

Théologie islamique et science contemporaine

Eric GEOFFROY

I. Les enjeux en présence

Peut-on parler de « théologie » en islam ?

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

Pour des théologiens musulmans tels qu'Averroès, , en effet, « il n'y a pas de mystère par définition inaccessible pour la raison, mais seulement une impossibilité pour le mode discursif de la raison de les approcher, ce qui laisse la place à d'autres modes. Parmi ceux-ci, le mode symbolique des prophètes semble être privilégié [...] D'où le recours du texte coranique à la raison intuitive, qui s'exprime à travers, non pas l'entendement des philosophes, mais l'imagination symbolique des prophètes¹ ».

Les premières élaborations théologiques, dès le VIII^e siècle, ont été extrêmement audacieuses, et pluralistes : on recense jusqu'à une centaine d'écoles théologiques pour cette première période de l'islam. D'où la difficulté de parler d'« orthodoxie » en islam. À la différence de ce qui s'est passé dans le

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

catholicisme, « les différentes écoles théologiques musulmanes ne se sont jamais constituées en Eglises, en religions différentes, mais en courants au sein d'une même religion² ». Au moment où le souci majeur du savoir islamique portait essentiellement sur la transmission écrite et orale (*riwâya*) de la Révélation et de la mise en place d'une législation (*fiqh*) issue de cette Révélation, certains musulmans ont osé *parler, discuter, controverser, disputer* à propos de Dieu : tels sont les sens du mot *kalâm*.

Mais rapidement, et sous le coup de pressions politiques, la pratique « théologique » en islam a assumé avant tout le rôle d'une *apologie* défensive et discursive de la foi musulmane, et donc d'une *dogmatique*. Le pluralisme restait cependant vivace, car chaque école, ou chaque représentant majeur de telle école, avait le souci de définir ses « professions de foi » (*'aqâ'id*) et de les justifier par l'argumentation. À la fin du XIV^e siècle, Ibn Khaldûn résume bien ce qu'est devenu le *'ilm al-kalâm* : « Il s'agit d'une science qui fournit les moyens de prouver les dogmes de la foi rationnelle, et qui se propose de réfuter les innovateurs dévoyés, qui s'écartent des voies tracées par les premières générations de musulmans (*al-salaf*) et les gens qui suivent la *Sunna* (c'est-à-dire les sunnites)³ ». A l'époque moderne, un réformateur comme Muhammad 'Abduh (m. 1905) assigne encore à la théologie la fonction de « travailler à conserver et consolider la religion »⁴.

Rappel des grands courants théologiques

Les grands courants théologiques en présence dès le VIII^e siècle sont connus, et on peut en trouver la présentation dans différents manuels⁵. Mais résumons-en les enjeux anciens car ils ont fait résurgence d'époque en époque, jusqu'à nos jours. Il y a à cette époque deux positions très contrastées, et qui vont entrer en conflit :

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

- Face à cette mouvance, soutenue un temps par le pouvoir abbasside, le courant *traditionaliste*, et en particulier l'école *hanbalite*, met l'accent sur l'incapacité de la raison humaine à comprendre le pourquoi des enseignements

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

³ La *Muqaddima*, Beyrouth, Dar al-Jil, p. 507.

⁴ Cf. *Risâlat al-tawhîd*, Le Caire, 1988, p. 5.

⁵ Voir par exemple Rochdy Alili, *Qu'est-ce que l'islam ?*, Paris, La Découverte, 2000 ; Albert Nader, *Courants d'idées en islam – du XVI^e au XXI^e siècle*, Mediaspaul, Paris, 2005.

divins. Dieu est libre de changer Sa justice et les lois de la nature comme Il veut. L'être humain ne peut donc objectiver la nature du bien et du mal, par exemple, sur des bases rationnelles. Les traditionalistes ont toujours reproché aux mu'tazilites d'être trop sensibles à la rationalité hellénistique, et donc de relativiser les données de la Révélation.

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

- La conciliation et la synthèse entre ces deux courants a été opérée par Abu l-Hasan al-Ash'arî (m. 936), sorti lui-même des rangs des mu'tazilites. Sa doctrine n'a pas toujours convaincu ses propres disciples à travers le temps ; il répond par exemple à la question : « qui agit dans l'acte humain ? », par un subterfuge : Dieu crée l'acte, et l'homme l'acquiert (*kasb al-af'âl*). Mais cette doctrine représente incontestablement « l'entreprise théologique majeure de l'islam⁶ », et a forgé jusqu'à nos jours le credo des musulmans sunnites dans leur immense majorité. « Entre le rationalisme aristocratique des mu'tazilites qui prétendait que les vérités religieuses et spirituelles étaient intelligibles par l'exercice rationnel et le littéralisme des hanbalites radicaux, l'acharisme tint une position intermédiaire, consistant à affirmer que les vérités spirituelles pouvaient être appréhendées simultanément à travers une adhésion de foi et à travers la raison. Enfin, pour tout ce qui paraissait difficile à admettre rationnellement dans le Coran, les acharites conseillaient de croire comme beaucoup de musulmans avant eux, *bila kayfa*, “sans demander comment”⁷ ».

La critique de la théologie discursive

Très vite, et chez les tenants de la théologie acharite eux-mêmes, le *'ilm al-kalâm*, en tant que velléité d'un raisonnement humain sur la nature de Dieu, a pris une connotation négative. On reproche à cette discipline de relativiser la primauté de la Révélation, et d'être fondée, en définitive, sur la philosophie (*falsafa*) et la logique (*mantiq*) grecques anciennes, puis arabisées/islamisées avec al-Kindî, al-Farâbî, Avicenne... Ibn Taymiyya (m. 1328) et Suyûtî (m. 1505), notamment, ont écrit des réfutations en règle du *kalâm*.

Mais la critique opérée par le grand Ghazâlî (m. 1111) fut davantage performante, car elle émane d'un savant qui avait, dans un premier temps de sa vie, pratiqué et maîtrisé la théologie discursive, avant de la renier suite à son

⁶ Rochdy Alili, *Qu'est-ce que l'islam ?*, op. cit., p. 258.

⁷ *Ibid.*, p. 259.

expérience spirituelle. Voici en substance ce qu'il en dit dans un chapitre important de sa *Revivification des sciences religieuses (Ihyâ' 'ulûm al-dîn)* :

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

“Vous réduisez le rôle du théologien à préserver la foi du commun des croyants, me diras-tu, et celui du juriste à sauvegarder la loi qui régit la société. Comment pouvez-vous ainsi abaisser leur statut et négliger leur fonction ?” Sache que celui qui veut connaître Dieu par les hommes s'égare ; il faut d'abord connaître Dieu, en cheminant sur Sa voie, alors tu connaîtras Ses hommes. Ne sois pas conformiste sur ce point. Prends l'exemple des Compagnons du Prophète : leur précellence sur les autres musulmans ne provient pas de leurs connaissances en théologie ou en droit, mais de leur science orientée vers l'Au-delà et de leur cheminement spirituel. Comme en a témoigné le Prophète, Abû Bakr ⁸ n'a pas devancé les autres Compagnons du fait qu'il aurait plus jeûné, prié, lu le Coran, émis des fatwas ou pratiqué la théologie, mais par quelque chose qui s'est déposé en son cœur⁹ ».

La fameuse lettre adressée par le soufi Ibn 'Arabî (m. 1240) au grand théologien Fakhr al-Din al-Râzî (m. 1210) va dans le même sens : connaître l'existence de Dieu n'est pas du même ordre que connaître Dieu ; Dieu ne se prouve pas, Il se donne à la contemplation (*mushâhada*), à la gustation spirituelle (*dhawq*). La théologie spéculative serait donc une science inutile¹⁰, car elle se situe dans le mental et n'apporte rien à la transformation profonde de l'être¹¹.

L'enjeu qui est déjà à l'œuvre à cette époque est bien de ne pas confondre raison, *al-'aql* qui est un don divin, et rationalisme unidimensionnel. La raison islamique est une « raison ouverte » pour reprendre l'expression d'Edgar Morin, une « raison transcendantale » pour citer cette fois Edmund

⁸ Ami et beau-père de Muhammad, premier calife de l'islam.

⁹ *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, Beyrouth, s.d., I, 22-23.

¹⁰ En référence évidente à cette parole du Prophète : « Il existe deux sortes de science : la science siégeant dans le cœur, laquelle est la science bénéfique (*al-'ilm al-nâfi'*), et la science-discours, sur laquelle Dieu témoignera contre le fils d'Adam »

¹¹ Voir la dernière édition critique de cette lettre par Mohammed Rustom : « Ibn 'Arabî's Letter to Fakhr al-Din al-Râzî : A Study and Translation », *Journal of Islamic Studies*, Oxford, 2014.

Husserl¹². Ghazâlî percevait déjà l'enfermement progressif de la matière islamique dans les « clôtures dogmatiques » dont parlait Mohamed Arkoun.

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

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

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

1. Redécouvrir le dynamisme théologique en islam : le Process

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

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

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

¹² Je renvoie à mon livre *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Seuil, Paris, 2009, p. 81-82.

travail rompt avec la conception mécaniste et positiviste de la science qui prédominait en Europe, mais aussi de la théologie chrétienne dogmatique traditionnelle. Le *process* désigne la nature dynamique, autocréatrice, auto-organisatrice de ce qui constitue notre réalité phénoménale. Les entités individuelles n'y sont plus des substances fixes et inchangeables mais des suites de moments d'expérience. A chaque moment, chaque entité, influencée par d'autres entités, crée sa propre identité et se projette aussitôt elle-même dans d'autres expériences futures. Parce que tous les moments de l'expérience sont imbriqués les uns dans les autres, Whitehead conçoit le cosmos comme un Tout organique. De la même manière que toutes les cellules de notre corps sont liées entre elles, tous les éléments de l'univers, depuis les vagues de lumière d'une étoile lointaine jusqu'à l'homme au fin fond d'une campagne américaine, sont en interrelation. Cette métaphysique dynamique invalide la vision jusqu'alors dominante, dans le monde chrétien, d'un Dieu détaché de Sa création, et comme hors du temps et de l'évolution des sociétés humaines et du cosmos. Whitehead était de culture chrétienne, mais sa théologie est à la fois très personnelle et universelle. D'où les résonances qu'elle a eues, notamment chez certains penseurs musulmans du XXe siècle. L'expression *Process Theology* a reçu plusieurs essais de traduction en français, tels que « théologie du devenir », ou « théologie du processus », mais aucune n'est vraiment satisfaisante¹³.

Quelques aspects du Process en islam

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

¹³ Sur Whitehead et sa *Process Theology*, cf. par exemple Mohamed Taleb, « La cosmologie organique d'Alfred North Whitehead et la théologie musulmane de la "Création renouvelée" : éléments d'une parenté sensible », dans *Science et religion en islam, op. cit.*, p. 327-354.

d'énonciation et qui, de lui-même, se régule au fur et à mesure de son énonciation¹⁴ ».

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

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

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

Les exigences du Tawhîd : une autre approche de Dieu

L'islam établit un lien intrinsèque entre l'adoration de l'Unique et le rejet de l'idolâtrie. Dans cette perspective, la soumission à Dieu est élévation, puisque

¹⁴ Reda Benkirane, « Complexité, humanité, interculturalité – Science et raison dans l'islam à venir », texte non publié à ce jour.

¹⁵ Littéralement : “ Chaque jour”. Coran 55 : 29.

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

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

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

*Tu créas la nuit, je fis la lampe,
Tu créas l'argile, je fis la coupe,
Tu créas la forêt, la campagne, le désert,
Je fis l'allée, le jardin, le verger.*

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

Autre point majeur que partage la conception islamique et la *Process Theology* : Dieu n'est donc pas hors du cosmos, car la *Rahma*, la Miséricorde, « enveloppe toute chose » (Coran 7 : 156). Si l'Essence divine, dans son unité, est insondable, Dieu se fait néanmoins multiple dans la Manifestation universelle, en se faisant connaître par Ses noms et Ses attributs. Il se met de la sorte à la portée de l'intellection humaine, et crée une indéfectible *solidarité*

entre les plans divin et humain. Le musulman est donc fondamentalement *théiste* (le Dieu créateur continue d'intervenir de façon providentielle dans le monde), et non *déiste* (le Dieu créateur n'intervient pas dans le monde). Il ne saurait donc y avoir en islam une quelconque scission entre l'esprit et la matière, d'où l'importance donnée à la gestion du corps, à l'équilibre sexuel, etc.

Ainsi, pour reprendre la formulation de Mohamed Taleb, « l'islam est une religion de type humano-cosmique. Cela signifie que si le Salut est au centre de l'aventure humaine, il n'a pas de sens sans une réintégration du divin dans le cosmos (*process*) et du cosmos lui-même dans la divinité. Ce salut ne doit pas être compris comme une rédemption en vertu d'un péché originel. Dans la théologie islamique, l'enjeu est de faire retour à l'Un (*ahad*). Et *tout* doit faire retour au principe. Ainsi, le thème théologique du *tawhîd* se trouve-t-il au centre de cette impulsion humano-cosmique. Le *tawhîd* dit moins l'unité de Dieu que le processus d'unification de l'existence (*wujûd*) dans l'essence (*dhât*)¹⁶ ».

Autre conséquence majeure des exigences du *Tawhîd* : le monde ne doit pas être pensé en termes d'objets autonomes ou d'atomes isolés, mais d'énergies et de mouvements qui constituent la trame d'un réseau complexe de « relations » (*nisab*), selon Ibn 'Arabî. « Des groupements d'entités actuelles, commente ce représentant français de la *Process Theology*, composent des objets ou des personnes qui ne sont donc pas des réalités initiales, mais des produits qui résultent de la rencontre et de la combinaison d'événements multiples. Les relations sont premières, elles forment le tissu même de l'être¹⁷ ». Le métaphysicien iranien Molla Sadra (m. 1636) et Mohamed Iqbal, déjà cité, affirment en ce sens que l'univers est dans un constant processus ou flux de *devenir*. En réalité, il n'existe pas de *choses* mais uniquement des *événements* : c'est exactement ce qu'affirment les théologiens chrétiens du *Process*¹⁸. Pour Iqbal, l'univers « is a constantly progressing, self-generating and self-evolving universe, whose inner possibilities of growth and evolution will never know any limits¹⁹ ». Nous sommes d'évidence ici en phase avec la physique quantique, dans laquelle « c'est la relation qui est première : tout n'est qu'interférences²⁰ ». Dans le monde quantique en effet, « la substance aristotélicienne se dissout dans

¹⁶ Mohammed Taleb, « Une théologie du *process* est-elle possible ? Est-elle nécessaire ? », dans Bourguine, Benoît, Ongombe, David et Weber, Michel (sous la direction de), *Regards croisés sur Alfred North Whitehead. Religions, Sciences et Politiques*, Heusenstamm : Ontosd Verlag, p. 108.

¹⁷ André Gounelle, *Le dynamisme créateur de Dieu – Essai sur la théologie du Process*, Van Dieren, Paris, 2000, p. 38.

¹⁸ Mustafa Ruzgar, « Islam and Process Theology » in *Handbook of Whiteheadian Process Thought*, vol. 1, edited by Michel Weber and Will Desmond (Frankfurt; Paris; Lancaster; New Brunswick: Ontos Verlag, 2008), p. 8, 12.

¹⁹ *Ibid.* p. 12

²⁰ Jean Staune, *Notre existence a-t-elle un sens ? Une enquête scientifique et philosophique*, Presses de la Renaissance, Paris, 2007, p. 478.

la relation, l'échange et le mouvement²¹ ». Le fait que « seules les corrélations existent, et non pas les objets » (d'après le constat du physicien américain David Mermin) peut rendre « perplexe » plus d'un scientifique...²²

De cette réalité du *Tawhîd* émane également le principe de l'*interdépendance*. Il est notamment exprimé en islam par la notion d'« Âme universelle » (*al-nafs al-kulliyya*), qui embrasse tous les règnes de la création. La solidarité entre Dieu et le cosmos implique en effet la solidarité entre Ses créatures, entre tous les règnes de la création. Pensons à la parole du Prophète : « La création tout entière est la famille de Dieu » (*al-khalq 'iyâl Allâh*). Avant les écologistes modernes, l'émir Abd El Kader énonçait déjà que « le flux divin qui parvient au moucheron est celui-là même qui se déverse dans tout l'univers²³ ». Pour Ibn 'Arabî, il est clair que seule la science de l'Unicité explique et justifie l'interconnexion entre tout ce qui existe. Se fondant sur cette parole du Prophète : « Je cherche refuge en Dieu contre une science inutile », il explique que toute science ou connaissance qui ne s'origine pas dans les réalités divines et dans la perception de l'Unicité est non seulement inutile mais aussi nuisible²⁴.

Le constat de plus en plus avéré de l'interdépendance de tout ce qui existe renforce de nos jours la relation entre métaphysique religieuse et science. Nous venons d'en voir quelques exemples dans la sphère islamique. Il en va nettement de même dans le bouddhisme. Après avoir affirmé que « l'interdépendance des phénomènes constitue un des principes fondamentaux du bouddhisme », l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan note que le bouddhisme « envisage le monde comme un vaste flux d'événements reliés les uns aux autres et participant tous les uns des autres²⁵ ».

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

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

²¹ *Ibid.*, p. 486.

²² Inès Safi, « La science est-elle une voie vers la vérité ? », dans *Science et religion en islam*, *op. cit.*, p. 262.

²³ *Kitâb al-mawâqif*, Halte n° 368.

²⁴ *Al-Futûhât al-makkiyya*, éd. Dar Sader, Beyrouth, s.d., I, 170, 293.

²⁵ Lors d'une intervention donnée dans le cadre d'un colloque organisé par l'Université interdisciplinaire de Paris à l'Unesco en 2002.

contrario, l'école acharite affirme la totale liberté de Dieu d'intervenir dans les lois, physiques notamment, qu'Il a lui-même créées. Pour elle, « Dieu, en tant que Cause première, n'a de cesse, à chaque instant, de recréer le monde. Au sein de ce renouvellement permanent de la Création (*tajdîd al-khalq*) les atomes et leurs "accidents" sont recréés à chaque instant. En conséquence, les régularités observées dans le monde ne sont pas dues à une connexion causale mais à une conjonction permanente existant entre les phénomènes²⁶ ». Cette doctrine va être appelée l'« atomisme musulman ».

À vrai dire, il faut se montrer nuancé sur la question, car les théologiens anciens savaient très bien situer chaque niveau dans la réalité qui lui convient. Pour les théologiens acharites tels que Ghazâlî, et les métaphysiciens soufis tels qu'Ibn 'Arabî, Dieu est *absolument* le seul Agent (*fâ'il*) à l'œuvre dans le monde, mais il convient de respecter les lois cosmiques et les causes secondes ou intermédiaires (*asbâb*) qu'Il a lui-même mis en place. Dans le domaine *relatif* en effet, ces causes émanent de la volonté divine et sont donc l'expression d'une sagesse. Ces théologiens et métaphysiciens appellent certes à remonter la « corde » [sens du terme arabe *sabab*, « cause »], c'est-à-dire la chaîne des causes secondes (*asbâb*) pour remonter à « Celui qui crée les causes » (*Musabbib al-asbâb*, Dieu). C'est l'une des hypothèses retenues, *mutatis mutandis*, en science contemporaine : Ian Barbour évoque « Dieu comme déterminant des indéterminations », au sens où « Dieu contrôle toutes les indéterminations²⁷ ». Ibn 'Arabî écrit ainsi que « chaque chose existe par la vertu d'une cause. Celle-ci est créée et adventice (*muhdath*) comme la chose elle-même [...] Le commun des gens, les philosophes²⁸ et autres ne regardent que les causes. Ce n'est pas le cas des gens de Dieu, tels que les prophètes, les saints et les anges²⁹ ». Dans une prière, il demande à Dieu de lui dévoiler l'agencement des causes secondes « dans leur ascension et dans leur descente, afin de déceler dans leur apparence la dimension ésotérique³⁰ ». « Les êtres dotés de la certitude intérieure (*ahl al-yaqîn*), écrit de son côté Ibn 'Atâ' Allâh (m. 1309), adorent Dieu en épurant leur perception de l'Unicité. Cherchant à soulever le voile du monde manifesté et à dépasser les causes intermédiaires, ils ne prêtent aucune attention au temps passé ou futur car il ne les atteint pas³¹ ».

²⁶ Bruno Guiderdoni, « Cosmologie moderne et quête de sens : un dialogue sur la voie de la connaissance ? », *Science et quête de sens*, dirigé par Jean Staune, Presses de la Renaissance, Paris, 2005, p. 232-233.

²⁷ Ian. G. Barbour, *Quand la science rencontre la religion*, Ed du Rocher, Monaco, 2005, p. 196-197.

²⁸ Au sens des philosophes arabes (*falâsifa*), trop marqués par l'aristotélisme.

²⁹ M. Rustom, « Ibn 'Arabî's letter to Fakhr al-Dîn al-Râzî », *op. cit.*, p. 21.

³⁰ Ibn 'Arabî, *Awrâd al-ayyâm wa l-layâlî*, Beyrouth, 2006, p. 55.

³¹ Ibn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis*, traduit de l'arabe, annoté et présenté par Éric Geoffroy, Grasset, Paris, 1998, p. 37.

Pour autant, ces mêmes auteurs invitent par ailleurs à prendre en compte et à respecter, par convenance spirituelle envers Dieu (*adab*), l'existence des causes secondes. En bref, il ne faut pas confondre la lune avec le doigt qui montre la lune. Ghazâlî est ici très subtil : « En apparence, écrit à son propos Mohamed Tahar Bensaada, l'omnipotence de Dieu annihile toute causalité physique. Mais dans la réalité, les choses se présentent différemment. Comme Dieu affirme sa sagesse en rattachant l'effet à la cause, nous avons à la fois la réalité de l'omnipotence de Dieu et celle de la causalité objective des phénomènes physiques. La causalité pure et simple des philosophes matérialistes est récusée, mais pas *toute* causalité³² ».

Transposons le débat dans le champ de la science contemporaine, pour nous apercevoir que les termes en sont assez similaires. La causalité linéaire « matérialiste » (à chaque événement correspond une cause suivie d'un effet) avait déjà été critiquée par le philosophe écossais David Hume (m. 1776) – lui-même influencé de façon avérée par Ghazâlî. La physique quantique, dans ses différentes options, va évidemment beaucoup plus loin dans son constat de « l'indéterminisme ». Niels Bohr parle ainsi de « la nécessité de renoncer définitivement à l'idéal classique de causalité ». En fait, il ne s'agit pas de nier toute causalité, mais d'en ouvrir le champ de perception, et de prendre en considération une supra-causalité, que l'on peut qualifier de spirituelle³³. Nous ne sommes pas loin des constats effectués par Ghazâlî ou Ibn 'Arabî. La *Process Theology* de Whitehead, notons-le, outrepassa la vision, acharite ou soufie, de Dieu comme seul Agent. Pour elle, Dieu est en interaction avec le monde : son influence s'exerce sur tous les événements, mais n'en est jamais la seule et unique cause.

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

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

³² Mohamed Tahar Bensaada, « La connaissance de Dieu et du monde dans la philosophie islamique classique », dans *Science et religion en islam*, *op. cit.*, p. 135.

³³ Voir Jean Staune, *Notre existence a-t-elle un sens ?*, *op. cit.*, p. 93.

L'apophasisme souverain de l'islam

Rappelons une évidence : toute la charpente théologique de l'islam se fonde sur une approche "négative", dite apophasique, de Dieu et de son Unicité. Le premier terme de la première partie de la « profession de foi » (*Shahâda*) est, en grammaire arabe, une négation absolue : « Pas de divinité si ce n'est Dieu ». Pourquoi ? Le métaphysicien René Guénon l'explique : « Toute détermination est une limitation, donc une négation ; par suite, c'est la négation d'une détermination qui est une véritable affirmation ³⁴ ». C'est là la meilleure façon de ne pas réifier, de s'approprier Dieu. Les théologiens et métaphysiciens de l'islam ont toujours insisté sur la non-représentativité de Dieu, afin d'anéantir nos projections idolâtres. Il s'agit en effet d'*adorer* Dieu, et non de l'*idolâtrer*. L'islamologue français Henry Corbin (m. 1978) corrobore ce constat : « Sans cette priorité de l'apophasique, on ne fait qu'accumuler sur la divinité des attributs créaturels. Alors le monothéisme périclète dans son triomphe, dégénère en idolâtrie qu'il voulait farouchement éviter ³⁵ ».

L'apophasisme souverain de l'islam, « ce *non* qui affirme un *oui* irradiant³⁶ », correspond en fait à l'état du Prophète lui-même, qui est qualifié dans le Coran de *ummî*. Cela signifie qu'il est resté tel que sa mère (*umm*) l'a enfanté. Sa *ummiyya* ne doit donc pas être comprise comme un « illettrisme » profane, qui serait la marque d'une déficience mais, ainsi que l'explique Ibn Khaldûn, comme une virginité spirituelle, un surcroît de grâce, un « sur-illettrisme » qui supprime les relais ordinaires de la science acquise³⁷. La « théologie négative » de l'islam est tout entière contenue en cette sentence d'Abû Bakr, proche Compagnon du Prophète et son premier successeur à la tête de la communauté musulmane : « L'impuissance (*'ajz*) à percevoir est en soi une perception ». On lui attribue également cette variante du même constat : « Gloire à Celui qui n'a laissé à ses créatures d'autre chemin pour le connaître que l'impuissance à Le connaître ! »

Ghazâlî a particulièrement travaillé cette approche épistémologique. Il s'en ouvre notamment dans ce passage, où il commente la parole d'Abu Bakr : « Si tu demandes "quel est le sommet de la connaissance que les initiés peuvent avoir de Dieu", je réponds " l'apogée de cette connaissance, c'est leur impuissance (*'ajz*) à l'égard de cette connaissance, et leur véritable connaissance consiste en ce qu'ils ne Le connaissent pas et qu'il leur est absolument impossible de Le connaître. Il n'y a en effet que Dieu qui Se

³⁴ *L'homme et son devenir selon le Védânta*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1978, p.124-125.

³⁵ *Le paradoxe du monothéisme*, Le Livre de poche, Paris, 1981, p. 195.

³⁶ Selon une expression de Reda Benkirane (texte non publié).

³⁷ *Muqaddima*, Beyrouth, s. d., p. 465.

connaisse par les attributs de la Seigneurie’’³⁸ ». Ailleurs encore, à propos du passage coranique 17 :85 « Vous n’avez reçu que bien peu de science », Ghazâlî insiste sur l’impuissance de la raison à pénétrer les desseins fondamentaux de Dieu³⁹. N’oublions pas qu’il fut d’abord un grand théologien et logicien sûr de sa science, avant de connaître durant six mois une profonde crise à la fois épistémologique et spirituelle, qui l’amena à abandonner son poste très en vue à Bagdad, et à se soumettre aux exigences de la voie soufie. Ibn ‘Arabî conforte la position de Ghazâlî (il l’appelle : « notre maître ») en affirmant que Dieu ne peut être connu que par la négation (*salb*) et que les théologiens scolastiques, par trop « rationalistes » (*‘uqalâ*) se leurrent sur cette question⁴⁰.

« En contestant la prétention des philosophes à épuiser par la raison les questions proprement religieuses, remarque Mohamed Tahar Bensaada, Al-Ghazâlî a élaboré une de réfutations les plus radicales du positivisme philosophique⁴¹ » ; j’ajouterais pour ma part « et scientifique ». En effet, les nouveaux paradigmes scientifiques qui ont éclos au XXe siècle sont tous basés, en définitive, sur cette approche apophatique. « On parle ainsi *d’incomplétude*, *d’imprédictibilité*, *d’incertitude*, *d’indécidable* », constate Jean Staune, qui précise bien qu’il ne s’agit pas là « d’une abdication de l’homme devant des mystères qui le dépassent. Au contraire la méthode scientifique nous permet de savoir avec une extrême précision les raisons pour lesquelles nous ne savons pas et, dans bien des cas, les raisons pour lesquelles nous ne saurons jamais certaines choses ! C’est donc un progrès et non un échec de la science⁴² ». Le physicien français Bernard d’Espagnat va évidemment dans ce sens lorsqu’il affirme que la science ne donne accès qu’à ce qui est objectivable pour l’esprit humain, mais pas au Réel, au « véritable Réel », ainsi que le nomme le cheikh soufi algérien Ahmad ‘Alâwî (m. 1934)⁴³. La physique quantique est d’ailleurs parfois appelée « physique négative ».

La « grande perplexité »

Le spirituel qui voyage en Dieu tout comme le scientifique issu de la révolution quantique goûtent à la « grande perplexité » (*al-hayra*) évoquée par les initiés du soufisme (ce terme fait même partie du vocabulaire technique du soufisme). Peut-être vaut-il mieux parler de stupéfaction ou d’éblouissement permanent. La *hayra* « entraîne l’initié dans un au-delà de la certitude

³⁸ *Al-Maqsad al-asnâ*, Chypre, 1989, p. 54.

³⁹ Voir son *Qânûn al-ta’wîl* dont nous reparlerons, p. 49.

⁴⁰ Mohammed Rustom : « Ibn ‘Arabî’s Letter to Fakhr al-Din al-Râzî », *op. cit.*, p. 16.

⁴¹ « La connaissance de Dieu et du monde dans la philosophie islamique classique », *op. cit.*, p. 140.

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

⁴³ Voir son recueil de poèmes, *Dîwân*, Mostaganem, 1985, p. 20.

auparavant acquise, où il n’y a ni repos ni stabilité. Elle surgit surtout lorsque des aspects apparemment contradictoires de la réalité sont simultanément vrais. Le Prophète, exprimait le paradoxe de l’Unité divine en ces mots : “Je cherche refuge en Toi contre Toi !” Et il lançait : “Mon Dieu, accrois mon éblouissement en Toi !”⁴⁴ ».

Le spirituel, plongé dans le mystère de Dieu et les paradoxes infinis qui s’ensuivent, ne peut que constater sa radicale indigence ontologique. Ibn ‘Arabî conseille dès lors au théologien Fakhr al-Dîn al-Râzî d’aborder Dieu par la voie de la « pauvreté spirituelle » (*al-faqr*), en prenant appui sur le verset affirmant que « Dieu est le Riche et vous [les humains] êtes les pauvres⁴⁵ »⁴⁶. Envisageant une théologie islamique revivifiée, le penseur et théologien musulman contemporain Aref Ali Nayed ne dit pas autre chose : « Today, a renewed *Kalam* must be a meek *Kalam* of Incapacity, a theology that humbly seeks capacity-in-God, and not in itself. A theology that can truly bear the full transformative and healing power of divine revelation⁴⁷ ».

Chez les scientifiques contemporains, l’humilité est également de mise, et le physicien Bernard d’Espagnat en donne quelques clés épistémologiques : « Dans ses grands énoncés fondamentaux, la physique classique pouvait ne faire appel qu’à des énoncés à objectivité forte. Or tel n’est plus le cas en physique quantique dont certains énoncés de base sont à objectivité seulement faible. Cela ne signifie aucunement que cette physique soit subjective, produit de nos préférences ou de nos convictions, mais seulement qu’elle est *intersubjective*, c’est-à-dire qu’elle doit une bonne part de son contenu à notre condition humaine. Plus précisément, étant donné qu’elle comporte des énoncés à objectivité seulement faible, il est clair qu’elle ne nous décrit pas la réalité en elle-même mais l’ensemble de notre expérience humaine de celle-ci. Il ne s’agit plus de réalité “indépendante” mais de réalité “empirique”⁴⁸ ». Avançant dans ce qui évoque fortement la *hayra* soufie, l’un parle du « mystère du connaître⁴⁹ », une autre précise avoir vécu une « aventure » et, citant l’émir Abd el-Kader, invite le lecteur à « apprécier le goût de la perplexité⁵⁰ » ; un autre encore – et non le moindre, Niels Bohr – affirme que « celui qui n’est pas horrifié par la mécanique quantique lorsqu’il la découvre ne l’a certainement pas comprise ».

⁴⁴ E. Geoffroy, *Un éblouissement sans fin – La poésie dans le soufisme*, Le Seuil, Paris, 2014, p. 291.

⁴⁵ Coran 47 : 38.

⁴⁶ M. Rustom : « Ibn ‘Arabî’s Letter to Fakhr al-Din al-Râzî », *op. cit.*, p. 8-9.

⁴⁷ Aref Ali Nayed, *Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing – A Muslim Response to ‘A Muscat Manifesto’*, Kalam Research and Media, Dubai, 2010, p. 20.

⁴⁸ Bernard d’Espagnat, « Physique contemporaine et intelligibilité du monde », *revue PhiloScience* n°1, hiver- printemps 2004-2005, p. 7.

⁴⁹ Thierry Magnin, « La philosophie morale, lieu de dialogue entre science et théologie », *Science et quête de sens*, *op. cit.*, p. 217.

⁵⁰ Inès Safi, “La science est-elle une voie vers la vérité ?”, *op. cit.*, p. 269.

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

*Je trouvai ma guidance dans mon éblouissement !*⁵¹

Dans un entretien réalisé avec le philosophe des sciences Michel Bitbol autour de *La conscience a-t-elle une origine ?*, celui-ci avoue d’abord « retomber dans la perplexité », à la suite d’un processus complexe qu’il décrit. Puis il rebondit en transmuant cet état, et alors la « perplexité, à la manière du doute hyperbolique cartésien, se change en une muette certitude : celle des “choses mêmes” de l’expérience qui se vit à l’instant, celle du sol à la fois mouvant et inaltérable de la phénoménologie⁵² ».

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

III. Les enjeux appliqués au Texte coranique

Pour dépoussiérer le Texte de ses lectures réductrices, mutilantes, il faut oser inspirer, au sens premier, son souffle initial. Le Coran a été révolutionnaire à tous points de vue, et tout d’abord dans le rythme eschatologique des sourates mecquoises qui venaient ébranler l’homme dans sa léthargie spirituelle et son conformisme social. Des passages explicites incitent à libérer l’esclave, à promouvoir l’égalité, à secourir l’opprimé, l’orphelin, le voyageur... Mais ce ne sont là que des conséquences immédiates d’un projet beaucoup plus profond de libération de l’être. Fondamentalement, « si le Coran est une Parole de libération et de liberté, c’est parce qu’aucune parole humaine qui s’exprime sur le mode de la rationalité discursive (théologique, philosophique ou scientifique) n’est capable de circonscrire ou d’épuiser l’infinitude coranique⁵³ ». Par sa profusion

⁵¹ E. Geoffroy, *Un éblouissement sans fin*, op. cit., p. 298-299.

⁵² [Les grands Entretiens d’Actu-Philosophia](#) > Entretien avec Michel Bitbol, p. 42.

⁵³ Mohamed Taleb, « La Cosmologie organique d’Alfred North Whitehead et la Théologie musulmane de la création renouvelée. Perspectives confluentes », site www.science-islam.net.

de sens, le Coran est insaisissable et ne souffre aucune lecture univoque. Selon Ibn ‘Arabî, il « n’obéit à aucune loi logique ; aucune balance ne peut le juger car il est la balance de toute balance ⁵⁴ ».

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

1. Le caractère dynamique, fluide, de la Révélation

La polysémie du Coran

Le Coran a été révélé, selon l’expression des oulémas, en « diffusion étoilée » (*tanjîm*), c’est-à-dire en explosion, en constellation de sens. Sens ou signes innombrables, enchevêtrés, superposés, telle une supernova. Le *tanjîm* prophétique a duré 23 ans, le temps de la mission terrestre du Prophète. Mais le *tanjîm* cosmique et spirituel est à l’œuvre jusqu’à la fin des temps : c’est une révélation en *process* continu, non statique, et non limitée par la linéarité ou la causalité. C’est pourquoi le Prophète disait : « Lis le Coran comme s’il t’était révélé à toi-même ». Ghazâlî exprime bien cette actualisation permanente dans la conscience du lecteur croyant, lorsqu’il affirme que celui-ci doit se sentir directement et personnellement visé par la Parole, à la suite du Prophète. « Le Coran perpétuellement révélé est à la fois rigoureusement identique à lui-même [...] et à chaque instant *inouï* : aux cœurs préparés à le recevoir il apporte sans cesse des significations nouvelles, dont aucune n’annule les précédentes et qui toutes étaient dès l’origine inscrites dans la plénitude de sa lettre⁵⁵ ».

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

- « Personne ne parvient à une intelligence vraie du Coran s’il n’y découvre de nombreux "aspects" (*wujûh*) ».
- « Le Coran possède de multiples "aspects"; lisez-le donc dans le meilleur d’entre eux ».

⁵⁴ *Kitâb al-ma‘rifa*, attribué à Ibn ‘Arabî, Paris-Beyrouth, 1993, p. 139.

⁵⁵ Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Le Seuil, Paris, p. 47.

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

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

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

Tout en s'affirmant discours clair et explicite (*bayân*), le Coran confie au Prophète la mission d'en expliciter le sens aux hommes⁵⁶. Comme tout texte sacré, il recourt aux symboles et aux paraboles, dont le sens est à dessein énigmatique. Ainsi, le célèbre « verset de la Lumière » (24 : 35) a fait l'objet de multiples interprétations, de la plus métaphysique (qu'on trouve notamment dans *Mishkât al-anwâr* « La Niche des Lumières », de Ghazâlî) à la plus scientifique (des modernes y ont lu le principe de l'électricité). Il contient nombre de versets à caractère directement ésotérique ou initiatique : « Il [Dieu] est avec vous où que vous soyez » (57 : 4); « Nous [Dieu] sommes plus près de lui [l'homme] que sa veine jugulaire » (50 : 16); « Sur la terre il y a des signes pour ceux qui ont la vision certaine. Et en vous-mêmes, ne voyez-vous pas ? » (51 : 20).

Que dire encore des versets présentés dans le Coran comme « équivoques », ou « prêtant à confusion » (*ayât mutashâbihât*), et dont « n'en connaît l'interprétation que Dieu et ceux qui sont enracinés dans la science⁵⁷ » ou, suivant une autre lecture souvent retenue : « n'en connaît l'interprétation que Dieu » ? Comme l'ont noté maints commentateurs, cette variante dans la lecture corrobore l'ambiguïté délibérée dans laquelle Dieu place ces versets. Mais en définitive, remarque Olfa Youssef, « cette pluralité sémantique fait que le caractère de *mutashâbih* peut être attribué à tout verset du Coran⁵⁸ ». Aux termes de développement précis, elle conclut que prétendre posséder de façon exclusive le sens d'un verset est « en opposition à un principe divin et constitue donc un type de désobéissance. Mais plus encore que la

⁵⁶ Par exemple en Coran 16 : 44 et 64.

⁵⁷ Coran 3 : 7.

⁵⁸ *Le Coran au risque de la psychanalyse*, Albin Michel, Paris, 2007, p. 85.

désobéissance, un exégète qui prétend que son interprétation du Coran est la seule valable frise l'idolâtrie⁵⁹ ».

La simple « explication de texte » (*tafsîr*) que pratiquent certains exégètes ne suffit pas, il faut avoir recours au *ta'wîl*, à une exploration plus riche, plus profonde, du Texte. Ce ne sont pas seulement les spirituels de l'islam tels que les soufis qui invoquent cette nécessité, mais également des grands esprits rationnels tels qu'Averroès. Le terme *ta'wîl* signifie littéralement le fait de reconduire un verset ou un sens coranique à son origine métaphysique. Ibn 'Arabî note ainsi que « le *ta'wîl* véritable est une ascension vers la direction de la Réalité divine, non pas la réduction à un événement terrestre⁶⁰ », ce que peut être le *tafsîr*. Le processus du *ta'wîl* permet de dépasser l'écorce extérieure, le monde des formes, celui de la *Sharî'a*, pour avoir accès à la Réalité ultime première, la *Haqîqa*. C'est en ce sens que Khadir, ou Khidr, emploie le terme par deux fois lorsqu'il explique à Moïse, prophète de la Loi, le bien-fondé ésotérique des trois actes qu'il vient de commettre, actes aberrants à la fois pour la raison humaine commune et pour la Loi qui en découle. Nous sommes là dans un long passage, central, du Coran⁶¹. Le *ta'wîl* permet ainsi de faire traverser à une réalité, en l'occurrence un verset ou un sens coranique, tous les degrés de l'existence. Le terme est d'ailleurs mentionné 16 fois dans le Coran.

Ghazâlî s'est exercé à l'herméneutique du *ta'wîl*, précisément afin d'ouvrir, pour la communauté islamique, le sens du monde, du Coran et de l'islam. Il distingue cinq niveaux de préhension des textes scripturaires : ontologique-existential (*dhâtî*), sensitif (*hissî*), conceptuel (*khayâlî*), intellectuel (*'aqlî*) et métaphorique (*shabahî, majâzî*). Selon lui, quiconque travaille à l'un ou l'autre de ces niveaux doit reconnaître l'authenticité de la personne qui travaille à un autre niveau. Prendre acte de la polysémie du Coran revient ainsi à respecter les autres niveaux d'analyse que le sien propre, et donc à s'empêcher de condamner autrui, par le procédé trop facile du *takfîr* (« jeter l'anathème sur un autre croyant »). L'herméneutique de Ghazâlî est donc plus que jamais d'actualité⁶².

Ibn 'Arabî va au-delà, affirmant que les sens coraniques sont entremêlés comme le sont les cheveux reliés en tresses⁶³. Son œuvre se lit, à l'instar du Coran, en spirale : le sens monte vers un centre subtil, qui nous échappe

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Pierre Lory, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Albin Michel, Paris, 2003, p. 245.

⁶¹ Coran, 18 : 65-82.

⁶² Il traite ce sujet dans deux œuvres : *Faysal al-tafriqa bayna l-islâm wa l-zandaqa*, et *Qânûn al-ta'wîl*. On pourra aussi consulter 'Abd al-Jalîl Sâlim, *Al-ta'wîl 'inda l-Ghazâlî : nazariyyatan wa tatbîqan*, Tunis, 2000.

⁶³ *Turjumân al-ashwâq*, Dar Sader, Beyrouth, 1966, p. 79-80.

toujours⁶⁴. À propos du Coran, l'islamologue Jacques Berque évoquait, lui, une figure en entrelacs qui foisonnent à tous les niveaux de complexité⁶⁵.

2. Le concordisme scientifique islamique contemporain : *al-i'jâz al-'ilmî*

Approches du concordisme

A l'origine, le terme *i'jâz*, appliqué au Coran, ne concernait que le caractère inimitable du Texte, dans le fond comme dans la forme. Le Coran met lui-même au défi quiconque parmi les créatures de produire semblable énoncé :

- « Si vous êtes dans le doute au sujet de ce que Nous avons révélé, eh bien produisez une sourate semblable et invoquez ceux qui vous assistent en dehors de Dieu, si vous êtes véridiques ! » (Coran 2 : 23)

- « Dis : si les djinns et les hommes unissaient leurs efforts en vue de produire un Coran semblable à celui-ci, ils échoueraient, même s'ils se soutenaient mutuellement » (Coran 17 : 88)

Divers traités ont été écrits par les savants musulmans au cours des siècles, mais toujours dans le registre du style littéraire et de la structure linguistique. L'idée d'une nécessaire concordance entre Coran et toute forme de connaissance humaine affleure déjà chez Ghazâlî et Suyûtî (m. 1505), mais leur démarche, avant tout spirituelle, reste ouverte à tous les degrés de la réalité. Ibn Rushd (Averroès, m. 1198) a bien pratiqué, dans son ouvrage *Fasl al-maqâl*, une sorte de concordisme entre foi et raison, entre « loi religieuse » et « sagesse rationnelle ». Mais il en réserve l'intelligence et la pratique non au commun des croyants mais au philosophe, qui seul a accès à des procédés sophistiqués qui éviteront l'écueil du réductionnisme. Un concordisme évolué ne peut donc être récusé, tant qu'il reconnaît la polysémie, l'inépuisement du sens coranique, et donc le pluralisme dans l'interprétation du Texte. « On peut parfaitement penser que certains concepts de base des grandes religions sont très proches des concepts de certaines théories scientifiques récentes, et que ce ne soit pas par hasard⁶⁶ ».

Le concordisme musulman scientifique moderne vise à démontrer que l'islam serait la seule religion conforme aux connaissances scientifiques modernes et que ses Textes scripturaires (Coran et *Sunna*) contiendraient des « miracles scientifiques », c'est-à-dire des connaissances scientifiques inconnues à l'époque de la révélation. Il prend souvent comme fondement le verset 6 : 38,

⁶⁴ Voir notamment Laila Khalifa, *La « Science Cosmique » d'Ibn Arabî et la Science*, sur le site : <http://www.soufisme-fr.com/science-du-tasawwuf/3915-la-science-cosmique-d-ibn-arab-laila-khalifa.html>.

⁶⁵ *Le Coran. Essai de traduction*, Albin Michel, Paris, 1995.

⁶⁶ Jean Staune, *Notre existence a-t-elle un sens ? op. cit.*, p. 465.

dont nous verrons l'usage qu'il convient d'en faire : « Nous n'avons absolument rien omis dans le Livre ».

Le problème de ce genre de concordisme réside dans son littéralisme et son réductionnisme, et donc dans sa déficience épistémologique radicale : on ne peut concilier la *lettre*, la *forme*, de deux domaines aussi différents sur le plan cognitif que la religion et la science. Cette démarche entre dans ce qu'on appelle le « matérialisme religieux ». Cela revient à faire fi de *l'infinitude* de la Parole divine, liée à son origine supra humaine, et de la *finitude* de la compréhension humaine à son égard. Cette attitude :

« 1° nie l'infinitude du Coran en prétendant que l'on peut, au fond, épuiser ses multiples significations ;

2° elle absolutise une lecture humaine (qui ne sera jamais que celle d'une école de pensée précise, d'un courant théologique particulier) en affirmant qu'elle a le dernier mot et qu'elle peut fermer les portes de l'*ijtihâd*, interdisant ainsi le déploiement de nouvelles visées⁶⁷ ».

L'usage du terme *i'jâz* que font les scientifiques musulmans est d'ailleurs en soi contradictoire. *I'jâz* est le « nom verbal » (*masdar*) du verbe de 4^e forme dérivée *a'jaza*, qui signifie « rendre impuissant ». Les auteurs arabes contemporains de la révélation du Coran étaient en effet « impuissants » à produire un texte semblable, et cela vaut pour tous les domaines de la pensée et de la production humaines : le Coran n'est ni un manuel scientifique, ni stylistique, ni juridique, ni théologique, ni politique : il est tout cela à la fois, et bien plus que cela. Bref, aucune acception humaine ne peut le contenir ou l'enfermer. Son « insupérabilité » consiste proprement à rendre l'homme impuissant à s'approprier le Divin. Nombreux sont les versets qui pointent vers cette indigence humaine : « J'en jure que par ce que vous voyez comme par ce que vous ne voyez pas⁶⁸ ! » : « Les regards [humains] ne L'atteignent pas, mais Lui sonde les regards. Il est le Subtil, l'Informé !⁶⁹ », etc. Il ne faut jamais perdre de vue que le terme '*ajz*, « l'impuissance », dont nous avons vu l'usage apophatique qu'en faisait Abû Bakr et d'autres après lui, est de la même racine que *i'jâz*. Ce qui nous ramène à l'humilité qui devrait caractériser toute démarche humaine envers le Divin et Sa parole.

Nidhal Guessoum dresse un tableau complet de l'histoire et des contenus du concordisme musulman scientifique (*al-i'jâz al-'ilmî*)⁷⁰. Notons simplement que ce n'est pas un hasard si cette entreprise prend forme à la fin du XIX^e siècle. C'est que la suprématie européenne – politique, militaire, technique et aussi scientifique – s'imposait de plus en plus aux pays musulmans : il fallait être aussi

⁶⁷ M. Taleb, « La cosmologie organique d'Alfred North Whitehead et la théologie musulmane de la "Création renouvelée" », *op. cit.*, p. 332.

⁶⁸ Coran 69 : 38-39.

⁶⁹ Coran 6 : 103.

⁷⁰ *Réconcilier l'islam et la science moderne – L'esprit d'Averroès*, Presses de la Renaissance, Paris, 2009, p. 211-252.

moderne que les Européens, mais la seule “arme” dont disposaient les musulmans étaient leur foi et leur Texte ! Le premier savant à introduire la science dans la compréhension du Coran n’est autre que le réformiste égyptien Muhammad ‘Abduh (m. 1905). ‘Abduh a vu par exemple dans les oiseaux cités dans la sourate de l’« Eléphant » (n° 105) des « microbes » :

Ne vois-tu pas comment ton Seigneur a traité les compagnons de l’éléphant ? N’a-t-il pas mis leur stratagème en déroute en envoyant à leur rencontre les oiseaux d’Abâbil qui les lapidèrent à l’aide de pierres en terre cuite, les laissant pareils à de la paille déchetée ?

À l’époque, en Europe comme dans les pays sous influence occidentale, on avait la phobie des microbes, car leur présence et leurs effets n’étaient pas encore bien connus...

Guessoum évoque bien sûr l’incontournable Maurice Bucaille, puis divers auteurs musulmans qui se sont spécialisés dans le *i’jâz ‘ilmî*. Mais venons-en à quelques études de cas.

Etudes de cas

1. La vitesse de la lumière, à partir du verset 22 : 47

« Ils te demandent de précipiter le châtiment. Dieu ne faillira pas à Sa promesse : *un jour auprès de ton Seigneur équivaut à mille ans selon votre comput* ».

Après d’autres, le Syrien Abduldaem Al-Kaheel, qui tient un site notoire sur le *i’jâz ‘ilmî*, affirme trouver dans ce verset le calcul précis de la vitesse de la lumière. Il part de la donnée suivant laquelle un jour cosmique équivaut à mille ans humains. Les calculs effectués en ce sens par d’autres scientifiques musulmans, à partir de ce verset et d’autres (surtout le verset 32 : 5), sont amplement réfutés par Nidhal Guessoum⁷¹. Je m’attacherai donc ici à *ouvrir le potentiel de sens* que contient ce verset. Qu’en est-il d’abord des interprétations qui reviennent le plus fréquemment chez les commentateurs du Coran⁷² ?

- Il est d’abord évident que le terme arabe *yawm*, que l’on traduit communément par le français « jour », a différentes teneurs sémantiques dans le Coran. Ainsi, en 55 : 29, *Kulla yawm huwa fî sha’n* signifie « À chaque instant, Il est à l’œuvre », et non pas : « Chaque jour, Il est à l’œuvre ».

- « Un jour de mille ans » correspond à l’un des « jours » cosmiques de la création, tel qu’évoqués par la Bible et le Coran. Il peut aussi s’agir d’un jour de l’Au-delà, qui ne correspond aucunement aux nôtres.

⁷¹ *Ibid.*, p. 215, 253-254.

⁷² Je me suis principalement fondé sur les *tafsîr* de Tabarî, Râzî et Ibn Kathîr, puis sur des commentaires soufis.

- Il faut lire ce verset dans son contexte eschatologique. Le début du verset (« Ils te demandent de précipiter le châtement ») est clair : il s'agit des mécréants de la Mecque, hostiles au message coranique et réfractaires à l'annonce du Jugement dernier que ce message réitère souvent. Le verset suivant (22 : 48) confirme la portée eschatologique du passage : « À combien de cités ai-Je accordé un délai en dépit de leur iniquité ? Puis Je m'en suis emparé et c'est auprès de Moi que s'achève toute destinée ». Pareil sens eschatologique, et d'évidence symbolique, est exprimé dans cette parole du Prophète : « Les pauvres parmi les musulmans entreront au Paradis avant les riches la moitié d'un jour avant, c'est-à-dire cinq cents ans⁷³ ».

Les commentaires soufis⁷⁴ prennent du recul par rapport aux chiffres. Ils affirment globalement que la durée du temps n'a pas de sens en Dieu : Il est le créateur du temps, et n'y est donc pas soumis. En outre, nous avons vu que la théologie musulmane la plus exotérique nous dit que le temps n'est pas une durée continue, mais une « voie lactée d'instant ».

Ibn 'Arabî va plus loin : pour lui, le temps est pur néant, il n'a aucune essence existentielle. Il y a là une évidente congruence avec la physique contemporaine qui affirme que « la notion de temps n'a pas de sens⁷⁵ ».

Le problème avec les concordistes ou scientifiques musulmans réside dans le fait qu'ils sont fermés à toute dimension symbolique. Or, le propre d'un texte sacré est de procéder par le symbole, l'allégorie, l'allusion, etc., ceci afin que le sens ne soit pas capturé par une génération de croyants au détriment des autres. C'est le propos explicite du *mathal* (pl. *amthâl*) coranique : « l'image », la « parabole ». Beaucoup d'autres chiffres sont énoncés dans le Coran, et qui, de l'avis même des exégètes anciens, ont *avant tout* une dimension symbolique. En 70 : 4, il est dit par exemple : « Les anges et l'Esprit s'élèvent jusqu'à Lui en un jour dont la durée est de 50.000 ans » : quelle en est la pertinence scientifique ?

Dans les traditions monothéistes tout du moins, le chiffre mille a la fonction symbolique d'exprimer le grand nombre, l'infinité. C'est le cas par exemple en Psaumes 90 : 4, et dans les épîtres de Pierre (en II, 3 : 8). Prenons encore le cas coranique de la sourate 97, « la Mesure » ou « la Détermination » (*al-qadr*⁷⁶). On y trouve, au verset 3 : « La nuit de la Détermination est préférable à mille mois ». Cette sourate aurait été révélée car, selon le Prophète, un des fils d'Israël aurait combattu pour la cause de Dieu pendant une durée de mille mois consécutifs. Comme les compagnons désespéraient de pouvoir en faire autant, compte tenu du manque de longévité de la communauté musulmane, Dieu révéla que la nuit de la Détermination, au cours de laquelle fut « descendu » le Coran, était préférable à mille mois. Certains font valoir que mille mois équivalent à 83 ans, chiffre qui correspondrait à l'âge moyen d'une

⁷³ Cité par Ibn Kathîr, *Tafsîr*, II, 549.

⁷⁴ Notamment *Latâ'if al-ishârât* d'al-Qushayrî.

⁷⁵ Selon les termes de l'astrophysicien Marc Lachièze-Rey.

⁷⁶ Cette sourate est souvent appelée, de façon erronée, « le Destin ».

vie humaine. Cette acception est à prendre en compte, mais elle ne saurait aucunement invalider la teneur symbolique, principielle, du chiffre mille !

En fait, les scientifiques musulmans étouffent la dimension symbolique, spirituelle, des données de la révélation. Ils les ramènent à la matière, alors que la méthode traditionnelle de lecture des textes sacrés procède par l'inverse. Ghazâlî nous dit ainsi qu'« il n'y a aucune chose du monde sensible qui ne soit un symbole du monde caché » et que « le monde visible (*mulk*) est le point d'appui pour s'élever au monde du royaume céleste (*malakût*) ». Il rappelle ce principe herméneutique universel, notamment dans son commentaire de la parole du Prophète : « Dieu a soixante-dix voiles de lumière et de ténèbres ; s'Il les enlevait, les gloires fulgurantes de Sa face consumeraient quiconque serait atteint par Son regard⁷⁷ ». Une variante de ce *hadîth* mentionne le chiffre de soixante-dix mille. En effet, le chiffre sept, et ses dérivés soixante-dix, ou soixante-dix mille, symbolise universellement la complétude, la perfection.

Par rapport à d'autres concordistes musulmans, Al-Kaheel semble d'ailleurs assez nuancé et prudent. Dans le texte arabe qui figure sur Internet, il emploie souvent la tournure « il se peut que », et parle d'« allusion cachée » (*ishâra khafiyya*). Il affirme aussi que ses déductions émanent d'un « effort d'interprétation humain » (*ijtihâd basharî*)⁷⁸.

2. Quelques autres exemples

Prenons quelques autres exemples de réductions scientistes où apparaissent le même réductionnisme, la même absence de pluridimensionalité et de recours au symbolisme spirituel du Texte :

- « Sur la terre il y a des signes pour ceux qui ont la vision certaine. Et en vous-mêmes, ne voyez-vous pas ? Dans le ciel se trouve votre subsistance et ce qui vous est promis. Par le Seigneur du ciel et de la terre, tout cela est aussi vrai que le fait que vous soyez doués de la parole⁷⁹ ! ».

Al-Kaheel en tire un principe anthropique général⁸⁰, qui n'a aucun rapport avec le sens de ce passage, dont le premier verset nous dit au moins que l'exploration extérieure du monde phénoménal ne devrait pas prendre le pas en nous sur l'introspection spirituelle.

⁷⁷ *Mishkât al-anwâr*, « Le Tabernacle des Lumières », traduction et introduction par Roger Deladrière, Seuil, Paris, 1981, p. 29-30 notamment.

⁷⁸ <http://kaheel7.com/pdetails.php?id=893&ft=2>, p. 2-3.

⁷⁹ Coran 51 : 20-23.

⁸⁰ « Si la terre était un petit peu plus éloignée du soleil qu'elle ne l'est, elle serait gelée, et inversement si elle en était un petit peu plus proche, les créatures terrestres brûleraient », <http://kaheel7.com/pdetails.php?id=735&ft=3>, p. 1.

- « Puis Il s'est établi au ciel alors que celui-ci était de la fumée et lui a dit ainsi qu'à la terre : « Venez à moi bon gré mal gré ». « Nous venons à toi de notre plein gré », répondirent-ils⁸¹ ».

Al-Kaheel est tout heureux d'annoncer que la terre parle, suite à des découvertes occidentales affirmant que la terre émet des fréquences acoustiques infrason⁸². Quid de la perspective coranique générale selon laquelle tout est vivant dans le cosmos, puisque toutes les créatures, du minéral à l'angélique, sont dans une louange permanente de Dieu ? Pour les musulmans éclairés, de quelle sensibilité qu'ils soient - des mu'tazilites aux soufis - la vie et le don de langage de chaque règne du cosmos sont évidents. Le verset 17 : 44, parmi d'autres, ne proclame-t-il pas que « La terre, les sept cieux et leurs habitants célèbrent Dieu ; il n'est rien dans la création qui ne proclame Sa gloire. Mais vous ne percevez pas [vous les hommes] cette incantation... » ?

- « Par le figuier et l'olivier, par le mont Sināï et par cette contrée sûre, Nous avons créé l'homme dans la plus harmonieuse des formes, puis Nous l'avons ramené au plus bas de l'échelle...⁸³ ».

La plupart des commentateurs s'accordent sur le fait que l'olivier personnifie Jésus, le mont Sināï Moïse, et « cette contrée sûre » La Mecque, c'est-à-dire le prophète Muhammad. Et le figuier ? Sa mention se réduirait-elle à ses bienfaits diététiques, comme l'affirment les scientifiques musulmans⁸⁴ ? Des oulémas, notamment des territoires orientaux de l'islam, on fait valoir qu'il y avait là une allusion à Gautama Bouddha qui a connu, d'après la tradition, l'« illumination » sous un figuier. C'était notamment l'avis du professeur Hamidullah (m. 2002). Certains savants musulmans voient en effet dans le personnage coranique « Dhû l-Kifl » le Bouddha, qui serait dès lors intégré à la longue liste des prophètes que reconnaît l'islam⁸⁵. En tout état de cause, il y a là une logique coranique dans l'exposition de prophètes majeurs ayant vécu en des lieux spécifiques. L'accent exclusif mis par les scientifiques sur les vertus alimentaires de la figue évoque l'insistance de certains musulmans quant aux bien-fondés diététiques de certaines positions physiques accomplies au cours de la prière canonique (*salât*) : exit toute la symbolique véritablement initiatique, pourtant développée par maints auteurs, concernant chacune de ces positions.

Conclusion

⁸¹ Coran 41 : 11.

⁸² <http://kaheel7.com/pdetails.php?id=577&ft=3>.

⁸³ Coran 95 : 1-4.

⁸⁴ http://www.miraclesducoran.com/scientifique_64.html.

⁸⁵ Cf. Eric Geoffroy, article « Dhû l-Kifl », dans le *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de M. A. Amir-Moezzi, Robert-Laffont, Paris, 2007, p. 218.

Ces quelques exemples tendent à montrer que les concordistes ou scientifiques musulmans oeuvrent à abolir non moins que l'épistémologie coranique, qui est fondée sur le Mystère (*al-ghayb*), et la "ruse" divine (*al-makr*), non pas pour mener le croyant au désespoir, mais au contraire vers un éblouissement face aux sens contenus en profusion dans la Parole divine : la *hayra* évoquée plus haut. Reconnaître l'équivocité, l'ambivalence, la pluridimensionnalité du Texte, c'est reconnaître sa richesse.

« Le Coran ne parle pas, disait l'imam 'Alî, ce n'est qu'un livre fait de papier ; c'est l'homme qui le fait parler ». Le Texte est donc un miroir du lecteur, et de son état intérieur ; chacun le lit en fonction des multiples paramètres qui constituent sa personne.

Le concordisme islamique contemporain présente une tare méthodologique énorme. En effet, si l'authenticité de tel ou tel verset réside dans sa présumée concordance avec des découvertes scientifiques situées dans le temps et tributaires d'un contexte culturel et scientifique donné, il suffit que ces découvertes soient infirmées par d'autres ultérieures – ce qui ne manque jamais d'arriver - pour que le texte coranique soit lui-même, du coup, invalidé !

Autre défaut méthodologique non moins grave : ce concordisme importe le positivisme réductionniste de la "modernité" européenne (soit du XVIIe au XIXe siècle), en lui mettant un vernis islamique. Il est donc en retard d'une étape majeure : celle de la postmodernité, qui signe la fin des certitudes⁸⁶, et dans le même temps l'avènement des nouveaux paradigmes issus de la relativité et de la physique quantique : l'incertitude – précisément – encore nommée indéterminisme, l'incomplétude, l'indécidabilité, l'imprédictibilité... À l'heure où l'on constate la « dématérialisation de la matière⁸⁷ », les scientifiques musulmans vont en sens inverse : ils se réfugient dans le matérialisme religieux.

Il s'agit bien en effet, pour eux, de trouver un refuge, contre l'Occident et sa hardiesse scientifique, contre la mondialisation, contre l'évidence que le monde arabe est la zone du monde qui investit le moins dans la culture, etc. Ce qu'il faut bien appeler, chez ces scientifiques, un complexe postcolonial, ou psycho-civilisationnel, les amène à affirmer que la "raison" occidentale d'où sont issues quasiment toutes les avancées scientifiques du XXe siècle, est en définitive contenue, prédite, dans *notre* "raison", à nous musulmans, dans *notre* texte, le Coran.

Plutôt que de scruter des applications scientifiques trop circonstanciées, qui emprisonnent le sens coranique dans une lecture univoque, les musulmans auraient tout intérêt à travailler en amont, c'est-à-dire à s'inspirer de la méthode coranique qui interroge, surprend, stupéfie, et ainsi à ne pas réduire la

⁸⁶ Sur cette question, je renvoie à mon livre *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, op. cit., p. 153 et sq.

⁸⁷ Voir par exemple l'article de Jean Staune, « Science et quête de sens – La rencontre entre les connaissances les plus récentes et des intuitions millénaires », <http://www.staune.fr/Science-et-sens-Rencontre-entre.html>.

Miséricorde universelle (*rahma*), qui « englobe toute chose⁸⁸ ». Le verset 6 : 38 : « Nous n'avons absolument rien omis dans le Livre » signifie de façon principale : laissez la profusion de sens coraniques se déployer dans le temps et l'espace, et dans les consciences si diverses des humains, et des autres créatures.

⁸⁸ Coran 7 : 156.