



N° BLA/27 - 15 février 1961

L'ETUDE DE LA PENSEE ISLAMIQUE EN TUNISIE

Il s'agit d'un document, traduit de l'arabe, que nous trouvons dans la Revue de Presse Maghreb-Proche et Moyen-Orient (46, rue Ben Cheneb, Alger), n° 47 d'août-septembre 1960. Ces pages se rapportent au programme officiel de l'instruction civique et religieuse pour la classe de philosophie en Tunisie. La deuxième partie de ce programme a pour titre "Étude de la pensée islamique" ; c'est cette partie qui est donnée ici in extenso,

Nous pensons qu'il est certainement intéressant et suggestif pour les lecteurs de prendre contact avec ces directives officielles. Elles montrent, surtout, en plus des matières à travailler et des noms à retenir, dans quel esprit et selon quelles considérations l'étude doit être entreprise. L'ensemble du document révèle des vues éclairées et une large compréhension des problèmes.

Nous avons ajouté quelques notes pour illustrer et expliquer certains noms et termes.

Chapitre I - LES BUTS

Les programmes des matières philosophiques (psychologie, sociologie, morale, logique et métaphysique) ont été définitivement établis selon ce principe qu'il y a lieu de séparer ce qu'on dénomme "sciences humaines" et l'investigation philosophique pure. Lors de l'établissement de ces programmes, on a eu le souci constant de permettre à l'élève, avant toute chose, de comprendre "notre époque" dans le cadre de ses exigences scientifiques, techniques et professionnelles afin de devenir, par la suite, un "homme responsable", capable d'assumer ses responsabilités dans tous les domaines. Il en est résulté que les nouveaux programmes ont été purifiés de tout ce qui alourdissait les siècles antiques et n'aidait en rien à jeter un regard perspicace sur les "forces agissantes" du monde moderne ni à résoudre ses problèmes actuels.

Sans doute, ces considérations sont-elles de nature à rendre difficile l'étude de la pensée islamique. L'on sait, en effet, que cette étude semble être de nature à disperser l'esprit de l'élève entre deux orientations intellectuelles divergentes : d'une part, il est porté à s'appliquer aux "sciences humaines" et aux matières philosophiques, enseignées dans les programmes modernes, en négligeant toutes les considérations historiques ou théoriques qui intéressent les siècles passés ; d'autre part, on réclame de lui qu'il s'applique à étudier la pensée islamique telle quelle fut dans les siècles passés,

Comme il n'est pas possible d'échapper à cette étude, si l'on veut que l'élève tunisien puisse avoir conscience de ses composantes personnelles dans le cadre d'une fidélité à soi-même - une fidélité éclairée et clairvoyante -, il a fallu en arriver à une méthode qui assure l'harmonie entre l'étude de la philosophie moderne, dans le cadre des considérations précisées plus haut, et l'étude de la pensée islamique ancienne.

On ne peut parvenir à une méthode qui harmonise ceci et cela qu'en suivant, dans l'étude de la pensée islamique, "la méthode de l'étude historique" dans son acceptation scientifique moderne. Nous

voulons dire par là que, dans l'enseignement de la pensée islamique, l'investigation s'appuiera sur les facteurs sociaux, psychologiques, moraux et religieux qui ont accompagné l'évolution de cette pensée et ont permis à "ses maîtres" de parvenir aux solutions et aux spéculations auxquelles ils ont abouti. Une telle méthode est de nature à s'harmoniser totalement avec les considérations précisées lors de l'établissement des programmes pour les études philosophiques modernes ; c'est une méthode qui s'appuie sur la recherche positive, la critique impartiale et le désir de découvrir les facteurs positifs qui étayent cette pensée. Elle est bien loin d'être la méthode généralement suivie dans le domaine des études islamiques, méthode qui visait ordinairement à enregistrer et "croire" sans qu'il y ait la moindre investigation ou spéculation,

En résumé, la méthode à laquelle on recourra dans l'étude de la pensée islamique ne pourra être que la méthode qui s'efforce de s'appuyer sur les principes qui fondent ce qu'on nomme aujourd'hui l'"étude de la pensée religieuse du point de vue sociologique" = ("Sociologie religieuse"), C'est une méthode qui vise - derrière la découverte d'une certaine mentalité - la découverte des facteurs positifs qui ont modelé les théories, comme ils ont modelé les solutions et les problèmes nés de cette mentalité à n'importe quelle époque. Somme toute, elle invite non à enregistrer et à croire, mais à rechercher, sonder et critiquer. Ceci s'harmonise parfaitement avec les considérations qui ont entouré l'établissement des nouveaux programmes philosophiques.

Avons-nous besoin d'attirer l'attention sur le fait que l'étude de la pensée islamique menée en cet esprit portera des fruits qui ne pourront avoir que la meilleure influence ? En effet, outre qu'elle est propre à renforcer le reste des études philosophiques modernes et qu'elle vise les mêmes buts que celles-ci, elle garantit à l'élève tunisien un développement naturel et continu ayant pour base la conscience de sa personnalité et la fidélité à celle-ci, d'une manière saine et forte.

Chapitre II - HORAIRES ET PROGRAMMES

Section I - HORAIRES

a - Section "Lettres Classiques"	3 heures par semaine
b - Section "Lettres Modernes" et section "Normalienne"	2 - -
c - Section "Mathématiques" et section "Sciences"	1 - -

Section II - PROGRAMME (commun à toutes les sections)

I - Sources de la pensée arabo-islamique

a. Facteurs internes - Le milieu de la "Jéhillya" (I)

L'Islam, comme religion et comme civilisation, a été édifié en un "sol" déterminé ayant son organisation sociale, sa mentalité, sa croyance et son "humanisme",

L'homme de la "Jahiliya" : sa sensibilité religieuse et sa mentalité,

b. L'Islam

Mahomet, le Coran, les "religions célestes",

Vision islamique de l'homme et de l'existence : le Créateur et la créature,

La morale en Islam,

La religion et l'Etat en Islam - Le prophète - Le Calife - L'Imémat et l' Imâm chilte.

Remarque : On soulèvera le problème de l'Islam et de ses principes face au monde actuel et on l'abordera par les méthodes de l'investigation et de l'analyse en fin d'année

c. Les facteurs externes

1. La sagesse orientale : de la Perse et de l'Inde,

2. La philosophie grecque : connaissance qu'avaient les Arabes de l'héritage grec - les traductions.

d. La science du "kalâm" (= "théologie") (2)

1. L'atmosphère intellectuelle, religieuse et politique,
2. La "pré-détermination" et la "détermination" (al-qadâ' wal'qadar) = mu'tazila et l'ach'arisme, (3)

Résumé général - Faire apparaître l'évolution intellectuelle et humaniste, la commenter, l'analyser, parler du problème de la "pré-détermination" et de la "détermination" de nos jours,

II - Les plus célèbres penseurs et philosophes : (4)

1. AL KINDI : La philosophie - ses méthodes - son but - ses divisions - la philosophie première - problèmes de l'âme (nafs)• l'âme et le vrai -l'âme après la mort - l'âme et le sommeil - l'âme et sa purification,
Œuvres dont on tirera des "morceaux choisis" : 1/ Traité des limites et des marques des choses 2/ Traité de l'âme. (5)
2. AL-FARABI - sa philosophie, sa vision du monde, hiérarchie des êtres, sa vision de l'homme, liaison de la politique avec la métaphysique - la "cité modèle", son "régime" et sa "vérité", le prophète et le philosophe,
Œuvres d'où tirer des "morceaux choisis" : 1/ La concordance des deux sages 2/ La cité modèle (6)
3. AVICENNE (Ibn Sînâ) - sa philosophie - l'idée d'existence - Avicenne et Aristote - La psychologie chez Avicenne : les forces psychiques.
Œuvres pour "morceaux choisis" : 1/ Le Salut, 2/ Le Livre de la Guérison 3/ Le Livre de l'âme. (7)
4. AL-GHAZALI - La méthode d'Al-Ghazali - le doute - l'inspiration et l'expérimentation critique des philosophes - "Reviviscence des sciences religieuses" - la solution ghazâlienne - la mystique en Islam du temps d'Al-Ghazâli et après.
Œuvres dont on tirera des "morceaux choisis" : Celui qui sauve de l'erreur - Reviviscence des sciences de la religion. (8)
5. AVERROES (Ibn Rushd) - sa philosophie - Averroès et Aristote - la logique et la connaissance du vrai - la causalité chez al-Ghazali et Averroès - essai d'harmonisation entre la philosophie et la religion - la philosophie pratique - Avicenne, Averroès et la "philosophie médiévale".
Oeuvres dont on tirera des "morceaux choisis" / Fasl al Maqâl 2/ Vanité de la Vanité. (9)
6. IBN KHALDUN - La sociologie, la philosophie de l'histoire - l'Etat – Ibn Khaldûn et les théories sociologiques.
"Morceaux choisis" à prendre dans : Les Prolégomènes. (10)

III - Les plus importants problèmes philosophiques.

Remarque : au professeur de choisir parmi ces problèmes ceux dont l'étude lui paraît possible dans le cadre de l'horaire fixé.

1. Le problème de la connaissance dans la philosophie arabo-islamique ; les moyens de connaître - le but de la connaissance - le rôle de l'intelligence - la vérité selon la pensée arabo-islamique (La "Zahiriya" et le "consensus", de Ibn Hazm - Il est possible de l'étudier brièvement. (11)
2. Le problème de Dieu dans la philosophie arabo-islamique: Dieu - la connaissance humaine et la connaissance divine.
3. La pensée arabo-islamique au 19^è siècle - la renaissance - les réformistes -Al-Afghani, Mohamed 'Abduh. (12)
4. La famille - l'analyser du point de vue de la psychologie sociale - place de la femme dans l'histoire de la civilisation et de la pensée arabo-islamiques,

5. Rôle de "l'effort personnel" (ijtihâd) de nos jours - le monde, la religion, la conscience islamique. (13)

Chapitre III - DIRECTIVES

1. L'étude de la pensée islamique doit être considérée comme une précieuse occasion pour s'informer de ce que la civilisation arabo-islamique a produit de meilleur dans les domaines de l'intelligence, de la psychologie, de la sociologie et de la vie religieuse. Pour cela il ne faut pas dissocier l'étude d'un philosophe de sa réalité historique et sociologique.
2. Dans cette étude il convient de s'appuyer sur les œuvres des philosophes et penseurs, textes critiques ou analyses modernes.
3. Il faut toujours viser à atteindre l'essentiel d'un problème de manière à ce que l'élève puisse en comprendre :
 - a - les dimensions
 - b - la solution qu'on lui donna jadis
 - c - la solution qu'on peut lui donner aujourd'hui
 - d - la méthode d'argumentation dialectique suivie jadis pour le solutionner,
 - e - la méthode d'argumentation dialectique sur laquelle on peut s'appuyer dans la pensée moderne,

Donnons un exemple : soit l'étude de la "corporéité" et de "l'incorporéité" chez les "théologiens" (= "le Miséricordieux, sur le Trône s'est assis", "la main de Dieu est au-dessus de leurs mains",)

Le débat qui s'est déroulé entre les divers "théologiens" autour de ce problème de "l'incorporéité" et de la "corporéité" ne peut être qu'un véritable bavardage, inutile aux yeux de l'élève, tant que celui-ci n'aura pas découvert la nature du problème soulevé par ce débat, problème du "rapport" entre celui qui adore et celui qui est adoré : est-ce un rapport d'union, en considération du "principe de l'immanence" de la réalité divine dans l'âme humaine, ou un "rapport de dissociation" en considération du "principe de la transcendance" de l'adoré par rapport à toute représentation ou figuration ? (14)

Quand on a achevé de révéler à l'élève en quoi consiste le problème, il faut attirer son attention :

1. sur la méthode que suivirent les "théologiens" en ce domaine : tirer argument des versets coraniques pour fonder tel ou tel principe,
2. sur les méthodes que l'on peut suivre aujourd'hui pour affronter un problème comme celui-ci, en s'appuyant sur les derniers résultats de la "spéculation moderne" dans les divers domaines technique, éthique et métaphysique,

N, B. - Le programme d'étude de la pensée islamique est le même pour toutes les sections de l'enseignement secondaire. Au professeur de s'étendre, d'abréger ou d'abroger certaines questions secondaires selon l'horaire réservé et selon les sections.

NOTES DE COMPRENDRE

1. "Le milieu de la "Jâhilîya". "Jâhilîya" est un terme arabe, traduit d'ordinaire par "ignorance". Le temps (ou le milieu ici) de la Jâhilîya, c'est cette période d'ignorance qui a précédé l'Islam. Il ne s'agit pas tellement de "barbarie" que d'une ignorance des commandements divins, qui n'avaient pas encore été "révélés" aux Arabes par un Livre envoyé d'abord et spécialement pour eux. Les uns traduisent simplement par "barbarie", M. Blachère par "gentilité" (en notant que ce terme ne rend qu'imparfaitement la notion de l'arabe), C'est le temps de "l'idolâtrie", mais cela ne veut pas dire que l'homme de la "Jâhilîya" manque de valeurs : le texte-ci parle de son "humanisme". Pour la mentalité populaire, tout ce qui n'est pas "Islam" est forcément "Jâhilîya" : les ténèbres opposés à la lumière 1
2. Le "Kalam" est ce qu'on appelle ordinairement la "théologie musulmane". Le terme veut signifier parole (et attribut divin de la Parole), discours. La science du "kalâm" est la science du discours (sur Dieu), ou la science de la Parole (divine) On l'appelle encore la science de l'Unicité divine ("ilm al-tawhîd"). Ce n'est pas une théologie proprement dite au sens où l'on entend ce terme en théologie catholique, mais plutôt une "apologie défensive". Auto-défense du croyant, cette science a pour buts de prouver les dogmes de la foi et de réfuter les adversaires et les innovateurs.
3. Le "mu'tazilisme et l'ach'arisme" sont deux écoles de théologie, ou plutôt des groupes d'écoles (surtout pour le mu'tazilisme) et tendances. La deuxième école a dominé jusqu'à nos jours et son enseignement est encore dispensé dans les mosquées - universités, à l'état figé et sclérosé. Elle date du IV^e siècle de l'Hégire (= X^e siècle de J.C.), tandis que les mu'tazilites polémiquaient déjà dès le 1^{er} siècle. D'autres tendances ont également existé. Le problème qui est évoqué ici, celui du "qadar" et du "qadâ, a été fort débattu autrefois, dans les débuts de l'Islam précisément, Selon le sens habituel que la tendance ach'arite a donné à ces termes : "qadâ, " est "le décret pré éternel de Dieu, selon sa volonté éternelle, englobant dans sa généralité l'universalité des choses" et le "qadar" "le décret particulier à chaque chose" (L. Gardet). La croyance au "décret divin entraîne chez le musulman une attitude d'âme faite d'abandon ("tawakkul") et de remise entre les mains de Dieu. Dieu prédéterminerait au mal comme au bien, mais le fait de la prédestination positive au mal et à l'enfer (pour les non-musulmans) n'a été enseigné, en fait, que par l'école ach'arite (qui, malgré tout, a imprégné la mentalité populaire jusqu'à nos jours).
4. Il est curieux de constater que sur les six noms donnés ici, quatre sont choisis parmi les penseurs appelés "philosophes musulmans (ou arabes), et non parmi les 'théologiens" (mis à part al-Ghazali). Les orientalistes discutent d'ailleurs fermement sur la définition à donner de cette philosophie (cf. les Mélanges de l' Institut des Pères Dominicains du Caire, MIDEO 1958, n° 5, pp. 181-192), L. Gardet et G. C. Anawati pensent rallier tous les suffrages en disant : "Philosophie médiévale en terre d'Islam". Dans leur "Introduction à la théologie musulmane" (Paris 1948), ils la définissent comme "une philosophie d'inspiration essentiellement platonico-aristotélicienne, d'expression arabe, et d'influence musulmane (p. 321), On la désigne d'ordinaire par le terme de "falsafa" (transcription arabe de la "philosophie" grecque). Elle fut en effet profondément inspirée par la pensée hellénistique. Ses représentants (les "falâsifa") furent les adversaires des théologiens musulmans et des traditionalistes. De fait, l'esprit qui les animait était surtout celui d'un "rationalisme outrancier". Mais "même tenus pour suspects par l'orthodoxie à cause de certaines de leurs thèses, ils ne manquèrent pas de marquer, par contre-coup, l'élaboration de la théologie officielle d'une manière décisive" (Gardet et Anawati op. cit. p. 74). On distingue parmi eux le courant oriental : al-Kindi, al-Fârâbi et Ibn Sinâ (Avicenne) et le courant occidental : Ibn Bajja (Avenpace), Ibn Tufayl (Abubacer) et Ibn Rushd (Averroès).
5. Al-Kindi : Philosophe arabe dont la famille était originaire de l'Arabie méridionale. Il naquit à Kufa au début du IX^e siècle et mourut vers 870. Ses œuvres traitent aussi bien des mathématiques, de la médecine et de l'astronomie que de la politique et de la philosophie, Le Calife Al-Ma'mun lui fit traduire des ouvrages de philosophes grecs et lui-même fut surnommé "le philosophe des Arabes". Parmi ses œuvres, le Traité de l'âme (trad. en latin sous le titre de "De intellectu") explique la théorie de la classification des intellects, dont l'origine est à chercher dans les commentaires d'Aristote.
6. Al-Fârâbi : Philosophe musulman, d'expression arabe, mais originaire du district de Farab dans le Turkestan. Il naquit vers 870 et mourut à Damas en 950. Commentateur des œuvres d'Aristote, il fut appelé "le second Maître" (le premier étant Aristote). Son savoir encyclopédique englobait les lettres, les mathématiques, la musique, les sciences occultes, la philosophie, etc... Il voulut, lui aussi, essayer de concilier l'enseignement de Platon et celui d'Aristote. Parmi ses ouvrages les plus connus, il faut mentionner "La Cité modèle" ("al-madîna al-fâdila").
7. Avicenne (Ibn Sinâ) : Philosophe arabe le plus célèbre né dans la région de Boukhara (Perse orientale) en 980 et mort à Hamadan en 1037, Son savoir fut également encyclopédique : médecin lui-même, il traita en outre de l'astronomie, de la géométrie, de la philosophie, etc... Il fut surnommé "le Maître par excellence" ("al-shaykh al-ra'is"). Son "Canon de médecine" est très connu, en particulier à cause de son influence sur les études médicales en Europe médiévale et même jusqu'au XVII^e siècle ; "Le livre de la guérison" ("al-shifâ") est une encyclopédie philosophique. Il exposa la théorie de la hiérarchie des êtres et des causes : l'univers constitué par trois ordres, celui du monde terrestre avec l'âme humaine comme sommet, celui du monde céleste dont le sommet est le premier Causé et enfin Dieu au sommet suprême.

8. Al-Ghazali : Théologien plus que philosophe né à Thus dans le Khorâsan (Perse) en 1058 ou il mourut en 1111. Il fut un des plus grands penseurs de l'Islam et son influence fut très grande. Sa vie fut traversée par une crise de conscience et de doutes ; il s'adonna à la vie ascétique et mystique, après s'être mis successivement à l'école des mystiques, puis des juristes et des philosophes. Son œuvre n'a jamais cessé d'avoir une influence sur la pensée musulmane (cf le numéro 82, du 2^e trim. 1958, de la revue IBLA, qui lui a été consacré en l'honneur de son neuvième centenaire ; M. Lelong y traite en particulier de "l'actualité de Ghazâli" p. 195 et suiv.). L'œuvre marquante de cet auteur fut la "Vivification des sciences de la foi" ("Ih'ya ouloum ed-dîn"). Ghazâli combattit les philosophes musulmans et réussit l'intégration de valeurs "mystiques" (soufisme) dans l'orthodoxie musulmane. Son importance est certainement exceptionnelle et il est difficile de résumer en quelques lignes son œuvre et son enseignement.
9. Averroes (Ibn Rushd) : Philosophe arabe né à Cordoue en 1126 et mort à Marrakech en 1198. Il s'initia à la médecine, aux sciences naturelles, et s'intéressa au droit (il fut lui-même qadi de Séville), mais surtout il commenta la plus grande partie des ouvrages d'Aristote. C'est précisément par ces commentaires d'Aristote (les "commentaria média" et les "commentaria magna") qu'il fut célèbre auprès des Scolastiques latins, L'un de ses principaux ouvrages est une réfutation de Ghazâli ("Destruction de la destruction").
10. Ibn Kaldûn : Célèbre historien et "sociologue" né à Tunis le 27 mai 1332 et mort au Caire le 17 mars 1406. Il voyagea beaucoup et connut Tamerlan dont il su se concilier les bonnes grâces. Il fut surtout "philosophe de l'histoire", si l'on peut dire, dans son œuvre importante intitulée "Muqaddima" et traduite par De Slane: sous le titre de "Les Prolégomènes" (Paris 1868). 'Ces prolégomènes" sont un des ouvrages les plus substantiels et les plus intéressants qu'ait produit l'esprit humain" (G. Marçais). L'auteur est également connu par son "Histoire des Berbères". Signalons enfin que certaines thèses de Ibn Khaldoun ne manquent pas d'être exploitées, de nos jours, par des historiens marxistes qui font remarquer l'actualité de l'auteur. N'est-ce pas lui qui a écrit "Personne n'a le droit d'opprimer" (Prol. T. II p. 110) ?
11. Ibn Hazm est un penseur musulman qui naquit aux environs de Cordoue le 7 novembre 994 et mourut en 1064. Son grand père, chrétien, était passé à l'Islam. Lui-même fut un ardent et violent polémiste contre les adversaires de l'Islam (juifs et chrétiens), dans son ouvrage "les religions et les sectes". Mêlé en outre aux évènements politiques, il fut plusieurs fois emprisonné et banni de province. Ce texte-ci mentionne deux problèmes, celui de la "zâhiriya" (cf infra note 14) et celui du "consensus". Le consensus ("ijma") est dans l'Islam une des bases du droit. Mais la question s'est posée de l'étendue et de la portée de ce consensus. Pour Ibn Hazm, il faut qu'il s'appuie sur des textes précis du Coran et de la Sounna, autrement il est sans valeur et même considéré comme une innovation blâmable. Pour cet auteur, en outre, l'ijma' se limiterait au consensus des compagnons du Prophète ; eux seuls ont vraiment constitué la totalité des croyants au début de l'Islam. La norme est donc dans le passé et comme l'explique M. Arnaldez, Ibn Hazm "a ainsi enlevé à l'Islam tout instrument d'adaptation et toute possibilité d'évolution" ("Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm", Paris 1956, p. 248).
12. Deux réformistes bien connus : Jamâl ad-dîn al-afghâni est, comme son nom l'indique, originaire de l'Afghânistan où il naquit en 1838. Ardent polémiste et révolutionnaire, il parcourut le monde musulman pour le réveiller et l'amener à s'émanciper, Il est au départ de tout le mouvement "moderniste" musulman aussi bien intellectuel que politique. Al-Afghâni mourut en 1897. Mohamed Abduh fut le plus célèbre de ses successeurs, Né dans le delta égyptien en 1849, il voyagea lui aussi beaucoup, connut l'Europe, professa les sciences religieuses et, à la fin de sa vie, fut nommé mufti d'Égypte. Il mourut en 1905. Modérées et nuancées, sa pensée et ses idées réformistes firent leur chemin. Il fut vraiment le premier à essayer une "repensée" de la théologie musulmane : on remarque chez lui, "d'une part, une tentative moderne d'accorder à la raison une primauté indéniable, d'autre part d'accepter loyalement, de l'Islam, et sans aucunement les compromettre, le noyau des vérités compatibles avec cette raison" (Gardet et Anawati "Introduction. . ." p. 83). Son disciple est également bien connu : Rachid Rida (1865-1935),
13. L'"ijtihad" est l'effort de recherche personnelle, libre, à partir du Coran et de la Sounna. Il fut pendant longtemps l'apanage des docteurs de la loi. Et, en réalité, dès le début même du IV^e siècle de l'Hégire, les "portes de l'ijtihad" étaient formées et le règne du "taqlid", c'est-à-dire de l'acceptation passive et aveugle des arguments traditionnels, commençait. De nos jours, on n'hésite plus à faire preuve d'effort personnel (cf. par exemple les réformes portant sur le jeûne du ramadan, en Tunisie : COMPRENDRE, série blanche n° 22 du 15/4/60).
14. L'exemple donné ici est celui de la fameuse querelle au sujet des versets anthropomorphiques du Coran. Ces versets prêtent à Dieu, comme aux humains, des yeux, des mains ; ils le montrent parlant, s'asseyant, etc... Comment expliquer ces passages sans porter atteinte à l'absolue transcendance divine ? Les "corporéistes" ("mujassima" de jism, corps : ceux qui prêtent un corps à Dieu) leur donnèrent une explication des plus grossières en affirmant de Dieu des actions identiques aux nôtres, des membres semblables à nos membres, Goldziher ("Le dogme et la loi de l'Islam" Paris nouv. tir. 1958, p. 89) cite les exemples restés célèbres de l'imam se frappant la cuisse pour bien montrer à ses auditeurs que Dieu a une cuisse semblable ; de cet autre prédicateur descendant de chaire pour expliquer comment Dieu descend de son trône, etc Ces conceptions grossières ne furent évidemment pas retenues par

l'orthodoxie musulmane.

Trois attitudes sont à relever chez celle-ci par rapport à ces versets:

- a) Celle, dite des "Anciens", qui s'en remet à Dieu ("tafwid") sur le sens à donner à ces textes, La tendance des premiers docteurs fut de retenir exclusivement le sens apparent ("zahir") ; ce fut aussi la position d'Ibn Hazm (cf supra note II). "Le zâhirisme comporte avant tout une foi et un abandon, qui, sur le plan philosophique, se traduisent par un agnosticisme. L'effort d'Ibn Hazm a consisté à fonder et à justifier cet agnosticisme" (R, Arnaldez op. cit, p. 27).
- b) Celle des Ach'aristes (donc de l'école théologique dominante), dite du "bila kayf", c'est-à-dire du "sans comment" (d'où le nom de "balkafâ" donnée à cette opinion. Elle exige une foi aveugle à la lettre du texte, tout en avouant l'incapacité de l'intelligence humaine à expliquer le comment. L'opinion des anciens s'élevait contre l'anthropomorphisme et le corporéisme et avouait ignorer la pensée de Dieu sur ces textes. L'opinion des Ach'arites, au contraire, admet bien que ces termes sont l'expression d'actes et d'attributs divins, mais elle ne peut expliquer la nature de ceux-ci, leur "comment".
- c) Celle des "modernes", autorisant une interprétation allégorique ou métaphorique ("ta'wîl"), Ainsi la "main" de Dieu serait à interpréter dans le sens de la protection divine étendue sur les hommes, etc

Le cheikh Mohamed Abduh écrivait à ce sujet dans sa "Risâlat al-tawhîd" (trad. de Michel et Mustafa Abd al-Raziq, Paris 1925, p. 137) :

"... Si l'on trouve dans la tradition quelque chose dont le sens apparent pourrait faire supposer le contraire (c'est-à-dire que Dieu est au-dessus de toute ressemblance avec ses créatures), il faut la détourner de ce sens apparent, soit en s'en remettant à Dieu quant à la connaissance du sens exact, soit en interprétant ce sens en concordance avec le texte".

Appliquée avec moins de rigueur, la position des ach'arites (le "bilâ kayf") mène, chez Mohamed Abduh, à un "semi-agnosticisme rationalisant". Cette attitude méconnaît une vraie valeur humaine, celle de la raison, et une voie de connaissance de Dieu, celle de l'analogie (qui, est-il besoin de le dire, ne supprime pas pour autant l'absolue transcendance divine). On pourra relire à ce propos l'admirable lettre du cardinal Suhard sur "le sens de Dieu" (Carême 1948) : deuxième partie "Le vrai Dieu".

Mais il n'est peut-être pas inutile de résumer brièvement la position chrétienne sur ce point précis.

Un certain nombre de notions (de corps, de sensibilité, d'émotion, etc.) sont employées dans la Bible ; elles désignent certes des perfections (perfections mixtes), mais toutefois liées à des imperfections, et à cause de cela elles ne peuvent convenir purement et simplement, en propre, à Dieu. Ainsi, par exemple, Dieu est un "feu dévorant", un "Dieu jaloux" (Deutéronome 4, 24), "mon rocher, ma forteresse, mon libérateur" (2 Samuel 22, 2-3), "les yeux de Yahvé sont sur les justes" et "ses oreilles sont attentives à leurs cris" (Psaume 34, 16) ; ailleurs il est parlé de "la main" de Dieu (Isaïe, 50, 2) et dans Saint Paul (Rom, 12, 19) : "A moi la vengeance, c'est moi qui rétribuerais".

Dieu se comporte à notre égard comme quelqu'un qui se venge, se met en colère, est jaloux, etc... Précisons toutefois que les expressions évoquant les fiançailles et les épousailles de Dieu avec son peuple (cf. par exemple Osée 2, 21-22) sont beaucoup plus que des images ; elles manifestent la tendresse de l'Amour divin, dont nous connaissons la plénitude par la Révélation du Fils Bien Aimé, le Christ, dans lequel nous sommes "fils de Dieu".

"Voilà, ce que les théologiens appellent l'analogie de proportionnalité impropre ou métaphorique. C'est une similitude de comportements proportionnels, relatifs à deux termes qui diffèrent du tout au tout quant à leur nature, mais entre lesquels se remarque une équivalence dynamique ou fonctionnelle. Une telle manière de parler n'essaie pas de nous dire ce qu'est en propre la nature de Dieu. Elle nous dit seulement qu'il y a à la racine de l'action divine et de ses effets, une réalité mystérieuse qui, précisément, n'est rien de ce qu'on vient de dire qu'on se contente de désigner d'une manière indirecte, impropre, extérieure, descriptive, métaphorique, en disant que, sans être rien de ce qu'on vient de dire, elle agit, bien que par une raison toute différente, comme si elle était tout cela" (Mgr, Ch. Journet "Connaissance et inconnaissance de Dieu", Paris, Egloff 1947 p, 20)

La métaphore montre "des comportements extérieurs semblables, mais dus à des essences différentes". Il y a une manière de parler purement descriptive et phénoménale, lorsqu'on dit que le chrétien doit agir en colombe, que le prince doit être lion ou renard (Machiavel), "Cela n'implique,

comme Saint Thomas l'a noté lui-même, aucune participation dans l'ordre des essences: les eaux courantes, écrit-il, sont appelées vives, parce qu'elles paraissent se mouvoir elles-mêmes à la ressemblance de la vie, non qu'elles aient rien en elles de la nature de la vie" ("non est in eis ratio vitae, I qu. 18, a, I, ad 3 cf. Ch. Journet ibid. p, 20, note I).



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