



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

*The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought*

*The 2<sup>nd</sup> Muslim – Catholic Forum*

*The Baptism Site, Jordan*

*21 – 23 November 2011*

*La Raison et l'Intellect dans le Coran*

*Dr. Ibrahim Kalin*

*Translated from English by: Mr. Loqman Stephany*

*Amman - The Hashemite Kingdom of Jordan*

## **Le Coran interpelle ceux qui suivent aveuglément leurs pères, conformément à une autorité ancestrale, sans questionner la vérité de leur voie :**

« Si on leur dit : « Ralliez ce que Dieu a fait descendre », ils disent : « Bien plutôt rallierons-nous ce que nous avons trouvé déjà en cours auprès de nos pères ». Eh bien ! et si leurs pères ne raisonnaient aucunement, non plus qu'ils ne se guidaient justement ? » (al-Baqara 2 : 170).

## **La Raison et l'Intellect dans le Coran**

### **Ibrahim Kalin**

Cet essai part d'une idée simple : La raison, loin d'être une entité auto-suffisante, fonctionne dans un contexte étendu d'existence, d'intelligibilité et de réflexion morale. Elle dévoile la réalité des choses et la systématise en même temps. L'émergence et le développement de la rationalité s'inscrivent dans un contexte global de signification et de signifiante excédant la sphère des fonctionnalités internes à l'esprit humain individuel. Je m'attacherai à montrer dans cet essai que la raison n'est en soi pas davantage le principe que le fondement de la connaissance, de la vérité, et de la rationalité, et ce dans la mesure même où notre expérimentation épistémique du monde a lieu dans un contexte étendu de relations et de signifiante. En outre, les dérivés linguistiques et conceptuels du terme *'aql*, se déclinant en une longue série de termes épistémiques interconnectés, déploient une matrice de réflexion d'une amplitude supérieure à celle que fournit une rationalité réduite à une dimension strictement discursive et computationnelle. Le Coran aborde la raison et la rationalité dans un contexte beaucoup plus large.

Toutes les notions de rationalité qui peuvent dûment être qualifiées d' « islamiques » opèrent dans le cadre de ce que j'appelle « les métaphysiques de la création » : elles entérinent l'idée selon laquelle le monde a été créé par un Dieu intentionnel, et ce à partir de la prémisse selon laquelle le monde a un début et une fin et que « Tout doit périr sauf la Face [de Dieu] » (al-Qasas 28 :88). Le début (*al-mabda'*) et la fin, ou « retour » vers Dieu (*al-ma'ad*) sont les éléments organisateurs de la perspective et de l'horizon tant de nos délibérations rationnelles que de nos décisions morales. Comme l'univers, les êtres humains ont été créés selon une finalité dont la réalisation ne saurait advenir dans la seule sphère circonscrite par une ontologie subjectiviste de la raison humaine. Le travail de la raison s'effectue sur la base d'une ontologie de la rationalité reliant les êtres humains à leurs congénères, l'univers et leur Créateur.

En outre, la création est l'œuvre intelligente de Dieu ; un reflet de Son pouvoir créateur. Dans la mesure où Dieu crée à la perfection et toujours selon un dessein précis, l'univers dispose d'un ordre et d'une intelligibilité endogènes. La vérité, lorsqu'elle est appréhendée correctement, consiste en une mise au jour de l'ordre et de l'intelligibilité intrinsèques, que Dieu, en tant que Créateur, confère à l'existence. La raison explore donc l'univers et les phénomènes naturels afin d'y découvrir cet ordre et cette intelligibilité. Car sans ordre, structure et intelligibilité, nous ne pouvons rien connaître. Nommer quelque chose (procédé en dehors duquel nous ne pouvons pas percevoir le monde) revient à attribuer à ladite chose sa signification et sa place spécifique dans l'ordre de l'existence. Une ontologie non-subjective de la raison (que le Coran déploie) présente cette dernière comme le procédé de

dévoilement des principes d'intelligibilité dérivés des qualités intrinsèques de l'ordre de l'existence.

« La rationalité en tant qu'intelligibilité » se distingue des notions courantes de la rationalité instrumentale qui réduisent la fonction rationnelle (caractéristique centrale de l'être humain) à l'exploitation logique de moyens disponibles pour atteindre des fins données. <sup>(1)</sup>

Elle est en effet une fonction de l'existence et de la pensée s'inscrivant dans un contexte d'intersubjectivité et d'activité communicationnelle. Dire que quelque chose est intelligible signifie que cette chose dispose d'un ordre et d'une structure définis, par l'analyse desquels nous pouvons la comprendre. Cela signifie en outre, dans la mesure où elle est intelligible, que cette chose peut être communiquée à d'autres par le biais du langage et d'arguments rationnels. Ce contexte intersubjectif de rationalité, que le Coran mentionne en diverses occurrences, ne cantonne pas la raison et la rationalité à la tâche solitaire d'un esprit solipsiste et désengagé. De la même manière que les êtres humains font partie intégrante d'une réalité qui les déborde, nos fonctions cognitives s'intègrent dans un plan d'intelligibilité supérieur. Employant la forme plurielle, le Coran explique ses versets « aux tribus, nations et peuples (*qawm*) qui pensent » et châtie « ceux qui échouent à se servir de leur raison » (voir à titre d'exemple, al-Baqara 2 :164 ; al-Maïdah 5 :58 ; al-Ra'd 13 :4 ; al-Nahal 16 :12). De la mise au jour de l'intelligibilité intrinsèque des choses aux relations interculturelles, l'activité rationnelle se déploie dans un réseau de relations et de connections qui excède la simple sphère des fonctionnalités internes à l'entendement humain.

L'Islam, dans une large mesure, partage cette notion avec le Judaïsme et le Christianisme. La subsomption de la raison sous un contexte supérieur d'existence rentre en contradiction avec la ligne théorique du rationalisme moderne. Depuis l'avènement des Lumières en Europe, la raison a déclaré son indépendance, s'autoproclamant ultime *archè* et *ens realissimum* de la réalité. A une époque où la rationalité reçoit ses standards de déterminants quantifiables et de traitements informatisés, les fondations ontologiques de la raison se sont passablement modifiées et des formes de rationalité hautement idéalisées, découvrant à l'épreuve des faits leur inhumanité foncière, furent finalement jugées conformes à la raison et à la logique. En contraste avec la rationalité perçue comme instrument de computation, notre qualité humaine la plus singulière cependant, que l'on désigne par le nom de raison (cette qualité précise qui nous distingue du reste de la création et qui nous privilégie clairement par rapport aux autres règnes du vivant (Cf. al-Isra' 17 :70), fonctionne essentiellement dans un contexte qualitatif et axiologique. Les accusations de fidéisme et d'obscurantisme qui furent portées à l'encontre de l'Islam s'expliquent essentiellement par le fait que la tradition intellectuelle musulmane récuse l'axiome central sur lequel reposent les notions de rationalité modernes et postmodernes qui ont pu émerger en Occident depuis le 16<sup>ème</sup> et 17<sup>ème</sup> siècle.

Portés par leur zèle religieux, la plupart des chrétiens médiévaux tenaient l'Islam pour un ennemi farouche de la raison, convaincus qu'ils étaient que les fondements sur lequel celui-ci repose se limitent à : une foi aveugle, l'ignorance, la violence, et les plaisirs du monde. Si la foi musulmane en attirait certains, arguait-on, ce n'était pas tant en vertu d'arguments rationnels qu'en vertu d'arguments sensuels ; cette foi n'avait, autrement dit, pas sa pareille

---

<sup>(1)</sup> Cf. Milton K. Munitz, *The Question of Reality* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 124.

pour s'adresser aux instincts les plus bas de l'être humain. En outre, l'Islam se rendait coupable du crime d'avoir à contraindre par la force les non-musulmans à se convertir, à défaut de pouvoir produire, arguait-on encore, des preuves rationnelles susceptibles de les convaincre. Le recours à la violence et à la déclaration du jihad contre les non-musulmans achevaient de démontrer que l'Islam était une religion on ne peut plus irrationnelle qui s'opposait en tout à la nature des choses. Sans surprise, ces accusations de violence et de déraison subsistent à l'heure actuelle. Nous ne manquons pas aujourd'hui de polémistes islamophobes pour présenter l'Islam comme une religion violente et irrationnelle sur la base de tels clichés.

L'histoire semble donc avoir ses propres voies d'équilibre. Des penseurs chrétiens de l'ère médiévale, à l'instar de Pierre Bayle ou Henry Stubbe, estimaient que l'Islam était plus proche de la raison que l'Eglise Catholique elle-même. Ils louaient la simplicité de la foi islamique (comparée aux complexités abscondes de la théologie et des rituels chrétiens) et admiraient le grand développement de la civilisation islamique. Tandis que pour certains, à l'exemple de Roger Bacon, les philosophes musulmans al-Farabi et Ibn Sina avaient édifié leur système de pensée philosophique non pas à cause mais *en dépit* de leur Islam, lequel n'aurait d'ailleurs été pour eux qu'une feinte leur permettant d'échapper à la persécution d'une religion intolérante ; pour d'autres, penseurs anticatholiques du Moyen-âge notamment, l'Islam tolérait mieux la pensée rationnelle et l'investigation scientifique que les autres religions. <sup>(2)</sup>

Les critiques « séculiers » estiment quant à eux que la religion musulmane ne souscrit pas suffisamment à l'ethos séculariste et humaniste de la modernité, ni même aux critères de la rationalité prétendument scientifique de la culture contemporaine. Ils déplorent en outre une antinomie de première grandeur entre les doctrines religieuses traditionnelles et les concepts modernes de droits de l'homme, d'égalité et de liberté. Ils ne rejettent pas la religion *in toto*, mais ne l'acceptent qu'à condition qu'elle se soumette à l'examen critique de la raison humaine individuelle, laquelle trace les frontières de la croyance religieuse, lui interdisant par là-même de tenir un rôle ou d'exercer une autorité depuis l'extérieur des dites frontières.

Comme les critiques médiévaux, les critiques modernes de l'Islam soulignent la connexion conceptuelle qui relie la violence à l'irrationnel pour inférer que le « terrorisme islamique » est directement imputable à un déficit de rationalité de la foi musulmane elle-même. Les orientalistes radicaux se plaisent à rallonger la liste : oppression des femmes, violation du droit des minorités, censure de la presse, pauvreté, corruption, etc. autant d'avatars trouvant, selon eux, leur cause première dans une tradition islamique naturellement prompte à bannir la libre pensée; à opprimer l'examen critique, le pluralisme et la dissidence... Cela n'est bien sûr qu'une grossière caricature de la tradition islamique, essentiellement motivée par des considérations politiques, et par ailleurs affranchie de toute analyse un tant soit peu rigoureuse des réalités historiques. Il est à déplorer que la plupart des débats qui ont actuellement lieu en contexte occidental – sur l'Islam, la raison, la rationalité et la science – entretiennent cette vision de l'Islam, aussi influente que simpliste.

---

<sup>(2)</sup> Voir Ibrahim Kaline "Roots of Misconception: Euro-American Perceptions of Islam Before and After September 11<sup>th</sup>" in *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition* Joseph Lumbard (ed.) (Bloomington, IN: World Wisdom, 2009, 2<sup>nd</sup> edition), pp. 149-193.

## Le contexte moderne : la raison des Lumières

La modernité *via* les Lumières s'est déclarée supérieure aux autres traditions et cultures non occidentales en vertu d'une prétendue disposition à pouvoir fonder toute chose en raison, et créer, par là même, un ordre principalement (si ce n'est totalement) rationnel. En contraste avec la démarche supposément fidéiste du Christianisme, les philosophes des Lumières mirent un point d'honneur à évaluer chaque chose à l'aune de ce que Descartes dénommait « les idées claires et distinctes ». La question à laquelle Kant a répondu dans son essai fameux de 1784 résume bien la manière dont, d'emblée, s'est posé le problème du statut de la raison et de la rationalité à l'orée du monde postmédiéval : vivons-nous à l'époque des Lumières ? Kant considérait en effet qu'il était davantage le contemporain d'une « phase d'ouverture vers les Lumières » que de « l'époque des Lumières » proprement dite. Cette différence subtile n'est pas à prendre à la légère. Une « époque des Lumières » est une époque au sein de laquelle la totalité des éléments constitutifs de la culture, de la société et de la politique, sont en tous points conformes aux axiomes de la raison. C'est donc une époque où l'humanisme et la rationalité, parvenus à pleine maturité, ont vaincu les forces de l'anti-raison. En contraste, une phase historique « d'ouverture vers » les Lumières est une époque au sein de laquelle subsiste la lutte pour l'âme de l'humanité ; et où les forces de la raison continuent à en découdre avec l'ignorance et les ténèbres. Une phase de maturation et de développement rationnel en procès par l'entremise duquel l'humanité (prise comme un tout) se dirige vers un idéal. Depuis que le règne de la raison a commencé, la fin de l'histoire est à portée de main – une fin qui pourra advenir quand la lumière de la raison se sera levée sur toute l'humanité, non-européens compris.

Kant définissait les Lumières comme « la sortie de l'homme de son état de minorité. Et par « minorité », il entendait un certain état de notre volonté qui nous fait accepter l'autorité de quelqu'un d'autre pour nous conduire dans les domaines où il convient de faire usage de la raison.

Il ne se rencontre dans l'histoire aucune oppression ou aberration qui ne soit directement imputable à l'immaturation de l'homme. Kant caractérise l'essence des Lumières comme « le courage de penser » librement pour soi-même. « *Sapere aude !* Ayez le courage d'utiliser votre raison ! Telle est la devise des Lumières. »<sup>(3)</sup>

De l'académisme des cercles d'étude au populisme des interventions politiciennes, le débat actuel sur la raison des Lumières se focalise de manière quasi systématique sur le déficit supposé de l'Islam en termes d'humanisme et de rationalité. Dans la préface de sa brillante histoire des Lumières, Louis Dupré « bouleversé par les attaques du 11 septembre 2001 » se demande « s'il est encore un sens à écrire sur les Lumières à une époque qui annonce si brutalement la fin de ses valeurs et de ses idéaux ». Dupré se garde d'affirmer que la culture islamique est « anti-Lumières ». Mais il observe néanmoins que « L'Islam n'est jamais passé par une période significative d'examen critique de la validité de sa vision spirituelle

---

<sup>(3)</sup> Kant, "What is Enlightenment?" in *Kant on History*, ed. Lewis White Beck, (New York: Macmillan Publishing Company, 1963), p. 3.

comparable à celle que l'Occident a connu au cours du dix-huitième siècle. »<sup>(4)</sup> Dupré n'explique pas pourquoi l'Islam devrait critiquer «la validité de sa vision spirituelle », mais il est clair que son propos fait directement écho au concept de « réforme islamique » qui gagne actuellement du terrain dans la médiasphère. D'autres voix, plus alarmistes que la sienne, se sont élevées pour plaider la cause d'un aggiornamento islamique susceptible de délivrer les musulmans de leur archaïsme, et, le monde entier, par la même occasion, de l'emprise d'une religion dangereuse et irrationnelle.<sup>(5)</sup>

On commet souvent l'erreur de croire que la pensée des Lumières est, depuis le dix-huitième siècle, la propriétaire exclusive de la raison humaine. Or, les sociétés traditionnelles ont accordé une place importante à la raison au sein de leurs théologies, de leurs systèmes juridiques, politiques, philosophiques, et autres sphères de l'activité humaine. La tradition intellectuelle islamique elle-même recèle une multitude d'écrits sur la raison, la rationalité, la logique, la pensée, l'enquête scientifique et la contemplation. Des théologies sunnites et chiites à la philosophie péripatéticienne en passant par le soufisme, il ne manque pas d'œuvres classiques, dans la tradition musulmane, pour faire l'éloge de la raison, de la connaissance, ou encore pour évoquer le bénéfice spirituel que procure un usage cohérent de la raison. Les conceptions de la raison et de la rationalité qui furent développées par cette tradition se distinguent toutefois de celles que l'on retrouve dans la modernité. Les sociétés traditionnelles envisageaient la raison comme partie intégrante d'un contexte d'existence beaucoup plus large, et les conceptions qu'elles s'en faisaient s'inscrivaient dans la perspective d'un cadre déployé d'existence et de signification. La raison, pour fonctionner correctement, doit accepter sa place au sein d'un ordre des choses incommensurable avec le sujet connaissant. Comme j'essaierai de le montrer dans ce qui suit, la raison humaine, dans la perspective du Coran, s'intègre dans un plan de réalité globale dont la signification ne saurait être mise à jour par les seuls instruments de l'analyse logique, de la spéculation ou de la raison discursive. Axiomatiquement, la réalité transcende toujours les constructions épistémiques que l'on s'en donne.

Chez les modernes, il est typique que la raison soit vue comme principe autorégulateur et pierre de touche des vérités mathématiques, scientifiques et politiques. Un représentant contemporain de cette vue établit ainsi que « croire en la vertu du rationalisme revient à reconnaître et accepter la raison comme source unique de connaissance, critérium unique des valeurs, et guide exclusif des actions humaines ». <sup>(6)</sup> Cette vision typifiée de la raison, si passionnément défendue par les philosophes académiques, les positivistes et autres rationalistes autoproclamés des Lumières, n'a en réalité jamais fonctionné comme prévu. Non plus qu'elle n'a su offrir au monde, comme elle le promettait, des individus libres, une société rationnelle, une culture scientifique, des politiques raisonnables, une justice sociale et économique, etc. La question se poserait donc de savoir si le projet des Lumières est vraiment bien raisonnable. Il semble que des éléments d'anti-raison se soient immiscés dans

---

<sup>(4)</sup> Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 2004), Preface, ix.

<sup>(5)</sup> Le titre de l'éditorial de Thomas Friedman dans l'International Herald Tribune du 16 décembre de 2001 se lisait "Wanted, an Islamic enlightenment to end religious intolerance". Les néoconservateurs américains se sont évertués à initier une révolution en Islam. La même semaine, les éditeurs de la revue conservatrice déploraient le fait que l'Islam n'en soit jamais passé par l'expérience de « chasteté » des Lumières occidentales.

<sup>(6)</sup> Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness* (New American Library 1964) p. 25.

toutes les dimensions de ce nouvel ordre du monde édifié par les Lumières ; et la société capitaliste moderne, avec son impersonnalisme hégémonique, son individualisme cru et sa violence structurelle, est aussi éloignée que possible d'un ordre social rationnel.

De manière invariable depuis le triomphe du scientisme à la fin du 19<sup>ème</sup> et 20<sup>ème</sup> siècle, la raison en tant qu'instrument logique d'investigation rationnelle a été présentée comme un trait de la modernité non parce que nous voulons saisir la réalité des choses (dans le sens grec de la notion) mais parce que seul un ordre purement rationnel nous permettrait d'exercer un contrôle total sur la nature. La rationalité instrumentale qui préside à l'élaboration de nos schèmes de valeurs, de nos paradigmes pédagogiques, de nos systèmes politiques et de l'essentiel de ce qui compose nos vies quotidiennes nous fournit des justifications prêtes à l'emploi pour le contrôle, la prédiction et la domination, nous gratifiant par là-même d'une impression fallacieuse de sécurité, de satisfaction et de développement.<sup>(7)</sup> Le présupposé central de ce type de rationalité est que les choses n'ont d'importance qu'en tant qu'elles ont pour nous une valeur d'usage. Le rationnel se confond avec l'utile. Les choses n'ont plus d'intelligibilité intrinsèque ou de « rationalité », elles ont seulement un aspect instrumental et se tiennent à notre libre disposition.

La raison, dans la période moderne, a oscillé entre les deux pôles du positivisme logique et de l'historicisme radical. La première approche, représentée par le cercle de Vienne et ses continuateurs, conçoit la raison comme un principe absolu et intemporel, inaffecté par l'histoire, les coutumes ou ces faiblesses humaines que sont les émotions et les désirs. La rationalité ne sert, dans une telle perspective, qu'à vérifier l'adéquation de nos concepts aux faits. Elle permet d'inférer les conclusions qui s'imposent face à des données empiriques. Dans cette perspective, la rationalité est essentiellement affaire de « consistance logique » et trouve son expression la plus achevée dans la logique formelle et la méthode scientifique.<sup>(8)</sup> Aucun autre critère ne définit les fondements de la rationalité ; la valeur de chaque chose, dans toutes les sphères de la vie humaine, doit être jugée à l'aune des injonctions logiques et scientifiques de cette raison anhistorique. Les valeurs conformément auxquelles nous sommes amenés à vivre doivent être dérivées de faits empiriques soumis à l'enquête rationnelle et à l'analyse logique. Tout le reste n'est qu'un tissu inutile d'absurdités métaphysiques.

La seconde approche, que l'on retrouve dans les courants du postmodernisme et du constructivisme des années soixante, a déconstruit la raison au point d'en faire le produit de processus sociaux-historiques. A l'instar de tout fait humain, la raison est une notion historiquement construite dont la fonction et la signification varient d'une configuration sociale à l'autre. La rationalité signifie ici la capacité humaine de penser la manière de résoudre des situations qui posent problème. Elle n'a de sens que dans le seul contexte d'évènements spécifiques, problèmes ou problématiques de recherche. En fonction des différents types de besoins humains, la rationalité adopte des significations et des fonctions nouvelles. Les défenseurs de cette approche circonscrite de la raison insistent sur le fait qu'il ne s'agit pas de limiter la signification de la raison ni de proposer une manière irrationnelle de faire les choses. Il s'agit plutôt d'admettre les limitations de la raison humaine. En ce sens, la

---

<sup>(7)</sup> Pour une étude de la modernité en tant que contrôle et prédictibilité, voir Albert Borgmann, *Crossing the Postmodern Divide* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

<sup>(8)</sup> Cf. Charles Taylor, "Rationality" in his *Philosophy and the Human Sciences*, Volume 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 134.

rationalité ne veut pas nécessairement dire inférer des conclusions qui coïncident avec les faits. Il y a des cas où le principe du « tout convient » est plus utile et fonctionnel que quelques notions abstraites et mathématiques de la raison.<sup>9</sup>

### **Ratio et Intellectus**

Avant d'aller plus loin, il me semble utile de dire un mot sur la bifurcation qui eut lieu entre l'intellect et la raison en conséquence d'une transformation philosophique majeure dans l'histoire de la métaphysique occidentale. Traiter ce point en détails risquerait de nous sortir du cadre de la présente étude, et je me bornerai donc à signaler que *ratio* et *intellectus* en vinrent, vers la fin du moyen-âge, à désigner chacun une représentation différente de la réalité et que les deux termes n'ont, depuis lors, cessé d'évoluer en des voies distinctes. *Ratio* servait à l'analyse logique, l'abstraction, la déduction, l'inférence de conclusions, et diverses fonctions logiques de la raison. Dans son acception générale, *ratio* constituait avant tout le fondement de la connaissance scientifique, et s'octroyait le monopole de la précision et de la certitude. *Intellectus*, en contraste, en vint à désigner la connaissance intuitive et sapientielle, laquelle fut alors totalement découplée de l'investigation rationnelle et de l'analyse logique. On considéra par conséquent que ce dernier ne disposait pas d'un fondement aussi solide que *ratio*, et ce dans la mesure même où il parle de réalités éminemment subjectives comme l'intuition, l'imagination ou l'illumination ; et non de preuves empiriques, de critères et de démonstration.

N'eût été plus tard la controverse entre naturalisme rationaliste et pensée mystique qui éclata dans la tradition occidentale, tout ceci serait resté une simple affaire de distinction heuristique. En fait, la tradition thomiste défend bien l'idée d'une relation de complémentarité entre *ratio* et *intellectus*, insistant en outre sur le fait que ces deux principes ne sont pas antinomiques dans la mesure où ils se rapportent respectivement à des aspects différents d'une même réalité.<sup>10</sup> Mais l'histoire récente nous montre que ces deux termes ont été employés pour représenter deux manières différentes de comprendre le monde et de formuler des concepts axiologiques. *Ratio* est devenu l'instrument privilégié des sciences naturelles (instrument qui a d'ores et déjà nettoyé la nature de toute son intelligibilité intrinsèque et signifiante symbolique) pour s'imposer comme un mode à part de rationalité. Une autre conséquence de la déconnexion de *ratio* et d'*intellectus* fut la prépondérance de l'idée selon laquelle l'analyse rationnelle n'est pas faite pour dévoiler l'intelligibilité inhérente aux choses, ni leur signifiante symbolique, ni encore leur valeur spirituelle. La rationalité, en créant un nouveau domaine de vérités exclusif, fit ses adieux à notre expérience holistique de la réalité. Le rationalisme, associé au naturalisme et au positivisme, s'associèrent pour réduire la réalité aux compétences analytiques de l'esprit humain, pour identifier la pensée calculatrice et quantitative comme seul mode valide de connaissance de la réalité des choses. Bien que des théologiens contemporains, tel Josef

---

<sup>(9)</sup> Paul Feyerabend, qui, dans son livre *Against the Method* (1975) s'est courageusement employé à déconstruire les revendications absolutistes de la science positiviste, est probablement le représentant le plus célèbre de cette seconde approche. Le livre *Philosophy and the Mirror of Nature* de Richard Rorty (1979) fournit une autre critique constructiviste du projet de raison pure des Lumières. Rorty propose comme alternative une raison en quelque sorte dissoute dans le drame humain. Pour une étude de l'évolution de la raison moderne dans la philosophie occidentale au 20<sup>ème</sup> siècle, voir Stephen Toulmin, *Return to Reason* (Cambridge : Harvard University Press, 2001).

<sup>(10)</sup> Voir Denys Turner, *Faith, Reason and the Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), especially pp. 75-88.



Pieper, aient souligné avec insistance que *ratio* et *intellectus* sont l'un et l'autre des instruments valides de connaissance, la bifurcation entre les modes discursifs et intuitifs a joué un rôle crucial tant dans le processus de sécularisation de la vision du monde moderne que dans le processus de désacralisation de la nature.

La tradition islamique n'a jamais fait l'expérience d'une telle bifurcation. Le mot '*aql*' veut aussi bien dire raison qu'intellect dans les deux sens que nous avons mentionnés plus haut. '*Aql*' est en soi capable d'assurer les deux fonctions (analyse logique et connaissance intuitive) sans contradiction. En outre, c'est le même '*aql*' qui guide notre volonté et nos choix moraux. Si plus tard, dans la tradition intellectuelle islamique, les philosophes ont introduit une distinction générale entre « l'investigation rationnelle » (*bahath*) et la « gustation » (*dhawq*) [connaissance qui s'effectue via la *réalisation*], ces deux modes de pensée, cependant, se complètent mutuellement pour nous aider à mettre au jour la structure hautement différenciée de la réalité, laquelle est, après tout, justiciable d'une approche multidimensionnelle. Selon le mot de Mulla Sadra, un des représentants majeurs de cette tradition : « la vraie démonstration ne contredit pas le témoignage fondé sur le dévoilement (*al-shuhud al-kashfi*) ». <sup>(11)</sup>

Quand des musulmans affirment, probablement sous la pression conjuguée du rationalisme moderne et d'un complexe d'infériorité à l'égard de l'Occident, que « l'Islam est la religion de la raison/intellect », cela ne veut pas dire que la foi islamique, ou n'importe quelle autre foi d'ailleurs, se réduit à la raison humaine. Une telle revendication aurait pour effet de présenter la foi comme une instance empirique ou une proposition logique. La foi, par définition, doit comporter une dimension allant au-delà de la raison ; sans quoi nous n'aurions besoin ni de la Révélation divine ni des Prophètes. L'au-delà de la raison, toutefois, ne renvoie pas à l'anti-raison, mais au supra-rationnel ; à ce qui transcende les aptitudes cognitives de la raison humaine. Le supra-rationnel n'est pas l'irrationnel dans la mesure même où la raison admet spontanément ce qui se trouve (et qu'il se trouve bien quelque chose : LS) au-delà de ses capacités. Une telle concession n'a rien d'illogique : elle ne se solde pas d'ignorance, d'agnosticisme ou de foi aveugle, mais d'une accréditation autoréflexive des limites. La raison ne peut pas fonctionner sans certaines règles et certains principes. La liberté n'est pas l'abolition de toutes les limites et de toutes les règles, mais l'exercice de la raison en conjonction avec la vertu. <sup>(12)</sup>

---

<sup>(11)</sup> Mulla Sadra, *al-Hikmat al-muta'aliyah f i'l-asf ar al-'aqliyyat al-arba'ah*, (Beyrouth: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1981) I, 2, p. 315. Sadra poursuit en disant que: "La différence entre la science fondée sur la théorie et la science fondée sur la vision participe de la différence entre quelqu'un qui connaît la définition du sucré et quelqu'un qui fait réellement l'expérience du sucré ; ou de la différence entre celui qui connaît la définition de la santé et du pouvoir et celui qui est réellement puissant et en bonne santé ». Commentaire du chapitre *al-Waqi'ah*, *Tafsir*, Vol. 7, p. 10. Pour aller plus loin dans l'étude de ce sujet, voir mon « *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra On Existence, Intellect and Intuition* », (New York: Oxford University Press, 2010), pp. 217-221.

<sup>(12)</sup> Ce que Kant dit à ce propos vaut d'être cité : « Si la raison ne s'assujettit pas d'elle-même à la loi qu'elle se donne à elle-même, elle devra nécessairement s'assujettir à la loi que d'autres lui imposent, étant donné qu'en dehors de toute loi, même la plus grosse absurdité peut prospérer *ad aeternam*. Il s'ensuit que proclamer l'avènement d'une pensée affranchie de toute loi (une émancipation des restrictions de la raison) a pour conséquence inévitable que la liberté de penser finit par se perdre ». Kant, « What is Orientation in Thinking? » trans. L. W. Beck in *Kant's Critique of Practical Reason and Other Writings on Moral Philosophy* (Chicago, 1949), p. 304.

Ce qui est vraiment unique et sidérant à propos de la raison humaine c'est qu'elle peut assigner ses propres limites aussi bien à ce qu'elle connaît qu'à ce qu'elle ne connaît pas. L'auto-délimitation de la raison est un acte rationnel faisant signe vers le contexte d'existence et d'intelligibilité global au sein duquel elle fonctionne. C'est ce que Ghazali a tenté de faire dans sa critique de la philosophie péripatéticienne en essayant de définir, sous l'angle de l'examen critique, les limites de la raison spéculative dans le champ de la pure métaphysique qui, selon lui, relève du « monde invisible » (*'alam al-ghayb*). Kant, bien que partant de prémisses différentes, s'attela à une tâche analogue en cherchant à déterminer les limites de la raison dans le cadre de sa *Critique de la Raison Pure* : « Il en va du destin étrange de la raison humaine que par une des modalités de sa connaissance, elle soit assaillie par des questions que – en tant que celles-ci sont prescrites par la nature précise de la raison elle-même – elle ne peut ignorer, mais – en tant qu'elles transcendent tous ses pouvoirs – elle n'est point capable de répondre. »<sup>(13)</sup>

### **Le fondement ontologique de la rationalité coranique**

Bien avant que les textes philosophiques grecs n'aient été traduits en arabe, les musulmans découvrirent le concept raison/intellect comme le Coran et le hadith le mettent en exergue. En un contraste saillant avec la période de la *jahiliya* (« ignorance »), l'Islam inaugurait en un même mouvement l'ère de la foi, de la connaissance, de la justice et de la liberté. Entrer dans l'Islam revenait donc à s'affranchir des habitudes sociales et mentales de l'époque de l'ignorance, ainsi que du polythéisme, de l'injustice et de l'immoralité. Cela consistait, en outre, à établir un ordre sociopolitique fondé sur la raison, la justice, l'égalité et la vertu. Cela impliquait enfin qu'une nouvelle ontologie de la raison supplante la logique polythéiste et le cynisme moral.

Afin de comprendre la place de la raison et de la rationalité dans le Coran et dans la tradition intellectuelle islamique dont il est l'inspirateur, il convient d'examiner ce nouveau fondement ontologique de la raison et le nouveau mode de pensée promu par le Coran à la lumière de ses récits, implorations, déductions, syllogismes, commandements, avertissements, recommandations, promesses de récompenses et de punitions. Le riche répertoire de ses inférences logiques et exhortations morales semble vouloir éveiller notre conscience au fait que nous devons commencer à utiliser notre sensibilité et nos facultés rationnelles d'une manière qui convienne à notre humanité. Le Coran dit : « Nous avons certes établi à l'adresse des hommes toutes sortes d'analogie pour les inviter au rappel » (al-Zumar 39 :27). Le *mathal*, traduit ici par analogie, renvoie aux métaphores et aux paraboles par l'entremise desquelles la substance du message est délivrée – un message qui resterait sinon inaccessible à l'esprit humain. Mais dans la mesure où aucune parabole n'est jamais dépourvue de contenu cognitif, le message interpelle tant notre raison que notre imagination de telle sorte que nous pouvons toujours nous « rappeler » de ce qui est essentiel.

Le chemin de pensée que nous trouvons dans le Coran ne se réduit pas à un assemblage de faits ; non plus qu'il se donne à concevoir telle une énumération piétiste d'interdits et de

---

<sup>(13)</sup> Kant, *The Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London, 1933), p. A viii.

commandements. Il relève plutôt d'un engagement global sur la voie d'une réflexion intellectuelle, morale et spirituelle. Il intègre l'être dans sa totalité et transcende les dichotomies du type sensuel/rationnel, matériel/spirituel, individuel/universel, nature/culture. Le mode de pensée intégrateur que le Coran développe dans son style unique reflète la nature de la réalité ; laquelle est interdépendante et multidimensionnelle. Il nous invite instamment à considérer l'intrication et l'inter-connectivité des choses ; ainsi que la manière dont une chose conduit à l'autre sur la grande chaîne de l'être.

Le mode de pensée coranique est donc « descriptif » avant d'être « prescriptif ». Le Coran ne se limite pas à décrire les choses comme des faits d'information : ses récits suggestifs, ses métaphores vives et descriptions saisissantes de la création de Dieu (et de Ses interventions dans l'histoire) ont essentiellement pour vocation de changer la manière dont nous voyons le monde et notre place au sein de celui-ci. Il vise à transformer la conscience humaine pour nous permettre de vivre une existence fondée sur une foi et des vertus justifiantes.<sup>(14)</sup> Lorsque cette conscience est éclose, et conduite à se reconnecter avec la réalité des choses, tout rentre dans l'ordre : raison, pensée, organes sensitifs, vue, ouïe, perceptions et jugements moraux tendent alors à s'unifier. La raison et la rationalité se déploient au sein de ce contexte global de pensée intégrée et de discernement moral. Loin d'être un principe ou un fondement de la vérité elle-même, la raison fonctionne dans le contexte le plus global de notre être, dans le monde, et dans les explications que nous nous donnons de la réalité.

Empruntant son existence à quelque chose de plus grand que ce qui est purement humain, la raison ne peut pas connaître Dieu en ce sens qu'elle ne peut pas Le « comprendre », et ce dans la mesure même où un être infini ne peut contenir ce qui est infini. Dieu ne peut être connu de manière empirique car la connaissance empirique suppose limite, position, relation, relativité, etc., autant de catégories ne pouvant pas s'appliquer à Dieu. Dieu peut être connu à travers la raison et l'intelligence dans la mesure où l'Absolu et l'Infini peuvent être appréhendés, saisis, et représentés par des propositions formelles, des concepts et des métaphores. Attendre davantage de la raison reviendrait à transgresser ses limites propres. Si la raison, comme d'autres composantes de la réalité, fait partie d'un ordre d'existence et n'en est pas la totalité, elle ne peut donc pas en circonscrire la totalité. Ce qui ne diminue en aucune manière sa signification et sa fonction. Dieu est la réalité absolue qui englobe et génère tout. Il est *al-Muhit*, Celui qui embrasse toute chose. Le Coran affirme par ailleurs que « Les regards ne L'atteignent pas, mais Il atteint tous les regards, Il est le Subtil, l'Informé (Al-An'am 6 : 103).

Comme l'amour, la charité, la spiritualité et l'art, la rationalité est une réponse à l'appel de la réalité. Elle nous permet de dévoiler la structure intelligible de l'ordre de l'existence. Elle nous invite à dépasser notre existence corporelle afin de nous connecter au monde de la nature en termes fondamentalement rationaux et moraux. Elle nous invite avec insistance à établir un ordre sociopolitique fondé sur la vertu, la justice et la liberté. Le Coran présente de la personne humaine une conception selon laquelle notre humanité se soutient tant d'une rationalité (*'aql, nutq*) que des différentes facultés requises pour la tâche consistant à donner un sens à la réalité. D'un point de vue ontologique, cela signifie reconnaître la réalité des choses telles qu'elles sont et les considérer comme des « dépôts » (*amanah*) de Dieu. La réponse humaine à l'appel de Dieu lorsqu'Il nous invite à protéger ce dépôt consiste à

---

<sup>(14)</sup> Cf. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994), p. 22.

devenir Son « lieutenant » (*khalifah*) sur terre, et à se soumettre à Dieu, conformément au sens littéral du mot *islam*. Dans la terminologie religieuse usuelle, cette soumission s'appelle *'ibadah* (culte), acte humain suprême qui transcende les limitations de l'existence humaine et nous relie à l'Absolu.

Dans cette perspective, le mode de pensée coranique n'est pas empirique ou rationaliste, historique ou systématique, ni encore apodictique ou pédagogique, non plus qu'analytique ou descriptif. Il ne renvoie à aucun d'entre eux, et à tous en même temps. Il repose sur une combinaison de l'analyse conceptuelle et du jugement moral, de l'observation empirique et de la guidance spirituelle, de la narration historique et des prédictions eschatologiques, de l'abstraction et de l'injonction impérative. Le Coran est fondamentalement une « guidance » (*hidayah*) pour le genre humain (al-Baqarah 2 :2) ayant pour vocation de nous guider de l'ignorance vers la connaissance, des ténèbres vers la lumière, de l'injustice et l'oppression vers la liberté. La rationalité coranique couvre ainsi un champ qui va de l'empirique et du conceptuel à l'éthique et au spirituel. Etre rationnel signifie donc rejeter l'oppression et l'injustice et répondre à l'appel de Dieu pour la justice. Le Prophète (s) a dit que la « personne intelligente » (*al-kayyis*) est celle « qui maîtrise son ego et prépare la Vie Future ». (Tirmidhi, al-Qiyamah, 25). Au regard de la théologie islamique une personne doit être « saine d'esprit » et « intelligente » (*'aqil*) pour être considérée légalement responsable de ses actes – la responsabilité religieuse (*taklif*) n'incombant qu'à ceux qui disposent de toute leur raison (*'aqil*).

Dans la tradition islamique, cela forme la base de l'ontologie morale de la raison et de la rationalité, et établit une solide connexion entre l'intelligence, la rationalité et la vertu. D'après Harith al-Muhasibi (m.857), la raison est « une disposition dont la connaissance s'actualise dans l'action ». <sup>(15)</sup> Elle vaut comme principe d'action morale et a essentiellement pour rôle de nous aider à nous rapprocher du Divin. Si une personne est vraiment intelligente, observe al-Muhasibi, elle s'emploiera à sécuriser son salut dans ce monde et dans l'au-delà ; ce qu'elle ne parviendra à faire que si elle fait un usage correct de sa raison. En fondant son analyse sur la « noblesse de la raison » (qui est d'ailleurs le titre de son ouvrage) al-Muhasibi souhaite attirer notre attention sur le fait que la raison est la faculté la plus propre à établir en nos vies une foi et des vertus justifiantes. Un usage correct de la raison, illuminé par la foi, conduit à une pensée rationnelle et à un comportement moral. La logique et la transcendance travaillent de concert pour révéler la nature des choses et réaliser notre humanité. Mais cela ne peut se produire que lorsque nous réalisons que la raison fonctionne dans un contexte plus large de pensée et de contemplation.

### **La raison et la pensée en contexte**

Le verbe *'a-q-l* (rendre intelligible ou se servir de sa raison) signifie, littéralement, « retenir », « protéger » ou encore « garder ». La raison est ce par quoi nous nous gardons de l'erreur, du mensonge et des maléfices. Le terme *ma'qal* (dérivé de *'aqil* : LS) signifie ainsi « forteresse ». C'est le même sens qui est contenu dans l'expression de langue anglaise « personne intelligente ». Le sens étymologique de la raison ne doit pas être pris à la légère,

---

<sup>(15)</sup> Harith al-Muhasibi, *Sharaf al-'aqil wa mahiyyatuhu*, ed. M. A. 'Ata (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), 1982, p. 19.

et ce dans la mesure où il renvoie directement à l'élément essentiel de la pensée et de la contemplation en tant que réponse adéquate à l'appel de la réalité. Se distinguant des tentatives pour réduire la raison et la rationalité à la compétence logique et aux procédures de ratiocination, la raison en tant que principe de vérité et instrument de connaissance représente un espace de rencontre avec la réalité de choses. Penser ne se réduit pas à l'énumération des propriétés physiques des choses (ou encore) aux relations logiques des concepts. C'est plus qu'une simple représentation mentale des choses dans la mesure où, comme les philosophes musulmans le soulignent, l'abstraction mentale ne nous fournit qu'une image de la réalité.

Comme toute abstraction mentale, cette image, cependant, est figée, et ne peut jamais rendre compte de la réalité elle-même. Les concepts abstraits sont essentiels tant à la pensée rationnelle qu'à la formation des idées. La pensée exige toutefois davantage que l'abstraction et l'utilisation des concepts. Elle se déploie dans un espace de confluence avec la réalité et nous met en relation avec quelque chose de plus grand que nous. Elle consiste à voir, observer, écouter, entendre, réfléchir, contempler, et tirer les conclusions morales et pratiques appropriées. Elle est ce par quoi nous répondons à ce avec quoi nous confluons. Elle engage tant l'analyse rationnelle que l'engagement moral. Dans son acception la plus subtile, la pensée est ce qui nous permet de considérer les choses toujours comme des fins et non jamais comme des moyens. Elle défie la rationalité instrumentale sur le double-terrain ontologique et spirituel. Il me reste à démontrer que si le monde a été créé par Dieu, il ne saurait être réduit à sa seule dimension utilitariste. Il est doté d'une signification substantive et d'une valeur autonome.

En principe, il n'est pas d'inconvénient à croire que nous pouvons atteindre un degré de réalité en suivant des règles et des procédures. Se conformer à une règle a certainement valeur d'acte rationnel adapté à nos vies quotidiennes, investigations scientifiques, décisions économiques, vies politiques, etc. Mais si la rationalité instrumentale présente manifestement une utilité, reste qu'elle se contente de se mouvoir à la surface de la subjectivité humaine et ne nous met pas nécessairement en relation avec la réalité. Suivre une règle ne garantit en rien le résultat rationnel. Nous pouvons nous conformer à une procédure et parvenir à une conclusion particulière. Mais il se peut tout aussi bien que cette conclusion soit irrationnelle et nous conduise même à la catastrophe. Comme la plupart des autocrates, les Nazis, pour ne citer qu'eux, suivaient un système de règles ; les instructions « rationnelles » du gouvernement d'Allemagne. Mais leur approche instrumentaliste de la religion, de l'histoire, de la science et de la politique, ventilaient la signification fondamentale de l'être humain. Le contenu et la substance de ce que nous entreprenons doit également avoir une base rationnelle.

Le Coran souscrit à une approche substantive de la rationalité en postulant que non seulement nos instruments et nos procédures mais également nos concepts et nos notions fondamentaux doivent être proprement rationnels et conformes à la réalité des choses. L'approche substantive de la rationalité découle de l'intelligibilité intrinsèque de l'existence en tant que création de Dieu. Tout acte rationnel de notre part se conforme au principe de la raison édifée dans la nature des choses. Tout ce qui contrevient à ce principe nous précipite dans la sphère de l'irrationnel.

La rationalité substantive est également supportée par une anthropologie de la raison elle-même. La plupart des penseurs musulmans s'accordent pour penser que la raison répond à

des programmes empiriques et des notions abstraites inscrites dans ses qualités innées. Loin d'être une hypothétique *tabula rasa*, la raison reflète les traits fondamentaux de l'existence dont elle fait partie intégrante. Raghīb al-Isfahani divise la raison en deux : '*aql matbu'*, « la raison innée », et '*aql masmu'*, « la raison acquise ». *Masmu'* signifie, littéralement, « ce qui est entendu », et fait donc ici référence à ce qui est entendu (ou appris) de la part d'autres. Ce terme s'applique essentiellement à l'expérience et au contexte des relations humaines. La raison innée renvoie à l'aptitude spontanée dont dispose l'homme à saisir l'ordre intelligible et la vérité des choses. C'est à travers la raison innée que nous prenons place dans le monde intelligible. La raison acquise est ce que nous apprenons en entendant d'autres et fait référence au contexte des relations sociales et aux formes linguistiques à l'aide desquelles nous nommons les choses. Les deux sont étroitement jumelées, la première ayant, toutefois, précellence sur la seconde. Isfahani, qui attribue cette division à l'imam Ali ibn Abi Talib, souligne que tout comme la lumière du soleil n'est pas utile à l'œil aveugle, la raison acquise ne peut rien de bon lorsque la raison innée est corrompue.<sup>(16)</sup> La raison fonctionne alors dans deux sens : dans sa forme innée, elle fonctionne de l'intérieur vers l'extérieur. Elle découvre le monde visible par la médiation de ses qualités innées. C'est une des dispositions de la *Fitra*, la nature fondamentale qui est une fenêtre sur le monde de l'existence que nous devons préserver et entretenir pour « voir » clair.<sup>(17)</sup> Dans sa forme acquise, la raison va de l'extérieur vers l'intérieur en saisissant des fragments d'impressions et de données empiriques issus du monde extérieur. C'est la combinaison des deux, l'interne et l'externe, qui nous offre une image plus complète de la fonction de la raison dans son rapport avec la réalité. La fonction première de la raison est telle qu'elle opère toujours dans un contexte plus large de signification ontologique et de compétence épistémique.<sup>(18)</sup>

La raison/intellect fonctionne essentiellement à la manière d'un miroir reflétant l'ordre et la signification intrinsèques des choses. L'intellect entretient ce faisant une relation singulière avec le Divin en tant qu'il procède lui-même de la Nature Divine. Ce que l'intellect découvre en termes d'ordre, de nécessité et d'intelligibilité dans l'univers est une réflexion de la nature et volonté propres de Dieu. Mulla Sadra nous donne une description saisissante de cet aspect de l'intellect :

<sup>(16)</sup> Raghīb al-Isfahani, *al-Mufradat fi gharib al-qur'an* (Istanbul: Kahraman Yayinlari, 1986), p. 511. Tant Harith al-Muhasibi que al-Ghazali font référence à cette définition duelle de la raison; voir al-Muhasibi, *Sharaf al-'aql*, p. 20.

<sup>(17)</sup> Al-Farabi identifie cela comme un des six sens de '*aql*'; voir al-Farabi, *Risalah fi'l-'aql*, ed. Maurice Bouyges (Beyrouth, Lebanon: Dar el-Machreq, 1983), pp. 8-9.

<sup>(18)</sup> La tradition philosophique développera plus tard une épistémologie et une anthropologie élaborées de la raison qui inclut '*aql hayulani* ou '*aql bi'l-quwwah*, l'intellect potentiel et matériel, '*aql bi'l-fil*, l'intellect actualisé, '*aql mustafad*, l'intellect acquis, et finalement '*aql fa'al*, l'intellect actif. Ici n'est pas le lieu de traiter tous ces points en détail, aussi me contenterai-je de communiquer au lecteur ces quelques références bibliographiques : pour la classification et l'analyse du '*aql*' par al-Kindi, qui est une des premières émanant des philosophes, voir sa *Risalah fi'l-'aql* ('Sur l'Intellect'), ed. Jean Jolivet in *L'Intellect selon Kindi* (Leiden, Holland: E. J. Brill, 1971). Al-Farabi développe les thèses d'al-Kindi dans ses différents travaux ; voir notamment *Risalah fi'l-'aql*. Ibn Sina traite des types et des fonctions du '*aql*' dans ses divers travaux incluant le *Shifa'* et la *Najat* mais également dans *al-Mabda' wa'l-ma'ad*. Pour une étude approfondie de leurs thèses en liaison avec leurs sources grecques, voir Davidson, Herbert A., *Al Farabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1992).

« L'intellect, dans la mesure où il n'y a pas de voile entre lui et la Première Vérité [Dieu], peut par lui-même attester de l'essence de la Vérité [Dieu]...Il n'y a pas de voile entre les deux... [Dieu] peut certainement se manifester lui-même à l'intellect, et la manifestation advient par le dévoilement [lucide] de l'essence de [Dieu]. Aucun aspect ou qualité n'est ajouté au Divin, non plus qu'une autre instance ne se rajoute à [l'intellect]. L'essence de l'intellect est comme un miroir poli sur lequel brille la forme de la Vérité. Sur le miroir lui-même il n'y a pas d'entité existentielle en dehors de la forme réfléchie, et la forme réfléchie n'est rien d'autre que la forme reliée à la Vérité. Par conséquent, il n'y a, dans l'essence de l'intellect, rien d'autre que la forme de la Vérité et sa théophanie. On ne saurait distinguer l'existence de l'intellect de la Vérité qu'il manifeste (dans la mesure où un seul être ne peut avoir deux existences distinctes). De la même manière, deux formes [distinctes] ne peuvent émaner de Dieu en une guise unique. Ce qui a pu conduire les sages ('*urafa'*) à affirmer que Dieu ne Se manifeste pas [Lui-même] deux fois dans la même forme. Il est dès lors admis que l'intellect n'est rien d'autre qu'une manifestation de Dieu l'Exalté à travers Sa forme sur l'intellect ; et la forme de l'essence de Dieu est elle-même Sa propre Essence, et non quelque chose qui s'ajoute à Lui ».<sup>(19)</sup>

### **Le vocabulaire de la pensée dans le Coran**

Le Coran utilise un certain nombre de termes sémantiquement corrélés aux notions de raison/intellect et pensée. *Tafakkur*, « réflexion », *qalb*, « cœur », *fu'ad*, « cœur intime », et *lubb*, littéralement « graine » signifiant quant à lui le « cœur essentiel », font partie de ces termes et correspondent à un aspect différent de l'acte de percevoir, penser et réfléchir. Ces termes rentrent par ailleurs dans la même catégorie sémantique que '*aql*, '*ilm*, « connaissance » ; *fiqh*, « percevoir/comprendre » ; *idrak*, « saisir » ; *shu'ur*, « conscience » ; *burhan*, « démonstration » ; *hujah*, « preuve » ; *bayyinah* « évidence » ; *sultan*, « évidence irréfutable » ; *furqan*, « discernement » ; *taddabur* « contemplation » ; *nutq* « parler/penser » ; *hukm* « jugement » ; *hikma* « sagesse » et *dhikr* « souvenance/invocation ». L'utilisation coranique de ces termes, dont l'exploration nécessiterait une étude à part entière, établit un contexte de pensée intégrative au sein duquel notre confluence avec la réalité dévoile différents aspects de la réalité incluant la totalité de l'existence. Elle conduit en outre à un mode de pensée qui combine l'observation empirique, l'analyse rationnelle, le jugement moral et l'élévation spirituelle.

Ce riche vocabulaire se réfère à l'ensemble du perçu et du pensé. A la différence des distinctions catégorielles entre la perception sentie et l'analyse conceptuelle, notre confluence naturelle ou de « premier ordre » avec les choses se réalise sous la forme d'une expérience unifiée. En percevant les choses, nos organes sensitifs et notre raison travaillent ensemble. Les distinctions tranchantes entre les qualités sensitives (se rapportant au monde matériel et physique) et les notions intellectuelles (se rapportant au monde de l'esprit) sont autant d'avatars de la bifurcation cartésienne entre la *res extensa* et la *res cogitans* et s'avèrent impropres à nous livrer une description fidèle de la réalité de l'acte de perception

<sup>(19)</sup> Mulla Sadra, *Risālat al-ḥashr*, ed. Avec traduction du perse de M. Khwājāwī (Téhéran: Intishārāt-i Mawlawī, 1998), pp. 85-6.

et de compréhension. Ces catégories relèvent de la réflexion de second ordre de réalité selon lesquelles nous opérons des distinctions entre le sujet et l'objet, le connaissant et le connu, le percevant et le perçu, le mental et le matériel, etc. Notre confluence de premier ordre avec le monde se déroule dans un contexte différent.

La plénitude de notre expérience épistémique des choses émane de la plénitude de l'existence elle-même. Connaître en confluence signifie que nous nous tenons devant l'objet de connaissance. Cela nous met dans une relation spécifique avec la réalité des choses. La vertu épistémologique de la raison est par ailleurs mise en évidence par un des sens étymologiques du terme *'aql*, renvoyant au concept de « serrer », « relier », « lier ». La raison nous relie à la vérité et ouvre dès lors un nouvel horizon au-delà de la chaîne ordinaire des causes. Sur le plan horizontal, la raison humaine se meut dans et à travers les faits et les concepts et les relie les uns aux autres. Sur le plan vertical, elle relie ce qui est inférieur à ce qui est supérieur. Le Coran insiste sur la convergence de ces deux axes de causalité : l'horizontal qui régule la monde des causes physiques, et le vertical qui introduit le « commandement divin » (*amr*) dans le domaine de la nature. Il n'y a pas de contradiction entre les deux mais ils suivent des règles différentes. Le jour et la nuit se suivent mutuellement en tant que parties intégrantes de l'ordre naturel dans lequel nous vivons et cette règle ne souffre d'aucune exception. Mais également, « lorsque Dieu veut que quelque chose se produise Il dit « sois » et « cela est » (Yasin 36 :82). Chaque domaine de l'existence exige un type spécifique de pensée.

Le vocabulaire élaboré de la sensation, du raisonnement, et de la pensée que le Coran emploie est rendu nécessaire par la nature de la réalité elle-même. Une réalité complexe et multidimensionnelle ne saurait faire l'objet d'une mise au jour par une méthode cognitive unique. Elle requiert un éventail plus large d'outils conceptuels. A ce stade, le Coran parle de « *'alame al-ghayb* », « le monde invisible » et de « *'alame al-shahada* », « le monde manifesté ». Le monde invisible fait référence au domaine de l'existence connu par Dieu seul. Dieu a livré des indices de ce monde mais une connaissance exhaustive de ce dernier ne nous a pas été rendue possible. Bien qu'il ne soit pas accessible à l'expérience humaine, le monde invisible guide notre confluence avec le monde de l'existence visible et fonctionne dès lors comme signe indicateur à l'usage de nos analyses conceptuelles et jugements moraux. Dans un sens moral et métaphysique, il régule les événements du monde visible au sein duquel nous évoluons. Ce qui est frappant dans la notion coranique du « monde visible » est que la perception authentique a lieu dans le cadre d'une expérience de « témoignage » (« *mushahada* »), ce qui se distingue du simple fait de voir et regarder. Témoigner signifie se tenir devant ce qui se présente à soi. Cela implique voir et regarder mais aussi être présent. Une attitude qui s'apparente à l'attitude que nous avons lorsque nous contemplons un paysage et que nous sommes soudainement saisis d'une impression *gestalt*. En contemplant la nature, nous nous mouvons entre le tout et la partie, et découvrons à chaque fois une nouvelle relation.

De ce point de vue, notre rencontre avec la réalité des choses est un processus rationnel et conceptuel qui a lieu dans un contexte global d'intelligibilité et de signifiante qui va au-delà de la pensée purement logique et discursive. Les concepts ne sont pas créés dans un *vacuum*. Ils correspondent plutôt à divers aspects de la réalité ; ils sont le produit de notre confluence avec la réalité, cette expérience dont le Coran nous indique qu'en la réalisant, les êtres humains « attestent de la vérité ». Dès lors, nous « voyons » la lumière, « touchons » le



bois, « sentons » la rose, « goûtons » la cerise, « percevons » la dimension, « pensons » l'infinitude, « avons conscience » de la proximité de l'eau, « discernons » entre une chose et son ombre, « comprenons » une instruction, « répondons » à un appel, nous nous « soumettons » à la vérité, « acceptons » la preuve, « contemplons » le sens de la vie, et ainsi de suite. Chacune de ses actions épistémologiques est la traduction pratique d'une de nos aptitudes conceptuelles et mentales nous servant à comprendre le monde. Mais aussi et surtout, ils correspondent à quelque chose qui se trouve en dehors de nous et élargissent l'horizon de notre subjectivité.

### **La Raison, le Cœur, et la Conscience Humaine**

Il y aurait davantage lieu de comparer cela à l'expérience unitive de la réalité d'un paysage mouvant qu'à une structure spécifique procédant d'une dissection. Le Coran identifie le cœur (*al-qalb*) comme le lieu de réalisation de l'expérience unitive de la réalité. Le lieu où l'expérience perpétuelle, la pensée conceptuelle et le jugement moral sont reliés. Si l'on considère le sentimentalisme, courant dans lequel est pris la notion de « cœur » depuis le tournant cartésien de la philosophie occidentale, il n'est pas inutile de remarquer que le Coran confère au cœur une fonction clairement épistémique et intellectuelle. Les versets qui mentionnent le cœur font référence à notre conscience profonde par l'entremise de laquelle nous percevons la réalité comme un tout. Elle combine la pensée rationnelle et le jugement moral. Le cœur, une fois pur et correctement guidé, préside au fonctionnement d'autres facultés épistémiques en les éclairant sur la vérité. La raison et le cœur fonctionnent comme une gaine pour conduire l'intuition dans la réalité des choses et la manière dont nous devons nous lier à ces dernières. Dans ce cadre, les linguistes arabes ont relevé une synonymie entre *'aql* et *qalb*.<sup>(20)</sup> Le but de la pensée par le biais de *'aql* et de *qalb* est de dévoiler et d'investir l'ordre intelligible d'où les êtres particuliers dans l'univers tirent leur signification. Les penseurs musulmans n'ont jamais vu de contradiction entre la raison et le cœur, ou entre la pensée rationnelle et la contemplation, ou encore entre la logique et la transcendance. Une des figures majeures de la tradition du *kalam*, Abu Hayyan al-Tawhidi introduit son célèbre livre *al-Muqabasat* par une prière implorant Dieu de lui accorder « par Sa grâce et Sa bonté l'esprit du cœur par la lumière de l'intellect (*ruh al-qalb bi-nur al-'aql*).<sup>(21)</sup>

Rien de surprenant si nous comprenons comment fonctionne notre engagement conceptuel et empirique avec les choses. Posséder des organes sensitifs ne nous garantit pas de percevoir les choses correctement, étant donné que nos sens sont subsumés dans un principe épistémique supérieur. Après tout, c'est notre raison qui confère une signification à ce que nos organes perçoivent telle une expérience brute. Nous pouvons ainsi disposer d'un œil avec lequel nous voyons tout en voyant les choses d'une manière empreinte de distorsion, à cause, par exemple, d'une dépression nerveuse.<sup>(22)</sup> Nous pouvons disposer de nos deux oreilles, mais quand bien même, échouer à entendre, car nous choisissons

---

<sup>(20)</sup> Ibn al-Manzur, *Lisan al-'Arab*, entrées *'aql* and *qalb* (Beirut: no date) Vol. I. p. 687 and Vol. XI, pp. 458-9.

<sup>(21)</sup> Abu Hayyan al-Tawhidi, *al-Muqabasat*, ed. H. Sandubo (Tunisia: Dar al-Ma'arif, 1991), p. 7.

<sup>(22)</sup> Comparer cela avec ce que dit Zarathoustra à son peuple qui se désintéresse ce qu'il a à leur dire : "Doit-on leur châtrer les oreilles avant qu'ils puissent entendre avec leurs yeux?" F. Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra*, tr. française George-Arthur Goldschmidt (Flammarion, Paris)

délibérément de ne pas entendre certaines choses. Nous pouvons disposer d'une intelligence affûtée et ne pas arriver à la bonne conclusion parce que notre désir de l'emporter prend le dessus sur notre jugement. Le fonctionnement de nos facultés sensorielles s'inscrit ainsi dans un contexte plus étendu de conditions morales, émotionnelles et conceptuelles. La démarche nécessaire pour atteindre la vérité sur quelque chose implique une expérience unitive mettant en jeu la sensation, le cognitif, des principes et des considérations moraux et psychologiques. Al-Ghazali, suivant la tradition qui le précédait et basant son analyse sur le *hadith*, désigne les organes sensitifs par le terme de « soldats du cœur » et affirme que « le cœur est comme le roi et les soldats sont ses servants et ses auxiliaires ». <sup>(23)</sup> Même le fonctionnement physique sain des organes sensitifs dépend de l'état de pureté et de santé du cœur.

La personne humaine est dotée de raison et peut ainsi avoir accès à la réalité des choses. Mais sa raison et son jugement peuvent être obscurcis par son ego et ses désirs charnels. Elle peut dès lors perdre sa faculté de discernement et penser de manière illusoire qu'elle sait en oubliant la nature bornée et coercitive de l'ego. A l'égard de cela, le Coran avertit :

« Prétends-tu que celui qui s'est donné pour Dieu sa propre passion, tu aurais à te faire son répondant ? Crois-tu que pour la plupart ils entendent, ou bien raisonnent ? Ils sont seulement comme les troupeaux, et plus facile encore à perdre en chemin. » (al-Furqan 25 :43-44)

Les animaux s'acquittent de la tâche pour laquelle ils ont été créés. Mais ceux qui ont été créés pour adorer Dieu prennent leur propre ego pour maîtres et se vouent à eux-mêmes un culte quand bien même il leur a été octroyé des signes manifestes.

Raison pour laquelle leur ouïe et leur raison ne leur sont d'aucun bénéfice. <sup>(24)</sup> Le Coran va plus loin et défie ceux qui prétendent voir et entendre alors qu'en fait leur conscience est aveugle :

« Il en est parmi eux qui te prêtent l'oreille. Ainsi, te ferais-tu entendre des sourds, s'ils ne veulent pas raisonner ? Il en est parmi eux qui te regardent. Dirigeras-tu les aveugles, s'ils ne voient pas clair ? Dieu n'est nullement inique envers les hommes. C'est à leur propre rencontre que les hommes le sont ». (Yunus 10 :42-44)

« Oui, nous avons créés pour la Géhenne bien des djinns et des humains : ils ont des cœurs pour ne pas savoir, des yeux pour ne point voir, des oreilles pour ne point entendre. Ceux-là ressemblent à du bétail, et même leur égarement va plus loin : ce sont les indifférents... » (al-'Araf 7 :179)

Ces versets nous confirment l'idée selon laquelle avoir des organes sensitifs ne nous garantit aucunement de percevoir la vérité. La connaissance empirique ne peut par elle-même révéler la vérité des choses. Le cœur et les organes sensitifs, qui sont « les soldats du cœur », doivent être sains :

« Nous les avons dotés de l'ouïe, du regard et du cœur. Mais ne leur servirent de rien ni le regard, ni l'ouïe, ni le cœur dès lors qu'ils récusèrent les signes de Dieu : alors les étreignit cela même dont ils se raillaient. » (al-Ahqaf 46 :26)

---

<sup>(23)</sup> Al-Ghazali, *Rawdat al-talibin wa 'umdat al-salikin*, in *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali* (Beyrouth: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), p. 32.

<sup>(24)</sup> Ibn Kathir, *Tafsir*, p. 659.

L'inaptitude à voir, entendre, etc., n'est pas tant due à une imperfection biologique qu'à une fermeture de l'esprit et du cœur à l'égard de la vérité. D'après Ibn Kathir, cela est dû au fait qu'on ne « parvient pas à tirer parti des organes que Dieu a créés comme causes de guidance ». <sup>(25)</sup> Sous certains rapports, cela est comparable à l'effort vain qui consisterait à expliquer les couleurs à un aveugle. La déconnection ontologique privant un aveugle sensoriel de l'expérience des couleurs rend pour ce dernier caduque le discours sur les couleurs. Mais plus grave encore serait l'illusion consistant à penser que nous voyons les choses parce que nous avons des yeux alors qu'en fait nous ne voyons pas. <sup>(26)</sup> Le Coran insiste sur le fait que « voir » dans l'attestation de la vérité relève d'un principe d'intelligibilité supérieur à la vue et l'ouïe corporelle :

« Tu ne peux faire que les morts entendent, ni que les sourds entendent l'appel s'ils tournent le dos.

Tu n'es pas un guide des aveugles contre leur errance, tu ne peux faire entendre que ceux qui croient à Nos signes : ce sont Ceux qui-se-soumettent. » (al-Naml 27 : 80-81)

Avoir des organes sensitifs sains n'est donc pas suffisant : ils doivent être guidés par l'intelligence et la sagesse. Ainsi que Platon l'affirme dans le Phèdre : « La vue est le sens le plus aigu dans nos sens corporels, bien que par cela la sagesse n'est point perçue ». Le cœur doit rester pur de toute altération pour fonctionner correctement. Citant le Coran et le Prophète de l'Islam, al-Tirmidhi (m.910) affirme en conclusion de son maître-ouvrage sur le cœur que : « la bonne santé des organes sensitifs est fonction de la bonne santé du cœur ; leur corruption est toujours lié à la corruption du cœur ». <sup>(27)</sup> Ainsi, *al-sadr* (« la poitrine »), *al-qalb* (« le cœur »), *al-fu'ad* (« le for intérieur »), et *al-lubb* (« l'intellect fondamental »), que al-Tirmidhi analyse dans son ouvrage, ne fonctionnent pas comme des organes enclavés, mais travaillent de concert pour édifier le cadre cognitif et spirituel de notre expérience de la vérité.

L'intégrité de nos facultés sensorielles, psychologiques et mentales est, d'après le Coran, ce sur quoi nous nous appuyons pour connaître ; ainsi que pour « voyager sur la terre », comme il nous y convie. Voyager consiste à regarder le paysage de l'existence dans sa totalité afin de mettre les choses en perspective :

« N'ont-ils pas cheminé sur la terre, ayant un cœur apte à raisonner (sur ces vicissitudes), des oreilles capables d'en entendre (parler) ? Or, ce ne sont pas les regards qui sont aveugles, mais s'aveuglent les cœurs qui battent dans les poitrines. » (al-Hajj 22 : 46)

Une fois que le cœur est aveuglé, toute la périphérie s'en trouve biaisée et obscurcie. Il est également périlleux d'agir selon le *zann* (opinion subjective ou conjecture) en dehors de toute preuve dûment et clairement établie. La raison ne peut accepter la conjecture en guise de vérité. Que nous poursuivions une enquête scientifique ou examinions les fondements de la foi religieuse, c'est toujours sur quelque chose de plus solide et fiable que la conjecture

---

<sup>(25)</sup> Ibn Kathir, *Tafsir*, p. 1141

<sup>(26)</sup> Cf. Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, tr. Française (Presse universitaire de France, Paris)

<sup>(27)</sup> Abu 'Abdallah Muhammad ibn 'Ali al-Hakim al-Tirmidhi, *Bayan al-farq bayn al-sadr wa'l-qalb wa'l-fu'ad wa'l-lubb*, (Amman: al-Markaz al-Maliki li'l-Buhuth wa'l-Dirasat al-Islamiyyah, 2009), p. 15. Pour une traduction anglaise des travaux de al-Tirmidhi voir Nicholas Heer, trans, "A Treatise on the Heart," in *Three Early Sufi Texts*, trans. Nicholas Heer et al., Revised Edition (Louisville, KY: Fons Vitae, 2009).

qu'il convient d'édifier nos propres perspectives. Les relations humaines et l'attitude morale se prévalent du même principe (voir al-Hujurat 49 :12). La vérité – et non la conjecture – doit être au fondement de la foi justifiante :

« - Dis : « En est-il parmi vos associés qui guide au Vrai ? » Dis : « Dieu guide au Vrai. Alors celui qui guide au Vrai n'a-t-Il pas les titres les plus vrais à être suivi, ou celui qui bien ne se guide, sauf à être lui-même guidé ? Qu'avez-vous comme argument ? Quelle autre conclusion pouvez-vous tirer ? Mais la plupart d'entre eux ne suivent qu'une conjecture. Or la conjecture ne dispense en rien du Vrai. Dieu est connaissant de ce qu'ils pratiquent ».

Instance de contrôle des facultés sensorielles et cognitives, le cœur leste nos croyances de gage (*al-burhan*) et de certitude (*al-yaqin*). Sous réserve, toutefois, que le dit cœur fonctionne correctement. Lorsqu'un individu falsifie la vérité sciemment et de manière continuelle, élaborant son jugement sur les seules bases de ses conjectures et de ses désirs égoïstes, il enclave son esprit dans un habitus de pensée qui le prive de son aptitude à faire le départ entre l'erreur et la vérité. Lorsque cela arrive, ce qui n'est pas rare étant donné le grand pouvoir d'influence que les désirs ont sur la raison, un sceau se dépose sur son cœur, qui perd alors sa conscience. Ainsi l'expression coranique « Dieu a scellé leurs cœurs » ne doit pas être comprise dans la perspective fataliste selon laquelle Dieu aurait déjà décrété de toute éternité que certaines personnes ne seront jamais croyantes. Une telle interprétation contredirait le sens du message coranique. On doit plutôt comprendre que si un individu s'obstine à commettre sciemment la même erreur intellectuelle et morale sans se reprendre, il prend l'habitude d'utiliser sa raison à mauvais escient – et Dieu abandonne à leur sort ceux qui s'entêtent délibérément à faire le mal. De nombreux versets évoquent cette fermeture du cœur/esprit/ conscience comme une perte complète de direction au double sens intellectuel et moral du terme :

« Quant à ceux qui dévient, égal est pour eux que tu leur donnes l'alarme ou ne la donnes : ils ne croient pas. Dieu leur a posé un sceau sur le cœur et sur l'ouïe, une taie sur les regards ; ils vont à un châtement terrible » (al-Baqara 2 :6-7).

« Il en est parmi eux qui t'écoutent, sauf que Dieu a mis sur leur cœur des voiles, afin qu'ils ne pénètrent pas (le message), et dans leurs oreilles une profonde surdité. Ils ont beau voir tant de signes, ils n'y croient pas, si bien que venant à toi seulement pour disputer, ils dévient : « Ce ne sont là que légendes d'Anciens » (al-Isra' 17 :44-46).

« Les sept cieux Le glorifient, et la terre, et leurs habitants. Il n'est aucune chose qui par la louange ne Le glorifie : seulement vous ne pénétrez pas leur glorification. Il est toutefois Longanime, Tout pardon. Quand tu psalmodies le Coran, Nous posons entre toi-même et ceux qui ne croient pas à la vie dernière un rideau caché » (al-Munafiqun 63 : 1-3).

« Quand les hypocrites te sont venus, ils ont dit : « Nous témoignons que tu es l'Envoyé de Dieu ». Or Dieu sait que tu es bien Son Envoyé et Dieu témoigne que les hypocrites, pour sûr, ne font que mentir. La foi n'était pour eux qu'une couverture ; ils se sont détournés du chemin de Dieu : qu'affreuse était leur action ! C'est qu'ils ont cru, puis dénié : un sceau fut alors posé sur leur cœur, de sorte qu'ils ne peuvent rien pénétrer » (al-Munafiqun 63 :1-3).

Ceux en revanche dont le cœur et la conscience ont été illuminés par la lumière de la foi trouvent la paix et le repos dans la souvenance de Dieu. Un tel apaisement n'est pas quelque chose de sentimental ou d'imaginaire ; cela touche le cœur de notre existence et nous relie à

Dieu d'une part, et à la réalité des choses d'autre part. Cette tranquillité du cœur guide nos pensées et nos actes dans le monde, de même qu'elle emplit nos existences de significations. C'est en ce sens que le Coran affirme que :

« Lui qui fait descendre la sérénité au cœur des croyants pour que, déjà croyants, ils grandissent dans la croyance. A Dieu les armées des cieux et de la terre. Dieu est Connaisseur et Sage » (al-Fath 48 :4).

« Ceux qui croient, de qui le cœur se rassérène au Rappel de Dieu. De quoi d'autre que du Rappel de Dieu sérénité peut-elle venir au cœur ? » (al-Ra'd 13 : 28).

La conscience doit trouver sa juste configuration pour que la raison fonctionne correctement.

### **La Raison, l'existence et l'univers**

La confluence de l'être et de la réalité, participant de la relation essentielle entre la raison et l'existence, mobilise un registre clef du vocabulaire coranique. Le mot existence (*al-wujud*) n'apparaît pas dans le Coran. Mais la configuration conceptuelle au sein de laquelle le monde de la création est présenté fait signe vers un ordre d'existence au sein duquel se dévoile l'acte créateur. En tant que source de tout ce qui existe, l'existence est un *présent* de la création Divine. En ce sens, l'existence est le versant du Divin tourné vers le monde de la création (*'alam al-khalq*). L'ordre créé se décline selon les diverses modalités de l'existence, qui se manifestent et se particularisent dans des formes spécifiques. Toutes ces formes ou « fragments d'existence » ont des qualités hétérogènes, mais n'en demeurent pas moins unies par la réalité essentielle de l'existence. Le vocable coranique *kull* (« tout/totalité ») apparaissant dans un certain nombre de versets cosmologiques, fait précisément référence à cette dimension de l'existence : toutes les choses sont reliées entre elles en vertu du fait qu'elles sont créées par le même Dieu qui est, comme nous l'avons mentionné, *al-Muhit*, « celui qui embrasse toute chose ».

C'est dans ce contexte que la raison trouve sa relation particulière à l'existence. L'existence est intrinsèquement intelligible car Dieu créé de manière optimum et que ce qu'il a créé a un sens, une raison d'être et une intelligibilité propre.<sup>(28)</sup> Le verset suivant nous rappelle que la création, la pensée et la prière ont en commun une même raison d'être :

« Que n'ont-ils réfléchi au fond d'eux-mêmes sur ce que Dieu a créé les cieux et la terre et leur entre-deux que dans le Vrai et jusqu'à un terme fixé, même si beaucoup d'humains dénie la rencontre de leur Seigneur ? Que n'ont-ils parcouru la terre et considéré quelle fut la fin de leurs devanciers ? Pourtant ceux-ci les surpassaient en force, ils l'ont mise en valeur plus que ceux-là ne font ; et leurs envoyés leur vinrent avec les preuves ; et alors ce n'est pas Dieu qui leur fut injuste, mais ils le furent à eux-mêmes. » (*al-Rum* 30 : 8-9)

Dieu crée selon une sagesse (*hikma*), une finalité (*ghaya*) et une Providence (*'inaya*). En tant que source ultime de toute existence et de toute intelligibilité, Il apprête la création de qualités et en sursature l'ordre de sens et de finalités. L'adage fameux statuant que « La première chose que Dieu a créé est l'intellect (*al-'aql*) » est à comprendre en contexte.

---

<sup>(28)</sup> Cette prémisse est également au fondement de l'argument selon lequel notre monde est le meilleur des mondes possibles que Dieu pouvait créer. Pour cette version de l'argument de "*ahsan al-nizam*" voir mon "Mulla Sadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds", *Oxford Journal of Islamic Studies*, 18:2 (2007), pp. 183-201.

L'intellect fait ici référence aux principes universels de la vérité, de l'ordre et de l'intelligibilité selon lesquels Dieu a configuré la nature des choses. L'intellect est la première chose que Dieu a créée parce que Dieu crée les choses conformément à un certain ordre et principe. Ainsi « l'intellect est la chose la plus proche du Divin ». <sup>(29)</sup> A la différence du subjectivisme moderne, la signification n'est pas simplement une propriété de l'esprit. De la même manière que la connaissance ne saurait être réduite aux fonctionnements internes de l'esprit, comme c'est le cas chez Descartes, la signification ne saurait être rayée d'un trait de plume, à la Galilée, à titre de « qualité secondaire » surimposée par l'esprit sur les choses. Dans la mesure où la signification n'est pas créée, articulée et appropriée par l'esprit, son essence est à situer en dehors des constructions mentales que je m'en fais.

La contribution morale de cette prémisse est claire : posséder une signification et une raison d'être selon une modalité non-subjectiviste va de pair avec un sens aigu des responsabilités. Admettre que, tout comme l'univers, nous avons été créés selon une finalité, revient à accepter une responsabilité morale à l'égard de ce qui est au-delà de nous-mêmes. Le Coran nous interroge :

« Pensez-vous que Nous vous ayons créés en pure gratuité, et que de vous-mêmes il ne fût pas fait retour ? » (al-Mu'minun 23 :115)

Dans toutes les dimensions de l'univers, Dieu créé les choses et les lois en vertu desquelles elles existent. Ces lois, que l'on nomme « *sunnat Allah* », les « normes de Dieu », soutiennent les principes d'ordre, d'harmonie et de continuité dans l'univers. La raison humaine a pour fonction de découvrir ces principes universaux et qualités intrinsèques. En se conformant lui-même à ces principes, l'intellect participe à l'ordre intelligible de l'existence. La raison est capable de découvrir ces modes intrinsèques d'intelligibilité précisément parce que les principes rationaux/intelligibles sont inscrits dans la nature de la réalité. Nous pouvons analyser l'univers physique d'une manière rationnelle et scientifique dans la mesure où il se prête d'emblée à l'investigation. Le Coran ne voit aucune contradiction à étudier l'univers en sa qualité de phénomène naturel et à voir en lui un miracle suprême de Dieu.

L'univers entier est une *ayat*, un « signe » (adressé par Dieu à l'homme) visant au-delà de lui-même. Le Coran utilise le même terme, *ayat*, en référence à ses propres versets, également considérés comme « signes de Dieu » (*ayat Allah*) dans l'univers, que l'on pourrait rapprocher de ce que les Latins désignaient par le terme de *vestigia Dei*. La polysémie du terme *ayat* laisse entrevoir les profondes connexions qui existent entre les versets de Dieu dans les Ecritures et Ses signes dans le monde de la création : les deux proviennent de Dieu ; les uns et les autres sont sacrés, et doivent, par conséquent, être l'objet d'une authentique déférence. Les signes de Dieu, dans les deux sens du terme évoqués, sont reliés de manière étroite avec la raison et la rationalité dans la mesure où ils sont adressés à la raison humaine de sorte que l'homme puisse comprendre la réalité des choses (raison théorique) et poursuivre sa quête de vertu et de bonheur (raison pratique). Des choses aussi anodines en apparence que compter ou regarder l'heure sont en réalité des « signes » pour ceux qui méditent sur l'ordre et la régularité de l'univers :

« C'est Lui qui a fait du soleil un flamboiement, de la lune une lumière, qu'Il mesure en stations pour vous faire connaître le nombre des ans et le calcul. Dieu n'a créé tout cela que

---

<sup>(29)</sup> Muhammad 'Ali al-Tahanawi, *Kashshaf istilahat al-funun* (Beyrouth: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), Vol. 3, *Kashshaf*, III, p. 307.

dans le Vrai. Il explicite Ses signes pour ceux capables de connaître. Dans l'alternance de la nuit et du jour, dans tout ce que Dieu a créé aux cieux et sur la terre résident des signes pour ceux capables de s'en prémunir. » (Yunus 10 : 5-6)

Dieu expose de tels signes aux humains pour les inviter à utiliser leur raison et dériver desdits signes la conclusion logique qui s'impose, à savoir que nous devons croire en Dieu. Chaque signe dans le Coran, et dans l'univers, appelle une réponse de la part de l'être humain. Comme Izutsu le souligne, les humains répondent à l'appel de deux manières ; soit ils font une lecture correcte des signes et en « authentifient » (*tasdiq*) la vérité ; soit ils échouent à se servir de leur raison, succombent à leurs désirs, et en rejettent (*takdhib*) la vérité. La première manière de répondre est assurément un sésame pour la sincérité et la foi ; la seconde manière conduit à l'incroyance (*kufr*) et à la dénégation.<sup>(30)</sup>

Une lecture erronée des « signes manifestes » de Dieu peut nous déconnecter de la réalité et compromettre notre salut : « Ils disent : 'Si nous avions écouté ou utilisé notre intelligence, nous ne serions point des hôtes de la fournaise ! » (al-Mulk 67 :10). Seuls ceux qui parviennent à faire un usage correct de leur raison peuvent comprendre la signification réelle des « signes » et agir en conséquence : « Nous vous explicitons Nos signes, pour autant que vous raisonnez. » (Al-i Imran 3 :118)

Ceux dont la raison fonctionne sont alors en mesure de comprendre le langage non-linguistique de l'univers et de saisir la manière dont il se rapporte à Dieu. Cette profonde sagesse est alors ce qui distingue celui qui est aveugle de celui qui voit. Le Coran affirme avec force que dénier Dieu en prenant des associés à la place de Dieu va contre la nature des choses et viole le principe de la raison :

« Vers Dieu se prosternent en revanche tous ceux qui sont aux cieux et sur la terre, bon gré, mal gré : ainsi fait leur ombre au matin et au crépuscule. Dis : Qui est le Seigneur des cieux et de la terre ? » Dis : « Dieu ». Dis : « Alors, vous vous donneriez hors de Lui des protecteurs incapables pour eux-mêmes de ce qui sert ou de qui nuit ! » Dis : « L'aveugle égalerait-il clairvoyant, et les ténèbres la lumière ? » Ou serait-ce qu'ils donnent à Dieu des associés qui aient créé comme Il a créé ? Alors c'est que pour eux « créer » prendrait un autre sens ! Dis : « C'est Dieu qui a créé toute chose. Il est l'Unique, l'Irrésistible » (Al-Ra'd 13 : 15-16)

Une fois que cela est clarifié, l'observation, l'analyse logique, la contemplation et la prière s'intègrent en une synthèse harmonieuse :

« A Dieu la royauté des cieux et de la terre, dans l'alternance de la nuit et du jour réside un signe pour ceux dotés de moelles. Rappeler Dieu assis, debout, sur le côté, réfléchir sur la création des cieux et de la terre : « Notre Seigneur, Tu n'as pas créé tout cela en vain, à Ta transcendance ne plaise. Alors sauve-nous du châtement du Feu – Notre Seigneur, c'est Toi qui fait entrer (le coupable) dans le Feu : Tu l'avais déjà mis à mal. Les iniques ne trouvent pas de secourant. Notre Seigneur, nous avons entendu quelqu'un appeler à la croyance : « Croyez en votre Seigneur ». C'est pourquoi nous croyons en notre Seigneur. Aussi pardonne-nous nos fautes, ignore nos mauvaiesetés, recouvre-nous parmi les vertueux. Notre Seigneur, donne-nous ce que Tu nous as promis sur la tête de Tes envoyés. Ne nous mets pas à mal le Jour de la Résurrection. Non, Tu ne failliras pas à Ta promesse. » (Al-Imran 3 : 189-194)

---

<sup>(30)</sup> Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: The Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), pp. 136-7.

L'univers créé est, selon le Coran, si finement ajusté, et sa perfection est si manifeste, que la raison, lorsqu'elle n'est pas obstruée par des causes irrationnelles, le reconnaît spontanément. Cette saisie de la vérité selon l'intuition (*hads*) est le fondement même de notre connaissance empirique et conceptuelle. Ceux qui reconnaissent la vérité lorsqu'ils la voient sont ceux dont la raison fonctionne de la manière la plus adéquate. Le Coran utilise l'expression *ulu-albab*, « ceux qui ont une compréhension profonde des choses » pour les distinguer de ceux qui aspirent simplement à être intelligents. *Albab*, pluriel de *lubb* (signifiant l'essence ou la moelle de quelque chose) se rapporte à une perception plus profonde de la réalité des choses que la raison nous donne de comprendre. D'après Ibn Kathir, *ulu'l-albab* fait référence à ces « intellects entiers et perspicaces qui perçoivent la réalité des choses dans leur apparente réalité ». <sup>(31)</sup> Qurtubi les décrit comme ceux qui « utilisent leur raison en contemplant les preuves ». <sup>(32)</sup> Une fois la raison rétablie dans sa fonctionnalité, elle développe de nouvelles potentialités de compréhension, et les distinctions catégorielles entre raisonnement, contemplation et prière, finissent par s'estomper. C'est le stade où la certitude (*al-yaqin*) est suffisamment prégnante pour nous affranchir du doute quant à la vérité de la réalité qui se tient devant nous. Le Coran accorde d'ailleurs une importance telle au fait que la vérité est en soi suffisamment clairement manifeste qu'il interdit de forcer les gens à se convertir à l'Islam. Ces derniers sont capables de voir la vérité par eux-mêmes :

« Point de contrainte en matière de religion : droiture est désormais bien distincte d'insanité. Dénier l'idole, croire en Dieu, c'est se saisir de l'anse la plus solide, que rien ne peut rompre. Dieu est Entendant, Connaisseur. » (al-Baqara 2 : 256)

Le « langage de l'univers » est révélé à la raison humaine sous la forme d'ordres stricts, de lois, de principes et de modèles qui sont également autant de symboles puissants, de paraboles et de métaphores. Le Coran ne voit aucune contradiction entre les règles strictes de la logique (qui ne procèdent d'ailleurs que de la nature de Dieu) et le symbolisme de la création. Le Coran nous invite à découvrir l'ordre parfait que Dieu a créé dans l'univers. L'ordre et la régularité qui le caractérisent est la preuve de l'existence d'un Créateur intelligent. Mais nous sommes également conviés à saisir le langage symbolique de l'univers et la manière dont il loue Dieu à chaque instant :

« Les sept cieux Le glorifient, et la terre, et leurs habitants. Il n'est aucune chose qui par la louange ne Le glorifie : seulement vous ne pénétrez pas leur glorification. Il est toutefois Longanime, Tout pardon... » (al-Isra 17 : 44) <sup>(33)</sup>

Une approche réductionniste et rationaliste, en amenuisant nos capacités cognitives et en atrophiant nos capacités imaginatives, nous empêche de comprendre le langage non-

<sup>(31)</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-qur'an al-'azim* (Beyrouth: Dar al-Ma'rifa, 2006), p. 334.

<sup>(32)</sup> Abu Abdullah al-Qurtubi, *al-Jami' li-ahkam al-qur'an* (Beyrouth: Dar Ibn Hazm, 2004), Vol I, p. 780.

<sup>(33)</sup> Voir Ibn Kathir, *Tafsir*, p. 932. Mulla Sadra défend la thèse selon laquelle « chaque animal, chaque plante et nature inanimée est doté d'une connaissance et d'une conscience qui lui est propre, en vertu de la nécessité de leurs essences, et de leurs effets particuliers eu égard au fait qu'ils font partie intégrantes de l'existence parce que l'existence est identique à la lumière et à la manifestation. L'existence est ainsi unie aux qualités de la perfection de l'existence en connaissance, pouvoir, volition, vie, etc. » *Ajwibat al-masa'il al-kashaniyyah* in *Majmu'a-yi rasa'il-i falsaf-i-yi Sadr al-Muta'allihin*, ed. Hamid Naji Isfahani (Téhéran: Intisharat-i Hikmat, AH 1375), p. 137. Au sujet du vitalisme ontologique de la cosmologie islamique, voir mon *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, pp. 229-32.



discursif de l'univers. Le monde de la création converse en permanence avec son Créateur car il est un « muslim » (Al-i Imran 3 : 83), i.e celui qui se soumet à Dieu. Les humains partagent cette qualité avec la nature à une différence près, fondamentale : ils disposent du libre-arbitre (*irada*) et doivent choisir entre la foi et l'incroyance, la vérité et l'erreur, la vertu ou le vice.<sup>(34)</sup> Une personne qui a perfectionné son sens du discernement peut saisir intuitivement la manière dont l'univers glorifie Dieu. La réflexion intuitive et imaginative n'est pas hétérogène au domaine de la raison, celle-ci pouvant, comme je l'ai avancé plus haut, intégrer des articulations non formelles de la vérité, et saisir les intuitions non discursives émanant de notre confluence avec la réalité.

### **Rationalité et moralité**

Le même mode de pensée intuitif est à l'œuvre dans nos décisions morales. Dans la mesure où les principes moraux vont de soi dans la plupart des cas, nous savons comment il sied d'agir dans ces situations. Mais est-ce pour autant suffisant d'avoir des informations évidentes pour agir d'une manière vertueuse ? Si l'on tient compte de la force motrice des émotions humaines, même un usage correct de la raison ne nous garantit pas de faire des choix moraux appropriés. La raison en est que nous devons combiner la raison et la volonté, les deux traits caractéristiques de l'être humain, afin d'agir conformément à nos croyances. A la différence de Descartes qui considère l'être humain comme une « machine qui pense », nous affirmons que les humains sont des êtres qui *veulent*. « Vouloir » ici ne désigne pas simplement le fait de choisir entre deux options. Ce terme se rapporte à cette aptitude qui est la nôtre de faire un choix entre différentes possibilités envisageables. Mais dans un sens axiologique, ce terme fait également référence au fait de pouvoir choisir la vérité au lieu de l'erreur, et le bien au lieu du mal. La raison et la moralité, telles que nous les avons définies plus haut dans une perspective globale, guident nos choix et informent notre attitude morale. Rationalité et moralité vont de pair dans la mesure où nous sommes tant des animaux rationnels que des êtres moraux.

Le Coran évoque ce point lorsqu'il rend compte de l'étroite solidarité entre l'activité rationnelle et la conscience spirituelle et morale de Dieu. Le mot *taqwa*, généralement traduit par conscience (ou « peur ») de Dieu, signifie littéralement « se protéger » ou « se prémunir » contre le danger. Dans la tradition, la *taqwa* consiste « à prémunir son âme contre toute cause d'affliction ».<sup>(35)</sup> Ainsi que le stipule un hadith, la *taqwa* consiste à avoir la présence majestueuse de Dieu dans son cœur pour se protéger contre l'erreur, le mal et le vulgaire. En ce sens, les significations conceptuelles de *'aql* et *taqwa* convergent : elles se rapportent toutes les deux à l'idée d'un effort conscient consistant à nous prémunir contre l'erreur, le mensonge, l'injustice et l'oppression. Ainsi « La personne intelligente est celle qui a conscience (*taqwa*) de son Seigneur et qui soupèse scrupuleusement son âme ».<sup>(36)</sup>

Ce principe forme la base rationnelle de notre aptitude à choisir entre le bien et le mal et entre le vice et la vertu. La raison ne voit aucune difficulté à accepter « la conscience de Dieu » (*taqwa*) comme un principe moral et spirituel guidant et édictant nos choix moraux.

---

<sup>(34)</sup> Citant un adage populaire, Tahanawi développe ce point de la manière suivante : « Dieu a formé la raison dans les anges sauf de tout désir charnel, mit des désirs dans les animaux sauf de toute raison, et les deux [désirs et raison] dans les enfants d'Adam. Ainsi quiconque dont la raison l'emporte sur ses désirs charnels est meilleur que les anges, et quiconque dont les désirs l'emportent sur la raison est plus bas qu'un animal ». Tahanawi, *Kashshaf*, Vol. 3, p. 314.

<sup>(35)</sup> Isfahani, *al-Mufradat*, p. 833

<sup>(36)</sup> Tahanawi, *Kashshaf*, Vol. 3, p. 314.

C'est seulement dès lors que nous parvenons à combiner intelligibilité, signification et volonté que nous pouvons pleinement réaliser notre humanité à titre d' « animaux rationnels ». Les choix moraux ont un sens dans l'exacte mesure où, en plus de prouver notre liberté, ils nous donnent de participer à l'ordre intelligent de l'existence et de nous élever au-delà de nous-mêmes pour atteindre un niveau supérieur de réalité. Selon la tradition éthique musulmane, prendre fait et cause pour la justice a également un sens dans la mesure même où la justice (*'adl*) consiste à « mettre chaque chose à la place qui lui convient ». De la même manière, il est parfaitement raisonnable de s'opposer à l'injustice (*zulm*) qui consiste à « mettre les choses à une place qui ne leur convient pas », i.e détruire l'ordre conférant aux choses leur signification. On dit d'un acte qu'il est rationnel lorsqu'il est conforme à la réalité de quelque chose et qu'il assigne à ladite chose la place qui lui est due. Ainsi est-il parfaitement sensé de vouloir se prémunir contre les forces destructrices de l'égoïsme et du mal ; agir autrement contredirait les fondements mêmes de notre humanité. Opérant une synthèse de ces points, Ibn Miskaway observe ainsi que: « ...dans la mesure où la justice consiste à donner de la bonne manière ce qui convient à la bonne personne, il est proprement inconcevable de penser que les hommes ne doivent rien à Dieu, exalté soit-Il, qui nous comble d'immenses bienfaits... »<sup>(37)</sup>

Nous pouvons ainsi conclure que ce qui est rationnel est moral. Et que, par conséquent, l'immoralité est irrationnelle dans la mesure où elle va à l'encontre de l'intérêt commun et viole l'ordre des choses d'une manière qui, par contrecoup, nous est toujours préjudiciable. Le Coran dans son traitement spécifique de la problématique des choix moraux et de leurs diverses modalités d'actuation dans le cadre global de l'existence établit que la rationalité est un élément clef du comportement moral. Et la rationalité, en retour, portée à sa pleine capacité, suscite un comportement moral qui s'étend à d'autres êtres humains, à l'univers, et, en dernière instance, à Dieu Lui-même. Selon le Coran, les êtres humains ont été gratifiés d'une raison pour leur permettre de faire le départ entre le bien et le mal d'une part, et entre le vrai et le faux d'autre part. Tant dans les termes de la connaissance véritable que dans les termes du comportement moral, nous nous servons de notre raison pour faire les bons choix. Laissons ici de côté la controverse théologique qui opposa naguère les partisans de l'idée selon laquelle nous reconnaissons les choses comme étant bonnes et vraies parce qu'elles le sont intrinsèquement et les partisans de l'idée selon laquelle les choses sont bonnes et vraies parce que Dieu les a ainsi créées, pour nous contenter de retenir que l'attitude morale et la pensée rationnelle sont complémentaires et qu'il convient dès lors de rejeter l'idée d'une dichotomie entre raison et rationalité, ou croyance et moralité. Ainsi que Ibn Hazm le souligne : « la connaissance joue un rôle majeur dans l'implémentation des vertus... la connaissance a sa part dans toutes les vertus comme l'ignorance a la sienne dans tous les vices ».<sup>(38)</sup> Dans une veine similaire, Ibn Miskawayh identifie "l'homme intelligent" comme celui qui recherche "la vertu dans son âme rationnelle, examine les imperfections de

---

<sup>(37)</sup> Ibn Miskawayh, *The Refinement of Character (Tahdhib al-akhlaq)*, tr. Constantine K. Zurayk (Beirut: The American University of Beirut, 1968), p. 106.

<sup>(38)</sup> Ibn Hazm, *al-Akhlaq wa'l-siyar fi mudawat al-nufus*, ed. Tahir Ahmad Makki (Jeddah: Dar al-Manarah, 2007), p. 124.

cette âme en particulier, et lutte en vue d'y remédier dans la mesure de ses capacités et de ses efforts ».<sup>(39)</sup>

### La Rationalité comme Cohérence

Le mouvement qui s'opère en va et vient entre raison/rationalité et comportement moral constitue un des thèmes récurrents du Coran de même que le fondement de la tradition éthique musulmane. La raison, lorsqu'elle est bien cultivée, conduit à l'action morale ; et le comportement moral, en retour, nourrit la raison. Le Coran tient ce simple syllogisme pour une évidence étant donné qu'accepter la vérité d'un fait et ne pas agir en conséquence est en soi une contradiction. Ainsi en va-t-il de l'hypocrisie : « Iriez-vous prescrire à autrui la piété en vous oubliant vous-mêmes, maintenant que vous pouvez réciter l'Écrit ? Ne raisonnez-vous pas ? » (al-Baqara 2 : 44). Le Coran condamne l'hypocrisie autant que l'incroyance et parfois même davantage puisque l'hypocrisie, en outre de constituer une défaillance de la volonté humaine, brise la connexion logique entre la raison et la moralité et nous rejette, partant, dans l'incohérence. « Vous qui croyez, pourquoi dites-vous ce que vous ne faites pas ? C'est chose grandement haïssable à Dieu que de dire ce que vous ne faites pas » (al-Saf 2 :3).

Le même principe de cohérence s'applique à la croyance en Dieu. Les versets cosmologiques du Coran, qui livrent des descriptions saisissantes de la manière dont Dieu a créé l'univers et l'être humain, établissent une liaison étroite entre rationalité et cohérence car chacun d'entre eux sans exception s'adressent à la raison humaine afin d'y établir la connexion logique entre un univers si miraculeusement ordonné et fonctionnel et la croyance au Créateur qui l'a créé. Ceux qui associent quoi que ce soit à Dieu, alors qu'ils croient en Son existence, se contredisent eux-mêmes. Croire en Dieu et ne pas tenir compte de sa guidance trahit une incohérence manifeste.

Les versets qui suivent, soulignant le fait que c'est par miséricorde que Dieu crée et protège le genre humain, dénonce le caractère absurde de la tendance consistant à associer Dieu à quoi que ce soit (*shirk*), et affirme que ladite tendance relève de la plus pure irrationalité. Ceux qui réfléchissent, méditent, font usage de leur raison, n'ont aucune difficulté à reconnaître Dieu comme Il doit l'être :

« Lui qui créa les cieux et la terre, et fait pour vous descendre une eau du ciel, dont Nous faisons pousser des vergers merveilleux, quand il n'était pas en votre pouvoir d'y faire pousser des arbres...

Avec Dieu peut-il y avoir un dieu ? Mais non ! C'est un peuple d'obliquité.

- Lui qui rend stable la terre, la sillonne de rivières, la fixe par des ancrages, interpose un seuil entre les deux mers, avec Dieu peut-il y avoir un dieu ?

---

<sup>(39)</sup> Ibn Miskawayh, *The Refinement of Character*, p. 44. Ibn Miskawayh poursuit en disant que « La nourriture qui convient à l'âme rationnelle est la connaissance, l'acquisition des intelligibilités, la pratique de la véracité dans ses opinions, l'acceptation de la vérité d'où qu'elle vienne et la récusation du fallacieux et de mensonger d'où qu'ils viennent".

Mais la plupart ne le savent...

- Lui qui exauce quand on L'invoque dans la nécessité, dissipe le mal, établit les hommes lieutenants sur la terre, avec Dieu peut-il y avoir un dieu ?

Mais combien peu vous méditez !

- Lui qui vous dirige dans les ténèbres du continent et de la mer, envoie les vents s'épandre aux devants de Sa miséricorde, avec Dieu peut-il y avoir un dieu ?

Dieu si haut par-dessus tout ce que l'on Lui associe...Lui qui instaure la création, puis la recommence, vous attribue des biens du ciel et de la terre, avec Dieu peut-il y avoir un dieu ?

- Dis [O Muhammad] : « Produisez vos arguments, si vous êtes véridiques ! »

Ces versets présentent une structure argumentative solide. En sourd l'insistance avec laquelle le Coran nous rappelle que la cohérence est le fondement de tout discours rigoureux sur la relation entre l'homme et Dieu d'une part, et la relation entre Dieu et l'univers d'autre part. La rationalité comme cohérence se rapporte à la possibilité d'inférer des conclusions valides à partir de prémisses valides. Considérant la continuité de nos présuppositions morales et ontologiques, cela suggère que nos observations empiriques sur l'univers conduisent à leurs conclusions logiques dans un contexte théiste, i.e, acceptant Dieu comme Dieu et agissant en conséquence. Le Coran fait un usage constant de cette notion opératoire de rationalité, l'étendant aux domaines de la cosmologie, de la théologie et de la loi. Dans les nombreuses occurrences où il entre en confrontation avec le paganisme des mecquois, le Coran les met au défi de penser par eux-mêmes et de considérer si leur conception erronée de Dieu a le moindre sens. Une notion rationnellement cohérente de Dieu et de l'univers peut s'élaborer dans une pensée cohérente seulement si nous parvenons à faire un usage intelligent de notre raison pour en lire les signes dans le « monde visible ».

## **Conclusion**

Ainsi que j'ai tenté de le montrer jusqu'ici, la rationalité en tant qu'intelligibilité nous porte au-delà des tâches internes d'un esprit solitaire et désengagé et nous place dans un contexte plus large de signifiante ontologique. Les métaphysiques de la création établissent la notion coranique et, de fait, abrahamique, d'une rationalité substantive dérivée d'une intelligibilité intrinsèque du domaine de l'existence. La connaissance comme mise au jour de l'ordre et de la structure inhérents des choses rejettent la rationalité instrumentaliste et subjectiviste au bénéfice du déploiement d'un contexte d'intelligibilité au sein duquel notre raison et notre réflexion fonctionnent. Le fondement ontologique de la raison est sécurisé par la participation de celle-ci dans l'ordre intelligible de l'existence.

En sa qualité de livre de révélation et de guidance, le Coran traite de la raison et de la pensée humaine dans le contexte déployé de l'ordre de l'existence. Tout en accordant une pleine confiance en la raison incorruptible, il nous met en garde contre le réductionnisme ontologique, l'hubris épistémologique et l'égotisme moral. La raison est un présent divin grâce auquel nous avons accès à la réalité des choses. Mais il n'est pas raisonnable de penser que la raison seule peut nous servir la liberté et le sens de la vie sur un plateau. On a

également besoin d'une guidance spirituelle à travers laquelle la raison parvienne à l'illumination. Le cœur en tant qu'il actualise notre degré de conscience le plus profond garantit que notre rationalité procédurale, que nous employons dans nos affaires quotidiennes, ne refoulent pas d'autres modes de rationalités. La raison, lorsqu'elle est nourrie par la foi peut approfondir son intuition de la réalité des choses car elle peut régler ses limites propres et trouver sa juste place dans « le cercle de l'existence » (*da'irat al-wujud*). La foi articulée et communiquée par la raison peut conduire à la certitude (*al-yaqin*), laquelle contribue grandement, selon le Coran, à notre intégrité mentale et spirituelle. (Al-An'am 6 : 75 ; al-Takathur 102 : 5-7) Tel est bien le hujjat al-ballighah !