais le Livre de Dieu révélé à Moïse, l'Évangile (et non plus les évangiles) n'est plus un recueil écrit après sa disparition par des apôtres de Jésus au sein de la première communauté chrétienne, mais le Livre de Dieu révélé à Jésus et transmis par lui. De même le Coran n'est pas le livre de Mohammed mais de Dieu. Ces Livres, les différentes et successives « éditions » du Livre, de la Mère du Livre, Dieu les a fait descendre d'auprès de Lui, de la Table gardée (LXXXV,22) où la Parole incréée de Dieu demeure éternellement.

C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre.

On y trouve des versets clairs (= versets immuables, muhkamât) — la Mère du Livre —

et d'autres, obscurs (versets ambigus, mutašābihāt).

— III,7 (1).

Dieu efface ou confirme ce qu'il veut.

La Mère du Livre ('umm' al-kitāb) se trouve auprès de Lui. — XIII,39

Ce que le Coran, qui se donne Dieu pour auteur, affirme à son propre sujet, comment peut-il l'affirmer sans équivoque ni contestation de la Bible ? De censures en interpolations opérées par les « gens du Livre », d'altérations en réécritures et en falsifications, subsisteraient, d'après l'Islam, des textes si adultérés qu'on ne peut plus les confondre avec leur original ou archétype divin. La Révélation, aussi ancienne que l'humanité depuis Adam, Noé, Abraham (l'Islam ou soumission à Dieu est la religion monothéiste primitive, la religion naturelle de l'humanité — III,67), cette Révélation toujours parfaite au moment de sa descente, qu'en reste-t-il dans ce que les humains en ont retenu et transmis, du fait de leur propension à la mécréance et à l'incrédulité, source des incohérences et des contradictions que l'on rencontre dans la Bible ?

Il faut un nouveau livre qui vienne clore la Révélation primitive et authentique, la Révélation de toujours, non pour l'abolir mais au contraire pour la restaurer dans sa perfection.

Lorsqu'un Livre venant de Dieu

(1) Nous utiliserons usuellement la traduction de Denise Masson, La Pléiade, 1967.

et confirmant ce qu'ils avaient reçu
leur est parvenu,

— ils demandaient auparavant la victoire
sur les incrédules
lorsque ce qu'ils connaissaient déjà leur est parvenu,
ils n'y crurent pas.

— Que la malédiction de Dieu tombe
sur les incrédules ! — II, 89

Lorsqu'on leur a dit :

« Croyez à ce que Dieu a révélé »,
ils ont répondu

« Nous croyons à ce qui nous a été révélé » ;

mais ils sont incrédules à l'égard
de ce qui vient ensuite

et qui est la vérité confirmant ce qu'ils ont déjà reçu.

— II,91

On te (te = Mohammed) répète seulement
ce qui a déjà été annoncé
aux prophètes venus avant toi. — XLI,43

Avant lui (lui = le Coran),

le livre de Moïse était un guide et une miséricorde.

Mais celui-ci est un Livre confirmant les autres, écrit
en langue arabe,

destiné à avertir les injustes

et annoncer la bonne nouvelle

à ceux qui font le bien. — XLVI,12

Le Livre parfait, incomparable et inimitable (II,23 ; XVII,88)
non seulement achève la révélation monothéiste mais constitue
en conséquence la pierre de touche permettant de distinguer
dans la Bible ce qui est authentique de ce qui a été falsifié par
ses interprètes.

*Le Coran n'a pas été inventé par un autre que Dieu ; il
est la confirmation de ce qui existait avant, l'explication
du Livre envoyé par le Seigneur des mondes et qui ne
renferme aucun doute. — X,37*

La Bible demande donc à être interprétée à la lumière du
Coran, en fonction de sa conformité au Livre de l'Islam.
Celui-ci en revanche, Parole littérale et définitive de Dieu
(Mohammed est le « sceau des prophètes », cf. XXXIII,40), ne
peut plus être interprété : l'interprétation interprétante, sauf à
céder à une régression herméneutique à l'infini, n'est plus
elle-même interprétable, sinon par son auteur.

Ceux dont les cours penchent vers l'erreur

s'attachent à ce qui est obscur

car ils cherchent la discorde

et ils sont avides d'interprétations ;

mais nul autre que Dieu

ne connaît l'interprétation du Livre. — 111,7

On comprend ainsi par quelle récurrence le Coran accorde :

1) le statut de Révélation aux livres qui le précèdent (sinon
comment s'inscrirait-il lui-même dans une tradition qui serait
rompue ou niée ?)

2) à cette Révélation dans son ensemble le statut de Parole
ayant littéralement Dieu pour auteur (sinon, comment
pourrait-ce être le cas du Coran ?)

3) le statut de révélation altérée à ce qui le précède (sinon
comment rie pas être Juif d'abord, puis chrétien ?)

Comment pouvez-vous désirer qu'ils (ils = les Fils d'Israël)

croient avec vous (vous = les musulmans)

alors que certains d'entre eux

ont altéré sciemment la Parole de Dieu,

après l'avoir entendue ? — II,75

Certains d'entre eux altèrent le Livre en le récitant

pour faire croire

que leurs inventions appartiennent au Livre

mais elles sont étrangères au Livre — III,78

A l'inverse, c'est parce que le « sceau des prophètes » s'efface
entièrement, n'est pour rien dans la lettre du texte, ne fait
qu'annoncer un dire qui n'est en rien le sien mais exclusivement
celui d'al-Lah, que le Coran peut être tenu pour littéralement
divin — seule garantie de sa vérité à la lettre — et définitif. 11
« traduit » par conséquent à la fois la Révélation commune
(abrahamique) en arabe et pour les Arabes, et en constitue le
tout : cette coïncidence de la particularité (sur le modèle juif) et
de l'universalité (sur le modèle chrétien) induit la nécessité de
faire coïncider les limites linguistiques et partant culturelles du
monde arabe avec les limites de la 'umma (la communauté des
croyants) et ces deux premières avec rien d'autre que les limites
du monde ; car d'une part l'Islam ne peut se contenter d'être la
religion de quelques tribus sans trahir sa vocation universelle et
d'autre part les formes athées (le refus de croire à la
résurrection) ou polythéistes de l'idolâtrie sont totalement en
conflit avec les droits de Dieu sur ses créatures.

Dans ces conditions, qu'en est-il du statut du texte de la Révélation, puisque Dieu a parlé en « arabe clair » (XXVI,195)? Le fait premier est que le texte se trouve littéralement intraduisible dans la mesure où traduire, c'est interpréter ; or le Coran fonctionne comme méta-texte au terme de la série des livres révélés en différentes langues et cela non seulement eu égard au signifié mais — c'est le point décisif — à la lettre. Il en résulte que la langue arabe reçoit à son tour le statut de méta-langue, comme la langue même de Dieu. Il faut donc se demander comment s'articulent méta-texte et méta-langue, autrement dit statut herméneutique et statut linguistique du texte sacré des musulmans.

D'une part le Livre a une face claire qui éclaire tout ce qui le précède, et une face obscure, mais d'autre part il est au total un « livre clair » :

*Voici les versets du Livre clair ; Nous
les avons fait descendre sur toi en un
coran arabe. — XII,2*

C'est qu'en effet ce qu'il propose en paraboles (XIII,17) et en exemples (XXXIX,27) à la réflexion humaine n'est pas un contenu spéculatif (on ne peut connaître Dieu qui, absolument transcendant, demeure au delà de toute connaissance : en dehors des Noms divins, toute la théologie se ramène, positivement, à l'affirmation monothéiste et, négativement, à l'exclusion radicale de tout « associé ») ; au contraire, toute la science et la vérité du Livre visent un but pratique : déterminer la volonté humaine impulsive et égocentrique à se soumettre à la volonté divine.

Les versets obscurs ne sont pas là par conséquent pour être éclairés par les versets clairs — ils ne le peuvent pas plus qu'un homme ne peut voir sa nuque — mais pour être obéis également, les clairs en comprenant, les obscurs sans comprendre. Ce qui est par là signifié, c'est l'incompréhensibilité divine (CXII,2) qui n'entraîne néanmoins aucune dispense d'obéir. Bien plus, l'interprétation, péché coranique par excellence, l'équivalent du péché contre l'Esprit, cherchant à percer et à réduire cette incompréhensibilité — or qui est comme Dieu ? — ne peut aboutir qu'à l'erreur et à l'orgueilleuse désobéissance.

Soit donc le texte est clair et n'a pas lieu d'être interprété, soit il est obscur et doit être obéi dans un esprit de soumission confiante aux impénétrables décisions divines qui n'ont de leur côté à « obéir » à aucune « raison » : Dieu, s'il est immuable en

soi (détermination toute négative) ne peut être soumis au principe intra-mondain de contradiction.

S'il est donc impossible et interdit d'interpréter un texte *littéralement* divin, puisqu'interpréter, c'est inévitablement « dire la même chose autrement » (or Dieu a dit ce qu'il a dit ainsi et point autrement), il en résulte que ce n'est plus seulement sur le plan herméneutique que se pose la question de la possibilité de la distinction et du jeu entre dire et vouloir dire, entre énoncé et intention de signification, mais jusque sur le plan linguistique, investi lui aussi par la même problématique.

Il n'y a énonciation en effet que dans la mesure où le langage n'est pas un code dans le cadre duquel l'articulation signifiant/signifié serait bloquée parce que déterminée de manière univoque ; au contraire, la possibilité du langage se joue dans le jeu (au sens où il y a du « vide », sans quoi on ne pourrait « jouer avec ») d'une articulation non strictement déterminée, de sorte que je puisse réaliser un projet de signification, dire ce que je veux dire sans que le dire (l'énonciation) et le vouloir dire puissent jamais être strictement identifiés, dire à la première personne, et non pas seulement ce que la langue, d'une part permettrait, mais d'autre part déterminerait que je peux et dois dire dans un contexte déterminé. L'arbitraire (l'institution) du signifiant est ce qui libère la possibilité d'un sujet de l'énonciation, d'un sujet non identique au code mais s'en servant en s'introduisant lui-même dans son fonctionnement. Le locuteur, en faisant disjoncter le code, le constitue comme langue. Il n'est pas sans intérêt (sans importance ?) de noter ici que le fondement de l'arbitraire en question (dans l'intersubjectivité communicante) ne réside pas dans la seule opposition au signifié (à l'information codée dans le signe) mais, en amont dans la structure pluri-dimensionnelle du langage, dans la constitution du signifiant lui-même en unités distinctives non signifiantes (dites de seconde articulation) : c'est cette structure caractéristique du signifiant qui est comme la matrice de l'énonciation se produisant comme ce qui est signifiant, et non pas seulement « au moyen » du signifiant : le sujet est producteur de signification non seulement en tant qu'utilisateur mais en tant que producteur de signifiant, donc de l'écart à la fois signifié et signifiant entre ce que le signifiant est censé signifier dans la langue et l'intention de signification de l'énonciateur. La compétence linguistique, jusque dans le maniement du système phonologique, est donc intrinsèquement une compétence de nature intentionnelle, interprétative,

requis aussi bien du locuteur (supposé être Dieu) que du récepteur (l'homme qui ne peut pas ne pas être interprète de la « parole divine »).

Comment donc recevoir le Coran sans interpréter ? Il n'y a pas d'énoncé qui ne soit à la fois interprétation et interprétable et même *devant* être interprété pour exister tout simplement comme énoncé. Le Coran est-il donc possible ?

La parole divine en langue arabe n'est pas seulement divine (inspirée) dans l'ordre du signifié, elle l'est encore dans sa lettre : dans l'ordre du signifiant. En la Parole d'al-Lah, le dire et le vouloir dire ne peuvent qu'être identiques, non seulement en tant que cette « Parole » (au delà du langage) subsiste éternellement en acte dans son éternité, mais en tant qu'elle est dans sa lettre adressée au prophète.

Par le Livre clair !

*Oui, nous en avons fait un coran arabe ! —
Peut-être comprendrez-vous — Il existe
auprès de nous, sublime et sage, dans la
Mère du Livre. — XLIII,3-4*

Envoie-leur un prophète pris parmi eux ;

il leur récitera Tes versets ;

il leur enseignera le Livre et la Sagesse. — II,129

Si la lettre arabe est littéralement la lettre de Dieu, le signifiant se confond avec le signifié : on ne peut distinguer l'arbitraire du *signifié*, de la volonté divine (véritable origine du nominalisme et de l'empirisme logique, soit dit en passant), et la contrainte du *signifiant*, de sorte que science et vérité ne sont plus seulement de l'ordre de ce qui est signifié mais se retrouvent appartenir à l'ordre du signifiant : la récitation est science. Le son des mots ne fait pas sens, il *est* sens ; d'autant plus aisément que dans la culture sémitique, on ne comprend pas avec son « intelligence » mais avec son cœur (*galb*).

Dieu a fait descendre le plus beau des récits :

un Livre

dont les parties se ressemblent et se répètent.

*La peau de ceux qui redoutent le Seigneur en
frissonne,*

puis leur peau et leur cœur s'adoucissent

à l'invocation du nom de Dieu. — XXXIX,23

Si l'on admet que le Coran est divin dans sa lettre, il faut en conclure qu'il fonctionne comme un signal, non comme une Parole adressée à des sujets pensants et parlants. Cela rend diffi-

cile l'activité scientifique et *l'ijtihâd* (l'effort personnel de recherche et de renouvellement) est menacé de stérilité risquant de se réduire à la répétition de la lettre, à l'utilisation servile d'un savoir constitué par d'autres.

Comment en sortir ? L'Islam ne pourra constituer une véritable science religieuse (sans laquelle, au sein de la culture, les savoirs ont pour destin de se juxtaposer en vérités parallèles, sans intégration possible) que dans la mesure où il entreprendra une véritable réflexion sur la nature du langage et sur le rôle de Mohammed comme auteur de la lettre du Coran, où il se fera donc l'herméneute de ses propres fondations en interrogeant le Coran comme un texte humain, ce qui est la condition pour accéder à ce qu'éventuellement il peut contenir de divin, puisque l'Esprit souffle où il veut et qu'il n'est pas question de nier la spiritualité qui traverse le Livre.

Mais bien plus : c'est en scrutant la relation ontologique entre Dieu et sa propre Parole — la Mère du Livre inscrite sur la Table gardée — Parole incréée mais cependant produite ou suscitée, consubstantielle à Lui, que les Musulmans pourront accéder à l'intelligence de leur propre texte fondateur.

Philippe Cormier, né en 1948, marié, trois enfants. Capes de Philosophie. Enseigne en Ecole Normale (Le Puy), puis dix ans à Agadir (Maroc). Publications : nombreux articles. En préparation : *Généalogie de la personne*, Critéion, Paris.

Rocio DAGA

Loi et droit naturel en islam ?

Y a-t-il en islam des fondements théologiques pour la loi naturelle ?

Le Coran affirme que l'islam ne fait rien d'autre que rappeler ce qui est inscrit de façon innée dans la nature (*fitra*) de tout homme : « tourne ton visage vers la religion de façon sincère, vers la religion naturelle selon laquelle Dieu a créé la nature humaine » (1). Cette idée est confirmée par un hadith : « tout homme naît musulman (littéralement : selon la religion de la *fitra*) ; ce sont ses parents qui en font un juif ou un chrétien » (2).

Cependant, l'idée selon laquelle l'islam est la religion naturelle n'a jamais été formulée de façon satisfaisante par les théologiens (3). Nous rencontrons en fait ici le problème que pose le concept de nature dans l'islam. Le concept grec de nature, qui s'exprime en arabe par le mot *tab'*, ne se trouve pas dans le Coran, alors que le terme coranique que nous venons de citer, à savoir *fitra*, a le sens de « état originel de l'homme qu'il tient de Dieu comme créateur » (4).

A l'origine, nous dit al-Ghazâli, le cœur de tout homme est prédisposé à la foi et est capable de croire (5). Cependant, l'âme doit acquérir sa perfection par l'éducation, la morale et le savoir, de même que le corps doit croître et acquérir sa perfection au moyen de l'alimentation. L'éducation morale et religieuse, selon al-Ghazâli, est conçue comme le réveil de souvenirs vagues, quoique innés (6). De la

sorte, l'idée chrétienne du péché originel, reçu en héritage par tout homme, est remplacée par l'idée de la chute ou du péché individuel qui se répète pour chaque personne (7).

La conception islamique de la relation entre le créateur et le créé constitue un autre problème. L'idée de Dieu trouve son centre naturel dans l'unité de Dieu, qui se combine facilement avec celle de la confiance et de l'abandon à Dieu (*tawakkul*). La réalité véritable est le Dieu unique, le monde visible ne possède pas plus qu'une réalité secondaire. Alors que, dans le christianisme, on conçoit que, une fois la création terminée, Dieu agit dans la nature à travers des causes intermédiaires, l'islam affirme que tout est une création directe de Dieu.

De la sorte, la relation de la cause à l'effet n'est pas une relation nécessaire. Elle dépend uniquement de la volonté divine, car c'est Dieu qui cause les causes. Si la cause et l'effet vont normalement de pair, c'est que Dieu a pris l'habitude (*aida*) (8) d'unir l'un à l'autre pour montrer sa sagesse (9). Dieu qui agit selon sa volonté connaît les conséquences de ses actes, à savoir, sa création. Cet idéal de la connaissance et de la volonté de Dieu touche de près un des dogmes les plus caractéristiques de l'islam, à savoir la prédestination.

Comme contraste, il faut signaler que, dans le christianisme, la création possède une consistance en soi-même parce qu'elle trouve sa consistance ultime dans le Christ, qui, par son Incarnation, est une personne (homme-Dieu) historique, « en lequel nous sommes tous prédestinés ».

Etant donné l'absence, dans l'islam, du mystère trinitaire, l'amour de Dieu pour l'homme se conçoit d'une manière différente de l'amour humain. L'amour humain présuppose une âme qui sente la nécessité d'un complément, alors que, au contraire, selon l'islam, Dieu n'aime que lui-même, parce qu'Il est tout et que rien n'existe en dehors de Lui. Par suite, l'amour de Dieu pour l'homme existe en ce sens que Dieu permet à l'homme de s'approcher de lui, selon sa volonté éternelle. C'est pourquoi le destin de la nature de l'âme humaine est la connaissance de Dieu. Le connaître, c'est l'aimer et l'aimer, c'est lui obéir. Le devoir de l'homme envers Dieu n'est pas l'amour, mais l'obéissance (10). Al-Shafi'i, fondateur d'une des quatre écoles juridiques orthodoxes (sunnites) de l'islam, qui a fourni la base

(1) Coran, 30, 30.

(2) Cité dans al-Ghazâli, *Al-munqid min adalâl* (Erreur et délivrance), tr. F. Jabre, UNESCO, Beyrouth, 1969, p. 61.

(3) R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, P.I.S.A.I., Rome, 1987, p. 96.

(4) Cf. M. Bernard, « La critique de la notion de nature (*tab*) par le *kalam* », *Studia Islamica*, 51 (1985), p. 59.

(5) *Ihyâ' ulûm al-dîn*, ed. du Caire, 1302 (hégire) III, 365, 5.

(6) Ibid., 111, 56, 12.

(8) A.J. Wansinck, *La pensée de Ghazâli*, Maisonneuve, Paris, 1940, p. 45.

(9) Du grec *èthos*. Al-Ghazâli utilise aussi le terme *sunna* comme équivalent de *Oda*, et *shart* (condition) comme équivalent de *sabab* (cause). De la sorte, selon Ghazâli, « une chose créée est une condition pour une autre ». Cf. H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalâm*, Harvard U.P., 1976, p. 550.

(10) *Ihyâ' ulûm al-dîn*, ed. du Caire, 1302 (hégire), IV, 256, 13 et 22.

(11) A.J. Wansinck, op. cit., pp. 20 et 35.

classique pour le système classique de développement de la loi sunnite, définit la justice (*'adl*) comme « agir de façon obéissante à Dieu ».

Le philosophe catholique Jacques Maritain, en revanche, définit la loi naturelle comme une participation de l'homme à la loi éternelle, par laquelle se manifeste la sagesse éternelle de Dieu (11). Dans l'islam, au contraire, il n'y a aucune possibilité de participer à la divinité. La toute-puissance de Dieu annule la sagesse de Dieu, car la toute puissance est l'attribut le plus important de Dieu après son unicité. Le Coran souligne constamment cet attribut (12). C'est par lui que l'islam signifie soumission et abandon à la volonté de Dieu. Dieu ne donne pas d'autonomie à sa créature, parce que cela supposerait une limitation de son pouvoir : « Dieu t'a créé et a créé ce que tu fais » (13). Il est évident que, s'il n'y a pas d'autonomie de la créature, il ne peut y avoir ni concept de nature, ni loi naturelle. Tout dépend de la volonté de Dieu en tout moment et en tout lieu.

Le fondement de tout cela, selon les théologiens musulmans est, comme nous l'avons déjà dit, que l'existence de principes objectifs et de réalités autonomes suppose selon eux une limite à la puissance de Dieu. Selon al-Ash'arî, l'usage de la raison indépendante, pour la connaissance des valeurs éthiques, impliquerait une limite à la puissance de Dieu. Cependant, le Coran dit : « Dieu sait, mais vous, vous ne savez pas ».

Nous nous trouvons ainsi devant un subjectivisme théiste. C'est un subjectivisme dans la mesure où les valeurs morales n'ont pas de consistance propre, mais dépendent de quelqu'un qui décide quelles sont les valeurs. Il est théiste, parce que la décision est prise par Dieu. De la même façon, on pourrait parler d'un volontarisme éthique.

Les théologiens musulmans admettent que Dieu aurait pu créer des montagnes d'argent ou d'or, ou l'homme avec la tête sur les pieds. Il n'existe pas de valeurs morales « en soi », tout dépend de la volonté de Dieu. Le crime pourrait être licite si Dieu le permettait (14). Cependant, conclut al-Ghazali, « Dieu a créé en nous la connaissance de ce qu'il ne fera pas ces choses, même si elles sont possibles » (15).

(11) *La loi naturelle, ou loi non-écrite*, éd. Universitaires, Fribourg, 1986.

(12) Coran, 7, 191 ; 10, 35 ; 30, 39 ; 35, 38.

(13) Coran, 37, 96.

(14) C'est là la position des théologiens dans l'Islam médiéval. Les réformistes contemporains admettent l'existence objective du bien et du mal. Cependant, on en a peu parlé, étant donné l'ankylose des sciences dans le monde musulman.

(15) *Tahâfut al falâsifa*, XVII, 13, p. 285, ed. de Beyrouth, 1959.

Loi naturelle et loi positive : dilemme sur les sources du droit

Telle est la théologie dont on débat dans l'islam classique. La victoire sera remportée par les partisans du volontarisme divin, les disciples d'al-Ash'ari ou ash'arites. De la sorte, la loi positive en arrivera à être une combinaison de révélation et de volontarisme.

La théorie prédominante, dans la relation entre raison et éthique en théologie islamique, est celle de la « révélation complétée par la raison dépendante » (16). Par suite, le volontarisme éthique eut pour conséquence que l'on mettait la tâche de se prononcer sur les questions éthiques entre les mains des experts en l'interprétation de la loi islamique, qui, suppose-t-on, fournit la bonne orientation dans tous les domaines de la vie pratique.

L'étude des principes éthiques dans l'Islam commence avec la discussion des juristes sur les sources de la Loi aux VIII^e et IX^e siècles (17). C'est là que l'on trouve la racine du traitement analytique des concepts de justice et d'obligation à partir de leur base théorique.

Dans ce débat, deux écoles s'opposent : les partisans de l'opinion indépendante (*ra'y*), qui soutiennent que, pour décider des questions de loi islamique et de moralité, les juges et les faqîs (« jurisprudents ») doivent se fonder sur leur propre raisonnement indépendamment de l'Écriture, quand celle-ci ne dit rien sur un problème. L'autre camp soutient que la loi doit se fonder uniquement sur l'Écriture et la Tradition, ou se déduire d'elles d'une façon déterminée, comme par exemple par analogie (*giyâs*).

Al-Shafâ'î a traité cette question. Il a fait une critique des méthodes grâce auxquelles on déduit la loi en se fondant entièrement sur le Coran et la Tradition, et conclut que la justice n'est rien d'autre que l'obéissance à Dieu, et donc à la loi révélée (*sharî'â*). Cependant, puisque le Coran et la Tradition ne fournissent pas un corpus exhaustif de lois, la déduction et le développement de cette loi révélée seront fondés sur des principes déterminés. De la sorte se constituera la science du *fiqh* (compréhension), qui cherche l'interprétation et l'application de la volonté de Dieu à tous les aspects de la vie. Ces principes de déduction de la loi, appliqués et reconnus par les quatre écoles juridiques, sont le consensus (*ijmâ'*) et l'analogie (*giyâs*).

Le consensus est de deux types : le consensus de la communauté (*ijmâ' al-umma*) et le consensus des grands juristes ou imams (*ijrnâ' al-a'imma*). Ce dernier est l'usage le plus commun du terme, la

(16) G. Hourani, « Combinations of reason and tradition in islamic ethics », dans *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge U.P., 1985, p. 272.

(17) G. Hourani, « Ethics in classical Islam : a conspectus », *ibid.*, p. 16-18.

communauté ayant été définie, en un sens restrictif, comme la communauté des savants et des faqis.

Un exemple du premier cas est le rituel du pèlerinage à la Mecque, pratiqué universellement, sans que l'on trouve une autorité qui l'établisse dans les premiers textes légaux. Dans le second type de consensus, il faut distinguer le consensus dans l'interprétation d'un texte coranique ou d'une traduction, et celui qui consiste en des préceptes légaux qui ne se trouvent ni dans le Coran ni dans la Tradition, mais qui sont reconnus universellement comme faisant autorité.

L'analogie (*giyās*) est une source d'autorité moins grande que celles que l'on vient de citer. Elle est probablement plus ancienne, malgré son autorité moins grande. On appelle communément le Coran, la tradition et le consensus, *les textes (nass)*, ce qui implique le degré le plus élevé d'autorité textuelle. Or donc, on dit que la coutume (*urj*) peut annuler un principe dérivé par analogie, mais pas un principe qui dérive de textes (18).

Il y a d'autres principes subsidiaires, d'usage différencié selon les différentes écoles juridiques : la coutume ('urj), l'intérêt public (*istislah*) et la recherche d'équité (*istihsan*).

Dans les faits, le résultat ultime de la formulation d'al-Shaf-î, qui reconnaît quatre sources de la loi et nie l'usage de la raison indépendante, a donné lieu à un remplacement progressif du réel par l'idéal. Du coup, le développement historique de la loi fut impossible. La loi, de la sorte, s'ankylosa, puisqu'elle ne naissait pas de la société, mais s'imposait à elle. La doctrine politique elle-même s'est fondée sur l'idée selon laquelle le gouvernant était idéalement qualifié pour sa position (19).

À partir du X^e siècle, on établit par consensus que les bases de la loi étaient déjà fixées. Du coup, on ferma les portes de l'interprétation individuelle et indépendante (*bâb al-iltihâd*). La production légale se réduisit à l'étude et au commentaire des oeuvres qui existaient déjà. Aucune nouvelle réglementation légale ne fut plus considérée comme licite.

Malgré cela, les divergences à l'intérieur des écoles juridiques et entre celles-ci restaient admises, selon le hadith : « la divergence d'opinions dans ma communauté est un signe des liens qui l'unissent à Dieu » (20).

(18) M. Khadduri, *Origins and Development of Islamic Law*, A.M.S. Press, New York, 1984, p. 87 s.

(19) N.J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago U.P., 1969, pp. 60 et 69.

(20) J. Esposito, *Islam the straight path*. Oxford U.P., 1991, p. 84.

Il faudrait signaler ici l'existence d'une tradition qui fait appel au consensus (*ijmâ'*) et qui pourrait se comprendre comme un subjectivisme social: « ce que les croyants considèrent comme bien est bien pour Dieu, ce qu'ils considèrent comme mal est mal pour Dieu ». Cependant, le Coran annule toute possibilité d'une conception de ce genre en disant : « le *jihad* vous a été prescrit, bien qu'il puisse être désagréable pour vous. Tu peux avoir en haine quelque chose de bon pour toi et aimer quelque chose qui est mauvais pour toi. C'est Dieu qui sait, et toi, tu ne sais pas » (21).

Le véritable subjectivisme islamique est le subjectivisme théiste ou le volontarisme éthique, car les valeurs éthiques dépendent de la volonté de Dieu.

Conclusion

On peut dire que le fait qu'il n'existe dans l'islam ni le concept de péché originel, ni celui de valeurs objectives, est un exemple du fait que l'homme est conçu comme dépourvu d'autonomie par rapport à Dieu et, donc, dépourvu d'une pleine responsabilité pour ses faits et gestes. La tendance à l'erreur ne vient pas d'un libre choix de la volonté humaine, comme l'explique la doctrine du péché originel, mais du fait que Dieu a créé ainsi l'homme. Pour faire le bien, l'homme n'est pas libre non plus, il ne pourrait en aucune façon se guider sur sa raison, mais il doit accepter la révélation. Comme on l'a mentionné, il est impossible que l'homme puisse avoir part à la sagesse divine.

Dans le Coran, le passage sur Adam et Eve ne parle pas de l'arbre de la connaissance, car cela supposerait que l'homme a accès à celle-ci. On n'y parle que de l'arbre de vie.

Cependant, des théologiens musulmans et chrétiens ont compris la justice, et d'autres concepts éthiques, comme étant des valeurs objectives et comme des attributs de la nature divine, ce qui ne diminue en rien la toute-puissance divine.

Il est clair que le Coran rejette tout subjectivisme éthique, sans préciser quel type d'objectivisme il accepte.

On ne peut pas non plus prouver que le Coran prétende réglementer tous les détails de la vie de la façon dont l'ont fait les écoles traditionnelles.

Mais ce dernier point est une question que les orientalistes n'ont cessé de mettre en relief, ce qui a provoqué, et non sans raison, la colère des savants et des hommes de religion musulmans. Sur ce

(21) Coran. 2. 216.

point, une critique faite du dehors sera toujours vaine, voire passera pour une atteinte à l'identité et à la tradition d'un peuple.

Ce n'est que de l'intérieur, à partir d'une auto-critique qui n'oublie pas la riche tradition islamique, que l'on peut résoudre la crise de la pensée dans le monde musulman. Et c'est seulement à partir d'un dialogue avec ce qui n'est ni extérieur au monde islamique, ni une menace pour lui, à savoir, avec les grandes traditions religieuses qui ont une racine commune, la tradition juive et la tradition chrétienne, qu'est possible une réconciliation entre ces traditions et ces expériences des peuples, jusqu'à ce qu'elles reconnaissent un même Seigneur de l'histoire.

(traduit de l'espagnol par Rémi Brague)
(titre original : Ley y derecho natural en el islam?)

Rocio Daga, née à Malaga en 1961. Etudes de philologie arabe en Espagne, et spécialisation en droit musulman. Séjours d'étude de trois ans au Caire, puis de six mois à Paris. Actuellement chercheuse au département d'études moyen-orientales de l'Université de Princeton.

Communio
a besoin de votre soutien
Faites des abonnés.

Jacques JOMIER

Chrétiens et musulmans, vivre ensemble*

AVANT d'aborder cette question aussi vitale que délicate et pour aider à garder calme et objectivité, le rappel d'un fait d'histoire nous retiendra d'abord. Depuis les débuts de l'islam (VII^e siècle A.D.), des chrétiens et des musulmans ont vécu ensemble en différents points de notre terre. Il y eut des souffrances, il y eut des conflits ; mais la pire des erreurs serait de ne voir que les luttes, car la convivialité pacifique tout au long de la vie quotidienne a été la plus fréquente. S'arrêter au sensationnel serait succomber à la tentation actuelle qui guette les medias et leur fait oublier l'essentiel de la vie.

Ensuite nous examinerons le statut officiel que la loi musulmane réservait aux chrétiens, comme aux Juifs d'ailleurs. Les uns et les autres faisaient partie de la catégorie juridique nommée peuple du Livre (*ahl al-Kitâb*). Mais comme les textes, même les plus sacrés, demandent à être interprétés, nous distinguerons bien l'interprétation de jadis, celle que veulent rétablir les islamistes et qui était influencée par une façon de voir courante à l'époque, et celle que certains souhaitent pour aujourd'hui. Il est permis en effet de se demander si les transformations actuelles du monde qui ont entraîné de nouvelles façons de vivre et de voir, pourront rendre plus facile une convivialité respectueuse des différences qui jadis n'était guère dans les mœurs. Là est le cœur du problème.

(*) Conférence donnée à Bordeaux à la Société d'Anthropologie du Sud-Ouest.

Les origines

Tout d'abord un fait : depuis les débuts de l'Islam, des chrétiens et des musulmans ont toujours vécu ensemble. L'Islam d'ailleurs, dès son apparition, a revendiqué des liens avec le christianisme et le judaïsme. Les premiers musulmans ont-ils rencontré des chrétiens et des juifs ? Les traditions les plus anciennes l'affirment. Médine, dans laquelle se réfugièrent les premiers musulmans lors de leur Exode de l'an 622 à la suite des persécutions que leur prodiguaient les païens de la Mekke, était une agglomération arabe, au milieu d'une oasis, dont la moitié de la population était judaïsée. Six ou sept ans plus tôt, toujours pour fuir les persécutions, un contingent de près de 70 musulmans et musulmanes avait été envoyé en Abyssinie et la tradition dit qu'un passage du *Coran* (extrait de la sourate *Maryam*, Sourate 19) rapportant l'annonciation de l'Ange à Marie et la naissance de Jésus avait été récité au Négus.

En Arabie même, les zones ayant des chrétiens se trouvaient loin du Hedjaz, le foyer de l'Islam. Le centre le plus proche était l'oasis de Najran, au Sud-Est de la Mekke à une distance de près de 800 km. Et une délégation de chrétiens de Najran est dite être venue à Médine conclure un traité avec le prophète de l'Islam. Najran est connue dans l'histoire du christianisme ; elle a eu ses martyrs vers l'an 522, cent ans avant l'Islam. Les martyrologes de tous les rites chrétiens les mentionnent vers le 20-24 octobre.

A la Mekke même, Waraqa ben Nawfal, un cousin germain de Khadidja, la première femme du Prophète de l'Islam, est dit avoir été chrétien ainsi qu'un ou deux autres membres de sa famille. Mais chrétien de quelle obédience ? Sur ce point, les textes sont muets. Le livre des traditions de Bokhari affirme à propos de Waraqa : « *Cet homme qui était cousin germain de Khadidja du côté de son père avait embrassé le christianisme avant l'apparition de l'Islam. Il savait écrire l'hébreu et avait copié en hébreu toute la partie de l'Evangile que Dieu avait voulu qu'il transcrivît* » (1).

Et un cousin germain de Muhammad, du côté maternel, se fit chrétien en Abyssinie lors de la première émigration. Le livre classique d'Ibn Hicham sur la vie du Prophète, rapporte que cet

homme interpellait ainsi ses compagnons restés musulmans : « *Vos yeux sont comme ceux des nouveaux-nés qui clignent sans voir nettement ; nous, nous voyons* » (2). Tout cela sans compter des esclaves, dont parlent les traditions, et qui vivaient à la Mekke, esclaves dont l'un ou l'autre peut avoir eu une certaine culture religieuse avant d'être razié et vendu au loin. L'Islam d'ailleurs, dans les oracles du Coran proclamés à la Mekke durant les dix premières années de l'Islam (612-622), se présentait comme la forme arabe de l'unique religion, celle-là même qu'auraient prêchée auparavant Moïse et Jésus. A tel point qu'à un moment, le Coran demande, à ceux qui doutent encore, d'aller consulter les gens qui lisent les Ecritures Anciennes. Il s'adresse plus particulièrement au Prophète. « *Si tu as un doute sur ce que Nous t'avons révélé, Interroge ceux qui récitent l'Ecriture révélée avant toi* ». (*Coran* 10⁹⁴).

C'est plus tard seulement, à partir de Médine, que les divergences entre les traditions des grandes Eglises chrétiennes et le Coran apparurent. Dès lors, il est net que seuls les Musulmans se considèrent comme les vrais disciples de Jésus et de Moïse, alors que les Chrétiens et les Juifs auraient modifié leurs messages. Le Coran affirme que Muhammad est envoyé aussi aux Juifs et aux Chrétiens. « *O peuple de l'Ecriture, notre Envoyé est venu à vous* ». Et le même verset précise ensuite que le *Coran* a été révélé pour que Muhammad montre aux hommes « *ce sur quoi ils divergent* » (cf. *Coran* 5, ¹⁵).

Telle fut donc la situation au départ.

Un développement possible

Mais ensuite avec l'expansion de l'Islam, les contacts entre chrétiens et musulmans prirent des aspects différents. La progression de l'Islam s'est en effet réalisée à un double niveau pendant des siècles, jusqu'à l'expansion coloniale de l'Europe (mettons, en gros, jusqu'au XVIII^e siècle). En bien des lieux ce furent des victoires militaires qui donnèrent le pouvoir aux musulmans. Les vainqueurs imposèrent leur loi aux populations chrétiennes conquises sans chercher les conversions immédiates. En Syrie et en Egypte, pays à la

(1) Bokhâri, *Sahîh*, livre I, peu après le début.

(2) Ibn Hishâm, *al-stra al-nabawiyya*, Le Caire, éd. Mustafa Babi al-Halabi, 1955, tome 1, p. 223 sur Obayd Allah b. Jahsh (chapitre sur les quatre hanîf).

majorité chrétienne, les musulmans devinrent les maîtres moins de dix ans après la mort de Muhammad. Les anciens habitants restèrent, passèrent à leur service et les plus hauts rouages de l'administration continuèrent à être entre leurs mains durant de longues années sous l'autorité des conquérants ; les hauts postes ne revinrent aux musulmans que près de cent ans plus tard. La liberté du culte fut garantie aux gens du Livre à certaines conditions qui ne permettent pas de parler de liberté religieuse et les conversions à l'islam ne se produisirent que peu à peu. Après quatorze siècles, il existe encore de petites chrétientés dans plusieurs pays du Proche-Orient tandis qu'ailleurs elles ont disparu complètement.

Mais l'expansion de l'islam se fit en bien des endroits, surtout dans les terres non-chrétiennes, par un apostolat pacifique qui créa un courant lent et continu d'adhésions à l'islam, si bien que, là où le pouvoir ne leur appartenait pas encore, un jour venait où le chef ou le souverain local adhérait lui aussi à l'islam, puis ne tardait pas à imposer nombre de mesures conformes à sa nouvelle foi. Ce fut notamment le cas en Afrique au sud du Sahara. Et là, des chrétiens et des musulmans se trouvent encore vivre ensemble parce que bien des conversions de tenants des religions traditionnelles se firent, soit vers l'islam, soit vers le christianisme. Aussi voyons-nous dans plusieurs ethnies, à l'intérieur d'une même famille, des musulmans et des chrétiens.

Le type de convivialité a varié, et varie beaucoup, suivant les circonstances. Dans certaines régions, villages musulmans et villages chrétiens sont séparés. Ailleurs, les diverses maisons sont proches les unes des autres. Mais c'est surtout dans la vie courante, par les relations de travail, de voisinage que se manifeste la vie commune.

L'islam touchant à la fois les domaines religieux, politique et culturel, c'est surtout dans celui de la culture que chrétiens et musulmans ont été à l'oeuvre ensemble. Au début de l'histoire musulmane, les architectes et les artistes chrétiens réalisèrent des merveilles d'architecture musulmane. Ainsi la mosquée dite d'Omar (« *la coupole de la roche* » à Jérusalem), la mosquée d'Ibn Tolôn au Caire : ceci dit sans vouloir du tout supprimer l'apport des artistes musulmans. Il y eut collaboration... Les mêmes artisans travaillèrent souvent, tantôt pour les églises, tantôt pour les mosquées. Ainsi, en Egypte, le même type de marqueterie se trouve employé, pour les chaires des mosquées (*minbar*) ou les iconostases des églises coptes, et cela pendant

plusieurs siècles. Et en 1963, au Nord Nigeria, à la veille de l'inauguration de la grande mosquée de Sokoto, des peintres, des électriciens, des ouvriers chrétiens du pays apportaient leur aide pour mettre au point les derniers détails. Tout cela, sans parler de l'enseignement, ou des traductions qui firent connaître au monde arabe le patrimoine scientifique et philosophique des grecs, sans parler de l'enseignement ou de la pratique de la médecine. Quelquefois le type de présence était différent : ainsi, les milices chrétiennes au service des sultans du Maroc avaient quelques prêtres pour le service religieux. Les commerçants, les esclaves dont l'existence est pudiquement passée sous silence dans l'enseignement de l'histoire, et bien d'autres types de rencontres seraient aussi à évoquer.

Certaines situations ne sont pas claires. Y avait-il une colonie musulmane à Montpellier, pour le commerce, ou pour l'université naissante avec l'enseignement de la médecine arabe ? En général, les musulmans ne séjournèrent guère en Occident et ne firent qu'y voyager. Était-ce parce que l'accueil n'y était pas toujours aussi favorable ? Était-ce parce que les princes musulmans préféraient leurs sujets juifs et chrétiens pour les contacts à l'extérieur, afin de mettre à profit leur réseau de relations ? La question se pose. Il y eut tardivement une colonie turque à Venise comme il y avait des colonies franques dans les Echelles du Levant. La découverte de stèles funéraires musulmanes à Montpellier ou aux environs est-elle le signe de la présence d'une colonie musulmane dans cette ville, marquée par l'existence d'un cimetière, ou s'agit-il de pierres rapportées d'ailleurs ? Il est permis de se le demander (3).

Aujourd'hui, les modes de présence ont changé mais la convivialité s'observe partout. Diplomates, étudiants, professeurs, travailleurs, migrants : le mouvement existe dans les deux sens. Chrétiens et chrétiennes des Philippines, de l'Inde ou de Corée du sud se rencontrent en masse (ou se rencontraient encore avant la guerre du Golfe de 1990-91) en Arabie Saoudite et en d'autres pays d'Arabie. Et en Europe, dans l'autre sens, le problème est connu.

(3) J. Jomier, *Note sur les stèles funéraires arabes de Montpellier* dans les « Cahiers de Fanjeaux », n° 18, Edouard Privat, Editeur, 1983, p. 59-63.

Bref, il n'y a pas à hésiter une seconde. Vivre ensemble, chrétiens et musulmans, a été et est une réalité depuis quatorze siècles en bien des points du globe.

Ambiguïtés et frictions

Et pourtant, à partir du moment où quelqu'un cherche regarder de plus près cette réalité, tout se complique. Que les progrès des moyens de connaissance, la mise à jour de textes ou d'archives, les témoignages de voyageurs, de diplomates ne nous aveuglent pas : le danger de se laisser emporter par des jugements tout faits, par la fierté nationale ou religieuse, n'est pas illusoire. Au moment où certains prônent l'image d'une convivialité idéalisée à telle ou telle époque du passé, dans tel ou tel pays, comme modèle pour l'avenir, et où d'autres mettent en avant des principes sans songer à se demander si, de fait, ces principes étaient appliqués, mieux vaut procéder lentement, indiquer des pistes de réflexion et souligner seulement ce qui semble certain.

Dans les sociétés gouvernées suivant des principes musulmans, il est remarquable que très tôt, les non-musulmans aient été dotés d'un statut légal qui fixait leurs droits, celui des gens du livre surtout (*ahl al-Kitāb* désignant avant tout juifs et chrétiens, auxquels d'autres furent ajoutés plus tard, tels les sabéens). Et les juristes ont appuyé la législation sur un ensemble de textes coraniques, datant surtout de la période médinoise (622-632) durant laquelle se forma le premier état musulman de l'histoire, le noyau d'où devait sortir l'empire arabo-musulman des califes de Damas puis de Bagdad. Cette position musulmane est liée à l'anthropologie que suppose le Coran et qui s'est ensuite précisée au cours des siècles. D'après le Coran, le genre humain est unique et tous les hommes ont la même origine, celle que suppose le récit de la création d'Adam et les allusions coraniques à Adam et à sa femme. Tous les descendants d'Adam sont reconnus avoir confessé par avance que Dieu est leur Seigneur (*Coran* 7¹⁷²) ; ce qui est une manière de dire qu'un instinct religieux, inscrit au plus profond de tout être humain, leur fait reconnaître Dieu comme l'unique créateur et maître de tout et les pousse à crier vers lui en cas de péril. Cette unité du genre humain est reconnue par tout musulman et, dans le langage arabe courant, l'expression *balla Adam* signifie les hommes en tant qu'ils sont marqués par ce

caractère commun d'origine et de destination, celle du jugement et des fins dernières. Mais attention ! A ce type d'unité qui est commun à toute l'humanité, et devrait lui faire reconnaître Dieu comme son Seigneur, se superpose un second type d'unité : celle qui rassemble tous ceux qui, ici-bas, ont accepté librement cette situation de dépendance vis-à-vis de Dieu, avec toutes les conséquences d'obéissance aux exigences divines. Et pour l'Islam, seuls les musulmans l'ont fait ou le font. Il y a donc la communauté de l'humanité et, à l'intérieur de l'humanité, la communauté des musulmans, celle des hommes qui en choisissant Dieu pour *Wali*, s'agrégent à l'Islam.

Bref dans le premier cas, Dieu est, que l'homme le veuille ou non, le Seigneur de la création (*al-rabb*) ; dans le second, par choix libre, Dieu est en outre reconnu comme le *Wali* de la communauté musulmane. Ce mot de *wali* est important à bien comprendre, car le *Coran* interdit aux musulmans de prendre chrétiens ou juifs pour *wali* (*Coran* 5⁵¹). On entend parfois dire, rarement il est vrai, soit par des musulmans extrémistes, soit par des chrétiens mal informés, que ce verset interdit aux musulmans de prendre chrétiens et juifs comme amis. Dans son commentaire du *Coran*, Rachid Reda, libanais réfugié en Egypte et mort en 1935, parle d'un incident survenu à Istanbul en 1909 ou 1910 et qui l'a fait s'opposer publiquement à une telle exégèse dure (4).

En réalité, le mot de *wali* est difficile à rendre en français, car il est plein de résonances communautaires, et le français est une langue marquée par l'individualisme de ceux qui le parlent. *Wali* indique la proximité, d'où le mot de *Ive* pour désigner de saints personnages, des proches de Dieu, des amis de Dieu. Mais ici le sens de proximité, me semble-t-il, joue à l'intérieur de la communauté. *Wali*, dans le cas présent, signifie « *membre à part entière de la communauté* ». Dieu est le *Wali* des musulmans (ce qui, dans les traductions du *Coran* par Blachère et Hamidullah est rendu par patron, dans celle de D. Masson par maître et dans celle de Jacques Berque par protecteur). Les musulmans sont chacun unis par ce lien de *wali*, à part égale dans la communauté. Ceux qui refusent de prendre Dieu pour *wali* s'attachent à d'autres patrons, à Satan en particulier.

(4) Rashid Rida, *Talsir al-Manār*, sur *Coran* 4, 144.

Ainsi est définie la communauté musulmane, *l'Oumma* que le Coran appelle à un endroit le parti ou le peuple de Dieu (*hizb Allah*). Ses membres jouissent de privilèges à côté d'obligations, qui leur sont propres : privilèges et obligations qu'ils ne partagent pas avec les autres, ceux du dehors. Ainsi est-il demandé aux musulmans de ne pas prendre de confidents en dehors de la communauté (*Coran* 3¹¹⁸).

Un dernier regard montrera cette même distinction entre les membres de la communauté et les autres à propos de la question de fraternité. Pour le musulman, seul le musulman est homme au plein sens du terme, celui qui est conscient de toutes ses virtualités ; lui seul sait sa position par rapport à Dieu et sa place dans l'univers. Le non-musulman reste musulman en puissance ; il peut à chaque instant opter pour l'entrée dans la communauté et il lui suffit alors de proclamer que Dieu est unique et que Muhammad est son Envoyé. Il jouira alors de tous les privilèges réservés aux musulmans. L'islam, comme toute société, crée une solidarité entre ses membres. On pourrait la comparer à celle que créerait un nationalisme supérieur, qui ne serait basé ni sur la langue, ni sur le territoire, mais sur la foi. Cette solidarité diffère de celle que crée un racisme, quelles que soient parfois les exclusives qu'elle entraîne, car un racisme, fondé sur le sang, reste fermé sur lui-même sans admettre de nouveaux membres venant d'autres races, tandis que l'islam basé sur la foi est ouvert à tous. Tout homme est ou musulman de fait, ou musulman en puissance, dans l'optique de l'islam.

La question de la fraternité est la meilleure illustration de cette situation. Le musulman est le frère de tous les hommes, cette affirmation s'entend parfois. Mais lorsqu'une voix musulmane veut expliquer le sens de cette maxime, elle fait comme s'il était écrit : le musulman est frère du musulman. Il arrive pourtant que l'interprète prenne le mot homme dans son sens général ; son explication reproduit alors celle d'un commentateur de *hadith*. Le musulman est le frère de tous les hommes, en ce sens qu'il leur souhaite ce qui lui est le plus cher pour lui-même, c'est-à-dire d'être musulmans (5). Par contre, il est enseigné fort souvent que le musulman est le frère du

musulman. Ainsi apparaît, d'un côté la communauté des croyants, hommes dans la plénitude du terme, unis par les liens d'une fraternité entière, et de l'autre la communauté de tous les hommes unis par le fait qu'ils sont tous nés musulmans en puissance, et que les musulmans fervents souhaitent leur conversion à l'islam.

Notons, enfin, avant de nous engager plus loin, que cette fraternité, cette solidarité entre membres de *l'Oumma*, de la communauté musulmane, n'interdit pas d'être équitables envers ceux qui n'ont pas combattu les musulmans et leur religion, et qui n'ont pas été à l'origine de leur Exode loin de la Mekke, exode assimilé à une expulsion. Le Coran (60⁸⁻⁹) le dit sans ambages.

POUR l'islam, il y a donc la communauté des croyants et les autres. Ce fait n'est pas particulier à l'islam ; toute société humaine est caractérisée par des traits qui lui sont propres et que n'ont pas ceux du dehors. Le culte chrétien du dimanche se composait autrefois d'une partie à laquelle assistaient aussi les catéchumènes, puis, à la fin de la liturgie de la parole et avant de commencer la célébration proprement dite, ceux qui n'étaient pas baptisés sortaient. Aujourd'hui encore, le rite grec garde la trace de cette coutume lorsque le célébrant ou un de ses aides proclame : « Catéchumènes, sortez ! » Et bien des affaires propres à une communauté sont débattues à huis-clos.

La véritable question est la suivante : elle consiste à préciser quel est le domaine propre aux membres de la communauté, de *l'Oumma*, et ce qui est commun à tous les hommes. Elle se pose d'ailleurs en tout pays pour les minorités religieuses : le domaine réservé aux seuls membres de la communauté comprend-il toute la vie, avec tous ses aspects religieux, politiques, sociaux ? Alors, celui qui n'est pas de la communauté se voit relégué à une place de citoyen de seconde zone comme un étranger, un hôte n'ayant pas voix au chapitre. Ou bien le domaine réservé est-il plus limité, garantissant l'égalité pour le reste de la vie ?

En outre, une seconde question se pose : dans le passé, la religion était en général liée à un pays ou à une politique (*cujus regio, ejus religio*) ; depuis lors les changements considérables, que la transformation du monde moderne a apportés dans bien

(5) Cf. Nawawi, *Les quarante hadith*, édité avec traduction française par « International islamic federation of student organizations » (I.I.F.S.O.), 1982. Voir les hadith 13 et 35 avec les notes correspondantes.

des sociétés, ont réagi sur l'attitude de religions qui ont fait leur *aggiornamento*, et une sécularisation respectueuse des valeurs religieuses, dans les limites de leur domaine, s'est imposée peu à peu. Est-il possible qu'un tel phénomène se produise dans les sociétés musulmanes ? Ce qui supposerait que soit admise la possibilité d'une certaine évolution dans l'interprétation de la loi musulmane, évolution que refusent les islamistes mais que défendent d'autres musulmans.

Jadis donc chrétiens et juifs, en terre musulmane, avaient un statut légal à partir du moment où ils reconnaissaient le pouvoir musulman et se soumettaient aux conditions exigées. Leur vie et leurs biens étaient protégés. La législation a été élaborée peu à peu à partir de quelques versets du *Coran* et de traditions (*hadith*) rattachées au Prophète de l'islam, soit pour la présence elle-même des chrétiens et des juifs, soit pour les mariages islamo-chrétiens ou judéo-musulmans, ou encore pour quelques autres points du statut personnel. Des décrets attribués à un calife (Omar) ou pris par des sultans s'y ajoutèrent ; de fait les applications pratiques ont beaucoup varié suivant les temps et les lieux.

Comme obligations : il était prévu à cette époque, et la mesure fut appliquée durant des siècles, jusqu'au milieu du XIX^e siècle au moins, que les chrétiens et les juifs paieraient un impôt spécial en échange de la protection qui leur était accordée ; ils n'étaient pas astreints au service des armes. Mais surtout il leur était demandé de rester à leur place et de se faire «*petits*» comme le dit un mot du *Coran* (9²⁹). Ils jouissaient de la liberté de culte à condition d'être discrets, de ne faire aucun prosélytisme à l'endroit des musulmans, de refuser toute conversion de musulmans au christianisme tout en laissant les chrétiens qui le voudraient passer à l'islam. Des mesures concernaient la construction et la réparation des lieux de culte.

Lorsqu'il s'agit d'apprécier cet état de choses, les avis sont partagés. A vrai dire, de véritables études objectives manquent encore. Sans compter le caractère fort délicat du sujet, les a priori des uns et des autres jouent à plein, surtout lorsqu'il s'agit de religions et de cette période qui fut notre moyen-âge et, pour les musulmans, leur âge d'or suivi par les siècles durant lesquels ils se laissèrent distancer.

Il existe des études partielles concernant tel ou tel pays à une époque précise (6). Mais, comme une vue équilibrée supposerait aussi la connaissance du traitement des minorités musulmanes par des pouvoirs chrétiens, avec également la connaissance de la loyauté des minorités et celle de leurs intrigues avec des pouvoirs étrangers, nous sommes loin du compte. Et nous essaierons surtout de relever ici les arguments des plaidoiries qui s'entendent ici et là.

Il est clair que la position de l'islam est unique sur ce terrain. Elle est nette, au moins en théorie, et fort intelligente car elle permettait aux anciens habitants du pays de demeurer chez eux et, tout en les contraignant à rester impuissants devant l'expansion de l'islam, de faire servir leur travail au bien de la société musulmane.

Sortant de leurs déserts sans aucune expérience de l'administration, les conquérants purent ainsi mettre à profit les qualités des anciens cadres et fonctionnaires. Plus tard, les «*protégés*» travaillèrent à la bonne marche du pays, donc au bien de tous. Ils étaient admis car ils servaient l'*Oumma*. Ce protectorat a été parfois qualifié de protectorat de service ou d'exploitation. Les protégés eux-mêmes y trouvèrent intérêt, et un historien, comme Jean Maurice Fiey, note que les chrétiens syriaques, sous les Abbassides, n'ont été que «*très rarement soumis à une véritable persécution. Ils ont souffert comme leurs concitoyens musulmans, des répercussions d'événements intérieurs, surtout des troubles politiques* ». Ils ont pâti parfois des retombées d'accrochages extérieurs avec des princes dits chrétiens ou des conséquences de leurs propres maladroites [...]. «*Mais surtout, ce qui a usé la chrétienté et qui n'est pas mesurable, c'est un climat de plus en plus lourd de pression sociale et de discrimination légale* » (7).

Car il est un fait : autant extérieurement la situation des protégés apparaissait à beaucoup comme une situation modèle, autant elle était pénible pour la majorité des bénéficiaires qui se taisaient par principe pour ne pas envenimer les choses. Cet

(6) Par ex. Alfred Havenith. *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Muhammad*, Louvain la Neuve. 1988. — Jean Maurice Fier. *Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Bagdad (749-1258)*, Louvain. éd. Corpus SCO. 1980.

(7) Fiey, *op. cit.*, p. 275.

aspect apparaît à certains moments de l'histoire : ainsi, la réaction des chrétiens syriaques en Irak lorsque le Califat est écrasé par les Mongols en 1258, ou, à l'époque moderne, le flot d'émigration continue qui affecte les minorités chrétiennes vivant en bien des pays musulmans.

Cette situation de *pax islamica* garantissait l'ordre et un minimum de droits. Mais en fait elle représentait une période intermédiaire d'islamisation sûre, sans bruit ni histoire. Aussi toutes les personnes qui n'accordent guère d'importance à la foi chrétienne ou au principe de la liberté religieuse sont-elles facilement séduites par ce type de solution paisible, parfois musclé, d'un problème difficile. Il s'agissait en réalité d'un délai, d'un long, parfois très long délai laissé aux chrétiens et aux juifs pour adhérer à l'islam. De fait des groupes ont tenu, et tiennent encore depuis des siècles, alors que peu à peu les autres sont devenus musulmans. Le statut réservé au gens du Livre crée fatalement, étant donné la nature humaine et l'impossibilité légale de retour en arrière, un mouvement à sens unique vers l'islam, ou l'émigration.

Un courant à sens unique

Il est normal de considérer que ces conversions sont dues aux mérites mêmes de l'islam qui exerce une force d'attraction par tout ce qu'il apporte de positif ; ce facteur ne peut être oublié. Et pourtant, pour être honnête, il serait juste d'ajouter que ce n'est pas tout. La situation même de protégés équivalait à une marginalisation dans tous les secteurs de direction.

Il n'était fait appel à eux pour de hauts postes que dans les cas de désaccord entre partis musulmans, ou lorsque leurs compétences les rendaient fort utiles. Le terme coranique utilisé dans la définition de leurs droits et devoirs, «qu'ils se fassent petits», a donné à la dhimmitude (au protectorat) une nuance d'humiliation. La dhimmitude était toujours un protectorat de service et souvent d'humiliation. Certains commentaires du « qu'ils se fassent petits » coranique, au moyen âge, sont assez significatifs ; ainsi celui de Fakhr al-Din ar-Râzi (m. en 1210)

soulignant que toutes ces mesures légales ont pour but de pousser aux conversions à l'islam (8).

Un regard plus attentif, sur quelques autres points de la législation concernant les protégés, permettra de mieux comprendre les causes de ce courant à sens unique de conversions à l'islam.

La législation sur ce point fait apparaître l'emprise qu'exerce l'*Oumma*, la communauté musulmane. Cette emprise est visible, même chez des fidèles qui sembleraient s'en être dégagés, même chez des émigrés que l'on croirait très différents des autres. Un musulman est pris par de nombreux réflexes que son passé, son éducation, son milieu lui ont inculqués et qui réapparaissent parfois, l'occasion venue, alors que rien ne laissait supposer leur permanence. Comme chez ces musulmans migrants en Europe, mariés à une européenne, lorsqu'après dix ou quinze ans de mariage, des dissensions sur les choix à faire pour l'éducation, pour l'orientation des enfants apparaissent dans le ménage, et que le musulman revient à la pratique de sa religion délaissée.

L'emprise de l'*Oumma* est signalée par des pèlerins revenant de la Mekke lorsqu'ils parlent du « bain d'*Oumma* » que constitue le séjour à Mina pour des centaines de milliers de fidèles et, depuis peu, un ou deux millions chaque année, ou du « Consensus » de tous devant la Kaaba malgré les différences de nationalités ou d'écoles (9). Et une des plus manifestes tolérances de l'islam (sauf dans les pays connus pour leur rigorisme légal) est celle qui se constate à l'endroit des musulmans peu fervents, sinon parfois athées, du moment qu'ils taisent leurs opinions et servent la communauté.

(8) Cf. Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsîral-kabîr* éd. du Caire, 1938, tome 16, P. 32. Fakhr al-Dîn y explique le statut des protégés de la façon suivante. Dans ce texte le mot impie désigne le protégé : « C'est donner à l'impie un délai pendant lequel il verra la force de l'islam, entendra les preuves qui montrent sa vérité et il constatera la bassesse et la petitesse de l'impie. Il est manifeste que cela le poussera à passer l'islam. Tel est le but de la législation de l'impôt spécial (*jizya*) » Une bonne description des droits et des obligations des protégés suivant un célèbre juriste encore relativement très lu aujourd'hui par les islamistes se trouve dans l'excellente étude : Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Dîn Ahmad b. Taimîya, canoniste hanbalite (1262-1328)*, Le Caire, IFAO, 1939. Voir spécialement le chapitre : « Les minorités confessionnelles », p. 265-277, où se trouvent les expressions : protectorat d'exploitation, protectorat d'humiliation.

(9) Par ex. dans S. Zeghidour, *La vie quotidienne à la Mekke, de Mahomet à nos jours*, collection « La vie quotidienne », Paris, Hachette, 1989.

Dans le cas de mariage islamo-chrétien ou judéo-musulman, le foyer créé par le contrat a un aspect d'union de personnes, d'amour (cf. *Coran* 30²¹), de relations entre familles ; mais il est quand même au service de *l'Oumma*. Il constitue une cellule de *l'Oumma*. Le chef du foyer, le mari, est obligatoirement musulman. D'où la raison de nombreuses adhésions à l'islam de la part de chrétiens ou de juifs qui ne tiennent pas outre mesure à leur foi. Les enfants doivent être musulmans. Seule l'épouse, juive ou chrétienne, a le droit de garder sa foi, de la pratiquer en privé, d'aller à l'église, si son mari lui permet de sortir et s'il existe une église proche. En cas de mort du mari ou de répudiation, la communauté fait valoir ses droits. Les enfants sont confiés à l'un des parents qui ont la foi la meilleure, suivant l'euphémisme de la législation. La femme est autorisée à garder le douaire qu'elle a reçu de son mari lors du mariage, et ses biens propres ; dans le passé, les biens du mari musulman, comme les enfants, restaient dans la communauté lors de l'héritage. D'où tant de conversions de femmes à l'islam lors d'une répudiation ou de la mort de leur mari : elle voulaient garder leurs bébés ou simplement avoir de quoi vivre, lorsque les enfants auraient grandi.

On pourrait objecter, qu'en général, les religions tiennent à ce que leurs fidèles se marient à l'intérieur de leur communauté religieuse. Mais ici, la loi sur l'apostasie durcissait les choses. La conversion à l'islam est libre lorsqu'il s'agit d'un être majeur ; pour les enfants, la situation est différente lorsque le père est musulman ou devient musulman. Dans un couple dans lequel aucun des deux conjoints n'est musulman, si le père se convertit, les enfants mineurs doivent le suivre, et la mère, par contre, si elle est une protégée, peut garder sa religion. Mais si la mère se convertit à l'islam, les enfants doivent la suivre, et le père, ou bien la suit, ou bien est répudié du fait même.

En revanche, la conversion de l'islam à une autre religion est formellement interdite. Les rébellions de tribus récemment passées à l'islam aux débuts de l'histoire musulmane en Arabie ou en Afrique du Nord furent durement réprimées et les rebelles, vaincus, durent toujours revenir à l'islam pour sauver leur vie ; Ibn Khaldoun le dit clairement dans son *Histoire des Berbères*. La mesure fut appliquée ensuite aux cas individuels, même hors toute désertion. Le *Coran* n'a rien de précis sur ce point ; pour justifier cette façon d'agir, il fallut une tradition disant que verser le sang d'un musulman était interdit sauf dans trois cas, celui du meurtrier d'un autre musulman, celui d'un

adultère ou celui d'un apostat. Et la mesure fut appliquée au moins jusqu'au milieu du siècle dernier, et en certains lieux, plus tard.

L'apostasie était considérée comme un crime contre *l'Oumma*, une trahison de la cause musulmane. Il est clair que désormais le mouvement vers l'islam était fatalement à sens unique. Ou, même lorsqu'il se produisait dans les deux sens, l'inégalité colossale du volume de l'un et de l'autre jouait toujours en faveur de l'islam : pratiquement tout se passait comme s'il y avait un courant à sens unique. Dans de telles conditions, les communautés chrétiennes ou juives se savaient vouées fatalement à la disparition. Un être humain peut regretter, un jour, une décision prise alors qu'il n'en réalisait pas toutes les implications ; il peut également découvrir des valeurs dont il ne soupçonnait pas l'existence. Il a le droit de se rétracter. L'islam ne le lui aurait pas permis, durant des siècles, si une telle décision l'avait conduit à quitter l'islam. La menace de mise à mort pour les hommes, et au moins celle de réclusion, pour les femmes, planait sur leurs têtes comme une épée de Damoclès.

Telle fut la situation pendant des siècles, là où le pouvoir était musulman. Les protégés étaient fatalement amenés à se convertir un jour ; bien peu émigraient, car l'émigration n'était pas dans les mœurs. Les rangs des fidèles qui tenaient s'éclaircissaient peu à peu.

Encore une fois, en dehors de ces cas particuliers, pour celui qui acceptait de rester au second plan, la vie quotidienne était normale et des millions de protégés l'ont vécue durant des siècles. La société musulmane connaissait un pluralisme religieux, mais un pluralisme hiérarchisé, avec des époques brillantes lorsque le service de la communauté coïncidait avec celui du patrimoine artistique, scientifique ou technique de l'humanité. A l'horizon, se profilaient toujours des perspectives d'une islamisation complète.

La situation aujourd'hui

A l'heure actuelle, la question n'est pas claire et nécessiterait de plus amples études qui seront faites un jour, je l'espère. La question des rapports du politique et du religieux dans toutes les sociétés aurait aussi besoin d'être examinée de près. Dans

l'islam, dès 622, la religion a été religion d'Etat ; dans le christianisme, durant trois cents ans, jusqu'à Constantin, ce fut différent. Mais ensuite, les exigences de toute vie sociale ont entraîné des relations qui ont varié. Parfois les ambitions humaines ont joué, parfois il s'agissait de s'opposer à des empiètements des puissances politiques avec des armes analogues. Et, au prix de luttes, il était malgré tout possible de vivre chacun sa politique et sa religion en vase clos, à l'abri de ses façons de penser et sans connaître les autres. D'où les pressions de toutes sortes qui se constatent à diverses époques pour unifier la foi dans chaque pays. Seules des recherches historiques sérieuses montreront ce qu'il en a été en pratique.

Un seul fait est net, et il est temps d'en mesurer la portée, car il peut avoir des conséquences considérables dans les relations islamo-chrétiennes : nous vivons depuis deux ou trois siècles dans un monde qui est en train de changer. Le mot de modernité sert à désigner le caractère propre de ce nouvel état de choses, Progrès des sciences, des techniques, nouvelles façons de penser en ces domaines avec souvent des engouements, qui font rejeter à la légère des valeurs éternelles en même temps que les positions surannées. Il est possible, sans entrer dans les discussions sur la vraie nature de cette modernité, de constater qu'elle a réduit les distances, facilité les connaissances, multiplié les communications, forçant des hommes qui s'ignoraient jadis, à se connaître, à tenir compte les uns des autres. Le monde est en marche vers une certaine unification. Ce qui ne signifie nullement que les hommes se comprendraient mieux par le fait même : dans une famille, il peut y avoir des frères ennemis.

Il s'agit maintenant de voir ce qui est commun, ce qui est différent et de travailler à bâtir une société respectueuse de la dignité humaine, dans laquelle règne un certain accord, où il soit reconnu que les hommes sont tous « égaux en dignité, mais différents », suivant l'expression employée par Jean-Paul II lorsqu'il s'adressa aux jeunes marocains sur l'invitation du roi Hassan II, dans le stade de Casablanca le 19 août 1985. Un tel travail suppose que soit refusée l'institutionnalisation des inégalités humaines qu'aucun service ne justifie ; il exige donc un effort pour dégager une base commune d'entente, un minimum de législation admis par tous.

Durant des siècles, le confessionnalisme a été quasiment nécessaire. L'islam a suivi le mouvement général et, en reconnaissant les églises locales comme des communautés

administrant elles-mêmes plusieurs aspects de la vie de leurs fidèles, a figé le caractère national qu'avaient pris les églises du Proche-Orient. Se regrouper autour de leur patriarche a été pendant des siècles, pour de nombreux chrétiens, le seul moyen d'assurer la survie de leur communauté, le plus longtemps possible.

Aujourd'hui, la multiplication des nouvelles, donc aussi des objections, des tentations, des angles sous lesquels aborder les problèmes, exige un *aggiornamento* dans la façon de penser. L'isolement dans le confessionnalisme n'est plus possible. La situation s'est compliquée. D'autant que la crise par laquelle passe l'Occident est loin d'être terminée. D'une part, en reconnaissant que « *les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser* », la sécularisation met en évidence une exigence d'autonomie pleinement légitime, comme le dit la constitution *Gaudium et Spes* du Concile Vatican II. Mais le même texte, au nom de la foi en Dieu créateur, ajoute peu après que cette autonomie des choses créées ne signifie nullement qu'elles ne dépendent pas de Dieu et que l'homme puisse en disposer sans référence au créateur. L'idée de laïcité aurait besoin d'être précisée, car comme le remarque souvent Muhammad Arkoun, professeur à l'Université de Paris III, des formes de « *religions laïques* » ont pris la place des anciennes religions.

UNE convivialité de tous, agnostiques, chrétiens et musulmans, dans le monde moderne, suppose une société dans laquelle règne la raison mais où la foi ne soit ni niée, ni persécutée. Un *aggiornamento* religieux ne se fait pas en un jour, car on a souvent du mal à distinguer ce qui est essentiel, incontournable, et ce qui est à laisser ; les uns vont trop loin, d'autres s'accrochent à des détails, mais peu à peu l'équilibre se trouve. Les chrétiens sont en train de procéder à cette opération. Les musulmans pourront-ils le faire ? Tout est là. Si chez eux le très fort courant fondamentaliste actuel s'impose, prêt à accepter les progrès matériels et techniques sans voir la nécessité d'un *aggiornamento* de la pensée, nous reviendrons à la situation du passé, avec les luttes. Il faudra dominer ou être dominé.

Mais si la poignée de penseurs musulmans qui militent pour la réouverture des portes de la réflexion en matière juridique,

réflexion respectueuse de l'essentiel de la foi, parvient à se faire entendre (et certains musulmans vont jusqu'à dire qu'elle représenterait une majorité silencieuse : ce qui est peut-être beaucoup s'avancer), alors de nouvelles perspectives pour une convivialité entre chrétiens et musulmans, dans le respect des valeurs essentielles de chacun, pourraient s'ouvrir (10). Il faut seulement que l'attachement à ses convictions personnelles, la pensée qu'il s'agit de vérité, ne deviennent pas intransigeance et fanatisme et cela aussi bien chez les agnostiques que chez les croyants. Et seule l'entente sur l'égalité et la soumission à un minimum de législation commune peut le garantir.

La modernité peut être une chance pour fonder la convivialité sur de nouvelles bases. Espérons que les hommes sauront saisir cette chance.

Jacques Jomier, né en 1914. Dominicain en 1932. Etudes d'arabe de 1941 à 1953. Docteur ès-lettres. Au Caire de 1945 à 1981. Enseigne l'islamologie à Mossoul, Le Caire, Kinshasa, Toulouse, Ibadan, etc. Consultant au Secrétariat pour les non-croyants (Rome). Publications : de très nombreux articles, une douzaine de livres dont : *Le commentaire coranique du Manar*, Paris, 1954 ; *Bible et Coran*, Paris, 1959 ; *La vie du Messie*, Paris, 1963 ; *Introduction à l'islam actuel*, Paris, 1964 ; *Les grands thèmes du Coran*, Paris, 1978 ; *L'islam aux multiples aspects*, Kinshasa, 1982 ; *Un chrétien lit le Coran*, Paris, 1984.

(10) Entre autres, les traductions françaises d'études parues en arabe au Caire comme : Muhammad Saïd al-Ashmawi, *L'islamisme contre l'islam*, Paris, éd. La Découverte, 1989. — Fouad Zakaria, *Laïcité ou islamisme, les Arabes à l'heure du choix*, Paris, éd. La Découverte, 1991. — Nasr Hâmid Abu Zayd, *Le discours religieux contemporain, Mécanismes et fondements intellectuels*, dans « Egypte/ Monde arabe » n° 3 1990, périodique publié par le CEDEJ. Adresse : CEDEJ, Egypte/Monde arabe, MRC, Ambassade de France au Caire, 37, quai d'Orsay, 75007 Paris (Valise diplomatique).

Maurice BORRMANS

Dialogue entre Chrétiens et Musulmans : pessimisme et espérance

LA curieuse crise du Golfe, suivie d'une guerre éclair dévastatrice à l'issue incertaine et ambiguë, aurait-elle réveillé les vieux démons de la croisade et du *jihâd* que l'on croyait enfin exorcisés après vingt-cinq ans de louables efforts en faveur d'un dialogue constructif entre Chrétiens et Musulmans ? Beaucoup sont bien près de le penser aujourd'hui, devant la montée des intégrismes en pays de tradition islamique et le retour des xénophobes en pays de tradition chrétienne. Bien des capitales arabes ont alors vu des manifestations de masse en faveur de Saddâm Husayn : on y a même brûlé des drapeaux américain, français et britannique, oubliant qu'il y fallait ajouter ceux des huit pays arabes de la même coalition, y compris celui de l'Arabie Séoudite qui porte, sur fond vert, en belles lettres blanches soulignées d'un sabre, la formule même de la profession de foi islamique, « point d'autre dieu que Dieu, Mahomet est son Envoyé ». C'est de Bagdad qu'un leader nationaliste arabe, porte-parole d'un parti socialiste et laïque, le Ba'th, a appelé les masses musulmanes au jihâd pour mieux défendre les terres d'Islam et chasser les gouvernements corrompus de la péninsule arabe, et c'est de Riyadh que les invités musulmans de l'Arabie Séoudite condamnaient la prétention de ce même leader à parler au nom de l'Islam, tandis que les ûlamâ' de tous bords, au Moyen-Orient et ailleurs, se livraient à la « guerre des *fatwâ-a* » pour savoir s'il est licite, pour un pays islamique, selon la Loi religieuse (*Shari'a*), de faire appel à des troupes, non seulement étrangères

mais aussi infidèles, pour défendre une partie de la « demeure de l'Islam ».

Confusion extrême des esprits et des cœurs, ambiguïté intéressée des interventions militaires, irréalité médiatique des drames réels que couvraient les télévisions mondiales pourvoyeuses d'images, désenchantement soudain au terme d'événements qui avaient fait « la une » de la presse mondiale, rien ne saurait assez décrire l'étrange enchaînement des causes et des effets de cette « drôle de guerre » : un Kuwayt libéré qui en oublie la démocratie et se livre à la vendetta, un Irak accablé qui matraque ses minorités et joue au plus fin avec l'ONU pour camoufler ses armements nucléaires, des parades triomphalistes « d'un autre âge » en des capitales occidentales, un Liban désormais aligné sur une Syrie qui y fait régner « son ordre », et des territoires occupés par Israël depuis 1967 (24 ans d'occupation : a-t-on jamais vu cela dans l'histoire ?) qui attendent le bon vouloir d'une conférence internationale de la paix au Moyen-Orient pour devenir enfin un « home » légitime pour les Palestiniens qui y habitent. Comment ne pas être pessimiste devant un tel gâchis ? C'est bien ce qu'avouait récemment, au terme de l'une de ses conférences, l'un des champions du dialogue interreligieux et surtout islamo-chrétien, Monseigneur Piero Rossano, recteur de l'Université du Latran et évêque auxiliaire de Rome pour la culture, décédé le 15 juin dernier, après avoir travaillé jadis, de 1964 à 1982, au Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux : « Je suis pessimiste, disait-il, mais je garde l'espérance ».

Ce faisant, ne rejoignait-il pas Jean-Paul II lui-même qui n'avait jamais cessé de répéter, depuis le début de la crise, que « la guerre est désormais une aventure sans retour » ? Faudrait-il donc reconnaître, avec les observateurs les plus impartiaux, que l'incompréhension est plus grande que jamais entre Islam et Occident et, par suite, entre Chrétiens et Musulmans ? C'est pour refuser une telle issue et relever le défi qu'elle implique, que le Pape a voulu réunir à Rome, sitôt fini le conflit, les Patriarches catholiques du Moyen-Orient et les présidents des conférences épiscopales des pays impliqués dans la guerre, afin d'en évaluer rapidement les effets dévastateurs et d'en refuser les slogans réducteurs de type religieux. La déclaration finale a rappelé que Chrétiens et Musulmans sont appelés à vivre ensemble, à dialoguer et à coopérer, tant au Moyen-Orient qu'en Occident et ailleurs, quelle que soit l'importance de leurs

communautés respectives et du contentieux qui, parfois, les oppose (1). Encore faut-il qu'une telle espérance soit fondée sur une approche réaliste de l'histoire récente et donc sur les chances et les limites de cette collaboration humaine et spirituelle entre croyants de tous horizons monothéistes.

I. Les évolutions récentes

Qui sont-ils, ces Musulmans arabes et non arabes que la crise récente a trouvés divisés et opposés, ou parfois hésitants entre les deux camps qui s'affrontaient ? En 1969, à Rabat, lors de la création de l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI), ils disaient être 600 millions et, en 1981, au sommet de Ta'if des chefs d'États de la même Organisation, ils affirmaient être devenus un milliard d'êtres humains, disposant de la majorité des richesses mondiales de pétrole. Qui peut nous dire ce qu'ils pensent et ce qu'ils vivent ? Les représentants des 45 États qui adhèrent à la susdite Organisation ou des 25 États qui constituent la Ligue des États arabes, créée en 1945, auraient bien du mal à répondre de manière harmonieuse, voire unitaire, à de telles demandes. En effet, l'Islam se présente de nos jours plus « pluriel » que jamais ! Les voix sont sans nombre qui, du Sénégal à l'Indonésie, de l'Iran au Nigéria, se veulent aujourd'hui porte-parole d'un Islam, fragmenté en autant de facettes qu'il y a d'États qui s'en inspirent dans leur culture ou leur législation. Il n'est donc pas facile d'y repérer celles qui expriment les écoles traditionnelles, les courants réformistes ou les groupes révolutionnaires, d'autant plus que l'Islam ne connaît ni organisme centralisateur qui en définisse l'orthodoxie ni assemblées régionales hiérarchisées qui en précisent la pensée majoritaire ou minoritaire (2).

Un regard rétrospectif, qui interrogerait l'histoire des deux derniers siècles pour y entendre des voix autorisées à parler de

(1) Cf. *Documentation Catholique* (Paris). 7 avril 1991. n° 2025. pp. 320-328. avec le discours d'ouverture du Pape. « Il ne peut pas y avoir de 'guerre sainte' » (pp. 321-322). et le texte de la déclaration finale (pp. 327-328).

(2) Cf. entre autres. Paul Balta, *L'Islam dans le monde*, Paris. La Découverte. 1986. 378 p., et *Le Grand Maghreb (des indépendances à l'an 2.000)*, Paris. La Découverte. 1990, 326 p., ainsi que les deux numéros de la revue *Hérodote* (4^e trim. 1984. n° 35. et 1^{er} trim. 1985, n° 36, 176 et 160 p.). intitulée *Géopolitique des Islams (les Islams « périphériques » et les centres de l'Islam)*, et Ali Merad. *L'Islam contemporain*, Paris. PUF, 1984, 127 p.

l'Islam, aurait sans doute à se faire plus particulièrement attentif à ce qu'ont écrit maints penseurs arabes en vue de mieux se situer par rapport à la tradition et à la modernité, dans la variété même des émancipations nationales ou des choix idéologiques. A mieux écouter certaines de ces voix, on perçoit bien vite qu'il y a eu, en même temps, des évolutions et des involutions, d'où la très grande variété, quasi cacophonique, des positions actuelles qu'adoptent les Musulmans de tous pays par rapport aux défis de la modernité technologique et du monde non islamique.

Les premières voix à crier, dans le désert d'une ankylose multiséculaire, se voulaient au service d'un réformisme initial qui tendait à imiter l'Occident, dans ses écoles, ses armées et ses administrations, pour d'autant mieux créer l'Etat moderne en contexte musulman. L'Egypte avec al-Jabartî et al-Tahtawî, la Tunisie avec Khayur ad-dîn et le premier nationalisme arabe avec al-Kawâkibi et Shakîb Arslân, en furent les témoins en leur temps. Les grands réformistes prirent ensuite la relève, en faisant porter leur effort sur une réinterprétation apologétique de l'Islam qui le rendit digne de la modernité et apte à en utiliser les techniques : il s'agit d'al-Afghânî, de Muhammad 'Abduh et de Rashîd Rida' au Moyen-Orient, et de 'Abd al-Ham'id Ben Bâdîs, en Afrique du Nord, à leur suite (3).

Ce réformisme (*islâh*) dut bien vite révéler ses limites, car il lui fallait préciser ses valeurs et renouveler ses sources : l'histoire nous dit qu'il tendit à rejoindre une école sunnite plutôt intransigeante, la hanbalite, qui n'est pas sans lien avec l'actuel puritanisme wahhâbite de l'Arabie Saoudite. Poursuivre, récupérer ou refuser la Tradition et les traditions ? Le débat ne fut jamais des plus simples, car il y fallait, en même temps, se prononcer pour ou contre l'Occident, choisi comme modèle ou refusé comme obstacle, alors qu'il se présentait comme le seul lieu de réalisation et de transmission de la modernité. D'où les flux et les reflux qu'ont connus les générations successives d'intellectuels arabes et de théologiens musulmans, quant au rôle spécifique de la raison et de la foi, de la science et de la religion, de la matière et de l'esprit. 'Ali 'Abd ar-Râziq, Tâhâ

(3) Cf. Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1798-1882)*, Thèse Paris IV, 1977, 835 p. ; Jacques Jomier, *Le Commentaire coranique du Manâr*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1954, 362 p. ; Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris-La Haye, Mouton, 1967, 472 p., et Ibn Bâdîs, *commentateur du Coran*, Paris, Geuthner, 1971, 270 p.

Husayn, 'Abd al-Razzâq as-Sanhûrî, Khalaf Allah, Qâsim Amîn, Ahmad Amîn, Sâdiq Jalâl al-'Azm furent ainsi les porte-parole de ces diverses tendances, des années 30 aux années 60 de ce siècle (4).

Mais puisque les nouvelles indépendances, acquises après la deuxième guerre mondiale, se révélèrent incapables de réaliser leurs promesses, qu'elles aient été guidées par les bourgeoisies nationales qu'attiraient les modèles occidentaux ou par les socialismes panarabes que fascinaient les modèles marxistes, d'autres voix se firent alors entendre, pour contester ces deux genres de modèles, et réclamer un retour courageux et intransigeant aux modèles spécifiquement islamiques tels que le Coran et la Sunna (Tradition) les avaient proposés en leur temps. C'est alors que l'Islamisme radical se fit le porte-parole des frustrations collectives des masses musulmanes : Hasan alBannâ, Sayyid Qutb et 'Abd al-Qadir 'Ûda en Egypte, avec les Frères Musulmans, Abû l-A'lâ al-Mawdûdî au Pakistan et l'ayatollah al-Khumaynî en Iran, en sont les témoins les plus emblématiques, et leurs disciples se sont multipliés du Golfe à l'Océan, admonestant le prince régnant comme au Maroc, assurant le triomphe d'un Front de Salut Islamique (FIS) comme en Algérie, développant une Tendance Islamique ou Renaissance (Nanda) comme en Tunisie, ou s'insurgeant contre le pouvoir, les armes à la main, comme en Syrie (la rébellion de Hama, en 1982, et sa sauvage répression) (5).

Il n'est pas dit, pour autant, que la reconquête de l'identité, trop souvent affirmée comme étant arabo-islamique sur un mode médiéval, n'ait pas d'autre choix. Nombreux sont les hérauts d'un arabisme parfois pluriconfessionnel, ou les chantres d'un nationalisme plus ou moins radical ou libéral. Sâti' al-Husrî et Michel 'Aflaq sont les témoins du premier, 'Allal al-Fasi et Khâlid Muhammad Khâlid le sont du second. Mais variés sont aussi les choix philosophiques, les emprunts culturels et les « réveils » religieux : M. A. Lahbâbî au Maroc et

(4) Cf. Georges C. Anawati et Maurice Borrmans, *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain (vol. 1: Egypte et Afrique du Nord)*, Mtinchen-Mainz, Kaiser-Grünwald, 1982, 276 p.

(5) Cf. Olivier Carré, *Les Frères Musulmans (1928-1982)*, Paris, Archives Gallimard-Julliard, 1983, 236 p., et Gilles Kepel, *Le prophète et le pharaon : les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984, 245 p., ainsi que *La revanche de Dieu*, Paris, Seuil, 1991, 282 p. On consultera aussi, in *Etudes Arabes - Dossiers* (PISAI, Roma), les n° 61 (1981-2) et n° 62 (1982-1) : *Les Frères musulmans*, textes arabes et traductions françaises (130 et 115 p.)

'Alî Sharî'ati en Iran, en passant par Hasan Hanafî, Muhammad 'Amâra et Sadek Sellam (Egypte et Algérie) en représentent un éventail restreint, où se côtoient le personnalisme musulman du premier et l'islam occidentalisme du dernier, et bien d'autres formes plus ou moins éclectiques qu'essaient d'élaborer ceux qui ici leur font compagnie (6).

De cette diversité, témoigne encore et surtout la très grande variété des voix les plus récentes. A côté d'un Abdallah Laroui, au Maroc, et d'un Muhammad Saïd al-'Ashmâwi, en Egypte, qui se veulent historiens et ne craignent pas de critiquer les institutions de l'Islam classique, il y a les penseurs musulmans de la diaspora, le pakistanais Fazlur Rahman et l'iranien Husayn Nasr aux U.S.A. et l'algérien Muhammad Arkoun en France, qui tentent une relecture du Coran et de la Tradition en contextualisant et en relativisant les développements postérieurs du droit islamique et de la théologie musulmane, afin de moderniser l'Islam et de le réconcilier avec les sciences de l'homme. D'autres s'efforcent d'en faire autant sur place. Non sans difficulté ni persécution, et c'est le cas de Muhammad Tâlbî, de Hishâm Ja'it al-Najîd ash-Sharfî en Tunisie, et de Husayn Ahmad Amîn en Egypte. Pour avoir persévéré dans cette voie et tenté d'assurer à l'Islam une « deuxième mission », face à un pouvoir qui ne rêvait que d'appliquer la loi islamique selon la lettre du Coran, un Mahmûd Tâhâ a payé de sa vie, au Soudan, le courage de ses convictions.

Telles sont donc les grandes lignes d'une évolution multiple et disparate où ne manquent ni les particularismes nationaux ni les extrémismes idéologiques. Chaque pays de tradition musulmane connaît désormais des formes très différenciées d'Islam, qui en constituent autant d'interprétations renouvelées ou retrouvées. Et puisque les rapports de légitimation réciproque y sont très étroits entre les hommes du pouvoir et les « hommes de religion », il n'est pas surprenant d'y repérer des variations dans l'interprétation des textes fondateurs. Il n'en demeure pas moins que la psyché collective y demeure partout profondément marquée par des certitudes essentielles, dont l'une a été opportunément rappelée récemment par Husayn Ahmad Amîn au début de son livre *Guide du Musulman désarmé* : « Les victoires des armées de l'Islam, y dit-il, furent

(6) Cf. in *Etudes Arabes - Dossiers* (PISAI, Roma), les n° 63 (1982-2) et n° 64 (1983-1) : *le Ba'th*, textes arabes et traductions françaises (112 et 133 p.).

toujours aux yeux des Musulmans, déjà même du vivant du Prophète, l'une des preuves les plus sûres de la véracité de la mission de Muhammad (...) Mille ans durant, le monde islamique et le monde chrétien se sont affrontés sans merci. Tout compte fait, l'Islam en était sorti vainqueur (...) Flux grandiose et prolongé ! Mais un reflux a suivi au cours des deux derniers siècles, et les effets en perdurent encore (...) Pourquoi donc ces défaites répétées que leur infligent ceux qui ne partagent pas leur propre religion ? » (7) N'est-ce pas en ces termes mêmes que les Musulmans d'aujourd'hui accueillent ou subissent les défis de la modernité ?

II. Le dialogue des valeurs

Cette modernité s'avère pourtant inéluctable, et elle n'est d'ailleurs plus le seul apanage de l'Occident, puisque Japon, Corée, Taiwan et Singapour en sont également l'expression la plus dynamique jusques et y compris dans les pays arabes. Si les colloques islamo-chrétiens se sont heureusement multipliés au cours des trente dernières années, il est assez significatif que leur bilan provisoire démontre avec force que tout dialogue théologique s'avère des plus difficiles : rien n'y est « négociable » et l'honnêteté exige des uns et des autres qu'ils soient entièrement fidèles à leur propre tradition religieuse tout en développant entre eux un « respect têtu » riche de tolérance et de compréhension. C'est au plan des valeurs que les monothéistes peuvent, par contre, se retrouver unis pour un commun témoignage et un service solidaire : la dignité de l'homme, qu'ils exaltent tous comme étant un don de Dieu, les amène à en explorer ensemble toutes les exigences avant de les traduire en textes juridiques et en normes morales (8). C'est là un thème

(7) C'est ainsi que commence le 1^{er} chapitre de ce livre qui a obtenu le Prix du Livre à la Foire du Caire, en 1984 : l'auteur s'y livre à une critique modérée de nombreuses institutions islamiques et de maintes réalités historiques pour en démontrer le caractère contextuel et, donc, secondaire par rapport à la foi. Il fait de même dans un autre livre, publié en 1985 : *Au sujet de la prétention à vouloir appliquer la Loi Islamique (Shari'a)*, où il démontre que celle-ci est principalement le résultat de développements historiques en fonction des écoles canoniques que l'on connaît.

(8) Un premier bilan en fut proposé in *Pro Mundi Vita* (Bruxelles), n° 74, sept.-oct. 1978, Maurice Borrmans, « Le dialogue islamo-chrétien des dix dernières années » (60 p.), tandis qu'un autre fut publié dans *Oriente Moderno* (I.P.O., Roma), n. 10-12 (ott.-dic. 1986) de la nouvelle série, année V, Maurice Borrmans, « Il Dialogo Islamo-Cristiano, ieri, oggi e domani » (pp. 199-223).

qui s'avère central en toutes leurs rencontres, et le prince Hasan de Jordanie ne cesse de le répéter au cours des séminaires organisés par l'Académie Royale de son pays en collaboration avec les anglicans de St. George's House, à Windsor Castle, les orthodoxes du Centre du Patriarcat Oecuménique de Genève-Chambéry et les catholiques du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux de Rome (9).

Or ces valeurs à promouvoir ensemble portent désormais un nom : il s'agit des Droits de l'Homme et il faut se réjouir d'avoir à constater qu'on en parle de plus en plus parmi les Musulmans, même s'ils y mettent souvent un contenu qui n'est pas celui de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme du 10 décembre 1948 (10). Rares furent les États de tradition islamique qui participèrent alors à l'élaboration et à la promulgation de cette Déclaration. Par la suite, au fur et à mesure qu'ils accédaient aux Nations Unies comme partenaires de plein droit, les États nouvellement indépendants en ont ratifié le texte dans son ensemble tout en émettant de strictes réserves quant à l'un ou l'autre article, surtout l'art. 18 qui prévoit que « toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction... » (11). C'est un fait : si beaucoup de pays arabes ou islamiques adhèrent aujourd'hui à la Déclaration de 1948 et aux Pactes qui en dérivent, rares sont ceux qui en ont signé les Conventions d'application, surtout celles de New-York relatives aux droits politiques de la femme (1953), à la nationalité de la femme mariée (1957), au consentement au mariage, à l'âge minimum et à l'enregistrement des mariages (1962). Dans ce cas, d'ailleurs, la pratique veut que ces Conventions soient soumises à « l'ordre public » interne du pays, ce qui en exclut l'application *de facto* : un Hedi Kerrou

(9) Cf. Maurice Borrmans, « L'Académie royale de Jordanie et le dialogue islamo-chrétien », in *Proche-Orient Chrétien* (Jérusalem), t. XL (1990), pp. 79-92, et Faruk A. Jarrar, « The Royal Academy of Jordan for Islamic Civilization Research : a continuing Dialogue », in *Islamochristiana* (PISA!, Roma) 16 (1990), pp. 147-152.

(10) On consultera, sur toute cette question des Droits de l'Homme en Islam, le n° 9 (1983) *d'Islamochristiana* (PISA!, Roma) et ses nombreux articles, ainsi que Maurice Borrmans, « Droits de l'homme et dialogue islamo-chrétien » in *Droits de Dieu et droits de l'homme*, Paris, Tequi, pp. 105-141), et « Les Droits de l'Homme en milieu musulman » in *Studia Missionalia* (Gregoriana, Roma), vol. 39, 1990, p. 253-302.

(11) Cf. Pierre Lanarès, « Les États arabes et la liberté religieuse dans le cadre des Nations Unies », in *Conscience et liberté* (Berne), n° 16, 1978, pp. 51-57.

peut ainsi conclure que « la disparité de religion » demeure, en Tunisie, un empêchement au mariage, tout en affirmant que « le droit musulman est un droit purement laïc » (12).

Il s'avère néanmoins que l'affirmation des Droits de l'Homme est un thème désormais retenu et développé par tous les États arabes ou islamiques, ainsi que par les Organisations Islamiques Internationales, surtout l'Organisation de la Conférence Islamique (13). La Tunisie, l'Algérie et le Maroc connaissent une ou plusieurs Liges pour la Défense des Droits de l'Homme ; l'Égypte a également sa Ligue. Pourrait-on donc s'entendre sur une plate-forme commune de droits fondamentaux, que tous reconnaîtraient également à la personne humaine dans la variété des justifications philosophiques ou théologiques, mais aussi dans le cadre d'une convergence relative de leurs explicitations juridiques ? Bien des différences s'y manifestent encore, sur lesquelles Chrétiens et Musulmans devraient s'expliquer une bonne fois pour toutes. En effet, des rencontres entre juristes séoudiens et juristes européens, en 1972-1974, avaient souligné bien des divergences, car les partenaires musulmans ne voulaient aucunement inclure, en ces droits fondamentaux, « la possibilité reconnue à une musulmane d'épouser un non musulman, la possibilité pour un musulman de changer de religion, le droit de grève et le droit de constituer des syndicats ». Par la suite, le Colloque du Kuwayt (9-14 décembre 1980) sur les Droits de l'Homme s'était délibérément situé « dans le cadre de l'Islam » pour les définir selon une « tournure apologétique » et parfois « polémique » vis-à-vis de l'Occident, mais sans renoncer, pour autant, à un certain « réalisme critique » tout en invitant les États islamiques à ratifier les déclarations internationales en la matière. Peu après, cependant, le Sommet de Ta'if (25-29 janvier 1981) de l'O.C.I. avait proposé des conclusions très en retrait par rapport aux textes du Kuwayt. Toutes choses qui peuvent expliquer la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme en Islam (DUDHI) proclamée au siège parisien de l'UNESCO, le 19 septembre 1981, par le Conseil Islamique de l'Europe,

(12) Cf. Maurice Borrmans, « Conflits entre conventions internationales et lois nationales relatives à certains droits de la femme tunisienne musulmane », in *Conscience et liberté* (Berne), n° 17, 1979, pp. 52-56.

(13) Pour les statuts et les textes majeurs de ces regroupements, cf. *Etudes Arabes — Dossiers* (PISA!, Roma), n°66 (1984-1); *Les Organisations Islamiques Internationales* (textes arabes et traductions françaises), 121 p.

organisme privé fondé à Londres en 1965 par des Musulmans émigrés (14).

Ladite Déclaration, bien que volontairement « confessionnelle » grâce à ses références scripturaires islamiques et n'envisageant pratiquement que les droits de « l'homme musulman », n'en affirme pas moins résolument « le droit à la vie, à la liberté, à l'égalité, à la justice, à un procès équitable, à la protection contre l'abus de pouvoir et contre la torture, à la protection de son honneur et de sa réputation » ainsi que « le droit d'asile, les droits des minorités, le droit de participer à la vie publique, le droit à la liberté de pensée, de croyance et de parole, le droit à la liberté religieuse, le droit d'appeler à l'Islam et de faire connaître son Message, les droits économiques, le droit à la protection de la propriété privée, les droits et devoirs des travailleurs, le droit des individus à avoir une juste part des biens nécessaires à la vie, le droit de fonder une famille, les droits de la femme mariée, le droit à l'éducation, le droit à la liberté de déplacement et de résidence ». Les textes français et anglais, alors fournis à la presse, ne donnent effectivement qu'un résumé d'expression laïque des 23 articles du texte arabe, lequel se situe parfaitement dans le cadre des références à la Loi Islamique (*shari'a*) qui en marque constamment la limite, tout en se fondant sur maints versets coraniques et sur de nombreux hadiths prophétiques. Le Préambule, d'ailleurs, y expose les lignes maîtresses de l'anthropologie coranique, et les idéaux islamiques de la Cité parfaite telle qu'Allah la définit dans Son Livre.

Quelles que soient les variations que présenteront demain les futures Déclarations de l'O.C.I., et quelle que soit l'ambiguïté qui demeurera toujours au niveau des justifications et des applications, et malgré l'obstacle permanent d'une référence à la *Shari'a* (15) qui en réduit singulièrement l'importance et l'universalité, force est bien de reconnaître qu'il s'agit là d'un ensemble de valeurs essentielles auxquelles se réfèrent de

nombreux documents du deuxième Concile du Vatican qui invitait Chrétiens et Musulmans « à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté ». Et n'est-ce pas la Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*), qui vient ici préciser le vaste champ des collaborations humaines nécessaires ? Chrétiens et Musulmans, avec les Juifs et les autres hommes de bonne volonté, savent bien qu'ils sont invités à « accomplir le monde » par un « meilleur service des hommes » en garantissant pour tous la dignité du mariage et de la famille, l'essor des arts et de la culture, l'équilibre économique et social, l'harmonie des communautés politiques, la communauté des nations et la paix internationale.

C'est bien dans ce sens que se sont orientés les récents colloques islamo-chrétiens à l'échelon local, régional ou international : société pluraliste et respect des minorités, droits de l'enfant et stabilité de la famille, promotion de la femme et harmonie de la société, engagement des religions en faveur de la justice et de la paix (16). Il est certain que beaucoup reste à faire dans l'ordre de la mise en oeuvre, et que bien des obstacles demeurent insurmontables, mais il est tout aussi vrai que le dialogue de la vie quotidienne, en tous pays, permet aux Chrétiens et aux Musulmans de faire preuve d'initiative, et parfois assaut de générosité, auprès des réfugiés, des démunis et des handicapés, tout comme la collaboration effective dans les écoles, les dispensaires et les hôpitaux les amène à promouvoir les valeurs de pédagogie et de vie auxquelles ils sont tous attachés, jusque et y compris dans le domaine de la bio-éthique. C'est ainsi que, pour tous les Monothéistes, la vie est sacrée du premier instant jusqu'au dernier : l'Islam, tout comme l'Eglise, refuse l'avortement, la stérilisation et l'euthanasie, tout comme il se prononce aussi pour une paternité responsable, même s'il a des vues différentes en matière de birth control (17). Et il serait intéressant, dans cette ligne, de considérer les récentes

(14) L'analyse en est proposée, ainsi que le texte arabe et les traductions anglaise et française, in *Islamochristiana* (PISAI, Roma) 9 (1983). Cf. également les *Actes de la 1^{re} Rencontre Islamo-Chrétienne* du CERES de Tunis : *Droits de l'Homme* (Carthage, 24-29 mai 1982), Tunis, Université-CERES, 1985, 296 p. (français) et 334 p. (arabe)

(15) Sur toute cette question, plus que jamais à l'ordre du jour, cf. *Etudes Arabes — Dossiers* (PISAI, Roma), n° 70-71 (1986) : *Débats autour de l'application de la Shari'a* (textes arabes et traductions françaises), 240 p.

(16) La consultation des *Notes et Documents* (60 p. de textes) de chaque numéro d'*Islamochristiana* (PISAI, Roma) permet de suivre, année par année, l'ensemble des thèmes étudiés et des recommandations proposées.

(17) Cf. Maurice Borrmans, « Islam et contraception », in *Lateranum* (Roma), anno XLIV, 1978, n. 1, pp. 243-255, « Fécondation artificielle et éthique musulmane », in *Lateranum* (Roma), anno LIII, 1987, n. 1, pp. 88-103.

évolutions du droit familial en certains pays islamiques, même si les progrès y sont aujourd'hui plutôt « mineurs ». La rencontre des cultures, les contacts interpersonnels et les exigences de la modernité amènent ainsi Chrétiens et Musulmans à se découvrir plus proches les uns des autres qu'ils ne le croyaient quand il s'agit des valeurs qu'ils vivent.

III. Les difficultés de l'heure

Tout ce qui vient d'être dit constitue autant de raisons d'espérer, mais le contexte actuel, comme il a été dit plus haut, n'en facilite guère l'actualisation. L'évolution récente des pays arabes, et de bien d'autres à leur suite, semble en effet accumuler de nouveaux obstacles. Comme le faisait remarquer Mohammed Arkoun en une analyse rigoureuse de la situation (18), il y a décalage culturel, politique et religieux, d'où la difficulté d'une rencontre « à égalité » qui permette l'échange réciproque et l'enrichissement mutuel. Tous ces pays de tradition islamique, bien qu'appartenant à une même « demeure de l'Islam », se veulent aujourd'hui devenir des Etats-nations, au risque de s'opposer les uns aux autres. La « construction nationale » de l'Etat moderne y précède souvent l'existence de la nation et doit même la créer, ce qui requiert une légitimité que le pouvoir en place ne peut trouver qu'auprès de l'idéal islamique de la Loi religieuse et de sa société parfaite : il y a là une ambiguïté fondamentale à laquelle n'échappent même pas les partis les plus laïques. L'échec des diverses formes de développement économique, le contrôle unilatéral de la culture par le parti unique au pouvoir, l'absence de classes sociales diversifiées capables d'initiatives autonomes, l'importance de l'authenticité nationale confondue avec une « personnalité arabo-islamique » de style passéiste, et la fidélité des masses populaires aux idéaux de toujours, ont fait que, partout, on assiste à une « surdétermination politique du religieux » qui comble les attentes d'un imaginaire collectif toujours plus impatient devant la lenteur que met l'Etat moderne à résoudre les problèmes démographiques, économi-

(18) Cf. Mohammed Arkoun, « Emergences et problèmes dans le monde musulman contemporain (1960-1985) », in *Islamochristiana* (PISAI, Roma) 12 (1986), pp. 135-161.

ques, politiques et culturels qu'il affronte trop pragmatiquement. D'où le « réveil » (*sahwa*) religieux, la revendication islamiste et l'audace des extrémistes, tout cela au nom d'un même Islam qui semble ignorer la modernité !

D'autre part, la pratique même des rencontres islamo-chrétiennes, organisées à un certain niveau, a révélé combien il est difficile d'en attendre un changement rapide des mentalités et des comportements, surtout du côté musulman (19). Il y a d'abord le problème des instances représentatives : celles qui se sont structurées du côté chrétien ne rencontrent trop souvent que des groupes de personnalités musulmanes qui n'engagent que leur personne, hommes de lettres, de science ou de droit, mais rarement « hommes de religion » ; c'est pourquoi trop de recommandations ont été faites depuis vingt-cinq ans, qui n'ont guère été appliquées du côté musulman, risquant ainsi de n'être plus que de simples « vœux pieux » sans cesse répétés. Il y a, ensuite, la difficile connaissance objective de la pensée des autres, surtout chez les responsables : les Chrétiens ont ici fait un gros effort, que reconnaissent volontiers leurs interlocuteurs musulmans, tandis que, du côté de ces derniers, un certain désintérêt fondamental vis-à-vis de tout ce qui n'est pas musulman, et la certitude de tout avoir dans le Coran, ont fait que nul n'y tente de découvrir enfin ce qu'est réellement pour les Chrétiens leur Christianisme. D'où le non moins difficile effort de renouvellement de l'information et de la formation, car si l'édition est abondante et relativement objective d'un côté, elle est plutôt rare et volontiers apologétique de l'autre côté : les revues arabo-islamiques et les livres de religion musulmane sont les premiers témoins de cette carence regrettable. Il y a, encore et toujours, les conséquences négatives de problèmes socio-politiques non résolus : à ce sujet, on a parlé jadis des « sept frontières chrétiennes devant l'Islam » (20), et certains pourraient en ajouter de nouvelles en Yougoslavie, au Nigeria et au Caucase : quand majorité et minorité ont, pour composante essentielle, leur dimension

(19) C'est un peu l'ensemble des conclusions que proposent les interventions publiées dans *La Foi en marche (Les problèmes de fond du dialogue islamo-chrétien)*, a premier congrès international à distance » organisé par CRISLAM, Madrid, et publié d'abord en espagnol. La traduction française a été publiée par le PISAI, Roma, 1990, 235 p.

(20) Cf. Michel Marian, a Les sept frontières chrétiennes devant l'Islam in *Esprit* (Paris), juillet 1986, pp. 39-59.

religieuse, il est toujours à craindre, hélas ! que les oppositions n'en sortent qu'irréductiblement renforcées. Il y a enfin les méfiances, maintenues ou renouvelées, à cause de l'effort missionnaire des uns et des autres : les revues mensuelles de la Ligue du Monde Islamique de la Mecque et de l'Association Mondiale pour la Diffusion de l'Islam de Tripoli (Libye), ne sont pas tendres pour les missions chrétiennes en Afrique et les voyages du Pape dans les pays de tradition musulmane, tout comme de nombreux chrétiens s'émeuvent ou se rebellent devant les progrès de la mission (da'wa) musulmane à travers le monde et la construction de nouvelles mosquées en Europe (21).

Plus fondamentalement, il convient de ne pas oublier que l'Islam a toujours fait de la polémique anti-chrétienne l'une des formes de sa rencontre avec les « Gens du Livre » : « Dis : `O Gens du Livre ! Venez à une parole commune entre nous et vous : nous n'adorons que Dieu ; nous ne lui associons rien ; nul parmi nous ne se donne de seigneur, en dehors de Dieu' » (Coran 3, 64), car les Chrétiens (accusés d'extravagance insigne) ont par trop exalté Jésus, fils de Marie, au point de le diviniser (« Ils sont impies ceux qui disent : `Dieu est, en vérité, le Messie, fils de Marie' », Coran 5, 17), d'en faire le Verbe incarné et de lui attribuer, par sa mort, un pouvoir rédempteur universel. Le Coran ne rappelle-t-il pas aux Musulmans : « Ne prenez pas pour amis les Juifs et les Chrétiens, ils sont amis les uns des autres » (Coran 5, 51) ? Et pourtant le même Coran, constatant que Juifs et polythéistes sont très hostiles aux Musulmans, affirme que « tu trouveras que les hommes les plus proches des croyants par l'amitié sont ceux qui disent : `Oui, nous sommes Chrétiens !', parce qu'on trouve parmi eux des prêtres et des moines, et qu'ils ne s'enflent pas d'orgueil » (Coran 5, 82). Ambiguïté des textes et diversité des interprétations ! (22). Il est alors heureux que certains Musulmans appliquent, au dialogue interreligieux, ce que la même sourate énonce auparavant : « Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté (*umma*). Mais il a voulu vous éprouver par le don qu'il vous a fait. Cherchez à vous surpasser

(21) Cf. sur la « mission » musulmane, *Etudes Arabes — Dossiers* (PISAI, Roma), n° 73 (1987-2) : *L'Appel à l'Islam* (textes arabes et traductions françaises), 139 p.

(22) Cf. Maurice Borrmans, « Le Commentaire du Manâr à propos du verset coranique sur l'amitié des Musulmans pour les Chrétiens (5, 82) (présentation et traduction) », in *Islamochristiana* (PISAI, Roma) 1 (1975), pp. 71-86.

les uns les autres dans les oeuvres de bien. Votre retour, à tous, se fera vers Dieu » (Coran 5, 48). Paroles mystérieuses qui ouvrent le champ libre à l'émulation spirituelle entre tous !

Et c'est encore en fonction de ce cadre contradictoire que les Chrétiens sont appelés à mieux se situer par rapport à l'Islam. Il leur faut surmonter la tentation, toujours renaissante, de confondre celui-ci avec le fatalisme, le juridisme, le laxisme, le fanatisme et l'immobilisme, alors que, d'une part, certains leaders ou mouvements musulmans semblent vouloir, par leurs dires et leurs actes, définir ainsi leur propre Islam, et que, d'autre part, les media occidentaux ne braquent leur attention, curieuse ou morbide, que sur ces aspects extrêmes de l'expression musulmane contemporaine, oubliant qu'il y a aussi, en Méditerranée, une « rive Sud de la démocratie » et qu'en pays d'Islam ne manquent pas non plus les hommes courageux qui voudraient moderniser l'Islam. Mais il n'en reste pas moins que ces mêmes Chrétiens se doivent de savoir ce que leurs interlocuteurs musulmans pensent de leur Christianisme : Écritures falsifiées, mystères inutiles, monothéisme corrompu, Eglise compromise avec « le monde » et Chrétiens infidèles au pur message de Jésus, sans parler des obstacles que constituent toujours les prescriptions alimentaires ou les emblèmes vestimentaires dont l'Islam se fait gloire, parfois, et sa vision unilatérale des mariages mixtes et des enfants qui en naissent.

Qui ne perdrait cœur face à toutes ces difficultés et ne se laisserait aller à un pessimisme démobilisateur ? Et pourtant, c'est justement l'importance de l'enjeu, l'ampleur du défi et l'accumulation des obstacles, qui devraient susciter, des deux côtés, la générosité des croyants sincères et l'engagement des hommes de dialogue. N'est-il pas plus urgent que jamais, après le « réveil des vieux démons » que nous a valu la guerre du Golfe, de multiplier toutes les formes possibles de dialogue ou de retrouvailles, qu'elles soient économiques, culturelles, politiques, humanitaires ou spirituelles ? Trop de Musulmans sont, aujourd'hui, tentés de se replier sur « leur monde », confirmant ainsi une vieille tradition d'auto-suffisance islamique, et trop de Chrétiens seraient portés à oublier le monde musulman puisque celui-ci se voudrait ainsi « marginalisé » par son refus, apparent ou réel, de la « modernité ». La tâche est plus exigeante que jamais, mais les uns et les autres doivent s'y engager au nom même de l'espérance que leur foi en Dieu, maître de l'histoire, leur assure. Il leur faut alors s'entendre à

nouveau sur les buts mêmes du dialogue, et délivrer celui-ci des soupçons qui l'accablent et des accusations qui le trahissent.

Le Professeur Mohamed Talbi, de Tunis, nous a effectivement rappelé, dans son dernier livre, combien il serait opportun de définir à nouveau, et ensemble, quels sont les rapports exacts entre dialogue et mission : la question se pose tant aux Musulmans qu'aux Chrétiens. Seront-ils capables de surmonter, là aussi, leurs incompréhensions théologiques et leurs oppositions pastorales pour accepter enfin des « approches » différentes et spécifiques, mais tout autant désintéressées et respectables ? Evoquant les récupérations possibles (« dialogue, comme hameçon de la Mission », du côté chrétien) et les distinctions nécessaires (« chaque chose à sa place, en son temps, et sans ambiguïté »), il avait l'honnêteté de dire : « Le dialogue est un forum d'écoute mutuelle, sans tactique ni stratégie, et sans restriction mentale, dont l'objectif exclusif est de favoriser une connaissance directe de l'autre, dans une ambiance de confiante sympathie et d'ouverture, afin de dégager éventuellement des possibilités d'action commune ». Ce faisant, ajoutait-il encore, le dialogue « n'est pas un moyen, il a sa fin en soi » (23).

Il s'avère justement que Jean-Paul II, dans sa dernière encyclique sur la responsabilité missionnaire des Chrétiens, s'est permis d'intégrer « le dialogue avec les frères des religions non chrétiennes » parmi les « voies » de la mission évangélicatrice, concept et réalité qui dépassent de loin l'étroitesse du terme classique de « mission ». Il prend bien soin d'en préciser l'autonomie, la méthode et l'esprit. « Le dialogue, y dit-il, n'est pas la conséquence d'une stratégie ou d'un intérêt, mais c'est une activité qui a ses motivations, ses exigences et sa dignité propres : il est demandé par le profond respect qu'on doit avoir envers tout ce que l'Esprit, qui « souffle où il veut », a opéré en l'homme ». Et plus loin, il précise « quel esprit doit animer ce dialogue (...). L'interlocuteur doit être cohérent avec ses traditions et ses convictions religieuses, et ouvert à celles de l'autre pour les comprendre, sans dissimulation ni fermeture, mais dans la vérité, l'humilité, la loyauté, en sachant bien que

(23) Cf. Mohamed Talbi, Olivier Clément, *Un respect têtù*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, 311 p. Il continuait ainsi : « La confusion provient de la projection des préoccupations œcuméniques qui caractérisent les dialogues inter-chrétiens (...) sur les dialogues inter-religieux dont on veut faire aussi, mais unilatéralement cette fois, un instrument d'unité, à l'échelle universelle et sous l'ombrelle de l'Eglise » (p.97).

le dialogue peut être une source d'enrichissement pour chacun. Il ne doit y avoir ni capitulation, ni irénisme, mais témoignage réciproque en vue d'un progrès des uns et des autres sur le chemin de la recherche et de l'expérience religieuses, et aussi en vue de surmonter les préjugés, l'intolérance et les malentendus. Le dialogue tend à la purification et à la conversion intérieure qui, si elles se font dans la docilité à l'Esprit, seront spirituellement fructueuses » (24).

Qui ne voit que les propos du musulman Mohamed Talbi et du chrétien Jean-Paul II se rejoignent ici pour une meilleure émulation spirituelle ? Telle est la voie des convergences possibles. Ne conviendrait-il pas qu'un prochain colloque islamo-chrétien précise enfin ce que sont, de part et d'autre, la foi et le témoignage, le dialogue et la mission, la liberté religieuse d'un chacun et la solidarité fraternelle des communautés, la commune dignité de l'être humain et les formes d'un service solidaire au bénéfice de tous ? C'est ainsi, semble-t-il, que l'on pourrait passer du pessimisme à l'espérance, tout en exerçant, comme le confiait encore Monseigneur Rossano, une « patience géologique » !

IL est évident que cette espérance se fonde en Dieu, qui est Père pour les Chrétiens, et que cette patience a pour modèle celle-là même de Jésus Christ dans le déploiement historique de son Corps Mystique. Si l'heure est critique et si les faits portent au pessimisme, il est d'autant plus requis des hommes et des femmes de dialogue, qu'ils soient chrétiens ou musulmans, d'être assez réalistes pour mesurer le sens exact des évolutions contemporaines et les risques d'involution idéologique ou de décalage culturel qu'elles comportent. Mais, en même temps, une chance leur est laissée : leur commune condition d'être humains, créés par Dieu pour être sur terre ses califes ou ses fils adoptifs, leur garantit une dignité inégalable et

(24) Cf. l'Encyclique *Redemptoris Missio (Permanence et obligation de la mission)*, in *Documentation Catholique* (Paris), n° 2022, 17 février 1991, pp. 153-191. Les trois paragraphes 55, 56 et 57 semblent bien y être le résumé réussi du document commun de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples et du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, *Dialogue et annonce*, proposé en juin dernier.

les oblige à en reconnaître et à en développer ensemble les valeurs, les droits et les devoirs. Pour ce faire, les collaborations humaines nécessaires, et les convergences religieuses possibles se doivent de tenir compte des obstacles qui demeurent, pour en mieux réduire la portée et en relativiser la gravité. Le dialogue islamo-chrétien saura-t-il prendre un « deuxième souffle » après la « crise du Golfe » ? Il dépend de la sincérité et de la générosité que Chrétiens et Musulmans, avec les Juifs, peuvent et doivent se manifester au nom même d'Abraham, leur modèle dans la foi, d'en renouveler l'esprit et la méthode dans le cadre plus ample de leur témoignage spécifique.

Roger ARNALDEZ

La théologie (*kalâm*) et la philosophie (*falsafa*) en Islam

RENAN disait que la « philosophie » était en Islam une secte : en effet, le terme de *falsafa* ne recouvre pas comme en grec, en latin ou en français, une activité générale de la pensée qui recherche une sagesse dans une connaissance située au-delà ou dans le prolongement des sciences, qui se propose de découvrir le fondement des êtres de la nature, l'origine et la fin de ce monde, la réalité et la signification de la vie humaine, la valeur et la portée des actions de l'homme, cette activité pouvant aboutir, et aboutissant en fait, à une pluralité de systèmes, différents, parfois opposés, de telle sorte qu'on peut parler de philosophies au pluriel. Il n'en est pas ainsi en Islam. Sans doute l'idée de la sagesse reste centrale, et d'ailleurs les *faletsifit* connaissent pour la plupart l'étymologie du terme grec : amour de la sagesse. En outre cette notion se trouve dans le Coran où il est dit, par exemple, que Dieu, qui est lui-même sage (*hakîm*), a donné la sagesse (*hikma*) à Salomon et à ceux des hommes qu'il a voulu distinguer. La *hikma* coranique est, au moins sémantiquement, identique à la *hokhma* biblique. Mais il est certain que, dans de tels milieux religieux, la sagesse est essentiellement liée à la foi en un Dieu unique et à tout ce qui en découle, tandis que pour les Grecs, elle se fonde entièrement sur la nature raisonnable de l'homme. De ce fait, la recherche de la sagesse, pour les Musulmans comme pour les Juifs et les Chrétiens, s'inspire d'une révélation, d'une Parole de Dieu longuement méditée, et la philosophie se rapproche de la théologie, soit qu'elle en devienne la servante (*philosophia ancilla theologiae*), soit au con-

Prêtre, Père Blanc, Maurice Borrmans, né à Lille (France) en 1925, est actuellement professeur à l'Institut Pontifical d'Études Arabes et Islamiques de Rome, où il est également le directeur de la revue *Islamochristiana*. Vingt années d'enseignement et d'activité pastorale en Algérie et en Tunisie, vingt autres à Rome et en Italie, et trois autres à Bahrayn et dans la péninsule, lui ont permis de participer de près à de nombreuses rencontres islamo-chrétiennes. Il est l'auteur des *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans* (Paris, Cerf, 1981), traduit en de nombreuses langues.

contraire qu'elle la couronne en lui apportant la force de la preuve rationnelle.

En ce sens, la *falsafa* n'est pas étrangère au *kalâm* de même que le *kalâm* n'est pas étranger à la *falsafa*. Mais dire que la philosophie en Islam n'est qu'une secte parmi d'autres, c'est dire davantage. En effet, le terme de *falsafa* n'a pas la généralité qu'a le terme de φιλοσοφία, mais il désigne une doctrine particulière, qui sans doute avait hérité des penseurs grecs à la fin de l'Antiquité un certain syncrétisme, mais qui est essentiellement fondée sur le néoplatonisme, surtout en Orient, ou sur un aristotélisme qui se voulait pur chez Averroès. La *falsafa* pourrait donc être simplement considérée comme un prolongement de l'hellénisme, si elle ne tenait compte, dans une plus ou moins grande mesure, des données et des exigences de la révélation coranique. Il est vrai que certains historiens ont pu juger que les références au *Coran*, dans les ouvrages des *falâsifa*, sont artificiellement plaquées de l'extérieur à un type de pensée qui n'a rien de musulman. C'est de ce point de vue que l'on présente souvent les philosophes « arabes » comme les simples transmetteurs de l'héritage grec à l'Occident latin. Mais ce jugement est inexact. En dépit de tout ce qu'ils doivent à une source étrangère à l'Islam, les *falâsifa* ont réfléchi sur des problèmes qui se posaient concrètement à la communauté musulmane de leur temps, problèmes politiques et culturels, qui résultaient principalement du contact, voire de l'affrontement du monde islamisé avec des civilisations anciennes et riches, qui n'avaient rien de commun avec lui. Il est en effet remarquable que les grandes oeuvres métaphysiques de Fârâbî, le maître d'Avicenne, soient toutes orientées vers la recherche de l'organisation de la « cité » parfaite. Il est important de noter que le problème de la connaissance est lié à celui de la nature de la révélation prophétique. Même Averroès qui, bien que Grand Cadi de Cordoue, semble le plus nettement adonné à une philosophie indépendante du dogme religieux, a pris la peine de réfléchir sur la grave question de la relation entre la raison et la foi, et sur les moyens d'accorder les textes coraniques avec les conclusions des « preuves démonstratives » (*barâhîn*) fondées sur la logique d'Aristote ou tirées de ses doctrines.

Ainsi pourquoi Fârâbî commence-t-il son traité de Politique (*al-siyâsai al-madaniyya*) et son ouvrage sur les « Opinions des Habitants de la Cité vertueuse » (*Kitâb Arâ Ahl al-Madînat al-fâdila*), par des considérations sur le Principe premier, les principes seconds, la procession des Intellects à laquelle est liée la

succession des sphères célestes et de leurs âmes, pour aboutir au dernier intellect, celui de la lune, assimilé à l'intellect agent d'Aristote et à l'ange Gabriel de la Révélation, qui donne leurs formes aux êtres du monde sublunaire (*wâhib al-suwar ; dator formarum*) et qui éclaire l'intellect humain, si ce n'est pour montrer qu'il y a un parallélisme entre la connaissance des intelligibles par les « sages » fondée sur l'illumination de leur intelligence par l'Intellect agent, et l'enseignement des prophètes fondé sur le concours de leur intelligence et de leur imagination sous l'inspiration de l'ange Gabriel ? Et pourquoi chercher à justifier un tel parallélisme ? Sans doute, d'une façon générale, pour établir une correspondance entre les vérités démontrées par la recherche philosophique, et les données imagées des textes révélés, mais aussi et surtout, pour donner un fondement philosophique à la conception musulmane de la Communauté du Prophète (*ummat al-nabî*), de sa nature, de sa structure, de sa fin, et justifier ainsi la valeur absolue de la Loi divine sur laquelle elle repose, telle que les juristes (*al fuqahâ*) l'induisent des versets coraniques et des traditions prophétiques (les *hadîth* qui constituent la *sunna*, ou coutume du Prophète).

Mais pourquoi vouloir donner une base philosophique à ces vérités révélées et à cette Loi ? Du point de vue de la politique, la réponse est immédiate. En effet, à l'époque où se développe la *falsafa*, l'édifice religieux de la Communauté musulmane est gravement ébranlé. Le califat `Abbâsside sunnite vacille, en son pouvoir temporel, sous les assauts de divers hommes forts qui se taillent des principautés en Orient, sans parler de la scission qui s'accroît de plus en plus du côté de l'Espagne. Or n'oublions pas que, selon les idées musulmanes, le pouvoir politique et la religion sont étroitement liés selon la formule : *Dawla wa-Dîn* ; l'Islam ne se réduit pas à une religion purement spirituelle : il ne saurait exister d'Islam sans un *Dâr al-Islam*, un territoire administré selon la Loi musulmane, en opposition avec le *Dâr al-Harb*, mot à mot : territoire de la guerre, c'est-à-dire les pays des infidèles soumis à des lois humaines imparfaites, ou dans le cas des nations juives ou chrétiennes, régis par les lois « abrogées », celles de Moïse et de Jésus. Mais en plus de toutes ces divisions qui peuvent s'expliquer simplement par les hasards des ambitions particulières de certains chefs qui se créaient des sultanats plus ou moins éphémères, quoique toujours dangereux pour le calife, il faut surtout noter, comme pouvoir de rupture, tant sur le plan

socio-politique que sur le plan dogmatique, la menace que faisait peser sur le califat sunnite le mouvement shî'ite, qui prétendait que la direction de la Communauté devait, selon la volonté de Dieu, revenir à un descendant du Prophète capable, grâce à un secours garanti de Dieu, d'assurer la vie de l'ensemble des croyants en définissant pour chaque époque les modalités de l'application de la Loi.

Comment choisir entre le point de vue sunnite et le point de vue shî'ite ? Comment être sûr de s'engager dans la voie véritablement voulue par Dieu ? Un auteur shî'ite, Kulaynî (mort en 328/939) raisonnait ainsi : quand le Prophète vivait, c'est lui qui expliquait aux fidèles le sens des versets du *Coran* et la manière d'appliquer la Loi à tous les cas particuliers et concrets. Après sa mort, il ne reste entre les mains des croyants que deux textes : celui du *Coran* et celui des recueils de traditions autorisées qui consignent les actes et les paroles de l'Envoyé de Dieu, auquel le *Coran* commande d'obéir. Mais ce ne sont là que des textes que les commentateurs manipulent à leur guise selon l'usage qu'ils veulent en faire, et ces commentaires sont des oeuvres humaines, marquées comme telles par des divergences qui les opposent les unes aux autres. Ainsi se perd la Loi de Dieu. Il faut donc qu'à chaque époque, Dieu suscite un chef de file, un *imâm*, qui n'ajoute rien à la Loi révélée, mais qui l'explique, la développe et l'applique selon les temps. Les shî'ites allèguent d'ailleurs des textes authentiques ou non, selon lesquels le Prophète lui-même aurait fait savoir que ces *imâm-s* seraient pris parmi les descendants de sa fille Fâtima, de son cousin et gendre `Ali et de leurs enfants Hasan et Husayn. L'argumentation paraît solide. Malheureusement, la postérité de `Ali et de Fâtima était nombreuse. Même en admettant la règle de primogéniture ou la désignation par chaque imâm de son successeur, il fut impossible d'arriver à un accord, et les sectes shî'ites se multiplièrent en fonction du nombre des imams que reconnaissaient des tendances partisans et des intérêts divergents. Par conséquent, bien que la conception shî'ite semble théoriquement convenable, elle a été incapable de résoudre le problème de l'unité de la Communauté, et elle a même considérablement aggravé la situation politique dans le monde musulman.

Dans ces conditions, on comprend que des hommes qui avaient lu la *République* de Platon et la *Morale à Nicomaque* d'Aristote, à défaut de sa *Politique* qu'ils n'ont pas connue, aient pensé que cette philosophie pouvait trancher la question

d'une manière rationnelle. D'une part, Dieu, dans le *Coran*, loue les hommes qui ont une vue saine (*basîra*) des choses, qui ont « un cœur » (*dhawî albâb*), c'est-à-dire de l'intelligence, qui comprennent, qui réfléchissent (*a'tabirû* : « réfléchissez donc ! »), qui « intelligents » (*ya'qilûna*, racine d'où l'on a tiré *'agi*, terme qui n'est pas coranique, pour signifier l'intellect et la raison). Donc on pouvait se considérer comme en règle avec le commandement de Dieu, en se tournant vers la raison philosophique. D'autre part, les *falâsifa* ont cru, et Farabi en particulier, que la mise en oeuvre de l'intelligence selon les préceptes de la logique, ne pouvait que conduire à une vérité unique, capable de s'imposer à tous les esprits réfléchis. C'est ainsi qu'il a écrit un ouvrage sur l'Union des Opinions des deux Sages (*Kitâb al-Jam' bayna Ara al-Hakîmayn*) à savoir Platon et Aristote. Il a certainement cru à une *philosophia perennis*, et c'est elle qui, insérée à l'intérieur des problèmes propres à l'Islam, a fait de la *falsafa* une secte, à côté des autres sectes théologiques (*fîraq*) qui se partageaient le domaine de la pensée musulmane. Néanmoins, il faut reconnaître que la *falsafa* se distingue, non pas par le fait qu'elle emprunte à la pensée grecque, car le *kalâm*, nous allons le voir, en faisait autant, mais par le fait que la philosophie grecque y joue un rôle primordial et qu'elle commande, grâce à ses idées-forces et à sa logique, le mouvement même de la réflexion. Si elle reste au service de la théologie, ce n'est pas en se subordonnant à elle : elle la sert en s'alliant librement avec elle, sans jamais abdiquer les valeurs qui lui sont propres. Dans l'éventail des sectes, elle se situe évidemment à une extrémité et occupe une place limitée. En ce sens, on peut la dire marginale, et beaucoup de théologiens musulmans la considèrent ainsi, *a fortiori* ceux qui, tels certains hanbalites, refusent comme innovation (*bida'*) et comme effet d'une pensée étrangère à l'enseignement coranique, donc inutile, tout recours à une raison qui s'exerce au-delà du champ de la compréhension littérale de la Parole de Dieu.

Que dire maintenant de la théologie proprement dite, le *kalâm*? On l'a souvent considéré comme une théologie défensive, et c'est vrai en un sens. En effet, d'une part, le *kalâm* est né à la suite de dissensions d'ordre politique à l'intérieur de la Communauté musulmane. Comment devait-on en désigner le chef après la mort du Prophète ? Shahrastânî (471/1086-548/1153) dans son livre des religions et des sectes (*Kitâb al-Milal wa'l-Nihal*, trad. D. Gimaret et G. Monnot, I, Peeters/Unesco, 1986), insiste sur les conséquences des contesta-

tions qui s'élevèrent à ce sujet après la mort du Prophète jusqu'au califat de `Ali et à la création du califat umayyade de Damas. « Le plus grave désaccord au sein de la Nation a été [ce] désaccord concernant l'imamat : car on n'a jamais tiré l'épée dans l'Islam sur quelque principe du dogme autant qu'on l'a tirée, à toutes les époques, sur [la question] de l'imamat » (p. 128). C'est en effet à ce propos que s'opposèrent trois prises de positions qui donnèrent naissance aux trois grands « schismes » (pour employer la traduction que donne H. Laoust du mot arabe *firaq*), le sunnisme, le shî'isme et le khârijisme, avec toutes les sectes qui en résultèrent. Du point de vue dogmatique, le problème posé était celui du gouvernement divin relativement à la conduite de la Communauté du Prophète, car Dieu avait dit (3, 110) : « Vous formez la meilleure Communauté suscitée pour les hommes : vous ordonnez ce qui est convenable, vous interdisez ce qui est blâmable, vous croyez en Dieu », et encore (2, 143) : « Nous avons fait de vous une Communauté de juste milieu, pour que vous soyez témoins contre les hommes... ». Que devaient donc penser de telles divines Paroles les croyants témoins des guerres qui déchiraient les fidèles de cette Communauté révélée comme la meilleure ?

En outre, quand les combats divisaient en deux troupes opposées les hommes qui faisaient également profession d'Islam, pouvait-on admettre que seuls étaient musulmans ceux qui étaient affiliés à l'un des deux partis à l'exclusion des autres ? Ou bien y avait-il entre la foi et l'incroyance une situation intermédiaire, celle du *fâsiq* qui s'écarte des préceptes divins sans tomber dans l'infidélité ? C'était le point de vue des premiers théologiens de l'Islam, les mu'tazilites, avec leur idée d'une « demeure entre les deux demeures » (*manzila bayn al-manzilatayn*). Mais l'affectation d'un homme à l'une de ces demeures était-elle de sa part le résultat d'un libre choix, d'une science ou d'une ignorance, d'un jugement droit ou dévié par la passion, ou était-elle le fait d'un décret de Dieu ? C'est la question de la liberté et de la prédestination qui était ainsi soulevée. Elle entraînait celles qui se posent à propos de la Science de Dieu et de Sa Toute-Puissance : connaît-Il de toute éternité que Zayd sera croyant ou incroyant, que `Amr sera sincère ou hypocrite, etc., et dans ce cas comment serait-il possible d'échapper à la détermination de la science divine ?

Sans insister davantage sur ces problèmes qui ont tourmenté lotis les théologiens, Muls, chrétiens et musulmans, contentons-nous

de noter que la pensée théologique en Islam, plus encore que la pensée philosophique, est intimement liée à des problèmes concrets qui touchent à l'histoire de la Communauté du Prophète, à sa situation et à celle de ses membres par rapport à la Volonté et à la Providence de Dieu. Mais une fois ces problèmes posés, il fallait les résoudre. Pour un croyant intégral, la solution devait se trouver dans l'enseignement même du Coran et de la tradition du Prophète, sans qu'il soit besoin de mettre en oeuvre une réflexion purement humaine. Cette attitude a été prise par des adeptes de l'école juridico-théologique que fut le hanbalisme. En principe elle était inattaquable : Dieu a révélé aux hommes tout ce qu'ils ont besoin de savoir, si bien que chercher autre chose et ailleurs que dans cette révélation, est une faute fondamentale. Ibn Batta, traditionniste et jurisconsulte hanbalite, mort en 387/997 en Iraq, écrit dans sa *Profession de foi* (éd. et trad. H. Laoust, Damas 1958) contre ses adversaires : « Ils tirent argument d'allégations mensongères et suivent aveuglément des hommes dénués de tout savoir, adoptant ainsi des idées qui n'ont aucune preuve dans le Livre de Dieu ». Par malheur ni le *Coran*, ni la tradition ne donnaient de réponse clairement explicite, et force était de la dégager par des commentaires, c'est-à-dire en pratiquant l'*istinbât*, terme dérivé du verbe *istanbata* qui signifie chercher de l'eau en creusant un puits, d'où tirer au clair ce qui est caché ; or ce verbe étant coranique (4, 83), l'*istinbât* se trouvait justifié par le verset. Mais il va de soi que cette opération, étant humaine, était loin de garantir une certitude. Elle ne garantissait pas des divergences (*ikhtilâfât*) qui sont, aux yeux des musulmans, le plus grand des malheurs.

Quoi qu'il en soit, la position radicale des hanbalites semblait intenable à la majorité des penseurs. Les tendances politiques différentes avaient favorisé l'adoption de solutions diverses qui, sans créer des schismes aussi profonds que ceux que nous avons signalés, introduisaient à l'intérieur de l'Islam des écoles opposées. Un *hadith*, probablement forgé à cette occasion, est un témoin important de la situation ainsi créée : le Prophète aurait annoncé que sa Communauté se diviserait en 73 sectes, dont une seule serait sauvée, tandis que les autres iraient en enfer. On lui demanda quelle était celle qui serait sauvée ; il répondit : « Celle dont je suis ». Réponse peu éclairante pour les fidèles qui vécurent après lui. Ou plutôt toute la question était là : quelle était la secte qui pouvait légitimement se réclamer de l'Envoyé, étant donné qu'elles avaient toutes cette même

prétention ? Certains *hadith* se veulent plus précis : cette secte serait la *jâma`a*, terme difficile à rendre en français : ce serait la réunion des croyants qui ne divergent pas ; mais étant donné que le sunnisme s'est défini comme la religion de la *sunna* et de la *jâma`a*, on peut penser que cette tradition a été forgée en faveur du sunnisme, de même que celle qui prétend que les « Califes guidés dans la voie droite » (*al-Khulafâ` al-Râshidûn*), c'est-à-dire les trois premiers califes répudiés par les shi'ites, avaient prédit qu'après eux la Communauté se diviserait et serait dirigée par des rois, voire par des chefs pires que les rois. D'autres traditions donnent des noms d'écoles : l'une d'elles, qui sera souvent alléguée par les partisans de la prédestination, dénonce les *qadariyya*, partisans du libre arbitre, c'est-à-dire essentiellement les mu'tazilites, qui sont « les Mages de cette Communauté », c'est-à-dire qu'ils sont des dualistes du fait qu'ils admettent à côté de la Toute-Puissance de Dieu, un libre pouvoir d'agir chez l'homme. Une autre école, celle des Murjites, est blâmée avec les qadarites. En fait, les hérésio-graphes se sont évertués à découvrir le nombre voulu de sectes, et cela de façon souvent artificielle. Ce qu'il faut reconnaître, c'est que les trois grands schismes, le sunnisme, le shrisme et le kharijisme, se sont également divisés en de nombreuses sectes, de sorte qu'il devient impossible de savoir quelle est celle qui sera sauvée. Par conséquent, la question restant posée, on comprend que les penseurs musulmans aient tenté de prouver la vérité de leur doctrine en attaquant celle de leurs adversaires. C'est ainsi que sont nées des discussions de type défensif et apologetique qui caractérisent certainement cette théologie.

D'autre part, on ne peut nier l'influence de la controverse qui s'est très tôt établie entre les Musulmans et les Chrétiens. Le *Coran* lui-même engage une polémique contre les dogmes fondamentaux du Christianisme. Il était donc normal de la poursuivre. Dès l'époque umayyade, les oeuvres de saint Jean Damascène et de Théodore Abû Qurra nous font connaître les points de divergences et les défenses des Chrétiens, en particulier à propos de la liberté humaine et des attributs de Dieu (deux questions qui vont devenir fondamentales dans la théologie musulmane). Mais dans cet affrontement, les Chrétiens étaient mieux armés que leurs adversaires : ils avaient déjà derrière eux toute une culture théologique et philosophique ; ils connaissaient la logique d'Aristote que les Nestoriens syriaques avaient particulièrement développée. Il fallut donc que les théologiens musulmans tirent parti eux aussi des

avantages de la culture grecque. Sans doute l'*Organon* d'Aristote fut-il longtemps combattu par des Musulmans hostiles à toute pensée étrangère. Au 4^e/10^e siècle, le grand écrivain de Bagdad, Abû Hayyân al-Tawhîdî, nous a conservé une discussion entre le grammairien Abû Saïd al-Sîrâfî et le logicien chrétien Mattâ ibn Yûnus : le premier soutenait que la connaissance de la grammaire arabe suffisait pour peser et énoncer correctement les vérités, et dispensait d'avoir recours à la logique d'Aristote qui se fonde sur les propriétés d'une langue étrangère, le grec. Les idées ou concepts ne sont que les significations (*ma`ânî*) des noms, et la logique, en arabe *mantiq*, n'est que l'art de la parole articulée et raisonnable (*nutq*) dont traite la grammaire syntaxique (*nahw*). Malgré cette résistance, la logique d'Aristote finit par obtenir droit de cité en Islam, et avec elle, toute la philosophie grecque.

Il est intéressant de citer à ce sujet, le passage suivant de Shahrastânî (pp. 142-143) : « Puis, plus tard, les maîtres mu'tazilites lurent les ouvrages des philosophes, lorsqu'au temps d'al-Ma`mûn ceux-ci devinrent accessibles. Aux méthodes propres [à ces ouvrages], il mêlèrent les méthodes [propres] au *kalâm* ; ils en firent une catégorie particulière de science, à laquelle ils donnèrent le nom de *kalâm* (« parole ») ; soit parce que la question la plus en vue qui les fit parler et se combattre était la question de la Parole [divine], et on donna [ensuite] ce nom à l'espèce [tout entière] ; soit pour faire pendante aux philosophes, qui ont donné à une catégorie particulière de leur science le nom de *mantiq* (la logique) : or *mantiq* et *kalâm* sont synonymes ».

On voit donc par ce témoignage de Shahrastânî que la théologie musulmane ne s'est pas développée en dehors de la philosophie proprement dite : comme elle, elle doit beaucoup de sa méthode, voire de ses concepts auxiliaires, à l'héritage grec. De ce fait, il ne lui était pas possible de rester une discipline purement défensive, et elle allait être amenée à traiter les questions qu'elle aborde, non plus simplement sous l'angle de leur rapport à la révélation et à la foi, mais en elles-mêmes et pour l'intérêt qu'elles offrent à la curiosité de la pensée. *Kalâm* et *falsafa* allaient donc se rapprocher, surtout dans l'école mu'tazilite.

Néanmoins, beaucoup de penseurs, sans tomber dans l'excès du hanbalisme, estimaient encore que la théologie en Islam n'était pas utile en soi et exigée pour soi. L'idéal était à leurs yeux dans la situation des croyants contemporains du Prophète

qui n'avaient qu'à interroger l'Envoyé de Dieu et n'avaient donc aucun besoin d'argumentation plus ou moins rationnelle. Mais, comme nous l'avons vu, bien que les réponses données alors aient été recueillies et consignées dans les ouvrages de *hadith*, elles étaient loin de pouvoir satisfaire à tout le « questionnement » qui s'était développé par la suite. Il fallut donc recourir à la théologie, comme à un mal nécessaire. C'est le point de vue d'Abûl-Hasan al-Aslari, le fondateur de l'ash'arisme rival du mu'tazilisme, et du plus grand docteur de cette école, Abû Hamîd al-Ghazâlî. Dans son livre intitulé « Du juste milieu dans la croyance » (*al-iqtisfid fil-i'tiqâd*), il montre qu'on ne doit utiliser la théologie qu'avec prudence, ainsi que fait le bon médecin de l'usage des médicaments. Le croyant qui a une foi exempte de toute espèce de doute doit rester à l'écart des spéculations du *kalâm*. Quant à celui qui, comme Ghazâlî lui-même, a un besoin de certitude (*yaqin*) qui fait naître le doute tant qu'il n'est pas satisfait, il pourra recourir à un traitement théologique, mais dans la mesure exacte où son état l'exige. Ghazâlî redoute de tomber dans l'étude de la théologie pour elle-même, *a fortiori* dans celle de la philosophie. En effet, les procédés de la recherche rationnelle ne sont utiles qu'autant qu'ils guérissent d'un doute (*shakk*), et il ne faut pas attendre d'eux qu'ils conduisent à une vérité certaine. Pour sa part, il demandera cette certitude à la connaissance savoureuse (*dhawq*) des mystiques. C'est ce qu'il montre dans un autre de ses ouvrages : « Le guide qui sauve de l'erreur » (*al-munqidh min al-date*). Sur ce point Ghazâlî s'oppose directement à la conviction des *falüsifa* qui, tel Farabi, pensaient, ainsi que nous l'avons vu, que l'usage de la raison devait conduire à des vérités certaines pour tous les esprits raisonnables. Comme les Musulmans les plus stricts, il est persuadé que la raison qui s'émancipe et ne reste pas constamment sous le contrôle de la Révélation, ne saurait entraîner qu'à des divergences. Il est curieux de noter que Shahrastânî désigne les philosophes, non pas, ainsi qu'on aurait pu s'y attendre, sous le nom d'hommes de raison, mais sous le nom d'hommes de passions (*ahl al-ahwâ'*).

A. Exemples de thèses philosophiques soutenues par des théologiens ash'arites.

Il n'en reste pas moins vrai que les *mutakallimem* ont abordé des questions dont traitaient également les *falüsifa*, et cela dans un certain esprit d'indépendance. Il faudrait à ce sujet passer en revue les grands ouvrages de théologie. Il est incontestable, par

exemple, que des analyses des différentes formes de connaissance et les exposés sur la démonstration chez deux penseurs ash'arites tels que Baqillani (mort en 403/ 1013) dans le *Kitâb al-Tamhid* (éd. Mc Carthy, Beyrouth, 1957) et Juwaynî (419/ 1028 - 478/ 1085) dans le *Kilâb al-Irshad* (éd. et trad. fr. de J.D. Luciani, Paris, 1938), relèvent de la philosophie. Les idées de Bâqillânî sur la causalité occasionnelle fondée sur l'habitude (*'âda*) ou la coutume (*sunna*) que Dieu décide de suivre volontairement dans la succession des phénomènes, alors qu'il est la seule et unique cause efficiente, les conséquences de cette thèse sur la conception de l'atome de la matière et du temps, ont certes une portée théologique considérable, mais elles font partie de tout un patrimoine philosophique. Ces idées sur l'atome sont d'ailleurs en Islam antérieures à l'oeuvre de Baqillani. Mais il en a fait une doctrine fondamentale de l'ash'arisme. Voici comment il les présente :

Toute ce qui vient à être se divise en corps composé, en « substance séparée » (*jawhar munfarid*) ou atome, et en accident (*'arad*). « La substance est ce qui, de chaque genre d'accident, reçoit un accident unique ». C'est ce qui fait d'elle une substance. Les accidents n'ont aucune subsistance (*baqd*). Ils sont ce qui « arrive » aux corps et aux atomes. « Ils sont anéantis dès le second moment de leur existence ». Ce qui le prouve, c'est que c'est précisément cette inconsistance qui fait d'eux des accidents. Ce qui dure ne saurait être appelé accident, puisqu'il y aurait en lui un principe permanent qui lui donnerait une durée. La preuve de l'existence des accidents est tirée du fait que le corps se meut après avoir été en repos et revient au repos après avoir été mû. Or, il se meut ou bien par lui-même, ou bien en raison d'une cause. Mais s'il se mouvait par lui-même, il ne pourrait jamais être en repos. Donc il se meut en raison d'une cause qui n'est pas lui et qui lui advient. En outre, il est impossible que l'existence d'une cause s'identifie à la production de son effet, sinon cause et effet seraient identiques, ce qui est absurde. C'est tout le problème de la transitivité des causes. Si la cause existe séparément de son effet en tant que cause, qu'est-ce qui passe d'elle dans son effet et en quel temps a lieu ce passage ? Si c'est le mouvement de la cause qui produit l'effet, il faut qu'il y ait une cause motrice qui le déclenche. Et c'est cette cause motrice qui produit réellement l'effet, de sorte que ce qu'on présentait d'abord comme cause de l'effet n'a en fait aucune efficacité propre, car elle ne peut exister et être mise en mouvement en un même temps, puisqu'elle ne se meut pas

par elle-même. Par suite les causes dites transitives n'ont aucune transitivité. Il n'y a pas de continuité naturelle entre la cause immanente et son effet. C'est pourquoi le temps est lui-même discontinu.

Il est curieux de noter le concours de la grammaire à la théorie des causes occasionnelles. Ibn Ya'ish (553/1158 - 643/1245), le grand commentateur du *Mufassal* du grammairien mu'tazilite Zamakhsharî, distingue le complément direct absolu (*al-maf'ûl al-mutlaq*) du complément direct transitif. Il donne comme exemple du premier la proposition : *daraba Zayd^{UN} darb^{AN}*, qu'on peut traduire par : Zayd a frappé une frappe. L'action est considérée ici en elle-même ; son objet n'est rien d'autre que ce qui la constitue. L'autre complément est illustré par la proposition : Zayd a frappé 'Amr. Ici, l'action passe du sujet agent grammatical à un objet, 'Amr, différent de lui. Le *maf'ûl* n'est plus absolu, et, dit Ibn Ya'ish, ce n'est pas le sujet agent apparent, Zayd, qui fait tomber la frappe sur 'Amr, mais c'est Dieu. A l'occasion de la frappe frappée par Zayd, 'Amr est frappé par la seule action efficace qui est celle de Dieu.

B. De quelques thèses philosophiques des théologiens mu'tazilites

Mais ce sont les mu'tazilites qui sont incontestablement les plus « philosophes » des théologiens. Non seulement ils se sont penchés sur les problèmes que pose l'exégèse coranique et qui constituent l'essentiel de la spéculation théologique en Islam, celui de l'unicité de Dieu (*tawhîd*) et des attributs (*sifât*), celui de la liberté humaine, de la raison et de la foi, de la justice divine (*'adl*), mais ils se sont interrogés sur la nature des corps, du mouvement, du temps, du continu et du discontinu, ainsi que sur la nature de la connaissance que le Créateur a des créatures, toutes questions que les falâsifa examinaient de leur côté.

a. Sur la nature des corps

Ainsi dans les *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, Ash'ârî rapporte que ces penseurs professent treize doctrines différentes sur la nature des corps. Elles ne sont pas toutes d'un égal intérêt philosophique, au moins telles qu'elles sont exposées. Mais n'oublions pas que la plupart des ouvrages originaux des

mutazilites ne nous sont pas parvenus. Leurs idées ne nous sont en général connues que par les ouvrages d'hérésiographes souvent hostiles. Voici quelques unes de ces thèses.

1) Pour Abfel-Husayn al-Sâlihî, un mu'tazilite de l'école de Basra, le corps est ce qui porte les accidents, le mouvement et le repos ; il en va de même de la partie indivisible qui porte toutes les espèces d'accidents sans que son union avec eux puisse être appelée « assemblage » (*m'in* car selon les exigences de la langue, on ne peut donner le nom d'assemblage qu'à l'ensemble formé par la réunion d'une chose avec une autre, ce qui n'est pas ici le cas. En effet, les lexicographes (*ahl al-lughâ*) n'admettent pas qu'on parle de contact avec ce qui n'est pas une chose (*mumâssat lâ-shay*, mot à mot le contact d'une non-chose). Il n'y a pour eux de contact que dans la réunion des extrémités de ce qui entre en contact. Dans le cas contraire, qui est celui de la coexistence des accidents dans la partie indivisible d'un corps, Dieu a le pouvoir de la produire sans qu'il y ait de contact (puisque les accidents, n'étant pas des choses, n'ont pas d'extrémités), et cela du seul fait que ces accidents ont leur subsistance dans telle partie et non dans une autre partie voisine.

2) Certains mutazilites de Bagdad pensent que le corps n'est tel qu'en raison d'un assemblage et d'une réunion (*ta'tif wa-oïnd*), de sorte que la partie indivisible n'est un corps que dans cet assemblage, mais qu'elle n'en est plus un quand elle est isolée.

3) Al-Iskâfî (mort en 240/ 854), de l'école de Bagdad soutient une doctrine semblable : pour lui le corps le plus petit est nécessairement composé de deux parties. La partie seule, en son unité, ne peut porter une pluralité d'accidents : couleur, saveur, odeur ; mais il suffit du moindre assemblage pour que cette réunion de plusieurs accidents soit possible. Telle est la vertu de la composition. Il semble que certains penseurs de cette école, comme Abû Bishr Sâlih b. Abî Sâlih, aient souligné le fait de l'impenétrabilité des corps. Mais le texte d'Ash'ârî est obscur. Si l'on prend le corps le plus petit avec ses deux parties, il est impossible que s'y unisse une troisième, car chacune de ses parties est entièrement engagée dans sa relation avec la seconde, et il n'y a pas de place pour une autre, sinon, puisque ces deux parties occupent un seul et même lieu, il en résulterait que le corps aurait (à l'intérieur de lui-même) des contacts plus nombreux que ceux qu'il a de par sa dimension (extérieure). Or

cela n'est pas possible, ou alors « le monde entier pourrait entrer dans une poignée ».

4) Abû- Hudhayl al-`Allâf, est le premier théologien spéculatif du mu`tazilisme (135/752 - 227 ou 235/842 ou 849), qui ait introduit dans l'école la notion des accidents des corps et celle de l'atome qu'il appelle *jawhar* (mot à mot « substance »). Pour lui, un corps est ce qui a une droite et une gauche, un extérieur et un intérieur, un haut et un bas, donc six déterminations. La partie du corps, unique et indivisible, peut prendre contact avec six parties semblables. Elle se meut, reste en repos, s'unit à d'autres. Mais elle ne porte ni couleur, ni odeur, ni saveur, ni aucun accident, tant que ne sont pas réunies les six propriétés géométriques qui constituent un corps. C'est le corps ainsi constitué qui porte les accidents.

5) Mu'ammar b. `Abbâd, de l'école de Basra (mort en 220/ 835), définit le corps par la longueur, la largeur et la profondeur. De là, il tire la conséquence que tout corps est constitué de huit parties : deux définissent la longueur ; deux, la largeur ; quant à la profondeur, avec laquelle apparaît le volume, elle est déterminée par deux parties prises dans le sens de la longueur, et deux prises dans le sens de la largeur, ce qui fait au total huit. Quand ces parties sont réunies, les accidents en résultent nécessairement. Ash`arî écrit : « les parties produisent les accidents par une nécessité de nature (*tafalu-ha bieth al-tab'*) et chaque partie produit en elle-même ceux des accidents qui résident en elle ». Ce texte n'explique pas comment a lieu cette production. Tout ce qu'on peut, semble-t-il, en tirer, c'est que pour Mu'ammar la partie indivisible est capable de porter les accidents qu'elle produit naturellement.

Pour Hishâm b. `Amr al-Fuwâfî, de l'école de Basra (mort en 218/833), le corps est constitué de trente-six parties indivisibles, du fait qu'il a posé six côtés solides (*arkân*) formés chacun de six de ces parties, entendons deux selon la longueur, deux selon la largeur, et deux selon la profondeur, ce qui fait bien trente-six.

Le seul intérêt de ces deux derniers types de considérations est de montrer comment les parties constitutives et indivisibles d'un corps se répartissent géométriquement pour constituer le corps, considéré essentiellement comme un solide. Ibn Sînâ critiquera l'insuffisance de ce genre de définition en montrant que ce qui constitue un corps, c'est la corporéité, dont toutes les

déterminations physiques ou géométriques sont la conséquence.

6) En revanche, `Abbâd b. Sulaymân, mu`tazilite de Basra (mort vers 250/864), disciple d'Al-Fuwâfî, définit le corps comme la substance et les accidents qui en sont inséparables. Les accidents séparables ne font pas partie du corps. Il assimilait le corps au lieu (*makân*) : comme l'espace, il est divisible. Dieu n'est pas un corps, sinon Il serait dans un lieu « et aurait une moitié » (*nisj*).

Dirâr b. `Amr, un des premiers maîtres de l'école de Basra, dont l'activité se situe entre 173/790 et 193/810, estimait que le corps est constitué par les accidents assemblés et réunis de telle sorte qu'ils se tiennent solidement ; ils deviennent par là-même un corps qui les porte et qui supporte le changement d'un état à un autre. Ces accidents sont ce dont le corps ne peut être privé sans être anéanti, à moins qu'ils ne soient remplacés par leur contraire (*did*). Ainsi en est-il, par exemple, de la vie et de la mort pour le corps humain qui ne peut échapper à l'alternative d'être vivant ou mort. On constate que cette définition du corps ne fait pas intervenir un substrat des accidents, que ce soit une substance, ou un assemblage de parties indivisibles. C'est en somme la constance même de la coexistence de certains accidents qui fait le corps. Sans doute, des changements ne sont pas exclus ; mais si un accident disparaît, sa place ne reste pas vide : un autre vient l'occuper, non pas n'importe lequel, mais celui qui est son contraire, c'est-à-dire du même genre. C'est ainsi qu'un corps sera connu comme corps par la couleur, la saveur et l'odeur, le poids, lourdeur ou légèreté, les propriétés tactiles, la rugosité et la souplesse, mais aussi la chaleur, le froid, l'humidité et la sécheresse. Quant aux accidents et à leurs contraires qui peuvent purement et simplement être séparés du corps, sans que le corps en pâtisse, ils n'en font pas partie : Dirâr donne en exemple la force, la faiblesse, la souffrance, la science, l'ignorance.

Il n'est pas possible que les accidents existent d'abord, puis s'unissent pour former un corps. Le corps ne peut être constitué qu'au moment où ils commencent à être, parce qu'ils ne viennent à l'existence que rassemblés, et il leur est possible d'être tous réunis en un corps alors qu'ils existent, alors qu'il leur est impossible d'en être tous séparés, tout en existant. S'il en allait autrement, la couleur existerait sans objet coloré, et la vie sans être vivant. Quant on objectait à Dirâr que selon ce raisonnement il n'était pas possible que les accidents soient

séparés, il avait deux réponses : il disait ou bien que leur séparation était leur anéantissement ; ou bien qu'elle était possible en se portant sur deux corps (Dirâr semble penser ici au passage d'un accident d'un corps sur un autre, comme le passage de la chaleur d'un corps sur un autre qu'il échauffe) ; quant aux accidents qui sont partie d'un corps et accompagnent son existence, ils sont inséparables, c'est-à-dire ne peuvent à aucun moment exister en dehors de l'ensemble corporel.

Nous avons vu que le corps n'est pas détruit si la disparition d'un de ses accidents est compensée par l'apparition de son contraire. Il n'y a là qu'un simple changement d'état. Néanmoins, il n'est pas possible que le corps demeure, quand la plus grande partie, voire la moitié de ses accidents disparaissent. La condition (*hukm*) qui fait qu'un corps est ce qu'il est dépend de l'ensemble des accidents dominants (*al-aghlab*). Si ce qui domine demeure, la marque du corps demeure ; si ce qui domine est supprimé, la marque du corps ne demeure pas sur ce qui reste, même complété par les accidents contraires. Ainsi un corps peut être incolore, inodore et sans saveur ; mais s'il est sans qualités tactiles, sans poids, sans volume, il n'est plus un corps.

Enfin, Dieu peut détruire certains accidents du corps et produire leur contraire à leur place : alors le corps est mû, et la totalité dont fait partie ce qui est ainsi produit dans l'état d'existence du mouvement, est mue par ce mouvement (*muta-harrik bi-tilkal-haraka*). Il est impossible, selon Dirâr, que le mouvement touche isolément quelque accident que ce soit ; il ne touche que le corps qui est constitué par des accidents assemblés (*cira' d mujtami'a*). En effet, puisqu'il n'y a mouvement du corps que par la destruction d'un accident et son remplacement par un autre, c'est par cette destruction et non par le mouvement de cet accident que le corps est mû avec l'ensemble de tous les autres accidents qui le constituent.

O. Question de la substance.

Telles sont les principales thèses soutenues par les mutazilites sur la nature des corps. Ils se sont aussi posé des questions concernant la substance : qu'est-elle ? est-elle ou non d'un genre unique ? La substance du monde est-elle une ?

Certains penseurs frottés à la philosophie (*al-mutafals(a)*) soutiennent que la substance est ce qui subsiste par soi et suppor-

te les contraires. On reconnaît là une idée d'Aristote. Quant à Jubbe, un des maîtres de l'école de Basra (235/ 850 - 303/916), il enseignait que la substance, quand elle existe, porte les accidents. Mais ce n'est pas cette propriété qui la définit : elle est substance par elle-même et en elle-même. Elle est connue (de Dieu) comme substance, avant d'exister.

Cette affirmation relève d'un problème difficile qu'ont affronté les mutazilites à propos de la connaissance que Dieu a des êtres autres que Lui : les connaît-Il de toute éternité, avant de les créer ? ou bien les connaît-Il dans la connaissance qu'Il a du moment du temps où Il les créera, ou, comme le déclarait Abûl-Husayn « Je dis qu'il ne cesse de les connaître en leurs temps, et de savoir qu'ils existeront en leurs temps (*fî awqâtihá*) », car de ce qui est absolument inexistant, il ne saurait y avoir de connaissance. 'Abdd b. Sulaymân pensait que Dieu ne cesse de connaître les connaissables, les substances, les accidents, les actions, en général la création (*al-khalq*) ; en effet, les connaissables sont connaissables, les choses sont choses, les substances substances et les accidents accidents, avant de recevoir l'être. En revanche, les corps ne sont pas corps avant d'exister, non plus que les créatures avant d'être créées. C'est sur ce problème que Jubbâi prend position : Dieu ne cesse selon lui, écrit Ash'arî^s, de connaître « les choses, les substances, les accidents ; les choses sont connues comme choses avant de venir à être (*qabl kawnihâ*) ; les substances sont appelées (*tusammâ*) substances avant de venir à être, et de même les accidents, les mouvements et les repos, les couleurs, les saveurs, les odeurs... ».

C'est un point de vue approchant que soutient al-Sâlihî pour lui la substance est bien ce qui porte les accidents ; mais d'après lui, il est possible que la substance existe sans que Dieu y crée d'accident.

Une autre question est de savoir si toute substance est corps ou s'il est possible qu'il existe des substances qui ne soient pas des corps. Abûl-Hudhayl, Mu'ammâr et Jubbâi pensent que « la substance une et indivisible » n'est pas un corps, car tout corps a longueur, largeur et épaisseur, ce qui n'est pas le cas de l'atome. Au contraire, al-Sâlihî estime qu'il n'y a aucune substance qui ne soit corps. D'autres distinguent deux sortes de substances : celles qui sont composées, qui sont des corps, et les substances simples (*jawâhir basîta*) qui n'en sont pas.

Les substances appartiennent-elles toutes à un genre unique? Sur ce point, il y a divergence entre les mu`tazilites.

1) Pour les uns, la substance du monde est une. Les substances ne se différencient et ne se séparent que par leurs accidents qui sont en elles. Par suite, leur altérité réciproque ne provient que de l'altérité des qualités qu'elles portent, mais qu'on peut supprimer. Donc les substances sont une essence unique (*'ayn wehid*). Ash`arî attribue cette doctrine aux disciples d'Aristote.

2) Une autre doctrine, soutenue par Jubbâi, est plus subtile : les substances sont d'un genre unique et sont substances par elles-mêmes. Elles tiennent d'elles-mêmes leur altérité et leur distinction, mais elles ne diffèrent pas en réalité (*ir l-hayîga*), entendons en tant qu'elles sont substances. Quel est le sens de cette thèse ? Il faut comprendre que la substance est ce qui fait qu'un être est ce qu'il est : la substance du bois fait que le bois est bois ; celle de la pierre fait que la pierre est pierre. Puis chaque être, étant ce qu'il est, peut recevoir différents accidents en vertu de ce qu'il est. Par suite, puisque la substance est ce qui fonde la réalité de tout être, elle ne diffère pas en réalité d'un être à l'autre en sa fonction de substance ; mais puisque chaque être a sa propre réalité, il ne peut la devoir qu'à sa substance.

3) Al-Nazzâm, de l'école de Basra (mort en 231/ 845), mériterait tout un exposé de son système de pensée. Il niait l'existence de la « partie indivisible », ou atome. La division des corps va à l'infini, ce qui entraîne la considération de la continuité des corps, et du même coup de l'espace, d'où la question de la possibilité du mouvement. Un mobile **qui** va d'un point A à un point B ne saurait parcourir l'infinité de points qui les sépare. Pour rendre compte de la réalité du passage de A à B, al-Nazzâm a avancé la théorie du saut (*gafrâ*) grâce auquel le mobile peut enjamber **d'un** seul coup un nombre infini de positions. Rappelons que Ibn Sîna a pris cette idée en considération quoique pour la critiquer. D'autre part, pour al-Nazzâm, les couleurs, les sons, les saveurs, les odeurs sont des corps. Pour lui, tout est corps, même les formes (*suwar*), même les esprits (*arwâh*). Par suite, les substances sont ces corps de genres contraires : les différentes couleurs, le chaud et le froid, le doux et l'acide, le sec et l'humide, etc. Abd al-Qâhir al-Bandâdî (mort en 429/ 1037), dans son livre sur la différenciation des sectes (*al-king baynal-'Iraq*) écrit que ces conceptions ont amené al-Nazzâm à professer des « innovations », telles que la thèse de la

compénétration des corps dans un espace unique (*tadâkhul al-ajsâm fi hayyiz wâhid*).

Conclusion

Tous arrêterons ici cet exposé sommaire des idées philosophiques des théologiens musulmans. Il suffira à montrer qu'il serait erroné de les classer dans une catégorie de penseurs tout à fait à part des falâsifa. Ils n'ont pas ignoré, loin de là, les grands problèmes de la philosophie. Ils ont connu les traductions arabes de la pensée grecque, dont ils furent les contemporains ; et il ne faut pas oublier qu'ils ont précédé chronologiquement les philosophes de l'Islam. Al-Kindî, le « philosophe des Arabes », qui d'ailleurs garde beaucoup de traits des théologiens (il était mu`tazilite) est mort vers 252/866, et il est le seul philosophe qui ait été contemporain de la plupart des grands mutazilites ; tous les autres leur sont nettement postérieurs. Malheureusement nous ne possédons à peu près aucun ouvrage original de ces théologiens, et nous ne connaissons leur pensée que par fragments rapportés par divers hérésiographes dont on peut suspecter l'impartialité, voire l'exacte compréhension des idées qu'ils exposent. Ce qui est certain, c'est que la pensée de ces théologiens, et tout particulièrement des mutazilites, a été connue des penseurs juifs qui s'en sont souvent largement inspirés et qui l'ont transmise aux latins. C'est ainsi que saint Thomas d'Aquin, quand il fait allusion, par exemple dans la *Somme contre les gentils*, aux *mutakallimîn*, ne cache pas sa source qui est Maïmonide. Ce fait nous garantit que cette pensée avait une valeur certaine aux yeux des philosophes.

Ce qui en définitive distingue le plus fortement les *mutakallimîn* des falâsifa, c'est que, sans ignorer les idées grecques, ils n'ont pas consacré une partie de leurs travaux aux commentaires de Platon et d'Aristote, et par suite, que leur pensée est plus indépendante de la problématique philosophique des Grecs, et de toute problématique de ce genre en général. Le moteur de leur pensée semble être essentiellement le besoin de comprendre les textes coraniques et prophétiques. Les problèmes qu'ils traitent ne sont donc pas considérés directement en eux-mêmes, mais vus dans leur liaison plus ou moins directe avec des problèmes d'exégèse. En outre, il ne faut pas oublier que ce sont des théologiens avant tout, et que par

conséquent on observe chez eux une distinction normale entre l'intérêt théologique et l'intérêt purement philosophique.

Quoi qu'il en soit, à l'intérieur de la Communauté musulmane, théologiens et philosophes, au moins dans leur ensemble, et si on excepte certains extrémistes, tels les *ghulât* shrites, ont cherché chacun à sa manière à servir cette Communauté en répondant à des problèmes, d'origine « politique », que révélaient des oppositions violentes, voire des guerres intestines, et que les écoles littéralistes, hostiles à toute forme d'appel à la raison humaine, étaient incapables de résoudre. Néanmoins, fort malheureusement, la pensée musulmane resta profondément tributaire de la situation particulière déterminée des pays de l'Islam, où les discussions tendaient à devenir des querelles d'école, dominées par les impératifs du Coran et refermées sur eux, au lieu d'être ouvertes sur une réalité sociale et humaine en perpétuelle évolution et directement prise en considération, comme ce fut le cas en Occident. Quand on compare l'histoire du monde de l'Islam à celle de l'Europe, on est en effet frappé de voir à quel point les grands mouvements qui l'ont agitée se réduisent à de vaines querelles pour le pouvoir en circuit fermé, sans qu'on puisse en dégager des conceptions directrices qui auraient été des facteurs indispensables de progrès et de renouveau. La notion d'un « Rénovateur du siècle » (*mujaddid al-'asr*), l'idée, d'ailleurs tirée du Coran, de la nécessité d'un constant effort de « réforme » (*islâh*), existent bien en Islam. Mais elles ont été sans grand effet. Telle est sans doute la raison profonde qui explique pourquoi cette pensée s'est très vite épuisée et figée dans de purs commentaires scolastiques. C'est ce qu'un penseur éclairé comme Muhammad `Abdûh au 19^e siècle, a dénoncé comme la cause de la décadence de l'Islam, au moment même où la civilisation européenne, continuant sur sa lancée, prenait son remarquable essor.

Roger Arnaldez, né en 1911. Agrégé de philosophie, docteur ès-lettres. Professeur émérite de philosophie arabe et d'islamologie à l'Université Paris IV-Sorbonne. Membre de l'Institut. Principales publications sur l'Islam et le christianisme : *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Desclée, Paris, 1980 ; *Le Coran, guide de lecture*, ib. ; *Jésus dans la pensée musulmane*, ib., 1988 ; *7)ni. messagers pour un seul Dieu*, Albin Michel, Paris.

Gérard TROUPEAU

Un exemple des difficultés de l'exégèse coranique : *le sens du mot sibgha (5. II, v. 138)*

À l'intérieur de la Sourate de la Vache, on peut distinguer un groupe de sept versets (135-141) qui constituent une polémique entre Mahomet et les infidèles, juifs et chrétiens, au sujet du Dieu et de la religion d'Abraham.

Au milieu de ce groupe, le verset 138, qui ne présente aucun lien logique avec ce qui précède et ce qui suit, vient rompre le cours de la discussion en interpolant ces mots entre les versets 137 et 139 :

138. « La *sibgha* de Dieu ! qui donc est meilleur que Dieu en *sibgha*? nous sommes Ses adorateurs ».

Le mot *sibgha*, par lequel débute le verset, présente des difficultés de compréhension qui ne laissent pas d'embarrasser les commentateurs et les traducteurs. Ce sont ces difficultés que je voudrais examiner ici, en m'appuyant sur sept commentaires arabes qui s'échelonnent du IX^e au XIV^e siècle (1) et quatorze traductions françaises qui furent publiées entre 1647 et 1990 (2).

(1) Ce sont les commentaires de : Faria" (m.822) ; Tabari (m.923) ; Tûsi (m.1067) ; Zamakhshari (m.1143) ; Râzi (m.1209) ; Baydâwi (m.1286) ; Nîsâbûri (m.1327).

(2) Ce sont les traductions de : Du Ryer (1647) ; Savary (1783) ; Kazimirski (1840) ; Hamidullah (1921) ; PcsI Tidjani Masson (11967) (Boubakeur(172) ; Grosjean (1972) ; Berque Hamidullah (1959) ; (1990) ; Chouraqui (1990) ; Khawam (1990).

LA première difficulté que les commentateurs rencontrent, est une difficulté d'ordre syntaxique : quelle fonction faut-il assigner au mot *sibgha* dans l'énoncé ? Certains commentateurs (Farrâ', Tabari) rattachent le mot au substantif « religion » (*railla*) du verset 135 ; ils en font un appositif (*badal*), complément d'un verbe sous-entendu « suivez » (*ittabi "û*) et ils comprennent ainsi :

135. Ils disent : Soyez juifs ou chrétiens ! vous serez dans la bonne direction. Dis-leur : Non pas ! (suivez) la religion d'Abraham, etc.

138. La *sibgha* de Dieu ; qui donc est meilleur que Dieu en *sibgha*?

D'autres commentateurs (Zamakhshari, Nîsâbûri) rattachent le mot *sibgha* au verbe « nous croyons » (*âmannâ*) du verset 136 ; ils en font un complément corroboratif (*mu'akkid*) et ils comprennent de la manière suivante :

136. Dites : Nous croyons en Dieu, en ce qui nous a été révélé, etc.

138. En la *sibgha* de Dieu ; qui donc est meilleur que Dieu en *sibgha*?

Un dernier commentateur (Nîsâbûri) considère qu'il s'agit d'une incitation (*ighrâ*) et comprend ainsi :

138. A vous la *sibgha* de Dieu ! qui donc est meilleur que Dieu en *sibgha* ?

Mais Nîsâbûri observe qu'il y a là une disjonction dans l'ordre du discours et une destruction de sa cohésion.

Cette première difficulté plus ou moins bien résolue grâce aux ressources de la méthode des grammairiens arabes, une seconde difficulté, d'ordre lexical, se présente aux commentateurs : quelle signification donner au mot *sibgha*? Question à laquelle il est d'autant plus difficile de répondre, que ce mot n'est attesté que deux fois dans le Coran, précisément dans ce même verset.

EXAMINONS d'abord la signification de ce mot dans le lexique, en nous référant aux deux grands dictionnaires de la langue classique : ceux d'Ibn Manzûr (m.1311) et de Zabîdi (m.1791).

Le mot *sibgha* appartient à la racine du verbe *sabagha*, dont la notion de base est « tremper quelque chose dans un liquide ». Selon les exemples fournis par les lexicographes, ce peut être : un vêtement ou des cheveux blancs dans de la couleur, une

bouchée de pain dans de la sauce, une main ou des lèvres dans de l'eau. Pour les lexicographes, *sabagha* est synonyme de deux autres verbes : *ghamasa* et *ghatasa*, qui veulent dire : « immerger, plonger quelque chose dans un liquide ».

Au figuré, les lexicographes indiquent que l'on peut dire aussi : « tremper quelqu'un dans une affaire », c'est-à-dire : l'introduire dedans et l'y faire adhérer, comme la teinture adhère au vêtement. De même, ils rapportent un *hadith* qui dit : « il sera trempé dans le feu », c'est-à-dire : il y sera immergé, comme le vêtement est immergé dans la teinture.

A ce verbe, se rattachent plusieurs noms, de thèmes différents :

1) *sabgh* ou *sibagh* : le fait de tremper, de teindre ;

2) *sibgh* ou *sibâgh* : ce dans quoi on trempe : couleur, assaisonnement (3) ;

3) *sibgha* : selon les grammairiens arabes, nom de manière indiquant la façon suivant laquelle se produit l'action de tremper, de teindre.

Le mot *sibgha* revêt donc deux acceptions qui peuvent être assez exactement rendues par les deux mots français : « trempe » et « teinture ». Ce sont ces deux acceptions que nous allons retrouver chez les commentateurs.

LES commentateurs prennent d'abord le mot *sibgha* dans sa seconde acception, celle de « teinture ». Cette interprétation semble fondée sur une tradition ancienne, transmise par un exégète de Basra, Qatâda ibn Di'âma (m.735), qui disait : « Les juifs teignent leurs enfants en juifs et les chrétiens teignent leurs enfants en chrétiens ». Pour Tûsi et Râzi, « cela signifie qu'ils inculquent (*laqqana*) à leurs enfants le judaïsme et le christianisme, et qu'ils les teignent avec cela, à cause de ce dont ils imprègnent (*ashraba*) leurs cœurs ».

Pour les commentateurs, cette teinture peut désigner trois choses :

1) la religion (*dîn*) de l'Islam :

« La "teinture" de Dieu, c'est l'Islam et il n'y a pas de teinture plus belle que l'Islam, ni plus pure ; c'est la religion de Dieu,

(3) Le mot *sibgh* figure une fois dans le Coran (Sourate XXIII, verset 20), avec le sens de « condiment ».

avec laquelle Il a envoyé Noé et les prophètes après lui» (Ialrui).

« I .a religion a été nommée "teinture", parce qu'elle a une disposition (*baya*) qui se manifeste par la vue, à cause de la trace (*achar*) de la pureté et de la prière, ainsi que d'autres belles traces, qui sont comme de la teinture» (Tûsi, d'après le célèbre théologien mu"tazilite Jubbâ'i ; Nîsâbûri).

« Dieu a nommé la religion "teinture", parce que sa trace apparaît sur nous, comme la teinture apparaît sur ce qui est teint, et qu'elle pénètre (*tadâkhala*) dans nos coeurs, comme la teinture pénètre dans le vêtement » (Baydâwi).

2) la manière de créer (*fitra*) de Dieu :

« La "teinture" de Dieu, c'est Sa manière de créer, car l'homme est marqué (*mawsûm*) dans sa composition et sa constitution par l'incapacité et le dénuement, et par des traces qui témoignent, contre lui, de sa création et de son besoin d'un créateur ; or ces traces sont comme une teinture pour lui et comme une marque (*sima*) qui adhère à lui» (Râzi).

« Dieu nous a teints de Sa "teinture", qui est la manière suivant laquelle Dieu a créé les hommes ; elle est la parure de l'homme, comme la teinture est la parure de ce qui est teint» (Baydâwi).

3) la foi (*îmân*) de l'Islam :

« Dieu a qualifié la foi du fait qu'elle est la "teinture" de Dieu, pour montrer que la distinction (*mubâyana*) entre elle et une autre foi est manifeste et éclatante, et que tout homme doué de bon sens la perçoit (*adraka*), comme il perçoit les couleurs » (Râzi ; Nîsâbûri).

MAIS les commentateurs prennent aussi le mot *sibgha* dans sa première acception, celle de « trempe ». Pour eux, cette « trempe » est une purification (*tathîr*), par analogie avec celle que pratiquent les chrétiens, comme le déclare expressément Farrâ' :

« On dit : la "trempe" de Dieu, parce que certains chrétiens, lorsqu'un enfant est né, le mettent dans une eau qu'ils ont, et font de cela une purification pour lui ».

Les commentateurs estiment que cette « trempe » purificatrice peut consister en trois choses :

1) la circoncision (*khitâna*) :

« La "trempe" que Dieu ordonne à Mahomet, c'est la circoncision que subit Abraham ; la "trempe" est comme la

circoncision, du fait qu'ils (= les chrétiens) trempent les garçons (*ghilmân*) dans l'eau » (Farrâ' ; Tûsi).

2) l'ablution (*ghusl*) :

« Dieu signifie par la "trempe", la trempe de l'Islam, parce que les chrétiens, lorsqu'ils veulent christianiser leurs enfants, les mettent dans une eau qu'ils ont ; ils prétendent que cela est pour eux une sanctification (*tagdîs*), comme l'ablution de l'impureté (*janâba*) pour les adeptes de l'Islam, et que c'est pour eux une "trempe" dans le christianisme » (Tabari).

3) l'immersion baptismale (*ghams*) :

L'origine de cela est que les chrétiens immergent (*ghamasa*) leurs enfants dans une eau jaune qu'ils appellent "baptême" (*ma"mûdiyya*) ; ils disent que c'est une purification pour eux, et lorsque l'un d'eux fait cela à son enfant, il dit : maintenant il est devenu réellement chrétien» (Zamakhshari ; Râzi ; Baydâwi ; Nîsâbûri).

Pour le lexicographe Azhari, enfin, la trempe (*sabgh*) est synonyme de l'immersion (*ghams*) :

« Les chrétiens nomment "trempe" l'immersion de leurs enfants dans l'eau, parce qu'ils les y immergent ; or la trempe, c'est l'immersion ».

CCHEZ les traducteurs français, nous retrouvons les mêmes hésitations que chez les commentateurs arabes, sur le sens à donner au mot *sibgha*. Ils balancent entre « teinture » et « trempe », et ils n'utilisent pas moins de neuf mots français pour traduire le mot arabe. Ce sont, dans l'ordre alphabétique :

1) *Baptême* : Kazimirski (1^e édition) ; Boubakeur.

Kazimirski observe que le mot signifie littéralement la même chose que « baptême », proprement « immersion ». Pour Boubakeur, la signification littérale du mot est « couleur, teinte ».

2) *Confirmation* : Kazimirski (2^e édition).

3) *Couleur* : Pesle et Tidjani ; Hamidullah ; Chouraqui.

4) *Imprégnation* : Khawam.

5) *Onction* : Blachère ; Masson.

Blachère note que le sens du mot est « manière de teindre », puis « teinture » ; il reconnaît que traduire par « onction » est peu satisfaisant ; mais il justifie cette traduction par l'emploi du

mot *sibgh* pour évoquer l'huile d'olive (S. XXIII, v. 20). Masson signale que le mot pris dans un sens concret signifie « teinture, couleur ».

6) *Purification*: Du Ryer.

7) *Religion*: Savary ; Montet.

Montet remarque que le mot signifie « teinture » et que c'est une erreur de le traduire par « baptême », comme l'a fait Kazimirski.

8) *Teinte* : Ghedira ; Grosjean.

Grosjean voit dans le mot une allusion au baptême par immersion.

9) *Teinture* : Berque.

Berque relève dans le mot « une allusion ironique au baptême chrétien ».

Contrairement à ce que pensait Montet, c'est la traduction par « baptême » qui nous paraît la plus acceptable du point de vue philologique. Examinons pour quelles raisons.

POUR exprimer la notion de baptême (du grec *baptisma* « immersion »), les arabes chrétiens ont utilisé et utilisent encore trois sortes de termes :

1) *"Imâd et ma "mûdiyya*.

Ce sont deux mots non-arabes, empruntés au syriaque : *"emodo et ma "mûdhîtho*, qui signifient « immersion, ablution », et dérivent de la racine "MD. Cette racine existe aussi en arabe, mais elle n'a pas le même sens qu'en syriaque.

2) *Sibgha et masbûghiyya*.

Le premier terme, nous l'avons vu, est un mot arabe signifiant « trempe, teinture », qui dérive d'une racine SBGh. Cette racine existe aussi en syriaque, avec une variante phonétique : la troisième radicale est une laryngale ("), au lieu d'être une vélaire (Gh). Mais la signification est la même qu'en arabe « immerger, teindre ». C'est donc à tort que Jeffery considère que *sibgha* est un mot étranger, emprunté au syriaque (4), alors qu'à juste titre Fraenkel ne le fait pas figurer parmi les mots arabes d'origine araméenne (5).

(4) A. Jeffery, *The foreign Vocabulary of the Qurhân*, Baroda 1938, p. 192.

(5) S. Fraenkel, *Die Aramaischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1886.

En revanche, le second terme est un mot non-arabe, emprunté au syriaque : *masbû'Titho*, qui signifie « immersion ».

3) *Ghitâs*.

C'est un mot arabe, dérivé d'une racine GhTS qui signifie « immerger, plonger ». Cette racine n'existe pas en syriaque (6).

Le terme *sibgha* est donc incontestablement un mot d'origine arabe, appartenant au vocabulaire religieux des arabes chrétiens d'avant l'Islam qui l'utilisaient pour signifier le « baptême ».

IL, nous reste à expliquer la présence du mot *sibgha* dans ce passage du Coran. Mahomet polémiquant avec les juifs et les chrétiens sur la foi en ce qui a été révélé à Abraham et ce qui a été donné à Jésus (v. 136), il était normal qu'il fit mention du baptême chrétien.

Dans le verset 138, Mahomet dit aux chrétiens de son temps : « le meilleur baptême, ce n'est ni le baptême de Jean avec de l'eau, ni le baptême de Jésus dans l'Esprit-Saint et le feu, ni le baptême des Apôtres au nom d'un Dieu trine, c'est le baptême d'Allah, le Dieu un ».

Et c'est bien ainsi que certains commentateurs ont compris le verset, par lequel ils considèrent que les musulmans ont reçu l'ordre de dire aux chrétiens : « Allah nous a baptisés par la foi, d'un baptême différent du vôtre, et nous a purifiés d'une purification différente de la vôtre » (Zamakhshari ; Nîsâbûri), ou encore : « Allah nous a baptisés de Son baptême par la foi, et nous, nous n'avons pas été baptisés de votre baptême » (Zamakhshari).

Nous avons là deux conceptions diamétralement opposées de la nature de l'homme et de son salut. Pour le christianisme, la nature humaine a été corrompue et déchue par le péché d'Adam, d'où la nécessité du baptême de l'eau pour effacer la tache originelle, régénérer l'homme et le réconcilier avec Dieu.

Rien de tel en Islam pour lequel Dieu a créé l'homme d'une manière telle que Son acte créateur *Vitra* le dispose naturellement à accepter la croyance en un Dieu unique, s'il n'en est pas détourné. Et pour actualiser cette croyance originelle, l'homme

(6) Sur ces trois sortes de termes, cf. G. Graf, *Verzeichnis Arabischer Kirchlicher Termini*, Louvain 1954.

a besoin du baptême de la foi (*îmân*) qui consiste pour lui à rendre témoignage (*shahâda*) de l'unicité divine.

Dans l'optique musulmane, le baptême chrétien par l'eau vient donc modifier et dénaturer l'acte créateur de Dieu, en détournant de la vraie foi l'homme créé originellement pour être musulman et en faisant de lui un infidèle (*kâfir*). Or le Coran enseigne qu'il ne peut y avoir de changement (*tabdîl*) dans la création (*khilqa*) d'Allah (S.XXX, v.30).

On comprend mieux, dès lors, le sens du verset 138 de la Sourate II, qui proclame la supériorité du baptême de la foi des musulmans sur le baptême de l'eau des chrétiens.

Claude GILLIOT

Islam et pouvoir

*La commanderie du bien et l'interdiction du mal**

POUR qui connaît l'histoire de l'Islam classique, un certain nombre de phénomènes dont nous sommes témoins actuellement, notamment l'activisme des divers mouvements « islamistes », que ce soit dans l'islam sunnite ou dans l'islam chiite, n'ont pas de quoi étonner. La tentation est grande, face aux agitations qui secouent les divers mondes musulmans à notre époque, de conclure soit à une confusion absolue du politique et du religieux, soit, à l'inverse, à une

Gérard Troupeau, agrégé de langue arabe, est professeur des Universités et directeur d'études de philologie arabe à l'École pratique des hautes études (IV^e Section). Ses principales publications sont, dans le domaine de l'arabe chrétien : *Épître sur l'Unité et la Trinité de Muhyi al-Dîn al-Isfahani*, en collaboration avec M. Allard (Beyrouth 1962) ; *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens de la Bibliothèque Nationale* (tome I, Paris 1972 ; tome II, Paris 1974) ; dans le domaine de la philologie arabe : *Lexique-Index du Kitâb de Sibawayhi* (Paris 1976) ; dans le domaine de la science arabe : *Le livre des axiomes médicaux de Yûhannâ ibn Mâsawayh*, en collaboration avec D. Jacquart (Genève 1980).

(* *N.B.* : Dans le texte ou dans les notes, le sigle * renvoie au glossaire. Les dates sont données selon les calendriers musulman (hégirien) et chrétien. L'an 1 musulman correspond à 622 de notre ère, c'est l'année où Muhammad a quitté La Mecque pour Médine avec un groupe de ses partisans ; c'est la « migration/ fuite » (*hijra*, en arabe, de quoi nous avons fait « hégire »). Plusieurs instruments de travail facilitent la conversion des dates au jour et au mois près, v. g. : Wüstenfeld/ Mahler, *Vergleichungs-Tabellen (zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung mit Tafeln zur Umrechnung Orient-christlichen Aren)*, 3, verbesserte und erweiterte Auflage, unter Mitarbeit von Joachim Mayr, neu bearbeitet von Berthold Spuler, Wiesbaden, DMG/ Franz Steiner, 1961, VI+90 p.

séparation du spirituel et du temporel (1). Nous voudrions éclairer ce débat par quelques analyses historiques, essentiellement au début du II/VIII^e siècle. Elles porteront surtout sur le principe et la pratique de « la commanderie du bien et de l'interdiction du mal » (2), mais aussi, accessoirement, sur l'attitude de plusieurs théologiens juristes à l'époque de « l'inquisition » (*mihna*), durant laquelle trois califes abbassides* ont imposé le dogme mu`tazilite* (surtout celui du Coran créé et de l'interprétation allégorique de plusieurs déclarations « anthropomorphiques » du Coran et des traditions prophétiques).

La pratique de « la commanderie du bien et de l'interdiction du mal » est un devoir qui, en principe, incombe à tout musulman ayant atteint l'âge de raison. Dans la réalité, comme nous le verrons, il sera l'enjeu d'une rivalité entre certains théologiens juristes soucieux de faire observer « l'ordre islamique » et les autorités étatiques jalouses de ce qu'elles considéraient comme étant de leur compétence plus spéciale. On peut donc voir là l'une des manifestations de la lutte d'influence entre les clercs (le « clergé », dirons-nous) et le pouvoir politique, même si ce dernier intervenait aussi *ex officio* dans la sphère du « religieux ».

Cette étude est volontairement limitée à la période indiquée. Elle ne tient pas compte des développements postérieurs de la pensée musulmane sur la théorie du califat, notamment de l'oeuvre fondamentale du juriste chafiiite* al-Mâwardî (mort en

450/ 1058) (3). Nous sommes partis de quelques textes d'un théologien juriste tardif, le hanbalite Ibn Taymiyya, dans la mesure où plusieurs courants intégristes se réclament de certaines de ses théories politico-religieuses. On verra toutefois que, contrairement à eux, il n'était pas favorable à la révolte contre le pouvoir en place, suivant en cela Ibn Hanbal, dont il sera question ensuite, avant que nous ne traitions de la commanderie du bien et de l'activisme politico-religieux au début du III/ IX^e siècle. Cette époque, en effet, représente une période décisive de l'histoire de l'Islam. D'une part, l'autorité califale a traversé une grave crise durant la guerre civile entre les deux frères califes, al-Amin et al-Ma'mûn ; d'autre part, « l'inquisition » mu`tazilite décidée par le calife al-Ma'mûn a soumis bon nombre de théologiens juristes à rude épreuve. Nous tirerons enfin quelques conclusions de nos analyses concernant le rapport entre le temporel et le spirituel en Islam (4).

Nous avons toujours consulté les sources, mais, dans les notes, nous renvoyons systématiquement aux traductions lorsqu'elles existent, ainsi qu'aux études en français, en anglais et en allemand, et ce pour nous mettre davantage à la portée du lecteur non arabisant. Notre système de translittération a été délibérément simplifié pour la même raison. Les références bibliographiques sont volontairement abondantes pour permettre à chacun de prolonger la réflexion et la recherche.

(1) Nous ne pouvons que mettre le lecteur en garde contre certains travaux écrits sur les mouvements islamistes et qui ont la faveur des médias et de quelques lobbies, le renvoyant à l'excellent article d'Olivier Carré, « Khomeinisme libanais : Qutb, Fadlallah, même combat », *Social Compass*, 38/2 (1991), p. 187-200, qui écrit à propos de Bruno Etienne, *Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1986: « le "politologue" disert et brillant confond notamment *walaya*, sainteté, et prophétie ; ignore allègrement 13 siècles de pensée musulmane ; affirme la confusion du spirituel et du temporel congénitale à l'Islam et ne connaît l'Islam que par la lorgnette "islamiste", ignorant les travaux de référence », p. 197, n. 3 ; cf. le c. r. très critique de Cl. Gilliot, in *Rev. Sc. ph. th.*, 73 (1989), p. 449-52, pour Br. Etienne, *La France et l'Islam*, Paris, Hachette, 1989.

(2) En arabe : *al-amr bi-l-mi'rîf wa l-nahî `an al-munkar* : ordonner le convenable (m. à m. : le reconnu) et interdire le blâmable (ou les actes improuvés, rejetables, répréhensibles).

(3) Mawerdi, *Les statuts gouvernementaux*, trad. E. Fagnan, rééd., Paris, Le Sycamore, 1982, XIII+585 p. Cf. l'analyse de Tilman Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Zurich et Munich, Artemis Verlag, 1981, 1, p. 345-420 ; Henri Laoust, « La pensée et l'action politiques d'al-Mâwardî », *Rei*, XXXVI (1968), p. 11-92, repris in *Pluralismes dans l'Islam*, Paris, Geuthner, 1983, p. 177-258. Il ne sera pas question ici de la distinction entre les fonctions officielles du préfet du maintien de l'ordre (*muhtasib*) et le devoir qui incombe à tout musulman de pratiquer la commanderie du bien et l'interdiction du mal, v. Mawerdi, *op. cit.*, p. 513-553. Pour un traité hanbalite tardif sur ce sujet, v. H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya*, trad. annotée de la Siyâsa shar'iyya, Beyrouth, IFD, 1948, XLVIII+223 p.

(4) Contrairement à la confusion qui s'est instaurée depuis au moins une décennie, nous suivons l'usage orthographique français qui veut que « islam » désigne la religion et « Islam » la société et la culture. Quand il y a conjugaison des deux sens, nous orthographions « Islam ».

I. Le principe de la commanderie du bien et de l'interdiction du mal »

1. La théorie d'ibn Taymiyya

Comme certains des mouvements intégristes sunnites modernes se réclament du célèbre théologien hanbalite Ibn Taymiyya (mort en 728/ 1328), c'est de lui que nous partirons, avant de remonter à l'époque que nous avons retenue. Il voit, dans le commandement du droit de remontrance, d'apostolat moral, de « correction fraternelle » et de censure éthico-religieuse, l'une des caractéristiques de l'islam : « Pour ce qui est des autres communautés [religieuses], ce n'est pas tout un chacun qui y commandait tout bien ; ce n'est pas tout un chacun qui y interdisait tout mal et qui combattait à cet effet. Bien plus, certains parmi eux ne combattaient pas. Ceux d'entre eux qui combattaient, par exemple chez les Israélites, ne le faisaient généralement que dans le but de chasser l'ennemi de leur terre, comme lorsque l'on prend l'offensive contre un usurpateur » (5). Ce qui signifie que tout musulman ayant atteint l'âge de raison est tenu de corriger, dans la mesure où il en a connaissance et selon ses moyens (6), tout ce qui lui paraît contraire à la Loi. Cela pourra se faire soit par son action effective, soit par une admonestation verbale, en cas d'incapacité, soit enfin selon l'intention du cœur (7). Cela dit, ce devoir n'est pas une obligation individuelle comme la prière et le jeûne, mais une obligation communautaire ou sociale.

Dans l'exécution de ce devoir, il ne faut pas perdre de vue l'intérêt général : « Lorsque les avantages et les inconvénients, le

(5) Ibn Taymiyya, *al-Amr bi-l-ma'rûf wa l-nahî 'un al-munkar* [De la commanderie du bien et du pourchas du mal], in *Majmû'at al-fatâwâ* [Somme des décisions juridiques et théologiques], XXVIII, p. 123 ; cf. Tilman Nagel, *op. cit.*, II, p. 122.

(6) Le musulman, en particulier, ne doit pas mettre sa vie en péril par l'exécution de ce devoir, v. Tabari, *Tandhib al-âthâr* [L'émondation des traditions], *Musnad 'Ali* [Traditions du Prophète transmises par 'Ali], p. 243, et l'ensemble, p. 236-43.

(7) Ibn Taymiyya, *op. cit.*, p. 127: mot à mot : par le cœur, par la langue ou par la main. Pour la tradition prophétique sur laquelle s'appuie cette déclaration, v. *infra*, n. 16. Cf. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-Din Ahmad b. Taimîya canoniste hanbalite*, Le Caire, 1939, p. 255. Chez Laoust, *De la commanderie du bien...* est donné comme une partie de son *K. al-Hisba* [Traité de police des marchés et de censure des mœurs, ou Traité du maintien du bon ordre] d'après l'édition ancienne qu'il a utilisée, contrairement à l'édition de Riyad que nous avons consultée. Il existe une trad. anglaise du *K. al-Hisba : Public Duties in Islam*, trad. Mukhtar Holland, The Islamic Foundation, 1982 (n.c.).

bon et le mauvais s'opposent ou se heurtent, il faut choisir le parti qui comporte le plus grand nombre d'avantages. Le devoir d'ordonner le bien et d'interdire le mal a lui-même pour but de procurer un avantage et de repousser un inconvénient. On examinera donc les obstacles qui s'opposent (à l'accomplissement d'un devoir). Si, (à l'accomplir), on se prive d'un plus grand nombre d'avantages, ou si l'on s'expose à des inconvénients plus considérables, on n'est pas tenu de le faire ; il est même interdit (d'accomplir ce devoir), si les inconvénients qu'il entraîne l'emportent sur les avantages qu'il procure » (8).

Le principe qui guide cette théorie, c'est celui de la solidarité sociale. C'est au nom de celle-ci qu'Ibn Taymiyya refuse qu'on se soulève contre l'autorité légitime, tant que les exigences minimales du culte sont respectées : « C'est pourquoi le Prophète a ordonné de se plier avec résignation à l'injustice des imams (9), et a interdit de les combattre tant qu'ils font observer la prière. Il a dit : "Rendez-leur les droits qui leur appartiennent et confiez les vôtres à Dieu". Nous avons longuement expliqué ailleurs la façon dont il convient de comprendre ces paroles. C'est pourquoi aussi l'un des principes fondamentaux des gens de la tradition et de la communauté (10) est l'obligation de rester toujours agrégé au corps social de la communauté, de s'abstenir de se révolter contre les imams et de s'abstenir de combattre dans les guerres civiles » (11). A cette position, Ibn Taymiyya oppose celle des « gens de passion », comme les mutazilites (12), qui considèrent que se soulever

(8) Ibn Taymiyya, *De la commanderie du bien*, *op. cit.*, p. 129, ici d'après la traduction de Laoust, *Essai*, *op. cit.*, p. 604.

(9) C'est-à-dire, ici, les responsables suprêmes de l'Etat : calife, sultans, etc.

(10) *C'est-à-dire* les gens de la *sunna* [tradition du Prophète] et de la communauté. C'est ainsi que les sunnites se désignent. Mais dans l'esprit de certains d'entre eux, notamment des hanbalites, et c'est le cas ici, cette expression renvoie à une « orthodoxie plus pure » qui serait dans la ligne de la doctrine des « pieux Anciens », restés fidèles à ce qu'aurait été l'enseignement du Prophète.

(11) Ibn Taymiyya, *De la commanderie du bien*, *op. cit.*, p. 128, trad. Laoust, *Essai*, *op. cit.*, p. 603.

(12) Dans cette terminologie, l'expression « gens de passions » désigne divers groupes « hérétiques » qui dans leurs « excès » s'écartent de la doctrine sunnite considérée comme orthodoxe. On sait que les cinq principes fondamentaux du mu'tazilisme sont : l'unicité de Dieu (*i. e.*, en l'espèce, la négation de certains attributs divins reconnus par les sunnites), la justice de Dieu (qui consiste à nier que c'est Dieu qui détermine les actes humains), la situation intermédiaire entre l'état de croyant et d'infidèle, l'exécution de la menace divine, le devoir d'ordonner le bien et d'interdire le mal (qui comporte pour eux le droit de combattre les imams). C'est ce que rappelle Ibn Taymiyya dans le passage qui suit immédiatement.

contre les imams constitue l'un des principes fondamentaux de leur religion (13).

2. La commanderie du bien et l'interdiction du mal selon Ibn Hanbal

Pour justifier la pratique de la commanderie du bien, les auteurs s'appuient sur le Coran et sur des traditions de Mahomet. Pour le Coran : « Vous formez la meilleure communauté qui soit jamais surgie pour les hommes ; vous ordonnez ce qui est bien et vous interdisez ce qui est mal » (3, 110) (14). Pour ce qui est des traditions attribuées à Mahomet, elles sont nombreuses, dont : « Ordonnez le bien et interdisez le mal, sinon Dieu vous fera gouverner par les pires d'entre vous » (15). Ou encore : « Qui d'entre vous voit des actions mauvaises, qu'il les change avec la main ; s'il ne le peut, avec la langue ; s'il ne le peut, avec le cœur » (16).

Nous inclinons à penser qu'au moins jusqu'à la fin de la première moitié du II^e/ VIII^e siècle, les stipulations pratiques concernant le devoir de la commanderie du bien et de l'interdiction du mal étaient réduites, tout au moins dans

certain milieux. C'est ce que suggèrent les deux Commentaires coraniques de Muqâtil b. Sulaymân (mort en 150/767) qui interprète *al-ma`rûf* (ce qui est convenable, le bien) par : la foi ou l'unicité de Dieu, et *al-munkar* (ce qui est répréhensible, le mal) par : l'associationnisme (*al-shirk*) (17).

Des traités ont été composés à ce sujet, notamment celui d'Abû Bakr al-Khallâl (mort en 311/923) qui a passé une grande partie de sa vie à collecter les responsa d'Ibn Hanbal (m. 241/855) (18), le fondateur de l'une des quatre écoles juridiques sunnites, dont se réclame Ibn Taymiyya. Les transgressions le plus souvent relevées concernent le vin, la musique et le chant, et les femmes. Dans ce cas, comme dans d'autres, Ibn Hanbal dissuade ceux qui pratiquent la commanderie du bien d'en référer aux autorités (*sultan*). Il ressort de l'examen de cet ouvrage que les formes de délits fréquemment relevés sont : la consommation de boissons alcoolisées, la pratique de la musique (19) et du chant, les rapports « immoraux » avec les femmes ou les comportements « immoraux » de ces dernières (20), le jeu d'échecs, les négligences dans l'exécution de la prière canonique. De façon moins fréquente, on trouve également, entre autres, les pratiques répréhensibles suivantes : exhiber des images, échanger des propos grossiers ou insultants, les querelles entre garçons, escroquer les droits d'héritage de ses soeurs, pleurer les morts de façon bruyante, utiliser des grenouilles ou des souris comme appât pour la

(13) La polémique anti-chrétienne, mais aussi anti-juive, connaissant un regain de vitalité en islam, on lira avec intérêt: Thomas F. Michel, *A Muslim theologians' response to Christianity*. *Ibn Taymiyya's al-Jawâb al-sahîh*, edited and translated by, New York. Caravan Books, Delmar, 1984, 465 p., précédé d'une étude. L'ensemble traite plus des aspects théologiques que du statut, peu enviable pour un esprit moderne, des « scripturaires » en Islam ; v. Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pars d'islam*, Beyrouth, Imprimerie Catholique 1958, XVI+394 p. ; Claude Cahen « Dhimma », *El*, II, p. 234-38, article parfois trop bienveillant.

(14) 9. 71 : « Ils ordonnent le bien, ils interdisent le mal ». Cf. les autres réf. données par Ghazâlî, *ihvâ' 'ulûm al-dîn [La Revivification des sciences religieuses]*, livre XIX trad. L. Bercher, « Livre de l'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal », *Ibla*, XVIII (1955), p. 55. Nous renvoyons à l'ensemble de cette belle traduction, p. 55-91 ; 313-21. Elle ne comporte que les chapitres 1-11 ; le livre en compte quatre. Pour les théories éthico-politiques de Ghazâlî, v. Henri Laoust, *La politique de Ghazâlî*, Paris Geuthner, 1970, 414 p. Les non-spécialistes ont tendance à voir en Ghazâlî un mystique, or : « tout en vantant les mérites de la retraite, Ghazâlî ne rompt à aucun moment avec le monde et, tout en gardant ses distances avec le pouvoir, il ne brise pas avec lui ; tout en dénonçant aussi l'indignité et la profanité des docteurs de la Loi, il ne perd pas l'espoir de les corriger et de les amender. *L'ihvâ'* est donc aussi un traité d'éthique sociale et par suite nécessairement un traité éthicopolitique qui met en oeuvre le devoir de commandement du bien (*amr*) », *op. cit.*, p. 116.

(15) D'après Ghazali, trad. Bercher, *art. cit.*, p. 116.

(16) Muslim. *Sahih [Recueil de traditions prophétiques]*, 1, *Iman [Livre de la foi]*! 20. I. p. 69 Commentaire de Nawawi, II, p. 22-26.

(18) Muqâtil, *Tafsir [Commentaire du Coran]*, I, p. 295. *super* Coran 3. 110: Id.. *Kitâb Tafsir khams mi'at aid [Commentaire de cinq cents versets]*. éd. I. Goldfeld. Université Bar-Ilan, 1980. p. 278.

(19) Sur les deux cent cinquante traditions que compte cet ouvrage, cent cinquante sont relatives à la commanderie du bien et au pourchas du mal, desquelles un tiers sont des responsa ou des opinions d'Ibn Hanbal : v. Michael Cook. « Ibn Hanbal and al-Amr bi-l-ma'rûf », contribution non éditée présentée au *Fifth Colloquium on : From Jahilit'ya to Islam*. Jérusalem. Université Hébraïque. 1-6 juillet 1991, p. 3-4. l'ensemble compte 50 p., ronéo.

(20) Jouer de la « mandoline », du tambour ou du tambourin, du luth, de la flûte, etc. Les théologiens juristes ont des vues divergentes à ce sujet. tout comme pour le chant. Nous ne pouvons entrer ici dans les détails de ces controverses : v. J. Robson. *Tracts on listening to music: being Dhmmm al-malâhi b' Ibn Abi l-Dutrrâ...* Introduction. ed. and traduction, Londres. 1938 ; cf. Cl. Gilliot. *in slideo*, 19 (1989), p. 371-72.

(21) Les guillemets renvoient à certaines des spécificités de l'éthique et des pratiques musulmanes concernant la femme et les rapports entre l'homme et la femme. v. g. un homme qui, avant répudié l'une de ses épouses sous l'effet de l'emportement. continue à cohabiter avec elle, commet un délit. Un épicier « bavardant » un peu trop avec l'une de ses clientes ; un jeune homme chevauchant une monture avec une femme devant lui qui n'est pas licite pour lui.

pêche (21), etc. (22). Le contexte de ces délits est rarement domestique ; il est le plus souvent public : dans les rues, au marché.

Deux éléments sont particulièrement frappants dans ce traité. Tout d'abord, les hanbalites* ne se risquent pas à pratiquer la commanderie du bien dans les quartiers où ils n'ont pas la sympathie du peuple, et ce probablement pour trois raisons qu'on doit observer dans la censure des moeurs : on ne doit pas risquer sa vie, on ne doit pas provoquer de troubles, et surtout cette pratique doit être couronnée de succès, faute de quoi on fait encourir le discrédit sur une obligation louable (23).

Le second élément est l'absence de l'Etat. On ne s'adresse pas aux autorités pour l'exécution de ce devoir religieux et éthique (24). Consulté par un collègue nouveau venu à Badgad, Ahmad b. Shabawayh (m. 230/844), qui avait l'intention de se rendre chez le calife pour lui rappeler les exigences de la commanderie du bien, Ibn Hanbal l'en dissuade, lui représentant les dangers auxquels il s'exposerait. Cela correspond tout à fait à l'attitude politique d'Ibn Hanbal. Il se tenait éloigné des affaires directement politiques (25). Cette méfiance à l'égard du recours aux autorités se fait plus précise encore lorsqu'il s'agit d'intervenir dans les domiciles. Bien plus, à la suite d'un juriste plus ancien, Sufyân al-Thawrî (m. 161/ 777) (26), Ibn Hanbal exprime sa réprobation contre les activités des préfets du

maintien du bon ordre (*muhtasib*) (27) qui, pour mieux surprendre les gens, escaladent le mur de leur propriété ; il en est de même des perquisitions pour découvrir des jarres de vin, des instruments de musique, pour constater qu'un homme cohabite avec une femme illégitime, etc. (28). Ce qui vaut pour un personnage nommé officiellement vaut *a fortiori* pour les particuliers.

L'analyse du contenu de l'ouvrage d'al-Khallâl réserve une surprise : Ibn Hanbal ne semble pas considérer la commanderie du bien comme une obligation, même s'il ne dit pas cela expressément. On sait, en revanche, que certains théologiens-juristes anciens, tels al-Hasan al-Basrî (mort en 110/ 728) (29) et 'Abdallah Ibn Abî Shubruma (mort en 144/761), y voyaient seulement un acte surrogatoire. Ibn Hanbal est moins catégorique. Son attitude « quiétiste » peut s'interpréter comme l'adaptation d'un héritage activiste à un milieu civil dans lequel le quiétisme politique était une option. Tout rapprochement avec une idéologie de la non-violence serait ici hors de propos et anachronique. Ce qui est en cause ici, c'est le bien commun de la communauté et l'intérêt général. Si l'on évite d'intervenir dans les affaires proprement domestiques, c'est parce que leur caractère privé ne nuit pas à la cohésion du groupe. Ce qui est dommageable, ce sont les délits publics. Si l'on doit faire oeuvre de prudence dans l'exercice de la commanderie du bien, c'est parce que les troubles qu'il peut entraîner sont susceptibles de

(21) Le prophète a interdit qu'on tuât les grenouilles.

(22) v. Cook, *art. cit.*, p. II-12.

(23) On pourrait faire des rapprochements, *mutatis mutandis*, avec l'actualité, notamment en Algérie, mais cela dépasse la perspective de notre étude.

(24) On peut voir là l'un des traits de l'antique sagesse des peuples, telle qu'elle est exprimée dans la morale de la fable : *Le Jardinier et son Seigneur* : « Petits princes, videz vos débats entre vous :/De recourir aux rois vous seriez de grands fous., Il ne les faut jamais engager dans vos guerres./Ni les faire entrer dans vos terres. », La Fontaine, *Fables*, IV/4.

(25) W. M. Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, Leyde, 1897, chap. V/13, *et passim*.

(26) Sur la position de Sufyân à l'égard de l'Etat et de ses commis, v. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1991, p. 222-225 ; on lui prête la déclaration suivante : « Garde-toi des souverains ! sois, en revanche, proche des pauvres et des indigents ! », *op. cit.*, p. 223.

(28) On pourrait également traduire par « agoranome », puisqu'il est chargé également de la police des marchés. Sur la relation entre le *logistês* et l'*agoranomos*, d'une part, et le *muhtasib*, d'autre part, v. Patricia Crone, *Roman, provincial and Islamic law. The origins of the Islamic patronate*, Cambridge, CUP, 1987, p. 107-108 ; cf. Cl. Cahen et M. Talbi, « Hisba », *EI*, III, p. 503-505.

(29) Cook, *art. cit.*, p. 26-27.

(30) Al-Hasan al-Basrî était qadarite, c'est-à-dire professant le libre arbitre. Certains des premiers qadarites furent des activistes et participèrent à des insurrections anti-gouvernementales ; v. Joel L. Kraemer, « Apostates, rebels and brigands », *Israel Oriental Studies*, X (1980), p. 34-73, p. 53-54. On sait qu'à l'époque d'al-Hasan, les hommes au pouvoir justifiaient leurs actes, y compris ceux qui étaient injustes, par le prédestinationnisme ; v. Julian Obermann, « Political Theology in early Islam. Hasan al-Basri's Treatise on qadar », *Jaos*, 55 (1935), p. 138-162, p. 150 ; Josef van Ess, « The Beginnings of Islamic Theology », in J.E. Murdoch and E. Dudley Sylla (ed.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht and Boston, 1975, p. 87-111, p. 97. Il faut noter que les califes abbassides, du moins 'Umar II, n'étaient pas mal intentionnés à l'égard des qadarites modérés, notamment ceux qui ne prêchaient pas la révolte, v. J. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, Beyrouth/ Wiesbaden, 1977, p. 126.

provoquer davantage de dommages à l'unité du groupe que les délits que l'on veut dénoncer (30).

Cela dit, la position d'Ibn Hanbal, même dans la société civile de son temps à Bagdad, était loin d'être générale. Certains, à son époque, se manifestèrent comme des activistes de la commanderie du bien et de l'interdiction du mal (31).

II. Commanderie du bien et activisme politico-religieux

1. Bref aperçu sur la période omeyyade (41-132/661-750) et le début de la période abbasside

On n'en finirait pas d'énumérer les mouvements de révolte qui durant la période omeyyade* ont vu le jour en réclamant « l'observance du Livre de Dieu et de la *sunna** de son Prophète », que ce fussent des mouvements chiïtes*, kharijites* ou autres. « Ce slogan allait de pair avec la commanderie du bien et l'interdiction du mal, et signifiait que les rebelles étaient en désaccord avec la pratique gouvernementale, croyant avoir une meilleure idée de ce qu'était la juste pratique » (32). Etant donné que cette devise était utilisée par des rebelles des courants les plus divers, elle ne pouvait signifier quelque chose de précis en termes concrets. D'ailleurs les Omeyyades et leurs gouverneurs faisaient usage de la même formule pour les faire venir à résipiscence. Il est clair que pour ces rebelles, l'expression « *sunna* du Prophète » n'était pas l'équivalent des faits et dits de Mahomet qui sont censés être consignés dans la *hadith* (traditions transmises du Prophète). Pour eux, comme pour les Omeyyades à qui ils s'en prenaient en leur reprochant de ne pas se conformer au « Livre de Dieu et à la *sunna* de son Prophète », cette *sunna* du Prophète était une pratique

vénérable et acceptable pour eux. Bref, le rappel du Livre et de la *sunna* était celui de la justice, quelle que fût la façon dont la justice était perçue dans chaque cas.

Avec les premiers Abbassides*, la situation resta sensiblement la même : la *sunna* de Dieu est ce qui est représenté par son Prophète et perpétué par le calife, et elle signifie alors un peu plus que ce qui est juste. Toutefois les Abbassides parlent plus de la *sunna* du Prophète que les Omeyyades, et il devient clair dans certains cas qu'elle est matérialisée par les traditions prophétiques (*hadith*) transmises par ses Compagnons*. Jusqu'à ce que les idées du grand juriste Shafi'i (mort en 204/ 820) se fussent quelque peu imposées, la *sunna* était une « *sunna* vivante », c'est-à-dire une pratique attribuée au Prophète et continuée par les générations postérieures, plutôt que celle établie de son vivant (33).

On mentionne, entre autres, un cas significatif, celui du Khurasanien* Yûsuf b. Ibrâhîm al-Barm qui fonda le mouvement des « censeurs » (34). Lui et ceux qui l'appuyaient prêchaient la commanderie du bien et ne reconnaissaient plus l'autorité du calife al-Mandî (158-169/775-785). On lui coupa les mains et les pieds, puis il fut décapité avec ses partisans (35).

2. La crise de l'autorité califale et l'inquisition mu'tazilite *

Les exemples que nous retenons, concernant le sens à donner à certains mouvements insurrectionnels qui brandirent le slogan de la commanderie du bien, se situent sous le règne du calife abbasside al-Ma'mûn (*regnans* 198-218/813-833) (36). Al-Ma'mûn prit le pouvoir après une dure guerre civile au cours de laquelle il défit son frère, le calife al-Amin. Il lui fallut du temps pour pouvoir rétablir l'ordre dans la province de

(30) Sur la théorie de la commanderie du bien chez les hanbalites, v. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, IFD, 1958, p. 53, n. 2.

(31) Sur la position mutazilite à ce sujet, v. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leyde, Brill, 1991, p. 31, sur l'éthique mu'tazilite, en général : *op. cit.*, p. 31-45 ; George E. Hourani, *Reason & Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, CUP, 1985, p. 67-117.

(32) Patricia Crone & Martina Hinds, *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, CUP, 1986, p. 62 et l'ensemble p. 58-80, avec une liste de ces personnages. Nous démarquons ces pages à propos de la période omeyyade.

(34) *Op. cit.*, p. 80-96.

(35) *Al-muharrima*, mot à mot : « ceux qui combattent les pratiques illicites s.

(36) Tabari, *The History*, année 160, trad. H. Kennedy, Albany, SUNY, XXXIX, 1990, p. 181-82 ; Ya' qûbî [Ibn Wâdhîh qui dicitur al-Ja' qûbî], *Historias*, éd. M. Th. Houtsma, Leyde, Brill, 1883, II, p. 478-79/Beyrouth, Dar Sâdir, s. d.[= 1960], II, p. 397 ; E. L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule*, Minneapolis et Chicago, 1979, p. 166-67.

(37) Avec l'intermède bagdadien d'Ibrâhîm b. al-Mandî, 201-203/817-819.

Bagdad (37). Dans la capitale califale, notamment, la loi et l'ordre étaient au plus bas ; l'autorité politique était ruinée et la population était à la merci des bandits et des brigands de tout acabit. Cette crise conduisit des « gens de bonne volonté » (*sulahâ*) à s'organiser en « groupes d'auto-défense ». Mais en même temps, certains incitaient les gens à résister aux bandits au nom de la commanderie du bien et de l'interdiction du mal. Tel fut le cas d'un certain Khâlid Daryûsh qui, avec ce slogan, mobilisa les gens. Il constitua un corps de volontaires (*mutawwi`a*) pour faire respecter son ordre (38).

C'est avec davantage de thèmes religieux encore que Sahl b. Salâma al-Ansârî, un Khurasanien résidant dans le quartier al-Harbiyya de Bagdad, trouva audience auprès des gens de son quartier, de la ville et même au sein de la famille califale des Hachémites et parmi des gens de haut rang. Il portait un Coran attaché à son cou, commandant le bien et pourchassant le mal avec ses partisans. Il exigeait qu'on lui fit allégeance pour résister à quiconque « s'opposait au Coran et à la *sunna* ». Sahl allait plus loin que Khâlid. Il ne combattait pas seulement le banditisme et tout ce qui lui paraissait contraire à l'islam, mais il défiait le calife et l'autorité étatique, dans la mesure où ils ne lui paraissaient pas observer l'islam (39).

Ces deux personnages divergeaient donc dans la compréhension et l'application de la commanderie du bien. Khâlid voulait mobiliser le peuple pour le maintien de l'ordre, mais considérait l'autorité califale comme légitime. Sahl proclamait que l'allégeance au Coran et à la *sunna* supplantait l'obéissance à l'autorité, voyant un conflit entre la soumission à Dieu et l'obéissance à l'autorité califale : « Pas d'obéissance à une créatu-

re dans la désobéissance à Dieu ! » (40) Certains parmi les plus en vue des partisans de Sahl reconnurent l'autorité du calife ; son mouvement fut maté ; lui-même fut plusieurs fois arrêté, puis relâché. Enfin le calife interdit qu'on prêchât la commanderie du bien, qu'il considérait comme faisant partie des prérogatives régaliennes.

Une anecdote, entre autres, donnera au lecteur une idée de ce qui est en cause : « Lorsqu'al-Ma'mûn entra à Bagdad, il invita les gens à cesser d'ordonner le bien et d'interdire le mal. Il faut savoir que les maîtres (*shuyûkh*, c'est-à-dire les théologiens-juristes et les traditionnistes*) punissaient et arrêtaient [les coupables d'infractions], et al-Ma'mûn le leur interdit. Il disait : 'les gens se sont mis d'accord sur un souverain'. Or Abû Nu'aym (al-Fadl b. Dukayn, m. 219/834) passant dans la rue vit un militaire qui passait la main entre les cuisses d'une femme, et il lui dit violemment que cela était interdit, puis il le conduisit auprès du gouverneur ; ce dernier emmena Abû Nu'aym chez al-Ma'mûn ». Al-Ma'mûn venait de faire la prière du matin. Il ordonna à Abû Nu'aym de faire ses ablutions et d'accomplir la prière canonique du matin. (Le texte ne le *dit* pas, mais c'est évidemment pour observer la façon dont Abîl Nu'aym procède à la purification et aux rites de la prière pour y détecter quelque anomalie, et ce d'autant plus qu'Ahû Nu'aym était chiisant !) N'y trouvant rien à redire, al-Ma'mûn l'interroge sur une question d'héritage, et là, il lui montre que, sur un point il est en contradiction avec Ibn 'Abbas (41), et al-Ma'mûn de conclure : « Tu vois bien qui a interdit à des gens comme toi de pratiquer la commanderie du bien ! Nous l'avons interdit à des gens qui prennent le bien pour le mal ! » (42).

(37) Cela exprime une position radicale. Ce fut la devise des kharijites' au début de l'islam pour justifier leur résistance à l'autorité califale. Au début du règne abbasside, c'était un slogan qui circulait encore dans certains milieux, v. Ibn al-Muqaffa', *Ris ıla fı l-sahâba [Le conseiller du calife]*, trad. Ch. Pellat, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, p. 24-26, § 13 ; cf. Lapidus, *art. cit.*, p. 376-77.

(38) 'Abdallah b. 'Abbâs (m. 68/687), ancêtre de la dynastie abbasside, Compagnon du Prophète, grande autorité en matière d'exégèse du Coran et de droit. Beaucoup de traditions ont été forgées sous son nom par tous les groupes musulmans, mais aussi en faveur de l'autorité des Abbassides dont il était, avec son père, l'ancêtre éponyme. La mention de son nom ici vise à remettre Abû Nu'aym à sa place : le calife est pli' savant que lui en matière juridique ; de plus, il déclare qu'il est légitimement reconnu par le « consensus » des musulmans comme autorité incontestée. Il s'ensuit que la commanderie du bien est son affaire.

(39) Dhahabi, *Siyar a'lâm al-nubalâ' [Vies des gens nobles]*, X, p. 150; Baghdli, *Ta'rikh Baghdâd [Histoire de Bagdad]*, XII, p. 350.

(41) Nous ne pouvons entrer ici dans les détails de cette guerre, v. M. Rekaya, « al-Ma'mûn », *El*, VI, p. 315-23, avec bibliogr. ; D. Sourdel, « La politique religieuse du calife 'abbâsîde al-Ma'mûn », *Rei*, XXX (1962), p. 27-78 ; I. M. Lapidus, « The separation of State and religion in the development of early Islamic societies », *Int. J. Middle East Stud.*, 6 (1975), p. 370 sqq., l'ensemble p. 363-85.

(42) Tabari, *The History*, année 201, trad. C.E. Bosworth, Albany, Suny, 1987, XXXII, p. 58-59.

(43) Tabari, *op. cit.*, p. 55-61. Pour les deux, cf. Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, trad. Fr. Rosenthal, Princeton, 1967², I, p. 322-27. On peut également consulter la traduction française, mais elle est de loin moins fiable et dépourvue de notes : *Discours sur l'histoire universelle*, trad. V. Monteil, Beyrouth, 1967, I, p. 312-17.

Le calife fait donc de la commanderie du bien et de l'interdiction du mal l'une des prérogatives du pouvoir califal, gardien de l'ordre politique et éthico-religieux. En tant qu'autorité, il remet à sa place un clerc, homme de religion, théologien juriste, qui se mêle de faire respecter « l'ordre éthique musulman ».

Bien plus, c'est le même al-Ma'mûn qui proclama le dogme mutazilite, notamment celui du Coran créé, dogme officiel et unique, allant en cela à l'encontre de nombreux théologiens, hormis les mutazilites. Il obligea tous les docteurs de la Loi dans l'Empire, à proclamer publiquement leur adhésion à ce dogme. Cette période est connue sous le nom de « période de l'inquisition » (*mihna*) (43). En apparence, il s'agit là d'une confusion entre le politique et le religieux. On s'est beaucoup interrogé sur les raisons qui l'ont conduit à adopter cette position théologique. A n'en pas douter, les facteurs individuels ont pesé lourdement. En effet, al-Ma'mûn, grand admirateur de la philosophie grecque (44), trouvait certainement plus de satisfaction intellectuelle auprès de ses théologiens de cour mu'tazilites, qui, de plus, donnaient une interprétation allégorique à certains passages anthropomorphiques du Coran et des traditions prophétiques, ce qui convenait mieux à des esprits férus de philosophie. Mais on peut penser aussi à une autre raison en faveur de cette importante décision : al-Ma'mûn était soucieux, en chef d'Etat avisé, de refaire l'unité de la communauté musulmane. C'est ainsi qu'il avait désigné un 'alide* 'Alî b. Mûsâ comme dauphin, lui décernant le titre d'ar-Ridâ. Mais cette tentative n'avait pas totalement réussi. Il y a de bonnes raisons de penser que la proclamation du dogme de la création du Coran fut une deuxième tentative de réconciliation de ce type. Comme le remarque très justement Josef van Ess : « Ce n'est que d'un Coran créé que, comme le faisaient les chiïtes, l'on peut prétendre, avec quelque véracité, qu'il avait été falsifié en certains endroits et abrégé. Seul un Coran créé

(43) V. M. Hinds, « Mihna », *El*, VII, p. 2-6. Cette période correspond aux califats d'al-Ma'mûn (lettre de 213/833), d'al-Mu'tasim et d'al-Wâthiq. Al-Mutawakkil y mit fin en 234/848 (édit), et surtout en 237/851 (déportation du cadî mu'tazilite Ibn Abî Du'âd et de ses fils).

(44) V. Myriam Salama-Carr, *La traduction à l'époque abbasside*, Paris, Didier-Erudition (« Coll. Traductologie », 6), 1990, 122 p.

pouvait permettre de valoriser la revendication de l'autorité des imams qui se réservaient le droit de la décision de foi » (45).

Des théologiens juristes de haut-rang furent inquiétés par al-Ma'mûn et par al-Wâthiq, parce qu'ils pratiquaient la commanderie du bien et parce qu'ils critiquaient le calife qui professait et imposait le dogme mu'tazilite. De ce point de vue, le cas d'Ahmad b. Nasr al-Khuzâi, théologien juriste hanbalite (mort en 231/ 845), est exemplaire (46). Son grand-père, Mâlik, avait été missionnaire abbasside ; mais lui était assidûment fréquenté par les gens du *hadith* (47), ce qui signifie, en l'occurrence, qu'il professait que le Coran est incréé et qu'il honorait certaines déclarations anthropomorphistes du Coran et des traditions prophétiques sur l'être de Dieu. Tout comme Sahl b. Salâma, il prêchait la commanderie du bien, mais il se retira lorsqu'al-Ma'mûn entra à Bagdad. A l'instar d'Ibn Hanbal et de quelques rares théologiens, il refusa de confesser que le Coran est créé. Sous le calife al-Wâthiq (*regnans* 227-232/ 842-847), il reprit son activité de censeur des mœurs, et traita même publiquement le calife de « cochon » ou d'impie. Ce qui évidemment revint aux oreilles de ce dernier. Avec de ses partisans, il fit campagne, à Bagdad contre la doctrine du Coran créé. Il reçut beaucoup d'argent de personnages riches de la capitale, le fit distribuer pour augmenter sa clientèle et provoquer des troubles (48). Ils préparèrent ainsi un soulèvement contre le calife, en 231/845 ; le signal devait en être donné JOSETTE

(46) J. van Ess, « Ibn Kullâb et la Mihna », trad. Cl. Gilliot, *Arabica*, XXXV d (1990), p. 175-76.

(47) Pour l'ensemble du récit qui suit concernant Ahmad b. Nasr, v. M. Hinds, *art. cit.*, p. 4b, qui en donne un résumé. Nous suivons, quant à nous, le texte de Tabari, *Annales*, année 231, IX, p. 135-39, dont la traduction anglaise n'a pas encore paru.

(48) Dans l'édition d'Ibn Kathir, *al-Bidâya wa l-nihâya [Le commencement et la fin=Annales]*, il est écrit que son père était fréquenté par les gens du *hadith*; dans celle de Tabari, que c'est lui-même qui était fréquenté par eux. Cela dit, le texte de Tabari est ambigu, car il est d'abord question du grand-père d'Ahmad, puis il est écrit que « les gens du *hadith* fréquentaient son fils Ahmad », on s'attendrait à lire : « son fils Nasr ». Il n'est donc pas impossible de comprendre qu'Ahmad a subi l'influence des gens du *hadith* qui fréquentaient son père. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, *op. cit.*, p. XXXIV-XXXV, se trompe qui écrit que l'insurrection de 231 fut conduite par Abû Nasr al-Khuzâi, il faut comprendre Ahmad b. Nasr. Baghâdî, *Histoire de Bagdad (en arabe)*, V, p. 176, écrit, à la suite de Sûlî, qu'Ahmad faisait partie des gens du *hadith*.

(49) Des rapprochements s'imposeraient ici également avec les événements de notre époque. L'argent et les activités « caritatives » sont l'un des nerfs de l'activisme

de nuit par un roulement de tambour. Mais les hommes de main chargés de donner le signal s'enivrèrent (*sic !*) et se trompèrent de jour. L'ensemble des comploteurs, y compris Ahmad b. Nasr, furent dénoncés et conduits devant le calife qui résidait à Samarra.

Il est intéressant de noter que, durant son interrogatoire, le calife ne fit pas allusion au complot, mais qu'il fit subir un examen à Ahmad b. Nasr sur des questions théologiques : « *Ahmad, que professes-tu à propos du Coran ? lui demanda le calife.*

— *C'est la Parole de Dieu, répondit-il.*

— *Est-il créé ?*

— *C'est la Parole de Dieu (49).*

— *Que professes-tu à propos de ton Seigneur ? Le verras-tu le jour de la résurrection (50) ?*

— *O Prince des croyants, il y a [à ce sujet] des traditions de l'Envoyé de Dieu comme : 'Le jour de la résurrection, vous verrez votre Seigneur comme vous voyez la lune ; vous n'aurez aucune peine à le voir (51) : Nous nous en tenons à cette tradition. Sufyân b. 'Uyayna nous a rapporté dans une tradition transmise du Prophète que celui-ci a dit : 'Le cœur des fils d'Adam est entre deux des doigts de Dieu qui le retourne*

intégriste. Ces fonds proviennent d'Arabie séoudite et d'autres Etats ou pays arabes et musulmans. Sur l'islam radical sunnite à notre époque, on renverra de préférence à : Emmanuel Sivan, *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, Yale University, 1985, XI+218 p., plutôt qu'à plusieurs ouvrages parus récemment en français, et dont les connaissances en islamologie et en histoire de l'islam classique sont infirmes (B. Etienne, G. Kepel, B. Badie, etc. ; cf. O. Carré, « A propos d'orientalisme hâtif en "sciences sociales" », communication non publiée présentée à l'AFEMAM, Tours, Juillet, 1991, 6 p.), v. *supra* n. 2 ; on consultera aussi les articles bien documentés rassemblés dans : Olivier Carré, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1991, 275 p., ainsi que Claire Brière et Olivier Carré, *Islam. Guerre à l'Occident ?*, Paris, Autrement, 1983. 222 p.

(49) Pour se conformer à la doctrine mutazilite, il devait répondre : il est créé.

(50) Les mutazilites nient la vision de Dieu par les sens.

(51) Pour cette tradition, v. El-Bokhâri, *Les traditions islamiques*, trad. O. Houdas et W. Marçais, Paris, 1903, I, titre IX, *Les heures fixées pour la prière*, p. 194, n° 16 ;

p. 200, n° XXXVI ; Ibn Hajar, *Commentaire d'I-Bukhari*, I, p. 26, avec les explications sur la variante : *tudâmmûn ou tadammûn* ; H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Tarmîvva. La Wâsitîvva*, Paris, Geuthner, 1986, p. 59.

[comme il veut]' (52). *Le Prophète disait encore: 'ô toi qui retournes les cœurs, affermis mon cœur dans ta religion ! (53).*

— *Malheur à toi ! que dis-tu là ? dit alors Ishâq b. Ibrahim (54).*

— *C'est toi qui me l'as ordonné, dit Ahmad.*

Ishâq prit alors peur de ce qu'Ahmad venait de dire, et il lui dit :

— *Moi je t'ai ordonné de dire cela ?*

— *Si fait, tu m'as dit de le conseiller, puisqu'il est le Prince des croyants, et moi je lui conseille de ne pas aller à l'encontre des traditions du Prophète ».*

Le calife demande alors aux assistants ce qu'il faut faire d'Ahmad b. Nasr. Tous, sauf le puissant cadî suprême, le mu'tazilite Ibn Abî Du'âd, inquisiteur en chef (55), déclarent que son « sang est licite », c'est-à-dire qu'il doit subir la peine capitale. Dans une mise en scène solennelle, le calife lui coupe la tête. Son corps crucifié fut exposé, et sa tête fut transportée à Bagdad, où elle resta clouée plusieurs jours dans l'un des quartiers de la ville, avec un écriteau où l'on pouvait lire : « Tête de l'impie, associationniste (56) et égaré, Ahmad b. Nasr b. Malik. Dieu l'a tué par la main de Hârûn [Aaron], l'imam al-Wâthiq bi-Llâh [celui qui met sa confiance en Dieu], Prince des

(52) V. H. Laoust. *La profession de foi d'Ibn Batta*, op. cit., p. 103. n. 1.

(53) Tirmidhi. *Sunan [Les traditions prophétiques]. Qadar [Du destin]*. 7. En citant ces traditions, Ahmad b. Nasr atteste qu'il professe que les doigts font partie des attributs divins, et partant, tous les attributs que rejettent les mu'tazilites et que reconnaissent les «gens de la tradition et de la communauté ».

(54) Il fut d'abord le représentant d'al-Mâ mûn à Bagdad. Il interrogea les cadis de sa juridiction à propos de la création du Coran.

(55) Il déclara qu'Ahmad pouvait venir à résipiscence. Il craignait plus probablement des troubles, et il connaissait la renommée de sa famille qui avait soutenu l'avènement des Abbassides. Même al-Mâ mûn ménagea certains traditionnistes qui avaient de l'influence et qui pouvaient exciter la populace de Bagdad. C'est ainsi qu'il aurait différé la proclamation du dogme de la création du Coran par crainte du traditionniste* Yazîd b. Hârûn al-Wâsitî (m. 206 821). r. Baghdâdi. *Histoire de Bagdad*, XIV, p. 342 ; Dhahabi, op. cit., XI, p. 362: XI p. 237.

(56) *Mushrik*, c'est-à-dire, celui qui associe Dieu aux créatures. Le *shirk* est l'abomination par excellence en islam. Ainsi les chrétiens sont des associationnistes pour l'islam, parce qu'ils professent que Jésus est le Fils de Dieu. associant ainsi une « créature » au Créateur.

des croyants, après qu'on lui eut administré la preuve de la création du Coran et de la négation de l'assimilationnisme » (57).

III. Une certaine séparation du politique et du religieux ?

De l'ensemble de ce qui précède, nous pouvons tirer quelques conclusions :

1) En principe, tout musulman est habilité à pratiquer la « censure éthico-religieuse ». Bien plus, c'est une obligation communautaire, et même pour une minorité une obligation individuelle. Il appartient à chacun de rappeler les exigences de l'observance « du Livre et de la *sunna* ». Les clercs notamment, à cause de leur science, s'assignent une place spéciale dans ce domaine, mais, en général, ils tiennent compte de ce qu'ils considèrent comme l'intérêt supérieur de la communauté. Les troubles et les divisions que pourraient susciter certaines interventions non mesurées pourraient engendrer un plus grand mal que celui que l'on veut combattre, et introduire le désordre.

2) En des circonstances exceptionnelles, des individus, voire des groupes issus de tous courants, pallient ce qui pour eux est une carence du pouvoir politique qui, selon eux, n'observe pas et ne fait pas observer « le Livre et la *sunna* ».

3) Le pouvoir politique, investi également d'une fonction éthico-religieuse, se montre sourcilleux sur ce qui lui paraît être l'une de ses prérogatives : le maintien de l'ordre éthique et religieux. Certes, il consulte les spécialistes, mais c'est à lui et aux fonctionnaires dûment nommés par lui qu'il appartient de sévir, en cas de besoin.

Il nous paraît alors exagéré de parler d'une confusion absolue du politique et du religieux. Mais voir là, sans nuances, une séparation du temporel et du spirituel nous semble tout aussi outré. En effet, il pourrait sembler, de prime abord, que

(57) L'assimilationnisme consiste à conférer à Dieu des attributs qui l'assimilent à une créature : la main, les doigts, les pieds, les jambes, la session sur le Trône, le rire, l'étonnement, etc. Pour les mu'tazilites, les « gens du *hadith* » qui n'interprètent pas allégoriquement certaines déclarations anthropomorphiques du Coran et du *hadith* sont des assimilationnistes. Bien plus, certains ash'arites qui ne vont pas si loin dans ce sens que les mu'tazilites considèrent ces « gens du *hadith* » comme des « ignorants », selon les termes de Fakhraddīn al-Rāzi dans son Commentaire coranique.

l'opposition est entre des théologiens juristes ou des individus qui rappellent au calife les exigences de l'ordre éthico-religieux musulman, et le calife. Mais celui-ci est également entouré de théologiens juristes, majoritairement mu'tazilites à la cour, à cette époque. Le calife, lui aussi, se sent investi d'une charge dans l'ordre éthico-religieux. Bien plus, et plus particulièrement à cette époque, il intervient directement dans des questions théologiques, imposant le dogme mu'tazilite sur le Coran et sur les attributs divins. En fait, il y avait un débat sur la manière de faire régner l'ordre éthico-religieux musulman. L'application de la Loi musulmane (*shari'a*) demeurerait à l'époque classique un idéal qui ne fut jamais totalement appliqué, et qui ne pouvait pas l'être totalement. Il restait le rêve du pouvoir légitime qui conduirait à bien cette action. Beaucoup de juristes, notamment hanbalites, se tenaient à l'écart du pouvoir, faisant la distinction entre l'autorité et le pouvoir (58). Le pouvoir pouvait être critiqué ; l'autorité ne devait pas être remise en question, dans l'intérêt même de la cohésion sociale de la communauté. En politique, les docteurs de la Loi et les traditionnistes en vinrent à accepter presque n'importe quel chef d'Etat ou dirigeant : « Les différents juristes [théologiens] s'adaptèrent à une réalité qui allait se détériorant, jusqu'à ce que tout le système de la théorie constitutionnelle fût tacitement abandonné, et une nouvelle approche alors élaborée, qui s'appuyait sur le principe selon lequel n'importe quelle autorité effective, quelle que fût la manière dont elle était obtenue et exercée, valait mieux que la violence privée débridée. "Plutôt la tyrannie que l'anarchie !" devint un thème favori chez les juristes. "Celui dont le pouvoir l'emporte doit être obéi" » (59).

D'autres, au contraire, comme nous l'avons vu en diverses occasions, allaient plus loin, se rebellant contre le pouvoir et le déclarant illégitime. La plupart de ces mouvements furent éphémères. Ibn Khaldūn remarque que c'est parce que Dieu n'a pas voulu leur accorder le succès, mais surtout, avec un esprit plus profane et avec un grand sens de la société : « Ils prirent

(58) H. A. R. Gibb, « Religion and Politics in Christianity and Islam », in J. H. Proctor (ed.), *Islam and International Relations*, Londres, 1965, p. 12 ; D. Pipes, *In the Path of God. Islam and political Power*, New York, Basic Books, 1983, p. 62-63.

(59) Bernard Lewis, « Politics and War », in J. Schacht and C.E. Bosworth (ed), *The Legacy of Islam*, Oxford, OUP, 1974¹, 1979², p. 163 ; D. Pipes, *In the Path of God*, op. cit., p. 57-63, la partie intitulée : *Withdrawal from power*.

sur eux de rétablir la vérité. Ils ignoraient qu'il leur aurait fallu l'esprit de groupe (*`asabiyya*) [...] L'erreur est toujours la même : elle consiste à sous-estimer la signification de l'esprit de groupe [pour obtenir le succès] en semblables matières... » (60). Certains d'entre eux ont réussi qui ont commencé leur propagande contre le pouvoir en place par la prédication de la commanderie du bien, ainsi en Afrique du Nord, Ibn Tûmart (Muhammad b. 'Abdallah) (61).

À l'issue de cette étude, on peut en conclure à une certaine distinction entre le spirituel et le temporel, des conflits surgissant constamment entre les deux ordres, comme il en existe dans toutes les sociétés. Les diverses représentations concurrentes ont toutes en vue l'ordre établi sur « le Livre et la *sunna* », et une tendance à rêver à une fondation transhistorique de la société sur le modèle de la « mythique » « communauté de Médine » à l'époque du Prophète. Chaque groupe « rétro-projeté » ses propres représentations de « l'ordre juste », exprimé ici par le slogan de la commanderie du bien et de l'interdiction du mal, sur celui qui conjuguait en lui la fonction prophétique et celle d'imam (guide) de la communauté.

Il resterait à se demander si les pays chrétiens ont connu dans leur histoire une pratique équivalente à celle de la commanderie du bien et des mouvements semblables à ceux dont il a été question ici, mais cela dépasse l'objectif que nous nous sommes ici assigné. Nous nous contenterons donc des quelques orientations qui suivent. On pourrait penser au pullulement des hérésies dans la seconde moitié du XII^e siècle (62), le cas de Valdo étant classique, mais non unique. Mais ces mouvements entraient en conflit essentiellement avec la hiérarchie ecclésiastique, et la royauté, même si elle était investie d'une *aura* sacrée, avait un pouvoir essentiellement civil. Quant au mouvement des « fois en Christ » (*jurōdivyj*) en Russie au XIV-XVI^e siècle, il brûlait « de subvertir les lois de ce monde ; certains "fols en

Christ" allaient jusqu'à défier la puissance du tsar » (63), mais ces personnages étaient plus des mystiques, se transformant parfois en activistes, que des individus voulant faire respecter les détails d'une éthique officielle ou des soi-disant « droits de Dieu ».

(60) Ibn Khaldûn, *op. cit.*, I, p. 326-27 (trad. Rosenthal)/I, p. 316-17 (trad. Monteil).

(61) Ignaz Goldziher, « Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nordafrika », *Zdmg*, XLI (1887), p. 56-58, repris dans *Gesammelte Schriften*, Hildesheim, Olms, II.

(62) Cf. Raoul Manselli, « Evangélisme et mythe dans la foi cathare », trad. J. Duvernoy, *Hereses*, 5 (décembre 1985), p. 9-17 ; *Vaudois languedociens et Pauvres catholiques*, *Cahiers de Fanjeaux*, 2, 303 p.

Claude Gilliot, né en 1940, dominicain. Licencié en allemand, philosophie, théologie, arabe et sociologie, agrégé d'arabe docteur ès Lettres (islamologie), professeur d'islamologie à l'Université de Provence. Auteur de nombreux articles (exégèse coranique, théologie et droit musulmans, biographie du Prophète). Dernier ouvrage publié : *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari* (m. 310/923), Paris, Vrin, (« Etudes musulmanes », XXXII), 1990, 320 p., *indices*.

(64) Michel Evdokimov, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Paris, Cerf, 1987, p. 53 ; Jean-Pierre Jossua, « Les chrétiens transgresseurs », *Christus*, 99, (1978), p. 334-335, l'ensemble, p. 329-338 ; Heinrich Petzold, « Zur Frdmigkeit des heiligen Narren », in *Festgabe Meinhold*, Wiesbaden, 1977, p. 140-153. Nous remercions J.-P. Jossua qui nous a communiqué certaines de ces références. Cf. un ouvrage plus ancien : Hans von Campenhausen, *Die asketische Heimlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Meinchtum*, Tübingen, 1930.

Glossaire

Abbassides (les) : dynastie califale qui régna de 132 749 à 656, 1258 à Bagdad, puis au Caire de 659 1261 à 923 1517. Elle tire son nom d'al-'Abbâs, oncle de Muhammad, du clan des Hâshimites. V. Omeyyades.

`Alide : descendant de `Alî ibn Abî Tâlib, cousin et gendre de Muhammad, quatrième calife.

Ash`arisme : nom donné à une école de théologie spéculative (*kalâm*, en arabe, i. e. mot à mot : parole. On traduit aussi parfois « théologie dogmatique » ou « théologie dialectique ») dont le fondateur Abû-Hasan `Alî Ibn Ismâ`il al-Ash`arî (m. 324/935) quitta le mu`tazilisme pour le réfuter, notamment en ce qui concerne les attributs divins. Il utilisa l'arsenal argumentatif et logique de son ancienne école au service de ce qu'il considérait comme la doctrine des « gens de la *sunna* et de la communauté ». Cela dit, l'ash`arisme, en tant qu'école de théologie, n'est pas unifié, puisqu'il compte parmi ses membres les plus éminents des théologiens juristes aussi divers qu'al-Bâgillânî (m. 403/1013), Abû Ishâq al-Shîrâzî (m. 476/1083), al-Juwaynî (Abû l-Ma`âli Imâm al-Haramayn, m. 478/1085), alGhazâlî (505/ 1111), Fakhr al-dîn al-Râz`i (m. 606/ 1210), etc.

Il convient de noter que la situation de la « théologie dogmatique » dans la pensée musulmane n'est pas identique à celle de la théologie chrétienne. En effet, beaucoup de théologiens qui se nomment « gens de la tradition » et qui se réclament peu ou prou d'Ibn Hanbal (m. 241/855) et des « pieux anciens » (*al-salaf*) rejettent la théologie spéculative (*kalâm* ou *`ilm al-kalâm*), refusant notamment de « spéculer » sur les attributs divins. Ce qui signifie que pour eux les déclarations du Coran ou des traditions prophétiques sur Dieu (la session sur le trône, la main de Dieu, le pied de Dieu, le rire de Dieu, l'étonnement de Dieu, etc.) doivent être reçues comme telles, sans interprétation allégorique et sans spéculation.

Chafisme : la troisième des quatre « écoles » juridiques sunnites qui subsistent jusqu'à nos jours, le fondateur de cette école est al-Shâfi`î (m. 204/ 820).

Chiisme (les chiïtes) : (de l'arabe *shî`a*, i. e. groupe, parti de, partisans de). Il s'agit à l'origine de groupes divers qui ont reproché à d'autres groupes musulmans (et en tout premier lieu aux trois premiers califes qu'ils maudissent), ceux qu'on appellera par la suite les sunnites, de ne pas reconnaître à `Alî le droit au califat. Pour eux, en effet, le califat devait échoir dans la famille du Prophète, donc à `Alî, son cousin et son gendre. De plus, dans une évolution doctrinale ultérieure, la doctrine de l'imamat (la qualité de chef de la communauté musulmane) prit chez les « chiïtes » une extension plus grande. Alors que dans la doctrine « sunnite » il est le chef spirituel et

temporel désigné par élection ou par nomination humaine, dans la tradition chiïte, le chef est constitué tel en vertu d'une désignation divine dans la descendance du Prophète. De plus, il y apparaîtra bientôt comme l'interprète inspiré du Coran et de la tradition. Le chiïsme connaîtra également des divisions, reconnaissant tantôt sept imâms dans la descendance de `Alî et de ses fils (les septimains ou septimans, par exemple les Ismaéliens, dont les disciples actuels de l'Agha Khan sont les descendants spirituels) ; les autres, douze (les chiïtes d'Iran, d'Irak et du Liban). Certaines formes extrêmes du chiïsme diviniseront quasiment `Alî.

Les chiïtes sont autant partisans que les sunnites de la tradition du Prophète (*sunna*), mais elle passe chez eux par le canal de leurs imams et de leurs propres transmetteurs. C'est donc par un abus de langage qu'on désigne le « sunnisme » comme « orthodoxe » et le « chiïsme » comme une « secte ». Notons encore que chiïsme s'emploie en deux sens. Selon le sens large ou englobant, ce vocable désigne l'ensemble des groupes qui se considèrent comme « partisans des gens de la famille du prophète » (duodécimains, septimains, zaydites, etc.). Selon le sens restreint, il désigne les duodécimains (ou duodécimans), c'est-à-dire ceux d'Iran, d'Irak, du Liban, etc.

Compagnons (en arabe : *sahâba*) : ceux des premiers musulmans qui ont connu le Prophète et qui ont recueilli de ses pratiques ou de ses déclarations. Un certain nombre d'entre eux, il est vrai, l'ont connu fort peu longtemps (v. g. `Abdallah Ibn `Abbâs), mais la tradition leur a conféré une auréole de « sainteté » les déclarant particulièrement dignes de confiance. Certaines de leurs pratiques ont fonction normative, v. g. les quatre premiers califes « bien guidés » (*al-rashîdûn*) : Abû Bakr, `Umar, `Uthmân et `Alî.

Hanbalisme : la quatrième et dernière des « écoles » juridiques sunnites. Elle se réclame de l'imâm Ahmad Ibn Hanbal (m. 241/ 855).

Kalâm (ou *'ilm al-kalâm*) : mot à mot : « parole » ou « science de la parole », terme rendu habituellement par « théologie dogmatique » ou « spéculative » ou « dialectique », v. ash`arisme, mu`tazilisme, tradition.

Kharijisme (les kharijites, pluriel arabe : *khawârij*). Littéralement « ceux qui sont sortis », i. e. « ceux qui se sont révoltés ». On considère ce mouvement comme étant le premier schisme en islam. Il est né à l'occasion des querelles entre `Uthmân (troisième calife) et Alî (quatrième calife). Il s'est développé par la suite en mouvement d'opposition politico-religieux. Ils professent, entre autres, que n'importe quel bon musulman, même s'il n'est pas issu de la tribu de Quraysh (celle du prophète) peut devenir calife. Cette « secte », très minoritaire de nos jours, est notamment représentée par les Mozabites du sud de l'Algérie.

Khurasanien : originaire du Khurasan (ou Khorassan), actuellement région du nord-est de l'Iran. A l'époque dont il est question ici, cette

province était plus vaste. Cette contrée a donné de nombreux théologiens et penseurs à l'islam, notamment les villes de Nishapûr, de Marw et de Tûs.

Mu'tazilites (les) : Mot à mot « ceux qui se sont séparés » (il existe plusieurs hypothèses sur la raison de cette appellation). Ce sont les représentants d'un courant théologique qui se dessina dans la première moitié du II/ VIIIe siècle. En théodicée, ils nient les attributs éternels de Dieu, déclarant, par exemple, que Dieu est savant, puissant, etc., du fait de son essence. Ils soutiennent que la Parole de Dieu est adventée et que le Coran est créé. Ils rejettent la vision de Dieu dans l'au-delà. Ils sont des adversaires de la prédestination absolue, professant que l'homme est l'auteur (voire le créateur) de ses propres actes. On peut les considérer non pas comme les premiers théologiens en islam, mais comme les fondateurs d'une pensée théologique systématique. Ils furent progressivement évincés par le courant ash'arite* et par ceux qu'on appelle « les tenants de la tradition », plus littéralistes.

Omeyyades (ou Umayyades) (les) : dynastie de treize califes qui régna à Damas de 41/661 à 132/750 (il n'est pas question dans notre texte des Omeyyades d'Espagne et d'Afrique du Nord, 138/756-422/ 1031). Les dynasties omeyyade et abbassides ont un ancêtre commun: `Abd Manâf. Pour les Omeyyades: `Abd Manâf/'Abd Shams/ Umayya/ Harb/ Abû Sufyân/ Mu`âwiya (1er calife omeyyade). Pour les Abbassides: `Abd Manâf/Hâshim/'Abd al-Muttalib/'Abbâs. On notera que 'Abd al-Muttalib eut, entre autres, deux autres fils: `Abdallah, père du Prophète et Abû Tâlib, père de `Alî. Ces questions généalogiques jouèrent un grand rôle dans les querelles dynastiques en islam.

Sunna : on désigne ainsi l'ensemble des pratiques et déclarations réelles ou supposées du Prophète. Cette *sunna* constitue avec le Coran l'une des sources essentielles de la théologie et surtout de la pensée éthico-juridique de l'islam. On y adjoint, dans certains cas, la *sunna* des grands Compagnons* de Muhammad. La *sunna* du Prophète est consignée dans de grands recueils de *hadîth-s* (traditions rapportées du Prophète), ces derniers étant introduits par des chaînes de garants.

Tradition [« gens de la » ou « partisans de la » (*ahl al-hadîth*)]: théologiens juristes opposés à l'usage de la « spéculation » appliquée notamment aux attributs divins, donc adversaires de la « théologie spéculative ». On peut donc, en un certain sens, les considérer comme des littéralistes ou des « fondamentalistes ». Cela ne signifie en aucune façon que les théologiens spéculatifs auraient été des adversaires de la tradition. Les divergences entre les deux catégories de « théologiens » se manifestent dans la façon de comprendre et d'interpréter les déclarations « anthropomorphistes » du Coran ou de la tradition prophétique sur l'être de Dieu. La querelle porte aussi sur le caractère du Coran : doit-on dire qu'il est la Parole de Dieu créée ou encore

la Parole de Dieu, sans rien ajouter de plus (position des « gens de la tradition »), ou enfin que même « ma prononciation du Coran » est créée (certains des « gens de la tradition ») ? ou au contraire, qu'il est la Parole de Dieu créée (mu'tazilites). Sur ce dernier point, les ash'arites sont opposés aux mu'tazilites, mais ils croient, ici comme ailleurs, à la nécessité de l'argumentation et du raisonnement, s'opposant ainsi aux « gens de la tradition », tout en se déclarant « partisans de la *sunna* et de la communauté » et défenseurs de la doctrine des « pieux anciens » (*salaf*).

Traditionniste (en arabe : *muhaddith*) : personnage, le plus souvent théologien juriste (ce peuvent être aussi, plus rarement, des femmes) qui transmet, dans le cadre d'une chaîne de garants, des traditions rapportées du Prophète, de ses Compagnons*, des Suivants (i. e. la génération qui a connu les Compagnons) ou d'hommes religieux respectés ou moins respectés.

Brèves orientations bibliographiques

Notre objectif ici est de conseiller, au lecteur peu informé sur l'islam, des ouvrages bien informés, clairs et n'ayant pas de visées idéologiques. Nous en recommandons cinq en français, disposés selon une progression pédagogique.

1. Jacques Jomier, *Pour connaître l'islam*, Paris, Cerf, 1987, 195 p., sur deux colonnes, index. L'essentiel, clairement et honnêtement présenté, avec le souci de s'adresser à des lecteurs chrétiens en contact avec des musulmans, mais sans la complaisance qu'on connaît à certaines formes d'oecuménisme « courtois ». À ce propos, on lira avec fruit les remarques suggestives de Louis Pouzet, « Islam et christianisme. Quelques paradoxes », *Études*, septembre 1990, p. 227-238.

2. Henri Massé, *L'islam*, Paris, Armand Colin (« Collection A. Colin », 126), 4me éd. revue, (1er éd., Max Leclerc, 1930) 1945, 223 p. Cet ouvrage contient l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur l'islam avant d'aborder des ouvrages plus spécialisés. Il est clair, honnête et précis.

3. Maurice Gaudet-Demombynes, *Les institutions musulmanes*, Paris, Flammarion (« Bibliothèque de Philosophie scientifique »), 1946, 225 p. Comme son titre l'indique, cet ouvrage, plus que le précédent, s'intéresse au droit et aux institutions musulmans. Il est évident que la recherche a progressé depuis la parution de 2. et de 3. ; on voudra bien en tenir compte et se référer notamment aux articles (avec bibliographie afférente) de : *The Encyclopedia of Religion* (Editor in chief Mircea Eliade), 1-15, New York/ Londres, Macmillan.

4. Mohamed Arkoun, *La pensée arabe*, Paris, Puf («Que sais-je ? », 915), 4^{me} éd. mise à jour, 1991 (1^{ère} éd. 1975), 128 p. Présentation non réduite aux questions théologiques. Cet ouvrage aborde aussi la philosophie et d'autres aspects de la pensée arabe. Sa lecture requiert qu'on soit informé sur les sciences humaines. Relecture critique de la pensée arabomusulmane par un intellectuel musulman de culture française et arabe.

5. Claude Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari (m. 310/923)*, Paris, Vrin, (« Etudes musulmanes », XXXII), 1990, 320 p., indices. La lecture de cet ouvrage demande qu'on connaisse déjà l'islam et peut-être aussi l'arabe. L'exégèse coranique classique est un lieu privilégié pour entrer dans la logique de la pensée arabomusulmane, à travers les problèmes grammaticaux, théologiques, juridiques, etc.