

**Théologie islamique
et science contemporaine:
Les enjeux concernant notre lecture
du Coran**

Eric GEOFFROY

Professeur émérite au département d'études
arabes et islamiques
à l'université de Strasbourg

Islamic Theology and Contemporary Science: Issues Related To Our Reading of the Qur'an

Eric Geoffroy

Department of Arabic and Islamic Studies, University of Strasbourg

Email: egeoffroy0@gmail.com

Abstract:

This article proposes the revival of Islamic *kalām* tradition as a dynamic discourse capable of engaging with modern intellectual and scientific challenges. It highlights the success of the Ash'arite school in balancing divine will and human moral responsibility, particularly through the concept of *kasb*, which emphasizes the human role in actions within the framework of divine omnipotence. He also presents the concept of "continuous creation" as a central pillar of Ash'arite cosmology, where the world is seen as a constant process of renewal and interaction between the divine and existence.

The article critiques the historical shift of *kalām* from an open and dialectical discourse to a rigid and defensive science under political and social pressures, citing the views of al-Ghazālī and Ibn 'Arabī. It notes that al-Ghazālī considered *kalām* insufficient for knowing the divine, arguing that true knowledge is achieved through spiritual struggle and personal experience. Similarly, Ibn 'Arabī emphasized that the divine cannot be understood through rational debate but through unveiling (*kashf*) and continuous manifestations, reflecting the dynamic nature of the divine that constantly manifests in the world.

This article also explores parallels between Islamic *kalām* and modern scientific and philosophical paradigms, such as process theology and quantum mechanics, which align with the Ash'arite emphasis on renewal and continu-

ous creation. It also highlights the contributions of contemporary thinkers like Muhammad Iqbal, who advocated for a theology that integrates tradition and renewal, emphasizing human creativity as part of divine will.

The article concludes by calling for a hermeneutical approach to the Qurʾān that transcends traditional exegesis to uncover its deep and layered meanings. It argues that reviving kalām requires reclaiming its original dynamism, integrating spiritual depth with intellectual openness, and engaging with modern scientific frameworks to reestablish it as a discourse capable of addressing contemporary challenges while remaining rooted in its traditional foundations.

Keywords: Ashʿarite thought, Continuous creation, Modern science, Process theology, Theological renewal, Qurʾānic interpretation.



علم الكلام الإسلامي والعلوم المعاصرة: قضايا تتعلق بقراءتنا للقرآن

إيريك جوفروا

قسم الدراسات العربية والإسلامية، جامعة استراسبورغ، فرنسا

البريد الإلكتروني: egeoffroy@gmail.com

الملخص:

تطرح هذه المقالة إمكانية إعادة إحياء علم الكلام الإسلامي ليصبح خطاباً ديناميكياً يتفاعل مع التحديات الفكرية والعلمية الحديثة، وتشير المقالة إلى نجاح المدرسة الأشعرية في تقديم رؤية متوازنة بين طلاقة الإرادة والقدرة الإلهية ومسؤولية الإنسان الأخلاقية، خاصة من خلال مفهوم «الكسب»، الذي يبرز دور الإنسان في أفعاله ضمن نطاق القدرة الإلهية، كما يعرض مفهوم «الخلق المستمر» كركيزة أساسية في التصور الأشعري، حيث يُنظر إلى العالم كعملية متواصلة من التجدد والتفاعل بين الإله والوجود.

وتتقد المقالة التحول التاريخي لعلم الكلام من خطاب جدلي منفتح إلى علم دفاعي جامد تحت تأثير الضغوط السياسية والاجتماعية، مستشهدة بمواقف الغزالي وابن عربي، فالغزالي اعتبر علم الكلام وسيلة غير كافية لمعرفة الإله، والإشارة إلى أن المعرفة الحقيقية تتحقق من خلال المجاهدة الروحية والتجربة الشخصية، وبالمثل أكد ابن عربي أن الإله لا يُعرف عبر الجدل العقلي، بل من خلال الكشف والتجليات المستمرة، مما يعكس الطبيعة الديناميكية للإله التي تتجلى في العالم باستمرار.

وتوضح المقالة التقاطعات بين علم الكلام الإسلامي وبعض النماذج العلمية والفكرية الحديثة، مثل اللاهوت التطوري وميكانيكا الكم، التي تتماشى مع الرؤية الأشعرية حول التجدد والخلق المستمر، كما تشير المقالة إلى دور مفكرين معاصرين مثل: محمد إقبال، الذي دعا إلى تطوير رؤية كلامية تجمع بين الأصالة والتجديد، مع التركيز على الإبداع الإنساني كجزء من المشيئة الإلهية.

وتختتم المقالة بالدعوة إلى منهج تأويلي للنص القرآني يتجاوز التفسير التقليدي لاستكشاف طبقاته العميقة والمتعددة، وأن إحياء علم الكلام يتطلب المزج بين العمق الروحي والانفتاح الفكري، مع الاستفادة من النماذج العلمية الحديثة، لإعادة تأسيسه كخطاب قادر على التفاعل مع القضايا الراهنة مع الحفاظ على جذوره التراثية.

الكلمات المفتاحية: الفكر الأشعري، الخلق المستمر، العلم الحديث، اللاهوت التطوري، تجديد

علم الكلام، التأويل.

Théologie islamique et science contemporaine :

Les enjeux concernant notre lecture du Coran

I. Les enjeux en présence

Peut-on parler de « théologie » en islam ?

L'expression « théologie islamique » ou « *Islamic* theology » est censée traduire, par souci de commodité, ce que représente la théologie chrétienne dans les deux principales langues occidentales, c'est-à-dire le français et l'anglais. À première vue, en effet, les visées de l'une et l'autre théologies sont similaires : il s'agit de présenter de façon systématique les éléments de la foi dans un langage audible et convaincant. Pourtant, la « théologie » n'a pas eu la même trajectoire dans les deux environnements respectifs. De par le pluralisme inhérent à l'islam, cette discipline religieuse a donné lieu à des conceptions divergentes et donc à des dénominations différenciées. Si le terme '*ilm al-kalâm*, « science du discours sur Dieu » s'est imposé dans la plupart des écoles, certains n'ont accepté que l'expression « science de l'Unicité divine » ('*ilm al-tawhîd*) ou encore « fondements de la religion » (*usûl al-dîn*). Quel que soit le terme employé, cette discipline a consisté en un discours sur Dieu bien plus qu'en une spéculation sur le mystère divin, comme c'était le cas en théologie chrétienne. Elle s'inscrivait globalement dans la perspective aristotélicienne, puisqu'elle reconnaissait à la raison une place centrale dans l'élucidation et la défense du contenu de la foi.

Pour des théologiens musulmans tels qu'Averroès, en effet, « **il n'y a pas de mystère par définition inaccessible pour la raison, mais seulement une impossibilité pour le mode discursif de la raison de les approcher, ce qui**

laisse la place à d'autres modes. Parmi ceux-ci, le mode symbolique des prophètes semble être privilégié [...] D'où le recours du texte coranique à la raison intuitive, qui s'exprime à travers, non pas l'entendement des philosophes, mais l'imagination symbolique des prophètes⁽¹⁾ ».

Les premières élaborations théologiques, dès le VIII^e siècle, ont été extrêmement audacieuses, et pluralistes : on recense jusqu'à une centaine d'écoles théologiques pour cette première période de l'islam. D'où la difficulté de parler d'« orthodoxie » en islam. À la différence de ce qui s'est passé dans le catholicisme, « les différentes écoles théologiques musulmanes ne se sont jamais constituées en Eglises, en religions différentes, mais en courants au sein d'une même religion⁽²⁾ ». **Au moment où le souci majeur du savoir islamique portait essentiellement sur la transmission écrite et orale (*riwāya*) de la Révélation et de la mise en place d'une législation (*fiqh*) issue de cette Révélation, certains musulmans ont osé *parler, discuter, controverser, disputer* à propos de Dieu : tels sont les sens du mot *kalām*.**

Mais rapidement, et sous le coup de pressions politiques, la pratique « théologique » en islam a assumé avant tout le rôle d'une *apologie* défensive et discursive de la foi musulmane, et donc d'une *dogmatique*. Le pluralisme restait cependant vivace, car chaque école, ou chaque représentant majeur de telle école, avait le souci de définir ses « professions de foi » (*'aqā'id*) et de les justifier par l'argumentation. À la fin du XIV^e siècle, Ibn Khaldûn résume bien ce qu'est devenu le *'ilm al-kalām* : « Il s'agit d'une science qui fournit les moyens de prouver les dogmes de la foi rationnelle, et qui se propose de réfuter les innovateurs dévoyés, qui s'écartent des voies tracées par les premières

(1) « Mohamed Tahar Bensaada, « La connaissance de Dieu et du monde dans la philosophie islamique classique », *Science et religion en islam – Des musulmans parlent de la science contemporaine*, Paris, Albouraq, 2012, p. 148.

(2) Tareq Oubrou, *L'Unicité de Dieu – at-Tawhîd*, Paris, éd. Bayane, 2006, p. 99.

générations de musulmans (*al-salaf*) et les gens qui suivent la *Sunna* (c'est-à-dire les sunnites)⁽¹⁾ ». A l'époque moderne, un réformateur comme Muhammad 'Abduh (m. 1905) assigne encore à la théologie la fonction de « travailler à conserver et consolider la religion »⁽²⁾.

Rappel des grands courants théologiques

Les grands courants théologiques en présence dès le VIII^e siècle sont connus, et on peut en trouver la présentation dans différents manuels⁽³⁾. Mais résumons-en les enjeux anciens car ils ont fait résurgence d'époque en époque, jusqu'à nos jours. Il y a à cette époque deux positions très contrastées, et qui vont entrer en conflit :

- Les *mu'tazilites* postulent que la raison est plus efficace que la tradition pour rendre intelligible le réel, et en particulier le Réel révélé, le Coran. La raison doit donc accompagner la foi dans le cheminement du croyant. De leurs fameuses « cinq thèses », il ressort notamment que la justice fondamentale de Dieu se traduit par la responsabilité/liberté de l'homme.

- Face à cette mouvance, soutenue un temps par le pouvoir abbasside, le courant *traditionaliste*, et en particulier l'école *hanbalite*, met l'accent sur l'incapacité de la raison humaine à comprendre le pourquoi des enseignements divins. Dieu est libre de changer Sa justice et les lois de la nature comme Il veut. L'être humain ne peut donc objectiver la nature du bien et du mal, par exemple, sur des bases rationnelles. Les traditionalistes ont toujours reproché aux *mu'tazilites* d'être trop sensibles à la rationalité hellénistique, et donc de relativiser les données de la Révélation.

(1) La *Muqaddima*, Beyrouth, Dar al-Jil, p. 507.

(2) Cf. *Risālat al-tawhīd*, Le Caire, 1988, p. 5.

(3) Voir par exemple Rochdy Alili, *Qu'est-ce que l'islam ?*, Paris, La Découverte, 2000 ; Albert Nader, *Courants d'idées en islam – du XVI^e au XXI^e siècle*, Medias-paul, Paris, 2005.

Au Dieu purement transcendant, et qui n'intervient pas dans le monde, des mu'tazilites, les hanbalites opposent un Dieu immanent, plus proche de l'homme. Contrairement à une opinion répandue, les mu'tazilites se sont montrés très intransigeants à l'égard d'autrui, dans le cadre de la responsabilité humaine, alors que pour les hanbalites Dieu seul juge.

- La conciliation et la synthèse entre ces deux courants a été opérée par Abu l-Hasan al-Ash'arî (m. 936), sorti lui-même des rangs des mu'tazilites. Sa doctrine n'a pas toujours convaincu ses propres disciples à travers le temps ; il répond par exemple à la question : « qui agit dans l'acte humain ? », par un subterfuge : Dieu crée l'acte, et l'homme l'acquiert (*kasb al-af'âl*). Mais cette doctrine représente incontestablement « l'entreprise théologique majeure de l'islam⁽¹⁾ », et a forgé jusqu'à nos jours le credo des musulmans sunnites dans leur immense majorité. « Entre le rationalisme aristocratique des mu'tazilites qui prétendait que les vérités religieuses et spirituelles étaient intelligibles par l'exercice rationnel et le littéralisme des hanbalites radicaux, l'acharisme tint une position intermédiaire, consistant à affirmer que les vérités spirituelles pouvaient être appréhendées simultanément à travers une adhésion de foi et à travers la raison. Enfin, pour tout ce qui paraissait difficile à admettre rationnellement dans le Coran, les acharites conseillaient de croire comme beaucoup de musulmans avant eux, *bila kayfa*, “sans demander comment”⁽²⁾ ».

La critique de la théologie discursive

Très vite, et chez les tenants de la théologie acharite eux-mêmes, le *'ilm al-kalâm*, en tant que velléité d'un raisonnement humain sur la nature de Dieu, a pris une connotation négative. On reproche à cette discipline de relativiser la primauté de la Révélation, et d'être fondée, en définitive, sur la philosophie (*falsafa*) et la logique (*mantiq*) grecques anciennes, puis arabisées/islamisées

(1) Rochdy Alili, *Qu'est-ce que l'islam?*, op. cit., p. 258.

(2) *Ibid.*, p. 259.

avec al-Kindî, al-Farâbî, Avicenne... Ibn Taymiyya (m. 1328) et Suyûtî (m. 1505), notamment, ont écrit des réfutations en règle du *kalâm*.

Mais la critique opérée par le grand Ghazâlî (m. 1111) fut davantage performante, car elle émane d'un savant qui avait, dans un premier temps de sa vie, pratiqué et maîtrisé la théologie discursive, avant de la renier suite à son expérience spirituelle. Voici en substance ce qu'il en dit dans un chapitre important de sa *Revivification des sciences religieuses (Ihyâ' 'ulûm al-dîn)* :

« Un théologien qui se limite à controverser et à faire l'apologie de son dogme, sans se préoccuper de son état spirituel, ne peut être compté parmi les savants. [...] La théologie (*'ilm al-kalâm*) ne saurait ouvrir à la connaissance de Dieu ni procurer les fruits de la 'science du dévoilement'. Au contraire, elle est un voile jeté sur cette connaissance. On ne peut parvenir à Dieu qu'au moyen de la discipline spirituelle (*mujâhada*), qu'Il a définie comme un préalable à la guidance : « Ceux qui auront combattu *en Nous*, Nous les guiderons assurément sur Nos chemins. Dieu est, en vérité, avec ceux qui recherchent l'excellence » (Coran 29 : 69).

“Vous réduisez le rôle du théologien à préserver la foi du commun des croyants, me diras-tu, et celui du juriste à sauvegarder la loi qui régit la société. Comment pouvez-vous ainsi abaisser leur statut et négliger leur fonction ?” Sache que celui qui veut connaître Dieu par les hommes s'égare ; il faut d'abord connaître Dieu, en cheminant sur Sa voie, alors tu connaîtras Ses hommes. Ne sois pas conformiste sur ce point. Prends l'exemple des Compagnons du Prophète : leur précellence sur les autres musulmans ne provient pas de leurs connaissances en théologie ou en droit, mais de leur science orientée vers l'Au-delà et de leur cheminement spirituel. Comme en a témoigné le Prophète, Abû Bakr ⁽¹⁾ n'a pas devancé les autres Compagnons du fait qu'il aurait plus jeûné, prié, lu le Coran, émis des fatwas ou pratiqué la théologie, mais par

(1) Ami et beau-père de Muhammad, premier calife de l'islam.

quelque chose qui s'est déposé en son cœur⁽¹⁾ ».

La fameuse lettre adressée par le soufi Ibn 'Arabî (m. 1240) au grand théologien Fakhr al-Din al-Râzî (m. 1210) va dans le même sens : connaître l'existence de Dieu n'est pas du même ordre que connaître Dieu ; Dieu ne se prouve pas, Il se donne à la contemplation (*mushâhada*), à la gustation spirituelle (*dhawq*). La théologie spéculative serait donc une science inutile⁽²⁾, car elle se situe dans le mental et n'apporte rien à la transformation profonde de l'être⁽³⁾.

L'enjeu qui est déjà à l'œuvre à cette époque est bien de ne pas confondre raison, *al-'aql* qui est un don divin, et rationalisme unidimensionnel. La raison islamique est une « raison ouverte » pour reprendre l'expression d'Edgar Morin, une « raison transcendantale » pour citer cette fois Edmund Husserl⁽⁴⁾. Ghazâlî percevait déjà l'enfermement progressif de la matière islamique dans les « clôtures dogmatiques » dont parlait Mohamed Arkoun.

Quelles sont donc les pistes théologiques qui, au sein des sociétés musulmanes, devraient être promues, non pas pour “rattraper le siècle” ou la science contemporaine – ce qui ce reviendrait à faire du concordisme basique – mais pour mettre à jour le potentiel universaliste de la théologie islamique, et donc sa pertinence face aux nouveaux paradigmes ?

(1) Ihyâ' 'ulûm al-dîn, Beyrouth, s.d., I, 22-23.

(2) En référence évidente à cette parole du Prophète : « Il existe deux sortes de science : la science siégeant dans le cœur, laquelle est la science bénéfique (*al-'ilm al-nâfi'*), et la science-discours, sur laquelle Dieu témoignera contre le fils d'Adam »

(3) Voir la dernière édition critique de cette lettre par Mohammed Rustom : « Ibn 'Arabî's Letter to Fakhr al-Din al-Râzî : A Study and Translation », **Journal of Islamic Studies, Oxford, 2014.**

(4) Je renvoie à mon livre *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Seuil, Paris, 2009, p. 81-82.

II. Pistes théologiques en vue d'une meilleure compréhension entre islam et science contemporaine

Les pistes proposées ici ont déjà été explorées par le passé, dans tel ou tel courant ou sensibilité islamique, mais la mémoire musulmane contemporaine en a quasiment effacé les traces. Il s'agit donc de redécouvrir ces pistes, et de voir si elles peuvent aider à une meilleure rencontre entre la théologie islamique et la science.

1. Redécouvrir le dynamisme théologique en islam : le Process

L'audace initiale qui a marqué, on l'a vu, les débats théologiques dans la sphère islamique ont rapidement cédé le pas à la fermeture doctrinale qui devait préserver l'islam sunnite dominant contre ses divers ennemis. Pour mieux asseoir à la fois le pouvoir séculaire, fût-il califal, et l'autorité des oulémas, on a propagé dans les sociétés musulmanes la vision d'un Dieu uniquement transcendant, lointain, et dont la révélation avait été close une fois pour toutes. De la sorte, on réifiait Dieu, on Le rigidifiait, ce qui permettait à chaque camp de se L'approprier, et de L'imposer aux autres. On en est ainsi venu à liquider l'éthique de la divergence (*adab al-ikhtilâf*), l'esprit de nuance dans les débats, la subtilité et l'humilité qui caractérisaient la pensée des savants jusqu'au XIII^e siècle au moins.

Au fil du temps, il s'est pourtant toujours trouvé des grands esprits, toutes tendances confondues (théologiens, canonistes, soufis, etc.), pour défendre et promouvoir une approche dynamique de la doctrine islamique ; ils ont de ce fait toujours pratiqué l'« effort d'intellection des données de la Révélation et de son adaptation aux différents contextes spatio-temporels », c'est-à-dire l'*ijtihad*. Leur démarche évoque singulièrement celle des théologiens modernes du *Process*.

C'est en 1929 que le scientifique et philosophe anglais Alfred North Whitehead (1861-1947) publie son œuvre majeure *Process and Reality*. Ce travail

rompt avec la conception mécaniste et positiviste de la science qui prédominait en Europe, mais aussi de la théologie chrétienne dogmatique traditionnelle. Le *process* désigne la nature dynamique, autocréatrice, auto-organisatrice de ce qui constitue notre réalité phénoménale. Les entités individuelles n’y sont plus des substances fixes et inchangeables mais des suites de moments d’expérience. A chaque moment, chaque entité, influencée par d’autres entités, crée sa propre identité et se projette aussitôt elle-même dans d’autres expériences futures. Parce que tous les moments de l’expérience sont imbriqués les uns dans les autres, Whitehead conçoit le cosmos comme un Tout organique. De la même manière que toutes les cellules de notre corps sont liées entre elles, tous les éléments de l’univers, depuis les vagues de lumière d’une étoile lointaine jusqu’à l’homme au fin fond d’une campagne américaine, sont en interrelation. Cette métaphysique dynamique invalide la vision jusqu’alors dominante, dans le monde chrétien, d’un Dieu détaché de Sa création, et comme hors du temps et de l’évolution des sociétés humaines et du cosmos. Whitehead était de culture chrétienne, mais sa théologie est à la fois très personnelle et universelle. D’où les résonances qu’elle a eues, notamment chez certains penseurs musulmans du XXe siècle. L’expression *Process Theology* a reçu plusieurs essais de traduction en français, tels que « théologie du devenir », ou « théologie du processus », mais aucune n’est vraiment satisfaisante⁽¹⁾.

Quelques aspects du Process en islam

La dynamique théologique doit d’abord être trouvée dans la dynamique même de la Révélation : si la révélation prophétique législative s’est achevée

(1) Sur Whitehead et sa *Process Theology*, cf. par exemple Mohamed Taleb, « La cosmologie organique d’Alfred North Whitehead et la théologie musulmane de la “Création renouvelée” : éléments d’une parenté sensible », dans *Science et religion en islam, op. cit.*, p. 327-354.

à la mort du Prophète en 632, la révélation spirituelle s'adresse ici et maintenant au fidèle qui s'adonne à la méditation du Coran, et ce jusqu'à la fin des temps. « Lis le Coran comme s'il t'était révélé à toi-même », disait le Prophète. Le croyant musulman doit donc oser établir un dialogue, une relation d'immédiateté avec le Divin, dans son approche même du Coran. La révélation faite à Muhammad, durant les 23 ans qu'elle a duré, s'est elle-même inscrite dans la plasticité si complexe de « l'abrogeant et l'abrogé ». « Le cours évolutif et contingent du phénomène coranique, écrit Reda Benkirane, est encore signifié par ces signes-versets délicats dits abrogés et abrogeants (*nāsikh wa mansūkh*), qui fonctionnent comme une sorte de mise à jour du texte en cours d'énonciation et qui, de lui-même, se régule au fur et à mesure de son énonciation⁽¹⁾ ».

Le processus même de la création divine doit être envisagé en termes, là aussi, beaucoup plus dynamiques. Dieu n'a pas créé l'homme et le cosmos une fois pour toutes, créatures desquelles il se serait retiré "ensuite" et comme désolidarisé. Le *kun* ! (« Sois ! ») existentiateur n'a aucunement figé le devenir et l'évolution de ces créatures. Et de quel processus créationnel parlons-nous, du cosmos et de l'humanité actuels ? Voilà une perspective bien nombriliste et égoïste, si l'on considère la parole du Prophète affirmant que « Avant Adam que nous connaissons, Dieu a créé cent mille Adam », c'est-à-dire un nombre indéterminé ou illimité. En vertu du verset coranique 50 : 15, Dieu recrée, re⁵ nouvelle, perpétuellement Sa création à chaque instant, ce que corrobore l'incise coranique : « À chaque instant, Il [Dieu] est à l'œuvre⁽²⁾ ». La théologie acharite, qui domine dans le monde sunnite depuis le Xe siècle nous dit d'ailleurs que « il n'y a pas d'accident [au sens d'événement] qui dure deux unités de temps ». Le temps n'est donc pas une durée continue, mais une « voie lactée d'instant » pour reprendre l'expression de l'islamologue Louis Massignon.

(1) Reda Benkirane, « Complexité, humanité, interculturalité – Science et raison dans l'islam à venir », texte non publié à ce jour.

(2) Littéralement : « Chaque jour ». Coran 55 : 29.

Ainsi, je ne suis pas le même que celui qui écrivait il y a une minute. Entre-temps, des milliards de mes cellules sont mortes tandis que d'autres sont nées, et cela s'est fait à mon insu... Nous vivons ainsi dans l'illusion d'un *continuum* temporel, alors que le Réel/Dieu fait mourir Sa création à chaque instant, et la ressuscite à chaque instant. Cette illusion qui nous habite pare les choses et les êtres d'une existence indépendante. Elle a pris pied en nous depuis la petite enfance, par notre accoutumance progressive à une vision subjective, irréaliste, du monde.

Le dynamisme de la création divine s'exprime par les théophanies, ou manifestations divines (*tajallî*) qui, selon Ibn 'Arabî, ne se répètent jamais. Elles se succèdent à chaque fraction de seconde, sans obéir à aucune causalité linéaire. Comme l'affirme si souvent le Coran, Dieu émet en permanence des signes (*ayât*), mais l'homme est-il assez éveillé pour les percevoir ?

Les exigences du Tawhîd : une autre approche de Dieu

L'islam établit un lien intrinsèque entre l'adoration de l'Unique et le rejet de l'idolâtrie. Dans cette perspective, la soumission à Dieu est élévation, puisque libération des faux dieux, des idoles. Les musulmans affirment généralement que l'islam prône un monothéisme plus pur que celui des juifs et des chrétiens. Mais sont-ils à la hauteur de cette revendication ? Une parole du Prophète en fait douter : « Dans ma communauté, l'idolâtrie cachée (*shirk khaffî*) est plus difficile à repérer que le cheminement des fourmis sur un rocher par une nuit sombre ». Cela signifie que cette forme d'idolâtrie est d'autant plus pernicieuse qu'elle est imperceptible. Or, le musulman contemporain est-il parvenu à se libérer des formes d'idolâtrie, non plus grossières (adorer une statue, ou un autre support) mais évoluées : l'objet-gadget, la star du foot, la techno-science ... ? N'adore-t-il pas sa religion en projetant sur elle ses propres limites, ses propres représentations (« l'islam c'est ci, l'islam c'est ça... »), en prenant ses supports pour sa finalité ?

Plus subtilement encore, si je vis qu'il y a d'un côté Dieu, dans le ciel ou sur Son Trône, et le monde de l'autre, lequel se débrouille, se démène dans son horizontalité, cela signifie que ma foi est encore entachée de dualisme, qu'elle n'est pas libérée de l'« idolâtrie cachée ». Donc, l'affirmation de l'Unicité divine (*Tawhîd*) n'est jamais acquise, elle est toujours en *process* !

Le vécu encore dualiste des croyants monothéistes provient du fait que des siècles de pastorale ont éduqué ceux-ci dans la vision d'un Dieu uniquement transcendant, et comme retiré du monde. Or, des diverses sources scripturaires il ressort bien que Dieu ne peut être approché – à défaut d'être appréhendé – que dans le double processus de la prise en compte de Sa transcendance (*tanzîh*) et de Son immanence (*tashbîh*). Rappelons-nous que dans l'école théologique dominante, l'acharisme, Dieu crée l'acte, et l'homme l'acquiert (*kasb al-af'âl*). L'homme n'est donc pas un simple instrument entre les mains de Dieu, mais il participe au processus de création par sa liberté / responsabilité, qu'il a reçue par élection divine. En témoignent ces vers du grand penseur et poète indien Mohamed Iqbal (m. 1938), qui fut d'ailleurs influencé par la doctrine de Whitehead :

Tu crées la nuit, je fis la lampe,

Tu crées l'argile, je fis la coupe,

Tu crées la forêt, la campagne, le désert,

Je fis l'allée, le jardin, le verger.

Iqbal assume ainsi que la finalité ultime de la religion dans l'histoire de l'humanité est de révéler l'homme à lui-même. Et assurément, une théologie islamique vivifiée doit travailler dans ce sens.

Autre point majeur que partage la conception islamique et la *Process Theology* : Dieu n'est donc pas hors du cosmos, car la *Rahma*, la Miséricorde, «

enveloppe toute chose » (Coran 7 : 156). Si l'Essence divine, dans son unitude, est insondable, Dieu se fait néanmoins multiple dans la Manifestation universelle, en se faisant connaître par Ses noms et Ses attributs. Il se met de la sorte à la portée de l'intellection humaine, et crée une indéfectible *solidarité* entre les plans divin et humain. Le musulman est donc fondamentalement *théiste* (le Dieu créateur continue d'intervenir de façon providentielle dans le monde), et non *déiste* (le Dieu créateur n'intervient pas dans le monde). Il ne saurait donc y avoir en islam une quelconque scission entre l'esprit et la matière, d'où l'importance donnée à la gestion du corps, à l'équilibre sexuel, etc.

Ainsi, pour reprendre la formulation de Mohamed Taleb, « l'islam est une religion de type humano-cosmique. Cela signifie que si le Salut est au centre de l'aventure humaine, il n'a pas de sens sans une réintégration du divin dans le cosmos (*process*) et du cosmos lui-même dans la divinité. Ce salut ne doit pas être compris comme une rédemption en vertu d'un péché originel. Dans la théologie islamique, l'enjeu est de faire retour à l'Un (*ahad*). Et *tout* doit faire retour au principe. Ainsi, le thème théologique du *tawhîd* se trouve-t-il au centre de cette impulsion humano-cosmique. Le *tawhîd* dit moins l'unité de Dieu que le processus d'unification de l'existence (*wujûd*) dans l'essence (*dhât*)⁽¹⁾».

Autre conséquence majeure des exigences du *Tawhîd* : le monde ne doit pas être pensé en termes d'objets autonomes ou d'atomes isolés, mais d'énergies et de mouvements qui constituent la trame d'un réseau complexe de « relations » (*nisab*), selon Ibn 'Arabî. « Des groupements d'entités actuelles, commente ce représentant français de la *Process Theology*, composent des

(1) Mohammed Taleb, « Une théologie du *process* est-elle possible ? Est-elle nécessaire ? », dans Bourguine, Benoît, Ongombe, David et Weber, Michel (sous la direction de), *Regards croisés sur Alfred North Whitehead. Religions, Sciences et Politiques*, Heusenstamm : Ontosd Verlag, p. 108.

objets ou des personnes qui ne sont donc pas des réalités initiales, mais des produits qui résultent de la rencontre et de la combinaison d'évènements multiples. Les relations sont premières, elles forment le tissu même de l'être⁽¹⁾ ». Le métaphysicien iranien Molla Sadra (m. 1636) et Mohamed Iqbal, déjà cité, affirment en ce sens que l'univers est dans un constant processus ou flux de *devenir*. En réalité, il n'existe pas de *choses* mais uniquement des *événements* : c'est exactement ce qu'affirment les théologiens chrétiens du *Process*⁽²⁾. Pour Iqbal, l'univers « is a constantly progressing, self-generating and self-evolving universe, whose inner possibilities of growth and evolution will never know any limits⁽³⁾ ». Nous sommes d'évidence ici en phase avec la physique quantique, dans laquelle « c'est la relation qui est première : tout n'est qu'interférences⁽⁴⁾ ». Dans le monde quantique en effet, « la substance aristotélicienne se dissout dans la relation, l'échange et le mouvement⁽⁵⁾ ». Le fait que « seules les corrélations existent, et non pas les objets » (d'après le constat du physicien américain David Mermin) peut rendre « perplexe » plus d'un scientifique...⁽⁶⁾

De cette réalité du *Tawhîd* émane également le principe de l'*interdépendance*. Il est notamment exprimé en islam par la notion d'« Âme universelle » (*al-nafs al-kulliyya*), qui embrasse tous les règnes de la création. La solidarité entre Dieu et le cosmos implique en effet la solidarité entre Ses créatures, entre

(1) André Gounelle, *Le dynamisme créateur de Dieu – Essai sur la théologie du Process*, Van Dieren, Paris, 2000, p. 38.

(2) Mustafa Ruzgar, “Islam and Process Theology” in *Handbook of Whiteheadian Process Thought*, vol. 1, edited by Michel Weber and Will Desmond (Frankfurt; Paris; Lancaster; New Brunswick: Ontos Verlag, 2008), p. 8, 12.

(3) *Ibid.* p. 12

(4) Jean Staune, *Notre existence a-t-elle un sens ? Une enquête scientifique et philosophique*, Presses de la Renaissance, Paris, 2007, p. 478.

(5) *Ibid.*, p. 486.

(6) Inès Safi, “La science est-elle une voie vers la vérité ?”, dans *Science et religion en islam*, *op. cit.*, p. 262.

tous les règnes de la création. Pensons à la parole du Prophète : « La création tout entière est la famille de Dieu » (*al-khalq 'iyâl Allâh*). Avant les écologistes modernes, l'émir Abd El Kader énonçait déjà que « le flux divin qui parvient au moucheron est celui-là même qui se déverse dans tout l'univers ⁽¹⁾ ». Pour Ibn 'Arabî, il est clair que seule la science de l'Unicité explique et justifie l'interconnexion entre tout ce qui existe. Se fondant sur cette parole du Prophète : « Je cherche refuge en Dieu contre une science inutile », il explique que toute science ou connaissance qui ne s'origine pas dans les réalités divines et dans la perception de l'Unicité est non seulement inutile mais aussi nuisible⁽²⁾.

Le constat de plus en plus avéré de l'interdépendance de tout ce qui existe renforce de nos jours la relation entre métaphysique religieuse et science. Nous venons d'en voir quelques exemples dans la sphère islamique. Il en va nettement de même dans le bouddhisme. Après avoir affirmé que « l'interdépendance des phénomènes constitue un des principes fondamentaux du bouddhisme », l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan note que le bouddhisme « envisage le monde comme un vaste flux d'événements reliés les uns aux autres et participant tous les uns des autres⁽³⁾ ».

La question de l'action de Dieu dans le monde et de la « causalité »

Le projet de vivifier la théologie islamique revisite d'évidence cette question. En effet, si je fige Dieu dans une transcendance lointaine et dans un déterminisme rigide, ma vision du monde et de ma présence en ce monde sera elle-même entachée de rigidité. Parmi les écoles anciennes, les Mu'tazilites ont échoué sur ce point. Par intellectualisme, ils se sont pris les pieds dans leur doctrine du non-interventionnisme divin : Dieu est juste et bon, et par

(1) *Kitâb al-mawâqif*, Halte n° 368.

(2) *Al-Futûhât al-makkiyya*, éd. Dar Sader, Beyrouth, s.d., I, 170, 293.

(3) Lors d'une intervention donnée dans le cadre d'un colloque organisé par l'Université interdisciplinaire de Paris à l'Unesco en 2002.

voie de conséquence il se désolidarise des actions et donc des errances des humains. Semblable doctrine ne pouvait être adoptée par la masse des croyants. A contrario, l'école acharite affirme la totale liberté de Dieu d'intervenir dans les lois, physiques notamment, qu'Il a lui-même créées. Pour elle, « Dieu, en tant que Cause première, n'a de cesse, à chaque instant, de recréer le monde. Au sein de ce renouvellement permanent de la Création (*tajdīd al-khalq*) les atomes et leurs "accidents" sont recréés à chaque instant. En conséquence, les régularités observées dans le monde ne sont pas dues à une connexion causale mais à une conjonction permanente existant entre les phénomènes⁽¹⁾ ». Cette doctrine va être appelée l'« atomisme musulman ».

À vrai dire, il faut se montrer nuancé sur la question, car les théologiens anciens savaient très bien situer chaque niveau dans la réalité qui lui convient. Pour les théologiens acharites tels que Ghazâlî, et les métaphysiciens soufis tels qu'Ibn 'Arabî, Dieu est *absolument* le seul Agent (*fâ'il*) à l'œuvre dans le monde, mais il convient de respecter les lois cosmiques et les causes secondes ou intermédiaires (*asbâb*) qu'Il a lui-même mis en place. Dans le domaine *relatif* en effet, ces causes émanent de la volonté divine et sont donc l'expression d'une sagesse. Ces théologiens et métaphysiciens appellent certes à remonter la « corde » [sens du terme arabe *sabab*, « cause »], c'est-à-dire la chaîne des causes secondes (*asbâb*) pour remonter à « Celui qui crée les causes » (*Musabbib al-asbâb*, Dieu). C'est l'une des hypothèses retenues, *mutatis mutandis*, en science contemporaine : Ian Barbour évoque « Dieu comme déterminant des indéterminations », au sens où « Dieu contrôle toutes les indéterminations⁽²⁾ ». Ibn 'Arabî écrit ainsi que « chaque chose existe par la vertu d'une cause. Celle-ci est créée et adventice (*muhdath*)

(1) Bruno Guiderdoni, « Cosmologie moderne et quête de sens : un dialogue sur la voie de la connaissance ? », *Science et quête de sens*, dirigé par Jean Staune, Presses de la Renaissance, Paris, 2005, p. 232–233.

(2) Ian. G. Barbour, *Quand la science rencontre la religion*, Ed du Rocher, Monaco, 2005, p. 196–197.

comme la chose elle-même [...] Le commun des gens, les philosophes⁽¹⁾ et autres ne regardent que les causes. Ce n'est pas le cas des gens de Dieu, tels que les prophètes, les saints et les anges⁽²⁾ ». Dans une prière, il demande à Dieu de lui dévoiler l'agencement des causes secondes « dans leur ascension et dans leur descente, afin de déceler dans leur apparence la dimension ésotérique⁽³⁾ ». « Les êtres dotés de la certitude intérieure (*ahl al-yaqîn*), écrit de son côté Ibn 'Atâ' Allâh (m. 1309), adorent Dieu en épurant leur perception de l'Unicité. Cherchant à soulever le voile du monde manifesté et à dépasser les causes intermédiaires, ils ne prêtent aucune attention au temps passé ou futur car il ne les atteint pas⁽⁴⁾ ».

Pour autant, ces mêmes auteurs invitent par ailleurs à prendre en compte et à respecter, par convenance spirituelle envers Dieu (*adab*), l'existence des causes secondes. En bref, il ne faut pas confondre la lune avec le doigt qui montre la lune. Ghazâlî est ici très subtil : « En apparence, écrit à son propos Mohamed Tahar Bensaada, l'omnipotence de Dieu annihile toute causalité physique. Mais dans la réalité, les choses se présentent différemment. Comme Dieu affirme sa sagesse en rattachant l'effet à la cause, nous avons à la fois la réalité de l'omnipotence de Dieu et celle de la causalité objective des phénomènes physiques. La causalité pure et simple des philosophes matérialistes est récusée, mais pas *toute* causalité⁽⁵⁾ ».

Transposons le débat dans le champ de la science contemporaine, pour nous apercevoir que les termes en sont assez similaires. La causalité linéaire "matérialiste" (à chaque événement correspond une cause suivie d'un effet) avait

(1) Au sens des philosophes arabes (*falâsifa*), trop marqués par l'aristotélisme.

(2) M. Ruštom, « Ibn 'Arabî's letter to Fakhr al-Dîn al-Râzî », *op. cit.*, p. 21.

(3) Ibn 'Arabî, *Awrâd al-ayyâm wa l-layâlî*, Beyrouth, 2006, p. 55.

(4) Ibn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis*, traduit de l'arabe, annoté et présenté par Éric Geoffroy, Grasset, Paris, 1998, p. 37.

(5) Mohamed Tahar Bensaada, « La connaissance de Dieu et du monde dans la philosophie islamique classique », dans *Science et religion en islam*, *op. cit.*, p. 135.

déjà été critiquée par le philosophe écossais David Hume (m. 1776) –lui-même influencé de façon avérée par Ghazalî. La physique quantique, dans ses différentes options, va évidemment beaucoup plus loin dans son constat de « l'indéterminisme ». Niels Bohr parle ainsi de « la nécessité de renoncer définitivement à l'idéal classique de causalité ». En fait, il ne s'agit pas de nier toute causalité, mais d'en ouvrir le champ de perception, et de prendre en considération une supra-causalité, que l'on peut qualifier de spirituelle⁽¹⁾. Nous ne sommes pas loin des constats effectués par Ghazalî ou Ibn 'Arabî. La *Process Theology* de Whitehead, notons-le, outrepassa la vision, acharite ou soufie, de Dieu comme seul Agent. Pour elle, Dieu est en interaction avec le monde : son influence s'exerce sur tous les événements, mais n'en est jamais la seule et unique cause.

La supra-causalité qui s'originerait en Dieu et qui détruirait, on l'a vu, la causalité mécaniste horizontale, a été l'objet de critiques de la part des réformistes musulmans des XIXe et XXe siècles. Ghazalî en particulier a été visé. Cette conception aurait en effet favorisé le « fatalisme » qui aurait envahi les masses musulmanes des siècles tardifs de l'islam. Ce fatalisme – au demeurant difficile à circonscrire – résulte bien sûr d'une mécompréhension, d'un dévoiement, de l'atomisme acharite. Mais les nouveaux paradigmes scientifiques, issus notamment de la physique quantique, viennent actuellement, par un biais inattendu, réhabiliter les intuitions des théologiens et métaphysiciens anciens de l'islam.

2. La « théologie négative », ou théologie de l'humilité

L'apophatisme souverain de l'islam

Rappelons une évidence : toute la charpente théologique de l'islam se fonde sur une approche « négative », dite apophatique, de Dieu et de son Unicité. Le

(1) Voir Jean Staune, *Notre existence a-t-elle un sens ?*, op. cit., p. 93.

premier terme de la première partie de la « profession de foi » (*Shahâda*) est, en grammaire arabe, une négation absolue : « Pas de divinité si ce n'est Dieu ». Pourquoi ? Le métaphysicien René Guénon l'explique : « Toute détermination est une limitation, donc une négation ; par suite, c'est la négation d'une détermination qui est une véritable affirmation ⁽¹⁾ ». *C'est là la meilleure façon de ne pas réifier, de s'approprier Dieu.* Les théologiens et métaphysiciens de l'islam ont toujours insisté sur la non-représentativité de Dieu, afin d'anéantir nos projections idolâtres. Il s'agit en effet d'*adorer* Dieu, et non de l'*idolâtrer*. L'islamologue français Henry Corbin (m. 1978) corrobore ce constat : « Sans cette priorité de l'apophatique, on ne fait qu'accumuler sur la divinité des attributs créaturels. Alors le monothéisme périt dans son triomphe, dégénère en idolâtrie qu'il voulait farouchement éviter ⁽²⁾ ».

L'apophatisme souverain de l'islam, « ce *non* qui affirme un *oui* irradiant⁽³⁾», correspond en fait à l'état du Prophète lui-même, qui est qualifié dans le Coran de *ummî*. Cela signifie qu'il est resté tel que sa mère (*umm*) l'a enfanté. Sa *ummiyya* ne doit donc pas être comprise comme un « illettrisme » profane, qui serait la marque d'une déficience mais, ainsi que l'explique Ibn Khaldûn, comme une virginité spirituelle, un surcroît de grâce, un « sur-lettrisme » qui supplante les relais ordinaires de la science acquise⁽⁴⁾. La « théologie négative » de l'islam est tout entière contenue en cette sentence d'Abû Bakr, proche Compagnon du Prophète et son premier successeur à la tête de la communauté musulmane : « L'impuissance (*'ajz*) à percevoir est en soi une perception ». On lui attribue également cette variante du même constat : « Gloire à Celui qui n'a laissé à ses créatures d'autre chemin pour le connaître que l'impuissance à Le connaître ! »

(1) *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1978, p.124-125.

(2) *Le paradoxe du monothéisme*, Le Livre de poche, Paris, 1981, p. 195.

(3) Selon une expression de Reda Benkirane (texte non publié).

(4) *Muqaddima*, Beyrouth, s. d., p. 465.

Ghazâlî a particulièrement travaillé cette approche épistémologique. Il s'en ouvre notamment dans ce passage, où il commente la parole d'Abu Bakr : « Si tu demandes “quel est le sommet de la connaissance que les initiés peuvent avoir de Dieu”, je réponds “ l'apogée de cette connaissance, c'est leur impuissance ('ajz) à l'égard de cette connaissance, et leur véritable connaissance consiste en ce qu'ils ne Le connaissent pas et qu'il leur est absolument impossible de Le connaître. Il n'y a en effet que Dieu qui Se connaisse par les attributs de la Seigneurie”⁽¹⁾ ». Ailleurs encore, à propos du passage coranique ١٧: ٨٥ « Vous n'avez reçu que bien peu de science », Ghazâlî insiste sur l'impuissance de la raison à pénétrer les desseins fondamentaux de Dieu⁽²⁾. N'oublions pas qu'il fut d'abord un grand théologien et logicien sûr de sa science, avant de connaître durant six mois une profonde crise à la fois épistémologique et spirituelle, qui l'amena à abandonner son poste très en vue à Bagdad, et à se soumettre aux exigences de la voie soufie. Ibn 'Arabî conforte la position de Ghazâlî (il l'appelle : « notre maître ») en affirmant que Dieu ne peut être connu que par la négation (*salb*) et que les théologiens scolastiques, par trop « rationalistes » ('*uqalâ*') se leurrent sur cette question⁽³⁾.

« En contestant la prétention des philosophes à épuiser par la raison les questions proprement religieuses, remarque Mohamed Tahar Bensaada, Al-Ghazâlî a élaboré une de réfutations les plus radicales du positivisme philosophique⁽⁴⁾ » ; j'ajouterais pour ma part « et scientifique ». En effet, les nouveaux paradigmes scientifiques qui ont éclos au XXe siècle sont tous basés, en définitive, sur cette approche apophatique. « On parle ainsi *d'incomplétude*, *d'imprédictibilité*, *d'incertitude*, *d'indécidable* », constate Jean Staune, qui

(1) *Al-Maqsad al-asnâ*, Chypre, 1989, p. 54.

(2) Voir son *Qânûn al-ta'wîl* dont nous reparlerons, p. 49.

(3) Mohammed Ruštom : « Ibn 'Arabî's Letter to *Fakhr al-Din al-Râzî* », *op. cit.*, p. 16.

(4) « La connaissance de Dieu et du monde dans la philosophie islamique classique », *op. cit.*, p. 140.

précise bien qu'il ne s'agit pas là « d'une abdication de l'homme devant des mystères qui le dépassent. Au contraire la méthode scientifique nous permet de savoir avec une extrême précision les raisons pour lesquelles nous ne savons pas et, dans bien des cas, les raisons pour lesquelles nous ne saurons jamais certaines choses ! C'est donc un progrès et non un échec de la science⁽¹⁾ ». Le physicien français Bernard d'Espagnat va évidemment dans ce sens lorsqu'il affirme que la science ne donne accès qu'à ce qui est objectivable pour l'esprit humain, mais pas au Réel, au « véritable Réel », ainsi que le nomme le cheikh soufi algérien Ahmad 'Alâwî (m. 1934)⁽²⁾. La physique quantique est d'ailleurs parfois appelée « physique négative ».

La « grande perplexité »

Le spirituel qui voyage en Dieu tout comme le scientifique issu de la révolution quantique goûtent à la « grande perplexité » (*al-hayra*) évoquée par les initiés du soufisme (ce terme fait même partie du vocabulaire technique du soufisme). Peut-être vaut-il mieux parler de stupéfaction ou d'éblouissement permanent. La *hayra* « entraîne l'initié dans un au-delà de la certitude auparavant acquise, où il n'y a ni repos ni stabilité. Elle surgit surtout lorsque des aspects apparemment contradictoires de la réalité sont simultanément vrais. Le Prophète, exprimait le paradoxe de l'Unicité divine en ces mots : “Je cherche refuge en Toi contre Toi !” Et il lançait : “Mon Dieu, accrois mon éblouissement en Toi !”⁽³⁾ ».

Le spirituel, plongé dans le mystère de Dieu et les paradoxes infinis qui s'ensuivent, ne peut que constater sa radicale indigence ontologique. Ibn 'Arabî conseille dès lors au théologien Fakhr al-Dîn al-Râzî d'aborder Dieu par la

(1) *Notre existence a-t-elle un sens ?*, op. cit., p. 42. Voir aussi p. 461.

(2) Voir son recueil de poèmes, *Dîwân*, Mostaganem, 1985, p. 20.

(3) E. Geoffroy, *Un éblouissement sans fin – La poésie dans le soufisme*, Le Seuil, Paris, 2014, p. 291.

voie de la « pauvreté spirituelle » (*al-faqr*), en prenant appui sur le verset affirmant que « Dieu est le Riche et vous [les humains] êtes les pauvres⁽¹⁾ »⁽²⁾. Envisageant une théologie islamique revivifiée, le penseur et théologien musulman contemporain Aref Ali Nayed ne dit pas autre chose : « Today, a renewed *Kalam* must be a meek *Kalam* of Incapacity, a theology that humbly seeks capacity-in-God, and not in itself. A theology that can truly bear the full transformative and healing power of divine revelation⁽³⁾ ».

Chez les scientifiques contemporains, l'humilité est également de mise, et le physicien Bernard d'Espagnat en donne quelques clés épistémologiques : « Dans ses grands énoncés fondamentaux, la physique classique pouvait ne faire appel qu'à des énoncés à objectivité forte. Or tel n'est plus le cas en physique quantique dont certains énoncés de base sont à objectivité seulement faible. Cela ne signifie aucunement que cette physique soit subjective, produit de nos préférences ou de nos convictions, mais seulement qu'elle est *intersubjective*, c'est-à-dire qu'elle doit une bonne part de son contenu à notre condition humaine. Plus précisément, étant donné qu'elle comporte des énoncés à objectivité seulement faible, il est clair qu'elle ne nous décrit pas la réalité en elle-même mais l'ensemble de notre expérience humaine de celle-ci. Il ne s'agit plus de réalité "indépendante" mais de réalité "empirique"⁽⁴⁾ ». *Avançant dans ce qui évoque fortement la hayra soufie*, l'un parle du « mystère du connaître⁽⁵⁾ », *une autre précise avoir vécu une « aventure » et, citant l'émir*

(1) Coran 47 : 38.

(2) M. Ruštom : « Ibn 'Arabî's Letter to *Fakhr al-Din al-Râzî* », *op. cit.*, p. 8-9.

(3) Aref Ali Nayed, *Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing – A Muslim Response to 'A Muscat Manifesto'*, Kalam Research and Media, Dubai, 2010, p. 20.

(4) Bernard d'Espagnat, « Physique contemporaine et intelligibilité du monde », *revue PhiloScience* n° 0, hiver- printemps 2004-2005, p. 7.

(5) Thierry Magnin, « La philosophie morale, lieu de dialogue entre science et théologie », *Science et quête de sens*, *op. cit.*, p. 217.

Abd el-Kader, invite le lecteur à « apprécier le goût de la perplexité⁽¹⁾ » ; un autre encore – et non le moindre, Niels Bohr – affirme que « celui qui n’est pas horrifié par la mécanique quantique lorsqu’il la découvre ne l’a certainement pas comprise ».

Et pourtant, le “miracle” du paradoxe va ici encore intervenir, pour transmuter ce qui paraît à première vue négatif en une ouverture éminemment positive. Un visage du paradoxe, en effet, est que cette stupéfaction donne jour à une lucidité, à une connaissance d’ordre supérieur. Le soufi Shiblî (m. 945) ne disait-il pas que la connaissance mystique réside en un éblouissement perpétuel ? N’est-il pas étonnant que la perplexité soit guidance ? Partant du passage coranique 20 : 9-12, où Moïse, cherchant à être guidé par Dieu, arrive au « buisson ardent », le cheikh ‘Alâwî a ce vers :

Je trouvai ma guidance dans mon éblouissement !⁽²⁾

Dans un entretien réalisé avec le philosophe des sciences Michel Bitbol aus tour de *La conscience a-t-elle une origine ?*, celui-ci avoue d’abord « retomber dans la perplexité », à la suite d’un processus complexe qu’il décrit. Puis il rebondit en transmutant cet état, et alors la « perplexité, à la manière du doute hyperbolique cartésien, se change en une muette certitude : celle des “choses mêmes” de l’expérience qui se vit à l’instant, celle du sol à la fois mouvant et inaltérable de la phénoménologie⁽³⁾ ».

La souveraineté apophatique par laquelle se révèle le Dieu de l’islam, la profonde stupéfaction à laquelle elle amène le chercheur sincère, nous fait prendre conscience de notre radicale indigence. Elle doit susciter en nous l’humilité, et nous apprendre à nous détourner de toute forme de réductionnisme. Or, celui-ci frappe de différentes manières le Coran, anciennement et surtout présentement.

(1) Inès Safi, “La science est-elle une voie vers la vérité ?”, *op. cit.*, p. 269.

(2) E. Geoffroy, *Un éblouissement sans fin*, *op. cit.*, p. 298–299.

(3) [Les grands Entretiens d’Actu-Philosophia](#) > Entretien avec Michel Bitbol, p. 42.

III. Les enjeux appliqués au Texte coranique

Pour dépoussiérer le Texte de ses lectures réductrices, mutilantes, il faut oser inspirer, au sens premier, son souffle initial. Le Coran a été révolutionnaire à tous points de vue, et tout d'abord dans le rythme eschatologique des sourates mecquoises qui venaient ébranler l'homme dans sa léthargie spirituelle et son conformisme social. Des passages explicites incitent à libérer l'esclave, à promouvoir l'égalité, à secourir l'opprimé, l'orphelin, le voyageur... Mais ce ne sont là que des conséquences immédiates d'un projet beaucoup plus profond de libération de l'être. Fondamentalement, « si le Coran est une Parole de libération et de liberté, c'est parce qu'aucune parole humaine qui s'exprime sur le mode de la rationalité discursive (théologique, philosophique ou scientifique) n'est capable de circonscrire ou d'épuiser l'infinitude coranique ⁽¹⁾ ». Par sa profusion de sens, le Coran est insaisissable et ne souffre aucune lecture univoque. Selon Ibn 'Arabî, il « n'obéit à aucune loi logique ; aucune balance ne peut le juger car il est la balance de toute balance ⁽²⁾ ».

Entrons donc dans quelques modes d'approche herméneutique du Coran, c'est-à-dire dans les principes majeurs qui sous-tendent sa compréhension et son interprétation.

1. Le caractère dynamique, fluide, de la Révélation

La polysémie du Coran

Le Coran a été révélé, selon l'expression des oulémas, en « diffusion étoilée » (*tanjîm*), c'est-à-dire en explosion, en constellation de sens. Sens ou signes innombrables, enchevêtrés, superposés, telle une supernova. Le *tanjîm* prophétique a duré 23 ans, le temps de la mission terrestre du Prophète. Mais

(1) Mohamed Taleb, « La Cosmologie organique d'Alfred North Whitehead et la Théologie musulmane de la création renouvelée. Perspectives confluentes », site www.science-islam.net.

(2) *Kitâb al-ma'rifa*, attribué à Ibn 'Arabî, Paris-Beyrouth, 1993, p. 139.

le *tanjīm* cosmique et spirituel est à l'œuvre jusqu'à la fin des temps : c'est une révélation en *process* continu, non statique, et non limitée par la linéarité ou la causalité. C'est pourquoi le Prophète disait : « Lis le Coran comme s'il t'était révélé à toi-même ». Ghazâlî exprime bien cette actualisation permanente dans la conscience du lecteur croyant, lorsqu'il affirme que celui-ci doit se sentir directement et personnellement visé par la Parole, à la suite du Prophète. « Le Coran perpétuellement révélé est à la fois rigoureusement identique à lui-même [...] et à chaque instant *inouï* : aux cœurs préparés à le recevoir il apporte sans cesse des significations nouvelles, dont aucune n'annule les précédentes et qui toutes étaient dès l'origine inscrites dans la plénitude de sa lettre⁽¹⁾ ».

Cette profusion de sens se traduit dans la polysémie du Texte. Le Coran détermine en effet une superposition de sens pour un seul terme, à laquelle correspond une hiérarchie des niveaux de conscience. Ces différents sens, il va sans dire, ne s'opposent ni ne se détruisent; ils s'harmonisent et se complètent dans une connaissance intégrale. Cet étagement de sens, ainsi que les liens sous-jacents que les racines tissent entre elles, sont caractéristiques des langues sémitiques, et en particulier de la langue arabe. On comprend que la parole de Dieu se soit saisie de cette richesse. Tout cela plaide en faveur d'une lecture plurielle du Coran, et il est arrivé au grand exégète Tabarî (m. 923) de distinguer plus de 50 significations pour un seul verset ! Il faut ici convoquer l'autorité du Prophète :

- « Personne ne parvient à une intelligence vraie du Coran s'il n'y découvre de nombreux «aspects» (*wujûh*) ».

- « Le Coran possède de multiples «aspects»; lisez-le donc dans le meilleur d'entre eux ».

(1) Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Le Seuil, Paris, p. 47.

- « Chaque verset possède un sens extérieur et un sens intérieur; toute lettre a une limite et toute limite a un point d'ascension ».

Le Coran invite ainsi l'homme en maints passages à effectuer un processus d'intériorisation, à une compréhension graduelle de ses sens. La « certitude » (ou « vision certaine », *al-yaqîn*), par exemple, y trouve sa réalisation en trois étapes progressives : d'une « science » encore extérieure (*'ilm al-yaqîn*) l'initié passera à l'« œil de la certitude » (*'ayn al-yaqîn*), mais seule la « réalité de la certitude » (*haqq al-yaqîn*) lui permettra d'accéder à la connaissance certaine. Les commentateurs du Coran distinguent donc souvent plusieurs sens superposés d'interprétation, du plus extérieur ou formel, au plus ésotérique.

Conclusion : La nécessité du recours à l'interprétation (ta'wîl)

Tout en s'affirmant discours clair et explicite (*bayân*), le Coran confie au Prophète la mission d'en expliciter le sens aux hommes⁽¹⁾. Comme tout texte sacré, il recourt aux symboles et aux paraboles, dont le sens est à dessein énigmatique. Ainsi, le célèbre « verset de la Lumière » (24 : 35) a fait l'objet de multiples interprétations, de la plus métaphysique (qu'on trouve notamment dans *Mishkât al-anwâr* « La Niche des Lumières », de Ghazâlî) à la plus scientifique (des modernes y ont lu le principe de l'électricité). Il contient nombre de versets à caractère directement ésotérique ou initiatique : « Il [Dieu] est avec vous où que vous soyez » (57 : 4); « Nous [Dieu] sommes plus près de lui [l'homme] que sa veine jugulaire » (50 : 16); « Sur la terre il y a des signes pour ceux qui ont la vision certaine. Et en vous-mêmes, ne voyez-vous pas ? » (51 : 20).

Que dire encore des versets présentés dans le Coran comme « équivoques », ou « prêtant à confusion » (*ayât mutashâbihât*), et dont « n'en connaît l'interprétation que Dieu et ceux qui sont enracinés dans la science⁽²⁾ » ou, suivant

(1) Par exemple en Coran 16 : 44 et 64.

(2) Coran 3 : 7.

une autre lecture souvent retenue : « n'en connaît l'interprétation que Dieu » ? Comme l'ont noté maints commentateurs, cette variante dans la lecture corrobore l'ambiguïté délibérée dans laquelle Dieu place ces versets. Mais en définitive, remarque Olfa Youssef, « cette pluralité sémantique fait que le caractère de *mutashābih* peut être attribué à tout verset du Coran⁽¹⁾ ». Aux termes de développement précis, elle conclut que prétendre posséder de façon exclusive le sens d'un verset est « en opposition à un principe divin et constitue donc un type de désobéissance. Mais plus encore que la désobéissance, un exégète qui prétend que son interprétation du Coran est la seule valable frise l'idolâtrie⁽²⁾ ».

La simple « explication de texte » (*tafsîr*) que pratiquent certains exégètes ne suffit pas, il faut avoir recours au *ta'wîl*, à une exploration plus riche, plus profonde, du Texte. Ce ne sont pas seulement les spirituels de l'islam tels que les soufis qui invoquent cette nécessité, mais également des grands esprits rationnels tels qu'Averroès. Le terme *ta'wîl* signifie littéralement le fait de reconduire un verset ou un sens coranique à son origine métaphysique. Ibn 'Arabî note ainsi que « le *ta'wîl* véritable est une ascension vers la direction de la Réalité divine, non pas la réduction à un événement terrestre⁽³⁾ », ce que peut être le *tafsîr*. Le processus du *ta'wîl* permet de dépasser l'écorce extérieure, le monde des formes, celui de la *Sharî'a*, pour avoir accès à la Réalité ultime première, la *Haqîqa*. C'est en ce sens que Khadir, ou Khidr, emploie le terme par deux fois lorsqu'il explique à Moïse, prophète de la Loi, le bien-fondé ésotérique des trois actes qu'il vient de commettre, actes aberrants à la fois pour la raison humaine commune et pour la Loi qui en découle. Nous sommes là dans

(1) *Le Coran au risque de la psychanalyse*, Albin Michel, Paris, 2007, p. 85.

(2) *Ibid.*

(3) Pierre Lory, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Albin Michel, Paris, 2003, p. 245.

un long passage, central, du Coran⁽¹⁾. Le *ta'wîl* permet ainsi de faire traverser à une réalité, en l'occurrence un verset ou un sens coranique, tous les degrés de l'existence. Le terme est d'ailleurs mentionné 16 fois dans le Coran.

Ghazâlî s'est exercé à l'herméneutique du *ta'wîl*, précisément afin d'ouvrir, pour la communauté islamique, le sens du monde, du Coran et de l'islam. Il distingue cinq niveaux de préhension des textes scripturaires : ontologique-existential (*dhâtî*), sensitif (*hissî*), conceptuel (*khayâlî*), intellectuel (*'aqlî*) et métaphorique (*shabahî, majâzî*). Selon lui, quiconque travaille à l'un ou l'autre de ces niveaux doit reconnaître l'authenticité de la personne qui travaille à un autre niveau. Prendre acte de la polysémie du Coran revient ainsi à respecter les autres niveaux d'analyse que le sien propre, et donc à s'empêcher de condamner autrui, par le procédé trop facile du *takfîr* (« jeter l'anathème sur un autre croyant »). L'herméneutique de Ghazâlî est donc plus que jamais d'actualité⁽²⁾.

Ibn 'Arabî va au-delà, affirmant que les sens coraniques sont entremêlés comme le sont les cheveux reliés en tresses⁽³⁾. Son œuvre se lit, à l'instar du Coran, en spirale : le sens monte vers un centre subtil, qui nous échappe toujours⁽⁴⁾. À propos du Coran, l'islamologue Jacques Berque évoquait, lui, une figure en entrelacs qui foisonnent à tous les niveaux de complexité⁽⁵⁾.



(1) Coran, 18: 65-82.

(2) Il traite ce sujet dans deux œuvres : *Faysal al-tafriqa bayna l-islâm wa l-zandaqa*, et *Qânûn al-ta'wîl*. On pourra aussi consulter 'Abd al-Jalîl Sâlim, *Al-ta'wîl 'inda l-Ghazâlî : nazariyyatan wa tatbîqan*, Tunis, 2000.

(3) *Turjumân al-ashwâq*, Dar Sader, Beyrouth, 1966, p. 79-80.

(4) Voir notamment Laila Khalifa , *La « Science Cosmique » d'Ibn Arabî et la Science*, sur le site : <http://www.soufisme-fr.com/science-du-tasawwuf/3915-la-science-cosmique-d-ibn-arab-laila-khalifa.html>.

(5) *Le Coran. Essai de traduction*, Albin Michel, Paris, 1995.