



N° BLA/85 - 16 octobre 1972

PENSÉE RELIGIEUSE ET CULTURE MODERNE CHEZ SADIQ JALAL AL-AZM

M. Lelong

En 1969, parut à Beyrouth un livre de Sadiq Jalâl Al-Azm intitulé *Naqd al-fikr al-dîni* (Critique de la pensée religieuse) (1). Cet ouvrage suscita au Liban de vifs remous politico-religieux. Sa diffusion fut interdite et l'auteur se vit accusé, devant les Tribunaux, "d'incitation à des troubles confessionnels et de diffamation de la religion". Il dut quitter le pays (2).

Comme on l'a écrit, l'affaire Azm relève, dans une large mesure, de la conjoncture libanaise (3). Mais au-delà des aspects locaux que revêtait cette crise, il est indéniable que cette Critique de la pensée religieuse aborde des questions que se posent non seulement au Moyen-Orient, mais au Maghreb et dans bien d'autres pays, un grand nombre de musulmans, notamment parmi les cadres et dans les milieux universitaires.

Dans l'introduction de son livre, Jalal Azm constate qu'après la défaite de 1967, beaucoup de "progressistes" arabes se sont livrés à une analyse critique des structures politiques et sociales de leurs pays, mais que la réflexion sur les aspects culturels et religieux de la société musulmane contemporaine a été insuffisante. C'est une telle réflexion qu'il nous propose (4).

Pour ce faire il nous invite à examiner l'attitude d'un homme "qui a reçu en héritage l'Islam avec toutes ses croyances, ses récits, ses légendes, tout cet ensemble constituant une part de son "être intellectuel et spirituel". Ayant eu accès à la culture moderne, cet homme "s'efforce de vérifier les fondements sur lesquels reposent les croyances dont il a héritées" et il cherche "comment harmoniser ces croyances avec d'autres convictions qu'il a acquises par d'autres voies que les sources traditionnelles". Cette démarche conduit celui qui la fait à se poser cette question : "Ai-je le droit de continuer à accepter ces croyances héritées si elles contredisent les convictions auxquelles je suis parvenu ?" (5).

Cette question, beaucoup d'Européens chrétiens se la sont posée, se la posent, depuis le Jean Barois de Roger Martin du Gard jusqu'aux actuels "théologiens de la mort de Dieu". Elle se pose aujourd'hui et se posera sans doute de plus en plus désormais dans les pays musulmans. Comme le note Jalâl Al-Azm, cet homme né dans la foi et aujourd'hui confronté aux diverses formes de l'athéisme, "c'est, dans une certaine mesure et à des degrés différents, chacun et chacune d'entre nous". C'est pour cela que "sa situation nous intéresse au plus haut point".

Il fut un temps où philosophes et théologiens, croyaient pouvoir établir, sans la moindre difficulté, que "l'ordre admirable de la nature" constituait le signe et la preuve irréfutable de l'existence d'une cause première, infiniment intelligente et toute puissante, qu'en des langages divers les religions ont appelé et continuent d'appeler Dieu. Aujourd'hui, depuis Marx, Freud, Nietzsche, Foucault et

Monod, l'attitude ancienne de tranquille certitude a, chez beaucoup, fait place au "soupçon", sinon à l'incroyance. Que s'est-il donc passé ?

Jalâl Azm croit pouvoir expliquer la situation présente par un certain nombre d'événements qui ont, au cours des siècles derniers, affecté la vie des sociétés méditerranéennes : la renaissance et la Réforme au XV^e-XVI^e siècle, la révolution scientifique depuis Copernic et Newton, la révolution industrielle, le livre de Darwin sur l'origine des espèces (1859) et le Capital de Karl Marx (1867), enfin, depuis 100 ans, la diffusion de tous ces courants de pensée au-delà des frontières du continent européen et en particulier dans les pays arabes. A ce sujet, l'auteur de *Naqd al-Fikr al-dîni* rappelle que "ce grand mouvement de pensée qui s'est étalé en Europe sur une période de plus de trois siècles a maintenant gagné les pays arabes avec une rapidité stupéfiante" (6). "Chez nous, ajoute-t-il, l'attitude religieuse ancienne faite de certitude tranquille optimiste est en train de disparaître et désormais, chacun d'entre nous doit se poser, de nouveau, une question fondamentale : "en toute sincérité, puis-je, sans trahir le principe de l'honnêteté intellectuelle, accepter les croyances religieuses que j'ai reçues de mes parents et de mes ancêtres ?"

FOI ET SCIENCE

Dans cette perspective, Azm examine longuement le problème des relations entre la foi religieuse et la science. Il rappelle qu'il existe une opinion fort répandue selon laquelle le conflit entre la science et la foi islamique est un "conflit apparent" et que les divergences entre la connaissance scientifique et les croyances religieuses ne sont que superficielles. Ceux qui soutiennent cette opinion, note-t-il encore, affirment que le conflit qui semble parfois surgir entre l'Islam et la science ne concerne, en réalité, que certains aspects extérieurs, secondaires, et décadents de la tradition musulmane, non le contenu fondamental et essentiel de la foi.

Jalâl Azm s'arrête longuement à ce point de vue pour le critiquer. A ses yeux "la religion, telle qu'elle entre dans notre vie en exerçant son influence sur notre être intellectuel et spirituel est opposée à la science et à la connaissance scientifique dans son fond, autant que dans sa forme, dans sa lettre comme dans son esprit" (7).

Cette affirmation, notre auteur s'efforce de la justifier par un certain nombre d'arguments.

Il rappelle, tout d'abord, qu'il s'est écoulé en Europe une période qui a duré plus de deux siècles et demi avant que la science "ait réussi à remporter une victoire décisive dans son long combat contre la mentalité religieuse qui dominait alors". Puis il fait observer que "la science continue à mener un combat semblable dans la plupart des pays en voie de développement - parmi lesquels les pays arabes -, encore que ce combat soit souvent clandestin et que ses manifestations n'apparaissent au grand jour que de temps à autre" (8).

Le second argument auquel recourt Azm est le suivant : "La religion islamique comporte des croyances - qui constituent une partie intégrante d'elle-même - au sujet de l'origine et de la constitution de l'univers, de l'origine de l'homme, de sa vie au cours des siècles. Or ces croyances sont très clairement et manifestement en opposition avec ce que dit la science au sujet de toutes ces questions" (9). Bien plus, ajoute Jalâl Azm, c'est au niveau de la "méthode", elle-même qui est utilisée pour traiter de ces questions, que l'Islam et la science "sont en complète contradiction" (10). Pour l'Islam, comme pour toute religion, la méthode utilisée pour parvenir à ces connaissances, c'est "le recours à des textes qui sont considérés comme sacrés ou révélés, ou encore le recours aux écrits des docteurs et des théologiens qui ont étudié et commenté les textes révélés". Dans une telle perspective, "on s'appuie sur la foi, sur la confiance aveugle". Au contraire, pour parvenir à établir des connaissances sur l'origine et la nature de l'univers, sur l'homme et son histoire, la science utilise une méthode qui est "totalement opposée à la méthode d'autorité en usage dans la religion". La méthode scientifique, en effet, "repose sur l'observation et la démonstration" (11).

Vaine est donc, aux yeux d'Azm, la tentative de ceux qui - dans le Christianisme ou dans l'Islam - s'efforcent de concilier ou de réconcilier la science et la foi : "une telle tentative pour supprimer le conflit entre la religion et la science est d'ores et déjà, vouée à l'échec. On y recourt chaque fois que la religion se voit contrainte à abandonner une de ses positions traditionnelles, chaque fois qu'elle est obligée de se retirer d'un domaine qu'elle occupait jusque là. C'est là un processus bien connu ; il commence par un affrontement violent, sur une question déterminée, entre un nouveau point de vue scientifique et le point de vue religieux. Puis, après un conflit qui dure parfois de longues

années, le point de vue scientifique finit par triompher : il est adopté par tous les milieux cultivés, tandis que la science ne tarde pas à l'abandonner pour s'engager dans de nouvelles directions. A ce moment-là, les partisans du point de vue religieux proclament que ce conflit est sans fondement, parce qu'il n'y a pas de divergence entre les données de la science et ce qui constitue l'essence ou l'esprit de la religion" (12).

Aux yeux de Azm, une telle attitude des intellectuels croyants cache derrière elle "une longue série de reculs importants et décisifs auxquels la religion a été contrainte lorsqu'elle s'est trouvée en face de la science". Chaque fois que cet affrontement a eu lieu, "la religion a dû céder devant la pression croissante de la culture moderne et pour s'adapter au courant de la science et du progrès qui finalement s'imposent à la vie des sociétés" (13).

Pour illustrer cette argumentation, Sadiq Jalâl Al-Azm propose l'exemple de l'explication islamique traditionnelle sur la nature de l'Univers, son origine et sa destinée. Selon la Révélation coranique, Dieu a créé cet univers à une époque déterminée du temps, et Adam et Ève furent chassés du Paradis Terrestre". Selon cette même révélation, "Dieu veille avec soin sur ses créatures.

Il entend leurs prières, Il exauce parfois leurs demandes et de temps en temps, Il intervient dans l'ordre de la nature en accomplissant des miracles". Mais, affirme Azm, "le point de vue de la science sur cette question est absolument différent", et citant Bertrand Russel (14), l'auteur de *Naqd al-Fikr al-dînî* écrit : "Ce texte nous résume très clairement le point de vue scientifique sur l'origine de l'univers et son évolution, et il insiste sur le fait que le terme inéluctable de toutes choses est la disparition, le néant, et donc qu'il n'y a aucun espoir qu'il existe quelque chose après ce monde, car il vient de la matière et il retournera à la matière" (15).

C'est encore en se référant à Bertrand Russel que Azm écrit : "La croyance, fort répandue, que nous vivrons après la mort n'a aucun fondement scientifique. Je ne pense pas qu'une telle croyance aurait pu naître et se répandre, s'il n'y avait eu l'écho affectif que produit en nous la peur de la mort. Il ne fait pas de doute que la croyance que nous retrouverons dans l'autre monde ceux que nous avons aimés, nous donne une grande consolation au moment de leur mort. Mais je ne vois aucune justification à supposer que l'univers se préoccupe de nos espoirs et de nos désirs. Nous n'avons aucun droit à demander à l'Univers de se comporter conformément à nos sentiments et à nos espoirs, et il n'est, à mon avis, ni sage ni juste d'embrasser des opinions qui ne s'appuient pas sur des preuves claires et scientifiques" (16).

A ce point de vue scientifique "strict, dur et froid", Sadiq Jalâl Al-Azm compare "le récit islamique, beau, consolant, réconfortant auquel nous sommes habitués". Citant ensuite le mot célèbre de Nietzsche : "Dieu est mort", il écrit : "Pouvons-nous nier que Dieu qui est mort en Europe, a commencé à agoniser partout, sous l'influence de la connaissance scientifique, du progrès technique et des orientations révolutionnaires dans la société et dans l'économie" (17).

PEUT-ON ETRE CROYANT AU XX^e SIECLE ?

Après avoir traité des rapports - et à ses yeux de l'incompatibilité absolue - entre pensée scientifique et pensée religieuse, Sadiq Jalâl Al-Azm se demande quelle peut être l'attitude de l'homme qui a rencontré la culture moderne, à l'égard des croyances religieuses traditionnelles et des institutions dans lesquelles elles s'incarnent. Cet homme peut-il continuer à croire en Adam et Ève, à l'enfer et au Paradis, à Moïse séparant les eaux de la Mer Rouge et transformant son bâton en serpent ? "Il est difficile, écrit Al-Azm, de trouver parmi nous quelqu'un ayant une certaine intuition et un degré, même modeste de perspicacité et de culture scientifique qui ne souffre pas de la tension suscitée par ces questions et du trouble qu'elles engendrent, à un moment ou à un autre de son existence. La situation spirituelle et intellectuelle qu'expriment ces questions est devenue partie intégrante de notre être" (18).

Ces réflexions conduisent Jalâl Al-Azm à analyser la situation spirituelle des étudiants musulmans : "les étudiants que j'ai connus en exerçant mon métier d'enseignant, note-t-il, ressentaient cette inquiétude et ce trouble causés par les questions que j'ai évoquées, mais ils étaient incapables d'analyser le problème qui était à l'origine de leur trouble et de leur inquiétude intellectuelle : ces questions restaient pour eux au niveau de sentiments obscurs et refoulés". Une minorité de ces étudiants cherchaient une solution à ces problèmes" en recourant à une attitude religieuse fermée, violente, fanatique, excessive dans son attachement aux détails des prescriptions religieuses". Cette minorité "exprimait en toute occasion, son hostilité à toute pensée progressiste et scientifique et elle

refusait toute attitude critique à l'égard du patrimoine hérité et de tout ce qui touche aux croyances traditionnelles". Un autre groupe - également minoritaire - s'orientait dans la direction opposée : "ces étudiants étaient ouverts, de façon étonnante, aux idées scientifiques et progressistes", et, au fur et à mesure qu'ils avançaient dans leurs études, "augmentaient leurs doutes à l'égard des croyances religieuses et de l'héritage qui s'y rattache, sans qu'ils osent exprimer leurs pensées et leurs sentiments". Quant à la grande majorité des étudiants, "ils erraient, sans guide, sentant le problème de façon confuse, sans parvenir à le dominer" (19).

Soulignant les risques de telles attitudes, Sadiq Jalâl Al-Azm en vient à "la question fondamentale" qu'il convient, souligne-t-il de poser en toute clarté : "Quelle peut être, à l'égard de la religion, l'attitude de l'homme qui a une culture scientifique, et quelle peut être, à l'égard de la science, l'attitude de l'homme religieux ?" (20).

La première manière de répondre à cette question, "c'est de chercher à concilier (tawfiq) les croyances religieuses héritées et les connaissances scientifiques auxquelles l'homme est aujourd'hui parvenu". une telle attitude implique "un certain nombre de concessions que la religion accepte de faire à la science, à condition que soient sauvegardées ses fondements et croyances essentielles". Ce mode de pensée, note Azm "nous intéresse tout particulièrement parce que la pensée arabe et islamique l'aime beaucoup, et que souvent les penseurs arabes et musulmans ont eu recours à une telle solution "conciliatrice" (21).

Ce qui caractérise les "conciliateurs" modernes, "c'est qu'ils parlent beaucoup de l'"esprit" de la religion, et prétendent que cet esprit est pleinement en harmonie avec la méthode scientifique". Mais, pour Azm "les croyances religieuses constituent, dans une large mesure, un système cohérent et global : quand on en a occupé une partie, il faut en accepter le reste, si l'on veut être logique avec soi-même. Et dès que l'on commence à abandonner quelque chose des croyances religieuses au profit de la science ou de la philosophie, on est amené, par la logique des choses, à renoncer aux croyances religieuses, dans leur ensemble" (22). L'auteur de *Naqd al-Fikr al-dîni* donne ici un exemple : "si l'on renonce à la croyance en Adam et Ève au profit du point de vue de la science sur l'origine de l'homme, pourquoi ne renoncerait-on pas aussi à la croyance au paradis et au feu de l'enfer : nous savons bien, en effet, que toutes ces croyances font partie intégrante de la révélation coranique. Et si l'on renonce à la croyance au paradis et au feu de l'enfer, quelle justification apporter à la croyance en l'éternité de l'esprit ? Ainsi donc, si l'on suit l'enchaînement logique de ces concessions, on en arrive finalement à rejeter toutes les croyances religieuses, à moins que nous ne voulions nous arrêter à un point déterminé pour des raisons purement sentimentales". En d'autres termes il n'y a, pour Al-Azm que deux attitudes cohérentes : ou bien demeurer attaché aux croyances religieuses en en concédant rien à la science ou, au contraire tenir compte de la science, ce qui conduit finalement à rejeter toute croyance religieuse : "Vouloir concilier les deux démarches n'est qu'une illusion, à laquelle se raccrochent certains penseurs qui ne veulent pas renoncer à leurs croyances religieuses mais qui ne peuvent pas ignorer les découvertes scientifiques et leurs applications. De telles solutions de compromis adoptées par certains penseurs apparaissent à la génération qui suit celle des "conciliateurs" une simplification grossière de questions complexes" (23).

Une autre forme de pensée est celle que Jalâl Azm désigne sous le nom de "conciliation verbale". Il cite à ce propos, un écrivain musulman contemporain Muḥamad Ali Yusif : "Celui-ci, note-t-il, reconnaît qu'il existe un conflit entre la religion et la science dans l'occident chrétien, (...) mais il prétend que dans l'orient musulman il n'en va pas de même et qu'il existe aucun conflit entre l'Islam et 'la science'" (24). Pour prouver cette affirmation, M. Muḥamad Ali Yusif fait le raisonnement suivant : "La religion vient de Dieu ; or Dieu est la Vérité, comme il l'a dit lui-même, et de la vérité, ne peut procéder que la vérité. Tout ce qui dans la science est solidement établi, est vérité. Or la vérité ne peut pas se contredire elle-même. Il n'y a donc pas de conflit entre la religion et la science" (25).

Cette argumentation ne paraît nullement convaincante à Sadiq Jalâl Al-Azm qui adresse deux reproches fondamentaux : tout d'abord de refuser pour l'Islam la contradiction que, dans le cas du christianisme, on relève entre foi et science ; en second lieu, de prétendre régler un problème difficile "par une déclaration tranchante et définitive, en jouant avec des mots, tels que "vérité" ou "science", comme si le fait de formuler verbalement de grandes affirmations suffisait pour établir avec sérieux la conclusion à laquelle on prétend être parvenu" (26).

A d'autres penseurs musulmans affirmant qu'il ne saurait y avoir aucun conflit entre la religion et la science, parce que l'Islam "répond à toutes les aspirations rationnelles et spirituelles de l'homme" ou encore parce que la culture islamique "pousse sans cesse l'homme vers le progrès dans tous les domaines, assumant toute nouveauté, et considérant toute connaissance comme un chemin vers Dieu

et un accomplissement pour l'homme" Azm répond que "de tels propos de conciliation verbale restent toujours au niveau des généralités qui n'intéressent et n'engagent personne". Car, demande-t-il, "est-il pensable que quelqu'un soit contre la vérité, ou contre la science, ou contre la connaissance ?". Sa conclusion est sévère : "Ces conciliateurs, écrit-il se gardent bien d'étudier une question précise qui les obligerait à sortir du domaine de l'apologétique pour se livrer à une analyse précise des vraies questions qui se posent" (27).

Une de ces questions - parmi beaucoup d'autres - est celle de l'origine de l'homme ; "Le Coran, note Azm, affirme que Dieu a créé Adam à partir de l'argile, puis il a ordonné à ses anges de l'adorer et qu'ils L'adorèrent, sauf Satan, qui fut, pour cela, chassé du paradis. Ce récit est-il, oui ou non, légendaire ? Nous voulons qu'à cette question les "conciliateurs" donnent une réponse précise, décisive, et non verbale" (28).

"Est-il obligatoire pour un musulman de notre siècle, demande encore Azm, de croire en l'existence d'êtres comme les Djins, les Anges, Satan, Gog et Magog (...), comme des êtres véritables, et non imaginaires, du fait que ces êtres sont mentionnés dans le Coran ? Ou bien peut-on les considérer comme des êtres légendaires, comme par exemple les divinités grecques ? Ceux qui veulent concilier l'Islam et la science auraient bien dû poser de telles questions précises, et ils auraient dû nous donner de façon claire, leur avis sur ces questions, au lieu de faire de beaux discours sur l'harmonie parfaite entre la science et l'Islam..." (29).

Citant ensuite un texte où le cheikh Mûsa al-Sâdr expose la conception islamique de l'univers, Jalâl Azm critique cette conception "finaliste" d'une création "organisée, harmonieuse, orientée vers les buts sublimes, fondés sur le droit et la justice". A une telle vision du monde, il oppose celle de la science moderne, depuis Newton, jusqu'à Einstein : "Les savants et philosophes d'aujourd'hui refusent la conception "finaliste" de l'univers ; ils la considèrent comme un produit mythique de l'imagination de l'homme et comme un obstacle au progrès de la connaissance scientifique et de ses applications" (30).

Pour montrer qu'il exista, depuis toujours, dans la tradition islamique, le souci et la possibilité de concilier foi et science, les réformistes musulmans des XIX^e et XX^e siècles ont souvent cité le célèbre hadîth du prophète : "Recherche la science jusqu'en Chine", ou encore, les nombreux textes coraniques qui invitent le croyant à réfléchir ta'aqqul, à examiner (ta'ammul), à rechercher la science (talb al-ilm). Mais, pour Azm, ces textes doivent être 'replacés dans leur contexte historique et culturel : on s'aperçoit alors, écrit-il, "que cette science que le Coran incite à rechercher, c'est essentiellement la science religieuse, la science de la Loi et tout s'y rattache, non la physique et la chimie". Quant à la raison (aql) que l'Islam demande à l'homme d'utiliser "c'est celle qui permet de parvenir à la connaissance de Dieu et de son œuvre de création, non celle qui a élaboré la théorie du matérialisme dialectique ou celle du Durkheim sur les religions" (31).

Il y a donc, pour Azm, une contradiction chez les penseurs qui affirment "l'existence d'un accord parfait entre l'Islam et la science" tout en refusant les plus importants résultats auxquels est parvenue la recherche scientifique, dès qu'ils contredisent les croyances religieuses. C'est le reproche qu'il adresse notamment à Sayyid Qutb qui, d'une part, "considère la doctrine islamique comme le fondement sur lequel reposent les théories scientifiques et modernes", et d'autre part "refuse la théorie de l'évolution des espèces, refuse la théorie de Freud, refuse le marxisme et le socialisme scientifique" (32).

RELIGION ET POLITIQUE

Après avoir critiqué l'attitude religieuse, en se plaçant du point de vue des rapports entre foi et science, l'auteur de *Naqd al-fikr al-dîni* examine l'attitude des penseurs musulmans à l'égard des réalités politiques. A certains d'entre eux, il reproche "de justifier toutes les structures politiques et sociales existantes, quelle que soient leurs formes, en prétendant qu'elles sont en pleine harmonie avec la religion, ses enseignements et ses lois". Ainsi, dans les États arabes où ont été proclamées des options révolutionnaires "nous voyons que ceux qui sont responsables des institutions islamiques dans ces pays proclament la parfaite harmonie de l'Islam avec les options de ces États, en évoquant le caractère révolutionnaire et libérateur de la religion musulmane". Au contraire "dans les pays arabes réactionnaires, nous voyons les Imams de l'Islam à la tête de ceux qui justifient la politique de l'État réactionnaire, luttent pour défendre une structure sociale arriérée, et utilisent les institutions musulmanes pour défendre et protéger cette politique réactionnaire". Enfin, "entre ces deux extrêmes",

on constate que "n'importe quel gouvernement arabe, quelle que soit sa forme, ne manque jamais d'institutions islamiques respectueuses, prêtes à déclarer par une fatwa que sa politique est parfaitement en harmonie avec l'Islam". Ceux qui font de telles déclarations, ajoute Azm, "ne manquent pas de citer des versets coraniques, des (hadith-s) du Prophète et des interprétations des juristes pour montrer le bien-fondé de leur attitude" (33).

Notre auteur critique à ce propos la notion de "socialisme islamique" si souvent invoquée, ces dernières années, dans certains états arabes : "Les esprits religieux et les institutions islamiques, en Égypte et d'autres pays se sont efforcés de justifier la politique de révolution socialiste, en affirmant qu'elle est totalement en harmonie avec l'Islam et que la religion islamique a posé les fondements du socialisme scientifique - arabe - éclairé - croyant. De nombreux articles furent écrits expliquant que ce socialisme parfait repose sur trois principes dont le premier est la foi en Dieu (...). Pour moi, je suis persuadé que celui qui est vraiment croyant ne saurait se satisfaire de mélange bâtard et que le véritable socialiste n'est pas enchanté que le plus important fondement de sa doctrine soit la croyance en Dieu" (34).

Aussi sévère pour eux qui "proclament la parfaite conformité de l'Islam avec le socialisme" que pour les musulmans qui "utilisent la religion pour maintenir des régimes conservateurs", Sadiq Jalâl Al-Azm critique également la position de ceux qui insistent sur l'harmonie entre l'Islam et le régime démocratique libéral occidental. Il cite, à ce propos, les ouvrages du Hassan Saab auquel il reproche de chercher dans la religion musulmane "une justification au système capitalisme bourgeois" tout en s'efforçant de ménager les autres régimes : "Le Docteur Hassan Saab ne veut irriter personne à l'extérieur du Liban, et, compte tenu de l'existence des régimes arabes révolutionnaires et des régimes monarchiques réactionnaires, il s'efforce de classer tous les États Islamiques, avec leurs divers systèmes sociaux et politiques, à l'intérieur du cadre de l'Islam et de la démocratie, de manière à ce que l'Islam, et avec lui la démocratie, se trouvent en accord avec n'importe quel régime politique. Ainsi, selon le Docteur Saab, l'Indonésie est une "Démocratie orientée", le Pakistan "une Démocratie fondamentaliste", la R. A. U. , l'Algérie, la Syrie, l'Irak une "Démocratie Socialiste", l'Arabie Séoudite une "Démocratie traditionnelle", la Turquie une "Démocratie Kémaliste", et les autres pays une "Démocratie libérale". Ainsi l'Islam et la Démocratie sont toujours inséparables" (35).

Selon Jalâl Azm une telle conception "aboutit au résultat grave qu'il n'existe pas de système de pouvoir qu'on ne puisse justifier, au nom de l'Islam" (36).

LE DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN

Critique à l'égard de la pensée islamique contemporaine Azm ne l'est pas moins à l'égard de certaines formes du dialogue islamo-chrétien. A celui-ci, auquel il consacre de longues pages, il reproche de "s'enliser, trop souvent dans des formules purement verbales, conciliantes, générales" au lieu de s'attaquer aux vraies questions. Au père Moubarac qui insiste sur la nécessité "de revenir aux sources" de l'une et l'autre religion, pour favoriser une meilleure compréhension mutuelle, il répond : "L'honnêteté intellectuelle nous oblige à reconnaître l'existence de divergences théologiques essentielles et de contradictions doctrinales profondes entre l'Islam et le Christianisme, divergences et contradictions qu'on ne supprimera pas par des considérations sur le retour aux sources" (37).

Jalâl Azm cite ici un certain nombre d'exemples : "le chrétien croit au péché originel le musulman n'y croit pas (...) ; le chrétien croit au dogme de la Sainte Trinité, tandis que le musulman considère ce dogme comme une déviation évidente par rapport à la foi en l'Unicité divine (...) ; le Chrétien croit que Dieu s'est incarné dans le Messie tandis que le Musulman considère cette croyance comme une infidélité et un égarement par rapport à la raison et à la conscience religieuse (...) ; le chrétien croit que Jésus est le fils de Dieu et le Musulman lui répond : "Dis : Dieu est unique, Il n'engendre pas et il n'est pas engendré, et personne n'est semblable à Lui' (...) ; le Chrétien croit en la crucifixion de Jésus, en sa résurrection d'entre les morts, en son rôle Rédempteur tandis qu'on ne trouve rien de semblable chez les Musulmans". Pour Jalâl Azm, tant que ceux qui préconisent le dialogue islamo-chrétien préféreront "le verbalisme et la courtoisie" à l'étude sérieuse de ces points précis ; "leur effort demeurera vain et stérile" (38). Il faut donc, dans ce domaine comme dans les autres "recourir à une méthode scientifique rigoureuse", si l'on ne veut pas "tomber dans le sentimentalisme religieux" (39).

Allant plus loin encore, Azm reproche au dialogue islamo-chrétien d'être - du moins au Liban - "un moyen pour les classes privilégiées de maintenir au nom de la religion, le système confessionnel qui repose sur des privilèges sociaux, économiques et politiques" (40).

A la fin de son étude sur les rapports entre la foi religieuse et la culture contemporaine à laquelle est consacrée toute la première partie de son ouvrage, l'auteur de *Naqd al-fikr al-dînî* en vient à examiner la position de ceux qui, tout en reconnaissant l'importance et la valeur des connaissances scientifiques, voient dans l'expérience religieuse un mode de connaissance spécifique et irréductible à tout autre. Cela le conduit à reconnaître qu'il existe "des croyants, des mystiques, ayant des expériences personnelles profondes et des convictions reposant sur ces expériences" (41). Mais, se demande Azm, "les descriptions que font les mystiques de leurs expériences personnelles constituent-elles des preuves suffisantes et convaincantes de l'existence de Dieu, en tant qu'il serait Celui avec lequel les Mystiques se croient en communion ?" (42)

Bergson a longuement examiné cette question dans *les Deux sources de la morale et de la religion*, mais ses arguments ne paraissent pas probants à Jalâl Azm qui écrit à ce propos : "Nous croyons au témoignage de Livingstone et à celui des explorateurs qui vinrent après lui parce qu'ils nous apportèrent des descriptions concordantes de ce qu'ils avaient trouvé au terme de leurs voyages. Il n'en est pas de même en ce qui concerne le témoignage des mystiques, et les descriptions qu'ils nous proposent de la vérité à laquelle ils sont parvenus au terme de leur itinéraire spirituel. Certes, les mystiques qui se réclament d'un même patrimoine religieux ne divergent guère dans la description qu'ils font de leur expérience. Mais, si l'on compare les témoignages de mystiques appartenant à diverses traditions religieuses, nous constatons qu'ils sont radicalement différents (...). Cela prouve que l'accord entre les mystiques vient non pas de l'unité de ce qu'ils ont découvert, mais de l'héritage religieux auquel ils se rattachent et des textes dont ils parlent pour aller vers le but qu'ils recherchent. Il nous est donc permis de douter de l'existence d'une vérité spirituelle unique avec laquelle soient en contact tous les mystiques, quelles que soient leur religion et leur tendance spirituelle" (43).

D'ailleurs, dire que la connaissance religieuse diffère radicalement de la Connaissance rationnelle et échappe à son contrôle paraît à Jalâl Azm une position indéfendable qui se heurte, selon lui, aux objections suivantes : "Comment établirais-je la moindre relation avec ce Dieu dont la nature dépasse infiniment ma logique, mes sentiments, mes idées, mes espérances ? M'est-il possible de trouver une consolation dans un Dieu dont je ne sais rien si ce n'est qu'il est totalement différent de tout ce qui peut me venir à l'esprit ? Pour moi l'existence ou la non-existence d'un tel Dieu revient au même (...). Et si Dieu ne peut être compris ni décrit par l'homme, que signifie notre langage quand nous disons qu'il est Miséricordieux et Juste (...). Que voulons-nous dire en employant ces mots ? Voulons-nous attribuer à Dieu des mots qui n'ont aucun sens par rapport à l'homme ?" (44).

Faut-il alors "croire sans comprendre" ? Jalâl Azm pose la question en donnant l'exemple suivant : "Le croyant doit croire au Décret divin et à la liberté de l'homme, il doit croire au châtiment et à la Récompense, il doit croire aussi à la Justice divine malgré toutes les contradictions intellectuelles et morales que comportent tous ces sujets. Ceux qui adhèrent à de telles doctrines justifient leur attitude en disant que l'intelligence humaine est radicalement incapable de comprendre la justice divine et son lien avec le Jugement. Ils disent aussi que, si ces questions paraissent contradictoires, selon nos critères rationnels et éthiques, c'est qu'elles ne sont pas soumises à la logique humaine (...). Mais, m'est-il possible, à moi, enfant de ce siècle et participant à sa civilisation de faire mienne la foi des vieilles femmes ? Recourir à une telle foi aveugle c'est ouvrir tout grand la porte à des choses que la science moderne s'est efforcée, depuis des années, de bannir de l'esprit humain. Toute tentative pour les y réintroduire constitue un danger pour les valeurs scientifiques, une menace pour la méthode objective et pour ses applications dans la solution des grands problèmes de l'homme. Je ne puis donc, conclut Azm que refuser cette attitude de facilité" (45).

Reste une dernière solution : celle que propose William James dont Sâdiq Jalâl Al-Azm résume la pensée sur ce point de la façon suivante : "L'homme qui examine sérieusement le problème de l'existence ou de la non existence de Dieu ne trouve pas d'arguments scientifiques établissant clairement l'une et l'autre (...). Doit-il alors suspendre son jugement ou choisir une attitude déterminée - positive ou négative - en face de ce problème ? William James affirme que devant une telle question, l'homme a le droit de trancher la question et de choisir de croire en Dieu en se fondant sur ces sentiments et son affectivité". Mais Jalâl Al-Azm ne partage pas ce point de vue : "Pourquoi, écrit-il, donnerions-nous à la question religieuse ce privilège et cette spécificité en l'excluant du principe éthique général auquel est soumise la croyance ? (...). Si nous voulons rester fidèle à ce principe, nous ne pouvons admettre pour la religion ce que nous refusons dans tous les autres domaines de la croyance (...). Cette attitude large qu'a adoptée James par rapport à l'éthique de la croyance comporte

un danger considérable pour l'avenir de la recherche scientifique, pour la culture, et pour la liberté de l'esprit (...). James me demande de croire en une chose dont il reconnaît que sa vérité n'est pas établie : je ne puis accepter une telle chose (...). En effet la recherche scientifique doit être caractérisée par l'objectivité, elle doit exclure toute motivation affective" (46).

Sâdiq Jalâl Al-Azm ne pense pas qu'il faille "détruire en l'homme le sentiment religieux". Mais celui-ci "trop longtemps enfoui sous le poids des croyances sclérosées" doit être "libéré de la prison où il a été enfermé" pour s'épanouir et s'exprimer "par des voies et des moyens qui conviennent à la situation dans laquelle nous vivons, avec notre culture du XX^e siècle". C'est ainsi qu'aux yeux d'Azm le sentiment religieux, au lieu "d'être lié à l'existence d'êtres mystérieux et de forces étrangères", doit être rapproché de l'attitude de l'artiste en face de la beauté, du savant dans la recherche de la vérité, de celui qui lutte pour un idéal, ou encore de l'homme ordinaire en face des devoirs quotidiens de l'existence" (47). C'est sur ces lignes que s'achève la première et la plus importante partie du livre de Sâdiq Jalâl Al-Azm (48).

UNE DISCUTABLE MAIS UTILE CONTRIBUTION

J'ai tenu, dans les pages qui précèdent, à présenter le plus objectivement possible le contenu de cet ouvrage. Il faudrait maintenant reprendre chacun des points de vue présentés par Azm pour montrer combien sont discutables certaines de ses affirmations. On se contentera ici de quelques brèves remarques.

Comme l'a noté un observateur particulièrement averti, "il y a du superficiel dans le livre de Jalâl Al-Azm" (49). A bien des égards, en effet, celui-ci en est resté au scientisme du XIX^e siècle, un scientisme quelque peu périmé, encore que fort répandu, jusqu'à ce jour, dans certains milieux, aussi bien en Europe que dans les pays arabes. Faire de la science un absolu n'est-ce pas créer un nouveau mythe et "retomber dans la mentalité mythique pré-philosophique dont on voulait précisément se libérer?" (50). Car Jalâl Azm s'est livré dans le contexte musulman à un essai de démythologisation de la religion. Mais, cette tentative, comme d'ailleurs beaucoup d'autres du même genre faite dans le contexte chrétien "ne dépasse guère ce que Paul Ricœur appelait le premier niveau de démythologisation, le plus superficiel, parce que restant à l'extérieur des réalités" (51).

Comme bien des penseurs contemporains - comme Michel Foucault, comme Monod et tant d'autres - Azm semble parfois méconnaître certains aspects fondamentaux des questions que continuent à poser l'existence de l'homme et le devenir de l'univers. Personne, certes, n'est capable de fournir une preuve mathématique de Dieu. Le croyant lui-même en est incapable pour son propre usage. Mais l'incroyant aura beau vouloir trouver une justification à son attitude, il n'échappera pas à cet inquiétant : "peut-être que cela est vrai". Comme l'écrit Joseph Ratzinger : "le croyant, comme l'incroyant, chacun à sa manière, connaît le doute et la foi, s'ils ne cherchent pas à se faire illusion à eux-mêmes et à se dissimuler la Vérité de leur être" (52).

Ce que dit Jalâl Azm du dialogue islamo-chrétien appellerait également bien des observations. Car s'il est vrai que ce dialogue risque parfois d'être envisagé par certains comme une sorte de "Sainte Alliance des croyants contre des athées matérialistes", il n'en serait pas moins fort injuste de n'y voir qu'un moyen pour les classes possédantes, de maintenir leurs privilèges". Il peut exister, il a existé, et il existe de plus en plus, une toute autre forme de dialogue entre chrétiens et musulmans, comme d'ailleurs entre croyants et incroyants : c'est la rencontre, au niveau du quotidien, et pour une action commune, d'hommes et de femmes qui, appartenant à des familles spirituelles différentes, s'efforcent de "promouvoir ensemble la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté" (53).

Fort discutable, enfin, est l'affirmation de Azm selon laquelle il n'y aurait aucune convergence entre les expériences mystiques procédant de traditions religieuses différentes. Les études les plus sérieuses de mystique comparée ont montré au contraire que des hommes et des femmes appartenant à des contextes religieux fort divers ont vécu, souvent des expériences spirituelles analogues, dans la recherche et la rencontre du même Dieu.

Pourtant, quelles que soient ses limites et ses lacunes, l'ouvrage de Sâdiq Jalâl Al-Azm constitue un témoignage dont on ne saurait nier la sincérité et qui a l'immense mérite de poser, avec courage, une des questions fondamentales à laquelle les théologiens musulmans - comme les théologiens chrétiens - ont aujourd'hui à répondre : dans quelle mesure et jusqu'à quelle limite la foi religieuse peut-elle être engagée dans la voie de la démythisation pour adapter son langage aux exigences

de la pensée scientifique moderne ? Qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, c'est un fait que la foi en Dieu et les traditions religieuses sont aujourd'hui confrontées aux réalités, idéologies et contestations du XX^e siècle. Le christianisme s'efforce de relever ce défi : d'où ses mutations ; parfois même sa crise, en maintes régions. L'Islam est lui aussi et de plus en plus affronté aux divers courants de l'humanisme athée et nombreux sont aujourd'hui, à travers le monde les musulmans qui s'appliquent, par un nouvel ijtihâd à chercher dans le message coranique un fondement, ou du moins un répondant, aux valeurs de notre temps.

Leur recherche, comme celle qui est entreprise depuis longtemps dans les Églises, sera d'autant plus féconde que s'instaurera un libre et large dialogue entre toutes les tendances idéologiques et religieuses qui existent aujourd'hui dans la société musulmane. A ce dialogue, le livre de Sâdiq Jalâl Al-Azm apporte une utile contribution.

Michel LELONG

NOTES

1. Edité par Dâr At-Talia, Beyrouth, 1969, 230 pp. Dans les références qui suivent nous désignerons cet ouvrage par le mot Naqd.
2. Sur cette controverse cf. par exemple *Thalâtha rudûd alâ Sâdiq Al-Azm* dans le supplément du journal *Dustûr* 21 Kanûn 1, 1969.
3. Waddah Charara : Sâdiq Al-Azm, la gauche de la théologie, dans *Travaux et Jours*, Beyrouth, janvier-mars 1971, p. 95.
4. Sâdiq Jalâl Al-Azm : *Naqd al-Fikr al-dîni*, p. 8.
5. Naqd, p. 17.
6. Naqd, p. 20.
7. Naqd, p. 21.
8. *ibid.*
9. *ibid.*, p. 22.
10. Naqd, p. 22.
11. *ibid.*
12. Naqd, pp. 23-24.
13. Naqd, pp. 24-25.
14. *A free man's worship*, dans *Mysticism and Logic*, Londres, 1951.
15. Naqd, pp. 26-27.
16. Naqd, p. 27.
17. Naqd, p. 27.
18. Naqd, p. 29.
19. Naqd, p. 30.
20. Naqd, p. 31.
21. *ibid.*, l'auteur cite ici les tentatives classiques faites par les penseurs musulmans pour concilier la raison (aql) et la foi (îman).
22. Naqd, p. 32.
23. Naqd, p. 33.
24. Naqd, p. 33.
25. Muhamad Ali Yûsif : *Al-gafwa al-mufta ila bayn al ilm wa-l-dîn*, Dar al-hayât Beyrouth, 1966, p. 5.
26. Naqd, p. 34.
27. Naqd, p. 34.
28. Naqd, p. 37.
29. Naqd, p. 38.

30. Naqd, p. 39.
31. Naqd, p. 41.
32. Naqd, p. 43-45.
33. Naqd, p. 46.
34. Naqd, p. 47.
35. Naqd, p. 50-51.
36. Naqd, p. 50-51.
37. Naqd, p. 87.
38. Naqd, p. 60.
39. Naqd, p. 61.
40. Naqd, p. 64.
41. Naqd, p. 69.
42. ibid.
43. Naqd, p. 70-71.
44. Naqd, p. 72-73.
45. Naqd, p. 74.
46. Naqd, p. 76-77.
47. Naqd, p. 78.
48. Les autres chapitres de cet ouvrage sont consacrés au thème de Satan (p. 79-134), à une nouvelle présentation de la pensée, en réponse à une critique (pp. 135-151), au problème du miracle (p. 151-180), à la théologie chrétienne contemporaine (p. 181-201), et à la conception scientifique matérialiste de l'univers (p. 201-230).
49. Paul Nwiya : *L'Islam face à la crise du Langage moderne*, dans *Travaux et Jours*, Beyrouth, janvier-mars 1971, p. 98.
50. ibid, p. 100.
51. ibid, p. 99.
52. J. Ratzinger : *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mainz, 1970, p. 12.
53. On sait que ce sont là les termes mêmes de la Déclaration au II^e concile du Vatican sur les relations entre l'église catholique et les religions non-chrétiennes.



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
