

# Dieu, la création et la révélation en Islam

Autor(en): **Arnaldez, Roger**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **19 (1969)**

Heft 6

PDF erstellt am: **06.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380933>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## DIEU, LA CRÉATION ET LA RÉVÉLATION EN ISLAM <sup>1</sup>

Dans la première sourate qui, selon une tradition, a été révélée au Prophète, on lit : « Prêche, au nom de ton Seigneur qui créa ! Qui créa l'homme d'une adhérence. Prêche ! ton Seigneur étant le Très Généreux, qui enseigna par le Calame et enseigna à l'Homme ce qu'il ignorait. » (Sourate 96 : 1-5 ; trad. Blachère.)

Ainsi, dès le début, Dieu se présente simultanément comme Celui qui crée et comme Celui qui enseigne, c'est-à-dire qui révèle.

En 6 : 102, Dieu se nomme *hāliq kulli šay'*, Créateur de toute chose. Cette racine HLQ est celle qui est la plus fréquemment employée pour exprimer l'acte de créer. Bien que parfois elle soit suivie de la particule *min* (de, lat. *ex* = créer à partir de), ce qui risque de suggérer l'idée d'une création qui ne serait pas absolue et supposerait une matière préexistante, l'affirmation de 6 : 102 ne laisse aucun doute sur l'exacte conception qu'apporte le Coran : Dieu crée tout ce qui existe et qui n'est pas Lui. En 42 : 9-12, le mot *šay'* (chose) est repris dans un contexte très clair : « Et lui, Il est puissant sur toute chose ; oui, il a science de toute chose ; aucune chose n'est semblable à Lui ». Les théologiens n'ont pas manqué de remarquer que si la puissance et la science divines s'exerçaient sur une chose non créée, il y aurait, quant à l'existence, une ressemblance entre Dieu et cette chose. Autrement dit, l'idée, très forte en Islam, de l'unicité parfaitement transcendante de Dieu, implique nécessairement une *création ex nihilo*. La Toute Puissance ne s'exerce pas sur un objet donné, et ce n'est pas par rapport à lui qu'elle est toute puissante : elle l'est en soi et absolument. On doit en dire autant de la Science divine : elle ne se définit pas par ce qu'elle connaît. En d'autres termes, la Puissance et la Science sont en Dieu créatrices.

La puissance de Dieu est sans borne, non seulement parce qu'elle est en elle-même infinie, mais surtout parce que rien ne vient déterminer son exercice. Aucune norme ne s'applique à elle, et elle n'est

<sup>1</sup> Ce texte, ainsi que celui de M. Jargy, ont été présentés en conférences publiques à l'Université de Genève, les 5 et 6 décembre 1968, sous les auspices de la Fondation Marie Gretler.

subordonnée à rien. « Aussi Dieu fait-il ce qu'Il veut » (S. 3 : 40). Cette volonté (*mašī'a*) est la volonté du Décret (*qadā'*) et ce qu'elle veut se réalise infailliblement. Il y a un autre mot pour signifier volonté. C'est *irāda*. Les verbes correspondants (*šā'a* et *arāda*) se trouvent dans le Coran avec des contextes qui ne permettent pas toujours de les distinguer nettement. On lit par exemple : « Si Dieu l'avait voulu (*šā'a* = *qadā'* : décrété), ils ne se seraient pas combattus ; mais Dieu fait ce qu'il veut (*yurīdu*, de *arāda*) » (S. 2 : 253). Les deux termes sont donc rapprochés dans le même verset, et il faut noter que les Commentateurs ne font pas ici de différence ; Ṭabarī assimile purement et simplement *šā'a* et *arāda*. Beaucoup de théologiens font de même. Néanmoins les Mu'tazila, qui croyaient à la liberté humaine, expliquaient l'expression « Dieu fait ce qu'il veut (*yurīdu*) » en disant qu'il s'agit là d'un vouloir de Dieu qui se rapporte à ses propres actions. L'idée est intéressante et permettrait de distinguer, relativement à la Création, une volonté (*irāda*) de créer, et une volonté d'imposer à la création telle forme, telle loi, tel destin, et ce serait la *mašī'a*. D'autres docteurs ont proposé une autre distinction : par la *mašī'a*, l'essence divine se tourne vers la réalité d'une chose en elle-même ; il y aurait donc là un pur vouloir ; au contraire, par l'*irāda*, Dieu fait pencher la décision en faveur de l'un de deux possibles ; ce serait alors une volonté de choix qui, semble-t-il, ne saurait être à l'origine de l'acte de créer, puisqu'il est inconcevable que Dieu, dans son éternité, puisse choisir de créer ou de ne pas créer. Cette façon de voir, que les penseurs musulmans connaissent bien, conduit à représenter l'éternité comme un temps infini, au cours duquel Dieu prendrait une décision en pesant le pour et le contre. Il y aurait quelque chose qui fait pencher la balance (*murağğih*) en faveur de la création (*halq*) quand Dieu veut créer de cette manière (par *irāda*). Mais il fallait donc qu'avant ce choix, il y eût également quelque chose qui inclinait à ne pas créer (*tark al-halq*). Mais ce *murağğih*, qui fait choisir le parti de créer, n'existait pas de toute éternité, sinon Dieu n'aurait pas balancé. Il a donc été créé. Les mêmes questions se reposent alors : Dieu ayant choisi de créer ce *murağğih*, a dû créer un autre *murağğih* qui entraîne son choix. Et ainsi de suite à l'infini. En définitive, la décision de créer ne peut résulter d'une volonté de choix, une *irāda*.

Signalons pour terminer la distinction que propose Ğurğānī, l'auteur du Livre des Définitions. Pour lui, la *mašī'a* a une signification plus vaste que l'*irāda* : elle est une manifestation de l'essence divine et de la Providence qui précède l'acte de donner existence à ce qui n'est pas, ou l'acte d'anéantir ce qui est. Quant à l'*irāda*, elle exprime cette manifestation en rapport seulement avec le don de l'existence à ce qui n'est pas. L'auteur ajoute que celui qui se référera aux passages

coraniques dans lesquels ces deux racines sont employées, vérifiera cette différence.

Quoi qu'il en soit, si on néglige les docteurs qui ont considéré les deux racines comme synonymes, on conçoit par ce qui précède que le Coran offre, au sujet de la volonté créatrice, un thème important de méditation. Sans dire qu'il existe deux volontés distinctes en Dieu, l'un des deux mots insiste davantage sur ce qu'il y a dans l'acte créateur de pouvoir déterminant, faisant de la créature ce que Dieu veut qu'elle soit, réglant tous les événements (*ḥawādit*) qui la touchent, l'enfermant dans les limites fixées entre la naissance et la mort, car Dieu est Celui qui fait naître et mourir (S. 3 : 156). Philosophiquement parlant, cette volonté du décret (*mašī'a*) se distingue surtout comme volonté créatrice d'essences. L'autre mot, *irāda*, exprimerait davantage une volonté créatrice d'existence. Le Coran les emploie tous deux dans des contextes parfois presque identiques : « Quand Il a décrété (*qadā*) quelque chose, Il lui dit simplement : Sois ! et elle est » (S. 3 : 47), et : « Quand Il veut (*arāda*) une chose, Il n'a qu'un commandement à dire : Sois ! et elle est » (S. 36 : 82). L'acte créateur est dans les deux cas le même : c'est la Parole créatrice : Sois !, qui, selon le premier verset, crée et détermine l'essence de la chose ; dans le second, lui donne l'existence. S'il y a une liberté humaine, on ne pourra la chercher que du côté de l'*irāda*, c'est-à-dire du côté de l'existence.

La dualité de ces verbes se retrouve à propos de la volonté révélatrice. D'abord c'est par un décret que Dieu désigne ses prophètes et ses envoyés : « De par Sa faveur, Dieu fait descendre (l'inspiration) sur celui qu'Il veut (*yašā'u*) d'entre Ses serviteurs » (S. 2 : 90). Il met qui Il veut dans la voie droite : « Si Dieu avait voulu (*šā'a*), Il vous aurait tous conduits » (S. 6 : 149) ; « Si Dieu avait voulu, ils n'auraient pas commis le *širk* en Lui donnant des associés » (S. 6 : 107) ; « Si ton Seigneur avait voulu, tous ceux qui sont sur la terre auraient cru en totalité » (S. 10 : 99). S'il avait voulu, il aurait institué une communauté religieuse unique (cf. S. 5 : 48 ; 11 : 118 ; 16 : 93 ; 42 : 8). « Il fait descendre les Anges, avec l'Esprit émanant de son Ordre, sur qui Il veut parmi ses serviteurs » (S. 16 : 2). « Dieu a fait descendre le plus beau des discours... C'est la Direction par laquelle Dieu dirige qui Il veut » (S. 39 : 23). A côté de cela, quand il s'agit de la nature du contenu de la Loi révélée, c'est-à-dire quand Dieu, en prescrivant, tient compte de l'homme à qui il fait connaître ses commandements, on trouve le verbe *arāda*. « Dieu veut (*yurīdu*) pour vous ce qui est facile ; Il ne veut pas ce qui est difficile, afin que vous puissiez respecter parfaitement le nombre (des jours de jeûne) » (S. 2 : 185). « Dieu veut vous rendre claire (Sa Loi) et vous conduire par la voie de ceux qui vous ont précédés... Dieu veut se tourner vers vous... Dieu veut pour vous un allègement, car l'homme a été créé faible » (S. 4 : 66-68).

« Dieu ne veut pas d'injustice pour ses serviteurs » (S. 40 : 31). Dans tous ces versets, le verbe employé est *arāda*. Sans doute, ici encore, la distinction n'est pas toujours nette, ni, semble-t-il, toujours respectée. On lit en effet un verset qui donne *arāda*, alors qu'on attendrait plutôt *šā'a* : « Et ainsi Nous avons fait descendre le Coran en versets clairs ; Dieu conduit qui Il veut (*yurīdu*) » Il ne faut donc pas durcir systématiquement la signification des mots. Mais d'une façon générale, la révélation, en tant qu'elle est la descente d'une Parole sur un prophète, ou qu'elle est destinée aux croyants élus, est l'objet d'une volonté de décret. Mais la Loi, qui d'ailleurs peut, selon une doctrine musulmane, être modifiée et abrogée (la Loi de Muḥammad abroge celle de Moïse et de Jésus ; l'orientation vers Jérusalem pour la prière a été abrogée, dans le Coran même, pour être remplacée par l'orientation vers La Mecque), la Loi tient compte de l'homme en général et des hommes en particulier, et de ce fait, elle est l'objet d'une volonté plus souple qui est l'*irāda*.

Quant à la science divine, elle ne se présente pas en Islam comme une science archétypique. Elle est la connaissance que Dieu a de sa puissance et de son libre décret. Sauf pour les Mu'tazila qui, sans admettre des Idées en Dieu à la façon de Platon, ont pensé que la Science divine portait sur des purs possibles, non existants, et, dans leur néant, déjà déterminés à ce qu'ils devraient être s'ils recevaient l'existence, et qui ont enseigné que Dieu créait les existences et non les essences, pour la majorité des théologiens musulmans, Dieu crée tout et en particulier les vérités (comme chez Descartes). Cette doctrine sauve la parfaite altérité de Dieu par rapport aux créatures, qui ne participent en rien à leur Créateur. C'est pourquoi l'action créatrice n'est pas une action causale. En effet, la causalité, au sens propre, ne s'exerce que dans l'immanence et horizontalement. Sur ce plan, il y a toujours une ressemblance entre la cause et l'effet. Or rien de ce que Dieu crée ne Lui ressemble, de quelque ressemblance qu'il s'agisse. Et c'est par ce biais que l'orthodoxie aš'arite peut soutenir que Dieu est le Créateur du mal sans être lui-même mauvais.

De même que la science divine ne constitue ni un exemplaire ni un modèle de la création auquel Dieu se conformerait quand Il crée, de même elle ne renferme pas les valeurs idéales qui inspireraient la Loi. Sans doute certains juristes, les Šāfi'ites, ont-ils pensé que les prescriptions divines avaient une motivation, une '*illa*, et que l'homme pouvait la retrouver de façon à en déduire des règles pour tous les cas qui ne sont pas explicitement considérés dans le texte du Coran ou du *ḥadīth*. Mais, outre que de nombreux docteurs se sont opposés à cette conception en insistant sur le fait que Dieu commande ce qu'Il veut et comme Il veut, sans '*illa*, et que par conséquent on ne pouvait raisonner analogiquement pour étendre la Loi, par la recherche de la



motivation (*ta'līl*), au-delà de ce qui en est explicitement énoncé dans les textes, il convient de remarquer que jamais les Šāfi'ites n'ont conçu la *'illa* comme une Idée platonicienne, comme une Valeur en soi. Il s'agit toujours de motivations très concrètes, liées aux situations où se trouvent les hommes, à leur intérêt bien compris.

Il est vrai que la Loi contient des vérités dogmatiques : l'existence de Dieu, son unicité, sa toute-puissance. Mais ces révélations fondamentales, d'où découlent les principes de la religion (*uṣūl al-dīn*) et les principes de droit religieux (*uṣūl al-fiqh*), ne découvrent les attributs de Dieu que pour faire comprendre qu'Il crée ce qu'Il veut et qu'il révèle ce qu'Il veut, par une volonté, *mašī'a* ou *irāda*, qui tire tout d'elle-même selon ce qu'on peut appeler un absolu arbitraire. En d'autres termes, de la révélation que Dieu existe, qu'Il est un, créateur, tout puissant, etc., l'homme ne peut rien déduire par ses propres moyens (ceux de sa raison). De même que Dieu crée tout ce qui existe, de même c'est Lui qui fait connaître à l'homme tout ce qu'il y a à connaître. La raison humaine, libérée des passions par la Loi, ne fait que consentir à la vérité que Dieu enseigne. On dira qu'il apparaît là un cercle vicieux : qu'il faut croire pour être purifié et qu'il faut être purifié pour croire. C'est analytiquement exact. En réalité, les deux mouvements sont simultanés et se conditionnent l'un l'autre réciproquement dans un temps qui n'est pas celui de la conscience explicite parfaitement maîtresse de ce qui se passe en elle. C'est peut-être ce qui explique toutes les expressions coraniques d'après lesquelles la foi, comme adhésion à la Parole de Dieu, est présentée comme une création de Dieu dans l'homme.

Ce primat de la puissance et de la volonté se confirme si on examine la Parole créatrice. Comme dans la Bible, Dieu crée par sa Parole. Dans le Coran, c'est un impératif verbal (*amr*, terme qui désigne également les commandements de la Loi). Dieu dit : « Sois ! » En effet, le commandement est la seule relation avec l'autre qui respecte parfaitement la transcendance divine. Dans la *Genèse*, il est écrit : « Et Dieu dit : « Que la lumière soit ! » et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne ». Sans chercher à donner à un texte révélé une portée théologique et philosophique que peut-être il n'a pas, on notera des différences frappantes avec les versets coraniques. Ici, Dieu nomme la lumière qu'il veut créer ; le nom de la créature intervient dans l'acte même qui la crée. Puis Dieu voit que cette créature est bonne. Ces deux aspects, où sans doute un docteur musulman décèlerait de l'anthropomorphisme, sont totalement absents de l'Islam. Le *kun* (sois !) est un ordre absolu et abrupt. La créature en sort telle que Dieu, en ce qu'elle est, l'a voulue. Il n'y a plus rien à dire, aucune question à poser. Le principe du Bien, comme cause finale de la création, ne trouve ici aucune place. En 41 : 11, on lit un texte tout

différent : « Ensuite, Il se tourna vers le Ciel alors qu'il était fumée et Il lui dit ainsi qu'à la Terre : « Venez de gré ou de force », et le Ciel et la Terre répondirent : « Nous venons avec obéissance. » — Mais il est moins question de création que d'une organisation à partir d'une sorte de chaos déjà existant, et les commentateurs (Rāzī en particulier) soulignent qu'il ne faut pas prendre les termes de ce dialogue à la lettre. Par conséquent les paroles « Venez de gré ou de force » ne doivent pas être considérées comme identiques à la Parole créatrice *kun*. Ce verset marque simplement la toute puissance de Dieu sur ses créatures.

On chercherait donc en vain dans la pensée islamique issue du Coran quoi que ce soit de commun avec la pensée judéo-chrétienne telle qu'elle s'est développée depuis Philon jusqu'à Leibniz. L'Islam se meut dans le volontarisme pur : « On n'interroge pas Dieu sur ce qu'Il fait ; ce sont eux (les hommes) qui seront interrogés » (S. 21 : 23). Il n'y a pas à demander pourquoi Dieu a créé, pourquoi il a révélé la Loi, pourquoi il fait que certains hommes sont fidèles et certains autres impies ; pourquoi il punit les uns et récompense les autres. Tout cela est enraciné dans le mystère du *qadā'* de Dieu, c'est-à-dire sur ce qu'il y a de plus inaccessible en Dieu. Il reste néanmoins qu'à côté de la *maš'īa*, l'*irāda* semble adoucir ce qu'il y a d'implacable dans le Décret. Elle est la volonté du don, don de l'existence (*wuğud*), don de la subsistance (*baqā'*) dans ce monde et dans l'autre ; c'est elle qui fait miséricorde (S. 33 : 17) ; c'est elle qui pardonne. En un mot : « Dieu ne veut pas (*yurīdu*) vous imposer d'étroites interdictions. Mais il veut vous rendre purs et donner à sa faveur un accomplissement pour vous » (S. 5 : 6).

Il est écrit que Dieu est Sage. Mais ici encore, il n'existe pas de norme de sagesse. Les commentateurs expliquent la *ḥikma* en disant qu'elle est la réunion de la puissance et de la science. Or, puisque la science divine est science de la puissance, l'accord est implicite et dire que les œuvres de Dieu sont œuvres de sagesse, c'est affirmer sans plus qu'elles sont les œuvres de Dieu. En 5 : 1, il est écrit qu'il est permis de manger la chair des animaux élevés en troupeaux, mais qu'on ne doit pas tuer de gibier pendant qu'on est en état de sacralisation lors du pèlerinage. Et le verset ajoute : « Dieu décide sagement ce qu'il veut (*yurīdu*). » Voici le commentaire de Fahr al-Dīn al-Rāzī, contre le rationalisme des Mu'tazila, qui montre bien comment réagit une conscience musulmane à un tel texte : « Dieu a permis les animaux des troupeaux dans tous les cas, mais il n'a permis le gibier que dans certains cas. Telle est la signification du verset. Si on demande quelle est la cause (*sabab*) de cette distinction et de cette particularisation, qu'on réponde que Dieu est le Maître qui a la propriété des choses et qu'il les a créées ; rien d'aucune manière ne

s'oppose à sa décision. » C'est donc parce qu'il est Créateur et Maître absolu qu'il révèle dans sa Loi les ordres qu'il veut et comme il le veut. Il ne veut pas ce qui est sage ; est sage ce qu'il veut. Dans ce commentaire, on voit encore que la création et la révélation de la Loi sont étroitement liées.

Si dans le Coran, la racine la plus fréquente, employée pour exprimer l'acte de créer, est H<sub>L</sub>Q (*hāliq* : Créateur ; *al-haq* : création), celle qui est associée à RZQ avec les sens de pourvoir (*Hāliq* et *Rāziq* : Celui qui crée et qui pourvoit aux besoins de ses créatures), on rencontre néanmoins beaucoup d'autres termes : *faṭara*, *ḍara'a*, *anša'a* qui marquent diverses modalités de la création. Les philosophes ont ajouté *awḡada* : faire exister ; *aḥdata* : engendrer dans le temps, produire quelque chose de nouveau ; *iḥtara'a*, exactement : inventer. Sans insister sur le détail de ce lexique, nous nous arrêterons au mot *bara'a*, qui est le même verbe que l'hébreu *barā* du premier verset de la *Genèse*. D'après le Commentaire de Suyūṭī, il signifie : faire naître du néant, et le *Bāri'* est celui qui fait naître du néant (*al-munšī' min al-'adam*). C'est un nom de Dieu, parfois associé à *Hāliq* (S. 59 : 24). Le grand dictionnaire *Lisān al-'Arab* spécifie que le *Bāri'* est « Celui qui crée (*halaqa*) les créatures non à partir d'un modèle », et en outre que le verbe *bara'a* s'emploie particulièrement pour parler de la création des êtres vivants. Néanmoins un verset fait difficulté : c'est celui qui dit qu'il n'y a aucun malheur ayant frappé la terre ou les âmes « qui n'ait été dans un Livre avant que Nous ne l'ayons créé (verbe *bara'a*) » (S. 57 : 22). Certains Mu'tazila en ont tiré que Dieu connaît les choses avant qu'elles se produisent réellement dans la création. Il existerait donc en Dieu une science antécédente, indépendante de sa volonté de créer, et la création se réglerait sur cette science. Mais en général, les commentateurs interprètent l'expression « dans un Livre » comme équivalente à *maktūb* qui signifie normalement dans la langue des juristes musulmans « ce qui est décrété » ou « imposé ». Ainsi *al-ṣalāt al-maktūba*, c'est la prière qui est d'obligation (*fard*). Dans le même sens, la « Tablette bien gardée » (*lawḥ mahfūz*) ne contient pas le plan archétype de la création, mais les décrets divins destinés à être enseignés aux anges, aux hommes et aux djinns sans subir la moindre altération.

On voit le rapport qui relie très profondément Création et Révélation. La première révélation est que Dieu est Créateur. Toutes deux sont « institutionnelles » : les lois de la Création sont des décrets comme la Loi de la Révélation. Elles s'enracinent l'une et l'autre dans le vouloir arbitraire de Dieu, quelle que soit la volonté à laquelle on les rattache, *mašī'a* ou *irāda*. C'est parce que la Création est ce qu'elle est, sans modèle en Dieu, sans but poursuivi, œuvre d'une Toute-Puissance qui demeure en sa transcendance absolue dans l'acte



créateur même, que la Révélation de la Loi est ce qu'elle est, ordre d'une volonté qu'on n'interroge pas et qui ne répond à aucune motivation. Cependant la présence de la volonté — *irāda*, sans diminuer en rien la transcendance, semble engager davantage le Créateur dans l'acte de création. Si elle est, comme on l'a dit, la volonté par laquelle Dieu décide ses propres actes, c'est-à-dire qui se trouve à l'origine des actes divins, il est certain qu'elle relie d'une façon mystérieuse peut-être, mais réelle, ce que ces actes produisent à ce qui les engendre. On comprendrait alors que Dieu, tout en restant le Seigneur inflexible, se penche vers ses créatures, s'intéresse à leurs besoins et les comble de faveurs. Cette inflexion se trouve à la fois dans la création et dans la révélation. Si le monde créé par le *qaḍā'* est soumis à une destinée implacable, le Coran ne laisse pas d'évoquer la somme de bienfaits que Dieu a répandus dans l'univers. De même, nous l'avons vu, pour la Révélation. A côté du Dieu inflexible qui désigne arbitrairement ses prophètes et ses fidèles, il y a Dieu qui tient compte de la faiblesse humaine, qui allège le fardeau de l'humanité, qui a pitié et qui pardonne. Tout se passe comme si l'Islam s'attachait à affirmer simultanément deux vérités, logiquement opposées, mais qu'il refuse de concilier de peur de sacrifier par là l'une des deux à l'autre. On pense aux deux extrémités de la chaîne dont parlait Bossuet.

Quoi qu'il en soit, Création et Révélation, en Islam, sont exactement situées dans le même plan, qui est un plan vertical. Tous les décrets de Dieu descendent du Ciel. Il n'y a pas de continuité historique dans laquelle s'inscrirait la Parole divine, car il n'existe pas de temps maturateur. De même que la subsistance des créatures n'est qu'une succession de créations qui se renouvellent sans cesse dans un temps discontinu (théorie aš'arite), de même les diverses révélations se suivent sans qu'il y ait un lien réel entre elles dans l'histoire : elles se répètent dans ce qu'elles ont d'essentiel ; le contenu de chaque Loi changeant par variation brusque sans évolution de l'une à l'autre. C'est que la volonté divine ne saurait elle-même entrer dans l'horizontalité de l'histoire pour y œuvrer de façon immanente.

L'homme a évidemment la condition de pure créature, mais il a été doué de raison et de parole : il peut recevoir le message de Dieu, qui emploie à cet effet les anges et les prophètes, et par conséquent il peut répondre. Il a d'ailleurs accepté de porter le dépôt de la foi (S. 33 : 72). Lors du « covenant prééternel » (*mītāq*), quand Dieu a tiré des reins d'Adam toute sa postérité future et a demandé : Ne suis-je pas votre Seigneur ? les hommes ont répondu : Si ! La Révélation a été adressée à l'homme en raison de sa place dans la création, entre les êtres qui lui sont inférieurs et qui suivent aveuglément leur loi, et les anges qui, par leur perfection même, accomplissent sans défaillance leur « fonction » qui est de louer sans cesse Dieu. Le Coran

parle souvent de l'ordre hiérarchique des créatures. C'est grâce à sa position intermédiaire que l'homme a été désigné par Dieu pour être son vicaire (*halīfa*) sur terre. Ce qui prouve en outre la relation profonde entre création et révélation, c'est que, du point de vue ontologique même, l'homme n'est vraiment homme que lorsqu'il a reçu la Loi et qu'il y obéit.

La Révélation est une faveur (*fadl*), mais elle s'inscrit dans l'ordre de la Création. Elle n'ouvre pas, comme dans le Christianisme, sur une vie surnaturelle que l'Islam ignore et qu'il ne saurait concevoir. L'homme n'est que ce que Dieu veut qu'il soit : un être créé dans ce bas monde (*duniā*), qui reçoit une Loi et la promesse d'une vie dernière (*āhira*) dans un Paradis ou un Enfer créés. Vouloir sortir de cette condition pour la dépasser, voilà le comble de l'impiété et de la révolte. Ce qui fait l'être de l'homme, c'est donc la conjonction en lui de la Parole créatrice et de la Parole révélatrice.

Les perspectives de la mystique musulmane sont, de ce point de vue, très instructives. Sans entrer dans le détail des systèmes qui parfois ont franchi les limites que l'Islam impose ordinairement, on peut noter que l'ascension spirituelle qui est en même temps un approfondissement des trois niveaux ontologiques de l'homme : l'âme ou conscience de soi, le cœur, lieu des états mystiques qui sont de purs dons de Dieu, le secret intime où se découvre la sincérité (*ihlās*), c'est-à-dire la parfaite adéquation de soi à soi dans l'authenticité de l'être qu'on est, on peut noter, disons-nous, que cette ascension amène à découvrir que tout au fond de l'homme, l'être qui agit et le seul agent, c'est Dieu. En ce sens, par la méditation de la Loi révélée, l'homme est la créature capable de reconnaître et d'expérimenter profondément, au cœur de son être, sa condition de créature. Ainsi la Révélation renvoie à la Création. Le propre de la liberté de l'homme qui apparaît au niveau superficiel de l'âme, c'est de s'estomper progressivement et de disparaître de façon que la voie ainsi définie conduise à comprendre et à accueillir sans réserve l'universelle et unique activité du Dieu créateur.

ROGER ARNALDEZ.