



N° 00/03 - Mars 2000

Comment interroger le *Coran* aujourd'hui ?

par Mohsen ISMAÏL

*Mohsen Ismaïl est Docteur en Sciences Islamiques et actuellement Attaché de recherche au Centre d'études sur l'Orient Contemporain (CEOC), Paris III. Quelques extraits du document ci-dessous ont été publiés dans le numéro spécial du **Monde de la Bible** sur "le Coran et la Bible", N° 115, Nov.-Déc. 1998, p. 38-41. Nous remercions l'auteur d'avoir bien voulu nous autoriser à reproduire ici ce texte dans son entier et avec l'intégralité de son abondante documentation.*

Le texte coranique s'est approprié une place essentielle dans la culture musulmane. C'est pourquoi il est, sans cesse, l'objet de lecture et de relecture et même le point d'appui de diverses démarches. Le plus souvent, le recours au texte coranique est considéré comme un argument prépondérant dans l'élaboration de thèses politiques ou dans de doctes controverses, à moins que l'on y cherche le reflet d'une position mystique personnelle. Faut-il dire à cet égard que ceci est dû aux vertus métaphoriques de la langue arabe dont le vocabulaire abondant et la richesse lexicale peuvent suggérer plusieurs interprétations d'un même passage ? A quel point pourrions nous dire que les nombreuses lectures sont ancrées dans le contexte qui les a vues naître ?

Encore aujourd'hui, « il est peu de revues islamiques qui ne consacrent un espace à l'explication d'un ou de plusieurs versets coraniques »¹. Mais la diversité qui a caractérisé ces lectures et la durée de cette activité dans le temps ont-elles satisfait la curiosité de l'homme ? Autrement dit, la lecture de ce texte est-elle achevée ?

¹ A. CHARFI : *Al-islam wa-l-hadatha* , Tunis, 1981, p.63.

I. LA DIVERSITE DE LA LECTURE ET SA DIMENSION HISTORIQUE.

Les premiers compagnons du prophète², dont le nombre était restreint, ne semblent pas avoir convergé vers une même lecture du texte. Nul parmi eux ne paraît avoir prétendu à la lecture la plus achevée et la plus durable. Au premier abord, cette diversité paraît résulter, dira-t-on, de deux facteurs principaux. D'une part, ces compagnons étaient les contemporains du prophète et pouvaient s'instruire quotidiennement auprès de lui. D'autre part, le message divin avait été révélé dans une langue familière. "Les premiers fidèles", a écrit *Ibn Khaldûn*³, "pouvaient comprendre le texte coranique d'une manière instinctive". Leur méthode de lecture se fondait sur deux principes : le raisonnement individuel (ou *ijtihad*) et le raisonnement par analogie (ou *qiyâs*).⁴ Bien que l'adage "tout raisonnement individuel en présence du texte est nul" constitue un principe incontournable pour les générations suivantes jusqu'à nos jours, celui-ci n'a pas empêché les "compagnons" d'interroger le texte et "d'aller plus loin dans leur raisonnement".⁵

En somme, la méthode suivie par cette première génération de "lecteurs" s'est appuyée strictement sur une logique dont le propre est le retour au texte lui-même. Plusieurs exégètes, d'une compétence assurée, jouissaient d'une grande réputation. Les plus illustres parmi eux étaient *Ibn `Abbâs*, cousin de Mohamed (m. 687) et *`Uruwa b. al-Zubayr* (m. 717).⁶

D'une toute autre allure nous apparaissent surgir d'autres lectures moins "neutres" que celles adaptées par les compagnons du prophète et leurs successeurs. Après la mort du troisième Calife *Uthman b. Affan* en 656, la "communauté musulmane" s'est trouvée confrontée à une véritable guerre civile. Cette guerre, connue sous le nom de "*al-fitna al-kubra*" (grande discorde)⁷, s'est traduite par des graves troubles conduisant, par conséquent, la "communauté des croyants" à connaître pour la première fois dans son histoire un conflit armé entre ses composantes. En effet, ces troubles ont mis en opposition deux logiques: d'une part, «une logique d'État, politique offensive et complexe, et d'autre part, une logique de la religion, idéologique missionnaire et morale»⁸. L'avènement des Omeyyades⁹ au pouvoir en 661 a renforcé la mutation du conflit politique en un conflit idéologique. Le texte coranique est, pour les uns, réduit à un moyen de protestation. Il est assujéti, pour les autres, à des opportunités politiques. Ainsi, la théologie sera désormais "visiblement" ancrée dans des stratégies idéologiques et asservie par un militantisme socio-politique. C'est autour de la légitimité du pouvoir que se concentrent désormais les accusations contradictoires prononcées contre l'un ou l'autre.

² "*Sahaba*" en arabe. Nom générique attribué comme un titre aux musulmans de la première génération, convertis du vivant de Mohammed dont ils partagèrent l'existence. Cf. D. SOURDEL : *Dictionnaire Historique de l'islam*, PUF, Paris 1996, p. 207.

³ Ibn Khaldûn : *Al-Muqaddima*, trad. V. MONTEIL, Paris, 1997, p. 700.

⁴ M. al-Qattân : *Mabâhith fi `ulûm al-Qurân*, Beyrouth, 1983, p. 334-335.

⁵ F. Rahman : *Al-Islâm wa-l-darûrat at-tahdîth*, Beyrouth, 1993, p. 31-32.

⁶ R. BlachÈre : *Le Coran*, Paris, 1969, p. 81-82.

⁷ L'origine de cette discorde n'est autre que l'assassinat de `Uthman B. `Affan en 656. Ce meurtre était le prologue d'une grande crise mettant ainsi `Aysha la Femme du prophète face à *Ali B. Abi talib* gendre et cousin du prophète dans la bataille dite du "chameau" (monté par Aysha). L'autre révolte était plus sanglante. La guerre se déroule cette fois-ci entre *Ali* et *Mu`awiya*, le gouverneur de la Syrie, elle finira par la mort tragique d'Ali en 661.

Voir: Tabari: *Tarikh al-umam wa-l-muluk*, le Caire, vol. V, p. 98, voir également: Claude Cahen: *l'Islam des origines au début de l'empire ottoman*, Hachette, 1997, pp. 36-40.

Voir aussi: H. Djaît: *La Grande Discorde*, Gallimard, Paris, 1989.

⁸ Burhan Ghalioun: *Islam et politique: la modernité trahie*, la Découverte, Paris, 1997, p. 40.

⁹ Umayyades: première dynastie califienne de l'histoire de l'Islam. Elle régna de 660 à 749. *Mu`awiya B. Abi Sufyan* (m. 680) avait transformé son autorité personnelle en autorité héréditaire. Ainsi le pouvoir politique resta relayé entre les membres de cette dynastie.

La question de l'Imamat¹⁰ et celle du statut du pêcheur semblent avoir représenté le pivot autour duquel "religieux" et "politique" se sont foncièrement entremêlés pour donner corps à des courants de pensée qui, pendant des siècles devaient influencer toute production intellectuelle. En effet, puisque le Coran ne paraît pas proposer une théorie du "régime politique", on peut dire que durant le règne des Omeyyades, une "idéologie" reposant sur l'interprétation du texte coranique a fini par s'imposer. Ce genre de lecture guidée par une visée hégémonique stipule que tout musulman doit obéir au gouvernant quand bien même il tomberait dans le despotisme le plus outrageant. Cette thèse, reprise plus tard par les sunnites¹¹, ne découle de rien d'autres que d'une interprétation du verset coranique «*Ô croyants! Obéissez à Allah, obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement*»¹². Du principe même de "l'obéissance" émane les fondements de la pensée chi'ite¹³ qui propose une lecture du texte coranique dont le sens explicite devait renvoyer l'obéissance des croyants à la seule autorité de &Ali et plus tard aux membres de sa famille et donc à ses descendants.

Selon *al-Tabrusi* (m. 1143), «le Coran est composé essentiellement de trois parties: la première concerne les chi'ites et leurs alliés, la deuxième parle des chi'ites et leurs ennemis et enfin la troisième partie porte sur les obligations religieuses d'une façon générale»¹⁴. Et comme cette répartition n'est pas perceptible par le commun du peuple, il fallait nécessairement faire recours à l'Imam, détenteur des lumières secrètes qui lui sont transmises à travers &Ali. Il est seul et le mieux placé à pouvoir aborder en toute justesse la tâche d'interpréter le texte coranique. Ce texte, disait *Al-Hassan al-Askari* (m. 875) est «composé de versets exotériques (Zahiri) accessibles pour tout croyant et d'autres versets exotériques (Batini) qui ne sont accessibles que pour un être infailible qui est l'Imam»¹⁵. Or, l'élimination de &Ali de la scène politique puis la mort tragique de son fils al-Husayn en 680 n'ont fait qu'accentuer chez les chi'ites le sentiment de croire qu'ils sont victimes d'une flagrante injustice. Une telle situation, aussi "dramatique", ne peut que renvoyer ces derniers davantage vers une exégèse fortement marquée par la "passion" et le "mystère". C'est enfin la dichotomie bien/mal, juste/injuste qui réduit le texte coranique, en quelque sorte, en un simple témoignage reflétant injustice des Omeyyades et celle de tout autre despote. Selon Khomeyni, le Coran est la base «des recommandations faites par &Ali à ses deux fils dans son testament: "soyez le

¹⁰ Imamat= Fonction de l'Imam en tant que chef de la communauté musulmane. Au yeux des chi'ites, l'imam jouit d'une autorité particulière et doit être choisi parmi les descendants de Ali. Le premier Imam est donc incontestablement Ali (m. 661), le dernier pour l'une des fractions chiites (les Duodécimains) est *Mohamed al-Mahdi al-Muntazar* (attendu) ; d'après les duodécimains ce dernier est en occultation depuis 874.

Voir: W. Madelung, Art. "Imama", Encyclopaedia of Islam, III, p. 1163-1169.

¹¹ Sunnites=Connus aussi sous le nom de "*ahl al-sunna wa-l jamâ'a*" c.a.d "les partisans de la coutume du prophète et de l'union communautaire". Sur la base de la tradition prophétique la doctrine sunnite a élaboré les règles juridiques tout en ayant recours au consensus des membres de la communauté. Les quatre écoles juridiques connues et existantes jusqu'à nos jours sont d'obéissance sunnite. La fondation de ces écoles s'est faite en même temps que la collection des récits prophétiques: l'école hanafite du nom d'*Abou Hanifa* (m. 767), l'école malikite fondée par Malik b. Anas (m. 795), l'école chafite inspirée par Al-Chafi'i (m. 820) et enfin l'école hanbalite doit son nom à son fondateur *Ahmed b. Hanbal* (m. 855). Voir: D. Sourdel. op. cit. , pp. 775-776.

¹² Coran IV,⁵⁹.

¹³ Chiite: en arabe *chi'a* qui veut dire (faire partie de). Il s'agit d'un mouvement politico-religieux largement répandu et historiquement important jusqu'à nos jours, ce mouvement revendique le droit de &Ali à la succession du prophète quant à la direction de la communauté musulmane. En effet les chiites ne reconnaissent pas la légitimité de l'avènement au pouvoir des trois premiers califes (successeurs du prophète) ; ils constituèrent, après la mort de Uthman, un groupe de partisans zélés pour soutenir les droits du cousin et gendre du prophète lors de la guerre qui l'a opposé à Mu'awiya. Après le meurtre de Husayn fils d'Ali, nous pouvons parler d'un mouvement bien organisé qui fonde ses thèses politico-religieuses sur la revendication des droits de tous les membres de la famille de Ali. Par conséquent ceux-ci doivent représenter la source du savoir comme ils doivent incarner la continuité de la prophétie. Delà provient l'autorité de l'imam pour l'interprétation du texte coranique. D. Sourdel , op. cit. , p. 201-202

¹⁴ Husayn al- Dhahabi: *al-Tafsir wa-l-mufasssiroun*, le Caire, 1961, II, p. 204-205.

¹⁵ Ibid, II, pp. 79-83.

soutien des opprimés et l'ennemi des oppresseurs»¹⁶. Car ajoute-t-il, «après le décès du Prophète, ses ennemis les Omeyyades - "que Dieu les maudisse" - ne permirent pas que le gouvernement islamique soit institué sous la direction de &Ali...»¹⁷.

Néanmoins, le foisonnement des tendances d'exégèse, au cours des premiers siècles de l'islam, n'est pas dû aux seules raisons politiques. Il faut souligner, toutefois, l'importance du courant *Mu&tazilite*¹⁸ connu par sa méthode rationnelle de la lecture du texte coranique. Le principe du "libre arbitre humain"¹⁹, thèse déjà soutenue par les *Murji'ites*, représente la base de la pensée de ce courant. En défendant cette thèse les premiers *Mu&tazilites* tels que *Al-Jad b. Dirham* (m. 736) et *Ghaylan al-Dimachqi* (m. 745) optaient en réalité à nuancer leur opposition au fatalisme politico-religieux alors régnant. Cependant faut-il reconnaître ici que ce type de lecture n'émane pas seulement d'un contexte marqué par une instrumentalisation fortuite du "texte sacré", mais il incarne aussi la mutation qu'avait connue la "raison islamique" surtout vers le IX^{ème} siècle. En effet, l'extension des conquêtes d'une part et la conversion de nouveaux peuples déjà initiés à la raison grecque et aux philosophies gnostiques d'autre part, étaient à l'origine de l'émergence de nouveaux types d'exégètes. Le "génie" de la langue arabe ne suffit plus, tout seul, pour convaincre des populations non arabes. Le recours à des interprétations favorisant la sacralité de &Ali, n'est pas non plus la base solide pour dénoncer le despotisme de l'Etat. Tout en insistant sur le principe du libre arbitre humain et sur la responsabilité de chacun sur ses actes, les *Mu&tazilites* se voient défendre la justice divine et l'impossibilité de jeter l'injustice sur la seule volonté divine. C'est la raison pour laquelle ils ont favorisé le recours à la raison en tant que moyen plus habile à interroger le texte coranique. L'originalité de cette lecture provient de la règle qui animait leur réflexion: «rien n'est beau que d'être raisonnable et rien n'est laid que d'être déraisonnable». De ce principe émane la lecture *Muta&zilite* du texte coranique qui reste sans nul doute assujetti à leurs thèses nécessitant ainsi une grande prouesse d'esprit et une bonne assise rationnelle. Et comme le Coran est composé de versets explicites et d'autres équivoques²⁰, l'exégète est appelé à façonner ses "sémantèmes" conformément à une méthode philosophique où la raison devient le critérium distinctif dans l'élucidation de tout équivocité coranique. Dans son commentaire "*Al kachchaf*" (l'éclaircisseur), *al-Zamakhchari* (m1137) donne l'exemple d'une lecture "philosophique" du texte coranique respectant ainsi les thèses *Muta&zilites* mais en même temps sans provoquer les critiques des sunnites. Ceci est dû semble-t-il à

¹⁶ Khomeyni: pour un gouvernement islamique, Fayolle, 1979, p. 37.

¹⁷ Ibid, p. 34.

¹⁸ *Mu&tazilite*: du mot arabe "*Mu&tazil*" est celui qui s'isole. Al-Baghdadi dans son livre "*al-Farq bayna l-Firaq*" rapporte que le fondateur du "*Mu&tazilisme*", Wasil b. Ata' s'est écarté lors d'une controverse qui se tenait à Bassorah portant sur le statut du pêcheur. *Wasil b. Ata'* voyait que le pêcheur est dans une situation intermédiaire. Celui-ci ne doit pas être exclu de la communauté ni jouir intégralement des droits réservés aux musulmans. Par ailleurs, bien que les diverses caractéristiques doctrinales des *Mu&tazilites* soient fixées au IX^{ème} et X^{ème} Siècles, certaines de ses principales thèses remontaient au VIII^{ème} Siècle vers la fin du règne des Omeyyades .

¹⁹ Le libre arbitre = notion qui a pour conséquence de limiter la toute puissance divine tout en insistant sur la responsabilité de chaque croyant. Il en résulte que l'Homme est seul responsable de ses actions pouvant ainsi, même imposer à la puissance divine de se conformer aux règles de la justice. Cette notion de libre arbitre humain semble refléter une opposition nette aux thèses propagées par les Omeyyades portant surtout sur l'idée de "piété" sur laquelle on se basait pour légitimer toute injustice de l'Etat par la seule volonté divine. Voir: Naçr Hamid Abu Zayd: *Al-Ittijah al-&Aqli fi al-Tafsir, Dirasa fi qadhiyyat al-Majaz &inda l-mu&tazila*, Dar at-tanwir, Beyrouth, I^{ère} éd., pp. 11-12.

²⁰ Cette distinction est tirée du Coran même (Cor. II,7) qui dit: «c'est Lui qui a fait descendre sur toi le livre: il s'y trouve de versets explicites qui sont la base du livre, et d'autres versets qui sont équivoques. Les gens donc, qui ont, au cœur, une inclination vers l'égarément mettent l'accent sur les versets équivoques cherchant la dissension en essayant de leur trouver une interprétation».

A propos de l'énumération des versets équivoques et d'abord le sens de l'équivocité, chaque "secte" donne l'interprétation qui lui incombe pour contrer le groupe adverse. Voir: Al-Suyuti Jalal al-Din: *Al-Itqan fi &ulûm al-qur'an*, Beyrouth, p. 2-12.

son engagement de suivre dans son interprétation une méthode où la métaphore abonde et sans négliger de temps en temps de citer les hadiths²¹.

Par ailleurs, et au sein du même principe dichotomique, exotérique/ésotérique, la lecture mystique du texte coranique trouve son fondement. Suivant une méthode à la fois intuitive et symbolique, le maître mystique (*le chaykh sufi*) reste le seul qui peut déchiffrer le sens caché de la révélation, tout autre doit se contenter de ce qui est explicite. Dans cette orientation la lecture du texte relèvera d'une expérience spirituelle au sein de laquelle toute interprétation s'affirme comme une nouvelle espèce de révélation. Nous trouvons cette idée bien explicite chez *Ibn Arabi* (m. 1245) qui dit: «Par Dieu ! aucun mot de tout ce que j'ai écrit n'est venu de ma propre intelligence, ce que j'écris est dicté par Dieu ! »²². Cependant, la diversité de lecture du texte qui crée une dynamique dans la culture islamique classique n'était pas sans se heurter à un esprit "littéraliste" s'attachant à une démarche, à la fois, accumulative et répétitive.

II. L'IMPACT DE LA COLLECTION DES HADITHS SUR L'EXEGESE: DE LA SACRALISATION DU TEXTE CORANIQUE A LA SACRALISATION DE SA LECTURE

La collecte des Hadiths et l'apparition des écoles juridiques²³ ont conjointement contribué à renforcer un autre type de lecture du texte coranique reposant essentiellement sur la tradition prophétique. L'opinion du "compagnon" était, à son tour, une référence pour des exégètes dit "traditionalistes". En effet, peu enclins à tout effort spéculatif, ces derniers avaient toujours tenu autant que possible à la lettre du texte. Tout en considérant les exégètes mu'tazilites et chi'ites comme étant hétérodoxes, les sunnites ont eu tendance à faire de l'exégèse à la fois, un moyen pour préserver la tradition et une occasion pour réfuter les thèses "aberrantes". Ainsi, liée au Hadith et inspirée de la démarche juridique, cette lecture semble avoir eu tendance à interdire tout jugement rationnel relatif à toute interprétation du Coran. Al-Tabari (m. 923), tout en étant avant tout un collecteur de Hadith, a composé un commentaire coranique qui représente l'exégèse traditionnelle "dans sa forme la plus typique"²⁴. D'ailleurs, son "*Jami' al Bayan fi Tafsi'r al Qur'an*" (commentaire complet du Coran), reflète tout un contexte influencé par l'élaboration de la loi et la collection du Hadith. Concernant son rejet de la méthode de lecture mu'tazilite, al-Tabari a démontré dans son livre que le recours à "l'effort personnel" n'était pas nécessaire puisque la Sunna peut fournir toutes les possibilités pour assurer une lecture "authentique" du texte coranique. Sa méthode "accumulative" démontre son engagement à rapporter tous les récits possibles, que soit un Hadith, une opinion d'un "compagnon" ou même une tradition orale courante. Pour les versets portant sur l'histoire des prophètes bibliques par exemple, Tabari n'hésitait pas de consulter les gens du livre (juifs et chrétiens) ou tout simplement avait recours à ce que la mémoire collective avait retenu à ce propos²⁵. Cet aspect, connu sous le nom de "*Isra'iliyât*"²⁶, traduit semble-t-il son attachement au Hadith qui dit : "Rapportez sur les fils d'Israël et n'ayez pas de contrainte"²⁷.

²¹ *Hadith*: récit, propos, ce terme est employé pour désigner la tradition rapportant les actes ou les paroles du prophète. Cf. J. Robson, Art. "*Hadith*", Encyclopédie de l'Islam", III, p. 24.

²² Ibn Arabi: *Al-Futuhat al-Makkiyya*, III, p.456.

²³ Voir note 13.

²⁴ R. Blachère, op. cit., pp. 83, 84.

²⁵ *Manna' al-Qattan, Mabahith fi 'ulûm al qur'an*, Beyrouth 1983, p. 354.

²⁶ *Isra'iliyât* : Récits tenus pour des relations historiques, qui apportaient des compléments aux données souvent sommaires fournies par le Coran touchant en particulier les prophètes bibliques. Voir, Encyclopédie de l'Islam, N^{elle} éd., IV, p. 221.

²⁷ Al-Bukhari

Conformément à la même méthode suivie par al-Tabari, al-Suyuti (m. 911) composa son commentaire "*al durr al-manthur fi al Tafsir bi-l-ma'thur*" (les perles disséminées dans le commentaire conformément à la tradition). Comme son titre l'indique, ce livre prologue à toute une série de commentaires coraniques qui, durant des siècles se sont contentées de répéter ce qui a été dit par les anciens. Témoignant ainsi sur ce que l'on appelle la "fermeture de la porte de l'ijtihad"²⁸, la quasi totalité des exégètes "traditionnistes " avaient réduit la lecture du texte coranique à une simple compilation des travaux antérieurs. Une telle méthode a imposé, par la suite, une longue liste de conditions à remplir pour faire de l'exégèse. Parmi ces conditions, nous retenons : la maîtrise de la langue arabe, la parfaite connaissance des Hadiths et des récits des compagnons...²⁹ Ces exigences ont, d'une part, négligé le recours à "l'ijtihad", chose qui a renforcé une méthode répétitive et pérennisé des types d'interprétations dont l'autorité risque de dépasser celle du Coran même. D'autre part, elles étaient la base de l'émergence d'une élite ayant de plus en plus tendance à s'auto-attribuer un pouvoir leur permettant à eux seuls d'interpréter le texte. D'autant plus que cette "élite" se donne même le droit de préserver le "sacré " et d'accaparer sa gestion comme si c'était une propriété privée. Toutefois, exceptées quelques tentatives de rénovation, il faut attendre le XIX^{ème} Siècle pour que l'exégèse connaisse une sorte de "réanimation " mais qui reste "provisoire ".

III. LA TENTATIVE REFORMISTE ET LA "RENOVATION REPORTEE "

C'est vers le milieu du XIX^{ème} siècle que la question de la rénovation de la pensée islamique s'impose avec insistance. Le but essentiel est de trouver des réponses aux exigences de l'époque sans rompre avec la référence au religieux. C'est enfin, en fonction du rattrapage que doit assurer un Orient faible, dominé et "régressif" par rapport à un Occident fort, dominant et moderne que l'élite arabe du XIX^{ème} siècle a pris conscience de la nécessité de l'évolution des systèmes et des idées. Par conséquent, c'est à la lumière de ce même nivellement que le texte coranique va être lu. Néanmoins, comme l'exégèse n'était pas le souci majeur des réformateurs, certains parmi ces derniers ont préféré n'avoir recours au texte coranique que pour y trouver un appui favorable à leurs idées inspirées souvent du modèle occidental. Le tunisien *Ahmed b. Abi-Dhiaf* (1802) par exemple, ne nie pas que le Coran contient les solutions nécessaires. Pour ce dernier, les valeurs occidentales «ne sont en fin d'analyse que des modèles islamiques implantées dans une terre qui n'est pas la leur»³⁰. Une telle vision renvoie en fait à une sorte de normalisation des rapports entre valeurs islamiques et valeurs occidentales, seulement la dénomination change ! Ainsi pour certains réformateurs tel que le tunisien *Khayr al-din al-Tounisi* (m. 1899), le concept de démocratie trouve ses fondements dans les versets coraniques qui parlent de la *shûrâ* (consultation), la notion de liberté doit être tirée des versets qui évoquent "*al-&adl wa-l-musawat*"(l'équité et l'égalité), quant aux "délégués" ou "représentants" dont parlent les occidentaux, ce ne sont autres que les "*uli al-amr*"(ceux qui détiennent le commandement), terme déjà annoncé par le Coran ³¹.

Quant au réformateur égyptien *Muhammad Abduh* (m. 1905), pour lui, l'exégèse représente l'un des fondements de sa réforme religieuse. Le but de son travail tel qu'il le définit lui même est «de libérer la pensée des chaînes de l'imitation et de comprendre la religion telle qu'elle était comprise par

²⁸ *Ijtihad* : Dans la culture islamique ce terme indique l'usage du raisonnement individuel. Vers le début du X^{ème} Siècle, les savants de toutes les écoles juridiques étaient arrivés à la conclusion que toutes les questions essentielles avaient été étudiées à fond et avaient trouvé leur solution définitive. Toute activité dans le domaine religieux est appelée à interpréter la doctrine précédente établie une fois pour toute. Cette décision est connue sous l'expression de "fermeture de la porte de l'ijtihad ". Voir D.B. Macdonald Art. "*Idjtihad*", Encyclopédie de l'Islam , III, p. 1052.

²⁹ Voir H. al-Dhahabi ,op. cit. I. p. 6 ; et voir également al Suyuti, *al-itqan fi ulum al qur'an*, II, p. 174.

³⁰ A. b. Abi Dhiaf , al-ithaf, Tunis, 1963-1966, I, p. 32.

³¹ Voir : Béchir Tlili , *L'Occident dans la pensée arabe moderne et contemporaine* dans *Etudes d'Histoire Sociale Tunisienne du XIX^{ème} Siècle*, Publications de l'Université de Tunis, 1974, pp. 35-50 .

la communauté avant l'apparition des dissensions»³². Dans son commentaire "*Al-Manar*"³³ (le phare) achevé par son disciple *Rachid Rida* (1935), Abduh a essayé d'atteindre deux objectifs: d'abord, il a insisté sur l'importance de la relecture des anciens travaux dans le domaine de l'exégèse pour affirmer en même temps que ce patrimoine ne représente qu'un essai provisoire. Ensuite, il a mis en exergue les conditions nécessaires pour un exégète moderne. Ce dernier est invité, selon Abduh, à lire le Coran en étant d'abord conscient des réformes sociales nécessaires pour le monde musulman³⁴. Un tel objectif ne peut être atteint qu'au moment où on se libère de l'influence des écoles juridiques. D'ailleurs, la fusion de ces dernières en un seul rite amène à rompre avec les controverses stériles du passé et permet à l'exégète d'interroger le texte coranique avec une intelligence moderne. Car, précisait Abduh, "les musulmans n'ont qu'un seul guide, c'est le Coran "³⁵.

En effet, cette démarche favorisant le "social" et défendant l'accord nécessaire entre la religion et la raison, exerça une influence considérable sur la pensée islamique moderne. Néanmoins, certains "exégètes", postérieurs à Abduh, ayant du mal à actualiser leurs méthodes d'analyse et sous l'emprise d'une véritable "stupéfaction" face aux découvertes scientifiques modernes, ont essayé de mettre en exergue les versets qui peuvent renvoyer à une quelconque « réalité scientifique » afin d'appeler par la suite tout musulman à découvrir "les trésors cachés "dans le Coran. Dans ce sens, le commentaire "*Al-jawahir*"(les bijoux) de Tantawi Jawhari (m. 1940) donne l'exemple d'un "charlatanisme"³⁶ amenant à une lecture abusive du texte coranique. Selon cet "exégète", le Coran parle - directement ou par allusion - de toute découverte dans tous les domaines et il ne reste au musulman qu'à souligner ces mérites et faire valoir cette richesse. Face à un malaise aussi bien politique que civilisationnel frappant les sociétés musulmanes, cet appel de Jawhari semble trouver un accueil favorable chez plusieurs autres "exégètes" dont leurs travaux ont fait état de toute une série de lectures apologétiques³⁷. Un tel comportement ne peut que dévoiler le désarroi de certains musulmans qui cherchent, par tout moyen, à compenser leur non participation à l'actuelle production scientifique universelle. Ce type de lecture est animé aussi par une fausse perception de l'idée de "la validité du Coran en tout lieu et en tout temps" ³⁸. C'est d'ailleurs dans cette perspective que le texte coranique va subir, sur un autre plan, des projections idéologiques. Les réformes sociales reposant sur une interprétation "actualisée" du Coran ne semblent pas satisfaire de nouveaux "lecteurs" ayant pour souci majeur de lutter contre "l'immoralité qui affecte la société musulmane et qui n'est en réalité que le résultat du despotisme politique et de la domination impériale"³⁹. Il s'agit du mouvement des "Frères Musulmans" fondé en 1928 par l'égyptien *Hasan al-Banna* (m. 1949). L'une des figures de ce mouvement, *Sayyid Qutb* (m. 1966) composa un commentaire du Coran intitulé "*fi zilal al-qur'an*" (à l'ombre du Coran). La méthode de cet auteur ne consiste pas à faire une analyse linguistique ni à s'intéresser aux anciens commentaires. Pour lui, "le Coran ne dévoile son mystère que pour ceux qui se donnent beaucoup de peine en menant un combat, sans trêve, contre la tyrannie... Le but essentiel serait la fondation d'une société juste et conforme à celle de la première génération de l'histoire de l'islam"⁴⁰. Cette lecture qui devait servir de prototype à des courants semblables dans d'autres pays, ne

³² Rachid Ridâ, *Tarikh al-ustadh al-Imam al-chaykh Muhammad Abduh*, T.I, le Caire, 1931, p. 11.

³³ Ce commentaire porte le nom d'une revue dont Abduh lui-même était l'animateur. Le premier numéro de cette revue est paru en 1897.

³⁴ Pour plus de détails sur ce point, voir : Hamida al Nayfar, *Al-insan wal-qur'an wajhan li wajhin*, Ed. Al-fennec, Casablanca 1997, p. 41-55.

³⁵ M. Abduh, *al-a&mal al-kamila*, éd. M. Amara, I, p. 734.

³⁶ A.Charfi, *al-islam...*, op. cit. p. 73

³⁷ Ibid., p. 70-71.

³⁸ Voir M. Talbi, *Ummatu -l-wasat*, CERES éd., Tunis, 1996, p. 118.

³⁹ Voir : A. Hourani, op. cit., p. 460.

⁴⁰ Sayyid Qutb, *Fi zilal al-Qur'an*, éd. Dar al-Churuq Le Caire 1982 IV p189. Voir également, H. Ennayfar, op. cit., p. 64-68.

reflète en réalité, qu'un "militantisme" faisant souvent appel à un "conformisme" stipulant que tout problème actuel trouve sa solution dans "les documents du passé glorieux" !

En revanche, ce type de lecture a mobilisé le courant traditionaliste qui commence à sentir le danger provoqué par ces "nouveaux religieux". Envahis dans un terrain qu'ils estimaient propre à eux, les traditionalistes en appellent à leur statut d'interprètes les plus qualifiés du message divin.

Ainsi, l'exégèse dans son état actuel semble être tiraillée par deux pôles principaux. Ce domaine est pris entre une démarche idéologique, militante et politisée et une autre démarche qui reste liée à un souci constant d'une vie sociale stable dans un quietisme sans faille. Dans les deux cas, le texte coranique semble être réduit à "un manifeste politique" d'une part, comme il paraît être assujéti d'autre part à une lecture reflétant une sorte de fixation sur des cas d'espèces de la jurisprudence qui ne peuvent que renforcer l'éloignement d'une prise de conscience de ce qui se passe dans le monde.

Cependant, nous pouvons noter l'importance de certaines tentatives qui ont essayé de proposer de nouvelles méthodes d'exégèse. Cette démarche se veut l'aboutissement du travail de 'Abdouh et d'*al-Afghânî*, et vient renforcer la volonté de dépasser les anciennes méthodes qui continuent, selon *al-Khûlî* à «considérer le Coran comme un cadavre que l'on prive d'avantage de toute relation avec la vie des gens»⁴¹. L'un des disciples d'*al-Khûlî*, *Muhammad Ahmad Khalafallah* avait soutenu en 1947 une thèse de doctorat à l'Université d'al-Azhar portant sur « l'art narratif dans le Coran ». L'auteur de cette thèse a insisté sur les points suivants:

- l'importance du côté pédagogique et éducatif dans le récit qui cherche avant tout à donner des exemples à méditer.
- la prise en compte du contexte culturel de la révélation, d'où vient le choix de certains récits déjà connus en Arabie à l'époque.
- le plus important, selon *Khalafallah*, ne serait pas l'authenticité de ces récits mais plutôt leurs finalités. Il ne s'agit donc pas, d'après l'auteur, d'un document historique suivant lequel on peut vérifier la véracité des autres versions du même récit.

Ces idées ont suscité une opposition des traditionalistes qui ont allégué qu'il s'agit d'une atteinte à la sacralité du texte coranique et d'une sorte de mise en doute de son origine divin. Pour sanctionner l'auteur, une commission « *azharite* » s'est chargé de réexaminer cette thèse qui sera enfin refusée!

Suivant la même logique de *Khalafallah*, *Naçr Hâmid Abû Zayd* rappelle les dimensions linguistique et culturelle du Coran, d'où vient la nécessité d'une méthode herméneutique. Pour *Abû Zayd*, la sacralité du texte ne doit pas empêcher la prise en considération du rapport entre le texte, son histoire et le contexte de sa lecture. D'ailleurs, c'est ce qui explique la question de *Tanjîm* (la révélation du Coran selon des étapes), il s'agit ici d'une sorte de reconnaissance de l'importance du temps et de l'espace de la révélation ce qui ne rabaisse en rien la volonté absolue de Dieu⁴².

IV. COMMENT INTERROGER LE CORAN AUJOURD'HUI ?

L'exégèse est, à notre avis, un travail de l'esprit qui n'implique pas l'infailibilité. C'est une action qui propose une lecture mais qui n'impose aucun modèle de pensée. Le but essentiel de toute interprétation du texte coranique consiste, en principe, à éveiller chez l'Homme la conscience la plus noble de ses relations avec Dieu et avec le monde. Ainsi, faut-il rappeler que toute lecture "sectaire" est vouée à l'échec? Il serait donc vain de sacraliser les travaux des ancêtres dans ce domaine, car on

⁴¹ Amîn al-Khûlî, *Manâhij tajdîd al-nahw wa-l-balâgha wa-tafsîr wa-l-adab*, Le Caire, 1961, p. 302.

⁴² Voir, H.Ennayfar: op cit p100.

risque d'occulter le texte coranique par d'autres textes qui ne sont en réalité que des essais provisoires. Il serait aussi a-scientifique et a-religieux, à la fois, de réduire ce texte à un code légal basé sur la dichotomie du licite et de l'illicite. Enfin faut-il dire avec insistance qu'une exégèse fondée sur des conciliations impossibles entre texte révélé et découvertes scientifiques modernes ne peut amener qu'à un anachronisme qui éloigne le "lecteur", à la fois, du texte coranique lui-même et du contexte de sa lecture.

En effet, pour que la lecture du texte coranique dépasse ces obstacles elle doit nécessairement répondre à trois exigences :

1. Faire une lecture critique des anciens travaux exégétiques. Cette action ne doit pas perdre de vue que le foisonnement des "commentaires" témoigne, en premier abord, que le texte coranique était toujours lu selon différentes méthodes. Et par conséquent, aucune de ces lectures n'est ni définitive ni sacrée.
2. Développer des recherches scientifiques qui visent une reconstruction de la pensée musulmane en sa totalité tout en tirant profit des méthodes adoptées par les sciences humaines. Toutefois, cette démarche ne doit pas amener à se calquer sur d'autres expériences liées à leurs propres contextes. Se définir par rapport à l'autre ne peut aboutir, de nouveau, qu'à une lecture apologétique et déracinée. Car, rappelons le, la lecture du texte ne vise pas la défense de la foi mais plutôt "elle cherche à comprendre la foi comme vérité"⁴³.
3. Enfin ne pas négliger la dimension spirituelle du texte, répondant ainsi à l'appel coranique : "N'est-ce point par l'évocation de Dieu que les cœurs retrouvent la sérénité" (Coran, XIII,28). C'est en tenant compte de ces trois exigences que l'on peut définir la lecture souhaitée du texte coranique.

V. POUR UNE LECTURE ENRACINÉE DANS LA RÉALITÉ.

Le sens le plus large du concept «sacré», ne doit pas renvoyer exclusivement à tout ce qui est religieux. Le sacré, (selon le petit Robert, 2016), est aussi tout ce qui est digne d'un respect absolu, qui a un caractère de valeur absolue, inviolable et vénérable, tels que les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme. La sacralité du texte ne veut donc pas dire qu'il s'agit d'un domaine séparé et interdit. Cette perception des choses ne peut que consolider l'éloignement de deux composantes inséparables. Le Dieu vrai et créateur est, pour toutes les religions, lié à l'Homme, sa créature, son fils, son élu ou son vicaire. Nous lisons dans la bible: «et ils sauront que Je suis Dieu leur Seigneur qui les a sauvés de l'Égypte pour que Je demeure parmi eux. » (Exode XIX,46). Comme nous lisons dans le Coran : «et quand mes serviteurs t'interrogent sur moi; alors Je suis tout proche et Je réponds à l'appel de celui qui Me prie quand il Me prie. » (Coran II,186). Dans ce sens le sacré est présent dans toute activité humaine et par conséquent, le texte ne doit pas être lu de telle façon que l'Homme soit réduit à l'état de simple répétiteur des paroles divines. Mais comme la réalité est toujours plus forte que le texte et comme la sacralité de l'Homme est indiscutable, nous proposons trois types de lectures quoique liées l'une à l'autre suivant la compétence et le contexte de la lecture :

- Une lecture de recherche.
- Une lecture sociale.
- Une lecture culturelle.

D'abord, on entend dire par **lecture de recherche**, celle qui vise en premier lieu la recherche scientifique soit dans le domaine théologique soit dans le domaine historique ou autres. Et comme la

⁴³ M .Arkoun , Lectures du Coran , Maisonneuve et la Rose , 1982 , p 21 .

recherche exige la rigueur scientifique plutôt que la croyance du chercheur, nous pouvons dire que le texte coranique en tant que matière de recherche est accessible au musulman comme au non musulman. Il ne faut pas perdre de vue, à cet égard, le grand nombre de publications sérieuses concernant ce texte rédigées par des non musulmans. L'importance de ces études n'a pourtant pas empêché les critiques de certains musulmans qui continuent à considérer l'autre comme étant un intrus, manipulé par les idées des croisées ou lié à des stratégies colonialistes. Cette mentalité n'est en réalité qu'un héritage d'une démarche juridique habitée par un souci de guerre et ne reflétant dans la plupart des cas que quelques aspects de cette époque lointaine.

En effet, conformément à cette même logique, il ne suffit pas d'être musulman pour puiser dans le texte coranique. Nous avons déjà cité l'exemple des Mu'tazilites et comment leur réflexion a suscité toute une somme de productions littéraires dont les séquelles font loi jusqu'à nos jours.

Les gardiens du texte d'aujourd'hui sont plus rigoureux à cet égard : la sanction va jusqu'à priver l'auteur d'une « innovation » de son poste de travail et parfois même de garder sa femme. En 1931, le tunisien *T. Haddad* a publié un livre intitulé : « *notre femme dans la loi et dans la société* »⁴⁴. Dans cet ouvrage *al-Haddad* a essayé de parler du statut de la femme musulmane. Son recours au texte coranique consistait en réalité à mener une nouvelle interprétation des versets coraniques relatifs à la question féminine. Comme l'auteur n'avait pas suivi à la lettre ce qui a été défini par les juristes, son livre avait suscité l'éclosion de toute une littérature dont les auteurs ont rivalisé de zèle pour répondre à ces idées aberrantes. Parmi ceux-ci nous citons le fameux 'Alim le *Shaykh M. S. b Mrad*, alors professeur à la *Zaytouna*. Celui-ci avait composé un livre dont l'intitulé était « *al-hidad 'ala imra'at al-haddad* » (le deuil porté pour la femme d'al-Haddad). Dans ce livre et après avoir accusé *al-Haddad* de débilité mentale, d'ignorance et d'être un suppôt du diable, le *shaykh* n'a pas hésité à affirmer que, selon lui, *al-Haddad* n'était que l'allié de l'église chrétienne et qu'il agissait conformément à ses ordres⁴⁵. Al-Haddad fut enfin licencié de son travail de notaire. Ce genre de sanction est devenu très courant dans le monde musulman.

N'oublions pas la censure qu'avait subi le livre de 'Ali 'Abd al-Râziq « *l'islam et les fondements du pouvoir* » qui a fait, lui aussi, l'objet d'une campagne non moins agressive.

En 1994, en Egypte un enseignant d'*Al-azhar* le professeur *Naçr Hâmid Abû Zayd* publie son livre « *critique de la pensée religieuse* » et la sanction n'a pas seulement consisté à interdire le livre, mais aussi à considérer son auteur comme étant un apostat qui, par conséquent, doit divorcer. Car selon la logique azharite, *Abû Zayd* n'est plus musulman et, conformément au droit musulman, une femme musulmane ne peut, en aucun cas, rester liée à celui qui a renié à sa religion.

On peut conclure de ces exemples que le problème de la lecture du texte est double. D'une part, celle-ci est réduite à un code légal basé sur la dichotomie du licite et de l'illicite. Une méthode qui ne peut que propager une « théologie de la peur » alors que le Coran lui-même se présente comme un message d'espérance et une source de sérénité. D'autre part, cette exclusion ne peut que traduire l'hégémonie d'une élite en pleine perte de vitesse et à la recherche d'une légitimité perdue. A tout prix cette élite veut rappeler son statut d'interprète le plus qualifié du message divin. Sans autre souci que leur attachement à représenter l'ultime source du savoir religieux, les traditionalistes se considèrent d'avantage comme les légitimes gardiens du texte coranique et en même temps les fidèles représentants de la pensée authentique, celle des anciens exégètes qui ont défini, une fois pour toutes, ce qui est bien de croire.

Il semble, à partir des exemples cités, que les gardiens du texte ne sont prêts à donner que des *Fatwâ* (avis religieux) qui interdisent toute réforme et non pas à encourager quelque réflexion libre

⁴⁴ Ce livre a été édité en 1931, Tunis, Imprimerie Tunisienne.

⁴⁵ M. Salah b. Mrad, *Al-hidad 'ala imra'at al-haddad*, Imprimerie Tunisienne, Tunis, 1931, p. 11.

que ce soit. Or la *Fatwâ* doit être en principe un moyen pour faciliter la vie et non pas pour sanctionner : la *Fatwâ* montre la capacité du texte à être vécu et manifesté dans tout contexte. Elle n'est pas une occasion d'exprimer un complexe et une stupéfaction face à l'évolution des systèmes et des idées. C'est pourquoi une lecture de recherche doit miser, en premier lieu, sur une rénovation de la pensée musulmane en sa totalité. Il s'agit en fin d'analyse d'une lecture finaliste du texte qui n'est aucunement une action nouvelle ni une innovation. Il suffit de rappeler que cette démarche avait toujours eu ses partisans, mais elle a besoin aujourd'hui d'un nouveau souffle⁴⁶.

Rappelons toujours à cet égard, que les travaux du passé dans ce domaine sont fort intéressants mais dans le sens où l'on peut évoquer le droit à la différence et dans une perspective de non-condamnation de toute nouveauté. Soulignons à titre d'exemple que l'analogie, «*Al-Qiâs*», longtemps adoptée pour résoudre tout problème, n'est en réalité qu'une action qui avait peut être ses raisons dans le passé. Elle est amenée aujourd'hui à verser arbitrairement le présent dans les moules du passé et tente de le contraindre à s'y adapter fermant ainsi les horizons du progrès et de la modernité⁴⁷. Mesurer le présent à l'aune du passé ne peut que tuer le texte et le priver de toute dynamique. Le Coran même, en évoquant les anciens symboles, ne le fait pas pour des fins historiques, mais plutôt afin de les vivifier par des idées nouvelles en les adaptant ainsi à l'esprit progressif du temps. C'est ainsi, à notre sens, que ce type de lecture pourra asseoir une **lecture du texte qui soit sociale**, consciente, et mise sur une révision sérieuse de la conception statique de la société pour en adopter une vision dynamique.

Il est vrai que le Coran est l'une des sources du droit musulman mais ce texte n'est jamais un code légal. Sans doute il pose quelques règles et principes généraux de nature juridique, en particulier concernant la famille - base ultime de la vie sociale - mais pourquoi certaines lectures de ces mentions ont-elles eu force de loi pendant si longtemps ? Pourquoi ces lectures font-elles partie d'une révélation dont l'objet ultime est une vie plus haute pour l'homme? La réponse à cette question est donnée par toutes les tentatives d'interprétation du texte visant en premier chef à prouver la validité de tel ou tel texte en tout temps et en tout lieu, stipulant que tout problème social actuel trouve sa solution dans ce document. La lecture souhaitée de ce texte doit nécessairement reconnaître la valeur de l'individu comme tel et n'accepte pas que les principes qui ont géré la société d'hier soient valables pour aujourd'hui. Le statut des non musulmans par exemple qui a longtemps témoigné d'une lecture abusive du texte prouve le décalage entre le texte et son lecteur. Le statut de la femme et celui du musulman non sunnite ne sont pas moins inquiétants que celui du *dhimmi*. Quel intérêt peut-on donc accorder à une lecture où l'homme social est complètement absent ? Il s'agit plutôt de mettre l'accent sur les valeurs qui permettent de souligner l'importance d'une vie fraternelle où appartenance citoyenne et appartenance religieuse ne se contredisent pas et où l'appartenance à la cité reste toujours une appartenance neutre et sans distinction à base confessionnelle. D'ailleurs, l'appartenance à la même religion ne peut pas exclure l'exploitation, ne peut pas non plus empêcher les guerres civiles et enfin elle ne peut résoudre ni le problème de la pauvreté ni celui du déséquilibre régional dans un même pays ayant la même religion.

Par conséquent, croyant et non croyant ne sont plus à opposer dès que l'on parle d'un problème social quel qu'il soit. Au contraire, partout où il s'agit de la défense des droits de l'Homme, se fait jour, en vérité, une conscience de ce qui est sacré. Le sacré doit sortir du cercle culturel restreint pour joindre toute activité humaine. Enfin il s'agit de prouver qu'on est croyant tout en gardant les pieds sur terre. C'est ainsi que l'on peut déterminer celui qui viole le plus le sacré : est-ce celui qui interprète « mal » le texte ou celui défigure l'image de Dieu en violant les droits de l'Homme ? Qui mérite d'être défendu : l'Homme ou le texte ? Il est urgent que la lecture du texte ne perde pas de vue l'image de l'Homme social très longtemps ignorée par les gardiens du texte. Le choix préférentiel de

⁴⁶ Voir M. Talbi, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Cérès/Tunis, DDB/Paris, 1998, p. 71.

⁴⁷ Ibid.

l'Homme donnera de nouveau la vie au texte. Le texte et Celui qui l'a révélé n'ont pas été tués par les philosophes ou par les athées, mais plutôt par les faux amis de la religion.

C'est dans ce sens que l'on peut parler **d'une lecture culturelle**, en quête d'une sérénité sans repli sur soi et ni retrait du monde. Car le texte n'a pas seulement une dimension historique, il a aussi une dimension spirituelle. De ce fait, ce type de lecture ne peut qu'apporter une certaine harmonie permettant ainsi de vivre sans déchirure tout en se sentant bien dans l'époque à laquelle on appartient. Je vois mal quelqu'un qui est privé d'une libre réflexion et d'une vie sociale équilibrée adorer Dieu dans la dignité.

a b c f

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul Administration: B. Castang

SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France

Tél. 01 46 44 21 71

Fax: 01 46 44 83 02

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 € (175 F) - Etranger: 30 € (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.a-vip.com/comprendre/>

adresse e-mail: comprendre@a-vip.com