

SE COMPRENDRE

L'islam sans soumission ?

Notes de lecture sur le livre de A. Bidar

J.M. Ploux

Abdenour Bidar, français, professeur de philosophie, s'est fait connaître aux lecteurs de Se Comprendre par le N° 08/02, de février 2008 où il présentait l'essentiel de son premier livre : Self Islam. Récemment, il a écrit L'islam sans soumission - Pour un existentialisme musulman, (Albin Michel, 2008, 273 pages, 17 €). Comme le précédent, cet ouvrage suscite la controverse dans les milieux musulmans et la curiosité du public français. Cet auteur, formé dans la mouvance du soufisme d'Ibn Arabi, considère « qu'il n'y a pas d'autre réalité que Dieu » et donc que nous sommes, en quelque sorte, une manifestation de la réalité divine. La note de lecture de J.M. Ploux nous permet de saisir l'essentiel de cette démarche et de comprendre pourquoi elle est problématique pour la théologie musulmane.

Jean-Marie Ploux est théologien, prêtre de la mission de France. De retour en France après plusieurs années en Égypte, il a publié aux éditions de l'Atelier Le christianisme a-t-il fait son temps ? (coll. Questions ouvertes, 1999), Lettres à Sébastien, un jeune peut-il encore croire en Dieu aujourd'hui ? (2000) et Jean Paul II, textes essentiels (2005), puis Dieu n'est pas ce que vous croyez ! (Editions Bayard, 2008).

Dans un court billet du journal La Croix¹, Abdenour Bidar évoque deux raisons qui l'ont conduit à écrire son livre :

« La première est relative à ma situation culturelle : je suis un philosophe musulman “du dehors”, qui médite sur l'islam à partir d'une terre historiquement chrétienne et d'une éducation dans laquelle les deux héritages, chrétien et musulman, étaient continuellement mis en parallèle, en regard et en discussion. » et il ajoute « Nous, musulman européens, serons peut-être demain les out-siders de l'islam : “out-siders” ceux qui viennent “du dehors” et que leur situation de distance prédispose à l'esprit critique et à réinventer leur identité. »

« La seconde est que la question de “l'appartenance” a toujours été pour moi délicate, voire douloureuse. Certes l'idée d'“appartenir” à une tradition spirituelle me paraît à la fois nécessaire et féconde. Mais presque inévitablement très – trop – limitative, et source d'exclusion. On peut appartenir sans cesser de s'appartenir à soi-même et sans se couper d'autrui, sans perdre de vue l'humanité commune, plus importante que les différences. »

¹ La Croix des 7-8.02.2009, rubrique Forum, page 14.

Partant de l'idée reçue que l'islam est une religion de la soumission à un Dieu absolument transcendant dont l'homme serait esclave, Abdennour Bidar tente par ce livre de faire partager sa conviction et son espérance qu'un islam de la liberté peut émerger contre la « servitude des femmes vis-à-vis de la domination masculine, des consciences personnelles aux autorités religieuses, des créatures à un Dieu dont la transcendance écrase tout, à commencer par l'être humain. » Et c'est à fonder ce mouvement que l'auteur veut s'attacher par et dans une lecture actuelle du Coran qui montre à l'homme qu'il peut être « un instrument de libération des possibilités les plus hautes de la nature humaine, (...) un instrument qui lui apprend qu'il est fait pour se rendre infini, et qui lui enseigne comment devenir progressivement cet être d'exception dans l'univers dont la puissance d'être et d'agir ne cessera de s'accroître, jusqu'à ce que la mort elle-même ne le menace plus. » (p. 10-11).

L'entreprise a été précédée d'un ouvrage intitulé : *Self-islam. Histoire d'un islam personnel*² dont l'objet est ainsi résumé par l'auteur : Il s'agit « d'un "islam du moi" ou "islam de soi", c'est-à-dire qui vienne de soi, d'un effort d'autodéfinition de l'individu, d'autoconstruction de son identité culturelle par le *self-made muslim*, musulman qui a choisi le rapport qu'il veut entretenir à sa culture islamique. Ce musulman libre se constitue comme tel par ses propres moyens. Il le fait à travers une prise de distance critique vis-à-vis de l'héritage reçu par la tradition religieuse et la coutume sociale, et aussi à travers la réappropriation personnelle de ce qui, dans cet héritage, est jugé par sa conscience digne d'être assumé, revendiqué puis transmis à son tour. » (p. 11) « Le self-islam se définit donc pas l'adhésion de l'individu au principe fondamental de la liberté personnelle de pensée et de conscience, pour soi et pour autrui. » (p. 12) C'est un islam existentialiste qui pourrait se réclamer de S. Kierkegaard lorsque, parlant de la vérité, il écrit : « Il s'agit de trouver une vérité qui en soit une pour moi ». Ici, on le comprend, c'est l'existence qui est première, l'être musulman est à construire.

Voilà donc clairement revendiquée l'inscription de l'islam dans ce que nous appelons la Modernité et ce n'est pas sans raisons que l'auteur fait (p. 71) un parallèle explicite avec le temps de la Renaissance en soulignant que l'islam est dans son XV^{ème} siècle et qu'il cite, page 58, le texte emblématique de Pic de la Mirandole... Ce qui conduit à souligner que le terrain de cette revendication est avant tout celui de l'islam de musulmans qui vivent en Europe. L'auteur ici se réfère aux livres de Jocelyne Cesari³ et Olivier Roy⁴ en regrettant que soit méconnue l'étendue de cette révolution silencieuse des mentalités.

Le défi est grand car cette revendication d'autonomie et d'édification de soi dans la liberté et par l'histoire semble s'opposer à la compréhension habituelle de l'islam comme soumission ainsi qu'en témoigne, par exemple, cet énoncé : « Ô vous, les hommes ! Servez votre Seigneur qui vous a créés, vous et ceux qui ont vécu avant vous. » (S. 2, 21). Alors que l'intelligence commune de la *shari'a* est celle de « loi religieuse édictée », comment lui redonner son sens original d'« action de prendre la route » ? Et comment rendre à chacun sa liberté d'interprétation du texte (*idjtihad*) ? La réponse est : par un *acte de lecture créatrice*. « La question est donc de savoir si l'on peut aujourd'hui oser une lecture existentialiste du Coran sans que cela exprime une révolte métaphysique contre la volonté et la prédestination de Dieu. » (p. 23) Comment passer de la soumission à une liberté humaine qui s'exprimerait *avec le consentement même de Dieu* ?

La démarche de refondation d'une anthropologie islamique se fera sous deux formes : Une critique philosophique, linguistique et historique de la validité des définitions traditionnelles de la nature humaine et la proposition d'une nouvelle anthropologie. On en trouve le projet clairement défini aux pages 71-79. Par exemple : « Quel autre islam verrait-on émerger dans les siècles à venir s'il s'avérait que le Coran fait de l'homme tout autre chose que son serviteur éternel ? S'il s'avérait que le Coran porte en lui une *anthropologie dynamique* et non plus statique, et qu'il nous propose le

² A. Bidar, *Self-islam. Histoire d'un islam personnel*, coll. « Non-conforme » Le Seuil, 2006.

³ J. Cesari, *Être musulman en France*, Karthala 1998 ; *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, La découverte, 2004

⁴ O. Roy, *L'Islam mondialisé*, Points, 2004.

récit d'une évolution historique de l'humanité dans le sens d'un dépassement de cette relation originelle de servitude ? Et si le Coran nous parlait d'une espèce humaine qui devient suffisamment mûre au fil des millénaires pour qu'un jour Dieu juge que le temps est venu de lui retirer ses chaînes ? » (p. 76) ou encore : « Il me paraît possible de montrer que le Coran annonce la constitution progressive d'un être humain libéré de ses limites, d'un homme infini. En qui la vie non seulement cherche à s'immortaliser comme elle le fait déjà en tous les êtres qui en sont doués, mais en qui pour la première fois elle réalise que "c'est possible". » (p. 79)

Ch. I : L'empire de la soumission

Dans les premières pages de ce chapitre (29-46) Abdenour Bidar instruit, si je puis dire, le procès de l'anthropologie reçue de l'islam à partir du verset 5 de la sourate 95 (*Le figuier*) : « Oui, nous avons créé l'homme selon la plus parfaite des formes. » En effet, d'une part, être la plus parfaite des formes n'empêche pas l'homme d'être dans une dépendance absolue de son Créateur, d'autre part, cette création en une "essence" prédéfinie ne fait aucune place à l'histoire et donc à une existence humaine par laquelle l'homme engendrerait par sa liberté, sa raison et son action sa propre humanité. Ce qui définit proprement l'existentialisme dont l'auteur revendique le projet pour l'islam. Je ne vais pas reprendre l'ensemble du parcours. Une référence à Ibn 'Atta Allâh (p. 38) en dit bien le ton : « Pour lui, l'homme doit aller au bout de sa servitude pour trouver Dieu : "Réalise en toi l'humilité, Il t'aidera de Sa Grandeur. Réalise l'incapacité, Il t'assistera de Sa Puissance. Réalise la faiblesse, Il te soutiendra de Sa Force et de Son Pouvoir". »

Finalement tout est dit en ces mots : « Le point de bascule entre humanisme théocentrique et humanisme anthropocentrique n'a jamais été franchi en islam. Dieu est demeuré au centre. Sur ce point crucial, l'humanisme islamique semble s'être donné une limite qui le handicape irrémédiablement vis-à-vis de tous les humanismes occidentaux qui ont procédé à un tel basculement et trouvé le moyen de faire sortir l'homme de sa "nullité" ontologique en proclamant la sacralité de sa personne. » D'où la question : « Ce que l'Occident a accompli pour lui-même, en l'occurrence la promotion de l'homme au centre de l'être, a-t-il vocation à devenir l'humanisme mondial de demain ? L'islam porte-t-il cette possibilité en semence dans son texte fondateur ? Et son avenir passe-t-il par sa capacité ou son incapacité future à diviniser l'homme, que ce soit sur le mode occidental ou selon sa voie propre ? » (p. 47)

L'auteur amorce ensuite une comparaison critique entre, d'une part, les ressources du judaïsme et du christianisme pour fonder cet humanisme et, de l'autre, l'apparente carence d'un islam prisonnier de sa conception transcendante de Dieu. Pourtant, (p. 53 et suivantes.) A. Bidar mentionne bien une dimension immanente de Dieu surtout mise en valeur par un islam mystique exploitant des versets comme :

- « Je suis proche, en vérité. Quand mes serviteurs t'interrogent à mon sujet ; je réponds à l'appel de celui qui m'invoque, quand il m'invoque. » (S. 2, 186)
- « Il est avec vous où que vous soyez. » (S. 57, 4)
- « Il est plus près de vous que votre veine jugulaire ». (S. 50, 16)

Reste qu'« il n'y a pas de comparaison possible, ni même de connaissance envisageable, et encore moins de "filiation" envisageable entre nous et lui : « Dis : Dieu est unique ! Dieu est l'impénétrable ! Il n'engendre pas et n'est pas engendré. Nul n'est égal à lui. » (S. 112, 1-4)

Pour A. Bidar, il ne fait guère de doute que le christianisme avec sa notion d'Incarnation est à l'origine de la révolution moderne et de l'existentialisme contemporain. Il rejoint là la thèse de plusieurs auteurs, entre autres celle de Frédéric Lenoir qu'il cite page 70. Le mot arabe retenu pour évoquer cette "infusion du divin dans la créature" est celui de *houloûl*, concept incompatible avec

l'unicité de Dieu (*Tawhîd*) même si certains mystiques comme Ibn 'Arabi, repris par l'émir 'Abd-el-Kader, peuvent élargir leur "Je" à la puissance créatrice de cet univers. (p. 60)

Sur quel texte du Coran 'Abdenour Bidar pourrait-il fonder son entreprise ? Sur les versets 30-34 de la deuxième sourate (*La Vache*) qu'il faut donc citer en entier car ils sont la clef de l'interprétation nouvelle que l'auteur nous propose pour lire le Coran et construire son anthropologie existentielle.

« Lorsque ton Seigneur dit aux anges: Je vais établir un khalîf sur la terre, ils dirent : Vas-Tu y établir quelqu'un qui fera le mal et qui répandra le sang, tandis que nous proclamons Tes louanges en Te glorifiant et que nous proclamons Ta sainteté ? Le Seigneur dit : Je sais ce que vous ne savez pas. Il apprit à Adam le nom de tous les êtres, puis Il les présenta aux anges en disant : Faites-moi connaître leurs noms si vous êtes véridiques. Ils dirent : Gloire à toi! Nous n'en savons rien en dehors de ce que Tu nous as enseigné; Tu es, en vérité, Celui qui sait tout, le Sage. Il dit: Ô Adam! Fais-leur connaître les noms de ces êtres! Quand Adam en eut instruit les anges, le Seigneur dit : Ne vous ai-Je pas avertis ? Je connais le mystère des cieux et de la terre ; Je connais ce que vous montrez et ce que vous tenez secret. Lorsque nous avons dit aux anges : Prosternez-vous devant Adam ! Ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblîs qui refusa et qui s'enorgueillit : il était au nombre des incrédules. »⁵

Mais comment interpréter ces mots : « Je vais établir un *khalîf* sur la terre » ? A. Bidar rappelle l'interprétation dominante depuis Al-Tabarî qui l'a lancée et qui sera reprise après lui : celle qui voit dans ce *khalîf*, un lieutenant de Dieu chargé de la régence politique. Or l'auteur conteste cette traduction car la racine *Kha la fa* « combine les sens de suppléant, remplaçant ou *successeur* ». (p. 64) C'est donc de là que va partir le chapitre suivant.

Ch. 2 : Le mystère de l'homme *khalîf*

En réalité, A. Bidar retient, à la suite de Wadâd al-Qadî, deux sens principaux au terme de *khalîfat*.

Celui de : "remplacer, se substituer à, prendre la place de quelqu'un d'autre de manière temporaire ou supposée, pour le suppléer"

Et/ou : "se substituer à, remplacer, prendre la place de quelqu'un d'autre, normalement après que le précédent est parti (a été détruit ou tué), et donc lui succéder"

On peut rappeler que c'est en ce sens que le terme a été employé après la mort du Prophète, seulement, ici, il ne s'agit pas du Prophète mais de Dieu même.

Constatant, dans la suite du verset, que Dieu intime aux anges l'ordre de se prosterner devant l'homme alors que, de toute évidence, la prosternation ne pouvait être faite que devant Dieu, l'auteur en déduit qu'il faut choisir la deuxième interprétation car « Dieu étant présent semble demander aux anges de *faire comme s'il n'était pas là* – ni plus ni moins – et de se prosterner devant un autre que lui ! ». (p. 85-86) Rappelant alors l'interdiction de l'Exode 34,¹⁴ ou celle du Deutéronome 4,¹⁹, reprise dans le Nouveau Testament par exemple en Luc 4,⁶⁻⁸, A. Bidar souligne le caractère inouï de l'ordre coranique. Inouï car "jamais entendu auparavant" et "incroyable" au regard d'autres textes coraniques comme S. 13, 15 ou S. 22, 18

Ainsi l'être humain « passe soudain du statut de créature infime et infirme au firmament de l'univers en position de "remplacer" Dieu... par la volonté même de Dieu, qui se met volontairement en retrait comme s'il voulait se réfugier à son tour dans la caverne ontologique où Adam se tenait

⁵ L'interprétation la plus courante de ce verset est que l'obéissance à Dieu l'emporte sur la conception que l'on peut avoir de Dieu si noble soit-elle...

jusque là. À nos consciences modernes persuadées pour la plupart que « Dieu est mort », comme le proclamait Nietzsche, l'islam proposerait ainsi une alternative pour le moins étonnante : Dieu se serait-il *délibérément* retiré du monde en *laissant sa place* à l'homme ? » (p. 90)

Arrivé ici, A. Bidar éprouve le besoin de se confronter aux différentes exégèses de ce verset. Il en retient essentiellement quatre : celle de Al-Tabarî (déjà cité) (p. 93) celle d'Ibn Taymiyya (p. 94), celle d'Ibn 'Arabi (p. 95) enfin celle des modernes comme Mohammed 'Abduh (p.96). En dépit de leurs différences, toutes optent pour comprendre le *Khalîf* comme « lieutenant » de Dieu et elles se tiennent toutes en deçà d'une frontière commune car, si elles exaltent la puissance de l'homme, « elles sont retenues par le présupposé que cette puissance lui a seulement été confiée comme ne lui appartenant que par participation ou procuration et dont l'origine demeure transcendante. Par conséquent, l'homme reste ici strictement *subordonné* à Dieu » (p. 98)

Dans les lignes qui suivent l'auteur revient sur la signification du terme *khalîf* ou *khalîfat* en notant qu'il comporte essentiellement deux lignes de signification : la première, spatiale, désigne celui qui est situé derrière, en subalterne, et c'est celle qui a prévalu dans la tradition et les traductions, la seconde, temporelle, désigne celui qui vient après et c'est celle que choisit 'Abdenour Bidar. (p. 90-106) Il a tout à fait le sentiment d'être là « devant un véritable "tabou" de l'exégèse islamique ». (p. 107) car Al-Tabarî (p. 107) Ibn Khatîr et Ibn Khaldûn (p. 108) ou encore Jaafar Sheikh Idriss (p. 109) opèrent tous un glissement de sens pour ne pas penser l'impensable : que l'homme prenne la place de Dieu comme son héritier « Incapacité à concevoir un tel retrait de Dieu, un tel *don* fait à l'homme de la liberté la plus complète. Incapacité à lire *khalîf* comme "héritier", c'est-à-dire à accepter ce don de Dieu – et refoulement immédiat de l'idée dans l'inconscient – parce que cela perturbe trop la représentation de soi comme créature destinée à rester éternellement chose dérisoire et servile... » (p. 110) « Que deviennent en particulier les questions de la foi, de l'obéissance à Dieu, de l'attente de sa miséricorde, si Dieu choisit ainsi de se laisser remplacer "pour toujours" et de disparaître "à jamais" ? » (p. 111) En effet ...

Dans les pages qui suivent (112-123) 'Abdenour Bidar fait de nouveau le tour du dossier en remarquant que personne n'a entrevu une telle perspective dans le passé, sauf peut-être la tradition soufie. Dans la mesure où elle engage l'homme à "polir le miroir de son cœur" elle y trouve un reflet de l'être divin, mais cette "projection théophanique" « n'abolit pas la relation d'extériorité et de subordination entre le divin et l'humain, puisque celui-ci n'est alors que l'un des multiples "lieux" de manifestation de Dieu qui, dans son essence, continue de surpasser infiniment ces émanations de soi » (p. 115) La note 63 (p. 265) permet de préciser la pensée de l'auteur : « En réalité, il faudrait considérer la projection théophanique comme un acte de don de soi total et définitif, à l'issue duquel plus rien ne subsisterait de Dieu qui ne soit passé en l'homme. »

Nous reprenons la lecture au moment où il se confronte à deux contemporains connus pour leur ouverture d'esprit et leur manière de traiter le thème de la "clôture de la révélation": l'Égyptien Muhammad Ahmad Khalaf Allah et le Tunisien 'Abdelmajid Charfi.

- Du premier il retient ce que 'Abdou Filali-Ansari ⁶ en dit. Si Muhammad est bien *le sceau des prophètes* (S. 33, 40) alors « l'islam est bien la religion de la maturité du genre humain, la forme ultime de la religiosité vraie, celle qui met fin à l'enchantement de l'homme et, si l'on peut dire, celle qui "passe la main à la raison". Si la Révélation est achevée, il n'y a plus de directive ou d'inspiration à attendre de Dieu à l'avenir. La raison se trouve donc libérée définitivement de toutes les entraves que le sacré dressait devant elle et peut désormais voler de ses propres ailes. » (p. 125)

⁶ Abdou Filali-Ansari, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, Paris, 2003

- Chez le second il voit deux lignes d'interprétation. La première, "fermeture de l'intérieur", est simplement le point final mis à toute révélation et la négation de toute évolution. La seconde, "fermeture de l'extérieur", viserait à libérer les hommes de l'idée d'une "tutelle" sacrée, qui leur serait éternellement indispensable. L'auteur cite alors Rachid Benzine expliquant que, pour 'Abdelmajid Charfi, « la clôture de la prophétie marque l'avènement d'une nouvelle étape où l'être humain a atteint la maturité et où il n'a plus besoin d'être épaulé pour construire son univers. » On se doute que cette dernière interprétation recueille l'assentiment d'A. Bidar. Mais à la condition de ne pas la prendre dans un sens positiviste à la manière d'Auguste Comte, en pensant que l'homme n'a plus besoin du divin, du sacré ou de la religion en général. Il ne faut pas voir là, en effet, un « désenchantement du monde » à la mode occidentale, incitant l'homme à « vivre enfin de façon soi-disant intellectuellement adulte, en profanes délivrés de l'illusion spiritualiste et capables dorénavant de se passer de la consolation religieuse pour construire seuls notre destinée sans l'aide ni l'espérance illusoire d'aucune transcendance. » (p. 127)

Entre ces lignes et celles qui précèdent que faut-il donc comprendre ? Il s'agit non pas de la fin du sacré, mais d'« une nouvelle forme de sacralisation de l'existence et du monde ». « Si le scellement de la prophétie marque bien la fin du temps où Dieu commandait à l'homme, il peut signer en même temps l'ouverture du temps où la parole de Dieu devient celle de l'homme, où l'être et les puissances de Dieu passent à l'homme. (...) La prophétie est scellée mais elle laisse derrière elle un homme neuf ». Plus loin nous lisons : « Dieu nous fait don de sa propre infinité, de telle façon que nous puissions remplir dans le monde la même fonction que lui auparavant, avec la même puissance et la même efficacité. De ce point de vue, la clôture de la révélation correspondrait alors en réalité à l'expression d'un *sacrifice* de Dieu, un sacrifice complet de soi dans l'offrande de toute sa puissance. Son geste de retrait du monde serait ainsi le geste d'amour le plus élevé, par lequel on se donne totalement à autrui. » (p. 128) Et encore (même page) : « La clôture de la révélation (...) signale la naissance d'un autre homme, d'une humanité nouvelle, douée d'une puissance d'exister, de se développer, d'agir, suffisamment intériorisée pour que nous n'ayons plus besoin du secours de Dieu ».

Ch. 3 : L'homme héritier de Dieu

Il s'agit ici (p. 135-166) de voir qu'est-ce qui de Dieu doit passer en l'homme ou à quoi ressemblera une humanité héritière de Dieu. En se fondant sur S. 15, 28-29 et S. 7, 11, A. Bidar décèle une sorte d'évolution en trois temps dans la création de l'homme :

- sa création
- son achèvement
- l'insufflation en lui de l'Esprit de Dieu.

En prenant les deux sens du mot "expirer", souffler et mourir, il suggère que Dieu aurait *expiré en nous*. (p. 137) En tout cas, l'homme a bien reçu quelque chose de l'être même de Dieu et dans le verset déjà commenté de S. 2, 31-33, ce qui lui est donné c'est le "nom de tous les êtres" autrement dit la connaissance universelle. Or, (p. 140) connaître c'est créer. Il s'agit donc de connaissance créatrice et Dieu lègue à l'homme « son infinie puissance d'agir et de créer ». (p. 141) Comme il est dit dans la S. 6, 73 : « Le jour où Il dit à une chose : Sois ! Elle est. Sa Parole est Vérité ». Et c'est exactement cette puissance créatrice de la parole qui est transmise à l'homme », comme on peut le comprendre à partir de la parabole de Jésus, cf. S. 30, 49. A. Bidar esquisse alors un rapprochement avec la Genèse (1,3-7) et l'évangile de Jean (1,1-4) pour en conclure que « L'homme successeur serait ainsi appelé à recevoir en legs le Verbe de Dieu, le Verbe-Dieu. Et le *khalif-successeur* serait aussi le *khalif-créateur*... Rapprochement d'autant plus justifié qu'entre khâlif (successeur) et khâliq (créateur) la différence des deux lettres finales ne tient qu'à un point ! (p. 143)

Le Coran devient alors l'ultime testament de Dieu. S'appuyant sur l'idée développée par Henry Corbin qu'il y a un mouvement et une histoire en Dieu, A. Bidar réitère donc sa proposition : « Comment s'étonner, quand on commence à développer cette conscience d'une vie et

d'une histoire en Dieu, qu'il puisse choisir un jour de nous quitter sans retour, de disparaître de notre vie, de désert la scène de l'histoire humaine en nous laissant totalement l'héritage des forces qu'il utilisait pour gouverner le monde ? Si l'homme est héritier, le Coran est *le testament de Dieu* ». (p. 144)⁷ Dès lors il faut comprendre autrement des versets comme ceux de la S. 14, 33-34 ; S. 16, 12 où Dieu met sa création au service de l'homme.

Les pages suivantes ne font que rajouter d'autres arguments pour soutenir la thèse de l'auteur, par exemple le fait que dans nombre de versets (ex. S. 2, 255 & 163) Dieu, Allâh, soit remplacé par le pronom Houwwa : Lui, qui est dans la grammaire arabe celui de l'absent⁸ ; ou encore la traduction des premiers mots du Coran par Chouraqui tirant profit de la racine sémite r.h.m. qui désigne l'utérus ou la matrice : "Au nom d'Allâh, le Matriciant, le Matriciel". A. Bidar y voit une confirmation de son idée que Dieu est matrice de l'homme qui est ainsi son fils. Naturellement ceci est en pleine contradiction avec la S. 112, 3 ou 2, 116. Faut-il y voir, comme le dit l'auteur, « une tension lourde entre deux moments de la révélation de Mohammed ? » (p. 155) À moins que le Dieu coranique soit maternel ? « Face à ce divin maternel qui se retire, qui se sacrifie pour nous après nous avoir nourri de sa chair, la voie de l'autonomie n'est plus celle du meurtre d'un Dieu paternel, mais de la gratitude pour un Dieu maternel. Contrairement au père qui symbolise la tutelle, l'autorité contraignante, la mère nous "expulse", nous "libère" ; après nous avoir "portés en elle". Sa vocation est donc de nous préparer à nous séparer d'elle, et à vivre de façon autonome ». Cf. S. 11, 90 (p. 157)

Dieu nous a donc nourris de sa propre substance, figurée par ses quatre-vingt-dix-neuf Noms.

- « Ils désignent des qualités, capacités, attributs que Dieu possède au plus haut degré. Ils correspondent à la somme totale des perfections d'être et d'action, autrement dit à une puissance d'être et d'agir infinie. Voilà donc de quoi Dieu a nourri l'homme, la fonction qu'a remplie sa matrice : transmettre à l'homme l'extension complète de sa propre infinité. »
- « (...) Si l'homme héritier est bien l'homme sorti de cette matrice, une fois cette substance assimilée, alors nécessairement l'humanité héritière de Dieu est celle qui est entrée en possession de tout l'être et l'agir compris dans ces quatre-vingt-dix-neuf Noms. » (p. 159)

La dernière page de ce chapitre présente dans cette perspective le Coran comme le *cordon ombilical* de la matrice divine. « La fonction du Coran est ici de nous faire réaliser que Dieu et tout ce qui vient de lui, sa Création, ses Envoyés, ses Livres, sont des nourritures qui nous alimentent pendant une gestation, et qui font croître progressivement l'infinité de notre nature ». (p. 166)

Ch. 4 : Se conduire en immortels

Mais qu'en est-il de cette infinité ? « J'envisage, dit A. Bidar, ce seuil de perfection ontologique comme un futur *historique* de l'humanité et non comme possibilité métaphysique réservée à quelques individualités exceptionnelles. (...) Jusqu'à ce point limite où elle sera devenue identique à celle de Dieu qui est "intensité pure d'exister", c'est-à-dire puissance d'être sans limites, puissance d'être toujours active, et donc acte d'être (*woujou'd*) rigoureusement infini. » (p. 171)

Mais encore ? En dépit de notre incrédulité et de notre persistance à penser que la condition humaine est finie, le Coran « veut nous convaincre que nous sommes faits pour dépasser la mort – et

⁷ On pourrait rapprocher cela du "mythe" développé par Hans Jonas dans son petit livre : *Le concept de Dieu après Auschwitz*, coll. Rivage Payot, 1994, sauf que le Dieu de Jonas qui abandonne sa divinité pour laisser libre cours à l'évolution de l'univers, espère la retrouver au dernier jour enrichie de ce parcours...

⁸ Ce qui fait dire à l'auteur, s'inspirant d'une formule de Jean Luc Nancy, qu'il manque encore en islam un 'absentéisme' : une théologie de l'absence du *théos*, de Dieu.

que nous ne sommes pas foncièrement des “êtres-pour-la-mort” comme le soutenait le philosophe allemand Heidegger, héritier en cela d’une tragique “culture de la finitude” qui a conditionné la mentalité occidentale depuis le XVII^{ème} siècle au moins. » (p. 173)

Pour étayer son propos, l’auteur sollicite alors Edgar Morin (p. 174) et Teilhard de Chardin (p. 177) dont la pensée est clairement évolutionniste. Et il dénonce deux illusions :

- Celle de l’évidence athée selon laquelle nous devons mourir sans que rien de nous ne survive.
- Et celle de l’évidence religieuse classique selon laquelle il nous faudra attendre la mort pour accéder à l’immortalité. (p. 178-179)

En effet, « Le lieu de l’immortalité n’est plus un ailleurs radical, un “après la vie” ou un “après la mort”. C’est un demain, un futur terrestre, aussi lointain soit-il. Cela est attesté par le fait que le Coran évoque l’heure du jugement dernier comme ce moment où soudain le caractère mortel de l’homme va disparaître, la vie des justes se voyant prolongée *sur la terre* pour l’éternité. » S.39, 68-69 Loin d’être inconcevable, cette perspective ressort de l’évolution même de l’humanité à condition que le progrès éthique accompagne le progrès des sciences et des techniques. « Un niveau de conscience demande encore à être franchi sur ce plan, comme sur celui des fins possibles et souhaitables de capacités aussi considérables. » (p. 183) L’optimisme de l’auteur est donc, comme il le dit (p. 184) un optimisme de la responsabilité car « *on ne devient pas impunément des dieux* ».

A. Bidar mentionne à l’appui de sa thèse que « nous avons le pouvoir d’intervenir désormais à la source de la construction biologique et physique de l’être ». (p. 185) Cependant, le chantier est vaste car :

- Nous ne savons pas *partager* la puissance d’agir que le progrès a mise entre nos mains,
- Nous ne savons pas *maîtriser* la puissance d’agir que le progrès a mise entre nos mains,
- Nous ne savons pas *rendre créative* la puissance d’agir que le progrès a mise entre nos mains.

Pour le faire, « musulmans ou non, croyants ou non, nous pouvons avoir besoin d’un Livre qui nous parle justement de cette expérience cruciale que nous sommes en train de vivre et qui nous permette d’y orienter correctement notre action. Le Coran est souverainement actuel parce qu’à travers le thème du *khalif* héritier, il nous confronte directement à la possibilité et à la responsabilité de notre toute-puissance. C’est pourquoi il peut nous aider à franchir victorieusement ce cap décisif de notre histoire où nous nous apprêtons à “remplacer” Dieu vis-à-vis de l’univers. » (p. 190) En effet, « en nous projetant dans la dimension de l’avenir, et non de l’au-delà, il nous fait envisager l’aventure humaine exclusivement sur le plan de l’histoire, comme si sa finalité était de séculariser l’espérance religieuse, c’est-à-dire de déplacer le lieu de la transcendance en la situant dans cette vie-ci et non plus dans la sphère métaphysique. Il fait descendre le Paradis du ciel sur la terre. » (p. 198) Le Coran n’est-il pas direction (*Houdân*) et discernement (*Fourqân*) ?

Quant à l’immortalité, elle est la rétribution des actes justes, c’est-à-dire des actes qui soutiennent l’ego et lui permettent de solidifier son noyau d’immortalité. « La mort ne peut plus rien contre celui qui est remonté à la source de la vie et qui, par la qualité de ses actes au service de cette vie, s’est identifié à cette source, ou plutôt l’a trouvée jaillissante en lui. » (p. 203) Références parallèles au livre de Daniel (12,2-3) et à l’évangile de Jean (14,6). Mais le Coran veut « nous faire comprendre que l’immortalité ne se situe pas pour nous dans un autre monde, mais dans celui-ci, une fois simplement que l’humanité sera prête. Il nous promet qu’il y aura – à l’horizon même de l’histoire – des générations qui ne mourront plus, donc un salut ou une immortalité *terrestres*, pour cette vie elle-même, et non plus comme pour les religions précédentes une immortalité post-mortem » (p. 204)

D'ailleurs c'est bien ce que le Coran manifeste « puisqu'il refuse l'idée que le Christ soit mort sur la Croix, autrement dit il fait de la vie éternelle de Jésus non pas l'événement surnaturel d'une survie après la mort, mais l'événement naturel d'une vie terrestre qui n'est plus menacée par la mort. » (cf. S. 4, 157-158) (p.206)

Reste donc à :

- aider chaque homme à développer au maximum l'infinie puissance d'agir qui est en lui...
- orienter et concentrer l'ensemble de nos moyens économiques, techniques, scientifiques, culturels, politiques vers cette finalité,
- rassembler les hommes dans la conscience que le développement d'une infinie puissance d'agir est à la fois la vocation de notre espèce et la clé de l'immortalité,
- promouvoir une éducation éthique mondiale.

Et si le Coran est actuel c'est qu'il paraît à l'auteur comme le *Livre de l'imminence*, annonçant à notre humanité la bonne nouvelle de son prochain "passage à la limite" ou passage à l'infini, le *Livre de la lumière* (...) car il met dans la plus grande clarté et dévoile le sens et le terme de l'histoire des hommes. » (p. 213)

Ch. 5 : Un autre modèle de sortie de la religion

Nous voici au dernier chapitre. Il se présente comme une sorte de relecture des traditions occidentale et musulmane qui concourent à dessiner la figure de cet homme nouveau héritier de Dieu. L'auteur note d'abord que si les potentialités de la révélation islamique n'ont pas été encore développées, c'est qu'elles manquaient des concepts que la culture occidentale offre à cause de son fondement chrétien. Celui-ci étant représenté essentiellement par les dogmes de l'Incarnation et de la Trinité. (p. 218-219) Mais l'islam à son tour présente le cadre d'une sortie de la religion non plus par le meurtre de Dieu qui nous laisse seuls dans notre finitude mais par l'héritage qui nous en relèvera. « *Selon la façon dont Dieu nous quitte, tout change.* » (p. 222)

« Comment, se demande A. Bidar, l'Occident a-t-il interprété l'idée d'une place laissée "vide" par Dieu selon le mot de Martin Heidegger ? "Cette place écrivait-il encore, quoique vide, *demeure.*"⁹ "La place vide demande en quelque sorte à être occupée de nouveau, et à ce que soit remplacé par autre chose le Dieu qui en a disparu".¹⁰

Deux philosophes sont visités à cet égard : Hegel et Feuerbach.

Hegel d'abord. Dans ses *leçons sur l'histoire de la philosophie*, il développe l'idée que, sous les dieux, l'être humain a eu besoin d'*objectiver* – transformer en objet – ce qu'il devait lui-même devenir. « Plus nous mettons en Dieu d'être, de puissance, de transcendance, d'infini, plus nous approfondissons en réalité la perception de notre propre infinité. » (p. 225)

Feuerbach ensuite. Dans la préface à la seconde édition de son livre *L'essence du christianisme*, il se défend d'avoir voulu détruire la religion car son livre n'est négatif qu'à l'égard de l'essence inhumaine de la religion et non à l'égard de l'essence humaine de la religion qui est de « donner à l'homme pour objet de conscience, de connaissance, de contemplation, sa propre forme infinie à travers l'idée de Dieu ... Jusqu'à ce que l'homme soit assez mûr spirituellement pour

⁹ Cf. Nietzsche, *Le gai savoir*, §§ 125 et 340. Cette idée est au cœur de l'interrogation de beaucoup d'analystes préoccupés par la Transcendance, Régis Debray par exemple.

¹⁰ Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Le mot de Nietzsche : Dieu est mort. Gallimard "Tel", Paris 1962, p. 271.

comprendre que tout ce qu'il a vu en Dieu n'est que l'expression "extérieure" de sa propre essence ». Mohammed Iqbal aurait développé une thèse très proche autour de l'année 1930. (p. 227-228)

Mais qu'en est-il des fondements ? A. Bidar évoque successivement les figures d'Abraham, de Moïse, de Jésus et de Mohammed comme trois temps d'un monothéisme énonçant une même révélation : la transmission par Dieu à l'homme de son être et de sa puissance.

- Abraham que le Coran (S. 4, 125) appelle l'ami de Dieu, tout comme Isaïe 41,8 et Jacques 2,23. Or Averroès, suivant Aristote, dit que l'amitié implique l'égalité et la ressemblance. L'amitié établit ainsi une *parité* avec Dieu.
- Moïse est littéralement le *porte parole de Dieu, sa bouche*. Dieu lui transmet sa parole et, en parlant, Moïse se crée lui-même comme prophète. « Tout se passe *comme si la parole créait son auteur* – comme si en l'occurrence la parole divine créait en celui qui la profère la puissance divine et engendrait dans le prophète l'être même de Dieu ». (p. 235)
- Le Christ. Double référence aux conciles de Constantinople (380) et Chalcédoine (451) qui affirme « l'union mystérieuse en une seule personne des deux natures divine et humaine, sans que l'une ou l'autre puisse disparaître ou lui faire défaut. » (p. 236) À l'appui, citation de Col 2,9 « Car en lui habite corporellement toute la plénitude de Dieu » et de Jn 14,10 « Celui qui m'a vu a vu le Père ». A. Bidar relève alors deux interprétations : celle de Paul avec la *kénose* exprimant l'idée d'un "dépouillement" de Dieu dans le Fils. Cf. Ph 2,6-11. Dieu dans le Christ, mort sur la Croix, serait donc un Dieu qui renonce à sa puissance. Citation de Jean Luc Nancy : « Avec la figure du Christ, *c'est le renoncement même à la puissance divine et à sa présence qui devient l'acte propre de Dieu*. En ce sens, le dieu retiré, le dieu "vidé", selon le mot de Paul, n'est pas un dieu caché au fond du retrait ou du vide (*Deus absconditus*) : là où il est retiré, il n'y a pas de fond ou de cachette. Il est le dieu dont l'absence fait proprement la divinité ». ¹¹

Mais ce Dieu, écrit A. Bidar, « ne va pas du tout dans le sens de l'idée d'héritage. Si Dieu renonce à lui-même en entrant dans le Fils, cela signifie qu'il laisse l'homme à sa finitude, à son impuissance foncière, et qu'en outre il n'est plus là pour l'aider à s'en relever. Il lui donne certes une preuve d'amour infinie, en partageant sa nature mortelle, mais ce faisant il se défait de sa puissance infinie et ne peut donc rien en transmettre à l'homme. ». (p. 238-239) Raison pour laquelle, selon l'auteur, le Coran affirmera que le Christ n'est pas mort sur la Croix mais que Dieu l'a *élevé vers lui* pour lui transmettre sa puissance créatrice qui est la porte de l'éternité, l'élixir de l'immortalité.

Par contre, dans une ligne johannique illustrée ensuite dans le *Pantocrator*, il y a présence de la *plénitude* de Dieu dans le Christ dès lors Maître de l'univers et en tant que tel absolument invulnérable, hors d'atteinte pour la mort. « Le Christ est l'homme héritier de l'être de Dieu, de sa puissance, de son omniscience, de son éternité, et non pas l'homme en qui Dieu abandonne ses facultés. (p. 239) Alors, paradoxalement, « il est possible d'envisager que le rejet coranique de l'appellation "Fils de Dieu" et de la Trinité ne soit pas du tout une dévaluation du Christ, mais tout au contraire l'*exaltation absolue* d'un Christ qui a pris toute la place de la divinité ! » (p. 240) Le monothéisme coranique serait donc une sorte de monochristianisme avant d'être un humanisme car « le Christ annonce un temps où tout est dans l'homme. Et le Coran est ce Livre en qui le Christ incarne l'homme parfait, c'est-à-dire l'homme devenu héritier de la totalité de ce qui constituait autrefois l'être divin ». (p. 241)

- Mohammed en son voyage nocturne. Ici l'auteur se réfère à la Sourate 53, v. 6-18. Il retrouve là ce que la tradition antique recevait sous le terme de "vision" avec tout ce qu'elle a d'immédiat. Mohammed a accédé à une *révélation de la révélation* par la médiation de Gabriel qui est le

¹¹ Jean Luc Nancy, *La Déclosion, déconstruction du christianisme*, 1, Galilée, Paris, 2005, p. 56.

symbole de l'homme parfait, Esprit ou Verbe de Dieu. (p. 244 avec réf. à Daniel dans l'A.T. et à Marie, dans le N.T.) Alors que Dieu avait donné sa voix à Moïse et son être à Jésus, ici Dieu dit : « *C'est toi - l'homme – qui m'a donné mon être et ma voix*, c'est ton propre être qui m'a permis d'exister comme ton Dieu ; c'est ton absolu, ton infini, que tu as mis en moi et qui m'ont permis d'exister au-dessus de toi pendant des millénaires. Toi, l'homme qui m'a donné mon éternité, mon omniscience, ma toute-puissance, ma miséricorde. Tu crois que tu viens d'hériter de moi, mais c'est moi qui me nourris de toi depuis l'origine de l'univers... L'héritage que tu fais de moi n'est que restitution de l'être et des puissances que tu m'as confiés autrefois, et que j'ai gardés *en dépôt*, attendant que tu sois devenu assez fort pour les assumer tout seul. Tu crois aujourd'hui hériter de moi, mais c'est de toi-même que tu recueilles en cet instant l'être infini, parce que tu es enfin capable de t'approprier cette vérité profonde de toi-même, de la regarder en face, *sans que ton regard ne dévie*... Tu n'hérites là que de tes propres possibilités, les plus hautes, parce que tu es enfin prêt à vivre dans ta propre infinité ». (p. 245) Les pages suivantes relisent alors l'épopée monothéiste à cette lumière. Donnons-en la conclusion : « Le Dieu du Coran ne pouvait se manifester pour sa dernière apparition que dans cette position d'Absolu inaccessible, infigurable, incompréhensible, invisible... façon la plus radicale de signifier à la personne humaine qu'elle est désormais seule au monde, qu'elle *doit* et *peut* se passer entièrement de lui. (p. 248)

Il semble bien alors que l'islam, avec ce que l'on pourrait bien appeler cette mort de Dieu soit aussi une religion de sortie de la religion pour reprendre l'expression célèbre de Marcel Gauchet. Oui dit A. Bidar, (p. 250) mais autrement que le christianisme et de façon plus heureuse. En effet, en Occident, ce fut dans un conflit avec Dieu qui laisse l'Occident dans une impasse spirituelle car ce fut « la perte massive de l'espérance en une transcendance de la vie humaine, en un possible dépassement de notre finitude ». (p. 251) Mais avec l'interprétation que l'auteur nous propose de l'islam, il n'est point besoin d'arracher à Dieu sa puissance, il nous la donne comme héritage. Nous ne sommes plus condamnés à une sortie tragique de la religion mais à une sortie *euphorique*, parce que nous ne sommes plus contraints à une rupture avec Dieu, mais à une intégration dans une vision renouvelée de notre humanité. (p. 254) « Nous voilà seuls également, mais seuls *avec* tout ce que Dieu était et possédait ». « *Le Dieu qui nous a laissés est un Dieu qui nous a tout laissé* ». (p. 255) « L'héritier ne se tourne plus vers Dieu parce qu'il a compris que désormais loge en lui-même toute la puissance spirituelle possible, en même temps il se souvient de Dieu, et il n'oubliera jamais ce dont Dieu a été le nom. Loin donc de le nier il lui vouera une reconnaissance éternelle (...) Son nom doit faire l'objet d'un culte nouveau qui est celui du souvenir et de la reconnaissance – Dieu comme objet d'un devoir de mémoire » p. 255.

Tout au long de cette lecture je me suis efforcé d'être le plus fidèle possible aux expressions et à la pensée de l'auteur, qu'il me soit permis à la fin de ce parcours d'entonner avec Nietzsche un : *Requiem aeternam Deo !¹²*

Conclusion en formes de questions.

Au terme de ce compte-rendu lecture on peut se demander si l'on est encore dans les limites de l'épure musulmane. Question d'autant plus légitime que ce *self-islam*, islam pour soi-même, est proposé à tous.

Une première concerne la fragilité du substrat de l'interprétation de l'islam que propose A. Bidar. Quatre versets seulement, et constamment compris par la tradition dans un autre sens que celui qui est avancé, c'est quand même peu pour asseoir une lecture aussi inhabituelle pour ne pas dire révolutionnaire. Il est vrai qu'il s'appuie aussi sur les courants soufistes, mais il me semble que c'est en inversant le sens : alors que le soufi se perd en Dieu il comprend que « le “ Je ” humain s'élargit à l'univers et au-delà même de la puissance créatrice de cet univers »...

¹² Nietzsche, *Le gai savoir*, § 125.

Il ne m'appartient pas de dire comment une telle perspective peut-être reçue par des musulmans. Mais elle va tellement à contre courant de leur compréhension habituelle de la foi que l'on peut douter de son écho.

On peut se demander d'ailleurs si cette entreprise ne s'inscrit pas de façon significative dans ce que l'on a appelé dans les années soixante-dix la théologie de "la mort de Dieu" avec toutes ses ambiguïtés. Faut-il donc que Dieu disparaisse de l'horizon pour que l'homme soit ce qu'il doit être ? N'est-ce pas payer bien cher le passage de la soumission à l'autonomie ? Tout ceci est encore une fois révélateur de la difficulté que rencontre l'islam du monde traditionnel pour franchir le pas de la Modernité et s'y penser autrement. Aussi bien, puisqu'il y fait allusion, on en vient à se demander plus radicalement si 'Abdenour Bidar ne serait pas comme le Feuerbach de l'islam... (cf. p. 226 ou 245) Car, s'il garde le Coran comme *cordon ombilical*, en reprenant sa métaphore du Dieu matriciel, on ne manquera pas de lui rappeler que tout cordon ombilical doit être coupé...

Finalement, en tenant que l'homme succède à Dieu, on peut se demander si A. Bidar ne reste pas prisonnier de cette relation d'extériorité entre Dieu et l'homme qu'il déplorait dans les interprétations traditionnelles. N'est-ce pas, en dépit des dénégations de l'auteur, ou bien Dieu ou bien l'homme ? Mais, pour que ce soit Dieu et l'homme, Dieu en l'homme et l'homme en Dieu, il faudrait sans doute passer sur le registre chrétien...

D'autre part, bien que l'auteur se place légitimement dans une perspective évolutionniste d'une humanité dont on peut tout espérer, il faut bien dire que les signes du transfert de la puissance et de l'efficacité de Dieu à l'homme (cf. p. 127-128 par exemple) manquent singulièrement de visibilité ! Quant à préconiser une immortalité de l'être humain sur l'horizon historique, on passe de l'incertitude à une franche incrédulité.

Enfin le mouvement de pensée qui consiste à incorporer à l'islam quelque chose d'aussi spécifique du christianisme que l'incarnation (et la Trinité) – dans la compréhension que l'auteur en développe en particulier pages 236-240, – n'est-il pas une tentative désespérée alors que l'islam s'est construit tout entier à l'encontre ?



Comme A. Bidar cite Mohammed Iqbal comme l'une de ses sources d'inspiration, nous avons jugé intéressant de citer en annexe, à la page suivante, un court texte de cet auteur.

La Rédaction

MOHAMMED IQBAL (1876-1938)

Mohammad Iqbal, dont les ancêtres étaient des brahmanes du Cachemire convertis à l'islam depuis plusieurs siècles, fait ses études à Sialkot. Très jeune, il se distingue par son talent de poète et côtoie les grands maîtres de la poésie ourdou. Encouragé par ses professeurs, Iqbal s'installe à Lahore en 1895 pour y entreprendre des études universitaires. C'est dans cette ville qu'il sera initié à la littérature et à la pensée occidentales, notamment grâce à sa rencontre avec Thomas Arnold.

A partir de 1905, il séjourne pendant trois ans en Europe. Étudiant à Cambridge, puis en Allemagne, professeur d'arabe à l'université de Londres, Iqbal profite de son expérience européenne pour rencontrer notamment Bergson et Louis Massignon. De retour à Lahore en 1908, il abandonne la chaire de philosophie et de littérature anglaise qu'on lui offre, pour se consacrer à l'étude du droit, mais surtout à la vie politique de son pays.

Élu à l'assemblée législative du Pendjab en 1927, Iqbal se fait le défenseur de l'idée d'un État musulman dans le Nord-Ouest de l'Inde, en qualité de président de la session annuelle de la ligue musulmane en 1930. Il contribuera, quelques années plus tard, par son influence, à la naissance de l'État du Pakistan. Dès lors, la ligue musulmane considère Iqbal comme son théoricien. Il assiste en 1932 à la conférence de la table ronde, à Londres, en vue d'établir un projet de constitution pour l'Inde. » Il meurt en 1938 sans avoir vu la naissance du Pakistan qui verra le jour en 1947.

Son œuvre la plus philosophique est peut-être celle dont nous citons ici un extrait : Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, qui tente de marier la tradition islamique et la philosophie occidentale.

Dieu et sa création

Ni l'espace pur, ni le temps pur ne peuvent contenir la multiplicité des objets et des événements. C'est l'acte de « connaissance » d'un moi durable qui peut seul saisir la multiplicité de la durée - morcelée en une infinité d'instants - et la transformer en la plénitude organique d'une synthèse. Exister dans la durée pure, c'est être un « moi », et être un « moi », c'est pouvoir dire « Je suis ». Seul existe vraiment ce qui peut dire « Je suis ». C'est le degré de l'intuition du « Je suis » qui détermine la place d'une chose dans l'échelle de l'être. Nous aussi, nous disons « Je suis ». Mais notre « Je suis » est dépendant et provient de la distinction entre le moi et le non-moi. Le Moi ultime, selon les termes du Coran, « peut se permettre de se passer de tous les mondes ». Pour Lui, le non-moi ne se présente pas comme un « autre » opposé, sinon il devrait être, comme notre moi fini, en relation spatiale avec l'« autre » opposé. Ce que nous appelons la nature ou le non-moi n'est qu'un instant fugitif dans la vie de Dieu.

Son « Je suis » est indépendant, fondamental, absolu. D'un tel Soi, il nous est impossible de nous former une conception adéquate. Comme le dit le Coran, « rien » est comme Lui ; cependant, « Il entend et voit ». Or, un moi est inconcevable sans un caractère, c'est-à-dire sans un mode de conduite uniforme.

La nature, comme nous l'avons dit, n'est pas une masse de pure matérialité qui occuperait un vide. C'est une structure d'événements, un mode systématique de comportement, et comme tel organique pour le Soi ultime. La nature est au Soi divin ce que le caractère est au moi humain. Selon les termes pittoresques du Coran, c'est l'habitude d'Allah. Du point de vue humain, c'est une interprétation que, dans notre situation actuelle, nous nous faisons de l'activité créatrice de l'Ego absolu. A un moment donné de son mouvement en avant, elle est finie mais, puisque le moi dans lequel elle est organique est créateur, elle est susceptible de s'accroître et est, en conséquence, sans bornes, en ce sens qu'aucune limitation à son extension n'est définitive. Cette absence de limites est potentielle, non actuelle. La nature doit donc être considérée comme un organisme vivant, s'accroissant sans cesse, et dont la croissance n'a pas de limites externes définitives. Sa seule limite est interne, à savoir le Moi immanent qui anime et soutient le tout. Comme le dit le Coran :

Et en vérité en ton Seigneur est la limite. (53,42)

Ainsi, le point de vue que nous avons adopté donne à la physique une signification spirituelle nouvelle. La connaissance de la nature est la connaissance du comportement de Dieu. Lorsque nous observons la nature, nous cherchons virtuellement une sorte d'union avec l'Ego absolu ; et ce n'est là qu'une autre forme d'adoration. La discussion ci-dessus considère le temps comme un élément essentiel de la Réalité ultime.

Extrait de M. Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*
(Trad. E. de Vitray-Meyerovitch, Ed. Du Rocher/UNESCO,
Paris, 1996, 206 pp.), p. 56-58.



SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

SMA Se Comprendre - 5, rue Roger Verlomme - 75003 Paris - France

Tél. 01 42 71 84 54

Fax: 01 48 04 39 67

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 30 € - Etranger: 35 € - Envoi par e-mail seulement : 15 € - CCP SMA Se Comprendre 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org