



N° 97/05 Juin 1997

UN RENOUVELLEMENT DE LA PENSEE ISLAMIQUE EST-IL POSSIBLE ?

par Christian Van Nispen, s.j. et Edmond Farahian, s.j.

Article paru (en italien) dans la Revue La Civiltà cattolica, 1994, I, quaderno 3447, pp. 220232. Traduction de Michel GUILLAUD 09.02.1996.

Dans le monde intellectuel musulman d'une façon générale, qu'il soit ou non arabophone, l'actuel débat d'idées risquerait de décevoir énormément les intellectuels par la banalité répétitive qu'on y rencontre, d'autant que les courants fondamentalistes ne font qu'augmenter le phénomène. Mais dans cette grisaille se sont élevées depuis quelques temps en Egypte différentes voix, comme celle du Professeur Nasr Hâmid Abû Zayd, qui méritent qu'on prête attention à leur nouveauté, particulièrement en ce qui regarde le rapport islam/modernité. Ces voix sans être isolées ne font pas partie d'une école, mais d'un groupe de penseurs et intellectuels qui n'hésitent pas à réaffronter les grands problèmes philosophiques de toujours. Abû Zayd peut donc être rapproché de figures comme Farag Fawda, assassiné récemment¹, Sayyid al-Qimni et Khalil 'Abd al-Karim, dont les études, si elles s'intéressent aussi à l'islam et à la société-Etat islamique, s'attachent aux problèmes dans une optique davantage historique et moins engagée. Abû Zayd cherche à affronter les mêmes défis, mais avec une autre approche.

Un intellectuel croyant

Pour bien comprendre l'intention d'Abû Zayd, il faut préciser d'abord l'esprit qui anime sa recherche. Avec des positions rationnelles et raisonnables, il se présente comme un croyant musulman, qualité que certains musulmans plus conservateurs lui contestent. Une telle situation fait qu'il se trouve malgré lui pris dans des débats et en conflit ouvert avec différents courants et obligé de faire front à une " opposition interne" qui, dans ses positions extrêmes, en vient à le définir sans nuance comme un apostat et un renégat. S'en sont ensuivies une série

¹ Cf. Egypte-Monde arabe, 1992, n° 10, 2° trimestre, 174s. Pour avoir une idée de sa pensée, voir dans le même numéro de cette Revue l'article "Pourquoi maintenant ? Extraits d'ouvrages de Farag Fawda", 123-142.

de difficultés dont, par exemple, des obstacles dans sa carrière académique et la tentative de faire déclarer nul son mariage². Tout cela a indirectement attiré l'attention sur lui, créant une certaine publicité autour de son oeuvre, au travers des débats soulevés et repris dans les Quotidiens et les Revues spécialisées. Le risque est de faire oublier les vrais problèmes du débat, et d'occulter la particularité de la pensée d'Abû Zayd, digne d'attention et de réflexion en Egypte et au-dehors.

Né il y a cinquante ans dans une famille modeste de Tanta, dans le Delta, Abû Zayd a du abandonner les études pour travailler ; il les achèvera brillamment non dans la célèbre Université d'al-Azhar, mais à l'Université du Caire, à la Faculté de Lettres Arabes. Il fréquente ensuite l'Université Américaine du Caire, puis celle de Pennsylvanie aux Etats-Unis.

De 1985 à 1989, il fut aussi professeur invité à l'Université de l'O.N.U. à Osaka au Japon³. Expert en rhétorique arabe, lui-même explique que son apport se développe dans trois directions principales : 1) L'étude critique du patrimoine musulman ; 2) L'étude critique du discours de "l'islam politique"; 3) L'essai de fonder une "conscience scientifique" sur le contenu des textes religieux, par la recherche, les publications, et l'enseignement, notamment universitaire⁴. Même s'il n'affronte pas directement les problèmes politiques, économiques et sociaux, son projet les rejoint d'une façon originale.

La critique de "l'islam politique"

Abû Zayd est très engagé, que ce soit comme savant ou comme écrivain. Dans la vie quotidienne, il s'intéresse à tout ce que les gens pensent de l'islam, sans oublier les problèmes de justice sociale qui touchent petits et pauvres. Quant à l'islam et à ceux qui le représentent, il ne tolère pas que la religion musulmane soit utilisée pour des buts qui, à son avis, n'ont rien à voir avec les domaines où on veut l'impliquer. Il s'oppose à un usage purement idéologique de la religion. Derrière les discours dits religieux de ceux qui prétendent que le Gouvernement revient à Dieu (*al-hâkimiyya*), il y a selon lui une autorité humaine puissante qui n'ose pas révéler son propre nom et qui manipule la réalité. Le mérite d'Abû Zayd est de montrer, avec beaucoup de finesse, comment dans les années soixante le discours religieux islamiste a été instrumentalisé par le discours politique du moment pour justifier le socialisme et la lutte (*jihâd*) contre l'impérialisme et le sionisme. A l'inverse, dans les années soixante-dix, le même discours politique a fait de l'islam une "religion de paix" et de protection de la propriété individuelle.

Il constate ainsi que le discours religieux islamique s'est effectivement considérablement transformé ces dernières années ; il craint maintenant que le "nouveau" discours sur l'islam ne le transforme en une sorte de "combustible" utilisé dans la lutte contre

² Voici brièvement les faits : certains islamistes l'ont accusé d'apostasie pour avoir introduit une méthodologie rationnelle dans l'analyse du Coran. A cause de réactions de ce type, on lui a refusé sa promotion au Grade de Professeur titulaire à la Faculté des Lettres de l'Université du Caire, où il enseigne la rhétorique arabe. En outre, un avocat islamique lui a intenté un procès pour invalider son mariage : en tant qu'apostat, il vivrait en situation d'adultère, parce qu'un apostat ne peut épouser une musulmane. Le procès, qu'elle que soit son issue, voudrait créer un précédent. Quand le procès a été entamé, on n'avait pas encore connaissance du refus de sa promotion. (cf. Le Monde, 17 août 1993, p 6)

³ Pour plus d'informations, cf. al-Qâhira, n°125, avril 1993, 30s (en arabe).

⁴ Cf. la présentation qu'il fait de sa propre pensée dans al-Ahrâm, quotidien officiel du Gouvernement, août 1993, p 15 (en arabe).

les adversaires politiques pour "anathématiser" ou au moins disqualifier la pensée adverse. Ce genre de discours prend surtout chez les jeunes peu instruits et peu cultivés, qui se lancent dans la lutte politique, convaincus de servir la vraie religion, alors qu'ils ne font inconsciemment que de "l'opportunisme utilitariste". Devant tant de personnes qui se laissent ainsi entraîner, Abû Zayd tente de maintenir l'islam tel qu'il devrait être, à savoir "un système de valeurs spirituelles et morales"⁵.

De son côté, pour dépasser la difficulté, il propose plutôt une "compréhension" et une vision de l'islam qui retournent à l'essentiel, pour pouvoir affronter l'avenir. S'agit-il d'un autre islam ? Oui et non. L'islam, en fait, n'a jamais été -selon lui- monolithique, comme le montre l'histoire; il a connu des orientations philosophiques, théologiques et juridiques diverses au long des siècles; de telles différences subsistent toujours ; plus encore, c'est ce pluralisme qu'il faut retrouver. Avec une telle approche critique du patrimoine musulman, Abû Zayd voudrait barrer la route à tous ceux que tente la voie de " l'opportunisme utilitariste"⁶.

L'importance du langage

Plus concrètement, la particularité essentielle de la pensée d'Abû Zayd consiste à tenter de relire les sources musulmanes dans le cadre de leur rapport avec les études littéraires en général. Rien n'est plus néfaste que d'isoler les textes "sacrés" du reste de la littérature, parce que, du point de vue d'Abû Zayd et de beaucoup d'autres, cela revient à extraire le texte de son contexte. Un tel rapprochement se fait en prenant en compte l'apport des sciences humaines, et surtout celles du langage et de la communication. L'idée sous-jacente de son oeuvre encore en gestation consiste à reconnaître l'importance du langage pour comprendre les grands textes religieux, en l'occurrence le Coran, considéré par Abû Zayd comme le texte par excellence.

Les recherches d'Abû Zayd sont donc axés sur le discours, sur le texte et son interprétation. Même si elles ne sont pas véritablement nouvelles -de telles études ont déjà été faites sur la Bible-, il faut souligner le caractère pionnier d'une telle approche dans le monde islamique, même s'il existe quelques rares précédents. C'est ainsi que Taha Husayn, spécialement dans son livre *Fî al-Shi'r al-jâhilî* (La poésie ante-islamique, Le Caire, 1926), s'interrogeait déjà sur le texte coranique et ses sources⁷. De son côté, Muhammad Ahmad Khalaf Allah a soutenu en 1947 une thèse sur *Al-faim al-qasâsi fi al-Qur'ân al-karîm* (L'art narratif du Coran), où il tendait à distinguer la vérité historique et le genre littéraire du récit coranique. La thèse, présentée à l'Université du Caire, fut refusée comme contraire à la doctrine. Le Professeur Amin al-Khûlî s'est vu interdire de diriger d'autres recherches doctrinales sur la religion⁸. Abû Zayd cite encore expressément Mohammed Arkoun, professeur d'origine algérienne qui enseignait à l'Université Paris III⁹. Il lui reconnaît la

⁵ Cf. supra

⁶ Cf. supra

⁷ A l'époque, une telle recherche fut ressentie comme une menace pour l'islam. Le texte a été officiellement condamné par les autorités religieuses et retiré du commerce. Encore aujourd'hui, il est introuvable dans la version originale. L'auteur a dû faire amende honorable (produire des ouvrages de piété sur Muhammad et la Sunna) pour être pardonné, pouvoir continuer sa carrière et être plus ou moins réadmis dans son environnement.

⁸ Cf. Abû Zayd, *Al-khitâb al-dînî*, Beyrouth, 1992, 8s.

⁹ Il considère M. Arkoun comme un de ses inspirateurs modernes, qu'il lit de préférence en traduction arabe,

renovation de la méthode, dans la mesure où il tient compte des difficultés liées à l'approche du texte coranique par des méthodes plus ou moins inspirées de celles des orientalistes dans les décennies passées.

Afin d'éviter les polémiques du passé et de faire progresser le débat, Abû Zayd part d'un point de vue plus "neutre" et "objectif", à savoir du principe qu'il faut examiner le texte du Coran comme un fait de langage, et donc comme une production linguistique, seule méthode pour mettre en évidence la signification sans tomber dans l'idéologie. Cette méthode requiert donc de faire retour au texte et à l'époque du texte, avant de recourir aux commentaires, sans tenir compte de leurs opinions, voire même en soutenant le contraire ; il trouve ainsi une façon de pratiquer une évaluation des commentaires du Coran. D'ailleurs, si le texte par excellence est ici le Coran, la civilisation musulmane est dans son ensemble une civilisation du texte, la civilisation du Coran¹⁰. Revient-on alors forcément à un nouveau blocage, à une sorte de fondamentalisme basé sur le texte ? Pas du tout. Ici se révèle l'originalité d'Abû Zayd, quand il dit que le texte est absolu sans l'être vraiment, sans qu'il s'agisse d'un sophisme. Une telle pensée ne peut que susciter l'intérêt, et en même temps nombre d'interrogations.

Une rupture épistémologique

Au texte (du Coran) sont dus, selon l'auteur, le respect et la vénération, mais ceci ne vaut pas pour la *Sunna* "Tradition du Prophète" qui le transmet. Elle doit être prise en compte, mais d'une façon critique. En fait, la tradition, avec toutes les sciences coraniques qu'elle embrasse, ne rend pas toujours le service de mettre en évidence la véritable signification du texte coranique ; elle l'a même obscurcie en véhiculant depuis des siècles le seul immobilisme et la répétition. Une telle sclérose est due par dessus tout au fait d'avoir coupé le texte de son milieu vivant, la société, qui a changé depuis les premiers temps de l'islam, au moment où s'instaurait un dialogue, une relation dialectique entre le texte et la réalité du moment. La Mecque en particulier, dit-il, était l'étape de la fondation d'une nouvelle société qui s'affirmait par opposition à la précédente ; Médine au contraire était l'étape de la construction sociale et de la consolidation de cette nouvelle société. Cette "édification" progressait alors que la révélation "diminuait". A la Mecque par exemple, il n'est pas possible de comprendre l'apport de la révélation sans la confronter au savoir de l'époque, c'est-à-dire la poésie et la divination. C'est justement parce que dans le milieu environnant existait déjà le concept de communication avec le monde suprasensible -spécialement avec les djinns-, que la conception de la communication avec le monde divin est devenue possible. Si on refuse cette façon de voir les choses, on ne peut "accueillir" vraiment le texte coranique dans toute sa portée¹¹. C'est la culture qui crée la *forma mentis*, cette prédisposition à l'accueil de la révélation coranique.

Mais cette dialectique entre la révélation et la réalité, à l'oeuvre au début de l'islam, s'est vite interrompue, sans que rien de semblable ne l'ait remplacée depuis lors. D'où vient un tel phénomène ? Pour Abû Zayd, c'est là l'oeuvre d'un homme, l'Imâm al-Shâfi'î (767-820), un des quatre grands juristes de l'islam. Ainsi, il serait possible de dater avec précision le début de la stagnation. A sa suite, les grands hommes de la théologie musulmane, le *kalâm*, comme al-Ash`arî (873-935) et al-Ghazâlî (1059-1111), n'ont fait que marcher dans le sillage de leur

s'y trouvant plus à l'aise que dans la langue anglaise.

¹⁰ Cf. Abû Zayd, *Mafhûm al-nass* (La signification du texte), Le Caire, 1990, 359.

¹¹ Id. 51-57.

pfédécasseur.

Pour démontrer cela, Abû Zayd a publié un opuscule virulent dont le titre est significatif : "L'Imam al-Shâfi'i et l'instauration de la voie médiane"¹². Ici, "la voie médiane" est le compromis entre la raison et *al-naql*, le savoir religieux connu par transmission. Avec cet imam, il s'avère en effet que la réflexion personnelle (*ijtihād*) disparaît pratiquement dans l'islam. Comment ? Par l'opération conduite par lui qui a consisté à canoniser la *Sunna*, la "Tradition du Prophète", en plus du Coran lui-même. C'est ainsi que tout ce qui dans la tradition concernait l'humanité de Muhammad, le prophète de l'islam, et se présentait donc comme limité et contingent, s'est trouvé revêtu du même caractère absolu que le Coran. De cette façon, al-Shâfi'i a "fermé logiquement le système" et a interdit la vie et l'évolution de l'islam des siècles à venir. Ceci s'est accompagné d'une prise de position en faveur de la tradition tribale de Quraysh, tradition favorisée au détriment de traditions plus larges et ouvertes, reflétant davantage l'ensemble du monde islamique de l'époque. C'est ainsi qu'un visage du passé a été "canonisé" au même titre que le Coran, imposant la reproduction sans fin de ce passé pour maintenir *l'ijmâ*, le consensus communautaire de l'islam, et conférant en outre à un tel consensus le même caractère absolu que le texte auquel il se référerait.

Il en est résulté que le pluralisme philosophique et juridique a disparu et que la pensée basée sur une répétition des textes a prévalu sur la raison de l'homme. C'est pourquoi Abû Zayd conclut : "L'heure a sonné de la libération du joug des textes, comme d'ailleurs de tout pouvoir qui empêche le vrai progrès de l'homme". Une telle prise de position lui sera âprement reprochée, parce qu'elle est perçue non seulement comme un refus de la tradition, mais aussi du Coran lui-même¹³ ; ce que Abû Zayd – si on le lit attentivement – se garde bien de faire, puisqu'il ne se propose pas directement de résoudre la question des sources du Coran. Pour comprendre ce point, il faut voir comment il considère la révélation, le Coran et Muhammad, trois thèmes qui, pour un bon musulman comme lui, sont intrinsèquement liés.

La révélation, première approche

Dans un chapitre de son ouvrage fondamental, La signification du texte, Abû Zayd parle de *al-wahyî*, la révélation, à l'intérieur du processus général de la communication. Plus spécifiquement, il l'examine en tant que forme particulière de l'information. La révélation est un processus de contact qui s'établit entre deux pôles, l'un étant l'émetteur et l'autre le récepteur, pour communiquer un message. Tout se passe au travers d'un code (*al-Shafra*), auquel l'observateur extérieur ne peut rien comprendre. Pour être plus clair et précis, Abû Zayd rappelle que dans le cas de la révélation, le message n'est pas toujours verbal : il n'utilise pas toujours la langue et la voix. Zacharie par exemple communique par signes pendant trois jours jusqu'à ce que sa prière pour obtenir un fils soit entendue par Dieu (cf. la Sourate *Maryam* 19, 10-11). Mais, au-delà d'un tel aspect, selon le Coran, le mode par lequel Dieu entre en contact avec les hommes revêt des formes limitées et bien définies. Ab Zayd cherche à préciser ces différents modes et distingue les deux sens du terme *wahyî*. Dans le Coran et dans l'islam, le mot est employé pour désigner la révélation en général, mais il est aussi utilisé dans un sens plus restreint, comme l'un des trois modes de communication de Dieu avec les hommes. En fait, selon le texte coranique (cf Sourate *al-Shûtû* 42,51-52), Dieu parle aux hommes 1) soit par *al-wahyî* la révélation, 2) soit "de derrière un voile"; 3) soit par

¹² Abû Zayd, L'Imam al-Shâfi'i et l'instauration de la voie médiane, Le Caire, 1992 (en arabe).

¹³ Cf le rapport du Professeur 'Abd al-Sabûr Sâhîn, in al-Qâhira, n° 125. avril 1995, 72-78 (en arabe).

le biais d'un *rasûl*, un messenger. Qu'est-ce que cela signifie ?

Le premier mode correspond à *al-ilhâm*, l'inspiration, à entendre ici comme dans le contexte biblique quand Siméon va au Temple poussé par l'Esprit (Evangile de Luc, récits de l'enfance de Jésus). Une telle inspiration n'est pas nécessairement accompagnée d'un message verbal audible ni surtout d'un messenger qui le transmette. Ce type de communication est caractérisé dans le Coran comme non-verbal et non-sonore, privé et secret, réservé exclusivement à Dieu et à l'intéressé et, au bout du compte, regardé comme concernant en général une action à accomplir. Pour illustrer de tels cas, Abû Zayd cite l'exemple dans le Coran de la mère de Moïse, des anges et même des abeilles. Le second moyen est celui que nous rencontrons dans le cas de Moïse, quand Dieu lui parle par le buisson, le feu ou la montagne ; il y a ici, au début de la communication, un appel. Le troisième, enfin, est la révélation indirecte par l'intermédiaire d'un ange-messenger, qui transmet avec la permission de Dieu ; ceci correspond à *al-ilqâ*, l'énonciation, et au *tanzil*, la "descente". Dieu transmet à l'ange et l'ange transmet à son tour au messenger Muhammad ("révélation" avec parole). Ce mode de révélation va s'avérer comme le plus important pour nous, parce que c'est lui qui est à l'origine du Coran. Le Coran en effet ne correspond ni au premier ni au second type de révélation.

Rappeler ces trois types de révélation pourra sembler tout à fait classique. Mais -se demande notre professeur- comment devons-nous comprendre ce processus de transmission ? La formulation de la réponse à cette question manifeste l'originalité de son approche. Il met surtout en évidence dans la tradition quelques éléments qui sont rarement mis en valeur. Pour présenter ce point, Abû Zayd se base sur l'opinion d'un érudit en sciences coraniques, al-Zarkashî (1344-1391), qui écrit à ce propos : "Dieu a fait comprendre sa parole à l'ange Gabriel alors qu'il était au ciel et se trouvait dans les hauteurs ; c'est là qu'il lui apprend à réciter/lire cette parole. Puis l'ange Gabriel a porté cette parole sur la terre en descendant en ce lieu¹⁴".

Toute la difficulté consiste à comprendre ce que signifie la transmission entre Dieu et l'ange Gabriel et entre Gabriel et Muhammad, pour comprendre comment l'infini se transmet au fini. Ceci ne peut être abordé sans préliminaires. Pour éclaircir la question de la médiation, il est bon de savoir d'abord comment Abû Zayd présente le Coran, puis Muhammad lui-même et son projet, les trois étant intimement liés au processus et à la compréhension de la révélation¹⁵ elle-même.

La communication de la révélation

Nous pouvons résumer comme suit, sans les déformer, les principales convictions d'Abû Zayd : Le Coran n'est pas "descendu" de façon parfaite et définie en un seul instant. La "descente" s'est échelonnée sur une vingtaine d'années¹⁶, avec donc tout un processus d'ajustement afin que l'absolu et l'exemplaire "descendent" dans le concret et le sensible. Quant à Muhammad, pour le comprendre lui et son entreprise, il faut le situer comme engagé au milieu de son peuple dans une recherche sur le *tahânu*f, la religion pure d'Abraham,

¹⁴ In Mafhûm al-nass, note n°1, p 42.

¹⁵ Il nous semble préférable ici, pour une meilleure compréhension, de ne pas suivre rigoureusement le développement de la pensée d'Abû Zayd.

¹⁶ Selon la théorie classique, le Coran est descendu sur l'ange Gabriel en un seul instant, puis il a été révélé à Muhammad sur une période d'environ vingt-deux ans.

puisque l'islam était alors une religion qui voulait atteindre ce but¹⁷. Il est donc possible de reconstituer un itinéraire avec ses étapes et ses progressions.

En reprenant ces éléments, nous pouvons reprendre la question des médiations et poursuivre l'analyse entamée, en nous posant quelques questions introductives : Comment s'est faite la communication entre Dieu et l'ange Gabriel ? A travers quel code ? L'Ange a-t-il transmis le texte du Coran jusque dans son contenu et sa forme, ou seulement dans son contenu et sa signification, Muhammad donnant à ce contenu "le vêtement" de la langue arabe ? Ou encore le contact entre l'Ange et Muhammad était-il un fait de *wahyî*, révélation, ou simplement *d' ilhâm*, inspiration ?

Abû Zayd rappelle les diverses positions des érudits musulmans : pour certains, Gabriel a transmis la parole et le sens, c'est-à-dire qu'il a appris/mémorisé (*hâfazha*) le Coran qui se trouvait sur "la table conservée au ciel", puis il est descendu pour le communiquer tel quel à Muhammad. Souvenons nous ici que selon al-Ghazâlî, cette position est fondée sur la préexistence littérale du texte en arabe¹⁸. Une telle conception ne tient aucun compte de la relation dialectique entre le texte et son environnement culturel, ajoute Abû Zayd, laissant ainsi pressentir sa préférence pour l'autre position¹⁹.

En vertu de cela, il faut distinguer sur le plan de la communication ce qui advient entre Dieu et Gabriel d'une part, et entre Gabriel et Muhammad d'autre part. En ce qui concerne cette étape ultime de la transmission, Gabriel aurait transmis les significations à Muhammad et celui-ci aurait rapporté les mêmes significations en langue arabe, si on se réfère en l'occurrence à la Sourate al-Shu'arâ' (26,193-194) : "L'Ange rûh fidèle l'a fait descendre sur ton cœur"²⁰. Selon les partisans de cette thèse, les significations ont été transmises indépendamment du code linguistique. Ici, conclut Abû Zayd, la révélation devient plus exactement une inspiration, dans le sens mis en évidence plus haut, où le véhicule employé est un code non verbal.

Pour d'autres, sans retourner au modèle préexistant d'un Coran céleste, l'Ange ne se limite pas à cette simple transmission. Il a aussi pour rôle de donner sa forme linguistique au message, ce qu'il aurait fait en langue arabe. Mais cela présuppose que les anges ont adopté un système linguistique et qu'un tel système soit la langue arabe, supposition qui est sans fondement. En effet, une telle façon de raisonner suppose comme évidente l'existence d'un texte non linguistique dans la communication entre Dieu et Gabriel, texte qui ne se serait transformé en texte linguistique qu'au niveau de la communication entre Gabriel et Muhammad. Or, soutient Abû Zayd, cette représentation contredit le mode selon lequel se comprend le texte coranique. Celui-ci en effet se définit comme parole et *Qurân*, récitation : C'est donc essentiellement un message verbal (comme le montrent les passages suivants du Coran : *Sourate al-Isrâ*, 17,86; *Sourate al-Kahf* 18,27; *Sourate al-Qiyâma* -qui est le texte le plus

¹⁷ La tradition islamique voit les choses différemment ; Abû Zayd attribue un rôle majeur à Muhammad, là où on ne lui attribue habituellement qu'un simple rôle de transmetteur du texte coranique.

¹⁸ Cette position correspond à une "fermeture". Al-Ghazâlî se situe dans le prolongement de al-Shâfi'i en minimisant - voire en éliminant pratiquement- la part réelle de l'homme dans les actes humains. C'est la même logique que nous avons vue précédemment.

¹⁹ Sans la trahir, nous pouvons illustrer une telle proposition en rappelant la position d' al-Sliâfil qui exprime bien la circularité de sa pensée : "Tout ce que dit la Umma est une explicitation de la Sunna ; tout ce que dit la Sunna est une explicitation du Coran ; tout ce que dit le Coran est une explicitation des Beaux Noms de Dieu et de ses hautes prérogatives." Il ajoute ailleurs : "Tout les Beaux Noms de Dieu sont une explicitation du Nom Omnipotent de Dieu". Le texte en arrive ainsi à être identifié à l'essence divine (cf. Mafhûm al-nass, opt. cit., 43).

²⁰ Abû Zayd se réfère ici à al-Zarkasî : *Al-burhân fi 'ulûm*

clair à ce propos -, 75,16-18). En réalité, la difficulté réside dans le fait que les deux pôles qui entrent ici en communication ne se trouvaient pas au même niveau de réalité existentielle.

Comme s'ils étaient convaincus que la non-homogénéité entre l'émetteur et le récepteur rend la communication impossible -opinion de certains auteurs modernes-, pour résoudre la difficulté, les auteurs plus traditionnels ont opté soit pour une élévation de Muhammad au rang des anges, soit pour un abaissement de Gabriel au rang des hommes. La première des deux possibilités est cependant plus difficile à imaginer²¹. De toute façon, en suivant Abû Zayd, il nous importe de noter que la tradition s'est demandé comment s'est établi le contact entre les partenaires dans cette communication de la révélation²².

En tout cas, un mode plus simple de représentation de ce rapport entre L'Ange et le Prophète consiste à recourir, selon notre auteur, à l'imagination humaine. Pour bien comprendre le message, il n'est pas nécessaire de comprendre au sens physique les mouvements ascendant et descendant de l'homme vers l'ange ou vice-versa. Chacun peut l'imaginer plus au moins et l'interpréter comme une "vision", comme cela arrive par exemple aux poètes. Ces visions d'ailleurs peuvent se produire de jour comme de nuit. Pour un prophète chargé de transmettre un message à un peuple, c'est un des moyens de la révélation. Les visions nécessitent évidemment des explications et des interprétations, puisqu'elles comportent des images et des symboles, mais, en tant que tels, de tels faits appartiennent au patrimoine général de l'humanité et n'ont rien d'étranges en eux-mêmes. La prophétie apparaît ainsi en fin de compte comme moins paradoxale que cela pouvait sembler au départ, simplement comme le rapport entre Dieu et le langage humain. Nous retrouvons ici la même logique de l'insertion dans la culture.

La singularité du Coran

En ce qui concerne le Coran, il faut encore relever une particularité. Cette parole-récitation est déclarée être un *kitâb*, un "livre" ; ce n'est pas seulement un recueil de poésie, mais c'est aussi un écrit. Très concrètement, ce livre fait passer la culture arabe de l'oral à l'écrit ; dans son genre, ce n'est d'ailleurs pas le premier texte écrit, puisqu'il fait référence à *Ahl alkitâb*, aux "Gens du Livre", c'est-à-dire aux juifs et aux chrétiens, qui possèdent leur propre livre et sont de ce fait dignes de respect. Mais ces livres antérieurs n'ont pas été

²¹ Cf. Abû Zayd, *Mafhûm al nass*, opt. cit., qui rend bien compte de ce débat.

²² Pour clarifier la communication entre l'Ange et Muhammad, Abû Zayd se réfère aussi à Ibn Khaldûn (al-Muqaddima, 98s) pour montrer comment la problématique qu'il voudrait introduire est bien présente dans la tradition. Une fois encore, il y a deux situations différentes, chacune avec son propre code. Mais, selon Ibn Khaldûn, à la situation de révélation correspond l'état de prophétie qu'acquiert dès la naissance (à travers la *fitra*) le futur prophète, par un choix personnel de Dieu. Grâce à cette prédisposition, le Prophète peut s'élever au-dessus de sa condition et accéder à la cour des anges, où il peut alors recevoir de l'ange ce qui lui a été révélé. Que se passe-t-il alors ? Selon un *hadîth* remontant à al-Harîth b. Hishâm, le prophète percevait de temps à autre comme un bruit qui symbolise la parole et dont il percevait la signification (il serait alors comme transformé en ange). A d'autres moments cependant, il semblerait que l'ange qui lui transmet la révélation soit un homme comme lui qui lui parle et dont il comprend le discours. Le premier cas correspond aux prophètes non-envoyés (à un peuple) et le second aux prophètes-envoyés, qui appartiennent à une catégorie plus parfaite. Dans le seul dernier cas, le prophète peut à son tour transmettre aux hommes le message reçu. On peut avoir l'impression d'une certaine contradiction chez Ibn Khaldûn à vouloir ainsi hiérarchiser deux types de prophètes, comme si l'élévation à l'état angélique correspondait aux prophètes non-envoyés. En fait, comment appliquer ceci au cas de Muhammad ? Certains pensent que cela se passait en lui dans des phases successives : ainsi, au début, les premiers textes "descendus" correspondraient à la prophétie dans sa forme pure et simple (cf. Sourate al-Muddathir 74 : "Prêche le nom de ton Seigneur".) Ensuite se vérifierait en lui l'autre cas de prophétie, celui du prophète envoyé à un peuple (cf. al-Suyûtî, *Al-itqân fi 'ulûm al-Qur'ân*, première partie, 24 (en arabe).

donnés à Muhammad en arabe, il les connaissait seulement comme livres en langue étrangère, alors que le Coran, littéralement, est un livre donné "en langue arabe claire". Ici, nonobstant la difficulté de l'opération, Abû Zayd souhaite une lecture des sourates qui tienne compte de leur ordre de succession dans la "descente". A travers l'écrit, les aspects secrets et cachés rencontrés pour analyser un des types de révélation sont dépassés. La décision de la mise par écrit a contribué à la manifestation du message, à sa fixation, à sa codification, et lui a conféré finalement sa force persuasive, en vue de sa proclamation et de sa diffusion. Le Coran, parole proclamée et récitée, devient le livre fondateur d'un groupe humain et en même temps un texte destiné à tous les hommes, qu'ils partagent le code linguistique de la langue arabe ou qu'ils y accèdent indirectement. Là réside l'essentiel de l'apport d'Abû Zayd.

Comprendre ainsi la genèse du Coran, en relation avec son contexte culturel, implique que son interprétation se fasse toujours dans un rapport dialectique avec le contexte culturel du ou des lecteurs croyants qui interprètent ce même texte. C'est pourquoi, si le Coran est vraiment ce que nous venons de voir, il faut renouveler l'approche des "sciences du Coran", chose difficile à accepter de la part de ceux qui voient là un crime de lèse-majesté. Par ailleurs, dans l'oeuvre d'Abû Zayd, certains pourront voir un péril pour le Coran lui-même. A le comparer ainsi aux autres textes de l'humanité, ne risque-t-on pas de le considérer comme eux ? Qu'en serait-il alors dans ce cas de son *i'jâz*, son caractère inimitable ?

Abû Zayd répond brièvement à de telles objections, affirmant qu'il faut abandonner les explications partielles de *l'i'jâz*, "inimitabilité", celles qui s'attachent à l'un ou l'autre aspect, par exemple la rhétorique du Coran, et qu'il faut plutôt chercher des critères valables pour tout le discours coranique, comme ont tenté de le faire les Mu'tazilites, une école née au huitième siècle, de tendance plus rationnelle. Il faut, observe-t-il encore, reconnaître le rythme particulier de la langue du Coran, qui se récite d'ailleurs selon une "psalmodie" propre, comme on le sait. Il ne faut pas hésiter à l'affirmer : on reste prisonniers d'une controverse avec la poésie qui est aujourd'hui dépassée sur le plan culturel. En fait, il faut proclamer cette inimitabilité d'une façon accessible à la raison humaine et applicable aux textes d'une façon générale.

La singularité du Coran ne peut être comprise que dans la mesure où on le considère dans un cadre culturel plus vaste et non en dehors de celui-ci, comme on a tendu au contraire à le faire jusqu'à aujourd'hui. C'est là une idée primordiale d'Abû Zayd et c'est pour cela qu'il tente de mettre en rapport chaque catégorie coranique avec une catégorie préexistante de la pensée en général. Pour résumer sa pensée sur ce point, nous pourrions dire qu'une telle comparaison ne peut se faire qu'à l'avantage du texte coranique, qui ainsi ne serait plus un texte mort, mais une réalité vivante qui provoque chaque fois une réponse vivante et nouvelle, restant pour cela même toujours capable d'interpeller les générations successives de croyants.

Conclusion

Abû Zayd milite, comme nous l'avons vu, en faveur d'un islam étudié scientifiquement, qui corrige sa compréhension de lui-même grâce à une approche scientifique de ses sources. Le Coran est avant tout un texte linguistique, à lire et interpréter comme tel : ceci pour en faire la seule référence et démasquer les puissances qui s'abritent derrière son autorité pour atteindre leurs propres finalités. Avec une telle attitude, Abû Zayd veut éviter une manipulation utilitariste de l'islam. Courageusement, il reprend la voie de

l'ijtihâd, "l'effort de réflexion personnelle" du *kalâm*, la "théologie islamique". Même si tout ce qu'il soutient ne peut être accepté sans discussion, sans réserves et sans critiques de la part des musulmans et des non-musulmans²³, sa tentative mérite d'être prise en considération et débattue sérieusement.



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

²³ En fait, comment peut-on s'en tenir à considérer seulement le texte du Coran sans affronter le problème des "sources" et de l'inter-textualité ? Peut-être n'y sommes nous pas vraiment obligés, si le Coran se présente comme kitâb, "livre", et que les juifs et les chrétiens sont dits Ahl al-kitâb, "Gens du Livre" ?