

L'Islam au XXI^{ème} siècle

Revue trimestrielle

Numéro 4

(Octobre - Décembre 2021)

Dr Al Ajamî, Majdi Sahli, Fatma Bouvet de la Maisonneuve



L'Islam au XXI^{ème} siècle

الإسلام في القرن 21

Islam in the 21st Century

Pour nous soutenir : Abonnez-vous à votre revue !

Chère lectrice, cher lecteur,

Pour soutenir encore notre initiative, vous pouvez contribuer par votre abonnement à la revue car nous ne bénéficions d'aucun financement public et dépendons donc de votre générosité ! Merci de relayer largement auprès de vos amis ou connaissances qui pourraient être intéressés par ce grand sujet.

L'indépendance est une valeur clé, autant pour vous que pour nous !

Pour cela, vous pouvez vous rendre sur le site HelloAsso, à l'adresse :

<https://www.helloasso.com/associations/l-islam-au-xxieme-siecle/paiements/abonnement-a-la-revue-l-islam-au-xxieme-siecle>

Tarifs des abonnements :

- **Standard** : 20 € / an (5 € le numéro)
- **Soutien** : 40 € / an (10 € le numéro)
- **Bienfaiteur** : 80 € / an (20 € le numéro)

Nous vous remercions pour votre précieux soutien. C'est le prix de notre indépendance commune !

Directeur de la rédaction : **Sadek Beloucif**, président de l'Association

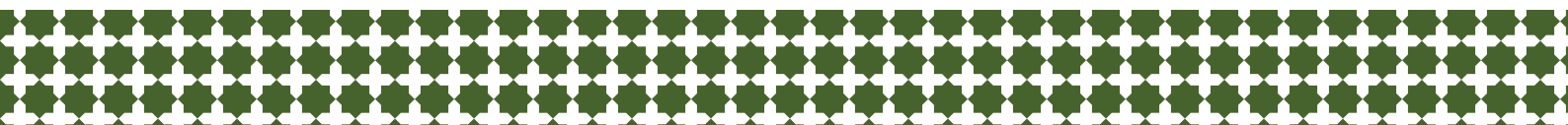
Rédactrice en chef et éditrice : **Eva Janadin**, déléguée générale de l'Association

Directeur artistique et graphiste : **Tristan Noirot-Nérin**

Contact presse : ActuPresseCom / **Sabine Renault-Sablionière**

Adresse mail contact : association.islamxxi@gmail.com

Revue trimestrielle éditée par l'Association « L'Islam au XXI^{ème} siècle », Paris, 2021



Sommaire

Le mot du président : « En ces temps difficiles... »	4
Penser l’Au-Delà en islam	7
Le Paradis et l’Enfer selon le Coran <i>Par Dr Al Ajamî</i>	10
Philosophie et mystique soufie	23
Hayy Ibn Yaqdhân, philosophe ou soufi autodidacte? <i>Par Majdi Sahli</i>	27
Parcours spirituel	40
Fatma Bouvet de la Maisonneuve, psychiatre engagée contre les préjugés	43

Le mot du président

« En ces temps difficiles... »

Chers amis de « L'Islam au XXI^{ème} siècle »,

« *En ces temps d'anxiété, de colère et de contestations entre l'Occident et le monde islamique, de nombreux récits des échanges intellectuels entre nos cultures et qui ont façonné leurs époques sont souvent oubliés* ». C'est ainsi que débute un article sur une pleine page du New York Times du 7 avril 2021 intitulé « **Le musulman qui a inspiré Defoe** » et qui raconte comment « notre » Robinson Crusoé, publié en 1719 par **Daniel Defoe**, est une reprise d'un conte philosophique d'**Ibn Tufayl** datant de six siècles auparavant... Plus que l'aspect historique fascinant, **Majdi Sahli** nous expose avec une rigueur scientifique cet ancêtre mystique de Robinson, nouveau « Premier Homme ». Il s'éveille seul sur une île déserte à la connaissance du monde, puis de Dieu avec sa seule Raison. Sa découverte de la voie de la Grâce se fait ainsi de manière quasi-autodidacte, mais vient bien de l'exercice de sa propre raison. Majdi Sahli nous donne des clés très pertinentes de lecture et d'interprétation philosophique, mystique, spirituelle, de ce grand ouvrage soufi, dont les prolongements sont encore vivaces aujourd'hui. À qui s'adresse la religion et comment la comprendre ? Est-elle réservée à une élite éclairée qui ne pourra jamais vraiment partager son ascension avec le reste du monde, ou a-t-elle vocation à assurer lumière, sagesse, bonté et miséricorde pour le plus grand nombre ?

Cette discussion se retrouve aussi dans le beau texte « *le Paradis et l'Enfer selon le Coran* » que nous offre le **Dr Al Ajami**. Son analyse théologique très fine et illustrée de citations coraniques pertinentes célèbre la richesse de l'effort d'interprétation, c'est-à-dire des tentatives de compréhension d'un Texte qui par nature dépasse l'homme. Où est le Bien ? Où est le Mal ? Quelles sont les conséquences de nos actions ? Quid de la Foi, à l'aune de nos actions et intentions ? Comment se fera l'au-delà ? Le raisonnement de l'auteur est encore enrichi en ayant en tête les autres monothéismes, tout en sachant que la Miséricorde divine sera toujours présente.

« *Il n'y a pas d'autre Divinité que Dieu et Mohammed est son Envoyé* ». Telle est la profession de foi de tout musulman. Elle s'intègre dans une soumission totale au Créateur. « *Islam veut dire soumission* » est une des entrées du Petit lexique des idées fausses sur les religions d'**Odon Vallet**. Car le mot en arabe ne se réduit pas à ce seul terme de soumission mais englobe aussi les notions d'unité, d'équilibre, de paix et d'harmonie avec soi, les autres et le Cosmos tout entier. Cette affirmation est également libératrice puisqu'en niant toute autre soumission, en la prononçant, le musulman défie en quelque sorte le pouvoir temporel d'autres humains. Dans l'absolu, il n'est soumis qu'à Dieu, ce qu'il marque symboliquement dans sa prière rituelle, jusqu'à l'effacement...

Nos esprits modernes comprennent le débat fondamental entre raison et foi, entre philosophie et théologie, et c'est en cela que **Ibn Tufayl** est vraiment précurseur des esprits éclairés du XVIII^e siècle comme Defoe. C'est aussi en cela que la redécouverte d'un tel dialogue philosophique est essentielle pour nos « temps d'anxiété, de colère et de contestations »... À nous de comprendre, et donc retrouver l'âge d'or de l'Andalousie, lorsque les communautés religieuses vivaient en harmonie, chacune bénéficiant des effets bénéfiques d'une stimulation intellectuelle féconde. Sans opposition d'essence partisane ou discriminatoire, tentons d'améliorer notre compréhension de l'Unique, à l'aune de la perception de sa propre croyance.

C'est allier ainsi l'individuel et l'unique de chaque parcours avec une même humanité. Avec le parcours original de **Fatma Bouvet de la Maisonneuve**, nous continuons la présentation de tels parcours spirituels et de vie qui sont d'autant plus singuliers qu'ils nous réunissent en tant qu'humains. Cette femme médecin courageuse qui a fait de sa vie un combat en faveur des plus démunis et fragiles de nos sociétés se définit sereinement comme « une pratiquante culturelle mais non religieuse de l'Islam ». De fait, son parcours illustre peut-être les multiples influences qui nous façonnent tous, entre le spirituel et l'éthique, la philosophie, la raison, la justice, la sociologie, ou simplement la foi et la miséricorde...

Chers amis de « L'Islam au XXI^{ème} siècle », encore merci de votre confiance renouvelée. Nous sommes maintenant tout à la préparation de la seconde Conférence de notre association qui se tiendra à l'UNESCO à Paris les 2 et 3 février 2022. Ce sera aussi en grande partie l'objet de notre numéro 5...

Bien à vous,



Sadek Beloucif

Président de l'Association « **L'Islam au XXI^{ème} siècle** »

Penser l'Au-Delà en islam

Les chrétiens et les juifs iront-ils aussi au Paradis ? Les actes comptent-ils ou seule la foi peut-elle garantir le Salut dans l'au-delà ? Les descriptions du Paradis et de l'Enfer dans le Coran sont-elles métaphoriques ou reflètent-elles une réalité physique ? Ces questions ont préoccupé les théologiens depuis les débuts de l'Islam et peuvent encore nous parler aujourd'hui.

Les musulmans des premiers temps pensaient que les « versets de la menace » de l'Enfer ne s'adressaient pas à eux. Ils semblaient convaincus qu'en raison de leur foi et leur appartenance à l'islam, ils feront automatiquement partie des gens du Paradis (*ahl al-janna*). De tels avertissements ne pouvaient viser que les incroyants, certains rajoutant que les chrétiens et les juifs, désignés comme les gens du feu (*ahl al-nâr*). Dès lors que l'on comprend le terme *islâm* comme une nouvelle religion et une nouvelle communauté, l'on arrive rapidement à ce raisonnement consistant à se différencier et à se placer au-dessus des autres confessions. Mais si l'on entend *islâm* comme une relation spirituelle avec Dieu, comme une manière de vivre ce lien, au-delà de l'identité sociale et de l'appartenance culturelle à une communauté, la question du Salut s'en retrouve transformée, permettant de comprendre autrement la question de l'Enfer et du Paradis.

Cette certitude du Salut pour les musulmans s'écroula au cours du premier siècle de l'Islam avec les théologiens murjites postulant que toute personne ayant la foi accédera « automatiquement » au Salut, puis avec les théologiens qadarites et mutazilites qui considéraient que le châtiment éternel n'était pas exclu dans le cas où les pécheurs étaient musulmans car la foi seule pouvait garantir l'accès au Paradis. Selon ce dernier point de vue, étant donné que l'être humain est responsable de ses actes, il peut être condamné à l'Enfer même avec une foi sincère qui ne le déresponsabilise pas ses actes accomplis ici-bas. Selon la conception mutazilite, c'est en raison de Sa Justice ('*Adl*) que Dieu est obligé de tenir Ses promesses ; accomplir Sa menace de l'Enfer et Sa récompense du Paradis (*al-wa'd wa-l-wa'id*). Les théologiens acharites et murjites firent le choix de plutôt insister sur la Miséricorde divine (*Rahma*), permettant de garder l'espoir pour les croyantes et croyants d'être sauvés en raison de leur foi sincère et d'être pardonnés malgré de mauvaises actions.

Autre question fondamentale : les descriptions des châtiments de l'Enfer et des récompenses du Paradis sont-elles à prendre dans leur sens matériel ou métaphorique ? Les théologiens hanbalites insistaient sur la nécessité d'y croire sans chercher à comprendre pourquoi ni comment (*bi-lâ kayfa*), cela afin de ne pas se risquer à commettre une erreur dans la lecture du texte coranique en utilisant la raison humaine pour le comprendre. Au contraire, les théologiens mutazilites insistèrent sur la dimension métaphorique de ces descriptions de l'Enfer et du Paradis et la nécessité d'aller chercher leur signification au-delà du sens premier que le Coran donne.

Ces débats ont fait couler beaucoup d'encre et ont opposé de nombreux savants au cours du temps, à tel point que nous en oublions aujourd'hui ce que le Coran dit et ce qu'il ne dit pas ; ce que la Sunna, l'ensemble des paroles et gestes attribués au Prophète, a ajouté aux descriptions coraniques ; et ce que les théologiens ont à leur tour précisé à partir de leur propre interprétation personnelle. Le **Dr Al Ajami** propose ainsi de faire le point sur ce que dit le Coran au sujet de l'Enfer et du Paradis afin de mieux comprendre le point de départ de ces débats théologiques.

Eva Janadin

Le Paradis et l'Enfer selon le Coran

Par Dr Al Ajamî



Dr Moreno al Ajamî est Docteur en médecine, Docteur en Littérature et langue arabes, coranologue, théologien, spécialiste de l'exégèse du Coran.

Sa recherche fondamentale porte sur l'analyse des limites de la théorie herméneutique de l'interprétation. Il a ainsi mis en évidence l'existence d'un sens littéral défini comme non-interprétatif et non-herméneutique. Du point de vue pragmatique, cette approche a conduit à l'élaboration d'une méthode rationnelle de détermination du sens littéral du texte coranique : **l'Analyse Littérale du Coran**.

Cette méthodologie strictement intra-textuelle, c'est-à-dire intra-coranique et sans recours aux différents corpus de l'Islam tels le Hadîth et l'Exégèse rend possible la rupture des cercles herméneutiques islamo-islamologiques à l'œuvre lors de la compréhension du Coran. Conséquemment, les résultats obtenus divergent parfois radicalement des lectures interprétatives classiques ou contemporaines. En proposant une lecture possible de l'état natif du texte, cette démarche littérale, qui n'est en rien littéraliste, ouvre à de nouveaux paradigmes théologiques et exégétiques. Ces derniers montrent que l'explication du Coran par lui-même/ *tafsîr al-qur'ân bi-l-qur'ân* diffère parfois grandement de la compréhension du Coran selon la grille de lecture de l'Islam ou de l'islamologie.

Ces publications tant exégétiques que théologiques en ligne sur son site : <https://www.alajami.fr/> ainsi que la publication de son dernier ouvrage **Que dit vraiment le Coran** suscitent le débat depuis de nombreuses années.

Le format limité de cet article ne nous permet pas de débattre de ce sujet sous l'angle théologique, voire philosophique. Toutefois, nous essayerons de présenter l'essentiel de la question selon uniquement un abord coranique. Par définition, les religions se préoccupent du devenir de l'Homme en ce monde, perspectives matérielles, mais aussi de son avenir en l'Autre, perspectives spirituelles. Concernant l'Au-delà, mais avec des variantes et des nuances, toutes proposent schématiquement le couple mythique *Paradis/Enfer*, ce qui laisse à penser que Paradis et Enfer seraient les pendants célestes de l'ambivalence terrestre du Bien et du Mal. De ce fait, le Coran propose une image en miroir entre ce Monde et l'Autre-monde et une approche antithétique du Paradis et de l'Enfer. L'objectif affiché de ce discours coranique est d'inciter le croyant, au nom de sa foi, à s'appliquer, autant que faire se peut, à la réalisation du « *bien* » et d'éviter dans la mesure de ses possibilités de commettre le mal, car « *Dieu n'exige d'une âme que selon sa capacité* », S2.V286.

Par ailleurs, il convient de rappeler que la théologie islamique articule sa pensée quant au Paradis et l'Enfer autour de la question centrale de la Prédestination, doctrine selon laquelle ces deux finalités relèvent en dernier lieu de l'arbitraire divin. Pour autant, notre recherche a montré que le Coran ne soutenait pas ce point de vue et que l'accès au Paradis et à l'Enfer dépendait foncièrement de nos œuvres, ce du fait même que l'Homme est responsable de ses actes en vertu du libre arbitre que Dieu lui a conféré¹.

Par suite, une première question se pose : *comment expliquer que la croyance en l'existence du Paradis et de l'Enfer ne fasse pas partie du credo de foi selon le Coran ?* En effet, le credo monothéiste coranique comporte cinq articles de foi : croire en Dieu, Ses Anges, Ses Livres, Ses Messagers et au Jour dernier, cf. S4.VI 36. Le Jugement est donc explicitement mentionné, mais, de manière remarquable, il n'est pas expressément demandé de croire en ses conséquences : le Paradis et l'Enfer, et ce, en aucun verset du Coran. Or, Paradis et Enfer découlent indiscutablement du Jugement dernier en lequel nous croyons tous. De notre point de vue, ce fait textuel particulier indique que le Paradis et l'Enfer ne représentent pas une réalité unique que chacun devrait valider avec les yeux de la foi, c'est-à-dire selon une signification univoque. De fait, comme nous allons le constater, le Coran fournit trois niveaux de compréhension du Paradis et de l'Enfer : *concret, allégorique, spirituel*.

¹ Cf. notre article : Destin et Libre arbitre selon le Coran et en Islam : <https://www.alajami.fr/index.php/2018/08/15/destin-et-libre-arbitre/>

Que dit le Coran ?

Principe général : la vie d'ici-bas n'est qu'une brève étape dont la finalité est l'accès à une autre existence après la mort, à un Au-delà de notre réalité, ex. : « ... Cette vie d'ici-bas n'est que jouissance éphémère alors qu'en vérité l'Autre-monde est le Séjour de la permanence. », S40.V39. Ceci vaut tout autant pour le Paradis que pour l'Enfer.

I. L'universalité du Paradis concerne tous les croyants

Si d'évidence l'on s'attend en Islam à ce que les musulmans puissent entrer au Paradis, la doxa théologique islamique en a interdit l'accès aux autres croyants monothéistes. Or, il serait vain de rechercher dans le Coran un verset réservant le Paradis aux seuls musulmans. De même qu'il n'y a pour le Coran ni Peuple élu, ni Nation élue, ni Communauté élue², le Paradis est promis à l'ensemble des croyants quelle que soit leur religion, et ce, contrairement aux allégations et croyances théologiques des uns et des autres : « Et ils disent : Nul n'entrera au Paradis s'il n'est de religion juive ou chrétienne. Tels sont leurs désirs ! Réponds : Apportez donc votre preuve, si vous êtes dans le vrai. Bien au contraire ! Qui remet entièrement son être à Dieu, tout en étant bienfaisant, aura sa récompense auprès de son Seigneur. Et nulle crainte pour eux, ils ne seront point affligés. », S2.V111-112.

Le Paradis n'est donc le privilège d'aucune religion, pour preuve : « En vérité, ceux qui croient : les judaïsés, les chrétiens et les sabéens, qui croient en Dieu et au Jour dernier et œuvre en bien... ceux-là auront leur récompense auprès de leur Seigneur. Et nulle crainte pour eux, ils ne seront point affligés. », S2.V62. Logiquement, ce Salut universel suppose alors selon le Coran la pluralité religieuse, c'est-à-dire l'équivalence en termes de Salut de l'âme entre toutes les religions monothéistes³. Le Coran dénie donc les prétentions sectaires des diverses religions et atteste sans ambiguïté et en toute rigueur que s'agissant de l'universalité du Paradis pour tous les croyants la récompense en l'Au-delà est proportionnelle à la sincérité et aux œuvres

² C'est ainsi que se conçoivent respectivement les juifs, les chrétiens et les musulmans. Pour notre critique textuelle et théologique, voir notre article *La Oumma, la meilleure communauté selon le Coran et en Islam* : <https://www.alajami.fr/index.php/2018/01/27/la-oumma-la-meilleure-communaute-selon-le-coran-et-en-islam/> 13, p. 6.

³ Cf. l'article *La Pluralité religieuse selon le Coran et en Islam* : <https://www.alajami.fr/index.php/2016/10/02/la-pluralite-religieuse-selon-le-coran-et-en-islam/>

des croyants : la félicité paradisiaque ne peut être que le fruit de la vertu. Au final, s'agissant des croyants, le Paradis est la récompense des bienfaisants, ceux qui se sont efforcés en conformité avec leur foi d'agir vertueusement : *« En vérité, ceux qui croient et œuvrent en bien leur revient l'hospitalité des jardins du Paradis. »*, S18.V107.

II. L'universalité de l'Enfer

S'il y a donc indiscutablement selon le Coran un **Salut universel**⁴ concernant tous les croyants, le texte coranique développe alors de manière antithétique le concept de **Damnation universelle**. Celle-ci fait sens pour une catégorie globale : les dénégateurs/*al-kâfirîn*, c'est-à-dire tous ceux qui dénie/*yakfurûna* : *« En vérité, ceux qui auront dénié et seront morts dénégateurs, ceux-là seront en la damnation de Dieu... »*, S2.V162.

Le dénégateur est une entité théologique spécifiquement coranique dont la compréhension repose fondamentalement sur le concept de **Pacte primordial**, S7.V172⁵. Selon ce Pacte, tout être humain naît porteur de la pré-connaissance de l'existence de Dieu, ce que nous nommons la **Foi ontologique** ou **innée**⁶. Ainsi, le dénégateur/*kâfir* est-il celui qui dénie/*kafara* l'existence de Dieu contre ce que sa Foi ontologique lui indique de manière non contraignante⁷, c'est cet acte volontaire de la part d'un être doué de raison que le Coran qualifie logiquement de déni/*kufr* : le fait de cacher ce que l'on sait être, et tel est le sens premier du verbe *kafara*⁸. Symétriquement, si l'accès au Paradis est aussi conditionné par le bien que l'on aura

⁴ Cf. l'article *Le Salut universel selon le Coran et en Islam* : <https://www.alajami.fr/index.php/2018/01/23/le-salut-universel-selon-le-coran-et-en-islam/>

⁵ La catégorie dénégateur/*kâfir* englobe des distinctions plus fines : les polythéistes, les athées, les agnostiques, voir notre article *Foi et non-foi, îmân et kufr selon le Coran et en Islam* : <https://www.alajami.fr/index.php/2018/02/14/foi-et-non-foi-iman-et-kufr-selon-le-coran-et-en-islam-2/>

Par le concept global de dénégateurs, le Coran décrit en fait les mécanismes psychologiques intimes, conscientisés ou non, et non les différents aspects cognitifs résultant de ces processus, lesquels sont fonction du temps et des cultures.

⁶ Sur ce point essentiel et l'analyse littérale de ce verset-clef, voir : *Foi et non-foi, îmân et kufr selon le Coran et en Islam* ; S7.V172 : <https://www.alajami.fr/index.php/2018/02/14/foi-et-non-foi-iman-et-kufr-selon-le-coran-et-en-islam-2/>

⁷ Voir, l'article *Nulle contrainte en religion ?* ; S2.V256-257 : <https://www.alajami.fr/index.php/2018/12/13/nulle-contrainte-en-religion/>

⁸ De ce fait, l'Humanité est répartie par le Coran uniquement en deux groupes : ceux qui témoignent de leur foi en conformité avec la Foi ontologique, ce sont les croyants/*al-mu'minûn*, et ceux qui la dénie, ce sont les dénégateurs/*al-kâfirûn*, ceci est confirmé par cette parole essentielle : *« ...qui veut croire et qui veut dénie... »*, S18.V29. Quant à celui qui accepte sa Foi ontologique, il acquiert ainsi une foi personnelle, il est alors qualifié de croyant/*mu'min*.

accompli, de même l'entrée en Enfer est conditionnée par le mal que l'on aura commis. Ainsi, tout Homme est-il concerné, car c'est l'âme humaine qui est portée au bien comme au mal : *« Par l'âme et ce⁹ qui la partage et lui suggère alors son immoralité ou sa vertu. A réussi celui qui l'aura élevée et a échoué celui qui l'aura abaissée. »*, S9I.V7-10.

Ainsi, en toute équité et rigueur, l'image de la pesée des actes au Jour du Jugement montre-t-elle qu'au final c'est le bilan comptable de chacun qui sera pris en considération, ex. : *« La Pesée, ce Jour, sera juste. Quant à ceux dont auront été lourdes les mesures [du bien accompli]... ceux-là seront les bienheureux. Quant à ceux dont auront été légères les mesures [du bien accompli]... ceux-là se seront perdus eux-mêmes. »*, S7.V8-9. C'est ainsi en toute justice que tous ceux qui n'auront pas par le bien accompli triomphé ici-bas de leur combat contre le mal personnel seront au nombre des perdants et leur *« seul refuge sera le Feu, et quel détestable Séjour que celui des injustes ! »*, S3.V151.

III. Descriptions du Paradis selon le Coran

Le monde en lequel l'Homme accomplit son voyage vers celui de l'Au-delà revêt trois dimensions : matérielle, allégorique, spirituelle, à savoir : 1- ce que notre raison comprend ; 2- ce que notre esprit interprète ; 3- ce que notre âme perçoit. Ainsi, de par une remarquable symétrie, le Coran présente-t-il le Paradis selon ces trois mêmes niveaux.

Premier niveau de compréhension : le Paradis concret

Nombre de versets dépeignent indubitablement le Paradis en termes concrets, matérialisation s'adressant donc à notre raison. Ces descriptions du Paradis empruntent à l'iconographie bédouine, c'est-à-dire à la culture du prophète-messager et à celle des allocutaires-récepteurs initiaux, et proposent ainsi obligatoirement ce qui est le plus agréable aux yeux des nomades du désert. En effet, tout comme notre présente réalité nous est perceptible en premier lieu par sa matérialité, le Coran propose ce prime niveau afin que la « réalité » d'un univers indescriptible soit directe-

⁹ Les traductions rendent ici le pronom relatif *mā* par « Celui », c.-à-d. Dieu, mais cela est antinomique avec la liberté que selon le Coran Dieu a conférée à l'Homme. Nous le traduisons donc par « ce », pronom démonstratif renvoyant aux capacités ontologiques propres à l'Homme : raison et conscience, et qui sont bien les responsables et *« lui suggère alors son immoralité ou sa vertu »*. Par « l'âme », l'on entend donc ici « l'être ».

ment compréhensible. Exemple : l'ombrage, comme le souhait ardent de l'homme au désert brûlant : « [ils seront installés] *sous de grands arbres au port étalé, à l'ombrage étendu.* », S56.V29-30. Cette fraîcheur est celle que l'on retrouve dans les jardins irrigués au cœur des oasis. Cette image est répétée des dizaines de fois : « *Dieu a promis aux croyants et aux croyantes des jardins au pied desquels courent les ruisseaux et où ils demeureront...* », S9.V72.

Deuxième niveau de compréhension : le Paradis allégorique

Si ces descriptions ont l'avantage de concrétiser le Paradis, le Coran précise lui-même que l'image ainsi construite n'est en réalité qu'une *allégorie/mathal*. En effet, si tel n'avait pas été le cas, nous aurions été dans l'obligation de croire que le Paradis est une réalité créée sous la forme exactement décrite par le Coran. Par ce deuxième niveau, la révélation s'adresse donc à notre esprit, cette activité cognitive capable de produire des paraboles et d'en discerner les significations, les interpréter. Pour ce faire, le Coran emploie un marqueur textuel indiquant avec certitude le caractère allégorique des descriptions du Paradis qu'il nous propose, à savoir : le terme *mathal*. Cet ancien terme arabe indique à l'origine qu'une chose est pareille à une autre, d'où les sens de : ressemblance, semblance, image de, représentation, exemple et, de là, *mathal*¹⁰ a aussi pour significations : parabole, métaphore, allégorie. Ainsi est-il dit : « *Allégorie/mathal du Jardin promis aux craignants-Dieu : les ruisseaux y courent en dessous, fruits et ombrage en permanence...* », S13.V35. « *Allégorie/mathal du Jardin promis aux craignants-Dieu : s'y trouvent des ruisseaux d'eau inaltérable, des ruisseaux de lait au goût sans changement, des ruisseaux d'un vin toujours agréable à boire et des ruisseaux de miel limpide...* », S47.V15. Notons que l'allégorie est en ce dernier verset deux fois soulignée puisque la certitude littérale du sens figuré d'un propos dépend aussi le plus souvent de ce que le fait mentionné ne peut être compris au sens propre. Ici, les réalités énoncées sont physiquement impossibles : l'eau s'altère naturellement, le lait plus encore se modifie très rapidement, le vin dès qu'il est à l'air libre devient vite imbuvable et, de même, le miel ne reste limpide qu'un certain temps.

¹⁰ En toute rigueur, en l'état de la langue pré-coranique une phrase coranique telle que : *mathalu-hum ka-mathali-l-ladhî* devait être comprise littéralement par : « *leur image est comme l'image de celui qui.* L'on peut raisonnablement supposer que *mathal* prit les sens techniques de parabole, allégorie, métaphore qu'essentiellement à partir du III^e siècle de l'Hégire quand se développa l'activité exégétique et linguistique.

Troisième niveau de compréhension : Le Paradis spirituel

Le Paradis n'est donc pas une réalité concrète, car les descriptions que le Coran en donne ne sont que des allégories. En conséquence, « *Nul être donc ne peut vraiment savoir ce que Je leur occulte comme félicité en récompense de ce qu'ils auront œuvré.* », S32.V17. En première intention, ceci pourrait simplement signifier que les hommes ne sont pas en mesure d'imaginer tout ce qui leur a été préparé au Paradis quantitativement et qualitativement. Cependant, étant entendu que le Coran abonde en descriptions paradisiaques qu'il qualifie lui-même d'allégories, cette signification ne peut être retenue. Il s'agit donc bien de comprendre que tout ce qui a été dépeint dépasse l'entendement humain tout en relevant d'une réalité immatérielle. Ainsi, ces images sont-elles uniquement destinées à évoquer ce que le Coran désigne ici par la locution *qurrati a'yun*, littéralement pour ici-bas : *fraîcheur des yeux*, mais qui pour l'Au-delà désigne donc parfaitement la félicité paradisiaque. Ceci correspond à ce que l'on nomme en théologie la béatitude paradisiaque. Aussi, puisque le constat d'un Paradis non physique est imposé par le Coran lui-même, qu'est donc le Paradis ? Or, si ni les sens ni la raison ne peuvent concevoir le Paradis, c'est que sa dimension spirituelle est bien la seule compréhension possible. Exemple : « *Dieu a promis aux croyants et aux croyantes des jardins au pied desquels courent les ruisseaux et où ils demeureront, domiciles agréables en les jardins du Séjour... Or, la Satisfaction de Dieu est bien plus éminente, telle est la réussite suprême.* », S9.V72.

Ainsi, le Paradis n'est en rien jouissance concrète de jardins luxuriants existants, mais bien ce qui est ici nommé « *la Satisfaction de Dieu* », formulation qui, à bien l'examiner, ne précise pas encore tout à fait ce qu'elle recouvre. Ainsi, ce qui s'entend par « *Satisfaction de Dieu* » va être à son tour explicité. Tout d'abord, il est confirmé que le devenir vrai et final des âmes des élus n'est pas une proximité de Dieu telle qu'elle apparaissait dans les allégories du Paradis par le qualificatif *al-muqarrabûn*/les *Rapprochés de Dieu*¹¹. En effet, un célèbre passage nous éclaire sur la signification-destination finale : « *Ô âme apaisée ! Retourne à ton Seigneur, agréée et satisfaite. Sois donc incluse en Mes adorateurs et pénètre en Mon "Paradis".* », S89.V27-30. La phrase finale : « *sois donc incluse en Mes adorateurs et pénètre en Mon Paradis* » indique deux étapes. Tout d'abord, le segment « *sois donc incluse en Mes adorateur* » présente une particularité puisque le verbe *dakhala*/entrer lorsqu'il est employé

¹¹ Cf. par exemple S56.V11-22, versets mentionnés et analysés en l'article *Les Houris selon le Coran et en Islam* : <https://www.alajami.fr/index.php/2019/06/21/les-houris-selon-le-coran-et-en-islam/>

comme ici avec la préposition « *fī* » ne signifie pas entrer dans, mais être inclus en une chose. Ceci énonce donc que l'âme « *agréée* » est, dans un premier temps, réunie à l'ensemble des âmes admises, celles dites par métonymie « *adorateurs/ibâd* » de Dieu. Puis, à ce qui est devenu comme une entité unique, il est dit « *pénètre en Mon Paradis* ». L'on doit alors noter que le syntagme *jannatī/Mon Paradis* est utilisé en ce seul verset, spécificité qui selon la rigueur sémantique du Coran est nécessairement signifiante. « *Mon Paradis* » est ainsi en quelque sorte l'ultime métaphore qui, à la différence des nombreux autres versets décrivant allégoriquement le Paradis, est ici par le recours au pronom possessif « *Mon* » l'image de Dieu Lui-même.

Ceci explique que toutes les allégories des jardins paradisiaques n'étaient destinées qu'à évoquer l'indicible, l'inexprimable état spirituel de la réintégration de l'âme en son Existenciateur premier : Dieu, l'ultime étape de l'âme « *agréée* » au nombre des élus, « *Mes adorateurs* », et « *satisfaite* » par la « *félicité* » et la « *Satisfaction* » mentionnées précédemment, la parfaite béatitude de l'âme en Dieu. Cet état spirituel en Dieu ne peut être ni saisi ni décrit par notre raison, ce qui justifie qu'il ne puisse avoir été exprimé par l'allégorie d'une élection au Paradis destinée à évoquer l'indicible : « *nul être donc ne peut vraiment savoir ce que Je leur occulte comme félicité* », S32.V17. À dire vrai, ici-bas, seule la « *gustation* » de cet état spirituel est possible, mais cela relève uniquement de l'expérience mystique. Ce retour électif des âmes à Dieu : « *ô âme apaisée ! Retourne à ton Seigneur* » est une finalité ontologiquement cohérente puisque selon le Coran l'âme provient de Dieu Lui-même. Dieu est l'origine de l'âme comprise en tant qu'exsufflation de « *Son souffle* » : « *Il l'a façonné harmonieusement et lui a insufflé de Son souffle/rûhi-hi et Il vous a conféré l'audition, la vue et la raison...* », S32.V9. Est-il besoin de le préciser, le don de l'âme émanant de Dieu est bien la spécificité ontologique de l'Homme.

De l'ultime étape du voyage de l'âme élue, il est enfin précisé : « *Ce Jour-là, il y aura des "faces" resplendissantes, leur Seigneur contemplant* », S75.V22-23. Ce ne sont donc point les yeux, mais les « *faces* »/*wujûh* qui « *contemplant* » Dieu. Or, à ce niveau ontologique, nous avons montré que le Coran employait le terme *wajh*/"face" pour qualifier l'Essence divine, Son Être¹², il en est ainsi de même s'agissant des âmes dont on ne peut dire ici qu'elles auraient des *visages/wujûh*. Il s'agit donc bien de désigner ainsi leur

¹² Cf. l'article *Le terme islâm selon le Coran : l'Islam-relation* : <https://www.alajami.fr/index.php/2018/01/21/le-terme-islam-selon-le-coran-lislam-relation/>

essence/*wajh*/"face" laquelle, nous l'avons montré ci-dessus, et de même origine que l'Essence divine. Par ailleurs, il a bien été précisé que l'âme retourne à son Seigneur, S89.V27, ce qui implique que ladite « contemplation » est une ultime image exprimant la participation de l'essence des âmes à l'Essence de Dieu. Aussi, Dieu étant « *le Premier et le Dernier* », S57.V3, l'Alpha et l'Oméga et, sachant qu'au final « *seul en soi subsiste la "Face" de ton Seigneur, Souveraine et Magnificente* », S55.V27, le parachèvement du cycle de notre *face/âme/essence/wajh* est la réintégration-fusion en la "Face"/*wajh*/Essence éternelle de Dieu. Essence divine dont l'attribut essentiel est la *Miséricorde/ar-rahma* absolue. Tel est bien ce à quoi le Coran allude tout en l'explicitant : « *Quant à ceux dont sera éclairée la "face"/wajh, ils seront donc en la Miséricorde de Dieu, ils y demeureront éternellement.* », S3.V107¹³.

Si toute communication par voie de révélation du « Verbe de Dieu » est nécessairement contingentée par le verbe humain qu'elle emprunte, il est un langage qui n'a pas de limite : celui de l'âme. Aussi, l'indicible félicité que le Coran évoque par le biais de l'image du Paradis est-elle l'état extatique que certains spirituels connaissent de leur vivant lors de leur expérience mystique. Pour autant, le Coran ne promet-il pas à tous les croyants, mais aussi à tous les Hommes, ayant agi en bien ici-bas de connaître en l'Au-delà cette béatitude de l'âme en son Seigneur...

IV. Descriptions de l'Enfer selon le Coran

À une nuance près, tout comme il en a été pour le Paradis le Coran présente aussi l'Enfer selon trois dimensions : *concrète, hyperbolique, spirituelle*.

Premier niveau de compréhension : l'Enfer concret

De nombreux versets décrivent l'Enfer en termes concrets, descriptions matérielles s'adressant à ce que notre raison connaît et identifie. Tout comme le Paradis est dépeint en fonction de la conception du bonheur et de l'aisance de la vie bédouine, l'Enfer en sera point par point l'image opposée, l'expression de la pire fournaise du désert : « *Nous avons préparé pour les injustes un feu dont la chaleur intense les cernera de toutes parts...* », S18.V29.

¹³ Voir de même S83.V24.

La nourriture infernale rappelle les temps de famine où le Bédouin, tel un chameau, consommait pour survivre les feuilles des rares arbustes du désert : « *Leur seule nourriture sera faite d'amers épineux qui jamais ne nourrissent et n'apaisent la faim* », S88.V6-7. S'abreuver sera pire encore : « *eau bouillante et purulence* », S38.V57.

Deuxième niveau de compréhension : l'Enfer hyperbolique

Concernant les descriptions du Paradis, nous avons fait observer que le Coran signalait lui-même leur valeur allégorique par le recours à la locution *mathalu-l-janna*/l'allégorie du Paradis est en laquelle le terme *mathal* vaut indubitablement pour *parabole, métaphore, allégorie*. Or, s'agissant de l'Enfer, l'on ne peut retrouver un tel marqueur sémantique dans le Coran, il n'est jamais dit par exemple *mathalu-l-jahannam*/l'allégorie de la Géhenne est, et cette importante différence est nécessairement signifiante. Or, puisque nous avons montré que le Coran qualifiait d'allégorie la description du Paradis du fait qu'il n'était que *l'image de la Réalité divine*, c'est-à-dire de Son l'Essence/Être/*wajh*/"*face*", nous en déduisons logiquement qu'étant donné la rigueur des constructions coraniques, l'Enfer est la *non-image de la Réalité divine*, ce qui rigoureusement justifie qu'il ne puisse pas en être fourni d'allégories.

Nous confirmerons et expliciterons cette avancée textuelle et théologique au paragraphe consacré à l'Enfer spirituel.

Une approche superficielle de cette absence d'allégories pourrait en déduire que l'Enfer est une « réalité vraie », mais alors une telle compréhension imposerait que par opposition de construction le Paradis en soit une aussi, ce que le Coran infirme nous l'avons montré. Aussi, en fonction de la précision des parallèles antithétiques des constructions coraniques, le Coran recourt-il tout de même à un autre procédé que celui de l'allégorie pour évoquer la non-réalité concrète de l'Enfer, à savoir : l'hyperbole, ex. : « *Certes, ceux qui auront dénié Nos signes Nous les précipiterons au Feu. Chaque fois que leurs peaux seront consumées, Nous les changerons pour une peau nouvelle afin qu'ils goûtent encore le tourment ; Dieu est Tout de puissance et de ferme exécution !* », S4.V56. L'on ne peut effectivement brûler à ce point qu'une seule fois, il est donc rendu ici possible ce qui ne l'est pas dans la réalité et, tout comme un fait matériel impossible impose une lecture au sens figuré, l'antithèse du réel est de fait l'irréel. Il en est de même au verset suivant : « *La mort lui viendra de toutes parts, mais il ne mourra pas* », S14.V17.

Troisième niveau de compréhension : L'Enfer spirituel

Au-delà des descriptions concrètes et hyperboliques de l'Enfer, certains versets confirment qu'il ne s'agit pas là d'une réalité physique et que la compréhension des images ainsi proposées doit être dépassée : « *Celui qui sera exposé à l'immense Feu... de plus, point n'y mourra et point n'y vivra* », S87.V12-13. En effet, ce propos indique que le cas particulier de l'Enfer n'exprime pas une réalité, car la réalité telle que nous la concevons est précisément conditionnée par la vie et la mort : « *...vous aurez sur Terre un lieu de séjour et d'usage pour un temps. Il [Dieu] dit : Là vous vivrez et là vous mourrez...* », S7.V24-25. Cette particularité suppose donc que l'Enfer en plus de n'être point une réalité concevable est un non-état. Pour nous en faire percevoir le sens, le Coran procède alors par comparaison antithétique d'avec le Paradis : « *le Jour où "faces" s'éclaireront et "faces" s'assombriront* », S3.V106. Or, nous avons démontré précédemment que le Coran en ce contexte désignait par *"faces"/wujûh* l'essence des êtres, leurs âmes. Ceci étant, le Coran explique alors son propos quant aux âmes élues : « *Quant à ceux dont sera éclairée la "face", ils seront donc en la Miséricorde de Dieu, ils y demeureront éternellement.* », v107, et de même quant aux âmes damnées : « *Quant à ceux dont sera assombrie la "face"... Alors, goûtez le Tourment pour avoir dénié.* », v106. À ce stade, l'image positive est précisée : « *Ce Jour-là, il y aura des "faces" resplendissantes, leur Seigneur contemplant* », S75.V22-23. Nous en déduisons directement que la locution opposée : « *ceux dont sera assombrie la "face"* » correspond aux âmes/*wujûh*/*"faces"* qui ne contempleront pas leur Seigneur. Ceci est par ailleurs corroboré : « *Prenez-garde ! Ils seront, ce Jour, de leur Seigneur exclus.* », S83.V15. Du reste, le Coran stipule cet éloignement et cette absence à la présence divine : « *... ceux-là sont ceux qui n'auront aucune part en l'Au-delà. Dieu ne s'adressera point à eux ni ne les regardera au Jour de la Résurrection. Il ne les purifiera point et ils subiront un tourment terrible.* », S3.V77.

Nous pouvons de ce fait avancer dès à présent que puisque le Paradis est indiscutablement pour les âmes élues la présence à Dieu, l'inclusion, alors pour les âmes damnées l'Enfer en est l'exclusion, l'absence à Dieu. Ainsi, selon les indications coraniques, les âmes damnées ni ne vivent ni ne meurent, elles sont en un état de négation de leur être/*wahj*/*"face"*/essence, assombries, sans lumière, exclues de Dieu, telle est la non-Réalité absolue représentée par l'Enfer.

La terminologie mise en place par le Coran est aussi à ce sujet explicite. Examinons d'une part le mot-clef '*adhâb* : peine, tourment, châtement, celui-ci dérive de la racine '*adhaba* signifiant empêcher d'approcher, éloigner, chasser d'un endroit, abandonner. Il en résulte que le participe actif *al-âdhib* qualifie celui qui éloigne, repousse ou éloigne. Comprises dans la culture clanique arabe, ces notions d'exclusion représentaient le pire châtement, car un individu chassé de sa tribu était ainsi privé d'existence et de subsistance collective, condamné ainsi à l'errance, il était en danger et en grande souffrance. Il en découle que le terme '*adhâb* désigna la peine d'exclusion, la punition, le tourment, le châtement tout en conservant le sens premier d'éloignement. Cependant, ce champ lexical uniquement pragmatique a été déplacé sous l'influence directe de l'Exégèse coranique et en vint à ne plus qualifier que le châtement/'*adhâb*/tourment de l'Enfer; ce au sens physique. Or, en fonction de ce qui précède du statut des âmes condamnées à l'Enfer, nous constatons que c'est bien au sens premier que le Coran emploie le verbe '*adhaba*/éloigner et le substantif '*adhâb*/éloignement, c.-à-d. celui des âmes. Ceci explique de même que le Coran utilise le qualificatif '*adhâb* pour désigner l'Enfer : *al-âdhâb/le Châtiment, le Tourment* : « [ils seront] *refoulés au plus profond du Tourment/al-âdhâb* », S2.V85.

Le châtement de l'Enfer représente ainsi le tourment, la souffrance en l'Au-delà des âmes repoussées loin de Dieu. D'autre part, et à contexte égal, le Coran a aussi recours à la racine verbale *la'ana* et à son substantif *la'nat*. La racine *la'ana* signifie chasser quelqu'un de sa présence, le repousser, l'éloigner le plus loin possible. Là encore, pour les mêmes raisons culturelles que nous avons ci-dessus évoquées, ce verbe en vint à signifier maudire au sens d'éloigner et en conséquence le terme *la'nat* signifia malédiction, mais au sens d'éloignement, de repoussement, car de plus comment supposer que Dieu puisse maudire¹⁴. Nous pouvons donc lire un verset type selon ces perspectives coraniques : « ...il a encouru colère de Dieu et Sa damnation/ *la'nat*/repoussement, Il lui a préparé un tourment/'*adhâb*/éloignement, peine d'exclusion immense. » S4.V93. Le choix lexical coranique est donc en parfaite cohérence avec le fait que la damnation des âmes est en réalité leur l'éloignement d'avec Dieu. C'est donc bien métaphoriquement que l'indication suivante doit être comprise : « ...l'on élèvera alors entre eux une muraille nantie d'une porte ; à l'intérieur, la Miséricorde et, à l'extérieur, de Sa part, l'éloignement/*al-âdhâb*/le Tourment/l'Enfer. », S57.V13.

¹⁴ Ceci explique par exemple que nous traduisons fidèlement la locution *la'nata-Ilâhi* par « éloignement de Dieu », ex. S3.V61, et non pas par malédiction de Dieu.

De l'ensemble de ces indications coraniques nous déduisons que l'Enfer en lequel l'âme « *ni mourra ni vivra* » représente un non-état. Un « *éloignement/’adhâb* » de la « *Miséricorde* » divine. À l'opposé du retour des âmes élues en Dieu, Réalité du Paradis, les âmes *damnées/repoussées/la’ana/refoulées* demeurent « *à l’extérieur* » et ne sont pas retournées à leur Seigneur. Elles errent ainsi dans un intense *tourment/’adhâb*, une terrible *souffrance/’adhâb alîm* due à ce non-retour. Elles seront en l’Au-delà tenues *éloignées/lu’ina* de la Réalité divine, tel est l'Enfer. Tout comme le Paradis est le retour en Dieu des âmes élues, l'Enfer pour les âmes damnées en est donc leur bannissement : *l’absence à Dieu* ; et quels pires châtimement et torture que cette errance intemporelle hantée par la perte définitive du retour en Dieu !

Conclusion

Pour les âmes élues se réalisera « *l’unification en Dieu* » tandis que les âmes damnées éloignées de Dieu seront maintenues « *hors de l’existence en Dieu* ». Par ailleurs, puisque tout souffle ne retire rien à celui qui le produit, l'exsufflation de l'âme par Dieu n'a pas altéré l'unité de Son Essence. Ainsi, le retour des âmes en Dieu n'ajoutera rien à Son unité pas plus que leur absence en sera une incomplétude. Selon les perspectives coraniques constamment morales, éthiques et spirituelles, le Coran tient compte à double titre de la faiblesse inhérente à l'Homme. D'une part, en lui proposant une ligne de conduite claire basée sur la polarité Bien/Mal et Paradis/Enfer et, d'autre part, en lui rappelant qu'au-delà de ses propres limites, de ses réussites, mais aussi de ses échecs, il trouvera par-devant lui la Miséricorde unitive de Dieu : « *Dis : Ô Mes créatures qui avaient agi outrancièrement contre vous-mêmes, ne désespérez point de la Miséricorde de Dieu, car, certes, Dieu pardonne tous les péchés. Il est le Tout Pardon, le Tout Miséricorde.* », S39.V53.



Philosophie et mystique soufie

Majdi Sahli propose dans ce nouveau numéro de présenter la dimension mystique du roman allégorique, *Hayy ibn Yaqdhân*, écrit par le philosophe andalou **Ibn Tufayl** (av. 1110-1185). Le fil directeur de l'œuvre tend à montrer que les données de la Révélation coranique sont en accord avec celles de la Raison, à travers la mise en scène de deux personnages : Hayy, qui s'éveille seul sur une île déserte à la connaissance du monde et de Dieu avec sa seule Raison ; et Asâl, un théologien musulman ayant eu accès à la connaissance de Dieu et du monde grâce à la Révélation coranique et à l'islam comme religion instituée. Un chemin différent mais un but commun unissent les deux compagnons.

Si cette œuvre monumentale de la culture islamique réconcilie Raison et Révélation, à rebours des opposants aux philosophes comme **al-Ghazâlî** (1058-1111), elle pose une autre question souvent occultée : les Vérités ultimes sur Dieu et le monde sont-elles accessibles à la masse des fidèles (*'âmma*) ou bien seulement à une élite spirituelle (*khâssa*) ? Là, philosophes, mystiques et théologiens issus de tous les courants se rejoignent bien souvent. La théologie islamique, sunnite comme chiite, est dominée par une certaine forme d'élitisme spirituel, défendu par al-Ghazâlî lui-même : seule une partie des croyants serait capable de comprendre le sens caché (*bâtin*) du Coran. Cette élite disposerait de compétences innées et intuitives, données par la grâce de Dieu ou via l'initiation auprès d'un maître spirituel (*shaykh*), et de compétences acquises grâce à la maîtrise des disciplines religieuses (Coran, Sunna, *fiqh*). Quant à elle, la masse ou le commun des mortels, n'aurait d'autre choix que de suivre les savants (*taqlîd*, imitation), l'élite des oulémas, les seuls à détenir le sens de la Révélation et à avoir le monopole de l'interprétation (*ijtihâd*).

Le roman philosophique et mystique d'Ibn Tufayl se termine ainsi par une note assez pessimiste trop souvent mise de côté. Alors qu'Asâl et Hayy quittent leur île déserte pour rejoindre la civilisation. Ils découvrent comment la religion est pratiquée par la masse, et ne peuvent que constater une approche littéraliste majoritaire. La solution trouvée par les deux compères n'est pas d'éduquer les foules à mieux saisir le sens des textes de la Révélation et à les initier aux bienfaits du cheminement spirituel et du perfectionnement moral, mais de leur conseiller de continuer à suivre scrupuleusement les pratiques extérieures, d'obéir aux savants sans cultiver de sens critique, et de fuir toute hérésie ou innovation (*bid'a*). Croire sans comprendre, faire sans se demander pourquoi, *bi-lâ kayfa*, craindre la liberté de pensée, tel est le credo littéraliste et passif, inspiré du hanbalisme, qui serait le seul modèle à proposer au plus grand nombre :

« [Hayy] comprit, avec une entière certitude, que les entretenir de la vérité pure était chose vaine ; qu'arriver à leur imposer dans leur conduite un niveau plus relevé était chose irréalisable. [...] Il leur recommanda d'observer rigoureusement leurs lois traditionnelles et les pratiques extérieures, de se mêler le moins possible des choses qui ne les regardaient pas, de croire sans résistance aux vérités obscures, de se détourner des hérésies et des objets qui excitent les passions, d'imiter les vertueux ancêtres et de fuir les nouveautés. [...] Car ils avaient reconnu, lui et son ami Asâl, que pour cette catégorie d'hommes, moutonnière et impuissante, il n'y avait pas d'autre voie de salut ; que, si on les en détournait pour les entraîner sur les hauteurs de la spéculation, ils subiraient dans leur état un trouble profond sans pouvoir atteindre au degré des bienheureux, ils flotteraient désorientés et feraient une mauvaise fin. »

Plutôt que de se mêler à la masse, d'encourager le compagnonnage et l'entraide spirituelle, les deux amis, Hayy et Asâl, décident de se séparer de cette « plèbe » et de repartir sur leur île déserte pour s'unir à Dieu : « *Ils leur dirent adieu tous les deux, les quittèrent, et attendirent patiemment l'occasion de retourner dans leur île¹⁵.* » C'est malheureusement encore aujourd'hui un argument donné pour éviter d'inciter la majorité des musulmanes et des musulmans à retrouver du sens à leur religion et à se responsabiliser dans leurs choix spirituels sans systématiquement laisser les savants réfléchir à leur place.

Eva Janadin

¹⁵ Ibn Tufayl, *L'Éveillé, ou le philosophe autodidacte*, trad. Léon Gauthier, Paris, Libretto, 2017, les deux citations sont à retrouver aux pp. 108-110.

Hayy Ibn Yaqdhân, philosophe ou soufi autodidacte ?

Par Majdi Sahli



Majdi Sahli est docteur en études méditerranéennes et orientales. Il a soutenu sa thèse en 2012 sous la direction d'Éric Geoffroy à l'université de Strasbourg. Elle est intitulée *Le soufisme dans Hayy Ibn Yaqdhân de Muhammad Ibn Tufayl (av. 1110-1185) : une dimension spirituelle sous-jacente aux aspects philosophiques*.

Il a au préalable suivi un cursus universitaire en espagnol (Langues Littératures et Civilisations Étrangères) au bout duquel il a obtenu un Master 2 Recherche « *Identités Linguistiques - Représentations Nationales - Transferts Culturels* » (Université de Nantes). Il est aussi engagé dans le soufisme à titre personnel, dans la Voie qâsimiyya.

L'Épître de Hayy Ibn Yaqdhân sur les secrets de la sagesse orientale (*Risâlat Hayy Ibn Yaqdhân fî asrâri al-hikmati al-mashriqiyyati*), est une œuvre composée en prose par **Abû Bakr Muhammad Ibn Abd al-Mâlik Ibn Tufayl** (m. 1185), un philosophe péripatéticien arabo-andalou, ayant occupé les plus hautes fonctions du califat almohade en tant que médecin officiel et ministre du calife **Abû Yaqûb Yûsuf**, dit **Yûsuf I^{er}** (r. 1163-1184). Datant de 1165-1169, cette œuvre narre le parcours de vie de Hayy Ibn Yaqdhân en sept phases symboliques¹⁶. Elle est le plus souvent décrite comme « roman philosophique » et inspirée de la trame narrative du

¹⁶ Cf. *Le philosophe autodidacte*, Mille et Une Nuits, postface de Séverine Auffret, *Tarzan l'homme-sage*.

conte alexandrin¹⁷ et du symbolisme des récits visionnaires avicenniens¹⁸. Traduite en plusieurs langues dès le XIII^e siècle, notamment en Europe, seuls ses aspects philosophiques ont marqué les esprits. Pourtant, les références au soufisme abondent aussi bien dans le prologue que dans le récit.

Comment alors interpréter cette œuvre ? Est-elle strictement philosophique ? Ou bien est-ce que le soufisme y prédomine ? Pour répondre, nous analyserons avant tout le prologue dans lequel Ibn Tufayl présente ses intentions. Nous proposerons ensuite une synthèse du récit qui offre des indices. Puis nous verrons les différentes lectures possibles que nous pouvons en faire. Et enfin nous reviendrons sur le caractère autodidacte du point de vue initiatique.

Les intentions d'Ibn Tufayl

Dans cette perspective, la problématique que soulève Ibn Tufayl dans le prologue est significative. Il affirme avoir clairement fait une expérience extatique indescriptible par le discours. Ainsi, le *logos* (au sens linguistique du terme, soit la parole ou le langage) est inapte à rendre intelligible cette extase car le discours la dénature et ne la retranscrit pas fidèlement ce qui a fait que des soufis de renom comme **al-Bistâmî** (m. 874) ont déclaré : « *Gloire à moi ! Je suis au rang suprême ! (Subhânî mâ a'zham shâ'nî)* »¹⁹ Ou comme **al-Hallâj** (m. 922) : « *Je suis le Véritable ! (Anâ al-Haqq)* »²⁰ Ou encore comme **Abû-l-Hayr** (m. 1049) : « *Nul autre que Dieu sous ce vêtement ! (Laysa fî-l-thawb illâ Allâh)* »²¹.

¹⁷ Ibn Tufayl, *Risâlat Hayy Ibn Yaqdhân fî isrâri al-hikmati al-mashriqiyyati*, roman philosophique, texte arabe avec les variantes des manuscrits et de plusieurs éditions, Islamic Philosophy, Volume LXXVIII, Institut d'Etudes Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger III, traduction française 2^e édition revue augmentée et complètement remaniée par Léon Gauthier, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Francfort, 1999, p. VII : « [...] M. Emilio García Gómez [...]. [...] a « trouvé par hasard, dans un manuscrit arabe de la Bibliothèque de l'Escurial, un conte intitulé Histoire de Dhû-l-Qarnayn [c.à.d. d'Alexandre-le-Grand] et conte de l'idole, du roi et de sa fille ». Au cours d'une de ses expéditions, raconte ce texte, Alexandre arrive à l'île d'Arîm, où il rencontre une idole gigantesque portant une inscription. Un vieux savant la lui traduit, la lui explique, et lui apprend l'histoire de cette idole. Elle est l'œuvre d'un ancien roi très puissant, dont la vie présente avec celle de Hayy Ibn Yaqdhân de nombreux traits communs. Fils naturel d'une fille de roi et abandonné par sa mère dans un berceau flottant, il est poussé par les vents jusqu'à une île déserte et allaité par une gazelle dont le faon est mort ; il observe, raisonne, s'ingénie à capturer, à apprivoiser les animaux (mais ne devient ni savant, ni philosophe, ni mystique). Dans la seconde moitié du conte, on voit aborder sur cette île déserte un homme qui apprend au solitaire à parler et lui enseigne les sciences (que le héros de Muhammad Ibn Tufayl découvre tout seul), l'histoire des prophètes, les rudiments de la religion ; or, cet homme n'est autre que son père, l'amant de sa mère, le fils du vizir, devenu lui-même vizir du roi, puis disgracié et abandonné dans une barque par son souverain. Un navire, survenu par hasard, transporte dans l'île habitée le père et le fils ignorants de leur parenté ».

¹⁸ Corbin, Henry, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, Lagrasse, 1999.

¹⁹ *Op. Cit. Risâlat Hayy Ibn Yaqdhân fî isrâri al-hikmati al-mashriqiyyati*, p. 4.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

Voilà pourquoi, Ibn Tufayl met en opposition la philosophie, en évoquant la jonction des intellects (*al-ittisâl*)²² que défend **Avempace** (m. 1138)²³, avec le soufisme, en évoquant la saveur gustative (*dhawq*)²⁴ ; non pas pour les différencier, mais bien au contraire, pour se faire une idée de la nature véritable de son expérience extatique. Il affirme tout aussi clairement, que la jonction des intellects et la saveur gustative ne s'opposent pas au sens *stricto sensu* du terme, mais bien qu'ils se complètent ; que la saveur gustative, bien que supérieure, est une expérience plus intense (*quwwa*)²⁵ et plus limpide, plus aboutie en somme. Il apporte ainsi une nuance entre la connaissance rationnelle des philosophes et la connaissance savoureuse des saints. Il devient alors évident que son extase est une jonction, non pas philosophique mais bien spirituelle (*al-wusûl*)²⁶ comme le décrit **Avicenne** (m. 1037)²⁷. Nous retrouvons cette démarcation dans le récit lorsque le protagoniste bascule du mode de connaissance intellectuel au mode de connaissance spirituel, notamment quand il se rendra semblable au divin. Ce sera en ce sens que le discours philosophique sera, pour Ibn Tufayl, le plus à même de surmonter l'écueil du *logos*, même si, du reste, il demeure approximatif. Et dans cette optique, la forme du récit offre une solution supplémentaire et symbolique harmonisante, non plus de fond mais de forme.

Dans la seconde partie du prologue, Ibn Tufayl dresse une brève historiographie des sciences parvenues en al-Andalus et opère une analyse critique assez succincte des maîtres orientaux tels qu'**al-Fârâbî** (m. 950) ou **Avicenne** et même **al-Ghazâlî** (m. 1111). Il mentionne aussi **Aristote** (m. 322 av. J-C). Il précise avoir atteint le Véritable/Réel (*al-Haqq*)²⁸ en rapprochant les écrits avicenniens et ghazaliens, puis les ayant confrontés aux idées des philosophes du siècle, il est parvenu au Véritable/Réel par la pensée philosophique avant de Le percevoir par la saveur gustative. Pour Ibn Tufayl, la dimension philosophique de son œuvre ne sert que de prémisses (*qabla an nahkuma mabâdîhi ma'ak*)²⁹ avant de mener son correspondant, réel ou fictif, aux degrés suprêmes de sa propre expérience extatique : celle de la vision contemplative. Il finit par annoncer le récit de Hayy Ibn Yaqdhân, Asâl³⁰ et Salâmân, personnages qui tiennent leur nom d'Avicenne.

²² *Ibid.* p. 5 ; chez Avempace, *al-ittisâl* désigne le passage du stade animal de la connaissance sensible au stade humain de la connaissance intelligible. Ces connaissances sont jointes selon une interaction intellectuelle entre intellect passif/patient et intellect actif/agent.

²³ Ibn Bâjjâ.

²⁴ *Op. Cit. Risâlat Hayy Ibn Yaqdhân fî isrâri al-hikmati al-mashriyyati*, p. 6.

²⁵ *Ibid.* p. 9.

²⁶ *Ibid.* p. 7.

²⁷ Ibn Sînâ.

²⁸ *Op. Cit. Risâlat Hayy Ibn Yaqdhân fî isrâri al-hikmati al-mashriyyati*, p. 18.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Sur le plan onomastique, Asâl est celui qui questionne afin de dépasser le message allégorique et de percer les secrets de la connaissance. Il diffère du personnage des récits visionnaires avicenniens : Absâl.

Le récit initiatique

Les origines du protagoniste

Ibn Tufayl part de certains vertueux ancêtres qui rapportent que sur une île subéquatoriale des archipels de l'Inde, un homme serait venu au monde sans ascendants, sans père ni mère. Ibn Tufayl y dépeint un climat idéal pour justifier que Hayy Ibn Yaqdhân provienne de glaise en fermentation. Les autres parmi les vertueux ancêtres racontent que Hayy Ibn Yaqdhân est plutôt le fils d'une princesse qui se maria en secret avec Yaqdhân alors que, son frère, le monarque lui avait interdit toute union. La princesse le déposa dans un coffre la nuit de sa venue au monde, puis remit le coffre aux caprices des courants océaniques. Ce dernier se retrouva échoué le lendemain sur une île déserte. Les pleurs de l'enfant attirèrent une gazelle qui venait de perdre son faon. Celle-ci l'adopta. Puis Ibn Tufayl revient sur la première version et intercale une description précise du processus de formation anatomique du corps depuis le stade embryonnaire et arrive au moment où la masse de glaise finit par éclore, laissant apparaître un enfant. La faim le fit pleurer. Une gazelle ayant perdu son faon le recueillit. Les deux versions se rejoignent ici pour ne plus diverger.

La maîtrise de la technique de Hayy Ibn Yaqdhân (de 0 à 14 ans)

Hayy Ibn Yaqdhân est élevé par la gazelle qui devient sa « mère adoptive ». Elle éprouve une grande affection pour lui en se montrant pleine de tendresse et prenant soin de lui. Il vit ainsi parmi les animaux sauvages et apprend leurs langages. Il prend conscience par là même de ses manques physiologiques. Il constate sa faiblesse, sa lenteur et une absence de prédispositions naturelles pour se défendre ou même pour dissimuler ses parties intimes. Il surmonte, malgré tout, ces manques. Il prend de larges feuilles, les dispose devant et derrière, les attache par une ceinture, mais elles finissent par faner. Il se munit aussi de bâtons pour se défendre. Il comprend alors que sa main constitue un instrument supérieur qui le met en mesure de se passer des armes naturelles. Puis il remplace les feuilles dont il se recouvre par des plumes et la peau trouvées sur le cadavre d'un aigle. Dès lors, il est non seulement recouvert chaudement, mais il est aussi craint de tous les animaux sauvages. Il perfectionne sa maîtrise technique en se confectionnant des vêtements et en se chaussant avec les peaux des

animaux morts. Il se construit une maison et une réserve pour entreposer ses excès de provisions. Il dresse des oiseaux de proie et domestique la volaille. Il perfectionne ses armes. Il ingénie des lances avec des cornes de buffle, un bouclier avec des peaux superposées et apprivoise des chevaux pour la chasse et des ânes de traite.

Les prémisses philosophiques de Hayy Ibn Yaqdhân (de 7 à 35 ans)

La vieillesse et la faiblesse marquent la gazelle qui finit par mourir. Croyant trouver le mal qui atteint la gazelle pour y remédier ensuite, Hayy Ibn Yaqdhân comprend que sa vraie « mère » est autre que son corps inerte, que sa vraie « mère » est un être plus subtil. Ayant préalablement découvert et apprivoisé le feu, il découvre le mouvement en pratiquant des vivisections et des dissections puis en établira la nature dans le prolongement de sa quête. Il découvrira et déterminera intellectuellement la réalité intrinsèque des corps selon leurs attributs : la triple dimension, la pesanteur et la matière ; dont découlent leurs formes : mouvement (forme universelle), esprit végétal (nutrition, croissance) et esprit animal (nutrition, croissance, perception sensorielle, conscience, facultés sensibles, déplacement). Partant de ses observations physiques sur les corps les plus simples et les plus dénués d'attributs, le protagoniste saisit que les formes des êtres sont produites par un Auteur (*fâ'il*)³¹ et que ces formes reflètent Ses actions dans le monde sensible. Poussé par le désir de connaissance de cette Cause efficiente, Hayy Ibn Yaqdhân tourne enfin son examen sur les corps célestes. Il détermine le mouvement des astres et découvre que le cosmos est, non seulement sphérique, mais aussi un corps unique dont les diverses sphères composent un tout uniforme. Il saisit que la sphère cosmique contient en elle la sphère contenant les corps terrestres et que le cosmos est un ensemble unique. Il se pose alors la question de son éternité et ne peut passer outre un Auteur non-anthropomorphique qui porte le cosmos depuis sa création vers sa fin car il réalise que le cosmos, éternel ou non (effet), ne subsiste que par Lui (cause). Il acquiert la connaissance de cet Auteur dans Ses attributs et finit par aimer exclusivement cet Être nécessaire (*al-mawjûd [...] al-wâjib al-wujûd*)³², autrement dit Dieu.

³¹ *Ibid.* p. 73.

³² *Ibid.* p. 89.

La réalisation spirituelle de Hayy Ibn Yaqdhân (de 35 à 42 ans)

Il devient alors évident pour Hayy Ibn Yaqzân de percevoir Dieu par sa propre essence et en avoir préalablement en lui la notion. Il adopte ainsi un régime singulier³³ se rendant semblable aux animaux, aux corps célestes et à Dieu. Il se nourrit donc avec modération et par intervalles réguliers. Il réalise des mouvements circulaires en faisant le tour du rivage ou autour de rochers ou encore sur lui-même jusqu'au vertige pour ne rien associer dans sa méditation. Il se rend semblable à Dieu en assimilant Ses attributs ; il élimine le mouvement circulaire et demeure immobile dans sa caverne, tête baissée, paupières closes, en méditant uniquement sur Lui sans Lui associer quoique ce soit. Il parvient au complet anéantissement par la dissolution pure dans la contemplation du Véritable/Réel et tout se dissipe de son invocation et de sa méditation³⁴ : il ne permane plus que le Véritable/Réel, Unique (*wa lam yabqa illâ-l-Wâhidu-l-Haqq*)³⁵. Il entre alors en extase et contemple son essence qui est essentiellement celle du Véritable/Réel. Il contemple aussi les orbites célestes qui toutes reflètent entre elles le Soleil et contemple une essence aux 70 000 visages avec 70 000 bouches chacun qui possèdent chacune 70 000 langues glorifiant le Véritable/Réel et qui participe de sa propre essence. Se dévoilent des miroirs rouillés et des essences qui apparaissent puis disparaissent. Tout ceci entre chaos et sagesse ordonnatrice, entre parachèvement et insufflation, entre production et destruction. Il recouvre alors ses sens et sort de cette ivresse extatique intense. Le monde suprasensible disparaît en laissant place au monde sensible.

La rencontre de Hayy Ibn Yaqdhân avec Asâl (de 42 à 49 ans)

Hayy Ibn Yaqdhân est au crépuscule de sa vie quand il rencontre Asâl venu sur cette île pour y mener une vie ascétique et méditer. Un jour où Hayy Ibn Yaqdhân sort de sa caverne pour se nourrir, il tombe sur Asâl. Les premières frayeurs ainsi que la barrière du langage surmontées, Hayy Ibn Yaqdhân lui dit ne se connaître aucun parent hormis la gazelle et lui raconte son ascension spirituelle. Asâl prend alors connaissance de la si-

³³ Allusion au *Tadbîr al-mutawahhid* (Le régime du solitaire) d'Avempace.

³⁴ Op. Cit. *Risâlat Hayy Ibn Yaqdhân fî isrâri al-hikmatî al-mashriqiyyati*, (*famâ zâla yatlubu al-fanâ*) 'an nafsîhi wa-l-ikhâlâs fî mushâhadati-l-Haqq hattâ tâattâ lahu dhalika faghâbat 'an dhikrihi wa fikrihi al-samawâti wa-l-ard wa mâ baynahumâ), p. 120.

³⁵ Ibid.

gnification ésotérique de sa tradition religieuse et reconnaît véritablement Hayy Ibn Yaqzân comme un saint, suivant à présent ses conseils et ses indications pour se réaliser spirituellement lui aussi. Asâl lui fait part en retour de ses préceptes religieux révélées par un prophète³⁶. Hayy Ibn Yaqdhân voit que la voie exotérique que ce prophète a diffusée concorde avec son ascension spirituelle et décide de s'y conformer. Mais, ne comprenant pas pourquoi ce prophète a usé d'allégories pour diffuser son message, il parvient à convaincre Asâl de se rendre dans son pays, le royaume de Salâmân, pour y instruire ses semblables aux vérités ésotériques de la religion révélée au prophète. L'hostilité des habitants, accoutumés à suivre une religion exotérique, vis-à-vis des enseignements de Hayy Ibn Yaqdhân le pousse à se rétracter et à les encourager, malgré tout, dans une observance rigoureuse de leur religion, les jugeant incapables de saisir le sens caché, ésotérique, de cet enseignement. Il retourne alors sur son île avec Asâl. Ils y finiront leurs vies dans les extases sublimes de la vision contemplative. Et Ibn Tufayl de clore le récit en exhortant son correspondant à entrer dans la voie soufie (*dukhûl al-tarîq*)³⁷.

Les interprétations

La lecture philosophique

Les réflexions philosophiques que mène Hayy Ibn Yaqdhân constituent en fait un exposé des thèses péripatéticiennes que défend Ibn Tufayl. Toute la dimension philosophique du récit se fonde essentiellement sur le système métaphysique aristotélicien et en offre une synthèse répondant aux exigences théologiques de la philosophie islamique (*falsafa*). Dans *Metaphysicae*, Aristote se concentre effectivement sur une analyse profonde du principe des causes et des êtres. Il y étudie des thèmes variés comme le mouvement, l'un et le multiple, l'essence, la matière, l'esprit et la forme des êtres. Il détermine surtout la nécessité de l'existence d'une essence éternelle. La différence avec Ibn Tufayl se situe sur un plan syllogique. Ce dernier établit l'existence de Dieu selon un lien de cause à effet. La métaphysique d'Aristote permet de démontrer, le plus rationnellement du monde, l'existence d'un Principe premier et unique dont procèdent tous les êtres. Ibn Tufayl se réapproprie ces problématiques qui, une fois résolues, prouvent rationnellement l'existence de Dieu, au travers des réflexions métaphysiques de son protagoniste.

³⁶ Allusion au Prophète Muhammad et au Coran.

³⁷ *Op. Cit. Risâlat Hayy Ibn Yaqdhân fî isrâri al-hikmatî al-mashriqiyyati*, p. 156.

Par conséquent, quand Ibn Tufayl développe la découverte du mouvement chez son protagoniste, il reprend les préceptes que développe Aristote dans de *Physicae*. Dans le récit Ibn Tufayl définit le mouvement comme une chose qui commande au corps (*al-shay'u al-musarrifi li-l-jasad*)³⁸. Chez les deux philosophes, le mouvement est éternel et unique. Il suppose, dans les deux cas de figure, une impulsion originelle émise depuis un principe causal premier qui engendre une force et confère sa pleine mesure aux esprits animal et végétal dans le récit. En effet, tout comme Aristote dans le *De anima*, Ibn Tufayl caractérise les facultés de l'esprit animal selon leur nutrition, leur croissance, leur locomotion et leur perception sensorielle. Mais les analogies s'arrêtent là. Si Aristote rapporte toutes ses considérations sur le plan noétique³⁹ des intellects, et dans leurs potentialités en acte, et leurs interconnexions, Ibn Tufayl se focalise principalement sur le domaine métaphysique en développant largement deux thématiques incontournables dans le récit : le rapport de l'un avec le multiple et la forme des êtres. Il en est de même pour le système cosmologique que propose Ibn Tufayl. Il reprend fidèlement le *De Caelo* et converge sur bien des aspects avec Aristote : la sphéricité du ciel, sa corporéité tridimensionnelle, son mouvement circulaire, son caractère à la fois unique et multiple, son éternité. Les thèses aristotéliennes lui permettent de fonder un système cosmologique cohérent qui lui est propre, mais dans une version plus condensée et fidèle aux exigences théologiques de la philosophie islamique. Cette éternité est conditionnée par les modes d'existence ontologique et chronologique, c'est-à-dire *in posse* et *in esse*⁴⁰.

La lecture soufie

La posture que Hayy Ibn Yaqdhân adopte dans son imitation des corps célestes rappelle, même si son « institutionnalisation » est ultérieure⁴¹, la danse des derviches tourneurs soufis fondée par **Rûmî** (m. 1273)⁴² qui vise le vertige métaphysique par la dissolution immédiate du monde sensible.

³⁸ *Ibid.* p. 46.

³⁹ Entendu comme acte de connaissance et comme théorie de la connaissance.

⁴⁰ Avant de survenir, le cosmos est créé *in posse* : en puissance, non effectif en acte, ou chronologiquement antérieur ; mais une fois survenant il est créé *in esse* : existant, effectif en acte, ontologiquement postérieur.

⁴¹ Le soufisme commence par se structurer en confréries aux XII^e et XIII^e dans le monde islamique. Ce sera encore cette forme qui perdurera au fil du temps. Auparavant il était fréquent que les soufis possédassent, successivement ou conjointement, plusieurs maîtres au cours de leur vie.

⁴² Grand maître soufi et poète persan du XIII^e, originaire du Khorassan et mort en Turquie dans la ville Konya où il a enseigné la jurisprudence et la loi canonique. Fondateur de la confrérie des derviches tourneurs, il est aussi connu sous le nom de Mawlânâ.

Une autre posture du protagoniste, celle de se rendre semblable à Dieu en demeurant immobile dans sa caverne, les yeux fermés, marque une correspondance frappante avec le soufi qui pratique l'invocation (*dhikr*), telle que le pratiquent encore les voies confrériques contemporaines comme celle du **Cheikh Ahmad al-Alâwî** (m. 1934) par exemple. Dans *La voie du soufisme (Minhâj al-tasawwuf)*⁴³, le Cheikh fait valoir que le disciple affirmé doit être en quête permanente de science car alors il se trouve sans interruption dans l'invocation et dans un esprit purement dévotionnel. Sa persévérance fait que l'invocation s'illumine en lui et ses caractères individuels se corrigent d'eux-mêmes jusqu'à ce qu'il soit purifié et apaisé. Ses qualités deviennent meilleures. La technique initiatique requiert l'invocation par la retraite spirituelle comme esseulement total tout comme le **Prophète Muhammad** la pratiquait dans la caverne de Hira⁴⁴. Cette retraite appelle une rupture avec les humains afin de libérer le cœur invoquant de la frayeur et du trouble. Lors de leur invocation, les initiés revêtent les qualités de l'intention, de la pureté aussi bien corporelle que vestimentaire tout comme du lieu, de la patience constante, de la réduction des activités mentales, du rassemblement des facultés sensorielles, paupières closes, pour invoquer le Nom suprême par la rupture rythmique du souffle. Selon cette méthode initiatique, la dissolution et la permanence deviennent effectives : les initiés ne se réfugient pas dans le mensonge ni ne négligent d'invoquer Dieu et après avoir rejeté les motions psychiques hors du cœur, il ne subsiste plus que la Réalité divine en tant que bien souverain porté à la connaissance du disciple par l'esseulement et l'Unité divine. Il pratique, ainsi, toujours l'invocation excepté lorsque l'univers, complètement évanoui dans l'Essence de Dieu, se manifeste comme effusion de la perfection, dans la mesure où Dieu est par Lui-même absolument immuable, ce qui implique clairement la dissolution. Le Seigneur illumine alors le cœur de Sa lumière et Sa manifestation anéantit l'univers. L'initié ne perçoit plus aucune demeure pour les êtres car il est uni sans séparation. Dieu, l'Unique, est tel que par le passé tandis que Ses attributs intrinsèques se manifestent totalement. Celui qui invoque réalise ainsi l'Identité suprême quand il meurt dans l'effacement total. Il est continuellement assisté de Dieu en harmonisant analyse et synthèse. La finalité ultime que poursuit le serviteur est la Connaissance selon la vision directe et le dévoilement⁴⁵.

⁴³ Al-Alâwî, Ahmad, *La voie du soufisme (Minhâj al-tasawwuf)*, texte bilingue, traduit intégralement, annoté et présenté par D. Toumepiche, Beyrouth, Albouraq, 2005..

⁴⁴ Selon la tradition islamique, le Prophète avait pour coutume de réaliser des retraites spirituelles dans la caverne de Hira sur une montagne des environs de la Mecque. Il se vit y recevoir la première révélation via Gabriel, un des dix archanges.

⁴⁵ *Op. Cit. La voie du soufisme (Minhâj al-tasawwuf)* p. 27-43.

Aux confluences de la philosophie et du soufisme

En regardant plus attentivement, le parcours philosophique de Hayy Ibn Yaqdhân est rendu par Ibn Tufayl en distillant la dimension ésotérique et initiatique de son œuvre, car après avoir lui-même atteint le stade de la vision contemplative, il ne pouvait plus être en mesure de rendre le processus intellectuel tel quel, portant un regard nouveau sur ces considérations⁴⁶, notamment sur les questions du mouvement, des formes et du ciel. Sous ce prisme, la question du mouvement est en relation avec la science des lettres et une cosmologie spécifique. Deux types de mouvement se distinguent : corporels et spirituels ; les uns et les autres se déclinant respectivement avec quelques variantes. Les mouvement-voyelles du langage dans le domaine oral se manifestent comme des esprits tandis que les mouvement-voyelles écrites se manifestent comme des corps. Les lettres mues par les voyelles ne peuvent être que stables ou de couleur inconstante. Les sphères des voyelles sont identiques aux sphères des consonnes qui les endossent aussi bien par oral que par écrit. Leur correspondent les éléments simples, les extases et les stations. La science des lettres est mise en relation avec un autre plan d'existence, celui des sphères qui déterminent ces mêmes lettres. Cela induit une influence importante des sphères sur le monde sensible⁴⁷. Le mouvement entretient par conséquent un lien étroit avec les formes exposées par Ibn Tufayl dans le récit avec une double référence au *hadith qudsî* du Prophète et au Coran (8 : 17) : « *Je suis l'Ouïe par laquelle il entend, et la Vue par laquelle il voit* » et « *Ce n'est pas vous qui les avez tués, c'est Dieu qui les a tués. Ce n'est pas toi qui a lancé, c'est Dieu qui a lancé* »⁴⁸. Donc en corrélant au principe du mouvement, les formes peuvent se saisir comme manifestation ou théophanie des actions divines. La manifestation de Dieu dans Ses actes relève d'un état contemplatif dans lequel le serviteur voit la Puissance divine se manifester dans les êtres. Il y voit Dieu comme source de leur mouvement et de leur immobilité. Les deux actions sont abstraites de la créature et attribuées à Dieu seul. Lors de cette contemplation, le serviteur est dénué de tout pouvoir, ou de toute force, et même de volonté. Celui qui se trouve dans cet état contemplatif,

⁴⁶ Cf. Elamrani-Jamal, Abdelali, « Expérience de la vision contemplative et forme du récit chez Ibn Tufayl », in : Amir Moezzi, Mohammad Ali, *Le voyage initiatique en terre d'Islam, Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain-Paris, Peeters, 1996.

⁴⁷ Ibn 'Arabî, *Les illuminations de la Mecque*, anthologie présentée par Michel Chodkiewicz, Spiritualités vivantes, Albin Michel, Paris 1997.

⁴⁸ *Op. Cit. Risâlat Hayy Ibn Yaqdhân fî isrâri al-hikmati al-mashriqiyyati, (qawli rasûli-l-Lâhi sallâ Allâhu 'alayhi wa sallama kuntu sam'ahu al-ladhî yasma'u bihi wa basarahu al-ladhî yubsiru bihi wa fî mahkami al-tanzîl falam taqtulûhum wa lakinna Allâha qatalahum wa mâ ramayta idh ramayta wa lakinna Allâha ramâ)*, p. 74.

répond au principe divin et il est justifié par sa contemplation. Dieu s'impose à lui par le biais de sa contemplation. Il est susceptible de contempler la Volonté divine avant Son action et lui est conforme tout en ayant la vision de la Puissance qui influe sur lui mais dépend aussi de la manière dont Dieu en fait usage⁴⁹. Finalement, les formes vues comme des théophanies recèlent une dimension ésotérique sous-jacente aux approches métaphysiques aristotéliciennes. Ibn Tufayl étend ce principe aux connaissances du ciel qui sont tout autant de théophanies qui se dévoilent selon une ascension céleste strictement spirituelle (*mi'râj*). Ainsi, au travers de ses considérations philosophiques sur le cosmos, Hayy Ibn Yaqdhân réalise en fait une ascension céleste. Elle est implicitement évoquée en fin de prologue quand Ibn Tufayl y indique que le cheminement soufi vers Dieu implique de suivre les traces du Prophète en accomplissant son propre voyage nocturne (*masrâk*)⁵⁰. Cette ascension céleste qui se réalise sur le modèle du voyage nocturne du Prophète constitue encore une étape importante dans le cheminement soufi au sein des voies confrériques de nos jours. Nous retrouvons le voyage nocturne du Prophète en Coran 17 : 1 et la description de son ascension céleste en Coran 53 : 18. Ces versets indiquent la proximité divine et la vision contemplative : le 1^e ciel (Lune avec Adam et la mort initiatique), le 2^e ciel (Mercure avec Jésus et Jean ainsi que la vie causatrice des êtres), le 3^e ciel (Vénus avec Joseph et le décryptage des formes), le 4^e ciel (Soleil avec Enoch et la diversité infinie du renouvellement éternel des théophanies), le 5^e ciel (Mars avec Aron et la Rigueur qui implique la Miséricorde), le 6^e ciel (Jupiter avec Moïse et les 12 versants de la sainteté mosaïque ainsi que le dépouillement des substances de leurs formes qui sont recouvertes par des formes autres sans altération quelconque de leur réalité essentielle), le 7^e ciel (Saturne avec Abraham et où le philosophe doit à nouveau effectuer la même ascension mais en suivant dorénavant les traces du Prophète tandis que le suiveur du Prophète accède à la *Ka'ba* céleste, archétype de la *Ka'ba* terrestre) et enfin le Lotus de la Limite (sphère des étoiles fixes, Trône, Arche) et par-delà duquel le voyageur traverse les grades du « Monde du Commandement » (la substance universelle, la Nature des formes, la Table gardée ou Esprit universel, le Calame identifié avec l'Intellect premier et avec la Réalité muhammadienne ou à l'Homme parfait). Le voyageur pénètre alors la Nuée primordiale provenant de l'Expir du Miséricordieux et atteint la Présence divine. Son ascension prend fin lorsque la Main droite de Dieu meut le Calame⁵¹.

⁴⁹ Al-Jîlî, Abdel-Karîm, *De l'Homme universel : Extraits du Livre Al-insân al-kâmil*, traduits de l'arabe et commenté par Titus Burckhardt, Dervy-Livres, 1975.

⁵⁰ *Op. Cit. Risâlat Hayy Ibn Yaqdhân fî isrâri al-hikmati al-mashriqiyyati*, p. 19.

⁵¹ Chodkiewicz, Michel, *Le sceau des saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Gallimard, 1986.

Autodidacte et sans maître ?

Ce qui a également frappé les esprits est le fait que Hayy Ibn Yaqdhân s'éveille de lui-même aux réalités métaphysiques et spirituelles. Aucun maître ne les lui enseigne. De là, le qualifier d'autodidacte semble assez juste. Mais par cet absence apparente de maître, Ibn Tufayl pourrait sous-entendre une initiation de type *uwaysi*⁵² non pas comme simple artifice littéraire mais bien comme mode de réalisation initiatique. La remarque de J-B. Brenet est intéressante au même titre : sur cette île vit le protagoniste mais Dieu y est aussi présent. Si nous retenons cette interprétation, nous pourrions dire que le protagoniste est directement inspiré par le divin dans son cheminement. Ces interprétations se valent et peuvent se justifier, voire se compléter.

Cependant, autodidacte ou sans maître, Ibn Tufayl met surtout en avant la *fitra* ou nature primordiale et originelle : le protagoniste est *in media res* prédisposé à atteindre les plus hauts degrés spirituels comme annoncé par les réminiscences des récits coraniques qui jalonnent la période de son enfance (récits de Moïse en Coran 20 : 37-39, Adam en Coran 32 : 6-9 et par analogie de Jésus en Coran 3 : 59). Nous retrouvons précisément la notion de *fitra* dans le récit lorsque le protagoniste comprend que sa perception du divin lui est intrinsèque et que sa propre essence consiste en cette perception. La *fitra* est universelle du fait que tout esprit humain a scellé le pacte originel avant son incarnation (Coran 7 : 172) et désigne par extension un *islâm* inné qui se définit aussi comme observance primordiale et adogmatique dépassant les déterminations culturelles et cultuelles. Sa relation avec la primordialité primitive (Adam) et ultime (Jésus) du genre humain en fait une religion véritablement naturelle. Voilà pourquoi l'*islâm* métaphysique (religion naturelle) se distingue de l'*islâm* historique (religion culturelle)⁵³.

Ce que rend ainsi Ibn Tufayl dans son récit, au-delà des qualificatifs « autodidacte » et « sans maître », est cet *islâm* inné, métaphysique, compris comme religion naturelle. Sa rencontre ultérieure avec Asâl sera harmonisante car Hayy Ibn Yaqdhân constatera que sa religion naturelle et la religion culturelle concordent : il y adhérera. Sous ce rapport ambivalent, Ibn Tufayl affirme non seulement la

⁵² Ce terme désigne une initiation purement spirituelle qui ne nécessite aucunement de rencontre physique. Il est issu de la tradition islamique qui rapporte que le Prophète a initié un homme du nom d'Uways al-Qaranî par sa seule présence spirituelle. Le Prophète a ensuite dépêché des compagnons éminents tels que Umar Ibn al-Khattâb et 'Alî Ibn Abî Tâlib afin de partir en quête de ce « compagnon caché » et lui soumettre une requête : intercéder en leur faveur. Ils ne le trouveront que 12 ans après la mort du Prophète, en 644, lors du pèlerinage. Il accède à leur requête sous la condition d'incorporer toute la Communauté dans le repentir.

⁵³ Geoffroy, Éric, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Éditions du Seuil, 2009.

concorde de la raison avec la foi, sur le plan philosophique, mais il affirme également la double dimension du saint, simultanément exotérique et ésotérique, celui du soufi pleinement réalisé.



En définitive, le traité épistolaire sous forme de récit initiatique que propose Ibn Tufayl porte tout autant sur la philosophie que sur le soufisme au vu des éléments qui y sont présents et que nous avons indiqués. Si les aspects philosophiques sont indéniables, notamment les sources aristotéliennes, il en est de même pour la dimension soufie avec les expériences spirituelles de la dissolution/permanence et de la vision contemplative. Alors interpréter cette œuvre comme exclusivement philosophique ne serait-il pas finalement réducteur ? Et cette interprétation ne dénaturerait-elle pas sa véritable dimension en altérant le message que souhaite transmettre Ibn Tufayl ? Surtout que la philosophie et le soufisme se confondent dans certains passages du récit comme nous venons de le voir et rendent les deux lectures recevables. L. Gauthier interprète *Hayy Ibn Yaqdhân* comme de la *Philosophie illuminative (Hikmat al-ishrâq)* sur le modèle de **Suhrawardî** (m. 1191)⁵⁴ pour ne pas omettre sa dimension soufie. Cette notion est pourtant absente chez Ibn Tufayl. Il est vrai que la fin du XII^e avec la naissance de la philosophie illuminative⁵⁵ marque un tournant dans la philosophie islamique (*falsafa*) qui évolue vers une forme de sagesse pluridisciplinaire (*hikma*) intégrant des disciplines spirituelles comme le soufisme avant de devenir avec le temps une forme de gnose⁵⁶ totalisante (*'irfân*)⁵⁷ ce qui pourrait expliquer la confusion entre philosophie et soufisme et les diverses interprétations.

Finalement, bien plus que philosophe et bien plus que soufi, et même bien plus que simple autodidacte, le protagoniste symbolise le parachèvement de la nature humaine primordiale la plus profonde et accomplie. Rien de surprenant si cette œuvre aura une résonance importante sur la Renaissance et les Temps Modernes et fascine toujours autant nos contemporains au point de figurer au panthéon du patrimoine universel quand nous savons son influence sur la trilogie du *Criticón* de **B. Gracián** (1651-1653-1658) et sur le *Robinson Crusoé* de **D. Defoe** (1719) tout comme nous savons son influence sur **B. Spinoza** (1632-1677) et sur la philosophie des Lumières du XVIII^e.

⁵⁴ Philosophe et soufi persan du XII^e.

⁵⁵ La philosophie illuminative que développe en son temps Suhrawardî synthétise et harmonise le zoroastrisme avec le néoplatonisme et la révélation islamique, cette dernière impliquant les révélations juive et chrétienne. La philosophie illuminative de Suhrawardî est aussi comprise comme sagesse orientale. Elle symbolise un orient intérieur, une lumière qui est connaissance. Sur le plan cosmologique, les créatures émanent de lumières successives et graduées depuis la Lumière originelle et suprême, ou Lumière des lumières.

⁵⁶ Connaissance ésotérique et initiatique.

⁵⁷ Cf. Jambet, Christian, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Gallimard, 2011.



Parcours spirituel

Un jour, un homme nommé **Usâma ibn Sharîk** rendit visite au Prophète Muhammad pour lui poser une question : « *Ô Messager de Dieu, devons-nous nous soigner ?* » Le Messager de Dieu lui répondit : « *Soignez-vous car Dieu n'a fait descendre aucune maladie sans faire descendre avec elle son remède, sauf une seule : la vieillesse.* » Prendre soin de soi, de son corps et de son mental, s'apparente ici à un véritable devoir moral et religieux.

Suivant cet exemple, les savants médiévaux musulmans ont été en avance sur la médecine. Ce fut le cas d'**Avicenne, Ibn Sînâ** (980-1037), qui rédigea un traité intitulé *De l'âme* (*Kitâb al-nafs*⁵⁸). Cet ouvrage est un jalon fondamental dans les recherches et les découvertes en psychologie. Les premiers hôpitaux du monde arabo-musulman, nommés *bîmâristân*-s, étaient par ailleurs dotés d'ailes spécifiquement réservées aux patients atteints de troubles mentaux. Mais progressivement, avec la colonisation et l'avancée du wahhabisme, la maladie mentale a été associée à une baisse de foi, aux djinns (démons) et au *waswâs* (souffle de Satan), alors qu'elle était auparavant conçue en islam de manière plus scientifique et rationnelle⁵⁹.

⁵⁸ Avicenne, *De l'âme* (*Kitâb al-nafs*, 6e traité de la Physique du Livre de la guérison, *Kitâb al-Shifâ*), trad. Iân Bakôs, *Psychologie d'Ibn Sînâ* (Avicenne) d'après son œuvre *Ash-Shifâ*, Prague, 1956.

⁵⁹ Cf. Cheikh Khaled Bentounès, *Thérapie de l'âme*, Paris, Albin Michel, 2011.

Avant de consulter un psychiatre ou un psychologue, certains musulmans tentent parfois la *ruqya* (exorcisme). Les *râqî-s* ou exorciseurs prescrivent alors des exercices de repentance et récitent certaines sourates du Coran capables, selon la tradition, de soigner ce type de problèmes. Dans cette perspective, boire de l'alcool revient par exemple à transgresser un interdit religieux en raison d'une baisse de foi, et n'est, dans ce cadre, pas conçu comme un moyen de fuir un mal-être psychologique à soigner autrement que par des invocations religieuses.

Outre les problèmes de charlatanisme qui peuvent être souvent rencontrés dans cette pratique, la cause du trouble est perçue comme un élément extérieur au patient, et dont on pourrait se débarrasser sans un travail intérieur. Psychologie et spiritualité se rejoignent ici. Ces deux disciplines incitent l'être humain à mieux se connaître pour apaiser son âme. L'âme apaisée, satisfaite, et agréée (*al-nafs al-mutma'inna, al-râdiya wa-l-mardiya*)⁶⁰ peut ainsi s'accomplir (*al-nafs al-kâmila*). « *Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur* », telle est la sagesse attribuée au Prophète reprenant le *Gnothi seauthon* inscrit sur le fronton de Delphes, qui nous incite à mieux connaître les secrets de l'âme humaine par la psychologie et la psychiatrie.

C'est ce soin que Fatma Bouvet de la Maisonneuve prodigue à ses patients, prenant la maladie psychiatrique en dehors de tout jugement moralisateur et religieux.

Eva Janadin

⁶⁰ Coran 89 : 27-30

Fatma Bouvet de la Maisonneuve, psychiatre engagée contre les préjugés



Fatma Bouvet de la Maisonneuve est médecin psychiatre et autrice.

Elle exerce à l'hôpital Sainte Anne de Paris et dans les Hauts-de-Seine.

Présidente et fondatrice de l'association **Addict'elles**⁶¹, elle est spécialisée en addictologie et fondatrice de la première consultation pour femmes souffrant de maladie alcoolique.

Elle s'est également faite connaître pour son implication dans les questions de société comme l'égalité des sexes, l'identité, les discriminations et l'éducation (décrochage scolaire, aide aux familles d'enfants malades), autant de thématiques qu'elles développent dans ses essais :

Les femmes face à l'alcool, Résister et s'en sortir (Odile Jacob, 2010), *Le choix des femmes* (Odile Jacob, 2011), *Enfants et parents en souffrance* (Odile Jacob, 2014), *Une Arabe en France. Une vie au-delà des préjugés* (Odile Jacob, 2017), et son dernier ouvrage : *L'île aux mères* (Au Pont 9, 2021)⁶².



⁶⁰ Plus d'informations sur www.addictelles.com

⁶¹ Plus d'informations sur son site personnel : <https://fatmabouvet.com/>

Eva Janadin : Pourriez-vous vous présenter à vos lecteurs ? Quel est votre parcours ? Comment avez-vous concilié votre double culture et quelle est la place de l'islam dans votre vie ? Est-ce pour vous une identité culturelle, une foi et/ou une pratique ?

Fatma Bouvet de la Maisonneuve : Je suis une mère de deux jeunes hommes, tunisienne, naturalisée française par mon mariage. Je suis médecin, psychiatre et écrivaine. J'ai commencé mes études de médecine puis de psychiatrie à la faculté de médecine de Tunis. J'ai terminé ma spécialité à l'hôpital Sainte Anne à Paris, en tant qu'interne à diplôme étranger, statut précaire qui m'a poussée à obtenir un diplôme de marketing pour travailler un temps dans l'industrie pharmaceutique tout en gardant un pied à l'hôpital. J'ai trouvé le monde de l'entreprise violent, en particulier à l'encontre des femmes. Alors, j'ai voulu reprendre à temps plein mon activité clinique. J'ai donc passé l'épreuve d'équivalence pour travailler en libéral. Par ailleurs, j'ai été élue PS dans ma ville et j'ai effectué deux mandats au CESE (Conseil Économique Social et Environnemental). Je suis présidente fondatrice de l'Association **Addict'elles** et je suis également essayiste et romancière.

Je n'ai pas eu à concilier cette double culture puisque je l'ai toujours portée en moi venant d'une famille tunisienne francophone et francophile. Ce mélange m'a toujours paru naturel. L'Islam occupe maintenant pour moi une place politique. J'ai grandi avec des grands parents très pieux et des parents militants anti colonialistes et marxistes pour qui la religion est l'opium des peuples, et pourtant ils tenaient à célébrer toutes les fêtes musulmanes. Pour eux la question de la foi ne doit pas sortir du domaine du privé. J'ai hérité de ce mélange je crois. Personnellement, je crois profondément à une entité à l'origine de notre existence que l'on pourrait appeler Déesse ou Dieu, je m'adresse à elle avec les mots arabes appris dans mon pays et qui viennent du lexique musulman. Je célèbre toutes les fêtes musulmanes et chrétiennes depuis mon mariage car je tiens aux traditions festives et familiales, tout en ayant un rejet profond pour le religieux. Je suis donc une pratiquante culturelle mais non religieuse de l'Islam.

EJ : Vous a-t-on souvent renvoyé à votre origine arabe et à votre féminité, cela a-t-il joué dans votre engagement au service de l'égalité des sexes et de la lutte contre les discriminations ?

FBM : Si un jour une femme vous répond qu'elle n'a jamais été renvoyée à son statut de femme, présentez-la moi ! Tous les jours à peu près à tous les instants de la vie d'une femme, elle n'oublie pas qu'elle est une femme dans une société aux codes masculins. Tant et si bien que nos pensées sont dictées par ces repères-là. C'est d'ailleurs une des raisons de mon rejet des religions instaurées pour les hommes par des hommes. Je travaille beaucoup sur ce sujet de l'aliénation intellectuelle et affective avec mes patientes et à titre personnel. Quant à mon origine arabe, disons que la plupart du temps, on évite activement d'y faire allusion pensant que cela me blesserait et ça m'amuse d'observer cette expression-là du racisme. Il est rare qu'on m'ait traitée de sale arabe, mais j'ai été l'objet de propos racistes et de discriminations ne serait-ce que par le statut de médecin à diplôme étranger (réparé aujourd'hui) et d'autres situations mais vraiment exceptionnelles et souvent insidieuses. Cela a rarement été frontal probablement du fait de mon statut social.

EJ : Pourriez-vous également présenter vos différentes actions au service de la lutte pour l'égalité des sexes ?

FBM : J'ai commencé par réfléchir sur les addictions au féminin, un gros tabou dans toutes les sociétés. J'ai alors mis en place la première consultation d'alcoologie pour femmes en France à l'époque, à l'hôpital Sainte Anne, où tous les aspects de la féminité sont pris en compte. J'ai fondé une association avec une collègue **Elsa Taschini, Addict'elles**, destinée à venir en aide aux femmes addicts. Il s'agit d'une approche scientifique médicale, mais aussi sociale et de genre où la sororité occupe une place fondamentale. C'est une association de femmes pour les femmes. J'ai tenu de nombreuses conférences et des formations sur le sujet de la spécificité des troubles psychiques féminins. J'ai également fait partie d'un groupe de travail avec l'ANDRH sur la santé des femmes au travail, trois de mes essais explorent les spécificités des troubles psychiques des femmes et mon premier roman, *L'île aux mères*, est une Odyssée féminine, sans fards. Plusieurs lecteurs masculins y auraient découvert, selon leurs retours, une bonne partie du continent féminin. D'autre part, j'exerce mon métier de psychiatre dans le même état d'esprit.

EJ : Vous êtes addictologue, la question de l'alcool est taboue en islam et en parler est souvent complexe surtout dans le cas où une addiction à l'alcool touche une personne musulmane, qui plus est pour le cas des femmes. Comment parlez-vous de ces questions à vos patients, comment le vivent-ils ? Comment leur famille réagissent-elles ? Vos patients et patientes subissent-ils une forte culpabilisation de la part de leur famille en raison de l'islam et qu'en est-il des femmes, y'a-t-il une pression supplémentaire sur elles ?

FBM : Je me suis intéressée à cette question dès ma thèse de médecine dont le sujet est l'alcoolisme en Tunisie. J'y ai consacré un chapitre sur la consommation d'alcool par les femmes (et non pas la maladie alcoolique) pour mesurer le tabou que cela représente. J'ai même été interroger des prostituées pour qui boire de l'alcool était encore plus tabou que leur métier. Je suis certaine qu'en Tunisie, la perception d'une femme qui consomme de l'alcool a changé depuis, mais elle reste néanmoins peu acceptée. Si dans une société moderne, comme la France, une femme qui a un problème avec l'alcool est mal considérée, dans une famille conservatrice musulmane, le sujet est bien plus épineux. Et pourtant, sans avoir de chiffres à vous proposer, les femmes victimes de violences psychiques, physiques ou sociales, ont de forts risques de tomber dans la consommation de produits, dont l'alcool, quel que soit leur religion, y compris les musulmanes. Car il s'agit pour elle très souvent d'une auto-médication à un stress, une dépression, un traumatisme... Alors, je leur parle de leur souffrance comme d'une maladie. Il n'est jamais questions, avec moi, de considérations morales.

EJ : La sociologie française est régulièrement impactée par les débats sur « les musulmans de France », l'immigration, la double identité/nationalité. Comment vivez-vous personnellement ces tensions et qu'en est-il de vos patients ?

FBM : Je la vis mal mais je pense être armée, même si parfois je suis abasourdie par tant d'ignorance. Mes patients d'origine magrébine qui viennent voir un psychiatre le font pour sortir de ce sentiment d'oppression dans lequel ils ont vécu depuis leur enfance, source d'une grande souffrance. Et s'ils découvrent ce que parfois ils n'ont jamais envisagé, autrement dit que le manque de confiance qui les paralyse depuis leur enfance, ou une dépression ou un stress, sont dus à leur vécu de discriminés, ils s'effondrent en larmes en le verbalisant car c'est souvent la première fois qu'ils font ce lien dans mon cabinet. Alors nous travaillons sur la reprise en main de leur avenir en tant que citoyen, humain, avec un potentiel à développer, une vie à vivre quoi qu'il en soit, nous travaillons à ce qu'ils se sentent légitimes dans la place qu'ils occupent dans la vie.

EJ : Dans votre livre, *Une Arabe en France* (éd. Odile Jacob), vous racontez votre exode de Tunis à Paris et le travail que vous avez mené pour lutter contre les stéréotypes, qu'est-ce qui vous a donné l'envie d'écrire ce livre et pouvez-vous présenter son contenu à nos lecteurs ?

FBM : Depuis que je suis arrivée à Paris, j'ai eu envie de raconter mes étonnements successifs du fait de préjugés que j'avais au sujet de la vie en France et des Français. Mais je voulais aussi parler des idées reçues que les Français ont sur les Maghrébins. Ce sont les attentats de Charlie Hebdo, puis du Bataclan, qui ont été le déclencheur, je crois. Ce livre est un témoignage, une sorte d'album de photos que j'ai amassées depuis 25 ans de vie à Paris. J'ai travaillé sur la base d'un croisement entre mon parcours personnel et mon activité professionnelle, et d'un autre côté, sur la base du croisement entre les préjugés Nord-Sud et Sud-Nord. Le livre est sans fards, drôle et grave à la fois.

EJ : Comment avez-vous vécu votre vie au Maghreb (Algérie, Tunisie), quelle était alors la perception que vous aviez alors de la France ? Et qu'est-ce qui a changé lorsque vous êtes arrivée en France ?

FBM : J'ai eu une enfance très heureuse au Maghreb, entre une Algérie, à l'époque, capitale intellectuelle post-coloniale et une Tunisie qui représentait un cocon pour moi. J'ai grandi dans un milieu privilégié, mes grands-parents étaient ouverts, et pourtant très pratiquant sans le crier sur les toits, comme c'était le cas pour la plupart des Tunisiens avant la vague de bigoterie que nous ont imposé les Frères musulmans, aidés par des chaînes comme Al Jazeera. Mes deux parents ont fait des études supérieures et ont occupé des métiers intellectuels. La connaissance et l'instruction sont le fil rouge de mon éducation. Mais une fois sortie de l'enfance, j'ai vite compris que nous vivions dans une dictature. Mon entourage direct en a été victime alors, mon modèle était la République française. J'ai ainsi construit une image idyllique de la France. Or, ce pays, que je connais bien de l'intérieur maintenant, qui est fantastique, exemplaire à plusieurs titres, n'est pas idyllique, mais je l'aime.

EJ : Vous a-t-on perçue avant tout comme une « Maghrébine » ou bien comme une musulmane ? Comment vivez-vous cet exil et votre naturalisation française ? Arrive-t-il que vos patients soient dans une situation difficile, l'impression d'être entre deux cultures, de devoir choisir voire trahir leur culture d'origine ?

FBM : Il me semble qu'il y a 25 ans, la question de l'Islam n'occupait pas le même registre qu'aujourd'hui. J'ai plutôt été perçue comme une Maghrébine exubérante et passionnée. Maintenant, si je constate que l'on me considère comme une personne à part, du fait de mon appartenance à la culture maghrébine, arabe et musulmane, auxquelles je tiens absolument, cela relève souvent d'un *casus belli*. Je me sens très bien entre deux cultures, je crois même que je suis sous influence de bien d'autres cultures, comme nous tous. L'éloignement de la Tunisie est une souffrance viscérale et charnelle et est synonyme de l'éloignement d'émotions fortes, j'ai l'impression que tout le monde y vibre de sensations positives ou négatives, mais on y vibre, on s'y sent vivant. La France me manque aussi lorsque je suis en Tunisie ou à l'étranger, car j'y suis chez moi et j'y suis très bien. Ce que j'essaie d'expliquer à mes patients qui souffrent de ce déchirement, c'est que nous disposons de forces et de richesses que d'autres n'ont pas. Nous charrions avec nous des imaginaires de grandes civilisations différentes et c'est une immense chance. Personnellement je refuse qu'on me demande de choisir, et je recommande à mes patients de ne pas tomber dans le piège du choix.

EJ : Qu'est-ce que les attentats en France et dans le monde ainsi que ceux sur « l'identité nationale » ont changé dans les discriminations ressenties par vos patients ?

FBM : Je pense qu'il y a un mépris des gens du Nord à l'égard de ceux du Sud depuis des siècles, mais les attentats du 11 septembre sont venus accentuer ce mépris et cette violence notamment à l'encontre des musulmans en les mettant tous dans le même sac. Alors que nous savons tous que les musulmans sont les premières victimes des terroristes musulmans. Mes patients s'auto-censurent, ne donnent plus de prénoms arabes à leurs enfants. Beaucoup, les plus instruits, veulent quitter la France pour un pays du Golfe, Canada ou un pays anglo-saxon. Ils constatent au fond qu'entre les individus, les relations sont fluides, mais dès que le discours politique s'en mêle, plus rien ne va et les sensibilités s'aiguisent. Alors ce poids du discours politique et médiatique pèse sur eux au point d'en devenir parfois malades, et d'avoir envie de fuir.

EJ : Quelle est la place de l'islam dans le discours de vos patients : vous demandent-ils des conseils « théologiques » sur les normes à suivre (ramadan, porc, prénoms arabes, circoncision) ?

FBM : Dès qu'il s'agit de religion, je dis que ce n'est ni mon métier ni mon domaine, et je ramène rapidement l'échange vers le registre médical.

EJ : Concernant le fait d'être musulman et de consulter un psychiatre ou psychologue, est-ce que certains patients vous demandent s'ils ont le droit en tant que musulman de consulter un psychiatre ?

FBM : Non, jamais. Il y a encore des préjugés à ce sujet. Les musulmans savent depuis longtemps ce qu'est un psychiatre. J'ai exercé il y a plus de 25 ans à l'hôpital psychiatrique principal de Tunis, je ne voyais que des « musulmans ». La maladie mentale est un sujet tabou dans toutes les cultures, elle est encore associée à la folie. Personnellement, aucun de mes patients « musulmans » ne m'a dit que sa foi l'a empêché de consulter.

EJ : Vous vous êtes intéressée aux questions touchant aux troubles de l'apprentissage chez les enfants, avez-vous déjà été confrontée à des questionnements de la part de parents confrontés à la double culture et à la mixité qui cherchent des réponses et des compromis pour élever leurs enfants dans l'islam ? Est-ce que la question de la transmission de l'identité pose des problèmes particuliers à vos patients ?

FBM : De très nombreuses études montrent que les troubles de l'apprentissage n'ont pas de lien avec le multilinguisme. Je constate que les parents s'accommodent très bien de leurs identités multiples lorsqu'ils les assument. Les Français d'origine maghrébine de deuxième ou troisième génération se considèrent avant tout comme Français. Qu'ils soient agnostiques, athées, pratiquants, conservateurs, ils transmettent leurs convictions à leurs enfants, rajouté à une croyance inébranlable : les valeurs de la République française et de la méritocratie. Les parents bricolent avec ces éléments pour élever leurs enfants. Je remarque que les enfants d'immigrés que je vois en consultation tiennent beaucoup à certains aspects de la culture de leurs parents, tout en étant Français. Mais il est évident que les enfants tout comme les adultes de confessions musulmane se trouvent aujourd'hui montrés du doigt et le vivent très mal. L'un d'entre eux m'a dit : « *En France aujourd'hui, nous sommes en bas de l'échelle de l'humanité, nous sommes des sous-hommes.* »

Un mot sur les troubles de l'apprentissage dans les milieux défavorisés à forte proportion « musulmane ». Ces enfants n'ont pas accès aux soins et aux accompagnements, leurs parents ayant peu d'informations. Par conséquent, ils décrochent très rapidement et cela peut mener d'abord vers une immense souffrance mais aussi vers la délinquance. Le débat actuel n'accepte pas les explications sociologiques et psychiques et pourtant, je constate tous les jours avec mes patients, qu'elles sont fondamentales pour comprendre les disparités d'une société. Le thème principal de la campagne présidentielle de 2022 tournera autour de l'Islam sans conteste, pour ne pas aborder des problèmes aussi importants que celui de l'école, par exemple, ou celui de la santé etc. Alors dans ce contexte, les compromis sont difficiles à trouver pour les parents et les enfants de confession musulmane.

www.IslamXXI.com



www.facebook.com/islamauXXIlesiecle



[@XxIslam](https://twitter.com/XxIslam)



L'Islam au XXI^{ème} siècle

الإسلام في القرن 21

Islam in the 21st Century