



N° JAU/59 - 26/10/1971

"LE BIEN ET LE MAL" EN ISLAM (01)

J. Gelot

Nous reproduisons ici, intégralement, le texte du chapitre du Père J. Gelot sur le Bien et le Mal en Islam paru dans l'ouvrage collectif Religions ; thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique, pp 523-553 (cf. Document COMPRENDRE jaune n° 58 en date du 12 octobre 1971). Ce nous est l'occasion de remercier le Secrétariat pour les Non-Chrétiens d'avoir bien voulu aimablement nous permettre de reproduire certaines des études parues dans ses diverses publications.

Introduction.

En Islam, les catégories du Bien et du Mal et les règles de l'agir humain en vue de la fin dernière relèvent avant tout de la Révélation coranique, et elles intéressent "un domaine à la fois moral, social et juridique" (02). Impossible dès lors de saisir la morale de l'Islam sans tenir compte à la fois du contenu du Coran, de l'explicitation traditionnelle qu'en ont données les hadiths, et de la réflexion poursuivie au cours des siècles par la pensée musulmane sur les données premières de la Révélation.

Puisque la "Loi révélée" (char') contenue dans le texte coranique commande toute la vie de la communauté musulmane et celle du croyant, c'est sur elle d'abord que se sont penchés les penseurs musulmans. D'où l'importance fondamentale, dans le domaine même du comportement moral, de la science du fiqh (droit). Les usûl al-fiqh (sources ou fondements du droit) comportent "l'élaboration du donné scripturaire ou traditionnel sur le plan des croyances et surtout des actes culturels, non moins que sur le plan moral et social" (1), et elles établissent une étroite connexion entre les conditions de vie du croyant dans la Communauté musulmane et l'adhésion de la foi (tasdîq) aux "croyances nécessaires" (2).

La science du Kalâm elle-même, ou théologie musulmane, conçue avant tout comme apologie défensive de la foi, n'a pu se développer qu'en référence constante avec les "sources du droit" telles qu'elles ont été élaborées par les quatre grandes écoles juridiques (châfi'ite, malékite, hanafite, hanbalite). Si bien que la science du kalâm, ou bien recoupera purement et simplement les thèmes des usûl al fiqh, ou bien les prolongera sous la forme apologétique qui lui est propre (3).

Dans la réflexion sur ce qui est bien et sur ce qui est mal pour la communauté musulmane et pour le croyant, on ne peut d'autre part négliger l'apport des formulations théologiques (usûl-el-dîn "sources de la religion"), établies à partir des professions de foi, non plus que celui des commentateurs du Coran.

On ne peut se livrer ici à une analyse distincte de ces différentes sources ou efforts d'élaboration des données de la morale musulmane. On s'efforcera surtout de dégager ce qui dans le courant de pensée qui a dominé en Islam sunnite, tend en elles et à travers elles à commander les attitudes concrètes en face du "bien" et du "mal", c'est-à-dire, en fait, ce qui doit être, pour le musulman sunnite formé à la vie religieuse par la tradition monnayée dans les manuels de kalâm ash'arite, le comportement du croyant à l'égard de Dieu et des hommes, code de vie fondamentalement révélé et impéré par Dieu dans la Loi coranique, et se référant, par là-même, à une morale de salut (4).

"Vous êtes la Communauté la meilleure qu'on ait fait surgir parmi les hommes : vous commandez le bien et interdisez le mal" (5). Les fidèles "croient en Dieu et au Dernier Jour ; ils commandent le bien et interdisent le mal ; se hâtent dans les œuvres de bien et ils sont parmi les vertueux" (6). Les textes du Coran parlant de "bien" et du "mal" sont nombreux. Le plus souvent les deux termes dialectiquement opposés, que le Livre emploie sont, pour le bien ma'rûf, c'est à-dire ce qui est connu comme convenable, pour le mal munkar, ce qui est désapprouvé, blâmable. La norme qui permet de connaître ce qui est convenable et ce qui blâmable n'est autre, déclare toute la tradition musulmane, que la Loi divine révélée, définitivement exprimée par le Coran, lui-même étant al-furqân, "la distinction" entre ce qui est bien et ce qui est mal (7). Le bien à commander s'identifie en définitive avec les droits de Dieu et les droits des hommes tels que définis par le Coran. Le mal à interdire sera toute transgression de la Loi révélée (8).

C'est à la lumière de ces notions premières que se comprennent les autres termes fréquemment employés pour désigner le bien et le mal. Hasan (beau, qui convient), qabîh (laid, qui ne convient pas) ont une saveur plus particulièrement juridique. Sâlih (bon, sain) et fâsid (corrompu) connotent également l'idée de convenance ou de disconvenance. Deux autres termes coraniques sont fréquemment employés pour désigner les valeurs morales : al-khayr (le bien), al-sharr (le mal) A vrai dire, dans le Coran, khayr désigne aussi les bienfaits, le bonheur dispensés par Dieu, et sharr le malheur objet du désespoir de celui qui ne s'abandonne pas à Lui.

La théologie musulmane se rallie de préférence à l'usage des termes hasan (ce qui convient) et qâbîh (ce qui ne convient pas) pour désigner le bien et le mal moral : convenance ou disconvenance à l'égard des règles de morale personnelle et sociale impérée par Dieu dans la Loi révélée (9).

S'appuyant sur les usûl al-fiqh, la pensée musulmane distingue traditionnellement, en fonction de cette notion fondamentale du bien et du mal, cinq catégories d'actes humains : dialectiquement opposés, d'une part l'obligatoire (wâjib) et le louable (Mandûb) d'autre part l'interdit (harâm) et le blâmable (makrûh) entre les deux, les, actes indifférents, simplement permis, licites (halâl, mubâh) Ces qualifications plutôt juridiques des actes humains ne recouvrent pas exactement les qualifications plus fondamentales de hasan (convenable) et de qabih (ne convenant pas) en tant que celles-ci se réfèrent, la première à une récompense, la seconde à un châtiment. Certes l'acte interdit (harâm) sera qabîh, mais non point nécessairement l'acte blâmable (makrûh). Tels Ach'arites même considèrent comme hasan tous les actes, hormis les actes interdits, par conséquent, avec les actes obligatoires et louables, également les actes indifférents et même les actes blâmables. D'autres, cependant, préféreront classer à part les actes blâmables, en tant qu'ils n'entraînent pas la perte de la récompense future : ils constitueront l'ordre de ce qui n'est ni bon ni mauvais. Les actes obligatoires, louables, indifférents ou licites constitueront seuls la catégorie hasan, car ils restent ou peuvent rester orientés vers la vie future (10).

Ces précisions de terminologie étant posées, il importe d'en bien saisir le contenu et la portée morale. Or l'un et l'autre sont en étroite dépendance des conceptions musulmanes sur le mystère de Dieu et de son action dans le monde. L'unité dans la terminologie pour désigner le "bien" et le "mal", l'unanimité dans l'affirmation de la norme révélée de la moralité ne préjugent pas des divergences profondes entre les divers courants de pensée, qu'il s'agisse de l'imputabilité de l'acte humain, du fondement ultime de la moralité, de la notion de mal moral et de péché, du bien à accomplir et du mystère du salut. On se bornera ici, comme on l'a déjà dit, à évoquer la pensée traditionnelle de l'Islam sunnite telle qu'elle est monnayée dans les manuels courants de kalâm ash'arite.

I - L'Imputabilité de l'acte humain.

L'action de l'homme est éminemment dépendante de l'action créatrice du Dieu transcendant. Les textes coraniques abondent qui magnifient la Toute-Puissance du Dieu "créateur de toutes choses" (11) et qui "crée ce qu'il veut" (12). Et Dieu ne cesse, à chaque instant, de créer, non point tant par le

"maintien" tout-puissant des créatures dans l'être, que par un acte sans cesse renouvelé qui fait que la créature soit, à tout instant de sa durée, un être nouveau. La créature de soi, n'est que néant. Dieu seul est créateur, et nul ne peut être "associé" à son action créatrice (12 bis). L'agir des créatures n'est efficace ni par lui-même, ni par une force que Dieu créerait en elles, il n'a aucune "réalité ontologique intrinsèque" Dieu, seul Être et seul Agent, ne les fait participer ni à son Être ni à son Agir. Il se contente d'établir, entre leur action et ses effets, un "lien d'habitude" ('Ada, sunna) qu'Il peut toujours briser à son gré (13). C'est donc Dieu lui-même qui crée directement l'acte libre de l'homme, "en son essence comme en sa qualification morale". L'affirmation coranique bien connue est ainsi interprétée dans son sens le plus strict : "C'est Dieu qui vous a créés, vous et ce que vous avez fait" (14).

En quoi consistera donc, en face de la Transcendance et de l'Action divine, à laquelle il ne participe à aucun titre, la responsabilité de l'homme à l'égard de ses actes ? De multiples textes coraniques affirment la réalité de cette dernière, et, d'autre part, l'homme a bien le sentiment de pouvoir lui-même choisir entre l'acte à faire et l'acte à ne pas faire. La solution s'inspire du Coran lui-même : "A chaque âme, selon ce qu'elle se sera acquis, et contre elle ce qu'elle se sera acquis" (15). Bien qu'elle n'ait aucune efficacité sur les actes qu'elle choisit, la liberté humaine existe. Au moment où l'homme pose un acte humain libre, Dieu crée, avec cet acte et pour cet acte, une "capacité" (istitâ'a) d'obéir pour les actes bons, et une "capacité" de désobéir pour les actes mauvais. Cette capacité met en rapport l'acte créé par Dieu et le sujet en qui Il le produit, et ainsi l'homme acquiert (kasb, acquisition) son acte libre, bon ou mauvais, que Dieu lui imputera juridiquement à bon droit (16). Dans ses actes libres, l'homme est donc l'objet, soit d'une assistance divine (tawfiq, hudâ), qui n'est autre que la création dans l'homme du pouvoir d'obéir à la Loi révélée ; soit de l'abandon, du délaissement divin (khidhlân), qui n'est autre que la création par Dieu en l'homme du pouvoir de désobéir qui conduit les impies à l'impiété. L'homme apparaît ainsi comme "un être contraint dans le moule d'un être libre" (17).

On ne peut point, pour autant, accuser Dieu d'injustice, ni le mal ni le bien ne peuvent exister sans qu'intervienne sa Toute-Puissance créatrice, et Dieu n'a nulle obligation de "garder ses serviteurs dans le bien" (18). A tous, il commande le bien, mais en qui fait le mal, Dieu ne peut que vouloir ce mal et le créer en lui (19) : tous les actes libres de l'homme tombent sous le décret (qadar) et la prédétermination (qadâ) de Dieu (20). Certes la soumission à ce décret et à cette prédétermination doit coexister dans l'homme avec la réprobation du mal (21). Mais tout homme n'est pas moins absolument et positivement prédestiné soit au mal soit au bien, soit à l'enfer, soit au paradis (22).

Il est indéniable que ces doctrines ont profondément marqué la mentalité sunnite. Il serait inexact cependant d'en conclure qu'elles ont créé une attitude fataliste. Qu'il suffise de rappeler que ni la conception négative du libre arbitre humain, ni l'invitation à une totale remise de soi, à la prédestination divine n'ont paru exclure la possibilité et l'efficacité de la prière de demande (du'â) souvent recommandées par le Coran (23).

II - Le fondement ultime de la moralité.

Ainsi donc Dieu attribue à l'homme la responsabilité du bien et du mal qu'il accomplit selon que celui-ci obéit ou désobéit à la Loi formulée par la Parole de Dieu. Tous les courants de pensée musulmane, nous l'avons vu, reconnaissent que la distinction entre le bien et le mal est donnée à l'homme par la Révélation coranique. Mais sur quoi la Révélation fonde-t-elle cette distinction dont elle communique la connaissance ? Sur la nature même des choses, la Loi ne faisant que dévoiler celle-ci et commander ce qu'elle commande ? Ou bien cette distinction est-elle l'œuvre de la Loi révélée elle-même ? Tandis que les mu'tazilites, suivis par certains réformistes, situent dans la nature même des choses le fondement ultime de la moralité, la tradition sunnite majoritaire, ne voulant rien soustraire à la Transcendance divine, ne reconnaît pas d'autre fondement à la distinction du bien et du mal que la Loi révélée elle-même. Tels actes sont bons et tels autres mauvais parce que Dieu a décidé qu'il en serait ainsi. Selon Jurjani, "les actes sont égaux, sans rien en eux-mêmes qui implique la louange de l'agent et sa récompense, ni son blâme et son châtement. Ces conséquences n'interviennent que par l'intermédiaire du commandement et de l'interdiction du Législateur" (24). C'est l'inscrutable volonté de Dieu qui répartit la convenance ou la disconvenance des actes, et c'est elle qui réfère les actes qu'elle décrète ainsi "convenables" (hasan) ou non convenables (qabîh) aux récompenses et aux châtements de la vie future. Ce décret de Dieu ne se fonde point sur la nature des choses ; il aurait pu dépendre de Lui que fût inversé l'ordre actuel du bien et du mal. La norme suprême de la Moralité est donc la seule Volonté positive de Dieu (25).

C'est que Dieu est libre, d'une "liberté de choix totalement inconditionnée, s'exerçant selon son pouvoir infini" (26). Rien, pour Lui, "ne peut être, en soi, ou mal ou obligatoire". Dieu agit sans motif, sans but, car son absolue liberté ne saurait être limitée par quoi que ce soit qui lui serait extrinsèque (27) D'un homme, on pourra dire qu'il est sage parce qu'il use bien de sa liberté. De Dieu, on peut seulement affirmer qu'Il use de sa liberté selon sa Sagesse (hikma) infinie que rien ne peut orienter ni déterminer (28).

Dieu impose donc et défend aux hommes ce qu'Il veut. Et Il appelle les hommes au salut par la révélation de la Loi religieuse qu'il leur destine. L'acte par lequel Il impose ces obligations juridico-religieuses est le taklif, expression du commandement divin (amr) constituant l'homme sujet de droits et de devoirs dont l'accomplissement entraîne la récompense, et non-accomplissement, le châtement. Dieu, "reste parfaitement libre, en soi, d'imposer une chose injuste ou impossible", et si, en fait, "la Loi qu'Il a révélée aux hommes par son prophète est à la mesure même des forces humaines", c'est "qu'il a plu à Dieu d'en agir ainsi" (29).

En définitive, pour l'homme, l'essence du bien, ce qui le définit, c'est l'obéissance (tâ'ât) à la Loi de Dieu ; l'essence du mal ; sa définition même, c'est la désobéissance à la Loi de Dieu (30).

La confrontation des doctrines ash'arites sur l'imputabilité de l'acte humain et sur le fondement ultime de la moralité fait ainsi apparaître le bien et le mal comme deux réalités dialectiquement opposées, corrélatives. L'une et l'autre sont, "selon la pleine réalité" (31), l'œuvre de Dieu, qui en attribue la responsabilité (kasb) à l'homme, auquel il en a donné la capacité (istitâ'a). "En paroles" il ne convient pas cependant d'attribuer le mal à Dieu, mais à l'homme qui en acquiert (kasb) la responsabilité (32).

III - Le péché.

L'acte mauvais, la prévarication (Khata', dhanb) est tel parce que, comme on l'a vu, il est essentiellement une désobéissance (ma'siya). Est péché tout ce qui lèse les droits de Dieu et des hommes tels qu'ils sont définis par le Coran et tels que Dieu, par la Loi révélée, a chargé la Communauté musulmane de les faire observer sur la terre. Désobéir à la Loi divine, c'est porter atteinte au "pacte que Dieu a octroyé par sa miséricorde à la race adamique" (33), et c'est abominable, parce qu'on résiste ainsi "aux commandements du Seigneur Souverain, Bienveillant et Miséricordieux" (34).

Toutes les désobéissances à la Loi de Dieu n'ont pas, cependant, la même gravité. Il y a les "grandes fautes" (kabâ'ir) et les petites fautes (saghâ'ir). Entre les unes et les autres, il est difficile de discerner une différence de nature, et les docteurs musulmans ne sont point unanimes dans les distinctions qu'ils proposent.

Tel verrait dans la "grande faute" un cumul de désobéissance qui l'emporte, dans le coupable, sur ses actes d'obéissance ; des désobéissances, par contre, qui n'atteindraient pas la somme des actes d'obéissance ne mériteraient que la qualification de "petites fautes".

D'autres auteurs, plus généralement, établissent la distinction entre "grandes" et "petites fautes" sur le contenu matériel de l'acte. C'est ainsi qu'on distingue souvent sept "grandes fautes", dont l'identification, d'ailleurs, est très variable. Il est vrai que certaines fautes sont unanimement qualifiées de grandes : apostasie de la foi et injures contre le Prophète, fornication et adultère, péchés contre nature, meurtre, usure, magie noire. D'autres y joignent l'usage des boissons fermentées, ou le vol quand il est important". Le nombre sept n'est donc pas considéré comme limitatif (35).

D'autres chefs de distinction surgissent d'ailleurs entre les "grandes" et les "petites fautes".

En particulier, leur caractère social en fonction du "statut" du croyant dans la Communauté musulmane. Pourront être de "grandes fautes" celles qui entachent l'honorabilité, détruisent l'équité de la vie privée ou publique ("statut de justice", 'adâla), "invalidant le témoignage, et entraînant l'application des peines coraniques prescrites" (36).

Du point de vue eschatologique également, la différence entre "grandes" et "petites fautes" tient au fait que seules les grandes fautes sont passibles d'un châtement dans l'au-delà (37).

Il est cependant une "grande faute" à part de toutes les autres, le péché d'infidélité (kuf) c'est-à-dire "le refus délibéré ou le reniement de l'islam", seule faute que Dieu ne saurait jamais pardonner : l'abandon de l'unicité divine (shirk). Le kuf, le shirk va bien au-delà de la désobéissance. Il est la révolte qui dénonce le pacte octroyé par Dieu à la race adamique. Il est l'injure suprême par laquelle l'homme, se refusant "à témoigner qu'il n'y a point de divinité, si ce n'est Dieu, rejette ainsi toute foi à la Parole de Dieu. La faute de kuf est ainsi, pour tout musulman, le seul péché "qui engage obligatoirement" son salut éternel (38). "En Islam sunnite, l'adhésion de foi créée par Dieu dans le cœur, dès lors qu'elle constitue l'homme comme croyant, lui assure en définitive la récompense promise. Si la désobéissance du croyant n'est pas un reniement de sa foi, elle ne saurait entraîner un châtement éternel" (39).

IV - Le bien à accomplir.

C'est que, pour le musulman, être croyant signifie avant toute autre chose être le témoin de Dieu Un, qui s'est révélé définitivement aux hommes par sa Parole remise à Mahomet "sceau des Prophètes". La foi (iman) est le premier devoir du musulman, le "bien" suprême qu'il doit accomplir, celui qui donne valeur à tout autre bien qu'il peut faire ici-bas. Sans la foi, nulle action, si bonne soit-elle, n'est agréable à Dieu. Dieu rend nulles les œuvres des incrédules (40). Elles sont "l'image des cendres sur lesquelles s'acharne le vent un jour d'ouragan" (41) et "comme un mirage dans une plaine : l'homme altéré le prend pour de l'eau, et, quand il y arrive, il trouve que ce n'est rien" (42).

Plus encore qu'adhésion à la vérité connue de par Dieu (43) la foi demandée du musulman est "témoignage rendu à un suprême garant" (44). "La réalité de la foi se mesure à l'authenticité et à la véracité du témoignage" (45) rendu à la Parole de Dieu. Qu'est-ce qui authentifiera, validera ce témoignage du croyant ? L'accomplissement des œuvres prescrites ? la confession verbale, c'est-à-dire l'énonciation de la formule de foi (shahâda) ? ou le jugement de l'intelligence ? Les kharijites, les mutazilites ont opté pour la première réponse : la preuve de la foi, ce sont "les œuvres prescrites par la Loi et accomplies avec intention droite" (46), bien plus les œuvres du croyant sont sa foi (47). Pour les hanafites et les mâturidites, "la foi est l'affirmation de la langue jointe à l'adhésion de l'intellect et du cœur", autrement dit elle est "profession verbale et intention droite" (49). Toutes les écoles musulmanes sont d'accord pour reconnaître que ce qui fait entrer dans la Communauté musulmane, ce qui fait le musulman aux yeux des hommes, est la prononciation du témoignage de foi (prononcer la formule de la shahada), mais la ligne hanafite-mâturidite en fait l'élément même qui constitue la foi (50). Pour la ligne dominante sunnite (ash'arite), la foi est avant tout un jugement de véracité (tasdiq) au sujet de l'affirmation de Dieu. Ce jugement de véracité est le pilier (le formel) de la foi ; la profession verbale (shahada) en est, sauf impossibilité absolue, la "condition" ; l'accomplissement des œuvres prescrites en est la perfection, l'achèvement" (51) ? La foi du musulman est donc, pour les ash'arites, un témoignage qu'atteste lui-même l'authenticité du témoignage du Prophète et du témoignage de Dieu. "Ce qui fait (pour le musulman) la grandeur, le statut unique de la foi en Dieu, c'est que le prophète-transmetteur est témoin du suprême témoin qui se témoigne lui-même comme source absolue de tout témoignage. On peut dire que, par là, la pensée de l'islam, en restant sur un plan naturel de connaissance, rejoint et intègre, comme indirectement, le credere Deo, croire de par Dieu" (52). Ainsi, "subjectivement parlant, le motif formel de la foi est bien, en islam, le fait que Dieu ait révélé sa Parole" (53).

Telle est, par excellence, la "bonne action" du musulman, bien plus l'action qui fait le musulman. Les autres "bonnes œuvres" (a'mâl) du croyant, pour nous en tenir selon notre propos à la ligne dominante sunnite ne sont qu'un prolongement de la foi, une perfection, un achèvement, en tant qu'elles sont imposées ou louées par la Loi révélée. Il importe ici d'évoquer la part que l'islam leur donne dans la vie morale du musulman. Les unes relèvent de la vie personnelle du croyant en entraînant une obligation personnelle (fard al-'ayn) ; les autres intéressent la Communauté musulmane comme telle et entraînent une obligation communautaire (54).

La première obligation personnelle du musulman, après l'imân (foi), est l'islâm (abandon à Dieu). Pris dans un sens restreint, l'islam est constitué par les "œuvres des membres", c'est-à-dire le "service" (ibâdât) ou culte de Dieu, dont les cinq "piliers" sont bien connus : outre la profession de foi (shahâda), dont l'importance radicale est liée à la situation privilégiée de la foi, ce sont la prière (salât) l'aumône légale (zakât), le jeûne du Ramadan (sawm), le pèlerinage à la Mecque (hajj), et la guerre sainte (jihad). La fidélité à ces prescriptions rituelles est "la condition de la simple obéissance (tâ'a) (55). Sans doute les prescriptions ritualistes et les discussions juridiques se sont multipliées au sujet de ces 'ibâdât. L'extériorité de ces "gestes" rituels de la langue et du corps n'a cependant de valeur, selon toute la tradition musulmane, que si elle est accompagnée, ou du moins précédée, de l'intention (niyya)

d'accomplir l'acte prescrit. L'obligation de la niyya donne au culte la possibilité de s'ouvrir à une authentique profondeur spirituelle. Mais elle ne conduit pas nécessairement jusqu'à une adhésion du cœur, elle assure au moins la volonté d'obéir à la Loi divine (56).

Le texte coranique, lui-même, indique un autre prolongement de la foi chez le musulman sincère : "les œuvres de bien" (khayrât, salihât) qui relèvent de l'ihsan (la bonne conduite). Elles vont bien au-delà des 'ibâdât, et supposent tout un ensemble de vertus, telles que "la crainte révérencielle (taqwâ) et la piété à l'égard de Dieu, la fidélité à la parole donnée, le souci des malheureux, du pauvre, de l'orphelin et de la justice en toute chose" (57). Le grand défenseur de l'orthodoxie que fut Ibn Taymiyya n'hésite pas, "après avoir défini le salut par la foi seule, par l'atome de foi conservé dans le cœur" à souligner que "la foi-témoignage (iman) demande de soi à s'enraciner dans les états intérieurs (ahwâl) de crainte de Dieu (khawf), d'abandon confiant (tawakkul), d'humilité (dhill) de support patient des épreuves" (58). Il est impossible d'établir ici un "catalogue" des vertus recommandées par l'Islam et des vices qu'il proscriit (59). Disons simplement que c'est à la morale essentiellement religieuse du Coran que se réfère, à travers les âges, la réflexion musulmane éthique. Celle-ci y puise "ses orientations principales comme aussi ses frontières intangibles" (60).

A ces obligations qui s'imposent au musulman en tant qu'il se réfère personnellement à travers la foi, à la Loi révélée, viennent s'ajouter celles qui affectent la Communauté musulmane comme telle, les obligations dites "de suffisance" (fârd al-kifâya). Sans doute n'incombent-elles pas "au croyant individuellement pris", mais "il faut et il suffit que leur accomplissement soit assuré" (61). L'organisation terrestre de la Communauté musulmane, est régie par de nombreuses règles prophétiques". Dieu ne parlant plus désormais aux hommes par l'intermédiaire de ses Envoyés, c'est aux musulmans qu'il a remis le soin de "commander le bien et d'interdire le mal" (63), de réformer les mœurs dans une constante recherche de conformité à la Loi (64) "de promouvoir les droits de Dieu et des hommes à travers les peuples et d'être ses témoins" (65).

Le premier responsable de cette "commanderie du bien" est l'Imam suprême, le "commandeur des croyants", auquel les théologiens musulmans consacrent tout un traité, celui de l'Imamat ou Califat. L'Imam, "celui qui marche devant, le guide que l'on imite", est chargé de par Dieu du pouvoir exécutif, il est le "lieu-tenant" (Khalifâ, Calife), le "remplaçant du Prophète", la transmission successive du Califat assurant "la seule pérennité possible, celle du message prophétique" (66). La charge du Calife, "souverain temporel chargé de faire régner sur terre les prescriptions coraniques", "revêt une valeur religieuse dès là que ces prescriptions viennent de Dieu, et qu'elles concernent aussi bien les règles culturelles que le bon ordre et l'organisation générale de la Communauté" (67). Bien que le Calife n'ait pas de pouvoir spirituel, qu'il soit simplement le chef de l'exécutif, "son pouvoir, comme tout pouvoir, lui vient directement de Dieu" (68). Sa mission est de "veiller à ce que les droits coraniques de Dieu et des hommes soient observés sur terre" (69).

La disparition du Califat en 1924-1926 n'a pu supprimer, pour la Communauté musulmane, cette obligation de "commander le bien et d'interdire le mal". Les docteurs musulmans, à quelque école qu'ils appartiennent, ont toujours enseigné que tout musulman ; selon la place qui lui revient dans la Communauté, y participe. Et "le sentiment de cette exigence divine reste comme inviscéré au cœur du croyant ; elle informera sa mentalité et jusqu'à un certain point son comportement" (70). Selon l'opinion commune sunnite, cette participation de chaque croyant à la "commanderie du bien" est "légale" (shar'i), c'est-à-dire ayant sa source dans la Loi. Elle constitue une obligation communautaire en ce sens que le croyant peut s'en remettre à la Communauté lorsque celle-ci, par ses responsables, l'accomplit. Mais lorsque les responsables ignorent telle ou telle infraction à la Loi ou n'interviennent pas, l'accord est unanime pour affirmer que, de communautaire, l'obligation de la "commanderie du bien" devient personnelle pour le croyant témoin des faits (71), pourvu qu'il soit au courant des qualifications juridiques des actes incriminés (72). L'intervention devient alors obligatoire et ceci, selon la plupart des docteurs, quel qu'en soit le résultat, ce qui compte étant le rappel de la Loi et le témoignage ainsi rendu (73). "Quiconque parmi vous voit quelque chose de répréhensible, doit le changer avec la main ; s'il ne le peut, qu'il le fasse par la langue ; si cela encore lui est impossible, qu'il le fasse avec le cœur : c'est le minimum de la religion" (74). Sont ainsi concernés par la "commanderie du bien" "les droits de Dieu qu'impose le Coran, et les fautes publiques que la Loi frappe d'une peine effective", par exemple celles commises contre les piliers de l'Islam ou contre le comportement extérieur exigé du croyant (vg. nourriture et boisson), ou encore les fautes publiques de fornication, de vol, de faux témoignage etc. (75). Certes, "les conditions auxquelles est soumis l'exercice de ce devoir en limitent la portée", mais, en même temps, elles "déterminent les cadres généraux de la vie sociale musulmane" (76).

Îmân (foi), islam (au sens de pratique des prescriptions culturelles), Ihsân (bonne conduite) et "commanderie du bien", s'appuyant sur la Loi révélée, tels sont donc les fondements sur lesquelles reposent toute la construction de la morale musulmane, personnelle et sociale, ainsi que, peut-on ajouter justement, "les grandes aspirations de la spiritualité musulmane" (77). Les cheikhs du soufisme eux-mêmes, dont il est impossible d'évoquer ici les doctrines, "procèdent par une obéissance littérale aux commandements, un approfondissement, une intériorisation et une spiritualisation de la Loi qui reste le guide unique, sans tortuosité, le chemin droit" (78). Cette intériorisation de la Loi n'est point d'ailleurs l'apanage exclusif du soufisme. L'Islam des docteurs de la Loi, des théologiens du Kalâm, celui du peuple croyant, sans aller jusqu'aux approfondissements mystiques ne l'ignore nullement. L'observation de la Loi ne se limite point, de soit, à une simple "recherche de pureté juridique et de garantie" du salut ; elle sait aussi, dans l'attitude existentielle du croyant, s'épanouir "jusqu'au désir de s'en remettre à la volonté divine, "pour la Face de Dieu", pour Dieu seul". Une telle attitude spirituelle peut n'avoir pas été, au cours des âges, "la note la plus visible" de l'Islam, "on le conçoit aisément, de par les exigences même qu'elle comporte. Mais elle reste, aux yeux de bien des croyants plus tièdes, comme l'archétype de la vie musulmane" (79). Sans doute la foi suffit-elle à établir le musulman dans le "statut" de mu'min (croyant) et à lui valoir l' "agrément divin" (ridwân). Il reste que le message coranique lui-même demande que la foi s'épanouisse dans la remise, l'abandon total de soi à Dieu et à sa Volonté (80).

V - Le Mystère du Salut.

Les pages précédentes ont déjà souligné qu'en Islam le bien et le mal dans les actes libres de l'homme sont toujours conçus en référence à la rétribution divine. Celle-ci est fréquemment affirmée par le Coran. Les actes que Dieu ordonne sont récompensés, ceux qu'Il interdit sont châtiés (81).

En soi, c'est-à-dire si on s'en tient au plan du simple raisonnement humain, les actes de l'homme, selon la pensée majoritaire sunnite, n'ont aucun rapport nécessaire avec une récompense ou un châtement. Du fait "qu'il n'y a pas de bien et de mal rationnels" (82), "les actes humains ne sont, par eux-mêmes, ni mauvais, ni bons ; devant la récompense et le châtement ; ils sont en soi-égaux" (83), n'ayant aucune qualification intrinsèque" (84). "La récompense divine est donc une "pure faveur" ; et le châtement "une pure justice", en ce sens que l'obéissance ne saurait impliquer de soi récompense, ni la désobéissance punition. Obéissance et désobéissance ne sont que des "signes" (alâmât) qui "indiquent" la récompense pour qui obéit, et le châtement pour le réprouvé. A tel point que si Dieu voulait punir l'obéissance et récompenser la désobéissance, il ne saurait y avoir injustice de Sa part, on ne l'interroge pas sur ce qu'Il fait" (85).

Mais, en fait, Dieu a révélé un "droit positif" auquel on doit se tenir : ce qu'Il ordonne est objet de récompense, ce qu'Il défend est objet de châtement. Dieu ne peut qu'être fidèle aux promesses et aux menaces qu'Il a "librement exprimées dans le Coran" (86). Bien que purement gratuits de la part de Dieu, récompenses et châtements sont une réalité avec laquelle l'homme doit compter.

Le croyant peut cependant échapper au châtement entraîné par ses fautes soit que Dieu "efface" (afw) de son propre gré ces dernières, soit que le coupable les annule lui-même par le repentir (tawba). La tawba est "le regret d'une désobéissance (commise à l'égard de Dieu) en tant que désobéissance, et avec le ferme propos de ne plus la recommencer" (87). Trois éléments la constituent : "cesser de commettre une faute (et en éviter l'occasion) ; regretter de l'avoir commise en égard à Dieu seul (mot-à-mot : "pour la face de Dieu", li-wajh-Allâh) (88) ; avoir la résolution de ne plus jamais la commettre" (89). "S'il s'agit d'une faute commise à l'égard d'un homme, il faut en outre la réparer, ou se faire exempter de la réparation par la victime" (90). Une fois agréé par Dieu, un tel repentir efface "toute faute ou peine attachée à la désobéissance, même grave" (91). Et Dieu s'est obligé lui-même, comme Il le dit dans le Coran (92) à agréer la tawba. "S'il faut prier Dieu d'accepter le repentir", c'est "uniquement qu'on n'est pas sûr que les conditions en soient remplies" (93).

Se repentir immédiatement de ses fautes est une obligation. "Si l'on tardait, ce retard serait une nouvelle faute, dont on devrait également se repentir" (94). Certaines traditions estiment cependant que la tawba n'est pas toujours nécessaire pour effacer même de "grandes fautes". Répéter 100.000 fois "Il est Dieu unique", accomplir le pèlerinage à la Mecque, combattre sur le chemin de Dieu (guerre sainte) en sont les équivalents (95). "Quant aux "petites fautes", elles sont effacées par le seul fait de s'abstenir des "grandes" (ou de s'en repentir), ou encore par l'observance des obligations religieuses (prière, jeûne, pèlerinage), ou par les ablutions rituelles" (96).

De toute manière le repentir, même des grandes fautes, n'est pas nécessaire au salut. Il est uniquement requis "pour que puisse être effacée la désobéissance", pour qu'elle soit "comme n'ayant pas existé", et qu'ainsi la faute ne nécessite plus "réparation ou pénitence, même temporaire, ni en ce monde, ni en l'autre" (97).

Notons bien qu'en Islam sunnite, pardon divin et repentir ne sont point liés l'un à l'autre. Il y a pardon divin lorsque la faute est effacée sans qu'il y ait eu repentir, et le repentir supprime, de soi, la nécessité du pardon divin : il suffit pour cela que Dieu l'agrée (99). Le seul cas où le pardon divin ne peut être accordé sans tawba est le péché d'infidélité (kufr, shirk) (100).

C'est que, en définitive, pour toute la tradition musulmane, seule la foi sauve. "Les élus de la droite", auxquels le Coran annonce les jouissances du Paradis et "l'agrément" de Dieu, "qui est plus grand", sont les mu'minin, les croyants" (101). Les conditions du salut dépendent donc essentiellement de la notion qu'on se fait de la foi. Si la foi s'identifie aux œuvres (kharijites, mu'tazilites), ce sont les œuvres qui sauvent, parce qu'elles sont la foi et qu'elles mettent le serviteur de Dieu dans l'état ("statut", hukm) de croyant (102). Si la foi consiste dans le jugement intérieur de véracité - position, nous l'avons vu de la ligne dominante sunnite - c'est dans ce jugement intérieur que réside essentiellement la valeur salvatrice de la foi. Dès lors quiconque meurt en adhérant en son cœur à la profession de la shahâda sera en définitive sauvé (103). L'accomplissement des autres œuvres de bien prescrites par la Loi divine reste un surcroît, car qui a la foi porte déjà, de ce seul fait, le témoignage essentiel que Dieu attend de l'homme et en retour duquel Il l'agrée (104). L'Islam lui-même, abandon à Dieu dans l'obéissance aux œuvres qu'Il prescrit, n'a "de valeur de salut que s'il est l'expression de la foi" (105).

C'est donc avant tout selon son "statut" (hukm) par rapport à la foi au moment de sa mort que l'homme paraîtra, au jour de la résurrection, devant le juge divin. Le croyant (mu'min) mort en témoignant de sa foi, et qui n'aurait jamais commis de grandes fautes, entrera sans retard au Paradis. Le kâfir, c'est-à-dire "l'homme qui meurt en statut d'infidélité, de kufr, sera, châtié du feu éternel (106). Le fâsiq, c'est-à-dire "le croyant qui sans renoncer au témoignage de foi" meurt avec des grandes fautes" non effacées par le repentir (107) ou un équivalent terrestre, ne sera jamais, selon la tradition dominante sunnite, condamné au feu éternel, ayant à son actif la "bonne action" par excellence, sa foi (108). Mais ses bonnes et ses mauvaises actions n'en seront pas moins pesées, "et Dieu rendra ainsi manifeste la miséricorde ou la stricte justice de sa libre décision" (109). "Ou bien Dieu, par un effet de sa bienveillance miséricordieuse, pardonnera purement et simplement à ce croyant pécheur, eu égard à sa foi... ; ou bien Il le punira dans sa justice : il lui fera subir pour un temps, en enfer, le supplice attaché à ses mauvaises actions, et le fera entrer ensuite au séjour des élus" (110). Seule, l'inscrutable Volonté de Dieu en décidera (111). Dieu cependant pourra agréer, s'Il le veut, l'intercession de Muhammad en faveur de "sa Communauté croyante" (112).

Reste le cas des hommes qui meurent en dehors de l'Islam. Doit-on les considérer nécessairement comme "kâfir", et donc comme destinés à la damnation éternelle ? Aucun doute pour quiconque "a délibérément et sciemment refusé l'Islam" (113). Mais l'Infidèle de bonne foi ? A son sujet la doctrine traditionnelle est plus hésitante. Un Ghazali, suivi en cela par plusieurs réformistes modernes un Muhammad 'Abduh, un Rashid Rida, rejoindront les positions mutazilites ou shafiïtes plus anciennes pour admettre "que l'infidèle de bonne foi, celui qui n'a pas adhéré à l'Islam sans qu'il y ait en cela de sa faute, est au fond musulman, non aux yeux des hommes, mais aux yeux de Dieu, et qu'il jouira d'un bonheur éternel à sa mesure" (114). A ce titre, des juifs et des chrétiens pourront être sauvés "dans la mesure de leur fidélité au vrai message de leurs prophètes, qui annonçaient le Dieu Un, et restait ouvert sur l'ultime message prophétique, le Coran, octroyé par Dieu aux hommes" (115).

Conclusion.

Le "bien" et le "mal" tels qu'ils sont déterminés par la Loi révélée apparaissent donc, en Islam, comme étant l'objet du choix fondamental offert par Dieu à la liberté humaine en vue de l'heure toujours imminente du Jugement. Au regard de cette Heure, les merveilles du monde créé ne sont que "mutabilité, vanité et beauté fragile... Tout périt, si ce n'est Sa face" (116). Le déroulement de l'histoire n'a lui-même de sens qu'en fonction du témoignage que l'humanité doit donner à l'Unité de Dieu. La vocation de la Communauté musulmane est de maintenir, au cours des siècles, cette affirmation essentielle de la foi. Croire, au témoignage du Dieu Un sur le témoignage du Prophète est le bien suprême ; refuser cette foi, le mal essentiel. Dans l'aura de la foi, le croyant, agréé par Dieu, est conduit sur la "voie droite" (hûda) des élus, et devra s'efforcer d'accomplir les œuvres de bien qui émanent de la foi en la Loi révélée, et d'éviter les désobéissances à cette même loi. En tout, il doit

s'abandonner, se remettre tout lui-même à la Volonté de Dieu qui seul conduit et juge les cœurs. Le témoignage de sa foi est le plus sûr garant de cet abandon. Sa foi seule le sauvera, mais c'est aussi sa foi, vécue et intériorisée, qui donnera sens et amplitude au témoignage de sa conduite religieuse et morale tout au long de sa vie. "Je suis croyant, - s'il plaît à Dieu" (Ana mu'min, - in shâ 'Allah)! Les auteurs musulmans ont beaucoup discuté sur la licéité de ce "s'il plaît à Dieu" dans l'attestation que le musulman se donne à lui-même de sa propre foi. La grande majorité de la tradition sunnite considère comme louable cette "formule d'exception (istithnâ) car nul ne sait par avance, même s'il ne met pas en doute la réalité présente de sa foi, quel sera son "statut" (mu'min, fâsiq ou kâfir) en l'instant suprême. Nul ne sait non plus quelle est la profondeur actuelle de sa foi et si les œuvres qui la prolongent et la perfectionnent répondent véritablement à la Volonté de Dieu (117).

NOTES

(01) Cet exposé s'appuie essentiellement sur l'ouvrage fondamental de Louis GARDET *Dieu et la destinée de l'Homme*, Etudes Musulmanes IX, Librairie Philosophique, Vrin, Paris, 1967. Les références à cet ouvrage seront indiquées simplement par le nom de l'auteur et la page.

(02) GARDET, p. 22

1. GARDET, loc. cit.
2. Id. , Loc. cit.
3. Id. , p. 19-20.
4. cf. GARDET, p. 23.
5. Coran, 3,110. (La numérotation des versets du Coran est celle de l'édition officielle égyptienne ; la traduction est en général celle de Blachère).
6. Coran, 3,114.
7. cf. Coran, 3,4.
8. cf. GARDET, p. 79-80.
9. GARDET, p. 80-81.
10. Gardet, p. 83.
11. Coran, 6,102 ; 13-17.
12. Coran 28,68.
- 12 bis Pour les fâlasifa, cependant, les créatures, produites à partir de Dieu et par Lui, bien qu'elles puissent agir en causes produisant d'elles-mêmes et par elles-mêmes leurs effets, ne retirent rien par leur action à l'unique puissance créatrice de Dieu, "puisque tout provient de Lui... par un flux créateur incessant, et y retourne" (Gardet, p. 46).
13. cf. Gardet, p. 47-48.
14. Coran, 37, 96.
15. Coran, 2, 286.
16. cf. Gardet, p. 62-69.
17. Sanussi, Muqaddimât, p. 62-63, cité par Gardet, p. 73.
18. cf. Gardet, p. 97-98.
19. cf. Gardet, p. 112-116.
20. cf. Gardet, p. 116.
21. cf. Gardet, p. , 117-120.
22. cf. Gardet, p. 128.
23. cf. Gardet, p. 136-138.
24. JURJANI, sharh al-mawâqif, t. VIII, p. 184, cité par Gardet p. 81.
25. cf. Gardet, p. 81-83.
26. Gardet, p. 91.
27. cf. Gardet, p. 92.

28. cf. Gardet, p. 92-94.
29. Gardet, p. 95.
30. cf. Gardet, p. 293.
31. BAJURI, cité par Gardet, p. 121.
32. cf. Gardet, p. 120-125.
33. Gardet, p. 85.
34. Gardet, p. 295.
35. Cf. Gardet, p. 295-296.
36. Gardet, p. 296.
37. Gardet, p. 296.
38. Gardet, p. 293-297.
39. Gardet, p. 85.
40. Coran, 18, 105 ; 92, 11... etc.
41. Coran, 14, 18.
42. Coran, 24, 39. - cf. Gardet, p. 356-357.
43. "Jamais les docteurs de l'Islam ne diront que la foi fait saisir Dieu tel qu'Il est en Lui-même. Les profondeurs du mystère divin, même obscurément et à distance, restent inaccessibles à l'homme. C'est à ce mystère que tend le tasdîq de la foi, c'est lui qui oriente en quelque sorte l'acte de foi, et qui, ajoutes-nous, peut vivifier, dans un cœur attentif aux grâces actuelles de Dieu, les justes notions explicites mises en œuvre par un contenu implicite qui les dépasse. Le Dieu de la foi musulmane est Dieu Vivant (hayy) et parlant aux hommes. Mais l'acte de foi, selon les notions analysées par les "savants en Sciences religieuses", se termine aux proposition du Coran, c'est-à-dire à la Parole de Dieu telle qu'il a voulu la manifester à ses créatures. Le mu'min donne sa foi à Dieu au nom même du Témoignage de Dieu, tel que le transmet le message prophétique". (Gardet, p. 405-406).
44. Gardet, p. 356.
45. Gardet, p. 356.
46. Gardet, p. 364,
47. cf. Gardet, p. 357.
48. Gardet, p. 364.
49. Gardet, p. 364.
50. Gardet, p. 359 ;
51. Gardet, p. 363-364.
52. Gardet, p. 363.
53. Gardet, p. 404.
54. cf. Gardet, p. 446-447.
55. ARNALDEZ, La Mystique musulmane, dans *la Mystique et les Mystiques* ouvrage collectif sous la direction de A. RAVIER, Desclée de Brouwer, 1965, p. 576. cf. document *COMPRENDRE* saumon n° 94, 13 avril 1970 : Réflexion sur la spiritualité de l'Islam.
56. ARNALDEZ, op. cit. , loc. cit.
57. Gardet, Texte inédit.
58. Gardet Texte inédit.
59. Voici, par exemple, ce qu'un musulman moderne, résumant les citations coraniques en la matière, présente schématiquement comme étant le contenu de la morale coranique : "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, l'émulation, 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". L'auteur, le Cheik M. A. DRAZ, après avoir passé en revue les grands chefs de la morale familiale, de la morale sociale et de la morale de l'État, conclut : "Dans ses devoirs envers Dieu, le croyant se doit d'obéir inconditionnellement, de méditer sur les paroles et les oeuvres d'Allah, de connaître 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" (M. A. DRAZ ; *La morale du Coran*, cité par M. BORRMANS, *Morale islamique et Monde moderne*, dans *Islam, Civilisation et Religion*, Recherches et débats du CCIF, Fayard, Paris, juin 1965, p. 62-64.

60. M. BORRMANS, op. cit., p. 64.
61. Gardet, p. 446-447
63. (sic) Coran 3,110 et 114.
64. cf. Gardet, p. 445
65. Gardet, p. 148.
66. Gardet, *l'Islam, Religion et Communauté*, Desclée de Brouwer, 1967, p. 284.
67. Id., op. cit. , loc. cit. ,
68. Id., op. cit. p. 285.
69. Id., op. cit. loc. cit. ,
70. Gardet, p. 445.
71. cf. Gardet, p. 446-447.
72. cf. Gardet, p. 448.
73. cf. Gardet, loc. cit.
74. Hadith cité par Gardet, p. 449.
75. Gardet, p. 450-51.
76. Gardet, p. 451.
77. Arnaldez, op. cit. , p. 645.
78. Id. , op. cit. , p. 646.
79. Gardet, Texte inédit.
80. cf. Gardet, p. 407.
81. cf. Gardet, p. 79.
82. Gardet, p. 89.
83. Gardet loc. cit.
84. Gardet, loc. cit.
85. Gardet loc. cit.
86. Gardet, p. 90.
87. Iji et Jurjani, cités par Gardet, p. 306.
88. D'autres définitions ou analyses également valables ne semblent pas requérir cette exclusion du motif désintéressé touchant à la fin dernière. Cf. Gardet, p. 307-308.
89. Gardet, p. 306.
90. Gardet, loc. cit.
91. Gardet, p. 308.
92. Coran 9,104 ; 85,25.
93. Gardet, p. 308.
94. Gardet, loc. cit.
95. cf. Bajuri cité par Gardet, p. 310.
96. Gardet, p. 310.
97. Gardet, p. 309.

99. (sic) cf. Gardet, p. 305, p. 310.
100.cf. Gardet, p. 311.
101.Gardet, p. 381.
102.cf. Gardet, p. 357.
103.cf. Gardet, p. 384.
104.cf. Gardet, p. 397.
105.Gardet, p. 372.
106.Gardet, p. 301.
107.cf. Gardet, p. 302.
108.cf. Coran, 4,48 et 116. - cf. Gardet, p. 303.
109.Gardet, p ; 303.
110.Gardet, p. 304.
111.cf. Gardet, loc. cit.
112.cf. Gardet, p. 154-156.
113.Gardet, p. 301.
114.Gardet, loc. cit.
115.Gardet, p. 393. - cf. Etude de R. Caspar, Le salut des non-musulmans d'après Ghazali, document *COMPRENDRE* saumon n° 62, 15 février 1964, et *Ibla*, n° 122, 2^{ème} sem. 1968, pp. 301-314.
116.Coran, 28,88. - Gardet, p. 147.
117.cf. Gardet, p. 388-389.



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