



N° SAU/121 - 16 juillet 1973

## CORAN ET MENTALITÉ MODERNE (L'APPORT DU DR. KAMIL HUSAYN)

**Marc Chartier**

Dans un précédent dossier "Comprendre", nous avons eu l'occasion de présenter *al-Wâdî l-muqaddas* du Docteur Kâmil Husayn (1). Et nous annonçons qu'un autre ouvrage, du même auteur, traiterait de l'interprétation du Coran. Cet ouvrage vient de paraître au Caire (2). Après une introduction (pp. 3-11) où est définie la ligne directrice des réflexions de l'auteur, suit une méditation qui prend appui sur les sept versets de la Fâtiha, première sourate du Coran (pp. 12-24). Cent pages de l'ouvrage (pp. 35-124) sont ensuite consacrées à la sourate La Génisse et partent de la citation explicite de 41 des 286 versets de cette deuxième sourate coranique (versets 2-27 ; 29-35 ; 49, 51, 54-55, 72-73, 102, 124). Finalement, une série de réflexions, les unes inédites, les autres reprises d'ouvrages antérieurs, abordent divers thèmes ayant trait eux aussi à l'interprétation du Coran et prenant leur origine dans la citation de tel ou tel verset coranique.

"Interprétation du Coran", venons-nous de dire. Effectivement, la forme de l'ouvrage - et son titre en premier lieu - peut justifier la classification de celui-ci dans la série des commentaires modernes et plus ou moins scientifiquement élaborés du Coran. Kâmil Husayn adopte comme titre, pour ce dernier en date de ses ouvrages, une dénomination, elle-même coranique, du Livre Saint : *al-Dhikr al-Hakîm*, le "Sage Rappel" (3), laissant par là prévoir qu'il entend - en musulman qu'il est - traduire et expliciter sa propre lecture du Coran, afin d'apporter sa contribution - en moderne qu'il tient à être - aux débats des Musulmans contemporains en proie aux multiples tentations de l'athéisme. Le souci de la santé spirituelle et morale de notre siècle est, en effet, une préoccupation constante chez notre auteur.

Notons-le de suite. Le titre de l'ouvrage que nous parcourrons ici porte en épigraphe une citation coranique qui vient déjà préciser quelque peu notre impression première. Il s'agit du verset 24 de la sourate Muhammad : "Ne vont-ils pas méditer le Coran ? Ou bien, les cœurs de certains d'entre eux sont-ils verrouillés ?" (4). Précisons cependant que K. Husayn n'a nullement en vue d'établir une opposition entre "exégèse" et "méditation". Mais entre ces deux attitudes face au même Donné révélé, il opère une très nette distinction. Il pose même les prémisses qui, selon lui, doivent permettre le passage - délicat à opérer certes, mais non moins obligé - d'une attitude reconnue comme traditionnelle à un certain au-delà de l'exégèse.

Entreprise périlleuse s'il en est ! Qu'il nous suffise de penser, à titre d'expérience analogue, au procès auquel ont dû comparaître les Mystiques de l'Islam ou, plus récemment, les auteurs de divers essais d'interprétation coranique ne cadrant pas, de prime abord, avec les perspectives de la Tradition établie. Compte tenu de ces mises en garde, K. Husayn prend néanmoins ses risques, essayant, à sa manière toute personnelle, de concilier Tradition et modernité. Il vient, par là, ajouter ses réflexions à

la série des essais contemporains qui ambitionnent de scruter l'actualité du Message coranique face aux besoins nouveaux de la conscience religieuse musulmane.

## I) Les appels de notre siècle.

"Dans les études sur le Coran que je présente ici, je ne me risquerai pas dans la voie suivie par les Commentateurs anciens. Je n'y tenterai pas non plus une explication des obscurités des versets coraniques. Mon but n'a pas été de faire prévaloir un point de vue sur l'interprétation (al-ta'wil) et ma recherche n'a nullement visé ce qui fait l'objet des sciences coraniques. Ce sont là des points que les Docteurs de l'Islam ont jadis étudiés à fond, ne laissant après eux aucune possibilité de recherches supplémentaires pour nos contemporains.

Il n'y a pas là, de ma part, une invitation à ignorer les Commentaires anciens, car l'on y trouve moult études précises et approfondies. Toutefois, ils sont loin de la réflexion moderne et, pour rapprocher la distance qui les sépare des hommes de notre époque, il ne suffit pas d'en changer le style ou de tenter une compréhension nouvelle des sujets qu'ils abordent. C'est ce que font les Docteurs musulmans contemporains qui veulent faire œuvre d'exégèse. Mais je ne pense pas qu'une telle entreprise, nonobstant ce qu'elle renferme de sincérité et d'application, puisse avoir quelque effet en vue de rapprocher les Commentateurs anciens des Musulmans d'aujourd'hui.

... /...

Aux premiers temps d'une religion, la foi des adeptes de ladite religion est plus grande que leur culture. Leur interprétation de la Révélation et leur compréhension de la religion diffèrent de ce qu'elles sont lorsque leur culture en vient à être plus grande que leur foi et qu'ils sont atteints par le doute, lequel représente une évolution historique naturelle et inévitable. La manière de convaincre doit alors changer, de même que les méthodes employées pour convoquer à la saine doctrine.

A l'époque qui est la nôtre, les hommes sont plus proches du scepticisme que de la foi. Et rien ne provoque plus le doute que le fait de maintenir la Révélation à distance de la mentalité des hommes - elle ne les concerne plus alors ! - et de persister dans une interprétation qui n'étanche pas leur soif. Cela en effet accroît l'angoisse des croyants et renforce le doute chez les athées.

... /...

Je suis stupéfait de constater qu'à notre époque moderne, la majorité des Musulmans ignorent le Coran pour avoir abandonné les sciences coraniques et les Commentaires qui en dépendaient. Mais il serait vain de les contraindre à ce à quoi ils ne trouvent aucun écho au fond d'eux-mêmes. Si, par contre, on leur offrait des études coraniques en accord avec leur souci de comprendre les problèmes vitaux qui les agitent, ils y répondraient plus aisément et ils s'appuieraient sur leur guidance de manière plus résolue et confiante" (*al-Dhikr al-Hakim*, pp. 3-5).

Ces observations, extraites de la préface que K. Husayn donne à son livre, sont l'écho amplifié d'un sentiment qui est, de nos jours, de plus en plus ressenti dans le monde de l'Islam. Force nous est de constater, affirme K. Husayn, que dans l'Islam contemporain, à l'instar des autres zones religieuses, le doute, lorsqu'il existe, est plus qu'une mode passagère, mais le reflet d'une réelle insatisfaction face à la présentation et à l'interprétation traditionnelles du donné révélé.

Notre monde actuel semble devoir se caractériser par le triste privilège d'être le ferment d'un athéisme multiforme. Qui plus est ! Non seulement beaucoup de nos contemporains vivent sans Dieu ; mais ils cherchent, au prix d'une illusoire satisfaction, à se justifier à eux-mêmes cette absence de Dieu pour laquelle ils ont opté (pp. 143-5). Et pourtant, note K. Husayn en tablant sur un argument qui lui est coutumier et qui revêt à ses yeux une importance primordiale, cette privation de Dieu est lourde de conséquences pour qui prétend y trouver un ultime refuge : elle ne peut qu'engendrer le trouble intérieur, ce non-apaisement de l'âme qui est le symptôme le plus manifeste d'une génération éperdue et errante.

Face à de tels appels, il n'y a pas pénurie de réponses, peu s'en faut. Mais elles pèchent, selon le Dr. K. Husayn, par leur incompréhension des besoins réels de notre époque, par leur apologétique plus polémique qu'objective ou par leur repli défensif sur un passé auquel l'on s'essaie vainement de donner un visage nouveau.

Au nombre de ces tentatives vouées à l'échec, K. Husayn signale tout d'abord celle qui n'a d'autre solution à proposer qu'un recours non inventif aux Commentaires anciens. Or, remarque notre auteur, "à chaque époque, les penseurs ont certains centres d'intérêt qui, peut-être, ne disent plus rien aux penseurs de l'époque suivante. Autrefois, les études demeurèrent limitées au point où en était la réflexion à l'époque de l'efflorescence des sciences coraniques, la plupart de ces études ayant trait à l'évidence du Texte coranique, à son inimitabilité, à son éloquence, à la beauté de son style, à la précision de son mode d'expression et au contenu de ses versets à la signification claire" (pp. 3-4). Il ne s'agit pas, tient à préciser K. Husayn de mépriser ces études, vu qu'elles représentent un acquis indubitable de la culture musulmane. Elles portent néanmoins la marque de leurs origines médiévales et vouloir s'y tenir de façon exclusive revient à faire preuve de bien peu d'attention à la spécificité des aspirations qui définissent le Musulman contemporain.

Une autre attitude exégétique irrite tout particulièrement à la fois la sensibilité religieuse et la compétence scientifique du Dr. K. Husayn. Il s'agit de cette orientation qu'il est convenu d'appeler le "commentaire scientifique du Coran", à savoir cette recherche délibérée, à intention apologétique, des correspondances entre découvertes scientifiques modernes et affirmations coraniques concernant l'ordre et la structure du cosmos (5) : Il se peut que l'intention soit louable en elle-même. Il appert toutefois qu'elle s'inspire d'une réelle méconnaissance de la méthode scientifique et qu'elle mène tout droit à la dépréciation du Coran et de sa sainteté vraie en tant que Livre ayant pour mission, non pas d'alimenter les connaissances scientifiques de l'homme, mais de "guider" celui-ci sur le Droit Sentier. Somme toute, K. Husayn ne voit d'autre qualificatif à appliquer à ce commentaire "scientifique" que celui, peu élogieux à vrai dire d'"innovation absurde", y joignant d'ailleurs une annotation des plus pertinentes : "allons-nous changer l'interprétation de ces versets (= à teneur présumée scientifique) chaque fois qu'apparaît une nouvelle découverte scientifique?" (p. 59).

Il est enfin une dernière attitude que critique sévèrement K. Husayn, à savoir la position de repli sur un acquis religieux en vue de le protéger de toute contamination provenant de l'extérieur (6). Contrairement aux idées reçues que partagent encore de nombreux Musulmans (cela vaut aussi implicitement pour les adeptes des autres religions), l'isolationnisme de la pensée religieuse est un crime contre celle-ci. Il est fini ce temps - il devrait l'être pour le moins - où l'on croyait défendre sa propre foi en pourfendant celle d'autrui. Les différentes religions ne peuvent plus actuellement s'ignorer mutuellement et l'effort de connaissance réciproque n'a absolument rien d'une concession faite à la vérité à laquelle la conscience demande d'adhérer. Au contraire ! la connaissance vraie de la foi de l'autre peut et doit amener le croyant à approfondir sa propre foi. Bannissons toute hantise de "conversion" éventuelle pour nous unir, entre croyants, contre l'ennemi commun : l'athéisme.

A l'encontre de ces perspectives désuètes et confinées, le Musulman d'aujourd'hui a besoin de sang neuf. Ce qui le préoccupe dans l'intelligence de sa foi, c'est de comprendre la nature de cette foi et l'incidence qu'elle a sur la vie concrète. Dans sa lecture du Coran, il est davantage soucieux de trouver un accord entre sa conscience et sa vie que de rechercher une émotion devant la beauté littéraire du Texte sacré.

C'est à l'intention de ce Musulman-là que K. Husayn a écrit son *al-Dhikr al-Hakim* :

"Les Musulmans ont extrêmement besoin aujourd'hui de qui leur interpréterait le Coran de façon purement religieuse et morale. Ils ont besoin d'un commentaire qui viserait essentiellement à expliciter de quelle manière le Coran est une Droite Guidance pour les humains et qui chercherait à mettre en lumière l'image du véritable Musulman. Nous avons à montrer aux gens comment le Coran affermit la foi dans les âmes et comment il procure la paix intérieure à ceux de notre époque qui doutent et sont désespérés" (p. 5)".

## II) Point de vue sur la nature et le contenu de la Révélation coranique.

Paraphrasant Coran 31, 20 ("Certains hommes, cependant, discutent au sujet de Dieu, sans aucune science, ni direction, ni Livre lumineux") (7), K. Husayn énumère et analyse brièvement les trois sources ou voies d'accès qui mènent à la connaissance de Dieu et du Mystère" (pp. 139-142).

La science (al-'ilm) tout d'abord. Mais quelle science ? S'agit-il de la Théologie ? Selon notre auteur, celle-ci ne peut nullement convaincre l'athée de l'existence de Dieu. Elle peut tout au plus dissiper certains doutes chez les croyants en favorisant une présentation plus rationnelle des Attributs divins. S'agit-il de cette science intime qui caractérise la piété mystique ? Peut-être ! En tout cas, elle est trop réservée à une minorité pour pouvoir désigner la "science" dans l'acception générale qui est sous-entendue dans la citation coranique relevée plus haut. Resterait la science au sens moderne du mot, à savoir l'analyse des phénomènes naturels, psychologiques et sociaux. Mais là encore, il nous faut constater qu'un approfondissement du regard scientifique ainsi compris n'est d'aucune utilité pour un accroissement de la foi ; il maintient en outre l'athée dans son incroyance. Que l'on se contente donc de suivre les recommandations du Coran concernant le regard méditatif porté sur l'ordre qui régit l'Univers, tout en sachant que c'est là le plus étroit chemin conduisant à la connaissance de Dieu.

A la lumière d'une autre citation coranique ("Ceux qui savent et les ignorants sont-ils égaux ?" - Coran 39, 9), K. Husayn ne voit d'autre issue alors que celle de donner à la science son acception la plus générale, et partant la plus imprécise, en se contentant d'affirmer que toute science, quel qu'en soit l'objet, élargit les horizons de l'homme et le prédispose à accueillir "ce qui vient d'En-Haut".

La deuxième voie d'accès à la connaissance de Dieu est la "direction", la "Guidance" (al-hudâ), en laquelle K. Husayn voit une qualité morale déposée dans l'âme par le Créateur. Quiconque est doté de cette hudâ se voit comme spontanément enclin à faire le bien et à éviter le mal, sans penser nullement à la récompense ou au châtement. Par là-même, il est guidé vers la connaissance de Dieu, ce Bien suprême duquel dérive et auquel aboutit tout bien. Mais la hudâ n'est le privilège que d'une minorité, dont les exemples les plus manifestes sont les Prophètes.

Finalement, K. Husayn parle de la "foi en un Livre lumineux" (al-'imân bi-Kitâb munîr) comme la plus efficace des voies conduisant à la connaissance de Dieu. La raison de cette excellence et de cette supériorité est due ici au fait que l'homme n'est plus laissé à lui-même, mais qu'il bénéficie, par le canal d'une médiation humaine, de la lumière d'une Révélation. "La Révélation - al-tanzîl - est essentiellement l'aide reçue par l'homme, dans sa connaissance de Dieu, en recourant à une autre âme humaine qui a atteint une limpidité et une pureté telles qu'elles lui permettent d'avoir du Mystère - al-Ghayb - une connaissance qui n'est pas à la portée du commun des mortels" (p. 141).

Toute âme humaine est naturellement disponible et réceptive face au Mystère. Mais en réalité, la plupart des humains ont perdu cette réceptivité première. Ou bien celle-ci s'est émoussée au point de devenir quasi inexistante. Seuls certains privilégiés ont su sauvegarder pure et inaltérée leur aptitude innée qui les rend sensibles à l'influx du Mystère. Tel est le trait distinctif des Prophètes. Tel est aussi le point de départ de leur mission de guides pour le reste des hommes en quête de lumière.

Diverses ont pu ou peuvent être les représentations de la Révélation. En fait, ajoute K. Husayn, chacun a le droit de se la représenter de la manière qui satisfait son âme. Mais il demeure valable pour tous que la foi en la Révélation consiste essentiellement à croire à l'existence d'âmes tellement pures qu'elles peuvent voir et entendre le Mystère de la même manière que l'œil voit et que l'oreille entend ; des âmes qui seront ensuite pour les autres des relais-témoins de ce Mystère.

Si nous devons nous en tenir à ces quelques remarques, nous pourrions être amenés à penser que K. Husayn s'éloigne passablement des vues de la Théologie musulmane au sujet de la Révélation. Il est vrai que le livre que nous examinons présentement n'a pas pour but d'exposer une théorie complète du mode de la Révélation. Mais nous sommes obligés de constater que l'insistance de notre auteur sur les prédispositions intérieures du prophète (cf. encore : p. 33) suggère que ce dernier est davantage qu'un simple et fidèle écho de ce qui lui serait transmis d'En-Haut par "dictée surnaturelle". S'il fallait tabler sur la distinction classique, faite tout spécialement par les Falasifa ou Philosophes de l'Islam, entre ilham (inspiration intérieure, "agissant sur l'intime du cœur") et wahy (révélation, propre aux Prophètes, par mode de "simple audition externe") (8), nous aurions tendance à croire que K. Husayn, au moins dans les quelques pages analysées ci-dessus, reconnaît en la Révélation toutes les caractéristiques de l'ilhâm, avec néanmoins la portée universelle du wahy.

Et pourtant, en un autre endroit de l'ouvrage (pp. I04-8), l'impression semble tout autre. Dans le contexte d'un développement consacré à la falsification des Écritures par les Juifs et les Chrétiens, K. Husayn rappelle la distinction à mettre entre "Thora" et "Ancien Testament", puis entre "Injil" (Évangile) et "Nouveau Testament", afin d'attirer l'attention sur la différente façon de comprendre le mode de la Révélation chez les Juifs et les Chrétiens d'une part, et les Musulmans d'autre part.

Les Musulmans, affirme K. Husayn, comprennent la "descente" de la Révélation comme une communication qui est faite "nassan wa wahyan" au prophète - ici : Moïse, Jésus ou Muhammad -, c'est-à-dire comme la transmission d'une Parole céleste qui parvient à l'homme-prophète en étant déjà formulée en un langage précis à recevoir et transmettre comme tel. Alors que les Juifs et les Chrétiens, selon notre auteur, comprennent le contact entre le divin et l'humain, qui s'opère en toute Révélation, comme étant à base d'ilhâm et de tawjîh : le Texte révélé que l'homme détient ici-bas n'est plus alors les ipsissima verba ou la copie terrestre d'un Texte céleste, mais "l'œuvre de saints inspirés qui ont enregistré ce qu'ils savaient de la vie de Moïse et de Jésus" (il n'est question ici bien sûr que de la Thora proprement dite et des Évangiles, à savoir du correspondant juif ou chrétien de ce que reconnaissent les Musulmans). Selon une telle optique, l'intermédiaire humain reçoit uniquement une "orientation" qui lui est donnée par l'"inspiration" qu'il reçoit intérieurement et qui trouve, dans la pureté et la limpidité de l'âme du prophète, un terrain prédisposé. Il ne fait pas de doute alors que ledit intermédiaire humain acquiert, dans l'élaboration même du Texte révélé, une importance que ne lui laissait pas la doctrine du wahy, de la "dictée surnaturelle" (9).

En supposant que notre interprétation soit conforme à l'intention de l'auteur, comment justifier la juxtaposition des deux points de vue que nous avons cru discerner au cours de notre lecture ? Comment comprendre le glissement d'une définition somme toute traditionnelle de la Révélation, entendue au sens musulman du mot, à une autre définition plus souple, plus imprécise aussi ?

Peut-être est-il nécessaire de rappeler ici la latitude et l'esprit d'invention qui caractérisent, à notre sens, le comportement de K. Husayn face à la formulation de l'expression dogmatique, afin de mettre pleinement en évidence le critère éminemment personnel de l'apaisement intérieur ressenti par le croyant ? Ne nous a-t-il pas dit auparavant que chacun peut se représenter le mode de la Révélation comme il l'entend, pourvu qu'il trouve, dans la position qu'il adoptera, la paix de son âme ?

En outre - ce serait un autre élément de la réponse que nous cherchons présentement - K. Husayn entend libérer le contenu de la Révélation coranique d'une certaine compréhension trop établie, et donc trop limitative, qui a pour conséquence d'étouffer le message central du Coran. Pour ce faire, il nous a déjà avertis qu'il refusait catégoriquement l'exégèse dite "scientifique" ainsi que toute tentative moderne de copier les Commentaires anciens, ne voyant là qu'une forme latente de mépris pour le Coran et pour l'homme contemporain en recherche sur la voie de la vérité.

Redonnons au Coran son droit à redevenir ce qu'il est en vérité et à apporter ce dont la raison est incapable par elle-même : une Droite Guidance (hidâya), religieuse et morale, pour l'humanité. Et le Coran fera apparaître alors l'image du Dieu Transcendant qui Se manifeste à l'homme comme le Clément, le Miséricordieux (10). Cette vérité première qui établit la base des relations entre Dieu et l'homme doit rejaillir ensuite au niveau des rapports humains. A cette seule condition, lorsque le comportement de l'homme vis-à-vis de ses semblables est commandé par l'imitation de l'Attribut divin de Miséricorde, l'Islam acquiert toute sa plénitude religieuse et morale.

Peut-être certains peuvent-ils se scandaliser de ce que Dieu, pour porter certaines vérités sublimes à la connaissance de l'homme, se serve d'un langage extrêmement simple, emprunté aux réalités banales de la vie humaine terrestre ? Il faut alors se souvenir que le Coran n'a pas pour but premier de fournir à l'homme une somme de connaissances qui serviraient d'aliment à sa raison investigatrice. "Ceux qui exigent des arguments complexes pour ce qui a trait à la foi se trompent, car de tels arguments ne sont pas nécessaires à la véracité de la foi, et il se peut que la foi la plus forte soit la foi la plus simple" (p. 57)

Au niveau des profondeurs indéfinissables de l'âme humaine se joue une option première qui donne à toute vie humaine son orientation fondamentale. Mais l'homme est contraint de reconnaître que sa raison et sa perspicacité intellectuelle sont impuissantes par elles-mêmes à satisfaire pleinement cette aspiration qui jaillit du secret de l'âme. D'où la nécessité d'une force supérieure qui puisse indiquer à l'homme le Droit Sentier qu'il cherche vainement par lui-même. Tel est l'apport des Messages révélés, et tout particulièrement du Coran : manifestations progressives de la Transcendance et de la Miséricorde divines, ils fournissent à l'homme la lumière tant attendue qui illuminera les

fondements réels de son être et les bases vraies de son agir. En un mot, ils sont pour l'être humain la Droite Guidance à laquelle il aspirait de tout lui-même.

On ne peut s'étonner alors que K. Husayn souligne le caractère "naturel" de la foi en la Révélation. Cette foi réalise en effet en plénitude la recherche religieuse et morale qui sourd des profondeurs cachées de l'âme humaine. Tout comme on ne peut s'étonner non plus de ce que le critère de distinction entre vraie et fausse Révélation soit intériorisé au maximum, laissant délibérément de côté les signes prodigieux dont le merveilleux servait autrefois à reconnaître les vrais prophètes des imposteurs. Aujourd'hui, ajoute : K. Husayn, le croyant "ne peut plus" donner aucun crédit au critère du miracle, mais "il lui est permis" de croire que la vraie Révélation est celle qui "correspond" à la soif de bien qu'il ressent au-dedans de lui-même, au tréfonds de son être (pp. 33-4).

### III) Vers un au-delà de l' "exégèse".

En faisant part de son point de vue sur la nature et le contenu central de la Révélation, K. Husayn a déjà répondu sommairement à l'intention qu'il se fixait à lui-même au début de son livre *al-Dhikr al-Hakim* :

"Mon but à travers ces études est le suivant : tout d'abord, aux Musulmans qui ont grandi au contact de la pensée moderne, proposer une manière de leur rendre le Coran plus compréhensible. Deuxièmement : à l'intention des Musulmans non-arabes et des non-Musulmans, proposer une explication qui leur fasse comprendre le Coran comme un Livre révélé dont le but est la Droite Guidance et l'Exhortation ; un Livre qui est le fondement de la foi musulmane et la plus parfaite expression des traits caractéristiques de l'âme musulmane" (p. 5).

Sous-jacente à ces réflexions, il est une méthode d'approche du Coran qui doit, selon notre auteur, remettre en relief l'apport premier de la Révélation comme Droite Guidance pour les humains. Cette méthode d'approche se compose de trois étapes, de trois manières successives de comprendre le Coran. Suivant la progression proposée, le regard, partant des faits mentionnés eux-mêmes, se concentrera sur la portée humaine et universelle des événements dont fait état le Texte révélé afin d'y discerner les enseignements religieux et moraux qu'ils ne cessent de suggérer à l'homme contemporain.

La première étape est celle du ta'wîl, ou "interprétation" au sens classique retenu par les Commentateurs anciens, visant le contenu événementiel de ce qui est rapporté dans le Texte révélé. A ce niveau se situe l'apport des sciences coraniques concernant les "circonstances de la Révélation", l'inimitabilité littéraire du Coran, etc... En définitive, ce ta'wîl est l'expression d'une étape que le Musulman contemporain ne doit certes pas ignorer, mais qui doit aujourd'hui être dépassée, étant donné son aspect restreint et son inadéquation face aux interrogations de notre siècle.

Pour reprendre l'un des exemples sur lequel s'attarde K. Husayn, concrètement : la sortie d'Égypte par les Hébreux telle qu'elle est relatée dans le Coran, le ta'wîl porte son attention sur le fait historique de l'Exode, avec toutes les péripéties qui l'on précédé, accompagné ou suivi : oppression dont on souffert les Hébreux en Égypte, envoi du Prophète Moïse, sortie d'Égypte, tentation du Peuple hébreu au désert, épisode du veau d'or, etc...

La deuxième étape dans la compréhension du Coran est appelée ta'ammul, mot que l'on traduit habituellement par "méditation", mais une méditation qui se restreint, selon K. Husayn, à un travail de la raison. Le ta'ammul englobe le contenu "révélationnel" des versets coraniques, à savoir la sagesse qui est inhérente au choix des événements relatés. A ce degré de pénétration, le Texte révélé est jaugé à la mesure des exhortations et admonitions qu'il recèle, c'est-à-dire selon la Droite Guidance qu'il apporte à ceux qui le méditent.

Revenant à l'illustration citée plus haut (le récit coranique de l'Exode), K. Husayn affirme que le contenu "révélationnel" de ce récit reflète ce qui, du Mystère, fut communiqué aux Hébreux lors de la Geste miraculeuse dont ils furent témoins et bénéficiaires. Cela revient à dire ici que le regard méditatif du croyant se porte sur la révélation de la Transcendance et de la Miséricorde divines, compte tenu de l'éternelle dialectique du refus possible opposé par l'homme aux faveurs célestes.

D'autre part, le ta'ammul conduit, ici comme en de nombreux versets coraniques, à la constatation évidente que le Coran confirme le contenu de-la Thora. S'il existe quelque divergence, elle n'est imputable qu'aux "Gens du Livre" et à l'entreprise de dissimulation ou falsification pour laquelle ils ont altéré intentionnellement leurs Écritures.

Il reste une ultime étape que K. Husayn résume par le mot déjà rencontré dans la sourate coranique que l'auteur citait en épigraphe de son ouvrage : al-tadabbur. Ce mot, à la différence du mot ta'ammul, est donc employé par le Coran, et à diverses reprises (12). Le verset 29 de la sourate 38 affirme par exemple :

"Voici un Livre béni :  
nous l'avons fait descendre sur toi  
afin que les hommes méditent ses versets et que réfléchissent  
ceux qui sont doués d'intelligence" (13).

Comme le suggère la version française du verset précité, le mot tadabbur serait, lui aussi, à traduire par "méditation", avec cependant une nuance plus pratique que le mot ta'ammul. A. de B. Kazimirski, par exemple, propose du verbe tadabbara la traduction suivante : réfléchir sur les suites d'une chose, agir avec discernement. Et il semble bien, en effet, que ce soit la signification retenue par K. Husayn, avec en surplus la connotation de conséquences pour le comportement pratique de tout homme.

Selon l'auteur de *al-Dhikr al-Hakim*, le tadabbur est plus vaste et va plus profond que le ta'ammul. Il est œuvre, non plus de la raison comme précédemment, mais du cœur, à condition que celui-ci ne soit pas "verrouillé", mais ouvert sur le bien. Le tadabbur part néanmoins du ta'ammul, comme étape préliminaire, en vue de le dépasser et de s'attacher à l'influence qu'il a sur l'âme de tout homme et sur l'âme humaine en général. Autrement dit, ce qui retient le regard méditatif, c'est désormais le contenu humain du Texte coranique.

Pour revenir une dernière fois au récit de l'Exode qui nous a servi jusqu'à présent d'illustration, les diverses péripéties qu'ont vécues les Hébreux au moment de leur sortie d'Égypte prennent valeur d'expérience-type et leur leçon est valable, à titre de Guidance, pour tout homme, en tout temps et en tout lieu.

Méditant l'histoire des Hébreux, tout homme, l'homme contemporain en particulier, est capable de déduire la "coutume" de Dieu à l'égard des humains, qu'ils acceptent d'emprunter le Droit Sentier ou au contraire qu'ils s'obstinent dans la voie menant à la perte. Par conséquent, le tadabbur se réfère aux événements de l'histoire relatés par le Coran, non pas comme à un passé définitivement résolu et silencieux, mais à titre de leçon éternellement actuelle et valable pour la gouverne personnelle de tout homme.

Un autre événement de l'histoire des Hébreux retient particulièrement l'attention de K. Husayn : l'épisode du veau d'or (14). Une méditation (ta'ammul) de ce fait historique fait ressortir les traits essentiels de la mentalité des Hébreux de l'Exode et notamment leur présomption que Dieu se tiendrait à leurs côtés, quelque graves que fussent leurs infidélités. Leur sortie d'Égypte représentait à leurs yeux une preuve éclatante qu'ils seraient à jamais le Peuple Élu exclusivement béni de Dieu.

Les causes de la tentation de retour au paganisme (qui vit son point culminant dans l'édification du veau d'or) sont dues à la difficulté ressentie par les Hébreux d'adhérer, par la foi pure, à un Dieu mystérieux et transcendant qui ne Se fait ni voir ni entendre. La conversion à eux demandée semblait trop exigeante, trop brusque. En outre Moïse, ce chef spirituel qui les guidait sur la voie de l'austérité, leur remettait trop en mémoire l'inhumaine oppression connus jadis sous le joug de Pharaon.

Médité sous l'angle du tadabbur avec ses implications concrètes actuelles, cet épisode prend une résonance humaine très générale. Il s'applique au comportement religieux et moral de tout homme, pour lui rappeler en particulier les tentations qui accompagnent tout pas supplémentaire dans la foi au Dieu transcendant et mystérieux ; pour lui rappeler aussi que l'essence de la foi est une obéissance inconditionnelle aux ordres divins et que l'impiété commence là où l'on exige, en contrepartie de la foi, une preuve tangible du Mystère.

D'autres illustrations du tadabbur seraient à citer. Qu'il nous suffise de mentionner, par exemple, l'attitude des "Gens du Livre", notamment des Juifs de Médine, face à la Prédication coranique (pp. 74-89), attitude qui demeure pour tout homme une invitation à examiner son propre comportement en présence d'un "Appel" religieux différent du sien. Signalons encore le récit de la création et de la désobéissance d'Adam (15), dont les symboles ont pour mission de traduire en un langage très simple la réalité existentielle, non seulement d'Adam, mais de tout homme : un être doué de science et de volonté, qui peut utiliser sa liberté dans la droite ligne de son mandat de "lieu-tenant" de Dieu sur terre, ou au contraire en optant pour l'insoumission aux préceptes divins.

"L'humanité a peut-être, pour une grande part, hérité d'Adam sa désobéissance lorsqu'il se révolta (contre Dieu). Et il se peut que notre situation, vis-à-vis de Dieu, de Ses ordres et interdictions, soit proche de la situation d'Adam et semblable à la sienne" (p. 61).

Dans la même ligne du dépassement de l'exégèse classique proposée par les Commentaires anciens, K. Husayn développe assez longuement sa vision personnelle de l'inimitabilité miraculeuse du Coran (i'jâz al-Qur'ân) (16).

L'on sait que les arguments avancés par la Théologie musulmane, pour prouver cette inimitabilité, sont essentiellement d'ordre littéraire : pureté du langage coranique, son éloquence, etc... autant d'éléments qui "défient" toute imitation du Texte sacré. Toutefois, certains théologiens de l'Islam ont davantage mis l'accent sur l'inimitabilité du contenu du Coran, tel al-Ghazâlî par exemple qui "place le miracle coranique dans sa fécondité religieuse et morale pour qui le médite"(17).

Exploitant une intuition semblable à celle d'al-Ghazâlî, K. Husayn délimite clairement le point de vue qu'il adopte :

"Dans la préface à ce traité, j'ai affirmé que notre premier devoir, lorsque nous étudions le Coran à cette époque qui est la nôtre, est de mettre en lumière son caractère sublime en tant que Livre renfermant une religion, une Loi révélée, une morale et une Droite Guidance pour les humains vers ce qui leur assure le salut en ce monde et dans l'Autre. A mon avis, c'est une erreur - c'est même restreindre ce que sont en vérité la foi musulmane et le Coran - que de limiter notre recherche à l'inimitabilité littéraire du Coran et à la splendeur de son éloquence. C'est là une question qui concerne les seuls Arabes. Car ni les Musulmans non-arabes, ni les non-Musulmans ne sont en demeure d'apprécier cette inimitabilité, outre le fait que cela puisse amener certains d'esprit étroit à déprécier le Coran, lorsqu'ils voient ceux qui s'en réclament n'apprécier en lui que la perfection de l'éloquence et la beauté du verbe. Et il est indigne des Livres révélés que nous mesurions leur sainteté à la splendeur de leurs comparaisons ou à la beauté des métaphores qu'ils contiennent.

« Néanmoins, il ne nous est pas permis, à nous Arabes, de négliger l'étude de cet aspect proprement littéraire de l'inimitabilité du Coran. Car c'est un phénomène sans pareil dans l'histoire de la littérature mondiale" (p. 163).

Point de vue nuancé que celui du Dr. K. Husayn. L'aspect littéraire de l'inimitabilité coranique n'est pas rejeté, tant s'en faut, mais, selon notre auteur, il consiste plus dans la "puissance d'expression" que dans l'élégance raffinée et présumée inégalable du style. Cette "puissance d'expression", dont l'exemple le plus éloquent est la célèbre formule "Allâhu Akbar", se caractérise par la simplicité de la pensée, la clarté de la signification et la facilité de l'expression. A elle seule est réservé le privilège de traduire, avec le maximum d'exactitude et dans le cadre d'un envoûtement quasi indéfinissable, les profondeurs alogiques de l'âme humaine en général, et plus spécifiquement, pour ce qui concerne le Coran, l'esprit des nomades du désert arabique.

"La puissance d'expression se réfère à la sincérité, une sincérité profonde et franche dans la foi, le sentiment ou l'opinion. C'est une poussée intérieure qui porte l'auteur à exprimer, de façon sincère et sans dissimulation, tout ce qu'il ressent. Mais son expression revêt une puissance telle que son influx se communique à ceux qui trouvent délice à l'entendre et qu'il crée en eux des sentiments identiques à ceux qui animaient l'auteur en premier lieu, de la même façon que la mélodie émise par une corde musicale fait vibrer toutes les autres cordes de même dimension et de même tonalité" (p. 167).

Procédant plus avant dans son analyse, K. Husayn estime que l'aspect doctrinal de l'inimitabilité coranique est trop négligée des Musulmans, d'autant plus qu'il est le seul à pouvoir parler aux Musulmans non-arabes et aux non-Musulmans. Miracle doctrinal, le Coran l'est indubitablement si l'on reconnaît l'évolution qu'il suscita dans la foi au Dieu transcendant.

"Cette inimitabilité réside avant tout dans le fait que (le Coran) est une Droite Guidance pour les humains, sur le plan de la religion et des affaires terrestres... une Droite Guidance qui a réussi à élever les Bédouins de leur paganisme à la suprême proclamation de la Transcendance divine.

.../...

L'étonnante coïncidence de ces trois aspects (= inimitabilité littéraire, "psychologique" et doctrinale) et la puissance avec laquelle le Coran exprime chacun d'entre eux nous expliquent l'impact qu'a le Coran sur les Arabes, un impact dont nous ne trouvons pas l'équivalent dans l'histoire de la littérature mondiale.

Est-il possible alors de s'étonner que les Arabes soient unanimes à reconnaître que tout cela ne peut se réaliser sinon par l'Inspiration divine ?" (pp. 180-1).

## Conclusion

Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer, lors de notre lecture de *al-Wâdî l-Muqaddas* (18), que la paix de l'âme (al-nafs al-mutma'inna), définie par K. Husayn comme l'idéal musulman par excellence, représente pour lui une sorte d'absolu devant lequel semble s'incliner toute autre exigence religieuse. D'où l'impression de "libéralisme" doctrinal que nous pourrions avoir à le lire. En tout cas, nous croyons que ce même absolu est présent à chaque page, à chaque réflexion de *al-Dhikr al-Hakîm*.

Ce thème de l'apaisement de l'âme trouve ses origines dans le Coran (19) et a retenu tout spécialement l'attention du grand Commentateur Râzî (20). Ce dernier voit ici diverses interprétations possibles. L'apaisement de l'âme peut tout d'abord provenir de la connaissance certaine de la vérité, degré ultime de la certitude de foi. Il peut, d'autre part, être la conséquence d'une absence de peur ou de tristesse dans l'âme au moment de la mort ; cet apaisement est alors en étroite relation avec l'entrée en Paradis. Finalement, il peut être le fruit d'une attention nourrie exclusivement de la pensée ou mention (dhikr) de Dieu : ayant atteint l'Être Nécessaire, l'Infini en perfection, l'intellect humain qui se définit, lui, par une infinité de besoin, atteint la quiétude parfaite et trouve en Dieu le repos auquel il aspirait. Un tel bonheur n'est plus à concevoir comme une exclusivité paradisiaque ; il peut, dès ici-bas, nourrir et combler les aspirations de l'homme.

Bien que K. Husayn ne donne explicitement aucune précision susceptible d'éclairer notre interprétation de sa propre pensée, il se pourrait que l'apaisement de l'âme, retenu par lui comme l'idéal suprême du croyant, soit à entendre selon les diverses acceptions, prises globalement, dont faisait état le Commentaire coranique de Râzî. Notons cependant que K. Husayn a le mérite de pousser cet idéal jusqu'à l'extrême de ses conséquences pratiques. Qu'il s'agisse des modalités du bonheur paradisiaque, du récit de la faute d'Adam, etc... , libre à chaque croyant d'interpréter la lettre du Coran selon les exigences internes que lui dicte sa conscience, à condition qu'il y trouve, pour lui-même, une Droite Guidance spirituelle et morale. Les voies d'accès à la pacification de l'âme peuvent donc être extrêmement variées ; l'essentiel est d'y parvenir.

D'où, ici comme dans *al-Wâdî l-muqaddas*, certaines conclusions d'une audace surprenante :

"La vérité contenue dans les Livres révélés est le vrai en lequel nous croyons. Les êtres humains ne réagissent pas de la même façon devant ce qui les influence ou ce qui est pour eux source de guidance. On ne peut en effet séparer la vérité de la foi par laquelle on y adhère" (p. 65).

"Nous devons laisser au croyant la liberté de comprendre les faits (il s'agit ici de la faute d'Adam) selon les indications de sa science et de sa raison. Nous ne pouvons le contraindre à croire au mystère de telle façon précise lorsque cela est inacceptable pour sa raison. En effet, sa foi n'en serait pas augmentée. Au contraire !" (p. 68).

Dans le domaine de la foi au Mystère (al-Ghayb), la vérité est, selon notre auteur, différente des vérités du type : "le soleil se lève". Elle est étroitement connexe à la foi par laquelle on y adhère sincèrement, de façon à former dans l'âme humaine une unité vérité-foi qui ressemble à l'unité temps-espace reconnue par la science.

Est-ce pour autant, malgré l'intention louable poursuivie, échouer dans un critère ultime de vérité auquel il faudrait bien accoler une épithète, encombrante certes mais inévitable, traduisant le subjectivisme que nous pourrions ici déceler ? On retrouverait alors une interrogation semblable à celle que faisait surgir, par endroits, la lecture de *al-Wâdî I-muqaddas* (21).

Nous proposons la réponse suivante : K. Husayn part ici de ses méditations sur certains textes coraniques auquel la pensée religieuse de l'Islam a déjà donné diverses interprétations, allant du littéralisme le plus strict à une compréhension franchement symbolique (pour laquelle l'auteur ne cache pas sa préférence). Étant donné que ces diverses attitudes furent historiquement reconnues comme authentiquement musulmanes, le Musulman contemporain a la possibilité d'opter comme il l'entend, en fonction de "son" histoire et compte tenu des coordonnées constitutives de son être le plus profond. L'essentiel est qu'il reçoive de sa "méditation" du Texte révélé la pacification intérieure à laquelle il aspire, c'est-à-dire une réponse (une Droite Guidance) aux besoins que font naître en lui les interrogations et les bouleversements de l'ère contemporaine dans laquelle il baigne.

Donnant une place prépondérante à son observation des rouages secrets de toute âme humaine, mais court-circuitant aussi au besoin certaines lectures, trop "médiévales" à son gré, du Texte coranique, K. Husayn s'inquiète surtout d'extraire de la Langue coranique un langage qui soit compris de l'homme d'aujourd'hui. Ce faisant, laissant l'"exégèse" à ses préoccupations d'antan pour redécouvrir, par la voie de la méditation, la fraîcheur toujours actuelle de la Révélation, il entend proposer - sans prétention aucune, soulignons-le, et conformément à certaines indications du Coran - une voie d'approche "moderne" d'une Parole qui se doit d'être encore "parlante" au Musulman contemporain.

Il est amené, pour ce faire, à opérer la distinction que nous avons relevée entre ta'wîl, ta'ammul et tadabbur. Mais ces trois étapes sont-elles à comprendre comme des phases successives s'appelant mutuellement, d'une même approche, progressive et ordonnée, du Texte coranique ? Ou bien s'agit-il de trois périodes commandées par des urgences spécifiques, la période ultime (al-tadabbur) ne pouvant naître que de l'oubli des périodes antérieures ?

Si le Dr. K. Husayn n'envisage pas de front une telle question, ses allusions sont cependant suffisamment éloquents et l'au-delà de l'exégèse, par lequel nous croyons pouvoir délimiter sa position, suppose que l'exégèse, entendue au sens scientifique du mot, est désormais une voie sans issue qui a épuisé toutes les virtualités à elle offertes dans l'intelligence du Texte révélé.

Loin de nous la pensée de contester l'apport extrêmement positif de l'attitude contemplative prônée par l'auteur ! Mais l'on peut néanmoins persister à se demander si une tierce voie n'est pas possible entre l'exégèse classique jugée désuète et l'exégèse "scientifique" catégoriquement écartée par K. Husayn. En même temps qu'il propose une solution viable et adaptée aux besoins "modernes" du croyant musulman soucieux de se nourrir encore de la Parole révélée, le livre *al-Dhikr al-Hakîm* est sans doute aussi l'expression et le reflet d'un certain malaise.

Marc CHARTIER

## NOTES

1. *Comprendre*, Saumon n° 109, 19 février 1972, 14 pp.
2. *al-Dhikr al-Hakîm*, le Caire, 1972, 204 pp.
3. Cf. Coran 3, 58. Nous préférons ici la traduction de D. MASSON à celle de R. Blachère (la "Sage Edification"). Le Coran est en effet, selon la Théologie musulmane, l'ultime "Rappel" - le plus parfait aussi - de l'Original céleste ou "Table gardée" (cf. Coran 85, 22).
4. Traduction D. Masson. C'est nous qui soulignons.
5. *al-Dhikr al-Hakim*, pp. 182-190. Ce chapitre est repris d'un autre livre de l'auteur : *Mutanawwi'ât*, T. II, le Caire, 1961, pp. 29-37. Pour une critique détaillée de cette exégèse dite "scientifique" du Coran, on peut consulter : Amîn al-Khûlî, *al-tafsîr : ma'âlim hayâti-hi, Manhaju-hu I-yawm*, le Caire, 1943, 27 pp. (repris dans : *Manâhij tajdîd fî I-nahw wa I-balâgha wa I-tafsîr wa I-adab*, le Caire, 1961, pp. 271-317). Cet article, qui était une présentation de l'article tafsîr dans l'édition en arabe de

*l'Encyclopédie de l'Islam*, a été traduit partiellement dans *MIDEO IV*, le Caire, 1957, pp. 271-279 (traduction : P. CASPAR). Cf. aussi l'article publié par Bint al-Shâti' (femme du Shaykh A. al-Khûlî) dans le quotidien cairote *al-Ahrâm*, du 7 janvier 1972, p. 7 (traduction française par R. Caspar dans *Comprendre Bleu* n° 61, 21 juin 1972).

6. *al-Dhikr...* p. 7. Le Dr. K. Husayn exprimait les mêmes idées dans un article paru récemment dans la revue *al-Zahrâ'* (le Caire ?), n° 1, Dhû l-qa'da, 1391 hég. pp. 9-14.
7. Trad. D. Masson.
8. Nous empruntons ces expressions à L. Gardet in : *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, p. 119, note 2. Cf. encore *Encyclopédie de l'Islam*, 2è éd., T. III, p. 1147, à l'article "Ilhâm" (D. B. Macdonald) où il est dit : "Le sens le plus important du mot ilhâm est celui qui se rattache à la doctrine relative aux saints. Allâh se révèle de deux manières, une spéciale, en insufflant la connaissance aux hommes individuellement et une générale, en envoyant des prophètes chargés de leur transmettre ses messages. La première manière, individuelle, est ilhâm, la seconde, générale, est wahy. Les saints sont spécialement susceptibles de recevoir cet ilhâm, parce que leurs cœurs sont purifiés et disposés pour cela (...). L'ilhâm (...) ne se distingue du wahy que parce que l'ange apportant le wahy peut être aperçu par le prophète qui le reçoit et parce que le message contenu dans le wahy est destiné à toute l'humanité, tandis que l'ilhâm ne concerne que la personne qui en est l'objet".
9. En partant du fait que la falsification des Écritures ne fut l'œuvre que des Juifs de Médine et des Chrétiens de la Presqu'île arabique, K. Husayn croit personnellement que si l'on extrait, dans l'Ancien et le Nouveau Testaments tels qu'ils se présentent actuellement, ce qui y est dit "textuellement" par Moïse et Jésus, l'on a l'équivalent exact de ce que les Musulmans entendent par "Thora" et "Évangile". Or, remarque K. Husayn, aucune contradiction n'apparaît entre ces ipsissima verba et le contenu coranique. Et notre auteur de signaler entre autres que le Christ, dans le Nouveau Testament, ne déclare jamais être Fils de Dieu ; Il ne s'attribue à Lui-même que le titre de Fils de l'Homme. En outre, lorsque le Christ s'adresse à Dieu en disant "Mon Père", ce ne serait de sa part qu'une marque de respect, de vénération. Finalement, K. Husayn fait remarquer qu'il n'est sans doute d'aucune utilité pour les Musulmans de se soucier de chercher une correspondance entre l'Ancien et le Nouveau Testaments d'une part et ce qu'ils savent de leur Coran d'autre part. Une telle étude cependant peut, à ses yeux, être une porte ouverte vers une mutuelle compréhension entre Musulmans et "Gens du Livre". Pour confronter ce qu'affirme ici K. Husayn et le point de vue chrétien concernant la personnalité de Jésus, on peut consulter : A. Feuillet, "Le Règne de Dieu et la Personne de Jésus d'après les Évangiles Synoptiques", in *Introduction à la Bible*, T. II, Desclée, 1959, pp. 771-818, spécialement les pp. 787-799 sur la divinité du Christ et le titre de Fils de l'Homme.
10. Tel est l'objet des méditations de K. Husayn sur la Fâtîha. Cf. *al-Dhikr...*, pp. 12-24.
11. Pour ce développement, cf. *ibidem*, pp. 9-11 et 72-74 pour l'illustration.
12. Coran 4,82 ; 23,68 ; 38,29 ; 47,24.
13. Trad. D. MASSON. Souligné par nous.
14. *al-Dhikr...*, pp. 89-101, à propos de Coran 2,51-55.
15. *al-Dhikr...*, pp. 61-72. Cf. aussi les pp. 158-162 qui sont une reprise de : *Mutanawwi'at*, T. II, pp. 38-42.
16. *al-Dhikr...*, pp. 163-181. Ce chapitre était déjà substantiellement présent dans : *Mutanawwi'at*, T. I, 2è éd., le Caire, s. d. (1è éd. 1952), pp. 1-26.
17. Nous devons à R. Caspar d'avoir attiré notre attention sur ce point.
18. Cf. *Comprendre*, Saumon n° 109, p. 10.
19. Cf. par ex. : Coran 13,28 ("Ceux dont les cœurs s'apaisent au souvenir de Dieu" - trad. D. Masson) ; ou encore : 89,27...
20. Nous puisons ces renseignements d'une leçon ( inédite ) donnée en 1969 par le Pr. R. Arnaldez, dans le cadre des cours de l'Institut Pontifical d'Études Arabes (Rome).
21. Cf. *Comprendre*, Saumon n° 109, pp. 4 et 9.



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