



N° SAU/099 - 22 février 1971

UN ESSAI RÉCENT D'INTERPRÉTATION DU CORAN Mustafâ Mahmûd

Marc Chartier

Face à un phénomène que d'aucuns qualifient d'immobilisme ou de stagnation de la pensée religieuse musulmane (1), certaines voix se sont fait entendre au cours de l'histoire, des tentatives de "revivification" ont vu le jour. Pour faire front à la décadence des pays musulmans, les Réformistes que furent Gamal al-Dîn al-Afghani, Muhammad 'Abduh et leur disciple Rashid Ridâ (milieu du XIX^e - début du XX^e S.) prêchèrent un retour aux sources et une fidélité renouvelée au Coran et à la Sunna (2). Un nouvel essor, encore timide il est vrai, de la pensée mu'tazilite tente actuellement de redonner à la raison humaine toute la place à laquelle elle a droit dans l'intelligence de la foi (3). Mais le flambeau du Réformisme a-t-il été repris depuis la disparition de ses pionniers ? La lacune entre les grandes écoles théologiques musulmanes du passé et l'époque contemporaine a-t-elle été comblée ? Par-delà la multitude de voix rassurantes et plus ou moins autorisées qui proclament ouvertement l'Islam comme religion de la vie, de la science, de l'évolution, etc... et qui affirment sans ambages que le Coran "concorde" parfaitement avec les requêtes du siècle moderne, il est possible cependant de discerner une certaine attente (4) et nombre de penseurs récents ne cachent pas leur insatisfaction (5).

Il semblerait que ce problème prenne par instants des contours plus définis et se concentre, au moins momentanément, sur certaines questions plus essentielles, à savoir : que signifie "interpréter" le Coran ? A qui revient la charge et la mission d'une telle interprétation ? Le mot arabe tafsîr revêt une ambiguïté qui est encore loin d'être éclaircie et il ne saurait, en tout cas, recouvrir toute la dimension que reflète l'"exégèse" telle que la pratiquent les sciences bibliques (6). Comment un Texte Sacré, traditionnellement considéré comme "révélé" jusqu'en son moindre iota, pourrait-il supporter d'être l'objet du scalpel de la raison humaine ? En outre, qui représente, en pratique, l'autorité doctrinale pour discerner et sauvegarder la voie droite de la Tradition musulmane ?

Ces questions brûlantes sont apparues de nouveau en Égypte, ces derniers temps, à la surface de l'actualité. La presse quotidienne en a parlé et le passant pouvait se procurer tel ou tel volume plus substantiel (7) à l'échoppe de chaque arrêt d'autobus.

Au risque de schématiser trop catégoriquement, nous pourrions néanmoins définir comme suit les forces en présence : d'un côté, la position "traditionnelle", représentée en particulier par l'Université islamique d'al-Azhar, qui réserve la tâche d'interprétation du Coran à une élite de spécialistes, étant donné la somme de connaissance que requiert une telle œuvre (étude scientifique de la langue arabe, sciences de la Rhétorique et de ses subtilités, connaissance des circonstances de la Révélation, Droit coranique et Sources de la Loi, étude de la Sunna du Prophète, etc... (8) ; de l'autre côté, certains penseurs contemporains qui prennent résolument en considération l'ankylose de la pensée islamique et à qui leur conscience musulmane dicte de prendre les devants, résolus qu'ils sont à ne pas considérer l'Islam et le Coran comme des facteurs de sous-développement (9).

Le livre que nous nous proposons de présenter ici se situe, nous semble-t-il à la croisée des chemins, ou peut-être, plus précisément, au plein feu de la bataille. Il s'agit du dernier ouvrage de Mustafâ Mahmûd : *Le Coran, essai de compréhension moderne* (10). Cet ouvrage se présente sous forme d'un recueil d'articles parus séparément dans un hebdomadaire cairote. Son auteur est un médecin égyptien qui - il l'a confessé lui-même - après avoir étudié le corps humain au cours de l'exercice de sa profession, puis l'âme humaine dans la littérature, s'est adonné à l'étude des religions pour chercher à connaître Dieu. Il s'agit donc d'une étape dans la vie personnelle de l'auteur, disons : d'un certain point d'arrivée, à la suite de toute une période de doute et de recherche dont l'auteur a promis de s'expliquer lui-même plus ouvertement dans un prochain ouvrage.

Quelques remarques d'ensemble semblent s'imposer au terme de la lecture de ce livre. Mustafa Mahmûd tout d'abord ne cache pas ses attaches mystiques. Outre ses constantes références aux expériences des Sûfis, nous croyons en voir un autre symptôme dans la définition "ascensionnelle" qu'il donne de la vie religieuse du croyant : la première étape est constituée par la crainte, plus ou moins sensible, de Dieu et de l'Enfer - c'est le sort du croyant "ordinaire". Puis, après un stade de "dépouillement" et de "combat spirituel" qui s'accompagne obligatoirement d'une préoccupation désintéressée d'autrui ("la vie devenue amour" - p. 283), le sommet - qui est le sort d'une minorité seulement - se situe dans l'amour de Dieu "pour Sa Face" (11). Une telle optique motiverait peut-être les définitions, quelque peu minimisantes à nos yeux, que M. Mahmûd donne de la prière rituelle (salât) et du jeûne (p. 223).

Deuxième remarque: le contact que l'auteur a eu avec d'autres religions que l'Islam transparait en filigrane dans de nombreuses pages de l'ouvrage. Gandhi est présenté comme le symbole du véritable progrès humain (cf. p. 282) ; les citations fréquentes de la Thora, de l'Évangile et de l'Apocalypse servent parfois d'éléments intégrants dans le développement de la pensée, au risque parfois de mésinterpréter ces textes ou d'en infléchir la portée (12).

Finalement, et c'est sans doute l'impression dominante, et un tant soit peu déconcertante, que nous retirons de la lecture de cet ouvrage, divers niveaux d'interprétation du Coran y sont discernables. Nous aurions tendance à qualifier cet ouvrage à la fois de "traditionnel" en certains de ses aspects, et d'"audacieux" en d'autres aspects, notamment dans le chapitre traitant du Paradis et de l'Enfer (pp. 84-109). Il est vrai que l'auteur a tenu à préciser qu'il avait tenté une "compréhension", et non une "interprétation" du Coran (13). Mais cette distinction est due, à notre avis, à la définition traditionnelle de tafsîr et à l'encyclopédie de connaissances qu'elle recouvre ; l'auteur avait bien conscience de ne pas répondre à de telles exigences ! Il n'empêche cependant que ce livre contient et met en pratique toute une théorie de l'interprétation. Après avoir montré les dangers d'une interprétation du sens "caché" (14) du Coran, à savoir la méconnaissance du sens "littéral", M. Mahmûd poursuit :

"Cela nous amène à la position qu'il faut tenir en ce qui concerne l'interprétation (tafsîr) du Coran. Il faut s'attacher à la lettre de l'expression et à la signification littérale des mots, sans entreprendre une interprétation allégorique du sens caché, à moins que les mots coraniques eux-mêmes ne l'indiquent et ne l'inspirent. Nous interprétons donc le Coran par le Coran, dans son sens littéral (apparent) et son sens (interne) caché, à la condition que notre interprétation du sens caché ne s'oppose pas à la signification littérale des mots ou qu'elle ne la nie pas. L'interprétation du sens caché n'est acceptable que si elle appuie et confirme le sens littéral... Nous n'y sommes autorisés qu'en cas de nécessité. Telles sont les limites que dicte la nature de ce Livre précis, où une lettre n'en précède une autre que pour une raison profonde et une impérieuse nécessité" (pp. 159-160).

La volonté de précision que reflète une telle définition laisse donc ouverte la porte de l'ijtihad tout en montrant les limites. Mais quels sont les points de démarcation qui balisent la route de l'interprétation ? L'ombre demeure... au moins en théorie ! Car tout le livre de M. Mahmûd peut apparaître comme une juxtaposition de divers niveaux d'interprétation coranique. Nous pourrions les classer de la façon suivante, en reproduisant chaque fois certains exemples qui alimentent la réflexion de l'auteur : 1) une acceptation réfléchie du sens littéral du Coran ; 2) un esprit de simple soumission dans l'acceptation des versets "mystérieux", avec parfois tentative d'interprétation symbolique ; 3) interprétation du sens caché du Coran.

1) L'acceptation réfléchie du sens littéral du Coran : le Coran et la science.

L'auteur a tenu à souligner qu'il ne visait nullement à confondre les deux sources de connaissance que sont la Révélation coranique et la science, mais qu'il voulait uniquement montrer qu'aucune contradiction mutuelle n'existe entre les deux. Il ne peut s'empêcher cependant de remarquer et souligner "l'accord étrange et précis", ou même la "ressemblance à la lettre", qui existe entre les découvertes de la science moderne et les affirmations coraniques, même si ces dernières n'offrent que des aperçus rapides ou des allusions. Par deux fois (pp. 61-68 ; 267-277) il multiplie les exemples pour montrer comment les acquisitions progressives de la science furent souvent une confirmation de ce que le Coran disait déjà mystérieusement des centaines d'années auparavant sans présager de ce que nous recèle l'avenir proche ou lointain. D'où vient cette étrange ressemblance entre la description de la lune comme une "palme desséchée" (Cor. 36,39) et cette découverte récente que ni civilisation et ni vie n'existent à la surface de notre satellite ? De même les cieux qui "font revenir" et la terre qui "se fend" (Cor. 86,11-12) étaient une mystérieuse annonce du renvoi des ondes de radio ou TV par les couches atmosphériques ou des surgissements de gaz naturels et de pétrole, etc... Les exemples sont trop connus pour que nous ayons besoin nous-mêmes de les multiplier.

"Comment le Coran peut-il ainsi être en accord avec les résultats des sciences, des recherches et des efforts épuisants dépensés au cours de centaines d'années ? Par un pur hasard?!... Si nous l'admettons dans un cas, comment l'admettre pour tout le reste ? Et comment un prophète analphabète pouvait-il imaginer des questions, des problèmes et des vérités que l'on ne connaissait pas de son temps et qui n'apparaîtront que plus de 1.300 ans après sa mort ?" (p. 68).

Une seule explication plausible s'offre alors : le "miracle" que représente le Coran, ce miracle par lequel le Coran reste un "défi permanent aux époques et aux siècles" (p. 266). Une seule issue s'ouvre devant l'intelligence humaine ; reconnaître en cette Parole qui vient sur la langue de Muhammad une "sorte d'activité d'une intelligence cachée, ouverte pleinement à la Vérité Absolue". Cela revient en définitive à reconnaître la réalité de l'Inspiration, car "qu'est-ce que la Vérité Absolue sinon Dieu, et qu'est-ce que l'ouverture sur Dieu et le lien avec Lui sinon l'Inspiration elle-même ?" (pp. 68-69).

2) Devant le mystère- ghayb -, une attitude d'humble soumission en reconnaissant que "Dieu est le plus savant".

Le même chapitre sur le récit de la Création, duquel sont extraites les notes précédentes, nous achemine vers une deuxième attitude au sujet de l'interprétation du Coran. Il est certaines données positives qui sont révélées par le Coran, mais sur lesquelles la science humaine n'a aucune prise. Nous savons qu'elles ont été, qu'elles sont ou qu'elles seront ; nous pourront même les reconnaître, le moment venu, à certains signes, comme par exemple pour l'Heure du Jugement (pp. 181-196). Mais nous en ignorons totalement le "quand", le "comment" ou le "pourquoi". C'est le cas de l'existence pré-terrestre de l'homme, qu'il s'agisse d'Adam ou de chacun de ses descendants (pp. 69-79) ; c'est aussi le cas des Anges, des Djinns et du Démon (Shaytân), ce néfaste "compagnon" de tout homme... Telle est la première dimension du ghayb.

Hâtons-nous de préciser que ce ghayb, lorsqu'il s'applique à Dieu tel qu'Il est en Lui-même, prend sa dimension la plus absolue et la plus catégorique. A une question écrite qui lui était adressée, relative à la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu, M. Mahmûd répond : "Vous ne connaissez de vous-même que votre nom ainsi que l'ensemble de vos qualités et de vos actions ; mais vous ignorez complètement qui vous êtes et ce que vous êtes. De même, nous ne connaissons de Dieu que Ses Noms, Ses Attributs, Ses Actes. Quant à Son Essence, c'est le Mystère - ghayb - absolu". (p. 293).

Il est enfin certaines réalités relatives au destin de l'homme, sur lesquelles règne le silence le plus total : ceux qui sont en Enfer y sont-ils pour l'éternité, ou bien leur châtiment s'atténuera-t-il ? Si l'Enfer est un châtiment pour les fautes commises ici-bas, notre châtiment d'ici-bas a-t-il des causes dans le monde pré-terrestre, pour des fautes que nous y aurions commises ? Si nos souffrances ici-bas sont le résultat de fautes commises ici-bas, comment expliquer la souffrance qui frappe quelqu'un depuis le premier jour de sa naissance ? etc... (pp. 285-286). Telle est une autre manifestation du "mystère".

Face à ces questions angoissantes, l'auteur tente bien parfois un essai d'interprétation symbolique. Il voit par exemple dans "l'arbre" du Paradis un symbole de la sexualité (pp. 80-81), tout en concluant d'ailleurs que l'énigme demeure ! De même l'apparition des Ya'jâj et des Ma'juj (Cor. 18, 93-99) à l'Heure du Jugement Dernier, que l'auteur rapproche du chapitre 20 de l'Apocalypse (15), est "une histoire obscure pleine de symboles" (p. 184). Dans d'autres cas, l'essai d'interprétation est beaucoup plus hésitant et embarrassé, comme par exemple à propos de la "barrière" qui sépare le monde des vivants du monde des morts (pp. 175-177). Mais le point de départ et l'aboutissement restent identiques dans tous les cas : le "mystère" est un test, une épreuve pour la profondeur de notre foi. Il s'adresse au "cœur" - qalb - du croyant, et non pas à sa raison investigatrice car "la religion est un état du cœur avant d'être un état de la raison" (p. 162). Pourquoi chercher à argumenter, à démontrer ?... L'homme n'a qu'à se soumettre dans son cœur, sans discuter et sans poser de questions, conscient avant tout que Dieu seul sait, qu'Il est le plus savant : Allâh !

Lorsqu'on lit de par ailleurs la critique sévère que M. Mahmûd fait du tawâkul (pp. 242 ss), il y a tout lieu de croire que cet abandon à la Toute-Puissance de Dieu n'a rien - au moins intentionnellement - d'une passive résignation, mais qu'il est essentiellement conscience, par notre pauvre intelligence humaine, de l'Absolu et de l'Omniscience de Dieu.

3) L'interprétation du sens "caché" du Coran.

Nous retrouvons ici le ghayb sur lequel portait précédemment la réflexion de l'auteur, mais à un degré différent de pénétration, cette fois-ci plus existentielle, de la part de l'homme. Les mots par-delà leurs significations premières et superficielles, sont riches d'une signification cachée qui "échappe au regard rapide, à la lecture superficielle et à l'attention portée uniquement à la lettre du texte et à la résonance (16) des mots" (p. 106) ; ils ont valeur de paraboles, d'approximations et de symboles, indiquant un mystère inaccessible au langage de la terre. Les réalités exprimées échappent à l'emprise de l'imagination, car elles sont distantes des réalités terrestres comme l'éternité l'est du temps. Ce mystère se résume en définitive dans les quelques mots de la fâtiha : Dieu est le Dieu Bon, Clément et Miséricordieux. C'est ce Mystère qu'il est donné à l'homme sur cette terre de "se remémorer" et duquel il "s'approche", ici-bas par l'ascèse, et, dans l'Au-Delà, par la "vision de Dieu" (17).

Dans un chapitre - qui est, à notre sens, le plus riche de tout le volume - consacré au Paradis et à l'Enfer (pp. 84-109), l'auteur montre comment Dieu, pour guider la méditation de l'homme sur l'Au-Delà, a utilisé les mots parlant directement à la sensibilité la plus vive de l'homme. Comment la description des fleuves de lait, de vin et de miel (Cor. 47,15) pouvait-elle ne pas parler à un bédouin, toujours en quête d'ombre et de points d'eau dans le désert brûlant ? Comment la description des affres de l'Enfer pourrait-elle ne pas effrayer quiconque a le moindre soupçon de sensibilité humaine ? Mais s'arrêter au sens premier et immédiat de ces symboles, c'est trahir le mystère ; c'est, pour l'homme, se trahir lui-même. Si Dieu a ainsi parlé un langage humain, c'est par Bonté et Miséricorde de Sa part : pour guider l'homme vers un bonheur qui dépasse infiniment les joies sensibles et pour le détourner d'un Enfer qui ne supporte pas la comparaison avec les supplices physiques du feu... bien que plaisirs et châtements sensibles ne soient pas exclus.

Les damnés seront châtiés par eux-mêmes, pour ne pas avoir "connu" Dieu, car Dieu Lui-même est toute Justice. Ils prendront conscience de leur perte éternelle, et ce "feu" brûlera leur cœur plus atrocement que le feu que nous connaissons ici-bas. "Le châtement est dans la personne, et non pas dans le lieu lui-même" (p. 94).

A propos des joies des Élus, tout en ne niant pas l'existence de délices sensibles, l'auteur concentre toute sa pensée en un paragraphe d'une exceptionnelle densité :

"Je me représente que ceux qui auront le sort le plus élevé au Paradis seront ceux qui seront au-dessus des plaisirs sensibles et du paradis des sens, ceux à qui le Dieu Miséricordieux aura choisi le degré de la vie spirituelle pure, près de Lui, dans le Septième Ciel, où le plaisir n'est pas le plaisir de la nourriture, ni de la boisson, ni des "Houris", mais le plaisir de regarder Dieu dans Sa Perfection, le plaisir de contempler le Vrai, le Beau et l'image du Bien Absolu. C'est le plaisir de celui qui est assis à la Droite de Dieu "dans un séjour de Vérité, auprès d'un Roi Tout-Puissant" (Cor. 54,55) (p. 96).

Dans un autre passage où l'auteur parle de la véritable prière de demande (non pas du bout des lèvres, mais une prière du cœur, dans la pureté d'intention), il conclut, après avoir rappelé les paroles du Christ : "Demandez, et vous recevrez ; frappez, et l'on vous ouvrira" :

"... et alors tu seras l'objet des faveurs de Dieu comme le furent Ses amis et Ses saints. Il ouvrira ton regard pour que tu voies les Anges comme un témoin oculaire, pour que tu voies le Mystère en étant en sa présence et tu entendras ce qu'aucune oreille n'a entendu" (p. 179).

Nous sommes ainsi ramenés vers l'homme terrestre, en route vers l'Au-Delà. Quel que soit le stade auquel il sera parvenu à sa mort, Dieu opérera à son égard toute Justice (cf. p. 90). Charge à l'homme par conséquent, à l'aide des Prophètes et du Coran tout particulièrement (qui n'ont qu'une mission de "remémoration") de "se remémorer" lui-même (dhikr - tadhakkur) son existence pré-terrestre, pour revivre ici-bas le mîthâq pré-éternel (18).

"Dieu n'a pas besoin de notre prière rituelle (salât) ni de notre jeûne. C'est nous qui en avons besoin. Peut-être nous "souviendrons"-nous, par notre profonde prière ; peut-être par notre culte et notre attention serons-nous en contact avec la source de notre existence pour y puiser notre vie... Ce que Dieu nous impose, les préceptes de culte qu'Il détermine, c'est pour nous qu'Il le fait, et non pas pour qu'Il sente Sa divinité. Car Il n'a pas besoin de nous. Il n'a pas besoin de nous punir. Il n'a pas besoin pour Lui-même de nous demander ou de nous imposer quoi que ce soit" (pp. 101-2).

"(Demander à Dieu ce que Dieu nous demande), c'est le sommet de la foi et de la confiance, et l'amour extrême de la Loi, à tel point que Loi et désir ne font plus qu'un" (p. 124).

La vie terrestre de l'homme se déroule ici-bas par conséquent comme une marche, exigeante et pénible, en quête de lumière, de "connaissance" (ma'rifa), et le but de cette connaissance, "c'est Dieu dans Sa Perfection" (p. 134) "Il s'agit là d'une ascension plus pénible que l'ascension vers la lune, car elle repose sur une terrible lutte avec l'âme" (p. 133) cette nafs qui est le siège des passions, afin que "l'esprit" (al-rûh, qui est la marque en l'homme du "souffle" divin) puisse s'approcher de Dieu. Mustafâ Mahmûd parle ici de "fuite" (hijra) continue des créatures vers Dieu, de "combat spirituel" (sans lequel il n'y a pas de vraie liberté), de "dépouillement" ("Il n'y a de rencontre avec Dieu que lorsque l'homme a ôté ses "sandales" : son âme - nafs - et son corps, par la mort ou par l'ascèse" - p. 135). En d'autres moments, tout est solitude, calme, silence... ce silence dans lequel l'esprit répète inlassablement les Noms Divins et qui est le fruit d'une généreuse ascèse. Ce dépouillement de l'être humain pourra même conduire à un aveu total de son incapacité à louer Dieu comme Dieu doit être loué :

"Dieu est le Louant et le Loué, car Il est seul l'Existant en vérité et nous ne sommes qu'une émanation de Sa Générosité. Lui seul peut Se louer car Il est le seul à connaître les secrets de Ses Actes et nous ne sommes, nous, les témoins que d'un seul atome (de Sa Création), à savoir la Terre dans l'infini des Cieux" (p. 248).

"Celui qui honore Dieu n'est pas l'esclave des foules et de la populace", en quête d'une place honorable. Tu ne seras serviteur de Dieu que si tu vides ton cœur de toutes ces servitudes et si tu ne tiens pas compte de tout ce qui n'est pas Dieu, afin que ton cœur soit libre pour ton Créateur. Tu ne parviendras au plus haut degré du culte de Dieu que si tu es capable de te renier toi-même et de renier tes désirs... Ce que tu désireras alors pour toi-même seras ce que Dieu désire pour toi. Et ta volonté sera presque la Volonté Absolue de Dieu. Tel est le sommet de la liberté et de la libération de tous les esclavages" (p. 141).

Il n'est pas question, dans ce livre, de règles d'éthique, ni à plus forte raison de casuistique, et tout particulièrement dans les pages centrales que nous venons d'essayer de synthétiser. Une flèche sera même décochée, discrètement, à l'endroit des juristes pour leur reprocher de délaisser le Dieu vivant et ne plus s'intéresser qu'à ce mort qu'est la science livresque (cf. p. 142). Mais, est-il besoin de le rappeler, l'auteur trahit ici l'inspiration qu'il a puisée auprès des mystiques musulmans ; il l'avoue même implicitement par les nombreuses citations du Sûfisme qui émaillent ces pages. Et surtout - c'est le point essentiel que nous voudrions souligner à nouveau - la référence au Coran est constante et M.

Mahmûd tient, comme il l'a promis, à interpréter le Coran par le Coran. C'est une preuve, c'est un exemple qu'il donne du possible développement des richesses spirituelles et des virtualités "cachées" du Coran.

* * *

Après avoir délimité ainsi les contours principaux de cet ouvrage de Mustafâ Mahmûd, il nous reste à suivre l'auteur dans tout un ensemble de réflexions qu'il nous livre à partir de sa méditation du Coran et que nous pourrions regrouper sous les titres suivants : la beauté littéraire du Coran, l'unicité de Dieu et la dimension spirituelle de l'homme.

1) La beauté littéraire du Coran, preuve de son inimitabilité.

Nous avons déjà rencontré (cf. Plus haut : le Coran et la science) ce que l'auteur considère comme une concordance, pour le moins étrange, entre les affirmations des versets coraniques et les acquisitions ultérieures de la science. Il insiste à nouveau (pp. 256 ss) pour montrer comment certaines annonces d'événements historiques, mystérieuses au premier abord, se sont effectivement réalisées par la suite : cf. par exemple ce que le Coran avait prévu pour la bataille de Badr (Cor. 8,7 ; 54,45), pour l'entrée à la Mekke (Cor. 48,27), pour la victoire sur les Byzantins (Cor. 30,2-4), etc... et cela, sans qu'il nous soit donné de présumer ce que nous réserve l'avenir, à partir des dilemmes et énigmes que le Coran pose à l'intelligence humaine. Comment, interroge M. Mahmûd, ne pas voir là une preuve manifeste du "miracle" du Coran ? Comment ne pas y lire les traces d'une Révélation divine qui nous fut transmise par la "médiation" passive de Muhammad l'analphabète, l'"auditeur fidèle" ? "Le Coran lui-même, dans ses mots et ses significations, vient de Dieu qui englobe tout dans sa science" (p. 24) (19).

"Si c'était Muhammad qui avait composé le Coran, on y verrait la trace de ses anxiétés, de ses états d'âme, de ses crises et de ses tristesses. Or le Coran ne contient absolument rien de tout cela ; du début à la fin, il ne révèle pas l'état d'âme de Muhammad, avec ses préoccupations et ses soucis. Et même, les versets coraniques sont révélés ("descendent") contrairement à sa volonté" (p. 24).

Mais il est un autre indice, plus fondamental celui-là, qui révèle, selon M. Mahmûd, le caractère miraculeux et inimitable (i'jâz) du Coran, à savoir cette trace quasi-indescriptible que la simple audition des versets coraniques laisse dans le cœur purifié et attentif. Il s'agit d'une sorte de "touche" qui atteint au plus profond la sensibilité, comme un effet de la "charge" de signification et d'affectivité que recèlent les versets coraniques. Nous pourrions y voir une sorte de "magie du verbe" (20) qui engendre une expérience "absolument pas humaine", difficilement perceptible de l'extérieur et, pour le moins, rationnellement indéfinissable. Contentons-nous d'écouter ce que dit notre auteur :

"Les versets coraniques sont seuls à avoir cette étrange particularité. Ils produisent la soumission dans l'âme, par le simple fait qu'ils touchent l'oreille et avant même que la raison en ait médité le sens. Car il s'agit d'une construction musicale qui influe sur le sentiment et le cœur immédiatement, avant même que la raison ne commence son travail" (p. 20).

"Les mots ne font que couler avec une grande simplicité et ils pénètrent dans le cœur pour y susciter ce sentiment profond de soumission, avant que la raison ne se mette en éveil, qu'elle n'analyse, réfléchisse et médite... ce simple fait que le mot résonne à l'oreille et touche le cœur pour engendrer ce "quelque chose" auquel je ne trouve pas d'explication" (p. 265).

2) L'Unicité de Dieu.

Dans un chapitre intitulé "un seul Dieu, une seule Religion" (pp. 144-160), l'auteur situe ses réflexions à un autre niveau que le débat multiséculaire du tawhîd islamique aux prises avec le Dogme Trinitaire que renferme le Christianisme (21). Notons immédiatement qu'une telle optique ne peut nullement autoriser à douter de l'authenticité musulmane des convictions personnelles de l'auteur. Mise à part une brève, mais nette allusion au fait que Dieu ne peut avoir ni associée, ni fils (p. 247), l'Unicité Divine signifie avant tout pour lui que Dieu est "le seul Existant en vérité" et que tout est vain et périssable en dehors de Lui. C'est autour de cette vérité essentielle que se regroupent toutes les religions pour ne plus former, dans le temps et l'espace, qu' "une seule religion". La Thora ne dit-elle

pas : "Vanité des vanités, tout est vanité ?" Le Christ Lui-même proclame dans l'Évangile : "N'appellez personne "père" sur la terre, car vous n'avez qu'un seul Père, qui est votre Père des Cieux". Tout homme qui lutte sincèrement sur la Voie de Dieu, même si le Coran ne lui est pas parvenu, sera jugé et agréé de Dieu à la mesure de la "révélation" qu'il a reçue, qu'il s'agisse d'une religion révélée comme telle, ou tout simplement de l'interprétation des traces de l'Unicité de Dieu dans la nature (pp. 153-154).

La différence des religions est uniquement une différence du point de vue des Lois révélées. Chaque époque de l'histoire humaine reçoit la Loi révélée qui complète la Loi précédente et qui correspond aux besoins et au stade de développement de l'esprit humain à la dite époque. C'est ainsi que se succédèrent la Loi de Justice avec Moïse, la Loi d'Amour avec le Christ et, finalement, la Loi de Miséricorde avec Muhammad (22). Le développement s'arrête avec le Sceau des Prophètes, car "Dieu sait qu'aucun autre développement spirituel ne se produira après" (p. 149) le seul progrès que verra surgir l'humanité concernera uniquement la technique et l'organisation de la vie sociale.

Nous parvenons ainsi à la conclusion de l'auteur : le fanatisme, qu'il s'agisse de l'orgueil de l'appartenance et de la race, ou même du fanatisme religieux (qui "fait préférer tel prophète à tel autre" - p. 152), est l'une des plus grandes fautes aux yeux de Dieu, car l'homme en vient par là à s'adorer lui-même au lieu d'adorer Dieu : il est coupable de shirk (p. 114).

"Faire une distinction entre prophète et prophète n'a pas de sens, car le vrai chrétien est un "soumis" - muslim - à Dieu, s'il croit en ensemble des Prophètes et des Livres, s'il croit à l'Autre Vie et à l'unicité de Dieu. Les religions, dans leur fondement doctrinal, forment une religion unique ; elles ne sont en effet que des étapes ou les lois (nawâmis) ont été révélées conformément à la nature humaine et à son évolution" (p. 152) (Cf. Cor. 6,159 et 4,150-1).

Mais il est un autre péché de shirk (= donner à Dieu des associés) plus grave encore, et qui consiste dans le fait pour l'homme de se constituer lui-même centre du monde et de sa propre personne, dans l'ignorance de Dieu et le refus de prêter attention aux souffrances des autres :

"Ce péché secret de shirk, par lequel l'homme s'adore lui-même, est le plus haut degré du défendu (harâm) et la faute la plus grande. Car il contient en lui-même toutes les autres fautes et il est la plus grande perte. Tout ce que tu adores qui ne soit pas de Dieu est péché de shirk. Si tu es l'esclave de toi-même, de tes passions et de tes intérêts, - tu es "associateur". Si tu es esclave d'un fanatisme pour ta famille, ta tribu, ta race ou ta nationalité tu es "associateur". Si tu es l'esclave de la moindre pensée ou théorie qui ruine toute réflexion, de telle sorte que tu en viennes à refuser de débattre de toute autre idée, tu te prosternes alors devant une idole, même s'il s'agit d'une idole abstraite... " (p. 117).

3) La dimension spirituelle de l'homme

La réflexion de M. Mahmûd part ici des considérations philosophico-théologiques que lui inspire le texte révélé au sujet de cet éternel dilemme qu'est celui de la Toute-Puissance divine et de la liberté humaine (pp. 25-50), un véritable labyrinthe de la pensée dont le Prophète déjà avait interdit l'accès à ses Compagnons sous peine de s'y égarer complètement. Le Coran lui-même "touche" à cette question, sans toutefois se prononcer ouvertement, pour ne pas semer la confusion (p. 45).

Que l'homme soit libre de ses décisions et de ses actes, c'est, pour M. Mahmûd, une vérité évidente et sur laquelle le Coran ne prête aucunement à confusion. Alors que cette éventualité était possible à Sa Toute-Puissance, Dieu a refusé de contraindre l'homme à la foi (Cor. 18,29). "Dieu a fait du plus profond de la conscience (humaine) et du fond des cœurs une zone interdite qu'aucune contrainte ne peut violer" (p. 43). "Dieu s'est caché Lui-même dans l'Évangile comme Il s'est caché dans le Coran, car Il n'a pas voulu nous réduire au silence en nous parlant d'une façon claire et décisive et nous forcer ainsi à croire. Il a fait de la Thora, de l'Évangile et du Coran des Livres auxquels il nous est possible de croire et desquels il nous est possible de douter (p. 47). Semblable au voyageur qui fait tous les préparatifs nécessaires à son voyage et qui, une fois dans le train, s'en remet pleinement au chauffeur et aux lois de la mécanique, l'homme est responsable de lui-même et de son destin : sa confiance en Dieu (tawakkul) ne signifie en rien un abandon passif et résigné (tawâkul) (pp. 242 ss.).

Conjointement, Dieu intervient, dans Son Omniscience et par Sa Toute-Puissance, dans le destin de l'homme, d'une façon qui n'annihile en rien la conscience et la responsabilité humaines. "La liberté d'action est vraie... et le Décret divin (qadar) (23) lui aussi est une vérité", (p. 45). Lorsqu'il est dit dans le Coran "qu'un seul jour, pour Dieu, est en vérité comme mille ans" (Cor. 22,47) "le sens en est que les jours de Dieu sont comme Dieu le veut. S'Il veut que le jour soit de mille ans ou de 50.000 ans, Il n'est pas soumis à Son temps de même que nous le sommes, car Il est créateur de Son temps" (p. 178).

Comment s'effectue la jonction (l'auteur dit "mélange") de ces affirmations "contrastées et complémentaires" pour reprendre l'expression de Louis Gardet ? L'intelligence humaine est en présence de deux "vérités" indéfectibles qu'elle ne peut rassembler qu'en avançant des explications hypothétiques, dans le respect du mystère que le Coran lui-même ne révèle que par "touches" discrètes. C'est à une telle élaboration hypothétique que se livre ici l'auteur, et nous respecterons son cheminement en le prenant comme tel.

Si contradiction mutuelle il y a, elle n'est qu'apparente, car "Dieu ne veut pour l'homme que ce que l'homme veut pour lui-même... Par la rencontre des deux, la liberté et le Décret divin (qadar), la Décision divine (qadâ') est exécutée ; l'action est ainsi accomplie par la Volonté de Dieu, et, en même temps, par le choix et la liberté de l'homme, sans contradiction aucune" (pp. 48-9). Le nerf de l'argument est que l'être humain se définit avant tout par son "esprit" (al-rûh), qui est en lui la trace du Souffle divin et qui est ce sanctuaire qu'aucune contrainte extérieure ne peut pénétrer. C'est à l'intérieur de ce "saint des saints" que l'homme élabore ses intentions et qu'il mûrit ses décisions. "L'intervention divine ne commence qu'au moment de la sortie de l'intention dans la sphère de l'action" (p. 36), car Dieu, dans Sa Science pré-éternelle, a confié à tout homme des prédispositions (des "facilitations" - taysîrât) qui aident l'achèvement de sa décision, de la même façon que les parents discernent en leur jeune enfant des prédispositions à telle qualification professionnelle future et prennent les mesures nécessaires à leur achèvement (24).

"Dieu te laisse toujours l'initiative de l'intention ; après cela vient Son qada' : Il augmente ta maladie si la maladie est au fond de ton cœur ; Il te conduit sur la Voie Droite si, dans le secret de ton cœur, tu as pris l'initiative de tendre vers la Voie Droite... et Il te détourne de la Voie Droite si c'est l'orgueil qui est au fond de toi-même" (p. 41).

"Tu remportes la victoire par ta main et la Main de Dieu, en même temps ; car, au moment de la victoire, ta main est la Main de Dieu, le coup que tu portes est le coup que porte Dieu, ta volonté est Sa Volonté" (p. 40).

"L'homme qui remet son sort à Dieu... travaille avec soin ; puis il attribue son succès à Dieu et non au fruit de ses mains. Il appelle sa réussite "succès accordé par Dieu" - tawfiq - et non acquisition de sa volonté. Il dit du travail de ses mains qu'il était une cause (25) parmi les nombreuses causes que Dieu a rendues heureuses, pour le faire réussir là où il est parvenu" (p. 242).

En dépit de l'insatisfaction dans laquelle peuvent nous laisser de tels essais d'explication, ils n'en sont pas moins la preuve d'une volonté décidée avant tout à respecter le mystère, tout en trouvant dans le Coran une source de vie et d'activité. Tous les chemins aboutissent en définitive à cette vérité primordiale devant laquelle s'efface toute prétention humaine : "Il n'y a de Dieu que Dieu !".

Mais Mustafâ Mahmûd donne à sa réflexion un autre aboutissement qui revêt à ses yeux la plus haute importance. Cet esprit (rûh) qui est en l'homme la marque propre de Dieu et qui ne goûtera pas la mort (pp. 294 ss) à la différence de l'âme (nafs), siège des passions charnelles, cet esprit confère à l'homme toute sa dignité : c'est par lui, nous l'avons rappelé, qu'il élabore ses décisions les plus secrètes ; c'est par lui encore qu'il s'élève éminemment au-dessus de la société comme telle et des circonstances qui environnent son existence, contrairement à toutes les doctrines matérialistes qui ne voient dans la personne humaine que le fruit spontané de l'époque historique ou de l'environnement social (pp. 205 ss). De même, la personne humaine est première par rapport à la société, à cause de la dimension d'absolu et d'éternité dont elle est revêtue ; elle ne peut donc être prise comme un simple rouage de l'appareil social, mais elle doit être considérée "pour elle-même et en elle-même" (p. 205).

* * *

Nous voici parvenus ainsi au terme de notre enquête. Ce livre que nous venons de parcourir est un livre "étonnant" à plus d'un point de vue, une juxtaposition de contrastes apparents... et nous avons essayé d'en discerner certaines raisons. "C'est un essai... un simple essai" en disait son auteur, et c'est comme tel que nous le recevons. Mais malgré l'empreinte personnelle de son auteur qu'il recèle, nous avons tenu à le faire connaître en dehors du cadre qui l'a vu naître, car il engage et provoque, nous semble-t-il, toute conscience musulmane à la recherche d'elle-même.

Marc CHARTIER
Le Caire 1970

NOTES

1. Cf. par ex. : Hasan Hanafî : "le renouveau et la stagnation dans la pensée religieuse contemporaine", dans : *al-Fikr al-Mu'âsir*, le Caire, avril 1970, pp. 27-41.
2. Voir : J. Jomier : *le commentaire coranique du Manâr*, Paris, Maisonneuve, 1954.
3. Voir : R. Caspar : "Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du mo'tazilisme", dans *MIDEO*, IV, pp. 141-201 ; de même : M. 'Imâra : "Les Mu'tazilites et le Coran : une méthode rationnelle audacieuse de compréhension du Coran", dans la revue *al-Hilâl*, le Caire, déc. 1970, pp. 158-171.
4. M. Ibrahim 'Amîr écrivait récemment, en s'adressant sous forme de "lettre ouverte" à l'Université d'al-Azhar : "Au moment où nous voyons un mouvement de revivification du Judaïsme et un mouvement de renouveau du Christianisme, qu'il soit catholique, protestant ou même orthodoxe... il est indispensable pour l'Islam de renouveler le visage qu'il offre aux yeux du monde et de préciser clairement sa place dans le mouvement de l'évolution, tout comme il est indispensable qu'évolue sa signification" ("Un appel à al-Azhar : demande d'un commentaire historique, social et moderne du Coran", dans *al-Hilâl*, déc. 1970, pp. 6-11).
5. Voir : M. Talbi : "l'Islam et le monde moderne", dans *Comprendre*, série saumon, n° 38, 15 novembre 1960, 9 p.
6. Voir : J. Jomier : "l'exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amîn al-Khouli", dans *MIDEO*, IV, pp. 269-280 (extrait de la note explicative à l'article tafsîr dans la traduction arabe de *l'Encyclopédie de l'Islam*).
7. Cf. en plus du livre que nous analyserons ici : Bint al-Shâtî' : *Le Coran et l'interprétation moderne*, coll. Iqra', le Caire, 1970, 176 p. ; 'Abd al-Razzaq Nûfal : *Questions disputées*, le Caire, 1970, 160 p. ; revue *al-Hilâl*, déc. 1970 : "Le Coran : vision moderne et nouvelle". (Tous ces volumes sont édités en arabe).
8. Voir : l'interview du Shaykh d'Al-Azhar donnée à la revue *al-Hilâl*, en sept. 1970 (pp. 82-93).
9. Voir : J. Jomier : "Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Égypte, révélées par une polémique récente" (1947-1951), dans *MIDEO*, I, 1954, pp. 39-72. La date à laquelle se réfère cet article donne à penser que les questions actuellement agitées ne sont pas que passagères.
10. Mustafa Mahmûd, *al-Qur'an, muhâwala li fahmin 'asriyy*, Dar al-Shurûq, Beirût, 1970, 304 p.
11. Interview donnée par M. Mahmûd à la revue *al-Hilâl*, déc. 1970, p. 154.
12. M. Mahmûd présente ainsi les étapes de la Révélation : la Loi Mosaïque est la Loi de la Justice ; l'Évangile représente la Loi d'Amour ; le Coran enfin est le chaînon indispensable pour relier les deux préceptes précédents : c'est la Loi de la Miséricorde (rahma). Mais lorsque l'auteur cite S. Matthieu 5,38-41, il tend à ne voir dans l'Amour Évangélique qu'un support résigné et passif des offenses (pp. 147-8). De même lorsqu'il rapporte les paroles du Christ en Mat. 5,29-30 ("si ta main est pour toi occasion de péché, coupe-la ! Si ton oeil est pour toi occasion de péché, arrache-le !"), c'est une interprétation littérale qu'il leur donne (p. 225). Il y a là une méprise où le Chrétien a peine à se reconnaître...
13. Voir : *al-Hilâl*, déc. 1970, p. 156.
14. Sur le sens "caché" ou "interne" (bâtin) et le sens "littéral" ou "externe" (zâhir), voir : *E. I.*, 2^e édit., vol. I, col. 1131-1133, à l'article Bâtiniyya (M. G. S. Hodgson).
15. Tout le chapitre concernant "l'Heure" (pp. 181-196) est un rapprochement constant entre les citations coraniques et le livre de l'Apocalypse.
16. Bien que cette "résonance" ait son importance, comme nous le verrons plus loin.
17. La ru'yat Allah, que L. Massignon définissait comme "vision spectaculaire de Dieu".
18. Le mîthâq est le témoignage pré-éternel rendu à l'Unité de Dieu, le "pacte octroyé par Dieu à la race adamique" (cf. : L. Gardet, *l'Islam Religion et Communauté*, Paris, 1967, p. 33).

19. Nous retrouvons ici le concept musulman traditionnel de révélation. Notons en passant que, par ailleurs, l'auteur admet, en suivant l'opinion "la plus probable", une interprétation symbolique du "Calame" et de la "Table" céleste, dont le Coran terrestre n'est qu'une copie (cf. p. 177 ss).
20. L'expérience poétique est peut-être la plus proche de cette réalité qu'il nous est donné de constater ici... Cette "magie du verbe" peut donner lieu d'ailleurs à d'autres interprétations, comme celle suggérée par M. Abdallah Laroui : "image condensée du passé, la langue devient un fétiche qu'on implore pour garantir une authenticité de plus en plus problématique et une continuité de plus en plus illusoire" (*l'idéologie arabe contemporaine*, Paris, 1967, p. 93). Précisons bien cependant que le passage précité ne se réfère pas explicitement au langage comme porteur d'un message religieux.
21. Une tendance semble s'esquisser actuellement, chez certains penseurs musulmans, à porter leur attention sur l'expérience religieuse fondamentale qui relie invisiblement les diverses "religions" ou expressions dogmatiques de foi. Certains parlent de "sauver le sens religieux de l'humanité" par un effort concerté des différentes religions. Il ne nous appartient pas ici de discuter de l'apport positif et des ambiguïtés que peut sous-tendre une telle tentative. Cf. Quelques allusions dans : Imam 'Abd al-Fatâh Imam : "l'expérience religieuse et la foi", dans *al-Fikr al-Mu'âsir*, le Caire, mars 1970, pp. 18-25. Voir aussi : Hasan Hanafî, art. cit.
22. Voir la note 12.
23. Sur le qadar (Décret divin) et le qada' ("décision" ou Décret divin), voir : L. Gardet, op. cit. p. 110.
24. Sur cette difficile question, et pour aider à situer la position de l'auteur, voir : L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, pp. 45-77.
25. Le mot employé ici (sabab) signifie plus précisément "cause circonstancielle".



<p>S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74</p>
