
Existe-t-il une théologie musulmane ?

Sélim. S. KHAZNADAR*

*Ergo, Domine, non solum es quo majus cogitari
nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit.*

Ainsi Seigneur, tu n'es pas seulement Tel que le plus Grand ne se peut penser, mais tu es quelque chose de plus grand qu'il ne se puisse penser.

Saint Anselme. *Proslogion.* II

A la mémoire de
Dietrich Bonhoeffer et Jan Patoča

In hymnis et canticis

Théologie, un mot tressé *theos* et *logos*. *Theologia* est un mot qui n'existe pas dans le Nouveau Testament, ni n'a été utilisé par les Pères Apostoliques. L'usage pré-chrétien, de provenance grecque, où *theologia* est d'abord une théologique, mouvement de captation (comme on le dirait d'un héritage) du divin par les déterminations d'un logos. C'est la mise en étant «du plus divin d'entre les visibles» (Aristote. Metaph. Δ.9) et le logos ne serait que l'espace des déploiements des procédures de connaissance et guide de la propagation des énoncés de vérité dans le corps (inconnu) du divin. Le logos somme Dieu selon les injonctions d'une méthode.

Dieu est-il *o theos* ou *to theios* ? Les gradations, les variations (au sens musical) du logos peuvent-elles restituer les différentes manifestations du divin ; irisation complexe et innombrable dans laquelle Dieu (lieu de condensation du divin) ne peut surgir unique. Illusions et mirages de la méthode ? Une importante critique de la *theologia* sera présentée par Saint-Augustin : « *quo verbo graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem* » (De Civita Dei.).

* Mathématicien, Université Mentouri de Constantine / Chercheur associé au CRASC.

Une parole qui construit Dieu comme réalité humaine finie et le fait descendre et subsister dans un nom.

Donner un nom c'est libérer la parole de celui qui le porte. Nommer c'est appeler quelqu'un à l'essentiel de son être, lui signifier (lui intimier ?) qu'il est en situation de recevoir parole, et donc de la rendre, *hui-le-nom*. Porter nom propre c'est puissamment tenir sous le régime du sens, irradier de sens.

Existe-t-il un nom strictement construit en extension, sans connotation aucune, et qui ne convoierait aucun sens ? Le sens est-il au contraire, la condition sans laquelle la nomination n'aurait pas de pertinence ? Sa présence sépare-t-elle une nomination générique (ex : un espace, une fonction, un théorème...) d'une nomination singulière (ex : Nicolas Bourbaki). Le nom de Dieu est comme la limite paradoxale de toute nomination, parce que Dieu est simultanément nom générique (classe des objets divins) et nom singulier¹ (unicité absolue, il cesse d'être un nom propre). Dieu est un *singulier/générique*.

Dieu (absolu unique et singulier) qui n'est pas un individu, ne peut pas se dissoudre en modalités et en prédictats. Un nom propre peut être ouvert, et se résoudre en une classe de prédictats : ce que l'on peut en dire pour le référer, antécérence de langages et d'expériences qui lui assure permanence et durée dans la signification.

Le processus de prédication ne peut concerner que des classes d'objets. La nomination générique devient alors une *définition* : un énoncé qui réalise à propos d'un objet donné, les conditions optimales de la dénotation. Il n'y a de science que du générique, devrions-nous dire. C'est là l'espoir, mais aussi l'échec de la théologie.

Mais si Dieu est originaire intelligibilité, de soi, au delà du connaître (*id quo majus cogitari nequit*. Saint Anselme. *Proslogion II.*), il nous reste, quand le logos, savoir échoué nous est revenu, de porter témoignage et donner langage à l'expérience de cette impossibilité. Elle n'est pas de simple venue, ni inerte. Par delà l'intelligible, c'est-à-dire ailleurs que dans les lieux, les guises et les mouvements du logos, subtile, tout en retour, elle ouvre à une initiation qui n'enferme pas ni ne retient : c'est la *foi*, sens prodigieux et qui unifie Dieu.

Qu'est-ce qui scruté de Dieu, finalement nous est donné en vérité ? Quel est le mode d'exister quand il s'agit de Dieu ?

Cette quête conduite par un sens qui l'excède, peut-elle décider des co-incidences de la pensée, «geste d'être» et de l'intelligibilité par excellence,

¹- Dans la Tora (Ex. 20,7 et Deut. 5, 11), il est dit «tu ne porteras pas le nom YHVH, ton Dieu, en vain» le tétragramme n'est jamais prononcé et sa vocalisation est indéfinie. Dans la tradition talmudique, Dieu est *ha Shem* (le nom même, Dieu est éminemment le nom) ou *ha Makom* (le lieu), *ha Rahaman* (le miséricordieux), *ha Kadosh baroukh hou* (le Saint bénit soit-il) La littérature talmudique utilise souvent l'expression *kiryakhol* (pour ainsi dire). Dans son livre *Esh Kodesh* (le feu sacré) Rabi Kalonymos Shapiro, utilise le mot *Ha Kiyiakh* (le pour ainsi dire). Cet opérateur est devenu nom de Dieu. Il est «constructible».

Le nom de Dieu, parce qu'il y a *lieu* de nom, est qu'il est imprononçable, une distance, à jamais restera infranchie. Peut-être, est-ce cela, la marque de la transcendance. En Islam, *Allah*, est le singulier d'un pluriel ontologiquement impossible (*el 'Alihā*), et *les beaux noms de Dieu* (*el 'ásma' el húsna*) dispersion appelante, détournerait de vouloir donner nom unique, un nom sépulture à Dieu.

robuste et invariante sous toute conclusion de sens ? Est-ce encore affaire de méthode, est-elle seulement recevable en dehors de la régence du logos ? Mais alors, qu'est-ce qui demeure intelligible quand la foi a renoncé à ses «instruments spéculatifs» ? Cette intelligibilité est-elle la part nécessairement recommandée (historique) de la foi, elle, arrimée à nos paysages intellectuels intérieurs ?

L'acte de comprendre (*intelligere*) indique-t-il une œuvre à accomplir ? Comme un chemin en puissance, discerné et qui se déviderait. La foi est-elle encore légitime quand elle est prise dans les champs de l'explication ? La foi qui nous enrichit d'une destination encore inconnue, peut-elle parler, et *rendre compte de l'espérance* qui la conduit ? Qui peut légitimer la forme singulière de la foi, vécue, éprouvée, travaillée ? Peut-elle être conçue autrement qu'en était d'inachèvement ? Légitimer c'est juger en autorité, est-ce la tache d'une assemblée d'authenticité ? Cette assemblée doit-elle demeurer au bénéfice d'un certain droit à la réversibilité, et donc ouverte à son propre dépassement ? Et de l'authenticité elle-même, saurait-elle être arrêtée parce que accomplie ? Est-elle ce qu'elle est, que par l'effort de lui donner validité, reste-t-elle consentante toujours à la reprise de cet effort ?

En appelant à l'unité un *auditus fidéi* égrené sans raison dans le temps, la théologie serait alors une connaissance de la foi. *Fides quaerens intellectum*. La foi qui désire et recherche. Ses intensifications à être, nous ont paru se déployer ainsi, en une généalogie, c'est-à-dire non point genèse des postures et d'un agir libérés ou autorisés par la foi, mais «retour-amont» vers une genèse de sens, convective, distributive, faisant signe toujours vers son futur, dans l'interprétation et parée de ses singularités. C'est l'état d'un Texte offert à l'engendrement. Et c'est là, notes, d'une idée en cours d'élaboration.

1. Exposé positif de la foi

L'architecture rituelle est déterminante, la religion est une *législation révélée* entièrement prise et manifestée dans un réseau de positivités.

Le Texte pérît de son triomphe, sa lecture est une reprise silenciee. Le texte est inentamable (Sâmâd), il n'admet aucun ailleurs.

2. L'âge doctrinal

La maîtrise de la langue d'exposition est indispensable. Si la présentation de la doctrine est complète, elle n'est que partiellement conceptualisée. Elle énonce les premiers éléments *méta-doctorinaux*.

C'est le *tawhîd* doctrinal. Dieu est un étant, *ens supremum*, et la création (les *entia creata*) comme multitude de ses épiphanies (*tajalliyât*) le désigne encore plus puissamment comme étant. Dieu est *El Mawjûd*. Le processus du *tawhîd* est unitif, une reprise liante des épiphanies dans une unique remontée.

3. L'âge théologique

La Maîtrise des sources étymologiques de la langue d'exposition est exigée. Certains points de doctrines sont partiellement interprétés. Le travail métaphysique s'amorce. Les énoncés de la doctrine sont en *liaisons nécessaires* les uns avec les autres, cependant que débutent des confrontations partielles de certains points de la doctrine (les énoncés *sotériologiques* et *eschatologiques*) avec des sources exogènes, et que sont définis des protocoles d'accueil. Naissance du discours *théologique-apologétique*.

Le *Tawhîd* oulûhi se résout dans une apologétique. C'est le déploiement d'une exégèse savante, il ne correspond pas à la *Fides quaerens intellectum* anselmienne. L'espoir secret du *tawhîd*, c'est d'exténuer Dieu-étant dans l'être ; il n'y parviendra jamais. Le *tawhid* oulûhi circonscrit presque entièrement l'effort dogmatique de l'Islam sunnite.

C'est le *Kalâm*, représenté par les asch'arites et les mû'tazilites, deux chapelles adversaires. Démarche entreprise dès le VIII^e siècle, dans un contexte lourd de dissensions entre écoles de jurisprudence, de luttes entre sectes (musulmanes) et de grandes discussions avec des chrétiens nestoriens et jacobites. La méthode des *mûtakallimûn* est fondée sur une manière de raisonnement analogique, qui à deux termes correspond au *kiyâs* mâlikite, et à trois au *kiyâs* hanafite repris en galbe de syllogisme aristotélicien. Effort orienté vers la confection de techniques rationnelles d'objectivation de la foi, réalisé dans la rédaction d'un vaste corpus de *responsa*, et qui ne parcourt pas l'ensemble de l'*âge théologique*. Il culmine avec *Kitâb al Tamhîd* de Abû bakr El Bâquillânî.

Sous l'influence du *kalâm* mo'tazalite, en terre d'Islam, un *kalâm* juif a pu exister. La secte antitalmudique du Karaïsme (elle ne reconnaît que l'autorité de la Bible) n'a pu réellement se développer que par le *Kalâm*. Adversaire résolu des karaïtes, Sa'adiah ibn Yûsûf al fayyûmî (Saadia Gaon), a utilisé également le Kalâm.

Rejeté par Maïmonide, une page désormais célèbre de son livre *Dalâlat al Hâ'irin*² lie l'apparition du *Kalâm* au refus de la philosophie par les théologiens chrétiens grecs et syriens du VI^e siècle³.

«Il faut savoir que tout ce que les musulmans, tant *M'otazales qu'Ascharites*, ont dit sur les sujets théologiques, ce sont des opinions fondées sur certaines propositions, lesquelles sont empruntées aux écrits des Grecs et des Syriens, qui cherchaient à contredire les opinions des philosophes et à critiquer leurs paroles. Et cela pour la raison que voici : lorsque l'Eglise chrétienne, dont on connaît la profession de foi, eut reçu en son sein ces nations, parmi lesquelles les opinions des philosophes étaient répandues - car c'est d'elles qu'a émané la philosophie - et qu'il eut surgi des rois qui protégeaient la religion, les savants de ces siècles,

²- Maïmonide.- Guide des égarés. 1. LXXI.- Trad. S. Munk.- Paris, A. Franck, 1856.- p.p.340-341.

³- et notamment Jean le grammairien, auteur d'une *rédution de traité de Proclus sur l'éternité du monde* et d'une *cosmogonie de Moïse*.

parmi les Grecs et les Syriens, virent qu'il y avait là des assertions avec lesquelles les opinions philosophiques se trouvaient dans une grande et manifeste contradiction. Alors naquit parmi eux cette science du calâm, et ils commencèrent à établir des propositions, profitables pour leur croyance, et à réfuter ces opinions qui renversaient les bases de leur religion. Et lorsque les sectateurs de l'islamisme eurent paru et qu'on leur transmit les écrits des philosophes, on leur transmit aussi ces réfutations qui avaient été écrites contre les livres des philosophes. Ils trouvèrent donc les discours de Jean le grammairien (Jean Philopon), d'Ibn 'Adi et d'autres encore, traitant de ces matières ; et ils s'en emparèrent dans l'opinion d'avoir fait une importante trouvaille. Ils choisirent aussi dans les opinions des philosophes anciens tout ce qu'ils croyaient leur être utile, bien que les philosophes plus récents en eussent démontré la fausseté, comme, par exemple, l'hypothèse des atomes et du vide ; et ils s'imaginaient que c'étaient là des choses d'un intérêt commun et des propositions dont avaient besoin tous ceux qui professaient une religion positive. Ensuite le calâm s'étendit et on entra dans d'autres voies extraordinaires, dans lesquelles les *Motécallemîn* grecs et autres ne s'étaient jamais engagés ; car ceux-ci étaient plus rapprochés des philosophes. Puis, il surgit encore parmi les musulmans des doctrines religieuses qui leur étaient particulières et dont il fallait nécessairement prendre la défense ; et, la division ayant encore éclaté parmi eux à cet égard, chaque secte établit des hypothèses qui pussent lui servir à défendre son opinion ».

La figure centrale en Islam sunnite, celle qui trame l'imaginaire musulman n'est pas celle du théologien (l'exégète savant), mais celle de l'imâm. Etymologiquement, il est celui qui ouvre un sillon et se met en exergue pour la conduite du rite et dans ses plus hautes postures, celui qui donne récit et illustration de la loi (révélée).

Son commerce avec l'invisible assure au théologien une majestueuse mais durable relégation ; il est une figure du retrait. L'Islamisme politique contemporain est un surégon apologétique en paroles et en actions du magistère d'imams célèbres, d'Ibn Taymia à Sayed Koth et Mawdûdi. Le recours en jurisprudence ne sollicite que très rarement l'exégèse théologienne, mais régulièrement la prédication des imâms (dans son acception sunnite). L'imâm est une figure de l'éminence. L'éminence imâmale, faut-il le préciser est masculine jusqu'à l'outrance. Il est impensable qu'une femme puisse jamais accéder à cette position de professeur ex-cathédra, frayer dans la *lectio divina* et en recevoir autorité. Sa maîtrise des textes sacrés restera de pure édification personnelle.

4. L'âge herméneutique

La distribution du *sens* dans les énoncés est maximale. D'autres traditions commencent à exercer des effets sensibles (conceptuels et terminologiques) et conduisent à des expériences *singulières* de la foi.

Le *tawhîd* woujûdî, de provenance néo-platonicienne, est une ontologie intégrale, il débute avec Ibn'Arabi (1165-1241) et Sohrawardî (1155-1191).

On pourrait suggérer que la compréhension est le rattachement à une totalité et, qu'elle doit être analysée comme *phénomène*. Il y a quelque chose qui se donne, qui se manifeste, qui devient visible et qui se livre dans une *phanie* : théophanie, hiérophanie, épiphanie. Comprendre dans le *tawhid woujûdî*, c'est déborder le texte, passer au-delà, non par un simple détour qui ne ferait que le contourner, mais en s'appuyant sur tout ce qu'il indique lui-même sur ses ressources internes.

C'est du phénomène même de la compréhension que s'ouvre un chemin vers ce qui le dépasse, et qui le rattache à d'autres ordres de significations. Ou peut-être à une réalité non phénoménale.

L'essence du phénomène c'est l'apparaître, c'est la *manifestation*. Or, se manifester, c'est entrer dans un espace de présentation, prendre sa place dans le visible, au milieu des choses, dans le médium où une rencontre peut avoir lieu. La manifestation est donc *venue*, dans l'espace de la rencontre. Or, la venue est un cheminement à partir d'une origine, de ce que la Scolastique appelait un principe. Le principe est ce qui commande le déroulement du processus qui mène jusqu'à la pleine manifestation.

Comprendre le phénomène, c'est effectuer le chemin de la manifestation en sens inverse, remonter le processus de la venue dans le manifeste, rattacher le manifeste à son principe.

C'est dans cette visée que peuvent se décliner les différentes modalités de l'acte d'*interpréter* : remonter par *introcession* vers un principe, c'est le sens du *Ta'wil* chez Ibn 'Arabi et qui conduit à la constitution d'une *généalogie*. Elle n'est pas retour vers une *origine* postulée, qui serait celle d'une essence d'identité et qui ouvrirait le temps premier du déploiement de toute manifestation.

Il n'est point d'origine immédiatement révélée par la paisible lecture d'une «scène origininaire» et, qui serait lieu de vérité. La démarche généalogique enseigne que derrière les «choses» du texte, il n'y a que le foisonnement de lumières anciennes, toujours en imminence de retour.

La station la plus extrême dans cette ligne de *Ta'wil* est l'institution ontologique du *'Alam el Mithâl* (Henri Corbin le traduit par *monde imaginal*) *Kosmos Noêtos*, phylum intermédiaire, entre le monde intellectif des pures intelligences et l'étendue phénoménale perçue de nos sens, matière subtile se déployant dans un espace docétiste⁴ et qui autorise une véritable connaissance visionnaire, par l'individuation mystique, la rencontre avec l'Ange *in singilaribus*.

Dans son livre *Corps spirituel et terre céleste*⁵ réédité, Henri Corbin écrit :

«Il y a longtemps... que la philosophie occidentale, disons la philosophie «officielle», entraînée dans le sillage des sciences positives, n'admet que

⁴- Dans la Gnose, lieu de manifestation des formes épiphaniques, apparitionnelles.

⁵- CORBIN, H.- 1979. (2^e éd.) *Corps spirituel et terre céleste*.- Buchet / Chastel. Voir aussi de Corbin 1979.- Avicenne et le récit visionnaire.- Berg international, 1976. (2^e éd.) L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi.-Paris, Flammarion.

deux sources du Connaître. Il y a la perception sensible, fournissant les données que l'on appelle empiriques. Et il y a les concepts de l'entendement, le monde des lois régissant ces données empiriques. Certes, la phénoménologie a modifié et dépassé cette gnoséologie simplificatrice, mais il reste qu'entre les perceptions sensibles et les intuitions ou les catégories de l'intellect, la place est restée vide.

Ce qui aurait dû prendre place entre les uns et les autres, et qui ailleurs occupait cette place médiane, à savoir l'imagination active, fut laissé aux poètes. Que cette imagination active dans l'homme (il faudrait dire Imagination agente, comme la philosophie médiévale parlait de l'Intelligence agente) ait sa fonction noétique ou cognitive propre, c'est-à-dire qu'elle nous donne accès à une région et réalité de l'Être qui sans elle nous reste fermée et interdite, c'est ce qu'une philosophie scientifique, rationnelle et raisonnable, ne pouvait envisager. Il était entendu pour elle que l'Imagination ne secrète que de l'imaginaire, c'est-à-dire de l'irréel, du mythique, du merveilleux, de la fiction...»

5. L'âge gnostique

Extinction du discours théologique. Totale unité de la doctrine qui est entièrement mise sous forme conceptuelle qui est en relation / union avec d'autres traditions. «La niche de lumière» et *El īmkān el 'achrāf* conduisent à l'abolition de tout rituel.

La connaissance gnostique, (*El 'irfān*) est *salvifique*, rédemptrice; ouvrant au *mundus imaginalis*, accomplissant le retour, c'est-à-dire la résurrection de toutes choses à leur origine spirituelle, à leur orient. C'est là même ce que signifie le mot *ma'ād* : retour qui est résurrection à un monde qui est vie en essence.

«Une lumière qui *effuse* de l'essence divine et par laquelle il y a diversité hiérarchique de prééissance de certaines formes sur d'autres, et avec l'aide de laquelle chaque homme est capable d'une activité ou d'un art.» (Sohrawardī). Un des points de convergence de la mystique ishrākī, c'est ce que la tradition de l'Avesta désigne par *Xvarnah*, *El Khorrah* dans la langue persane : la lumière de gloire. Lumière qui conduit toute la procession prophétique chiite. La *Khorrah* c'est la mise-à-demeure dans l'invisible, la mystérieuse présence divine qui descend dans la niche aux lumières de la prophétie (*Miskhāt al Nūbbūwā*). C'est la *Sakīna* en arabe, la *Shekhīna* en hébreu. Nous sommes en lisière du monde des *Séphirot* de la Kabale.

L'effort de Sohrawardī se trouve à la confluence de plusieurs traditions prophétiques pré-islamiques et qu'il va ressusciter : l'enseignement de Zarathoushtra, les Ennéades plotiniennes, la Bible hébraïque (les livres d'Esdras, Néhémie, Esther, Daniel), le *Shah Nemeh* du poète persan Firdawsī, l'Evangile de Jean. Evangile qui revêt une importance particulière car il annonce le *Paraclet*. L'Islam chiite ouvre un temps singulier de l'espérance, une attente eschatologique qui affirme que, par delà la clôture de la législation révélée, se continue, invisible, le sillon de la prophétie des imams, jusqu'à la parousie de

l'imam caché (*Qua'im al Qiyâmat*), un *apostolos* à qui il reviendra de révéler le sens dissimulé de toutes les révélations.

C'est l'incomplétude des textes qui ouvre à leur théologie. C'est cette incomplétude qui agrandit un texte, qui ouvre au sacré, qui est mise en intrigue, dessaisissement et demande d'intelligibilité. La proclamation *kérygmatische* signale Dieu, mais dans le même moment le livre dans son absence. La théologie est une tentative de (restaurer) ramener Dieu dans le Texte, elle n'a pu exister que dans le versant chiite de l'islam, par la reprise remémorante, continuée, ré-engendrée, de traditions, lues et vivifiées. La procession de la *Welayât imâmale*, (la succession des légitaires du sens) qualification spirituelle ininterrompue, est une des formes les plus aboutie de la Procession de l'Esprit.