



N° SAU/108 - 31 janvier 1972

L'HUMANISME MUSULMAN SELON MUHAMMAD 'ABDUH (1849-1905)

Marc Chartier

"Un observateur impartial ne manquera pas de constater que, de Kasîm Amîn et de Sa'd Zaghloul jusqu'aux penseurs contemporains les plus différents, il n'y en a point qui, dans une certaine mesure, ne continuent ou n'élaborent des idées abdéennes. Mais nous aurons aussi l'occasion de montrer qu'en dehors de l'Égypte même la doctrine de Muhammad Abduh ne cesse d'exercer une influence de plus en plus profonde. Chez nous en particulier, à l'intérêt historique dont la doctrine est l'objet se joint un intérêt pratique : l'action de Muhammad Abduh se fait sentir dans les domaines de la morale, de la religion, de la politique et de l'éducation. Chaque fois surtout qu'il est question d'une réforme à accomplir dans tel ou tel domaine, on est obligé de recourir à Abduh comme à l'un des rares esprits à la fois méditatifs et réalisateurs qui se sont manifestés" (1).

C'est en ces termes élogieux que, quarante ans après la mort du Shaykh Muhammad Abduh, le philosophe égyptien 'Uthman Amîn définissait l'œuvre de celui qui fut l'un des maîtres du Réformisme musulman. Un tel jugement, sans aucun doute, appellerait aujourd'hui bien des nuances et le recul historique se charge de rétablir l'exacte dimension de l'influence qu'a pu exercer un homme, si grand fût-il, sur les idées et les orientations religieuses de son temps. "Théologiquement nulle" (2), "décevante" (3) : ces qualifications, à vrai dire peu flatteurs, ont été apposées depuis lors à l'œuvre doctrinale de Md 'Abduh, et spécialement à sa *Risâlat al-Tawhîd* qui servira de support aux pages qui suivent (4). Est-ce à dire cependant que Md 'Abduh n'apporte plus sa voix, directement ou par l'entremise d'interprètes, aux débats de la pensée contemporaine de l'Islam ; en Égypte tout particulièrement, en quête d'un humanisme musulman ? Comment opérer le discernement adéquat lorsque les idées risquent d'être devenues mentalité ? Un tel sujet mériterait une étude appropriée - nous n'y ferons que quelques allusions. Mais à défaut d'une telle enquête, et sans vouloir en compromettre l'issue, nous chercherons avant tout ici à en faire le premier pas, en remontant à la source de la pensée de Md 'Abduh, pour tenter de la saisir en son jaillissement premier.

Un premier handicap ne tarde pas à apparaître, à savoir le ton résolument apologétique, voire même polémique, de la *Risâla* de Md 'Abduh. Comment un langage enflammé peut-il rester objectif ? La première question à se poser est peut-être celle de savoir si une telle ambiance apologétique n'est pas, ou pour le moins ne fut pas dans le passé, une dimension quasi constante de la réflexion religieuse musulmane. La tentative de se définir soi-même, surtout dans des situations extrêmes, peut souvent amener à se définir par opposition aux autres. Pour surmonter ce handicap, nous prêtons volontiers crédit à ce que nous dit H.A.R. Gibb : "Bien que nous puissions déplorer l'hostilité envers la Chrétienté qui marque si souvent cette apologétique, nous devrions, à mon avis, en considérer le véritable objet avec sympathie. L'important est la sincérité de l'intention dans ces efforts pour contenir

un mal triomphant et pour maintenir en vie l'esprit de respect et le sens moral intérieur que nous appelons "la voix de la conscience" (5).

Md Abduh fut davantage un guide pratique qu'un théoricien de la doctrine religieuse. C'est là une deuxième difficulté dans l'approche de sa pensée. Si l'on a pu néanmoins le définir comme un "philosophe" et un authentique "théologien" nous y voyons une invitation à nous pencher sur l'état d'esprit qui le guidait en chacune des réformes pour lesquelles il a lutté sa vie durant. Tel est le but que se proposent ces pages. Il appert en effet que, par-delà le réajustement des structures ou institutions dont il fut l'initiateur (réforme de l'enseignement et de l'administration à l'Université islamique d'Al-Azhar ; condamnation de l'autoritarisme dans l'organisation de la société, pour en appeler à une démocratie représentative basée sur le consentement effectif de la communauté), par-delà même les fatwa-s audacieuses qu'il prononcera comme Grand Mufti d'Égypte (licéité du prêt à intérêt, de la viande égorgée par un non-musulman, de l'habit européen, etc...), Muhammad 'Abduh vise essentiellement à une refonte des esprits. Un long sommeil pesait sur la mentalité musulmane et la pensée religieuse de l'Islam n'avait plus recours qu'à une inlassable redite des manuels d'"apologie défensive". Mais cette ankylose, accumulée au cours des siècles, est, selon Md 'Abduh, un mal profond qui doit être décelé et soigné à sa racine même. Le Réformisme, il est vrai, ne fut pas uniquement un mouvement de renouveau religieux, mais aussi un appel à de nouvelles structures politiques et sociales (6). Mais à la différence sans doute de son grand devancier et ami Gamâl al-Din al-Afghâni, Md 'Abduh table davantage sur une philosophie de l'homme, sur le regard nouveau que l'homme doit porter sur son propre destin, compte tenu tout spécialement des appels et besoins de la société moderne.

Les données du problème se présentaient aussi vastes que l'histoire elle-même, reflet de cette lente, mais progressive décadence qui verra le jour aussi bien sous l'angle politique (démembrement de la prestigieuse umma) que théologique (notion de la Transcendance divine qui absorbe plus ou moins complètement la responsabilité et l'initiative humaines). Face à ces questions, Md 'Abduh ne se pose pas en pur théoricien ; il n'adopte pas non plus une position directement pragmatique ou utilitaire (7). La solution qu'il prône a un caractère éthique qui engage le comportement de l'homme musulman et l'amène d'abord à se redéfinir lui-même.

C'est en ce sens que l'on a pu qualifier Md 'Abduh de "réformateur", d'"éducateur soucieux du progrès humain et religieux des masses égyptiennes". Abandonner la position défensive des apologistes musulmans pour revenir aux sources premières et non adultérées de l'Islam, ce n'est pas, pour lui, faire preuve d'esprit rétrograde, mais redécouvrir la pureté originelle de la foi musulmane (8). Prendre conscience, et aider ses semblables à prendre conscience, des forces vives de compréhension et d'invention que recèle la raison humaine (cf. la notion d'ijtihad), n'aboutit pas chez l'homme à afficher une hautaine volonté d'indépendance à l'égard de la Souveraineté divine, mais bien à se remémorer ce qui fait sa dignité d'homme, tel qu'il est sorti des mains du Créateur.

Tel semble bien être le double point focal de la pensée de Md 'Abduh. Nous croyons y lire, sous-jacente mais bien réelle, une vision de l'homme, et plus précisément de l'homme musulman, qui est une condamnation autant d'un certain mysticisme douteux que du sécularisme aliénant, et qui est résolue à ne rien abdiquer de ce qu'est et doit être la personnalité musulmane du XX^e siècle.

"J'élevais surtout ma voix pour réaliser deux grandes tâches : la première, la tâche religieuse, consistait à libérer l'esprit des chaînes de l'imitation ; à comprendre la religion comme la comprenaient les premiers musulmans, avant que les dissensions n'eussent surgi entre eux ; à la représenter comme une balance (un frein) que Dieu nous a donnée pour éviter les exagérations de la raison humaine et diminuer ses erreurs".

C'est ainsi que Md 'Abduh définissait la réforme à laquelle il visait. Tout son "humanisme musulman" semble être en germe dans cette affirmation initiale.

I) Un humanisme construit à pas de raison.

Md 'Abduh a eu plus d'une fois maille à partir avec les Ulémas et les juristes (fuqahâ) de l'Islam. Étroitesse d'esprit, manque d'esprit critique, asservissement aux textes, mentalité superstitieuse, etc... , ce sont là autant de reproches qu'il adresse à l'encontre des dignitaires de la pensée religieuse musulmane de son époque. Trahissant sans doute la formation qu'il a reçue au

contact de la pensée des Falâsifa (philosophes musulmans) et du grand al-Ghazâlî, l'apôtre de la "revivification des sciences de la religion", Md 'Abduh part de l'évidence que la raison humaine est revêtue d'une dignité supérieure à celle qu'on a bien voulu lui reconnaître auparavant. Si le Coran lui-même invite la raison à réfléchir sur les "signes" de Dieu (cf. Cor. 10,24 ; 16,69 ; 39,42 ; etc), pourquoi alors la contraindre à copier et recopier indéfiniment ce qu'ont dit les anciens ? Cette soumission aveugle à l'argument d'autorité (taqlîd) (9) tient peu compte en vérité de l'éloge de la science que contient le Livre Sacré et du sort éminent qui est promis dans l'Autre Vie à "ceux qui savent".

Charge à cette raison tout d'abord d'inventorier toutes ses richesses propres, et nous verrons que ce domaine s'étend très loin, empiétant même sur des vérités que nous transmet - ultérieurement - la Révélation divine. Mettant en œuvre sa faculté de discernement, elle doit ensuite se livrer à tout un travail de critique, voire même d'épuration, des données de la Religion traditionnellement transmises, non pas dans un refus de toute autorité, mais pour n'accorder de valeur absolue qu'à celle du Dieu révélant. Il semble bien que soit admise par Md 'Abduh une sorte de connaturalité entre la raison humaine et les vérités contenues dans la Révélation, ce qui amènera le réformiste égyptien à affirmer audacieusement que la raison doit peser la religion "dans la balance du jugement rationnel".

Cela revient-il à dire que la religion est constituée d'un ensemble de vérités à échelle humaine, perceptibles - au moins théoriquement - par la seule raison ? Ou bien la raison est-elle plus simplement ce "crible" qui trie impartialement, le bon grain des erreurs accumulées au cours des siècles ? Peut-être nous sera-t-il donné d'y voir plus clair ultérieurement ? Nous croyons cependant distinguer de prime abord ce même optimisme sur le sort de la raison humaine qu'avaient déjà cultivé, aux premiers temps de l'Islam, l'école théologique des Mu'tazilites et le groupe des Falâsifa et qui trouve plus d'un écho chez les penseurs contemporains de l'Islam (10). Parachevant en cela les religions précédentes qui faisaient appel au sentiment, à l'émotion devant le merveilleux, l'Islam tient à se caractériser comme la religion de la raison et de la maturité intellectuelle, Md 'Abduh lui-même fera sienne cette assertion, en la fondant sur la bonté originelle de l'homme (11) : non seulement celui-ci ne doit rien renier de ses intérêts propres, mais il doit suivre l'orientation naturelle foncière qu'il sent en lui.

Le domaine accessible à la raison humaine.

Dans sa Risâlat al-Tawhîd, Md 'Abduh synthétise en quelques pages (Tr. fr. pp. 46-57) les vérités que la raison humaine peut acquérir par elle-même, sans avoir besoin d'une révélation : l'existence de Dieu et Ses attributs (12) ; la distinction des bonnes (belles) et mauvaises (laides) actions, selon le critère un bien et d'un mal objectifs (13) ; l'existence de l'âme et sa survie après la mort, avec possibilité de félicité ou de tourments, selon que l'homme ici-bas se sera adonné à la connaissance de Dieu et à la pratique des vertus, ou, au contraire, qu'il aura ignoré Dieu et mené une vie dépravée ; finalement, en fonction de ces prémisses et suivant un lien nécessaire, l'établissement des actions qui conduisent à la félicité éternelle et de celles qui sont nuisibles à l'homme et le conduisent vers les tourments de la damnation.

Au sein de ce débat sur l'agir humain, Md 'Abduh ne peut éviter la question de la liberté humaine, d'autant plus qu'elle fut l'objet de tant de controverses au cours de l'histoire de la pensée religieuse musulmane : comment concilier le libre arbitre de l'homme avec l'Omniscience et la Toute-Puissance divines ? (Risâlat al-Tawhîd, tr. fr. pp. 42-5). Mais notre auteur, ici comme ailleurs s'épargne la peine d'entrer à son tour dans le dédale des élaborations philosophico-théologiques. Trop déjà s'y sont égarés ! "Les exaltés de toutes les religions, surtout les chrétiens et les musulmans, s'y sont enfoncés et toujours ils se retrouvaient, après de longues discussions, au point d'où ils étaient partis". Une évidence première s'impose : chaque homme a bel et bien conscience qu'il est responsable de ses actes, et il n'y a là aucun péché de shirk (donner à Dieu un associé) ; ce sont au contraire ceux qui ont une conscience malade de leurs déficiences et font appel à des forces occultes supra-humaines pour substituer leur volonté et leur effort, qui sont coupables d'idolâtrie et d'"associationisme". Une deuxième évidence est non moins nette : la puissance de Dieu est la source de toutes les existences et c'est l'effet de cette puissance qui secourt l'homme là où ses facultés ne suffisent pas.

La juxtaposition de ces "deux grands principes qui sont les pierres angulaires du bonheur et la base de toutes les actions humaines" est le fruit de la Loi musulmane. Quant à la raison, humaine, elle s'arrête aux portes du mystère et ce serait une présomption de sa part que de chercher à faire un pas de plus. Certains bien sûr s'y sont risqués, avec l'aide d'une illumination divine, mais ils sont peu nombreux. En général, "quant à chercher au-delà de cela, à vouloir concilier l'omniscience de Dieu et Sa volonté, qui sont prouvées, avec la libre activité de l'homme que nous montre l'évidence, c'est

chercher à pénétrer les secrets du Destin ; et il nous est interdit de nous plonger dans cet abîme et de nous occuper de ce que la raison est presque incapable d'atteindre".

Nous touchons ici du doigt, pour la première fois, une limite de la raison humaine et nous aurons à y revenir. Il nous faut cependant essayer de discerner auparavant, en restant toujours dans l'optique de Md 'Abduh, jusqu'où peut aller cette raison humaine. Comment se situe-t-elle en présence des données considérées comme révélées par la Tradition musulmane, à savoir ces vérités qui ne jaillissent pas spontanément de l'intelligence humaine mais émanent d'une Lumière divine ?

Aux frontières de la raison et de la Révélation

Les contours de la pensée de Md 'Abduh sont ici assez difficiles à percevoir. Ils ne sont pas sans présenter en tout cas une certaine ambiguïté :

"Dans la Shari'a (Loi révélée), la Révélation est définie comme "la Parole de Dieu (-qu'Il soit exalté) qui descend sur un de Ses Prophètes" ; quant à nous, nous la définissons, d'après notre méthode, en disant que c'est la connaissance que trouve l'homme à partir de lui-même avec la certitude que cette connaissance lui vient de la part de Dieu, soit de façon immédiate, soit par un intermédiaire...

... Il y a des esprits humains, possédant par leur nature même (fitra) une pureté foncière qui les prédispose par l'émanation divine, à s'élever à des horizons sublimes et à parvenir aux plus hauts sommets de l'humanité. Ils voient avec leurs yeux des choses divines que les autres n'arrivent pas à comprendre ou à sentir, même en se guidant par des arguments et des raisonnements, et ils reçoivent du Très-Savant et Très-Sage une instruction qui dépasse en clarté celle que nous recevons de nos professeurs. Puis ayant acquis cette connaissance, ils se mettent à enseigner ce qu'ils ont appris et à prêcher ce qui leur a été imposé de faire connaître aux hommes. C'est là une coutume (sunna) de Dieu, chez tous les peuples et en tous les temps, qui veut que, chaque fois qu'il en est besoin, Sa miséricorde fasse paraître parmi les hommes ceux qu'Il distingue par Sa providence, afin qu'ils établissent les règles assurant les intérêts généraux de la société ; et cela jusqu'à ce que le genre humain se fortifie et que les signes qui jalonnent la voie conduisant à son bonheur se multiplient suffisamment pour le guider. Alors l'ère de la Prophétie est terminée et la porte de la révélation scellée, comme nous allons l'expliquer en parlant de notre Prophète.

Quant à l'existence des anges et leur apparition aux hommes ayant atteint ce degré élevé, c'est là une chose qui n'est pas impossible, étant donné ce que nous connaissons de notre âme ; et puisque la science ancienne et moderne nous a enseigné que l'univers contient quelque chose de plus subtil que la matière, bien que cette chose nous soit cachée. Or, quel empêchement y aurait-il à ce qu'une parcelle de cette chose subtile reflète quelques rayons de la science divine, et que l'esprit des prophètes perçoive ces rayons ; et quand ceci nous est rapporté de façon authentique, nous sommes tenus à en admettre la réalité" (R. al-T. , tr. fr. pp. 74-6. Nous avons tenté par endroits de serrer de plus près la traduction du texte arabe).

Ce texte, on l'aura remarqué, recèle plus d'une obscurité. A quel degré se fait la communication entre Dieu et l'homme ? Sous quelle modalité se fait la jonction entre ce que l'homme peut connaître par ses propres forces et le surcroît de connaissance qu'il reçoit de Dieu ? La prévenance divine est certes clairement affirmée, en des termes d'ailleurs qui peuvent rappeler parfois ceux employés par les Falâsifâ, al-Fârâbi entre autres. Mais d'autre part, il est dit avec non moins d'évidence que ce sont des intelligences supérieures qui sont ici concernées. Il semble bien que l'accent mis par Md 'Abduh sur la "prédisposition" de l'être humain à recevoir l'influx illuminateur émanant de Dieu soit le reflet chez lui d'une volonté de ne rien ôter aux capacités innées de l'homme, même lorsque celui-ci est au contact du Très-Sage et Très-Savant. L'optimisme de son humanisme semble aller jusque là.

Les limites de la raison humaine.

"L'homme est un être étrange, par la force de sa raison il s'élève aux plus hautes sphères du royaume spirituel ; il atteint par son intelligence les connaissances les plus élevées relatives à la puissance divine ; il lutte avec les seules ressources de

son esprit contre les forces cosmiques qui défient tous les assauts. Mais il se fait petit et chétif, il s'abaisse au plus bas degré de l'humilité et de la soumission lorsqu'il se heurte à ces événements dont il ne connaît pas la cause et dont il n'arrive pas à saisir l'origine ; et c'est là un mystère que pressentent les hommes en général, mais que pénètrent seulement les gens qui ont la vue intérieure". (R. al-T. tr. fr. p. 72).

Malgré la lueur d'espoir qui point à l'horizon, nous sommes bien contraints de reconnaître que l'homme, en effet, est un être "étrange", qui doit se contenter d'être réaliste et de chercher à tâtons dans les ténèbres. Force nous est, après avoir entrevu les hautes sphères auxquelles peut parvenir la raison humaine, de redescendre à un niveau plus commun, plus humble disons, là où l'homme est "ballotté par les flots de sa pensée".

L'homme est créé avec une capacité de connaissances infinies ; il aspire à des joies sans fin, il est capable de degrés de perfection sans limites. Et cependant, il est exposé au jeu de passions qui doivent être purifiées, il est souvent porté par des mouvements indisciplinés ; l'infirmité qui le frappe lui obstrue le chemin de la vérité (14). La raison, cette même raison qui faisait précédemment la gloire indicible de l'homme, se trouve maintenant affrontée à des écueils qui font écran à la lumière. L'homme est un être ouvert sur Dieu, capable lui-même d'entrevoir le chemin qui mène à l'éternité. Mais que représente en définitive cette vie éternelle ? Quel sera le sort des élus et celui des damnés ? L'être humain est doté d'une nature éminemment sociale, mais l'attrait des passions et de l'égoïsme obscurcit très souvent en lui la force naturelle de l'amour qui doit régir toute relation sociale et communautaire. Comment alors aménager ici-bas la vie en société sans l'aide de "jalons posés par Dieu sur la voie du salut" ? Et finalement : qui est Dieu ? Quelle est la vérité des qualités que l'homme lui "attribue" ? "D'une façon générale, répond Md 'Abduh, il n'est pas dans les moyens de l'intelligence humaine de savoir ce qu'il est nécessaire qu'elle sache au sujet de Dieu, ni de comprendre ce qu'il faut qu'elle comprenne au sujet de la vie future, ni de prévoir pour chacune des actions humaines les conséquences qu'elle aura dans cette vie future" (R. al-T. tr. fr. p. 54). Que l'homme accepte déjà de se souvenir qu'il ne connaît habituellement que la surface des réalités terrestres et que cette réalité, pourtant la plus proche de lui-même, qu'est sa propre personne demeure pour lui un mystère. Il se voit alors contraint face à tant d'énigmes angoissantes, d'en appeler à une autorité supérieure qui lui indiquera le droit chemin.

La conclusion s'impose, venant atténuer l'optimisme que nous aurions pu ressentir précédemment, et Md 'Abduh l'accepte en toute franchise :

"La raison humaine ne peut pas, à elle seule, mener au bonheur dans ce monde, sauf quelques hommes exceptionnels dont l'histoire ne nous a pas transmis le nom ; et même si le souvenir de quelques-uns est arrivé à la postérité, ils sont si rares que les hommes se les montrent du doigt à travers les siècles" (R. al-T. , tr. fr. , p. 54)".

La sagesse de l'homme rejoint alors la sagesse de Dieu. S'il est de la "coutume" de Dieu de venir en aide à l'homme et de "le soutenir dans sa plus grande détresse, celle que lui inspire l'inconnu", il en va du bonheur ultime de l'homme, d'accepter cette guidance divine et de suivre les "jalons posés par Dieu sur la voie du Salut" ; en un mot : d'accueillir les prophètes qui jouent "le même rôle vis-à-vis du genre humain que la raison vis-à-vis de l'individu".

II) Un humanisme qui s'efforce de ne rien renier de Dieu et de ne rien renier de l'homme.

L'on a dit de Md 'Abduh que son intention première fut de jeter un "pont" entre la Transcendance divine et l'activité libre et responsable de l'homme (15). Nous voici parvenus, semble-t-il, à cette jonction, à ce point critique, où raison et Révélation sont, en présence l'une de l'autre. S'agit-il de deux forces opposées et contradictoires ? Plus concrètement : le renouveau religieux et le progrès humain entrent-ils en un inévitable conflit ? Toute la tentative de Md 'Abduh vise à montrer que seule la symbiose harmonieuse de ces deux facteurs peut engendrer un humanisme authentiquement musulman, c'est-à-dire respectueux à la fois de Dieu et de l'homme.

Une interprétation renouvelée du donné révélé...

Il semblerait, à la lecture de Md 'Abduh, que la raison humaine ait cheminé trop longtemps à la recherche de Dieu pour ne pas présenter ses conditions au Dieu qui, finalement, se révèle. Peut-être plus exactement, l'homme a-t-il ignoré trop longtemps l'effort inventif dont il était capable, et il serait désormais pour lui "inhumain" de rompre cette ossature qu'il se redécouvre tout à coup.

En tout cas, bien sévère est le crible qui filtre les présentations, présumées traditionnelles, des vérités révélées, pour les peser dans "la balance du jugement rationnel". C'est en définitive au taqlîd, à l'imitation servile des anciens, que Md 'Abduh en veut à mort et devant lequel il ne désarmera pas. La foi en effet - la foi véritable - doit procéder par assentiment personnel et non pas par soumission aveugle à l'argument d'autorité. Cela l'amène aussi à l'examen des vérités révélées elles-mêmes pour reconnaître si elles émanent vraiment de Dieu et revenir ainsi à l'Islam des origines.

Quels sont les critères permettant d'opérer ce discernement ? Il faut tout d'abord prendre le Coran comme un tout pour éviter ces extrapolations abusives de tel ou tel détail qui furent faites en fonction d'une optique préétablie. Interprétons le Coran par le Coran ! Nombre de prétendus préceptes religieux s'évanouiront alors d'eux-mêmes. Pour ce qui concerne l'établissement de la Sunna authentique, le même travail d'épuration s'impose pour dégager cette tradition musulmane de tout un fatras de légendes et de traditions apocryphes qui furent attribuées au Prophète pour les besoins de la cause.

L'antipathie que ressent la raison à l'égard de tout illogisme ne signifie pas pour autant, il est vrai, que s'évanouisse toute zone de mystère. L'homme devra parfois s'abstenir de chercher une interprétation qu'il n'est pas en mesure de percevoir et ce sera sagesse de sa part que de s'en remettre à Dieu.

"Une fois que la raison a reconnu la mission des prophètes, elle doit admettre comme véridique tout ce qu'ils rapportent, *même si* elle est incapable d'atteindre l'essence d'une partie de la prophétie et d'en pénétrer le vrai sens" (R. al-T. , tr. fr. , p. 88. C'est nous qui soulignons).

"L'Islam délivra la raison de toutes ses chaînes, il la libéra de l'imitation aveugle qu'il avait asservie, il lui rendit son domaine dans lequel elle tranche selon son jugement et sa sagesse ; toutefois elle doit s'incliner devant Dieu seul et s'arrêter aux limites posées par la religion ; mais au-dedans de ces limites, il n'y a pas de barrière à son activité et il n'y a pas de fin aux spéculations qui se déroulent sous ses auspices" (Ibid. , pp. 108-9).

La raison humaine se retrouve cependant chez elle. A la limite, en cas de conflit entre tradition et raison, c'est à cette dernière que revient le dernier mot, d'autant plus que foi et raison bien comprises ne sauraient nullement entrer en contradiction. Le principe premier et ultime qui doit être sauvegardé est celui du tanzîh, c'est-à-dire de l'absolue Transcendance de Dieu par rapport aux créatures, et c'est à cette seule condition que la raison humaine, dans son effort de compréhension du donné révélé, pourra se placer sous le faisceau de la Lumière divine. C'est à cette seule condition de même que l'intelligence humaine se reconnaîtra régie par ce critère que Dieu Lui-même respecte en Sa Sagesse : celui de l'objectivité du bien. "La connaissance de Dieu est belle en elle-même... ; le dogme est venu exposer la réalité, ce n'est pas lui qui l'a faite belle". La constatation s'impose alors.

"Les musulmans sont d'accord que, si la religion peut nous révéler certaines choses qui dépassent notre compréhension, elle ne peut nous enseigner aucune qui soit en contradiction avec notre raison" (R. al-T. , tr. f r. pp. 6-7).

Pour revenir à l'essentiel de la foi...

Cherchant à dépasser le niveau des querelles d'écoles et de la casuistique des juristes de l'Islam pour redonner au tanzîh tout son dynamisme, Md 'Abduh était en quête d'un humanisme religieux, d'un "religious-oriented humanism" ou "humanism with God" -, pour reprendre les expressions de P. J. Vatikiotis. Comment s'étonner alors de constater le combat de haute lutte qu'il a mené contre les formes soi-disant religieuses de la dévotion ? Et nous savons de fait qu'il a réservé ses traits les plus effilés contre les excès des confréries et toutes les formes de superstition (16). Il ne voyait là qu'innovations blâmables qui contribuent à encourager les tièdes dans leur voie et à séparer les fidèles

de la méditation personnelle du Coran. L'heure des prodiges est terminée ; l'humanité a quitté le stade de l'enfance et la foi ne doit plus s'appuyer que sur la raison. De cette façon seulement sera recouvrée la pureté des origines, et toute l'œuvre critique que doit accomplir la raison dans l'interprétation du donné révélé a elle-même pour but unique de remettre l'homme en contact direct avec son Dieu, sans interposer quelque intermédiaire ou "associé" que ce soit.

Dans un respect et un souci de l'homme qui sont tout à l'honneur de l'Islam.

Recevoir une révélation ne signifie pas pour l'homme être condamné à un silence perpétuel ou à l'immobilisme (notion de tawâkul) bien au contraire ! Il est déjà tout un vaste domaine où la raison, quoique ayant reçu quelques orientations et exhortations générales, est seule à se débattre, à savoir le domaine de la science et de l'organisation de la vie pratique de l'homme. Celui-ci "doit servir deux mondes à la fois", car il est corps et esprit. S'il doit se préparer dès ce monde à ce qui l'attend dans l'autre, cela ne l'empêche pas de pouvoir jouir ici-bas des biens terrestres. Ce souci des corps et des besoins matériels de l'homme est même reconnu comme l'une des caractéristiques bienfaisantes de l'Islam. Non seulement la religion ne prohibe pas une telle activité humaine, mais elle y incite : elle est "l'amie" de la science. "La voix de l'Islam s'éleva contre les préjugés de l'ignorance ; il déclara que l'homme n'avait pas été créé pour se laisser traîner par la bride, mais qu'il était dans sa nature de se guider par la science et la connaissance" (R. al-T. , tr. fr. p. 107).

Bien plus, là même où la Révélation a parlé sous forme de préceptes précis, la responsabilité humaine n'en est pas supprimée pour autant. Chaque homme porte le poids de ses actes et il devra en assumer les conséquences : "Celui qui fait un atome de bien le verra, et celui qui fait un atome de mal le verra" (Coran, 99,7-8). Cette responsabilité personnelle d'ailleurs n'admet aucun intermédiaire ; qu'il s'agisse de ses relations avec Dieu ou de ses relations sociales, l'homme est contraint à l'effort inventif. Souligner une telle dimension de l'homme, c'est reconnaître toute sa noblesse.

C'est l'une des gloires de l'Islam, selon Md 'Abduh, que d'avoir réalisé cette parfaite synthèse entre l'humain et le religieux, entre le souci de l'homme et le respect de Dieu ; en un mot : entre la raison et la religion.

"La religion et la raison fraternisèrent ainsi pour la première fois dans un Livre Sacré et par la bouche d'un Prophète envoyé de Dieu ; et cela d'une façon nette qui n'admet pas de réticences" (R. al-T. , tr. fr. , p. 6).

Avoir émancipé les esprits, les avoir réveillés de leur léthargie est un mérite qui revient en premier lieu à l'Islam. En outre, contrairement à l'ascétisme chrétien (17), seule la religion musulmane permet à l'homme de poursuivre le Monde de l'Au-delà sans rien renier du monde d'ici-bas. C'est ce que résume fort bien 'Uthmân Amîn dans les quelques lignes qui suivent.

"L'Islam enfin est la religion, pour ainsi dire, de la mesure et du juste milieu : elle ne recommande ni relâchement ni excès dans les pratiques religieuses ; elle n'incline, ni vers un matérialisme grossier, ni vers un spiritualisme pur. C'est une religion humaniste dans le plein sens du mot.

Telle est, en ses grandes lignes, la doctrine de l'Islam dûment interprétée : c'est une sorte d'humanisme fondé sur la nécessité de reconnaître l'homme dans sa double nature, corporelle et spirituelle ; et de tenir compte de son pouvoir réel, de ses besoins et de ses aspirations. Plus qu'aucune autre religion, l'Islam, nous dit 'Abduh, est en conformité avec la nature humaine ; aussi l'a-t-on appelé à juste titre dîn al-fitrah "la religion de la droite nature !" (18).

III) Un humanisme "musulman".

"La rapidité avec laquelle s'est répandue la religion musulmane, et l'empressement que mirent les gens de toutes les religions à se convertir à elle, sont dus à la clarté de ses dogmes, à la facilité de ses préceptes et à l'équité de ses lois. Car si d'une façon générale la nature humaine exige une religion, elle demande à cette religion ce qui est le plus conforme à ses intérêts, le plus près de son cœur et de ses sentiments, ce qui lui donne le plus de sécurité dans ce monde et dans l'autre" (R. al-T. tr. fr. pp. 128)

La "simplicité de la religion musulmane, un "dogme qui n'effarouche pas la raison"... cet argument, dont Md 'Abduh se fait ici l'écho, revient fréquemment sur la bouche des adeptes de l'Islam. A une question qui lui était posée sur l'unité prodigieuse de l'Islam, le Dr Muhammad Kâmil Husayn répondait : "Je crois que cela est dû à la simplicité de nos dogmes, qui sont, en outre, peu nombreux... Tout se conçoit aisément" (19). L'"essentiel de la foi" dont nous avons parlé plus-haut se réduirait-il alors à un simple "minimum" ?

Pour pouvoir élucider un tant soit peu cette question, il est nécessaire de se souvenir que, selon le dogme musulman, si Dieu communique avec l'homme par le don de sa Parole, Il ne Se communique pas Lui-même. Le Créateur ne se penche pas sur l'humanité pour la faire participer au mystère de Sa Vie intime. Il est un côté "dramatique" de l'histoire humaine, du destin de l'homme, qui est absent de la foi musulmane, étant donné l'absence d'une dialectique péché-rédemption. Le Dr Kâmil Husayn disait au cours de l'interview à laquelle nous venons de faire allusion : "Je pense que la grande différence entre l'Islam et le Christianisme, ce n'est pas que l'un refuse le fait historique de la crucifixion et que l'autre l'accepte, mais c'est quelque chose de beaucoup plus profond. La crucifixion suppose l'idée de rédemption, c'est-à-dire que quelqu'un souffre et meurt pour sauver les autres. Or l'Islam n'a pas besoin de cette idée de rédemption". L'homme bien sûr doit ici-bas lutter contre les forces du mal, mais sa nature (fitra) n'est pas foncièrement souillée par une faute originelle. L'envoi des prophètes ne présente qu'une nécessité morale, liée à la "coutume" de Dieu, et la Révélation n'est fondamentalement que le "rappel" d'un pacte pré-terrestre qui fait de l'homme le "lieu-tenant" de Dieu sur cette terre, un "ange en puissance à la destinée véritablement céleste" (20). "La lumière que Dieu envoie aux hommes par l'intermédiaire des prophètes n'exige point des efforts pour la fixer dans les âmes et les cœurs, mais c'est un rappel pour qui n'en est pas conscient afin qu'il se rende compte de ce que Dieu a déposé dans sa nature" (21). La sorte de connaturalité entre la raison et la Révélation, que nous avons rencontrée plusieurs fois au cours de ces pages, semble bien s'appliquer par conséquent au contenu lui-même de la Révélation, et c'est ce qui motiverait la note résolument optimiste qui est sous-jacente aux développements théologiques de Md 'Abduh.

"En supposant le cas limité où les facteurs affectifs si puissants seraient dominés parfaitement, la foi du musulman devrait être une attitude de raison. Après "s'être emparée de la raison par des preuves", elle s'inclinerait comme un soldat qui sait la nécessité des ordres qu'il ne comprend pas, qui se raisonne, mais que le combat ne place pas devant des circonstances intrinsèquement nouvelles. Tout se passerait comme si l'essentiel de sa soumission était l'obéissance au Prophète et qu'aussitôt ce point acquis, aussitôt agrégé à la communauté, mobilisé dans l'armée des croyants d'où toute désertion est très sévèrement punie, on ne lui offrirait plus rien d'essentiellement nouveau. Il resterait en face du Souverain Seigneur, Créateur, Providence et Rémunération. Le dialogue engagé entre Dieu et les Hommes, par la promesse d'Abraham, ne comporterait aucun progrès, la religion resterait à la mesure des forces naturelles de l'humanité" (22).

Est-ce à dire que, dans sa volonté de redonner à l'homme toute la place à laquelle il a droit, Md 'Abduh élargit démesurément le champ de la raison ? Sa recherche de conciliation entre la raison et la Révélation est-elle plus qu'une simple propédeutique à l'accueil par la foi du Dieu qui se manifeste ? Consciemment ou non, ne fait-il pas refaire à la raison tout le chemin de la Révélation ? Ou bien, d'une manière qui ressemble à celle des Falâsifa, al-Farabi entre autres, cherche-t-il simplement à expliquer le comment, la modalité de la Révélation reçue auparavant dans la foi ? Son insistance à prouver que la raison humaine ne perd pas des droits quand Dieu a parlé ainsi que sa volonté de montrer la "possibilité" de la Révélation nous feraient plutôt pencher vers cette deuxième hypothèse. Il s'ensuivrait que la distinction faite par Md 'Abduh entre la minorité des âmes élevées et le commun des mortels part moins d'une vision aristocratique de l'humanité, que d'un souci pédagogique, pour montrer un idéal sur la route à suivre, pour faire entrevoir à la masse des gens humiliés et assoupis auxquels il s'adressait, tout ce dont ils sont capables et à quoi l'avenir les appelle.

Le 11 juillet 1905, Md 'Abduh disparaissait sans avoir pu achever l'œuvre par lui entreprise. Mais il avait tracé le chemin et bon nombre de ses disciples s'emploieront à diffuser ou compléter sa pensée, tout en poursuivant d'ailleurs des objectifs sensiblement différents. Qu'il nous suffise de mentionner à titre d'exemples : Sa'd Zaghlûl, "le champion de l'indépendance égyptienne", Rashîd Rida, qui continuera l'élaboration de la pensée religieuse de son maître, en accentuant l'idée du pan-islamisme comme le fit auparavant Gamâl al-Dîn al-Afghânî Qâsim Amîn, le promoteur de l'émancipation de la femme en Egypte ; le philosophe Musfafâ 'Abd al-Râziq auquel de nombreux penseurs égyptiens contemporains doivent leur formation ; les écrivains Mustafâ Lutfî al-Manfalutî et Ahmad Lutfî al-Sayyid, etc... Il serait de même intéressant de voir dans quelle mesure le mouvement

politico-religieux des Frères Musulmans, fondé en 1928 par le Shaykh Hasan al-Banna, s'est inspiré des principes du Réformisme. La relation entre les idées de Md 'Abduh et les mouvements réformistes des autres pays musulmans mériterait elle aussi une étude particulière. Finalement, il serait certainement très révélateur d'examiner à quelle source puisent leur inspiration toutes les publications à tendance apologétique qui paraissent de nos jours en Égypte. Mais ces propos dépassent le cadre que nous nous sommes fixé ici (23) ; nous avons simplement tenté de porter notre regard sur le "Maître" pour, éventuellement, mieux comprendre ceux qui continuent à vivre de son inspiration.

"Il passa le début de sa vie à enseigner,
le milieu de sa vie, à enseigner,
et la fin de sa vie à exalter la religion et
à servir la cause des Musulmans".

Ces quelques mots sont gravés sur le marbre du mausolée élevé à la mémoire du Shaykh Muhammad 'Abduh, en plein cœur de la célèbre Cité des Morts, au Caire, à quelques pas de l'endroit, beaucoup plus humble, où repose Rashîd Ridâ. Il y a là sans doute la reconnaissance publique et officielle de l'authenticité du témoignage qu'il a voulu porter, une marque de gratitude envers celui que l'on appelait "al-ustâdh al-imâm".

Marc CHARTIER

NOTES

1. Osman Amîn ('Uthman Amîn), *Muhammad 'Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, le Caire, 1944, p. XIV.
2. H.A.R. Gibb, *Les tendances modernes de l'Islam*, trad. française de B. Vernier, Paris, 1949, p. 105.
3. H. Laoust : "Le Réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine", in *Orient*, n° : 10 (2è trim. 1959), p. 86.
4. Nous utilisons la traduction française qui a été faite par B. Michel et M. Abd al-Râziq : *Rissalat al-Tawhid ; exposé de la Religion musulmane*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1925, LXXXV + 145 pp.
5. H. A. R. Gibb, op. cit. , pp. 72-73
6. cf. J. Fontaine, *Le Désaveu chez les écrivains libanais chrétiens de 1825 à 1940*, dactylographie, Tunis, 1970, p. 97
7. P. J. Vatikiotis : "Muhammad 'Abduh and the Quest for a muslim humanism", in *Arabica*, IV (1957), p. 71
8. cf. J. Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manâr*, Paris, 1954, p. 50 ("Les Musulmans, pour (les fondateurs du Manâr), sont dans un état piteux, non point parce qu'ils sont musulmans, mais parce qu'ils sont de mauvais musulmans"). Le Commentaire du Manâr est l'œuvre de Md 'Abduh et Rashid Rida, ce dernier ayant transcrit par écrit l'enseignement oral de son maître, en y ajoutant quelque peu sa note personnelle.
9. Le souci d'éducation religieuse qui animait Md 'Abduh l'a amené à refuser avec tout autant de force le plagiat de l'Occident.
10. cf. A. Badawi : "L'humanisme dans la pensée arabe", in *Studia Islamica*, VI (1956), pp. 67-100. Voir aussi : H. Hanafi, "Le renouveau et la stagnation dans la pensée religieuse contemporaine", in *al-Fikr al-mu'âsir*, avril 1970, pp. 27- 41.
11. Voir à ce sujet : G. C. Anawati : "La notion de "péché originel" existe-t-elle dans l'Islam ?" in *Studia Islamica*, XXXI (1970), pp. 29-40.
12. En un autre passage, Md 'Abduh développe plus longuement la preuve de l'existence de Dieu à partir de la contingence du monde créé (cf. *Risâlat al-Tawhid*, tr. fr. pp. 23-24).
13. L'on reconnaît ici l'une des thèses de la théologie mu'tazilite. La tendance du Kalâm (théologie musulmane) qui fut dominante à partir du IVè s. de l'Hégire, à savoir l'école ash'arite, voyait dans une telle distinction le résultat d'un choix libre et arbitraire de Dieu.
14. Harold B. Smith : "The Muslim doctrine of Man", in the *Muslim World*, vol. XLIV (1954), n° 3-4, pp. 202-214.
15. cf. P. J. Vatikiotis, art. cit. , p. 71. Voir aussi : A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age - 1798-1939*, Oxford University Press, 1962, p. 139.

16. Md 'Abduh ne visait pas tant le Sûfisme en lui-même (Mystique musulmane) que les exagérations ascétiques et le cérémonialisme des "ordres de mystiques". Il considérait de même les mawlid-s comme l'une des causes de la décadence du monde musulman. Cf. J. Jomier, op. cit. , pp. 236-260.
17. Il est à noter que Md 'Abduh s'était adonné lui-même un certain temps à des pratiques d'ascèse. Ce fût le contact de Gâmal al-Dîn al-Afghânî qui le convainquit de s'en détourner pour s'orienter vers la vie active.
18. 'Uthman Amin, op. cit. , pp. 146-7.
19. in *MIDEO*, VIII (1964-66), pp. 359-367. Voir aussi les notations de J. Jomier op. cit. , p. 87.
20. Osman Yahia : "Aspects intérieurs de l'Islam", in *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, collectif, Paris, 1966, pp. 15-37.
21. Md 'Abduh, *Tafsir Juz 'Amma*, cité par 'Uthman Amin, p. 109.
22. J. Jomier, op. cit. , p. 93.
23. On pourra trouver quelques éléments dans : 'Uthman Amin, op. cit. , dernière partie ; de même dans : G. C. Anawati, *Initiation à l'Égypte contemporaine*, dact. , Institut Pontifical d'Études Arabes, Rome, 1968, pp. 22-26.



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