

# **La tradition humaniste dans la culture musulmane**

**Marietta Stepaniants**

Institut d'Amérique latine  
Moscou, 24 novembre 1993

**L'humanisme dans différentes Cultures**

**Annuaire 1994**

**Centre Mondial d'Études Humanistes**

Avant d'affirmer ou de nier la présence des traditions humanistes dans la culture musulmane, j'aimerais définir la notion d'humanisme. Il semble juste de considérer cette notion comme un phénomène déterminé historiquement et lié aux changements radicaux qui se sont produits dans la société européenne avant l'époque moderne. Ces changements se caractérisent par la redécouverte de la place de l'homme dans l'univers et dans la conscience sociale en particulier.

On sait que l'humanisme, né en Italie dans la seconde moitié du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, prit la forme d'un courant philosophique et littéraire et devint la caractéristique fondamentale de la culture de la Renaissance. L'humanisme est caractérisé par son opposition à la conception théocentriste du monde médiéval et par sa réorientation vers les valeurs humaines, la dignité de l'homme et la vision de l'homme comme mesure principale de toutes choses.

Ce qui constitue le noyau de la conception du monde humaniste, c'est la reconnaissance que l'homme est, dans ses multiples manifestations, libre. Cette liberté s'oppose à l'autorité et à la domination de l'État, aux institutions religieuses, au système social féodal, à la hiérarchie sociale traditionnelle, etc. L'humanisme prépare la transformation de l'homme. C'est peut-être une phrase de Giovanni Pico della Mirandola qui illustre le plus parfaitement le credo humaniste. Dans son Discours sur la dignité humaine, ce philosophe humaniste italien affirme que Dieu, en créant l'homme, lui dit : " Je te mets au centre du monde, pour que, de là, il te soit plus facile d'observer tout ce qu'il y a dans le monde. Je ne t'ai fait ni créature divine, ni créature terrestre, ni mortel, ni immortel, pour que toi-même, libre et illustre maître, tu puisses créer l'image que tu préfères. " Évidemment, cette reconnaissance illimitée de la valeur de l'homme et de sa liberté ne peut survenir qu'au niveau le plus élevé de civilisation et de développement humain. Cela ne signifie pas que l'humanisme soit un phénomène qui n'appartienne qu'à la culture occidentale. Il existe des éléments humanistes propres à l'héritage spirituel de tous les peuples, presque tout au long de l'histoire de l'humanité. Ce sont, dans chaque culture, des tendances qui s'opposent à l'oppression et à la domination de

l'homme et qui défendent son degré d'indépendance et sa liberté de volonté.

Dans la société musulmane, une vision fataliste domina pendant des siècles, liée à la prédestination et à la dépendance de l'homme à la volonté d'Allah – de même que tout ce qui existe dans le monde. La prédestination et la prédétermination du comportement de l'homme sont affirmées dans de nombreux Versets du Coran bien que d'autres puissent être interprétés comme des textes qui nient la fatalité aveugle. L'idée fataliste fut aussi introduite dans la conception théologique musulmane. Ceci ce qu'exprime clairement Al-Gazaly en affirmant : " Le soleil, la lune et les étoiles, la pluie, les nuages et la terre, tous les animaux et les objets inanimés sont subordonnés à une autre force comme la plume dans la main de l'écrivain. On ne peut croire que le gouvernant qui a signé soit le créateur de cette signature, la vérité réside dans le fait que son véritable créateur est le Suprême. " Comme dit le Tout-Puissant : " ce n'est pas toi qui a tiré, c'est Allah qui a tiré. "

Dès l'époque des premiers califes, des débats et des luttes sur le dogme de la prédestination survinrent dans le monde musulman. La contradiction interne de ce dogme le rendait incompatible avec le principe de responsabilité de l'homme par son comportement. Le fatalisme absolu fut remis en cause par les premiers musulmans "pensants" ou "mécontents", Kadarites (de l'arabe Kadar, destin, fatalité). Les Kadarites défendaient la liberté de volonté de l'homme et la responsabilité de ses actes face à Allah. Les théologiens musulmans appelés "Mu'tazilites" défendaient eux aussi la doctrine de la liberté de volonté. Par essence, la polémique entre les partisans du fatalisme absolu et ceux de la liberté de volonté s'observe dans la théologie musulmane au cours de toute l'histoire des musulmans. On peut affirmer que la vision humaniste n'a pas pu se développer complètement ; cela s'explique facilement si l'on considère les limites que posait l'idéologie religieuse.

La voie d'expression la plus intéressante de la vision humaniste apparut dans le mysticisme musulman, le soufisme, spécialement dans l'œuvre du grand Cheick Ibn Arabi, au XIII<sup>e</sup> siècle. Selon l'interprétation soufi, le genre humain est la forme d'être la plus parfaite de l'univers. Toutes les autres formes d'être sont le reflet des attributs infinis de l'absolu. L'homme synthétise tout ce qui existe, toutes les réalités du monde. L'être humain est un microcosme et la mesure de tout l'univers et de tout le macrocosme. De plus, l'être humain est un palier médiateur entre Dieu et le monde qui garantit l'unité entre l'être cosmique et l'être phénoménal. Ibn Arabi compare l'homme au diamant d'une bague ; il est un signe, une marque que Dieu met dans ses trésors. C'est pourquoi l'homme s'appelle ministre ou calife de Dieu sur la Terre ; il doit garder ses créations comme on garde le trésor caché. Le Coran dit : " Certes, nous offrîmes aux cieux, à la terre et aux montagnes ce qui nous avait été confié ; mais ils refusèrent de s'en charger et craignirent de le recevoir ; l'homme, lui, s'en chargea. " Les soufis interprètent ce Verset comme l'affirmation de ce que le destin de l'homme est d'être "réceptif du divin".

Pour justifier sa prédestination suprême, l'homme doit se perfectionner puisque son cœur est semblable au miroir où se reflète le visage de Dieu. Pour voir le créateur en lui, il faut bien façonner le miroir afin que "le reflet corresponde à celui qui s'y reflète". Cela veut dire que le sens de l'existence humaine consiste à accomplir le devoir suprême qui exige la perfection constante. Pour y parvenir, il n'est pas suffisant de suivre les normes prescrites par la société. La loi n'est qu'une "orientation" dans le monde de l'être phénoménal. Ce sont les maîtres saints, véritables "phares", qui éclairent celui qui a pris le Chemin qui mène au temple de

l'être véritable. Al-Insan-Al-Kamil est le maître suprême dans la hiérarchie soufi. Dans la doctrine d'Ibn Arabi, "l'Homme Parfait" a principalement ou peut avoir exclusivement la fonction métaphysique qui concourt au principe de résolution du problème de l'unique et du multiple, du général et du particulier, de l'être et du phénomène. Dans les doctrines soufis des époques suivantes, les fonctions religieuses, qui édifient l'Homme Parfait jouant le rôle de médiateur entre Dieu et l'homme, apparaissent au premier plan. L'interprétation métaphysique et religieuse des textes de Al-Insan-Al-Kamil permettait de formuler le principe de la perfection morale en rapport avec le niveau intellectuel de l'adepte. Les maîtres-saints aidaient la majorité des adeptes du soufisme, qui étaient des personnes simples, souvent ignorantes, à s'orienter dans ce processus. Leur vie, leur comportement étaient une référence visible que l'on percevait comme un modèle à imiter. Les adeptes imitaient, souvent aveuglement et de façon irrationnelle. Les puissants et les dominants, qui savaient soumettre à leur volonté les faibles et les inexpérimentés, les utilisaient comme des armes. En outre, l'interprétation de Al-Insan-Al-Kamil contenait un potentiel humaniste assez élevé. On supposait que l'homme pouvait être lui-même la mesure de la morale, être l'indicateur du bien et du mal, capable de se perfectionner sur le chemin de l'auto-connaissance, sur le chemin de la recherche de son véritable "moi". " L'objectif et le sens du Chemin est de trouver l'infini en soi-même " (Al Fal Farit).

Le concept "d'Homme Parfait" s'écarte de la doctrine traditionnelle islamique au moins sur deux aspects : 1°) l'idée que l'homme est le récipient du divin et qu'il a la possibilité de retrouver son véritable Moi par son union avec Dieu, aboutit à une nature humaine immanente à la nature de Dieu, ce qui est incompatible avec la thèse théiste sur le caractère transcendantal absolu de Dieu, 2°) la proposition d'atteindre le niveau de Al-Insan-Al-Kamil contient un défi à l'idée de fatalisme.

Reconnaître la prédétermination totale des actions de l'homme rendrait complètement inutile le chemin de la perfection, auquel appelaient les soufis et qui constituait la base de leur doctrine et de leur pratique. Ainsi est née la tendance à unir Dieu omnipotent et la liberté de volonté de l'homme.

Selon Ibn Arabi, Dieu avait toujours été "celui qui donnait", exprimant de la sorte son omnipotence : " Il est le trésorier de toutes les possibilités. " Mais le Grand Cheikh était loin de ne reconnaître que la nécessité et d'exclure la possibilité. Il appelait "intellectuellement faibles" les savants qui niaient la possibilité comme telle et n'admettaient en qualité de catégorie logique et ontologique que la nécessité absolue. Ibn Arabi reconnaissait la liberté de volonté de l'homme parce que ce dernier représente " le récipient des possibilités données par Dieu, qu'il doit réaliser et être capable de réaliser dans l'indépendance. " ; " Dieu fait descendre sur toi le fluide de l'être et la solution provient uniquement de toi ; toi seul peux te féliciter et te blâmer. "

La liberté de volonté se caractérise par la bonté de Dieu. Alors, quel est le sens de la limitation momentanée de la puissance de Dieu ? Soumettre l'homme à "l'épreuve" ? Pourquoi le Créateur doit-il tenter l'homme ? Pourquoi ne donne-t-il pas seulement la bonté ? Pour révéler la véritable bonté de l'homme, parce que, comme dit le poète soufi Yalal Ad Din Rumi, " la virginité ne vaut rien si les tentations du vice sont absentes ". Mais ce n'est pas l'essentiel. Le bien et le mal sont nécessaires pour montrer le caractère omniprésent de l'être absolu. Dieu est tout ; cela signifie qu'il " se manifeste dans les qualités imparfaites et dans les qualités dignes d'approbation ".

L'idée que Dieu, pour "être reconnu", se manifeste sous différentes formes parce que la lumière divine aveuglante, pour être vue, doit être dans l'obscurité, est très compatible avec les idées des néoplatoniciens. Ils affirmaient que pour juger des choses abîmées, il faut d'abord avoir quelque chose qui peut s'abîmer et pour juger du mal, il faut savoir ce qui est bien. Le mal et le bien seraient comme les révélations objectives des attributs divins, de la grâce et de la vengeance. Leur essence se fonde sur le désir du suprême de se manifester ; ils sont, dans un certain sens, déterminés. S'arrêter là signifie non seulement accepter le caractère naturel de la présence du bien et du mal dans le monde mais aussi faire le constat que le dépassement du mal est un non-sens. Il ne resterait que la résignation face au mal, ce qui aboutirait à admettre l'inutilité des aspirations et des efforts sublimes qui tendent à la perfection personnelle et au progrès social. Comprenant à quoi mène cette proposition, les soufis tentent d'expliquer que bien que le bien et le mal soient objectifs, l'homme est libre de choisir.

Yalal Ad Din Rumi compare la liberté de volonté avec "le capital" qui est très utile et apporte des bénéfices à ceux qui savent le gérer tandis que le châtiment attend les gaspilleurs et ceux qui en abusent, le jour du jugement dernier. Rumi lui-même reconnaissait que le débat entre les partisans du déterminisme divin et ses opposants ne pouvait se résoudre par la voie rationnelle ; c'est pourquoi on doit le transférer du champ rationnel à la sphère où "règne le cœur". L'homme livré complètement à l'amour de Dieu devient une partie "de l'océan" qui est la réalité absolue. Chaque action que cet homme accomplit n'est pas son action mais celle de cet océan. L'amour sans réserve pour Dieu change tellement l'homme qu'il en perd même le sens de la liberté de volonté. Il se sent en unité si totale avec l'être absolu qu'en lui naît naturellement une sensation qui s'exprime par la phrase "Je suis Dieu".

Mansur Al Khalad se permit cette phrase insolente pour laquelle il fut exécuté en l'année 992. Il arriva à cette conclusion : " Son esprit est mon esprit et mon esprit est Son esprit ; Il veut ce que je veux et moi je veux ce qu'Il veut. " Rumi interpréta l'expression de Khalad "Je suis Dieu" comme le témoignage de sa résignation grandiose et non comme de l'orgueil. L'homme qui dit "Je suis le serviteur de Dieu" confirme de cette manière qu'il existe "moi" et Dieu. Celui qui affirme "Je suis Dieu" dit "Je n'existe pas, seul Dieu existe". En un mot, la liberté de volonté, d'après le soufisme, signifie la volonté non conditionnée par le milieu et en relation avec l'action de l'individu. La reconnaissance de l'omnipotence divine apparaît alors comme un postulat formel tandis que le critère de la morale coïncide avec le jugement personnel de l'homme sur ce qu'est la bonté. Cependant, la libre volonté, pour les soufis, est limitée et conditionnelle parce qu'ils croient que seuls les élus sont capables de juger indépendamment, de choisir. En attendant, la majorité doit se subordonner aux maîtres-saints.

Les visées humanistes contenues dans ces tendances, théologie et soufisme, ne connurent pas un développement complet qui aurait permis d'affirmer que, dans la vie spirituelle des musulmans, l'humanisme existe comme phénomène indépendant. Cependant, particulièrement soutenus par ces tendances, les réformateurs musulmans des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles essayèrent et continuent d'essayer jusqu'à ce jour de réaliser, selon les paroles de Muhammad Iqbal, " la reconstruction religieuse de la pensée de l'Islam " dirigée vers la véritable affirmation des idéaux humanistes.