



INTRODUCTION À
L'ÉTHIQUE
ISLAMIQUE

TARIQ
RAMADAN



PRESSES DU CHÂTELET



INTRODUCTION À
L'ÉTHIQUE
ISLAMIQUE



TARIQ RAMADAN

INTRODUCTION
À L'ÉTHIQUE
ISLAMIQUE

Les sources juridiques, philosophiques,
mystiques et les questions contemporaines

PRESSES DU CHÂTELET

Si vous souhaitez prendre connaissance de notre catalogue :
www.presseduchatelet.com

Pour être tenu au courant de nos nouveautés :
<http://www.facebook.com/larchipel>

E-ISBN 9782845926110

Copyright © Presses du Châtelet, 2015.

DU MÊME AUTEUR

De l'islam et des musulmans. Réflexions sur l'homme, la réforme, la guerre et l'Occident, Presses du Châtelet, 2014.

Au péril des idées, entretiens avec Edgar Morin, Presses du Châtelet, 2014 ; Archipoche, 2015.

L'Islam et le Réveil arabe, Presses du Châtelet, 2011.

Mon intime conviction, Presses du Châtelet, 2009 ; Archipoche, 2011.

L'Autre en nous, Presses du Châtelet, 2009.

Islam, la réforme radicale, Presses du Châtelet, 2008.

Un chemin, une vision. Être les sujets de notre histoire, Tawhīd, 2008.

Quelques lettres du cœur, Tawhīd, 2008.

Muhammad, vie du Prophète, Presses du Châtelet, 2006.

Faut-il faire taire Tariq Ramadan ? entretiens avec Aziz Zemouri, L'Archipel, 2005.

La Mondialisation : résistances musulmanes, Tawhīd, 2004.

Peut-on vivre avec l'islam ?, entretiens avec Jacques Neiryneck, Favre, Lausanne, 1999 ; 2004.

Les Musulmans d'Occident et l'Avenir de l'islam, Actes Sud, 2003.

Dar ash-shahada : l'Occident, espace du témoignage, Tawhīd poche, 2002.

L'Islam en questions, avec Alain Gresh, Actes Sud, 2000 ; « Babel », 2002.

Entre l'homme et son cœur, Tawhīd, 2000.

La Spiritualité, un défi pour notre société, avec Michel Bertrand, Michel Morineau, Luc Pareydt, Tawhīd/Réveils publications, 2000.

- La Non-Violence ? Des images idéales à l'épreuve du réel*, Fédérations nationales des enseignants de yoga, Dervy, 2000.
- La Méditerranée, frontières et passages*, Thierry Fabre (dir.), Actes Sud « Babel », 1999.
- Être musulman européen*, Tawhīd, 1999.
- L'Irrationnel, menace ou nécessité ?*, Le Monde/Le Seuil, 1999.
- Aux sources du renouveau musulman*, Bayard-Centurion, 1998 ; Tawhīd, 2001.
- La Tolérance ou la Liberté ? Les leçons de Voltaire et de Condorcet*, Claude-Jean Lenoir (dir.), Complexe, Bruxelles, 1997.
- Islam, le face-à-face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité ?*, Tawhīd, 1995 ; 2001.
- Péril islamiste ?*, Alain Gresh (dir.), Complexe, Bruxelles, 1995.
- Les Musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Tawhīd, 1994 ; 2000.

*À Edgar Morin,
un frère en humanité.*

Sommaire

[Page de titre](#)

[Page de copyright](#)

[Du même auteur](#)

[Dédicace](#)

[AVANT-PROPOS](#)

[1 - Terminologie et catégorisation des sciences](#)

[Les sources scripturaires](#)

[Formation des sciences islamiques](#)

[L'éthique dans les textes fondateurs](#)

[Catégorisation et hiérarchisation des savoirs](#)

[2 - Éthique, droit et jurisprudence \(*fiqh* \)](#)

[Principes de catégorisation](#)

[Le *fiqh* \(droit et jurisprudence\) et les sources](#)

[Le droit \(*fiqh*\) et l'éthique \(*akhlāq*\)](#)

[Outils juridiques et éthiques](#)

Fiqh et sharī'a

3 - Éthique ('ilm al-kalām) et philosophie (falsafa)

Origines et formation de la conscience morale

Les mu'tazila

Les ash'arī

Les māturīdī

Al-falāsifa (les philosophes)

Évolutions et tensions historiques

4 - Éthique et mystique (soufisme)

Les vertus (fadā'il*) et l'action

La libération de l'être

Volonté et liberté

Histoire et influences

5 - La nécessité de l'éthique, des sources (masādir*) et des finalités (maqāsid)

Les objectifs et les finalités

Cosmologie et finalités éthiques

Réconcilier les savoirs

6 - Éthique universelle et éthique appliquée

Quel dialogue ? Quels défis ?

Éthique appliquée

CONCLUSION

GLOSSAIRE

BIBLIOGRAPHIE

REMERCIEMENTS

Promo éditeur

AVANT-PROPOS

On entend beaucoup parler d'éthique aujourd'hui. Si la notion est centrale – et amplement débattue – dans la longue tradition philosophique occidentale, elle prend de plus en plus d'importance dans différents cercles professionnels ou scientifiques. Des « comités d'éthique » toujours plus nombreux y traitent des questions de déontologie (relatives aux sciences, à la médecine, à l'enseignement, au journalisme, etc.), ou encore interrogent les limites et les objectifs des divers domaines scientifiques, quand l'usage de certaines technologies ou de certains savoirs est susceptible d'entraîner des conséquences critiques (voire dangereuses et/ou non contrôlables) pour l'humanité et son avenir.

L'éthique a pour objet essentiel de déterminer ce qui est « bien » et ce qui est « mal » ; dans le prolongement de ses argumentations, elle produit de nombreuses réflexions sur ce qui est « bon » ou « mauvais », ou encore « juste » ou « faux ». Dans l'ordre du droit, on a parfois établi le cadre de ce qui devait être considéré comme « légal » et « illégal », « licite » et « illicite ». On le voit, le cadre des débats sur l'éthique peut être très large et parfois mélanger les ordres en mêlant, voire en confondant, la réflexion philosophique et l'application en droit – sans même mentionner le débat critique, en amont, sur les sources et l'origine de l'éthique et le *distinguo* qu'il importe d'établir entre l'éthique et la morale. Si d'aucuns estiment que cette différence est de nature strictement linguistique (« éthique » est au grec ce que « morale » est au latin), d'autres philosophes et penseurs ont établi des nuances d'origine et de nature entre les deux notions. En remontant de Paul Ricœur à Max Weber, Emmanuel Kant, Baruch Spinoza, René Descartes, jusqu'aux religions monothéistes et à la tradition grecque redécouverte à la Renaissance, les débats furent toujours vifs quant à l'origine (Dieu ou l'Homme), aux sources (Révélation ou raison), à la fonction (contrôle ou

orientation des savoirs) et aux finalités (divines, humanistes, utilitaristes, etc.) de l'éthique. La tradition intellectuelle occidentale est traversée par ces débats et, de nos jours encore, les positions sont parfois tranchées, polarisées, voire irréconciliables.

La tradition islamique est également traversée par des débats non moins vifs. Les positions y sont également multiples, parfois exclusivistes et opposées. Pour appréhender la nature des réflexions contemporaines, il est nécessaire de revenir aux sources et de se plonger dans l'histoire de la civilisation musulmane. Ce n'est en effet qu'au prix de cet effort que l'on pourra comprendre ce que recouvre, de l'intérieur, la notion d'« éthique islamique » et, plus spécifiquement, la nature des discussions à travers l'histoire de la pensée musulmane, jusqu'à nos jours.

Il convient de s'arrêter quelque peu sur la notion même d'éthique, qui n'a pas d'équivalent exact dans la langue arabe. Plus précisément, on pourrait dire que les mots arabes recouvrent différentes dimensions complémentaires sur lesquelles les juristes, les penseurs ou les mystiques ayant respectivement traité de ce sujet ne se sont pas toujours mis d'accord (de même, nous l'avons dit, que dans la tradition occidentale). Dès l'origine, deux termes arabes réfèrent à la notion d'éthique : *akhlāq**¹ et *adab**. Ils ont en commun de déterminer le « bon comportement », le sens du bon agir et de la vertu. Dans la tradition classique, on détermine très vite une « science des vertus », (*'ilm al-akhlāq**) dans le cadre de laquelle savants (juristes), philosophes ou mystiques s'intéressent au bon comportement, au caractère de la personne et aux valeurs de maîtrise, de justice, de tempérance, d'honnêteté, de droiture, de courage, etc. De nombreux traités écrits dans ces différents domaines reposent sur cette acception spécifique. La notion d'*adab*, qui renvoie d'abord aux lettres et à la littérature, a surtout été associée à l'éthique professionnelle et à la déontologie. Au IX^e siècle, par exemple, le traité *Adab at-Tabīb** (« Éthique du médecin », ou « La déontologie médicale »), du médecin Ishāq al-Ruhawī, s'intéresse aux valeurs et aux principes qui doivent orienter le comportement du médecin. Un autre terme, *akhlaqiyyāt**, de même racine qu'*akhlāq*, est de

plus en plus utilisé en lieu et place d'*adab* pour déterminer l'éthique d'une profession ou d'un champ de savoir déterminé.

Au-delà de cette terminologie multiple, en soi révélatrice de la nature des discussions internes, apparaissent très vite des débats fondamentaux relatifs aux sources, à la constitution et au statut de l'éthique d'un point de vue islamique. Qui détermine le « bien » et le « mal », le « bon » et le « mauvais » au cœur de l'*islām*, et comment ? Doit-on se référer prioritairement aux sources scripturaires (Coran et traditions prophétiques) ? Qu'en est-il de la raison ? Quelle est la nature de la relation entre les principes et valeurs éthiques (*akhlāq**) et les normes légales (*ahkām**) ? Quelles relations aux autres traditions religieuses et philosophiques ? Autant de questions qui parcourent les différents cercles musulmans à travers l'Histoire avec, ici encore, des réponses très diverses – parfois contradictoires – entre les penseurs et les différentes sciences islamiques (droit, philosophie, *soufisme**).

Le présent ouvrage a pour ambition d'introduire à ces différentes réalités, ainsi qu'à l'essence des débats juridiques et philosophiques qui ont donné corps à l'éthique islamique.

Le premier chapitre (p. 15) examine la question de la terminologie, de la catégorisation et de la hiérarchisation des sciences dites islamiques dans les traditions sunnite et chiite.

Les deuxième, troisième et quatrième chapitres (p. 41, 67, 105) présentent les trois domaines qui ont effectivement traité de l'éthique sur le plan des principes et des valeurs, autant que sur le plan pratique (déontologie et éthique appliquée).

Le cinquième chapitre (p. 141) aborde la question des sources et des finalités du message. Nous y traitons de la conception de l'Homme, ainsi que de la relation entre Révélation et raison, afin d'introduire au domaine de recherche qui traite des objectifs du message, du droit et de la jurisprudence islamique. Un nombre important de réflexions relatives aux « objectifs supérieurs de la *sharī'a** », (*maqāsid* ash-sharī'a**) sont en effet liées à l'éthique et aux valeurs qu'il convient de respecter et de chercher à réaliser par l'application des règles et de la loi, en pensant et

discutant la relation entre l'éthique et le droit (valeurs et légalité) au cœur de la tradition juridique islamique (et de son évolution).

Enfin, le sixième et dernier chapitre (p. 167) s'arrête sur la nature universelle de l'éthique et les termes d'un dialogue des religions et des civilisations. Nous y abordons la notion d'éthique appliquée, en prenant pour cas d'étude la médecine, révélatrice des approches dans d'autres domaines tels que l'économie, l'environnement, la psychologie, l'éducation, les arts, etc. Ce qui nous permettra de discuter les acquis et les manques des méthodes appliquées à ce jour.

Cette *Introduction*, bien sûr, ne prétend pas couvrir tous les domaines ni toutes les questions sensibles relatifs à l'éthique islamique. Elle permettra néanmoins d'offrir une première vue d'ensemble, susceptible d'être complétée et approfondie par la lecture d'ouvrages tels que ceux que nous signalons en bibliographie (p. 217).

Peu d'essais, malheureusement, présentent l'éthique islamique de façon systématique et complète, malgré l'importance de ce domaine situé à la croisée du droit, de la mystique, de la philosophie et des sciences. Nous espérons que ce petit livre de synthèse puisse éclaircir le sujet et offrir une voie d'accès plus aisée aux questions parfois difficiles et complexes liées à l'éthique et à ses applications.

¹. Les mots suivis d'un astérisque sont définis dans le glossaire p. 201.

1

Terminologie et catégorisation des sciences

La définition et la compréhension des concepts sont directement liées aux univers de référence dans lesquels ceux-ci naissent et sont utilisés. Ainsi, on ne peut appréhender clairement aucune des notions islamiques, originellement en langue arabe, sans les lier aux sources scripturaires, aux autres notions essentielles qui les constituent et, bien sûr, à la substance même du message révélé. Il ne s'agit donc pas simplement de travailler la traduction d'une langue à une autre, mais d'entrer dans un ordre du savoir qui a son cadre, ses références, son Histoire et ses finalités. Avant de traduire les mots, il importe donc de s'introduire dans un univers de sens, d'expérimenter une empathie intellectuelle avec le système dans son ensemble, avant de pouvoir accéder analytiquement à la structure intérieure de la référence islamique. C'est d'ailleurs vrai de toutes les philosophies, de toutes les spiritualités et de toutes les religions, qu'elles nous soient familières ou étrangères.

Les sources scripturaires

La religion musulmane est fondée d'abord sur une source reconnue par toutes les traditions (sunnite et chiite*), par toutes les écoles de droit (*madhāhib*, plur. de *madhhab**), comme par tous les courants de pensée et d'interprétation (traditionaliste, littéraliste, réformiste, etc.¹). Le Coran* est considéré comme la parole de Dieu révélée en l'état, et par

étapes, au prophète Muhammad au cours de sa mission, laquelle a duré vingt-trois années (de 610 à 632).

La seconde source scripturaire est également reconnue par tous, même s'il existe des désaccords importants – et nombreux – sur l'authenticité de certains textes quant à leur chaîne de transmission (*isnād**) ou à leur contenu (*matn**). Il s'agit des *ahādīth* (plur. de *hadīth**), qui sont une recension des traditions prophétiques rapportant ce que Muhammad a dit, fait ou approuvé.

Ces deux corps de textes sont les deux sources unanimement reconnues par les musulmans à travers le monde. C'est à partir d'elles que se comprennent le message de l'*islām*, ses fondements, ses règles et ses objectifs.

D'emblée, il faut relever un certain nombre de difficultés majeures quant à l'usage et à la compréhension de ces deux sources. Le Coran, tel qu'il se présente aujourd'hui aux lecteurs, ne suit pas la chronologie de la révélation de ses chapitres (sourates*) ou des parties qui le composent, de sorte que la compréhension du message coranique dans son évolution et l'application des règles dans leurs forme et expression ultimes nécessitent un important travail de mise en perspective et d'interprétation.

De même, les traditions prophétiques, nombreuses et loin d'être toujours authentifiées, présentent des contenus parfois difficiles à interpréter, voire contradictoires, et doivent être considérées dans leur chronologie.

Confrontés à ces difficultés, les premiers savants musulmans ('*ulamā*', plur. de '*ālim**') procèdent rapidement à un triple effort de clarification. S'agissant du Coran, ils s'intéressent à la compréhension du texte lui-même (définitions, sens des versets, extraction des règles, etc.), travaillent à la détermination plus précise de la chronologie, du contexte et des causes des révélations (*asbāb an-nuzūl**), ainsi qu'à la catégorisation des prescriptions et des obligations. Au fil du temps, ce travail constituera une véritable science, exigeant de nombreuses compétences et touchant différents domaines du savoir (langue, histoire, droit, etc.). Dans l'enseignement islamique classique, il s'agit bien d'une science ('*ulūm al-Qur'ān**', les sciences du Coran). De nombreux livres

seront produits dans ce domaine, dont l'un des plus célèbres dans la tradition sunnite est *La Maîtrise des sciences du Coran* (*Al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*), de l'*imām* Jalāl ud-Dīn as-Suyūṭī († 1505).

Les savants procéderont de même avec les traditions prophétiques (*ahādīth*), en s'attachant à vérifier les chaînes de transmission, le contenu des traditions proprement dites, leur chronologie et leurs relations au Coran. Là aussi, on verra naître un domaine de recherche exigeant et difficile, puisqu'il s'agit de trier des milliers de recensions et d'authentifier un à un les *ahādīth*. Ainsi naissent les sciences du *hadīth* (*'ulūm al-hadīth**). Au cours des premières décennies et des premiers siècles de l'*islām*, on verra se constituer des recensions de plus en plus fiables, même si de nombreux désaccords vont demeurer entre les '*ulamā*'. C'est ainsi que les sunnites disposent de six livres majeurs de référence en ce qui concerne les *ahādīth* authentifiés (Bukhārī, Muslim, Abū Dawūd, at-Tirmidhī, an-Nasā'i, Ibn Mājah²), tandis que les chiites en ont quatre (al-Razī, Ibn Babuya et deux recensions de Tusī). Sunnites et chiites, en effet, sont en désaccord sur la fiabilité de certains transmetteurs et, bien sûr, sur le contenu de certaines traditions relatives aux fondements religieux ou à l'autorité religieuse.

Formation des sciences islamiques

Ce travail de recension est effectué, pour l'essentiel, au IX^e siècle (VIII^e siècle pour l'*imām* Mālik). Il va permettre aux savants du droit et de la jurisprudence islamiques (juristes, *fuqahā'**), dont le travail consiste à identifier les règles, les obligations et les interdits, de s'appuyer sur des sources de plus en plus fiables et authentifiées.

Tel n'est pas le cas des premiers grands juristes des traditions sunnite et chiite qui, de Ja'far as-Sādiq († 765) à Abū Hanīfa († 767) ou Ibn Hanbal († 855), par exemple, ne disposent pas de recueils d'*ahādīth* classifiés et vérifiés. Ces derniers, avec beaucoup d'autres juristes plus ou moins célèbres (ou demeurés tels à travers l'Histoire), se sont engagés dans un travail d'interprétation juridique des sources scripturaires. Ils établissent ce qui sera, historiquement, la première « science islamique »,

connue aujourd'hui sous le nom de *fiqh**. Il s'agit du droit et de la jurisprudence islamiques, dont l'objet est d'extraire du Coran et des traditions prophétiques le corpus des principes fondamentaux (*usūl**) et des règles (*ahkām*) liés au credo musulman ('*aqīda**), au culte ('*ibādāt**) et plus largement aux affaires sociales, aux transactions et aux relations interpersonnelles (*mu'āmalāt**). Il s'agit également de produire des avis juridiques (*fatāwā**), quand les textes sont ouverts à plusieurs interprétations (*dhannī**³) – du fait de leur formulation, du vocabulaire utilisé ou des circonstances de leur énonciation –, ou tout simplement quand les sources scripturaires sont silencieuses. Dans ces situations, les juristes (*fuqahā'*) pratiquent l'*ijtihād** (effort de raisonnement autonome développé à la lumière du message) en procédant par analogie (*qiyās**), en déterminant une position de consensus entre les savants sur une question donnée (*ijmā'**) ou simplement en produisant un avis personnel fondé sur leur compréhension des sources.

Le *fiqh* (droit et jurisprudence islamiques), nous l'avons dit, est la première science islamique. Très vite, elle devient la science-mère, autour de laquelle gravite l'ensemble des autres sciences, plus ou moins dépendantes de ses recherches et de ses productions. Ainsi naît un champ d'étude (*al-'aqīda**) dont l'objet est lié aux articles de la foi (*arkān al-imān**, les piliers de la foi), auquel se référeront et s'intéresseront également les philosophes-théologiens en développant un autre champ d'étude, '*ilm al-kalām** – littéralement, la « science de la parole, du verbe ». À mi-chemin de la théologie et de la philosophie, cette dernière s'intéresse plus spécifiquement au discours sur Dieu, au statut de la Révélation, au rôle de la raison, ainsi qu'aux éléments de la métaphysique et de l'invisible (*al-ghayb**).

Une autre science est née au cours de l'Histoire qui, positionnée en amont du droit et de la jurisprudence, a pour objet d'organiser, de codifier, d'établir les principes (*qawā'id**) et de structurer les règles d'extraction des fondements juridiques (*ahkām*). Cette science des fondements du droit et de la jurisprudence ('*ilm usūl al-fiqh*), née sur le tard, procède d'une réaction des savants qui voyaient se multiplier – voire se contredire – les avis juridiques dont l'élaboration, à partir des sources scripturaires, ne reposait sur aucune méthodologie claire. La

tradition sunnite fait généralement remonter la naissance de cette science à l'œuvre de référence de l'*imām* ash-Shāfi'ī († 820), *al-Risālat fī Usūl al-Fiqh* (*Traité sur les fondements du droit et de la jurisprudence*). Les chiites, au contraire, considèrent que de nombreux savants de leur tradition l'ont élaborée bien avant ash-Shāfi'ī (même s'il fut peut-être le premier à écrire un traité synthétique), notamment l'*imām* Ja'far as-Sādiq († 765), savant de référence pour les chiites (qui le considèrent comme le sixième *imām*) aussi bien que pour les sunnites (il fut le maître de l'*imām* Mālik et de l'*imām* Abū Hanīfa). Cette science a pour objet de déterminer des normes et des règles d'extraction, afin d'organiser et de rendre plus cohérentes les diverses lectures et interprétations des sources scripturaires. Elle jouera un rôle majeur dans l'ordre et la catégorisation des sciences islamiques (voir schéma p. 24).

Deux autres sciences naîtront encore au cours de l'Histoire, qui sont directement liées à l'interprétation des textes fondateurs. Les premiers '*ulamā*' ont d'abord considéré que l'objet de ces sciences était déjà intégré dans le droit et la jurisprudence (*fiqh*), ou encore dans l'étude du credo musulman ('*aqīda*) ; mais d'autres savants étaient d'avis que certaines dimensions étaient reléguées au second plan, voire totalement négligées, du fait de la prééminence donnée au droit, aux règles, aux obligations et aux interdits. Ainsi voit-on naître une « science du bon comportement » ('*ilm al-akhlāq*), ou de l'éthique (au sens que nous relevions plus haut), qui cherche à mettre en évidence les valeurs essentielles de l'*islām* à travers l'idéal du comportement auquel doit aspirer le fidèle. L'accent n'est donc pas mis sur les règles, mais sur le sens et les finalités du message islamique, lequel a d'abord pour but de réformer le comportement.

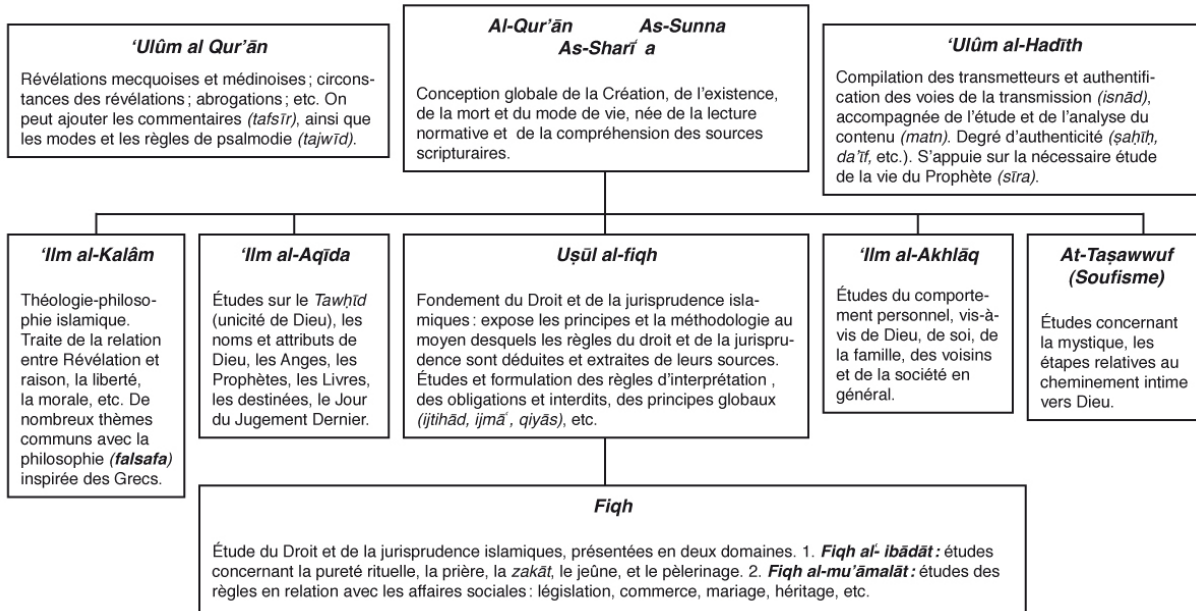
C'est avec ce même souci du sens, au-delà de la norme, que s'est développé le soufisme (*tasawwuf**), mystique parfois appelée « science des cœurs », qui insiste sur la purification de l'être (*tazkiya* an-nafs**), l'éloignement de l'avoir (*zuhd**) et la connaissance et l'amour de Dieu (*ma'rifa**, *hub**) considéré comme Vérité ultime (*al-haqīqa**). De nombreux cercles (*туруq*, sing. *tariqa**) se sont constitués au cours du temps, chacun avec ses savants (*shuyūkh*, sing. *sheikh**) et ses guides (*murshid**) de référence, sa vision, sa méthodologie et ses priorités.

L'origine du soufisme a été très discutée et disputée. Ses partisans affirment qu'elle est l'expression originelle et vraie des enseignements de l'*islām* et du Prophète ; ses opposants rétorquent qu'elle est un apport exogène provenant d'influences bouddhiques, juives ou chrétiennes, et que le soufisme est étranger à l'*islām*. Les premiers considèrent de fait que le soufisme est le cœur du message de l'*islām*, puisqu'il en rappelle le message essentiel ; les seconds en font une critique sévère, affirmant qu'il n'est pas besoin du soufisme pour vivre la purification de l'être (*tazkiya an-nafs*) et que les cercles soufis sont des innovations (*bida'*, sing. *bid'a**) qui corrompent l'*islām* de l'intérieur : c'est la position des courants *salafī** (littéralistes), qui ne considèrent pas le soufisme comme une science islamique légitime.

On le voit, l'ensemble de ces sciences islamiques s'est donc constitué sur la base de sources scripturaires unanimement reconnues et, subséquemment, au gré des besoins, des questionnements et des circonstances historiques. Pour autant, il n'y a pas d'unanimité sur l'origine, le contenu, voire la légitimité de certaines sciences.

Le schéma ci-après offre une vue d'ensemble de ces différents domaines du savoir. La particularité de l'éthique (*al-akhlāq*) tient au fait qu'elle touche à différents domaines de savoirs et que les réflexions sur l'origine, les sources, l'importance et la finalité des valeurs liées au bien et au mal, au bon et au mauvais, suscitent des débats et des tensions de façon transversale. Impossible, à l'évidence, d'aborder la question de l'éthique dans la tradition musulmane sans considérer ce que disent les textes, mais aussi comment cette étude s'intègre (ou non) dans l'ordre et la catégorisation des savoirs et des sciences à travers le temps.

Typologie et classification des sciences islamiques



L'éthique dans les textes fondateurs

Les références à l'éthique sont très nombreuses dans le Coran. L'ensemble de la révélation coranique se fonde sur une conception de l'être humain, des valeurs et des finalités dont la substance essentielle est d'ordre moral. Avec la reconnaissance de Dieu et de son unicité (*tawhīd**), les croyants sont appelés à choisir un chemin de vie entre l'appel vers le bien, la transformation de soi par la réforme et la purification d'une part, et la tentation de l'enfermement dans l'ego, l'avoir et les dépendances de toute nature d'autre part. De nombreux versets expriment cette réalité et la nécessité pour l'être humain de faire un choix :

Par la personne humaine, comme Il l'a bien créée [modelée], en lui inspirant sa perversité et sa piété. Heureux celui qui la purifie, perdu est celui qui la corrompt ⁴.

L'homme trouve en lui les deux aspirations, vers le bien comme vers le mal (ainsi a-t-il été créé). À lui, en conscience et avec sa foi, de faire le choix du bien ou celui du mal. La caractéristique même du « croyant » est directement liée au « bon agir », et c'est ainsi que la Révélation définit les fidèles :

Ceux qui portent la foi et qui font le bien ⁵.

C'est le choix du bien, sur le plan moral, qui distingue les croyants, les fait accéder à l'amour de Dieu, au paradis et au succès (*fallāh**) dans la vie d'ici-bas et dans l'au-delà.

L'exemple à suivre, pour tout(e) musulman(e), est bien entendu celui du Prophète de l'*islām*, comme il est stipulé dans le Coran lui-même :

Il y a certes pour vous, dans le Messenger de Dieu, le meilleur des modèles pour qui désire [aspire à s'approcher de] Dieu et l'Au-Delà et se souvient de Dieu intensément ⁶.

Or, ce qui distingue le dernier des Messagers, selon la révélation islamique, est justement cette qualité morale, avant comme pendant sa mission :

Car tu es certes d'un noble caractère [d'une éminente moralité]⁷.

Le Coran est un message dont l'essence est d'appeler les Hommes à reconnaître l'existence de l'Unique, à s'approcher de Lui en transformant son être et son comportement, en faisant le choix du bien (*ma'rūf**), en décidant d'être bon (*sālih**) et en se mettant au service du juste (*'adl**). L'expression visible, la conséquence sociale de la foi seront donc de « promouvoir le bien [*ma'rūf*] et d'interdire le mal [*munkar**]⁸ » en suivant l'exemple du Prophète. Ainsi, quand son épouse 'Āisha, après la mort de Muhammad, est interpellée par Sa'īd ibn Hishām, désireux de s'enquérir de sa personnalité et de son caractère, celle-ci répond : « Son caractère [sa moralité] était le Coran⁹. » Elle veut ainsi dire que son être, autant que son comportement, était la mise en application des enseignements moraux de l'*islām* dans tous les domaines de sa vie. Il personnifiait, par son éthique de vie, le message du Coran.

Le contenu fondamentalement moral du Coran, le caractère éminemment éthique de l'exemplarité du Prophète sont des éléments cruciaux pour comprendre l'essence du message islamique. Tout ce qui est dit sur la foi est lié à la réforme et à l'amélioration de l'être, du comportement vis-à-vis de soi ou de l'environnement naturel, animal et humain. À tel point que le Coran, insistant sur la dignité originelle de l'être humain, affirme :

Nous avons certes donné la dignité aux enfants d'Adam ¹⁰,

ajoutant ailleurs une distinction relative à la qualité de la foi :

Les plus dignes d'entre vous aux yeux de Dieu sont ceux qui ont la plus grande piété [amour révérenciel de Dieu]¹¹.

Et le Prophète d'illustrer le sens de la piété en affirmant : « La piété [*al-bir**] est le bon comportement¹² », ajoutant encore : « Et certes le meilleur parmi vous est celui qui a le meilleur comportement¹³ [*ahsanukum akhlāqan*]. » La foi pleine, accomplie, passe donc par la réforme de l'être et du comportement : « Le meilleur des croyants en termes de foi est celui qui a le meilleur comportement¹⁴ [la meilleure moralité]. »

Ce lien entre la foi et l'enseignement éthique est non seulement le cœur du message fondateur de l'*islām*, mais il a également une conséquence visible dans le traitement des différentes sciences islamiques que nous avons évoquées (et sur lesquelles nous reviendrons au moment de présenter les différentes approches relatives aux valeurs éthiques et à leur mise en application).

Lorsque le Prophète explique le sens et l'essence de sa mission dans l'Histoire, il affirme : « J'ai été envoyé afin de parfaire [parachever, compléter] les plus nobles [*makārim**] des caractères¹⁵ [vertus, *al-akhlāq*]. » On trouve ici des éléments importants en matière d'éthique sur le plan des valeurs, autant que du comportement. D'abord, le Prophète affirme que sa mission a pour but de compléter des enseignements qui l'ont précédé : ainsi, certaines valeurs ou vertus orientant le comportement des êtres humains étaient déjà présentes dans les religions, les spiritualités et les philosophies antérieures à sa mission, laquelle a pour finalité d'en confirmer la légitimité, d'insister sur certaines priorités et d'en ajouter d'autres. L'*islām* ne vient pas avec un nouveau corps de valeurs éthiques qui ferait table rase du passé.

Ensuite, le *hadīth* indique que l'essence même de la mission prophétique est de nature éthique et destinée à enseigner aux êtres humains des valeurs supérieures, de les aider à réformer leur comportement. De fait, le lien avec Dieu serait d'abord à chercher dans l'éducation de soi, et toutes les prescriptions (pratiques culturelles, obligations, interdictions, etc.) n'auraient pour but que la réforme de l'être par le respect de ces valeurs¹⁶.

Enfin, on trouve dans cette tradition prophétique deux notions liées à la conception de l'homme – lequel, nous l'avons vu, est par nature

« digne » (*karāma**) et dont la dignité s'accroît par l'« amour révérenciel de Dieu » (*taqwā*), qui se réalise par le « bon comportement » (*akhlāq*). Dans une formulation succincte, le Prophète synthétise l'idéal de la foi qui est de chercher à atteindre, par son comportement, les plus dignes et les plus nobles vertus.

Cette dernière tradition prophétique est de grande importance car elle donne une indication sur la façon dont le Coran devrait être lu et compris. Directement liée à la foi en un Dieu unique (*tawhīd*) et en amont des fondements du credo et des règles liés au culte ou encore aux obligations et aux interdits, une myriade de vertus et de valeurs éthiques sont mises en avant dans le Coran, qu'évoquent de nombreuses traditions prophétiques. Toshihiko Izutsu le relève très justement au sujet de la structure des notions éthiques dans le Coran¹⁷. À partir de l'analyse sémantique, de l'approche historique et d'une étude de l'intérieur du système islamique, Izutsu propose une structure des notions éthiques à partir de ce qu'il nomme la « grande dichotomie morale¹⁸ » qui distingue la foi en un Dieu unique (*tawhīd*) de tous les autres systèmes de valeurs (religieux ou profanes). L'*islām*, à partir du *tawhīd*, offre donc une structure, un corps de valeurs qui, en distinguant préalablement la foi (*imān* lié au *shukr**) de la négation du divin (*kufr**), donne contenu et sens au bon et au mauvais, au bien (*sālih**) et au mal, à la corruption (*fasād**), au juste (*'adl**) et à l'injuste (*dhulm**), à la purification (*tazqiya*) et à la perversion (*fisq**, *fujūr**) et plus largement à ce qui est reconnu comme le bien (*ma'rūf*) et à ce qui est défini comme « rejeté » ou mauvais, au sens de « mal » (*munkar*)¹⁹.

L'approche d'Izutsu ne manque pas d'intérêt, mais il reste que cette structure interne, binaire, fermée sur elle-même, ne reconnaît pas assez, ou plus précisément ne souligne pas assez la reconnaissance par l'*islām* de valeurs éthiques universelles qui, en amont même de la « grande dichotomie morale », se trouvent dans l'être humain, dans sa nature et son être mêmes, ce depuis l'origine. Il est intéressant de relever que le *sheikh* Muhammad Draz, dans son ouvrage de référence *La Morale du Coran* ²⁰, développe une approche différente qui se situe à l'intérieur du système de valeurs islamiques. Alors qu'il discute les sources de la morale et critique au passage les philosophes français Henri Bergson et

allemand Emmanuel Kant, il place au premier plan la notion d'obligation sur laquelle se fonde, selon lui, toute doctrine morale²¹. C'est à partir de considérations universelles – en développant une théorie de la conception de l'Homme – que le *sheikh* Muhammad Draz relit, lie et organise les notions islamiques essentielles en revenant aux sources scripturaires. Il ne peut donc y avoir d'éthique sans la faculté de raison nécessaire pour appréhender tant l'« obligation » (*amr**, *farīda**, *kitāba**) qui fonde la morale, que la « responsabilité » (*mas'ūliyya**) qui lui donne son sens. La raison autonome, au sens kantien, ne saurait suffire, et il est nécessaire de s'appuyer sur une « raison » supérieure qui n'est pas une « raison transcendantale », mais la « Raison transcendante » (Dieu), seule à même d'offrir une cohérence à l'ensemble de l'édifice moral²². La lumière de l'humain rencontre la Lumière du divin (les deux lumières qui réfèrent au verset « Lumière sur lumière²³ »), ainsi l'homme peut-il développer une doctrine morale fiable, fondée sur des valeurs universelles, immuables et certaines.

On le voit, contrairement à Izutzu, Draz se place en amont de la « dichotomie morale » qui distinguerait les êtres humains, pour se situer dans une description de l'Homme soulignant les fondements communs (universels) à même d'expliquer la doctrine islamique – laquelle, à partir de la responsabilité première, s'articule autour de la liberté, de la sanction, de l'intention et de l'effort, cela dans les différentes sphères de l'éthique appliquée (individuelle, familiale, sociale, étatique et religieuse²⁴). Les valeurs éthiques ont ainsi deux sources. Dans sa nature originelle, sa *fitra** (qui n'est fondamentalement ni bonne ni mauvaise), l'Homme s'appuie sur sa raison et trouve en lui comme au-delà de lui²⁵, par la Révélation, les valeurs éthiques universelles, communes, doublement établies par l'intime humain et le divin transcendant.

Ces deux lectures contemporaines du Coran – qui cherchent à élaborer une théorie de l'éthique islamique à partir d'une structure propre à l'*islām* (et la langue arabe) ou sur la base d'une compréhension de l'universel – sont intéressantes à plus d'un point de vue. Elles sont d'excellentes introductions à la façon dont, à travers l'Histoire, les savants (*'ulamā'*) et penseurs musulmans ont abordé la question de

l'éthique. Trois critères, ou influences, ont joué un rôle majeur dans la lecture et l'interprétation des sources scripturaires.

D'abord, à l'évidence, le domaine de spécialisation des savants ou des penseurs intéressés par le sujet : la question des valeurs, du sens des prescriptions et de leurs finalités touche plusieurs « sciences islamiques » (droit, mystique, philosophie prioritairement) et l'organisation de la structure des valeurs sera grandement influencée selon que le sujet est abordé à partir de la loi, de la métaphysique ou de la spiritualité.

Ensuite, les circonstances historiques et les débats internes aux sociétés majoritairement musulmanes. La relation au pouvoir (politique et/ou religieux), les tensions internes, voire les conflits historiques entre courants de pensée, écoles de droit ou partisans des différentes sciences ont eu un impact sur la façon dont les valeurs morales ont été comprises, organisées et appliquées. Enfin, il convient de ne pas minimiser les relations aux autres traditions religieuses, spirituelles et philosophiques, car elles détermineront le discours moral selon que les penseurs veulent se démarquer ou au contraire établir des passerelles avec les autres univers de référence. Les théories morales et les conceptions de l'éthique ne naissent pas du vide. Elles sont directement liées – au-delà des textes fondateurs – aux penseurs qui les conçoivent, aux dynamiques internes à leur propre univers de référence, ainsi qu'aux relations avec les autres religions, philosophies ou civilisations.

Catégorisation et hiérarchisation des savoirs

Il n'y a pas d'autorité unique et centrale dans la tradition musulmane. Que ce soit chez les sunnites ou les chiites (même s'ils connaissent une hiérarchie plus organisée et des référents reconnus – *marja'**), les centres, les institutions ou les '*ulamā*' constituant une référence ou ayant acquis une crédibilité à travers l'Histoire sont divers, multiples et parfois en désaccord sur des questions essentielles. Le sujet est d'ordinaire peu abordé dans les analyses sur la question du pouvoir, des sciences et de leur catégorisation. Tout se passe comme si l'on relevait la diversité – parfois la division ou la cacophonie – sans jamais aller très loin dans l'analyse de l'impact qu'elle a eu, ainsi que l'absence d'une autorité

unique, sur la hiérarchisation des sciences islamiques, entre différents courants de pensée, à travers l'Histoire.

Les musulmans ont à juste titre toujours considéré que l'absence d'une autorité religieuse centrale était une bénédiction. Elle a permis l'émergence de différentes traditions, avec toute une diversité d'interprétations des textes de référence, de multiples courants de pensée et écoles juridiques. Il était donc naturel et même impératif que l'on assistât à la naissance de « sciences islamiques », induite par les sources scripturaires elles-mêmes (on y trouve clairement la distinction entre des domaines bien circonscrits, par exemple ceux de « la foi » – *imān* –, de l'*islām* ou de la « sincérité » du cœur – *ihsān**). C'est à cette tâche que se sont attelés très tôt les savants après la fin de la mission prophétique. Avec le temps se sont ainsi constituées et organisées les sciences islamiques telles que nous les avons schématisées (p. 24). La catégorisation des sciences a permis la clarification et le développement des différentes sciences de façon logique et cohérente.

Pourtant, il y a loin entre la catégorisation des sciences et leur hiérarchisation. Tout au long de l'Histoire, on a assisté à des évolutions qui ont transformé la relation entre les domaines de savoirs, en allant jusqu'à des tensions, des disqualifications, voire des condamnations. Les premières décennies de l'expansion de l'*islām* ont été marquées par une ouverture spectaculaire vis-à-vis des autres religions, cultures ou systèmes de pensée. Il est évident que la domination politique, l'expansion territoriale et la confiance en leur propre système de valeurs permettaient aux savants et penseurs musulmans de gérer de façon sereine et assurée leurs dynamiques intellectuelles internes, ainsi que leurs relations à autrui.

Avec le temps, les choses se sont compliquées, de l'intérieur comme à l'extérieur, et l'absence d'autorité religieuse centrale a été utilisée ou parfois instrumentalisée par certains pouvoirs, séculiers autant que religieux, lors de crises ou de conflits politiques ou scientifiques.

Très tôt, et plus spécifiquement dès le xi^e siècle, les réalités politiques ont évolué et les défis comme les menaces ont changé de nature. De l'intérieur, les courants de pensée non seulement débattent et s'opposent

alors, mais ils se lient souvent au pouvoir politique, au gré des circonstances historiques, favorables ou non. L'exemple des *mu'tazila** (rationalistes), très présents à Bagdad et à Basra, opposés au courant *ash'arî** (nous y reviendrons au chapitre 3, p. 73) est une belle illustration de cette réalité. Les débats et les tensions intellectuelles prennent une nature politique et institutionnelle, puisque les pouvoirs en usent, non sans impact sur la hiérarchisation des sciences islamiques elles-mêmes. Si l'on ajoute à cette réalité les menaces extérieures, politiques et intellectuelles, on comprend mieux pourquoi les réactions ont pu être vives et comment a pu s'établir une hiérarchie entre les savoirs (parfois contestée). Les questions posées par les penseurs de *'ilm al-kalām*, auxquelles viendront s'ajouter les interrogations influencées par l'héritage grec (avec al-Kindī dès le ix^e siècle ou al-Fārābī au x^e siècle) ou encore l'émergence des cercles mystiques (par une dynamique interne ou des influences étrangères), sont autant de phénomènes historiques – politiques autant qu'intellectuels – qui vont avoir un impact sur la gestion de l'autorité musulmane, chez les sunnites comme chez les chiites, et qui vont justifier, en aval, des tentatives réussies ou non de hiérarchisation des sciences.

En temps de « crise » (ou perçu comme tel), c'est souvent la référence légale qui sert de cadre de protection, quand ce n'est pas l'autorité politique coercitive. La tradition musulmane ne fait pas exception. Au-delà des prises de position de savants tel Abū Hāmid al-Ghazzālī († 1111) vis-à-vis d'Ibn Sīnā (Avicenne, † 1037) ou de Taqī ad-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya († 1328), contre, tout à la fois, la philosophie (*falsafa**) – la « religion d'Aristote » –, les dérives de certains courants mystiques et rationalistes ou encore celles du chiisme, on comprend qu'il s'est agi de réagir à ce qui était perçu comme des menaces, soit endogènes, soit exogènes. Au cours de l'Histoire, c'est le droit et la jurisprudence (*fiqh*) qui, en tant que science, ont prévalu car l'insistance sur le législatif, la règle et les limites était perçue comme le meilleur moyen de protéger la référence musulmane, d'une part, et de clarifier les oppositions avec les autres religions ou philosophies, d'autre part. La prééminence du droit a eu un impact tangible et durable sur la hiérarchie des sciences, de l'intérieur même de l'*islām*. L'autorité de référence devint peu à peu la

chasse gardée des juristes (*fuqahā'*) et la science-mère celle qui permettait de classer l'ordre du permis (*halāl**) et de l'interdit (*harām**), en stipulant l'ordre des obligations, des devoirs et des limites.

La crise historique, en perdurant, n'a fait que renforcer cette prééminence croissante du droit sur les autres domaines du savoir. Néanmoins, de l'intérieur de la tradition musulmane, et traversant tous les pays et tous les courants de pensée, il y eut des voix pour résister, contester ou critiquer cette hiérarchie des sciences islamiques. Les partisans de '*ilm al-kalām* ont très tôt remis en cause une lecture fermée et souvent formaliste des textes, dépourvue de cet apport suffisant de la rationalité humaine qui, de fait, imposait une compréhension, une logique, un sens à la structure du message. Les courants mystiques (*sūfī**) n'ont eu de cesse de se démarquer de l'hypertrophie des règles, pour se réconcilier avec le sens et la finalité supérieure du message islamique, qui devrait être selon eux la connaissance et l'amour de Dieu plutôt que la seule crainte de son châtement. Parmi les juristes eux-mêmes, il y eut des réactions et des critiques vis-à-vis de cette évolution et de la hiérarchie informelle des savoirs qu'elle imposait. Abū Hāmid al-Ghazzālī en est un exemple emblématique qui, de 1095 à 1104, s'éloigne de l'enseignement, alors même qu'il est une référence dans le domaine du droit et de la jurisprudence. Sa « crise mystique » l'amène à faire la critique de l'ordre des savoirs islamiques, et son œuvre majeure, *La Revivification des sciences religieuses* ²⁶, constitue une tentative de restructuration des ordres, des priorités et des finalités des sciences, afin de trouver un nouveau souffle.

L'éthique islamique en tant que science, sa formation, sa constitution et sa relation aux autres domaines du savoir ont été influencées par ces dynamiques historiques, internes ou externes. Directement liée à l'interprétation des sources scripturaires fondatrices, cette éthique s'intègre naturellement à trois domaines différents. On parle ainsi de l'éthique dans le domaine du droit et de la jurisprudence (*fiqh*), mais également chez les philosophes (*'ilm al-kalām* et *falsafa*) et les mystiques (*sūfī*). Ces trois sciences, ensemble, séparément ou en opposition, vont produire les différentes théories morales et les divers systèmes éthiques

au cœur de la tradition musulmane. C'est l'objet des trois chapitres qui suivent.

1. Nous reviendrons plus bas (p. 41) sur les différents courants de pensée théologiques et juridiques au sein de l'islam.

2. Pour les partisans de l'école juridique mālikite, l'un des ouvrages de référence est celui de l'*imām* Mālik, *Al-Muwatta*.

3. Par opposition aux textes considérés comme *qat'ī**, dont le sens est immédiatement clair et n'offre pas de latitude à une diversité d'interprétations.

4. Coran, sourate 91, versets 7 à 10.

5. Coran, sourate 29, verset 7. Cette formule apparaît plusieurs fois dans le Coran.

6. Coran, sourate 33, verset 21.

7. Coran, sourate 68, verset 4.

8. Selon la référence au Coran, sourate 22, 41.

9. *Hadīth* (tradition prophétique) rapporté par Muslim, Abū Dawūd et Ahmad.

10. Coran, sourate 17, verset 70.

11. *Atqākum* référant à la notion polysémique de *taqwā**, qui est à la fois conscience de Dieu et piété, amour et crainte révérenciels de Dieu.

12. *Hadīth* rapporté par Muslim.

13. *Hadīth* rapporté par Bukhārī et Muslim.

14. *Hadīth* rapporté par at-Tirmidhī (*hassan-sahīh*).

15. *Hadīth* rapporté par Mālik et Ahmad.

16. Ce qui a inspiré à Ibn al-Qayyim cette fameuse formule : « La religion entière est éthique [le bon comportement, les vertus]. »

17. Toshihiko Izutsu, *The Structure of Ethical Terms in the Quran*, ABC International Group, Chicago, 2000.

18. *Ibid.*, p. 100.

19. Chacune de ces notions est polysémique. Izutsu prend beaucoup de précautions et de temps pour définir et situer lesdites valeurs dans la structure générale qu'il propose.

20. Muhammad Draz, *La Morale du Coran*, Presses universitaires de France, 1951 ; rééd. Ministère des Habous et des Affaires islamiques du Maroc, Rabat, 1983.

21. *Ibid.*, p. 4-16.

22. *Ibid.*, p. 14.

23. Coran, sourate 34, verset 25 ; et *op. cit.*, p. 14.

24. Muhammad Draz, *op. cit.*, p. 100-196, et p. 553 *sq.*, « La morale pratique ».

25. *Ibid.*, p. 10. Draz réfère à la notion de « fraternité humaine ».

26. Abū Hāmid al-Ghazzālī, *Ihyā' ulūm ad-Dīn*, Kurdī, Le Caire, s. d. Voir en français : *La Revivification des sciences religieuses (Ihyā' ulūm al-Dīn)*, trad. Antoine Moussali, Entreprise nationale du livre, Alger, 1985.

2

Éthique, droit et jurisprudence (*fiqh*)

Comme nous l'avons relevé plus haut, les questions d'éthique islamique ont été discutées dans différentes sciences, et toujours à partir des textes fondateurs : le Coran et les traditions prophétiques. Ces sources scripturaires sont traversées par des références aux valeurs morales, au bon comportement ou aux actions en général. L'attitude des '*ulamā*' a donc consisté, dans un premier temps, à comprendre et à interpréter les textes pour en extraire le sens, les fondements, les objectifs. Ce travail s'est réalisé et continue à se développer au gré de l'évolution de la pensée humaine, des circonstances historiques, des réalités géographiques et culturelles – ainsi que, bien sûr, du progrès scientifique et technologique. Très tôt, pourtant, des questions fondamentales vont se poser et la diversité des réponses aura un impact déterminant sur les modalités d'interprétations des textes (description et extraction des valeurs et des règles), la légitimité des sources (textes et faculté de raison) et enfin les objectifs et finalités du message lui-même (respect des règles, nature de la relation au Créateur, etc.).

Principes de catégorisation

Dans son ouvrage de synthèse sur l'éthique islamique, *Ethical Theories in Islam* ¹, Majid Fakhry propose une typologie intéressante qui suit, dans ses grandes lignes, celle suggérée par George F. Hourani dans *Reason and Tradition in Islamic Ethics* ² : il y aurait d'abord une éthique

directement présente dans les textes, en amont de toute théorisation, qu'il nomme « morale scripturaire ». Puis, en aval, trois autres domaines de recherche : celui des « théologiens³ » de *'ilm al-kalām* qui discutent le rôle de la raison de l'intérieur de l'*islām*, ce qu'il nomme « théories théologiques » ; celui ensuite des philosophes (*falāsifa**) influencés par la tradition hellène, qui ont produit des « théories philosophiques » ; et enfin les « théories religieuses » qui découlent de la lecture des textes, mais qui se présentent comme des productions (ou des réactions) de savants et de penseurs ayant été influencés, peu ou prou, par les apports grecs, chrétiens ou autres⁴.

Cette typologie est problématique pour au moins trois raisons. Premièrement, de telles catégories, si souvent elles se comprennent et peuvent se justifier, peinent à relever les débats transversaux qui touchent autant les questions religieuses que théologiques et philosophiques. Historiquement, les théories, les discussions n'ont jamais été cloisonnées ; surtout, une telle catégorisation n'est pas toujours cohérente avec la chronologie qui est censée l'expliquer (époque où vivent les savants, préoccupations religieuses et politiques environnantes). Deuxièmement, on ne comprend pas toujours – ou alors de façon partielle – quels sont les objets spécifiques, les points d'achoppement sur lesquels les savants établissent leurs accords et leurs désaccords. Enfin, Hourani et Fakhry le reconnaissent eux-mêmes, la tradition mystique (*tasawwuf*) est omise, alors qu'elle est sans doute l'une de celles qui a le plus contribué à penser les valeurs éthiques et le bon comportement au cœur de la tradition musulmane.

La typologie que nous proposons ici est de nature un peu différente. Sans nier la nécessité de catégoriser et d'établir une typologie cohérente des théories éthiques en *islām*, nous aimerions à la fois simplifier et clarifier la question. En amont, il y a les textes unanimement reconnus, objet d'étude commun de toutes les sciences islamiques. Mais ce qui nous intéresse, de fait, est d'établir les différents modes d'appréhension ou d'interprétation des textes au cœur des sciences de l'éthique. Cela nous permettra, ensuite, de comprendre la nature des débats qui s'y jouent, de même que les différentes méthodologies proposées à l'intérieur de chaque science, du droit, de la philosophie et de la mystique.

Ce qui nous paraît révélateur est bien la nature des questions vis-à-vis des sources scripturaires sur lesquels il pourrait y avoir consensus. La spécificité des questionnements et de méthodologies proposés selon les sciences saute aux yeux. Ainsi, les juristes (*fuqahā'*) s'efforcent de comprendre les textes et d'en extraire des valeurs éthiques et des règles comportementales. Leur approche – dès lors qu'est reconnue l'authenticité des sources – se veut explicative et descriptive. Ainsi, les débats entre juristes et écoles de droit sont surtout liés au statut des textes et aux instruments permettant leur compréhension (dans leur littéralité, avec une marge interprétative ou en dépit de leur silence) et touchent à l'extraction des règles. Tandis que le questionnement des partisans de '*ilm al-kalām*, théologiens-philosophes, et des philosophes musulmans influencés par les Grecs, se situe en amont : à partir des sources scripturaires, ils entendent déterminer l'origine et les sources des valeurs morales ; quelle est la part du divin, quelle est celle de l'humain et de sa faculté de raison dans l'élaboration de l'éthique ? Ici, il n'est pas uniquement question de comprendre le texte, mais de déterminer la part d'autonomie de l'Homme, tant vis-à-vis des sources scripturaires que dans l'élaboration d'un système de valeurs.

Les traditions mystiques se situent différemment encore, puisqu'il est question de savoir quelles sont les finalités ultimes du message, et donc des valeurs éthiques stipulées dans les textes de référence. Il ne s'agit pas d'abord des modalités de lecture (même si la question est posée, pour la compréhension du cœur du message), ni des sources des valeurs éthiques (même si celle de la *fitra* est essentielle), mais, fondamentalement, de comprendre l'essence du message qui fait de ces valeurs et du bon comportement des moyens pour atteindre une fin supérieure, la connaissance et l'amour de Dieu. Cette typologie fondée sur les différentes sciences islamiques – droit et jurisprudence (*fiqh*), philosophie ('*ilm al-kalām* et *falsafa*) et mystique (*tasawwuf*) –, en distinguant leurs questionnements respectifs prioritaires – l'interprétation des valeurs puisées dans les textes, leurs origines et enfin leurs finalités –, est de nature, selon nous, à clarifier la classification et à en simplifier la structure.

Le fiqh (droit et jurisprudence) et les sources

La lecture du Coran et des traditions prophétiques révèle l'existence d'un nombre important de valeurs éthiques, à travers leurs sourates (chapitres) comme au gré des histoires rapportées et des sujets traités. Ces valeurs sont naturellement, mais pas exclusivement liées à certaines prescriptions légales relatives au culte (*'ibādāt*) ou aux affaires sociales (*mu'āmalāt*). Les premiers juristes de toutes les écoles de droit, chez les sunnites comme chez les chiites, de Ja'far as-Sādiq à Ibn Hanbal, ont fait état de ces valeurs dans leurs réflexions sur la compréhension des règles (*ahkām*), de leurs applications (*tadbīq**) et/ou de leurs objectifs (*maqāsid*). Il leur apparaissait clairement que la compréhension des règles, que leur sens même étaient liés – plus ou moins explicitement – à des perspectives et à un cadre moraux. La première recension reconnue d'*ahādīth*, qui est aussi un livre de *fiqh*, est des plus intéressantes à ce sujet : *Al-Muwatta'* ⁵, de l'*imām* Mālik († 795), ne se borne pas simplement à compiler des traditions prophétiques ; on y trouve les avis des compagnons et des garants du savoir (*ahl al-'ilm**) de Médine, les pratiques et coutumes des habitants de la ville (*sunna*) et les avis de l'*imām* Mālik lui-même sur certaines questions. Ce premier livre de droit et de jurisprudence (qui précède le travail de synthétisation de la méthodologie du droit et de son objet produit par l'*imām* ash-Shāfi'ī – les *ahādīth* vont peu à peu être considérés comme le contenu exclusif de la *Sunna* ⁶) aborde ces questions de façon très pratique, et l'éthique de comportement qui y est acceptée est celle que reconnaissent communément (*ma'rūf*) les habitants de Médine. Le bon comportement et le sens des prescriptions s'appréhendent à la lumière de la vie vécue, du sens et des finalités de l'agir, et les considérations éthiques sont intégrées à des réflexions qui vont au-delà de la retranscription des *ahādīth*. Le chapitre 47, consacré à l'éthique (*al-akhlāq*), traite spécifiquement du « bon comportement » et du « noble caractère », mais l'ensemble de l'approche relie de façon naturelle les règles (*ahkām*), le mode de vie des Médinois (en termes de sources) et les finalités éthiques qui donnent sens à la totalité du message. L'objectif premier est de se concentrer sur l'agir – en tant qu'application concrète –, auquel les valeurs morales donnent sens, que les règles structurent et que les

objectifs orientent. Ainsi le *fiqh*, à son origine et dans sa façon d'aborder les sources (notamment la *sunna*), se présente-t-il davantage comme un travail de nature éthico-juridique, qui lie la règle à la norme, étant de fait la première expression de l'éthique islamique appliquée⁷.

Un travail de synthétisation et de catégorisation est réalisé au fil des décennies, et ce loin des origines géographiques de l'*islām*. Ainsi, en Iraq, les élèves d'Abū Hanīfa († 767), Abū Yūsuf († 798) et ash-Shaybānī († 805) commencent-ils à distinguer les textes des *ahādīth* des opinions ou des pratiques des habitants de Médine ; cependant, leur approche reste très concrète et pratique. La méthodologie de cette école de droit consiste, entre autres, à imaginer des situations pour lesquelles il faut produire des avis juridiques (*fatāwā*) appropriés (*fiqh taqdīrī**) ; ce qui, de fait, implique de tenir compte des règles, mais également de la coutume, de l'intérêt commun et, bien sûr, de la finalité éthique de l'action. C'est ash-Shāfi'ī († 820) qui donne son cadre à cette méthodologie, avec pour conséquence de limiter de plus en plus la *sunna* (entendue d'abord comme la « tradition reconnue », au sens large et pratique) aux textes exclusifs des *ahādīth*, avec une quasi-exclusivité conférée aux règles énoncées, donc à la légalité extraite des dites traditions prophétiques. À l'époque d'Ahmad Ibn Hanbal († 855), déjà, le travail de catégorisation a grandement avancé au sein des écoles de droit sunnite, et l'idée s'impose peu à peu que la *sunna*, deuxième source scripturaire reconnue⁸, est constituée d'un corps de textes (les *ahādīth*) qui ont surtout une fonction normative, légale.

La situation est un peu différente dans la tradition chiite où, paradoxalement, la plus grande hiérarchisation entre les savants, l'autorité des imāms successifs reconnus et la référence permanente aux membres de la famille du Prophète (*ahl al-bayt**) préservent davantage des interprétations du Coran et des *ahādīth* liés certes aux textes (et aux avis des imāms), mais également aux coutumes établies et à la rationalité (*'aql*). Les valeurs éthiques sont donc souvent intégrées à ce travail interprétatif.

On le voit, il n'est pas seulement question de pouvoir déterminer quelles sont les valeurs morales que l'on trouve dans les textes. En amont, ce sont bien les modalités liées à l'interprétation des sources qui

vont permettre ou non d'établir des liens entre la littéralité des énoncés et les règles prescrites d'une part, leurs finalités éthiques d'autre part. Établir un lien entre une règle culturelle, une obligation ou une interdiction, son contenu rationnel, le contexte humain et sa teneur morale exige de s'appuyer sur une méthodologie qui offre forcément une marge interprétative aux savants.

Les discussions et les désaccords sur les modalités d'interprétation des textes ont commencé très tôt, notamment dans la tradition sunnite, entre les savants qui se référaient à l'énoncé littéral des textes (*ahl al-hadīth**) et ceux qui cherchaient à en comprendre le sens, ou parfois le sous-entendu figuré (*ahl ar-ra'y**). La substance de cette divergence est illustrée par ces propos du Prophète, lorsqu'il demande à un groupe de se rendre dans le village de Banū Quraydha, alors qu'ils sont en situation de guerre. Il leur dit : « Qu'aucun de vous ne prie la seconde prière de l'après-midi [*'asr**], si ce n'est à Banū Quraydha⁹. » L'heure de la prière les surprend alors qu'ils sont encore en route. Un groupe décide alors de ne pas prier, affirmant que les propos du Prophète ont été clairs, dans leur littéralité : il ne faut prier qu'à l'arrivée au village. L'autre groupe décide de prier, affirmant au contraire que le Prophète voulait dire qu'il fallait se dépêcher de se rendre au village pour y arriver avant l'heure de la prière. Lorsqu'ils reviennent auprès du Prophète, celui-ci est questionné et il accepte les deux interprétations.

Ces divergences de compréhension sont à la fois révélatrices et critiques ; elles vont avoir un impact sur l'histoire du droit et de la jurisprudence islamiques, comme sur toutes les autres sciences. Il s'agit non seulement de déterminer la marge interprétative offerte aux savants, mais aussi de reconnaître le rôle spécifique de la raison dans la compréhension d'un énoncé ou d'un texte, ainsi que dans l'appréhension de son but et/ou du message implicite ou figuré.

Dans l'histoire des sciences islamiques, on affirme souvent que les gens de La Mecque et de Médine ont plutôt suivi l'école la plus attachée à la littéralité (*ahl al-hadīth*) et que ceux de la périphérie, comme à Kūfā ou à Baghdād, ont été les partisans de « l'opinion » (*ahl ar-ra'y*). Ce qui est vrai pour l'essentiel, même si cette stricte catégorisation géographique n'est pas tout à fait exacte, puisqu'on a vu des partisans des

deux courants tant à Médine et à La Mecque que dans d'autres villes, indifféremment. Ce qui importe néanmoins est de reconnaître l'impact de l'environnement social (et celui de la diversité culturelle) dans la détermination des moyens d'interprétation des textes fondateurs.

À l'origine de l'élaboration du *fiqh*, les '*ulamā*' tenaient compte, pour appréhender la *sunna*, des opinions des compagnons du Prophète, de leur façon de comprendre les valeurs éthiques, les principes du bon comportement et les prescriptions juridiques. Par ailleurs, loin des centres de Médine et de La Mecque, les savants n'hésitaient pas à user de leur raison pour comprendre les textes, penser les nouvelles situations et formuler de nouvelles opinions légales (*fatāwā*) à la lumière d'un environnement social nouveau, comme à celle de valeurs éthiques, de principes et de règles fondamentaux (*usūl*) et immuables (*thawābit*).

Avec le temps, on assiste à une double régulation-réduction du *fiqh* se concentrant sur les règles extraites des *ahādīth*, avec pour conséquence naturelle la limitation du rôle de la raison dans l'élaboration du lien essentiel entre la loi, l'éthique, le contexte socioculturel, les modes de vie et les coutumes.

Le droit (fiqh) et l'éthique (akhlāq)

Cette évolution a produit une séparation, voire parfois un divorce entre les sciences ; elles ont évolué en parallèle, voire en tension les unes vis-à-vis des autres. Le *fiqh* s'est spécialisé sur une lecture de plus en plus legaliste (et parfois formaliste) des sources, alors que d'autres sciences, comme '*ilm al-akhlāq*, '*ilm al-kalām*, *al-falsafa* ou encore *at-tasawwuf*, se sont intéressées prioritairement aux sources et aux objectifs du savoir, aux valeurs, à l'éthique, au bon comportement, au-delà de la seule application des règles. De nombreux *fuqahā*' ont eux-mêmes réagi et critiqué cette évolution du droit et de la jurisprudence.

C'est à partir de cette évolution et de ces cloisonnements qu'il faut, en partie, comprendre les disputes (nous y reviendrons au prochain chapitre) entre les théologiens-philosophes rationalistes, *mu'tazila*, et les théologiens-juristes, *ash'arī*, dès le IX^e siècle : les débats sur le rôle de la

faculté de raison sont alors liés à la lecture des textes et à la mise en avant des règles, de l'éthique et de leur lien. La tradition mystique s'est aussi développée sur le questionnement des finalités. Les *fuqahā'*, relèvent-elle, en finissant par ne produire que des opinions juridiques (*fatāwā*), perdent l'essence du message de purification, du bon comportement et de l'amour.

Abū Hāmid al-Ghazzālī, un *faqīh* de premier plan, expérimente et développe cette critique de l'intérieur et cherche, dans sa *Revivification des sciences religieuses*, à réconcilier les domaines de la loi, de l'éthique et de la spiritualité. Sur le plan de la réflexion éthique, il complète cette œuvre majeure par un autre ouvrage, *Mizān al-'Amal* ¹⁰ (« Le Critère de l'action »), dans lequel il insiste sur la relation entre la raison et la législation révélée (*al-'aql wa'l-shar'**). Influencé par la tradition platonicienne et ses quatre vertus cardinales (sagesse, courage, tempérance et justice), il offre ainsi un tableau complet des qualités affiliées à ces vertus et extraites des sources scripturaires. Chez lui, la préoccupation éthique est centrale.

Si l'exemple d'Abū Hāmid al-Ghazzālī est bien connu, avant lui d'autres *fuqahā'* se sont penchés sur la question des valeurs et de l'éthique, avec l'idée d'accompagner et de compléter l'approche légale. C'est le cas d'Abū al-Hassan al-Māwardī († 1058), à qui l'on doit deux ouvrages majeurs intégrant des orientations éthiques : le fameux *al-Ahkām al-Sultāniyya* ¹¹ (« Les Règles de gouvernement ») et surtout *Adab ad-Duniyā wa'd-Dīn* ¹² (« La Bonne Conduite dans le monde et dans les affaires religieuses »). Il insiste lui aussi sur la nécessité du respect prioritaire des règles et des obligations, mais il précise que dans la vie, pour la gestion de soi, du pouvoir ou de la société, il faut se référer à des valeurs éthiques dont la plus élevée est la « noblesse », la magnanimité (*al-murū'a*) associée à la dignité (*sharaf* an-nafs*). À quoi il ajoute de nombreuses autres valeurs inspirées par les *mu'tazila* autant que par les philosophes musulmans influencés par les Grecs¹³.

Il existe donc des codes de conduite religieux ou relatifs à soi, aux autres (*adab an-nafs*) ou encore au monde, qui sont au cœur du message islamique et que l'approche légale ne saurait suffire à appréhender.

Même le savant et juriste littéraliste (*zāhirī*) de Cordoue ‘Alī Ibn Hazm († 1064) développe une réflexion sur les valeurs, le sens moral et les finalités du cadre éthico-juridique. Dans son *Kitāb al-Akhlāq wa’s-Siyār* ¹⁴ (« Le Livre de la morale et du comportement »), il stipule que les prescriptions religieuses ont pour but de transformer le comportement et la moralité de l’individu, comme l’indique très explicitement le Coran en parlant de la prière, laquelle doit

protéger contre la perversité et le mal ¹⁵.

Il faut donc établir un lien, ou plutôt réconcilier l’obligation religieuse (*taklīf**) et la responsabilité morale (*adab, akhlāq*). Pour ce faire, Ibn Hazm se penche sur les valeurs et les vertus, cherchant à mettre en évidence ce qui est commun à tous les êtres humains. Il en déduit une valeur suprême, exprimée par la « négative » : tous les êtres refusent l’anxiété, veulent s’en éloigner et la rejettent (*tard al-ham**). Le dépassement de l’anxiété ici-bas passe par l’attention portée à l’au-delà, à travers la foi en Dieu. Sur ce chemin de vie, la tempérance (*‘iffa**¹⁶) est l’attitude qui marie le bon comportement, l’éthique et le respect des prescriptions juridiques, puisqu’elle consiste d’abord à s’éloigner des interdits, selon la définition d’Ibn Hazm¹⁷. Fondé sur le principe islamique du *tawhīd*, ce système intègre les quatre vertus cardinales platoniciennes au sein d’un ordre fondé sur les préceptes coraniques ; l’une des valeurs suprêmes, avec la dignité (*karāma*), est l’amour (*mahabba**) de l’Être et des êtres.

Élaborées par un juriste de l’école la plus littéraliste, ces réflexions ont de quoi surprendre, mais elles expriment somme toute une préoccupation depuis longtemps présente chez les *fuqahā’*, sunnites comme chiites, quant à la relation de la loi et du sens de l’agir. Reste que, même pensées et présentées par des juristes, ces réflexions constituent comme des ajouts parallèles à l’élaboration du droit (et ce par des juristes soucieux d’établir un lien avec les valeurs éthiques), mais elles ne sont pas toujours inscrites au cœur du travail juridique.

Outils juridiques et éthiques

Il serait incorrect, on le voit, d'affirmer que les *fuqahā'* ont délaissé les questions éthiques, ou qu'ils se sont purement et simplement opposés à l'usage de la raison. En outre, malgré l'évolution évoquée plus haut, on peut mettre en avant – au cœur même de l'élaboration du droit islamique – des principes généraux d'extraction et des règles d'interprétations qui s'appuient sur une rationalité pratique comme sur un constant retour au sens et aux objectifs éthiques de la loi. La règle juridique a certes été prédominante, mais la prise en compte de son sens moral n'a jamais été totalement absente ou négligée au sein même de la pratique du droit.

Ainsi les cinq catégories des *ahkām at-taklīfiyya** (les règles déterminant la valeur légale – et éthique – de l'ensemble de l'agir humain), le permis (*mubāh**), l'obligatoire (*wājib*/fard**), le préférable (*mustahab**), le répréhensible (*makruh**) et l'interdit (*harām**) sont autant de qualifications de nature éthico-légale. Les *fuqahā'* n'ont eu de cesse de se questionner sur le bien, le bon, le juste, l'acceptable, etc., de même que sur les objectifs de l'agir à la lumière des valeurs éthiques. Si l'extraction de la règle est une priorité, du fait même de la spécialisation des juristes, la référence éthique est donc présente à la source de cette catégorisation de l'agir humain.

On retrouve également cette référence aux valeurs dans le travail effectué pour extraire les règles, les comprendre et les appliquer à une époque ou dans un contexte géoculturel donnés. La recherche de la « raison d'être » d'une règle (*'illa** ou *manāt**) parfois explicite, parfois suggérée ou absente, a toujours été de nature à obliger les *fuqahā'* à considérer les intentions et les objectifs moraux associés à cette règle (*hukm*) ou qui pouvaient justifier leurs prescriptions légales (*fatāwā*).

La concentration sur la seule expression légale et formaliste a certes souvent fait perdre le sens de l'équilibre nécessaire entre la formulation d'une règle et la prise en compte de son sens éthique ; mais on voit bien qu'à la source de l'opération d'extraction des règles (*istinbāt**), la loi ne peut être sans l'éthique, ni la règle sans la valeur morale. Nous y

reviendrons car cette tension entre la règle et la valeur est sans doute l'un des défis majeurs de la conscience musulmane contemporaine.

Il faut ajouter encore que la pratique de l'*ijtihād* (le raisonnement juridique) – nécessaire quand les textes sont ouverts à l'interprétation, quand ils sont absents, ou encore dans la mise en pratique desdites règles dans un contexte donné – impose aux juristes un retour permanent à la rationalité et aux valeurs morales supérieures du message coranique. Il ne peut y avoir d'*ijtihād* cohérent si celui-ci n'est pas effectué avec la conscience des finalités de la loi et de son substrat moral car il s'agit d'un raisonnement certes autonome, mais élaboré à la lumière éthique du message.

Fiqh et sharī'a

Il faut enfin prendre en compte un élément d'une importance centrale au cœur des sciences islamiques. Avec l'évolution qui a fini par réduire le sens de certaines notions-clés, telles que *sunna* (aux *ahādīth* dans leur portée juridique) ou *fiqh* (droit et jurisprudence de plus en plus séparés des *akhlāq* – éthique), c'est finalement la notion même de *sharī'a* qui s'en est trouvée réduite. À partir de l'exercice du *fiqh* et de sa focalisation sur les lois et les règles, la *sharī'a* en est arrivée à être définie, par induction, comme la « loi islamique », le corpus fondateur des lois immuables (*thābit**), ou même la « loi immuable de Dieu ». Cette réduction aura un impact bien plus grand encore que les deux premières évoquées plus haut et, dans les faits, elle en est la conséquence directe.

Nous reviendrons dans les chapitres suivants sur la notion de *sharī'a*, sa définition et ses objectifs à partir des critiques des autres sciences intéressées par l'éthique. On peut d'ores et déjà noter, néanmoins, que des '*ulamā*' questionneront cette réduction, proposant des définitions et des compréhensions plus holistiques de la *sharī'a*.

Le théologien-philosophe Al-Rāghib al-Isfahānī († 1108), également commentateur du Coran, est l'auteur d'un ouvrage au titre évocateur : *Adh-Dharī'a ilā Makārim ash-Sharī'a* ¹⁸. C'est une contribution majeure

à la compréhension de la *sharī'a* et à la détermination du rôle des différentes sciences dans sa réalisation. Il faut commencer par analyser ce qu'il considère comme le but ultime de la Création et, donc, des enseignements de la *sharī'a*. Il s'agit de l'installation sur la terre (*'imāra al-ard**) d'une civilisation qui respecte le message coranique et qui réalise la « vice-gérance » (*khilāfa**) de l'Homme dans le monde. Cette vice-gérance est fondée sur la reconnaissance de la présence de Dieu (*tawhīd*) et les efforts des Hommes pour appliquer les prescriptions divines, dans le respect des valeurs et des règles individuelles et collectives, et ce dans tous les domaines de la vie. La notion de *khilāfa* n'est donc pas seulement politique ; elle est liée à une conception de la vie de l'Homme à la lumière de sa foi en Dieu : elle permet le rapprochement avec Dieu (*taqārub**)¹⁹ à travers la réalisation de deux vertus et principes centraux, la justice (*'adl*) et l'amour (*hub**, *mahabba*). On trouve ici une conception très large et très ouverte de la *sharī'a*, entendue comme la réalisation du but de la Création. Il s'agit pour les humains de se rapprocher du divin par le respect de la Révélation, de la raison et du cœur.

À partir de cette finalité, on comprend mieux les « nobles vertus » (*makārim*) de la *sharī'a*, auxquelles renvoie le titre même de l'ouvrage. Tout commence par le respect impératif des règles prescrites et la stricte observance religieuse. Ce n'est qu'à cette condition que l'Homme peut développer l'autre aspect nécessaire à la réalisation de la vice-gérance (*khilāfa*) complète : en se disciplinant par les règles, il peut réformer (*islāh**) son caractère, son comportement, et accéder à la noblesse religieuse par le travail sur soi et la purification morale. On parvient ici, par induction, à la réconciliation du droit et de l'éthique, car c'est seulement par le mariage de la norme et de la vertu que la vice-gérance est possible. Influencé par la tradition hellène quant à la description des qualités de l'âme (rationnelle, concupiscente, irascible²⁰), al-Isfahānī propose néanmoins une catégorisation des vertus humaines et divines inspirée par les sources scripturaires islamiques, organisée à la lumière de la réalisation pleine et entière de la *sharī'a*.

On connaît le savant *hanbalī** Taqī ad-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya († 1328) en tant que grand juriste (*faqīh*), qui a surtout produit des avis

juridiques (*fatāwā*) fermes et tranchés – ce qui est loin de représenter toute sa pensée, et bien plus celle de certains de ses disciples postérieurs et/ou contemporains. Pourtant, très tôt, Ibn Taymiyya insiste sur la relation du droit et de l'éthique, de la règle et du comportement. Il trouve insuffisante la catégorisation des objectifs de la *sharī'a* proposée par les deux savants *shāfi'ī**, Al-Juwaynī et al-Ghazzālī, et y ajoute des objectifs spirituels (amour de Dieu, sincérité, fidélité, etc.) et sociaux (relations au voisinage, respect des contrats, etc.). Au cœur de sa recension de *fatāwā* [21](#), il intègre une section entière de près de huit cents pages sur '*ilm as-sulūk** (la science du bon comportement), touchant la science du cœur, des valeurs, du bon comportement et de l'éthique ; il considère cette science comme centrale et nécessaire à la compréhension comme à l'application juste et équilibrée du droit. Il fait également référence aux grandes figures du soufisme, dans le prolongement naturel de sa réflexion sur l'éthique et le bon comportement.

Dans le même sens, et à la même époque, le savant juriste, *mālikī** et *ash'arī* Abū Ishāq Ash-Shātībī († 1388) propose une approche nouvelle quant à la compréhension du droit et de la jurisprudence (*fiqh*) et de ses fondements (*usūl al-fiqh*), en se concentrant sur les objectifs de la *sharī'a* – il s'appuie sur les travaux des deux savants susmentionnés, Al-Juwaynī et al-Ghazzālī. Comme ce fut le cas avec al-Isfahānī, c'est à partir des finalités que le juriste détermine une typologie des objectifs supérieurs de la *sharī'a* (*maqāsid ash-sharī'a*) : ainsi, il doit chercher, au-delà de la littéralité de la règle, les différents buts du message islamique (par genre et ordre de priorité) qui lient toutes les sciences, surtout la loi et l'éthique. Nous reviendrons sur cette approche qui trouve un dynamisme nouveau parmi les savants et les musulmans contemporains.

À la même époque, le savant Ibn Khaldūn († 1406), qui a vécu à Tunis, Fès, Grenade et au Caire (où il a étudié les sciences islamiques et la philosophie), s'engage dans un nouveau domaine de recherche ; il fait de l'approche historique et de l'approche sociologique des sciences reconnues. Son ouvrage *Al-Muqaddima* (« Introduction ») est célèbre ; il se présente comme une référence dans le domaine bien avant les références strictement « européocentrées ». Avant cette œuvre, Ibn Khaldūn a écrit un petit ouvrage peu connu, *Shifā' al-sā'il wa tahdhīb al-*

masā'il (« Le remède de qui s'enquiert et la résolution des problèmes²² »), à la suite d'une controverse relative à la nécessité ou non pour la/le fidèle d'avoir un guide spirituel. Il s'agit en fait d'une interrogation sur les principes et les méthodologies des ordres *sūfī*, et de leur compatibilité avec les principes et les règles islamiques. Ibn Khaldūn y développe une réponse qui s'appuie sur la complémentarité entre les ordres et les moyens. Si les règles et les prescriptions doivent être impérativement respectées par chacun dans son effort de piété (*mujāhada* at-taqwā*) et ne nécessitent pas de guide, il n'en est pas de même si l'on veut parvenir à la rectitude (*mujāhada al-istiqāma**) ou, plus profondément, au « dévoilement » (*mujāhada al-kashf**). Ici, pour la réalisation complète de la *sharī'a*, le musulman a besoin d'un enseignant (*mu'allim*) et d'un éducateur²³ (*murabbī*) qui lui permettent d'apprendre, de comprendre et de pratiquer les vertus les plus nobles et d'accéder à l'élévation morale.

On trouve enfin, dans l'œuvre du juriste (*faqīh*) *hanafī** indien Ahmad al-Sirhindī²⁴ († 1624), une volonté encore plus affirmée de faire le lien entre le *fiqh* et l'éthique, *al-ahkām* et *al-akhlāq*. Sa définition de la *sharī'a* intègre l'aspect visible et invisible de la pratique, l'exotérique et l'ésotérique, la règle et la morale, la prescription et la purification. La voie du Prophète, la *sharī'a*, exige la complémentarité des approches et des sciences islamiques. Le *sheikh* Ahmad al-Sirhindī, qui suit également la tradition *sūfī* des *Naqshbandī**, ne considère pas que le *fiqh* et *al-akhlāq* sont deux voies distinctes, mais qu'il s'agit plutôt de deux sciences complémentaires pour la réalisation de la *sharī'a*, comprise comme une Voie, individuelle et collective, de fidélité et de rapprochement vis-à-vis de Dieu.

On le voit, des *fuqahā'* de toutes les écoles juridiques ont été attentifs à l'évolution du droit, qui imposait sa prééminence sur toutes les autres sciences, et s'en sont préoccupés ; notamment en ce qui concerne l'étude des valeurs éthiques, de la spiritualité et du bon comportement. Certains ont questionné les modalités de lecture des sources scripturaires et d'autres ont cherché à mettre en avant les finalités du message. Dans les deux cas, c'est toujours la même question centrale quant à la compréhension du droit comme moyen – fondé sur la Révélation et la

tradition du Prophète (*sunna*) – qui nécessite l’usage de la raison, afin d’atteindre la plénitude du message. Ce dernier exige, au-delà du respect des prescriptions, la transformation de soi et du comportement pour s’approcher du Divin.

Les deux prochains chapitres, dans le prolongement de cette réflexion, se concentrent sur les deux autres sciences qui respectivement s’intéressent à l’éthique et questionnent les sources et les finalités : *‘ilm al-kalām/falsafa* et *at-tasawwuf*.

1. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (« Théories éthiques en islam »), Brill, Leiden, 1994.
2. George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (« Raison et tradition dans l’éthique islamique »), Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
3. C’est ainsi que Majid Fakhry les nomme. Ils paraissent pourtant mieux définis, du point de vue de leurs deux domaines du savoir, en tant que « théologiens-philosophes ».
4. Cf. Majid Fakhry, *op. cit.*, p. 5-8 ; Hourani parle, lui, d’« éthique religieuse normative », d’« éthique séculière – laïque – normative » et propose ensuite une même ligne de démarcation entre religieux, théologique et philosophique. Cf. George F. Hourani, *op. cit.*, p. 15-22.
5. Mālik Ibn Anas, *Al-Muwatta’*, Le Caire, 1992.
6. Voir à ce sujet l’intéressant travail de Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law : The Qur’an, the Muwatta’ and Madinan Amal*, Routledge, Londres, 1999.
7. C’est ce que suggèrent également Ebrahim Moosa et Ali Altaf Mian dans un intéressant article de synthèse : « Islam », in *Encyclopaedia of Applied Ethics*, vol. 2, Academic Press, 2^e édition, 2012.
8. Sur la base d’une tradition prophétique très souvent rapportée, référant à cette notion : « J’ai laissé parmi vous deux choses, si vous vous y tenez, vous ne serez point perdus : le Livre de Dieu [le Coran] et ma *sunna* [ma tradition, ma façon de faire et d’appliquer le Coran]. » Ce *hadīth*, rapporté par al-Hākem, a été considéré comme faible, mais il est confirmé par d’autres traditions dont certaines, de façon intéressante, réfèrent aux Compagnons et à la famille du Prophète (*ahl al-bayt*), offrant ainsi une compréhension plus large de la seconde source et du sens de la *sunna*.
9. *Hadīth* rapporté par Bukhārī. Certaines versions, dont celle de Muslim, indiquent la première prière de l’après-midi (*dhuhr**).
10. Abū Hāmid al-Ghazzālī, *Mizān al-‘Amal*, 1991, Le Caire, p. 68.
11. Abū al-Hassan al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sultāniyya*, sans éd., Le Caire, 1962 ; *Les Statuts gouvernementaux*, trad. et annotations par E. Fagnan, Le Sycomore, 1982.
12. Abū al-Hassan al-Māwardī, *Adab ad-Duniyā wa’d-Dīn*, éd. M. al-Saqa, Le Caire, 1955.
13. Voir l’excellente synthèse proposée en un tableau par Majid Fakhry, *op. cit.*, p. 167.
14. ‘Alī Ibn Hazm, *Kitāb al-Akhlāq wa’s-Siyār*, trad. en français sous le titre *Épître morale*, texte établi, trad., introd., annoté avec lexique et index par Nada Tomiche, Collection Unesco d’œuvres représentatives, Beyrouth, 1961.
15. Coran, sourate 29, verset 45.

- [16.](#) Ou *dabt* an-nafs* (contrôle de soi).
- [17.](#) ‘Alī Ibn Hazm, *Kitāb al-Akhlāq wa’-Siyār*, *op. cit.*, p. 30-38 de la section en arabe.
- [18.](#) Al-Rāghib al-Isfahānī, *Adh-Dharī’a ilā Makārim ash-Sharī’a*, éd. Abu al-Yazid al-‘Ajami, Dār al-kutub al ‘ilmiyya, Le Caire, 1987, et également la thèse, avec introduction et commentaires de Yasien Mohamed, *The Path of Virtue, The Ethical Philosophy of Al-Rāghib al-Isfahānī*, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, 2006.
- [19.](#) Al-Rāghib al-Isfahānī parle de façon approfondie de cette notion dans un autre ouvrage d’éthique, *Tafsīl an-Nash’atayn wa Tahsīl as-Sa’adatyān* (« Exposé des deux naissances et acquisition des deux félicités »), éd. A. Najjar, Al-matba’a al-‘arabiyya, Beyrouth, 1988.
- [20.](#) Al-Rāghib al-Isfahānī, *Adh-Dharī’a ilā Makārim ash-Sharī’a*, *op. cit.*, p. 26.
- [21.](#) Taqī ad-Dīn Ibn Taymiyya, *Majmū’a al-fatāwā*, Dār al-iftā’, Le Caire, 1991 ; notamment la totalité du volume 10.
- [22.](#) Ibn Khaldūn, *Shifa al-sā’il wa tahdhīb al-masā’il*, Dār al-fikr al-mu’āsir, Beyrouth, 1996 ; trad. en français par René Perez sous le titre *La Loi et la Voie*, Sindbad, 1991.
- [23.](#) Ibn Khaldūn, *op. cit.*, p. 84 de l’édition française.
- [24.](#) Voir l’intéressante étude : *Sufism and Shari’ah, A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism*, by Muhammad Abdul Haq Ansari, The Islamic Foundation, Leicester, 1995.

3

Éthique (*'ilm al-kalām*) et philosophie (*falsafa*)

De toutes les disciplines relevant des sciences islamiques, c'est dans *'ilm al-kalām* et *al-falsafa* que les questions de la source et de la construction de l'éthique ont été débattues de la façon la plus approfondie et la plus complète.

Avant de nous pencher davantage sur les réflexions qui se sont développées dans ces différents domaines, de même que sur les débats qui ont eu cours entre les penseurs et les philosophes, il est nécessaire de s'arrêter, une fois encore, sur la terminologie et sur la traduction des termes. La traduction de *falsafa*, comprise comme « la philosophie », fait l'unanimité puisque le mot arabe vient effectivement de son origine grecque. On y réfère à tous les penseurs musulmans qui ont construit leur système de pensée sous l'influence directe de la tradition grecque, de Platon à Aristote ou aux néoplatoniciens. Les *falāsifa* ont d'ailleurs parfois tenté de concilier leur source première, à savoir la rationalité et la logique hellènes, avec la révélation coranique, ses principes fondamentaux et ses vérités.

Quant à la traduction de *'ilm al-kalām*, elle est un peu plus difficile car, littéralement traduite¹, la « science du verbe » recouvre plusieurs champs de savoirs, et ce de façon complexe. On dit souvent des *mutakallimūn** qu'ils sont « théologiens » ; donc *'ilm al-kalām*, qui est leur domaine de spécialisation, serait « la théologie² ». Cette traduction est problématique du fait de l'histoire même de la notion de « théologie », qu'on trouve

d'abord chez Platon, en référence au « discours sur les dieux », puis chez Aristote et ses catégories de la métaphysique ; elle évolue enfin vers une définition intégrée à la tradition chrétienne, qui se concentre sur le « discours sur le divin ».

Or, l'objet d'étude de *'ilm al-kalām* est bien plus vaste que « le discours sur Dieu » et ne répond pas exactement aux catégories de savoirs de l'Occident, avec leurs distinctions usuelles entre philosophie et religion, métaphysique et théologie. Les *mutakallimūn* sont plutôt des théologiens-philosophes qui s'intéressent à l'étude de la Révélation et de son lien à la rationalité, ainsi qu'à la relation entre foi et raison, et aux sources de la connaissance comme de la morale. Les notions de liberté, de prédestination, de responsabilité et de justice sont naturellement étudiées à la lumière des références scripturaires et de la faculté de raison.

Il y a donc de nombreux objets d'études communs entre les *falāsifa* et les *mutakallimūn**. Ce qui diffère essentiellement, c'est la place centrale que jouent les sources scripturaires, chez les *mutakallimūn*, dans la quête de savoir et de vérité. Il s'agit surtout d'appréhender le sens et la vérité des textes avec sa raison, en discutant le lien entre ces deux sources de connaissance, et cela au-delà du seul discours sur Dieu ou de l'étude du credo (*'aqīda*). La distinction n'est pas toujours aisée, et la frontière entre les deux disciplines est poreuse, mais elle demeure utile quant à la compréhension du rapport aux textes et surtout du degré d'influence de la pensée grecque dans l'histoire de la pensée islamique. Ce qui est commun, en amont, reste le débat sur l'origine du savoir, les modalités de son acquisition, de son élaboration et de sa systématisation.

Ces discussions nous intéressent au plus haut point car elles ont été au centre de la réflexion sur l'origine du sens moral et des valeurs éthiques. Les débats furent souvent difficiles et vifs. Comme nous le relevions au chapitre précédent, nous sommes confrontés à des réflexions sur l'origine et les sources de l'éthique. En aval, il en ressort bien sûr une conception de Dieu, de l'Homme et de sa potentielle autonomie du point de vue de l'appréhension des valeurs, de la liberté et de la responsabilité humaines.

Origines et formation de la conscience morale

L'une des grandes questions débattues par les *mutakallimūn* – les théologiens-philosophes – est celle de l'origine de la conscience morale chez l'Homme. Ses implications sont multiples, mais avant tout il est question de déterminer, dans la relation à Dieu, ce qui vient de l'humain et de sa constitution, et ce qui a été donné par la Révélation. Une fois reconnu le principe de l'Unité de Dieu (*tawhīd*) – Créateur des cieux, de la terre et des Hommes –, il est établi que ces derniers sont des êtres responsables (*mukallafūn**) qui devront rendre compte de leurs actes, qu'ils fassent le choix du bien comme celui du mal. Leur relation au Divin repose donc sur une conscience morale, qui réside dans la capacité à distinguer le bien du mal et à pouvoir faire des choix en conséquence. D'où provient donc cette conscience ?

Le Coran affirme que l'Homme a été créé avec une double disposition, une double attraction, vers le bien ou vers le mal. L'Homme doit faire des choix moraux. La question est donc de savoir s'il a une conscience et une raison qui lui permettent, de façon autonome, de distinguer le bien du mal, ou si la Révélation est nécessaire avec, en outre, l'ajout des règles sociales, de la coutume, etc. On le voit : la question de la nature innée ou acquise du sens moral, tant débattue au cœur du christianisme et dans les cercles philosophiques, a également été centrale pour les *mutakallimūn*, avec ses conséquences sur la conception de Dieu, de l'Homme, de la liberté, de la responsabilité et donc du salut.

De nombreuses thèses s'affrontent sur cette question, mais on peut dégager trois grands courants de pensée qui synthétisent la substance des débats. Si toutes les traditions (sunnites comme chiites) et toutes les écoles de pensée et de droit (*madhāhib*) sont d'accord sur le fait que l'Homme possède en lui, originellement et naturellement, les principes constituants d'une potentielle conscience morale, il existe néanmoins des divergences sur sa formation en l'Homme et le degré d'autonomie qui lui est offert pour élaborer un système complet de valeurs morales.

Les théologiens-philosophes reconnaissent, en majorité, le rôle premier de l'inspiration divine quant à la constitution de l'être humain : l'Homme est doté d'une aspiration naturelle vers le Transcendant (*fitra*), dont l'une

des manifestations est le caractère inné de sa conscience morale. C'est ensuite sa rationalité, orientée certes par la Révélation, qui va appréhender puis élaborer l'ensemble des valeurs éthiques qui lui permettent de distinguer le bien du mal. La raison s'appuie donc sur l'aspiration naturelle, innée (*fitra*) ou orientée par la Révélation, mais elle peut et doit déterminer et établir de façon autonome une éthique du comportement, cohérente, logique et qui lui soit accessible.

Cette première approche, on le comprend, détermine une conception du Divin qui s'appuie sur la rationalité humaine pour comprendre, mais également parachever le cadre éthique du message révélé. Ce dernier non seulement s'appuie sur la raison et ne saurait en aucune façon s'y opposer ou la contredire. La rationalité est la clef de la Révélation et il ne peut y avoir d'opposition entre la raison et les Textes : seul leur accord est à même d'établir la justice de Dieu vis-à-vis des êtres humains. Dieu, dans Sa justice, a donné (Il a même *dû* donner selon certains penseurs) aux hommes les moyens de leur responsabilité : une intuition morale, une raison autonome et une liberté de choix.

Un autre courant théologico-philosophique donne une importance bien plus importante à la Révélation dans l'élaboration de l'éthique islamique. À partir de l'inspiration originelle, l'Homme va certes s'appuyer sur sa raison pour comprendre la Révélation et le monde (sa société, ses lois, sa culture, etc.), mais c'est bien la Révélation qui détermine ce qui constitue le substrat de la conscience morale. Dieu inspire l'être humain dans sa quête du bien puis il établit, par Sa volonté exclusive, ce qui constitue le bien et le mal. La raison comprend, analyse, catégorise, cependant elle n'est pas une faculté productrice de valeurs morales, et ce n'est point au nom de la rationalité que le bien est bien et que le mal est mal. Ici, la conception du Divin, du rôle de la Révélation et de la fonction de la faculté de raison est tout à fait différente, et cela, *a fortiori*, a un impact sur la définition de la justice divine. Dieu est juste avec Sa créature non pas par le fait qu'Il lui permet de comprendre rationnellement les valeurs éthiques et de déterminer ses choix de façon rationnelle, mais bien parce qu'Il lui donne les moyens spirituels et intellectuels d'appréhender les injonctions morales stipulées ou rappelées par la Révélation et de leur obéir.

Le troisième courant se situe à mi-chemin entre ces deux positions (rationaliste ou fondée sur la Révélation). Ici, l'autonomie de la raison est reconnue mais la complémentarité nécessaire de la Révélation est affirmée. Au cours de l'Histoire, loin des tensions entre les extrêmes des deux premiers courants, c'est cette troisième position qui est devenue majoritaire (de façon souvent silencieuse ou implicite) dans les traditions sunnite et chiite, et ses partisans se réfèrent de moins en moins aux anciennes appellations.

Ces trois courants, au-delà du rôle donné à la Révélation, révèlent des différences fondamentales quant à la conception de Dieu, de l'Homme, de la raison, de la liberté et donc de la responsabilité. C'est même l'idée du sens et de la nature de la justice divine vis-à-vis de l'être humain qui est questionnée et débattue. Ce sont ces éléments qui sont au cœur des débats entre les courants *mu'tazila*, *ash'arī* et *maturīdī** dans la tradition islamique.

Les mu'tazila

On situe la naissance de l'école théologico-philosophique des *mu'tazila* au milieu du VIII^e siècle, soit environ un siècle après la mort du Prophète de l'*islām*. Avant même que ne soient établis les cinq principes qui caractérisent ce courant de pensée, quatre notions marquant son positionnement théologique et philosophique vont être immédiatement mises en exergue.

La première est liée à la notion d'unicité divine (*tawhīd*) : les *mu'tazila* défendent un monothéisme exigeant ; celui-ci s'oppose à toute conception qui voudrait associer autre chose à la Transcendance exclusive de Dieu. Ainsi, Dieu est unique et il est le seul Être incréé : le Coran, de fait, est bien la parole de Dieu révélée telle quelle, même s'il s'agit d'une œuvre créée³. Dieu par ailleurs est juste et Il a donné à l'Homme les moyens d'identifier le bien et de le choisir en connaissance de cause. La justice de Dieu se manifeste par le fait qu'Il a octroyé à l'Homme la faculté de raison, sur laquelle il doit s'appuyer, de façon autonome et responsable, pour faire ses choix moraux : il ne sera jugé

que sur la base des péchés dont il est pleinement responsable, contraires au bon usage de sa raison.

Unicité et justice divines, rationalité et liberté humaines sont ainsi les deux couples de notions qui, en amont, définissent les *mu'tazila*, lesquels se nommeront eux-mêmes les « gens de l'unicité et de la justice » (*ahl at-Tawhīd wal-'adl*). Ces quatre notions (unicité, justice, raison, liberté) vont concourir à définir ce courant de pensée comme « rationaliste⁴ ». Sur la question spécifique de l'éthique, Majid Fakhry évoque ainsi naturellement un « rationalisme éthique⁵ ».

Au IX^e siècle, un premier ouvrage de synthèse établit les cinq principes fondateurs de l'école mutazilite, en même temps que celle-ci se divise en deux branches, l'école de Baghdād et celle de Basra, notamment sur la question de la liberté et de la responsabilité de celui qui agit. Ces dernières considérations, complexes et subtiles, dépassent le cadre de notre introduction. Mais les cinq principes que l'on trouve dans l'œuvre d'Abu al-Husayn al-Khayyāt († c. 913), *Kitāb al-Intisār* ⁶, sont eux unanimement reconnus comme synthétisant la position théologico-philosophique de ce courant. Il s'agit d'affirmer : 1) l'unicité de Dieu (*tawhīd*) ; 2) la justice (*'adl*) ; 3) la promesse et l'avertissement (*al-wa'd* wal-wa'īd**) ; 4) la position intermédiaire (*al-manzila* bayn al-manzilatayn**) ; et 5) de commander le bien et interdire le mal (*al-amr bil- ma'rūf wa an-nahy* 'an al-munkar*).

Nous avons déjà abordé les deux premiers principes ; quant au troisième et au quatrième, ils ont à voir, respectivement, avec la conception de l'Homme lui-même et avec son salut. L'être humain a un besoin inhérent de s'attacher à une promesse qui donne sens à sa vie ; il sera ainsi jugé et rétribué en fonction de cette promesse et des avertissements divins qu'il a reçus. Par ailleurs, ceux qui auront commis de grands péchés et qui ne se seront pas repentis ne seront pas considérés comme « croyants » (*mu'min**), comme le défendaient les *Murji'ūn**, non plus que comme des « négateurs incroyants » (*kuffār**), comme l'affirmaient les *Khawārij** : leur statut sera intermédiaire et ils seront punis comme « pécheurs », mais à un degré moindre que les négateurs incroyants.

Ces positions vont provoquer de multiples débats philosophiques – mais ce sont surtout les deux premiers principes et le dernier qui intéressent notre discussion sur l'éthique. En effet, la question du « commandement du bien » et de l'« interdiction du mal » exige de répondre à de multiples interrogations préalables : quelle est l'origine des catégories morales, comment s'établit la hiérarchie des valeurs, quel rôle jouent la Révélation (*an-naql**) et la raison (*al-'aql*) dans l'établissement du système éthique ; enfin, en aval, on retrouve les questions relatives à la liberté et à la responsabilité de l'Homme qui doivent déterminer son salut.

Nous avons évoqué plus haut l'origine de la conscience morale et des trois courants qui ont discuté cette question. Les *mu'tazila* ont défendu l'idée que la raison était autonome, qu'elle pouvait identifier ces catégories à des objets, voire qu'elle avait les moyens de fixer le paramètre à l'aune duquel s'évaluent les principes éthiques, le bien (*ma'rūf*) et le mal (*munkar*), le bon (*hassan**) et le mauvais (*qabīh**). La Révélation elle-même n'a d'ailleurs de sens et d'efficace, selon eux, que si elle se plie aux catégories de la raison. Dans son ouvrage de présentation et d'analyse des principes des *mu'tazila*, *Kitāb al-Mughni fi Abwāb at-Tawhīd wal-'Adl* ⁷, al-Qādī 'Abd al-Jabbār († 1025), explique comment un objet ou un acte peut être qualifié de « bon » ou de « mauvais ». L'objet et l'acte possèdent une qualité morale en eux-mêmes. Dieu n'établit pas cette dernière arbitrairement (ce serait contraire à Sa justice) : de fait, Ses révélations confirment tant la qualité morale de l'objet ou de l'action que les qualifications éthiques déterminées par la raison autonome à partir de deux prérogatives⁸. D'abord, la raison peut identifier immédiatement, « intuitivement » et de façon autonome, la qualité morale d'une action ; ensuite, la connaissance comme l'identification de ladite qualité sont possibles « par nécessité », puisqu'il s'agit d'une condition de la responsabilité humaine. 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī on « the Promise and Threat ». An Edition of a Fragment of Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa l-'adl, *preserved in the Firkovitch-Collection*, St. Petersburg (II Firk. Arab. 105, p. 14-92), en anglais. Voir également, sur le même sujet : Al-Qādī 'Abd al-Jabbār, *Sharh al-Usūl al-Khamsa*, éd. 'Abd al-Karim 'Uthmān, Maktaba Wahba,

Le Caire, 3^e édition, 1996. Voir également G. F. Hourani, *Islamic Rationalism. The Ethics of ‘Abd al-Jabbār*, Oxford, 1971, p. 35-40, et Mariam Al-Attar, *Islamic Ethics : The Place of Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*, Routledge, Londres, 2010.

C’est donc au moyen de sa raison autonome que l’homme appréhende la qualité éthique intrinsèque d’un objet ou d’une action ; il n’est pas besoin de Révélation pour cela. Mais la Révélation n’est pas inutile et elle a surtout pour fonction de mettre en avant une valeur morale déjà identifiée par la raison, ou encore d’en préciser les modalités d’application⁹. Avec la raison, et à la lumière de la Révélation, il sera ensuite possible d’opérer une catégorisation des devoirs et obligations (*taklīf*) qui, de fait, répondra intrinsèquement à une logique rationnelle.

Reste la question de la liberté et de la responsabilité qui font le lien entre le Divin, la justice et l’humain. C’est en effet au nom de leur conception de la Justice divine que les *mu’tazila* déterminent la nécessité de la liberté et de la responsabilité humaines reposant sur la faculté de raison. Dieu a donné les moyens à l’homme d’identifier le bien et le mal et, dans Sa justice, Il lui a permis de faire ses choix librement. Ainsi les *mu’tazila* s’opposent-ils aux écoles *Jabriyya** ou *Jahmiyya**, qui défendent un déterminisme absolu, comme ils s’opposent à une autre école qui, elle, défend le principe de l’acquisition (*kasb**), postulant une distinction subtile et affirmant, explique al-Shahrastānī¹⁰, que Dieu crée l’action et que l’homme en est l’« acquéreur » par son pouvoir (*qudra**) et sa capacité (*istitā’a**) de choix et d’action. Les *mu’tazila* vont beaucoup débattre et même s’opposer sur ces questions théoriques et complexes, mais ce qui demeure leur ligne maîtresse est la nécessité rationnelle de rendre l’homme responsable de ses actions. Qādī ‘Abd al-Jabbār synthétise et explique cette position en se référant à la conscience ainsi qu’à la perception de l’homme ordinaire : « [...] aucune personne rationnelle ne peut nier qu’elle est capable d’avoir l’intention de l’action, de la vouloir ou de la choisir¹¹. » Ainsi l’homme sera-t-il naturellement et justement rétribué par Dieu pour ses actes ; il les aura choisis (avec son pouvoir), en connaissance de cause (avec sa raison) et par sa volonté (avec sa liberté). Raison, pouvoir et liberté sont donc les conditions de la responsabilité (*taklīf*) de l’homme devant sa conscience et Dieu.

Cette prépondérance donnée à la raison (relativisant ce faisant le pouvoir divin), avec une conception de l'Homme qui lui octroie une autonomie importante en même temps qu'une liberté et un pouvoir déterminant, va faire réagir de nombreux savants musulmans, au premier rang desquels on trouve le *hanbalī* Abū al-Hassan al-Ash'arī († 935) et le *hanafī* Abū Mansūr Al-Māturīdī († 944). Deux écoles de pensée, al-Ash'ariyya* (*ash'arī*) et al-Māturīdiyya (*māturīdī*)¹², vont naître de leurs positions, opposées aux *mu'tazila*.

Les ash'arī

Abū al-Hassan al-Ash'arī († 935) fut d'abord un *mu'tazila* chevronné jusqu'à environ l'âge de quarante ans¹³. Il vivait à Basra, au cœur des controverses provoquées par les partisans de l'école rationaliste. À la quarantaine, il s'en éloigna et défendit désormais la position plus traditionnelle des *fuqahā'* (juristes) musulmans, au premier rang desquels on trouvait Ahmad ibn Hanbal († 855). Celui-ci avait soutenu la thèse du Coran incréé et, pour cela, il avait été emprisonné et torturé pendant plus de deux ans vers 833, à l'époque du calife al-Ma'mūn, lequel avait imposé la thèse *mu'tazila*. Ibn Hanbal avait soutenu l'idée qu'il ne valait mieux pas entrer dans des débats dialectiques avec les *mu'tazila* et plutôt s'en tenir au Coran, à la Sunna et aux enseignements clairs que l'on pouvait en tirer. Tout débat philosophique sur ces questions était, selon lui, de nature à parasiter le message islamique, voire à en trahir la substance. Al-Ash'arī, lui-même *hanbalī*, adopta une autre méthode et retourna les armes du rationalisme et de la dialectique, qu'il avait acquises dans l'école *mu'tazila*, contre ses partisans.

Ainsi, contrairement à la façon dont l'école *ash'arī* est présentée, il ne s'agit pas d'un courant de pensée traditionnel, conservateur et antirationaliste : nous avons clairement affaire ici à une réflexion qui marie la méthodologie des juristes et celle des théologiens-philosophes, quant aux positions doctrinales¹⁴. Al-Ash'arī et ses disciples sont donc plutôt des juristes-philosophes, qui défendent rationnellement la nécessité de la référence ultime aux sources scripturaires.

Avant toute discussion sur l'éthique, la liberté et la responsabilité, c'est d'abord la conception de Dieu, de Son pouvoir et de Ses prérogatives qui pose problème. L'idée que Dieu, au nom d'une conception humaine de la justice, doive nécessairement agir de telle ou telle façon, se plier à une certaine logique, ou encore déterminer des commandements et des règles forcément rationalisables, est totalement rejetée par les *ash'arī*. Dieu se situe bien au-delà de la rationalité humaine et Il n'est tenu à rien d'autre que Sa propre volonté et l'ordre qu'Il a stipulé ; ceux-ci nous sont d'abord accessibles par la Révélation, et non par la raison.

Cette conception de Dieu aura une conséquence sur l'ensemble de la pensée *ash'arī*, et donc sur sa conception de l'éthique. Ainsi, comme l'explique le penseur *ash'arī* al-Shahrastānī († 1153), « pour Dieu, rien n'est rationnellement nécessaire [imposé], ni le bien, ni le meilleur, ni même la grâce [*lutf**]. Car tout ce qui peut être stipulé par la raison comme une sagesse nécessaire peut être contredit par son opposé, selon la différence de point de vue¹⁵ ». La raison est relative et seul Dieu, donc la Révélation, peut offrir un ordre absolu et clair, qui ne se laisse pas influencer par la pensée utilitariste (le bien est bien car il est utile) ou le contexte social et/ou culturel.

Contrairement à ce qu'affirmaient les *mu'tazila*, pour cette école rien n'est « bien en soi » ou « mal en soi » ; seule la prescription divine peut déterminer le bien ou le mal d'un objet, d'une situation, d'une action, à partir du pouvoir de Dieu et de Sa volonté. Ainsi Sa justice dépasse-t-elle l'intelligence humaine, et c'est en acceptant Son pouvoir et en reconnaissant Sa bonté que l'être humain accepte l'ordre de Sa justice, même s'il ne la comprend pas toujours. La discussion sur la souffrance de l'innocent, que l'on retrouve dans la tradition grecque et chrétienne et jusqu'aux *Frères Karamazov* de Dostoïevski ou à *La Peste* de Camus, est très révélatrice à ce sujet. Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī († 1085)¹⁶, le maître d'Abū Hāmid al-Ghazzālī († 1111), reprend les thèses défendues par ses prédécesseurs *ash'arī*, dont le célèbre 'Abd al-Qādir al-Baghdādī¹⁷ († 1037), défendant l'idée que le bien ne saurait être réduit à une catégorie rationnelle. Ainsi la souffrance d'un enfant ou d'un innocent, perçue comme irrationnelle, donc intrinsèquement « mauvaise » (et injuste) par les *mu'tazila*, ne doit être comprise que comme un bien voulu

par Dieu, dans Sa justice et Sa bonté, au-delà de toute compréhension ou conclusion humaines. La raison humaine n'a aucun pouvoir de déterminer le bien et le mal, et encore moins d'imposer à Dieu les limites de ses propres catégories.

C'est d'ailleurs sur la base des seules sources révélées qu'al-Baghdādī confirme les cinq catégories des actes humains (*al-ahkām at-taklīfiyya*) dont nous avons parlé plus haut et qui sont la référence chez les *usūliyyūn** (savants qui étudient les sources du droit) et les *fuqahā'* : l'obligatoire (*wājib*), l'interdit (*mahzūr** ou *harām*), le préférable (*masnūn**, *mandūb** ou *mustahab*), le détesté (*makrūh**) et le permis (*mubāh*). Cette catégorisation est fixe et la qualification des objets, des pensées, des actions ne peut se faire, encore une fois, qu'à la lumière des Textes ; eux seuls permettent de déterminer le bien ou le mieux, le mal ou le pire, selon le contexte dans lequel s'appliquent les règles et se jugent les actions. Un siècle plus tard, al-Shahrastānī¹⁸ offre une synthèse de la conception *ash'arī* qui stipule que Dieu n'est soumis à aucune obligation, que Sa justice dépasse la rationalité humaine et qu'aucun objet ou aucune action ne peut être qualifiée moralement, en soi, si ce n'est par référence à la Révélation.

Il reste encore une discussion fondamentale au sein de laquelle les qualités de la réflexion dialectique chez les partisans de l'école des *ash'arī* vont s'exprimer de belle façon. Il s'agit de la question de la prédestination, de la liberté et de la responsabilité, qui touche immédiatement toute réflexion sur l'éthique. La Révélation, comme les *ahādīth*, comporte des thèses apparemment contradictoires sur la question de la liberté : Dieu semble avoir déjà décidé de la destinée des hommes ; en même temps, certains versets évoquent la liberté qu'ont les hommes de croire ou de ne pas croire. Aux VIII^e et IX^e siècles, des courants déterministes affirment que Dieu seul est l'auteur des actes humains : la prédestination est absolue. Ils répondent ainsi aux affirmations de l'école *qadariyya** qui, à la fin du VII^e siècle déjà, affirme le principe du libre arbitre – ses partisans sont persécutés pour cela.

Les *mu'tazila* seront du même avis, comme nous l'avons vu, quant à la liberté de l'homme, condition nécessaire à l'application de la justice divine, laquelle ne peut juger un individu que libre et responsable de ses

actes. Les *ash'arī* vont, eux, développer une théorie très sophistiquée (avec de nombreuses variantes) que nous avons déjà mentionnée. Dieu est le créateur de l'action (*khāliq**), dans Sa toute puissance ; l'homme en est l'agent (*muktasib**), le réalisateur, et c'est à ce titre qu'il sera jugé, et rétribué (*kasb*). Les *ash'arī* sortent ainsi du débat entre les déterministes et les partisans du libre arbitre, pour s'intéresser finalement moins à la notion de libre arbitre qu'à celle du pouvoir d'agir laissé à l'individu, comme le relève très justement Hourani¹⁹. Dieu a ainsi créé et établi la présence des choses et des événements (*wujūd**) par Sa parole, qui dit « Sois », et la chose « est ». L'homme a ensuite le pouvoir et la capacité (*istitā'a*) d'agir sur ce qui est. En ce sens, il sera rétribué pour cet agir, en tant qu'être, qu'agent (*muktasib**) responsable (*mukallaf**), libre d'user de son pouvoir d'action sur les objets et les événements. La qualification morale des actions humaines dépendra ensuite de leur conformité aux catégories morales établies par la Révélation et les traditions prophétiques.

La question éthique est centrale, on le voit, entre la référence à la raison, chez les *mu'tazila*, et la fidélité aux Textes, chez les *ash'arī*. Les conceptions de Dieu, de l'Homme, de la raison et de la liberté ont un impact direct sur la définition, l'identification et la catégorisation des références éthiques. Plus profondément encore, ces débats relèvent des divergences sur la relation à Dieu, à Sa Révélation, ainsi qu'au sens et à l'objectif essentiel de l'existence. Les philosophes, grandement influencés par la tradition grecque, vont révéler plus avant ces différences d'approche et de compréhension.

Les māturīdī

C'est le courant des *mutakallimūn* dont on parle le moins dans les recensions. Il est pourtant de fait majoritaire, par la façon même dont il appréhende la relation entre Textes et raison. Nombreux sont ceux chez les *mu'tazila* et les *ash'arī* qui ne défendent pas complètement les thèses des partisans de l'école à laquelle ils appartiennent au premier chef, ou à laquelle ils se réfèrent pour se positionner – parfois pour se protéger des attaques de leurs pairs ou des autorités. Ainsi certains *mu'tazila*,

notamment à l'origine, défendent l'idée que la raison autonome peut accéder aux valeurs, tout en reconnaissant le rôle de la Révélation pour fixer les obligations et les interdictions. C'est d'ailleurs le cas, par exemple, d'al-Qādī 'Abd al-Jabbār, évoqué plus haut. De la même façon de nombreux savants, se présentant comme *ash'arī*, défendent l'idée que la raison a les moyens de construire un édifice moral et que la Révélation joue un rôle complémentaire et nécessaire. C'est le cas d'al-Juwaynī et surtout d'al-Ghazzālī, parmi tant d'autres, dont les vues sont plus nuancées et plus complexes que celles couramment exprimées chez les *ash'arī*.

Cette reconnaissance du rôle à la fois fondamental et circonscrit de la raison est la position que tiendra, à la même époque qu'al-Ash'arī, Abū Mansūr Al-Māturīdī († 944)²⁰. Né dans un village près de Samarkand, en Asie Centrale, Al-Māturīdī aura une influence de première importance sur une grande partie des savants *hanafī*. Au-delà de son école, sa position doctrinale – que les savants mentionnent ou non leur adhésion à ce courant – se révèle, si on analyse bien les choses, la plus fréquente chez les savants sunnites (comme chez les chiites d'ailleurs²¹). Al-Māturīdī n'eut de cesse de répondre aux *mu'tazila* qui minimisaient le rôle de la Révélation dans la construction du système légal et éthique, mais il affirma avec force arguments le rôle essentiel de la raison dans l'identification de la qualité morale des objets et des actions. Ainsi la raison peut appréhender et identifier les valeurs éthiques, les principes, mais elle ne peut, seule, fixer les termes de la loi.

Dit autrement, si la raison peut reconnaître la valeur, elle ne peut fixer la loi. Ainsi les *ahkām at-taklīfiyya** (les règles déterminant la valeur légale – et éthique – de l'ensemble de l'agir humain) ne peuvent être fixées qu'à partir des sources scripturaires. Les '*ulamā*' doivent extraire des textes ces règles, fixer leur catégorisation à partir de ces derniers et élaborer le système des obligations et des interdits (ainsi que les autres qualifications connues) sur cette base, la seule légitime. L'éthique ne saurait être loi sans la référence au Coran et à la Sunna²².

Cette position médiane a non seulement dépassé la tension binaire entre les *mu'tazila* et les *ash'arī* – parfois très simplificatrice –, mais elle a aussi complexifié et approfondi les termes du débat quant à la relation

entre la raison et les Textes, notamment sur la questions de l'éthique. De nombreux 'ulamā', fuqahā', falāsifa et sūfī, au-delà de l'école hanafī, ont adhéré à cette pensée plus élaborée et l'ont développée. Ibn Taymiyya, dans sa longue étude sur la relation entre les textes (*naql*) et la raison²³ ('*aql*), mène toute une réflexion inscrite dans ce courant de pensée. Suivant cette ligne, ceux qui se présenteront historiquement comme les héritiers d'*ahl al-hadīth* (ou *salafī*, au sens où ils veulent revenir aux textes fondateurs par-delà les écoles de pensées), défendront les mêmes positions, mais sans mentionner Al-Māturīdī – soit parce que ce dernier était, justement, *hanafī* (et qu'ils le critiquaient sur d'autres points précis), soit parce qu'ils trouvaient chez leurs savants de référence (comme d'ailleurs Ibn Taymiyya) la substance de ses thèses, élaborée indépendamment de son apport.

On le voit, ces catégories et appellations doivent être relativisées, de même qu'il faut aussi tout à la fois tenir compte et nuancer l'appartenance des savants et des penseurs à tel ou tel courant de pensée. Les circonstances historiques sont de première importance, car selon l'état des relations de pouvoir ou la nature du rapport au courant religieux dominant à certaines époques, il n'est pas rare de voir un savant afficher une appartenance de circonstance que son raisonnement et ses positions ne suivent pas rigoureusement.

Al-falāsifa (les philosophes)

La diffusion de la pensée grecque se fera très tôt, au IX^e siècle, et ce par différentes voies. Des copies de manuscrits en grec sont présentes dans différents centres d'études et les traductions en langue arabe se multiplient. Hunayn Ibn Ishāq († 873) traduit et commente des aphorismes grecs (*Nawādir al-Falāsifa*), et Abū Yūsuf Ya'qūb al-Kindī († c. 868), considéré comme le premier philosophe musulman, établit une première compilation de réflexions socratiques, *Alfaz Suqrāt*²⁴ (« Paroles de Socrate »). Ce qui apparaît clairement à travers ces premières recensions et traductions est la confusion qui existe entre les sources. Les pensées sont attribuées à Socrate, à Platon ou à Aristote alors qu'il s'agit parfois de commentaires ou d'ajouts de philosophes postérieurs suivant la

tradition platonicienne, aristotélicienne ou ayant déjà développé un néoplatonisme complexe que les philosophes arabes, juifs, chrétiens ou musulmans n'arrivaient pas toujours à identifier comme tel. Hunayn Ibn Ishāq traduira également un ouvrage d'éthique qui aura une influence importante dans les cercles philosophiques : *Peri Ethon (Fī al-'Adāt)* du philosophe et médecin Gallien²⁵.

À la fin du IX^e siècle, les philosophes musulmans ont accès à la traduction par Ishāq Ibn Hunayn († 911) de l'œuvre majeure d'Aristote dans ce domaine, *l'Éthique à Nicomaque*. Cette pensée, à laquelle les Arabes vont avoir accès à travers les commentaires du néoplatonicien Porphyre, disciple de Plotin, sera étudiée et commentée par presque tous les philosophes musulmans, d'al-Farābī († 950) à Miskaway († 1030), jusqu'à, bien sûr, Ibn Rush (Averroès, † 1198). Avant cela, elle aura eu également une grande influence sur al-Ghazzālī († 1111), dans son analyse comme dans sa critique, alors qu'il rédige *Tahafut al-Falāsifa* ²⁶ (« L'Incohérence des philosophes »).

Ce qui caractérise les *falāsifa*, les philosophes, par rapport aux partisans de *'ilm al-kalām*, c'est l'influence première et presque exclusive des catégories de la tradition hellène. Il y a bien sûr un lien et des influences entre les *mutakallimūn*, spécifiquement les *mu'tazila*, et les *falāsifa*, qui s'inscrivent les uns et les autres dans une tradition rationaliste inspirée effectivement des Grecs et de la dialectique. Le philosophe al-Kindī soutient d'ailleurs les positions théologiques des *mu'tazila* quant aux questions de morale et de liberté. La majorité des *falāsifa*, néanmoins, contrairement aux *mutakallimūn*, ne s'attardent pas à établir de lien cohérent entre les principes religieux révélés et les conceptions grecques de l'Homme, de l'âme et de la raison. Ces dernières sont acceptées comme telles et les catégories grecques de la connaissance sont souvent considérées comme des références acquises, à partir desquelles se construisent les systèmes philosophiques proposés.

Ainsi on retrouve chez les *falāsifa* les trois parties (selon Platon) ou facultés (selon Aristote) de l'âme (concupiscente, irascible et rationnelle) ; et celles-ci vont être établies, analysées, discutées, d'al-Farābī († 950) à Ibn Sīnā (Avicenne, † 1037) et Ibn Rushd († 1198). C'est à partir de ces catégories que se poursuit la réflexion éthique des

falāsifa et que sont identifiés les valeurs morales et l'ordre des vertus : « la tempérance » comme finalité de la part concupiscente de l'âme ; « le courage » pour son inclination irascible ; et enfin « la sagesse » pour sa disposition rationnelle. La justice (*'adl, i'tidāl**), vertu ultime, est le produit de la maîtrise, de l'harmonie (*ittifāq**) entre ces trois dispositions ; elle est le fruit de l'effort de connaissance et de sagesse du sujet. Cet effort est à l'hygiène et à la purification de l'âme ce que la santé et la beauté sont au corps. On reconnaît les motifs récurrents de la pensée hellène et ses références éthiques, au-delà des divergences fondamentales existant entre les traditions platoniciennes, aristotéliennes ou néoplatoniciennes – qui dépassent le cadre de la présente réflexion.

Les références à Dieu, à la Révélation ou à la *sharī'a* apparaissent ici et là dans l'œuvre des philosophes, mais il s'agit souvent soit de confirmer une vérité rationnelle préétablie, soit d'affirmer qu'il n'existe pas de contradiction, soit enfin de renforcer un point de vue en y ajoutant une référence religieuse. Les philosophes n'ont pas tous eu la même attitude dans ce domaine, mais leur point commun, d'al-Kindī à Ibn Rushd, reste la prévalence des sources, des catégories et de la méthodologie empruntées à la tradition grecque. Ceci est d'autant plus visible dans leur conception de l'Homme et des finalités de l'existence. Le philosophe platonicien Abū Bakr ar-Rāzī († 925), à titre d'exemple, s'appuie effectivement sur la référence religieuse et la notion de *sharī'a* pour confirmer le principe de la vie après la mort²⁷, mais à l'instar des *falāsifa*, sa conception de l'Homme, de l'individu accompli et raisonnable (*al-insān al-kāmil** ; *al-'āqil**) ou du véritable sage (*al-hakīm**) et des finalités de l'existence – la connaissance et la félicité (*sa'āda**) – se fonde sur les conceptions grecques.

Au début du x^e siècle, les chiites ismaéliens d'Iraq, les Ikhwān as-Safā (« Frères de la Pureté »), établissent des liens plus profonds entre la philosophie grecque et la tradition religieuse. Ce notamment en ce qui concerne la conception de l'Homme, de la liberté et des finalités de l'existence. Dans les *Rasā'il Ikhwān al-Safā* ²⁸, un lien est établi entre le rationalisme grec et les références islamiques, la cosmologie et les aspirations spirituelles et mystiques. C'est toutefois chez le philosophe

« de référence » de cette école, Ahmad Ibn Muhammad Miskaway († 1030), que l'on trouve un double ancrage particulièrement intéressant, lequel va avoir une conséquence majeure dans l'évolution de la pensée musulmane. Miskaway s'inscrit intégralement dans la tradition grecque ; sa description de l'Homme et de son âme, sa conception de l'existence sont nourries, influencées par les sources aristotéliennes et néoplatoniciennes. Son ouvrage principal, *Tahdhīb* al-Akhlāq* ²⁹, est entièrement construit à partir des concepts et des catégories déjà cités concernant les facultés de l'âme ou l'ultime finalité de l'existence. Miskaway adhère aux conceptions d'Aristote, relatives à la notion du bien collectif et politique (la justice, 'adl), à l'aspiration à l'amitié (*sadāqa**), à l'amour (*mahabba* ou '*ishq**), avec l'espérance ultime de la félicité (*sa'āda**), qui résulte de l'accomplissement moral de l'homme vertueux. Miskaway ne s'arrête cependant pas là ; il ajoute une dimension religieuse et mystique à son système, qui le rapproche de la tradition islamique et en particulier des thèses des *sūfīs*.

Miskaway ne suit plus alors strictement les positions d'Aristote et, au cœur de la tradition grecque, il est d'abord influencé – comme le relève très justement Majid Fakhry –, par l'approche plus mystique de Plotin³⁰. Au-delà de l'accomplissement intellectuel permettant à l'Homme d'atteindre la félicité ultime, il y aurait un degré plus élevé encore où l'Homme, par une attention spécifiquement orientée vers le pur Bien, qui est Dieu, atteindrait la « raison divine » et pourrait dépasser son être naturel comme son individuation (avec ses désirs et ses peurs) ; il accéderait ainsi et se fondrait dans l'amour divin, qui n'est que par soi et en soi. Cet état supérieur de félicité est un don de Dieu, et Miskaway, dépassant cette fois l'héritage grec du rationnel « amour de la sagesse », réconcilie ce dernier avec la tradition islamique et ses références à « l'amour de Dieu », offert à l'homme vertueux et sage (*hakīm**), accompli (*kāmil*), l'homme qui atteint la confiance et l'autocontentement par la grâce du Suprême Bien, qui est Dieu³¹. Miskaway établit clairement un lien avec la tradition mystique islamique, elle qui décrira la finalité ultime de la quête humaine de paix et de félicité en ces mêmes termes. Sa philosophie se situe donc à mi-chemin entre le rationalisme

des *mutakallimūn* et des *falāsifa* d'un côté, et la mystique des *sūfī* de l'autre.

Son héritage sera d'une double nature. Des penseurs et des philosophes vont s'inspirer de son apport et de celui des Grecs, poursuivant la réflexion éthique sur les bases de cet héritage. C'est le cas du célèbre Al-Rāghib al-Isfahānī³² († 1060), qui aura une grande influence et qui synthétisera la pensée aristotélicienne et néoplatonicienne, sans aller jusqu'à l'intégration des fondements islamiques si ce n'est pour montrer, factuellement, leur possible compatibilité³³. La tradition des *falāsifa* inspirée des Grecs mènera plus avant sa réflexion philosophique et éthique en se fondant sur cet héritage. Un autre courant va voir le jour grâce à l'apport important d'Abū Hāmid al-Ghazzālī, lequel, alors qu'il est influencé par Miskaway et al-Isfahānī, va établir la critique d'une approche philosophique exclusivement inspirée de la tradition rationaliste grecque – surtout al-Farābī et Ibn Sīnā. Abū Hāmid al-Ghazzālī réaffirme la place de la Révélation et, plus avant, de la mystique islamique en ce qui concerne les finalités ultimes de la quête humaine de la félicité et du bonheur³⁴. Il se place ainsi à mi-chemin entre la tradition des *ash'arī*, à laquelle il adhère nominalement sur le plan du rapport aux sources scripturaires, et celle des *sūfī*, des mystiques musulmans, quant à l'accomplissement de la félicité par l'amour de Dieu et Sa proximité.

La contribution d'al-Ghazzālī aura une importance capitale dans l'évolution de la pensée islamique, puisqu'il réaffirme la priorité des sources scripturaires dans l'élaboration de toute pensée autour de la vérité et des valeurs éthiques. Malgré la critique d'Ibn Rushd († 1198), auteur d'un *Tahafut at-Tahafut* (« L'Incohérence de l'incohérence³⁵ ») en réponse à l'œuvre d'al-Ghazzālī, le courant philosophique deviendra de plus en plus marginal dans l'évolution de la pensée islamique, qui se polarisera davantage entre tradition légale et tradition mystique (même si cette dernière restera peu présente dans les institutions islamiques de référence).

Évolutions et tensions historiques

En étudiant la diversité et l'évolution des courants de pensées théologiques et philosophiques, celui des *mu'tazila*, des *ash'arī*, des *māturīdī* comme des *falāsifa*, on s'aperçoit que la question des sources (Révélation, raison, références grecques), de la méthodologie (exégèse, approches légales, dialectique et logique grecques) et des finalités (vérité, paix, félicité, amour) est de première importance dans la compréhension de la « géographie » des savoirs, directement liés à la réflexion et à la production de la référence aux valeurs morales. L'éthique musulmane est bien le produit des dynamiques intellectuelles de ces différentes écoles, de leur diversité, de leur interaction, de leurs tensions internes et externes, de leurs oppositions bien souvent. On s'en rendra compte encore dans le prochain chapitre, à propos de la tradition mystique musulmane et de sa contribution majeure à l'élaboration de l'éthique islamique.

Il ne faut pourtant pas aborder la question de la production d'un savoir en négligeant les circonstances historiques qui ont pu favoriser un courant, freiner un autre, ou provoquer la prééminence d'une approche sur une autre. En étudiant les courants des *mu'tazila* et des *falāsifa*, qui ont fleuri et vécu leur apogée entre le IX^e siècle et le XII^e siècle, pour ensuite se trouver marginalisés par la double prédominance du courant *ash'arī* et de l'approche essentiellement légale des *fuqahā'* (évoquées au chapitre précédent), on comprend que la géographie des savoirs, en même temps que leur hiérarchie, doivent être abordées à la lumière de leur Histoire.

Trois éléments sont à prendre en compte ici, en particulier sur la question des sources, de la formation et du rôle de l'éthique au cœur de la tradition islamique, qu'elle soit sunnite ou chiite. Le premier a trait au rapport de la civilisation musulmane naissante avec le savoir et les autres civilisations alentour. Dès ses premiers siècles, en situation d'expansion et de confiance, la civilisation islamique s'ouvre, traduit, intègre et discute les apports étrangers, intellectuels, artistiques, culturels, politiques ou sociaux. Dès le VIII^e siècle, les centres de réflexion où l'on traduit et commente les Grecs, où l'on débat entre juifs, chrétiens et musulmans, où l'on développe des approches nouvelles, inclusives ou non (jusqu'à discuter du paradigme de référence et de l'épistémologie),

se multiplient, et il se fonde une véritable tradition intellectuelle. On connaît le dynamisme intellectuel à Baghdād et Basra, « universités » de la pensée critique dont l'expression s'épanouit de Damas au Caire, plus loin encore à Istanbul et jusqu'en Andalousie où cette tradition se perpétuera longtemps. Ce florissement intellectuel se mesure non seulement à son dynamisme, mais au sérieux et à la profondeur des réflexions et des contributions qu'il apporte, comme l'a montré ce chapitre.

Il faut néanmoins tenir compte également d'un facteur interne dont l'impact sera déterminant sur l'évolution de la pensée et des savoirs au cœur des différentes nations constituant l'empire et la civilisation islamiques à cette même époque : le rapport au pouvoir politique – chez les sunnites comme chez les chiites – va parfois dynamiser, ou au contraire infléchir l'apport de tel ou tel courant de pensée. Nous l'avons vu avec les *mu'tazila* : le calife al-Ma'mūn impose cette doctrine comme la doctrine officielle de l'État dès 827 ; puis, avec les successeurs d'al-Ma'mūn, on assiste pendant près de quinze ans (833-848) à une répression féroce contre tous ceux qui n'adhèrent pas aux thèses des *mu'tazila*. Ensuite les choses s'inversent, et ce sont eux qui subissent la répression du pouvoir quand les thèses *ash'arī* sont institutionnalisées, les *mutakallimūn* et les *falāsifa* faisant alors l'objet de critiques et d'attaques systématiques. Les tensions politiques internes durant la période de transition entre les califats omeyyade et abbasside expliquent les tensions religieuses et intellectuelles, la mise en avant de certaines thèses, et bien sûr l'instrumentalisation politique des courants ou des écoles de pensée. Les conflits ne cesseront pas, tout au long de l'Histoire, au gré des influences politiques et des renversements de rapports de force.

Il faut ajouter un dernier facteur, lié à l'état général de l'empire musulman et aux influences externes dont l'impact se fait de plus en plus sentir. L'empire doit gérer des conflits et des guerres de même que l'émergence de nouvelles puissances, avec leurs pouvoirs politiques, économiques et culturels. Entre le x^e siècle et le xiii^e siècle, l'ascension progressive du droit (*fiqh*) comme science de référence, au-delà et parfois à l'exclusion de toutes les autres, si elle est liée aux facteurs internes déjà

évoqués, l'est aussi aux rapports de pouvoir avec les autres aires de civilisation. C'est d'abord par le droit, et la référence aux sources scripturaires, que les penseurs et les savants (essentiellement les juristes) pensent pouvoir protéger la référence islamique. Abū Hāmid al-Ghazzālī, dans son *Ihyā ulūm ad-Dīn*, intègre ainsi et dépasse les apports hellènes et le rationalisme dialectique pour fonder une référence islamique à la fois philosophique, légale et mystique. Les juristes (*fuqahā'*) ignorent souvent les apports exogènes et pensent la résistance et la survie de la référence musulmane dans un rapport prioritaire aux textes et aux méthodologies internes, héritées de la tradition savante islamique.

C'est à la lumière de ces réalités historiques qu'il faut considérer l'apport complexe et multiforme d'un savant comme Ibn Taymiyya : au cœur des conflits politiques internes à l'empire, faisant face aux invasions (Mongols, Mamlūks), il prend des positions apparemment contradictoires mais qui se comprennent pourtant à la lumière du contexte historique. Il revient aux sources scripturaires de façon stricte, tout en voulant activer, de l'intérieur, un mouvement de réforme juridique. Il s'oppose à la logique et à la dialectique des Grecs, tout en écrivant, on l'a vu, un traité de onze volumes sur la compréhension, de l'intérieur toujours, de la relation entre Révélation et raison, et développe une réflexion endogène sur l'éthique³⁶. Il critique certaines tendances soufies qui seraient des apports étrangers (notamment la théorie de l'union-unité avec Dieu : *ittihādiyya**), tout en défendant les enseignements mystiques à partir des sources et en suivant lui-même la voie mystique de la *qādiriyya*. En cela, il est la personnification tant des tensions que des évolutions de la pensée islamique de cette période-clef, entre le XIII^e et le XIV^e siècle³⁷ : lentement, au gré des circonstances historiques, la pensée islamique institutionnalisée évolue alors vers un « resserrement » autour des sources scripturaires, du droit et du cloisonnement des savoirs. La réflexion sur l'éthique et ses enseignements en subira, au premier chef, les conséquences.

1. George F. Hourani, *op. cit.*, parle de « science de la dialectique » (p. 6), en établissant ainsi littéralement son lien avec la dialectique grecque.

2. Majid Fakhry, *op. cit.*, p. 2, et George F. Hourani, *op. cit.*, p. 6, acceptent sans discussion critique une telle traduction.

3. Sur cette question, les disputes furent vives, notamment avec le juriste de Baghdād Ahmad Ibn Hanbal († 855), qui fut envoyé en prison car il s’opposait à la théorie du Coran créé. Le pouvoir soutenait alors le courant mutazilite.

4. C’est ainsi qu’ils sont historiquement identifiés dans les débats théologico-philosophiques, comme le mentionne Hourani, *op. cit.*, p. 23.

5. Majid Fakhry, *op. cit.*, p. 31.

6. Abu al-al-Khayyāt, *Kitāb al-Intisār*, trad. en français par A. N. Nader sous le titre *Le Livre du triomphe et de la réfutation d’Ibn al Rawandi l’Hérétique*, Les Lettres orientales, Beyrouth, 1957 (bilingue arabe et français).

7. ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī, *Kitāb al-Mughni fi Abwāb at-Tawhīd wal-‘Adl*, en plusieurs parties et commentés par thèmes et par divers penseurs, Al-mu’assassa al-masrizza al-‘amma lit-ta’lif, wal-tarjama, Le Caire, 1965 (en arabe). Omar Hamdan et Sabine Schmidtke, *Qādī*

8. Al-Qādī ‘Abd al-Jabbār, *Kitāb al-Mughni fi Abwāb at-Tawhīd wal-‘Adl*, *op. cit.*, p. 232. Voir aussi Jamāl Fathī Nassār, *Makāna al-Akhlāq fi al-Fikr al-Islāmī*, Dār al-wafā’, Mansūra, 2004, p. 132-140.

9. Voir Al-Qādī ‘Abd al-Jabbār, *Sharh al-Usūl al-Khamsa*, *op. cit.*, 564f., et Majid Fakhry, *op. cit.*, p. 34.

10. ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Niyāha al-Iqdām*, éd. A. Guillaume. Londres, 1934, p. 72-76. Voir également *Al-Milal wat-Nihal*, éd. A. al-Wakil, Le Caire, 1968, II, p. 39-50.

11. Al-Qādī ‘Abd al-Jabbār, *Kitāb al-Mughni fi Abwāb at-Tawhīd wal-‘Adl*, *op. cit.*, p. 8.

12. Les positions des savants *ash’arī* et *māturīdī* sont loin d’être homogènes et les débats internes, sur de nombreuses questions théologico-philosophiques, sont légion. Dans la translittération française, on écrit parfois « asharite » ou « maturidite ».

13. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, *op. cit.*, p. 118. On sait peu de détails de sa vie et beaucoup d’écrits ont été perdus. Il reste quelques publications importantes dont trois synthétisent sa pensée : *Maqalāt al-Islamiyyīn*, éd. MM. ‘Abd al-Hamīd, 2 vol., Le Caire, 1950 ; *Al-Ibāna ‘an usūl ad-Diyāna*, Le Caire, 1930, trad. en anglais par W. C. Klein, *American Oriental Studies*, vol. 19, New Haven, Connecticut, 1940. *Kitāb al-Lum’a*, texte et trad. en anglais par R. J. McCarthy dans son ouvrage *The Theology of al-Ash’arī*, (sans éd.), Beyrouth, 1953.

14. Ce que rappelle très justement Sherman Jackson. Cf. *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam : Abu Hamid al-Ghazali’s Faysal al-Tafriqa*, *Studies in Islamic Philosophy*, vol. 1, Oxford University Press, New York, 2002.

15. ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Al-Milal wat-Nihal*, *op. cit.*, I, 102.

16. Abū al-Ma’ālī al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād ilā Qawāti’ al-Adilla fi Usūl al-‘Itiqād*, éd. J. D., Luciani, 1938.

17. ‘Abd al-Qādir al-Baghdādī, *Al-Farq bayn al-Firaq*, sans éd., Le Caire, 1967.

18. ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Niyāha al-Iqdām*, *op. cit.*, p. 391-398.

19. Hourani, *op. cit.*, p. 120.

20. Voir H. Mwakimako, *Al-Māturīdī*, in R. C. Martin, et al. (éd.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Macmillan Reference, New York, vol. I, 2004, p. 443-449.

21. Les chiïtes étaient l’une des cibles de l’argumentation d’al-Māturīdī par ailleurs, et certaines de leurs positions sur le rôle de la raison sont intégrées à son propre raisonnement.

[22.](#) L'ouvrage de référence dans l'énonciation de sa pensée comme dans la critique des *mu'tazila* est *Kitāb at-Tawhīd*, dār al-jāmi'āt al-masriyya, éd. Fathalla Kalīf, Alexandrie, s. d. On le trouve en ligne, avec une analyse critique de son authenticité : <https://archive.org/details/BookOfTauheedByImamAbuMansurMaturidiarabic>

[23.](#) Ibn Taymiyya, *Dar' ta'ārud al-'aql wa an-naql*, éd. Jāmi'a Muhammad Ibn Sa'ūd al-Islāmiyya, 11 vol., 1991.

[24.](#) *Nawādir al-Falāsifa*, « Les Anecdotes des philosophes » : cf. Majid Fakhry, *op. cit.*, p. 61.

[25.](#) *Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion*, éd. Felicitas Opwis et David Reisman, Brill, Leiden, 2012, p. 34-36.

[26.](#) Abū Hāmid al-Ghazzālī, *Tahafut al-Falāsifa* (« L'Incohérence des philosophes »), trad. en anglais par Michael M. Marmura, Brigham University Press, Utah, 2000.

[27.](#) Abū Bakr ar-Rāzī, *Rasā'il Falsafiyya*, éd. P. Kraus, Le Caire, 1939, p. 101.

[28.](#) Ikhwān al-Safā, *Rasā'il Ikhwān al-Safā*, Beyrouth, 1957 ; voir aussi Majid Fakhry, *op. cit.*, p. 93-99.

[29.](#) Ahmad Miskaway, *Tahdhīb al-Akhlāq*, éd. C. K. Zurayk, 1966 ; trad. en anglais sous le titre : *The Refinement of Character*, par C. K. Zurayk, Beyrouth, 1968.

[30.](#) Majid Fakhry, *op. cit.*, p. 120.

[31.](#) Ahmad Miskaway, *Tahdhīb al-Akhlāq*, *op. cit.*, p. 171-175.

[32.](#) Voir l'introduction, la trad. et les commentaires de Yasien Mohamed, *The Path to Virtue, The Ethical Philosophy of Al-Rāghib al-Isfahānī*, avec la trad. en anglais du *Kitāb al-Dharī'ah ilā Makārim al-Sharī'ah*. Yasien Mohamed propose cette date pour la mort d'al-Isfahānī à la suite de plusieurs recoupements historiques, p. 75.

[33.](#) En ce sens, Mohamed Yasien analyse les différences d'approches entre Miskaway et al-Isfahānī notamment sur la question de Dieu, de l'amour et de la félicité ultime. Il y ajoute une réflexion intéressante sur al-Ghazzālī. Cf. Yasien Mohamed, *op. cit.*, p. 347-374.

[34.](#) Trois ouvrages d'Abū Hāmid al-Ghazzālī permettent d'avoir une synthèse claire de son positionnement religieux, philosophique et mystique : *Al-Munqidh min ad-Dalāl* (« Erreur et délivrance »), *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* (« Revivification des sciences religieuses ») et *Mishkāt al-Anwār* (« Tabernacle des lumières »).

[35.](#) Cf. *Incohérence de l'incohérence*, trad. partielle de Marc Geoffroy, in Alain de Libera, Averroès. *L'islam et la raison*, Garnier-Flammarion, 2000, et Alain de Libera et M.-R. Hayoun, *Averroès et l'averroïsme*, Presses universitaires de France, « Que sais-je ? », 1991.

[36.](#) Cf. Abd Allah 'Afīfī, *Al-Nadhariyya al-Khalqiyya 'ind Ibn Taymiyya*, Markaz al-Mālik Faysal lil-buhūth wa ad-dirassāt al-islāmiyya, Riadh, 1988.

[37.](#) Henri Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Taymiyya*, éd. Geuthner, 1986 ; « Le réformisme d'Ibn Taymiyya », *Islamic Studies*, I (3), 1962 ; Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek logicians*, Oxford University Press, Oxford, 1993 ; Yahya Michot, *Les Saints du Mont Liban*, Albouraq, Beyrouth, 2007, ainsi que sa série d'articles sur les textes spirituels d'Ibn Taymiyya et la mise en avant du contexte sociopolitique (magazine étudiant *Le Musulman*, Paris, entre 1992 et 1996).

4

Éthique et mystique (soufisme)

Comme nous l'avons relevé au chapitre 1 (p. 22), la quête mystique apparaît très tôt dans la tradition musulmane. On connaît la grande référence que fut Hassan al-Basrī¹ († 728), qui fit partie de la génération ayant directement suivi les Compagnons du Prophète (*tābi'ūn**). Son enseignement était tourné vers l'ascèse (*zuhd*), la purification du cœur (*tazkiyya* an-nafs*) et la sincérité vis-à-vis de Dieu (*siqd**). Essentiellement orienté vers le salut, il évoque la contemplation et la méditation (*tafakkur**), la tristesse en cette vie (*huzn**), la pauvreté matérielle nécessaire (*faqr**) pour s'éloigner des illusions du soi et des désirs du monde. Il affirme : « Le cœur qui aime Dieu aime la fatigue et préfère la souffrance² », ou encore : « La vie d'ici-bas est la demeure de l'action et celui qui vivra cette vie en en ayant de l'aversion et choisira l'ascétisme [*zuhd*], il s'y élèvera et [ainsi] la compagnie de cette vie lui aura été utile³. » Il aura beaucoup de disciples, notamment à Basra où ses élèves créent des centres où l'on met en pratique ses enseignements.

Durant ce même second siècle de l'Hégire, on voit ainsi naître un courant, une école mystique informelle pourrait-on dire, avec des femmes et des hommes que l'on appelle les *zuhhād** (ascètes) ou *'ubbād** (littéralement « esclaves » entièrement livrés à la volonté de Dieu), à Basra ou à Baghdād, tels qu'Ibrahīm Ibn Adham († 779), Rābi'a al-'Adawīyya⁴ († 793), Al-Fudayl Ibn 'Iyād († 795) ou encore Shaqīq al-Balkhī († 802).

On retrouve ces mêmes thèmes chez tous les *sūfīs* (mystiques) au cours de l'Histoire, avec plus ou moins d'insistance sur l'une ou l'autre des dimensions du rapport à Dieu, des aspects du travail sur soi ou encore du rapport au monde, selon les cercles (*turuq*), les écoles et leurs enseignements. Il faut rappeler ici que l'origine du mot *sūfī* reste encore un objet de discussion entre savants, spécialistes et courants de pensée. Pas moins de cinq origines différentes ont été proposées⁵ et cette identification de l'origine n'est ni secondaire ni marginale, puisqu'il s'agit de savoir si le soufisme est né à l'intérieur de l'*islām* ou s'il lui est étranger ; il serait ainsi le produit des influences bouddhiste, grecque, juive ou chrétienne sur la pensée musulmane – comme le pensent certains courants littéralistes, lesquels refusent d'intégrer le soufisme dans les « sciences islamiques » et considèrent ce courant comme une « innovation » (*bid'a*), et ses adhérents, soit comme des « égarés » (*tā'ifa* dalla**) soit comme dangereux.

Mais selon l'opinion qui reste majoritaire dans les différentes écoles de droit et de pensée, le soufisme est bien un produit endogène de la tradition islamique⁶, quoique certains courants mystiques, néanmoins, soient parfois allés trop loin, dans l'interprétation des textes, les enseignements et les pratiques ascétiques, d'une part, dans les emprunts à d'autres traditions, d'autre part.

La mystique musulmane, à la lumière des premiers exemples de vies ascétiques, comme celles de Hassan al-Basrī (porté vers la tristesse et le renoncement) ou celle de Rābi'a al-'Adawīyya (insistant sur l'amour de Dieu et le rapprochement)⁷, va s'élaborer, se former et s'organiser autour de la réflexion sur – et surtout la mise en pratique de – l'éthique (*al-akhlāq*), la purification (*tazkiyya*) et la réforme (*islāh*) de l'être (*an-nafs*), la quête des vertus (*fadā'il**), de la félicité (*sa'āda*) et de l'amour (*hub*) divin. Nous avons vu qu'entre le IX^e et le XI^e siècles, les *mutakallimūn*, les *falāsifa* et les *sūfīs* (ou *mutasawwifūn**) non seulement étaient en contact les uns avec les autres et abordaient les mêmes thèmes (la connaissance, la sagesse, l'éthique, le rapport au monde, la félicité, l'amour), mais que certains penseurs avaient eux-mêmes, soit rapproché les enseignements de ces disciplines (comme Miskaway), soit expérimenté de l'intérieur leur méthodologie et/ou leurs pratiques (comme al-Ghazzālī). Ce qui va

distinguer la mystique musulmane de *'ilm al-kalām* et d'*al-falsafa* est l'approche essentiellement pratique : l'éthique (*al-akhlāq*), les vertus (*al-fadā'il*), la félicité (*sa'āda*) et l'amour (*hub*) ne sont pas des objets d'études à intellectualiser, mais des expériences à vivre, à appliquer, à goûter (*dhawq**) par le témoignage (*shuhūd*) de la pratique (*mumārasa**).

Au demeurant, cette mise en application, ce respect quotidien de l'éthique dans le comportement, cette quête appliquée des vertus sont des conditions *sine qua non* de l'élévation spirituelle, du rapprochement avec le Divin, de l'accès possible à la félicité et à l'amour de Dieu. Comme l'exprime le mystique Abū al-Hussayn an-Nūrī : « Le soufisme n'est pas [ne se définit pas par] des dessins ou des savoirs, mais il est le comportement vertueux⁸ [*akhlāq*]. » Dans le même sens, Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, l'élève d'Ibn Taymiyya, qui fut aussi un mystique reconnu, relève : « Les spécialistes de cette science se sont accordés pour dire que le *tasawwuf*, c'est le comportement vertueux⁹ [*khuluq*]. »

Cette insistance sur l'expérience, la mise en pratique, au cours de l'apprentissage de la purification de l'être et de son dépassement par étape – au gré des états (*halāt**) et des stations (*maqāmāt**) que l'aspirant ou l'initié (*murīd**) doit atteindre – donne à la notion d'*akhlāq* une autre dimension, un autre contenu que la seule référence aux valeurs morales et à l'éthique. L'essentiel n'est pas dans le débat intellectuel ou philosophique sur l'origine des valeurs morales, sur leur hiérarchie ou encore leur systématisation (la Révélation est acceptée comme source première – sans être exclusive – par les *sūfis*) : ce qui compte, plus directement, est leur traduction et leur « vécu » à travers le comportement humain.

C'est en ce sens d'ailleurs que la littérature mystique a été l'une des plus prolixes dans la réflexion sur l'éthique islamique (*akhlāq*), comprise de fait comme une réflexion accompagnant les exigences de la réforme du comportement et de l'être. Chaque *tarīqa* (cercle *sūfī*) établit ainsi, à travers un *sheikh* ou un guide (*murshid*), une école, une méthodologie de la mise en pratique de ses enseignements, en déterminant des fondements (*usūl*), des catégories et des niveaux (degrés ou rangs) de l'être (*marātib**), des étapes (*manāzil** ou *maqāmāt**) ou des états (*ahwāl**) dans l'élévation spirituelle.

Les vertus (*fadā'il**) et l'action

Avant de décrire le voyage intérieur (*masīr**) des mystiques, il est important de s'arrêter sur leur conception de l'éthique, des vertus fondamentales, de leurs sources autant que des modalités de leur acquisition. Nous avons vu que la question des sources et de l'identification du « bien » et du « mal » était centrale dans les débats qui opposaient les théologiens-philosophes (*mutakallimūn*) et dans l'approche souvent strictement rationaliste de la plupart des philosophes (*falāsifa*). Il s'agissait de savoir si la qualité morale d'un objet ou d'une action était déterminée soit par la Révélation soit par la raison, soit par les deux. Les mystiques (*mutasawwifūn**) sont restés éloignés de ces débats, même si certaines des grandes figures, à l'image d'al-Ghazzālī, ont traité (philosophiquement) de la question, ou que l'on retrouve, dans beaucoup de textes mystiques, les catégories de l'âme (irascible, concupiscente, rationnelle) et les vertus (tempérance, courage, sagesse, justice) directement empruntées à la philosophie grecque.

Il reste que la référence première des *sūfīs* est le Coran, d'où ils tirent l'essentiel des valeurs et des vertus qui vont accompagner l'être humain dans sa quête de soi, de la connaissance, de la vérité et de Dieu. L'autre source majeure est bien entendu la vie et l'exemple du Prophète de l'*islām*, et ce pour deux raisons essentielles : d'abord, le Messager est celui qui traduit et personnalise les enseignements du Coran de façon pratique, concrète et quotidienne. Lorsque son épouse 'Ā'isha rappelle que « sa moralité était le Coran », elle veut dire par là qu'il appliquait totalement les enseignements et vivait par les vertus coraniques. Le Messager, en tant qu'il a été choisi (*al-mukhtār**) et purifié (*al-mustafā**) pour accomplir sa mission, est le premier guide (*murshid*), le premier maître (*mawlā*), que Dieu a envoyé comme modèle de bien à l'humanité entière¹⁰. Le verset déjà cité insiste sur une catégorie particulière de croyants :

Il y a certes pour vous, dans le Messager de Dieu, le meilleur des modèles pour qui désire [aspire à s'approcher de] Dieu et l'Au-Delà et se souvient de Dieu intensément ¹¹.

Les *sūfis* se reconnaissent au premier chef en ceux qui aspirent à s'approcher de l'Unique, qui désirent Dieu et l'au-delà, et se souviennent du Divin intensément. De fait, le voyage mystique ne peut se faire que sur les traces du Prophète.

Il reste que leur lecture et leur compréhension des sources scripturaires comme de la vie du Prophète (*sīra**) sont très spécifiques car ils distinguent, d'emblée, le sens apparent, exotérique (*zāhir**), du sens caché, esotérique (*bātin**). Le premier est offert et accessible à l'ensemble des lecteurs, par la médiation de la raison et de l'intelligence ; le second ne peut être appréhendé que par les initiés qui, en éduquant leur cœur, parviennent à dépasser le sens apparent, à dévoiler (*kashf**) le sens caché et le secret (*sirr**) du message spirituel du Coran ainsi que de l'exemple du Messager. De la même façon qu'il existe plusieurs interprétations de l'apparent (eu égard au sens des mots et des versets, ou encore à la diversité des compréhensions et des intelligences humaines), on trouve de nombreuses gnosés qui dépendent de l'état du cœur de l'interprète-initié, de son intelligence, de son expérience personnelle et de ses qualités morales.

Le célèbre mystique Abū Qāsim al-Qushayrī, auteur d'*Al-Risāla* ¹², a écrit un long commentaire (*tafsīr**) mystique du Coran, *Al-Tafsīr al-Kabīr* ¹³, qu'il a fait suivre d'un autre commentaire rédigé près de trente ans plus tard, *Latā'if al-Ishārāt** ¹⁴, dont le vocabulaire, les thèmes et les interprétations seront repris par de très nombreux mystiques après lui. Il y explique que le Coran, au-delà de la catégorisation de l'apparent et du caché, recèle plusieurs niveaux de sens qui ne sont accessibles qu'à des catégories très spécifiques.

Ainsi la phrase, en son sens premier (*'ibāra**), est accessible au commun des hommes. Le second degré est celui de l'allusion (*ishāra**) au-delà du sens premier, avec des signes à interpréter, qui n'est accessible qu'à certains initiés. Il existe un niveau plus subtil encore, que ne peuvent atteindre que les « amis de Dieu » (*awliyyā'**) et les connaisseurs (*'ārifīn**) appréhendant les perles secrètes et subtiles du message (*latā'if**). Le quatrième degré de sens, et le plus élevé, celui des

vérités et des certitudes du cœur et de l'intelligence (*haqā'iq**), ne peut être atteint que par les Messagers et les Prophètes¹⁵.

La source coranique et prophétique des valeurs et des vertus est une certitude à laquelle il va falloir ajouter les différents niveaux de sens lorsqu'il s'agira d'identifier puis d'organiser et de hiérarchiser lesdites vertus. Dans son ouvrage de référence (l'une des principales sources d'inspiration d'al-Ghazzālī), *Qūt al-Qulūb**¹⁶ (« La Nourriture des cœurs »), Abū Tālib al-Malikī introduit une réflexion sur le rapport au Coran et à la Sunna (tradition prophétique) et sur les modalités de la pratique religieuse (*ādab ash-sha'ā'ir* al-'ubūdiyya**). Il consacre une dizaine de chapitres aux valeurs et aux vertus liées, respectivement, à l'adoration, à l'individu, à la famille et à la société. Les versets coraniques et les traditions prophétiques sont les références à partir desquelles sont extraits les principes et les valeurs qui fondent le bon comportement (*akhlāq*) de celle ou de celui qui se met en route vers son accomplissement spirituel (*al-sālikūn**).

La seconde partie intègre, de façon très pratique, ces principes de bon comportement – comme condition de l'élévation spirituelle – au cheminement de la réalisation et de la libération de soi (*tarīq* as-sulūk*). Il s'agit de commencer par la discipline, quant à la pratique juste et constante (respect des règles), de s'imposer une autoévaluation (*muhāsaba**) et une autosurveillance (*murāqaba**), un contrôle de soi, condition de purification de l'être. En avançant dans cette connaissance de soi, l'initié (*murīd**) s'élève spirituellement grâce à sa discipline morale et à son comportement nourri et façonné par les vertus.

Ce cheminement s'inscrit dans un cercle précisément vertueux, où la discipline et les vertus éduquent l'être, purifiant le cœur qui, de fait, s'élève et atteint un niveau par lequel il peut accéder à des vertus supérieures ; lesquelles, à leur tour, lui permettent une purification plus profonde encore.

Ainsi se dessine l'ascension, le chemin de l'initiation. L'action, avec la convocation permanente de la conscience et de l'évaluation, est le vrai paramètre, le vrai témoin (*shāhid**), de l'acquisition des vertus, qui sont

autant de signes de la purification du cœur et de la libération de l'être (*nafs*).

On retrouve cette vision dans toutes les traditions mystiques (avec, certes, des différences quant à la catégorisation des vertus, des étapes et des états), avec cette même insistance sur la substance de l'éthique : sa source est coranique et prophétique, sa nature est pratique (éducation et réforme de soi) et sa finalité est la félicité dans le rapprochement avec Dieu, la proximité et l'amour du Divin.

La libération de l'être

L'histoire du soufisme est longue, complexe et les théories, les écoles et les pratiques furent nombreuses, diverses et parfois contradictoires. À l'origine, il y avait un clair souci d'inscrire la voie mystique au cœur des enseignements islamiques, avec une insistance sur le respect des textes, des principes et des règles (*ahkām*). C'est d'ailleurs à la lumière des textes que se sont élaborées les premières conceptions du soufisme, dont certaines sont le cœur même de la mystique ; on les retrouve, d'une façon ou d'une autre, dans tous les courants et toutes les écoles ou cercles. On se réfère souvent aux mêmes versets coraniques et traditions prophétiques qui traitent de l'être humain, de sa constitution, et de sa relation à Dieu. Ce sont ces textes qui vont permettre de dessiner le chemin de l'évolution spirituelle des *murīd*. L'être humain a été créé avec cette aspiration naturelle vers le Transcendant que nous avons déjà mentionnée, la *fitra* [17](#). Le Coran rappelle le caractère central et permanent de cette disposition chez l'être humain :

Et dirige ton visage [ton être] vers la religion, en monothéiste sincère. La disposition naturelle avec laquelle Dieu [fitra Allah] a créé les hommes. Il n'y a pas de changement dans la création de Dieu. Telle est la religion droite [éternelle] mais la majorité des gens ne savent pas [18](#).

Et les mystiques s'appuient, comme d'ailleurs beaucoup de théologiens-philosophes ou de philosophes, sur un autre verset riche

d'enseignements :

Et lorsque ton Seigneur tira des reins des fils d'Adam leurs descendants et les fit témoigner contre eux-mêmes [en leur demandant] : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? », ils répondirent : « Oui, nous en témoignons » [shāhidnā]. Et ce afin que vous ne puissiez pas dire le Jour de la Résurrection : « Nous ne savions pas. » ¹⁹

Ainsi, à l'origine, l'être essentiel de l'Homme, de tous les êtres humains, porte une disposition naturelle vers le Divin associé à un témoignage, qui les lie sur le plan de l'être autant que sur celui de la responsabilité²⁰. Trois traditions prophétiques vont dans le même sens et permettent d'approfondir la compréhension de cette disposition originelle, comme celle de la responsabilité humaine. La première confirme la disposition originelle et le rôle subséquent des êtres humains et de leur éducation dans le choix de la croyance, de la religion : « Il n'est pas un nouveau-né qui ne soit né avec la disposition naturelle envers l'Unique [*fitra*]. Ce sont ses parents qui le font devenir juif, chrétien ou zoroastrien²¹. »

La seconde tradition parle du degré supérieur de la foi, l'excellence, la sincérité, *al-ihsān* (après avoir défini l'*islām* et la foi – *imān*) : « La sincérité (l'excellence) [est] que tu adores Dieu comme si tu Le voyais car si tu ne Le vois pas, Lui te voit²². » Le troisième *hadīth* parle directement de la pratique rituelle et des « amis de Dieu » : « Le Très-Haut a dit : “Quiconque est l'ennemi de Mon ami [*walī*], Je lui déclare la guerre. Mon serviteur ne s'approche pas de Moi par une chose qui m'est plus aimable que ce que Je lui ai prescrit, et Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par les œuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime. Si Je l'aime, alors je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main avec laquelle il tient, son pied avec lequel il marche. S'il Me demande quoi que ce soit, Je le lui donne certainement, et s'il cherche refuge auprès de Moi, Je le lui accorde.”²³ » Ici, il est clairement question de respecter les prescriptions rituelles, d'y ajouter des pratiques surérogatoires et surtout de vivre l'expérience du

rapprochement par la foi, l'amour révérenciel de Dieu, jusqu'au point où Dieu manifeste Son amour par la grâce du don spirituel offert à l'oreille, à l'œil, à la main et au pied de « l'ami ».

La tradition mystique va essentiellement se concentrer sur ce rapport à l'être (*nafs*), à la constitution essentielle de l'humain, à la disposition originelle (*fitra*) qui habite son être et qui y demeure voilée, emprisonnée, voire malade et corrompue, si le croyant, l'aspirant, ne revient pas à son être et ne s'éduque pas à libérer son cœur de ce qui peut le divertir (au sens propre comme au sens figuré) de la Voie. L'élection et le salut ne peuvent être, comme le souligne le Coran, que pour ceux qui reviennent à Dieu avec un cœur sain :

Le jour où ni les biens ni les enfants ne seront d'aucune utilité, si ce n'est pour celle/celui qui viendra à Dieu avec un cœur sain ²⁴ [dans son état originel]...

Comment donc revenir à ce cœur, comment le réformer et le purifier ? La tradition prophétique indique le chemin : « La piété [*birr**], c'est le comportement vertueux [*husn* al-khuluq*] et le péché est ce qui trouble ton être [*nafs*] et que tu n'aimerais pas que les gens connaissent²⁵. » Ce qui trouble l'être c'est l'ego, l'attraction ressentie vis-à-vis du mal, les désirs et les séductions de la vie et du monde. Pour libérer l'être de ces troubles et trouver (ou re-trouver) la paix, il faut donc commencer par la discipline quant aux obligations rituelles et aux actes surrogatoires, ainsi que par la mise en pratique, quotidienne et constante, du bien (*ma'rūf, khayr**) et des vertus (*fadā'il*), dans un retour à soi et un éloignement des illusions du monde. Le rituel et le comportement vertueux sont les conditions *sine qua non* de l'éducation, de la réforme du cœur et de la transformation de l'être : dans ce voyage spirituel, pour lequel la meilleure provision est l'amour révérenciel de Dieu²⁶, l'aspirant, le *murīd*, va apprendre à mieux connaître son être, ses états, ses faiblesses comme ses qualités ; il pourra ainsi se mettre en route et, étape après étape, s'élever spirituellement. Il s'agit de revenir à soi pour s'éduquer à se libérer de soi.

Le Coran fait référence de façon explicite à trois états de l'âme que l'on trouve fréquemment dans la littérature *sūfīe* : *an-naḥs al-ammāra** (qui commande et s'impose en se laissant attirer par le mal) ; *an-naḥs al-lawāmma** (qui est en tension, qui s'accuse, se culpabilise) ; *an-naḥs al-mutma'inna** (qui est en paix, sereine et apaisée). Il existe d'autres occurrences dans le Coran qui mentionnent d'autres états plus subtils (ou caché, *bātin*) et les mystiques vont s'attacher à identifier, par les références scripturaires mais surtout à travers l'expérience spirituelle et le témoignage vécu, ces différents états de l'être. Descriptions et catégorisations de ces états de l'âme vont varier d'un mystique à l'autre, mais le principe de l'élévation spirituelle par étapes, ou degrés successifs, est une approche commune à tous les cercles *sūfīs*.

Cet enseignement et cette approche sont particulièrement bien décrits dans l'œuvre du mystique Abū Nasr al-Sarrāj at-Tūsī († 988), *Al-Luma' fī at-Tasawwuf* ²⁷, qui explique le principe des *maqāmāt* ou *manāzil* (« stations » auxquelles on ne parvient que par la discipline et l'effort – *mujāhada* : elles sont des acquis) et des *ahwāl* (« états » qui sont des dons – *mawāhib** – offerts au connaisseur – '*ārif** – qui est en route – *sālik* – vers la connaissance, la maîtrise et la libération de son être²⁸).

Des explications éclairantes se trouvent aussi chez le mystique al-Khawāja Abd Allah al-Ansārī († 1089), dans son ouvrage *Manāzil al-Sā'irīn* ²⁹, qui définit spécifiquement les dix états (*ahwāl*) de l'initiation. Tous les mystiques feront référence à ces degrés de l'être, à ces « stations » grâce à quoi l'aspirant s'approche, et à ces « états » dans lesquels l'Unique l'approche.

Ce qui est intéressant sur le plan de l'éthique, des valeurs et des vertus, est la catégorisation découlant de cette méthode éducative. En effet, à chaque degré (*martaba**) de l'être – on a pu en compter jusqu'à dix, voire davantage selon les cercles *sūfī* ³⁰ –, on trouvera une série de stations (*maqāmāt* ou *manāzil*) – jusqu'à plus de dix également par degré³¹ –, et chacune de ces stations représente une, parfois plusieurs valeurs ou vertus (*khuluq* ou *fadā'il*) que le *murīd* doit acquérir (au sens d'appliquer, de faire siennes, de s'en imbiber) s'il veut accéder au niveau

supérieur (*martaba*) de l'être éduqué et initié, pour s'élever et s'approcher du Très-Haut.

Ainsi, si les valeurs de sagesse, de tempérance, de courage et de justice peuvent parfois constituer des références, comme nous l'avons vu dans les emprunts à la philosophie, nous entrons là dans le domaine de l'ésotérique, du voilé (*mahjūb**, *bātin*), du subtil (*latīf**), du secret (*sirr*) de l'initiation, où les valeurs morales se mêlent à des dispositions comportementales qui elles-mêmes sont liées à des états spirituels. Réalisant étape par étape le comportement vertueux de l'homme complet et accompli (*al-insān al-kāmil*), le *murīd* va accéder à diverses stations, tels l'éveil (*yaqaza**), le repentir (*tawba**), l'ascèse (*zuhd*), la méditation (*tafakkur**), ou encore le rappel (*tadhakkur**). Puis, au deuxième degré, il vit, et goûte (*dhawq*) à la tristesse (*huzn**), la crainte (*khawf**), l'ascèse (*zuhd*), et en s'élevant encore trouve les stations de l'auto-évaluation (*murāqaba*), de la sincérité (*ikhlas**), de la confiance (*thiqa**). Plus haut encore, il y a la patience et la persévérance (*sabr**), la satisfaction (*ridā*), le remerciement (*shukr**), la pudeur (*hayā'*), la sincérité (*sidq**), l'humilité (*tawādu'*).

Ensuite, une série de stations sont liées à la volonté (*irāda**), la certitude (*yaqīn**), la pauvreté (*faqr**), puis encore la sagesse (*hikma*), le savoir ('*ilm*), le discernement (*basīra**), l'inspiration (*ilhām**), la paix (*sakīna*). Aux degrés supérieurs, on trouve la soif ('*atash**), le désir spirituel (*shawq*), l'amour (*mahabba*) et enfin la pureté (*safā'*), la joie (*surūr*), le secret (*sirr*). Aux niveaux les plus élevés, l'initié est le témoin (*shāhid*) du dévoilement (*kashf*), du témoignage (*mushāhada**), et il expérimente la contraction (*qabd**), l'épanchement-effusion (*bast**), l'ivresse spirituelle (*sukr**), le lien (*itissāl*) et la séparation (*infisāl**). Nous atteignons ici les vérités (*haqā'iq*), pour enfin accéder à l'étape ultime, où se vit l'extinction (*fanā'**), la connaissance gnostique (*ma'rifa*), la présence (*wujūd**) et l'union (*jam'**), entre autres stations et états.

Il est en réalité de nombreuses autres stations, qui ne sont pas classées de la même façon selon les mystiques et les cercles *sūfīs*. Ce qui nous intéresse ici est le rôle essentiel joué par les valeurs morales et le comportement vertueux dans l'ascension spirituelle. *As-sālikūn*, ceux qui

se sont engagés dans la voie mystique, le sont d'abord, on l'a vu, par l'agir, en ce qu'ils goûtent et sont les témoins de la véracité de l'élévation-révélation. Le quatrième degré de l'être est même souvent appelé *al-akhlāq* ³² et toutes les stations qui lui sont liées renvoient à l'impératif du comportement vertueux.

Ainsi la tradition mystique a-t-elle beaucoup insisté sur l'aspect pratique et vécu de l'éthique, en tant qu'elle accompagne impérativement l'élévation spirituelle : le *murīd* apprend à se connaître, à se maîtriser, à purifier son cœur, et à trouver la paix intérieure (*sakīna**), la félicité spirituelle (*sa'āda*), l'amour de Dieu (*hub*), finissant par expérimenter la libération de son être, hors de son être, à travers l'extinction de son être, la connaissance gnostique de Dieu (*ma'rifa Allah*) et son épanchement ou sa fusion avec le Transcendant. Même si le vocabulaire relatif à la félicité (*sa'āda*) peut parfois correspondre à ce que l'on rencontre chez les philosophes, nous sommes loin du contentement par la raison et l'intelligence, puisque le secret se dévoile par le cœur et que la proximité avec le Divin, Sa connaissance jusqu'à l'épanchement, constitue une épiphanie (*tajallī**) dont l'essence est l'amour, comme le révèle la tradition prophétique susmentionnée.

Le vocabulaire des maîtres *sūfīs*, souvent très spécifique, très spécialisé, était destiné à une élite déjà initiée. Les formulations ont pu prêter à confusion, notamment en ce qui concernant l'union avec Dieu et la notion de « *wahda al-wujūd** », que l'on trouve chez certains mystiques et qui fut théorisée à partir de l'œuvre Muhyeddīn Ibn 'Arabī († 1240), notamment sur la base de sa thèse de l'unicité de l'Être : Dieu est certes l'Être nécessaire, que rien ne conditionne, mais la vérité de Son essence est la même que celle des autres êtres contingents liés par l'unité fondamentale. Ainsi « la vérité de l'être est unique », comme il le mentionne dans son célèbre *Al-Futūhāt al-Makkiyya* ³³.

Des juristes et certains mystiques ont contesté cette théorie, affirmant que l'idée de l'unité de l'être (*wahda al-wujūd**) s'opposait au principe islamique fondamental de la distinction de l'immanent et du transcendant, de l'humain et du divin, qui jamais ne peuvent se confondre ni se mêler, étant d'essence foncièrement différente. Le mystique Ahmad Sirhindī († 1624), déjà évoqué plus haut, proposera la notion de *wahda*

*al-shuhūd** : l'unité du témoignage ou de l'apparence, où l'initié vit l'union en témoin tout en restant distinct en essence³⁴. Ces théories et ces réflexions, parfois très spécialisées, très subtiles et complexes, ont provoqué de vives controverses, des condamnations même. Elles furent la cause de la marginalisation du soufisme, certaines thèses ayant été considérées comme excessives, dans leurs formulations comme dans leurs théories et méthodes³⁵.

Volonté et liberté

L'une des questions essentielles relatives à l'éthique, au choix du bien ou du mal, est celle de la responsabilité, donc de la liberté. Les débats qui ont opposé les *mutakallimūn* (les *mu'tazila*, les *ash'arī* et les *maturīdī*), les philosophes et les partisans du déterminisme (*jabriyya*) comme ceux du libre arbitre (*qadariyya*) ont traversé les courants de pensée et ils ont eu, bien entendu, un impact sur les mystiques. *A fortiori* parce que les questions de la liberté, de la volonté et du choix du comportement sont au cœur de leurs enseignements. On trouve chez les mystiques des réponses multiples à ces questions complexes, néanmoins on peut mettre en évidence certaines conceptions communes, ou à tout le moins majoritaires. Ce qui interpelle, au premier abord, c'est le caractère apparemment contradictoire de certaines thèses : les vérités de la raison ne sont de fait pas celles du cœur et la liberté de la première n'est pas de même nature que celle du second.

La finalité du voyage spirituel et mystique est de se rapprocher du Divin en Sa Vérité (*Haqīqa*), de Le connaître (*ma'rifa*), de Lui faire don de son être (*istislām**) et enfin de sortir de soi afin de fusionner avec l'Être dans et par Sa volonté et Son amour. Comme le dit le mystique Abū Bakr Muhammad al-Kalābāzī († 990), les *sūfīs*, initialement et majoritairement, « étaient d'accord sur le fait que Dieu est le Créateur des actes des serviteurs dans leur totalité [...] et que tout ce qu'ils font, de bien comme de mal, est prédestiné et déterminé par la décision, la volonté et la puissance de Dieu³⁶ ».

Au demeurant, s'il est vrai que les mystiques adhèrent prioritairement à une vision déterministe de la liberté de l'Homme, c'est surtout parce qu'ils considèrent que la vraie liberté n'est point celle de l'action, mais celle de l'être. Certes, l'Homme doit utiliser son intelligence et sa volonté pour faire le choix du bien (même si cela paraît contradictoire avec la notion de prédestination), mais son but ultime doit être de se libérer de toutes les servitudes, à l'exception de celle de l'Unique. La liberté de choisir est secondaire, voire un leurre, car la seule vraie liberté est celle du cœur, qui refuse toute servitude dans l'ordre du créé, comme le dit synthétiquement al-Qushayrî : « La liberté consiste à n'être soumis à aucune créature et à ce qu'aucun pouvoir des éléments ne s'impose à l'individu³⁷. » Son maître, Abū 'Alī al-Daqaq, précise : « Celui qui entre dans le monde et qui en est libre [libéré], s'en ira dans l'au-delà en étant libre³⁸ [libéré]. »

De fait, la question de la volonté humaine (*irāda**) n'est pas à poser en relation avec le libre arbitre, mais bien plutôt en relation avec le choix que fait la conscience (*damīr**), une fois éveillée (*yaqadha**), de s'éduquer, de se purifier, de se libérer du soi et du monde, et de s'élever au sein de l'ordre établi par Dieu. L'initié intègre ainsi l'harmonie du Cosmos où, libéré du soi, il fusionne et adhère, par le cœur et l'amour, à Dieu et à Sa volonté, qui seule désormais s'impose à lui, au-delà de sa propre volonté individuée. Il s'établit ainsi, avec le don total de lui-même à Dieu, une sorte d'indifférence aux biens et aux malheurs de ce monde ; on pourrait dire aussi une pauvreté quant au monde (*faqr*) qui est une lumière (*nūr**) quant au cœur. Shaqīq al-Balkhī († 809) affirme en ce sens : « Celui qui était riche et qui tombe dans la pauvreté et pour qui la pauvreté est meilleure que la richesse, expérimentera deux joies : la joie en ce monde et la félicité de l'au-delà³⁹. »

La volonté est donc d'abord l'instrument de la conscience qui va discipliner l'être (*nafs*), l'éduquer, le maîtriser par le respect des règles, l'exercice constant et cohérent du comportement vertueux, avec pour but l'éloignement du monde et de ses attractions illusoires et mensongères, lesquels offrent la fausse liberté de l'intelligence mais une réelle soumission-colonisation du cœur. Le mystique Muhammad Ibn al-Fadl al-Balkhī († 930) résume cet enseignement : « Celui qui maîtrise son être

s'ennoblit, celui que son être gouverne se perd⁴⁰ [s'appauvrit]. » Ainsi le paradoxe de l'élévation spirituelle tient au fait de ne pas considérer la liberté en relation avec le choix de la volonté mais, au contraire, d'utiliser cette dernière pour se soumettre à la volonté divine et à Ses enseignements. Lorsque le « je » veut, il est encore lié à l'ego et au monde, donc sa liberté est illusoire⁴¹. Ce n'est que lorsque l'on sort peu à peu de soi, par l'exercice spirituel et le comportement vertueux, que l'on accède à la seule vraie liberté, qui est celle du cœur. Al-Shiblī l'affirmera sans détour : « La liberté est la liberté du cœur, il n'en est pas d'autre⁴². »

L'éthique avait été comprise comme l'une des nécessaires finalités du droit (*fiqh*) et comme un produit concret de la « raison raisonnable » des philosophes qui devait appliquer les vertus (tempérance, courage, sagesse, et justice) comme manifestation et comme témoignage de l'intellection des vérités, des Idées et de la félicité (la raison s'étant libérée du corps). Au cœur de la tradition mystique, les valeurs morales, les vertus, l'éthique appliquée sont des conditions du processus de libération de l'être, des jalons sur la route du *murīd* en quête de sa liberté en Dieu. La notion de *murīd* (« celui qui veut », « celui qui aspire ») provient de la même racine verbale que *irāda** (volonté) ; on comprend bien ainsi que l'aspirant, littéralement « le voulant », doit s'efforcer d'agir, d'appliquer les vertus les plus nobles, jusqu'à achever son voyage spirituel dans la totale annihilation de sa propre volonté, pour s'en remettre, se livrer (*tafwīd**) à la seule volonté de l'Unique. Le cœur libre s'est élevé de la condition impérative de l'éthique et du comportement vertueux jusqu'à son dépassement et jusqu'à son inutilité dans la connaissance (*ma'rifa*), la présence (*wujūd*) et l'amour (*hub*) de l' Aimé.

Mal comprise, cette conception a pu donner l'impression que les mystiques négligeaient les références scripturaires et/ou ne s'intéressaient pas aux règles, voire qu'ils s'opposaient à la notion de *sharī'a*. Cependant la tradition classique du *tasawwuf*, nous l'avons vu, est forte d'enseignements exactement contraires à cette perception. Car le soufisme est une science profondément ancrée dans les références islamiques ; elles sont indubitablement la source de sa conception de l'Homme, comme des règles, des valeurs et des vertus qu'il enjoint de respecter. La *sharī'a*, on l'a vu avec Ahmad Sirhindī (et chez tant

d'autres), a une acception bien plus large que la notion de loi et de règles : elle est la Voie au cœur de laquelle se vit le voyage spirituel, le rapprochement avec le Divin et la libération de l'humanité de l'être, dans Sa présence et Sa vérité (*Haq, Haqīqa*).

Il faut ajouter que la plupart des croyants ne peuvent avoir accès aux secrets de cette exigeante élévation. Elle nécessite en effet un effort (*mujāhada*), de la constance, une pratique religieuse rigoureuse, un comportement moral exigeant et un oubli de soi supérieur. Abū Hāmid al-Ghazzālī, dans son *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* ⁴³, sur la base des enseignements *sūfīs*, distingue (pour la pratique du jeûne) différents niveaux, entre *al-'awām** (gens ordinaires), *al-khawās** (les singuliers, l'élite) et *khawās al-khawās** (les singuliers parmi les singuliers). Chaque niveau ajoute des exigences supérieures de pratique et il ne peut être question de caractériser le niveau le plus élevé des *khawās al-khawās* (qui font le jeûne spirituel des mauvaises pensées) en décrétant que ces derniers auraient dépassé spirituellement la nécessité du jeûne physique et n'auraient donc plus besoin de s'abstenir de boire et de manger pendant le mois du Ramadan. Dans la tradition mystique classique, l'élévation spirituelle est une addition de pratiques et d'exigences, jamais une soustraction.

Histoire et influences

L'étude de ces enseignements fondamentaux est importante pour comprendre le rôle de l'éthique dans la tradition islamique en général et dans le soufisme en particulier. Il est également nécessaire de considérer la perspective historique, comme nous l'avons vu pour la formation et la catégorisation des sciences ou les débats entre les juristes et les philosophes. L'histoire de la mystique musulmane est longue, complexe et parfois tortueuse, en raison du mélange des considérations d'ordre théologique ou philosophique et des enjeux politiques, avec leurs rapports de pouvoir et d'influence.

Les premiers ascètes (*zuhhād*) de Basra puis de Baghdād étaient éparpillés, éloignés du monde et des tensions sociales et politiques.

À Baghdād, où de multiples courants étaient présents, certains mystiques commencèrent à élaborer une conception singulière de l'ascétisme et de ses finalités⁴⁴. Très tôt, on y parle d'union (*wahda*), ou d'unification (*ittihād**) avec Dieu, et des états extatiques allant jusqu'à l'ivresse mystique se manifestent parfois publiquement, justifiés par les enseignements de certains cercles. Des tensions et des controverses voient le jour et c'est ainsi que la condamnation à mort de Husayn ibn Mansūr al-Hallāj († 922) marquera l'histoire du soufisme : al-Hallāj est condamné car il a affirmé : « Je suis la Vérité » (*Ana al-Haq**) – mais cette condamnation théologique cache aussi une portée nettement plus politique, puisqu'al-Hallāj a soutenu la rébellion des esclaves noirs du Zanj, dans la région de Bassora, au sud de l'Iraq⁴⁵.

Il en est d'ailleurs souvent ainsi dans l'histoire du soufisme : approbation, condamnation ou controverses se mêlent à des visées, des instrumentalisation politiques, internes ou externes – comme c'est le cas sous divers règnes sunnites ou chiïtes (les Bouyides aux x^e et xi^e siècles) et lors des diverses invasions ou de la colonisation européenne⁴⁶. Se distinguant de ceux qui promeuvent l'union avec Dieu ou les états extatiques d'ivresse, deux figures importantes, Harīth al-Muhāsibī († 857) et son disciple Abū Qāsim al-Junayd († 911), développent une doctrine essentiellement fondée sur les sources scripturaires. Al-Junayd élabore une mystique de la lucidité et de la sobriété évitant tout propos, toute manifestation, toute expression publiques théologiquement, juridiquement ou socialement répréhensibles. Il reconnaît les états extatiques et les propos des initiés mais estime que ceux-ci ne peuvent être ni exposés ni compris par le commun des croyants⁴⁷.

Sous la dynastie des Abbassides (750-1258), les *sūfīs* voyagent et s'installent dans tous les centres religieux, intellectuels ou politiques. La diversité règne partout. Il est des *sūfīs* qui tiennent à affirmer leur fidélité aux références islamiques classiques et qui, sur les traces d'al-Junayd, élaborent leurs enseignements à la lumière des sources islamiques (en tout cas publiquement, puisque, encore une fois, ils reconnaissent la spécificité des savoirs subtils des initiés). De Baghdād à Nichapour se rencontrent des noms illustres, tels al-Sulamī, al-Qushayrī ou encore al-

Ghazzālī. Il est à noter que ces derniers sont de tradition sunnite, *shāfi'ī*, officiellement *ash'arī*, et qu'ils s'impliquent dans les débats religieux (entre écoles de pensée), philosophiques (avec les *mu'tazila* et les philosophes) mais aussi politiques (avec les divers pouvoirs) de leur époque.

Au fil du temps, le soufisme s'institutionnalise, avec l'établissement de structures (*ribāt**, *khanaqa**, *zawiya**) et plus tard de cercles (*turuq*, qui est devenue l'appellation classique aujourd'hui). Cette institutionnalisation a une double conséquence : d'abord un poids social et populaire plus important des *zawiya* et des *turuq*, qui sont parfois utilisés par le pouvoir à des fins politiques (ou populistes) ; ensuite, on voit se répandre le culte des saints, qui s'organise autour de certains mystiques et de leurs cercles ou écoles.

Ce phénomène s'amplifie au début du règne des Seldjoukides, entre le milieu du IX^e siècle et la fin du XIII^e siècle. On peut ainsi identifier une large tendance de différents courants et cercles *sūfīs* qui s'affirment, et se revendiquent, en marge des institutions et des références légales islamiques (du *fiqh* et des *fuqahā'*) et qui peu à peu élaborent des conceptions et des doctrines parfois considérées comme hérétiques (ou exogènes) par les autorités religieuses (ou certains *fuqahā'* indépendants). C'est le cas de l'Andalou Muhyeddīn Ibn 'Arabī († 1240), déjà évoqué ; au XIII^e siècle, il élabore une conception mystique qui suscite controverses et condamnations. Son impact sur le soufisme va être conséquent et c'est à ses théories, considérées comme excessives et hérétiques, qu'Ibn Taymiyya s'en prendra sur le plan religieux.

La mystique se développe aussi beaucoup hors des sociétés et de la langue arabes. De multiples courants et écoles voient le jour en Perse comme en Turquie, et ils sont sunnites ou chiites indifféremment. Avec les Seldjoukides, puis sous le règne des Mongols (1258-1335), se développent des centres mystiques, et des courants qui resteront célèbres s'installent, élargissant leur influence, à l'instar des Naqshbandiyya sunnites ou des Safawiyya chiites⁴⁸. Leur influence s'étendant, ils génèrent des tensions, tant religieuses que politiques. Le Persan Jalāl ad-Dīn Rūmī († 1273) a ainsi un rôle similaire à celui que joue Ibn 'Arabī en langue arabe : il développe une conception du soufisme qui,

essentiellement à travers la poésie et le conte, fixe des normes, une terminologie et les étapes d'une initiation mystique.

En Perse comme en Turquie et dans le monde arabe, deux phénomènes sont à mettre en évidence du point de vue de l'évolution historique. Au gré des règnes et des tensions politiques (ainsi que de la formation et de la création de structures *sūfīes* plus formelles), un fossé se crée entre les *fuqahā'*, qui se considèrent souvent comme les gardiens de l'« orthodoxie » islamique, et les *sūfīs*, qui critiquent le formalisme légal des premiers et insistent sur l'éducation du cœur et la finalité de l'adoration. Cette polarisation deviendra de plus en plus importante au cours de l'Histoire, ce pour diverses raisons : notamment la marginalisation de la philosophie évoquée plus haut, mais aussi l'instrumentalisation politique interne de régimes qui utilisent les *fuqahā'* ou les cercles *sūfīs* en fonction de leurs intérêts circonstanciels – et cela restera vrai sous la colonisation, britannique, française, ou autre.

En marge des institutions religieuses étatiques et du pouvoir légal des *muftīs* et des *fuqahā'*, les écoles et les cercles *sūfīs* exerceront – et continuent d'exercer – une influence très large sur les populations et les croyants ordinaires. Ce fait est paradoxal puisque, comme on l'a vu, ces enseignements s'adressent surtout à une élite, à des initiés. Deux raisons peuvent l'expliquer. D'abord, les méthodes de l'enseignement, si elles sont parfois très complexes et pointues, s'expriment à travers des poèmes, un art, une danse et des chants⁴⁹, des contes emplis de références symboliques (il en est ainsi de l'œuvre majeure de Jalāl ad-Dīn Rūmī, le long poème *al-Mathnawī* ⁵⁰) dont le message recèle plusieurs sens et niveaux d'intelligence, qui touchent largement les populations – même si tout n'est pas compris. Ensuite, le culte des saints et de leur pouvoir constitue une deuxième explication. Il se marie à des croyances populaires parfois pré-islamiques et se développe fortement, de l'idéalisation à la sanctification, jusqu'à la superstition. Dans son acception populaire, comme dans son expression spirituelle opposée à l'exigence légale, le soufisme finit parfois par s'éloigner des hautes exigences rituelles et morales qui le définissent à l'origine⁵¹.

Ainsi, au cours de l'Histoire, la référence éthique se perd, entre les *fuqahā'* qui, par l'insistance sur les règles, veulent résister à ce qu'ils

perçoivent comme des dérives philosophiques et mystiques, et les *sūfīs*, qui eux souhaitent se distinguer du formalisme juridique en célébrant le cœur et la spiritualité. L'éthique est la première victime de cette polarisation. Elle qui devait préserver le sens et la finalité des règles (*ahkām*) et qui inscrivait l'expérience spirituelle et mystique dans l'ordre de la discipline rituelle et du comportement vertueux, se voit peu à peu, et par deux fois, reléguée (au cœur de ces controverses), puisqu'elle ne suffit pas à fixer la norme chez les uns et que chez les autres elle rappelle encore trop la froideur de l'ordre légaliste.

Les *sūfīs*, qui ont été et restent minoritaires, discrets (ou en marge), sont cependant ceux qui préservèrent la dimension éthique des règles d'une part, et les exigences rituelles de l'expérience mystique d'autre part.

1. Cf. Christopher Melchert, Hasan Basrī, article in *Encyclopedia Iranica*, vol. XII, fasc. 1, 2003, p. 29-31.

2. Voir la trad. en français du livre d'Abu al-Faradj ibn al-Jawzī († 1201) sur la vie et la pensée de Hassan al-Basrī : *Al-Hassan Al Basri : sa piété, sa sagesse, sa dévotion, son ascétisme et ses sermons*, Éditions Sabil, 2008, p. 33.

3. Voir Jamāl Fathī Nassār, *Makāna al-Akhlāq fī al-Fīkr al-Islāmī*, op. cit., p. 203.

4. Margaret Smith, *Rābi'a the Mystic & her fellow-saints in Islām being the life and teachings of Rābi'a al-'Adawiyya*, Cambridge University Press, Cambridge, 1928. L'auteur présente également des exemples d'autres femmes mystiques dans la tradition musulmane.

5. Le terme *sūfī* proviendrait du mot *sūf** (« laine »), désignant le vêtement du dénuement que portaient les ascètes, ou du mot arabe *safā'**, qui signifie « pureté ». Il a été aussi rapproché des pauvres qui vivaient autour de la mosquée de Médine (*ahl as-Safā*), ou encore de la racine grecque référant à la « sagesse » (*sofia*). René Guénon propose une source différente, commune à la langue arabe et à l'hébreu, et qui serait de nature ésotérique et numérique, Cf. René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Gallimard, 1973, p. 15-18.

6. Ibn Taymiyya affirme que « le soufisme est né à Basra » et Ibn Khaldūn († 1406) identifie l'origine du nom au vêtement que portaient les *zuhhād* de Basra et de Baghdād (en rejetant toutes les autres hypothèses).

7. Voir l'article de Christopher Melchert (sur Hasan Basrī) qui aborde cette différence, in *Encyclopaedia Iranica*, op. cit., p. 30.

8. Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī, *Tabaqāt al-Sūfiyya*, Maktaba al-khānja, Le Caire, 2^e édition, 1997, p. 167.

9. Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil iyāka na'budu wa iyāka nasta'in*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, vol. 2, p. 329.

10. La plupart des cercles considèrent le Prophète comme le premier « maître » mystique de leur lignée. Certains cercles chiïtes indiquent également 'Alī, son cousin et gendre, comme référence.

- [11.](#) Coran, sourate 33, verset 21.
- [12.](#) Abū Qāsim al-Qushayrī, *Al-Risāla al-Qushayriyya fī ‘Ilm at-Tasawwuf*, Dār al-Jīl, Beyrouth, s. d. Trad. en anglais : *Sufi Book of Spiritual Ascent*, Kazi Publications, Chicago, 1997.
- [13.](#) Cf. *Al-Madāris al-Akhlāqiyya fī al-Fikr al-Islāmī, majmū’at mu’allaḥīn*, edited volume, Markaz al-hadāra li tanmiyya al-fikr al-islāmī, Beyrouth, 2012, p. 274-280.
- [14.](#) Des commentateurs ont parfois confondu les deux commentaires, ou pensé qu’il s’agissait de deux titres différents de la même œuvre. Voir à ce sujet l’intéressant article de Martin Nguyen, « Al-Tafsīr al-Kabīr : An Investigation of al-Qushayrī’s Major Qur’an Commentary », *Journal of Sufi Studies*, 2013, p. 17-45.
- [15.](#) Cf. *Tafsīr al-Qushayrī al-musamma Latā’if al-ishārāt*, 3 vol., Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Beyrouth, 2^e édition, 2007.
- [16.](#) Abū Tālib al-Malikī, *Qūt al-Qulūb fī mu’āmalāt al-mahbūb wa waqf al-murīd ilā maqāmāt at-tawhīd*, tahqīq Saīd Nusayb Makārim, 2 vol., Dār al-Sādir, Beyrouth, 1995.
- [17.](#) Les interprétations de cette notion ont été multiples parmi les savants, les juristes, les *mutakallimūn*, les philosophes et les mystiques. D’aucuns l’ont associée à la connaissance originelle de Dieu, d’autres à la connaissance de l’unicité de Dieu (*tawhīd*), d’autres à l’« islam » au sens générique du don de soi à Dieu, d’autres enfin à une disposition originelle de l’humain à chercher le sens et le transcendant (à laquelle nous adhérons ici).
- [18.](#) Coran, sourate 30, verset 30.
- [19.](#) Coran, sourate 7, verset 172.
- [20.](#) « Nous témoignons » : *shāhidnā**, de la racine de « sha-ha-da », et « *shuhūd* », qui est le terme utilisé pour parler de l’expérience vécue, « témoignée », des mystiques.
- [21.](#) *Hadīth* rapporté par Bukhārī et Muslim.
- [22.](#) *Hadīth* rapporté par Muslim.
- [23.](#) *Hadīth* rapporté par Bukhārī, *hadīth qudsī** où Dieu parle en inspirant au Messager la tradition en question.
- [24.](#) Coran, sourate 26, versets 88-89.
- [25.](#) *Hadīth* rapporté par Muslim.
- [26.](#) En parlant du pèlerinage, on trouve cette formation dans le Coran : « Car certes la meilleure des provisions est l’amour révérenciel [*taqwā*] de Dieu », sourate 2, verset 197.
- [27.](#) Abū Nasr al-Sarrāj at-Tūsī, *Al-Luma’ fī at-Tasawwuf*, éd. et comment. Reynold Nicholson, Leiden-Londres, 1914, 1^{re} partie, « Le livre des stations (*maqāmāt*) et des états (*ahwāl*) ».
- [28.](#) Une formule synthétise cette différence : « *Al-ahwāl mawāhib wa al-maqāmāt makāsib** » : « Les états sont des dons, les stations des rétributions. »
- [29.](#) Al-Khawāja Abd Allah al-Ansārī, *Manāzil al-Sā’irīn*, introduction par Alī Sirwānī, Mu’asasa dār al-‘ilm, Beyrouth, 1996.
- [30.](#) Cf. *Al-Madāris al-Akhlāqiyya fī al-Fikr al-Islāmī*, *op. cit.*, p. 60-65.
- [31.](#) La symbolique des chiffres est aussi importante puisque parfois, sur la base des cent noms de Dieu auxquels se réfère la tradition, des mystiques ont mis en évidence les dix degrés de l’être qui ont chacun dix stations (*maqāmāt*), ce qui fait un total de cent stations dans le rapprochement avec le Très-Haut par la méditation, la Révélation (*ma’rifā*) et la bénédiction de Ses cent noms.

[32](#). Les autres degrés ont des noms qui peuvent différer, mais on retrouve souvent les mêmes notions : les prémisses (*bidāyāt**), les portes d'accès (*abwāb**), les actions et transactions (*mu'āmalāt*), les valeurs morales (*akhlāq*), les fondements (*usūl*), les vallées (*awdiya**), les états (*ahwāl*), les proximités de l'ami (*wilāyāt**), les vérités (*haqā'iq*), les épanchements et fusions ultimes (*nihāyāt**).

[33](#). Cf. *Illuminations de La Mecque*, trad. française de Maurice Gloton, Albin Michel, 1986.

[34](#). Cf. Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah : A study of Shaykh Ahmad Sirhindi's effort to reform Sufism*, op. cit., et Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Brill, Leiden-Köln, 1980, chap. 4, p. 106-148.

[35](#). Ces débats, particulièrement intéressants, dépassent néanmoins le cadre de la présente étude.

[36](#). Abū Bakr Muhammad al-Kalābāzī, *At-ta'arruf li Madhhab Ahl at-Tasawwuf*, Maktaba al-Kuliyyāt al-Azhariyya, Le Caire, 2^e édition, 1980, p. 60.

[37](#). *Al-Risāla al-Qushayriyya*, Dār al-Kutub al-hadītha, Le Caire, 1972, vol. 2, p. 460.

[38](#). *Ibid.*, vol. 2, p. 460.

[39](#). Cf. Al-Sulamī, *Tabaqāt al-Sūfiyya*, op. cit., p. 65.

[40](#). *Ibid.*, p. 215.

[41](#). Tels étaient le sens et la substance de la crise mystique d'Abū Hāmid al-Ghazzālī qui réalise son attachement au monde et le temps qu'il lui reste à vivre. Il comprend l'urgence du départ (*ar-rahīl**), de ce nécessaire retour à soi, de l'éloignement du monde et de la libération de son être et de son cœur. Cf. Jamāl Fathī Nassār, *Makāna al-Akhlāq fī al-Fikr al-Islāmī*, op. cit., p. 221.

[42](#). *Ibid.*, p. 343.

[43](#). Abū Hāmid al-Ghazzālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Dār al-ghad al-'arabī, Le Caire, 2^e édition, 1987, I, 5, kitāb al-sawn, et également dans la synthèse *Mi'rāj al-Sālikīn*, Maktaba al-jundī, Le Caire, s. d.

[44](#). Cf. Christopher Melchert, « The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C. E. », *Studia Islamica*, vol. 83, 1996.

[45](#). Cf. Louis Massignon, *La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, 4 vol., Gallimard, 1975. L'auteur minimise néanmoins la portée politique de cette condamnation et participe à la conception un peu « romantique » de la condamnation du soufisme par « l'islam institutionnel ».

[46](#). Ahmet Karamustafa, *The Formative Period of Sufism*, Edinburgh University Press, Édimbourg, 2007.

[47](#). Abū Qāsim al-Junayd, *Enseignement spirituel*, trad. par Roger Deladrière, Sindbad, 1983.

[48](#). Ahmet Karamustafa, *The Formative Period of Sufism*, op. cit., chap. 3, p. 56-82, et Abū Bakr al-Kalabadhī, *Kitāb at-ta'arruf li-madhhab ahl at-tasawwuf*, translated into English by Arthur J. Arberry as *The Doctrine of the Sufis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1935, p. 67-78. Leonard Lewisohn (éd.), *Classical Persian Sufism : From its Origins to Rumi*, Khaniqahi Ni'matullahi, Londres, 1993.

[49](#). Comme le *sama'**, l'union mystique par le chant liturgique et la danse, issu des enseignements de Jalāl ad-Dīn Rūmī. On connaît en ce sens les pratiques extatiques, jusqu'à l'ivresse spirituelle, des derviches tourneurs.

[50](#). Jalāl ad-Dīn Rūmī, al-Mathnawī, trad. par Eva de Vitray-Meyerovitch, avec la collaboration de Jamshid Murtazavi, Éditions du Rocher, Monaco, 1990. Cf. aussi Eva de Vitray-Meyerovitch,

Rūmī et le soufisme, Le Seuil, « Points Sagesses », 2005.

[51](#). Cf. à ce sujet la réflexion critique d'Eva de Vitray-Meyerovitch, *Islam, l'autre Visage*, Albin Michel, 1995. Cf. aussi Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, Kazi Publications, Chicago, 2001 (l'ensemble du chap. 5).

5

La nécessité de l'éthique, des sources (*masādir* *) et des finalités (*maqāsid*)

La préoccupation éthique est présente dès l'origine chez les savants et les penseurs musulmans, s'agissant de comprendre le message du Coran et de la tradition prophétique. Avec l'émergence des sciences, leur catégorisation et leur hiérarchisation, la réflexion sur l'éthique se diversifie, au gré des discussions philosophiques, sur l'origine des valeurs morales (Révélation et/ou raison : *falsafa, kalām*), la relation entre les valeurs et les règles juridiques (*fiqh*), ou encore le lien entre le comportement vertueux et l'élévation spirituelle chez les mystiques (*sūfīs*).

Au cours de l'Histoire, avec l'évolution des domaines du savoir, l'éthique joue un rôle de plus en plus secondaire dans chacun de ces domaines. Discutée partout, elle finit par n'être nulle part la priorité, tant les partisans du droit, de la philosophie et de la mystique sont d'abord préoccupés de se distinguer et de se protéger des autres savoirs (sur le plan interne) ou des influences étrangères. La défense prioritaire de la Révélation et des obligations légales chez les *fuqahā'*, la revendication du rôle éminent de la raison et de l'autonomie de l'homme chez les *falāsifa*, enfin la reconnaissance du cœur avec l'affirmation de « l'impératif de l'intériorité » chez les *mutasawwifūn*, cristallisent peu à peu les débats, sur les sources d'une part, la matière des sciences (et leurs moyens) d'autre part.

La question de l'éthique – les valeurs du « bien » (*hassan*) et du « mal » (*qabīh*), leur identification, en même temps que la définition du comportement vertueux (*al-'amal* as-sālih*) – est pourtant directement liée à la question des buts et des objectifs de la vie, des actions, du rapport à Dieu, à soi et à autrui. Quand Dostoïevski relève, dans *Les Frères Karamazov*, que si « Dieu n'existe pas », alors « tout devient permis¹ », il lie clairement le sens de la morale à la finalité de l'existence en Dieu, à qui l'homme devra rendre des comptes. La réponse de Jean-Paul Sartre, dans *L'Être et le Néant*, et plus directement dans *L'existentialisme est un humanisme*², va exactement dans le même sens : puisque Dieu n'existe pas, c'est à l'homme de donner un sens à son existence (au moyen de sa liberté et de sa raison) et, par conséquent, de produire une morale, humaniste et rationaliste, en cohérence avec ce sens de la vie qu'il s'est lui-même choisi. Il en est de même pour le cas plus extrême de Nietzsche, le « dernier des métaphysiciens » comme l'appelait Heidegger, qui veut aller « au-delà du bien et du mal » au nom d'une conception esthétique de la vie qui affirme la réalisation de l'homme par l'innocence, le vouloir et l'art. La qualification du bien et du mal n'a ainsi de sens qu'à la lumière des buts que l'on assigne à son existence, à son savoir et à son comportement.

C'est exactement pourquoi les premiers savants musulmans (*'ulamā'*), de tous les domaines du savoir, avant les fragmentations et les tensions historiques, ont toujours insisté sur la finalité ultime de l'existence, de la purification de soi à de l'action vertueuse, qui est d'adorer Dieu et de Le servir, ainsi que le précise le verset coranique :

Je n'ai créé les djinns et les Hommes que pour qu'ils m'adorent*³.

L'éthique islamique est intrinsèquement liée au sens que l'on donne à l'adoration (*'ibāda*), et ce questionnement fondamental (*asl*), holistique (*kullī**, *shāmīl**), s'est souvent perdu dans l'attention donnée aux parties, aux détails (*juz'īyyāt**) qui se concentrent sur un champ spécifique de savoir, avec ses sources, ses méthodes et ses moyens. Ledit savoir peut

être très approfondi et spécialisé, mais au regard de la finalité ultime de l'existence, il apparaît partiel et fragmenté.

Dès les IX^e et X^e siècles, des penseurs et des savants posent la question des finalités de l'existence de façon plus directe, et de l'intérieur. Les *falāsifa* cherchaient surtout à montrer que les objectifs de la philosophie rationaliste grecque, avec la félicité, n'étaient pas en contradiction avec les enseignements de l'*islām*. Il s'agissait donc surtout de chercher à faire concorder les finalités (entre foi et raison, religion et philosophie grecque) plutôt que de penser l'ensemble du message islamique, de ses valeurs et de ses savoirs, à partir de la finalité ultime de l'existence inscrite dans la Révélation et la tradition prophétique. Face à la fragmentation et à la hiérarchisation des savoirs, aux rapports de force et de pouvoir, et bien sûr aux défis de l'évolution des sociétés, le questionnement sur les buts se développe alors. Entre le XI^e et le XV^e siècle, on rencontre des réflexions qui, prioritairement à partir du domaine du droit (*fiqh*), mais pas seulement, cherchent à organiser les objectifs (*maqāsid*) du message, à la lumière du sens inclusif de l'adoration (*'ibāda*) évoqué ci-dessus. Le renouveau de ces approches est patent, au XX^e siècle et jusqu'à aujourd'hui.

Les objectifs et les finalités

Nous l'avons dit, l'éthique (*al-akhlāq*) fut peu à peu marginalisée dans chacun des domaines du savoir islamique, même si on l'a toujours mentionnée comme une référence à ne pas négliger. Pour les juristes, il s'agit de rappeler que les règles ont une essence morale (clairement identifiée ou non) qu'il faut toujours associer aux obligations et aux interdits. Les philosophes comme les mystiques affirment que l'identification du bien et du mal et le comportement vertueux sont nécessaires pour atteindre la félicité, par la raison, ou par la libération de soi et du cœur. Le cloisonnement des savoirs et la dispersion des avis et des méthodes, dans chaque domaine du savoir, amène des juristes, des philosophes et des mystiques à essayer de clarifier et d'harmoniser, dans

leurs domaines respectifs, les sources, les fondements et les méthodologies.

Ces tentatives commencent très tôt chez les *fuqahā'*, avec Ja'far as-Sādiq († 765) pour les chiites et ash-Shāfi'ī († 825) pour les sunnites, qui élaborent une science des fondements du droit et de la jurisprudence (*usūl al-fiqh*). Miskaway († 1030), al-Isfahānī († 1060) et Ibn Rush (Averroès, † 1298), parmi tant d'autres, s'efforcent de systématiser la démarche philosophique, ce qui est également l'objectif d'al-Ghazzālī († 1111), tant sur le plan légal que mystique. Avant lui, dans ce dernier domaine, al-Junayd († 911) essaie de déterminer les fondements et les limites d'un soufisme régulé, dépourvu d'excès. Ces démarches ont leurs succès et leurs limites, et même parfois des conséquences négatives, car en voulant établir une cohérence interne aux différents savoirs, non seulement elles limitent le champ du savoir proprement dit, mais elles accentuent, aussi, le cloisonnement entre les sciences.

C'est surtout la réflexion sur les buts et les objectifs des savoirs qui permet, historiquement, un double recentrage : d'abord sur le sens et le rôle de la science en question (en relation à l'ensemble des enseignements islamiques), et, par ailleurs, sur la centralité de l'éthique, du comportement vertueux, au cœur de ces enseignements. Dans leur domaine respectif les juristes, comme les *mutakallimūn*, les philosophes et les mystiques se sont toujours posé la question des buts ou des objectifs. En extrayant les règles (*istinbāt*), les *fuqahā'* cherchent leur raison d'être ('*illa*), la *ratio legis*, qui permet de comprendre l'objectif de la règle afin de pouvoir ensuite élaborer une réflexion par analogie (*qiyās*) pour tous les nouveaux cas (non mentionnés dans les Textes). La discipline rationnelle des philosophes et comportementale des mystiques avait pour finalité le contentement, la félicité, la liberté et l'amour. Ici encore, au gré des crises politiques, sociales et intellectuelles, et face à la difficulté de répondre aux besoins religieux et spirituels de l'époque, on rencontre des savants et des mystiques qui insistent sur les finalités de leur savoir, de l'intérieur, comme à la lumière du message global de l'*islām*. Il faut d'ailleurs noter que la crise intellectuelle et mystique d'Abū Hāmid al-Ghazzālī, dont nous avons parlé, est l'expression la plus accomplie, sur le plan personnel, de ce questionnement sur les objectifs

du droit, de la philosophie et de la mystique dans l'accomplissement du dessein de l'existence.

La notion de *maqsid** (objectif supérieur, ou finalité) est ancienne dans la terminologie savante mais elle prend une importance de plus en plus grande dans le domaine de droit, comme d'ailleurs chez les philosophes et les mystiques. De façon transversale, la mise en évidence de cette notion est directement ou indirectement liée à la préoccupation éthique et comportementale. Dès le x^e siècle, at-Tirmidhī al-Hakīm († 908 ?) écrit deux ouvrages, *La Prière et ses finalités (As-Salāt wa Maqāsidūhā)* et *Le Pèlerinage et ses secrets (Al-Hajj wa Asrāru)*⁴, où, selon une approche philosophique et mystique, il développe une réflexion sur le sens de la prière, de ses gestes, de son rapport au cœur, avec la parabole de l'arbre (de la foi) et du rôle de l'eau (du « souvenir », *dhikr**) pour réaliser la croissance (l'épanouissement).

Dans le même sens, le savant chiite Ibn Bābaway al-Qummī († 991) rédige *'Ilal ash-Sharā'i'*⁵ (« Les raisons d'être des règles »), où il met en avant la cohérence des prescriptions islamiques : du rituel aux relations familiales et sociales, c'est la finalité éthique qui donne sens et c'est la réforme comportementale qui est l'objectif ultime.

À la même époque, Abū al-Hassan (al-Faylasūf) al-'Āmirī († 991) écrit un ouvrage⁶ qui traite presque exclusivement des objectifs des punitions et du code pénal (*hudūd*) ; il s'agit là encore de comprendre, cette fois dans le miroir négatif de la condamnation, le sens du bien et du juste.

C'est surtout à partir du xi^e siècle que l'approche par les finalités se systématisait dans la tradition musulmane⁷. Le savant *shāfi'ī* Abd al-Malik al-Juwaynī († 1085) est ainsi le premier à présenter une théorie des fondements (*usūl*) articulée sur les finalités (*maqāsid*) avec une catégorisation de leur importance (en cinq niveaux), dans deux ouvrages, *Al-Burhān fī Usūl al-Fiqh* et *Ghiyāth al-Umam*⁸. Son élève Abū Hāmid al-Ghazzālī († 1111), déjà plusieurs fois cité ici, développe plus avant cette théorie dans *Al-Mustasfā fī 'Ilm al-Usūl*⁹ et détermine cinq objectifs essentiels (*darūriyyāt**) – que le message islamique, selon lui, exige de préserver (*hifz**) – restés la référence à ce jour : la religion

(*dīn**), la personne (*nafs*), l'intellect ('*aql*), la parenté (*nasl**) et les biens (*amwāl**).

Un siècle plus tard, deux savants se distinguent en orientant leurs réflexions sur la nécessité de penser toutes les règles de l'*islām*, dans les actes rituels autant que dans les affaires sociales, par leurs finalités. On doit ainsi à Al-'Izz Ibn Abd as-Salām († 1209) deux ouvrages, *Les Objectifs de la prière* et *Les Objectifs du jeûne* ¹⁰, qui sont une réflexion légale, mystique et surtout éthique sur les rituels, et un traité plus large sur le lien entre les finalités des règles (*maqāsid*) et l'intérêt éthique des individus et des sociétés (*masālih**) : *Qawā'id al-Ahkām fī Masālih al-Anām* ¹¹ (« Le Fondement des règles en lien avec l'intérêt des personnes »).

La théorie évolue, s'autonomise vis-à-vis de la seule considération de la cohérence des règles, pour se concentrer davantage sur la relation entre la conception islamique de la vie et de la mort (*dīn**), ainsi que « l'intérêt éthique » des personnes et des peuples (*maslahā**), que révèlent les finalités supérieures (*maqāsid*). En ce sens, Shihāb ad-Dīn al-Qarāfī († 1285) joue un rôle important puisqu'il élargit l'usage et la portée de la notion de *maqāsid* : il y ajoute un sixième objectif – '*ird** (dignité) – et va penser l'usage des règles comme moyens au service des finalités (*maqāsid*). Ces dernières sont d'ailleurs directement liées à la notion d'intérêt individuel et public : « Un objectif [*maqsid*] n'est pas valide à moins qu'il ne permette la réalisation de quelque bien [*maslahā**] ou l'évitement de quelque mal¹² [*mafsada**]. » Al-Qarāfī renverse ainsi la perspective, en identifiant directement l'objectif (*maqsid*) à l'intérêt éthique des Hommes (*maslahā*), qui doit être compris comme la quête du bien par opposition au mal et à la corruption (*mafsada*).

Au ^{xiv}^e siècle, le savant malikite Abū Ishāq Ash-Shātībī († 1388) poursuit plus avant l'approche par les finalités, offrant une nouvelle philosophie du droit et de l'action. Dans son célèbre ouvrage *Al-Muwāfaqāt fī Usūl ash-Sharī'a* ¹³ (« Les Correspondances dans les fondements de la *sharī'a* »), les finalités ne sont pas à penser comme la raison ('*illa* ou *hikma*), qui se cache derrière les règles particulières, mais le fondement même (*asl*) de l'ensemble du message (*usūl ad-dīn* et

kuliyyāt al-milla**) ; c'est à la lumière des finalités que doivent se penser et s'appliquer les règles. Extraites par induction, à partir de la lecture des sources scripturaires, elles ont un statut de certitude (*qat'iyya**). Au-delà, d'une part, des règles dont l'application peut changer et, d'autre part, de la relativité du temps comme de l'espace. De la même façon que les règles spécifiques stipulées à Médine (pour le Prophète et la communauté) doivent être comprises à la lumière des principes généraux, spirituels et moraux, révélés à La Mecque, il appartient aux savants de lire les textes et de penser les règles nouvelles (*ijtihād*) en s'appuyant d'abord sur le caractère « certifié » des finalités éthiques à atteindre.

On constate, au cours de l'Histoire, que l'étude et la mise en avant des objectifs (*maqāsid*) s'est peu à peu distinguée de la réflexion sur les fondements du droit et de la jurisprudence (*usūl al-fiqh*). Cela est particulièrement vrai quand on considère l'apport des savants *mālikī* (tels al-Qarāfī et ash-Shātībī) par rapport à leurs prédécesseurs *shāfi'ī*, qui pensent les finalités supérieures et éthiques à la lumière du cadre et des principes (*usūl*) établis pour extraire les règles (*ahkām*), qu'a synthétisées ash-Shāfi'ī dans sa *Risāla*. Le savant *hanbalī* Ibn Taymiyya († 1328) est lui aussi sorti du strict cadre des *usūl al-fiqh* pour proposer d'autres objectifs supérieurs, notamment la purification morale, la sincérité et l'amour de Dieu, qui se rapprochent fortement des objectifs éthiques développés dans les domaines de la philosophie et de la mystique¹⁴.

La réflexion sur les *maqāsid* reste secondaire, marginale, voire négligée, pendant de longs siècles – et souvent liée à la question du droit et de ses fondements. Des savants y font référence dans leurs travaux, et parfois s'appuient sur cette méthodologie, comme c'est le cas de Muhammad 'Abdu († 1905) en Égypte, dans l'énoncé de certains avis juridiques¹⁵. Mais c'est surtout Muhammad at-Tāhir Ibn 'Āshūr († 1973) qui développe une réflexion nouvelle, profonde et systématique sur la question des finalités supérieures des enseignements islamiques. Son ouvrage *Maqāsid ash-Sharī'a al-Islāmiyya* ¹⁶ (« Les Finalités supérieures de la *sharī'a* ») est important à plus d'un titre. Non seulement il fait une critique du cadre restrictif imposé par les deux sciences des fondements du droit et de la jurisprudence (*usūl al-fiqh*) et du droit et de la jurisprudence¹⁷ (*fiqh*), mais il établit lesdits objectifs, inductivement, à

partir des sources scripturaires (Coran et Sunna), de la disposition naturelle de l'Homme (*fitra*) et de l'intérêt éthique individuel et collectif (*maslaha khāssa* wa 'āmma**), par opposition à la corruption (*mafsada**).

Nous sommes loin d'une étude de la raison d'être des règles spécifiques ; ce qui importe est désormais l'essence de la *sharī'a*, qui parle du bien, du bien-être de l'Homme, de l'ordre du monde et de la Nature à respecter. *Ash-sharī'a* appelle à l'égalité et à la liberté dans le but de parachever les intérêts éthiques de l'Homme (*jalb* al-masālih*) et de résister à toutes les corruptions¹⁸ (*dar'* al-mafāsīd*). Les objectifs supérieurs, qui sont certifiés et définitifs¹⁹, se caractérisent tant par leur magnanimité (*samāha**) que leur universalité²⁰ (*kuliyya**) : ils prennent en compte la nature de l'Homme, les coutumes positives²¹ des sociétés humaines, s'opposant de fait aux manipulations du droit qui pourraient négliger et/ou pervertir les finalités éthiques, par une application tendancieuse et partielle des règles²².

La réflexion sur les finalités, même si elle est née d'une réflexion sur le droit et son application²³, a ainsi dépassé ce seul cadre et a fini par se penser non plus seulement comme une « philosophie du droit », mais surtout, en amont, comme une conception holistique de l'univers, de l'Homme, de la vie et de la mort. Ainsi la *sharī'a*, en tant que « Voie », établit « une philosophie de l'existence avec Dieu » qui détermine les finalités universelles et éthiques (*kuliyyāt**) de cette dernière et intègre la « philosophie du droit » dont ont besoin les *fuqahā'*.

Cosmologie et finalités éthiques

En étudiant les questionnements dans les différents domaines du savoir (droit, philosophie et mystique), on s'aperçoit que les préoccupations sont identiques quand il s'agit de penser les finalités du message islamique en général et des sciences en particulier. On constate également que ces finalités supérieures sont directement liées à des considérations éthiques, qui vont de la promotion ou préservation du bien (*salāh**), au refus de la corruption (*fasād**), et à l'éducation au comportement bon et

vertueux. La fragmentation des savoirs, leur hiérarchisation, les débats sur les priorités du cœur, de l'intellect, du droit ou de la spiritualité, ont effectivement fait perdre de vue la conception générale de Dieu, de l'univers, de l'Homme et des sociétés dans laquelle devaient s'inscrire les sciences et les savoirs. La réflexion fondamentale et transversale sur l'éthique, la détermination du bien et du mal, nous oblige à remonter aux enseignements fondamentaux unificateurs, bien avant la diversification (et, historiquement, la division) des interprétations, des approches et des sciences.

La reconnaissance du Dieu unique (*tawhīd*) est liée à une triple conception de Dieu, de l'univers et de l'Homme à partir de laquelle s'élabore une théorie de la connaissance, une épistémologie cohérente, profonde et exigeante. L'Homme n'est pas le centre de l'univers et il n'est point, selon la formule de Protagoras, « la mesure de toute chose ». Il est, sur la terre, un vice-gérant (*khalīfa**) :

Je vais certes établir sur la terre un vice-gérant ²⁴ [...]

et :

Il va faire de vous des vice-gérants sur la terre ²⁵.

Ce statut est de première importance car il exprime l'idée que l'univers, nos sociétés humaines, comme d'ailleurs notre intellect, notre cœur ou notre corps, ne sont pas des propriétés privées dont nous disposons comme nous le voulons, mais des cadeaux, des prêts, mis à notre disposition et vis-à-vis desquels nous devons rendre des comptes. Au-delà des rituels religieux qui nous rappellent la présence du Divin et le sens de l'existence, il s'agit de respecter l'ordre de la Nature, la dignité des Hommes, la justice et le bien. L'adoration (*'ibāda*) n'est pas seulement dans la prière, mais également dans la gestion de l'univers et des affaires humaines à la lumière de la Voie (*sharī'a*) qui met toujours en avant, comme le disait Ibn al-Qayyim, l'intérêt de l'être humain (*maslaha*), lequel ne peut être qu'éthique puisqu'il est, par définition, le choix du bien (*salāh, khayr*). Adorer Dieu, au sens holistique, c'est se

souvenir (avec les rituels), gérer, respecter, servir et, face à la corruption, résister et réformer. C'est le sens du verset qui évoque l'attitude des musulmans s'installant en un lieu donné :

Ceux qui, lorsque Nous les établissons sur la terre, accomplissent la prière et paient la taxe sociale purificatrice [zakât] et qui commandent le bien et interdisent le mal [26](#).*

La connaissance du bien – qui est l'essence de l'intérêt de l'Homme^{[27](#)} (*maslaha*) – provient selon la tradition islamique de plusieurs sources, qui toutes se complètent et interagissent en miroir. La Révélation (le Coran et tous les Révélations antérieures) est une source fondamentale qui vient rappeler^{[28](#)} (*dhikr**) les fondements (*usūl*) et les finalités (*maqāsid*) éthiques de la vie ; elle s'appuie, pour ce faire, tant sur notre constitution humaine (*fitra*) et notre raison ('*aql*) que sur l'ordre naturel (*as-sunan* al-kawniyya**), qui recèlent des vérités, des règles et des aspirations faisant écho à la Révélation. Le Coran, qui est un « Livre de signes » (*ayāt* ^{[29](#)}), indique aux êtres humains que Dieu leur fera voir Ses signes à travers d'autres sources :

Nous leur ferons voir Nos signes dans les horizons [la Nature, la Création] et en eux-mêmes jusqu'à ce qu'il devienne clair pour eux que cela [ce message] est la vérité [30](#).

En leur être (*fitra*) comme dans l'Univers (*kawn**, *khalq*), des signes rappellent aux êtres humains le sens, les invitant pour le bien à se libérer de leur ego, à comprendre et gérer le monde dans le bien, à répondre à l'appel de la Révélation au nom du bien.

L'Homme est un être originellement innocent et digne^{[31](#)} ; sa dignité originelle doit être affirmée, et confirmée, par le bon usage qu'il doit faire de lui-même, de ses connaissances et des sciences au cœur d'un univers qu'il doit respecter et protéger. C'est à la lumière de cette vision holistique, de cette cosmologie, que s'établit et se structure une « théorie de la connaissance », laquelle jamais ne sépare le savoir et les sciences des finalités éthiques de leur usage. Ainsi le concept de *masālih* (identifié

et confondu chez certains savants, comme al-Qarāfī, avec la notion de *maqāsid*) ne peut être réduit à l'idée d'« intérêts privés ou collectifs des êtres » en le coupant de la vision plus large dans laquelle il s'intègre. Ainsi l'intérêt de l'homme (*maslaha*) ne peut être égoïste ou utilitariste car, par définition, il doit s'inscrire dans une conception de l'existence qui qualifie éthiquement cet intérêt. Les finalités et les intérêts supérieurs (*maqāsid* et *masālih*) de l'Homme sont toujours moraux et toutes les règles (*ahkām*), dans leur compréhension comme dans leur application concrète, doivent y être scrupuleusement fidèles.

Nous sommes loin ici du vieux débat qui a opposé des juristes (*fuqahā'*) d'une part et, plus récemment, des philosophes ou des partisans de l'approche par les objectifs (*maqāsidyyūn**) : l'application stricte des règles a-t-elle la prééminence sur la prise en compte de l'intérêt public des hommes (*maslaha an-nāss**) ou de la finalité des règles ? La plupart des savants ont privilégié l'application des règles, de peur de voir ces dernières négligées au nom d'un intérêt public non délimité, sans normes claires (*dawābit**), ou au nom d'objectifs supérieurs justifiant toutes les distorsions légales. Le savant *hanbalī* Najm ad-Dīn at-Tūfī († 1316) était allé jusqu'à privilégier la prise en compte de l'intérêt éthique général (*maslaha*) par rapport à l'application stricte des règles prescrites car la Révélation a pour fonction de respecter l'intérêt des gens³² (*masālih an-nāss*) : les Hommes doivent donc, selon lui, pouvoir aussi s'appuyer sur leur raison ainsi que sur les coutumes pour déterminer les priorités.

Voilà qui fait écho au débat autour de la notion de « *masālih mursala**³³ », en référence à ces situations qui ne sont pas évoquées dans les textes scripturaires et sont laissées à l'appréciation des juristes. Les écoles de droit *mālikī* et *hanbalī* ont accepté cette idée (avec des conditions, puisque ces situations doivent être abordées à la lumière des textes), alors que les autres écoles de droit ont contesté qu'il puisse y avoir un champ d'investigation légale ainsi offert à la discrétion de l'intelligence humaine. Certains *mu'tazila* s'y sont également opposés, pour des raisons différentes mais en elles-mêmes extrêmement intéressantes³⁴ : la raison humaine, par sa nature, est à même de déterminer le bien (*hassan*) et le mal (*qabīh*) et donc rien, jamais, n'est laissé sans normes ou à la libre discrétion des Hommes, puisque leur

raison est elle-même une source potentielle de production de la norme éthique.

On le voit, la seule méthodologie qui pourrait réconcilier ces points de vue se situe en amont, avec l'intégration à la fois de la *fitra* (la constitution de l'Homme), de la conception de l'univers et de l'étude des sociétés humaines, dans une démarche holistique dont la cohérence se comprend par et à travers les finalités éthiques du message.

Si nous comprenons le sens de la vice-gérance (*khilāfa*) et de l'adoration (*'ibāda*) qui sont, par définition, holistiques et éthiques, et si la Révélation, la *fitra* et l'univers sont des sources reconnues pour déterminer des normes fondamentales (*usūl wa kulliyyāt*), des règles (*ahkām*) et des finalités éthiques (*maqāsid wa masālih*), alors nous trouvons le point de réconciliation entre les savoirs et leur usage. C'est bien la finalité éthique du tout qui donne sens et légitimité aux connaissances particulières des parties, qu'elles soient légales, philosophiques, mystiques ou scientifiques. Dans aucun domaine il ne peut exister un *ijtihād** (raisonnement juridique et éthique quand les textes sont ouverts à l'interprétation – *dhannī* – ou qu'ils sont silencieux) qui ne tienne compte des objectifs éthiques supérieurs, et c'est à la lumière de ces derniers que doit se penser le double mouvement de résistance au mal et de réforme pour le bien. Dans les faits, à la lumière de la conception de l'univers et de l'Homme, celui-ci est appelé à un *jihād* éthique permanent qui, dans tous les domaines de la vie et de la connaissance, exige de sa conscience qu'elle questionne les finalités, résiste à la corruption et se réforme pour le bien.

Réconcilier les savoirs

À l'origine, la question de l'éthique (*akhlāq*) était donc centrale, abordée partout et associée à tous les domaines du savoir. Au-delà même de « la science de l'éthique » (*'ilm al-akhlāq*), il s'agissait autant de déterminer la nature du bien (*hassan, khayr, ma'rūf*) et du mal (*qabīh, sharr*, munkar*) que de s'intéresser au comportement vertueux (*sulūk, al-'amal as-sālih*). Au cours de l'Histoire, la science du droit et la jurisprudence (*fiqh*) se sont concentrées sur les règles (*ahkām*) au point

de dissocier ces dernières, au gré d'un formalisme dangereux, de leur essence et exigences morales. La philosophie, peu à peu marginalisée dans la pensée musulmane, a vu la question de l'éthique être réduite à la question de son origine (provient-elle des sources scripturaires ou de l'intellect humain ?) et non à celle de son application concrète. Le soufisme, pour une majorité de cercles (*turuq*), s'est positionné contre l'hypertrophie du droit en insistant sur la connaissance du cœur, négligeant trop souvent la stricte discipline rituelle et morale nécessaire à l'initiation. Il en est de même dans toutes les sciences expérimentales et appliquées : la pensée islamique s'est finalement retrouvée dans la même situation que l'était la réflexion éthique en Occident. La rapide avancée des savoirs et les progrès technologiques a imposé aux savants et penseurs de rester en phase avec cette révolution et cette diversité des sciences. Il s'est agi de donner, en aval, une orientation et des limites éthiques à travers des conseils et des comités ad hoc, comme il en existe dans tous les pays occidentaux³⁵.

La vision cohérente de l'univers (*khalq**, « la Création ») s'est perdue, et avec elle celle du statut de l'Homme en tant que vice-gérant (*khalīfa*), dont l'adoration (*'ibāda*) consiste, non seulement à suivre le rituel (*'ibadāt*), mais aussi à respecter les principes et orientations éthiques (*akhlāq*) dans la gestion de cette Création (*khalq*). Les deux mots sont d'ailleurs issus de la même racine (*kha-la-qa*) : *kha-l-q* (Création) et *akh-lāq* (éthique), deux formes dérivées de cette racine, expriment sémantiquement l'essence du message de l'*islām*. Al-Khāliq (le Créateur, Dieu) met à la disposition de l'être humain, son vice-gérant (*khalīfa*), Sa Création (*khalq**), que ce dernier doit gérer en respectant l'essence et les principes éthiques (*akhlāq*).

L'étude de l'éthique, et sa mise en avant comme essence même du message islamique, permet de retrouver cette vision holistique car elle questionne avant tout les finalités : celles de l'existence, comme celles des savoirs et des comportements. Contrairement à ce que l'on a souvent pensé, ou naturellement postulé, ce n'est pas le seul accord sur les sources (Coran et Sunna) qui permet de dégager une cohérence au cœur de la pensée islamique. La nature même de ces sources, puisqu'elles sont écrites, impose le respect d'une diversité d'interprétations, d'approches,

de méthodologies et de sensibilités individuelles ou collectives. Cette diversité, à partir de l'unité des sources et des principes fondateurs, est non seulement bienvenue : elle a été une bénédiction au cours de l'histoire de la pensée islamique. Car les problèmes sont apparus non pas à cause de la diversité des savoirs, mais avec leur cloisonnement, leur fragmentation, et souvent leur opposition et leur division. Les savants ont fini, dans leurs aires respectives, par se spécialiser et développer la connaissance de leur matière (et de ses moyens) en questionnant de moins en moins les finalités de ce savoir et de cette science.

Or, questionner les finalités des savoirs et des sciences, à la lumière de la vision holistique dont nous parlions plus haut, c'est retrouver une unité, un axe, une cohérence, un sens dans le respect de la diversité et des divergences. Le droit, la philosophie, la mystique et les sciences expérimentales ou humaines partagent ce questionnement sur les fins et se rejoignent quant à l'essentiel des réponses formulées. L'insistance sur tel ou tel aspect est naturellement différente (selon les domaines et les sciences) mais le souci éthique, quand il existe, promeut des principes, des valeurs et des finalités communs quant au bien, au beau, à la justice, au service, à la solidarité et à l'impératif de la réforme continuée³⁶. Il s'agit donc d'opérer un double mouvement qui, d'un côté, s'initie déductivement à partir de la vision holistique de la Création (*khalq*) et des orientations éthiques de sa gestion (*akhlāq*) et, de l'autre, remonte inductivement, des savoirs et des sciences, des finalités éthiques, vers leur usage et leur complémentarité.

L'impératif éthique est donc à l'origine (conception) et au terme (éthique appliquée) de la réflexion sur la connaissance, inscrivant celle-ci dans une théorie islamique de la connaissance (épistémologie) qui ne pense pas le savoir pour soi et en soi³⁷, mais en fonction de son usage et de son utilité éthique, comme le synthétise la prière prophétique : « Ô Dieu, nous Te demandons un savoir utile³⁸ [*'ilm nāfi*]*. » Ce savoir doit être utile à la réforme de soi par le comportement, à l'accumulation des connaissances pour mieux vivre ici-bas et à la gestion de la Création dans le respect du Créateur : le salut de l'Homme est à ce prix, et c'est là l'utilité ultime de tous les savoirs.

Ainsi, en amont, il s'agit d'opérer vis-à-vis de toutes les sciences une démarche *inclusive*, qui prenne en compte tous les champs de savoir, sans distinction de ce qui serait *a priori* « islamique » ou non. L'approche éthique interpelle tous les savoirs et les *intègre* dans les questionnements sur les finalités qui cherchent à déterminer le bien général (*kullī*) et l'intérêt éthique de l'Homme (*maslaha*). Au gré de ce processus, il s'agit de faire sortir les savoirs et les sciences de leur cloisonnement savant, et de la fragmentation due à l'attention portée sur la complexité des matières et la spécificité des moyens, pour les faire accéder à leur *interdépendance* quant à la réalisation du service et du bien de l'humanité. La double démarche déductive et inductive dont nous parlions plus haut permet d'élaborer une théorie de la connaissance à partir des fins, qui s'appuie sur ces trois « i » : *inclusif*, *intégrationniste* et *interdépendant*. Cette réconciliation au cœur d'une conception générale, à partir des finalités communes, ne remet pas en cause l'indépendance des sciences en termes de liberté de recherche et de spécialisation savante ; elle impose en amont et en aval une réconciliation du savoir et du sens, rappelant et réaffirmant que le savoir, mieux qu'un pouvoir parmi les Hommes, doit être pensé globalement et éthiquement comme un service à l'humanité.

1. Fiodor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, partie IV, livre XI, ch. IV.

2. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Éditions Nagel, 1946, p. 58.

3. Coran, sourate 51, verset 56.

4. Cf. Ahmad ar-Raysūnī, *Nazariyyāt al-Maqāsid 'inda al-Imām ash-Shātībī*, Al-ma'had al-'ālamī lil-fikr al-islāmī, Washington, 1995, p. 40-43. Selon ar-Raysūnī, ce pourrait être la première fois que le terme *maqāsid* est ainsi utilisé dans un titre d'ouvrage. Voir Jasser Auda, *Maqāsid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, IIIT, Londres-Washington, 2008, p. 13 et ensemble du chapitre 1.

5. Ibn Bābaway al-Qummī, *'Ilal ash-Sharā'i'*, Dār al-Balāgha, Najaf, 1966.

6. Abū al-Hassan al-Faylasūf al-'Āmirī, *al-I'lām bi Manāqib al-Islām*, Dār al-kitāb al-'arabī, 1967.

7. Pour une synthèse, voir notre ouvrage *La Réforme radicale. Éthique et libération*, Presses du Châtelet, 2008, p. 83-104.

8. Abd al-Malik al-Juwaynī, *Al-Burhān fī Usūl al-Fiqh*, Al-Wafā', Mansūra, 4^e édition, 1998 et *Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth az-Zulam*, Wizāra ash-shu'ūn ad-diniyya, Doha, 1990. Voir à ce sujet notre présentation synthétique in *La Réforme radicale, op. cit.*, partie 2, chap. 5.

9. Abū Hāmid al-Ghazzālī, *Al-Mustasfā fī 'Ilm al-Usūl*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2003.

10. Al-'Izz Ibn Abd as-Salām, *Maqāsid as-Salā*, Dār al-fikr, Beyrouth, 1995 et *Maqāsid as-Sawm*, Dār al-fikr, Beyrouth, 1995.

11. Al-'Izz Ibn Abd as-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fī Masālih al-Anām*, Dār an-nashr, Beyrouth, s. d.

12. Shihāb ad-Dīn al-Qarāfī, *Ad-Dhakhīra*, Dār al-'Arab, Beyrouth, 1994, vol. 5, p. 478.

13. Abū Ishāq Ash-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Usūl ash-Sharī'a*, éd. 'Abd Allah Draz, Dār al-ma'rifa, Beyrouth, 1996 et *Kitāb al-I'tisām*, Dār al-fikr, Beyrouth, 1996.

14. Cf. Taqī-ad-Dīn Ibn Taymiyya, *Majmū'a al-Fatāwā*, Mu'assassa ar-risāla, 1998, 32, p. 34, et Mohammad Hashim Kamali, « Maqāsid al-Sharī'a : The Objectives of Islamic Law », *The Muslim Lawyer Journal*, 3 (1), avril-juin 1998.

15. Cf. Jasser Auda, *op. cit.*, p. 177-178.

16. Muhammad at-Tāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāsid ash-Sharī'a al-Islāmiyya*, Al-fajr, Kuala Lumpur, 1999. Trad. en anglais : *Treatise on Maqāsid al-Sharī'ah*, IIIT, Londres-Washington, 2006.

17. Muhammad at-Tāhir Ibn 'Āshūr, *Treatise on Maqāsid al-Sharī'ah*, *op. cit.*, part. I, chap. 5, p. 26-29 et p. 52-59.

18. *Ibid.*, p. 91-95 et 146-154.

19. *Ibid.*, l'ensemble du chapitre 7, p. 52-59.

20. *Ibid.*, p. 87-91 et p. 134-145.

21. *Ibid.*, l'ensemble du chapitre 16, 2^e partie.

22. Ibn 'Āshūr rejoint ici la critique établie par le savant *hanbalī* Ibn al-Qayyim († 1347) sur la question des astuces et ruses juridiques (*al-hiyal**) – un type de casuistique connue et acceptée dans chez les juristes (*fuqahā'*) –, mais qui trahissent les objectifs éthiques supérieurs. Cf. Shams ad-Dīn Ibn al-Qayyim (al-Jawziyya), *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Ālaminīn*, 4 vol., Dār al-jil, Beyrouth, 1973. Ibn al-Qayyim rejette tout avis légal spécifique qui ne respecterait pas les principes supérieurs de justice, de bien, de sagesse et de compassion (vol. I, p. 333).

23. L'application des seules règles devenait difficile et la multiplicité des approches ne permettait pas de maintenir une cohérence dans la tradition légale islamique.

24. Coran, sourate 2, verset 30.

25. Coran, sourate 27, verset 62.

26. Coran, sourate 22, verset 41.

27. *Salāh* (bien) est de la même racine (*sa-la-ha*) que *maslaha*, qui veut donc dire l'intérêt de l'homme en terme d'un bien de nature morale.

28. *Adh-Dhikr* (Rappel) est l'un des noms donnés à la Révélation, au Coran : « Nous avons certes fait descendre le Rappel, et Nous en sommes assurément les gardiens » (Coran, sourate 15, verset 9).

29. C'est le vrai sens du mot *aya* (signe) que l'on a traduit en langues européennes par « verset » en référence aux versets (de versification) bibliques.

30. Coran, sourate 41, verset 53.

[31.](#) « Nous avons assurément donné la dignité aux êtres humains » (Coran, sourate 17, verset 70).

[32.](#) Cf. Najm ad-Dīn at-Tūfī, *At-Ta'yīn fī Sharh al-Arba'in*, Ar-rayyān, Beyrouth, 1998, et notre *Être un musulman européen*, Tawhīd, Lyon, 1998.

[33.](#) On a parfois traduit cette notion par « intérêt non déterminé » ou, en anglais, « *unrestricted interest* » : ces traductions sont problématiques car, même dans les écoles qui utilisent la notion (*mālikī* et *hanbalī*), les textes de référence et la finalité du message orientent, « déterminent » et « restreignent » la référence au seul intérêt éthique des Hommes (à la lumière des textes et avec une exigence morale).

[34.](#) Cf. Jasser Auda, *op. cit.*, p. 120-121.

[35.](#) Chez les musulmans, il s'agit de comité de juristes (*fuqahā'*), plus que d'éthiciens, ce faisant.

[36.](#) Voir notre livre *La Réforme radicale*, *op. cit.*, p. 165-198 et p. 379-391.

[37.](#) Cette réflexion est d'ailleurs l'une des causes des cloisonnements, de la fragmentation des savoirs et des démarches déconstructivistes dans leur ensemble.

[38.](#) *Hadīth* rapporté par Ahmad et Abū Dawūd.

6

Éthique universelle et éthique appliquée

La question de l'universalité des valeurs a très vite été posée dans la tradition islamique. Le message lui-même se présente comme une Révélation pour l'humanité :

Ô vous les Hommes ¹ [...],

et le Messenger a une mission pour tous les mondes, connus et inconnus, visibles et invisibles :

Nous ne t'avons envoyé [toi le Messenger] que comme une miséricorde pour les mondes ².

Les rituels sont différents – comme le Coran le précise :

À chacun [chaque religion] nous avons prescrit une Voie et une méthode ³ [praxis],

mais il existe néanmoins des valeurs communes qui déterminent le bon comportement. C'est en ce sens que le Messenger affirme : « J'ai été envoyé afin de parfaire [parachever, compléter] les plus nobles [makārim] des caractères⁴ [vertus, al-akhlāq]. » Ainsi est-il venu confirmer, et compléter, les nobles valeurs partagées, le bien et les vertus, même si les rituels et les pratiques sont différents entre les religions et les spiritualités.

Comme nous l'avons vu chez les philosophes musulmans (*falāsifa*), d'al-Kindī († 873) à al-Fārābī († 950) jusqu'à Miskaway († 1030), Ibn Sīnā († 1037) et Ibn Rushd († 1198), la naturelle concordance entre les idées platoniciennes et l'éthique aristotélicienne d'une part, les valeurs islamiques d'autre part, a prouvé, *a posteriori*, l'universalité de ces dernières à la lumière de la logique et de la rationalité grecques. La référence à la raison, en tant que faculté autonome d'identification des qualités morales, permet aux *mu'tazila* de parvenir à la même conclusion. Ils ne diffèrent pas, en ce point, des *ash'arī* et des *maturīdī* pour qui la Révélation (et donc ces valeurs morales) est par essence universelle. Les *falāsifa* comme les *mutakallimūn* ont défendu, historiquement, l'idée de valeurs communes universelles, soit en s'appuyant sur la faculté commune de la raison, soit en se référant à la Révélation, message pour tous les Hommes et qui, par essence, ne contredit pas la raison (même si parfois celle-là s'impose à l'ignorance naturelle de celle-ci).

En partant de l'intériorité de l'être, de son cœur et de sa quête, la tradition *sūfīe* postule, par la voix de nombreux mystiques, l'idée de l'« intime universel ». La référence islamique est toujours présente, de Hassan al-Basrī († 728) à Harīth al-Muhāsibī († 857), Abū Qāsim al-Junayd († 911) et plus tard à Muhyeddīn Ibn 'Arabī († 1240) et Jalāl ad-Dīn Rūmī († 1273), mais les enseignements transcendent de plus en plus la seule référence au formalisme d'une religion. Cela ne veut pas dire, comme on peut le lire parfois aujourd'hui, que la référence et le cadre islamiques aient été négligés, car tous les grands mystiques s'inscrivent avec clarté et détermination au cœur de la tradition islamique. C'est, au demeurant, exactement le contraire : trouver l'universel au plus profond des enseignements islamiques est une preuve de l'universalité de l'*islām*, et il ne s'agit pas de dissoudre cette référence, ou de la diluer, mais de l'approfondir. L'*islām* est la Voie visible (*zāhir*) qui permet d'accéder à l'universel caché (*bātin*) où se goûte la liberté spirituelle, avec des valeurs et des vertus partagées.

Les penseurs et savants qui développent la pensée des objectifs et des finalités supérieurs (*maqāsīd*), dont nous avons parlé au chapitre précédent, insistent par la force des choses sur les principes (*usūl*) et les finalités et intérêts éthiques (*maqāsīd, masālih*) qui ont une portée

universelle à même d’orienter tant la réflexion philosophique que la pratique juridique. La recherche de cohérence que l’on trouve chez Abd al-Malik al-Juwaynī († 1085) ou Abū Hāmid al-Ghazzālī († 1111), comme la référence aux coutumes des peuples chez Shihāb ad-Dīn al-Qarāfī († 1285) ou aux intérêts humains et éthiques généraux chez Najm ad-Dīn at-Tūfī († 1316), sont autant de références à l’idée de l’universalité des valeurs. La mise en avant des orientations fondamentales de La Mecque (*kuliyyāt*) chez Abū Ishāq Ash-Shātībī († 1388) ou, bien plus tard, de la notion de *fitra* chez Muhammad at-Tāhir Ibn ‘Āshūr († 1973), confirment cette réalité de l’universel. Chez Ibn ‘Āshūr, elle est même un impératif logique quand il s’agit de discuter des objectifs de la *sharī’a* ⁵.

Ainsi, par d’autres voies, en s’appuyant tant sur la Révélation que sur la raison ou le cœur, les penseurs, savants et mystiques musulmans défendent l’idée d’un substrat commun à l’éthique entre les différentes religions, philosophies et spiritualités. Ils partagent clairement, et dans leur très grande majorité, les aspirations universelles des philosophes de la Grèce antique ou, plus près de nous, les postulats des philosophes rationalistes, de Descartes († 1650) et sa méthode à Spinoza († 1677) et son éthique systématisée. Sans doute est-ce avec la pensée idéaliste et critique d’Emmanuel Kant († 1804) relative à l’autonomie de la morale, que l’on peut paradoxalement trouver le plus de correspondances transversales sur la question de l’universalité des valeurs et des maximes morales. Les travaux de Paul Ricœur († 2005), d’inspiration protestante, sont d’une grande richesse sur cette question⁶. Sur le plan plus pratique (social et politique), la démarche dialectique, fondée sur le débat et la négociation quant à l’accès à l’universel, de Jürgen Habermas⁷ a, *a posteriori*, de fortes résonances dans divers travaux de juristes et de philosophes musulmans à travers les siècles. Cette approche fait également écho, comme nous le relevions dans notre ouvrage traitant de la « philosophie du pluralisme⁸ », à l’affirmation de l’universalité de l’éthique dans les traditions confucéennes, bouddhistes et hindoues plus globalement.

Le questionnement sur l’éthique, en termes de principes, de valeurs et de finalités, est sans doute le domaine le plus à même de mettre en avant

des enseignements communs aux différentes traditions religieuses, spirituelles et philosophiques. Ce sont ces valeurs et finalités partagées qui sont le socle de l'universel⁹ parmi les Hommes. Encore faut-il, pour la tradition islamique, comme pour chaque tradition religieuse ou philosophique, instaurer un dialogue profond et critique, à partir du cœur des dites traditions – là où les valeurs prennent sens dans un ordre cohérent, « un système de valeurs » –, et non à la périphérie de leur usage quotidien, où elles peuvent être si souvent simplifiées, dévoyées, voire instrumentalisées et/ou trahies.

Quel dialogue ? Quels défis ?

En 1993, le Conseil du Parlement mondial des religions lance sa *Déclaration pour une éthique globale*, destinée, comme l'expliquent Hans Kung et Karl-Josef Kuschel, à initier un mouvement dans la ligne de la première *Déclaration des droits de l'homme*, au moment de la Révolution américaine de 1776 : ses initiateurs espéraient sa possible reconnaissance par les Nations unies¹⁰. La *Déclaration pour une éthique globale* met en avant les valeurs communes, et donc l'engagement commun (*commitment*) pour la non-violence, le respect de la vie, l'ordre économique juste, la solidarité, la tolérance et l'égalité des droits entre les femmes et les hommes, en appelant à « une transformation de la conscience humaine ». Il s'agit de répondre aux nécessités de la globalisation : l'« eurocentrisme chrétien » s'est effondré et a fait faillite, indique le texte de présentation, et il faut donc répondre au vide spirituel et idéologique par une « éthique planétaire ».

En 1997, le Conseil InterAction, regroupant des anciens chefs d'État ou de gouvernement, proposa une *Déclaration universelle des responsabilités humaines*, afin, comme le dit Hans Kung, de « renforcer les droits humains à partir d'un angle éthique¹¹ ». En 2005, Kung explique que la notion d'« éthique globale » n'est rien d'autre que « le minimum nécessaire de valeurs, normes et attitudes communes » qui représente un « consensus élémentaire concernant des valeurs contraignantes, des normes irrévocables et des attitudes morales stipulées par toutes les religions, en dépit de leurs indéniables différences en

termes de dogmes et de théologies, et qui devraient également être soutenues par les non-croyants¹² ». L'objectif, rappelle Kung, est de dépasser la « crise d'orientation » que traverse notre époque.

Le projet du Conseil du Parlement des religions est intéressant et louable, et le prolongement de la réflexion par Hans Kung, qui parle de rechercher des valeurs et des attitudes communes en les liant aux finalités partagées, est dans la ligne de l'approche dont nous parlions plus haut. Il reste que le dialogue instauré entre les religions (avec « les croyants » et « les non-croyants »), de même que les termes de l'accord éthique sur lequel s'établit la *Déclaration*, font tous deux référence au plus petit dénominateur commun de valeurs partagées entre les traditions religieuses, philosophiques et spirituelles. Cet accord sur le « minimum » est paradoxalement, et malheureusement, l'une des caractéristiques de l'époque : on ne développe plus de réflexions éthiques à partir de la rencontre de conceptions du monde et de l'Homme, de métaphysiques, de théories holistiques de la connaissance et des sciences, mais avec l'urgence pratique, et souvent pragmatique, de fournir une liste de valeurs partagées. Ce peut être une première étape, mais ce ne peut être le terme d'une réflexion qui aille au bout du double impératif de penser tant les valeurs que les finalités, à la lumière du concert des diverses philosophies de l'Homme, de l'agir et des sciences.

Le monde global, avec sa puissance scientifique, son progrès technique étourdissant et sa fragmentation des savoirs, a besoin de bien plus d'une réflexion éthique *a minima*, elle-même fragmentée, qui propose soit des valeurs communes tellement générales qu'elles restent des vœux pieux sans impact sur le réel, soit une éthique appliquée focalisée sur le détail (sur le plan professionnel et/ou sur des questions scientifiques très précises) mais n'a plus les moyens de questionner le sens du tout, et qui finit par s'y perdre. Aussi est-il nécessaire que les religions, les philosophies et les spiritualités s'engagent dans un dialogue non pas à partir de la périphérie de leurs valeurs communes mais bien plutôt à partir du centre, du cœur de leurs conceptions – singulières et cohérentes – de l'existence et de l'univers, qui intègrent les finalités de ces systèmes religieux, philosophiques et spirituels dans un ordre faisant sens.

Nous sommes à l'ère de la déconstruction des philosophies et des systèmes de pensée, accompagnée d'une croissance exponentielle des moyens (scientifiques et techniques) : ce dont nous avons besoin est de retrouver, en amont, ce que les philosophies, les spiritualités et les religions offrent comme conceptions spécifiques des sources de la pensée, de l'ordre de la Nature et des finalités de l'agir. Il est impératif de nous réconcilier avec le substrat spirituel des religions, la métaphysique des philosophies et la philosophie des sciences ; c'est ici, en ces centres, que doivent se déterminer les termes du dialogue et s'initier le cheminement vers une éthique commune. Il s'agit d'un double mouvement. Dialoguer, déductivement, à partir des conceptions et des cosmologies, tout en développant, inductivement, à partir des finalités, une réflexion éthique partagée, systématique quant au tout, et cohérente quant aux moyens et aux fins. Nous assistons aujourd'hui, malheureusement, à une concentration de la réflexion éthique (chez les musulmans comme dans les différents comités éthiques nationaux ou internationaux) sur la gestion du pouvoir des moyens scientifiques et techniques ; en cela, elle ne peut être que marginale, voire contreproductive, puisque les finalités partielles que l'on y discute sont souvent contredites par les tendances globales, scientistes, techniciennes et utilitaristes, dans lesquelles elles s'insèrent.

Nous avons besoin d'un dialogue « intrareligieux » et d'un décroisement des sciences islamiques à partir d'une approche, en amont, de la conception islamique de Dieu, de l'Homme et de l'univers et, en aval, des finalités supérieures du message ; de même, nous avons besoin de dialogues interreligieux et interculturels qui offrent à nos sociétés autre chose que des « bons sentiments » autour de valeurs morales partagées. Ces plateformes et espaces de dialogue devraient questionner fondamentalement la postmodernité (avec son idéologie de fin des idéologies), les sciences, les termes du progrès, l'absence de sens, les dérives technicistes, l'usage des êtres humains comme « moyens » et non comme « fins », pour reprendre les termes de la maxime kantienne¹³. Il ne s'agit pas d'instaurer un dialogue des religions et des spiritualités qui s'interpellent les unes les autres, en marge de l'évolution des sociétés, mais bien de convoquer le dialogue sur l'éthique au cœur même des

sociétés et de l'espace public, en traitant certes du rôle des religions et des philosophies, mais aussi de la société, de l'État et des pouvoirs de l'économie, de la culture et des sciences.

Qu'on l'admette ou non, le processus de sécularisation a touché l'ensemble des civilisations, des religions et des spiritualités du monde. La sécularisation n'est pas seulement une séparation des pouvoirs et des prérogatives entre l'État et la religion (ce à quoi on la réduit souvent aujourd'hui), et ses implications sont multiples et très profondes¹⁴. Dans le mouvement et le prolongement de la distinction des pouvoirs, il a été historiquement question de fonder le droit sur la raison collective, de penser les contenus de l'enseignement et de l'instruction (l'école), et enfin d'établir et de protéger l'autonomie des sciences et de la recherche. Ce processus a permis l'accès à une liberté intellectuelle, sociale et politique de première importance ; il est aussi à l'origine du progrès scientifique et des révolutions industrielles et technologiques auxquelles nous avons assisté.

Dans les faits, la séparation positive et nécessaire des pouvoirs étatique et religieux a eu une conséquence majeure : la séparation, voire le divorce, entre la gestion des moyens et le questionnement sur les finalités. Les moyens (enseignement, lois, savoirs) devaient ainsi être l'affaire de la gestion « neutre et autonome » des politiques et des scientifiques, alors que le questionnement sur les finalités serait du ressort, plus privé, des idéologies, des philosophies ou des religions. Or, l'autonomie, la puissance, la rapidité des progrès scientifiques et technologiques ont été telles, depuis deux siècles, qu'elles ont imposé leur pouvoir et leur logique à toutes réflexions sur les finalités. Toutes les civilisations (occidentale comme islamique, confucéenne, bouddhiste, etc.), sont emportées par cette puissance, et les réflexions éthiques respectives tentent d'apporter des réponses ponctuelles à des situations-limites produites par le progrès lui-même.

Marginalisées quant à la production et à la gestion des moyens, les spiritualités, les philosophies et les religions ne semblent plus être en mesure de questionner les finalités des ordres scientifique, politique, économique et culturel. Les religions et les spiritualités prouvent désormais leur potentiel de réforme non pas dans leur capacité à

questionner éthiquement le sens des finalités générales des savoirs et des sciences de leur époque mais, très pratiquement, lorsqu'elles sont capables d'offrir une réponse éthique liée à l'usage de certains moyens scientifiques. En cela, les apports éthiques des religions et des philosophies sont devenus des moyens d'adaptation à l'ordre du monde comme il va, pour éviter le pire, et non pas des contributions à la transformation du monde pour ce qu'il devrait pouvoir être et devenir, en quête du meilleur¹⁵.

Nous faisons face à une profonde fracture dont souffrent toutes les civilisations. Le processus de sécularisation ne s'est pas contenté de séparer les pouvoirs : dans son évolution historique, il a également consommé la rupture entre les moyens et les fins, les sciences et l'éthique, la raison rationaliste et la raison raisonnable. Car au fond, c'est une chose que de libérer le pouvoir de l'État de l'imposition des dogmes de la religion c'en est une autre que de séparer la politique, l'économie ou les sciences de l'éthique. Les voix qui appellent à questionner les finalités en amont, et donc le caractère éthique de l'ordre entier des sciences et des technologies, sont marginales et perçues comme utopistes (même si elles sont populaires¹⁶) ; elles n'interviennent que très peu dans la gestion de la cité. Socrate voulait exclure les poètes et les artistes de la République idéale, voilà que ce sont finalement les philosophes, les théologiens et les penseurs questionnant les fins qui sont exclus de fait de nos cités.

Comment réconcilier l'agir humain et l'éthique en évitant deux dangers : celui d'un retour, en amont, d'une pensée dogmatique et théocratique et celui, en aval, de l'exercice d'une éthique appliquée aux seuls moyens et aux cas-limites (scientifiques, technologiques) qui, en ce sens, devient une éthique de l'adaptation à l'état du monde et non une éthique de sa transformation ? Tels sont les défis de toutes les civilisations, philosophies, spiritualités et religions, tels sont les défis d'une éthique à portée universelle, appliquée et efficace.

Éthique appliquée

L'*islām*, comme toutes les autres religions, a dû répondre aux nouvelles questions scientifiques et technologiques liées au progrès et à l'évolution du monde. Ce furent essentiellement les juristes (*fuqahā'*) qui se sont attelés à cette tâche. Il s'est agi, à travers l'Histoire, d'édicter des avis juridiques ou opinions légales (*fatāwā*) sur des objets, des actions ou des situations auxquels le Coran et la Sunna ne font pas référence. Cet exercice juridique existe dès l'origine de l'*islām* et est connu, nous l'avons mentionné, sous le nom d'*ijtihād* : il est question pour les juristes, dans le domaine des affaires sociales (*mu'āmalāt*), de produire un avis informé (*fatwā*) sur une question donnée, quand les textes sont ouverts à l'interprétation (*dhannī*) ou qu'il sont silencieux.

Trois choses sont à relever d'emblée : d'abord, l'*ijtihād* est un effort d'élaboration humaine (individuel – *fardī** – et/ou collectif – *jamā'ī**) qui doit se faire à la lumière des textes et des finalités éthiques globales du message. Ensuite, cet effort nécessite que ceux qui vont édicter des avis juridiques (*fatāwā*) maîtrisent les domaines de savoir (médecine, économie, environnement, etc.) pour lesquels ils vont fixer des orientations et des limites. Enfin, les opinions juridiques ne sont, par définition, pas contraignantes et les individus, dans leur vie privée, ou les scientifiques, dans l'exercice de leur profession, sont appelés à faire leurs choix en conscience.

Le fait que le questionnement éthique se soit essentiellement concentré entre les mains des juristes s'explique par l'évolution des sciences islamiques et leur hiérarchisation, évoqués dans les premiers chapitres. Néanmoins, on perçoit aussi que la réflexion éthique générale, si elle se réduit au questionnement juridique destiné à déterminer le licite (*halāl*) et l'illicite (*harām*), finit par être un exercice de jurisprudence qui pense le nouveau dans le détail et n'a pas toujours les moyens de considérer la globalité des questions liées au progrès, aux paradigmes sous-jacents à certaines approches, voire à la théorie de la connaissance qui donne sens, ou non, à la nouvelle question éthique produite par l'époque. C'est d'autant plus vrai que ces savants (*ulamā'*, *fuqahā'*) ne maîtrisent souvent pas la totalité des éléments des sciences, des savoirs et des pratiques sur lesquels ils sont questionnés. Ainsi, ils énoncent des avis à partir de connaissances partielles sur des situations précises et détaillées,

sans recul (en termes de connaissance autant qu'en termes de temps) sur le sujet et sans une vision holistique.

Bon gré mal gré, l'*ijtihād* pratiqué par les conseils juridiques (*al-majālis al-fiqhiyya**) est, par nature, un exercice qui cherche à et s'impose de rester en phase avec l'évolution des savoirs et des pratiques, établissant des limites après coup – ce qui est la nature même de la jurisprudence –, mais qui n'a ni les compétences ni le temps de questionner le substrat, les moyens et les objectifs des sciences ou des technologies proprement dites. À quelques rares exceptions près (dont nous parlerons), les scientifiques sont absents des délibérations juridiques et éthiques, et les penseurs comme les philosophes n'y ont pratiquement pas droit de cité : le cloisonnement a ainsi enfermé l'éthique dans le légal, et le légal dans la jurisprudence du détail, lequel, en pratique, est coupé de la vision théorique générale.

Le fait que les avis juridiques énoncés ne soient pas contraignants est un élément positif en soi, puisqu'il appelle les individus et les sociétés à faire des choix en conscience. Plus problématique, néanmoins, peut être la double relégation des considérations éthiques dans l'esprit des musulmans. Non seulement c'est le caractère légal (ou non) qui prime dans l'orientation de l'agir, mais en outre, le caractère non contraignant de l'opinion légale (*fatwā*) relativise encore la nature impérative du questionnement éthique. Cette hypertrophie du droit qui, à première vue, aurait dû donner du poids à l'éthique appliquée, finit paradoxalement par en faire une question subsidiaire, puisque le droit et la jurisprudence (*fiqh*), justement, n'expriment pas un avis unique, définitif ou contraignant. Ainsi, la réflexion juridique toujours dynamique et flexible sur les détails, finit par jouer contre la prise en compte des principes éthiques supérieurs censés lier, en amont, la conscience et la spiritualité de l'Homme.

Ce phénomène s'observe dans la quasi-totalité des domaines du savoir. Nous nous bornerons néanmoins, ici, à discuter le cas très révélateur de la médecine¹⁷. C'est en effet dans ce domaine que les savants musulmans ont sans doute le plus avancé, tant sur la réflexion juridico-éthique que sur les méthodes de travail¹⁸. Les progrès en termes de connaissances et de technologie médicales ont été si importants et rapides qu'ils ont

imposé de nouvelles réflexions et la formulation d'avis juridiques quant au caractère licite ou non (*halāl, harām*) de telle ou telle opération ou pratique.

Les *fuqahā'* ont assez rapidement pris la mesure des limites de leurs connaissances en matière de médecine, alors que, de leur côté, les médecins musulmans rencontraient de plus en plus de situations qui soit interrogeaient leur conscience, soit s'opposaient plus directement à leurs principes. Ils cherchaient des réponses en accord avec l'*islām*, alors que les premiers avaient besoin de spécialistes-praticiens à même de leur donner les informations nécessaires à la formulation d'opinions légales (*fatwā*) avisées. De fait, des conseils mixtes composés de juristes (*fuqahā'*) et de médecins ont été institués dans de nombreux pays – notamment au Koweït, dès 1981, avec l'Organisation islamique des sciences médicales (OISM¹⁹) ; ils ont permis de produire des opinions juridiques (*fatāwā*) très en phase avec les découvertes et les pratiques médicales contemporaines. Ces *fatāwā* sont très diversifiées, voire parfois contradictoires sur certains sujets (selon ces différents conseils), mais elles touchent à presque tous les domaines relatifs à la vie, à la mort, à la santé et aux technologies les plus avancées.

Dans les comptes rendus de ces différentes réunions de travail²⁰, on voit des juristes et des médecins discuter de la fin de vie (arrêt cardiaque, mort cérébrale, autres considérations spirituelles, etc.), de l'euthanasie (passive ou active, directe ou indirecte), du principe et des techniques de la fécondation assistée, du clonage, de l'avortement, du don d'organes, des recherches relatives à la bioéthique et à la génomique (structurelle et fonctionnelle), de la bioéthique, etc. Sur chacune de ces questions, des réponses pointues, parfois unanimes, parfois simplement majoritaires, ont été formulées ; ces avis juridiques montrent que les *fuqahā'* entrent en matière sur des questions d'euthanasie (passive), de fécondation assistée (au sein du couple), de clonage (thérapeutique) et d'avortement (au cas par cas). Les avis sont argumentés, précis, souvent très spécifiques et conditionnés, et ils ont le mérite d'offrir, aux praticiens autant qu'aux patients, des réponses circonstanciées et à jour.

Il reste que le domaine de la médecine, le plus avancé en matière d'éthique islamique appliquée, révèle au moins quatre difficultés

symptomatiques de l'évolution de la pensée musulmane contemporaine dans ce domaine, comme vis-à-vis de tous les champs de savoir. D'abord, ces avis sont malheureusement peu connus et peu diffusés²¹ : de nombreux médecins ignorent leur existence et, plus généralement, l'avancée de la pensée islamique en matière d'éthique médicale. Il n'existe pas d'enseignement spécifique (formation initiale ou continue) de cette matière pour les médecins, l'accès aux avis énoncés est souvent difficile²², et de nombreux médecins ont fini par appliquer les techniques médicales à disposition (en considérant parfois l'éthique comme une question secondaire).

Il faut ajouter que les avis juridiques, très spécifiques et détaillés, font souvent l'impasse sur des questions fondamentales telles que la relation de la médecine à l'économie, à l'industrie pharmaceutique, à la justice sociale et à l'accès égalitaire aux soins, aux traitements des données privées, etc. Or, formuler un avis juridique sur la fin de vie, l'euthanasie, le don d'organe, le clonage, la bioéthique ou la génomique sans s'intéresser aux relations (convergences ou conflits d'intérêt) avec les sphères politique, culturelle et économique est une déficience grave, voire dangereuse, car les juristes ne sont pas toujours à même d'évaluer plus globalement les conséquences de leurs avis spécifiques.

La troisième difficulté tient à l'approche elle-même et à ce que nous relevions plus haut quant à la vision holistique de la personne humaine, de la santé et du rapport au corps. L'éthique appliquée, si elle est pensée par la seule fenêtre du légal, du licite et de l'illicite, ne permet pas de questionner l'évolution de la médecine contemporaine, de sa définition de la santé, de la maladie, des techniques utilisées et des remèdes administrés. Les rapports à la mort et à la souffrance, avec les traitements subséquents, sont considérés, de fait, comme le résultat d'évolutions normales, et normalisées, au gré des techniques scientifiques. Le savoir scientifique serait un fait objectif qui s'impose par la force même de son « autorité scientifique » et qui serait curieusement vide de toutes considérations ou orientations idéologiques (ou économiques). Dans un séminaire sur la bioéthique organisé par le Centre de recherche sur la législation islamique et l'éthique (CILE²³), où les participants, juristes et praticiens, discutaient des quatre principes énoncés par les

principologistes (autonomie, justice, bienfaisance, non-malfaisance²⁴), il était question du rapport à la vie ; ayant poussé la nature très technique du débat sur la prévention de la souffrance, un savant musulman réagit en relevant qu'il était nécessaire, en amont, de redéfinir la santé et la maladie. Cette réflexion fondamentale – apparue subrepticement dans le débat – est généralement absente des discussions des juristes : la philosophie et les finalités qui donnent sens à la personne humaine et à l'acte médical ne sont pas considérées, puisque ce qui importe est de formuler une réponse pratique pour des cas concrets. Le reste serait, en effet, « philosophie ».

Il faut ajouter une quatrième difficulté, liée au rapport à l'Occident car, dans la quasi-totalité des débats sur l'éthique médicale, on ne se situe pas seulement par rapport à un savoir et des techniques, mais également dans un rapport à la civilisation occidentale dominante, ses références, ses définitions, ses moyens et ses progrès. Selon le sujet traité, le rapport à l'Occident joue un rôle déterminant dans la façon même dont les questions sont abordées et les avis énoncés.

L'éthique islamique appliquée, développée presque exclusivement par des *fuqahā'* dans tous les domaines des sciences, souffre partout de ces quatre difficultés. Dans certains domaines (tels que l'éducation, la psychologie, l'économie, l'environnement, l'art, etc.), la relation à l'Occident, l'absence de débat en amont à partir des conceptions fondatrices et holistiques, le cloisonnement des savoirs et enfin l'absence de diffusion des réflexions au sein de la société civile sont encore plus patentes. On trouve certes une multitude de réflexions sur l'économie ou la finance dites « islamiques », l'environnement, l'éducation ou encore la psychologie et l'art, mais elles sont soit très spécialisées à partir du droit (*fiqh*), soit éparpillées et marginales, sans réel impact sur les experts praticiens, les institutions islamiques à travers le monde, ou les États. On tente d'« islamiser » les moyens, on discute relativement des finalités et l'on pense en cercle fermé. Les voies de communication et de collaboration entre les *fuqahā'* et les savants spécialisés (médecins, économistes, environnementalistes, psychologues, artistes, etc.) sont très réduites, de même que les interactions avec les spécialistes d'autres traditions religieuses, ou sans religion.

Dans *La Réforme radicale* ²⁵, j'avais relevé ces difficultés, qui tiennent autant à la façon de penser l'éthique et le droit en amont, qu'à la méthodologie employée pour produire une pensée en phase avec les principes islamiques fondateurs et les réalités contemporaines. La fondation en 2012 du Centre de recherche sur la législation islamique et l'éthique (CILE) a pour objectif de proposer une nouvelle vision relative à la place de l'éthique dans la pensée islamique contemporaine, ainsi qu'une méthodologie qui permette de dépasser les difficultés évoquées plus haut. Pour chacun des différents domaines étudiés²⁶, des séminaires de travail réunissent des savants des textes ('*ulamā' an-nussūs**) et des savants du contexte ('*ulamā' al-wāqi'**'), qui traitent des questions d'éthique en dépassant le seul cadre légal, pour étudier et discuter tant les conceptions en amont que les finalités des sciences et des savoirs en aval. La méthodologie est multi/intertransdisciplinaire et cherche à replacer l'éthique et ses finalités au cœur des références islamiques, entre l'interprétation des sources scripturaires et l'action tant sur les sociétés que sur le monde (à travers les sciences expérimentales ou/et humaines)²⁷.

Il s'agit de revisiter et de questionner de multiples notions comme celles de *sharī'a*, *akhlāq* (éthique), *manāt* (*ratio legis*), *masālih*, *maqāsid* et jusqu'à l'idée de *islāh* (réforme). En effet, du point de vue spirituel et éthique, s'agit-il de réformer nos interprétations pour nous adapter au progrès des sciences et à l'évolution du monde, ou est-il question de renouveler nos compréhensions des textes, afin de réformer et de transformer le monde pour le bien et le meilleur ? De nombreux savants et intellectuels parlent de réforme, mais ne sont pas d'accord sur le sens même de cette notion : pour d'aucuns, il s'agit d'une réforme d'adaptation (c'est le cas des *fuqahā'* car, par nature, le droit et la jurisprudence s'adaptent), alors que d'autres y voient une exigence et un processus de transformation du monde à la lumière de l'éthique et des finalités. Au demeurant, il est également question de faire participer à la réflexion sur l'éthique non plus simplement les juristes au premier chef, mais également les philosophes, les mystiques, les scientifiques – femmes ou hommes.

La route est longue et les écueils sont nombreux car, au fil des siècles, on l'a vu, des domaines de savoir ont été circonscrits, des cloisonnements se sont mis en place, des rapports de pouvoir se sont instaurés et des prérogatives (en termes d'autorité légale et éthique) se sont établies. Réfléchir à l'éthique, c'est partir, en amont, de la conception de l'Homme et de l'univers (*fitra, khilāfa*) et, en aval, des finalités (*maqāsid*), en refusant la prééminence exclusive du droit (*fiqh*).

Voilà qui est de nature à bousculer d'anciens ordres et d'anciens réflexes. De notre point de vue c'est, sur le plan de la compréhension et de la méthodologie, une invitation à une « réforme radicale ». Nous sommes encore au début de ce processus, rien n'est encore gagné ou acquis. Les résistances sont nombreuses, même s'il y a une quasi-unanimité à reconnaître les déficiences de nos réflexions, de nos approches et de nos pratiques actuelles.

1. Coran, sourate 49, verset 13.
2. Coran, sourate 21, verset 107.
3. Coran, sourate 5, verset 44.
4. *Hadīth* rapporté par Mālik et Ahmad.
5. Muhammad at-Tāhir Ibn 'Āshūr, *op. cit.*, p. 134-146.
6. Cf. Tariq Ramadan, *L'Autre en nous. Pour une philosophie du pluralisme*, Presses du Châtelet, 2009, p. 143-144.
7. Emmanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, trad. Thomas E. Hil Jr, éd. Thomas E. Hill Jr et Arnulf Zweig, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 222, et Jürgen Habermas, *Justification and Application : Remarks of Discourse Ethics*, trad. Ciaran Cronin, Polity, Cambridge, 1993. Voir également notre discussion dans *L'Autre en nous, op. cit.*, l'ensemble du chapitre 8.
8. Tariq Ramadan, *L'Autre en nous, op. cit.*, p. 141-142.
9. *Ibid.*, p. 29-45.
10. Council of Parliament of the World's Religions, « A Global Ethics Declaration », Chicago, 1993, et *Global Ethic, special edition, with commentaries by Hans Kung and Karl-Josef Kuschel*, Continuum, New York ; SCM Press, Londres, 1993.
11. Hans Kung, *Human Rights and Human Responsibilities in the Age of Terrorism*, 1^{er}-2 avril 2005, Santa Clara University ; voir le texte sur le site de l'Université de Santa Clara : http://www.scu.edu/ethics/practicing/focusareas/global_ethics/laughlin-lectures/global-ethic-human-responsibility.html
12. *Ibid.*
13. « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans tout autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen » (*Critique de la*

raison pratique).

[14.](#) Voir à ce sujet les contributions majeures de Talal Asad, dont *Formations of the Secular : Christianity, Islam and Modernity*, Stanford University Press, Californie, 2003, et le volumineux essai de Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 2007.

[15.](#) Voir notre livre, *La Réforme radicale*, *op. cit.*, l'ensemble du chapitre 2.

[16.](#) Voir par exemple Edgar Morin, *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Fayard, 2011, ou encore Naomi Klein, *This Changes Everything, Capitalism vs The Climate*, Simon & Schuster, New York, 2014.

[17.](#) Pour une discussion plus élaborée sur l'éducation, la médecine, l'économie, l'environnement, les arts, la question du genre, voir la quatrième partie de notre ouvrage *La Réforme radicale* (*op. cit.*) et les travaux de recherche du Centre sur la législation islamique et l'éthique qui touchent douze domaines de recherche (www.cilecenter.org).

[18.](#) Voir à ce sujet notre livre, *La Réforme radicale*, *op. cit.*, section IV sur les études de cas, en particulier la médecine, ensemble du chapitre 11. Voir également les contributions importantes d'Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics, Principles and Application*, Oxford University Press, Oxford, 2011, et Mohammed Ghaly, « Islamic Bioethics : The Inevitable Interplay of “Texts” and “Contexts” », *Bioethics*, 28 (2), 2014.

[19.](#) Islamic Organisation of Medical Science (IOMS) ; voir à ce sujet notre livre, *La Réforme radicale*, *op. cit.*, chap. 11.

[20.](#) Voir la série de publications *The Islamic Vision of Some Medical Practices*, IOMS, Kuwait City, 1981-1999 ; et le projet d'« Encyclopédie de bioéthique islamique » (*Encyclopedia of Islamic Bioethics*), Bioethics Research Library at Georgetown's Kennedy Institute of Ethics, on Islamic Medical and Scientific Ethics (IMSE), sous la supervision d'Ayman Shabana. Voir également le travail théorique et pratique du Dr Aasim Padela, à Chicago, sur sa page : <http://chicago.academia.edu/AasimPadela>

[21.](#) Souvent en arabe. Dans le domaine de la médecine, il existe beaucoup de littérature en anglais mais ce n'est pas le cas dans la plupart des autres sciences (à l'exception de l'économie) où l'arabe prédomine sans traduction accessible.

[22.](#) Les comités mixtes dont nous parlions ne font souvent pas le travail de diffusion des discussions et des avis édictés. Tout se passe comme si ces avis existaient mais ne touchaient, pratiquement, qu'un nombre marginal de médecins ou de musulmans ordinaires affectés par tel ou tel maladie ou problème.

[23.](#) « Séminaire sur la bioéthique et les principes universels » (5 au 7 janvier 2013, à Doha) auquel participaient : Pr Tom Beauchamp, Dr Annelien Bredenoord, Dr Muhammad Alī Albar, Shaykh Ahmad ar-Raysūnī, Shaykh Abd al-Sattār Abū Ghudda, Shaykh Alī al-Quradaghi.

[24.](#) Tom Beauchamp et James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, 1979, et Tom L. Beauchamp, *Standing on Principles : Collected Essays*, Oxford University Press, New York, 2011.

[25.](#) Tariq Ramadan, *La Réforme radicale*, *op. cit.*, chap. 9 et 10.

[26.](#) Voir le site du CILE et ses onze domaines d'études : www.cilecenter.org

[27.](#) Le Centre de recherche vise trois audiences : les savants spécialisés, les étudiants et le public général afin de rendre accessibles les avancées en termes de réflexions et d'éthique concrètement

appliquée dans les différents domaines.

CONCLUSION

La préoccupation éthique a été centrale dans la tradition islamique, que ce soit sur le plan légal, philosophique ou mystique. Sa mise en perspective historique nous a permis de constater de quelle manière la question des valeurs et de la moralité a pu être associée aux réflexions juridiques (*fiqh*) et aux règles prescrites (*ahkām*), avec de nombreuses convergences, mais aussi des tensions, voire des contradictions entre les deux approches.

De même sur le plan philosophique, avec la question des sources (Révélation et/ou raison) et de la nature de la qualité morale d'un objet ou d'une action (révélée, exogène ou intrinsèque, en soi).

La tradition mystique n'a pas été en reste, mettant l'éthique, autant en termes de valeurs que d'exigence comportementale, au cœur de l'initiation de l'aspirant (*murīd*) en quête de l'Unique, de Sa vérité et de Son amour.

Les différentes sciences islamiques, au gré de leur constitution comme de leur différenciation, de leur hiérarchisation, de leurs tensions, ont toutes préservé un lien avec l'éthique – mais cette dernière est souvent devenue secondaire, voire marginale, dans la délimitation et les priorités des savoirs proprement dits. Si le discours sur l'importance des valeurs et du comportement vertueux est resté bien présent, répété de façon incantatoire, son intégration à l'ordre des savoirs et des sciences et à leurs finalités est restée fragmentaire, partielle, incomplète. L'éthique islamique appliquée s'est vue peu à peu réduite à la qualité morale du détail, ne se donnant plus les moyens de questionner les finalités globales.

Des savants musulmans ont tenté de retrouver inductivement la cohérence du message en s'intéressant à ses finalités supérieures

(*maqāsid*). De Juwaynī à Ibn ‘Āshūr, en passant par ash-Shātībī et tant d’autres, la question est abordée de façon nouvelle, puisque les rituels (*‘ibadāt*), autant que les règles (*ahkām*), les obligations (*wājibāt**) et les interdits (*muharramāt**), sont appréhendés et compris à la lumière des valeurs et des finalités éthiques qui leur donnent sens.

Avec une approche différente, mais la même volonté de mettre en avant la logique interne de la conception islamique globale, Toshihiko Izutsu s’est essayé, plus récemment, à développer une double étude des grandes catégories morales, d’une part à partir de la foi en Dieu (*imān*) et de sa négation (*kufr*), d’autre part de la sémantique propre au Coran. Le *sheikh* Muhammad Draz, en débattant les postulats moraux de Bergson à Kant, a également tenté d’ordonner et de systématiser les références éthiques islamiques, en se référant tant aux sources scripturaires qu’à la raison et en les intégrant. Au milieu du xx^e siècle, il relevait déjà que ce travail de synthèse en rapport avec l’éthique était grandement et gravement absent dans la tradition musulmane (*turāth**). Sa démarche fut donc une première, quoique très tardive.

Au demeurant, il apparaît qu’il faut non seulement identifier la logique interne du système éthique islamique, comme le pensent Izutsu et Draz, mais qu’il convient aussi de l’intégrer à une conception générale de l’homme et de l’univers, comme l’affirmait Ibn ‘Āshūr, et avant lui les savants qui ont cherché à identifier les finalités supérieures du message (*maqāsidyyūn*), à l’instar d’ash-Shātībī.

Nous le relevions aux deux derniers chapitres de cette étude : il importe d’opérer une réconciliation entre les trois sphères ; celle de la conception islamique de Dieu, de l’univers et de l’Homme ; celle des finalités du vivre et de l’agir ; et enfin celle de l’ordre des savoirs et des moyens. En s’appuyant sur les sources (Révélation, Création – *khalq* – et raison), de façon déductive, et en remontant à partir des finalités supérieures (protection de la vie, la paix, la justice, la liberté, etc.), de façon inductive, il est possible d’établir un système de valeurs et de priorités éthiques qui soit *inclusif* quant aux savoirs (islamiques ou non), *intégrationniste* quant aux finalités supérieures et communes, et qui nous permette d’appréhender l’*interdépendance* des sciences – de toutes les sciences. S’agissant de l’éthique, nous sommes face à un problème de

conception (souvent fragmentée) et devant une difficulté de méthodologie (spécialisée et non holistique).

La tradition musulmane se trouve dans la nécessité impérative de se réconcilier avec la métaphysique, la philosophie de la vie et du droit, ainsi que la philosophie des sciences (épistémologie) que lui offrent, en amont, les sources scripturaires. Cette conception, avec la démarche qu'elle implique, n'est point du tout dogmatique, sectaire et exclusive – on l'a vu. Non seulement elle intègre les savoirs (juridique, philosophique et mystique) dans un ordre cohérent au vu des finalités, mais elle ouvre le champ des universels partagés (intimes et collectifs) avec tous les Hommes, au-delà des religions, des cultures et des nationalités. Le paradoxe apparent n'en est pas un : c'est bien la réconciliation avec soi, son soi entier, qui est la plus belle promesse d'ouverture consciente et apaisée vis-à-vis d'autrui – car l'autre est alors un semblable assumé et non une menace.

Questionner les finalités éthiques du message et de ses silences exige un travail critique (conceptuellement et méthodologiquement) dans chacun des domaines du savoir, avec l'objectif d'intégrer ces derniers à une conception de l'Homme et de l'univers qui préserve le sens comme l'ordre des priorités. Cela revient à définir ce qu'est un savoir à la fois humainement, spirituellement et éthiquement « utile » pour l'individu comme pour les sociétés. Les principes, les règles, l'intérêt éthique (*maslaha*), les vertus, les exigences spirituelles de libération de soi participent ainsi d'une vision cohérente, à l'opposé des tentatives de déconstruction et de fragmentation du Tout, ou encore de la relativité générale postmoderniste. L'enjeu se situe bien en amont ; sauf à bricoler, *a posteriori*, une éthique du détail, du fragment et/ou de la marge, puisque, de fait, il n'existerait apparemment plus de conception ordonnée et fiable du Tout.

Au-delà de la catégorisation des finalités supérieures proposées par les savants¹, discutée au chapitre 5 (p. 144), il importe de se pencher sur les valeurs et les finalités, leur ordre, leur hiérarchie et leur cohérence, afin d'établir les contours de cette conception de Dieu, de l'Homme et de l'existence. Cette structure et cette organisation des valeurs et des principes (*sullam al-qiyam**) sont elles-mêmes à développer à la lumière

des finalités ; et il existe des accords, voire des consensus établis entre les *fuqahā'*, les *falyasūf* et les *sūfīs*.

Pour ici-bas et pour l'au-delà, les croyants comme tous les êtres humains sont en quête de paix (*salām*) avec Dieu, avec eux-mêmes, avec la Création et avec leurs semblables. Cette paix du cœur, de l'être et de l'univers repose sur des conditions impératives qui, dans l'enseignement spirituel, sont autant l'amour révérenciel de Dieu (*taqwā*), la piété (*birr*) ou l'humilité et la pudeur intellectuelles (*hayā'*), que la justice ('*adl, qist*), l'égalité (*musāwā**) ou la liberté (*huriyya**). La quête de paix – qui est au demeurant le vrai sens du mot *jihād* – touche à tous les domaines du savoir et de l'agir, jusqu'à l'éthique de la guerre, si exigeante en *islām* [2](#).

La conscience des finalités supérieures prévient donc contre la fragmentation et « les sciences sans conscience », sans empêcher la spécialisation et l'expertise pointues. Elle réconcilie l'ordre des savoirs avec la *sincérité* de l'intention de servir l'humanité et l'*humilité* quant aux pouvoirs humains potentiellement acquis, tant il est vrai qu'il n'est pas d'éthique sans sincérité de cœur et humilité de l'intelligence.

C'est à ces conditions et à ce prix que les juristes comme les philosophes et les mystiques ont établi l'accès à la félicité (*sa'āda*) ici-bas et dans l'au-delà. C'est le chemin du succès, du salut (*fallāh*), chemin qui exige de servir l'Unique et revient, au jour le jour, à servir l'humanité entière, au-delà de la diversité des couleurs, des religions, des nations. C'est ce qu'affirma avec clarté le Messager : « Ceux qui sont les plus aimés de Dieu sont ceux qui sont les plus utiles aux [au service des] Hommes³. » Il s'agit de se réconcilier avec la spiritualité du message islamique, avec la philosophie humaniste de son application, de même qu'avec les exigences concrètes de ses finalités, et ce, dans une démarche de service, pour soi et pour autrui.

Dans le respect de la diversité des croyances et des origines, nous sommes invités à établir un dialogue exigeant à partir du cœur de nos conceptions respectives, et à faire face ensemble aux questions éthiques qui nous interpellent comme aux dangers qui nous menacent indifféremment. Il ne s'agit pas de confondre les appartenances, mais de

clarifier les conceptions ; il ne s'agit pas d'un syncrétisme où l'on se dissout dans l'indifférencié, mais d'un dialogue où l'on se construit ensemble et où l'on s'affirme mutuellement ; il ne s'agit pas de se perdre dans l'Autre, mais de se retrouver par et à travers l'Autre.

Certes, la quête de l'éthique, dans sa conception en amont et son application en aval, est exigeante : ici, impossible de penser seul, pour soi, loin de ses semblables, ou de réfléchir sans l'Autre, voire contre lui. L'éthique réconcilie l'« intime universel » et l'« universel collectif », nous rappelant que la paix de l'un sans la paix pour tous est un leurre ; comme la paix de tous cachant l'indignité de l'un n'est qu'une illusion.

[1.](#) Une étude critique est également proposée dans notre ouvrage *La Réforme radicale* (*op. cit.*, l'ensemble du chapitre 10, « Promouvoir une éthique islamique appliquée »), avec la proposition d'une nouvelle approche et catégorisation.

[2.](#) Voir à ce sujet nos deux ouvrages, *La Réforme radicale*, *op. cit.*, et la biographie du Messager, *Muhammad, vie du Prophète*, Presses du Châtelet, 2006 ; Archipoche, 2008.

[3.](#) *Hadīth hassan*, rapporté par Tabarānī et Ibn Abī adī-Dunyā. Recension de al-Albānī également.

Glossaire

' <i>Adl</i>	Justice.
' <i>Ālim</i> (plur. ' <i>ulamā</i> ')	Savant.
' <i>Amal</i>	Action.
' <i>Āmma</i>	Général, les gens ordinaires.
' <i>Aqīda</i>	Le credo, principes de la foi.
' <i>Āqil</i>	Doué de raison.
' <i>Aql</i>	Raison.
' <i>Ārufūn</i> (sing. <i>Ārif</i>)	Initiés, connaisseurs (mystique).
' <i>Asr</i>	Deuxième prière de l'après-midi.
' <i>Atash</i>	La soif (mystique).
<i>A'wām</i>	Généraux, les gens ordinaires.
<i>Abwāb</i>	Les portes d'accès (mystique).
<i>Ādab</i> (sing. <i>adab</i>)	Lettre, littérature, bon comportement.
<i>Ahkām</i>	Les règles, les prescriptions.
<i>Ahkām taklīfiyya</i>	Règles fixant la responsabilité légale et morale de l'action.
<i>Ahl al-'ilm</i>	Les gens du savoir, les gardiens du savoir.
<i>Ahl al-bayt</i>	Les membres de la famille du Messager.
<i>Ahl al-hadīth</i>	Ceux qui se réfèrent à la stricte narration des sources.
<i>Ahl ar-ra'y</i>	Ceux qui défendent l'opinion au-delà de la littéralité.
<i>Ahwāl</i> (sing. <i>hāl</i>)	Les états mystiques, dons du Divin (mystique).
<i>Akhlāq</i> (sing. <i>khuluq</i>)	Éthique, valeurs morales, comportement vertueux.
<i>Akhlaqiyyāt</i>	L'éthique (souvent utilisé pour les codes de déontologie).
<i>Amr</i>	Commandement, ordre.
<i>Amwāl</i> (sing. <i>māl</i>)	Les biens, les possessions.
<i>Arkān</i> (sing. <i>rukn</i>)	Les piliers, les fondements.
<i>Asbāb an-nuzūl</i>	Causes de la Révélation.
<i>Ash'arī</i>	Partisan de l'école <i>ash'ariyya</i> .
<i>Ash'ariyya</i>	École pour laquelle les Textes déterminent la moralité.
<i>Awdiya</i>	Les vallées (étape de l'initiation mystique).
<i>Awliyyā'</i> (sing. <i>walī</i>)	Amis de Dieu (mystique).
<i>Aya</i> (plur. <i>ayāt</i>)	Signes, verset coranique.
<i>Basīra</i>	Le discernement (mystique).
<i>Bast</i>	L'épanchement-effusion (mystique).
<i>Bātin</i>	Caché, ésotérique, intérieur (mystique).
<i>Bida'</i> (sing. <i>bid'a</i>)	Innovations.

<i>Bidāyāt</i>	Les prémisses.
<i>Birr</i>	Piété.
<i>Coran</i>	Livre révélé, dernière Révélation selon les musulmans.
<i>Dābit</i> (plur. <i>dawābit</i>)	Norme, Régulation.
<i>Damīr</i>	Conscience.
<i>Dar'</i>	Fermeture, prévention.
<i>Darūriyyāt</i>	Prescriptions ou finalités essentielles, impératives.
<i>Dhannī</i>	Conjectural, ouvert à l'interprétation.
<i>Dhawq</i>	Goût (mystique).
<i>Dhikr</i>	Rappel, souvenir.
<i>Dhuhr</i>	Première prière de l'après-midi.
<i>Dhulm</i>	Injustice.
<i>Dīn</i>	Religion, conception de la vie et de la mort.
<i>Djinn</i>	Esprits bienfaisants ou malfaisants.
<i>Fadā'il</i> (sing. <i>fadīla</i>)	Vertus.
<i>Falāsifa</i> (sing. <i>falyasūf</i>)	Les philosophes.
<i>Fallāh</i>	Succès, réussite, bien-être, joie.
<i>Falsafa</i>	Philosophie.
<i>Fanā'</i>	L'extinction (mystique).
<i>Faqīh</i> (plur. <i>fuqahā'</i>)	Savant du droit musulman, juriste.
<i>Faqr</i>	Pauvreté.
<i>Fard</i>	Obligation.
<i>Fardī</i>	De nature obligatoire.
<i>Farīda</i>	Obligation.
<i>Fasād</i>	Corruption, perversion.
<i>Fatwā</i> (plur. <i>fatāwā</i>)	Opinion légale.
<i>Fiqh</i>	Droit et jurisprudence.
<i>Fisq</i>	Perversion.
<i>Fitra</i>	La nature originelle de l'Homme, aspirant au Transcendant.
<i>Fujūr</i>	Immoralité, licence, libertinage.
<i>Ghayb</i>	Invisible, caché, inaccessible aux sens.
<i>Hadīth</i> (plur. <i>ahādīth</i>)	Tradition prophétique (ce qu'il a dit, fait ou approuvé).
<i>Hakīm</i>	Sage.
<i>Halāl</i>	Licite.
<i>Hanafī</i>	Personne ou avis qui suit l'école juridique d'Abū Hanīfa.
<i>Hanbalī</i>	Personne ou avis qui suit l'école juridique d'Ibn Hanbal.
<i>Haqā'iq</i> (sing. <i>haqīqa</i>)	Vérités dévoilées, au singulier : Vérité, Dieu (mystique).
<i>Harām</i>	Illicite.
<i>Hassan</i>	Bon, beau, embelli.
<i>Hayā'</i>	La pudeur.
<i>Hifz</i>	Protection.
<i>Hikma</i>	La sagesse.
<i>Hiyal</i>	Astuces (juridique).
<i>Hub</i>	Amour.
<i>Hudūd</i>	Limites, code pénal (juridique).

<i>Huriyya</i>	Liberté.
<i>Husn</i>	Bon, bien.
<i>Huzn</i>	Tristesse.
<i>I'tidāl</i>	Justice, droiture.
<i>'Ibādāt</i> (sing. <i>ibāda</i>)	Le culte, les rituels.
<i>'Ibāra</i> (plur. <i>'ibārāt</i>)	Expression, locution.
<i>'Iffa</i>	Tempérance, maîtrise, abstinence.
<i>Ihsān</i>	Sincérité, excellence.
<i>Ijmā'</i>	Consensus.
<i>Ijtihād</i>	Raisonnement autonome développé à la lumière du sens éthique et légal du message.
<i>Ikhlas</i>	Sincérité.
<i>Ilhām</i>	L'inspiration.
<i>'Illa</i> (plur. <i>'ilal</i>)	La raison d'être, la cause, <i>ratio legis</i>
<i>'Ilm</i>	Le savoir.
<i>Imān</i>	Foi.
<i>Infisāl</i>	La séparation (mystique).
<i>Insān</i>	Être humain.
<i>Insān kāmil</i>	L'homme complet, accédant à la plénitude (mystique).
<i>Irāda</i>	La volonté.
<i>'Ird</i>	Honneur, dignité.
<i>Ishāra</i> (plur. <i>ishārāt</i>)	Indication, allusion.
<i>'Ishq</i>	Amour spirituel exclusif (mystique).
<i>Islāh</i>	Réforme, renouveau.
<i>Isnād</i>	Chaîne de transmission.
<i>Istinbāt</i>	Extraction des règles, des principes à partir des sources.
<i>Istiqāma</i>	La voie droite, de la droiture et de la fidélité.
<i>Istislām</i>	Don de soi, capituler (mystique).
<i>Istitā'a</i>	Capacité.
<i>Itissāl</i>	Lien, lié (mystique).
<i>Ittifāq</i>	Accord, conciliation.
<i>Ittihād</i>	Union.
<i>Ittihādiyya</i>	Union acquis, expérimentée (mystique).
<i>Jabriyya</i>	École de pensée déterministe.
<i>Jahmiyya</i>	École de pensée déterministe.
<i>Jalb</i>	Apport, acquisition, intégration.
<i>Jamā'ī</i>	Collectif.
<i>Juz'iyāt</i>	Détails, parties.
<i>Kāfir</i> (plur. <i>kuffār</i>)	Négateurs (de Dieu ou d'une vérité attestée).
<i>Kāmil</i>	Complet, achevé, réalisé (mystique).
<i>Karāma</i>	Dignité.
<i>Kasb</i>	Acquis (par l'effort).
<i>Kashf</i>	Dévoilement (mystique).
<i>Kawn</i>	La Création, l'univers.
<i>Kawniyya</i>	Lié à l'ordre de la Création.

<i>Khalīfa</i>	Vice-gérant.
<i>Khāliq</i>	Le Créateur.
<i>Khalq</i>	La Création, le créé.
<i>Khanaqa</i>	Cercle <i>sūfī</i> .
<i>Khāssa</i>	Spécifique, spécial, particulier.
<i>Khawārij</i>	Ancien courant religieux extrémiste et excommunicateur.
<i>Khawās</i>	Les singuliers, l'élite.
<i>Khawās al-Khawās</i>	L'élite de l'élite, les initiés, amis de Dieu (mystique).
<i>Khayr</i>	Bien, bon, bienfaisant.
<i>Khilāfa</i>	La vice-gérance sur la terre.
<i>Kitāba</i>	Écriture, aussi obligation.
<i>Kufr</i>	La négation de la vérité.
<i>Kullī</i> (plur. <i>kulliyāt</i>)	Total, complet, global, universel.
<i>Latā'if</i>	Les secrets, les beautés subtiles (mystique).
<i>Lutf</i>	Bonté, gentillesse, douceur.
<i>Ma'rifa</i>	Connaissance (de la Vérité, Dieu, chez les mystiques).
<i>Ma'rūf</i>	Connu, bien, bon, licite.
<i>Madhhab</i> (plur. <i>madhāhib</i>)	École de droit.
<i>Mafsada</i> (plur. <i>Mafāsīd</i>)	Corruption, corrompu, corruptif.
<i>Mahabba</i>	Amour.
<i>Mahjūb</i>	Voilé (mystique).
<i>Mahzūr</i>	Deviné, partiellement dévoilé (mystique).
<i>Majālis fihiyya</i>	Conseils juridiques islamiques.
<i>Makārim</i>	Les plus nobles.
<i>Makāsib</i>	Les rétributions (avec l'effort).
<i>Makrūh</i>	Détesté, non recommandé.
<i>Mālikī</i>	Personne ou avis qui suit l'école juridique de Mālik.
<i>Manāt</i>	La raison d'être, <i>ratio legis</i> (proche de 'illa, mais parfois distinct).
<i>Manāzil</i> (sing. <i>manzila</i>)	Étape, stations (mystique).
<i>Mandūb</i>	Recommandé, permis.
<i>Manzila bayn manzilatayn</i>	Position entre deux positions (<i>mu'tazila</i>).
<i>Maqāmāt</i> (<i>maqām</i>)	Stations, étapes (mystique).
<i>Maqāsīd</i> (sing. <i>maqsid</i>)	Objectifs et finalités supérieures.
<i>Maqāsīdiyyūn</i>	Partisans de l'école des objectifs et finalités supérieurs.
<i>Marātib</i> (sing. <i>martaba</i>)	Niveaux, degrés, étapes de l'élévation mystique.
<i>Marja'</i>	La référence religieuse (les savants chez les chiites).
<i>Mas'ūliyya</i>	Responsabilité.
<i>Masādir</i> (sing. <i>masdar</i>)	Les sources de référence.
<i>Masīr</i>	Le chemin, la voie (mystique).
<i>Maslaha</i> (plur. <i>masālih</i>)	Intérêt éthique individuel ou collectif.
<i>Matn</i>	Le corps du texte d'une tradition religieuse (juridique).
<i>Maturīdī</i>	Partisans de l'école qui associe le révélé et la raison.
<i>Mawāhib</i>	Dons, cadeaux.
<i>Mawlā</i>	Maître, guide, savant.

<i>Milla</i>	La communauté, la religion, la communauté spirituelle.
<i>Mu'allim</i>	L'enseignant.
<i>Mu'āmalāt</i> (sing. <i>mu'āmala</i>)	Les relations interpersonnelles, actions et transactions.
<i>Mu'min</i>	Le croyant, qui porte la foi.
<i>Mu'tazila</i>	Partisan de l'école rationaliste.
<i>Mubāh</i>	Permis.
<i>Muharram</i> (plur. <i>muharramāt</i>)	Interdit.
<i>Muhāsaba</i>	L'autoévaluation (mystique).
<i>Mujāhada</i>	L'effort.
<i>Mukallaf</i> (plur. <i>mukallafūn</i>)	À l'âge de raison, responsable de ses actes.
<i>Mukhtār</i>	Choisi.
<i>Muktasib</i>	Acquis (par l'effort).
<i>Mumārasa</i>	Expérimentation, la pratique.
<i>Munkar</i>	Mauvais, rejeté, illicite.
<i>Murabbī</i>	L'éducateur.
<i>Murāqaba</i>	L'autosurveillance.
<i>Murīd</i> (plur. <i>murīdūn</i>)	L'aspirant, l'initié.
<i>Murji'ūn</i>	Courant musulman qui défend la croyance d'un individu malgré les péchés majeurs.
<i>Mursala</i>	Situation où il faut considérer l'intérêt éthique des Hommes (dans l'absence de textes).
<i>Murshid</i>	Guide.
<i>Murū'a</i>	Souplesse, facilité.
<i>Musāwā</i>	Égalité.
<i>Mustafā</i>	Purifié (un des noms du Messager).
<i>Mustahab</i>	Préféré, recommandé.
<i>Mutaghayyirāt</i>	Situations et applications légales sujettes au changement.
<i>Mutakallimūn</i>	Les théologiens-philosophes et juristes-philosophes.
<i>Mutasawwifūn</i>	Les soufis, les mystiques.
<i>Nāfi'</i>	Utile, profitable.
<i>Nafs</i>	L'être, l'âme habitant le corps.
<i>Nafs ammāra</i>	L'être-l'âme qui impose et subit le mal.
<i>Nafs lawāmma</i>	L'être-l'âme en tension entre le bien et le mal.
<i>Nafs mutma'inna</i>	L'être-l'âme apaisée.
<i>Nahy</i>	L'interdit.
<i>Naql</i>	Les Textes (Coran et traditions du Prophète).
<i>Naqshbandī</i>	École et cercle <i>sūfī</i> .
<i>Nasl</i>	La filiation, la parenté.
<i>Nāss</i>	Les gens, les Hommes, l'humanité.
<i>Nass</i> (plur. <i>nussūs</i>)	Le Texte, les sources scripturaires.
<i>Nihāyāt</i>	Les épanchements et fusions ultimes (mystique).
<i>Nūr</i>	La lumière.
<i>Qabd</i>	La contraction (mystique).
<i>Qabīh</i>	Laid, mauvais, mal.
<i>Qadariyyā</i>	École partisane du libre arbitre.

<i>Qādiriyya</i>	École et cercle <i>sūfī</i> .
<i>Qat'ī</i>	Définitif, sans marge interprétative.
<i>Qat'iyya</i> (plur. <i>Qat'iyyāt</i>)	Principes et règles avérés et clairs quant à la source et au sens.
<i>Qawā'id</i>	Règles, principes.
<i>Qist</i>	Justice, équité.
<i>Qiyam</i> (sing. <i>qīma</i>)	Les valeurs.
<i>Qiyās</i>	Le raisonnement par analogie.
<i>Qudra</i>	Le pouvoir.
<i>Qudsī</i>	Tradition dont l'inspiration vient de Dieu et les mots du Messager.
<i>Qulūb</i> (plur. de <i>qalb</i>)	Les cœurs.
<i>Rahīl</i>	Départ, Exode.
<i>Ribāt</i>	Le cercle, la réunion (mystique).
<i>Ridā</i>	La satisfaction.
<i>Sa'āda</i>	La félicité.
<i>Sabr</i>	La patience, la persévérance, l'endurance.
<i>Sadāqa</i>	L'amitié, la confiance.
<i>Safā'</i>	La pureté.
<i>Sakīna</i>	La paix, l'apaisement intérieur.
<i>Salafi</i>	Qui suit les enseignements des trois premières générations. Aujourd'hui, les littéralistes.
<i>Salāh</i>	Bon, bien, droit.
<i>Salām</i>	Paix.
<i>Sālih</i>	Bon, vertueux, valide.
<i>Sālikūn</i> (sing. <i>sālik</i>)	Les aspirants en quête de Dieu (mystique).
<i>Samāha</i>	Le pardon, la mansuétude.
<i>Sirr</i>	Le secret.
<i>Infisāl</i>	La séparation (mystique).
<i>Sha'a'ir</i>	Les prescriptions juridiques.
<i>Shāhid</i>	Le témoin.
<i>Shāmil</i>	Complet, achevé, plein.
<i>Sharaf</i>	Honneur, noblesse.
<i>Sharī'a</i>	La Voie de la fidélité, les lois et les règles (juridique).
<i>Sharr</i>	Mal, mauvais, malfaisant.
<i>Shawq</i>	Le désir spirituel (mystique).
<i>Shuhūd</i>	Témoins, l'expérience vécue (mystique).
<i>Shukr</i>	Le remerciement.
<i>Shuyūkh</i> (sing. <i>Sheikh</i>)	Savant, Guide, Référence (litt. âgés, vieux).
<i>Sidq</i>	La sincérité, la véracité.
<i>Sīra</i>	La biographie.
<i>Sirr</i>	Le secret.
<i>Soufisme</i>	La mystique musulmane.
<i>Sourate</i>	Chapitre du Coran (114 chapitres au total).
<i>Sūf</i>	La laine.
<i>Sūfis-</i>	Un mystique, un soufi.

<i>Sukr</i>	L'ivresse spirituelle.
<i>Sullam al-qiyam</i>	L'échelle des valeurs.
<i>Sulūk</i>	Le comportement, la pratique, l'attitude.
<i>Sunan</i> (sing. <i>Sunna</i>)	Traditions, coutumes, tradition du Prophète (juridique).
<i>Surūr</i>	La joie.
<i>Tā'ifa</i>	Un groupe, une tribu, une secte.
<i>Tābi'ūn</i>	La génération qui suit les compagnons du Prophète.
<i>Tabīb</i>	Le médecin.
<i>Tadbīq</i>	L'application, la mise en pratique.
<i>Tadhakkur</i>	Le rappel.
<i>Tafakkur</i>	La méditation.
<i>Tafsīr</i>	Le commentaire du Coran.
<i>Tafwīd</i>	Le renoncement de soi en Dieu (mystique).
<i>Tahdhīb</i>	Discipline, raffinement, sublimation.
<i>Tajallī</i>	L'épiphanie (mystique).
<i>Taklīf</i>	La responsabilité rituelle et légale.
<i>Taqārub</i>	Le rapprochement, la proximité (mystique).
<i>Taqdīrī</i>	Appréciation, imaginant des situations nouvelles (juridique).
<i>Taqwā</i>	L'amour révérenciel de Dieu, la piété.
<i>Tard al-ham</i>	Le rejet du souci, du trouble.
<i>Tarīq</i>	Le chemin.
<i>Tasawwuf</i>	Le soufisme, la mystique.
<i>Tawādu'</i>	L'humilité.
<i>Tawba</i>	Le repentir.
<i>Tawhīd</i>	L'Unité de Dieu.
<i>Tayyib</i>	Bon, bien, généreux.
<i>Tazkiya</i>	La purification, la réforme de soi (mystique).
<i>Thawābit</i> (sing. <i>thābit</i>)	Principes immuables, universels.
<i>Thiqa</i>	La confiance.
<i>Turāth</i>	L'héritage scientifique ou culturel, la tradition.
<i>Turuq</i> (sing. <i>Tarīqa</i>)	Cercles <i>sūfīs</i> , mystiques.
<i>'Ubbād</i>	« Esclaves » livrés à la volonté de Dieu (mystique).
<i>'Ubūdiyya</i>	L'adoration, disposition à servir Dieu.
<i>'Ulūm al-hadīth</i>	Les sciences étudiant les traditions prophétiques.
<i>'Ulūm al-Qur'ān</i>	Les sciences étudiant le Coran.
<i>Usūl</i> (sing. <i>asl</i>)	Les fondements.
<i>Usūliyyūn</i>	Savants spécialisés dans les fondements du droit.
<i>Wa'd</i>	La promesse.
<i>Wa'id</i>	Avertissement, menace.
<i>Wahda al-Shuhūd</i>	Unité de l'expérience de la présence (mystique).
<i>Wahda al-Wujūd</i>	Unité de l'être et de la présence (mystique).
<i>Wājib</i> (plur. <i>wājibāt</i>)	L'obligation.
<i>Wāqi'</i>	La réalité, l'environnement.
<i>Wilāyāt</i>	Les proximités de l'ami initié (mystique).
<i>Wujūd</i>	La présence.

<i>Yaqaza</i>	L'éveil (mystique).
<i>Yaqīn</i>	La certitude.
<i>Zāhir</i>	L'apparent, l'exotérique (mystique).
<i>Zāhirī</i>	Partisan de l'école littéraliste d'Ibn Hazm.
<i>Zakāt</i>	Impôt social purificateur (3 ^e pilier de l' <i>islām</i>).
<i>Zawiya</i>	Cercle, centre <i>sūfī</i> , mystique.
<i>Zuhd</i>	L'ascèse, éloignement des biens du monde.
<i>Zuhhād</i>	Les ascètes (mystique).

BIBLIOGRAPHIE

- ‘Abd al-Jabbār al-Hamadhānī, *Kitāb al-Mughni fi Abwāb at-Tawhīd wal-‘Adl*, en plusieurs parties et commentés par thèmes et par divers penseurs, Al-mu’assassa al-masrizza al-‘amma lit-ta’līf, wal-tarjama, Le Caire , 1965.
- ‘Abd al-Jabbār Al-Qādī, *Sharh al-Usūl al-Khamsa*, éd. ‘Abd al-Karim ‘Uthmān, Maktaba Wahba, Le Caire, 3^e édition, 1996.
- ‘Afīfī, Abd Allah, *Al-Nadhariyya al-Khalqiyya ‘ind Ibn Taymiyya*, Markaz al-Mālik Faysal lil-buhūth wa ad-dirassāt al-islāmiyya, Riadh, 1988.
- Al-‘Āmirī, Abū al-Hassan al-Faylasūf, *Al-I’lām bi Manāqib al-Islām*, Dār al-kitāb al-‘arabī, 1967.
- Al-Ansārī Al-Khawāja Abd Allah, *Manāzil al-Sā’irīn*, introduction par Alī Sirwānī, Mu’asasa dār al-‘ilm, Beyrouth, 1996.
- Al-Attar Mariam, *Islamic Ethics : The Place of Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*, Routledge, Londres, 2010.
- Al-Baghdādī ‘Abd al-Qādir, *Al-Farq bayn al-Firaq*, Le Caire, 1967.
- Al-Ghazzālī Abū Hāmid, *Mi’rāj al-Sālikīn*, Maktaba al-jundī, Le Caire, s.d.
- Al-Ghazzālī Abū Hāmid, *Al-Mustasfā fi ‘Ilm al-Usūl*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 2003
- Al-Ghazzālī Abū Hāmid, *Ihyā’ ‘ulūm ad-Dīn*, Dār al-ghad al-‘arabī, Le Caire, 2^e édition, 1987 ; tr. fr. Antoine Moussali, *La Revivification des sciences religieuses*, Entreprise nationale du livre, Alger, 1985.
- Al-Ghazzālī Abū Hāmid, *Mizān al-‘Amal*, Le Caire, 1991.

- Al-Ghazzālī Abū Hāmid, *Tahafut al-Falāsifa* (« L'incohérence des philosophes »), trad. en anglais par Michael M. Marmura, Brigham University Press, Utah, 2000.
- Al-Isfahānī Al-Rāghib, *Adh-Dharī'a ilā Makārim ash-Sharī'a*, éd. Abu al-Yazid al-'Ajami, Dār al-kutub al 'ilmiyya, Le Caire, 1987.
- Al-Isfahānī Al-Rāghib, *Tafsīl an-Nash'atayn wa Tahsīl as-Sa'adatyan* (« Exposé des deux naissances et acquisition des deux félicités »), éd. A. Najjar, Al-matba'a al-'arabiyya, Beyrouth, 1988.
- Al-Jawziyya Ibn al-Qayyim, *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil iyāka na'budu wa iyāka nasta'in*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, s.d.
- Al-Junayd Abū Qāsim, *Enseignement spirituel*, trad. Roger Deladrière, Sindbad, 1983.
- Al-Juwaynī Abd al-Malik, *Al-Burhān fī Usūl al-Fiqh*, Mansūra, al-Wafā', 4^e édition, 1998.
- Al-Juwaynī Abd al-Malik, *Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth az-Zulam*, Wizāra ash-shu'ūn ad-diniyya, Doha, 1990.
- Al-Juwaynī Abū al-Ma'ālī, *Kitāb al-Irshād ilā Qawāti' al-Adilla fī Usūl al-'Itiqād*, éd. J. D., Luciani, 1938.
- Al-Kalabadhī Abū Bakr, *Kitāb at-ta'arruf li-madhab ahl at-tasawwuf, translated into English by Arthur J. Arberry as The Doctrine of the Sufis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1935.
- Al-Kalābāzī Abū Bakr Muhammad, *At-ta'arruf li Madhab Ahl at-Tasawwuf*, Maktaba al-Kuliyyāt al-Azhariyya, Le Caire, 2^e éd., 1980.
- Al-Khayyāt Abu al-Husayn, *Kitab al Intisar*, trad. en français sous le titre *Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al Rawandi l'Hérétique*, par A. N. Nader, Les Lettres orientales, Beyrouth, 1957 (texte en arabe et en français).
- Al-Malikī Abū Tālib, *Qūt al-Qulūb fī mu'āmalāt al-mahbūb wa waqf al-murīd ilā maqāmāt at-tawhīd, tahqīq Saīd Nusayb Makārim*, Beyrouth, Dār al-Sādir, 1995.
- Al-Maturīdī, *Kitāb at-Tawhīd*, éd. par Fathalla Kalīf, Dār al-jāmi'āt al-masriyya, Alexandrie, sans date.

- Al-Māwardī Abū al-Hassan, *Les Statuts gouvernementaux*, trad. et annot. par E. Fagnan, Le Sycomore, 1982.
- Al-Māwardī Abū al-Hassan, *Adab ad-Duniyā wa'd-Dīn*, éd. M. al-Saqa, Le Caire, 1955.
- Al-Māwardī Abū al-Hassan, *Al-Ahkām al-Sultāniyya*, sans éd., Le Caire, 1962.
- Al-Qarāfī Shihāb ad-Dīn, *Ad-Dhakhīra*, Dār al-'Arab, Beyrouth, 1994.
- Al-Qummī Ibn Bābaway, *'Ilal ash-Sharā'i'*, Dār al-Balāgha, Najaf, 1966.
- Al-Qushayrī Abū Qāsim, *Al-Risāla al-Qushayriyya fī 'Ilm at-Tasawwuf*, Dār al-Jīl, Beyrouth, s.d.
- Al-Qushayrī Abū Qāsim, *Sufi Book of Spiritual Ascent*, Kazi Publications, Chicago, 1997.
- Al-Qushayrī Abū Qāsim, *Tafsīr al-Qushayrī al-musamma Latā'if al-ishārāt (3 v.)*, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Beyrouth, 2^e éd., 2007.
- Al-Safā Ikhwān, *Rasā'il Ikhwān al-Safā*, Beyrouth, 1957.
- Al-Shahrastānī 'Abd al-Karīm, *Al-Milal wat-Nihal*, éd. A. al-Wakil, Le Caire, 1968.
- Al-Shahrastānī, 'Abd al-Karīm, *Niyāha al-Iqdām*, éd. A. Guillaume. Londres, 1934.
- Al-Sulamī Abū 'Abd al-Rahmān, *Tabaqāt al-Sūfiyya*, Maktaba al-khānja, Le Caire, 2^e éd., 1997.
- Ansari Muhammad Abdul Haq, *Sufism and Shari'ah, A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, The Islamic Foundation, Leicester, 1995 ; 1997.
- Ar-Raysūnī Ahmad, *Nazariyyāt al-Maqāsid 'inda al-Imām ash-Shātībī*, Al-ma'had al-'ālamī lil-fikr al-islāmī, Washington, 1995.
- Ar-Razī Abū Bakr, *Rasā'il Falsafiyya*, éd. P. Kraus, Le Caire, 1939.
- Asad Talal, *Formations of the Secular : Christianity, Islam and Modernity*, Stanford University Press, Californie, 2003.
- Ash-Shātībī Abū Ishāq, *Kitāb al- I'tisām*, Dār al-fikr, Beyrouth, 1996.

- Ash-Shātībī, Abū Ishāq *Al-Muwāfaqāt fī Usūl ash-Sharī'a*, éd. 'Abd Allah Draz, Dār al-ma'rifa, Beyrouth, 1996.
- Ash'arī, *Al-Ibāna 'an usūl ad-Diyāna*, Le Caire, 1930 ; trad. en anglais par W. C. Klein, « American Oriental Studies », vol. 19, New Haven, Connecticut, 1940.
- Ash'arī, *Kitāb al-Lum'a*, texte et trad. en anglais par R. J. McCarthy dans son ouvrage *The Theology of al-Ash'arī* (sans éd.), Beyrouth, 1953.
- Ash'arī, *Maqalāt al-Islamiyyīn*, éd. MM. 'Abd al-Hamīd, 2 vol., Le Caire, 1950.
- At-Tūfī Najm ad-Dīn, *At-Ta'yīn fī Sharh al-Arba'in*, Ar-rayyān, Beyrouth, 1998.
- At-Tūsī Abū Nasr al-Sarrāj, *Al-Luma' fī at-Tasawwuf*, éd. et comment. Reynold Nicholson, Leiden et Londres, 1914.
- Auda Jasser, *Maqāsid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, IIIT, Londres-Washington, 2008.
- Beauchamp Tom L., Childress James F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, 1979.
- Beauchamp Tom L., *Standing on Principles : Collected Essays*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Dostoïevski Fiodor, *Les Frères Karamazov*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1952.
- Draz Muhammad, *La Morale du Coran*, Presses universitaires de France, 1951 ; rééd. Ministère des Habous et des Affaires islamiques du Maroc, Rabat, 1983.
- Dutton Yasin, *The Origins of Islamic Law : The Qur'an, the Muwatta' and Madinan Amal*, Routledge, Londres, 1999.
- Geoffroy Éric, *Le Soufisme, voie intérieure de l'islam*, « Points-Sagesses », Seuil, Paris, 2009.
- Geoffroy Éric, *Le Soufisme*, « Eyrolles pratique », Eyrolles, Paris, 2013.
- Fakhry Majid, *Ethical Theories in Islam* (« Théories éthiques en islam »), Brill, Leiden, 1994.

- Ghaly Mohammed, « Islamic Bioethics : The Inevitable Interplay of “Texts” and “Contexts” », *Bioethics*, 28 (2), 2014.
- Guénon René, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Gallimard, 1973.
- Habermas Jürgen, *Justification and Application : Remarks of Discourse Ethics*, trad. Ciaran Cronin, Polity, Cambridge, 1993.
- Hallaq Wael B., *Ibn Taymiyya against the Greek logicians*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- Hamdan Omar, Schmidtke Sabine, *Qāg dī^c Abd al-Jabbār al-Hamadhānī on « The Promise and Threat ». An Edition of a Fragment of Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawghīd wa l-^cadl, preserved in the Firkovitch-Collection*, St. Petersburg (II Firk. Arab. 105, p. 14-92).
- Hourani George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (« Raison et tradition dans l'éthique islamique »), Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Hourani George, *Islamic Rationalism. The Ethics of 'Abd al-Jabbār*, Oxford, 1971.
- Ibn 'Āshūr Muhammad at-Tāhir, *Maqāsid ash-Sharī'a al-Islāmiyya*, Al-fajr, Kuala Lumpur, 1999.
- Ibn 'Āshūr Muhammad at-Tāhir, *Treatise on Maqāsid al-Sharī'ah*, IIIT, Londres-Washington, 2006.
- Ibn Abd as-Salām, Al-'Izz, *Qawā'id al-Ahkām fī Masālih al-Anām*, Dār an-nashr, Beyrouth, sans date.
- Ibn Abd as-Salām, Al-'Izz, *Maqāsid as-Salā*, Dār al-fikr, Beyrouth, 1995.
- Ibn Abd as-Salām, Al-'Izz, *Maqāsid as-Sawm*, Dār al-fikr, Beyrouth, 1995.
- Ibn al-Jawzī, Abu al-Faradj, *Al-Hassan Al Basri : sa piété, sa sagesse, sa dévotion, son ascétisme et ses sermons*, Éditions Sabil, 2008.
- Ibn al-Qayyim (al-Jawziyya), Shams ad-Dīn, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Ālaminīn*, Dār al-jīl, Beyrouth, 4 vol., 1973.

- Ibn Anas, Mālik, *Al-Muwatta'*, Le Caire, 1992.
- Ibn Hazm, 'Alī, *Kitāb al-Akhlāq wa's-Siyār*, trad. en français sous le titre *Épître morale*, texte établi, trad., introd., annoté avec lexique et index par Nada Tomiche, coll. Unesco d'œuvres représentatives, Beyrouth, 1961.
- Ibn Khaldūn, *La Loi et la Voie*, trad. René Perez, Sindbad, 1991.
- Ibn Khaldūn, *Shifā al-sā'il wa tahdhīb al-masā'il*, Dār al-fikr al-mu'āsir, Beyrouth, 1996.
- Ibn Taymiyya Taqī ad-Dīn, *Majmū'a al-Fatāwā*, Dār al-iftā', Le Caire, 1991.
- Ibn Taymiyya, *Dar' ta'ārud al-'aql wa an-naql*, éd. Jāmi'a Muhammad Ibn Sa'ūd al-Islāmiyya, 11 vol., 1991.
- Islamic Organisation of Medical Sciences, *The Islamic Vision of Some Medical Practices*, IOMS, Kuwait City, 1981-1999.
- Jackson Sherman, « On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam : Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa », *Studies in Islamic Philosophy*, vol. 1, Oxford University Press, New York, 2002.
- Kamali Mohammad Hashim, « *Maqāsid al-Sharī'a : The Objectives of Islamic Law* », *The Muslim Lawyer Journal*, 3 (1), avril-juin 1998.
- Kant Emmanuel, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, trad. Thomas E. Hil Jr, éd. Thomas E. Hill Jr et Arnulf Zweig, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Karamustafa Ahmet, *The Formative Period of Sufism*, Edinburgh University Press, Édimbourg, 2007.
- Klein Naomi, *This Changes Everything, Capitalism vs The Climate*, Simon & Schuster, New York, 2014.
- Kung Hans, Kushel Karl-Josef, « *A Global Ethics Declaration* », by the *Council of Parliament of the World's Religions*, Chicago, 1993.
- Kung Hans, Kushel Karl-Josef, *Global Ethic*, Continuum, New York ; SCM Press, Londres, 1993.

- Kung Hans, *Human Rights and Human Responsibilities in the Age of Terrorism*, 1-2, Santa Clara University, Californie, 2005.
- Laoust Henri, *La Profession de foi d'Ibn Taymiyya*, Geuthner, 1986.
- Laoust Henri, « Le réformisme d'Ibn Taymiya », *Islamic Studies*, I (3), 1962.
- Lewisohn Leonard (éd.), *Classical Persian Sufism : From its Origins to Rumi*, Khaniqahi Ni'matullahi, Londres, 1993.
- Libera Alain de, *Averroès. L'Islam et la raison*, Garnier-Flammarion, 2000.
- Libera Alain de, Hayoun M.-R., *Averroès et l'averroïsme*, Presses universitaires de France, « Que sais-je ? », 1991.
- Massignon Louis, *La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, Gallimard, 4 vol., 1975.
- Melchert Christopher, « Hasan Basrī », article in *Encyclopedia Iranica*, vol. XII, fasc. 1, 2003, p. 29-31.
- Melchert Christopher, « The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C. E. », *Studia Islamica*, vol. 83, 1996.
- Michot Yahya, *Les Saints du Mont Liban*, Albouraq, Beyrouth, 2007.
- Miskaway Ahmad, *The Refinement of Character*, éd. C. K. Zurayk, Beyrouth, 1968.
- Miskaway Ahmad, *Tahdhīb al-Akhlāq*, éd. C. K. Zurayk, Beyrouth, 1966.
- Moosa Ebrahim, Mian Ali Altaf, « Islam », article de synthèse in *Encyclopaedia of Applied Ethics*, vol. 2, Academic Press, 2^e éd., 2012.
- Morin Edgar, *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Fayard, 2011.
- Nasr Seyyed Hossein, *Islam and the Plight of Modern Man*, Kazi Publications, Chicago, 2001.
- Nassār Jamāl Fathī, *Makāna al-Akhlāq fī al-Fikr al-Islāmī*, Dār al-wafā', Mansūra, 2004.

- Nguyen Martin, « Al-Tafsīr al-Kabīr : An Investigation of al-Qushayrī's Major Qur'an Commentary », *Journal of Sufi Studies*, 2013.
- Opwis Felicitas et Reisman David (éd.), *Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion*, Brill, Leiden, 2012.
- Ramadan Tariq, *Être un musulman européen*, Tawhīd, Lyon, 1998.
- Ramadan Tariq, *L'Autre en nous. Pour une philosophie du pluralisme*, Presses du Châtelet, 2009.
- Ramadan Tariq, *La Réforme radicale. Éthique et Libération*, Presses du Châtelet, 2008.
- Rūmī Jalāl ad-Dīn al-Mathnawī, trad. par Eva de Vitray-Meyerovitch, avec la collaboration de Jamshid Murtazavi, Éditions du Rocher, Monaco, 1990.
- Sachedina Abdulaziz, *Islamic Biomedical Ethics, Principles and Application*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Éditions Nagel, 1946.
- Shimmel Annemarie, *Islam in the Indian Subcontinent*, Brill, Leiden-Köln, 1980.
- Smith Margaret, *Rābi'a the Mystic & her fellow-saints in Islām being the life and teachings of Rābi'a al-'Adawiyya*, Cambridge University Press, Cambridge, 1928.
- Taylor Charles, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 2007.
- Vitray-Meyerovitch Eva de, *Islam, l'autre visage*, Albin Michel, 1995.
- Vitray-Meyerovitch Eva de, *Rūmī et le soufisme*, Seuil, « Points Sagesses », 2005.
- Yasien Mohamed, *The Path of Virtue, The Ethical Philosophy of Al-Rāghib al-Isfahānī*, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, 2006.

REMERCIEMENTS

Ce livre n'a pas été écrit dans une période facile de ma vie. Il est de surcroît la synthèse de longues années de réflexions qu'il a fallu tenter de rendre ici, en un résumé assez dense, pour en faire une introduction accessible, sans être simplificatrice. Une gageure, et j'ai l'espoir qu'il sera utile à ouvrir des horizons, autant qu'il propose des pistes de réflexion.

J'aimerais ici remercier celles et ceux qui depuis si longtemps m'accompagnent dans mes réflexions et m'ont permis d'aller plus loin. Ces savants, '*ulamā*', *shuyūkh* et intellectuels, musulmans ou non, qui m'ont enseigné, que j'ai lus, avec qui j'ai parfois pu débattre et auprès de qui j'ai tant appris. Ils sont trop nombreux, vivants ou morts, pour être cités un à un. Qu'il me soit permis de faire ici une exception en mentionnant mon père, qui m'a tant donné, qui me manque tant et qui est parti il y a vingt ans déjà. Merci.

Il y a le cercle rapproché de celles et ceux qui ont participé à l'aventure humaine et intellectuelle, depuis tant d'années, et que je n'oublierai jamais. Ils sont si nombreux encore que j'omettrais forcément un nom en essayant de les citer, à côté de Muna et de Yamin que je ne peux pas ne pas mentionner au demeurant. Merci.

Cet ouvrage doit beaucoup à mon travail, mes interactions et aux réflexions nées sein du Centre de recherche pour la législation islamique et l'éthique (CILE) que je dirige à Doha. L'équipe académique, composée de Chauki, Mohammed, Ray, Mu'taz, Mohamed El-Moctar, Mu'taz, Fethi, El Mokhtar, Pieter, et l'équipe administrative avec Mawahib, Fatima Azzahrae, Badih, Mona, Beulah, ont contribué à enrichir et à développer mon approche. Les nombreux séminaires et conférences organisés depuis trois ans furent très utiles et très riches. Le

Comité consultatif, avec Muna, Ahmed, Sherif Hassan, Yamin, Jennifer et Caroline, a joué un rôle d'orientation et de rappel dans l'évolution de nos activités et donc de ma pensée. Une note particulière pour mes deux assistantes Caroline, à Oxford, et Jennifer, à Paris, qui me permettent de mener à bien mes activités avec tant de professionnalisme et de générosité. Je n'oublie pas tous les membres du *European Muslim Network* qui sont engagés à mes côtés depuis si longtemps. Merci.

Mes collègues d'Oxford m'ont toujours accompagné et encouragé dans mon travail. Eugene, Michael, Walter, Philip, Laurent, Avi au Middle East Center, et tant d'autres au St Antony's College, jusqu'à sa directrice Margaret. Je n'oublie pas Julia, Kaja et toujours Caroline, qui joue un rôle si important dans la gestion de mon bureau. Merci.

Aux Presses du Châtelet, mes remerciements sincères à Jean-Daniel, Sandrine, Sophie, Olivier (qui rend mes textes plus lisibles) et toute l'équipe, avec les attachées de presse Julie, Anne-Laure et Audrey. Fidèlement. Merci.

Enfin, ma famille qui est là contre vents et marées avec amour, patience et dons. Iman, Maryam, Sami, Moussa, Najma, Shaima, Ali et les nouveaux venus nous rappelant que nous devenons anciens, Kylian et Noora. Ma mère Wafa, que Dieu la protège et la garde, et Aymen, Bilal, Yasser, Arwa et Hani. Ils savent mon amour, et cela suffit à la pudeur. Merci.

De tout mon cœur.

Mars 2015

PRESSES DU CHÂTELET

Spiritualité, bien-être,
santé, développement personnel....

Il y a forcément un autre titre
de notre catalogue que vous aimerez !

Découvrez-le sur

www.pressesduchatelet.com

Achévé de numériser en mars 2015 par Facompo