



N° 12/08 – Octobre 2012

Lectures actuelles du Coran

Etienne RENAUD

Etienne Renaud, père blanc, a travaillé en Tunisie et au Yémen. Il a assuré la présidence du PISAI (Institut Pontifical d'Etudes Arabes et d'Islamologie – Rome) pendant plusieurs années avant d'être élu à la tête de la société des Pères Blancs. Il travaille maintenant dans le sud de la France, en paroisse et auprès des migrants. Le texte qu'il nous offre aujourd'hui se veut délibérément simple en présentant une galerie de penseurs musulmans contemporains dans leur approche du Coran.

Le Coran joue un rôle tellement fondamental, dans l'édifice de l'islam qu'il est très difficile de songer à une quelconque évolution de la religion pour s'adapter aux conditions de la modernité sans mettre en place une nouvelle façon de lire le Coran. Comment imaginer en effet un changement quelconque si le Coran est conçu comme la Parole définitive de Dieu applicable à tous les lieux et à toutes les époques jusque dans le détail des diverses prescriptions ?

Pour le sujet qui nous préoccupe aujourd'hui, à savoir les lectures contemporaines du Coran, il y a un livre qui est tout à fait fondamental de Rachid Benzine « *les nouveaux penseurs de l'islam* » paru en 2004 aux éditions Albin-Michel. Comme son nom l'indique le propos de l'ouvrage dépasse la simple question de l'exégèse coranique, mais pour certains penseurs dont il nous faudra parler, ce livre donne des renseignements très précis. Je le dis une fois pour toutes, vous invitant à lire vous-même ce livre, si ce n'est déjà fait.

Un autre ouvrage est également important, quoique parlant moins directement de la relation au Coran, c'est celui d'Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'Islam, une introduction au débat contemporain*, la Découverte/Poche, 2005.

Pour traiter d'un tel sujet, il est difficile de ne pas passer en revue quelques auteurs. D'ailleurs le titre même de la contribution, « lectures contemporaines du Coran », bien évidemment au pluriel, nous invite à nous arrêter sur un certain nombre de penseurs contemporains.

En schématisant à l'extrême, on pourrait dire que leurs propos se situent selon trois axes :

1. Certains vont s'arrêter sur la notion de *Parole de Dieu*. Que faut-il entendre par là ? Faut-il considérer que Dieu est le seul auteur du Coran, le Prophète n'étant qu'un simple haut-parleur d'une dictée divine ?
2. D'autres s'intéresseront surtout à la notion de *texte*. Le Coran nous est parvenu comme un texte et par conséquent on peut l'étudier comme tel avec tous les moyens modernes de l'herméneutique.
3. D'autres enfin seront plus sensibles à *l'histoire*, et au fait que le Coran provient de l'Arabie du VIIe siècle. Quelles traces portent-ils de cette époque et comment le lire au XXIe siècle ?

Nous n'aurions pas trop de mal à rattacher les auteurs que nous allons évoquer à l'une de ces trois catégories. Mais il serait relativement artificiel de vouloir à tout prix les mettre dans une seule de ces catégories ; Il nous a donc paru préférable de présenter chacun en particulier, quitte à risquer une certaine dispersion dans l'exposé. On suivra plus ou moins un ordre chronologique, tout en reconnaissant que les penseurs dont nous allons parler se situent tous dans la seconde moitié du XXe siècle. Commençons donc par celui qui a fait figure de pionnier, Mohammad Ahmad Khalaf Allah .

Muhammad Ahmad KHALAF ALLAH (Egypte, 1916-1997)¹

Né en 1916 ce jeune Égyptien avait d'abord suivi une formation préparatoire à son entrée à l'université d'al-Azhar, puis il avait bifurqué vers l'université du Caire où il s'était spécialisé dans le commentaire coranique. La thèse de doctorat qu'il présente et qui suscite la plus violente des oppositions parmi les milieux azharistes a été préparée avec l'approbation et même le soutien de son professeur Amîn al-Khûlî.

Le Coran rappelle souvent, de façon assez allusive d'ailleurs, les personnages bibliques ou historiques dont les faits et gestes sont évoqués de manière à conforter la prédication de Mohammed et appeler les auditeurs à revenir au culte du Dieu unique. Traditionnellement, les commentateurs voyaient dans ces récits un enseignement divin nous faisant ainsi connaître le déroulement réel de ces faits lointains, surtout quand la Bible les avait présentés différemment. Dieu, auteur du Coran, Vérité suprême, ne pouvait tromper l'humanité et se devait de raconter les choses comme elles s'étaient vraiment passées. Tout artifice de langage humain lui était superflu car il n'aurait fait que masquer ou colorer la pure vérité.

Khalaf Allah, pourtant, a été frappé par d'étranges caractéristiques de ces récits coraniques. Ainsi, par exemple, lors de l'appel que Dieu lance à Moïse du Buisson Ardent, les paroles citées ne sont pas les mêmes dans les trois récits qui rapportent le fait (27, 8 ; 28, 30 ; 20, 11) :

- | | |
|-------|---|
| 27,8 | Lorsqu'il y arriva, on l'appela. - béni soit Celui qui est dans le feu et Celui qui est tout autour, et gloire à Allah, Seigneur de l'univers. |
| 27,9 | «Ô Moïse, c'est Moi, Allah le Tout Puissant, le Sage». |
| 27,10 | Et : «Jette ton bâton». Quand il le vit remuer comme un serpent, il tourna le dos [pour fuir] sans revenir sur ses pas. «N'aie pas peur, Moïse. Les Messagers n'ont point peur auprès de Moi. |

¹ Pour le passage sur Khalaf Allah, je reprends presque mot à mot le numéro de *Se Comprendre* 03/03, mars 2003, dans lequel Jean-Marie Gaudeul traite de : « *vers une nouvelle exégèse coranique ?* »

- 27,11 Sauf celui qui a commis une injustice puis a remplacé le mal par le bien... alors Je suis Pardonneur et Miséricordieux».
- 27,12 Et introduis ta main dans l'ouverture de ta tunique. Elle sortira blanche et sans aucun mal - un des neuf prodiges à Pharaon et à son peuple, car ils sont vraiment des gens pervers».

- 28,30 Puis quand il y arriva, on l'appela, du flanc droit de la vallée, dans place bénie, à partir de l'arbre : «Ô Moïse ! C'est Moi Allah, le Seigneur de l'univers».
- 28,31 Et : «Jette ton bâton»; Puis quand il le vit remuer comme si c'était un serpent, il tourna le dos sans même se retourner.» Ô Moïse ! Approche et n'aie pas peur : tu es du nombre de ceux qui sont en sécurité.
- 28,32 Introduis ta main dans l'ouverture de ta tunique : elle sortira blanche sans aucun mal. Et serre ton bras contre toi pour ne pas avoir peur. Voilà donc deux preuves de ton Seigneur pour Pharaon et ses notables. Ce sont vraiment des gens pervers».
- 28,33 «Seigneur, dit [Moïse], j'ai tué un des leurs et je crains qu'ils ne me tuent.
- 28,34 Mais Aaron, mon frère, est plus éloquent que moi. Envoie-le donc avec moi comme auxiliaire, pour déclarer ma véracité : je crains, vraiment, qu'ils ne me traitent de menteur».
- 28,35 [Allah] dit : «Nous allons, par ton frère, fortifier ton bras, et vous donner des arguments irréfutables; ils ne sauront vous atteindre, grâce à Nos signes [Nos miracles]. Vous deux et ceux qui vous suivront seront les vainqueurs.

- 20,11 Puis, lorsqu'il y arriva, il fut interpellé : «Moïse !
- 20,12 Je suis ton Seigneur. Enlève tes sandales : car tu es dans la vallée sacrée Tuwa.
- 20,13 Moi, Je t'ai choisi. Écoute donc ce qui va être révélé.
- 20,14 Certes, c'est Moi Allah : point de divinité que Moi. Adore-Moi donc et accomplis la Salat pour le souvenir de Moi.
- 20,15 L'Heure va certes arriver. Je la cache à peine, pour que chaque âme soit rétribuée selon ses efforts.
- 20,16 Que celui qui n'y croit pas et qui suit sa propre passion ne t'en détourne pas. Sinon tu périras.²

Dans laquelle de ces trois versions se trouve la « pure vérité » ? Le commentateur ne peut que reconnaître que l'auteur divin raconte la vérité de trois façons différentes pour transmettre une leçon différente aux auditeurs : il s'agit donc bien de lancer une exhortation en se servant du procédé littéraire de la narration.

² Traduction M. Hamidullah (revue et publiée par le Complexe du Roi Fahd, Médine, 1410 H)

La thèse fournissait une étude détaillée sur tous les « récits » contenus dans le Coran les divisant en récits « historiques », en « paraboles » ou en récits basés sur des « légendes ». La vérité divine, d'après Khalaf Allah, ne devait pas se chercher dans une véracité historique, mais dans la morale de chaque récit, le but pour lequel était composée l'histoire. Celle-ci d'ailleurs n'avait pas besoin de fondements historiques : que les faits rapportés soient réels ou imaginaires importait peu, l'essentiel était que la leçon voulue par Dieu soit perceptible à travers le récit. L'auteur d'ailleurs, consacrait une partie de sa thèse à étudier les ressorts psychologiques de l'acte de foi. Sa conclusion était nette :

1. « le récit n'a pour but que de mettre en valeur la vérité religieuse...
2. cette vérité religieuse nécessite une certaine compréhension qui se base sur l'analyse littéraire des récits...
3. Les événements et les personnages contenus dans les récits coraniques sont des éléments qui peuvent être historiques comme ils peuvent être de simples évocations de ce qui est déjà connu...
4. Cette matière existait généralement en Arabie et le Coran l'a utilisé à des fins religieuses et non pas dans un but historique. Le but en est l'exhortation au bien et l'appel à tirer des leçons de ces récits... »

Une telle thèse suscita une tempête de protestations. L'auteur ne put réussir à la défendre, son professeur fut sanctionné. Passablement corrigé, le livre parut quand même. Tout au long des années qui ont suivi, Khalaf Allah a adopté un profil bas, se contentant de suivre les thèses classiques des auteurs réformistes. À aucun moment il n'avait mis en doute le fait que Dieu demeurerait le seul et unique auteur du livre révélé : la présence d'un « style » ou d'un « genre littéraire » humain dans le texte n'était due qu'à la pédagogie divine s'adaptant à son public. La thèse, cependant, attirait l'attention du lecteur sur l'épaisseur « humaine » de cette parole divine faite Livre et la nécessité de se livrer à un décryptage du texte pour y retrouver l'intention de l'auteur divin.

FAZLUR RAHMAN (Pakistan, 1919-1988)

Une figure fondamentale pour l'herméneutique du Coran est Fazlur Rahman, un savant pakistanais, profondément croyant, qui a su allier une éducation musulmane traditionnelle très solide - il savait le Coran par cœur à 10 ans - et une formation universitaire qui l'a conduit jusqu'au doctorat en philosophie à Oxford et à l'enseignement à l'université Mc Gill à Montréal où il est entré en contact avec de nombreux penseurs influents. Pour notre objet, il est surtout connu pour une citation extrêmement célèbre de son livre *Islam* paru en 1966 :

« Le Coran est entièrement la parole de Dieu, au sens propre, et entièrement aussi la parole de Mohammed. Le Coran renferme, de toute évidence, les deux ; car, s'il affirme qu'il a été jusqu'au « cœur » du Prophète, comment aurait-il pu lui rester extérieur ? Lorsque la perception intuitive de la morale chez Mohammed atteint son plus haut point et s'identifie avec la morale elle-même, la parole est donnée avec l'inspiration elle-même. Le Coran est donc la pure parole divine, mais évidemment il est également relié intimement à la personnalité interne du prophète Mohammed dont la relation au Coran ne peut être conçue mécaniquement comme un disque enregistré. La parole divine passe par le cœur du prophète ».

Il se base donc sur un verset coranique qui dit : «Dis à celui qui se déclare ennemi de Gabriel que c'est lui qui, sur l'ordre de Dieu, a déposé progressivement dans ton cœur le Coran qui confirme les écritures antérieures ». (2, 97)

C'est cette position sur la conception de la révélation qui occasionna une levée de boucliers, l'obligeant en 1968 à quitter le Pakistan où il occupait la fonction de conseiller pour la pensée islamique auprès du président Ayyub Khan. Il a continué ensuite une brillante carrière aux États-Unis.

Fazlur Rahman avait une conscience aiguë du besoin de réveiller *l'ijtihâd* pour affronter la modernité, à la fois comme défi et comme chance : il dénonçait le caractère statique de l'islam déclarant que « cette stagnation était inhérente aux bases sur lesquelles la loi islamique fut fondée » (*Islam and Modernity*, 1984).

A ce propos, il insistait sur le fait que le Coran n'était pas un document légal, un livre de loi qu'il s'agirait d'appliquer automatiquement sans aucun recul historique, mais avant tout un livre d'éthique et de guidance – pardonnez le néologisme qui traduit le mot *hudâ* –, à partir duquel on peut tirer des principes juridiques. Il fallait lire le Coran comme un tout cohérent et unifié et non de façon parcellaire comme le faisaient les commentateurs.

À cet effet il retenait quatre outils intellectuels incontournables pour une bonne interprétation du Coran :

- une bonne connaissance de la langue arabe et de la littérature de l'époque du Prophète
- une connaissance des circonstances de la révélation (*asbâb al-nuzûl*)
- une connaissance des versets abrogeants et abrogés (*nâsikh - mansûkh*), se basant sur l'ordre chronologique de révélation des sourates
- enfin une distinction entre les versets d'application générale et ceux qui sont applicables à une situation limitée.

Dans son exil aux États-Unis, Fazlur Rahman a continué jusqu'à sa mort à jouer un rôle considérable dans l'orientation des études islamiques.

On peut citer à son propos cette affirmation avancée par le G.R.I.C. :

« La révélation est toujours indirecte, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de révélation immédiate, au sens de parole divine qui serait prononcée par Dieu lui-même. Autrement dit, la révélation est toujours parole de Dieu en langage humain. Dieu ne parle pas et n'écrit pas comme font les hommes. Mais il suscite des hommes qui transmettent sa parole en son nom ». ³

Mahmûd Muhammad TAHA (Soudan, 1909-1985)

En parlant de, celui que l'on a appelé « le Gandhi soudanais », il faudrait évoquer le spirituel, le fondateur des « Frères Républicains », exécuté par Numeiri le 18 janvier 1985 à

³ GRIC, *Les Ecritures qui nous questionnent*, Paris, centurion, 1987 p. 27.

l'âge de 76 ans pour s'être opposé courageusement à l'application de la *shari'a*. Pour notre propos, nous retiendrons le contenu du livre qui l'a rendu célèbre, *la seconde mission de l'islam*.⁴ De quoi s'agit-il ? M.M.T. fait une distinction très nette dans la révélation du Coran entre la période mekkoise et la période médinoise⁵. Selon lui, la période mekkoise représente l'esprit de la révélation du Prophète, ce qu'il avait à dire à l'humanité entière au nom de Dieu. La période médinoise serait au contraire une application de ce souffle nouveau à une époque donnée de l'histoire, à savoir le VIIe siècle dans lequel vivait le Prophète. Cette seconde période, qui comportait des versets législatifs assez contraignants, devrait à nouveau laisser la place à l'inspiration mekkoise, conçue précisément comme un retour à l'essentiel du message.

« Voici ce que disent les cœurs qui ont reçu la connaissance : la voie de l'ère nouvelle, cette voie des « musulmans » sur la terre est tracée par les versets de base - les versets mekkois - ceux qui dans la première période ont été abrogés par les versets d'application - les versets médinois - les versets des fondements n'ont été abrogés à cette époque que par le verdict du temps. Ce temps était celui de la communauté des croyants. Alors que les versets de base s'adressent à la communauté des véritables musulmans, une communauté qui n'existait pas encore. Les versets de base ont été abrogés seulement en ce sens que leur application à la législation a été différée, jusqu'à ce que vienne leur temps. Et leur temps est en train de venir. C'est l'époque que nous vivons aujourd'hui, aux premières lueurs de son aube véritable. Et voici que nous nous sommes donnés pour tâche d'annoncer *la seconde mission de l'islam* ».

Bien sûr, une telle distinction paraît quelque peu chirurgicale et ne saurait être appliquée à la lettre. Il n'empêche qu'elle est très suggestive et donne sur le Coran un éclairage très intéressant ⁶.

Nasr Hâmid ABÛ ZAYD (Egypte, 1943-2010)

Bien sûr, on ne peut pas parler des lectures contemporaines du Coran sans faire une place importante à Nasr Hâmid Abû Zayd. Nous n'allons pas nous arrêter sur « l'affaire Abû Zayd », qui a rempli les colonnes des journaux égyptiens pendant plus d'un an : en effet le tribunal voulait forcer son épouse à le quitter sous prétexte qu'il était sorti de l'islam. Après avoir gagné en première instance et ensuite perdu en appel puis en cassation, il avait été obligé de quitter l'Égypte en 1996 et de se réfugier en Hollande où on lui offrait une chaire. C'est seulement récemment qu'il a pu retourner en Égypte où il est mort en 2010.

Avant de parler de son œuvre, insistons sur le fait qu'Abû Zayd est un croyant profondément convaincu :

« je suis certain d'être musulman. Ma plus grande crainte est que les gens en Europe me considèrent et me traitent comme un critique de l'islam. Je ne le suis pas. »

⁴ Ce livre a été traduit en français sous le titre « *un islam à vocation libératrice* », Paris, l'Harmattan, 2002

⁵ Dans la vie de Mohammed (570-632), la période mekkoise va de 610 à 622, la période médinoise de 622 à 632.

⁶ Pour une présentation plus détaillée, on pourra lire : Étienne Renaud, « Mahmûd Muhammad Taha et la seconde mission de l'islam » *se Comprendre*, numéro 85/07 - 18 juillet 1985

En effet Abû Zayd, naît en 1943 dans une famille pauvre et très religieuse du delta du Nil. Ayant commencé sa scolarité à l'école coranique, – on dit qu'il en connaissait le texte par cœur dès l'âge de huit ans – il aurait aimé faire des études à l'université mais sa famille n'en a pas les moyens. Il va donc suivre provisoirement une formation technique, mais plus tard une chance lui est offerte d'entrer dans l'université d'État, où il s'intéresse tout particulièrement à l'interprétation du Coran, interprétation rationnelle des Mu'tazilites (son mémoire de maîtrise), interprétation spirituelle d'Ibn 'Arabî (sa thèse), après quoi il obtient finalement une bourse pour aller étudier à Philadelphie de 1978 à 1979. Là il s'initie à la science de l'herméneutique et découvre les grands théoriciens contemporains. Il est même invité à enseigner à l'université d'Osaka au Japon où il séjourne quatre ans. C'est au Japon qu'il va composer deux ouvrages majeurs : « le concept du texte. Étude sur les sciences du Coran » (*Maḥmûm al-naṣṣ : dirâsa fi 'ulûm al-Qur'ân*) publié en 1987 et « critique du discours religieux » (*Naqd al-khitâb al-dînî*) qui sera édité dans sa totalité en 1992.

C'est après son retour et quelques années d'enseignement à l'université qu'il se trouve engagé dans « l'affaire » dont nous avons parlé. A cet égard, il est intéressant de noter le jugement prononcé par la cour d'appel :

- dans ses livres, l'auteur a nié l'existence réelle de certaines créatures comme les djinns et les anges dont parle le Coran ;
- il a qualifié de « mythiques » certaines descriptions coraniques du paradis ou de l'enfer ;
- il a présenté le texte du Saint Coran comme un « texte humain » ;
- il a préconisé l'usage de la raison pour expliquer les concepts dérivant de la lecture littérale du texte coranique afin de les remplacer par des concepts modernes plus humains et progressistes.

Quel est au fond la pensée et la conception d'Abû Zayd ? À la suite d'Amîn al-Khûlî et de son disciple Khalaf Allah, il veut pouvoir approcher le Coran, non seulement avec la dévotion que tout musulman porte au Livre Saint, mais aussi comme une œuvre littéraire, un texte en langue arabe qui ne peut être limité à un rôle de prescriptions ou d'interdits, mais qui a pour vocation « d'être productif pour l'essence de la culture et des arts ». Son analyse et son interprétation doivent être permises à tous selon les méthodes de l'analyse littéraire en vigueur. Il n'y a pas lieu de chercher à appliquer une « herméneutique sacrée » qui prétendrait être différente d'une « herméneutique profane ». Il affirme : « le Coran est un texte linguistique, un texte historique est un produit culturel ». Et il ajoute :

« Nous lisons le Coran et nous avons peur ou bien nous rêvons de paradis. Nous transformons le Coran en un texte qui procure des encouragements ou qui intimide, en un bâton et une carotte. Je veux libérer le Coran de cette prison afin qu'il soit à nouveau productif pour l'essence de la culture et des arts, qui sont étranglés dans notre société. »

« Dieu a adopté un langage humain et la culture qui a produit cette langue. Car choisir une langue n'est pas choisir un récipient vide. »

Pour lui, si la révélation divine est bien une descente (*tanzîl*) selon la définition donnée par le Coran, le divin et l'humain se trouvent liés l'un à l'autre dans le discours coranique.

Reçu dans une culture, le Coran devient à son tour producteur de culture. À terme, il est clair pour Abû Zayd que le « contenu » du Coran peut être séparé de son expression linguistique. Il écrit :

« Il ne devrait y avoir aucun inconvénient au fait que la divinité du Coran se limite à sa source. Le contenu, quant à lui, est étroitement lié à la structure linguistique, laquelle est culturellement et historiquement déterminée. »

À travers tout cela, on peut noter que sa préoccupation principale est de protéger le Coran des manipulations idéologiques et ceci en utilisant des méthodes scientifiques d'interprétation. C'est d'ailleurs le titre que Rachid Benzine a donné à son chapitre dont je me suis largement inspiré : « *Naşr Hâmid Abû Zayd : l'exégèse coranique, de la manipulation à l'herméneutique* ».

Mohamed SHAHROUR (Syrie, né en 1938)

Mohamed Shahrour est l'un des représentants de la nouvelle génération de penseurs. Son premier ouvrage, *al-kitâb wa-l-qur'ân, qirâ'a mu'âşira* (« le Livre et le Coran : une lecture contemporaine », Damas, 1990), a provoqué une vague de réactions dans certains cercles particulièrement attentifs au débat sur l'islam contemporain.

Mohamed Shahrour est un scientifique (professeur à l'école d'ingénieurs de Damas) venu tardivement au domaine des études religieuses. Il n'en éprouve aucun complexe, bien au contraire. On peut même dire qu'il se situe avec une certaine ingénuité. Il se propose de procéder à une lecture des textes fondateurs à la fois innocente et ancrée dans les méthodes scientifiques modernes, et par là il entend renouveler la vision que l'on se fait du Coran.

Selon lui, il existe des tons différents dans le discours coranique : le prescriptif, le narratif, l'eschatologique, celui qui vise à l'édification morale, etc. La linéarité attribuée au texte, implicitement le plus souvent, est une fiction qui s'est forgée tardivement. Ne pas reconnaître ces modulations de ton conduit, par exemple, à voir des prescriptions dans des propos destinés à l'édification morale, ou à donner une valeur universelle à des règles destinées à des étapes particulières de la prédication. Plus grave encore, cela conduit à confondre entre eux les niveaux du discours dans le Coran et introduire une profonde dissymétrie dans le traitement. Non seulement la différence entre le conjoncturel et le fondamental est obscurcie, mais des composantes essentielles comme le narratif et le naturaliste sont dépréciées et le tout est finalement réduit à un « catalogue de prescriptions ». Parlant du *nâsikh/mansûkh*⁷, Mohamed Shahrour dit qu'il s'agit de catégories forgées ou appropriées *a posteriori* par une classe de 'ulamâ pour pouvoir opérer des sélections dans les dispositions coraniques : différents 'ulamâ déclaraient telles dispositions « abrogeantes » et autres « abrogées », sans autre critère que leur choix arbitraire.

Mais au-delà de ces remarques, ce qui fait la trame de fond de cet ouvrage est une idée-force et d'une portée exceptionnelle : ce que Mohamed Shahrour estime essentiel dans le message coranique, c'est la vision « anthropologique » qui nous est apportée, et qui donnerait sens et direction à l'évolution générale du genre humain et à notre existence en général. Nous

⁷ Distinction entre versets "abrogeants" et versets abrogés par des versets plus récents.

y voyons l'histoire de l'humanité présentée comme un récit de l'errance et de la quête, mille fois renouvelée, visant à trouver la voie de la vérité.

Le Coran permet le passage à une communauté ouverte gouvernée par des principes éthiques et attachée à une transcendance.

Abdelkarim SOROUSH (Iran, 1948)

Je ne m'arrêterai pas longuement sur la figure, au demeurant bien attachante, d'**Abdelkarim SOROUSH**, un penseur iranien né en 1948, qui a été une figure dominante au début de la révolution iranienne. Mais ses idées en flèche l'ont obligé à émigrer aux Etats-Unis où il enseigne à Harvard. Dans son ouvrage principal, *Reason, Freedom and democracy in Islam*, (2000), il s'intéresse plus à l'évolution de l'islam en général qu'à l'approche du Coran comme tel, même si son cheval de bataille est qu'il faut bien distinguer entre la religion objective fondée par Mohammed et l'interprétation religieuse au fil de l'histoire. Pour lui, « l'islam est une série d'interprétations de l'islam ».

"Les croyants conçoivent généralement la religion comme quelque chose de saint ou de sacré, quelque chose de constant. Vous ne pouvez pas parler du changement ou de l'évolution du savoir religieux. Ils se cramponnent à l'idée de fixité. Mais comme je l'ai démontré dans mon travail, nous devons *faire la distinction entre la religion d'un côté et l'interprétation religieuse de l'autre*. Par la religion ici, je ne signifie pas la foi qui est la partie subjective de la religion mais je veux dire le côté objectif qui est le texte révélé. Lui, il est constant, tandis que nos interprétations de ce texte sont sujettes à évolution. L'idée n'est pas que le texte religieux peut être changé mais plutôt qu'avec le temps, les interprétations changeront.

Nous sommes toujours plongés dans un océan d'interprétations. Le texte ne vous parle pas. Vous devez le faire parler en lui posant des questions. Supposez que vous êtes en présence d'un homme savant mais vous ne lui posez aucune question et il reste silencieux. Vous n'allez évidemment tirer aucun profit de l'avoir connu. Si vous lui posez des questions, vous tirerez de lui un certain savoir en rapport avec le niveau de vos questions. Si les questions sont pertinentes, les réponses aussi seront profondes. Ainsi donc, l'interprétation dépend de nous. L'interprétation d'un profane différera forcément de la compréhension d'un philosophe. La révélation ne nous montre pas ses secrets en nous parlant directement. Nous devons nous mettre en recherche de ces secrets et trouver les bijoux qui sont cachés là. *Tout ce que nous recevons et obtenons de la religion est interprétation.*

Ceux qui défendent l'idée de fixité dans la religion ne sont pas pleinement conscients de l'histoire de l'Islam, ou, tout aussi bien, de celle des autres religions. *L'Islam est une série d'interprétations de l'Islam.*"⁸

⁸ Interview publié dans **Q-News** (hebdomadaire musulman de Grande-Bretagne), N° 220-221, 14-27 Juin 1996.

Mohamed ARKOUN (France, 1928-2010)

Mohamed Arkoun est un kabyle algérien décédé tout récemment. C'était un des islamologues les plus en vue en France et au Maghreb. Dans sa très riche introduction au Coran dans la traduction Kasimirski éditée chez Flammarion en 1970, Mohammed Arkoun dénonce les commentaires et interprétations trop fragmentaires du texte coranique :

« Pour accéder au sens, il faut renoncer à toute lecture linéaire qui privilégie l'acception courante et la logique grammaticale. Même si les versets avaient été classés par centres d'intérêt, il demeurerait indispensable de dépasser l'ordre rhétorique pour découvrir un ordre plus essentiel qui est *structurel*. Le discours coranique est, en fait, une orchestration à la fois musicale et sémantique de concepts clés puisés dans un lexique arabe commun qui s'est trouvé radicalement transformé pour des siècles. »

Il faut reconnaître dans le Coran un langage de structure mythique :

« Le mythe est une des notions les plus fécondes réhabilitées et mises en relief par l'anthropologie sociale et culturelle. Aujourd'hui on s'accorde à considérer le mythe comme une expression symbolique de réalité originelle et universelle. L'approche linguistique nous a amené à opposer le concept-idée générale, servant de base à la connaissance logicisante, au mot-symbole, source jaillissante de notions multiples, dynamisées par des relations d'opposition, d'implication, de corrélation, de symétrie. »

Farid ESACK (Afrique du Sud, né en 1959)

Il est par excellence le lecteur dans son contexte, à savoir l'Afrique du Sud, l'interprète engagé dans les conflits sociaux.

La démarche de Farid Esack concernant la position de l'interprète du texte coranique part d'un double constat. D'une part, il est impossible à celui-ci de franchir la distance qui le sépare de l'auteur du texte sacré, du Prophète et même de ses premiers auditeurs. L'accès aux dispositions mentales, spirituelles ou cognitives de la révélation lui est à jamais coupé du fait qu'il habite une époque différente. D'autre part, toute lecture se révèle par essence partielle au sens où elle s'établit sur la base d'une précompréhension particulière, celle de la foi du croyant (avec toute la tradition qui le précède), et de ce qu'il est dans le monde. Partant de cette partialité incontournable de toute herméneutique, Farid Esack invite le lecteur à commencer par se libérer de la précompréhension classique et figée du Coran fortement influencée par les cercles du pouvoir :

Farid Esack demande à l'interprétant de se positionner du côté des gens (*al-nâs*) et plus particulièrement des opprimés (*al-mustad'afûn*). Il se pose radicalement contre la cléricatisation de la pensée en Islam. Il se fonde d'une part sur la centralité et la sacralité que le Coran donne à l'homme, et d'autre part sur la place déterminante du peuple souverain dans le juste mouvement d'opposition à l'oppression. Le peuple, c'est donc pour lui ces cercles de croyants qui réfléchissent, écoutent et reçoivent ensemble le Coran. S'agissant du second choix, celui des opprimés, il l'ancre encore plus profondément dans le Coran et la vie du Prophète. Il rappelle ainsi le choix initial de Muhammad d'une vie de solidarité avec les plus pauvres (dont il refusera toujours de se séparer) contre les notables qurayshites. Celle-ci

illustre la préférence de Dieu pour les plus petits qu'Il va chercher en Égypte pour les libérer de l'oppression de pharaon notamment. Là encore, le choix qu'il effectue s'avère délibéré :

« La nécessité pour l'interprète à la fois de se placer lui-même parmi les marginalisés et dans leurs combats d'une part, et d'autre part d'interpréter le texte à partir des dessous de l'histoire, est basée sur la notion de l'option préférentielle de Dieu et des prophètes pour les opprimés. Ceux qui sont engagés dans la libération en Afrique du sud ont ainsi affirmé qu'un biais similaire devait être pris par quiconque approche le Coran et veut ranimer son souffle fondamental. »⁹

Il ne saurait donc y avoir de lecture vivante du Coran sans engagement fondamental dans un contexte particulier. Mais pour Farid Esack, il s'agit non seulement de se mettre du côté des opprimés, mais de s'y situer de manière active et non plus comme un observateur protégé. Là où les penseurs modernes musulmans revendiquent une forme d'objectivité scientifique, le penseur sud-africain engage à se placer dans le cadre d'une « *praxis* libératrice de solidarité. »¹⁰

Plus récemment, Farid Esack a consacré un ouvrage complet au Coran et aux sciences qui s'y rapportent : *Coran, mode d'emploi* (Albin Michel 2004). En fait, il s'agit d'une présentation relativement traditionnelle qui n'apporte pas vraiment une nouvelle lecture du texte.

Mohamed TALBI (Tunisie, né en 1921)

Mohamed Talbi est un professeur d'histoire, actuellement fort âgé, qui fut le maître à penser de toute une génération de Tunisiens, avant de s'isoler malheureusement sur le tard dans une attitude polémique.

Dans ses écrits, il se situe dans une perspective finaliste, c'est-à-dire tournée vers l'avenir, à l'inverse de ce que fait l'outil traditionnel du droit musulman, à savoir l'analogie.

« L'analogie n'est pas adaptée à résoudre tous les problèmes de la modernité, car elle n'a pas le sens du mouvement, vu qu'elle examine le présent à l'aune du passé. Au fond, c'est une lecture passéiste du texte. Elle verse 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 modernité ».

« Pour comprendre le texte en me situant au cœur de la modernité je dois le replacer d'abord dans ses dimensions historiques, au sein d'une chronologie. Cette démarche doit précéder toute tentative de lecture pour pouvoir comprendre tout à la fois la circonstance de la révélation et l'intention du message révélé, en d'autres termes le point de départ et le but recherché. »

Il appelle cela une lecture *vectorielle* : Un vecteur comporte trois paramètres : une direction, une force, et un point d'application. Il faut évidemment garder la direction et la

⁹ Farid Esack *Qur'an, Pluralism and Liberation*, p. 103.

¹⁰ Farid Esack *Qur'an, Pluralism and Liberation*, p. 110.

force, mais le point d'application change en fonction des époques. Il donne comme exemple la situation de la femme :

« Si je trouve que le Coran a orienté la situation de la femme vers un progrès tendant à l'égalité entre elle et l'homme et jusqu'à lui attribuer des droits qui n'existaient pas, il me faut marcher dans le sens de la flèche, à savoir une libération permanente, une équité permanente, une justice permanente, d'une façon qui me rapproche autant que possible – tout en tenant compte de la situation où je me trouve – de ce que vise le Législateur. »¹¹

Abdelmajid CHARFI (Tunisie, né en 1942)

Le dernier de notre galerie de portraits, et peut-être celui dont la problématique est la plus actuelle, est Abdelmajid Charfi, à ne pas confondre avec son cousin Mohamed Charfi, auteur de *islam et liberté* (Albin Michel, 1998), décédé en 2008.

Abdelmajid Charfi est professeur honoraire à la faculté des lettres de Tunis. Il met son point d'honneur à publier en arabe pour avoir une audience dans les pays arabes. Son ouvrage le plus important, après beaucoup d'autres, est *al-islâm bayna l-risâla wa-l-târikh* (l'islam entre le message et l'histoire, traduit en français par André Ferré, Albin Michel 2004). Il note qu'entre le Coran tel qu'il a été transmis par le Prophète – en insistant sur l'importance d'une première transmission orale – et la lecture que peuvent en faire aujourd'hui les musulmans, s'est accumulée toute une série de commentaires, de constructions juridiques, bref une institutionnalisation, constituant un véritable « verrouillage » qui actuellement fait écran entre le message originel et le lecteur contemporain. Son livre s'attache donc à « déconstruire » (le mot est essentiel) toutes les clés de lecture imposées au fil des siècles pour des raisons essentiellement politiques, et à retrouver l'élan du message originel, ouvrant ainsi à une intelligence nouvelle de la foi, loin de la « religion législative » aujourd'hui en vogue. Parlant du scellement de la prophétie par Mohamed, il propose une image suggestive : il prend la comparaison d'une maison. On peut sceller la porte en restant prisonnier à l'intérieur, et c'est ce qu'a tendance à faire l'islam, où sceller la porte de l'extérieur, signifiant par là que l'homme est arrivé à maturité et doit vivre de sa liberté.

"La confrontation entre le message de Muhammad et ses réalisations dans l'histoire pose de nombreux problèmes épineux auxquels le musulman contemporain doit nécessairement faire face en toute loyauté et courage. Si, dans notre présentation du message tel qu'il s'est incarné au long des siècles, nous avons fait ressortir les aspects négatifs d'un point de vue moderne, il convient de ne pas généraliser. D'autre part, ce qui, à nos yeux, peut paraître négatif ou à prédominance négative, était peut-être globalement positif en son temps. Il ne s'agit pas de porter un jugement en faveur ou à l'encontre des interprétations des Anciens, de leurs choix et de leurs solutions ; il s'agit de répondre aux exigences de la conscience moderne, sans s'écarter de la réalité historique à chacune des étapes. Pourquoi faut-il évoquer le passé, sinon parce qu'il continue d'influer fortement sur le présent ? A ce titre, on le met constamment à contribution, on le prend à témoin à tort et à travers. C'est aussi parce que, de toute façon, il est impossible de rompre totalement

¹¹ Extrait de Mohammed TALBI: *'Iyâl Allah*, Tunis, Cérès, 1992, Traduit en français avec adaptation sous le titre: *Plaidoyer pour un islam moderne*, Cérès et DDB, 1998. Il y a aussi une édition marocaine, le Fennec, Casa, 1998. Le présent passage est traduit directement de l'arabe

avec lui. Il vaut donc mieux l'apprécier avec courage et objectivité, en évitant de voir en lui un idéal qui arrêterait le musulman d'aujourd'hui dans sa quête d'une foi aux assises solides et d'une adhésion sans complexe.

Certes, nous avons posé le problème en insistant beaucoup sur la dimension personnelle de la réponse que le musulman doit apporter au message du Prophète, sans attacher trop d'importance aux formes institutionnelles qu'il a revêtues dans l'histoire. Il est vrai également que notre démarche n'a pas accordé à la dimension communautaire de l'islam toute l'attention qu'elle mérite. C'est que, à notre avis, l'aspect fondamental sur lequel nous nous sommes focalisé est généralement escamoté, souvent sacrifié aux intérêts réels ou supposés de la communauté. Nous sommes convaincu aussi que les priorités en ce domaine doivent être inversées, que l'avenir de la communauté doit s'édifier à partir des aspirations libres et conscientes de ses membres, et non sur une conception figée de l'identité ou sur des allégeances sans âme, qui ont tôt fait de se fragiliser et de sombrer, laissant le champ libre à de nouvelles formes d'alliances, nationales, régionales, ethniques ou autres".¹²

On peut évidemment se demander si ce livre remarquable, d'une très haute tenue intellectuelle, peut vraiment avoir un impact sur le musulman moyen.



Cela nous amène, à l'issue de cette rapide présentation de quelques penseurs contemporains, à nous poser une question bien légitime: quelle est leur influence réelle, quand on note en particulier que plusieurs d'entre eux ont dû émigrer devant l'opposition qu'ils suscitaient dans leur pays d'origine. Je suis frappé par la formidable force d'inertie que présente l'islam face à toute évolution réelle. Mais d'autre part, qu'on se souvienne que le fameux *siècle des lumières*, qui a apporté une nouvelle donne à toute la vie religieuse et intellectuelle en Europe, a commencé par quelques individus. Puissent les auteurs que nous avons évoqués être un ferment susceptible d'aider l'islam à s'adapter à la modernité !



SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

SMA Se Comprendre - 5, rue Roger Verlomme - 75003 Paris - France

Tél. 01 42 71 84 54

Fax: 01 48 04 39 67

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

France: 30 € - Etranger: 35 € - Envoi par e-mail : 15 € - CCP SMA Se Comprendre 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org

¹² A. Charfi, *L'islam entre le message et l'histoire*, Albin Michel, 2004, p. 211-212.