

A la recherche du savoir : Raison et Révélation en islam

Abd-al-Haqq Ismaïl Guiderdoni

Selon la tradition prophétique, « la recherche du savoir est une obligation pour tout musulman et toute musulmane. »¹ Puisque la recherche du savoir est une obligation religieuse, il nous faut, pour remplir cette obligation, savoir ce qu'est le savoir. Or se présentent devant nous une multitude de « savoirs » sur le monde, qui s'intéressent à la nature, à la société, à l'homme lui-même, multitude couronnée par un « savoir » sur l'origine et le retour de toutes choses, Dieu Lui-même qui est le Premier (*al-Awwal*) et le Dernier (*al-Akhir*), et sur le devenir de l'homme après la mort, dans l'Autre monde (*al-âkhira*). Une première question se pose aussitôt : Le Prophète (sur lui la Paix et la Bénédiction de Dieu) nous conseille-t-il la poursuite de l'un de ces savoirs en particulier — et il ne pourrait s'agir alors que du savoir sur Dieu et l'Autre monde — ou bien tous les savoirs méritent-ils d'être recherchés, pour eux-mêmes ?

La Tradition islamique apporte une réponse claire à cette première question, en incitant à poursuivre, non le savoir en lui-même, mais le savoir utile, puisque la quête intellectuelle ne peut être séparée de la mise en pratique d'une éthique, et doit prendre sa place dans le cours de la vie spirituelle. L'utilité du savoir est jugée à ses fruits « immédiats », comme à ses conséquences à « long terme », c'est-à-dire dans la perspective du salut. D'une

¹ Ibn Mâjah.

part, les hommes agissant dans la société, avec le souci légitime de connaître le monde, doivent rechercher l'ensemble des connaissances qui leur permettent d'y œuvrer pour le bien de tous. Certains de ces savoirs ne participent pas directement de la religion, selon le commentaire même du Prophète qui affirma un jour, après avoir donné un avis sur une question d'agriculture qui s'était avéré infructueux : « Vous êtes plus savants que moi dans les affaires de votre monde. »² Une telle utilité immédiate est d'ailleurs délicate à définir. Certains savoirs ne débouchent sur des applications bénéfiques qu'après de longues années. En outre, tout savoir donnant à l'homme un « pouvoir » relatif, peut être utilisé pour le bien comme pour le mal. C'est pourquoi seuls ceux qui marient les connaissances aux valeurs éthiques et spirituelles sont dignes de porter le nom de savants. D'autre part, le croyant sait que la mort à ce bas-monde n'est pas le terme de la destinée humaine. Le savoir le plus utile à l'homme n'est-il pas celui qui lui permet d'entrer victorieusement dans l'Autre monde, selon la promesse faite par Dieu à « ceux qui croient et accomplissent les œuvres de bien »³ ? C'est dans cette perspective que le croyant recherche d'abord le savoir religieux auquel il subordonne tous les autres. Le savoir le plus néfaste est celui qui enorgueillit les hommes et renforce en eux l'illusion tragique de leur indépendance vis-à-vis de leur Créateur, en les détournant de la vie spirituelle et en les rendant semblables à ces égarés que mentionne le Coran : « Ils apprenaient ce qui leur nuisait à eux-mêmes et ne leur était pas utile. »⁴

Une seconde question, plus délicate, vient s'ajouter à la première. En effet, la Révélation — c'est-à-dire, pour les musulmans, la « descente » (*nuzûl*) de la Parole de Dieu sur le Prophète Muhammad — affirme clairement être porteuse d'un

² Muslim, Ibn Mâjah, Ibn Hanbal.

³ Cette expression apparaît très souvent dans le Coran (Cor. 103:3-4).

⁴ Cor. 2:102.

savoir que l'homme ne possédait pas auparavant. Chacun connaît les premiers versets révélés : « Lis au nom de ton Seigneur qui a créé. Il a créé l'homme à partir d'un grumeau. Lis ! car ton Seigneur est le plus généreux, qui a enseigné par le calame ; Il a enseigné à l'homme ce que celui-ci ne savait pas. »⁵ Il y donc deux sortes de savoirs : celui que l'homme peut atteindre par ses propres forces, celui qu'il n'obtient qu'avec le secours de Dieu. Puisque l'homme ne peut pas tout savoir par lui-même, où passe le ligne de démarcation entre ces deux savoirs ?

A cette seconde question, on pourrait répondre, dans une perspective simplificatrice, que l'homme peut atteindre par lui-même le savoir sur le monde, alors qu'il ne peut recevoir de savoir sur Dieu et l'Au-delà qu'à travers l'enseignement apporté par la Révélation, c'est-à-dire, pour les musulmans, par le texte du Coran et l'exemple du Prophète. C'est une telle perspective qui prévaut désormais en Occident, depuis plus de deux siècles. L'homme y recherche le savoir en utilisant sa raison, selon deux types d'activité. Depuis les philosophes grecs, la raison « classique » sait comment tirer, par la déduction, les conséquences vraies de prémisses supposées vraies. Mais la raison « moderne » n'est pas seulement déductive. Elle est aussi inductive. Elle peut alors fixer ses propres principes, les critiquer, en changer si elle l'estime nécessaire, et tirer des lois générales à partir de l'observation de phénomènes particuliers. Quant à la foi, elle est conçue, dans cette perspective, comme l'adhésion privée, en un acte individuel de volonté, à l'enseignement dont le texte sacré et la Tradition qui l'accompagne sont porteurs. Cette dichotomie des savoirs aboutit à deux attitudes extrêmes. La raison peut arriver à nier l'existence de tout ce qui n'est pas de son ressort : c'est le rationalisme. La foi conçue comme adhésion au texte peut arriver à nier tout ce qui ne suit pas la lettre de celui-ci : c'est le conformisme aveugle (*taqlîd*).

⁵ Cor. 96:1-5.

En fait, pour la Tradition islamique, la ligne de démarcation n'est pas aussi nette que celle qui prévaut dans la perspective dualiste propre à la mentalité désormais dominante en Occident. En effet, de même qu'ils croient à l'Unicité absolue de Dieu, et à l'unicité de l'humanité avant la séparation en « peuples et tribus »⁶ — le Coran ne dit-il pas que « les hommes formaient alors une seule communauté »⁷ ? — les penseurs de l'islam, qu'ils soient commentateurs du Coran, juristes, théologiens, philosophes ou mystiques, n'ont pas cessé de croire que la pluralité des savoirs se trouve nécessairement articulée et hiérarchisée en une unité qui les dépasse. D'une part, l'intelligence humaine ne se limite pas à la simple raison, que celle-ci procède à la déduction ou à l'induction. Comme on le verra par la suite, le Coran fait constamment appel à une faculté de savoir de nature intellectuelle, qui offre la possibilité de saisir intuitivement les vérités universelles, et d'abord la première d'entre elles, l'unicité de Dieu (*at-tawhîd*). A la suite des grecs, la philosophie islamique (*al-falsafa*) a également insisté sur les deux aspects de l'intellect (en grec : *nous*, en arabe : *'aql*) : la noësis (*hads*), saisie intuitive et immédiate des vérités, et la dianoia (*fikr, tafakkur*), développement du raisonnement syllogistique qui permet de produire des énoncés vrais à partir d'autres énoncés vrais, mais est incapable de se prononcer sur la vérité première. D'autre part, la foi n'est pas seulement un acte individuel d'adhésion à une Tradition. Elle est aussi attendue d'un savoir direct, que Dieu donne, quand Il le veut, à Ses serviteurs, dans cette vie-ci et dans l'Autre. La crainte de Dieu est porteuse d'un savoir véritable, selon le conseil du Coran : « Craignez Dieu ! Dieu vous instruit. Dieu sait toute chose. »⁸ Le Coran mentionne ces serviteurs à qui Dieu a accordé « une

⁶ Cor. 49:13.

⁷ Cor. 2:213.

⁸ Cor. 2:282.

miséricorde venant de Nous »⁹ et « un savoir d'auprès de Nous » (*min ladunnâ 'ilman*). Les mystiques musulmans font allusion au dévoilement (*kashf*) de certaines vérités que Dieu offre à celui qui se remet totalement à Lui. L'homme doit s'efforcer d'acquérir le savoir vraiment utile, mais c'est Dieu qui, en fin de compte, œuvre en lui et lui en facilite l'acquisition. Dieu n'intime-t-Il pas à Son Prophète l'ordre de répéter : « Mon Seigneur, augmente mon savoir »¹⁰ ? Les penseurs religieux de l'islam peuvent se retrouver dans l'idéal philosophique grec et islamique visant à la contemplation intellectuelle de la vérité, mais en partie seulement. Pour eux, le but de la vie n'est pas seulement la contemplation de la vérité, mais la transformation par la vérité. Il ne s'agit pas de considérer les idées « à distance », mais d'accéder, avec tout son être, au salut et à la connaissance béatifique de Dieu qui est le Vrai-Réel (*al-Haqq*), par la contemplation de la Face promise dans le Coran et la Tradition prophétique.

Dans la perspective spirituelle de l'islam, tout vient de Dieu et tout retourne à Lui. Il ne saurait donc, pour qui cherche à s'unifier en « revêtant les attributs de Dieu » l'Unique, y avoir, en fin de compte, de conflit dans les savoirs. Toutefois, si une telle unification constitue bien le terme du chemin, l'homme qui y fait ses premiers pas se trouve souvent incapable de dépasser les oppositions et les contradictions relatives aux aspects multiples du monde dans lequel nous vivons, parce qu'il conduit sa raison et sa foi indépendamment l'une de l'autre. Dès lors, ces deux « savoirs » ne risquent-ils pas d'arriver, dans certaines circonstances, à des conclusions contradictoires ? On peut aisément repérer quelques unes de ces circonstances. Le savoir sur le monde qui résulte de la raison humaine, qu'elle s'exerce déductivement ou inductivement, n'est-il pas aussi savoir sur la création, donc sur les œuvres du Créateur ? Il constitue un savoir indirect sur la

⁹ Cor. 18:65.

¹⁰ Cor. 20:114.

façon dont Dieu agit. Le savoir tiré des textes sacrés ne porte-t-il pas non seulement sur Dieu, mais encore sur l'homme, sur la société, sur les règles de comportement ici-bas ? Ces règles de comportement viennent côtoyer les règles pratiques que la raison peut dicter à l'homme de suivre. En termes concis : la raison et la Révélation sont-elles toujours compatibles ? Il faut insister sur le point suivant : c'est bien en ces termes-là que le problème se pose. L'intelligence qui contemple directement les vérités intellectuelles et la foi ouvrant l'homme à la connaissance accordée directement par Dieu semblent, quant à elles, concourir vers le même but, la certitude (*al-yaqîn*). Dieu dit dans le Coran : « Adore ton Seigneur jusqu'à ce que te vienne la certitude. »¹¹ Mais la Tradition islamique garde aussi l'enseignement selon lequel la certitude est acquise selon trois étapes désignées par trois expressions coraniques. Le « savoir de la certitude »¹² (*ilm al-yaqîn*) est l'étape qui peut être atteinte en cette vie. C'est aussi le terme auquel les philosophes s'arrêtent. Le croyant sait qu'au-delà de sa mort physique, l'homme séjourne dans le « tombeau » (*al-qabr*) où il acquiert, par la vision des réalités de l'Autre monde, l'« œil de la certitude »¹³ (*'ayn al-yaqîn*). Après la résurrection (*al-qiyâma*), il entrera dans les degrés de l'autre monde qu'il connaîtra intimement, par la jouissance des Jardins paradisiaques réservée aux élus, ou les tourments du Feu infernal infligés aux réprouvés, selon la « réalité de la certitude »¹⁴ (*haqq al-yaqîn*).

Il est nécessaire de comprendre à quel point l'anthropologie coranique, la vision de l'homme que nous propose le Coran, est solidaire d'une épistémologie, d'un discours sur la connaissance. Dieu dit : « Je n'ai créé les jinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent. »¹⁵ Selon tous les commentateurs, à commencer par

¹¹ Cor. 15:99.

¹² Cor. 102:5.

¹³ Cor. 102:7.

¹⁴ Cor. 56:95 ; 69:51.

¹⁵ Cor. 51:56.

le premier d'entre eux, Ibn 'Abbâs, cette adoration n'a d'autre signification que la connaissance. Il faut adorer Dieu pour Le connaître, comme il faut Le connaître pour L'adorer. La vie humaine toute entière est cheminement sur cette voie. « Celui qui prend la route à la recherche d'un savoir, Dieu lui facilitera une voie vers le Paradis »¹⁶, nous enseigne le Prophète¹⁷. L'homme doit y poursuivre constamment la quête de tous les savoirs qui permettent de progresser plus vite vers Dieu. « Dieu élèvera de plusieurs degrés ceux d'entre vous qui auront cru et qui ont reçu le savoir. »¹⁸

L'homme ne cesse d'acquérir la connaissance de Dieu lors de son périple qui le ramène vers son Seigneur. Un passage du Coran relate le Pacte primordial (*al-mîthâq*) que les hommes scellèrent avec Dieu, avant même leur création dans le temps, dans une éternité pré-temporelle que la Tradition islamique appelle *al-azaliyya*. Dieu tire des reins des fils d'Adam toute la descendance à venir et pose aux hommes ainsi réunis une unique question : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » Les hommes répondent à l'unisson : « Oui, nous en témoignons ! »¹⁹ Il faut s'apercevoir que Dieu, en posant Sa question sous une forme interro-négative, souffle en fait la réponse à l'homme : Il lui enseigne Qui est Seigneur et qui est serviteur. Tous les hommes ont répondu à l'unisson à cette question, qui les rend donc responsables (*mas'ûl*) envers Dieu. Ils ont tous le même Dieu et ils ont vocation à Le connaître et à L'adorer. Toute connaissance de Dieu est donc, déjà, un souvenir de ce pacte. L'homme peut avoir l'impression qu'il parvient à la connaissance de l'existence de Dieu par ses propres forces. Toutefois cette connaissance est le souvenir de la connaissance initiale donnée par Dieu.

¹⁶ Muslim.

¹⁷ Dans d'autres ahâdîth, le Prophète conseille de chercher le savoir « du berceau au tombeau », ou encore « jusqu'en Chine ».

¹⁸ Cor. 58:11.

¹⁹ Cor. 7:172.

Quand Dieu crée Adam à partir de l'argile (*at-tîn*) et de Son propre souffle — ou esprit (*ar-rûh*) — pour placer un représentant sur la terre, les anges se récrient : « Vas-Tu établir quelqu'un qui va y semer la corruption et y verser le sang ? » Dieu dit : « Je sais ce que vous ne savez pas. »²⁰ Dieu apprend à Adam « tous les noms » (*al-asmâ'a kullahâ*)²¹ que les anges ne connaissent pas. Ceux-ci doivent reconnaître leur ignorance et acceptent de se prosterner devant Adam, sauf Iblîs qui refuse et s'enorgueillit, et devient ainsi l'ennemi déclaré du genre humain. Selon cet enseignement coranique, l'homme n'a pas seulement reçu de Dieu un savoir sur Dieu, mais aussi un savoir sur le monde, ou, plus exactement, sur les réalités intellectuelles du monde, les significations (*al-ma'ânî*) qui sont symbolisées par les noms. Dieu est le Croyant (*al-Mu'min*) puisqu'Il a confiance en l'homme à qui Il a laissé le « dépôt »²² (*al-amâna*). Les exégètes ont beaucoup débattu à propos de la nature de cette *amâna* qui fonde la dignité de l'homme : S'agit-il du dépôt de la foi, de la raison, ou de la liberté ? Ou bien encore de la « forme spirituelle » des qualités divines que l'homme doit revêtir, conformément à la tradition : « Revêtez-vous des qualités de Dieu »²³ ? Saurons-nous avoir autant de confiance en l'homme que Dieu Lui-même lorsqu'Il a confié le dépôt à Son serviteur, en reconnaissant la mission spirituelle et la vocation de celui-ci à la connaissance par l'adoration ? C'est la question que les prophètes n'ont cessé de poser aux générations qui se sont succédé. Il est inutile d'en souligner l'actualité.

En effet, l'homme est oublieux et arrogant ; son arrogance vient précisément de l'oubli de l'identité du Seigneur et du serviteur.

²⁰ Cor. 2:30.

²¹ Cor. 2:31.

²² Cor. 33:72.

²³ Cette tradition est attribuée au Prophète, mais elle est absente des recueils canoniques. Elle se trouve notamment dans *al-Ghazâlî, al-Maqçad al-asnâ*.

Alors qu'il est protégé par la grâce de Dieu dans le jardin, où il n'y souffre ni de la faim, ni de la soif, ni de la nudité, ni de la chaleur, voici que, selon le récit coranique, Iblîs, devenu l'Adversaire (*ash-Shaytân*), va le convaincre de manger de l'arbre, justement pour « accéder à un royaume qui ne passe pas »²⁴ ! Adam a mal estimé les dons de Dieu. Sa désobéissance est un acte de mauvaise volonté qui résulte d'un acte d'ignorance tragique. La connaissance est lumière, le péché, obscurcissement (*zhulm*). Cependant, Adam revient en repentance vers Dieu qui est le Savant par excellence (*al-'Alîm*) et la source du savoir. Pour réparer la faute qui résulte de l'oubli, Dieu le Très-Miséricordieux transmet un nouveau savoir, qui est rappel (*dhikr*), sous une autre forme, du savoir perdu par Adam. Parce que la Révélation est médecine (*shifâ'*) de la connaissance, elle prend toujours, dans la perspective islamique, la forme d'un livre (*kitâb*), message qui suppose une faculté de réception se présentant d'abord comme une « faculté de savoir ». Pour l'islam, le Livre éclairant (*kitâb mubîn*) qu'est le Coran, rappel (*dhikr*) et guidance (*hudâ*), constitue le dernier exemple sublime de la miséricorde divine.

De même que nous avons pris soin de traduire le mot *'ilm* par « savoir » et non par « science », qui restreint déjà sa signification à un savoir méthodologique, soyons bien attentifs à ne pas réduire cette « faculté de savoir » à la seule raison humaine. Le siège de la faculté de savoir à laquelle s'adresse la Révélation se trouve dans la poitrine de l'homme (*çadr*), où se cachent aussi toutes les pensées, les bonnes comme les mauvaises. Le texte coranique l'appelle le « cœur » (*qalb*, pl. *qulûb*), qui a deux faces : l'une est tournée vers Dieu, l'autre vers le monde. Le cœur physique n'a-t-il pas deux ventricules ? La tradition islamique voit dans la lune un autre symbole du cœur. Son côté lumineux est orienté vers le soleil, dont le rayonnement peut symboliser l'action de Dieu

²⁴ Cor. 20:118-120.

— mais Dieu est au-dessus de toute image. « Par le soleil et son éclat ! par la lune quand elle le suit »²⁵, évoque à ce propos le Coran. Le côté obscur est orienté vers le monde. Mais ce côté obscur brille légèrement d'un faible éclat, appelé par les astronomes « lumière cendrée ». C'est la lumière du soleil, réfléchiée par la terre, qui éclaire indirectement le côté obscur de la lune. Le savoir sur le monde est donc un savoir par reflet, mais c'est toujours la lumière de Dieu que nous voyons, ou, plus exactement, nous ne voyons le monde que dans la lumière de Dieu qui nous l'a donné à voir. Dieu n'est-il pas la « lumière des cieux et de la terre »²⁶ ? Tout savoir sur le monde doit être, en fin de compte, rapporté à un savoir sur Dieu. Le cœur tourné vers Dieu est souvent désigné dans le Coran par des noms particuliers (*hubb*, pl. *albâb* ; *fu'âd*, pl. *af'ida*).

Comme Dieu, qui donne à voir le monde, est lumière absolue, la double nature de la faculté de savoir peut aussi être appelée « lumière », mais lumière relative. Orienté vers Dieu, le cœur s'ouvre à la lumière directe de la foi, qui n'est pas l'adhésion aveugle à une croyance arbitraire, mais un acte de savoir, dans la remise confiante entre les mains de Dieu (c'est l'un des sens du verbe *âmana*) qui saura nous accorder toute la connaissance dont nous sommes capables. Cette foi est comme un avant-goût de la certitude promise. Orienté vers le monde, le cœur s'ouvre à la lumière indirecte de la raison, qui accroche les conclusions aux prémisses, et les effets aux causes, voire les causes aux effets, en une chaîne sans fin, selon des lois qui lui sont propres. La Tradition islamique, à la suite du Coran, mentionne ce double regard : le regard extérieur que nous portons sur le monde (*al-baçar*, pl. *al-abçâr*), le regard intérieur que nous tournons vers Dieu (*al-baçîra*, pl. *al-baçâ'ir*) quand nous voyons enfin clair, ou encore l'« éclair de clairvoyance » qu'Il nous accorde. Le Prophète ne doit-il pas dire,

²⁵ Cor. 91:1-2.

²⁶ Cor. 24:35.

à propos de la Révélation : « Tout ceci n'est qu'éclairs de clairvoyance (*baçâ'ir*) venus de votre Seigneur, en guidance et miséricorde pour un peuple qui croit »²⁷ ? Le regard intérieur doit accompagner le regard extérieur, le suivre ou le précéder, à l'exemple d'Abû Bakr qui disait : « Je n'ai jamais rien vu sans voir Dieu auparavant. » Hélas, le monde semble désormais plus opaque, parce que nous avons perdu l'acuité du regard intérieur. Force est de constater désormais que l'obscurité l'emporte sur la lumière, chez la majorité des hommes davantage préoccupés par les savoirs sur le monde que par la contemplation de Dieu. Le cœur de l'homme se réduit alors à un mince croissant de lune à peine éclairé par le soleil, qu'il suit de très loin.

L'anthropologie coranique fixe les voies par lesquelles l'homme va acquérir le savoir en cette vie. L'homme vient au monde sans aucun savoir, puisqu'il ne détient que le témoignage (*shahâda*) porté sur Dieu dans l'éternité pré-temporelle, lors du Pacte primordial. Puis Dieu, en cette vie, lui accorde les « moyens » de savoir. « Dieu vous a fait sortir du ventre de votre mère. Vous ne saviez rien (*lâ ta'lamûna shay'an*). Il vous a octroyé l'ouïe (*as-sam'*), la vue (*al-abçâr*) et le cœur (*al-af'ida*). Peut-être serez-vous reconnaissants. »²⁸ L'ouïe est l'organe qui permet la réception de la Parole de Dieu, le Livre du Coran. Elle est intimement liée à la soumission à la volonté de Dieu telle qu'elle s'exprime dans le texte révélé. « Nous avons entendu et nous avons obéi »²⁹ (*sami'nâ wa ata'nâ*), répondent à Dieu les prophètes. La vue est l'organe du savoir en ce monde, qui permet de prendre connaissance des phénomènes. Le cœur est le lieu de l'intuition intellectuelle, de la contemplation de la vérité, qui permet de rapporter les versets du Coran (*âyât*) ou les signes du monde (*âyât*) à leur Auteur et Créateur Unique. Le savant doit cultiver l'ouïe et la vue, et

²⁷ Cor. 7:203.

²⁸ Cor. 16:78.

²⁹ Cor. 2:285.

reconduire l'une et l'autre à la connaissance de Dieu. C'est en ce sens-là qu'il faut comprendre la tradition selon laquelle « les savants sont les héritiers des prophètes ».30 Les savants ont la responsabilité de conserver l'autorité spirituelle (*al-hukm*) qui n'appartient qu'à Dieu, en préservant avec précaution la connaissance du Coran et de la Sunna. Encore s'agit-il là d'une responsabilité qui n'est pas confiée à un individu en particulier, mais à la communauté des savants qui est, dans son consensus (*ijmâ'*), préservée de l'erreur, selon le hadîth : « Ma communauté ne sera jamais unanime sur une erreur. »31 Dans cette perspective, la disparition des hommes de savoir est la pire calamité qui puisse arriver à une communauté. Selon la tradition prophétique : « Dieu ne reprend pas le savoir en l'arrachant aux gens, mais en reprenant l'âme des savants jusqu'à n'en laisser aucun. Les gens mettent alors à leur tête des ignorants. On interroge ceux-ci sur certaines questions. Ils donnent leur avis sans se baser sur aucun savoir. Ils s'égarer ainsi et égarent les autres. »32

Tout au long de l'histoire de l'islam, la faculté de savoir de l'homme s'est exercée selon différentes modalités, en arpentant le vaste champ de la « pensée islamique ». Les savants de l'islam se sont constamment efforcés de maintenir l'harmonie entre la raison et l'adhésion à la Révélation, qui procèdent à leur propre allure et avec leurs propres règles, en les hiérarchisant selon les fins ultimes relatives au passage dans l'Autre monde. Néanmoins, ils ont dû aussi, à plusieurs reprises, trancher des conflits de préséance. Nous voudrions évoquer certains des « lieux de rencontre » entre raison et Révélation qui ont pu devenir, à un moment ou à un autre, des lieux d'affrontement. Trois d'entre eux apparaissent de façon récurrente dans l'histoire de la pensée islamique. Le premier concerne la connaissance de Dieu. L'homme ne peut-il pas, par sa

30 Abû Dâwûd.

31 Ibn Mâjah.

32 Bukhârî et Muslim.

raison, arriver à une certaine connaissance de Dieu, ou au moins de l'existence de Dieu, de Ses attributs, de Ses actes ? Le deuxième tourne autour de la compréhension du texte du Coran, non pas quand on le récite au cours de la prière canonique ou quand on le psalmodie — cette compréhension-là ressortit à la contemplation intellectuelle et aux dons de Dieu — mais quand il s'agit d'en tirer toutes les conséquences pratiques pour le comportement de l'homme. Enfin, le troisième a trait à la liberté d'action accordée à l'homme par Dieu Tout-Puissant.

On sait que la question des « preuves philosophiques » de l'existence de Dieu a intéressé la philosophie et la théologie médiévales juives, chrétiennes et musulmanes et, en Occident, celle des premiers siècles de l'époque moderne, jusqu'à ce que Kant ne prétende en démontrer l'inanité. Alors que l'on discute encore pour établir, d'un point de vue logique, s'il s'agit bien là de « preuves » ou seulement d'« arguments », ces preuves peuvent être classées en trois catégories : les preuves « physico-théologiques » qui s'élèvent de l'harmonie du monde à l'existence du Créateur, les preuves « cosmologiques » qui remontent de l'existence des effets à l'existence d'une Cause première, enfin les preuves « ontologiques » qui affirment que Dieu ne peut pas ne pas exister.

Si l'on accepte de considérer cette classification qui n'émane pas de la théologie, mais de la philosophie, il faut dire que, d'une certaine façon, la Tradition islamique a retenu, en se fondant sur le texte coranique, les preuves à partir de l'harmonie du monde, vers lequel l'homme doit se tourner pour y voir Dieu à l'œuvre. Le Coran incite l'homme à contempler les merveilles de la création, qui sont autant de signes (*âyat*) où il s'agit de lire l'œuvre du Créateur : « N'ont-ils pas médité sur le royaume des cieux et de la terre, et sur toutes les choses que Dieu a créées ? Ne voient-ils pas les chameaux, comment ils ont été créés, et le ciel, comment

il a été élevé ? »³³ Le Coran incite à la réflexion (*tafakkur*), à la méditation (*tadabbur*) sur le monde où il faut savoir retrouver les signes de Dieu. Dieu ne se démontre pas rationnellement, mais Il se montre à travers chaque regard que nous jetons sur le monde. Les « versets cosmologiques » (*âyat kawniyya*), qui attirent l'attention de l'homme sur certains phénomènes comme la révolution régulière des astres, les montagnes et les mers, les cycles météorologiques, la croissance des plantes et le développement de l'embryon humain, constituent autant de signes de l'existence de Dieu.

On sait que la science moderne s'efforce de décrire le « comment » des phénomènes, mais a renoncé à en expliquer le « pourquoi », et que son immense succès a été à ce prix. Les versets coraniques résonnent comme autant de rappels que les phénomènes ne sont pas toute la réalité, mais la surface la plus apparente de celle-ci, et que l'homme a, de façon éminente, vocation à regarder plus profondément. Dieu se tient là où le regard (extérieur) s'arrête, précisément aux horizons, de même que le souvenir de Dieu réside dans notre cœur, mémoire du Pacte primordial scellé avec le Seigneur. « Nous leur montrerons nos signes aux horizons et en eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est le vrai. »³⁴ Au-delà du regard extérieur, c'est le regard intérieur, celui de l'intuition intellectuelle obtenue dans la lumière même de Dieu, qui permet de retrouver le Créateur.

Aujourd'hui, on se plaît à signaler le caractère exceptionnel des versets cosmologiques par rapport à l'état de la science au VII^e siècle, et l'on y voit une manifestation supplémentaire de l'insupérabilité du Coran (*i'jâz*). Il est exact que le Coran, qui est, pour les musulmans, la dernière Révélation avant le Jour du jugement (*yawm ad-dîn*) répond à certaines caractéristiques des hommes des derniers temps, en particulier leur désir de savoir

³³ Cor. 88:17-18.

³⁴ Cor. 41:53.

sur le monde. Le Coran correspond parfaitement à l'invocation d'Abraham : « Etablis pour moi une langue de vérité (*lisân çidq*), jusque parmi les derniers hommes. »³⁵ Il faut prendre garde, toutefois, de ne pas inverser la hiérarchie de la connaissance. La vérité du Coran, qui est bien plus qu'un livre sur le monde, ne saurait être « prouvée » parce que son évocation de la nature ne rentre pas en conflit avec les « données » de la science moderne. Pour le musulman, la vérité des paroles lumineuses du Coran (*al-bayyinât*) est intrinsèque.

Les deux autres séries de preuves ont été développées dans le climat de la philosophie islamique. A la suite d'Aristote, les philosophes musulmans ont repris la preuve cosmologique, qui remonte de l'effet à la cause, puis à la cause de la cause, jusqu'à une Cause première qui doit nécessairement exister pour éviter que la régression ne se poursuive indéfiniment, et qu'Aristote identifie avec Dieu Lui-même. Cette « preuve »-là ne pouvait être retenue en tant que telle par la théologie islamique (*kalâm*) dans sa synthèse ash'arite, celle qui prévaut actuellement, dans la mesure où la causalité y est expressément niée. Dieu est directement à l'origine de tous les effets. Une telle perspective nous ramène à la vision du monde comme « signe » de Dieu, qui a été mentionnée précédemment. Enfin, la « preuve ontologique » a été envisagée par Ibn Sînâ, l'Avicenne du Moyen Age latin, qui expose, pour la première fois avec clarté, la distinction entre l'essence (*adh-dhât*) d'une chose, ce qu'est cette chose, et son existence (*al-wujûd*), son acte d'exister. Pour toutes les choses considérées en elles-mêmes, l'existence n'est pas contenue dans l'essence, c'est-à-dire que les choses sont soit possibles (elles peuvent ou exister, ou ne pas exister), soit impossibles (elles ne peuvent pas exister). Seule l'Essence de Dieu contient Son existence, faisant de Dieu le seul Etre nécessaire, qui ne peut pas ne pas exister, ou — en utilisant

³⁵ Cor. 26:84.

un mot plus adapté — ne pas être. Autrement dit, on ne peut pas penser Dieu comme n'étant pas, car cela serait une contradiction logique. Dans la doctrine islamique, cette contradiction ne réside pas tant dans le domaine de la logique que dans la nature même de l'homme (*al-fitra*).

En tout état de cause, il ne saurait y avoir de séparation, dans la recherche de signes de Dieu menée par l'homme de foi, entre son propre effort personnel et la grâce illuminatrice de Dieu, même si l'une et l'autre doivent être distinguées et procèdent bien évidemment selon un cours qui leur est propre. L'histoire d'Abraham contée par le Coran illustre la collaboration indispensable entre l'effort humain et la lumière divine. Abraham, issu d'un peuple d'adorateur des astres, recherche le Dieu unique et tourne son regard vers le ciel. Il a un « cœur sain » (*qalb salîm*). « C'est ainsi que nous montrons à Abraham la royauté des cieux et de la terre afin qu'il soit parmi les convaincus. Lorsque la nuit l'eut enveloppé, il vit un astre (*kawkab*). Il dit : "ceci est mon Seigneur !" Quand l'astre se coucha, Abraham dit : "je n'aime pas ceux qui se couchent." Puis, lorsqu'il vit la lune (*al-qamar*) se lever, il dit : "ceci est mon Seigneur". Mais quand elle se coucha, il dit : "si mon Seigneur ne me guide pas, je serai certainement parmi les gens qui s'égareront". Et quand il vit le soleil (*ash-shams*) se lever, il dit : "ceci est mon seigneur. C'est le plus grand (*dhâlika akbar*)". Mais quand il se coucha, il dit : "ô mon peuple, je suis innocent de ce que vous associez. J'ai tourné ma face vers Celui qui a créé les cieux et la terre, en pur croyant (*hanîfan*), et je ne fais pas partie des associateurs". »³⁶ L'étoile représente la connaissance des phénomènes, la lune, celle des phases du cœur qui suivent la double nature du savoir. Enfin le soleil ne peut être vu, mais il fait voir, comme Dieu fait voir le monde. Dieu ne peut être trouvé dans le monde puisqu'Il est, comme Créateur, la condition même du monde que nous voyons dans Sa lumière.

³⁶ Cor. 6:75-79.

La faculté de savoir doit aussi s'exercer sur le texte rapporté (*naql*). C'est ainsi que naît la science de la jurisprudence (*fiqh*). Le mot *fiqh* signifie la compréhension de la révélation, et, plus techniquement, la compréhension de ses conséquences juridiques. Selon la tradition prophétique, « quand Dieu veut du bien à quelqu'un, Il lui donne la compréhension de la religion. »³⁷ Le but du *fiqh* consiste à classer les actes humains dans l'un des cinq statuts juridiques (*ahkâm*) que sont l'« obligatoire » (*wâjib*), le « recommandé » (*mandûb*), l'« indifférent » (*mubâh*), le « blâmable » (*makrûh*) et l'« interdit » (*harâm*). L'activité du *fiqh* requiert au plus haut point la faculté de savoir de l'homme, puisque la conservation et la compréhension du Coran et de la Sunnah ont demandé le développement de savoirs traditionnels qui sont devenus de véritables sciences, appelées désormais sciences du Coran et du hadîth. Ressortissent à la première catégorie la lexicographie, la grammaire, les aspects de la biographie (*sîra*) du Prophète permettant de connaître les « circonstances de la descente » des versets coraniques (*asbâb an-nuzûl*), les sciences et arts de la calligraphie et de la psalmodie ; à la seconde, avec la *sîrah* envisagée alors comme la vie de l'« Exemple excellent »³⁸ (*uswa hasana*), la construction des dictionnaires de transmetteurs (*tabaqât*) et la critique « externe » sur la base des chaînes de transmission du hadîth (*isnâd*).

Le *fiqh* classique se présente comme une construction intellectuelle remarquable, qui est à la base du rapport que la faculté de savoir entretient avec le texte sacré, non seulement pour conserver la Tradition, mais encore pour l'approfondir et en tirer des conséquences nouvelles. L'exercice de la faculté de savoir dans le *fiqh* est fondé, entre autres traditions, sur le célèbre hadîth de Mu'âdh Ibn Jabal³⁹. Le Prophète, avant de l'envoyer comme juge

³⁷ Bukhârî.

³⁸ Cor. 33:21.

³⁹ Abû Dâwûd.

au Yémen, lui demanda à quelles sources il se référerait. Mu'adh cite dans l'ordre le Livre de Dieu et la *Sunnah* de l'Envoyé de Dieu, et, dans le cas où le problème n'y trouve pas de solution, son propre effort personnel de réflexion (*ijtihâd*). Et le hadîth rapporte que le Prophète fut particulièrement satisfait de cette réponse. Le savant qui exerce l'*ijtihâd* effectue un acte pieux, qui mérite en lui-même sa récompense, indépendamment de son résultat : « Quand un juge exerce l'*ijtihâd* et donne un jugement exact, il aura deux récompenses et quand il se trompe, il aura une récompense. »⁴⁰ Les juristes de l'époque classique ont développé toute une série de règles d'interprétation qui permettent de déduire la Loi à partir des sources du Coran et de la Sunna. Il faut insister sur le fait que les règles elles-mêmes ne doivent pas être arbitraires, mais reposer aussi, dans la plus grande mesure possible, sur les sources. C'est ainsi, par exemple, que la possibilité même de l'*ijtihâd* est justifiée à partir de nombreuses traditions prophétiques, dont certaines viennent d'être rappelées. Les difficultés rencontrées quand il s'agit d'extraire les règles du fiqh à partir des sources explique la diversité des « écoles de jurisprudence » (*madhâhib*) et les différences entre les solutions proposées à de nombreux problèmes concrets. Si le consensus règne sur l'essentiel, les divergences doivent être vécues, selon la tradition prophétique, comme une miséricorde.

Nous n'avons, bien sûr, pas la place de décrire ici la richesse du *fiqh*, ni l'histoire de son développement. Qu'il nous soit permis de mentionner brièvement deux points relatifs au thème qui retient notre attention ici, l'articulation entre la raison et le texte sacré. En premier lieu, les prescriptions coraniques et les indications du hadîth peuvent se contredire apparemment. La doctrine de l'abrogeant et de l'abrogé (*an-nâsikh wa-l-mansûkh*) permet de résoudre les difficultés liées à cette contradiction apparente, en

⁴⁰ Abû Dâwûd.

posant que Dieu modifie ses commandements dans le temps, ce temps dont notre faculté de savoir a la connaissance empirique. Cette doctrine nous permet de comprendre, par exemple, comment le vin fut progressivement interdit.⁴¹ Cela suppose aussi que nous connaissions l'ordre chronologique de révélation des versets, et la tradition islamique a gardé la mémoire de cet ordre, avec de légères variantes. En deuxième lieu, pour les questions nouvelles suscitées par l'expansion de l'islam et le développement des sociétés, il fallut avoir recours au raisonnement par analogie (*qiyâs*) qui permet de retrouver la cause (*'illa*) d'un ordre ou d'une interdiction divins. Cela suppose que nous puissions connaître, dans une certaine mesure, les visées de la Loi religieuse (*maqâ'id ash-sharî'a*), c'est-à-dire ce que Dieu veut quand Il ordonne ou Il interdit. Prenons encore comme exemple l'interdiction du vin (*al-khamr*). Quelle en est la *'illa* ? Dieu veut-il interdire tout ce qui contient le principe enivrant du vin (il faut alors prohiber toute boisson alcoolisée), tout produit qui affecte la conscience (ce qui requiert l'extension de la prohibition aux drogues), ou tout produit dont l'abus peut être nocif pour la santé (alors la prohibition touche aussi, par exemple, le tabac) ? Selon la distance jusqu'à laquelle va être porté le *qiyâs*, les conséquences juridiques seront différentes.

La faculté de savoir de l'homme est défiée aussi sur un autre front. Que dire en effet à celui qui n'accepte pas le message du Coran : le fidèle d'une autre religion, le païen, l'athée ? Peut-on faire ressortir de façon claire et manifeste, voire « démontrer », que les enseignements de l'islam sont parfaitement cohérents ? Si la réponse est affirmative, les hommes atteints par l'annonce (*balâgh*) de la Révélation sont impardonnables de ne pas y adhérer. Que dire surtout à celui qui, en chacun de nous, n'accepte pas ce message ? En effet, notre raison et notre imagination sont constamment en

⁴¹ Cor. 2:219 ; 4:43 ; 5:90.

activité, souvent malgré nous. Nous ne cessons de produire des pensées « errantes » qui insinuent en nous des doutes risquant de faire obstacle à notre foi. Une fois surmontés, ces obstacles deviennent des tremplins pour une foi plus dépouillée, plus profonde, plus forte. Certes la prière est la meilleure médecine contre de tels doutes. Mais, en l'occurrence, c'est justement à cette médecine qu'il faut amener notre « interlocuteur » — un autre ou nous-même ! — en recourant à des arguments de type dialectique, voire démonstratif.

A partir de cet effort mené par la faculté de savoir naquit la théologie apologétique de l'islam (*'ilm at-tawhîd* ou *'ilm al-kalâm*), qui devint, par excellence, un lieu de dialogue entre raison et foi. Les premières questions furent certes suscitées par la rencontre avec la théologie des autres religions, en particulier avec la théologie chrétienne. Mais elles naquirent surtout de l'intérieur même de la réflexion islamique, notamment après la période dite de la grande Epreuve (*al-fitna al-kubrâ*) entre 656 et 661, qui vit les musulmans s'entretuer à propos de la question du Califat, horreur impensable auparavant. Ici encore, il n'est pas question de détailler la richesse de la théologie islamique. Mentionnons quelques questions que les théologiens abordèrent. Si Dieu est absolument transcendant, quel est le statut des Noms et qualités que Dieu s'attribue dans le Coran ? Quel est le statut du Coran lui-même ? S'il est parole de Dieu, donc « incréé », n'est-il pas « divin » lui aussi ? Il y a là le risque d'abandonner alors le strict monothéisme, ou de le faire verser dans une théologie de la Parole de Dieu qui s'apparente à la doctrine chrétienne de la Trinité. En revanche, affirmer le caractère « créé » du Coran, n'est-ce pas en diminuer la force spirituelle ? Comment penser la responsabilité de l'homme face à Dieu Omnipotent et Omniscient ? Si l'homme n'est pas libre de ses actes, comment Dieu, qui est juste, peut-Il le récompenser ou le punir, éternellement qui plus est ? Si l'homme est libre de ses actes, Dieu peut-Il encore tout faire ? C'est dans ce climat que se

développèrent les premières écoles de théologie. Les *qadariyyah* étaient partisans des pleins pouvoirs de l'homme sur ses actes, et de sa rétribution en conséquence. Les *mujbira* (ou *jabariyya*) défendaient, au contraire, le pouvoir contraignant de Dieu qui récompense et punit qui Il veut. Les *murji'ah* renvoyaient le jugement entre les bons et les mauvais dirigeants à Dieu, un mauvais chef valant mieux que l'anarchie.

On sait que la première synthèse du *kalâm*, celle du mu'tazilisme (*madhhab al-i'tizâl*) se fonda sur une certaine confiance en la faculté de savoir de l'homme. Les « cinq thèses » fondamentales (*al-uçûl al-khamsa*) des mu'tazilites traduisent toutes la prééminence d'une « Loi de la raison » (*sharî'a 'aqliyya*) avec laquelle la Loi religieuse ne peut se trouver en contradiction. Cette Loi conduit d'abord les mu'tazilites à affirmer l'absolue unicité de l'Essence divine (*tanzîh*), et l'identité des Noms et attributs avec l'Essence. En conséquence, si la Parole de Dieu est identique à Son Essence, le Coran révélé ne peut être que créé dans sa manifestation temporelle. L'« idée » que les mu'tazilites se font de Dieu est assez proche de celle des philosophes. L'affirmation de la transcendance de Dieu les conduit aussi à l'interprétation allégorique (*ta'wîl*) des versets anthropomorphiques. Deuxièmement, l'homme est « créateur de ses actes » (*khâliq li-af'âlihi*), donc pleinement responsable, et Dieu est juste quand Il le récompense ou le punit. Comme « solution » au problème difficile des actes humains, les mu'tazilites préfèrent manifestement affirmer l'« antériorité » de la Justice divine sur la Toute-Puissance divine. C'est à cause de ces deux thèses que les théologiens mu'tazilites s'appellent eux-mêmes les « gens de l'affirmation de l'Unicité et de la Justice divines » (*ahl at-tawhîd wa-l-'adl*). Troisièmement, si l'homme a accès à la Loi de la raison, il peut juger du bien et du mal qui sont dans les choses et agir en conséquence. Dieu s'adresse donc explicitement à la raison de l'homme quand Il promet et Il menace (*al-wa'd wa-l-wa'îd*).

Quatrièmement, le musulman gravement pécheur (coupable d'un grand péché, ou *kabîra*, et non d'un petit, ou *çaghîra*) est *fâsiq* (pervers), « une demeure entre les deux demeures » (*al-manzila bayna-l-manzilatayn*) que sont les statuts de croyant (*mu'min*) et d'infidèle (*kâfir*). Il n'est pas perdu car, dans la mesure où il conserve sa faculté de savoir, il est à tout moment réformable. Enfin, la cinquième thèse concerne « le commandement du bien et l'interdiction du mal » (*al-amr bi-l-ma'rûf wa-n-nahy 'ani-l-munkar*). Chaque musulman a l'obligation d'aider ses frères à se corriger par l'explication, la bonne parole et l'exemple. Cette obligation s'étend même au conseil donné au calife qu'il faut aider à se réformer.

Une glorieuse période de quête du savoir dans tous les azimuts commença alors, avec la création de la « Maison de la Sagesse » (*bayt al-hikma*) par les Califes Hârûn ar-Rashîd (786-809), puis al-Ma'mûn (813-833) qui rechercha tous les savoirs en faisant mener une activité systématique de traduction des textes grecs, perses, hindous... La civilisation musulmane s'appropriâ, en particulier, la philosophie et les sciences grecques. Elle ne se contenta pas de les recueillir, mais contribua à leur développement pendant plusieurs siècles. On se rappelle que le Calife al-Ma'mûn décida, en 833, d'imposer par la force le mu'tazilisme, en faisant passer à tous les savants un examen (*mihna*) portant sur le caractère « créé » du Coran. Une telle attitude paraît d'autant plus étrange que les mu'tazilites croyaient dans le pouvoir de la raison et de la liberté humaines. Le Calife al-Mutawakkil (847-861) mit fin à la *mihna* en 848 et assura le triomphe de la position des « traditionnistes », regroupés autour de la grande figure de Ahmad Ibn Hanbal (780-855).

Néanmoins, les questions posées à la faculté de savoir restant sans solution, al-Ash'arî (873-935) proposa alors une autre synthèse théologique dans laquelle le pouvoir de la raison et de la liberté humaines sont moindres que dans le mu'tazilisme. En effet,

comment parler de Dieu en langage humain, étant donné que « rien n'est semblable à Lui »⁴² (*laysa ka-mithlihi shay*). On peut parler de Dieu « comme Il s'est Lui-même décrit, et comme Son Envoyé L'a décrit » (*kamâ waçafa nafsahu wa kamâ waçafahu rasûluh*). C'est là aussi une formule clé chez des traditionnistes comme les hanbalites. Son adoption par la théologie islamique traduit sa position de refus face à toute « méditation » sur l'Essence divine. Les attributs divins ne sont « ni identiques à l'Essence ni autre chose que Lui » (*lâ 'aynuhu wa lâ ghayruh*). Il faut affirmer que ces attributs sont réels « sans comment » (*bilâ kayf*). Sur le Coran, les ash'arites reprennent les positions hanbalites et refusent d'interpréter les versets de « similitude » (*tashbîh*), mais il repoussent aussi le grossier anthropomorphisme qui conduit immédiatement à l'impiété. A l'interprétation (*ta'wîl*) prônée par les mu'tazilites, les ash'arites préfèrent la « remise confiante » (*tafwîd*) entre les mains de Dieu qui est plus Savant. Contrairement aux mu'tazilites, les ash'arites affirment la possibilité de voir la Face de Dieu après la mort. Toutes ces affirmations tendent à restituer au Coran le mystère que les mu'tazilites avaient tendance à effacer par leurs interprétations « allégoriques » visant à rendre le texte sacré conforme à la « Loi de la raison ». Dieu seul est Créateur des actes humains, mais Il crée aussi dans l'homme une « capacité » (*istitâ'a*) qui induit l'homme à « acquérir » (*kasb* ou *iktisâb*), avec l'acte, le mérite ou le démérite qui y sont associés. Le *fâsiq* reste croyant. Même si Dieu peut le punir, il n'ira pas au feu éternel, qui est réservé aux infidèles (*kuffâr*). Le bien et le mal ne sont pas dans les choses en vertu d'on ne sait quelle loi que Dieu ne pourrait modifier et à laquelle Il ne pourrait se soustraire. Bien et mal ne sont tels que parce que Dieu les a voulus ainsi. Dieu fait ce qu'il veut, mais nous ne sommes pas laissés à l'arbitraire d'un tyran, car Dieu s'adresse à nous

⁴² Cor. 42:11

clairement dans la Révélation. Il y attire notre attention sur les conséquences des œuvres vertueuses et des mauvaises actions et Il tient toujours Ses promesses. Enfin, pour affirmer l'omnipotence de Dieu face à la raison humaine, les ash'arites nient l'existence des causes secondes. C'est Dieu qui crée le monde à chaque instant, les atomes (*juz'*), leurs assemblages et leurs « accidents ». Il n'y a donc ni « loi de la raison », ni « lois de la nature » susceptibles de restreindre la liberté ou le pouvoir de Dieu. Dieu aurait très bien pu ne pas créer le monde, ou le créer autrement. Il a toute latitude, à chaque instant, pour en suspendre les régularités apparentes qui résultent de son seul choix. C'est la théologie ash'arite qui a été adoptée par le sunnisme, alors que la théologie du shî'isme duodécimain et du khârijisme témoignent d'influences mu'tazilites prononcées.

La philosophie et la science d'inspiration grecque croissent rapidement à partir du IX^e siècle. A coté des savoirs du *naql* constitués en sciences traditionnelles (*al-'ulûm an-naqliyya*) avec des principes et une méthodologie, naissent les savoirs du *'aql* qui deviennent vite des sciences intellectuelles (*al-'ulûm al-'aqliyya*) : logique, arithmétique, géométrie, astronomie, physique. Au sommet des sciences intellectuelles trône la théodicée (*'ilm al-umûr al-ilâhiyya*). Au début du XI^e siècle, Ibn Sînâ (980-1037) va produire la première grande synthèse de la philosophie islamique. Critiquée par al-Ghazâlî (1058-1111), cette approche philosophique sera défendue par Ibn Rushd (1126-1198), le futur Averroës de l'Occident latin. Le débat essentiel porta finalement sur la compatibilité entre les données de la Révélation et celles de la raison humaine librement conduite, entre le Texte rapporté (*an-naql*) et l'intelligence humaine (*al-'aql*). Les trois grands protagonistes de ce débat d'une importance majeure s'accordaient sur un point fondamental : il n'y a qu'une vérité. Ils étaient en désaccord sur un point tout aussi fondamental : la distance jusqu'à

laquelle l'homme pouvait, par ses propres forces, s'approcher de cette vérité.⁴³

On connaît le devenir des thèses d'Avicenne et d'Averroës dans l'Occident latin. Avec celles d'Aristote, dont Averroës avait été le grand commentateur, elles furent débattues, critiquées et donnèrent naissance aux grandes synthèses scolastiques du XIII^e siècle. Pour ces hommes du Moyen Age, juifs, chrétiens et musulmans, le combat de la foi reste celui de la connaissance. Il est donc normal que la foi trouve sur son chemin l'intelligence, qui va constituer un obstacle ou collaborer jusqu'à un certain point. Il faut insister sur la double nature de cette intelligence : l'intellect peut accepter de se laisser éclairer par la vérité, la raison semble laissée à ses propres lois. La vraie rupture aura lieu plus tard, quand on posera, au XVIII^e siècle, que l'intelligence, qu'on aura au préalable réduite à la seule raison, ne peut rien connaître aux réalités divines. La foi sans connaissance est alors cantonnée au domaine privé et restreint de la volonté individuelle, à une option morale, à un choix personnel. Kierkegaard évoque le « saut de la foi », en insistant sur le caractère foncièrement absurde de ce qui est demandé à Abraham avec le sacrifice de son fils, alors que la Tradition islamique affirmerait volontiers que la soumission d'Abraham, en se plaçant non contre la raison, mais au-dessus d'elle, est essentiellement de l'ordre de la connaissance intuitive de la vérité. A celui qui restreint ainsi la foi à n'être qu'une affaire d' « engagement » individuel d'autant plus « vécu » qu'il sort de l'ordre intellectuel, quel « savoir » effectif reste-t-il, sinon le savoir positif de la science qui peut alors se développer sans frein imposé de l'extérieur, grâce à sa méthode expérimentale de connaissance du monde, par le dialogue entre théorie et expérience. La mise en œuvre de ce dialogue a provoqué une croissance considérable de la connaissance

⁴³ Voir, dans ce numéro des *Cahiers*, les termes de ce débat et les positions des uns et des autres, à propos d'un exemple emblématique : la question de l'origine du monde.

scientifique, mais, en cette fin de XX^e siècle, la notion philosophique de « vérité scientifique » semble s'être quelque peu perdue dans les sables. En effet, la raison moderne n'est pas seulement déductive. Elle ne se contente plus de suivre les règles d'enchaînement valide des propositions exposées par Aristote. Elle veut tirer, par l'induction, des lois générales à partir des faits singuliers et affiner des méthodes qui lui permettent de se corriger elle-même. Or il faut avouer que cette opération d'induction n'offre aucune garantie de type logique. Les scientifiques ne savent pas définir infailliblement la vérité de la connaissance scientifique, bien qu'ils sachent donner des critères permettant d'assurer la croissance de la connaissance scientifique. La science ne se contente pas de collecter des « faits bruts » — et jamais l'humanité n'a connu autant de « faits » ; elle veut assimiler ces faits bruts en les transformant en « données » comparables à des théories. Or ce processus d'assimilation demande lui-même de faire interagir si étroitement les faits avec des théories « préalables » que, lors d'un désaccord entre les données et une théorie, il est souvent plus opportun de changer les faits à travers leur interaction avec les théories préalables que de changer la théorie à tester. Dès lors, on n'estime plus la vitalité d'un domaine de la science au nombre de théories qui « marchent », mais à la rapidité avec laquelle les théories produites sont effectivement éliminées. Ce n'est donc pas tant notre connaissance du monde qui croît avec la science, que notre ignorance, dans la mesure où la réponse aux questions posées suscite, à son tour, de nouvelles questions. La science contemporaine serait-elle devenue plus modeste que celle du siècle dernier, qui vit le triomphe du positivisme ? Dans de nombreux domaines de la science, les savants ont l'impression de rencontrer des limites infranchissables, que les succès des applications technologiques ne doivent pas masquer. Ils savent désormais qu'ils ne savent pas. Mais l'identification de ces limites, de l'intérieur même de la science, en est peut-être la plus grande réussite. La

question du pourquoi se dessine en creux, en des termes confus que les hommes de foi peuvent contribuer à éclaircir, par leur témoignage. Le monde moderne, qui oscille entre fierté et inquiétude face à ses réalisations scientifiques et techniques, est en attente de sens. Ce sens ne peut être que de nature religieuse. Cependant, tant que l'intelligence, réduite à une raison détachée de sa responsabilité éthique, laissera de côté sa dimension intellectuelle et contemplative, et tant que l'adhésion à la religion, réduite à un conformisme soucieux d' « identité culturelle », négligera sa dimension spirituelle et illuminative, les contradictions apparentes entre l'une et l'autre ne pourront être surmontées. L'islam actuel, à l'instar des autres religions, est menacé par le double péril du rationalisme et du conformisme. L'importance qu'il accorde à la recherche du savoir devrait l'inciter à résister à ces deux tendances stérilisantes.

En fin de compte, les voies que proposent les religions ne sont-elles pas, également, des méthodes qui permettent de faire l' « expérience » de la connaissance ? Par la pratique religieuse, nous pouvons connaître de la Réalité bien plus que nous ne pouvons en concevoir. Or la connaissance véritable de Dieu n'est pas possible en ce monde, qui est trop étroit, si nous restons de ce monde. A chaque instant, nous comprenons que nous ne pouvons pas comprendre, parce que « Dieu est plus grand » que ce que nous pouvons imaginer. La tradition islamique nous enseigne qu'il est possible et nécessaire de nous préparer, dans ce monde, à la connaissance de Dieu accordée dans l'Autre monde, par les œuvres d'adoration, la prière, l'aumône, le jeûne, le pèlerinage, à travers la pratique désintéressée de la vérité et de la justice, dans l'amour de Dieu et du prochain. Les hommes de foi, eux aussi, savent qu'ils ne savent pas — ou, plus exactement, pas encore. Selon les mots mêmes d'Abû Bakr, « l'incapacité à atteindre la connaissance est elle-même une connaissance. » Que leur reste-t-il alors, sinon une Promesse, celle de la connaissance ultime de Dieu accordée

dans l'Autre monde, lors de la vision fulgurante de la Face, connaissance transformante et salutaire de la Vérité (*al-Haqq*) qui n'est pas une notion abstraite, mais l'un des noms de Dieu ? N'oublions jamais que « les regards ne L'atteignent pas, car c'est Lui qui atteint les regards. »⁴⁴

⁴⁴ Cor. 6:103.