



N° SAU/116 - 17 novembre 1972

MORALE ISLAMIQUE ET MONDE MODERNE

M. Borrmans

Le texte qui suit a été publié par Se Comprendre en 1972. Il reproduisait, avec l'aimable autorisation du Centre Catholique des Intellectuels Français, le texte intégral de l'article paru in Recherches et Débats, dans le n° 51 consacré à l'Islam, civilisation et religion (juin 1965) pp. 56-105. On consultera aussi utilement Comprendre, document jaune, n° 51, 3/7/1970, p. 8.

Les idées développées ici, si justes soient-elles dans leur substance furent exprimées dans un contexte qui a connu depuis bien des évolutions. On en tiendra compte surtout dans les développements des dernières pages qui font référence au Droit des pays musulmans en matière de mariage. Ces législations ont subi bien des changements depuis 1972.

Le monde moderne pose plus d'une question à la conscience musulmane comme à la conscience chrétienne. Sont-elles, l'une et l'autre, tout autant armées pour répondre aux requêtes de la Modernité ? La conscience chrétienne, dans sa réflexion sur les problèmes moraux du jour, peut s'informer auprès de toute une tradition de pensée depuis longtemps autonome : les principes de sa morale fondamentale et les orientations permanentes, et sans cesse ajustées, de Sa Morale appliquée ont été l'objet de recherches constantes et ont donné le jour à plus d'un traité. L'aide multiforme des témoins de la conscience chrétienne, à travers les âges, peut ainsi, en partie, l'aider à inventer les modalités concrètes de sa praxis évangélique d'aujourd'hui.

Grande est alors la tentation de croire qu'il en est de même pour la conscience musulmane. On voudrait supposer qu'elle ait vécu les mêmes débats éthiques et on la voudrait voir bénéficier d'une même problématique. Il n'en est rien, et c'est ici qu'il est bon de renoncer aux équivalences faciles: Dogme, Morale, Culte, Droit, Savoir-vivre, etc... ne sont pas, pour elle des domaines autonomes, encore moins des sciences indépendantes. Cependant, la conscience musulmane, pour sa part, bénéficie de toute une tradition, et celle-ci lui est de quelque secours pour trouver les réponses adéquates et originales aux requêtes morales contemporaines. Néanmoins, le débat instauré actuellement entre musulmans de diverses tendances, traditionalistes, réformistes, modernistes, montre assez que rien n'est acquis et que chacune entend bien demeurer fidèle à une "manière d'être" musulmane, même si, d'aventure, elle prend des allures d'une innovation (*bid'a*).

Y a-t-il une morale islamique? Comment accueille-t-elle et résout-elle les requêtes de la Modernité ? Questions d'autant plus importantes que le salut de l'homme moderne et le succès de la société qu'il édifie en dépendent étroitement. Or, c'est en vain qu'un chrétien pourrait chercher et un

musulman fournir une oeuvre magistrale répondant à la première question, de même que l'un et l'autre trouveraient difficilement des études exhaustives, fondées en philosophie et en théologie, cherchant à élucider la deuxième. Certains ont soutenu, qu'il n'y avait pas de Morale en Islam. D'autres n'y ont vu que du Droit et du Culte. Les meilleurs chercheurs, tout en y découvrant les principes d'une "conduite" et divers types de comportement éthique, ont regretté de n'y point trouver un traité élaboré de Morale fondamentale. Nombreux sont ceux qui se sont contentés d'études descriptives sur le "tempérament musulman" pour en conclure qu'il était un mélange d'idéalisme et de sensualité, de dignité et de ruse, de distinction et de misère, oubliant sans doute, la "force efficiente orientée vers le bien" qu'apporte la doctrine morale de l'Islam et l'aide puissante que peut fournir à l'équilibre humain la conscience d'agir en présence de Celui qui nous a faits, nous guide et nous jugera.

Kâwâkibî, l'alépin réformiste de la fin du siècle dernier, n'appelait-il pas déjà de ses vœux, dans *Umm al-qurâ* (La Mère des Cités),

"un ouvrage concernant les pratiques rituelles (*'ibâdat*), divisé en chapitres et sections dans lesquels ne seraient indiqués pour chacune d'elles que les obligations d'institutions divine et les devoirs religieux (impératifs) au milieu desquels seraient insérés les conditions indispensables de validité et les piliers de la foi. De cette manière, on pourrait dire: "Ces prescriptions constituent le minimum nécessaire pour la validité des pratiques rituelles, aux yeux des écoles juridiques".

(On composerait) un autre ouvrage comportant les mêmes chapitres et sections dans lesquels seraient indiquées les prescriptions tirées de la Tradition du Prophète. De cette manière, on pourrait dire : "Ces prescriptions doivent être suivies le plus souvent possible".

Ensuite, un troisième ouvrage, sur le mode des deux premiers, dans lequel seraient mentionnées les prescriptions traditionnelles à caractère surrogatoire afin que l'on puisse en dire: "Ces prescriptions, il est préférable de s'y conformer que de les négliger".

Sur ce modèle, seraient composés deux ouvrages concernant les interdictions, se divisant en chapitres et sections énumérant, l'un les fautes d'impiété et les péchés capitaux, l'autre les péchés véniels et les actes seulement répréhensibles.

De même, les ouvrages concernant les actes de la vie courante (*mu'âmalât*) indiqueraient les prescriptions par catégories:celles qui sont admises par le consensus (*ijma'*), celles qui résultent de l'effort personnel d'un Docteur digne d'autorité (*ijtihad*), enfin celles qui sont dictées par le souci d'intérêt général (*istihsân*).

Avec une semblable classification, il sera facile à chaque homme de la masse de connaître ce que lui impose la religion (à des degrés différents). Il pratiquera alors selon le degré voulu et suivant ses possibilités. Sous cette forme, apparaîtra clairement la clémence de la vraie religion et le Musulman ressentira un apaisement du coeur exactement comme le commerçant dont les registres, les livres, les comptes sont bien organisés, dont le budget est bien équilibré et qui vit grâce à cela dans une pleine quiétude d'esprit".

Un tel Traité est encore à faire, bien que de nombreux petits manuels, édités depuis, aient tenté de répondre à ce besoin légitime. Notre ambition n'est point d'y suppléer ici, mais bien plutôt de proposer d'abord quelques perspectives historiques : comment la Morale islamique s'est présentée et comment la conscience musulmane a-t-elle réagi à certaines époques, avant de décrire, par quelques cas concrets, les manières dont cette éthique réagit à la Modernité, selon la phase historique à laquelle se réfèrent ceux qui ont à l'élaborer, à la justifier et à la vivre. Déjà, cependant, Kawakibi nous révèle, en cette page, que le secret intime de cette conscience, inquiété par les requêtes morales de son temps, est justement d'atteindre à la quiétude, par un classement judicieux, et clair de tous ses actes et par la satisfaction de l'action accomplie, tendance naturelle à toute conscience morale, semble-t-il, mais qui, dans le contexte qui nous occupe et l'histoire qui fut la sienne, prend un relief particulièrement important. Qu'était donc la Morale coranique? Invitait-elle au dépassement? Pourquoi, historiquement, l'évolution s'est-elle faite dans le sens d'un légalisme juridique que les modernes tentent enfin de revivifier, comme s'y essayèrent certains penseurs du Haut Moyen-Age ?

1. PERSPECTIVES HISTORIQUES POUR UNE MORALE ISLAMIQUE

Kawakîbi, par son classement, nous a laissé entendre qu'il y avait une morale coranique, une imitation du modèle prophétique et un effort surrétrogatoire des voies mystiques. Ce sont là des perspectives essentielles pour l'histoire de la morale islamique : on tentera de les décrire ici, sans oublier, pour autant, certaines autres, antérieures ou postérieures: la morale arabe, la science des *Akhlâq* et l'art de l'*Adab*.

a) Morale Arabe (Sunna antéislamique).

L'éducation morale de la conscience musulmane par le message coranique n'a pu se faire que peu à peu, sans éliminer totalement les pratiques habituelles du temps de l'Ignorance (*Jahiliyya*). Le terme arabe alors évoqué est celui de sunna, lequel désigne "l'habitude, la norme héréditaire de conduite, la coutume (reçue des ancêtres)". A l'origine, alors que le Coran commençait à peine à informer les esprits et les cœurs, les musulmans participaient totalement à la morale de leur groupe social, cette sunna arabe des grandes tribus de la péninsule dont les poésies dites antéislamiques chantent à souhait les multiples mérites.

L'honneur chez les Arabes avant l'Islam (c'est le titre même du livre du regretté B. Farès) constituait la valeur-clé de cette sunna qui se transmettait de père en fils et dont nous retrouvons maints échos dans le Coran lui-même. Sens de l'honneur personnel à ne point laisser entacher, où l'orgueil pouvait avoir belle part, courage enthousiaste ne reculant devant aucun danger, loyauté envers les contribuables doublée d'un "esprit de corps" allant parfois jusqu'à l'ostracisme, hospitalité et sens de l'étranger, endurance et maîtrise de soi jusque dans les aventures les plus risquées (guerre, amour, etc...), tout cela constituait le blason de l'Arabe du désert et demeure encore la panoplie morale de tout arabe qui entend ne pas renier la pureté de ses origines ethniques

Tout cela engendrait cependant une société qui savait être dure envers la femme et qui, souvent, semblait oublier les lois élémentaires de la justice.

b) Morale coranique.

Le message apporté par Mahomet amenait une révision déchirante dans la conscience arabe ; celle-ci devait renoncer à tout ce qui, dans cette sunna plusieurs fois centenaire, allait à l'encontre des préceptes divins qu'énonçait peu à peu le Coran, au cours des vingt-trois années de sa révélation progressive

'Des études ont été consacrées aux points d'opposition entre l'Islam et les vertus pratiquées chez les Arabes de la *Jahiliyya*. Il s'ensuit que l'Islam a tracé, pour la vie, un idéal autre que celui de la *Jahiliyya*: ces deux idéaux ne se ressemblent guère, bien souvent ils se contredisent. En effet, le courage personnel, l'énergie qui ne saurait avoir de limite, la générosité poussée à la prodigalité, le dévouement total à la tribu, la rigueur dans la vengeance, l'application du talion envers celui qui a commis une agression contre vous ou contre l'un de vos proches ou contre votre tribu, en parole ou en action : tout ceci est à la base des vertus chez les Arabes païens de la *Jahiliyya*.

Mais, en Islam, être soumis à Allah, obtempérer à ce qu'il commande, être constant, soumettre les avantages de sa personne et ceux de sa tribu aux commandements de la religion, pratiquer la tempérance, se refuser à la jactance et à la vantardise, éviter l'orgueil et la démesure: tels sont les idéaux proposés à l'homme en cette vie".

Le Coran se présente essentiellement, en ses sourates mecquoises, comme un appel à la conversion : l'interpellé polythéiste se voit convié, par force serments qui en appellent à toutes les créatures, à reconnaître l'imminence du Jugement, à comprendre que son Créateur est tout aussi puissant pour l'y ressusciter, à découvrir quelle est la récompense assurée aux Élus et le Châtiment, réservé aux Impies, à reconnaître enfin que Dieu est intervenu auprès de chaque peuple (*umma*) par le moyen d'un Prophète et que Mahomet est l'Envoyé d'Allah auprès de son peuple. Devant les résistances et les railleries, l'appel se fera plus pressant en faveur de l'Unité divine, clé de voûte de la nouvelle Foi. La conduite morale que requiert une telle adhésion est alors décrite en termes généraux maintes fois répétés. C'est à Médine, après l'Hégire (622), que se verront précisées les modalités

concrètes de la vie personnelle et communautaire du musulman. Ah'mad Amîn¹ résume ainsi les choses :

"Une partie du (Coran) "descendit" à la Mecque : elle représente les deux tiers du Livre; l'autre partie, qui "descendit" à Médine, en représente le tiers. A suivre les versets mecquois dans leurs développements, nous constatons qu'ils traitent à peine : de quelques "mesures législatives" ayant rapport aux questions civiles, au statut personnel et au droit criminel; ils se bornent à exposer les fondements de la religion et à y convier les Humains: croire en Allah, en son Envoyé et au Dernier Jour, à commander de bonnes habitudes morales comme la Justice, la bienfaisance, la fidélité à la promesse donnée, l'habitude du pardon, la crainte d'Allah seul, la gratitude, le refus des mauvaises habitudes morales comme la fornication, l'homicide, l'inhumation des filles (vivantes), la fraude dans les mesures de capacité et de poids, enfin à interdire tout ce qui serait mécréance ou relèverait de la mécréance,... Et c'est peut-être la sourate mecquoise "les Bestiaux", la sixième, qui expose avec le plus d'évidence possible les enseignements que l'Islam proposait à la Mecque.

Quant aux "mesures législatives" concernant les affaires civiles: ventes, location, usure, etc..., les affaires criminelles; homicide et vol, et le statut personnel : mariage et répudiation-divorce, elles furent toutes prises après que le prophète eut émigré à Médine. Et les deux sourates médinoises, celle de "la Génisse", la deuxième, et celle "des Femmes", la quatrième, sont sans doute celles qui mettent le mieux en évidence ce genre de législation...

Nous pouvons dire que les versets à dispositions juridiques donnés à Médine "descendaient" au rythme de l'évolution de la communauté des musulmans vivant à Médine. Et si nous nous arrêtons à l'histoire de la "descente" des versets à dispositions juridiques, et si nous suivions dans ses développements l'enchaînement des versets en corrélation avec l'enchaînement des événements, nous comprendrions, on ne peut mieux, l'état social des musulmans et comment ils s'élevèrent progressivement...

L'invitation à la paix, à La Mecque, puis les mesures législatives concernant les guerres et la guerre sainte (*jihad*), au début des temps islamiques à Médine, en fin de développement des dispositions législatives relatives à la guerre, après cela, la prescription de la *zakât* (aumône légale) d'une manière générale, à La Mecque, sans qu'il y ait une comptabilité quelconque et, ensuite, à Médine, la fixation de la quotité et la détermination des dépenses auxquelles elle est dévolue: tout ceci, et bien d'autres choses semblables, était en corrélation avec le développement et la - croissance de la communauté des musulmans.

La morale nouvelle n'entendait pas "accomplir" ou "parfaire" la sunna arabe de la *Jâhiliyyâ*. La croyance générale n'était-elle pas que l'Islam abolissait ce qui avait existé avant lui ? Non seulement la morale de Gentilité était récusée, mais encore il ne fallait aucunement prendre en considération l'enseignement des Livres autres que le Coran, parce que ce dernier était venu les abroger tous. Sa mémorisation et sa récitation, de génération en génération, devaient marquer profondément la conscience musulmane. Ses commandements et ses interdits s'imprimèrent dans les cœurs de même que son style informa la langue arabe elle-même. Mais qu'était donc cette nouvelle morale que le Coran entendait promouvoir chez les premiers musulmans, dont Dieu était le Législateur et qui se présentait comme la seule Voie (*shar'*, *shari'a*) permettant d'espérer la Récompense et d'éviter le Châtiment ? Selon Ahmad Amîn encore, et bien que son opinion puisse être contestée :

"Dans le Coran, en ce qui concerne la vie morale, il y a deux plans : l'un qui consiste à enseigner les règles de la bienséance, l'autre qui contient ce à quoi la morale invite de plus élevé.

"Quand on vous adresse une salutation courtoise, saluez par une plus belle encore ou rendez-la simplement. Allah, de toute chose, tient compte"...

(Et voici ce à quoi invite la morale) : être fidèle à la promesse donnée; être

¹ Cf. *Fajr al-islâm* (aurore de l'Islam).

constant dans les, adversités, pratiquer l'équité avec ceux qu'on aime et ceux qui nous répugnent, pardonner quand cela est possible, être sobre, sans exagérer pourtant... Dieu ordonne l'Équité, la Bienfaisance, et la Libéralité envers les proches. Il interdit la Turpitude, l'Acte blâmable et l'Insolence". "Pratique le Pardon. Ordonne le Bien".

L'Islam a détruit l'unité tribale ainsi que l'unité raciale ; il a répugné à se prévaloir de l'honneur de la tribu ou de celui de la race. Il a dit dans son enseignement que tous ceux qui avaient embrassé l'Islam ne formaient plus qu'un bloc dont les membres ne pourraient se prévaloir que de l'obéissance à Allah et de l'accomplissement de ses commandements. "Les Croyants sont seulement des frères. Établissez donc la concorde entre vos frères et soyez pieux envers Allah ! Peut-être vous sera-t-il fait miséricorde !".

Morale essentiellement religieuse, telle nous apparaît la morale coranique. Le Coran n'est-il pas autre chose qu'une invitation faite à "tout l'homme" de se soumettre (*islam*) aux ordres de son Créateur et Maître. Dieu n'y révèle rien de lui-même, et, si ses Attributs (*sifâ*) y sont continuellement affirmés, ceux-ci peuvent toujours être appréhendés par la raison humaine, laquelle se doit de comprendre les Signes (*ayât*) divins dans la Création. Un *hadîth* ne prescrit-il pas ce qui suit : "Méditez sur les créatures de Dieu, mais ne portez pas vos méditations sur Son essence, sinon vous périrez" ? Au contraire, Dieu y révèle à l'homme tout ce que celui-ci doit faire vis-à-vis de son Seigneur comme vis-à-vis de ses semblables. Le Coran apparaît par là comme une charte de la praxis musulmane et requiert l'adhésion vivante, c'est-à-dire l'exécution de ses impératifs, lesquels se présentent souvent comme des impératifs catégoriques dont on n'aurait point à rechercher la raison. L'étude lexicographique y révélerait la richesse des racines *TQW* (crainte), *TW* (obéissance), *DhB* (châtiment) et comparativement la pauvreté de la racine *HBB* (amour). Le croyant se doit d'être un soumis (*muslim*) et d'être un parfait obéissant.

Quel est, en définitive, le contenu de cette morale coranique ? Il ne sera pas sans intérêt ici d'emprunter à la deuxième partie de la thèse du regretté Cheikh M. A. Draz (*La Morale du Coran*) les titres qui résument les citations coraniques en la matière.

En morale individuelle, le Coran commande l'instruction, surtout morale, l'effort moral, la pureté, la droiture, la chasteté, la décence, et la continence des regards, la domination des penchants, l'abstention périodique de la nourriture et du sexe, la maîtrise de la colère, la sincérité, la douceur et la modestie, la circonspection dans les jugements, l'abstention dans le doute, la constance et l'endurance, la conformité aux bons exemples, le maintien du juste milieu, les beaux actes, la pureté des intentions. Il interdit le suicide, la mutilation et la défiguration de son propre corps, le mensonge, l'hypocrisie, l'avarice, la prodigalité, l'ostentation, l'orgueil, la vantardise et la vanité, la fierté excessive, la jalousie et la convoitise, la débauche, l'usage du vin et des choses impures comme de tout bien mal acquis. Il permet l'usage modéré de toutes choses.

En morale familiale, il énonce les devoirs entre ascendants et descendants: bienfaisance, humilité, obéissance aux parents, respect de la vie des enfants comme leur éducation morale. S'agissant des devoirs des époux, il précise comment le mariage est constitué: alliances prohibées, alliances permises, consentement, dot, conditions de la polygamie; comment il est vécu: paix intérieure, propagation de l'espèce, droits réciproques, bon ménage même en cas d'antipathie, arbitrage; comment il se dénoue; divorce, période d'attente, logement et traitement honnêtes dans l'espoir d'une réconciliation, nouveau mariage, divorce définitif à la troisième fois, indemnité pour divorcée non dotée. Les règles de la dévolution des biens, en cas de succession, y sont données dans le détail.

En morale sociale, le Coran interdit l'homicide, le vol, la fraude, le prêt à intérêt, toute spoliation, le détournement des biens de l'orphelin, l'infidélité aux engagements, la dissimulation, l'injure, la raillerie, la diffamation, la médisance et la calomnie. Il ordonne de légaliser les transactions pour écarter les doutes, de rendre un témoignage juste, d'établir la paix entre les hommes, d'exercer la bienfaisance, surtout envers les orphelins, de libérer les esclaves ou, du moins, de faciliter leur liberté, d'exhorter au bien et de détourner du mal, d'exercer la charité surtout par l'aumône légale. La libéralité est conseillée et la thésaurisation réprouvée. Enfin un code de politesse est donné pour les relations sociales.

La morale de l'état demande au chef de consulter le peuple, d'appliquer la justice, d'établir l'ordre, de sauvegarder le bien commun et de laisser aux confessions locales leurs libertés religieuses. Le peuple doit être discipliné, obéissant, uni, évitant perturbation et vandalisme comme aussi toute connivence et alliance avec l'ennemi. La doctrine du salut doit être prêchée sans contrainte ni provocation. En cas d'hostilité, il ne faut point prendre l'initiative des armes, ne pas combattre pendant les mois sacrés. Deux cas de guerre légitime sont envisagés: n'y pas craindre la mort, ne pas poursuivre l'ennemi qui capitule, mais craindre plutôt les tentatives des infidèles. La fraternité humaine est proposée comme un idéal.

Dans ses devoirs envers Dieu, le croyant se doit d'obéir inconditionnellement, de méditer sur les paroles et les oeuvres d'Allah, de reconnaître ses Bienfaits, de se fier à lui, de ne pas désespérer de sa grâce, de remplir les vœux et les promesses à Lui faits, de Le sanctifier et de Le glorifier. Un culte quotidien est à Lui rendre, de même qu'il faut visiter son sanctuaire de La Mecque. On ne cessera jamais de l'invoquer et de "revenir" à Lui.

Cette liste est sans doute tributaire, dans ses expressions, d'un vocabulaire "occidental" : les versets coraniques illustrent chacune de ces attitudes et replacés dans leur contexte ne prétendent certainement pas à tout ce qu'impliquent les termes abstraits ici utilisés. Du moins cette liste témoigne-t-elle de tout ce qu'un musulman moderne estime retrouver dans le texte même du Coran. Il s'agit là, on aura pu le noter, d'une Somme d'attitudes circonstanciées qui fourniront à la réflexion éthique musulmane, à travers les âges, ses orientations principales comme aussi ses frontières infrangibles.

c) La Sunna du Prophète.

A la *Sunna* d'Allah qui avait remplacé la *sunna* des ancêtres devait bientôt s'adjoindre, pour l'expliquer d'abord et l'élargir ensuite, la *sunna* de son Envoyé, le Sceau des prophètes. Le besoin d'un modèle à imiter ou, du moins, d'un garant pour les nouvelles situations que n'avaient pas envisagées le Coran, allait très vite exciter le zèle de nombreux chercheurs. En effet, le Coran n'avait pas tout dit.

"Nombre de (ses) versets, avaient une signification globale ou bien avaient une valeur absolue et générale, aussi un dire ou un acte de l'Envoyé d'Allah s'est-il présenté et en a déterminé ou restreint ou particularisé le Sens. Le Coran, par exemple, n'a pas déterminé les détails de la prière : il ne l'a commandée qu'en la présentant d'une manière globale ; ce qu'a fait le Prophète a précisé les heures auxquelles il fallait la faire et comment il fallait l'exécuter... C'est ainsi que l'Envoyé d'Allah se trouvait devant des événements qu'il jugeait et des questions auxquelles il répondait."²

De pieux musulmans, pour éviter qu'un chacun n'inventât son interprétation personnelle en toute situation inédite, utilisant en cela son opinion originale (*ra'y*) et les techniques du raisonnement analogique (*qiyās*), se hâtèrent de colliger les dits et les faits, du Prophète et de ses compagnons. Et comme chacun, dans sa recherche d'un comportement idéal à imiter, y projetait quelque peu les valeurs qui lui étaient chères ou l'étaient pour son milieu, Mahomet se vit ainsi attribuer, avec le temps, nombre d'attitudes morales et de jugements éthiques. Toute une technique fut élaborée pour authentifier ces derniers. De là naquit la science du *Hadīth* qu'al-Shāfi'ī (mort en 820) devait définitivement fonder sur des bases rigoureuses afin d'éliminer tout ce que les propagandes partisans ou les querelles d'Écoles (juridiques) avaient pu faussement attribuer au Prophète. Tout ceci a donné ce que l'on appelle communément la *Sunna* :

"On entend, (par là), ce qui a été rapporté de l'Envoyé de Dieu: dires, faits, approbations tacites. Passée l'époque de l'Envoyé, on réunit au *hadīth* ce qui avait été rapporté des Compagnons : ceux-ci, en effet, fréquentaient le Prophète, entendaient ce qu'il disait, étaient témoins de ce qui il faisait et parlaient de ce qu'ils avaient vu et entendu. Par la suite vinrent les Suivants (qui) avaient fréquenté les Compagnons, les avaient écoutés et avaient vu ce qu'ils faisaient. Alors, à partir des traditions remontant à l'Envoyé d'Allah et à ses Compagnons, se constitua le *Hadīth*".³

² Selon Ahmad Amīn (*op. cit.*).

³ Ibid.

Deuxième source de la Morale et du Droit conjugués, la Sunna aurait pu ne conserver qu'une valeur relative ; en fait, il semble qu'on ait toujours tendu à lui donner autant de valeur probatoire qu'à l'argument coranique. C'est du moins ce que laisse entendre Ahmad Amîn :

"Le fondement de l'œuvre législative et sa première source était le Coran, surtout en ses sourates médinoises... L'œuvre législative de la *Sunna* est différente de celle du Livre en ce sens que le Coran, dans ce qu'il exprime et signifie, procède d'une révélation d'Allah, alors que, dans le cas de la Sunna, ce qu'elle exprime vient de l'Envoyé. Les *hadîths* de l'Envoyé ont expliqué nombre de versets se rapportant à la Prière rituelle et à l'Aumône légale. Car le Coran n'a pas expliqué quelles étaient les attitudes de la Prière rituelle ni précisé les heures auxquelles il la fallait exécuter... C'est seulement le Prophète qui a expliqué cela, par ce qu'il disait ou ce qu'il faisait.

De même, des événements et des différends surgissaient dans lesquels le Prophète donnait son jugement, en s'aidant du *hadîth* et non du Coran; or le jugement qu'il rendait en cela prenait valeur d'œuvre législative. Aussi tout ce que le Prophète a dit ou fait, tout ce qui se déroula sous ses yeux et qu'il estima bon participa-t-il de l'Œuvre législative. Et quand on put bien établir que cette oeuvre remontait à l'Envoyé d'Allah, elle se hissait au rang même du Coran quant à la force probatoire ; mais cela était rarement bien prouvé au point de ne pouvoir supporter d'être mis en doute..." (op. cit.).

Si la Sunna est, pour nous, très importante, ce n'est pas en fonction de sa valeur historique, très relative dans bien des cas, mais en tant que témoin de valeurs morales qui ont été intégrées, au cours des deux premiers siècles, à l'éthique musulmane, parce que, reconnues dignes du Prophète. C'est ainsi que les six Recueils définitifs de *hadîths*, au premier rang desquels on compte celui de Bûkhârî (mort en 870) et de Muslim (mort en 865), constituent de précieux documents pour le sujet de la présente étude. Chacun d'eux se présente comme un manuel d'éthique musulmane. Il est intéressant de constater que les dits et faits du Prophète et de ses Compagnons y sont déjà classés en fonction de la problématique du Droit (*Fiqh*), car le *hadîth* n'a, semble-t-il, été réfléchi qu'en fonction de la preuve à donner à la Loi (*shari'a*), laquelle envisage et définit moralement tous les actes de l'homme. eo7Fejlil juge plutôt par la table des matières du *Sahîh* (Recueil sûr) de Bukhârî :

"De la révélation, de la foi, de la science, des ablutions, de la lotion, des menstrues, de la lustration pulvérale, de la prière, des heures fixées pour celle-ci, de l'appel à la prière, du vendredi, de la prière en cas de danger, des deux fêtes, de la prosternation impaire, des rogations, des éclipses, de la prosternation pendant la récitation du Coran, de l'abrègement de la prière, de la prière nocturne, de la prière faite à La Mecque et à Médine, des actes permis pendant la prière, des distractions pendant celle-ci, des funérailles, de la dîme, du pèlerinage, de la visite pieuse, du pèlerin empêché, de l'expiation du délit de chasse, des mérites de Médine, du jeûne, de la prière de Ramadan, de la nuit du destin, de la retraite spirituelle, des ventes, de la vente à livrer, du retrait, du salariat, des délégations, de la caution, du mandat, de l'ensemencement, du contrat d'arrosage, du prêt et de la déconfiture, des litiges, des objets trouvés, des actes injustes, des contrats de société, du gage, de l'affranchissement, de l'affranchi contractuel, de la donation, des témoignages, de la conciliation, des stipulations, des testaments, de la guerre sainte, de la prescription du quint, de la capitation, du commencement de la création, des prophètes, des fastes, des mérites des Compagnons, des mérites des Auxiliaires médinois, des expéditions guerrières, du commentaire du Coran, des mérites du Coran, du mariage, du divorce-répudiation, des pensions alimentaires, des nourritures, du sacrifice fait à l'occasion d'une naissance, des immolations et de la chasse, des victimes de l'*Aïd al-Kabir*, des boissons, des malades, de la médecine, du vêtement, des bons usages de la demande d'autorisation d'entrée dans une maison, des invocations, des esclaves, du décret divin, des serments et des vœux, des expiations, des parts successorales, des peines légales, du prix du sang, de la reconnaissance des renégats, de la contrainte, des ruses juridiques, des rêves, des séditions, des dispositions juridiques, du souhait, des *hadîths* à chaîne unique de garants, de la garantie trouvée auprès du Livre et de la Sunna, de l'unicité".

Comme on a pu s'en rendre compte par-cette sèche énumération, *Hadîth* et Droit vont de pair dès les débuts de la réflexion musulmane, sur l'acte humain Celle-ci n'a pas élaboré une éthique indépendante mais l'a intégrée dans le cadre plus vaste et plus strict de la Loi (*shari'a*)

d) Morale de la Loi

Deux siècles après l'Hégire, la Loi est définitivement fixée. Chacune des quatre écoles juridiques (la hanéfite, irakienne en ses débuts, la malékite hijazienne en son esprit, la shafî'ite et la hanbalite), utilisant toutes les données coraniques, avait élaboré au raisonnement analogique (*qiyas*) contrôlé par le consensus des Docteurs (*ijmâ'*) et en prenant toutes garanties au moyen de la *Sunna* tout un système juridico-moral que l'on peut dire achevé au milieu du IX^e siècle. Ce système, c'est celui de la Loi. Institutions sociales et politiques, politesse et bonnes manières, statut de la feuille et morale personnelle, "piliers" de la pratique religieuse et codes de rubriques : tout cela se trouve être dans la Loi, expression parfaite de l'orthodoxie religieuse au plan de la praxis. Manifestation d'une "religion totalitaire, la science de la Loi, appelée Droit (*fiqh*), apparaissait comme la connaissance des droits et des devoirs qui permet à l'homme de réaliser, sur terre, la Cité musulmane et de se préparer au mieux au monde à venir. "La Loi, comme le dit le Professeur Gibb, est le véritable épitomé de l'esprit musulman, l'expression la plus décisive de la pensée musulmane, le noyau essentiel de l'Islam".

Ce faisant, le Droit, intimement mêlé à l'éthique, se présentait comme une construction parfaite qui ne tolérerait plus, par la suite, que des commentaires, parfois très prolixes, et des résumés sous formes de brèves épîtres (*Risâla*) à l'usage du commun, telle celle d'Ibn Abî Zayd al-Qayrawâni (mort en 996) qui nous donne, en une centaine de pages, les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malékite. La succession des chapitres reprend, à quelques exceptions près le classement, donné plus haut, des *hadîths* dans Bukhârî. Un long chapitre introductif énumère les propositions que la bouche doit exprimer et auxquelles le cœur doit croire. La Foi et les Œuvres s'y appellent continuellement l'une et les autres.

"Il faut croire que la Foi consiste en paroles, en dévotions du cœur et en actes des membres; qu'elle augmente ou diminue en proportion des oeuvres, celles-ci pouvant être imparfaites ou au contraire servir à intensifier la foi; que l'expression orale de la foi n'est parfaite que quand elle s'accompagne d'actes des membres ; qu'aucune parole et aucun acte ne valent que par l'intention; que paroles, actes et intentions ne valent que si elles sont conformes à la Sunna; que le péché ne suffit point à rendre les Musulmans infidèles... ; que toutes les créatures ont des gardiens qui enregistrent leurs actions et que rien n'en échappe à la science de leur Seigneur.

On doit obéir aux Imams (chefs) des Musulmans, tant à ceux qui sont chargés de les gouverner qu'à leurs savants. On doit suivre les vertueux ancêtres, les imiter en tout et demander pardon à Dieu pour eux. On doit éviter les disputes de mauvaise foi et les controverses de parti-pris en matière de religion et l'on doit s'abstenir des innovations des novateurs".

Dans cette Épître, comme dans les autres traités de Droit classique, tous les actes de l'homme sont donc envisagés dans la succession évoquée plus haut, mais à propos de chacun d'eux la question se pose alors de savoir quelle est sa qualification légale (*hukm*).

- Sera-t-il interdit (*harâm*) et donc "péché" comme l'on dit couramment? A outrepasser l'interdiction, on serait gravement puni.
- Serait-il simplement blâmable (*makrûh*) ? L'accomplir n'entraînerait pas châtement, car on n'aurait pas de preuve convaincante de son interdiction.
- Ou bien est-il permis (*mubâh*) c'est-à-dire indifférent, le Législateur n'ayant formulé ni proscription ni prescription à son endroit ?
- Serait-il plutôt recommandable (*mustahabb*) parce que la Sunna y encourage et que l'accomplissement en serait récompensé alors qu'à le négliger on n'encourrait aucune punition?
- Aurait-il été prescrit (*wâjib*), à chacun ou à la Communauté, si bien qu'à l'accomplir on acquiert droit à la récompense et à la négliger on devient passible d'un châtement ?

On comprendra qu'une telle précision dans l'analyse de la portée morale de tout acte humain ait favorisé le développement d'une casuistique à nulle autre pareille et ait éduqué la conscience musulmane dans un sens formaliste. La Morale, c'est donc la Loi, sans qu'une relation éthique directe soit jamais affirmée entre Dieu et les hommes. L'acte est perçu comme bon ou mauvais (on dira plutôt: comme beau ou laid), non point parce qu'il est tel et que la Raison le découvre tel, mais bien plutôt

parce que la Loi le déclare tel. Le musulman orthodoxe dira: ce qui est bon ou beau, c'est ce que Dieu ordonne ; ce qui est mauvais ou laid, c'est ce que Dieu interdit. Il tendrait à avouer que l'acte est bon parce que Dieu l'a ordonné, alors que des esprits plus rationnels (les *Mu'tazilites*) ou la conscience chrétienne affirmeraient que Dieu l'a ordonné parce qu'il est bon. L'essentiel, dans une telle perspective, n'est pas tant de comprendre ce que l'on a à faire que de le faire précisément, sans trop s'interroger sur la "raison" de l'obligation morale. On comprend mieux, alors, la conclusion d'Ibn Abî Zayd à son Épître :

"Nous avons entièrement réalisé le dessein que nous nous étions proposé en composant cet ouvrage. Il contient des enseignements qui, s'il plaît à Dieu, profiteront aux enfants désireux d'acquérir ces notions et aux adultes qui en ont besoin ; il renferme de quoi amener l'ignorant à la connaissance des articles de sa foi et des actes que sa religion lui impose obligatoirement. Il fait comprendre de nombreux principes généraux du droit et leurs applications, bien des prescriptions traditionnelles, bien des choses particulièrement souhaitables et bien des règles de convenance. Je demande à Allah de nous faire tirer profit de ce qu'il nous a enseigné, de nous aider à nous acquitter des droits qu'il a sur nous dans les obligations qu'il a mises à notre charge".

Grâce à ces Écoles, ces Commentaires et ces Épîtres, la conscience musulmane s'est vu proposer comme idéal d'être satisfaite et de se sentir en sécurité dans la bonne conscience du précepte accompli. Tout cela engendrera le style de vie islamique classique que les sociétés musulmanes devaient connaître durant plus d'un millénaire ? C'est la Loi islamique.

"produit typique d'une société morale, nous dit H.A.R. Gibb... C'est une doctrine de devoirs, devoirs envers Dieu (croyance orthodoxe et observance des actes d'obligation religieuse) et devoirs envers le prochain... C'est aussi une caractéristique de la fonction pratique de la Loi islamique que le peu d'intérêt des juristes pour les principes généraux... Leur rôle consiste plutôt à en déduire les règles de conduite publiques et privées en des termes très concrets... Toutes les énergies intellectuelles furent absorbées par cette tâche pendant les trois premiers siècles de l'Islam...

Rarement, sinon jamais, loi n'a si profondément pénétré la vie et la pensée d'une communauté que celle de la civilisation musulmane primitive".

La Parole révélée y est la mesure de toutes choses : Raison et expérience ne s'y exercent jamais qu'à partir des textes sacrés qu'il s'agit d'interpréter ou d'appliquer à des cas précis et concrets. En somme, la Loi, pour l'orthodoxie, n'est pas naturelle.

e) Art de l'*Adab* ou Sagesse des Nations.

Et pourtant, très tôt, tout un apport éthique que le Coran n'explicite pas s'était imposé à la réflexion des musulmans lettrés et avait fait l'objet de nombreux traités. Introduit plus particulièrement par les nouveaux musulmans de la Perse Sassanide, récemment convertis, il tendait à marquer le comportement musulman, surtout en matière professionnelle et sur le plan des public relations, de toute la sagesse accumulée par les nations asiatiques, particulièrement l'iranienne et l'indienne : il s'agit de l'*Adab*.

Le terme lui-même peut être considéré comme synonyme de *Sunna* : il désigne comme elle "l'habitude, la norme héréditaire de conduite, la coutume reçue des ancêtres et autres personnages que l'on se propose de prendre pour modèles". Norme pratique, louable et référée à une tradition, en ses débuts, l'*Adab* a fini par prendre "le sens de bonne qualité de l'âme, bonne éducation, urbanité et courtoisie" et rassembler en une synthèse vivante toutes les vertus sociales qui font "l'honnête homme". Peut-être y retrouverait-on la revanche des vieux civilisés des cités contre les nouveaux maîtres de l'heure et leur rudesse bédouine? L'*Adab* sera synonyme, à Damas, puis à Bagdad, de culture profane, d'humanisme et de sagesse : ce sera la Somme des connaissances qui rendent l'homme courtois et urbain.

C'est au III^e siècle surtout que fleurit la littérature d'*Adab* : "elle a l'homme pour centre avec ses qualités et ses passions, l'ambiance qui l'entoure, la culture matérielle et spirituelle par lui créée". L'Iranien Ibn al-Muqaffa' (mort en 759) fut le premier représentant du genre. *Kalila wa-Dimna*, par ses paraboles dont les héros sont les deux animaux nommés dans le titre, importe en terre d'Islam toute

une morale naturelle et une expérience humaine venues d'un monde non musulman. Son *Adab al-saghir* (Petit *Adab*) et son *Adab al-Kabîr* (Grand *Adab*) multiplient les conseils pour réussir dans les relations humaines, singulièrement celles entretenues avec les princes et les grands de ce monde, ainsi qu'avec les amis et les compagnons. Très tôt, les Manuels d'*Adab*, s'étaient spécialisés et ne visaient plus qu'à donner "la connaissance nécessaire pour les offices et des fonctions sociales déterminées". C'est ainsi qu'un Persan, Abd al-Hamîd ibn Yahyâ (mort en 750), secrétaire des Omeyyades de Damas, nous a laissé le portrait raffiné du parfait fonctionnaire dans son Épître aux secrétaires :

"Personne parmi les gens des métiers les plus divers, n'a besoin de rassembler en lui-même autant de qualités et de vertus que vous, Secrétaires.

Que personne parmi vous ne dépasse la mesure de ses droits. Car, malgré l'honneur dont Dieu a entouré votre fonction, vous êtes les "serviteurs" et, dans votre service, on ne peut supporter de négligence. Vous êtes des "gardiens" et l'on ne peut tolérer de votre part quoi que ce soit qui ressemble au gaspillage ou à la prodigalité... Prenez garde aux conséquences désastreuses du gaspillage et du luxe: ils engendrent la pauvreté, ils avilissent et déshonorent ceux qui s'y adonnent et particulièrement les secrétaires et les gens de lettres et d'éducation !...

Gardez votre métier pur de toute bassesse ; ne vous laissez pas aller à la détraction, à la calomnie, aux propos malveillants et à tout ce qui peut vous enraciner, dans l'ignorance et la stupidité. Ne soyez pas orgueilleux, étroits d'esprit, vantards; la vanité, sans aller jusqu'à créer la haine, est cependant source d'inimitié. Aimez-vous les uns les autres en Dieu dans votre métier ; exhortez-vous mutuellement à remplir vos fonctions encore mieux que ceux qui vous ont précédés, de la façon qui convient à des gens justes, généreux et nobles...

Vis-à-vis de lui-même, comme vis-à-vis de son maître, le secrétaire doit satisfaire à un certain nombre d'exigences : qu'il soit doux, quand il faut être doux ; perspicace, quand cela est nécessaire ; audacieux, quand c'est le moment de l'audace ; sur la réserve, lorsque la nécessité l'exige ; qu'il soit sobre, juste et droit ; qu'il soit discret et ne divulgue pas les secrets qui lui sont confiés...

Qu'il juge selon la justice. Qu'il honore les hauts personnages. Qu'il sache être un gérant habile du trésor public et qu'il mette en valeur le pays. Qu'il soit l'ami du peuple, qu'il s'écarte de tout ce qui peut nuire au peuple. Qu'il soit, dans sa manière de tenir séance, humble et doux...

Si l'un d'entre vous se trouve investi d'un pouvoir de gouvernement, ou qu'on lui ait confié la responsabilité d'une affaire quelconque, concernant les créatures de Dieu et sa famille, qu'il ait constamment Dieu devant ses yeux, qu'il s'applique à lui obéir. Qu'il soit pour le faible un compagnon attentif, pour l'opprimé un justicier. Car les hommes sont la famille de Dieu et Dieu n'aime personne davantage que ceux qui prennent soin de sa famille avec le plus d'amour".

Adab du secrétaire, *Adab* de l'héritier présomptif, *Adab* du vizir, *Adab* du juge (*qâdî*), etc... représentant autant d'aspects d'une même éthique professionnelle, pleine "d'un robuste bon sens et d'une perspicacité débordante de finesse". Elle exerça une profonde influence auprès des musulmans cultivés. Ibn Qutayba (mort en 889) apparaît sans doute comme un maître en ces matières. Son ouvrage, *Kitâb al-akhbâr*, que certains qualifient de premier manuel exhaustif d'éthique musulmane, réussit à intégrer aux éléments coraniques et à ceux de la *Sunna*, ceux qui provenaient de l'anté-islam et de la Perse, rejetant en passant tout ce qui n'était pas assimilable par les premiers. Au terme se définit "la morale orthodoxe à son stade pré-philosophique et pré-soufi". Recueils de proverbes, parfaits interprètes de la sagesse populaire et Miroirs des princes, reflets de la sagesse des Souverains et des Rois, apportaient également, à l'époque, leur contribution à cette humanisation de la Morale de la Loi. Et Ibn Qutayba peut conclure en ces termes un autre de ses traités, décrivant également le portrait du parfait secrétaire (*Kitab adab al-kâtib*) :

"Nous en avons fini avec ce que nous considérons comme les caractéristiques désirables du Secrétaire. Quiconque possède parfaitement tous ces moyens et a été doté par Dieu des meilleures qualités de l'âme : retenue, maîtrise de soi, patience, reconnaissance du bon droit, pondération, sollicitude, celui-là est supérieur à tout et

est parvenu au faite de la noblesse; il accumulera les trophées de victoire et profitera de ce qu'il y a de meilleur en ce monde comme dans l'autre, si Dieu le permet".

f) Science des *Akhlâq* ou Morale philosophique.

Si la sagesse des peuples orientaux voisins, récemment convertis, enrichissait le sens musulman de l'homme, parallèlement, la pensée grecque, de son côté, venait féconder l'intelligence musulmane et la mettre en demeure de justifier toutes choses en logique et Raison. Tout fut, en effet, remis en cause par le puissant courant aristotélicien qui suscita l'apparition d'une théologie rationalisante (le *mu'tazilisme*) révolutionnaire en son temps (pour elle, le Coran était simplement créé) puis prépondérante à Bagdad sous al-Ma'mûn (813-833). Si les orthodoxes refusèrent d'abord cet apport, leur revirement fut rapide qui assura la victoire à la via media des *ash'arites* et des *maturidites*. Pour elle, désormais, la théologie avait son domaine propre et une discipline scientifique usant de concepts rationnels, rationalisation de la pensée qui se basait sur des fondations aristotéliennes. C'est alors que s'imposa une Théologie scolastique qui devait demeurer particulièrement stable jusqu'à nos jours, nonobstant les obstacles du rationalisme et du soufisme. H.A.R. Gibb a noté que l'Aristotélisme musulman n'est pas allé "au-delà de la logique et de la métaphysique". Un aristotélisme qu'il appelle, à dessein, "arabe", se poursuivit dans la métaphysique (*falsafa*). Il y eut également un aristotélisme éthique musulman : avec les traités de Platon et les ouvrages de Galien, ceux d'Aristote, singulièrement son *Éthique à Nicomaque*, incitèrent bien des penseurs musulmans à développer cette branche de la Philosophie pratique, à côté de la Politique et de l'Économique. Leur pensée s'est exprimée dans ces Traités d'*Akhlâq*, qui furent nombreux aux Xe et XIe siècles.

Le terme arabe lui-même signifie : "dispositions innées". Et Ghazali dira que les *Akhlâq* consistent à "définir les caractères et les éléments moraux constitutifs de l'âme ainsi que les moyens de les modérer et de les contrôler". Pour al-Shirwânî, "c'est la science des vertus et des moyens de les acquérir, des vices et des moyens de s'en préserver. Elle a pour objet les dispositions innées, les vertus acquises et l'âme raisonnable dans la mesure où elle en est affectée".

Après al-Kindî et Yahya ibn 'Adî, Miskawayh (mort en 1030) apparut comme le maître en cette nouvelle science des mœurs et son *Tandhib al-akhlâq* (Education des dispositions naturelles) se fixa pour but la réconciliation de la vérité révélée et de la vérité philosophique au plan de l'éthique. On doit également à l'Andalou Ibn Hazm (mort en 1064) une Épître morale (*Kitâb al-akhlaq wa l-siyar*), livre de morale en même temps que confession personnelle, proposant un idéal d'homme vertueux (*fadhil*), dont Madame Tomiche a pu dire que c'était "un curieux mélange d'empirisme et de foi où les expériences de l'homme doivent mener au bonheur sur terre et dans l'au-delà".

Cette éthique philosophique réussit également à intégrer les apports de l'*Adab* et à les mettre en ordre. Citons, dans cette perspective, Mâwardî (mort en 1058) et son *Kitâb al-dunyâ wa l-dîn* (Morale religieuse et profane). Une analyse récente, due à M. Md. Arkoun, nous en donne les procédés de composition et les positions maîtresses, en même temps qu'elle nous livre le portrait du parfait musulman selon cet auteur.

Mâwardî nous livre un premier fil conducteur en déclarant à deux reprises : "Tout ce que contient le présent ouvrage se rattache aux exigences et aux impératifs de la *murû'a* (élévation d'esprit, noblesse d'âme). Le musulman parfait s'applique à atteindre la plénitude morale, en œuvrant simultanément dans trois directions ; il doit avoir le caractère idéal (*khuluq*) l'attitude religieuse idéale, la moralité idéale..."

L'âme humaine ne peut se passer d'éducation (*tandhib*) car elle a des dispositions naturelles au bien et au mal. Les dispositions louables ont leurs corrélatifs opposés qui ont d'autant plus de chance de l'emporter que la passion et l'appétit en constituent dès la naissance, les ressorts puissants...

Trois vertus sont rattachées à la *murû'a* : la tempérance, le détachement et l'intégrité, auxquelles s'adjoignent la juste appréciation de soi, la réserve, la maîtrise de soi, la sincérité, l'acceptation sereine de son sort. Toutes s'impliquent l'une l'autre...

Il y a trois défauts qui facilitent le développement de tous les vices : l'ostentation, l'orgueil, et l'infatuation...

La conduite la plus louable est celle du modéré qui s'en tient (s'agissant de l'Usage des biens) à la quantité suffisante pour vivre...

L'idée de constance (*sabr*), telle qu'elle se dégage du Coran, est étendue à toute la vie morale. Car, accepter, les décrets divins avec une constance pieuse sert surtout à pacifier l'âme en l'élevant au-dessus des contingences terrestres. Mais pour qui demeure engagé dans les péripéties quotidiennes la constance s'offre plus encore comme une arme pour prévenir ou combattre une maladie qui disloque la volonté ; l'affliction...

L'attitude religieuse idéale exige "qu'on s'adonne aux œuvres surérogatoires spontanément, à seule fin d'obtenir la récompense qui s'y rattache et de se rapprocher de Dieu. Cela compte parmi les productions de l'âme pure et les suscitations de l'élan généreux..." Il convient, de plus, d'observer la modération dans la pratique surérogatoire "pour être capable d'y persévérer..., car Dieu préfère qu'on fasse peu pendant longtemps que beaucoup en peu de temps..."

Toutes les convenances (en Moralité idéale) répondent à une même exigence : la discrétion... Entre égaux, la justice veut qu'on ne se traite ni avec hauteur ni avec fierté. Tous les rapports d'échange, d'alliance et d'entraide doivent obéir, ici encore, à la règle du juste milieu, car "justice vient d'équilibre" et tout excès ou défaut, désorganise en rompant l'équilibre...

Au riche incombe le devoir de donner : c'est le seul moyen pour lui de purifier ses possessions... Il doit observer la discrétion, éviter de rappeler ses bienfaits et de s'en prévaloir orgueilleusement...

Homme raisonnable ! Sois attentif à tout ce qui touche à ta personne ! Conforme-toi à l'usage de ton temps ; obéis à ceux à qui la collectivité a accordé la préséance sur toi ; sois tendre envers ceux sur qui la collectivité t'a accordé la préséance ! Ne te sépare point de tes semblables en t'isolant, de sorte qu'ils te haïssent ; ne clame pas ton désaccord devant eux de sorte qu'ils te vouent leur hostilité ! Car, on ne vit pas quand on est haï ; on ne goûte point de repos quand on est en butte à l'inimitié".

C'est par cette adresse que Mâwardî achève le portrait du musulman idéal, parfaitement intégré à la Grande Communauté de ses frères. "La, perfection morale suppose ici un être d'action, politique par nature et capable de raison... L'intention religieuse s'y trouve si intimement mêlée à l'intention profane qu'on ne saurait dire si, en dernière analyse, le Musulman parfait vise à sauvegarder l'ordre dans l'intérêt de Dieu en retour de ce qu'Il a garanti pour l'homme, ou simplement dans l'intérêt de l'homme obligé de vivre en société et se servant de Dieu comme garant de l'efficacité de règles imposées par les solidarités naturelles".

Ce qu'il convient de souligner, parmi les positions maîtresses de Mâwardî, c'est sa prudence raffinée ou habile : "Il reprend à son compte trois positions maîtresses (d'Aristote)... : Il s'agit d'une définition : l'homme est politique par nature ; d'un critère de l'action morale : le juste milieu ; du but de cette action : le Bonheur Suprême". Pour lui, "les vertus sont des manières d'être intermédiaires entre deux états imparfaits et les actes bons sont des justes milieux entre deux vices. Ainsi la sagesse est un juste milieu entre le mal et l'ignorance ; le courage, un juste milieu entre la témérité et la lâcheté..." Le recours fréquent au principe du juste milieu (*tawassut*) lui fait refuser tout excès : "l'excès dans les vertus définies est une imperfection blâmable, car ce qui dépasse la limite ne se nomme pas vertu".

Miskawayh, tout en maintenant la division quadripartite des vertus cardinales selon Aristote (prudence, tempérance, force, justice) développait également l'argument du juste milieu, chaque vertu se situant entre son excès et son défaut et s'interposant donc entre deux vices opposés. Cette doctrine pouvait d'ailleurs prétendre trouver dans le Coran lui-même des versets précurseurs, tels que celui-ci : "Nous avons fait de vous (Croyants !) une communauté éloignée des extrêmes pour que vous soyez témoins à l'encontre des Hommes..." (2,143).

En fin de compte, "l'idéal de subsistance" de Mâwardî tend à assurer à tous "une religion bien observée, un pouvoir fort, une justice et une sécurité pour tous, une prospérité durable et un vaste espoir", bien qu'il n'interdise pas certains dépassements, l'excès d'intelligence étant une vertu. On voit

par là que la frontière entre morale et sagesse, morale et politique, morale et religion, morale et droit demeure insaisissable. Il faut reconnaître néanmoins à la Science des *akhlâq* le mérite d'avoir exigé une réflexion proprement rationnelle sur les problèmes éthiques. Prisonnière de ses maîtres grecs, peut-être, et, sans doute, aussi, d'un sens musulman de la modération, elle montrait plus d'une réticence envers toute morale qui voudrait se fonder sur le dépassement. Or, à l'époque, une telle morale était vécue, depuis longtemps, par de nombreux musulmans et avait été exprimée par les Maîtres du Soufisme.

g) Soufisme ou Morale de Dépassement.

Si le Coran avait été principalement compris et la Sunna singulièrement orientée en fonction d'une morale de la Loi, ils recelaient pourtant tous deux bien des éléments qui leur eussent permis un tout autre développement. Si le premier proclame la transcendance divine, certains de ses versets insistent en même temps sur l'Immanence de Dieu, car Il voit tout et entend tout : "Il ne tombe pas une feuille qu'Il ne le sache" (6,⁵⁹) et Il est plus proche de l'homme "que sa veine jugulaire" (50,¹⁶). Dans la Sunna également, toute une série de *hadîths* prônaient l'ascèse, le détachement (*zuhd*) et le service de Dieu pour l'honneur de Son Visage. Pieux diseurs de *hadîth* et ascètes fidèles furent à cette époque les premiers témoins d'une religion plus intérieure et, partant, d'une morale plus exigeante.

Le Soufisme (*tasawwuf* : les premiers ascètes s'habillaient de laine, *sûf*) n'avait rien d'une rupture avec la loi coranique, mais il se situait dans une ligne d'intériorisation et d'approfondissement... Grâce à lui, le terme et la notion d'amour de Dieu (*'ishq*, *hubb mahabba*) allant jusqu'à l'amour mutuel de Dieu et de l'homme, recevra droit de cité", se justifiant par les versets coraniques : "Dis-leur : si vous aimez Dieu, suivez-moi; Il vous aimera et vous pardonnera vos fautes" (3,³¹) et "Ô vous qui croyez, s'il en est parmi vous qui renient leur religion, certes, Dieu suscitera un peuple qu'Il aimera et qui L'aimera" (5,⁵⁴).

Un certain type de conscience musulmane se trouvait à l'étroit dans le cadre, devenu orthodoxe mais, pour elle, trop formaliste, d'une Loi extrinsèque et d'une Théologie scolastique. Stimulée peut-être par son homologue chrétienne ou par des influences iraniennes ou indiennes, elle recherchait la perception et l'expérience intuitives, pour combler les aspirations de son cœur. La possibilité d'une relation directe entre Dieu et l'homme et, donc, d'un engagement réciproque et d'une sorte d'alliance sur le plan de l'éthique était affirmée et vécue, en opposition à la seule conformité extérieure requise par la Loi.

"L'idéal éthique, dit H.A.R. Gibb, ne pouvait plus se satisfaire de l'acceptation pure et simple de la règle imposée du dehors, mais exigeait que l'on se conformât au contenu d'une profonde et réelle expérience spirituelle, la règle extérieure ne s'imposant désormais que requise par la nature sublimée de l'adepte et son inspiration à un véritable rapprochement de Dieu".

Certains, des extrémistes, iront même jusqu'à commettre ouvertement des actes désapprouvés par la Loi ou violant celle-ci, afin de se rendre indépendants de la "censure du vulgaire".

On comprend facilement quel était l'enrichissement que pouvait apporter le Soufisme au courant orthodoxe. Malheureusement, dès les 2^e et 3^e siècles, de l'Hégire où apparaissent ses plus grandes figures, le drame se noue et la rupture éclate entre l'Islam officiel et lui. Certaines exagérations avaient desservi la nouvelle tendance ; les malentendus étaient trop nombreux du côté de l'Islam orthodoxe. Le Soufisme fut donc refusé et même condamné par l'Autorité officielle : ses hérauts furent persécutés quand ils ne furent pas condamnés à mort comme al-Hallâj (922) ou, plus tard, Suhrawârdî (1191). Ils s'y trouvaient d'ailleurs prêts, tant leur "voie" leur avait fait découvrir la valeur de l'"esseulement" et le sens de la souffrance et de la mort. En attendant, par leur enseignement et, surtout, par leur exemple, l'éthique musulmane avait récupéré et développé une somme de valeurs demeurées jusque là à l'état de promesse.

Muhâsibî, mort à demi-banni, à Kûfa, en 857, nous a laissé dans son *Kitâb al-ri'âya li-huqûq Allah* (Observance des Droits de Dieu) toute sa vision personnelle d'une éthique renouvelée.

"L'introduction, nous dit Madame M. Smith, traite du besoin d'écouter (*istimâ'*) la voix de Dieu et renferme la parabole du Semeur. Les ch. 1 à 5 définissent le sujet qui doit être traité et soulignent le besoin que l'on a de l'Examen de conscience

(*muhasabat al-nafs*), rendu nécessaire par les illusions que l'on entretient sur son compte. Le ch. 6 énumère les classes de Repentis (*tawwâbîn*) et le ch. 7 traite de la préparation à la mort. Les ch. 8 à 13 sont réservés à l'Hypocrisie sous ses diverses formes et le ch. 14 se voit consacré à la Sincérité désintéressée (*ikhhlâs*) grâce à laquelle la tentation d'être hypocrite peut être surmontée. Les ch. 15 et 16 décrivent les méthodes par lesquelles on peut se garder de l'Ennemi (Satan) et les ch. 17 à 19 les degrés de l'Hypocrisie. Les ch. 20 à 23 montrent combien Dieu doit être servi pour Lui-même, sans la moindre espèce d'intérêt pour soi-même. Les ch. 24 à 27 sont consacrés à l'importance de l'Intention et le ch. 28 à la Contrition, lorsque l'action a été assumée avec une mauvaise intention. Dans les ch. 29 à 48, l'action est considérée dans ses relations avec les autres et la question est discutée de savoir si les bonnes actions doivent être faites ouvertement pour qu'elles puissent être imitées ou secrètement pour éviter la louange, et quelle est l'attitude à prendre en ce qui concerne l'éloge ou le blâme des créatures. Les ch. 49 à 53 traitent de la tentation d'Infatuation et les ch. 54 à 56 de l'Orgueil, alors que le ch. 57 est réservé à l'Humilité par laquelle l'Infatuation et l'Orgueil peuvent être surmontés. Dans les ch. 58 et 59, le Mensonge à soi-même est considéré en relation avec Dieu. Le ch. 60 est réservé à la Jalousie et à l'Émulation, laquelle est justifiée. En conclusion, le ch. 61 donne la Règle de vie par laquelle le Serviteur doit gouverner sa conduite, jour et nuit, ayant toujours souvenance de Celui qu'il sert, et le ch. 62 indique le besoin que l'on a d'une constante Auto-discipline en vue d'assurer le maintien d'une telle règle, après être entré au service de Dieu, de tout cœur".⁴

Ici, comme en bien d'autres traités de Soufisme, nous découvrons toute une Morale ascétique et, parfois, mystique à laquelle nous initient tour à tour Râbi'a, la joueuse de luth convertie, Bîstamî qui s'aventure jusqu'au terme d'une "ascèse du vide", al-Hallâj qui découvre la voie crucifiante de l'amour, Ibn al-Fârîd (mort en 1235) qui oublie "l'unicité du témoignage" pour se perdre dans l'unicité de l'être". Râbi'a (morte en 810) n'est autre que cette "vieille femme" que décrit Joinville dans sa *Vie de Saint Louis*, "portant à sa main droite une écuelle pleine de feu et à la gauche une fiole pleine d'eau".

"Que veux-tu faire de cela ?", lui demanda frère Yves. Elle répondit qu'elle voulait avec le feu brûler le paradis afin qu'il n'y en eût plus jamais et avec l'eau éteindre l'enfer, afin qu'il n'y en eût plus jamais. Et il lui demanda : Pourquoi veux-tu faire cela ? Parce que je ne veux pas que nul fasse le bien pour avoir la récompense du paradis, ni par peur de l'enfer, mais simplement pour avoir l'amour de Dieu qui vaut tant et qui peut faire tout le bien possible".

Chantre d'une morale désintéressée d'où toute rétribution est bannie, elle saura choisir, entre les deux amours, le seul amour d'amitié, celui que n'entache aucun désir égoïste ni aucune recherche de bonheur personnel.

"Je t'aime de deux amours, un amour intéressé et un amour (qui veut te rendre ce) dont Tu es digne. Quant à l'amour intéressé, c'est que je m'occupe à ne penser qu'à Toi seul, à l'exclusion de tout autre. Et quant à l'amour (qui veut te rendre ce) dont Tu es digne, ah ! que je ne voie plus la créature et que je Te voie !"

Telles sont les perspectives éthiques du Soufisme en son premier élan : on y récuse toute recherche d'une réussite conduisant efficacement au salut. La vie est un "voyage" à multiples étapes. Al-Sarrâj (mort en 988) en nomme sept : repentance, abstinence, renonciation, pauvreté, patience, confiance en Dieu et satisfaction. Dix "états" y pourront saisir le voyageur: méditation, présence de Dieu, amour, peur, espérance, désir, intimité, tranquillité, contemplation, certitude. La conscience morale n'a plus à répondre de son obéissance envers une Loi qui lui est extrinsèque et que Dieu lui impose, dans sa transcendance ; il lui importe simplement d'être fidèle à une loi que le Dieu imminent et, sans doute, déjà immanent lui fait découvrir dans les secrets de son cœur.

Mais le Soufisme ne réussit guère à résister aux tentations qui lui étaient inhérentes : d'une part, il se laissa envahir par la technique du *dhikr* (méthodes de prière), d'autre part, sur le plan conceptuel, il aboutit à un monisme ontologique absolument incompatible avec la révélation coranique

⁴ Margaret Smith, *An early mystic of Baghdad, a study of the life and teaching of Hârith b. Asad al-Muhâsibî*, London 1935. Voir aussi : R. Arnaldez, *Les grands siècles de Bagdad*, 1, Alger 1985, 244-9.

d'un Dieu Un et Transcendant. L'Islam officiel y trouva de nouveaux arguments pour le condamner définitivement.

h) La Loi intériorisée ou la Tentative de Ghazali.

Cependant les acquis d'une morale intériorisée furent en partie sauvés par Abû Hâmid al-Ghazâlî (mort en 1111). Né en Perse, il étudia à Nîshâpûr. Dans sa quête de la certitude, son attitude critique envers toute connaissance lui fit rejeter la *sunna* et toute acceptation de doctrine par soumission à l'autorité. Intellectuellement seul, il fut à Bagdad un *îmâm* réputé et un professeur renommé, tout en essayant de résoudre les problèmes engendrés par son scepticisme philosophique. Théologiens, philosophes, Bâtiniens et Soufis furent tour à tour, par lui, interrogés. Les méthodes des premiers étaient fausses, la vérité dernière hors de portée des seconds et le Coran vidé de son sens littéral par les troisièmes. Le Soufisme, au contraire, lui permit d'accéder à certaines vérités :

"Il me devint évident, dit-il, que ce n'était pas par l'instruction que l'on pouvait atteindre les vertus essentielles des Soufis, mais seulement par l'expérience (*dhawq*), la vie intérieure, la transformation du caractère. Quelle différence entre connaître la définition de la santé, ses causes, ses conditions et être soi-même bien portant !..."

Ses convictions nouvelles (foi en Dieu, en la Révélation, au Jugement) ne lui étaient pas venues par des preuves logiques mais par la victoire sur ses tentations et par d'autres expériences. Trop honnête avec lui-même, il démissionna de ses fonctions et commença à mener la vie des Soufis.

"Et Celui qui répond à l'affligé quand il s'adresse à lui, me rendit aisé de m'arracher aux honneurs, aux richesses, à la famille et aux amis".

Dans cette voie, il trouva la paix. Par la suite, il revint à la vie publique et enseigna à Nîshâpûr, car "l'humanité souffrait d'une maladie de l'âme" et il aurait eu tort de rester dans la retraite et la solitude. C'est là qu'il composa son grand traité, la *Reviviscence des Sciences Religieuses* (*Ihyâ' 'ûlûm al-dîn*)

"Le traité comprend quarante livres répartis en quatre dizains. L'auteur n'y traite pas de la science contemplative, mais seulement de la science d'action pratique, laquelle se divise en science extérieure qui intéresse les actions des membres du corps et en science intérieure qui intéresse celles des cœurs. La première traite des usages de la vie sociale et du culte ; la seconde de ce qui est blâmable et de ce qui est louable. D'où la quadruple division suivante :

Pratiques culturelles - Ce premier dizain traite tour à tour de la science, du fondement des articles de foi, des mystères de la pureté, de ceux de la Prière rituelle et des choses importantes qui s'y rattachent, de ceux de l'Aumône légale ou dîme, de ceux du Jeûne, de ceux du Pèlerinage, des bonnes manières touchant la récitation du Coran, de la mention jaculatoire du nom de Dieu et de la prière d'invocation, de l'ordre des *wirds* et du détail de la vivification de la nuit.

Coutumes sociales - Ce deuxième dizain expose successivement les bienséances de la table, les bons usages en matière de mariage, les bonnes manières touchant l'acquisition des biens profitables et du gagne-pain, le licite et l'illicite, les bons usages en matière d'amitié, ceux en matière de vie retirée, ceux en matière de voyage, les bonnes manières touchant l'audition de la musique et l'extase, l'obligation d'ordonner le Bien et d'interdire le Mal, la vie et les traits de caractère du Prophète.

Le troisième dizain énumère les causes de perte (*muhlikât*) : exposition des mystères des cœurs, mortification de l'âme, éducation des caractères moraux et guérison des maladies de cœur, mise en déroute des deux passions (de la table et de la chair), infirmités de la langue, blâme de la colère, de la haine et de la jalousie, blâme du monde, blâme de l'avarice et de l'amour des richesses, blâme de la gloire et de l'hypocrisie, blâme de l'orgueil et de la vanité, blâme enfin de l'illusion séductrice.

Le quatrième dizain présente les moyens de salut (*munjiât*) : repentance, constance (*sabr*) et action de grâces (*shukr*), crainte et espérance, pauvreté et ascèse,

abandon confiant en Dieu dont on proclame l'Unicité, amour, désir ardent, familiarité et assentiment, intention et purification du cœur de celui qui n'a que Dieu en vue et veut être sincère, contrôle spirituel et examen de conscience, méditation, mort et Au-delà.

Il est aisé de saisir ici que ce plan reprend partiellement celui des livres de Droit, s'assimile certaines perspectives de l'*Adab* et développe certaines étapes de l'itinéraire Soufi. Ghâzalî s'y montre un "mystique très raisonnable et plein de bon sens". Sa méthode emprunte au Livre révélé et à la *Sunna* comme au bon sens et à la sagesse des Nations (cf. son utilisation de la parabole) leurs arguments essentiels. Si la Loi y est sauvegardée en totalité, elle y est, parfois aussi, dépassée. S'agit-il là d'un compromis supportable ou d'un équilibre enfin trouvé? Le fait est que, dans son épître morale intitulée *Ô mon enfant (Ayyuhâ l-walad)* où il laisse parler son cœur et livre les ultimes leçons de sa longue expérience, Ghazâlî condamne les Soufis pour les excès où ils se laissent entraîner, les caprices de leurs "paroles extatiques" et leurs "cris violents". Il y déclare que quatre choses sont obligatoires pour le Soufi; une foi véritable, une sincère repentance, la justice rendue aux ennemis et une connaissance de la Loi suffisante pour qu'il accomplisse les commandements d'Allah. Aussi sa morale apparaît-elle souvent plus ascétique que mystique.

"Jeune homme! Il te faut donc conformer tes paroles et tes actes à la Loi; car connaître et agir en dehors des règles qu'elle prescrit sont des erreurs. Ne te laisse pas davantage égarer par les excès extravagants du mysticisme : pour suivre cette voie, il faut effort et lutte, il faut suspendre les désirs de l'âme, anéantir ses caprices par le glaive de l'exercice et non par de folles et vaines chimères...

Ta conduite avec Dieu doit être telle que si ton serviteur agissait de même avec toi, tu en serais content, n'y trouverais nulle offense et nul sujet de colère; ce que, par contre, tu ne permets pas à ton prétendu serviteur, Dieu, qui est ton vrai Maître, ne l'acceptera pas, non plus, de ta part.

Traite les autres comme tu désires être traité par eux, car la foi de l'homme n'est parfaite que lorsqu'il désire pour tout le monde ce qu'il aime pour lui-même.

Que tu exposes la science ou que tu l'étudies, qu'elle soit toujours de nature à améliorer ton cœur et ton âme. Si tu apprenais qu'il ne te reste à vivre qu'une semaine, tu ne t'occuperais alors ni de jurisprudence, ni de controverse, ni de sources (juridiques), ni de théologie ou d'autres sciences semblables, parce que tu sais qu'elles ne t'enrichissent pas. Mais tu t'occuperais de surveiller ton cœur, de l'éloigner des attaches du monde et de purifier ton âme des mauvaises habitudes, tu t'occuperais d'aimer Dieu, de l'adorer et d'acquérir les qualités les plus précieuses".

Appel à la raison et au cœur tout à la fois, cette épître résume le message de Ghâzalî ; morale juridique et morale intériorisée vont de pair; elles se soutiennent l'une l'autre, chacune corrigeant les excès auxquels amènerait la pratique exclusive de l'autre. Théologie orthodoxe et Soufisme se trouvaient, par là, réconciliés en perdant leurs outrances, la Loi divine demeurant, en définitive, l'élément central et stabilisateur de cette conduite toute en nuances.

2. HUIT SIECLES DE FIDELITE OU DE STAGNATION ?

Du XI^e au XIX^e siècle, le monde musulman s'est contenté, essentiellement, de vivre sur les acquis de son Age d'Or. Le temps n'était plus des grandes controverses ou des puissantes synthèses : la monotonie de l'application de la Loi risquait de mener à l'ankylose.

La théologie orthodoxe se contentait de durer, n'acceptant de chaque génération nouvelle que des commentaires, des gloses et des suppléments. Chacune des quatre écoles juridiques voyait sa doctrine sans cesse ré exprimée sous mille formes, commentaires de commentaires, résumés et manuels d'étudiants, poèmes didactiques, recueils d'arrêts et traités de jurisprudence enfin. C'est ainsi que le Malékisme nord-africain connut le triomphe de l'*Abrégé* (de la loi) de Khâlîl ibn Ish 'âq (mort en 1374). Cette morale, juridique principalement, ne fut jamais, sans doute, que le fait des classes tant soit peu cultivées et donc urbaines.

Le monde artisanal des cités comme le petit peuple des campagnes devaient bénéficier des prolongements populaires du Soufisme.

"car les mêmes circonstances qui avaient libéré les facultés imaginatives des élites, dit H.A.R. Gibb, libérèrent aussi, au cours d'une seconde étape, les instincts religieux héréditaires des masses, lorsque le Soufisme devint un mouvement de masse et que ses adhérents s'organisèrent en corporations et en confréries. L'instrument de cette libération et la cause initiale des déviations, des exagérations et des faiblesses sociales (qui devaient s'ensuivre) furent la renaissance du culte des saints, la vénération vouée par les dévots aux hommes qui exhibaient des dons extraordinaires comme voyants et docteurs, et leur canonisation en qualité de saints dont le pouvoir bénéfique (*baraka*) continuait d'agir même après leur mort".

Un tel système eut pour effet de relâcher l'emprise de l'orthodoxie islamique sur les masses populaires. Le succès de la "confrérie musulmane" réintroduisait, mais à un plan inférieur et dégradé, le principe qui avait présidé à l'élaboration de la *Sunna* : le besoin d'un modèle moral à imiter; car on s'y obligeait à suivre aveuglément "les préceptes et l'exemple d'un seul individu, quelles qu'en pussent être les conséquences, même dans des matières telles que l'observance des prières canoniques et autres doctrines et pratiques de l'Islam".

Cependant, il faut reconnaître que le mouvement maraboutique, bien que contraint à de graves compromissions, continua à se cramponner au Coran et à ses préceptes et à remplir leur mission de stimuler et d'enrichir la vie spirituelle de leurs adhérents dans le cadre des institutions orthodoxes". Bien plus, "l'encouragement que donnèrent les confréries à la charité, à la compassion, à l'honnêteté et aux autres vertus sociales" marqua d'une empreinte durable, la conscience morale des petites gens. La superstition n'y était que la frange du vêtement de la foi.

"La plus grande réussite du Soufisme, dit encore H.A.R. Gibb, fut que ses confréries parvinrent, délibérément ou non, à créer une organisation religieuse parallèle et identifiée aux éléments dont se composait la société musulmane. Chaque communauté de village, chaque association corporative dans les villes, chaque régiment de troupes eut sa "cellule" soufie qui unissait ses membres dans une allégeance religieuse commune et conférait à ses cérémonies un attrait fraternel et communautaire".

Par cette intégration organique des confréries aux unités de base de la société et par la liturgie développée par elles auprès des tombeaux de leurs saints patrons (*mawlid*s, *mawsims*, *zardas*, etc...), l'institution soufie conférait à la religion une chaleur et une intensité qui manquaient aux cérémonies de l'institution officielle. Il est possible d'affirmer, avec H.A.R. Gibb "que la survivance de l'Islam officiel, en tant que religion dans le vrai sens du mot, entre le XIII^e et le XVIII^e siècles, est due à l'aliment qu'il tira des confréries soufies".

Réformistes et Modernistes actuels, jugeant du passé avec les critères du jour, sont peut-être trop sévères à l'endroit de ce Soufisme confrérique. N'est-ce pas lui qui, plus que tout autre, entreprit l'éducation morale des masses musulmanes, surtout rurales, et réussit, partiellement (comme toujours en ce genre d'intervention auprès de la nature humaine), à inculquer à la conscience musulmane les idéaux et les vertus que proposaient le Coran et la *Sunna* sous les dehors plutôt rigides de la Loi. Certes, les méthodes étaient dangereuses et, parfois dégénérèrent, comme on le sait, en modes de prières peu orthodoxes et en chauvinisme congréganiste. Faut-il alors parler de décadence ou de stagnation ou, bien plutôt, de fidélité ? Celle-ci conservait-elle une âme ou se contentait-elle d'imiter servilement (*taqlid*) ce qu'avaient fait les Anciens ? Au seuil des temps modernes, lorsque les premiers signes de la Renaissance, d'abord arabes, apparurent au Moyen-Orient, on en discutait encore.

a) Modernité et éthique islamique

La conscience musulmane moderne, explicitement si elle entend être fidèle aux valeurs traditionnelles, implicitement si elle les met en cause et prétend y faire un tri, se considère comme l'héritière de cette "conduite islamique" élaborée à travers les âges ou, du moins, se reconnaît profondément marquée par elle, même si, dans sa réalisation personnelle, elle met l'accent sur l'aspect juridique ou sur l'aspect intérieur de cette même morale. Il était donc important, pour sentir de quel poids pesait sur elle ce long passé, d'en mesurer les diverses étapes et les phases multiples. Alors on

saisit mieux quelles sont les options possibles entre lesquelles les divers "tempéraments" moraux feront leur choix ou quelles sont les tentations permanentes de l'éthique islamique auxquelles les modernes risquent de succomber. Toute cette morale islamique accumulée et polyvalente allait-elle être une aide précieuse pour affronter le monde moderne et résoudre les problèmes par lui posés ou, au contraire, constituerait-elle une gêne, un frein, voire un obstacle pour la réalisation d'une vie musulmane moderne ?

Cette Morale islamique apparaissait, au seuil des temps modernes, beaucoup plus comme un cadre dans lequel personnes et groupes avaient leur "statut" (*hukm*) et remplissaient leur "rôle" que comme une force intérieure indifférente aux contextes socio-culturels. L'éthique islamique s'était incarnée et réalisée dans une Cité pour ne plus faire qu'un avec elle, Cité qui avait su, d'ailleurs, échapper partiellement aux vicissitudes des temps. Sa Morale était devenue un amalgame de Droit, de Bonnes Manières, de Rubriques, en même temps que d'Éthique proprement dite. Certes, dans son histoire, elle avait intégré à côté d'éléments révélés, bien des enseignements de la sagesse humaine et de la philosophie éthique. Mais, au terme, était-elle plus religieuse que rationnelle ? N'apparaissait-elle pas comme une "morale d'hier" dans le monde d'aujourd'hui ? Le fait est qu'historiquement elle avait su, malgré ses affirmations initiales, se montrer beaucoup plus souple qu'on ne le pense d'ordinaire. Nombre d'innovations, parmi les plus hétérodoxes, avaient fini par être islamisées, telle la répudiation triple qu'avait combattue le Coran, tels les contrats de *khamessat* où l'on passait outre à l'interdit de l'aléa. Le Droit admettait d'autant plus facilement ces "aménagements" pratiques qu'il demeurait inviolé en sa "théorie". Les compromis s'étaient multipliés qui, sous le couvert de la "théorie de la nécessité" (*darûra*) régularisaient maints Subterfuges (*hiyal*). Par là, le principe de réalité entraînait une très grande plasticité sur le plan pratique. Par là aussi, la Morale islamique pouvait se croire armée pour procéder aux évolutions souhaitables, voire aux révisions nécessaires.

La Modernité assiégeait alors le monde musulman de toutes parts. Depuis, elle l'a investi ; et les questions qu'elle lui pose sont sans nombre. On eut pu concevoir que cette "mise en demeure" se réalisât en dehors de tout contexte historique ou géographique. Malheureusement cette Modernité était en quelque sorte imposée, du dehors, à la conscience musulmane par la civilisation occidentale devenue moderne mais n'ayant pas, pour autant, résolu tous ses problèmes éthiques. Un tel contexte de concurrence plaçait la conscience musulmane en une situation difficile, souvent inférieure. L'éthique islamique fut alors réaffirmée "en fonction de" et "en opposition à" l'éthique chrétienne, confondue avec sa réalisation occidentale. L'effort apologétique risquait alors d'éluder les vraies questions pour se borner à un comparatisme et à une défense des valeurs éthiques islamiques.

"(L'opposition exprimée par le Cheikh 'Abduh, le grand réformiste, au sujet du christianisme, reconnaissait en celui-ci) une religion faite toute de sentiments et qui ne parlait qu'au cœur. Ses préceptes étaient beaux, ils régénérèrent le monde pendant un moment, mais cette religion éloignait trop les hommes de la terre ; l'ascétisme qu'elle prêchait était un fardeau trop lourd pour leurs épaules ; aussi ne tardèrent-ils pas à se détourner d'elle et à corrompre son enseignement, afin de l'accommoder à leurs intérêts matériels.

En prêchant une charité excessive, la mortification du corps et le détachement de ce monde, le christianisme oublie quelle est la nature de l'homme et quels sont ses penchants innés ; tandis que l'Islam enseigne que cette nature est double, que l'homme a des devoirs à remplir envers son corps tout aussi bien qu'envers son âme... enfin, dans ses obligations morales, il tient compte des besoins matériels de l'homme et il n'impose rien qui soit au-dessus des forces humaines. Aussi les musulmans accomplissent avec empressement les devoirs de leur religion tandis que les chrétiens sont obligés de négliger les leurs...

L'Islam a donc obtenu des résultats plus efficaces que le christianisme dans l'éducation morale de ses adeptes et, par là, il a démontré sa supériorité".⁵

b) Traditionalisme, Réformisme ou Modernisme ?

Mais les formes mêmes de cette apologétique variaient déjà selon les tempéraments religieux, les orientations intellectuelles et la plus ou moins grande sensibilité aux questions posées au monde

⁵ Cf. La vie du Cheikh 'Abduh, en introduction à sa *Risâlat al-tawhîd*, Traité de l'Unité)

musulman par la civilisation moderne: apologétique de l'affirmation chez les Traditionalistes, apologétique rationnelle chez les Réformistes, apologétique de l'efficacité chez les Modernistes. Le clivage est net entre ces trois familles de caractères: se maintenir, se ressaisir ou s'adapter. Il est compréhensible alors que, sur le plan éthique ces trois types aient offert et offrent encore à la conscience musulmane de multiples manières de "mettre à jour" son Éthique.

Le Traditionaliste continue à vivre dans la hantise des innovations (*bid'as*) : il s'agit, pour lui, d'être avant tout fidèle à tout l'acquis évoqué plus haut, principalement à l'enseignement orthodoxe de la Loi, cadre de vie demeuré l'idéal pour tout musulman. Réformer cette Loi sous la pression des impératifs modernes, c'est faire acte d'impiété. C'est en ce sens que s'inscrit la démission des juges malékites du tribunal de Tunis lors de la promulgation du nouveau code de Statut personnel interdisant la polygamie, supprimant toute forme de répudiation et instaurant, par une loi annexe, le régime de l'adoption. Il lui faut toujours classer les actes humains sous l'angle des qualifications légales : commandé, recommandé, indifférent, déconseillé, interdit. Le monde moderne ne lui fait découvrir aucune valeur nouvelle : il ne lui empruntera que son apport technique dont il fera cohabiter l'emploi avec son propre comportement traditionnel au sein d'une Cité qu'il veut toujours musulmane, et cela au risque de développer en lui une dualité inexprimable et destructrice. Parfois, il se contentera de réduire les exigences du Coran à l'essentiel, à la manière du Cheikh Shaltût, ancien recteur de l'Université d'al-Azhar, du Caire. Celui-ci n'expose-t-il pas les "Dix commandements de l'Islam" dans une émission radiophonique, en se référant simplement à la Sourate des Troupeaux :

"Dis (également) : Venez (afin que) je vous communique ce que votre Seigneur a déclaré illicite pour vous !
Ne lui associer rien !
(Marquez) de la bienfaisance à vos père et mère !
Ne tuez pas vos enfants de crainte de dénuement ! Nous vous attribuerons ainsi qu'à eux (le nécessaire).
N'approchez pas des turpitudes tant extérieures qu'intérieures !
Sinon en droit, ne tuez pas votre semblable qu'Allah a déclaré sacré !
Voilà ce qu'Allah a commandé (espérant que) peut-être vous raisonnez.
N'approchez du bien de l'orphelin que de la manière convenable (et cela) jusqu'à ce qu'il ait atteint sa majorité !
Donnez juste mesure et bon poids, avec équité ! Nous n'imposons à toute âme que sa capacité.
Quand vous parlez, soyez justes, même s'il s'agit d'un proche ! Tenez bien le pacte d'Allah !
Voilà ce qu'il vous commande (espérant que) peut-être vous vous souviendrez!
Ceci est ma Voie (s'étendant) droite. Suivez-la et ne suivez point les chemins qui vous sépareraient de son chemin !
Voilà ce qu'il vous a commandé (espérant que) peut-être vous serez pieux" (6,152-154).

Ainsi donc, même quand il est "ouvert", le Traditionalisme ne peut guère dépasser cette attitude de "piété" craintive qui anime l'obéissance d'une conscience qui vise à atteindre un état de repos.

Le Réformiste, au contraire, entend bien assumer les nouvelles valeurs que le monde moderne lui fait découvrir en sa nature ou, plutôt, lui fait redécouvrir en Son Islam. Car il n'est rien de neuf qui n'ait déjà été proposé par le Coran et la Sunna : l'apparente nouveauté n'est due qu'à l'œuvre délétère des longs siècles de "commentaires" et "d'imitation servile" (*taqlid*) au cours desquels l'accessoire a évincé l'essentiel. Il s'agit, en fait, d'un renouvellement (*tajdid*), quitte à retrouver dans la tradition islamique les positions intellectuelles qui correspondraient le mieux aux exigences de la Modernité. C'est ainsi que Md 'Abduh, néo-mutazilite sans le proclamer, établit l'obligation morale à partir des données de la raison :

"La conscience humaine expérimente la distinction entre le beau-bon (*al-hasan*) et le laid-mal (*al-qabih*) ; elle la perçoit dans les choses sensibles... Elle la perçoit de même dans les actions libres de l'homme : la beauté de la vraie musique, la laideur des cris des pleureuses. Ce faisant, l'homme expérimente que le beau et le laid "sont dans les choses". – C est là le fondement de la distinction entre la vertu qui est belle et le vice qui est laid, et ils le sont en eux-mêmes (*fi-nafsihâ*). Le bien et le mal sont donc perçus sans révélation. Par ailleurs l'obligation morale est également déduite par la seule Raison à partir de l'existence de Dieu, de sa Justice, de la survie de l'âme et de la rétribution suivant les œuvres. La raison suffirait donc à fonder la loi morale.

Mais, constate Md 'Abduh, l'histoire de l'humanité montre que la raison humaine a été incapable de conduire, par ses seules lumières, les peuples vers leur bonheur ici-bas...

L'humanité a donc besoin d'une aide, venant lui révéler de la part de Dieu ce qu'elle n'a pas su ou qu'on n'a pas pu connaître. C'est le prophète, et sa loi révélée, qui détermine et précise ce qui est ; "mais ce n'est pas elle qui le rend bon" ; "elle précise la loi morale et ses motifs, mais ne change pas le fait que les choses sont belles ou laides en elles-mêmes".⁶

Morale naturelle donc, mais qui n'est appréhendée que sous sa forme révélée, coranique, ou prophétique, *Sunna*. Le Réformiste retourne ainsi aux sources de sa tradition éthico-religieuse, auprès des Anciens (*salaf*), car, pour lui, la Cité musulmane parfaite ne se trouve pas "devant" le musulman mais elle serait plutôt derrière" lui. Comme le dit M. Md Talbi, le Réformiste devine la contradiction interne entre le concept de progrès, récemment acquis et celui de corruption profondément inscrit dans son subconscient, mais ne peut concevoir "ce progrès qu'en terme d'involution et non d'évolution". Il réinterprète les chapitres de la Morale en vue d'une Réforme (*islah*) de celle-ci. Pour lui, par exemple, le *jiha*d n'est plus la traditionnelle guerre sainte des manuels de Droit, mais redevient le grand combat contre soi-même, le "meilleur combat". Le *Manifeste des Réformistes algériens* (Ulémas) publié par le cheikh Ben Badis en 1936, résume en ses deux premiers articles les principes de la praxis réformée :

"L'Islam est la religion de Dieu, instituée par lui pour la bonne direction des créatures...

L'Islam est, par excellence, la religion de l'humanité ; celle-ci ne peut assurer son bonheur que par lui, et ce pour les raisons suivantes :

- de même qu'il appelle à la fraternité islamique entre les musulmans, il rappelle aussi, et à un titre égal, le devoir de solidarité humaine à l'égard de tout le genre humain ;
- il établit une égalité absolue au point de vue de la dignité humaine et des droits de la personne entre les gens de toutes races et de toutes couleurs ;
- il impose comme règle absolue la justice entre tous les hommes, sans distinction d'aucune sorte ;
- il exhorte à la bonté la plus étendue ;
- il condamne l'iniquité sous tous ses aspects et en interdit la forme la plus bénigne à tout individu quel qu'il soit, à l'égard de qui que ce soit ;
- il honore et glorifie la raison et recommande de baser tous les actes de la vie sur l'usage de la réflexion ;
- il propage sa doctrine par l'argumentation rationnelle et la persuasion non par la ruse et la contrainte ;
- il laisse aux sectateurs de chaque religion leur liberté religieuse et le soin de comprendre et d'appliquer les enseignements de leur foi comme bon leur semble ;
- il associe les pauvres aux riches dans la possession des richesses et il établit des pratiques telles que les contrats de commandite, le bail à complant, le colonat partiaire, grâce auxquels se manifeste l'entraide équitable entre les travailleurs et les propriétaires de terres et de capitaux ;
- il appelle à la miséricorde envers le faible, d'où nécessairement l'assistance aux incapables, l'instruction aux ignorants, les bons conseils aux égarés, l'aide aux nécessiteux, le secours aux malheureux, l'intervention en faveur des opprimés et l'application de sanction à l'encontre des oppresseurs ;
- il condamne l'asservissement de l'homme par l'homme ainsi que le despotisme sous toutes ses formes ;
- son régime est essentiellement démocratique et n'admet point d'absolutisme, même au profit de l'homme le plus juste".

⁶ R. Caspar, "Un aspect de la pensée musulmane moderne : le Renouveau du Mo'tazilisme", in: *MIDEO*, 4 (1957), p. 141-202.

Certes, tout Réformiste n'a pas l'envergure d'un Md 'Abduh : nombreux sont ceux qui, oscillant entre le Réformisme et le Traditionalisme, se livrent à un concordisme outrancier pensant retrouver dans le texte coranique déjà toutes les découvertes scientifiques modernes en même temps qu'à une justification rationnelle des chapitres les plus critiquables de la Morale traditionnelle, tel celui de la polygamie et des permissions concédées à Mahomet en ce domaine. Les Frères musulmans, relayant le Wāhhabisme réformiste, semblent se situer dans cette ligne, et sans rien renier des siècles de grandeur de l'Islam, prétendent au contraire les faire renaître par un intégrisme moral qui ne s'inspirerait que du Coran et de la Sunna. Pour eux, par exemple, les acquis de l'émancipation féminine moderne étaient déjà formulés dans le Coran et vécus par les contemporaines de Mahomet et des premiers califes. Dans son livre sur la femme entre son foyer et la société (*Al-Mar'ah bayna Al-Bayt wal-Mujtama'*), al-Bahî al-Khuli s'appuie sur l'idée de nature humaine et en dégage les lois quant à la place et au rôle de la femme dans son foyer comme dans la société : idéal naturel que l'on peut aisément retrouver partout. Mais aussitôt il justifie nombre de coutumes positives qui ont trait à l'organisation du foyer musulman (dot, séparation des biens, privilège de masculinité en matière d'héritage, etc...). En général, l'auteur veut revenir à l'esprit des pratiques qui avaient cours au temps du prophète, semblant voir l'éternel féminin uniquement, à travers cette période déterminée de l'histoire, ce qui l'amène à faire l'apologie de la polygamie comme de la répudiation et à critiquer la monogamie hypocrite des occidentaux. Telles sont, semble-t-il, les perspectives de ce puritanisme progressiste dont les traits intégristes répondent trop facilement à l'attente de beaucoup mais dont les thèses sont loin de tout résoudre, car la difficulté demeure : comment réinterpréter la Loi d'une façon qui concilie et ses sources anciennes et les valeurs de la cité moderne ?

L'ambitieux projet des vrais Réformistes était de faire de la Loi réinterprétée "un système à la hauteur de notre époque". Malheureusement, il apparaissait comme un idéal utopique et trop peu pratique. D'ailleurs, entre temps, les faits n'attendaient pas et contraignaient des secteurs entiers de la vie musulmane à se mettre en accord avec la vie moderne et à s'aligner sur elle de bon ou de mauvais gré : développement des banques, des compagnies d'assurances, des sociétés anonymes, etc... Et les hommes affrontés à des faits socio-économiques, les hommes de gouvernement, en général, se devaient de viser à l'efficacité : ils ne pouvaient qu'être Modernistes.

De même que les Réformistes ont eu leurs extrémistes intégristes les **Modernistes** ont eu leurs extrémistes laïcistes. Pour ces derniers, l'idéal serait un État moderne séculier où temporel et spirituel seraient à jamais séparés. La Turquie n'a-t-elle pas louable-ment essayé de s'orienter en cette voie ? Cependant, dans tous les autres pays, les Modernistes n'ont jamais opté pour un tel radicalisme, soucieux qu'ils sont d'aménager peu à peu, d'une manière toute pragmatique, la coexistence des valeurs traditionnelles et des valeurs modernes et de choisir assez éclectique-ment entre les premières et les secondes en fonction de leur propre idéal et des possibilités réelles de leurs peuples. Soucieux "de leur propre conscience à satisfaire (ne se veulent-ils pas pleinement modernes ?) et plus encore de celle de leurs compatriotes plus réactionnaires (le peuple ne continue-t-il pas toujours à considérer la Loi avec une crainte révérencielle et les Traditionalistes n'entretiennent-ils celui-là dans celle-là ?), ils tendent, comme dit M. Anderson, à résoudre la perpétuation de la dichotomie existante et une Morale sociale toute de compromis entre des éléments islamiques et d'autres qui semblent inconciliables avec les premiers". Il est peut-être bon, à titre d'illustration, de considérer comment l'enseignement moral (selon les programmes) est organisé dans les écoles publiques du plus évolué de ces pays modernistes, la Tunisie.

"Dans les deux premières années du primaire, parallèlement à une heure hebdomadaire de Coran, une demi-heure hebdomadaire enseigne le comportement moral de base, en se fondant sur le Coran et le *Hadith*. Par la suite, vingt minutes par deux semaines (en 3^{ème} et 4^{ème} années) puis par trois semaines (en 5^{ème} et 6^{ème} années) enseignent les développements de ce comportement moral sans aucune référence religieuse, alors que, parallèlement, demeurent assurés un cours de Coran et un cours d'Actes du Culte, alternés.

Dans le secondaire, l'éducation religieuse, en même temps que civique, embrasse tour à tour les dogmes religieux essentiels (1^{ère} année), les Actes du Culte (2^{ème} année), le Droit de la Famille et des Transactions (3^{ème} année), le Coran (4^{ème} année), la Sunna, le Consensus et le Raisonnement par analogie (5^{ème} année) pour se terminer en philosophie (6^{ème} année) par l'étude de la pensée arabo-islamique principalement sous l'angle philosophique et sociologique".

Tels sont les divers types de réponses de la conscience musulmane aux questions que lui pose la Modernité. Encore faudrait-il y mettre les nuances nécessaires et reconnaître qu'en pratique

nombreuses sont celles qui participent, à la fois, à plusieurs de ces types, car chacun demeure libre dans le choix de son idéal d'évolution et prisonnier de solidarités vitales qu'il ne saurait rompre sans danger. Nul doute alors à affirmer que la plupart des consciences musulmanes soient actuellement des consciences tourmentées et hésitantes, tiraillées entre divers appels et s'essayant alternativement à des conduites parfois contradictoires. Certains pourraient voir là l'implication éthique de cette "angoisse" (*qalaq*) devenue un des thèmes fréquents de la littérature arabe contemporaine.

Polygamie permise ou interdite ?

Le chapitre le plus spectaculaire de la morale conjugale islamique, ce n'en est pas le plus important, est bien celui de la polygamie restreinte. On en connaît les dispositions coraniques :

Épousez donc celles des femmes qui vous seront plaisantes, par deux, par trois, par quatre (mais) si vous craignez de n'être pas équitables (prenez-en une seule ou des concubines). C'est le plus proche (moyen) de n'être pas partiaux ! (4,3).

Verset qui semble être tempéré par le suivant :

"Vous ne pourrez pas être équitables entre vos femmes, même si vous le désirez ! Ne soyez cependant pas trop partiaux et n'en laissez point comme en suspens ! Si vous établissez la concorde et si vous êtes pieux (cela vous vaudra rémission), car Allah est absolu et miséricordieux" (4,129).

La possibilité d'avoir en même temps quatre épouses légitimes fait donc partie, depuis toujours, des dispositions permises (*mubâh*) de la Morale islamique. Le fait est prouvé historiquement, il demeure pratiqué en certains pays, que ce soit à la cour, chez les notables ou dans certains secteurs des classes populaires, il est reconnu par la plupart des Codes modernes des pays arabo-islamiques en matière de Statut personnel. La Modernité en fait un reproche permanent au Droit musulman et le Féminisme, à l'intérieur des pays musulmans, en souligne continuellement le caractère anachronique. La conscience musulmane se devait de réagir devant ces contestations pour les accepter en les justifiant ou les refuser en les critiquant.

Parmi les Réformistes, Md 'Abduh était devenu un partisan déclaré du foyer monogame. Très tôt, il s'était montré réservé envers la polygamie, insistant sur le devoir d'équité prescrit par le Coran entre les diverses épouses, mais n'osant pas tirer un facile argument du deuxième texte cité plus haut qui avoue que la chose est impossible et semble donc annuler la permission antérieure de la polygamie (c'est là, par contre, l'argument classique des Modernistes actuels), car, de fait, une "justice relative" est toujours possible, comme sut la pratiquer jadis Mahomet entre ses neuf épouses. Pour Md 'Abduh, la monogamie seule était normale, car les foyers polygames entraînent des situations sociales défectueuses à de nombreux points de vue. Sur la fin de sa vie, son argument décisif était que la polygamie empêchait l'éducation des peuples qui la pratiquent, car sa corruption s'étend "des individus aux maisons et des maisons à la nation". Néanmoins il ne l'interdit jamais absolument.

Son disciple immédiat, Rashîd Ridâ eut pour principe de défendre l'institution coranique de la polygamie (restreinte, on l'a vu) et d'en faire l'apologie, en songeant principalement à la satisfaction équilibrée et méthodique des instincts humains (nature physiologique de l'homme et de la femme; plus grand nombre de femmes, surtout après les guerres; prédisposition de l'homme à commander ; échec de la monogamie chrétienne occidentale, etc...). Il rejoignait en cela l'affirmation des Traditionalistes et se voit aujourd'hui rejoint par les positions officielles des Frères musulmans comme par celles du Réformisme moderne. Le recteur d'Al-Azhar ne répondait-il pas, dans une interview publiée par *Akhabâr al-Yawm* (11/6/1955).

"Le Coran n'a pas généralisé la polygamie. Au contraire, il l'a restreinte par des obstacles, équité et justice. De là à dire qu'il est impossible de faire régner la justice entre ses femmes, il y a loin. L'interprétation à laquelle ont abouti les savants, au sujet de l'équité à maintenir, est qu'il est deux sortes d'équité: une équité possible qui consiste à les traiter avec égalité et une équité impossible qui se trouve dans les penchants du cœur...

L'idée de la polygamie consiste effectivement en liens et alliances qu'elle cherche à établir. Mais par ailleurs nous ne devons pas oublier que les hommes sont exposés, dans les usines et les ateliers, à des travaux forcés, à des dangers, à des

accidente, sans oublier les calamités des guerres, ce qui réduit le nombre des hommes et augmente proportionnellement celui des femmes. La preuve en est donnée par les cris d'alarme lancés dans certains États civilisés où les femmes sont en majorité et où l'on entend les lamentations des veuves et des orphelins. Divers journaux publient des annonces matrimoniales où les femmes exposent leur désir de se marier. Les responsables, les hommes politiques, les savants restent perplexes devant ces cas, cherchant des remèdes à ce mal social et ne le trouvant pas. Ils ne le trouveront jamais, quelles que soient leurs méditations, leurs recherches. Il est impossible de trouver le remède à cette situation ailleurs que dans la sagesse de l'Islam...

La polygamie est un besoin naturel auquel l'homme ne peut résister, car la femme est souvent empêchée d'avoir des relations avec son mari et de prendre soin de sa maison. Il serait barbare en l'occurrence, de la répudier pour en épouser une autre. Par ailleurs, il serait inhumain de condamner l'homme à la chasteté auprès d'une invalide, ou encore à faire une atteinte à la vertu, ce qui irait à l'encontre de sa religion et de sa nature.

Ceux qui considèrent l'état des peuples et des nations dont les lois interdisent la polygamie y verraient de grandes faiblesses. Ils réaliseraient alors la sagesse de l'Islam qui permet la polygamie. Une polygamie honnête et légale est certes plus honorable que celle qui se fait dans l'ombre, en cachette, celle qui est stérile et déshonorante".

De telles déclarations heurtent la conscience moderne devenue très sensible à l'égalité des droits, des devoirs et des vocations entre l'homme et la femme. On comprend d'autant mieux alors la réaction des Modernistes, énervés par cette intransigeance doctrinale des milieux religieux officiels. Le rédacteur du journal *al-Goumhouryya*, plus qu'officieux, ne la raillait-il pas en disant :

"Pourquoi le recteur d'al-Azhar n'envoie-t-il pas des missions à l'étranger pour prêcher la polygamie ?... Pourquoi ne choisirait-il pas un certain nombre d'époux qui ont tiré profit des avantages de la polygamie pour leur faire faire un tour d'Europe et d'Amérique en compagnie de leurs épouses et de leurs enfants ? Pourquoi ne ferait-il pas des films de court métrage... qui montrerait au public le foyer idéal ?

Ce genre de réaction est sain et exprime bien le nouveau "vouloir vivre" du musulman moderne. Mais qui lui définira les nouvelles valeurs et lui en donnera une justification qui soit plus que subjective ? Les élites modernes sont en effet amenés à pratiquer un libre examen sur tous les points d'où la conscience musulmane moderne se sent prisonnière d'une Loi qui lui semble faite pour d'autres temps et d'autres contextes culturels. Ceci permet de comprendre la variété des solutions de droit proposées par les Codes modernes de Statut Personnel pour résoudre ce douloureux problème. Si certains s'en tiennent purement et simplement aux dispositions traditionnelles, d'autres, au contraire, ont un souci évident d'intervention, bien que chacun d'eux reflète, avec mille nuances, le Réformisme ou le Modernisme de ses rédacteurs.

C'est ainsi que les Codes syrien, marocain, et irakien (valables seulement pour les nationaux musulmans de ces trois pays) maintiennent la validité de la polygamie restreinte, selon sa définition coranique, mais tendent à la limiter au maximum. Pour le Code syrien, "le juge peut ne pas autoriser une personne mariée à épouser une autre femme, s'il est établi que l'intéressé ne peut subvenir aux dépenses de deux épouses" (art. 17). Le Code marocain met en branle tout ce que le droit traditionnel permettait déjà pour réduire la "permission de la polygamie" et stipule que :

"La femme a le droit de demander que son mari s'engage dans l'acte de mariage à ne pas lui adjoindre une coépouse et à lui reconnaître le droit de demander la dissolution du mariage au cas où cet engagement serait violé (art. 31).

Si la femme ne s'est pas réservé le droit d'option (qui précède) et que son mari contracte un nouveau mariage, elle peut saisir le juge pour apprécier le préjudice qui lui est causé par la nouvelle union (art. 30, 2è).

L'acte de mariage concernant la seconde épouse ne sera dressé qu'après que celle-ci aura été informée du fait que son prétendant est déjà marié (art. 30, 3è)".

Le Code irakien, lui, fait intervenir le juge à tout coup, car "il n'est pas permis d'épouser plus d'une femme sauf autorisation du juge. L'octroi de cette autorisation est conditionnée par la réalisation des deux stipulations suivantes : que l'époux ait une fortune suffisante pour subvenir aux besoins de plus d'une épouse et qu'il y ait là un avantage légitime" (art. 3, 4è).

Ainsi donc ces Codes transposent simplement, sur le plan juridique, l'interprétation restrictive du texte coranique évoquée plus haut. Réticences syriennes, stipulations pédagogiques marocaines (à la femme d'utiliser son droit éventuel !), interventionnisme du juge irakien, tout cela tient compte de l'aspect évolutif de la réalité sociale et veut simplement y aider pour l'instant. On pourra noter ici que la République du Mali sanctionne également, par le droit, une diminution progressive du statut polygamique, en encourageant et définissant juridiquement, "l'option de monogamie".

Le Code tunisien est allé jusqu'au terme de ces efforts, a interdit la polygamie (art. 18) et en a fait une des causes de nullité du mariage, afin de "soutenir la paix familiale et de protéger la famille contre sa propre dissolution, de promouvoir la condition de la femme et... de limiter par ce biais les naissances trop nombreuses".

On peut voir par là, que ces Codes sont l'expression fidèle des diverses attitudes éthiques de la Morale islamique contemporaine face au problème de la polygamie restreinte ; tous tendent à la supprimer ; mais les moyens sont divers : les uns les puisent dans l'arsenal des formules du Droit classique (cf. Maroc) et ménagent les étapes, afin qu'elles épousent le rythme de l'évolution du corps social, au risque de le freiner, les autres, au contraire, rompent avec le Droit classique et brûlent les étapes afin d'accélérer l'évolution du corps social.

Répudiation limitée ou supprimée ?

Le mariage étant un contrat purement privé, le Droit islamique reconnaît depuis toujours au mari le droit de le résilier unilatéralement sans qu'il ait à justifier sa décision en quoi que ce soit : c'est la répudiation, institution très répandue dans l'Arabie préislamique et que le Coran était venu soumettre à certaines règles afin d'en rendre la pratique moins fréquente, surtout par la sourate de la Répudiation.

La répudiation coranique (ou sunnite, c'est-à-dire régulière ou orthodoxe) devait être unique quant à la formule, avoir lieu pendant l'état de pureté de l'épouse et avant toute relation conjugale au cours de cet état. Cette répudiation révocable entraînait séparation de corps pendant tout le temps de la retraite de continence (à peu près trois mois), période pendant laquelle le mari pouvait revenir sur sa décision et reprendre sa femme : le mariage, "suspendu" quelque temps, continuait à nouveau d'unir les deux conjoints. Mais si, passé ce délai, le mari n'avait pas rétracté sa répudiation, il pouvait se réserver un deuxième délai de trois mois, sinon le mariage était dissous de plein droit, quitte à être renouvelé par un second contrat, le cas échéant. Intention de répudier et formules de répudiation étaient précisées par les Commentaires, de même que le Coran conseillait l'octroi d'un "don de consolation" (*mut'a*) à l'épouse ainsi renvoyée (sourates 65 en totalité et 2, 228-230).

En fait, le Droit traditionnel reprenant ou continuant les antiques pratiques pré coraniques, a toujours admis la validité de la répudiation qui enfreignait ces dispositions limitatives du Coran, répudiation dite irrégulière ou triple (celle-ci entraînant rupture définitive et irrévocable entre les deux époux dès le prononcé de la première formule, renforcée par le chiffre trois) ou conditionnelle ou encore prononcée sous diverses modalités qui la rendaient chose très facile... et qui aboutissait à une polygamie successive, laquelle constituait et constitue parfois encore un fléau des plus préjudiciables à certaines sociétés musulmanes.

La Modernité et le Féminisme devaient s'attaquer à cette plaie avec une détermination égale à celle avec laquelle ils avaient remis en cause l'institution de la polygamie restreinte. Mais ici l'obstacle était de taille, car la répudiation discrétionnaire, privilège exclusif du mari de mettre fin au mariage, quand bon lui semble, et sans avoir besoin de recourir à la justice, est une prérogative que l'Islam reconnaît depuis toujours à l'homme. Ainsi en décidait encore le tribunal civil du Caire en 1962 : "Il est de principe en droit musulman que la répudiation est soumise à la seule volonté du mari et qu'il s'agit là d'une règle fondamentale qui est à la base de la famille en Islam", règle qui risque souvent d'être assumée par l'Ordre public de certains pays à majorité musulmane.

On conçoit aisément que Traditionalistes, Réformistes et Modernistes aient réagi, une fois de plus, selon les principes qu'ils ont établis en cas de conflit entre les valeurs islamiques traditionnelles

et les valeurs modernes. Au niveau des Codes actuels de Statut Personnel des pays arabo-islamiques on aboutit aux résultats suivants. Tous, sauf un, reconnaissent et organisent la répudiation selon les dispositions juridiques traditionnelles : répudiation révocable, puis irrévocable, laquelle peut être imparfaite ou parfaite. Réformistes, ils essaient d'effacer la tendance à la facilité que le Droit classique avait laissé se développer à ce sujet, en ramenant toute répudiation à son archétype coranique, c'est-à-dire à la répudiation sunnite. Les modifications apportées exigent chez celui qui répudie une volonté saine et libre, imposent une formulation non équivoque et qui ne permette pas de bloquer en une seule manifestation de volonté trois répudiations, dont on estime qu'elles doivent être en principe successives, interdisent de subordonner la répudiation à l'arrivée d'une condition et, enfin, instaurent une certaine publicité à la rupture du mariage, dépouillant la répudiation de son caractère "domestique". Le Code marocain remet en vigueur, quant à lui, deux autres dispositions coraniques: respect de la période prévue du cycle physiologique de la femme et octroi à celle-ci d'une indemnité de rupture. Ainsi ces Codes conservent-ils le système de la répudiation discrétionnaire, avec ses traits caractéristiques et en découragent-ils la pratique abusive par des mesures efficaces qui n'entraînent pas, cependant, la disparition de l'institution elle-même.

En Tunisie, au contraire (mais on se rappellera que le Code de ce pays est applicable à tous ses nationaux, quelle que soit leur religion), "le divorce ne peut (désormais) avoir lieu que par devant le Tribunal" (art. 30) La répudiation est définitivement supprimée, même si parallèlement les possibilités de divorce judiciaire apparaissent plus nombreuses et plus aisées qu'auparavant. Par là, le législateur tunisien a résolu, dans le sens moderniste, ce que les autres législateurs n'ont fait qu'aménager selon de timides perspectives réformistes. Tous cependant ont compris, - à des degrés divers, il est vrai, et selon la sensibilité de leur conscience - qu'il fallait, sur ce point précis réviser l'apport de la tradition.

Nombreux problèmes encore à résoudre.

Polygamie restreinte et répudiation unilatérale apparaissent ainsi comme des points d'application privilégiés du débat entre Modernistes et Réformistes. D'autres chapitres du Droit familial et de la Morale conjugale seraient à évoquer ici, tout aussi importants parce que posant à la conscience musulmane des problèmes bien plus douloureux parfois. Et si tous les Codes ont pu apporter au "mariage des enfants" les restrictions qu'exigeait la saine raison, ils n'ont, par contre, guère réussi à assurer aux femmes les mêmes chances qu'aux hommes dans la succession ab intestat, nonobstant les quelques améliorations locales et partielles des droits successoraux, car les textes coraniques sont trop précis sur la question.

Quant au difficile problème de la régulation des naissances, posé avec acuité aux gouvernants actuels qui ont à le résoudre en même temps qu'à résorber un sous-développement endémique, il est abordé et résolu rapidement, sans trop avoir été étudié et réfléchi en profondeur sur le plan éthique. Certains moyens modernes de birth control ne sont-ils pas des avortements mécaniques déguisés ou ne vont-ils pas à l'encontre de la signification de l'acte humain lui-même ? Le modernisant, dans sa hâte des résultats, risque ainsi de ne penser qu'aux moyens techniques et de ne réfléchir qu'à leur efficacité rapide et générale. Le Réformiste, quant à lui, n'a que trop tendance à recourir à des modèles anciens. Qu'il s'agisse d'un discours d'ouverture d'année judiciaire en Tunisie ou d'un article de la Revue de l'Université religieuse du Caire (*Majallat al-Azhar*, décembre 1963), on va chercher ses arguments auprès des Anciens.

"Le seul moyen connu pour empêcher la grossesse, à l'époque du Prophète, était le *'azl* (coitus interruptus), à savoir le retrait, par l'homme, de sa semence, lors du coït. Pour déclarer licite ce *'azl*, on a rapporté des *hadîths* saints, tel celui d'Abil Sa'îd al-Khuri: Lui et un groupe de Compagnons interrogèrent le Prophète au sujet du *'azl*. Il leur répondit vous n'avez pas l'obligation de ne point le faire. Allah ne décrète pas la création d'une âme qui aura à exister d'ici le jour de la Résurrection sans que cette âme accède à l'existence". Tel est aussi le *hadîth* de Jabir : "Nous pratiquions le *'azl* du temps de l'Envoyé de Dieu"... Ibn Qayyim a rapporté que la "permission" d'empêcher la grossesse avait été évoquée par une dizaine de Compagnons dont il a mentionné les noms".

Ghazâlî déjà, ne faisait pas autrement lorsque, dans le Livre sur les Bons Usages en matière de Mariage (deuxième livre du deuxième dizain de son *Ihyâ'*), il envisageait l'utilisation d'un tel procédé pour limiter volontairement les naissances. Contraire aux "bonnes manières" entre époux et donc "blâmable" quand on le pratiquerait pour des motifs futiles, il n'est cependant point interdit, selon lui, et devient même "permis",

"Pour l'une des intentions suivantes :

- avec une concubine, ce peut être le désir de la conserver comme esclave (si elle devenait mère, elle aurait droit à l'affranchissement, un certain jour), ce qui est licite ;
- ce peut être le désir de faire conserver à son épouse sa santé, sa beauté, son embonpoint, ce qui est licite ;
- ce peut être la crainte de tomber dans une grande gêne en raison d'une postérité très nombreuse qui entraînerait à des gains illicites pour l'entretenir, ce qui est licite ;
- ce peut être la volonté de ne pas avoir d'enfant, d'une manière générale.

Car les deux sortes de spermes se comportent comme l'offre et l'acceptation relativement à l'existence juridique des contrats : celui qui fait une offre, retirée avant l'acceptation, ne commet pas d'attentat contre l'existence du contrat en l'annulant ou en le résiliant ; toutes les fois, au contraire, que l'offre et l'acceptation se sont jointes, le fait de retirer l'offre est bien une rupture de contrat... Voilà donc une analogie évidente".

L'auteur de l'article cairote précité, résumant l'argumentation ghazalienne après avoir présenté, chiffres à l'appui, le lourd problème démographique de la R.A.U. et signalé l'entêtement aveugle de certains hommes de religion à déclarer "péché" tout effort de limitation des naissances, pratiquait à son tour, l'analogie et concluait en la licéité de toutes les interventions de la pharmacopée moderne.

"S'il est avéré que le *`azl* était le seul moyen que connaissaient les musulmans à l'époque du Prophète et que celui-ci n'en a pas interdit la pratique, et qu'il vient à apparaître en notre siècle d'autres moyens dont les médecins assurent qu'ils ne nuisent ni à l'homme ni à la femme, et s'interposent entre les deux cellules-mères ou détruisent l'action de l'une d'elles, on ne peut douter que le jugement (moral porté sur) le *`azl* ne s'applique également à ces moyens. Qui plus est, ils sont plus dignes que celui-là d'être reconnus "licites" parce que certains époux et épouses éprouvent quelques dommages à pratiquer le *`azl*".

On aimerait, cependant, trouver une réflexion en profondeur sur un tel problème qui n'engage pas seulement les responsabilités de l'État mais aussi celles de personnes appelées à s'aimer et à devenir plus humaines l'une par l'autre. L'acte humain a-t-il sa signification (éthique) en lui-même ? La dignité de la personne humaine est-elle la source jaillissante de toutes les valeurs conjugales, familiales et sociales ? Ce défaut d'une élaboration doctrinale renouvelée, théologique et rationnelle à la fois, sur les droits et les devoirs de la personne, les fins intrinsèques de tout acte humain et les exigences de la conscience, se fait également sentir, et peut-être avec plus d'acuité, dans le domaine de la Morale sociale, économique et politique.

On se contentera d'énumérer ici quelques questions, toutes aussi graves que brûlantes, sans vouloir en donner la liste exhaustive. Sur le plan, social, les interdits alimentaires (du vin et de certaines viandes) connaissent une application cyclique, une période de relâchement entraînant souvent un nouvel effort législatif et administratif pour faire respecter publiquement des règlements dont on sait très bien que beaucoup y contreviennent en privé. De même le jeûne du Ramadan, cette manifestation communautaire de la solidarité islamique, connaît-il aussi ses cycles de plus ou moins grande imposition, s'agissant du comportement extérieur des individus. Les libertés individuelles sont sur ce point étrangement limitées et risquent de tourner la difficulté par un comportement dédoublé. Plus graves encore apparaîtraient les conclusions d'enquêtes sur le sens et la pratique de la conscience professionnelle ! Car on n'agit pas de la même manière lorsqu'on a compris que l'existence d'une vie humaine dépendait de telle action ou de son omission. Une infirmière en pédiatrie, par exemple, agit différemment si elle est convaincue que chaque enfant est unique au monde et doit être sauvé ou qu'au contraire le pays compte déjà trop d'enfants dont il ne sait que faire. Dans le domaine professionnel, d'ailleurs, la "compétence" n'est-elle pas la première valeur à découvrir et à réaliser ?

Sur le plan économique, à travers ou malgré les affirmations solidaristes, les pratiques capitalistes et les premières entreprises socialistes, on chercherait difficilement une Éthique économique structurée à partir d'une réflexion morale. Les problèmes posés par la condamnation de l'aléa ne sont résolus que par les faits de tolérance ou d'intégration à son endroit. Le capitalisme moderne, privé ou d'État, et toutes les techniques financières ne s'en préoccupent guère plus. Quant

aux jeux et loteries, interdits un moment, ils réapparaissent en vue d'un intérêt public qui les justifie pour un temps.

Le plan politique, de son côté, est le témoin muet d'une sécularisation de la Loi religieuse et d'une laïcisation des institutions, mais les rapports de l'État avec les personnes, le pluralisme éthique ou religieux, la séparation du spirituel et du temporel, et bien d'autres problèmes, ne sont guère, jusqu'à présent, étudiés pour eux-mêmes. Le procès des Bahaïstes au Maroc, les minorités méconnues, les prônes des princes et des chefs d'État témoignent à leur manière, des difficultés réelles qu'entraîne un manque de réflexion sereine sur ces questions. On aimerait sentir chez beaucoup une méditation philosophique et morale sur ces situations et les valeurs qu'elles impliquent, sociales, économiques et politiques, car toute société a besoin d'une Éthique si elle se veut, au moins vivante, et surtout, dynamique.

c) Tendances ou tentations ?

Les difficultés modernes qu'affronte la conscience musulmane sont donc nombreuses et complexes. On a pu en deviner la mesure en considérant, d'une part, les divers courants éthiques, religieux, et profanes, qui furent ses pédagogues dans le temps et prévalurent en sa constitution dernière et, d'autre part, la variété comme la nouveauté des valeurs modernes qui lui sont proposées alors même qu'elles semblent s'opposer à son attitude millénaire. L'ambiguïté est-au cœur de cette conscience quand elle se veut éveillée et réflexive, car, autour d'elle, dans la société moderne musulmane qui l'a formée et qui la porte, elle ne trouve souvent que compromis instables et confusions de plans. Elle sait, comme le dit M. Md Talbî, que :

"De grands bouleversements ont ébranlé le milieu mental et économique où vivent ceux qui ont reçu l'héritage (de l'Islam). De nouvelles doctrines, voire de nouveaux dogmes aux incidences incalculables sur la vie, ont vu le jour. Pourtant, l'Islam ne semble pas saisir la portée de la partie qui se joue, contrairement aux autres grandes religions spiritualistes. Il reste en dehors du circuit. Les grandes théories scientifiques, les nouvelles doctrines économiques et sociales et tous les importants problèmes humains qui font que l'homme aujourd'hui se cherche et s'interroge non sans angoisse, ne semblent pas éveiller d'écho en son sein ni provoquer de sa part un effort appréciable de réflexion, de méditation et de renouveau... L'Islam manque de penseurs nombreux à la hauteur de la tâche qui les attend : reconstruire la pensée religieuse de l'Islam".

Et cette reconstruction s'avère d'autant plus difficile que les tendances acquises par treize siècles d'histoire lui sont encore des tentations majeures que seule une lucidité généreuse saurait lui faire éviter, que le poids des masses attachées aux attitudes éthiques traditionnelles fait de ces tentations la réalité quotidienne et contraignante et que l'intervention toute puissante de l'État, de par sa prétention à l'infaillibilité, vient dispenser de tout effort personnel et de nouvel *ijtihād*.

Car la première tentation est là, dans cet "Ordre moral" que l'État islamique a pour mission d'assurer depuis ses origines. Le prince, antique ou moderne, y bénéficie toujours, explicitement ou implicitement, de cette fonction religieuse vicariale qui requiert de lui qu'il fasse appliquer la Loi dans la Cité afin que celle-ci soit la cité de Dieu enfin réalisée. Le prince de tout temps, s'est vu reconnaître le pouvoir de définir les limites du "permis" et, en sa forme moderne et larvée, il a peut-être tendu, plus que jadis, à redéfinir la Morale politique et économique, sociale et familiale, sans que la conscience individuelle puisse lui en demander compte. Ne lui laisse-t-il pas son domaine, celui de l'intimité personnelle, du refus ou de l'acceptation, pour lui réclamer, en compensation, une obéissance scrupuleuse dans son comportement extérieur? Tout n'est-il pas sauf quand la Cité comme telle peut se prévaloir de faire régner les lois d'Allah? Cette Morale de la Cité, communautariste ou solidariste, qui se contente d'un acquiescement de commande, peut se révéler très pauvre en valeurs personnalistes. Elle ignore les vocations personnelles et les exigences originales d'un chacun, de même qu'elle ne se préoccupe nullement des infractions privées faites à ses lois. "La commanderie du bien" qui se double toujours d'une "prohibition du mal" ne tend ni plus ni moins qu'à une efficacité toute extérieure. Qu'il s'agisse de distractions ou de planning familial, tout ce que la Cité décide, publie, diffuse ou ordonne ne peut être que bon : réflexe trop souvent décelable encore en plus d'une conscience. Dans le meilleur des cas, ce n'est que sur le plan des Actes du culte (l'observation du jeûne de Ramadân, par exemple) que l'on pourra noter l'amorce d'une distinction assez nette entre le pouvoir temporel du prince et les prescriptions spirituelles de la religion.

A cet "Ordre moral" de la Cité déjà bien tentant pour ceux qui lui sont soumis s'ajoute celui de la Loi juridico-religieuse, invitant au légalisme de la "bonne conscience". Tout ce qui a été évoqué plus haut concernant la Morale de la Loi ne cesse pas d'être valable, d'autant plus qu'aujourd'hui ont disparu les forces d'intériorisation qui avaient su, jadis, par l'entremise du Soufisme et de ses prolongements confrériques, apporter un supplément d'âme à un comportement plutôt légaliste. La méfiance de l'Islam officiel, traditionaliste, réformiste ou moderniste, demeure extrême envers l'ascétique et la mystique, considérés globalement comme des excès inutiles. La *Revue d'al-Azhar* le rappelait encore récemment :

"Nous aimons dire à ce sujet que l'Islam est l'Islam et que la mystique qui s'écarterait de la lettre de ses textes ne saurait être appelée mystique musulmane... L'Islam est extrêmement précis dans la détermination de ce qui est musulman et de ce qui ne l'est pas. Or la plus grande partie de ce que les orientalistes appellent mystique musulmane n'a aucun point commun avec l'Islam".

De fait on constate aujourd'hui, chez les sociétés musulmanes, une profonde désaffection envers les confréries que l'on décrie volontiers et dont on souligne la décadence ; le Soufisme n'a plus de hérauts. L'intention (*niyya*) requise de tout acte humain risque fort de n'être plus qu'une simple préméditation des modalités de l'acte à poser, et non plus la droiture de l'intention du cœur. L'observation de la Loi compte seule et permet, parfois, une attitude calculatrice : ses prescriptions étant accomplies, on peut se croire quitte envers Dieu et envers soi-même, d'autant plus que l'infraction à la loi (le péché) n'atteint pas Dieu en lui-même. On peut alors être tenté de se contenter d'une Morale du minimum requis qui sait développer une dialectique du tolérable à partir de la théorie de la nécessité (force fait loi), en même temps qu'elle rassure la conscience en lui permettant de se sentir satisfaite, "parce-qu'elle adhère aux volontés de la Transcendance" confondues avec l'ordre cosmique.

Morale de la Cité et de la Loi, l'éthique musulmane peut paraître, dans la pratique courante, être dangereusement réduite à une Morale de l'Interdit. Au recteur d'al-Azhar, les auditeurs de la radio égyptienne posaient mille questions en des formes assez déconcertantes où revenait, comme un leitmotiv, l'expression: *est-ce péché? est-ce interdit? "Est-il illicite de se suicider du moment que c'est Dieu qui m'en inspire le désir ?..."* Ainsi la notion morale de péché risque-t-elle de présider à toutes les démarches de la conscience musulmane. Dans ce débat du licite et de l'illicite qui l'agite depuis des siècles, c'est l'illicite qui est solidement posé et sert de référence au licite. M. J. Berque le fait remarquer dans son Essai sur la méthode juridique maghrébine :

"Le négatif, dirait-on, est ici positif... La culture islamique est dominée par la hantise du "*haram*" (illicite)... Cette dernière notion couvre de ses ramifications l'espace entier de la vie physique, morale et sociale. Plus encore que le péché, c'est "l'interdit" qui est retenu ; plus que par un appel c'est par la pression que le dogme agit ; plus que par suscitation, c'est par élimination que la loi procède".

L'univers du *haram* risque fort d'être le seul univers de la conscience morale lorsque celle-ci, oubliant l'appel des valeurs et redoutant l'élan qu'elles lui communiqueraient, réduit tout son souci à demeurer dans la légalité et à n'en point sortir.

Telles sont les grandes tentations qui guettent la conscience musulmane, moderne et perplexe ; sachant que ce sont là les tendances qui semblent avoir prévalu dans son système juridico-moral et formé le subconscient collectif de son peuple, elle devrait s'interroger sur leur valeur très relative comme sur les moyens de les dominer par une morale de la Personne, de la Conscience et de l'Appel des valeurs positives, toutes choses qui relèvent d'une plus grande connaissance et d'une meilleure saisie de l'éminente dignité de l'Homme.

C'est sans doute de ce côté qu'il nous faudrait chercher des conclusions à cette trop rapide étude qui nous a permis de déceler, d'abord, quels avaient été les divers pédagogues de la conscience morale musulmane à travers sa longue histoire et d'évoquer, ensuite, les graves interrogations que lui posait le monde moderne par les valeurs qu'il draine en même temps que les réponses embarrassées, hésitantes, voire contradictoires qu'elle tente de leur apporter, partagée qu'elle est entre une fidélité consciente et une inféodation inconsciente à tout ce que la Loi islamique lui a jadis imposé et un désir tantôt réticent tantôt enthousiaste d'adopter toutes les valeurs d'un monde moderne qui la subjugue. Les meilleurs d'entre les musulmans reconnaissent qu'il y a crise et, intérieurement, refusent de se laisser leurrer. Ils attendent des penseurs originaux ayant l'envergure d'un Kierkegaard ou d'un

Ghazali. Certains souhaitent voir l'Islam redevenir ce qu'il fut "chez les meilleurs de ses adeptes et ce qu'il n'aurait jamais da cesser d'être : une tension et une exigence, car une religion qui n'est pas inquiétude et recherche, qui n'est pas quête, soif d'idéal, de perfection et d'absolu, qui n'est pas dans une certaine mesure, tragique, n'en est pas une" (M. Md Talbi.).

Dans cette recherche difficile et cette longue quête, ils doivent pouvoir compter sur le compagnonnage fraternel des chrétiens d'aujourd'hui, celui du travail côte à côte ou du franc dialogue, celui des ingénieurs, des docteurs, des infirmières, des enseignants, et de bien d'autres. Les uns et les autres n'auraient-ils pas à se révéler alors en un échange amical, comment ils essaient d'intégrer toujours plus leurs exigences morales à leur vie familiale, professionnelle, sociale et politique, sans y réussir jamais pleinement. Une commune dignité, une même nature et une même foi devraient rendre la chose possible.



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