

Syed Nomanul HAQ

Ibrahim ÖZDEMİR

**L'ENVIRONNEMENT,
L'HOMME &
L'ÉTHIQUE ISLAMIQUE**

CILE / TAWHID

Mise en page et couverture : Emmanuel Balan

Tous droits de reproduction, d'adaptation
et de traduction réservés pour tous pays.

© CILE, 2017
ISBN : 978-2-84862-406-8

Table de translittération

Noms	Formes isolées	Transcription
hamza	ء	’
alif	ا	â
bâ	ب	b
tâ	ت	t
thâ	ث	th (anglais)
jîm	ج	j
ḥâ	ح	ḥ (point en dessous)
khâ	خ	kh
dâl	د	d
dhâl	ذ	dh
râ	ر	r
zây	ز	z
sîn	س	s
shîn	ش	sh
ṣâd	ص	ṣ (point en dessous)
ḍâd	ض	ḍ (point en dessous)
ṭâ	ط	ṭ (point en dessous)
ẓâ	ظ	ẓ (point en dessous)
‘ayn	ع	‘
ghayn	غ	gh
fâ	ف	f
qâf	ق	q
kâf	ك	k
lâm	ل	l
mîm	م	m
nûn	ن	n
hâ	ه	h
wâw	و	w, û
yâ	ي	y, î

Les trois voyelles longues : â, î, û sont transcrites avec accent circonflexe.

SOMMAIRE

Préambule.....	7
Notice biographique des auteurs	13

EXAMEN DE QUELQUES RESSOURCES RELIGIEUSES ET ÉTHIQUES POUR ABORDER LES GRANDES QUESTIONS ENVIRONNEMENTALES CONTEMPORAINES

Syed Nomanul HAQ

Où en sommes-nous alors ?	25
L'injustice commise envers soi-même, la confiance et les lois de la nature : le Coran comme source d'éthique environnementale	31
Le principe de non-séparation entre l'environnement divin et l'environnement naturel : la métaphysique coranique de la nature	37
Les implications morales signifient-elles l'octroi à la nature de pouvoirs débridés ?	41

L'humanité : une entité responsable de la nature.....	45
La nature : incarnation des lois cosmique, guidée et miséricorde	51
Équivalences métaphysiques : prophétie-nature, révélation-nature	55

**REPENSER LES RELATIONS ENTRE
L'HOMME ET L'ENVIRONNEMENT**

Ibrahim ÖZDEMİR

Introduction.....	59
Problèmes majeurs et pouvoir politique ou politique de la puissance.....	65
La source des valeurs morales et la responsabilité humaine	71
La relation entre l'homme et la nature	75
La consommation irréfléchie et le gaspillage	81
La conception coranique du monde	87

PRÉAMBULE

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux

Le Centre de Recherche sur la Législation Islamique et l'Éthique (CILE) a le plaisir de mettre à la disposition des lecteurs cette série de livrets qui comprennent une sélection de travaux de recherche et de communications présentés lors des rencontres scientifiques organisées par le CILE.

À travers ces livrets, le CILE s'efforce de mettre en place une plateforme de ressources méthodologiques dans le but d'atteindre le principal objectif de la fondation du Centre, en l'occurrence le projet de « réforme radicale ».

Sous cet angle, la réforme radicale à laquelle le CILE aspire tourne autour d'un concept fondamental, à savoir « l'innovation transformationnelle » (*at-tajdîd at-taḥawwulî*). Un tel concept transcende l'innovation, ainsi que l'interprétation jurisprudentielle subséquente (*ijtihâd*) faite à partir des sources de la loi islamique. Ces deux activités tendent à maintenir la réalité telle quelle, à se contenter de l'évaluer en vue de s'y adapter, et à porter des jugements sur ses composantes partielles au moyen des cinq normes prescrites par l'Islam. Ces normes recouvrent les concepts suivants : le devoir, l'obligation (*al-wâjib, al-farḍ*) ; le recommandé (*al-mandûb, al-mustaḥabb*) ; le licite (*al-mubâḥ, al-ḥalâl*) ; le réprouvé, le détestable (*al-makrûh*) et, enfin, l'interdit (*al-ḥarâm, al-maḥzûr*).

Par conséquent, il ne s'agit là, en fin de compte, que d'une « interprétation jurisprudentielle évaluative » (*ijtihâd taqyimî*).

En revanche, l'innovation transformationnelle souhaitée transcende cet espace intellectuel pour introduire une innovation réelle et, de là, permettre une interprétation jurisprudentielle des textes religieux. Cette interprétation doit tendre conjointement à envisager la réalité de manière critique et à travers des procédés intellectuels, de sorte à pouvoir la réformer, voire la reconstruire, si cela s'avère nécessaire. En outre, ce processus associant l'innovation transformationnelle à l'interprétation jurisprudentielle est de nature à proposer des solutions alternatives aux lacunes entachant la réalité vécue. De même, ce processus cherche à créer, à tous les niveaux, de nouveaux moyens, modèles et procédés qui permettraient d'atteindre les objectifs moraux propres à cette réalité.

En somme, loin de s'arrêter aux causes superficielles, la réforme radicale souhaitée se propose d'aller au cœur des questions portant sur la morale et les finalités qui lui sont afférentes, dépassant ainsi les éléments particuliers, pour porter l'intérêt sur les fondements théoriques et les cadres de référence.

En vue d'introduire une réforme radicale au moyen d'une innovation et d'un effort d'interprétation jurisprudentielle transformationnelle, il faudrait que l'autorité morale fasse l'objet d'un partage de tâches, et donc d'une responsabilité assumée conjointement par les savants religieux et les hommes de science étudiant à leur manière la réalité.

Toutefois, si les spécialistes des textes religieux détiennent, dans de nombreux cas, le pouvoir d'émettre des jugements sur la réalité en se fondant sur des faits minutieusement décrits

par les scientifiques, la question est tout autre lorsqu'il s'agit d'entreprendre des efforts d'interprétation jurisprudentielle et d'introduire une innovation transformationnelle.

En effet, pour qu'une entreprise pareille aboutisse, une compréhension approfondie et globale de la religion et de la réalité s'avère nécessaire. L'on ne saurait se contenter d'être versé dans les sciences religieuses et de détenir une connaissance formelle, ou partielle, de la réalité vécue pour pouvoir initier une réforme transformationnelle, à moins que celle-ci soit accompagnée d'une connaissance de notre réalité. Compte tenu du progrès scientifique contemporain, cette démarche ne peut être entreprise qu'en impliquant les scientifiques spécialisés et les professionnels.

Le processus de construction de la réalité sur les fondements de la morale et des valeurs islamiques doit s'appuyer sur une compréhension approfondie et complète des faits réels. Cet effort permettrait l'identification des causes ayant perturbé les fondements de l'éthique et incité l'homme à se cantonner à des domaines marginaux de l'activité humaine. De plus, cette démarche devrait aussi permettre la mise au point de méthodes alternatives et de procédés innovants, fondés solidement sur des connaissances scientifiques liées à la réalité.

Sans renier les efforts authentiques, la diligence et l'évaluation des savants religieux à cet égard, nous soutenons que ni les juristes musulmans, ni les scientifiques proprement dits ne sauraient, à eux seuls, se prévaloir de détenir une connaissance exacte de la réalité ou d'assumer la responsabilité des réformes dans la société. Dès lors, aucune de ces deux catégories ne devrait s'attribuer le privilège exclusif de détenir

l'autorité d'innovation et d'interprétation jurisprudentielle liée à l'évaluation du réel, même si les savants religieux peuvent, dans une certaine mesure, assumer une telle autorité. Ainsi s'explique la rencontre des scientifiques préoccupés par la réalité avec des spécialistes des textes religieux au sein des activités scientifiques organisées par le CILE.

Toutefois, tous ces chercheurs y avaient pris part non pas dans l'intention de procéder à une évaluation *stricto sensu* de la réalité, en se référant aux experts, en cherchant à savoir comment s'y adapter, et en émettant des jugements sur certains de ses aspects et manifestations dans le but de déclarer la réalité « licite » ou « illicite ». En effet, les événements du CILE favorisent plutôt l'initiation d'un dialogue ouvert entre les savants religieux et les professionnels spécialisés. Ces deux groupes peuvent discuter ensemble des meilleurs moyens pour engager des réformes radicales et recommander des solutions qui seraient à la fois inspirées des principes islamiques et corroborées par la connaissance scientifique. Le travail conjoint des savants religieux et des hommes de science constitue un point de départ méthodologique fondamental pour l'innovation transformationnelle. Mais ce travail n'est pas la seule condition requise pour opérer une telle innovation qui reste fonction, en effet, de nombreux facteurs, dont la plupart touchent aux méthodes, théories et objectifs des sciences.

C'est ainsi que les méthodes scientifiques traditionnelles de la *sharī'a* n'excluent pas la mise en place et l'initiation du genre d'innovation souhaitée. Mais, dans le même temps, les sciences modernes n'accordent pas une place de choix à la morale, étant donné que la préoccupation morale, pour elles, n'est pas une question fondamentale.

La question morale est plutôt placée en marge des préoccupations de la science et n'est évoquée qu'après la formation des disciplines scientifiques. Dans le droit fil de cette idée, il faudrait également soulever la question de la division des sciences, aussi bien religieuses que modernes, et leur tendance excessive à la spécialisation minutieuse, sans pour autant que les domaines de spécialité ne soient associés aux grandes questions revêtant une dimension mondiale.

Indéniablement, ces cas de figure sont susceptibles d'entraver la communication entre scientifiques dans divers domaines et de torpiller leurs efforts pour développer une approche épistémologique leur permettant de mobiliser leurs connaissances pour promouvoir l'éthique.

Le défi à relever ne consistait donc pas uniquement à rassembler des hommes de sciences de spécialités et d'arrière-plans différents pour travailler ensemble et apporter leurs contributions. Le défi véritable consistait, par-dessus tout, à déstabiliser les zones de confort scientifiques de ces experts et les porter à aller au-delà des systèmes épistémologiques régissant leurs connaissances. Le but ultime de ce défi est de concevoir de nouveaux systèmes et de nouvelles méthodes permettant de déployer l'effort d'innovation souhaité.

Dans l'effort de développer des activités de recherche spécialisées pour faciliter et examiner la communication entre savants religieux et scientifiques, le CILE a organisé un séminaire fermé entre le 4 et le 6 janvier 2014 à Doha, capitale du Qatar, afin d'examiner les défis contemporains soulevés par la question de l'environnement, dont la relation entre l'environnement et l'éthique islamique.

D'éminents savants, experts et intellectuels venus du monde entier et nantis de connaissances théoriques et d'une expérience professionnelle ont pris part au séminaire, tels que Dr Syed Nomanul Haq, Dr Ibrahim Özdemir, shaykh Dr Ali Al-Qardaghi, Dr Franz-Theo Gottwald, Dr Benjamin Hale, Dr 'Abd al-Majîd Tribak, shaykh Dr 'Abd al-Majîd An-Najjar, Dr Richard (Dick) Shaw, Isabel Schatzschneider, en plus du Dr Tariq Ramadan et Chauki Lazhar. La modération du séminaire a été assurée par Dr Moaal Izzidien.

Avant la tenue du séminaire, la direction du CILE avait demandé aux participants de porter les discussions sur les deux questions suivantes :

Quels sont les problèmes environnementaux contemporains majeurs et de quels éléments religieux et éthiques disposons-nous pour les résoudre ?

Quels sont les principes éthiques qui peuvent fournir un cadre permettant de relever les défis environnementaux contemporains ?

Le présent livret fait partie d'une série de publications qui mettent en lumière quelques-unes des recherches soumises aux séminaires organisés par le CILE. Espérons que ces travaux de recherche constituent le prélude d'une ère propice et contribuent à achever notre projet d'innovation transformationnelle.

Chauki Lazhar,
Directeur adjoint CILE

NOTICE BIOGRAPHIQUE DES AUTEURS

Syed Nomanul Haq

Dr Syed Nomanul Haq est professeur à l'Université de Pennsylvanie aux États-Unis. Après un stage postdoctoral au Centre d'Études du Moyen-Orient, relevant de l'Université de Harvard, il a occupé des postes d'enseignement dans les universités de Rutgers (New Jersey), Tufts (Massachusetts) et Brown (Rhode Island). En outre, il est le rédacteur en chef de la collection *Études en philosophie islamique*, éditée par les Presses Universitaires d'Oxford (PUO), et membre du comité de rédaction de plusieurs revues internationales dont le *Journal of Islamic Studies* et le *Journal of Islamic Science*.

Nomanul Haq est membre du Conseil Consultatif du *Forum Religion et Écologie* parrainé par l'ONU et de l'Institut Ghulam Ishaq Khan des Sciences de l'Ingénieur et de la Technologie, à Islamabad. Il est conseiller et professeur honoraire à l'Université Hamdard, à Karachi, et chercheur invité au sein du Département d'Études Asiatiques et du Moyen-Orient à l'Université de Pennsylvanie.

Nomanul Haq est l'auteur de nombreux ouvrages qui couvrent divers domaines. Son premier livre, intitulé *Names, Natures, and Things (Les noms, les natures et les choses)* a été publié en deux éditions par la maison d'édition néerlandaise Kluwer Academic Publishers. Publié en un volume dans la collection

Boston Studies in the Philosophy of Science, une collection d'études pluridisciplinaires de l'Université de Boston, cet ouvrage reconstitue le système métaphysique du célèbre alchimiste Jâbir ibn Ḥayyân, connu dans l'Occident médiéval sous le nom latinisé de « Geber ». Dans le domaine de la mystique islamique, Nomanul Haq est sur le point d'achever un ouvrage en langue ourdou sur le martyr soufi Ibn Manşûr al-Ḥallâj, et un autre en anglais, qui sera publié par les PUO. Dans la collection d'études sur la philosophie islamique, publiées par les PUO, Nomanul Haq vient de publier un ouvrage d'études sous la direction du professeur Sherman Jackson. En 2002, il a publié en collaboration avec Muzaffar Iqbal et Ted Peters un autre ouvrage intitulé *God, Life, and Cosmos (Dieu, la Vie, et le Cosmos)*, aux éditions Ashgate. Outre ces ouvrages, Nomanul Haq est aussi l'auteur de nombreux articles parus dans plusieurs revues scientifiques internationales, parmi lesquelles *Journal of the American Oriental Society*, *Harvard Middle East and Islamic Review* et *Daedalus and Nature*, revue académique américaine consacrée aux arts et aux sciences.

Par ailleurs, Nomanul Haq a participé à la rédaction des ouvrages suivants : *L'Encyclopédie de l'Islam*, publiée par les éditions E. J. Brill, l'encyclopédie *Routledge History of Islamic Philosophy*, l'encyclopédie *Blackwell Companion to Environmental Philosophy*, *Ultimate Realities*, ouvrage consacré aux religions du monde (éd. Robert Neville), *The Human Condition*, œuvre traitant des religions, traditions et cultures du monde (éd. Robert Neville), *L'Encyclopédie Oxford du monde islamique moderne*, *The Encyclopedia of Science in Non-Western Cultures (L'Encyclopédie des sciences dans les cultures non-occidentales)* et bien d'autres encore.

Enfin, le Centre de Théologie et de Sciences Naturelles de Berkeley, financé par la Fondation Templeton, a décerné à Nomanul Haq le Prix de la Science et de la Religion de l'an 2000 pour récompenser l'ensemble de son œuvre.

Ibrahim Özdemir

Dr Ibrahim Özdemir est professeur de philosophie et président fondateur de l'Université de Gazikent, en Turquie. Il est titulaire d'un doctorat en philosophie, obtenu à l'Université Technique du Moyen-Orient, à Ankara, et d'une licence en théologie et philosophie islamique de l'Université d'Ankara.

Özdemir a apporté des contributions majeures dans les domaines de l'éthique et de la philosophie de l'environnement. Parmi ses publications les plus récentes, il y a lieu de citer *The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature (La dimension éthique de l'attitude humaine vis-à-vis de la nature)*, dont la deuxième édition est parue en 2008 aux éditions Insan, à Istanbul ; *Jalaluddin Ar-Rûmî and Confucius: Messages and Visions For a New Century (Jalaluddin Ar-Rûmî et Confucius : messages et visions pour un nouveau siècle)*, ouvrage publié en 2013 aux éditions Turga, à New Jersey, et *Globalization, Ethics and Islam (La mondialisation, l'éthique et l'Islam)*, publié à Aldershot avec Ian Markham, aux éditions Ashgate en 2005. Par ailleurs, Özdemir a été professeur invité au sein du Département d'Études Islamiques à l'Université de Harvard (1998) et aux séminaires organisés par l'Université de Hartford (2001-2003). Actuellement, il donne de nombreuses conférences spécialisées et publiques en Turquie, en Europe, aux États-Unis et dans d'autres pays et enseigne à l'Université Ipek d'Ankara.

**EXAMEN DE QUELQUES RESSOURCES
RELIGIEUSES ET ÉTHIQUES
POUR ABORDER LES GRANDES
QUESTIONS ENVIRONNEMENTALES
CONTEMPORAINES**

Syed Nomanul HAQ

❖ *Et il n'est pas un seul animal,
ni un seul oiseau volant de ses ailes,
qui ne constitue des communautés semblables à la vôtre.* ❖

[Coran 6/38]

En choisissant de commencer par ce verset coranique, j'ai légèrement reformulé la question qui sera débattue lors du prochain séminaire. Permettez-moi, tout d'abord, de commencer par mentionner quelques faits environnementaux inquiétants qui marquent notre époque contemporaine.

Jetons d'emblée un œil sur ce qui est communément appelé le Protocole de Kyoto. Il s'agit là d'un traité international conçu dans le contexte de la Convention-Cadre des Nations Unies sur les Changements Climatiques (CCNUCC), cet accord environnemental signé en 1992 et ratifié par plus de 190 États à travers le monde, dont les États-Unis. Cet accord est entré en vigueur en 1994 dans l'objectif de prévenir la dangereuse perturbation anthropique du système climatique. C'est ainsi que la Convention des Nations Unies rapporte que les pays industrialisés sont les principaux responsables des niveaux élevés d'émissions actuelles de gaz à effet de serre (GES) dans l'atmosphère, en raison de l'activité industrielle menée au cours des 150 dernières années ou presque.

Cette activité industrielle peut être décrite comme étant impitoyable. Elle est menée en grande partie sans scrupules moraux, entraînant une déforestation massive et une utilisation intensive

de combustibles fossiles, et provoquant la disparition de la moitié des forêts tropicales et tempérées du monde. L'une des retombées alarmantes qui s'en sont suivies est largement connue sous le nom d'« effet de serre ». Ce phénomène désigne l'augmentation de la température de la surface de la planète Terre due au GES qui réémet le rayonnement infrarouge vers notre planète. Il est communément appelé le « réchauffement climatique ». Au cours du siècle passé, la température moyenne de la surface de la Terre a augmenté d'environ 0,8° C (1,4° F), dont les deux-tiers remontent aux années 1980.

Mais revenons un peu au Protocole de Kyoto, issu de la CCNUCC, qui a été signé en 1997 avec une entrée en vigueur prévue pour 2005. Il convient de noter à cet égard que les États-Unis et le Canada ont tous deux signé cet accord mais, plus tard, Washington a refusé de le ratifier, tandis qu'Ottawa s'en est complètement retiré en 2011.

Le Protocole en question a juridiquement contraint de nombreux pays industrialisés à limiter et à réduire leurs émissions de GES au cours de la période 2008-2012. Ensuite, en 2012, un amendement a été proposé et adopté à Doha, établissant une deuxième période d'engagement au Protocole d'une durée de sept ans, allant de 2013 à 2020.

Au cours de la première phase d'engagement, 37 pays industrialisés, auxquels s'ajoute la Communauté Européenne, s'étaient engagés à réduire les émissions du GES à une moyenne de 5 % par rapport aux niveaux de 1990. Mais l'Amendement de Doha s'est engagé à les réduire de 18 % en-dessous des niveaux de 1990, au cours de la deuxième phase.

Quelques faits importants doivent être notés ici.

Primo, l'Amendement de Doha n'est toujours pas entré en vigueur, malgré les appels insistants lancés par le secrétaire général de l'ONU pour qu'il soit rapidement approuvé.

Secundo, de nombreux pays industrialisés, qui ont participé à la première phase d'engagement au Protocole, ont refusé d'approuver les nouveaux objectifs visés par la deuxième phase. C'est le cas, par exemple, du Japon, de la Nouvelle-Zélande et de la Russie.

Tercio, la Biélorussie, le Kazakhstan et l'Ukraine, qui soutiennent l'Amendement, ont annoncé qu'ils s'en retireraient ou qu'ils ne pouvaient pas en reconnaître la valeur juridique, une fois établie.

Quarto, comme je l'ai déjà souligné, le Canada, qui a participé à la phase initiale du Protocole, s'en est retiré au cours de la première période d'engagement, tandis que les États-Unis ne l'ont tout simplement jamais ratifié.

Quinto, et il y a là un fait qui doit être gravé dans notre conscience éthique : le Protocole de Kyoto est devenu une question politiquement controversée et compliquée. En effet, ses détracteurs le rejettent et le considèrent comme inéquitable, puisqu'il impose aux pays industrialisés un fardeau plus lourd, en les obligeant à réduire leurs émissions de GES et en leur faisant assumer, davantage que le reste du monde, la responsabilité de l'environnement. Aussi, ils rejettent ce Protocole et le considèrent non seulement comme irréalisable et irréaliste, mais également comme mal conçu.

Par ailleurs, les partisans du Protocole soulignent que l'accumulation anthropique de CO₂ dans l'atmosphère terrestre

est principalement la faute des pays industrialisés, qui sont à l'origine de 77 % des émissions enregistrées entre 1750 et 2004.

Ils soulignent également que les émissions par habitant dans ces mêmes pays sont trois fois supérieures à celles enregistrées dans les pays en voie de développement. Ainsi, selon cet argument, la responsabilité juridique incombe au monde industrialisé et le contrôle de la réduction du GES devrait être plus rigoureux.

Les groupes concernés par l'environnement et les partisans du Protocole estiment qu'il y a peu d'espoir pour que l'objectif de réduction des émissions dangereuses soit atteint après que les États-Unis ont rejeté ce traité.

Ils soutiennent que si la plus grande économie du monde reste à l'écart et se soustrait au Protocole, l'initiative internationale dans son ensemble pourrait facilement être rendue inefficace sur le long terme. À l'appui de cet argument, ils avancent que les États-Unis brûlent plus de carburant que les autres économies et contribuent au réchauffement de la planète plus que tout autre pays au monde, selon les indices de l'Évaluation de l'Impact Environnemental (EIE).

Pour leur part, les États-Unis défendent leur attitude en invoquant deux raisons. D'une part, ce pays remet en question les restrictions d'émissions relativement plus souples que le Protocole a imposées à la Chine et à l'Inde, deux des pays en développement les plus grands et les plus peuplés, ce qui est, du point de vue américain, une injustice.

Ouvrons une parenthèse ici pour dire que la Chine a été classée première, en effet, sur un classement de 186 pays du monde en matière d'émissions de CO₂, selon les chiffres de 2005, juste

avant les États-Unis, classés en deuxième position, et l'Inde, en septième position.

D'autre part, les États-Unis invoquent une raison d'ordre économique pour justifier leur refus de ratifier le Protocole de Kyoto. Washington prétend que l'approbation du traité aura, sur l'économie américaine, des effets paralysants susceptibles d'aggraver la dépendance au pétrole étranger, d'augmenter les prix du carburant et de l'énergie, et de coûter un grand nombre d'emplois.

Encore une fois, cette prise de position a suscité bon nombre de critiques internationales et nationales, reprochant aux États-Unis de privilégier strictement leur propre économie et leur sécurité financière au détriment de la coopération internationale et de l'éthique environnementale.

Ces critiques nous rappellent une enquête menée en 2007 qui a classé les États-Unis comme étant le plus grand pays consommateur d'énergie primaire au monde.

Les États ayant ratifié le Protocole soulignent également que les États-Unis avaient consommé à peu près le tiers des matériaux du monde entre 1970 et 1995, alors que sa population représentait seulement moins de 5 % de la population mondiale pendant cette période.

En outre, les groupes environnementaux ont fait remarquer qu'entre 1950 et 2005, la production de métaux dans le monde a sextuplé, la consommation d'huile octuplé, et celle du gaz naturel augmenté quatorze fois. Au total, ils nous informent qu'environ 50 % de nouvelles ressources sont extraites chaque

année, si l'on compare la situation actuelle à celle qui a prévalu il y a tout juste 30 ans.

De nos jours, l'Américain moyen consomme quelques 88 kg de ressources quotidiennement, soit plus de deux fois la moyenne européenne.

Une constatation s'impose ici : dans le classement mondial des émissions de GES par habitant, effectué sur la base des données de l'an 2000, le Qatar se trouvait en tête de liste, suivi par les Émirats Arabes Unis, tandis que les États-Unis ont occupé la sixième position.

Où en sommes-nous alors ?

Loin de toute prise de position politique, nous constatons que la situation des politiques environnementales mondiale est en quelque sorte sinistre. En effet, il n'y a pas à ce jour d'accord international juridiquement contraignant pour réaliser une réduction effective des émissions atmosphériques anthropiques dangereuses à partir de politiques concrètes. Un vide s'est installé, par conséquent.

Le monde (et plus particulièrement la région la plus fortement engagée dans une activité industrielle et une consommation massive d'énergie) n'est même pas parvenu à s'entendre sur la manière de lutter contre l'émergence de ce qu'on peut appeler « notre crise écologique », sachant que le terme « crise » n'est nullement une exagération injustifiée.

Pour ma part, je ne me considère ni comme un scientifique, ni comme un décideur politique. La formation que j'ai reçue est fondée sur les disciplines humanistes et j'ai été formé, officiellement, dans le domaine de l'histoire intellectuelle. À présent, quand je considère la crise environnementale d'un point de vue purement historique, j'estime qu'en fin de compte, la crise est d'ordre intellectuel et éthique. Je pense même qu'elle suscite une attitude particulière vis-à-vis de la nature, des sociétés humaines et de l'attitude morale que nous adoptons à l'égard de nos semblables, d'une part, et de la nature, d'autre part.

Dès lors, il me semble que l'attitude agressive de Francis Bacon à l'égard du monde non humain, qui s'est déjà manifestée au XVII^e siècle, persiste encore de nos jours.

Examinons ces slogans baconiens : « Soumettre la nature », « Forcer la nature à révéler ses lois pour que nous puissions les manipuler et les exploiter », « soumettre le cosmos à la domination humaine ». À notre époque, les attitudes impitoyables consacrées par ces aphorismes se sont probablement atténuées sur le plan du langage. Elles se sont même certainement atténuées en réalité. Mais, dans la pratique, et en ce qui concerne les politiques mondiales réelles, elles semblent persister imperturbablement.

En effet, les questions environnementales sont l'apanage des milieux universitaires, des organismes privés dits « verts », des groupes sociaux, de quelques organes de l'ONU et certaines organisations non gouvernementales, et de quelques individus consciencieux. Mais nul d'entre tous ces groupes ne détient aucun pouvoir réel de décision.

J'estime que la situation exige que nous développiions nos discours écologiques dans une perspective historico-éthique et que nous examinions ensemble certaines questions épineuses. Désormais, notre monde est divisé en autant de pays souverains que nous appelons maintenant des « États-Nations ». Ce sont des régions géographiques établies sur leurs propres territoires, à l'intérieur de frontières internationalement reconnues et fixées par la force du droit national et international. Mais il s'agit là d'un monde composé de multiples « administrations politiques ». Ce monde est caractérisé par des formes de gouvernement qui sont souvent configurées et délimitées sur

toute l'étendue de la planète sous la pression d'un pouvoir, incarnant un ensemble de politiques souvent nourries par des ambitions coloniales.

Or il se trouve que ces « administrations politiques » sont, dans de nombreux cas, produits par nous autres, êtres humains, plutôt que par des processus historiques soutenus. Cette division d'origine humaine de la planète, ainsi que la « possession » de ses fragments, sont souvent des questions très délicates à traiter sur le plan écologique. En effet, elles peuvent interrompre, réduire, détourner, et consommer les ressources mondiales avec des méthodes qui peuvent légitimement être décrites comme non naturelles. Par conséquent, les fragments du monde des « administrations politiques » n'ont rien de comparable dans le monde proprement *écologique*. En effet, l'environnement ne reconnaît pas les frontières « nationales », étant donné que l'humanité entière, voire toutes les créatures du monde naturel, y sont reliées.

Ainsi, il n'est guère raisonnable d'adopter une approche locale, voire « chauvine » pour la gestion de nos ressources naturelles, et de concevoir et mettre en œuvre des *politiques de voisinage aveugles* destinées à exploiter ces ressources sans tenir compte du reste du monde.

Dans leur essence même, de telles politiques sont isolationnistes, car elles ne visent qu'à réaliser des gains économiques excessifs, ou ne sont approuvées qu'en vue de soutenir et de promouvoir un mode de vie consumériste empreint à la fois de facilité et de gaspillage.

En outre, cette question révèle aussi un aspect lié à la situation de chaque pays. L'exploitation commerciale impitoyable de

la souveraine « possession » des ressources naturelles ne revêt pas un sens réel à l'intérieur du pays, tout comme les formes d'interventions brutales dans l'équilibre écologique du monde.

Il ne serait donc pas exagéré de dire que toute atteinte portée contre la nature est appelée à se retourner contre l'agresseur. C'est ce que le Coran qualifie d'injustice commise contre soi-même (*zulm an-nafs*).

D'un point de vue éthique, je dois souligner que nous parlons ici de deux séries de responsabilités, l'une portant sur les responsabilités qui nous incombent à l'égard des autres, l'autre sur les responsabilités vis-à-vis de nous-mêmes. Il faut noter qu'ici que le terme « autres » englobe également le monde non humain, autrement dit le monde qui comprend, entre autres, les êtres à la fois animés et inanimés existant sur la planète.

Il y a peu de temps, Ishrat Husayn, un expert de la finance mondiale qui était le gouverneur de la Banque Centrale du Pakistan, a fait l'observation suivante :

« Les stratégies [de développement économique] suivies par le passé, bien qu'étant parvenues à stimuler la croissance et à réduire la pauvreté, ont entraîné une deuxième génération de problèmes (...). Les normes de consommation des pays avancés qui sont imités par les pays en développement sont susceptibles de provoquer davantage de réchauffement climatique en raison des [plus] grandes émissions de dioxyde de carbone, dues à l'augmentation de la consommation de combustibles fossiles. De plus, les inégalités de revenus, la concentration des revenus chez une catégorie de personnes (estimée à 1 % de la population mondiale), et les disparités régionales dues à la croissance rapide constituent désormais

une menace pour la cohésion sociale et les liens harmonieux au sein des États-nations multi-ethniques. Il est donc évident que ces stratégies doivent être modifiées de manière fondamentale pour assurer la durabilité de l'environnement et l'équité sociale, en plus de l'efficacité économique. » (Source : le quotidien pakistanais *The Dawn* daté du 17 décembre 2013)

L'injustice commise envers soi-même, la confiance et les lois de la nature : le Coran comme source d'éthique environnementale

Je viens de faire référence à un principe éthique central mentionné dans le Coran, à savoir le « *zulm an-nafs* ». En effet, cette idée maîtresse, contenue dans un texte sacré, revêt une dimension cosmologico-éthique et peut servir de ressource éthique profonde permettant d'aborder les problèmes environnementaux contemporains que j'ai relevés.

Cette idée maîtresse est puisée dans une source scripturaire destinée à l'humanité tout entière. Elle n'est donc pas exclusive à une seule communauté. Il semble être légitime, en l'abordant, de rappeler que ses principes directeurs accordent une grande importance non seulement aux musulmans, mais également à l'ensemble de l'humanité, sans aucun parti pris.

Notons, d'emblée, que dans son organisation générale, le texte coranique fonctionne selon deux modes de discours distincts. Il y a d'une part le mode métaphysico-cosmologique et, d'autre part, un mode issu du sens de l'observation et de la description de la nature. Mais il convient de souligner que ces

deux modes fonctionnent en cooccurrence au sein du texte : aussi se croisent-ils et se complètent-ils dans des dispositions multiples et complexes, mais cohérentes.

Nous devons d'abord souligner que la notion coranique du monde des phénomènes et de l'environnement naturel est sémantiquement et ontologiquement liée au concept même de Dieu, d'une part, et au principe général de la création de l'humanité, d'autre part.

Autrement dit, il n'y a pas de discontinuité conceptuelle dans le Coran entre les univers du divin, de la nature et de l'humanité. Métaphysiquement parlant, la nature avait une signification transcendantale puisqu'elle ne pouvait pas expliquer sa propre existence et renvoyait, de ce fait, à une réalité se situant au-delà d'elle-même. Elle a ainsi fonctionné comme le moyen par lequel Dieu S'est adressé à l'humanité. Nous pourrions dire que c'est le moyen par lequel Dieu a fait une entrée dans l'écoulement du temps.

En effet, les entités naturelles étaient autant de signes de Dieu, ou *âyat* (pluriel du nom féminin *âya*), à l'instar des multiples versets coraniques, qui, eux aussi, constituaient des *âyat*. Ainsi, même si les objets naturels et les versets coraniques avaient un statut différent, ils étaient métaphysiquement à égalité les uns avec les autres.

Sur le plan moral, les êtres humains ont été créés par Dieu et désignés comme Ses vicaires (*khulafâ'* ; dont le singulier est *khalîfa*) dans le monde physique aux limites temporelles finies. Ces créatures ont été destinées au monde avant même qu'elles n'aient commis leur premier péché dans le Jardin. Mais le principe même de la représentation de Dieu sur terre

fit de Ses serviteurs (*'ibâd* ; singulier *'abd*) les gardiens et les protecteurs de l'ensemble du monde naturel. Ce fait est dû au Pacte Primordial (*mîthâq*) qu'ils avaient prononcé et à la confiance, ou ce dépôt de la croyance (*amâna*), dont ils se sont chargés au cours de leur vie sur terre.

L'humanité a ainsi été transcendentalelement chargée de ne pas transgresser la « juste mesure » (*qadr*) et l'équilibre (*mizân*) que Dieu a établis au sein du cosmos.

Sur le plan de l'observation et de la description de la nature, le monde physique n'existe que pour entretenir, soutenir et maintenir le processus de la vie, en particulier la vie humaine. En outre, tout le cosmos a été créé en tant que système intégré, régi par des lois naturelles inaltérables (*awâmir* ; singulier *amr*) incarnant les ordres immuables émanant de Dieu. Ces lois expliquaient la régularité et l'uniformité des processus naturels qui ne peuvent pas être transgressés dans le cours général de la vie.

Nous constatons donc qu'au sens général du texte coranique, la supériorité d'Adam sur les autres créatures, ainsi que le vicariat qui lui a été dévolu sur la nature, s'insèrent dans un contexte extrêmement complexe, où les dimensions métaphysiques, morales et naturelles se croisent et s'enchevêtrent.

En effet, s'agissant de l'environnement et de la relation que l'humanité entretient avec lui, la position du Coran ne peut être appréhendée que dans un cadre cohérent et fondé sur les concepts de *khilâfa* (vicariat), *amâna* (charge, dépôt de la croyance), et *amr* (ordre) que j'ai sommairement décrits et qui relie l'humanité à l'environnement.

L'examen du rôle de l'Islam en matière de gestion des risques réels pouvant provenir des forces historiques permet de constater qu'il a transmis à travers sa tradition normative un vaste corpus de principes. Ces principes régissent les questions éthico-juridiques et pratiques liées au monde physique, ainsi que les rapports que nous entretenons avec ce monde.

Examinons le hadith d'abord, ce corpus authentifié des actes et des paroles du Messager de Dieu (et parfois de ses Compagnons), qui fonctionne comme un guide moral contraignant et, de manière plus officielle, comme l'une des deux sources pertinentes (*uṣūl*) de la loi islamique (*fiqh*).

Dans le hadith, il y a bon nombre d'affirmations qui se rapportent au statut général de la nature et au sens qu'elle revêt, et traitent d'agriculture, d'animaux d'élevage, de ressources en eau, d'oiseaux, de plantes, d'animaux, et ainsi de suite.

Fait tout à fait remarquable, le corpus de hadiths contient également deux principes liés à la politique de répartition et de consécration des terres, dits *hima* et *haram*. Développés ensuite par les jurisconsultes musulmans, ces deux principes connexes, qui ont tous deux le sens d'un lieu protégé et interdit, ou sanctuaire, ont été traduits en actes législatifs visant non seulement à assurer une équité en matière de gestion des terres, mais également à instaurer une éthique environnementale. Le *hima* et le *haram* ont ainsi été intégrés à part entière au vaste corpus législatif islamique.

Le principe du *hima* est particulièrement exposé en détail dans les enseignements de l'école juridique d'obédience malékite, l'une des quatre écoles de jurisprudence suivie par la grande majorité des musulmans.

De plus, il existe plusieurs autres concepts puisés dans le Coran et le Hadith qui traitent de l'environnement et qui sont officiellement énoncés dans les écrits juridiques islamiques en général. L'un d'eux, par exemple, est le concept de *mawât*, qui signifie littéralement « terre inculte ». Développé et discuté en détail par certains juristes musulmans, ce concept donne lieu à de longues discussions sur les rivières et autres ressources en eau, leur distribution, leur entretien, ainsi que les droits et la réglementation qui s'y rapportent.

De même, les règles législatives islamiques régissant la chasse et le traitement des animaux, entre autres le gibier, proviennent directement des impératifs moraux énoncés dans le Coran et les hadiths. Ces règles d'exploitation s'insèrent à la fois dans un cadre juridique et dans un cadre éthique.

Compte tenu de ce qui précède, il est donc possible en principe d'ériger, en partant de cette source de la littérature juridique islamique, un système assez cohérent et complet de la philosophie environnementale et de l'éthique, aussi bien théorique que pratique. Mais, comme le contexte du présent article ne s'y prête pas, je me contenterai de souligner cette idée sans toutefois la développer en détail.

Le principe de non-séparation entre l'environnement divin et l'environnement naturel : la métaphysique coranique de la nature

L'une des caractéristiques fondamentales et les plus saillantes de la métaphysique coranique apparaît dans le lien qu'elle forge entre le transcendantal et l'historique, autrement dit entre ce qui existe dans un monde intelligible au-delà de l'espace et du temps, et ce qui existe dans le monde spatio-temporel réel délimité par un début et par une fin.

Traduit en termes religieux, cela signifie que le Coran ne reconnaît pas de séparation entre l'environnement naturel et l'environnement divin. En effet, dans la conception coranique, la nature est *ancrée* dans le divin, sur les deux plans fonctionnel et métaphysique.

À cet égard, un érudit musulman a souligné que le fait que Dieu soit représenté dans le Coran comme « Celui qui embrasse toute chose » (*muhît*) est en soi « d'une importance capitale ». L'érudit cite le verset coranique suivant : ﴿ *Mais à Allah revient tout ce qui se trouve ici-bas et dans les cieux. Allah embrasse toute chose [en Sa Science]* ﴾ [Coran 4/126], et rappelle que le

terme *mubîṭ* renvoie également à « l'environnement » (Nasr, 1991, page 219). Nous devons particulièrement remarquer ici que les concepts coraniques de Dieu, de la nature et de l'humanité tirent tous leurs origines de l'univers transcendantal, avant de s'étendre dans le domaine éthico-historique.

Par ailleurs, quand on lit l'histoire dramatique de la création d'Adam telle qu'elle est relatée dans le chapitre coranique portant le nom d'un animal, en l'occurrence « La vache », on est frappé de constater que Dieu annonce aux anges Son intention d'✽ *établir un khalîfa (vicaire) sur terre* ✽ [Coran 2/30], ce à quoi les anges rétorquent en élevant une protestation. Le fait que la terre allait être la demeure d'Adam semble donc être une partie intégrante du concept même de vicariat, qui devait être par la suite dévolu par Dieu à l'humanité. Par une extrapolation rationnelle légitime, on peut dire que même si Adam et « sa paire » (*zawj*) n'avaient pas été influencés par la proposition satanique séduisante, en résistant ensemble à la tentation de s'approcher de l'arbre défendu, ils auraient quand même fini par descendre sur terre. Ce processus entrainé dans le cadre d'un projet divin dont les suites avaient d'ailleurs une grande portée. Par conséquent, il n'y a pas lieu de penser, dans le contexte coranique, que l'existence humaine dans le temps historique soit une malédiction, que l'immense océan cosmique des forces naturelles dans lequel nous sommes plongés s'oppose à la grâce. Il n'y a pas lieu non plus de penser que le Salut consiste en un processus de rétablissement d'une gloire perdue à travers lequel la nature doit être humiliée par une intervention divine.

Nous constatons ainsi que la création d'Adam est en soi un phénomène transcendantal, mais que dans sa conception

même, elle est liée à la vie *ici sur terre*, à l'existence réelle ayant un commencement et une fin.

Mais l'humanité n'a pas été créée simplement pour amuser les êtres créés et, à ce titre, le Coran déclare que cette création avait un but et une intention, en l'occurrence l'établissement d'un ordre moral dans le monde réel. Vicaire de Dieu sur terre, l'être humain était, dans son essence même, un être théomorphique. Ainsi, fonctionnant sur le mode transcendantal, le Coran parle du « Pacte Primordial » que Dieu avait obtenu de l'humanité, comme le révèle le verset coranique suivant : ﴿ *Et lorsque ton Seigneur tira une descendance des fils d'Adam qu'Il fit témoigner sur eux-mêmes : "Ne suis-Je pas votre Dieu ?" Ils dirent : "Oui, en effet, nous en témoignons" [...]* ﴾ [Coran 7/172-173]. L'expression « *alastu bi-rabbikum* » (ne suis-Je pas votre Dieu ?) retentit fort jusqu'à nos jours dans les assemblées liées à l'Islam. Ses possibilités mystiques ont donné libre cours à des élaborations et des créations souvent accomplies par la pensée soufie et la poésie islamique.

Les implications morales signifient-elles l'octroi à la nature de pouvoirs débridés ?

Mais quelles sont les implications morales de toutes ces données sur le monde réel ? Cela signifie tout simplement, comme c'est le cas dans la tradition islamique, que les êtres humains ne peuvent pas s'arroger un pouvoir absolu et un contrôle irréfléchi sur la nature, et qu'ils doivent se soumettre aux ordres de leur Seigneur. D'ailleurs, ce sont ces injonctions qui constituent la *sharî'a* divine, littéralement « chemin » ou « voie » tracée pour l'humanité. Cette *sharî'a* n'est pas un ensemble de lois entièrement organisées, notons-le, mais se présente plutôt sous la forme d'« indices » (*adilla*) répartis tout au long des *âyat* révélées par Dieu. Le processus du *fiqh*, terme familier signifiant « compréhension en profondeur » et généralement traduit par « jurisprudence islamique », apparaît précisément dans la découverte et le dévoilement de tous ces indices.

Dans le droit fil de cette idée, il faut rappeler que le mot « islam » signifie littéralement « soumission » et désigne en particulier la soumission de la volonté humaine à l'ordre divin, et ceci se trouve au cœur du vicariat de l'humanité sur la nature.

C'est dans un contexte éthique reliant la vie ici-bas à la vie dans l'Au-delà, que le Coran rapporte que Dieu a « assujetti »

la nature à l'humanité (*sakhkhara lakum*). Cependant, il est précisé que cela ne signifie pas l'octroi de pouvoirs d'exploitation débridée, parce que les êtres humains doivent à leur tour rester soumis à Dieu, et que c'est à Lui, non à nous, êtres humains, que la nature est assujettie. C'est pour cette raison qu'un verset coranique dit : ﴿ *Il vous a rendu docile tout ce qui se trouve dans les cieux et sur terre. Car, tout procède de Lui. En cela, il y a des signes évidents pour un peuple qui réfléchit.* ﴾ [Coran 45/13] Dans un autre endroit du Coran, nous pouvons également lire :

﴿ *Allah est Celui qui a créé les cieux et la terre. Du ciel, Il a fait descendre de l'eau par laquelle Il fait pousser et mûrir les fruits qui vous nourrissent. Il vous a assujetti les vaisseaux, afin que ceux-ci, sur Son ordre (amr) voguent sur la mer. Il vous a assujetti les rivières. Et, pour vous, Il a assujetti le soleil et la lune à une perpétuelle révolution. Il vous a assujetti la nuit et le jour. Il vous a donné tout ce que vous Lui avez demandé. Si vous comptiez tous les bienfaits de Dieu, vous ne sauriez les dénombrer. Mais, en vérité, l'homme est très injuste et très ingrat.* ﴾ [Coran 14/32-34]

De même, évoquant les animaux sacrificiels qui étaient, notons-le, des signes divins consacrés, le Très-Haut dit dans son Livre :

﴿ *Les animaux que Nous vous avons destinés en vue d'être sacrifiés au nom d'Allah constituent un bien pour vous. Invoquez sur eux le Nom d'Allah alors qu'ils sont encore en vie. Dès lors qu'ils sont abattus, mangez-en et nourrissez-en ceux qui se satisfont de peu et les démunis. C'est ainsi que Nous les avons rendus dociles pour vous servir [...] afin que vous proclamiez la gloire*

d'Allah pour la bonne guidée qu'Il vous a donnée. Transmets cette bonne nouvelle aux bienfaisants ! ﴿ [Coran 22/36-37]

Qui donc détient le pouvoir de domination sur la Création ?
La réponse est claire et explicite :

﴿ *Ne sais-tu pas qu'Allah a la Royauté des cieux et de la terre ?* ﴾ [Coran 2/107] et, dans un autre verset : ﴿ *À Allah appartient la royauté des cieux et de la terre, à Lui le retour final.* ﴾ [Coran 24/42]

Nous remarquons donc que la création de la nature se manifeste, historiquement parlant, dans le monde réel au sein duquel l'humanité est chargée d'établir un ordre moral, bien qu'elle tire ses origines, selon le Coran, de l'univers transcendantal.

Toutefois, étant un moyen par lequel les symboles ou signes divins se manifestent, la nature se réoriente de nouveau vers le transcendantal. Ce sont précisément ces liens métaphysiques entre la vie ici-bas et la vie dernière qui constituent la particularité la plus caractéristique de toute la philosophie coranique de l'existence. Il existe une expression familière extraite d'un verset coranique qui illustre parfaitement ces liens. C'est une expression si souvent entendue à travers le monde musulman et reprise tout au long de son histoire, qui dit : *innâ li-l-lâhi wa innâ ilayhi raji'ûn* et signifie : ﴿ *Certes nous sommes à Allah, et c'est à Lui que nous retournerons.* ﴾ [Coran 2/156]

L'humanité : une entité responsable de la nature

De toute évidence, la supériorité de l'humanité, selon les enseignements transmis par le Coran, ne se manifeste pas dans la détention de pouvoirs plus grands ou d'une autorité sur les êtres créés. Elle se reflète plutôt dans le fait que les êtres humains, à l'exception de toutes les autres créatures, sont responsables devant Dieu. Une telle responsabilité découle de la lourde charge universelle que les êtres humains, dès leur origine transcendante même, avaient audacieusement accepté d'assumer, et qui est dès lors considérée comme faisant partie de l'essence humaine même. Ainsi, nous constatons que le Coran parle de « charge » ou de « dépôt de la croyance » (*al-amâna*), pour désigner une responsabilité que Dieu avait d'abord proposée aux cieux, à la terre et aux montagnes qui, effrayés par le poids qu'elle impliquait, refusèrent de s'en charger, tandis que l'homme, lui, l'a acceptée. La responsabilité morale qui découle de cette entreprise humaine est donc énorme. Le Coran, en effet, reconnaît cette lourde charge par le biais de ce qu'on a appelé une « *tendre réprimande* » adressée à l'humanité :

❖ *Certes, l'humanité est injuste envers elle-même et est téméraire.* ❖ [Coran 32/72]

C'est un paradoxe coranique intéressant que la supériorité humaine dans le monde créé se révèle être un attribut extrêmement humiliant. Effectivement, il est même dit dans un passage du Coran que le reste de la Création est une question qui *dépasse de loin* la création des hommes :

❖ *La création des cieux et de la terre est certes plus grandiose que la création des hommes, mais la plupart des gens ne la savent point.* ❖ [Coran 40/57]

Il est important de noter que, lorsque le Coran relate le processus réel de la création des êtres humains, il s'appuie entièrement sur le contexte des conditions naturelles. C'est ainsi que l'humanité est présentée comme une création complètement naturelle, puisqu'Adam a été conçu à partir de glaise (*salsâl*), d'une glaise limoneuse (*hamâ' masnûn* : 15/26-28-33), de poussière (*turâb* : 22/5), d'argile (*tîn* : 6/2 ; 7/12), etc. Suite à une conjonction de processus naturels, ces substances ont produit un concentré, *sulâla*, qui fonctionne comme une semence de reproduction. Dans un passage du Coran, nous pouvons lire un compte-rendu assez intégral sur ce sujet :

❖ *Nous avons créé l'homme d'une substance de terre fine avant d'en faire une goutte de sperme déposée en lieu sûr ; puis, de cette goutte de sperme, Nous avons fait un grumeau, de ce grumeau une consistance plus grande, et de là un début d'ossature que Nous avons revêtu de chair. [...] Béni soit Allah le Meilleur des créateurs !* ❖ [Coran 23/13-14]

D'ailleurs, dans le premier verset de ce que l'on croit généralement être, chronologiquement parlant, le tout premier chapitre coranique révélé (96), l'humanité est dite avoir été créée à partir d'un grumeau de sang (*'alaq*). Ici, la remarque

la plus importante que l'on puisse faire est qu'il n'y a *rien* de surnaturel dans l'explication coranique des véritables processus biologiques de la création de l'espèce humaine.

Ce qui est certain, c'est que le Coran regorge de références faites à la nature, aux forces naturelles, ainsi qu'aux phénomènes et aux êtres naturels, comme en attestent les titres de quelque 31 chapitres sur les 114 constituant le texte coranique.

Dans tous les cas, le monde physique est abordé dans son fonctionnement *réel* dans un cadre qui reproduit les *conditions naturelles*, c'est-à-dire dans le cadre des forces physiques et des processus qui se produisent de manière uniforme et régulière. Cette représentation apparaît malgré le fait essentiel que dans la métaphysique coranique, comme déjà mentionné, la nature soit ancrée dans le transcendantal en fin de compte.

Notons à cet égard que, dans la méthodologie coranique, le transcendantal et le métaphysique, ainsi que le naturel et l'historique, sont liés, mais au fond, ils ne sont pas mêlés et n'entrent pas en conflit l'un contre l'autre.

Par conséquent, au niveau opérationnel ou, si l'on peut dire, pour des objectifs immédiats d'ordre scientifique et technologique, le monde naturel peut légitimement être considéré comme un système entièrement organisé et pratiquement autonome.

Ainsi, à des fins de planification concrètes, et aussi ironique que cela puisse paraître, le Coran peut être lu dans une perspective « laïque », étant donné qu'il renferme des principes directeurs valables pour toutes les sociétés du monde, qu'elles soient de confession musulmane ou non.

Mais poursuivons nos propos sur le Coran. Nous constatons que la responsabilité et les fonctions de vicaire sur terre, dévolus par Dieu, sont des attributs transcendants qui doivent rester liés au réel, bien que l'humanité ait accepté de se charger de faire fructifier la terre et de la peupler.

Ainsi, dans le monde réel, tel qu'il existe dans la réalité palpable et immédiate, les êtres humains *font partie* de la nature. Ils constituent une entité naturelle entièrement soumise aux lois de la nature, à l'instar de toute autre entité, et contribuent, en tant que partie intégrante, à l'équilibre écologique global (*mizân*) qui régit cet immense cosmos.

Dans les enseignements apportés par le Coran, ce fait signifierait que porter atteinte à la nature, ou rompre l'équilibre de l'environnement naturel, équivaldrait à causer du tort à soi-même et à s'autodétruire. Car tout mal infligé à « autrui » est une injustice commise envers soi-même (*zulm an-nafs*). C'est là un principe central de l'éthique coranique.

Tous ces principes sont identiques à d'autres qui sont énoncés dans les discours coraniques sur Dieu auxquels ils sont liés de façon cohérente. Sur le plan métaphysico-transcendantal, nous pouvons, à titre d'exemple, citer le verset coranique suivant :

❖ *Allah, il n'y a pas d'autre dieu que Lui, le Vivant, l'Éternel. Rien ne L'atteint, ni assoupissement ni sommeil. À Lui appartient ce qu'il y a aux cieux et sur terre. Qui peut intercéder auprès de Lui sans Sa permission ? Il sait ce qu'ils tiennent entre leurs mains et ce qu'ils cachent, et ils ne peuvent maîtriser de Sa science que ce qu'Il a voulu concéder. Son Trône s'étend aux cieux et à la terre. Les préserver ne Lui demande aucune difficulté, car Il est le Très-Haut, l'Immense.* ❖ [Coran 2/255]

Dans ce passage, nous constatons que les attributs divins sont mentionnés au moyen de termes familiers, mais de manière qui transcende la nature, et même l'entendement humain. De plus, il n'y a pas ici d'arguments liés à l'observation et à la description de la nature, mais plutôt l'affirmation que tout s'inscrit sous le signe de la volonté divine, ce qui représente une assertion d'ordre métaphysique.

D'ailleurs, le Coran réitère ici métaphysiquement la centralité absolue de Dieu au sein du système existentiel dans son intégralité.

En revanche, le discours qui suit est d'ordre naturel et a trait au domaine éthique, évoquant ainsi les cieux et la terre, les rivières et l'eau, les montagnes et les océans, les vergers et la végétation, sans compter autres les entités et phénomènes naturels. Prenons ces versets où Allah dit :

❖ *Qui donc a créé les cieux et la terre, et qui a fait descendre sur vous une eau du ciel grâce à laquelle Nous avons fait naître des vergers rians, alors que vous n'étiez pas en mesure de planter leurs arbres ? Y a-t-il d'autres dieux avec Dieu ? Non, mais c'est là un peuple qui veut Lui trouver des égaux. Et qui donc a créé une terre stable (pour vous), traversée par des fleuves, parsemée de montagnes, et qui sépara les deux mers par une barrière ? Y a-t-il un autre dieu avec Allah ? [...] Qui répond au malheureux qui l'invoque dans l'extrême nécessité, qui dénoue le mal et qui fait de vous les héritiers de la terre ? Y a-t-il un autre dieu avec Allah ? Peu sont ceux qui s'en souviennent. Et qui vous oriente dans les ténèbres de la terre et de la mer, et qui dépêche les vents en guise d'annonce anticipée de Sa miséricorde ? Y a-t-il un autre dieu avec Allah ? Allah qui*

est plus Élevé que tout ce qu'on peut Lui associer. N'est-ce pas encore Lui qui instruit la création tout entière, puis la réinvestit de nouveau, Lui qui attribue Ses biens tant du ciel que de la terre ? Y a-t-il un autre dieu avec Allah ? Dis : "Présentez votre preuve, si vous êtes véridiques !" » ﴿ [Coran 27/60-64]

La souveraineté divine, constatée ailleurs en termes métaphysiques, comme nous l'avons souligné, est tirée ici au clair dans le domaine de l'observation et de la description de la nature. De plus, les termes employés sont doublés d'un embellissement rhétorique qui ajoute une force particulière au style et rend le message pressant. Cette souveraineté divine sur laquelle le Coran met ici l'accent se manifeste *dans l'univers* et est *traduite par la Création divine*, qui se manifeste à son tour dans *l'intégralité de la nature*. Une fois de plus, notons ici le lien qui existe entre le monde d'ici-bas et le monde de l'Au-delà, entre le transcendantal et le temporel.

La nature : incarnation des lois cosmique, guidée et miséricorde

La nature sert donc de moyen de *tanzîl* (Révélation divine) et de guidée pour l'humanité. Comme nous l'avons déjà noté, le cosmos tout entier se présentait sous la forme d'une profusion de signes divins (*âyât*), mais comme ces signes ne pouvaient pas expliquer leur propre existence, ils renvoyaient à un Créateur au-delà de la nature. Et, là encore, toutes les entités naturelles étaient assujetties et dépendaient, pour leur subsistance, d'une entité autre qu'elles-mêmes. Ainsi, de par leur essence même, elles rendaient toutes gloire à Dieu, perpétuellement : ﴿ *Les sept cieux et la terre, ainsi que tout ce qu'ils contiennent, chantent Ses louanges* ﴾ [Coran 17/44 ; 57/1 ; 59/1 ; 61/1 ; 13/15 ; 16/49 ; 22/18 ; 55/6 ; 7/206 ; 21/19].

Il convient de noter ici que selon la doctrine coranique la nature existe *essentiellement* dans le monde temporel et qu'elle suit l'ordre (*amr*) divin. Mais, au niveau opérationnel, cet *amr* doit être entendu comme le système immuable et indépendant des *lois de la nature*. Ces lois étaient à la fois uniformes et connaissables. Nous pouvons noter, à cet égard, la suite naturelle qui en découle, à savoir que le Coran a permis de mener des recherches scientifiques en vue d'appréhender les lois régissant le cosmos.

Dans le contexte coranique, le terme « *amr* » (littéralement « commandement, ordre ») désigne un principe opératoire universel. En fonction de ce principe, chaque entité naturelle créée joue le rôle qui lui est assigné et occupe la place qui lui est attribuée en tant que partie intégrante de cet immense cosmos, en fonction de l'ordre reçu uniquement de Dieu. Ainsi, c'est en vertu d'un *amr* qu'un gland se développe et devient un chêne, qu'un œuf éclot et devient un oiseau, que du sperme se transforme en un embryon, et que le soleil se lève de l'horizon lointain.

Autrement dit, les lois de la nature expriment les ordres divins que la nature ne peut pas éventuellement transgresser. Ce qui explique pourquoi le monde des phénomènes naturels dans sa totalité est déclaré musulman par le Coran (notons au passage le « m » minuscule) qui dispose : ﴿ *Recherchent-ils alors une autre religion que celle d'Allah alors qu'à Lui, se soumettent [aslama] tout ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre ?* ﴾ [Coran 3/83].

En somme, de l'acte divin de création des *âyât* à l'acte humain de croyance en Dieu ou d'incrédulité, nous sommes en présence d'un système conceptuel intégral au sein duquel le transcendantal est lié de façon cohérente au monde des phénomènes naturels qui est, somme toute, temporel.

En outre, mais en rapport avec ce qui précède, la création de la nature était une incarnation de la miséricorde divine. En effet, il a souvent été constaté que la miséricorde et l'omnipotence divines demeurent indissociables dans l'organisation générale des enseignements coraniques. C'est d'ailleurs ce que confirme Louis Gardet qui estime que « *ces deux perfections sont les deux*

pôles de l'action divine, qui sont en même temps contrastés et complémentaires ». (Gardet 1987, p. 30)

L'action créatrice de Dieu était donc une expression particulière de Sa miséricorde. Non seulement Dieu comble sans réserve Sa création de Ses faveurs, mais Il lui fournit également sa subsistance et Lui accorde Sa guidance. Il est ainsi l'Ultime ou le Dernier (*al-Âkhir* ; 57, 3), vers qui l'ensemble du monde créé et ordonné par Lui doit retourner, à la fin du monde.

Il faut dire que le Coran abonde en références faites à la générosité de la nature qui apparaît comme l'expression indubitable de la miséricorde divine. En effet, tel est le refrain qui se dégage de la suite de versets ayant pour titre coranique exclusif l'attribut de Dieu *ar-Rahmân*, le Miséricordieux. Le Coran relate avec éloquence la générosité de la nature et l'ordre cosmique des phénomènes naturels en tant que faveurs et bénédictions divines. Il demande rhétoriquement comment ces faveurs et ces bénédictions peuvent éventuellement être niées dans un récit au style rythmé et entraînant, comme dans ces versets :

❖ *Le soleil et la lune se suivent selon un calcul rigoureux, et les étoiles et les arbres se prosternent. Il a élevé le ciel et établi la balance. [...] C'est Lui qui a posé la terre pour l'être humain, avec ses fruits et ses palmiers ceints de leur enveloppe, ainsi que le blé dur dans ses épis et les plantes aromatiques.* ❖ [Coran 55/5-12]

Ensuite surgit la question retentissante, qui sert ici de refrain : ❖ *Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ?* ❖. Encore une fois, cette question renvoie au monde d'une manière qui souligne les phénomènes naturels : ❖ *Il a créé l'homme d'argile, telle la poterie. Il a laissé les deux mers se rencontrer et placé entre elles un barrage de sorte qu'elles ne*

puissent se rejoindre. Ensuite, Il a fait sortir des deux mers des perles et du corail. ❖

Ensuite surgit la réponse finale : ❖ *Tout ce qui se trouve aux cieux et sur terre célèbre les louanges d'Allah. Lui, chaque jour, est occupé à une œuvre nouvelle.* ❖ Le refrain intervenant entre les versets se poursuit tout au long du chapitre coranique : ❖ *Alors, lequel des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ?* ❖ [Coran 55/5-29]

Équivalences métaphysiques : prophétie-nature, révélation-nature

Étant donné que le monde naturel incarne les signes divins (*âyât*) et qu'il est l'expression de la miséricorde divine (*rahma*), nous avons ici un cas d'équivalence métaphysique unique entre la nature et la prophétie, donc entre les entités naturelles et la Révélation. À travers le monde créé, Dieu a envoyé Son orientation spirituelle et morale. Il a ensuite directement guidé les êtres humains dans un langage net et clair (*bayân*), S'adressant à eux à travers Sa parole révélée. Le Coran, en effet, constituait ce discours (*kalâm*) divin.

Comme les entités naturelles existent sous la forme d'objets réels et historiques, la Révélation divine est alors transmise par un Envoyé réel et historique, un messager humain qui n'est ni un dieu, ni un être surnaturel, mais bel et bien un homme ❖ *issu de vous-mêmes* ❖ [Coran 9/128].

Tout comme la nature est un guide, le Prophète est lui aussi un guide (*hâdî*) [Coran 13/7], et tout comme la nature reçoit et suit l'*amr* (l'ordre) divin, le Prophète reçoit à son tour « un *amr* divin » auquel le Prophète lui-même et le reste de l'humanité doivent se conformer. Ensuite, comme les entités naturelles sont appelées *âyât*, les versets coraniques sont eux

aussi appelés *âyat*, et, à l'instar des entités naturelles, les *âyat* provenant de Dieu expriment et manifestent la miséricorde divine. Donc les *âyat* du Prophète Muḥammad, celui qui a été choisi pour recevoir le discours divin, n'étaient autre qu'une forme de ﴿ *miséricorde (rahma) pour tous les êtres humains* ﴾ [Coran 21/107].

Une fois de plus, on constate l'existence d'un parallélisme caractéristique entre le domaine naturel et le domaine éthique, entre le transcendant et l'historique. De même, nous pouvons également remarquer les liens conceptuels existant entre les univers divin, humain et naturel, qui constituent un système extrêmement complexe, mais homogène et complet.

**REPENSER LES RELATIONS
ENTRE
L'HOMME ET L'ENVIRONNEMENT**

Ibrahim ÖZDEMİR

INTRODUCTION

Lors d'un reportage réalisé en 2012 à Doha, capitale du Qatar, l'agence de presse américaine *Associated Press* a fait circuler une nouvelle sur l'état critique de la conscience environnementale et de l'activisme dans les sociétés musulmanes, surtout parmi les imams (l'imam est la personne chargée de diriger la prière dans une mosquée).

La nouvelle en question rapporte les faits suivants : « S'adressant aux assemblées des fidèles dans les mosquées les plus populaires du Qatar, un imam a débattu de la guerre civile en Syrie, des troubles en Égypte et de l'approbation de l'ONU de la création d'un État palestinien indépendant, sans prononcer un seul mot sur le changement climatique. Dans le même temps, le Qatar, ce pays du Moyen-Orient, accueille actuellement une conférence de l'ONU, où près de 200 pays tentent de forger en commun un plan destiné à lutter contre le réchauffement climatique, phénomène dont les activistes du climat disent qu'il constitue le plus grand défi moderne pour l'humanité. » (Casey et Ritter, 2012)

Sollicité pour donner son point de vue sur cette question, Adham Hasan, un fidèle jordanien qui se trouvait parmi la foule ayant accompli la prière du vendredi à la mosquée 'Umar ibn al-Khaṭṭāb de Doha, a répondu en disant : « Les pays arabes et islamiques se trouvent malheureusement confrontés à des

problèmes *politiques et économiques*. » De plus, il a soutenu que « l'Islam appelle à la protection de l'environnement, mais les pays musulmans sont pour la plupart pauvres, ne sont pas à l'origine de la pollution, et ne sont pas touchés par le changement climatique. » Si ces propos expriment le point de vue personnel d'un simple fidèle, ils seraient compréhensibles. Malheureusement, de nombreux décideurs politiques et même des scientifiques musulmans avancent, eux aussi, le même argument. Selon eux, l'écologie est un nouveau manège auquel l'Occident capitaliste se livre pour entraver le développement des pays musulmans. Par conséquent, les musulmans devraient également utiliser et exploiter les ressources naturelles pour leur développement économique et politique.

Fait intéressant, l'agence Associated Press a étendu son enquête à six mosquées de Doha, « dont une seule avait inclus un message environnemental dans la prière du vendredi, appelant ainsi l'assemblée des fidèles à planter des arbres, éviter le gaspillage et économiser l'eau et l'électricité ».

Un tel message a été considéré comme une indication de la compréhension superficielle que les imams musulmans ont des questions environnementales. Pour utiliser la terminologie du philosophe norvégien Arne Næss, fondateur du courant de l'écologie profonde (*deep ecology*), ce message souligne « l'écologie superficielle » des imams dans leur compréhension des problèmes environnementaux mondiaux. Les journalistes ont conclu que « la voix des leaders islamiques se trouve absente du dialogue mondial mené sur le réchauffement climatique, bien que le Coran comprenne plus de 1500 versets traitant de la nature et de la terre. » (Ibid.)

Après cette entrée en matière, j'aimerais exprimer ma reconnaissance au Professeur Syed Nomanul Haq pour sa communication. Ses propos fournissent l'occasion de réfléchir à nouveau sur le rapport entre les grands problèmes environnementaux contemporains et certaines ressources religieuses et éthiques permettant de les aborder de manière créative et significative.

Je devrais signaler un point tout à fait général, à savoir que le concept d'environnement, qui est employé par le(s) mouvement(s) environnemental/environnementaux contemporains, est un concept d'ordre global. Il est fort probable que nous finirons par devoir recourir à la devise qui enseigne que « tout est relié à tout le reste » (Commoner, 1972). Cet idéal holistique, tel que nous l'avons perçu dans la communication de Nomanul Haq, fait écho au slogan écologiste répandu selon lequel « les êtres humains font partie de la nature. » (Dale Jamieson, 2008, p. 3)

En regardant l'avenir, nous constatons que les circonstances prédominant actuellement au sein des sociétés islamiques sont alarmantes, voire troublantes. Cela signifie que nous, musulmans, les héritiers d'une tradition riche et glorieuse, comme il est souvent dit, nous nous occupons de problèmes quotidiens insignifiants. Nous ne nous préoccupons guère de réfléchir sur le genre d'avenir que nous préparons pour nous-mêmes, et surtout pour nos petits-enfants.

De fait, comme nous le rappelle Jacques Attali, ancien conseiller du président français François Mitterrand, il est temps de nous arrêter un instant sur notre situation pour nous poser et méditer la question suivante : « À quoi ressemblera la planète

Terre dans vingt ans, au milieu du siècle et en l'an 2100 ? » Attali pose également une autre question qu'il formule ainsi : « Allons-nous laisser à nos enfants et petits-enfants un monde qui soit non seulement viable, mais meilleur ou, au contraire, allons-nous leur léguer dans ce monde nucléaire une planète qui sera un enfer vivant ? » (Attali, 2009)

Quoi qu'il en soit, Attali nous met bien en garde en nous rappelant qu'il est temps d'agir ! Nous devons donc agir, non seulement pour l'environnement, mais également pour nous-mêmes et pour les générations futures.

Philosophiquement parlant, nous pouvons bien entendu nous demander si nous avons des droits sur toutes les questions ayant trait aux générations à venir. En fait, les écologistes affirment souvent que les théories morales classiques et toutes leurs versions contemporaines, de même que les résultats auxquels elles ont abouti, sont anthropocentriques, c'est-à-dire qu'elles ont pour objet d'étude la relation unique entre l'homme et son semblable ou la relation que les hommes entretiennent avec la société. De plus, ces théories définissent ce qui est bon et ce qui est mauvais en termes d'action modèle. Autrement dit, le modèle d'action est de courte durée, parce que les résultats de toute action sont limités par le temps et par l'espace. Il ressort donc des idées véhiculées par toutes ces théories qu'il n'existe aucune obligation morale explicite vis-à-vis du monde naturel ou des êtres non humains. Ce trait important caractérisant les vieilles théories est fortement souligné par Hans Jonas, qui écrit dans ce sens :

« Sans doute les anciennes prescriptions de l'éthique du prochain (les prescriptions de la justice, de la miséricorde, de

l'honnêteté, etc.), en leur immédiateté intime, sont-elles toujours valables pour la sphère la plus proche et quotidienne de l'interaction humaine. Mais cette sphère est éclipsée par le domaine croissant de l'action collective dans lequel l'acteur, l'acte et l'effet ne sont plus les mêmes que dans la sphère de la proximité et qui, par l'énormité de ses forces, impose à l'éthique une nouvelle dimension de responsabilité jamais imaginée auparavant. » (H. Jonas, 1984, p. 6)

Quoi qu'il en soit, une évolution intéressante s'est opérée à partir des vieilles traditions. Désormais, les vieilles questions se définissent dans le contexte des nouveaux problèmes qui surgissent. C'est pourquoi les vieilles conceptions de l'éthique sont redéfinies, remises en question, et surtout développées de manière à pouvoir régler l'interaction humaine avec le monde naturel (Özdemir, 2008).

La communication de Nomanul Haq et les autres communications présentées lors de ce séminaire (qui contribuent à ces nouvelles œuvres intellectuelles) peuvent donc nous aider à développer une meilleure compréhension de la relation entre l'homme et la nature.

Dans cet ordre d'idées, le philosophe Henryk Skolimowski affirme que « dans toute société, il doit y avoir des gens qui scrutent l'avenir avec clairvoyance et clarté. » (Skolimowski 2013) Je pense que cet humble séminaire organisé par le CILE peut être considéré comme une modeste réponse à cet appel.

En outre, en lisant la communication présentée par Nomanul Haq, je constate que cet érudit a une vision orientée vers l'avenir. En effet, il tente en premier lieu d'exposer les grandes lignes des problèmes environnementaux majeurs, puis propose

aux musulmans une voie pour développer leur propre éthique environnementale. En ce qui me concerne, je vais essayer de faire de mon mieux pour mettre l'accent sur certains points importants soulevés par cette communication, ensuite je dresserai une liste de commentaires et de critiques en vue d'une meilleure compréhension de la question posée.

Problèmes majeurs et pouvoir politique ou politique de la puissance

Au début de sa communication, Nomanul Haq nous rappelle qu'il ne se considère « ni comme un scientifique, ni comme un décideur politique ». Il précise ensuite que la formation qu'il a reçue est « fondée sur les disciplines humanistes » et qu'officiellement « il a été formé dans le domaine de l'histoire intellectuelle ». Considérant la crise environnementale d'un point de vue purement historique, il estime que la crise est d'ordre intellectuel et qu'elle suscite une certaine attitude vis-à-vis de la nature et des sociétés humaines et affecte notre attitude morale à l'égard de nos semblables, d'une part, et de la nature, d'autre part.

Il me semble que Nomanul Haq, en sa qualité d'historien intellectuel, attire notre attention sur une dimension fort importante liée à la façon d'aborder les problèmes environnementaux et d'y proposer quelques solutions. C'est pour cette raison que j'estime, comme lui, qu'il est temps que les scientifiques et les érudits issus de différents domaines et de différentes disciplines comprennent d'abord les problèmes environnementaux et leurs diverses origines, afin de suivre une approche interdisciplinaire allant au-delà de leurs spécialités respectives.

De plus, ces scientifiques et ces érudits doivent également émettre de nouvelles propositions susceptibles de relever les défis environnementaux mondiaux. De fait, la nature même des problèmes environnementaux, somme toute globaux et complexes, nous oblige à penser différemment. Sous cet angle, nous pouvons rappeler ici ce qu'Einstein a dit un jour : « On ne peut pas résoudre des problèmes en adoptant les mêmes modes de pensée qui les ont engendrés. »

Dans cette perspective, il conviendrait de signaler que l'ONU a également abordé la question de la même façon, quand elle a demandé à 2500 scientifiques d'abord de comprendre le changement climatique, ensuite de proposer des solutions. Après des études et des travaux minutieux, un projet de rapport, rédigé par 2500 scientifiques, a été publié à Paris le 2 février 2007. Fait alarmant, le rapport a mis en garde contre davantage de vagues de chaleur, d'inondations, de sécheresse et de montées d'eaux liées à l'effet de serre libéré principalement par les combustibles fossiles. Six ans plus tard, le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) a publié un nouveau rapport qui souligne que « les scientifiques sont maintenant à 95 % certains que les humains sont responsables du dérèglement du thermostat mondial ».

Il est important de souligner que les scientifiques, selon ces deux rapports, sont quasi certains que « l'activité humaine est à l'origine de la plupart des hausses de température enregistrées au cours de ces dernières décennies ». (Mole, 2013) Je pense qu'il est très intéressant, voire fort révélateur, qu'un aussi grand nombre de scientifiques soient unanimement d'accord sur un sujet comme celui-ci. Cette unanimité est peut-être inédite dans l'histoire de la science.

Bien que Nomanul Haq prenne le changement climatique comme une étude de cas, nous pouvons toutefois songer à d'autres problèmes environnementaux majeurs.

C'est ainsi que Jared Diamond, l'un des savants américains les plus célèbres et professeur de géographie et de physiologie à l'Université de Californie, a défini les problèmes environnementaux majeurs comme étant une série de phénomènes comme suit : « La déforestation, la menace de fin imminente des forêts tropicales, la surexploitation des ressources halieutiques, l'érosion des sols, la salinisation des sols, le changement climatique mondial, la pleine utilisation des réserves d'eau douce du monde, l'appropriation d'une fraction de plus en plus importante et disproportionnée de la capacité photosynthétique de la Terre, l'épuisement des réserves énergétiques, l'accumulation de substances toxiques dans l'eau, la nourriture et le sol, la croissance galopante de la population mondiale, et l'augmentation de notre contribution par habitant. » (Diamond, 2005) Tous ces problèmes, rappelons-le, découlent également d'activités humaines. (Elisabeth et Andrew, 2007)

Par conséquent, toute alternative initiée pour apporter des solutions aux problèmes de l'environnement et de la dégradation de la terre doit envisager les rapports homme-nature dans leur ensemble.

À cet égard, n'oublions pas que le philosophe canadien Charles Taylor nous a une fois rappelé que « partout dans le monde, les manifestations écologiques sont l'expression d'un mouvement d'indignation contre la croissance irraisonnée de la société technologique ». (Taylor 1995, p. 100) Il conviendrait ici de se demander qui est responsable de cette « *croissance irraisonnée* » ?

Autrement dit, les philosophes des théories du développement ou les décideurs politiques sont-ils responsables de la relation malsaine que nous entretenons avec le monde naturel ? Dans ce contexte, les idéaux de la philosophie des Lumières peuvent eux aussi être critiqués de manière analytique et significative. Ensuite, on peut comprendre ou, au moins, avoir une meilleure compréhension de nos théories de développement et de notre rapport à l'environnement naturel.

Mais quel est l'effet de ces rapports et de ces ouvrages savants sur le sujet qui nous préoccupe ici ? Autrement dit, quel rôle le milieu universitaire joue-t-il pour relever les défis environnementaux ? Dans la première partie de sa communication, Nomanul Haq soutient que leur rôle est limité. Il donne comme exemple le protocole de Kyoto, puis tente, de manière convaincante, de montrer que c'est le pouvoir qui est efficace, et non le « mouvement de protestation écologique contre la croissance incontrôlée de la société technologique ». Nous n'arrivons pas à croire comment la plupart des pays développés qui sont, bien entendu, responsables des problèmes environnementaux majeurs, ne soient pas en faveur du protocole de Kyoto, comme le souligne Nomanul Haq en fournissant quelques détails sur cette question.

En second lieu, Nomanul Haq souligne que de nombreux pays industrialisés qui avaient pris part à la première phase d'engagement au Protocole (tels que le Japon, la Nouvelle-Zélande et la Russie) ont refusé d'approuver les nouveaux objectifs visés par la deuxième phase de ce traité. En outre, le Canada a quitté le Protocole au cours de la première période d'engagement, tandis que les États-Unis ne l'ont tout simplement jamais ratifié.

Je pense que Nomanul Haq a raison quand il soutient avec insistance que les pays puissants ne sont pas prêts à compromettre leur intérêt national ou l'intérêt des puissants. Mais, dans le même temps, ces pays ne proposent pas non plus de solutions concrètes susceptibles d'aider à relever le défi. Bien que le conférencier mette l'accent sur le rôle des « pressions exercées par la politique de puissance », nous avons encore besoin d'en savoir plus sur la façon de les surmonter. Peut-on espérer quoi que ce soit, par exemple, de ce qu'on appelle les ONG (organisations non gouvernementales) issues de différents pays et cultures ? Quel rôle la majorité des gens peut-elle jouer pour influencer et changer les mentalités des décideurs politiques et, dans le cas qui nous préoccupe, pour les convaincre de signer le Protocole de Kyoto ? Nous n'en savons pas grand-chose à ce jour.

De fait, il y a un demi-siècle, Theodor W. Adorno et Herbert Marcuse s'étaient longuement efforcés de nous mettre en garde contre cette mentalité des États capitalistes modernes. Je pense qu'il est grand temps d'écouter les critiques de ces savants qui sont connus pour avoir sévèrement dénoncé ce que l'on a appelé le Nouvel Ordre Mondial et les Nations Unies (Stone, 2010 ; Holmes, 1993, et Fischer, 2013). Aujourd'hui, nous avons besoin des points de vue les plus critiques pour surmonter non seulement les problèmes environnementaux, mais aussi les problèmes politiques, sociaux et culturels.

La critique que Nomanul Haq formule à l'égard de l'attitude agressive de Francis Bacon vis-à-vis du monde non humain se trouve justifiée. Il est indéniable que presque tous les penseurs de l'environnement commencent par Bacon, dont la philosophie de la science avait ouvert la voie à la science moderne.

Mais, en critiquant Bacon, il faut aussi rappeler que les scientifiques et les érudits musulmans modernes peuvent, eux aussi, être influencés par sa propre philosophie de la science. D'ailleurs, cette manière moderne d'appréhender la science n'a-t-elle pas été enseignée dans nos écoles et universités ?

Dans cette perspective, je pense que Nomanul Haq serait d'accord avec moi pour que nous disions un mot sur les caractéristiques particulières de la philosophie islamique de la science et de ses fondements métaphysiques.

La source des valeurs morales et la responsabilité humaine

Nomanul Haq soulève certaines questions importantes liées à la responsabilité morale des musulmans à l'égard de l'environnement dans sa totalité. Pour comprendre toute la portée de cet argument, je voudrais attirer votre attention sur « les sources de l'obligation morale ».

Pour mener à bien cette tâche, je tiens à vous rappeler l'ouvrage de M. A. Draz intitulé *La Morale du Coran*, qui est considéré comme « un chef-d'œuvre formidable et un travail d'érudition islamique classique effectué sous une forme moderne ». (Draz, 2008) Dans cet ouvrage, « Draz analyse avec une perspicacité extraordinaire les dimensions morales et éthiques de l'intention, de la volonté et de l'action humaines. Il démontre que la morale pour elle-même n'a aucun fondement en éthique, parce qu'elle exige un but et une fin que l'humanité ne peut atteindre, en définitive, que dans la proximité du divin. » (Ibid, p. 9) Draz soutient son argumentation en décrivant « comment la morale se trouve étroitement liée à la nature humaine, et comment, selon le Coran, la nature humaine repose sur un équilibre délicat entre la raison et la passion. » Pour tirer au clair cette affaire, il pose ces quelques questions importantes : « Quelle est la source de l'obligation morale ? Où l'humanité puise-t-elle la législation parfaite ? De quelle

philosophie ou école de pensée doit-elle choisir son code de conduite dans la vie ? » (Draz, 2008, p. 9) Ensuite, l'auteur expose les grandes lignes des caractéristiques de l'obligation morale au sein de l'Islam, ainsi que la méthode rigoureuse et systématique par laquelle elle est constituée dans les œuvres intellectuelles classiques. Enfin, la distinction que cet érudit établit entre la « responsabilité religieuse, sociale et morale » est très pertinente et applicable à toute discussion portant sur l'éthique dans le contexte coranique.

Dans le même ordre d'idées, Draz examine sous un angle critique « la question de la responsabilité en rapport avec le débat théologique axé sur le libre-arbitre et la prédestination. » De telles questions ont été des plus cruciales et ont fait l'objet de longs débats dans l'histoire de la formation de l'Islam.

De fait, de nombreuses écoles de pensée islamiques se sont tout de suite formées à partir de leurs compréhensions propres de ces sujets et en se fondant sur l'Islam orthodoxe. Aussi serait-il convenable et judicieux de se poser les questions suivantes : Jusqu'à quelle mesure est-on responsable d'une action qu'il nous est ordonné d'accomplir ? Dans quelle mesure est-on responsable d'un acte qui est spontané, et que l'on a accompli sans avoir eu l'intention de le faire ?

En outre, il me semble que nous devrions poser cette même série de questions lorsque nous abordons le problème de la responsabilité morale qui nous incombe à l'égard de l'environnement. Ces questions devraient alors nous permettre de nous interroger sur la source de la morale. Toutefois, l'approche que nous pouvons avoir d'un tel sujet restera limitée, à moins de pouvoir apporter des réponses claires aux questions posées.

Dans ce contexte, il est intéressant et instructif de constater que Draz, en essayant de trouver la source de l'obligation morale, estime que la théorie morale de Kant est très proche de celle du Coran. Il soutient que Kant « avait davantage raison de déclarer avoir découvert la source de l'obligation morale dans la plus haute faculté de l'âme humaine (la faculté de juger), indépendamment à la fois de l'inclination (la dépendance de la faculté de désirer à l'égard des sensations) et du monde extérieur. » (Ibid, p. 15)

Le fait que Draz cite Kant s'avère également important et significatif pour notre objectif :

« Le devoir ! Un mot grand et sublime [...]. Quelle origine est digne de toi et où trouver la racine de ta noble tige [...] ? Elle ne peut être que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même [...], ce qui le lie à un ordre de choses que seul l'entendement peut saisir. » (Ibid, p. 15)

Draz en conclut que le Coran nous apprend les faits suivants :

- L'âme humaine, dans sa structure initiale, a reçu la connaissance du bien et du mal (Coran 91/7-8).
- L'homme est doté d'une conscience morale, en plus des facultés du langage et des sens externes (Coran 75/14).
- L'être humain connaît déjà les deux voies de la vertu et du vice (Coran 90/8-10).
- L'âme, certes, ordonne le mal (Coran 12/53).
- L'homme, cependant, est capable de maîtriser ses penchants. Le Paradis sera la demeure de celui qui contrôle ses facultés et refrène ses désirs (Coran 79/40).

Draz, cependant, incite tous ceux qui désirent sincèrement entreprendre une action, mais se sentent impuissants et désespérés, à l'accomplir malgré la difficulté. Il écrit : « Même si tout le monde n'est pas capable d'exercer une telle influence sur soi, il y a néanmoins ceux qui parviennent à le faire grâce à l'aide de Dieu. » L'auteur appuie son argument avec un récit attribué au Prophète Muḥammad, que la paix et la bénédiction soient sur lui, disant : « Quand Dieu veut du bien à quelqu'un, il fait naître dans son for intérieur un conseiller qui l'exhorte à agir ou à s'abstenir d'agir. » L'homme, explique Draz, est « pourvu d'une force intérieure, qui peut non seulement le conseiller et l'aider à tirer son choix au clair, mais qui, à proprement parler, peut également lui ordonner d'agir ou de ne pas agir. » (Ibid, pp. 15-16)

En somme, j'estime que ces propos suffisent pour servir l'objectif que nous poursuivons ici. Car tout musulman qui s'intéresse à l'environnement et au monde naturel dans son ensemble, et qui le conçoit, comme le dit Nomanul Haq, en tant que « miséricorde divine (*rahma*) », peut trouver « en lui-même une force intérieure ». Cette force peut non seulement le conseiller et l'aider à éclaircir son choix, mais également lui ordonner d'agir ou de ne pas agir.

Draz poursuit sa réflexion en affirmant : « Le Coran ne se limite pas aux seules facultés intellectuelles. Il s'intéresse énormément à réveiller en nous nos plus nobles et plus légitimes sentiments, mais ne les incite à l'action que sous l'empire de la raison. C'est toujours à nous qu'il s'adresse, c'est-à-dire à la partie lumineuse de notre âme et à notre entendement qui pèse les avantages et les inconvénients de tout acte et qui sait évaluer les différentes valeurs. » (Draz, p. 16)

La relation entre l'homme et la nature

Nomanul Haq soulève également la question cruciale de la relation homme-nature dont il souligne l'intérêt, dans une certaine mesure.

Ainsi, il soutient que lorsque le Coran affirme que Dieu a « assujéti la nature à l'humanité » (*sakhhara lakum*), cela ne signifie pas évidemment « l'octroi aux hommes de pouvoirs d'exploitation débridée, car les êtres humains doivent à leur tour rester soumis à Dieu », sans oublier que ce sont « Ses ordres », non les nôtres, que la nature suit.

Néanmoins, j'estime que ce sujet exige une analyse plus approfondie, ainsi qu'une réflexion et une discussion plus poussées.

Les humains sont-ils donc maîtres de la nature ? Détiennent-ils des droits illimités sur la nature et peuvent-ils y faire ce qu'ils désirent ? De plus, d'où vient l'idée de la maîtrise et de l'appropriation de la nature ? Trouve-t-elle son origine dans des théories philosophiques ou dans des points de vue religieux du monde ?

En outre, tout discours religieux sur la relation homme-nature doit répondre à l'argument bien connu, avancé par Lynn White, pour réfuter la conception judéo-chrétienne « anthropocentrique » de l'être humain (White, 1967).

« White, écrit Jamieson, a repéré les origines de la crise environnementale dans l'attitude d'exploitation abusive de la nature, qui est au cœur des courants dominants de la tradition chrétienne. En tant qu'historien de la science et de la technologie, White n'a pas sous-estimé le rôle important que [cette attitude] a joué dans l'apparition de la crise environnementale. Cependant, il la considère comme une cause immédiate plutôt que comme une cause finale, parce qu'à ses yeux, la science et la technologie expriment elles-mêmes des tendances dominantes au sein du christianisme. » (Jamieson, 2008, pp 20-21)

White pousse son argumentation assez loin au point de toucher à l'héritage de l'Occident colonial. Aussi écrit-il :

« Les problèmes environnementaux se produisent partout dans le monde, même dans les régions que nous ne considérons pas comme faisant partie du monde chrétien. Mais, là encore, le christianisme est en fin de compte responsable de la crise environnementale à cause des effets produits par ses deux rejetons, la science et la technologie, et par ses doctrines contraires à l'orthodoxie, comme le marxisme. »

L'essentiel de son argument est que « la nature est là pour être gérée par les humains en vue de servir leur propre intérêt. » (White, Ibid)

À son tour, T. Adorno soutient que « la domination exercée sur l'environnement naturel, rendue possible par la maîtrise de la nature intérieure de l'homme, conduit à une limitation de l'horizon humain d'auto-préservation et de puissance. » Adorno ajoute : « En outre, l'idée justifiant l'ordre divin de soumettre la Terre et d'étendre la domination sur toutes les créatures réduit la sensibilité de l'homme civilisé à cause des

conditions de sa domination violente sur la nature qui est organisée dans et par la société. » (K. Fischer)

Bien que ces deux penseurs font allusion ici à l'héritage judéo-chrétien ; nous devons à notre tour, en tant que musulmans, réfléchir en profondeur sur cette question. Comme le souligne Nomanul Haq, « les êtres humains ont été créés par Dieu et désignés comme Ses vicaires sur terre (*khulafâ'*, singulier *khalifa*). »

Bien que Nomanul Haq traite ce sujet de manière convaincante, il semble, cependant, qu'un élément d'information manque [dans son argumentation], compte tenu de la critique formulée par White et Adorno à l'égard du concept de la nature [et du rôle des hommes], comme nous l'avons vu. À cet égard, nous pouvons nous demander, par exemple, comment les sociétés musulmanes, et en particulier les scientifiques musulmans, comprennent le rôle incombant aux vicaires de Dieu sur terre. Comment cette compréhension a-t-elle pu influencer leurs activités scientifiques et leurs expériences sur les animaux ?

Oublions un instant la compréhension politique faite de ce concept dans l'histoire politique des sociétés musulmanes. Ayant encore présent à l'esprit l'impact exercé par l'article de White sur les érudits juifs et chrétiens, je pense que nous devrions, nous aussi, aborder notre propre tradition, ainsi que l'histoire moderne, d'un point de vue critique. Sous cet angle, nous pouvons rappeler ici l'accent mis dans le Coran sur Dieu qui rend la nature « soumise à l'humanité » (*sakhkhara lakum*). Je crois à la pertinence de cette idée et je l'approuve. L'homme occupe une position tout à fait particulière au sein de l'univers et jouit de ce fait d'un statut et d'une situation le

distinguant nettement de toutes les autres créatures. Toutefois cette distinction ne lui donne pas le pouvoir d'exercer sa domination sur l'environnement naturel et de le détruire. Bien au contraire, cette distinction donne à l'homme un sens élevé de responsabilité qui revêt au moins deux dimensions. En premier lieu, une responsabilité liée à la lecture et à la compréhension du sens réel et vrai de l'ordre naturel et, en second lieu, l'esquisse d'une obligation morale qui découle nécessairement du Coran et de la nature même.

Car lorsque le Coran met l'accent sur l'ordre de l'univers et indique que tout y a été créé de manière très mesurée et qu'il y existe un équilibre à respecter et à examiner, il souligne également l'importance que revêt le respect de ce juste équilibre dans la vie sociale et quotidienne. Le maintien de cet équilibre dans les deux sphères relève donc de « la responsabilité des êtres humains ». (Özdemir, 2008) Toutefois, je pense qu'il serait très instructif de voir et de comprendre comment ces versets coraniques ont été compris par les érudits musulmans, tant classiques que modernes.

À cet égard, je sais que certains chercheurs, entre autres Nasr, approuvent ce que Nomanul Haq soutient et, pour ma part, je souscris, comme je l'ai déjà dit, à son point de vue. Mais je m'interroge sur l'effet produit par ces versets coraniques (si tel a été le cas) sur les scientifiques musulmans modernes qui travaillent dans le domaine des sciences fondamentales, en particulier la physique théorique et plus spécifiquement les programmes nucléaires. Comment pouvons-nous, si nous plaçons la question dans son contexte, comprendre et interpréter les raisons fondamentales incitant un scientifique musulman à travailler sur de tels programmes ?

Si nous abordons ce sujet à partir de la philosophie islamique et de la science, nous pouvons nous poser les questions suivantes : Quels sont les fondements métaphysiques de la recherche scientifique ? Comment les scientifiques musulmans ont-ils abordé le monde naturel comme sujet de recherche ? Quel traitement ont-ils réservé aux animaux dans leurs expériences scientifiques ?

Dans cette perspective, il serait très intéressant de savoir si les musulmans scientifiques abordent, eux aussi, la question des animaux comme l'a fait 'Izz ad-Dîn ibn 'Abd as-Salâm, juriste musulman du XIII^e siècle qui a formulé des principes relatifs aux droits des animaux. Ces principes enseignent que l'homme est tenu de :

- pourvoir aux besoins des animaux, en fonction des exigences de chaque espèce animale, même quand ces créatures vieillissent ou tombent malades et qu'elles ne produisent plus aucun bénéfice ;
- ne pas charger les animaux au-delà de ce qu'ils ne peuvent supporter ;
- ne pas les mettre tous ensemble avec quelque chose d'autre, pour éviter qu'ils ne soient blessés, que ce soit par des animaux de leur propre espèce ou par d'autres espèces, ce qui peut entraîner chez eux des brisures d'os, des lésions dues à des coups de corne ou des blessures ;
- veiller à ce que leur abattage soit fait avec douceur ;
- veiller, lors de leur abattage, à ne les écorcher et leur briser les os que lorsque leur corps a refroidi et qu'ils sont bien morts ;

- ne pas abattre les jeunes animaux sous les yeux de leurs géniteurs ; prendre la précaution de les isoler avant de les abattre ;
- aménager des lieux de repos confortables et des points d'eau pour les animaux ;
- placer les mâles et les femelles ensemble pendant les saisons d'accouplement ;
- ne pas se débarrasser des animaux considérés comme estropiés. Éviter de jeter sur eux tout ce qui pourrait leur briser les os ou entraîner un préjudice par tout moyen susceptible de rendre la consommation de leur viande illicite ('Izz, 1980, p. 16 ; Khalid-O'Brien, 1992).

Bien que l'argument de White soit développé dans un contexte différent du nôtre, nous devrions également, nous autres musulmans, évaluer notre tradition d'un point de vue critique. Voilà pourquoi j'estime que Nomanul Haq, tout comme moi d'ailleurs, peut souscrire au point de vue de Jamieson quand celui-ci affirme que bien que la « crise environnementale soit essentiellement une crise spirituelle et religieuse, la solution finale devrait elle-même être d'ordre spirituel et religieux. » (Jamieson, *ibid.*)

Les arguments que Nomanul Haq présente dans la dernière partie de sa communication pour étayer la thèse d'une éthique de l'environnement musulman sont donc très importants. En somme, si tout ce qui se trouve dans l'univers a été créé pour servir les êtres humains, l'utilisation de toutes ces ressources demeure, cependant, limitée et restreinte par le Coran même.

La consommation irréfléchie et le gaspillage

Comme nous l'avons vu, même si tout ce qui se trouve dans l'univers a été créé pour servir l'intérêt des êtres humains, l'utilisation des ressources demeure restreinte par le Coran même, en fonction d'un principe éthique mettant l'accent sur les droits et les obligations réciproques dans la relation entre les humains et la nature. De cette remarque d'ordre général, on peut déduire les points suivants :

- le fait que tout ait été créé selon un *mizân* (ou équilibre parfait) et un ordre propre et que tous les objets de la Création soient en état d'interdépendance réciproque, implique que les humains devraient ou doivent prendre en compte cette interdépendance chaque fois qu'ils entrent en interaction avec l'environnement naturel ;
- le Coran lui-même dit : ﴿ *Mangez et buvez, mais sans excès ; en vérité, Dieu n'aime pas ceux qui abusent.* ﴾ [Coran 7/31]
Ce verset nous rappelle un autre principe islamique capital lié à l'environnement et, en particulier, à l'exploitation des ressources naturelles dans les sociétés modernes connues pour leur consommation immodérée.

D'un point de vue coranique, le gaspillage est non seulement une consommation inconsidérée des ressources naturelles,

mais également un acte irrévérencieux envers Dieu, qui est le Créateur et le Propriétaire de tous les dons qu'Il nous a octroyés. Pour cette raison, la consommation de nourriture et de boissons licites est légale en Islam, mais le gaspillage est interdit.

À présent, nous savons mieux que quiconque que les ressources de la planète sont limitées. Dès lors, l'extravagance et la surconsommation sont susceptibles d'avoir des incidences sur nous qui pourraient d'ailleurs affecter les générations à venir. Nous sommes donc obligés d'être pleinement conscients de nos habitudes et de nos comportements en matière de consommation. À titre d'exemple, le Rapport Planète Vivante 2012, publié par le Fonds Mondial pour la Nature (*World Wildlife Fund*, *WWF*), signale que les êtres humains, depuis les années 1970, ont sollicité le monde naturel à un rythme excédant la capacité de régénération annuelle de la Terre. Cette situation indique un éventuel épuisement de nos ressources naturelles.

Le rapport indique également que « l'empreinte écologique d'un individu varie considérablement en fonction de certains facteurs, dont le pays de résidence, la quantité de biens et de services consommés, les ressources exploitées, ainsi que les déchets générés lors de la fourniture de ces biens et services. » En outre, le rapport fournit quelques exemples puisés de différentes régions du monde. Nous y apprenons les faits suivants : « Si toute l'humanité vivait, par exemple, comme un Indonésien moyen, la biocapacité planétaire ne serait exploitée qu'aux deux tiers. Si tout le monde vivait comme un Argentin moyen, une demi-planète supplémentaire serait nécessaire pour couvrir la totalité des besoins humains. Enfin, si tous les habitants du globe consommaient autant qu'un Américain moyen, pas moins

de quatre planètes Terre seraient nécessaires pour régénérer les besoins annuels de l'humanité. » (WWF, 2012, p. 43)

De plus, « l'ampleur de l'empreinte écologique individuelle dépend du niveau de développement et de richesse, mais également des choix individuels portant sur la nature des aliments consommés, des produits achetés et du mode de déplacement. » (Ibid)

Je pense que la réflexion menée selon un point de vue et une sensibilité coraniques peut porter toute personne de foi musulmane à se poser au moins deux questions principales :

- D'abord, qu'est-ce qui façonne les rapports entre l'homme et l'environnement ? Je me demande par-là s'il s'agit de valeurs islamiques ou de valeurs empruntées à la vision dominante régissant le monde capitaliste occidental moderne.
- Ensuite, si nous vivions, par exemple, comme un musulman moyen, combien de biocapacité planétaire serait exploitée ? Quel en serait l'impact sur la régénération de la demande humaine annuelle auprès du monde naturel ? Je voudrais préciser ces idées en m'appuyant sur un exemple plus intéressant, en vue d'une meilleure compréhension de la relation des musulmans avec les ressources naturelles dans leur vie quotidienne.

Comme on le sait, le Prophète Muḥammad (ﷺ) accordait une grande importance à l'utilisation modérée de l'eau. Il en a interdit l'usage excessif, même pendant les ablutions (nettoyage préparatoire des parties extérieures du corps, comme les mains, le visage et les pieds, avant d'accomplir les prières quotidiennes), en affirmant que la dilapidation du précieux

liquide est un acte *makrûh* (détestable, blâmable). Il va sans dire que le Coran considère l'eau comme source de vie et qu'il lui accorde une importance capitale en tant qu'élément principal et essentiel à l'écosystème. Soulignant cet aspect important, le Coran attire également notre attention sur le précieux liquide, en affirmant qu'﴿ *Allah a créé tout animal à partir d'une eau* ﴾ [Coran 24/45 ; verset partiel].

Ainsi, par son attitude à l'égard de l'eau et le grand respect qu'il lui témoignait, le Prophète Muḥammad (ﷺ) donnait un exemple vivant ou une *sunna*. La *sunna* est un mode de vie prescrit comme une norme en Islam et fondé sur les enseignements, les traditions et les pratiques du Prophète, ainsi que sur l'exégèse coranique, et destiné pour la *umma*, autrement dit la communauté mondiale des musulmans unis par les liens de la religion.

Le Prophète a ainsi déconseillé aux gens une utilisation excessive de l'eau, même pendant les ablutions, au moment où les fidèles se préparent à se rapprocher de Dieu à travers la prière. C'est ce que révèle le récit prophétique suivant :

« Le Messenger de Dieu survint alors que Sa'd [son compagnon] faisait ses ablutions. Constatant que celui-ci utilisait beaucoup d'eau, il intervint et lui dit : "Qu'est-ce que vous faites là ? Vous gaspillez de l'eau." Sa'd lui demanda : "Y a-t-il gaspillage à faire ses ablutions ?" Le Messenger de Dieu lui rétorqua alors : "Oui, quand bien même vous seriez au bord d'une rivière coulant à flots." » (*Musnad*, II, 22 ; Ibn Mâja, chapitre *ṭahara* 48, hadith répertorié sous le n° 425, I, 147)

Méditant sur ce cas particulier, ainsi que sur l'attitude adoptée par le Prophète (ﷺ), il semble qu'il ne s'agisse pas uniquement

d'une simple instruction d'utiliser l'eau d'une manière responsable au moment des ablutions. En effet, l'attitude du Prophète inaugure un précepte qui exprime clairement un principe important et fondamental que les musulmans sont tenus d'observer dans toutes leurs activités quotidiennes. Dans ce contexte, il conviendrait de mettre l'accent sur les points suivants :

- Le Messager de Dieu formule une interdiction essentielle (en demandant le rationnement de l'usage de l'eau).
- Cette interdiction concerne une matière obtenue sans efforts, ni dépense d'argent. Cette matière est l'eau gratuite, l'eau de la rivière qui coule.
- L'utilisation excessive de l'eau n'entraîne pas un manque au sein de la nature, ne provoque pas de pollution et ne perturbe pas non plus l'équilibre écologique.
- L'eau ne nuit pas aux êtres vivants.
- En outre, l'affaire débattue, en l'occurrence les ablutions, n'est pas une question insignifiante, car l'hygiène est une condition nécessaire pour pouvoir accomplir les prières, actes obligatoires en islam.

Malgré tout ce qui précède, il est répréhensible d'utiliser excessivement l'eau d'une rivière pour les ablutions. Le Prophète (ﷺ) a bien interdit cette pratique. Mais qu'en est-il alors de l'interdiction qui doit frapper plus sévèrement un nombre d'actes marqués par le gaspillage et l'extravagance pour lesquels aucun des énoncés ci-dessus n'est applicable ? Il convient donc de constater que le gaspillage est un comportement qui :

- exige un investissement en matière de temps et d'argent et/ou un déploiement d'effort(s) ;
- entraîne une dégradation des atouts naturels inestimables, perturbe l'équilibre écologique ou nuit à des êtres vivants ;
- viole les droits des générations à venir et risque de les empêcher de vivre dans un environnement sain ;
- est arbitraire car, dénué de sens, il est accompli pour le plaisir, c'est-à-dire pour la satisfaction du côté destructeur chez l'homme.

De toute évidence, il y a là de très bonnes raisons qui justifient l'interdiction si ferme du gaspillage et de la prodigalité en islam. Nous pouvons expliciter cette justification de la manière suivante : il y a aujourd'hui entre cinq et six milliards de personnes qui vivent sur terre. Il suffit de penser que si chacun abattait un arbre ou un animal, juste pour satisfaire son propre plaisir, six milliards d'arbres ou d'animaux seraient voués à disparaître. Pensons également à l'eau que ces personnes gaspilleraient, au pain ou à d'autres denrées alimentaires qu'elles jetteraient. Les graves conséquences de ces actions, en apparence insignifiantes, sont évidentes et il est d'ailleurs impossible de récupérer la plus grande partie des ressources que nous avons polluées, gâchées ou anéanties. C'est dans cette perspective que nous pouvons comprendre la grande portée de la question que le Messager de Dieu (ﷺ) a mise en relief en donnant cet ordre : « Lorsque vous faites vos ablutions, ne gaspillez pas l'eau, quand bien même vous seriez au bord d'une rivière coulant à flots. » Considéré comme un impératif moral écologique, ce précepte pourrait se révéler de nos jours fort important pour la préservation de l'équilibre écologique.

La conception coranique du monde

J'admets l'argument de Nomanul Haq selon lequel « le Coran regorge de références faites à la nature, aux forces naturelles, ainsi qu'aux phénomènes et aux êtres naturels. » Toutefois, la question qui se présente à l'esprit est la suivante : comment les premiers lecteurs du Coran et la première génération de la *umma* musulmane ont-ils compris le message coranique ?

Nous savons que dans l'Arabie préislamique, la nature était perçue comme un monde dépourvu de sens et d'objectif. En revanche, le Coran a introduit une conception de l'univers qui comprenait une nouvelle modalité pour comprendre le monde, appréhender la notion de temps, établir des rapports avec l'environnement, les êtres humains, la famille et surtout une nouvelle manière d'entrer en relation avec Dieu.

Aussitôt les premiers versets révélés, le Coran a façonné la perception musulmane du monde naturel. En effet, si nous menons une analyse chronologique du texte, nous nous apercevons que le Coran, « [...] a fourni des déclarations fréquentes et réitérées liées à la nature et aux phénomènes naturels », dès les débuts de la Révélation.

En outre, le Coran a employé « un certain nombre de mots arabes selon un nouveau schéma conceptuel » et révolutionné

la perception arabe païenne de la nature, que l'islamologue et philosophe japonais T. Izutsu a dénommée la « conception coranique du monde » (*Koranic weltanschauung*). Cette conception est inspirée d'une compréhension nouvelle et vive de la nature (Izutsu, 1964).

À travers cette démarche, le Coran a aussi révolutionné la perception préislamique de la nature, puisqu'il a éveillé les sens et les facultés intérieures subtiles des personnes, dotant ainsi les premiers musulmans d'une vision complètement nouvelle de l'univers et de la nature.

Parallèlement à ce changement introduit dans l'ordre moral et social, le Coran a récusé le polythéisme des Arabes païens en affirmant que la nature est un assemblage de phénomènes ordonnés, pourvus de sens et destinés à des fins précises.

En outre, la nature, « dotée d'une structure solide et bien soudée, sans aucune lacune, ni rupture d'équilibre », est considérée comme « l'une des grandes œuvres du Tout-Puissant » (Rahman, 1980). En effet, la nature, tel un miroir, reflète la puissance, la beauté, la sagesse et la miséricorde de son Créateur. Elle est considérée comme un modèle équilibré, juste, pacifique et unifié, qui est créé et maintenu par Dieu. En outre, l'insistance du Coran sur l'ordre, la beauté et l'harmonie de la nature implique qu'il n'existe pas de démarcation entre ce que le Livre révèle et ce qui se manifeste au sein de la nature (Iqbal, 1958).

Quelle était donc « la conception ou la vision coranique du monde », autrement dit « la vision coranique de l'univers », pour utiliser les termes mêmes employés par Izutsu ? Comment cette vision a-t-elle été développée durant les 23 années au

cours desquelles la Révélation s'est développée ? Fait plus important encore, comment cette nouvelle vision coranique du monde a-t-elle été appréhendée par les premiers musulmans ? (Izutsu, 2008, p. 3)

Pour comprendre les principales caractéristiques de la conception coranique du monde (*Koranic weltanschauung*), Izutsu tente de comprendre le développement du vocabulaire arabe dans le contexte coranique, autrement dit il identifie certains mots-clés principaux dans le Coran.

C'est ainsi que T. Izutsu nous présente sa conception de la linguistique ou plutôt de la sémantique, discipline à travers laquelle il entend comprendre le Coran : « La sémantique, telle que je la comprends, est une étude analytique des termes-clés d'une langue en vue de parvenir, au bout du compte, à une compréhension conceptuelle de la *weltanschauung*, ou la conception du monde présente chez les personnes employant cette langue (...). » (Izutsu 2008, p. 8)

Le rôle de la langue ici est, me semble-t-il, évident, et traduit une vision donnée du monde. Car « à travers la langue, un monde est dévoilé et ses caractéristiques sont repérées, un monde qui est aussi un lieu de produits solides, d'objets produits à partir d'émotions et de relations spécifiquement humaines. » (Taylor 1995, p. 120) Pour cette raison, tout argument concernant la perception coranique du monde devrait également prendre en considération le rôle de la langue, en particulier durant la période de formation de cette vision particulière du monde. Rahman résume la principale caractéristique de ce qui constitue, selon Izutsu, la *weltanschauung* coranique. Il soutient que le premier élément qu'Izutsu a découvert dans ce contexte a

trait à « une relation entre Dieu et l'homme qui revêt quatre dimensions », comme suit :

1. Dieu est le Créateur de l'homme ;
2. Il communique Sa volonté à l'homme à travers la Révélation ;
3. La relation Seigneur-serviteur subsiste entre Dieu et l'homme ;
4. Dans le concept de Dieu, le Créateur est perçu comme le Dieu de la bonté et de la miséricorde (pour ceux qui Lui sont reconnaissants) et le Dieu de la colère (pour ceux qui ne croient pas en Lui).

Au sein de cette relation quadruple reliant l'homme à Dieu, les croyants constituent par eux-mêmes une communauté (ou une *umma muslima*) et croient au Jour Dernier, au Paradis et à l'Enfer (Izutsu, 2008, p. 9).

Rahman souligne que « la description qu'Izutsu fait de l'évolution historique de ces concepts dans l'Arabie préislamique jusqu'à l'avènement de l'islam est assez riche en informations et précieuse. » (Ibid)

Partageant le point de vue de Rahman, je voudrais même suggérer que l'argument principal de Nomanul Haq soit davantage étayé par les conclusions d'Izutsu et par la philosophie du langage, surtout que cet islamologue japonais a affirmé que « le Coran abonde en références à la générosité de la nature qui exprime incontestablement la miséricorde divine. »

Comme le dit à juste titre Nomanul Haq, ces références sont, en effet, nombreuses. Il serait davantage constructif d'essayer

de les comprendre, dans le contexte même de leur apparition, pour observer comment elles ont commencé à changer et à façonner la vie et l'attitude des premiers lecteurs du Coran et de la *umma* islamique en général.

Le poète et philosophe Sir Muhammad Iqbal a compris toutes les implications de la conception coranique du monde, de par sa sensibilité poétique et son intuition d'une part, et son esprit philosophique perspicace, d'autre part. En tant que lecteur sincère du Coran, il est parvenu à constater que « le but principal du Coran est d'éveiller en l'homme une conscience plus haute de ses multiples relations avec Dieu et avec l'univers. » En outre, il soutient, de façon convaincante, que le caractère majeur de l'univers qui nous est présenté dans le Coran est celui d'un univers dynamique, actif, et en état de progrès continu. » (Iqbal, 1958, pp. 8-9)

Nomanul Haq souligne l'apport important de la *Weltanschauung* coranique à l'élaboration d'une éthique islamique de l'environnement. Dans le même temps, sa proposition de lire le Coran dans une perspective « laïque », c'est-à-dire dans une optique qui englobe des principes directeurs valables pour toutes les communautés du monde, qu'elles soient musulmanes ou non, est une suggestion très constructive et répond à nombre d'exigences.

En gardant à l'esprit les relations tendues entre les musulmans pratiquants et les laïcs dans différents pays islamiques, il nous semble que cette suggestion peut s'avérer très utile et apte à contribuer à braver les préjugés. Elle peut même permettre une meilleure compréhension non seulement de l'environnement naturel, mais également de l'environnement social. Par

conséquent, j'estime qu'elle mérite d'être développée davantage et faire l'objet d'une discussion approfondie. Comme Nomanul Haq le dit éloquemment, « la nature sert de moyen de *tanzîl* (Révélation divine) et de guidée pour l'humanité » tandis que « le cosmos tout entier apparaît sous la forme d'une profusion de signes divins (*âyât*). » De plus, comme le monde naturel « incarnait des signes divins » (*âyât*), il « traduisait la miséricorde (*rahma*) divine ». Nomanul Haq en conclut alors que « nous avons ici un cas d'équivalence métaphysique unique entre la nature et la prophétie, donc entre les entités naturelles et la Révélation. »

Je pense que cet argument peut être étayé et que de nombreux exemples d'une telle compréhension peuvent être puisés dans les riches traditions intellectuelles islamiques, en particulier dans la tradition soufie (qui incarne la dimension mystique de l'Islam).

De plus, un tel argument peut nous aider à dépasser les limites de ce que le philosophe norvégien Arne Næss, fondateur du courant de l'écologie profonde, appelle « l'écologie superficielle », pour élaborer une éthique environnementale islamique profonde, fondée sur la base des principes coraniques.

L'un des problèmes actuels majeurs rencontrés par les écologistes musulmans est la difficulté à expliquer l'attitude des sociétés musulmanes à l'égard de l'environnement, ainsi que l'indifférence dont les musulmans, y compris les imams, font preuve à l'égard des problèmes environnementaux, comme déjà suggéré par Nomanul Haq.

In fine, je me demande si nous autres musulmans pouvons susciter une nouvelle prise de conscience environnementale

islamique, à travers l'éthique du discours. Cela dit, je suis bien conscient des imperfections et de la nature laïque de l'éthique du discours telle qu'elle est formulée par les philosophes Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel.

En conclusion, Dieu a créé ce monde et en a confié la responsabilité exclusive aux êtres humains qui ne sont donc ni les propriétaires ni les maîtres de l'environnement naturel. Ils ne sont que les vicaires de Dieu sur terre, les gérants de la terre. Fait plus important encore, cette gestion comprend l'entretien et l'exploitation de l'environnement naturel, conformément aux objectifs pour lesquels Dieu a créé tout l'univers, ainsi que le respect de l'ordre et de l'équilibre écologique régissant la nature.

RÉFÉRENCES

Attali (Jacques), *A Brief History of the Future: A Brave and Controversial Look at the Twenty-First Century* (*Une brève histoire de l'avenir. Un regard courageux et controversé sur le XXI^e siècle*), aux éditions Allen and Unwin, 2009. Le même ouvrage dans sa version originale (en français) : *Une brève histoire de l'avenir*, aux éditions Fayard, 2006.

Caseyi (Michael) et Ritter (Karl), agence Associated Press : <url.ca/qaajc>.

Commoner (Barry), *The Closing Circle (L'encerclement)*, New York, Bantam, 1972.

Diamond (M. Jared), *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed (L'effondrement : comment les sociétés choisissent d'échouer ou de réussir)*, aux éditions Viking, Penguin, 2005.

Fazlun (Khalid) et O'Brien (Joanne), *Islam and Ecology (L'Islam et l'écologie)*, aux éditions Cassel Publishers Limited, New York, 1992.

Fischer (Karsten), *In The Beginning Was The Murder: Destruction of Nature and Interhuman Violence in Adorno's Critique Of Culture (Au début était le meurtre : Destruction de la nature et violence interhumaine dans la critique d'Adorno de la culture)*. Article consulté pour la dernière fois le 25 décembre 2013 sur le site suivant : <url.ca/qaajf>.

Holmes (Kim R.), *New world disorder: A critique of the United Nations* (*Le nouveau désordre mondial : une critique des Nations Unies*), *Journal of International Affairs*, Vol. 46, n° 2, hiver 1993.

Iqbal (Sir Muhammad), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (*Reconstruction de la pensée religieuse en Islam*), Lahore, aux éditions The Ashraf Press, 1958.

Izutsu (Toshihiko), *God and Man in The Koran: Semantics of The Koranic Weltanschauung*, (*Dieu et l'homme dans le Coran : sémantique de la conception coranique du monde*), vol. 5, Tokyo, Institut d'études culturelles et linguistiques de l'Université Keiō, 1964.

Jamieson (Dale), *Ethics and The Environment: An Introduction* (*Introduction à l'éthique et à l'environnement*), Cambridge University Press, New York, 2008.

Jonas (Hans), *The Imperative of Responsibility. In Search of An Ethics For The Technological Age* (*Le principe de responsabilité. À la recherche d'une éthique pour l'ère technologique*), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1984.

Mole (Beth), *Humans Found Guilty in Climate Change* (*Les hommes reconnus coupables dans l'affaire du changement climatique*), publié le 27 septembre 2013 et consulté pour la dernière fois le 25 décembre 2013 sur le site suivant : <url.ca/qaajh>.

Özdemir (İbrahim), *The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature* (*La dimension éthique de l'attitude humaine face à la nature*), deuxième édition, publiée par Insan Publications, Istanbul, 2008.

Rahman (Fazlur), *Major Themes of The Qur'ân (Les grands thèmes du Coran)*, Chicago, Bibliotheca Islamica, 1980.

Rosenthal (Elisabeth) and Revkin (Andrew C.), *Science Panel Calls Global Warming 'Unequivocal', (Une commission scientifique considère le réchauffement climatique comme incontestable)*, publié le 2 mars 2007 dans *The New York Times* et consulté pour la dernière fois le 24 décembre 2013.

Skolimoski (Henryk), *On The Origin of Eco-philosophy (Sur l'origine de l'éco-philosophie)*, <ur1.ca/qaajl>. Consulté pour la dernière fois le 26 décembre 2013.

Stone (Julius), *Aggression and World Order: A Critique of United Nations Theories of Aggression (L'agression et l'ordre mondial : critique des théories des Nations Unies sur l'agression)*, aux éditions The Lawbook Exchange, Ltd., 2010.

Taylor (Charles), *Philosophical Arguments (Arguments philosophiques)*, Cambridge, Massachusetts, Harvard, 1995.

White (Lynn Townsend Jr.), *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis (Les racines historiques de notre crise écologique)*, revue *Science*, 155/3767, 1967, pp 1203-1207.