



N° SAU/082 - 5 janvier 1967

L'ISLAM ET L'HUMANISME

R. Arnaldez

Tiré du BULLETIN SAINT JEAN-BAPTISTE, Tome VII -1/octobre -novembre 66.

I - LE TEMPS DANS LA PENSÉE MUSULMANE.

La pensée contemporaine attache une très grande importance au temps et au langage comme muthos. C'est en cela que se marque la plus profonde rupture avec la pensée classique d'origine grecque. Or en Islam, s'il y a eu des philosophes, les falasifa, qui ont subi l'influence des penseurs de la Grèce, ils se sont toujours heurtés aux théologiens aux juristes et aux mystiques orthodoxes qui, appuyés sur une exégèse plus ou moins littéraliste du Coran, ont constamment refusé les idées fondamentales de l'hellénisme, au nom de leur idéal religieux d'un Dieu parfaitement transcendant qui envoie aux hommes une révélation dictée. Par cette opposition même, les penseurs musulmans se sont souvent engagés dans des voies que l'Occident n'a parcourues que bien plus tard à la suite d'une longue et lente critique philosophique : il a sans doute été plus loin et plus à fond, mais il n'en a pas moins orienté sa recherche dans le même sens.

Dans son ensemble, l'hellénisme laissait en héritage une philosophie des essences éternelles et intelligibles, pour laquelle le temps et le devenir sont des trouble-fête, insaisissables pour l'intelligence, rebelles à toute science qui voudrait en fixer immuablement le cours. C'est pour sauver les phénomènes qui se déroulent dans le temps, instables, exposés au changement, que les philosophes grecs ont vraisemblablement insisté avec tant de force sur la cause finale qui orientait le mouvement et le devenir vers un terme fixe, immuable et intelligible. En Islam, Avicenne, marqué par le néoplatonisme, souligne bien que la cause finale est cause de la causation de la cause efficiente, c'est-à-dire que la fin, le but, déclenche l'action et la mise en œuvre de la cause efficiente. Par suite les êtres qui naissent dans le temps n'ont qu'une existence inférieure, marquée par la contingence. Mais dans la mesure où ils ont naturellement une fin idéale une essence qui est leur loi, ils sont capables de devenir ce qu'ils doivent devenir. Ainsi existe-t-il, pour les êtres du devenir une perfection vers laquelle ils tendent, soit obscurément, soit volontairement en fonction d'une connaissance de la vérité (c'est le cas de l'homme).

Parallèlement, le langage qui est d'abord un phénomène humain, un muthos, expression de passions, de besoins, de désirs, au moyen d'images, devient, en s'épurant, la manifestation des réalités rationnelles, il finit par s'identifier avec la raison même, illuminée par la Source de toute lumière, de toute vérité et de toute réalité. La Parole s'articule à la Vision. Dieu ne parle pas ; Il est contemplé. Ce sont les mythes qui font parler les dieux. Mais quand le langage de l'homme est parvenu à l'état de logos, il est capable d'exprimer ce que lui révèle en pleine lumière la contemplation du Logos divin. Philon d'Alexandrie, d'ailleurs aiguillonné par la nécessité de donner un sens à l'idée de prophétie, a

fort bien montré les deux aspects indissociables de l'activité de connaissance dans l'homme, en relevant l'allégorie des deux frères, Moïse qui contemple et Aaron qui parle.

On sait que Philon a travaillé efficacement à unir la pensée juive et la pensée grecque : les Pères de l'Église s'inspireront de lui, et à leur suite, les théologiens chrétiens finiront par annexer en grande partie l'héritage de hellénisme. Mais en Islam, il n'en fut pas ainsi. Les falasifa, qui ont tenté d'accorder le Coran avec Platon ou Aristote, sont restés en marge de la pensée théologique. Les théologiens musulmans se sont dressés contre l'idée de natures ou d'essences éternelles qui limiteraient la Toute-Puissance de Dieu : Dieu fait ce qu'Il veut et n'a pas à respecter la loi des essences ; Il crée ce qu'Il veut et comme Il le veut, sans modèles de type platonicien : par suite tout exemplarisme divin est rejeté. Pour des raisons analogues, la logique d'Aristote qui s'appuie sur les essences et qui tente d'introduire une nécessité dans les processus de la pensée (ce qui donnerait une indépendance à la spéculation humaine et une valeur en soi à ses conclusions), est soit limitée et canalisée, soit purement et simplement repoussée. Du même coup, les notions de participation et a fortiori de procession sont exclues. Dieu est le créateur. C'est sa première révélation adressée au Prophète Mohammed : "Prêche : Au nom de ton Seigneur qui a créé" (S. 96, 1). Il crée les êtres tels qu'Il les veut dans l'acte même qui leur donne l'existence. Si on ne tient pas compte de la doctrine mu'tazilite (Dieu crée les existences et non les essences), on voit que pour la majorité des penseurs musulmans, ce qu'est un être (l'équivalent de son essence) se réduit à son existence hic et nunc dans la dépendance absolue de ce que Dieu veut qu'elle soit à ce moment et en ce lieu. L'essence n'est donc que la forme passagère que revêt une existence. En d'autres termes, en créant, Dieu ne donne pas l'existence à une essence. Il n'y a pas en Lui d'idées auxquelles les créatures participeraient. Il n'y a pas non plus d'essence idéale à laquelle chacune serait appelée à se conformer. L'ontologie musulmane se trouve donc dès le départ engagée dans des perspectives existentialistes. Les valeurs de l'être sont des valeurs d'existence et d'action : l'homme est ce qu'il est de par la volonté de Dieu, il n'a pas à devenir tel ou tel, à rechercher une perfection qui serait comme l'épanouissement de sa nature, il n'a pas à se dépasser, à s'enrichir de qualités. Non : Dieu crée, parle et commande ; l'homme répond oui ou non, il obéit ou désobéit. Puis Dieu sanctionne en pesant des actes, non en appréciant les qualités d'une nature. Fahr al-Din al-Râzi (XII^e siècle) disait qu'ici-bas les actes de l'homme subsistent dans l'homme, mais que dans la Vie Dernière c'est l'homme qui subsiste dans ses actes. Il est inutile de souligner à quel point ces idées sont modernes.

Les spéculations musulmanes sur la création sont nombreuses et variées. Reportons-nous, à titre d'exemple, au commentaire que donne Fahr al-Râzi au verset 117 de la Sourate II al-Baqara. Voici ce verset : "Quand Il crée quelque chose, Il n'a qu'à dire : Sois ! et cela est". La traduction que nous retenons n'est que l'une de celles qui sont possibles. Nous avons rendu le verbe qadâ par créer, en suivant une des significations que le commentateur énumère de ce mot. Les autres sont commander, décider (par un jugement), faire connaître, mettre un terme (terminer). Râzi fait remarquer les deux sens entre lesquels on peut hésiter, soit celui de créer, soit celui de décider de faire quelque chose. Lui-même ne choisit pas, car en fait, la suite de l'explication montre que ces deux sens doivent être entendus de façon équivalente. En effet, on pourrait penser que Dieu décide d'abord, puisqu'il crée en vertu de sa décision et par sa Parole. Il n'en est rien. On le voit nettement dans le Commentaire de Tabari (mort en 923) qui prend qadâ dans le sens ahkama, faraga et hatama, trois verbes qu'on peut traduire ensemble par "arrêter de façon définitive et irrévocable". Mais un peu plus loin, il dit que ce verset concerne en général tout ce que Dieu arrête et crée (mâ qadâhu'llah wa bara'ahu) et il ajoute : "Dieu donne ordre à une chose quand il veut la constituer comme existante, en disant : Sois, dans le moment même où il veut qu'elle se trouve constituée. L'existence de ce qu'il veut faire exister et constituer dans l'être n'est précédée de sa part d'aucune volonté ni d'aucun commandement de devoir être ou exister". Ce texte montre bien que toute créature, dans son essence comme dans son existence, relève entièrement et uniquement de l'acte créateur. Sous une autre forme, c'est dans le même sens que va le commentaire de Râzi : "La première explication qui est la plus forte, c'est que ces mots expriment la rapidité de l'efficacité qu'a la puissance de Dieu pour constituer les choses dans l'être. Dieu crée les choses, mais ce n'est pas avec réflexion (fikra), ni avec préméditation (mu'ânâ), ni avec expérimentation (tagriba). Cela correspond à ce que Dieu dit quand il décrit la création des cieux et de la terre : Venez de gré ou de force ; ils répondirent : Nous venons de bon gré. Le ciel et la terre ne possèdent pas la parole, mais cette expression est un moyen de rendre la rapidité d'efficacité qu'a la puissance divine pour les constituer dans l'être sans empêchement et sans obstacle" (Commentaire, I, p. 460). Ainsi Râzi lui-même, tout influencé qu'il soit par la philosophie d'Avicenne, laisse, en tant que théologien musulman, l'essence dans la dépendance de l'existence, comme si l'essence n'était, dans un être contingent, qu'une limitation de l'existence créée, limitation elle aussi contingente qui ne tire pas sa stabilité d'une nature intelligible éternelle, mais de la décision purement volontaire de Dieu.

S'il en est ainsi, l'homme n'a pas la possibilité, encore moins le devoir de réaliser ici-bas la totalité et la perfection d'une essence qui serait sienne, qui serait sa loi, sa raison d'être et son idéal. L'homme comme l'ange, c'est-à-dire les créatures capables de comprendre, ont une fin qui leur est assignée de manière extrinsèque par la Loi de Dieu. La Parole créatrice donne l'existence ; la Parole législatrice fonde un ordre hiérarchisé en "degrés" où les places sont assignées en fonction de la seule obéissance : c'est par ce degré défini où elle se situe par ses actes, que se définit la créature. L'homme se pose tout d'abord comme croyant (mu'min) ou comme infidèle (kāfir) Or le kāfir est appelé zālim. Rāzi, commentant le verset 19 de la Sourate 9 al-Tawba ("Dieu ne conduit pas les hommes qui sont zālim"), écrit "Les infidèles sont zālim pour eux-mêmes, car ils sont créés pour la foi (khuliqū lil-imān), mais pour eux, ils se complaisent dans l'infidélité. Ils sont zālim, parce que le zulm consiste à mettre une chose dans une place (mawdū^c) qui n'est pas la sienne". Or la place de chaque chose est celle que Dieu a fixée pour elle le zālim est donc le perversisseur et le zulm, la perversion au sens actif du mot. On comprend sans peine que la perversion conduise à la corruption (fasād) et qu'il faille entendre par ces mots non seulement la détérioration morale, mais plus profondément la déchéance dans l'être. Par conséquent, l'homme est créé à une place ; cette place fait qu'il est ce qu'il est et doit être. C'est là l'équivalent de ce que les philosophes entendent par "essence", mais il ne reste plus rien dans ce terme de la réalité intelligible et éternelle qu'ils y mettaient.

Cela étant, il est normal que l'idée de perfection se ramène à celle d'occuper un rang plus ou moins élevé dans la hiérarchie que Dieu a voulue et instituée pour les croyants. Examinons les versets 19 et 20 de la Sourate al-Tawba "Admettez-vous que le fait de porter de l'eau aux pèlerins ou d'entretenir la Mosquée sacrée soit comparable à celui qui croit en Dieu et au Jour Dernier, ou qui fait le gihād dans la Voie de Dieu ? Ces hommes ne sont pas égaux devant Dieu (m. à m. auprès de Dieu, aux yeux de Dieu: 'inda'llāh)... Ceux qui croient, qui font l'hégire et le gihād dans la Voie de Dieu en engageant leurs biens et leur personne, ceux-la sont plus grands en degrés devant Dieu..." Voici quelques passages du commentaire de Rāzi : "Cette contestation pour savoir qui avait le plus de mérite (al-mufādala) n'a pu avoir lieu qu'entre ceux qui ne croyaient pas en Dieu et ceux qui croyaient en Lui... Al-'Abbas, un jour que 'Aly lui parlait durement ; lui rétorqua : si vous nous avez précédés dans l'Islam, l'hégire et le gihād, nous, nous entretenions la Mosquée sacrée et nous portions de l'eau aux pèlerins (avant l'Islam)... Dieu lui répond de deux manières : d'abord que l'entretien de la Mosquée n'entraîne nécessairement de mérite (fadīla) que s'il est un acte provenant d'un croyant, mais s'il provient d'un infidèle, il est absolument sans profit, ensuite qu'en admettant que l'entretien de la Mosquée sacrée et le ravitaillement en eau des pèlerins entraînent nécessairement une espèce de mérite, ce mérite néanmoins, en comparaison de la foi en Dieu et du gihād, est très peu de chose, aussi est-ce une erreur de faire mention de ces œuvres pour les mettre en regard avec la foi en Dieu et le gihād, car c'est mettre en regard une chose très noble et très élevée avec une chose très vile et très insipide". Rāzi note bien qu'en cette occasion, al-'Abbas "argumentait en s'appuyant sur ses propres mérites" (ihtagga 'alā fadā'il nafsihi). Ainsi donc une action qui n'est pas mauvaise et qu'on peut même considérer comme bonne, n'a aucun poids par elle-même ; elle ne saurait, en tant que telle, rapporter le moindre profit à celui qui en est l'auteur, lui conférer intrinsèquement une valeur plus haute qui serait sienne et le qualifierait en lui-même. Tout vient de Dieu et de ses décisions. C'est lui qui, en fonction de la loi qu'Il impose, distingue les hommes en les plaçant à tel ou tel rang prévu ; voilà ce qu'il faut entendre par les récompenses réservées aux fidèles et les châtiments réservés aux infidèles. En d'autres termes, la qualification de l'homme provient, non directement d'un effet de ses actions sur sa nature, mais du jugement de Dieu.

Poursuivant son commentaire, Rāzi énumère les quatre "attributs" (sifat) par lesquels l'homme peut être "qualifié" (mawsūf) et par là, occuper le plus haut degré devant Dieu. Ce sont la foi (īmān : acte de croire), l'hégire (le fait de quitter pour Dieu son pays et sa famille), le combat (gihād) dans la Voie de Dieu en engageant ses biens, le gihād où l'on engage sa personne. Remarquons ici que ces quatre attributs ne sont pas, comme on pourrait le croire, des qualités que revêtirait une essence ou une nature, mais des actions. "Nous disons que les hommes qui sont qualifiés par ces quatre attributs sont au comble de la grandeur et de l'élévation ; parce que l'homme ne possède que l'ensemble de trois choses : l'esprit (rūh), le corps (badan), les biens de la fortune (māl). Quant à l'esprit, quand l'infidélité le quitte et que la foi s'y présente, il atteint l'ordre du bonheur (m. à m. les ordres des bonheurs : marātib al-sa'adat) qui lui conviennent, quant au corps et aux biens de fortune, ils sont affectés par suite de l'hégire, et les soins du gihād les exposent à périr et à s'anéantir. Or il n'y a pas de doute que l'homme aime sa propre vie et ses biens, il ne se détourne de ce qu'il aime que pour obtenir un bien aimable plus parfait que le premier... Il est donc établi que, par la présence de ces quatre attributs, l'homme atteint aux plus haute degrés de l'humanité. Les premiers ordres (marātib) sont les degrés (daragāt) des Anges. Or quel rapport y a-t-il entre ce degré et le fait de se mettre à porter de l'eau aux pèlerins ou d'entretenir la Mosquée sacrée, uniquement par imitation de la coutume des pères et des anciens) ou pour acquérir l'autorité de chef, ou la renommée ?" En somme toutes les valeurs que

l'homme peut rechercher pour lui-même et pour s'en faire une parure sont vaines. Notons bien tout le contexte ; les actions qui sont mises en question ici, ne sont pas mauvaises ; elles peuvent passer pour nobles et désintéressées, voire morales et religieuses. Mais elles se réduisent à rien dès que l'homme veut les faire siennes et en tirer un acquis personnel. C'est au fond qu'aucune action humaine n'est pure à partir du moment où c'est l'homme qui la veut, qui la détermine et qui la justifie. Tout le domaine des projets dans lesquels l'homme s'engage (ce que l'arabe exprime, par le mot *iqdâm*), est fait de vanité - les mystiques disent d'ostentation (*ri'a*) et d'insincérité - et conduit, comme nous allons le voir, à la déception.

Ainsi l'homme n'arrive à être lui-même, c'est-à-dire à occuper la place et le rang que Dieu lui assigne, que par la pure obéissance à la Loi. Ce rang et cette place font partie d'une hiérarchie que Dieu a instituée, non en fonction de la valeur ontologique ou morale propre à chacun des êtres qui vont être ainsi classés, mais en fonction de l'obéissance qu'Il exige d'eux et à laquelle ils se soumettent. Râzî écrit : "Sache que Dieu ne dit pas : ils sont plus grands en degré que ceux qui s'occupent de porter l'eau ou d'entretenir la Mosquée, car si on sous-entendait qu'Il pense à ces gens-là, on pourrait s'imaginer que le mérite des premiers ne se réalise que par rapport aux derniers. Ne plus penser à ce qui n'a pas de poids, c'est montrer que ceux dont parle Dieu sont supérieurs en mérite (*afdal*) à tout ce qui n'est pas eux, et cela de façon absolue." Cette notion de degré absolu indiqua assez qu'il ne saurait être question d'un développement naturel, continu, dû aux efforts humains, faisant passer d'un niveau inférieur ou supérieur sans aucun saut et par une sorte d'épanouissement intérieur de l'être. Dieu place immédiatement ses créatures au degré qui convient entre la foi et l'infidélité, entre l'obéissance et la rébellion, il y a rupture, comme il y a discontinuité entre les actions, qu'il s'agisse d'actions bonnes qui se succèdent, ou qu'il se produise une chute d'une action bonne à une action mauvaise. L'habitude de faire le bien n'est pas une acquisition de la nature humaine, c'est une récompense et une faveur de Dieu, comme l'habitude de faire le mal et de s'y enfoncer est un châtement. Le temps de la vie morale comme celui des phénomènes physiques est atomistique. La Toute-Puissance de Dieu l'exige.

Râzî poursuit : "Sache que l'expression coranique : auprès de Dieu (*‘inda'llah*), indique que le sens qu'il faut donner au fait d'être serviteur (*‘abd*) auprès de Dieu, c'est celui d'être immergé dans le zèle pour son service et dans l'obéissance qu'on lui doit. Il ne s'agit pas de l'être-auprès-de... dans le sens d'un côté ou d'un lieu. Il apparaît à ce propos que, de même que se réalise pour les Anges la qualité d'être-auprès-de... (*manqabat al-‘indiyya*) dans cette parole de Dieu (S. 7, 206) : Ceux qui sont auprès de ton Seigneur (les Anges) ne se jugent pas trop grands pour Le servir ; ils Le glorifient et se prosternent devant Lui - de même les esprits humains qui se sont consacrés à Dieu, une fois purifiés de cette crasse que sont les qualifications corporelles et les turpitudes charnelles, sont illuminés par les lumières de la splendeur divine ; l'éclat du monde de la perfection descend en eux et ils sont élevés de l'état-de-serviteur jusqu'à l'être-auprès-de... (*wa taraqqat min al ‘abdiyya ilâ l-‘indiyya*), ou plutôt tout se passe comme si la perfection de l'état-de-serviteur n'existait pas sans une vision qui témoigne de l'être-auprès-de... et de sa réalité". Donc la condition humaine voulue par Dieu est bien la *‘abdiyya* et l'obéissance, et quand cette condition est parfaitement réalisée, l'homme voit dans un témoignage spirituel (*mushâhada*) qu'il est auprès de Dieu, non en un sens local, mais, peut-on dire, en ce qu'il est dans l'acte créateur de Dieu à la place où cet acte le pose, sans la moindre déviation. Sans doute le commentaire de Râzî a-t-il quelques résonances mystiques. Mais le mysticisme musulman ne saurait se transposer dans les valeurs du mysticisme chrétien, en dépit de la communauté des expressions. C'est pourquoi, dans notre traduction, nous avons évité d'employer le terme de "souillure" qui ferait penser que l'âme est affectée en elle-même d'un mal contraire à sa nature. En fait, les qualifications (*awsaf*) qui sont ici blâmées, ne sont pas les qualités mauvaises que reçoit une essence ; ce sont des qualifications fonctionnelles : le croyant se qualifie par le service de Dieu, l'infidèle se qualifie par des fonctions qui se rapportent à son corps ; il est un chef qui exerce sa puissance, un homme riche qui a accumulé une fortune, un homme célèbre qui a travaillé à sa propre gloire. Tous ces titres humains dont on se revêt, sont autant de crasse qui recouvre l'âme et rend le corps incapable de collaborer au service du Seigneur.

Si Râzî parle des hommes et des Anges, ce n'est pas pour les situer dans une hiérarchie où il y aurait passage du niveau des uns à celui des autres ; c'est pour montrer que toute créature, quelle qu'elle soit, occupe un rang qui dépend de son obéissance. La distance de ces rangs est mesurée par la différence des obéissances. En outre, en faisant intervenir les Anges, il indique bien qu'il s'agit d'ontologie. Sans doute certains textes suggèrent-ils que la supériorité des Anges vient de ce qu'ils sont faits de lumière, tandis que l'homme est fait de limon. Ce n'est pourtant pas là ce que Râzî allègue dans son commentaire des versets 164 et 165 de la Sourate 37 : "Il n'est aucun d'entre nous qui n'ait un lieu marqué où il se tient, et nous, nous sommes bien ceux qui sont disposés en rangs (*al-saffûn*)". Râzî écrit : "Tout le monde est d'accord pour comprendre que ce sont les Anges qui se décrivent eux-mêmes en se disant au comble du zèle pour le service de Dieu... Chacun d'eux a un rang qu'il ne transgresse

pas et un degré qu'il ne dépasse pas... L'expression al-saffûn veut dire qu'ils sont disposés en rangs pour exécuter les actes d'obéissance, qu'ils sont les postes du ministère et du service de Dieu (manâzil al-khidma wal-^cubûdiyya)... Sache que les mots : Et nous, nous sommes bien ceux qui sont disposés en rangs, ont une valeur restrictive et signifient qu'ils sont, eux et non d'autres, disposés en rangs dans les stations (mawâqif) où s'effectue le service de Dieu... Cela montre que les actes d'obéissance de l'homme, comparés aux actes d'obéissance des Anges sont comme néant, de sorte qu'il est juste de restreindre cet office aux Anges". On dira que si les Anges obéissent plus parfaitement, c'est en raison de leur nature angélique. Mais, si nature il y a, elle ne saurait leur conférer la moindre garantie. En fait, il est très remarquable qu'en ce commentaire, fait cependant par un disciple des philosophes, il ne soit absolument pas question de la nature angélique, mais uniquement de l'obéissance des Anges.

De tout cela, il résulte clairement que la notion de la vertu, conçue comme une seconde nature, est absolument étrangère à la pensée des théologiens musulmans. Le terme arabe que les falâsifa ont employé pour traduire l'idée de la vertu grecque, est fadila. Mais ce mot est toujours employé, dans la réflexion théologique, selon son étymologie. La racine fadl, qui exprime l'idée d'un surplus, a aussi le sens de "faveur", en particulier de faveur divine (fadl Allah). Le verbe faddala veut dire distinguer par une faveur. Or, à ce sujet, Râzî fait une remarque très nette à propos de l'explication grammaticale du verset 95 de la Sourate 4 : "Dieu distingue par une faveur ceux qui font le gihâd en engageant leurs biens et leur personne ; Il les distingue en degré au-dessus de ceux qui restent chez eux". Il s'agit de rendre compte du mot au cas direct daragatan (en degré). Or c'est une construction arabe fréquente que de reprendre au cas direct le nom verbal qui correspond au verbe. Appliquant cette règle, Râzî explique le sens de "faddala... daragatan" comme équivalent à "faddala... fadilatan". Ainsi, la fadila n'est autre que le degré auquel Dieu situe le Croyant qui Lui obéit. C'est une récompense divine, comme on le voit par la fin du verset : "Et Dieu distingue ceux qui font le gihâd au-dessus de ceux qui restent chez eux, par une récompense considérable, des degrés venant de Lui". Râzî d'ailleurs voit dans cette fin de verset une généralisation : au début, il n'est question que de ceux qui font la guerre sainte, c'est-à-dire le gihâd au sens propre, avec leurs biens et leur vie, à la fin, c'est le gihâd au sens absolu, c'est-à-dire l'effort pour comprendre la Loi et obéir scrupuleusement. C'est pourquoi Dieu parle la seconde fois de degrés, au pluriel, car il s'agit du grand gihâd "et celui qui le réalise détourne son cœur de s'adresser à ce qui n'est pas Dieu et l'immerge dans l'obéissance à Dieu. Et comme c'est là un lieu (maqâm) plus élevé que le précédent, Dieu a exprimé la faveur qui correspond au premier, par le singulier "degré", et celle qui correspond au second, par le pluriel".

Ainsi l'homme n'est pas créé comme une nature qui aurait à se développer par ses propres forces et conformément à sa propre loi jusqu'à atteindre sa propre perfection par un processus continu. Il est d'abord une existence appelée par la Loi divine, qui est la volonté de Dieu : occuper une certaine place dans la hiérarchie des services que le Tout-Puissant exige de ses créatures. L'étoffe de son existence n'est pas une essence, mais des actions dont la première est l'acte de foi. Le rebelle se condamne en droit au non-être. Mais, en fait, durant sa vie en ce monde, il n'est pas détruit, parce que Dieu est patient (sabûr) et dans l'autre vie, il ne sera pas anéanti, mais il subira un châtement éternel, parallèle aux récompenses éternelles réservées à ceux qui auront eu une existence accomplie. Dieu donne à ses créatures humaines ce qu'il leur faut pour répondre à ses commandements : le corps et ses membres, l'âme et ses facultés, ne sont pas les constituants d'une essence, mais de pure instruments grâce auxquels le fidèle exécute ce qui lui est ordonné. Ces instruments sont faits pour être utilisés, c'est-à-dire exposés à tous les risques de l'action. C'est pourquoi, nous l'avons vu, le gihâd est si souvent présenté comme l'accomplissement de la foi : c'est qu'il expose tout ce que l'homme est tenté de considérer comme sien, voire comme constituant son être propre.

A tout instant du temps, l'homme doit donc mettre en œuvre ce que Dieu lui a donné pour agir. Cela apparaît nettement dans la Loi du culte. Il y a les moments fixés pour la prière, le moment du jeûne, celui du pèlerinage. Ce sont des temps marqués spécialement pour l'obéissance. De même que les révélations successives ne sont pas un enseignement divin qui se développe dans l'histoire, de même la suite des ordres de la Loi n'est pas une instruction suivie qui ferait connaître le bien idéal et parfaitement cohérent de la nature humaine. La Parole de Dieu, faite d'impératifs ou d'équivalents, tombe sur l'homme et se présente comme une série de chocs qui heurtent et ébranlent ; chaque verset ou presque contient tout son sens et forme un tout fermé sur lui-même. On ne dialogue pas avec Dieu, et surtout on ne l'interroge pas : Il a lui-même prévu les questions que les hommes poseront à ses Envoyés et Il a donné par avance la réponse décisive qui ferme la bouche aux contradicteurs en les menaçant du châtement. Il faudra la religiosité des mystiques pour qu'un certain dialogue s'établisse entre l'homme et Dieu. C'est que le Seigneur Tout-Puissant parle et agit dans l'instant, le temps ne peut être fait que d'instants séparés. Aussi, dans la mesure où le fidèle devient le serviteur exact de Dieu, il faut bien qu'il vive dans un temps qui est celui de la Parole et de l'Action divines. L'homme ne peut

avoir aucune espèce de prise sur le temps, il n'en dispose absolument pas, et s'il a parfois l'illusion d'un disposer, il ne s'agit que de délais dont le terme est fixé.

Une telle conception du temps pourrait être tragique si elle ne se présentait en Islam comme le seul moyen réel du salut. L'obéissance dans l'instant où elle s'accomplit comporte une certitude absolue et la relation qu'indique Râzi entre l'état de serviteur et l'être-auprès-de... (ʿabdiyya-ʿindiyya) est l'indice de cette certitude. Mais le tragique réapparaît pour les incroyants qui sont plongés dans la totale incertitude.

C'est pourquoi les hommes qui doutent de la Parole de Dieu ne peuvent jamais s'affranchir de l'inquiétude du doute. En vain tentent-ils de concevoir la vie de telle sorte qu'ils aient l'impression de se rendre maîtres de leur temps. Ils supputent, font des projets, organisent leur vie, sans tenir compte de la Toute-Puissance divine. Cela ne les conduit qu'à la déception : "C'est que vous avez pris les signes de Dieu en dérision et la vie de ce monde vous a déçus" (S. 45, 34). Pourtant le Coran les met en garde : ô vous qui croyez ! ne soyez pas comme les infidèles qui disent de leurs frères quand ils parcourent la terre (au service de Dieu) et font la guerre (le gihâd), s'ils restaient chez nous, ils ne mourraient pas et ne seraient pas tués, par suite, Dieu fait de cela (de leurs paroles) une angoisse (hasra) dans leur cœur" (S. 3, 156). Nous avons traduit ce verset en tenant compte des observations de Tabari et de Suyûti. Tabari rapporte un commentaire qui précise que cette angoisse vient de ce qu'ils ont peu de certitude en leur Seigneur. Et le Coran de conclure "C'est Dieu qui fait vivre et mourir" (ibid.), ce qu'on explique ainsi : c'est Lui qui avance ou retarde le terme de la mort. Ce qui est ici important, c'est que tous les raisonnements que l'homme fait sur sa vie, engendrent l'angoisse. Il semble que plus on veut s'appuyer sur un temps continu et substantiel, plus se fait sentir la fragilité de la vie, plus son inconsistance menace. L'homme, en son langage, peut se dire ce que son histoire pourrait être ou aurait pu être. Mais tout cela c'est du mode irréel. Si... ! (law !). Ces idées ont profondément pénétré la mentalité musulmane, car on n'exprime jamais un futur, en Islam, sans ajouter : In shâ'allâh (si Dieu le veut).

Si le temps est une suite discontinue d'instantanés, si l'angoisse humaine vient du constant échec et de la vanité de tout effort pour rétablir une continuité, cela ne veut pas dire qu'il n'y a absolument rien de durable pour l'homme. Mais tout ce qui dure est donné par Dieu. Il y a d'abord ce qui dure jusqu'à un terme fixé : c'est la vie humaine et chacun des événements ou des situations qui la composent. C'est la durée précaire, un sursis. C'est pourquoi celui qui met en cette durée sa confiance, sera déçu. Seul dure véritablement le rang auquel le croyant accède par son obéissance. La Sourate 13, 35 parle de la nourriture du Paradis qui dure éternellement (dâ'im), et les commentateurs arrivent à cette idée de durée éternelle en expliquant l'adjectif dâ'im comme équivalent à lâ yufnâ (= qui ne sera pas anéanti). Il est intéressant que le même adjectif s'applique aux hommes qui prient sans discontinuer et dont la constance s'oppose à l'inquiétude de ceux que le mal abat et que le bien excite (cf. Sourate 70, 19-22).

Par conséquent, le croyant verra se réaliser pour lui le vieux rêve de l'homme, une durée sans fissure et sans fin qui est un don de Dieu, promis par Lui à ses serviteurs fidèles. Mais pour y parvenir, il faut renoncer ici-bas à l'illusion d'un temps dont on pourrait disposer pour s'épanouir et tirer de soi ou de ce qu'on juge à soi toutes les jouissances dont on se croit capable par nature. Le temps de la foi et de l'obéissance, le véritable, est discontinu, chacun de ses instants est critique, Vivre ce temps-là exige une patiente persévérance (sabr) qui ne devient jamais une habitude acquise, mais qui est toujours une faveur, une récompense de Dieu. Aussi les adjectifs sabbâr (persévérant) et shakûr (reconnaissant) sont-ils presque toujours réunis dans le Coran.

Il n'échappera à personne combien ces idées musulmanes sur l'existence, l'action, le temps, l'angoisse, ont un intérêt actuel. Elles ne doivent rien à la Grèce et ne répondent qu'aux exigences du Coran. Nous les retrouverons, beaucoup plus orchestrées, dans la pensée mystique.

R. ARNALDEZ.

ELEMENTSD'INTRODUCTION A LA VIE MODERNE

Cette série peut être mise entre les mains :

- des travailleurs originaires des pays francophones ou des migrants francophones qui, sachant lire correctement le français, ne sont pas nécessairement au courant de toutes les matières étudiées ici ;
- des adultes élèves des cours de français (cours du soir dans les quartiers, cours de promotion dans les usines et les chantiers) qui, sachant déjà lire, ont cependant le plus grand intérêt à se familiariser avec la langue française dans les textes très pratiques présentés ici ;
- de tous les élèves des cours de préformation, les élèves des centres de FPA, des cours de rattrapage et des centres de formation les plus divers. Dans ce cas, ces manuels peuvent servir soit de livre du maître, soit de livre de l'élève, heureux complément de leur formation professionnelle, sociale, civique ;
- et pour le tête à tête amical quand le voisin ou la voisine le souhaite.
- ils peuvent encore servir à bien des travailleurs français et à bien des Français qui ignorent le B A - BA de la vie sociale.

La collection complète des 6 fascicules 20 F
Réduction par quantité

Ecrire ou téléphoner à

"HOMMES et MIGRATIONS"
E. S. N. A. 6, rue Barye, PARIS 17è
CCP: 5565-40 - Tél. : WAG 71-94
Règlement par CCP ou chèque bancaire



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