



Nasr Hâmid Abû Zayd

[**Le dilemme de l'approche littéraire du Coran (1ère partie)**]

Le propos de cet article est d'examiner quelques-unes des difficultés que pose l'approche littéraire du Coran. Cette dernière constitue un vrai défi aujourd'hui. Les éléments de base ont été déjà posés lors du débat qui s'est instauré à la fin des années quarante en Egypte autour d'une thèse de doctorat présentée en 1947 devant le Département de Langue et Littérature Arabe de la Faculté des Lettres de l'Université Fouad 1er , aujourd'hui Université du Caire. L'auteur s'appelait *Muhammad Ahmad Khalafallah* (1916-1998). Sa thèse portait sur la question du genre littéraire dans le Coran (al-fann al-qasasî fî al-qur'ân al-karîm). Il l'avait rédigée sous la direction de *Amîn al-Khûlî* (1895-1966).

Le contexte des remous soulevés par la thèse à l'intérieur comme en dehors de l'Université sera le point focal de notre analyse. La controverse qui a cours aujourd'hui dans le monde musulman entre traditionalistes et modernistes d'une part, et entre chercheurs musulmans et occidentaux non-musulmans d'autre part, constitue dans une large mesure la poursuite de ce même vieux débat.

Dans les débats entre musulmans, la pensée musulmane classique joue toujours un rôle de justification des positions avancées par chaque participant. Khalafallah et son professeur al-Khûlî ne font pas exception ; **tous deux se rattachent directement au mouvement réformiste initié par Muhammad 'Abduh (1855-1905), qui lui-même invoquait la tradition musulmane théologique et philosophique éclairée.**

Remonter à la discussion traditionnelle sur la doctrine de l'inimitabilité du Coran (al-i'jâz) sera nécessaire pour mesurer l'impact des éléments traditionnels sur le débat moderne à propos de l'approche littéraire du Coran. C'est ce que nous ferons dans la première partie.

Par ailleurs, **le mouvement réformiste musulman moderne est né -comme on le dit couramment- dans le contexte de la domination militaire et politique du monde musulman par l'Europe.** La modernité fut imposée par le pouvoir colonial, puis par les régimes post-coloniaux. Certains éléments de la culture et de la philosophie européennes eurent un impact sur les questions religieuses, ce qui provoqua des réactions polémiques autant qu'apologétiques de la part de penseurs musulmans. **Le principal problème soulevé par al-fann al-qasasî fî al-qur'ân al-karîm est celui de la vérité historique des événements mentionnés dans le Coran.** Ce genre de question figure dans quantité d'articles de la première édition de l'Encyclopédie de l'Islam dont la traduction paraît au Caire au début des années trente. Cette question fera l'objet de notre deuxième partie.

La dernière partie présentera le postulat de départ ainsi que les conclusions de la thèse de Khalafallah à la lumière du contexte analysé dans les deux premières parties.

L'explication littéraire traditionnelle de l'i'jâz

L'approche littéraire du Coran remonte au 2ème siècle de l'histoire musulmane (9ème siècle). Elle naît de la discussion sur l'inimitabilité du Coran (al-i'jâz) qui est un point de doctrine essentiel en théologie.

Il est indéniable que, par ses caractéristiques linguistiques uniques, le Coran a capté l'attention des Arabes dès le tout-début de la Révélation. Ils ont fait de leur mieux pour expliquer son effet sur eux en se référant aux types de textes qu'ils connaissaient, comme la poésie ou le genre courtois. Toutes ces tentatives d'explication sont rapportées par le Coran qui les réfute. De nombreuses anecdotes sont conservées dans la littérature musulmane selon lesquelles même les non-croyants étaient fascinés par l'effet poétique irrésistible du langage coranique. Le concept de supériorité du Coran, qui fait qu'il est inimitable, fut développé ultérieurement et expliqué à partir de ses caractéristiques littéraires. De nombreuses théories furent élaborées dans la théologie musulmane pour expliquer les traits constitutifs de l'inimitabilité du texte. Au moins deux questions devaient être résolues :

D'abord, que signifiait le défi lancé dans le Coran de présenter " quelque chose de semblable au Coran " ? Quelles caractéristiques devaient-êtr prises en considération ?

Ensuite, pourquoi les Arabes échouèrent-ils à produire quelque chose de semblable, ne serait-ce qu'en imitant simplement son style ?

Ibrâhîm ibn Sayyâr al-Nazzâm (mort en 232/846), théologien rationaliste mutazilite, avança **la théorie du sarfa**. Elle consistait à dire que Dieu était délibérément intervenu pour empêcher les Arabes de produire un texte semblable au Coran. Sans cette intervention divine, les Arabes auraient facilement relevé le défi. Cette intervention divine était en soi un miracle (mu'jiza). En ce qui concerne le texte, il n'a rien de particulier comme texte. Cependant, sa supériorité est due à l'information qu'il contient, à propos des événements ignorés du passé ou de ceux à venir⁽¹⁾.

Le Coran est imitable en tant que texte arabe, mais il ne l'est pas en tant que fruit d'une révélation divine renfermant un savoir divin. Sa supériorité réside donc dans son contenu plutôt que dans son style.

Cette théorie du sarfa qui lie l'échec des Arabes à l'intervention divine considère de fait le Coran comme un miracle (mu'jiza), une œuvre au-delà de la capacité humaine. Il s'intègre dans la même catégorie que les miracles accomplis par les prophètes anciens comme la transformation d'un bâton en serpent par Moïse ou la guérison des maladies et le retour des morts à la vie pratiqués par Jésus. De la reconnaissance du miracle coranique dépend la crédibilité de Muhammad et l'authenticité du Coran.

Mais l'idée que le contenu du Coran, ce qu'il dit qui était resté jusque là inconnu ou bien qui concerne l'avenir, serait la seule matière du " défi " (al-tahaddî) soulève des difficultés théologiques, au moins dans une perspective mutazilite. Dans la mesure où le savoir divin est absolu, quelles que soient les limites du savoir humain, il est impossible que Dieu -dont la justice est absolue- défie l'homme d'un défi qui dépasse les capacités humaines. La justice divine (al-'adl), le deuxième principe du tawhîd dans la théologie rationaliste mutazilite, autorise seulement un défi qui rentrerait dans l'ordre des capacités humaines. La nature des miracles accomplis par Moïse et Jésus pour soutenir leur prédication vient à l'appui de ce type d'argumentation. Le miracle de Moïse était de l'ordre de la magie, domaine dans lequel les Egyptiens excellaient. Il en est de même pour les miracles de Jésus. Dans la mesure où les Arabes étaient les maîtres de l'éloquence poétique, le miracle de Muhammad, le Coran, devait être d'ordre littéraire.

Il faut noter que la distinction entre forme et contenu, al-lafz et al-ma'nâ, qui prévalait dans la critique littéraire arabe, a ses racines dans les premiers débats sur la question de savoir si le langage est fondé sur une convention sociale humaine, al-muwada'a, ou sur une inspiration divine. Ce débat prend argument dans le verset coranique " Et Il (Dieu) enseigna à Adam tous leurs noms, puis il les montra aux anges en leur disant : Faites-moi connaître leurs noms si vous êtes

véridiques " (Coran 2,31). **Les mutazilites établirent d'emblée un lien théologique entre la parole de Dieu -le Coran- et le langage humain. Ils soutinrent donc haut et fort la notion de convention humaine contre celle de l'inspiration divine du langage.**

Afin d'interpréter correctement ce verset du Coran sans se contredire, ils entreprirent d'expliquer le mot *asmâ'* (noms) pour prendre le concept ou l'idée sans son référent. C'est un étudiant d'al-Nazzâm, *Abû 'Uthmân 'Amr b. Bahr al-Jâhiz* (mort en 255/869) qui explique : " Il n'est pas possible à Dieu d'enseigner les noms à Adam en mettant de côté leur sens (*ma'nâ*), de lui enseigner le signifiant (*al-dalâla*) sans lui indiquer le signifié (*al-madlûl 'alay-hi*). Un nom sans signification est un mot inutile (*laghû*), comme de la vaisselle vide... Un mot (*lafz*) ne peut être un nom sans avoir un sens (*ma'nâ*)(2).

C'est aussi al-Jâhiz, dont le *Traité Nazm al-qur'ân* ne nous est pas parvenu, qui tournait en ridicule le fait de juger de la poésie et de l'aimer pour son contenu. Il estimait que la poésie doit être évaluée pour la qualité de ses images, résolvant ainsi le problème de la distinction entre *lafz* et *ma'nâ*, forme et contenu, qui avait longtemps prévalu en critique littéraire arabe. Pour lui, il est clair que " les significations doivent être trouvées sur les chemins et sentiers (i.e. partout) et sont accessibles aussi aisément aux Arabes qu'aux non-Arabes, aux bédouins qu'aux citadins "(3). Il met davantage l'accent sur la construction. Il considère la poésie comme un art de l'énonciation et de la mise en scène, et un travail de présentation artistique. Ce que souligne al-Jâhiz, l'importance de la construction (*nazm*) davantage que des idées abstraites (*ma'nâ*), ouvrit le chemin d'une ré-évaluation de la théorie d'al-Nazzâm.

Abû Hâshim al-Jubbâ'î (mort en 321/973), un autre théologien mutazilite, essaya de repenser la théorie d'al-Nazzâm en prenant en compte l'importance de la force expressive des termes employés (*jazâlat al-lafz*) parallèlement à la beauté de leur sens (*husn al-ma'nâ*) pour apprécier l'éloquence d'un discours donné. Si le sens est superficiel (*rakîk*), la force expressive du terme l'est aussi. L'éloquence du discours -ajoute-t-il- ne repose pas sur la forme ou le genre littéraire. Un orateur peut être plus éloquent qu'un poète et vice-versa(4).

Il apparaît que *Abû Hâshim* était surtout préoccupé par deux questions : enrichir le concept d'éloquence par la prise en compte des termes utilisés sans pour autant minimiser l'importance première de leur contenu de signification et mettre en cause la théorie du *sarfa* ; mais surtout exclure le rythme poétique (*awzân al-shi'r*) des critères de définition de l'éloquence. En prônant cette exclusion, *Abû Hâshim* tente d'ébranler la haute estime dans laquelle les Arabes tenaient la poésie. " Le Coran n'est pas de la poésie, et le Prophète n'est pas un poète ", proteste à maintes reprises le Coran contre les allégations des Arabes.

Malgré la réfutation par les opposants comme par les partisans de la Mutazila de la théorie d'al-Nazzâm, celle-ci resta implicitement prise en compte. Le juge *Abû Bakr al-Bâqillânî* (mort en 404/1013), théologien asharite comme 'Abd al-Qâhir, consacra un ouvrage à expliquer ce qui distingue le Coran de tous les autres textes, y compris les textes sacrés antérieurs. Il commence par une réfutation de la théorie d'al-Nazzâm parce qu'elle lie l'*i'jâz* à un seul critère. Il relève ensuite que les Ecritures Sacrées antérieures contiennent aussi des prophéties. Pourtant, elles ne sont pas considérées comme des *mu 'jiz*. Par conséquent, il faut prendre également en compte la structure de composition du Coran (*ta'lîf*)(5). **Pour lui, le caractère unique du Coran réside précisément dans le fait qu'il n'est ni prose ni poésie ; c'est un genre littéraire en soi.** Aucun critère littéraire humain ne peut être utilisé pour l'évaluer. Al-Bâqillânî va même jusqu'à déprécier les fameuses sept grandes odes anté-islamiques qu'il considère comme inférieures au Coran(6).

Le fait que Muhammad était illettré tient lieu de preuve supplémentaire pour affirmer que **c'est la nature même du locuteur -Dieu- qui rend impossible toute comparaison entre le Coran et un autre texte.** En bon asharite, al-Bâqillânî souligne la distinction entre la parole éternelle de Dieu (*kalâm Allâh al-azalyy al-qadîm*) et sa manifestation dans le Coran, entre le *matlû* et la *tilâwa*. Quoiqu'il en soit, l'inimitabilité est à ses yeux rattachée au texte existant et pas seulement à la parole éternelle de Dieu(7).

La dépréciation des poèmes arabes illustres afin de préserver la supériorité du Coran semble

faire écho à l'attitude négative du Coran à l'endroit de la poésie. Si la créativité poétique des Arabes était si faible -si l'on en croit al-Bâqillânî, le défi (al-tahaddî) n'aurait guère de portée. Selon lui, le miracle coranique (al-i'jâz) peut être prouvé par trois éléments :

" Le premier est qu'il contient des informations concernant l'invisible (al-ghayb), ce qui dépasse le pouvoir des êtres humains qui n'ont aucun moyen d'atteindre ce savoir. " Le deuxième, poursuit al-Bâqillânî, " est qu'il est bien connu que le Prophète était illettré (ummi), qu'il ne pouvait écrire et pouvait à peine lire. De même, il est habituellement reconnu qu'il n'avait aucune connaissance des livres des peuples antérieurs, de leur mémoire, de leur histoire, des biographies de leurs héros. Pourtant, il a donné des résumés de ce qui est advenu dans l'histoire, il a parlé des périodes passées, et donné les récits concernant la création d'Adam. Il fait aussi mention de l'histoire de Noé, de celle d'Abraham et de tous les autres prophètes mentionnés dans le Coran ". Le Prophète, selon al-Bâqillânî, " n'avait aucun moyen de connaître tout cela, sauf celui d'avoir été enseigné... " La conclusion est qu'il n'a acquis ces connaissances que grâce à la Révélation. Le troisième élément est que le Coran est merveilleusement arrangé et composé, et il est si élevé dans son élégance littéraire qu'il est au-delà de ce que toute créature peut composer. Ainsi conclut al-Bâqillânî(8).

Dans le discours d'al-Bâqillânî, deux idées significatives intéressent notre présent exposé. D'abord son idée que le Coran représente un genre littéraire unique ; c'est une idée qui sera reprise par Tâhâ Husayn (1889-1973). En second lieu, la définition qu'il donne du ghayb, des choses cachées, le fait que sa définition englobe les histoires du Coran est un élément important que Khalafallah reprendra dans son argumentation. Le mutazilite *al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr* (mort en 415-1025) souligne dans son étude approfondie de l'i'jâz que l'éloquence (al-fasâha) n'est pas seulement liée au contenu ou au style. Entrant dans les détails de la théorie d'al-Jubbâ'î à propos de la synthèse du contenu et du style, il relie l'éloquence et la structure (ou syntaxe) qui conjugue la " position " et la " fonction " grammaticale des termes utilisés. L'excellence intrinsèque au Coran repose tout particulièrement dans la qualité hors pair de son éloquence. Partant de l'idée de Abû Hâshim de la nécessité de considérer ensemble et le contenu et le style, il propose de même de considérer ensemble la fasâha et le nazm, l'éloquence et la composition, structure ou syntaxe. Cela recouvre la manière syntaxique spécifique de joindre les mots ensemble, al-dammu 'alâ tarîqatin makhsûsa, qui prend en compte trois éléments : le sens lexical du mot (al-muwâda'a), sa position dans la structure et sa fonction grammaticale. Voici ce qu'il dit : " Avec la composition, chaque mot a nécessairement une caractéristique propre (al-sifa). Cette qualité peut être due au langage conventionnel utilisé dans la composition [choix qui dépend du lexique], à sa forme syntaxique (al-i'râb) ou à sa position (al-mawqî'). A ces trois catégories, il n'est pas de quatrième"(9).

C'est donc **la perfection syntaxique du Coran** qui empêcha les Arabes de répondre par aucune tentative d'imitation (al-mu'ârada) en dépit de l'existence indubitable du défi (al-tahaddî). Il n'était pas besoin d'une intervention divine comme le sarfa pour empêcher les Arabes païens de tenter de lutter contre la Révélation(10).

Le fameux philologue et critique littéraire *'Abd al-Qâhir al-Jurjânî* (mort en 470-1078), un asharite comme al-Bâqillânî, était " si familier de l'œuvre de 'Abd al-Jabbâr qu'il était capable de manipuler ses idées de façon créative en les intégrant dans son propre système théo-rhétorique ". C'est lui qui proposa une analyse détaillée, avec d'abondantes illustrations de prose ou de poésie, de la théorie du nazm (syntaxe) dans son livre bien connu *Dalâ'il i'jâz al-qur'ân al-karîm* (Preuves de l'inimitabilité du Glorieux Coran). Il commence par réfuter l'idée que l'i'jâz s'appliquerait au seul contenu et non au style. Sa réfutation est plus solidement fondée que celle de ses prédécesseurs. Si l'i'jâz ne portait que sur le contenu, par exemple sur l'invisible ou les événements futurs, l'i'jâz serait limitée aux sourates et versets parlant de ces choses cachées. Il affirme donc que l'i'jâz concerne bien chaque verset du Coran, parce que les Arabes étaient mis au défi de proposer quelque chose de semblable à l'une des plus courtes sourates du Coran.

'Abd al-Qâhir était aussi obligé -semble-t-il- de traiter de la contradiction implicite contenue dans la pensée de l'un des théologiens asharites les plus éminents, al-Bâqillânî. Il fallait qu'il précise et élargisse ce concept encore flou de " composition " (al-talîf) en cherchant à apprendre de la part des mutazilites, spécialement du Qâdî 'Abd al-Jabbâr. Le point essentiel de la théorie du nazm d'al-Jurjânî -dont il attribue la paternité à al-Jâhiz au prix de quelques ré-interprétations, sa première

articulation dans l'histoire de la balâgha(11), est proche des synthèses entre contenu et style de al-Jubbâ'î et 'Abd al-Jabbâr. Mais son analyse et ses explications détaillées le conduisent à découvrir " les lois de la syntaxe " (qawânîn al-nahû).

Son plaidoyer pour l'étude du langage et de l'expression claire (al-bayân) suppose logiquement que l'étude de la poésie est essentielle en tant que celle-ci est l'écrin du langage dans sa forme éloquente. **Pour 'Abd al-Qâhir, l'étude de la poésie atteint le degré d'un devoir religieux.** Il ne s'agit plus d'un savoir secondaire ('ilm wasîla) comme on la considère en théologie ; il s'agit bien plutôt d'une connaissance essentielle et vitale sans laquelle la lumière de Dieu pourrait s'éteindre. Dans le discours de 'Abd al-Qâhir se trouve de façon implicite un principe de jurisprudence : tout ce dont un musulman a besoin pour accomplir un devoir religieux devient également un devoir religieux (kullu mâ lâ yatimm al-wâjibu illâ bi-hi fa-huwa wâjib). **C'est donc un devoir religieux que d'étudier la poésie pour comprendre ce qu'est l'éloquence et pouvoir donner de ce fait une explication satisfaisante de l'inimitabilité du Coran.** Sans accomplir ce devoir, on ne peut accomplir cet autre devoir qui est d'expliquer la lumière de Dieu. **Il déclare : " Aucune personne sensée qui vise une bonne appréciation de cette doctrine musulmane essentielle de l'i'jâz ne peut le faire sans ces pré-requis : l'étude du discours des Arabes et de leur poésie est un préalable nécessaire pour comprendre les phénomènes linguistiques à l'œuvre de façon inimitable dans le Coran.(12)"**

" Si nous savons que la direction, de laquelle émane la preuve (al-hujja) du Coran, d'où elle apparaît et resplendit, est telle qu'il atteint un degré d'éloquence tellement au-delà des capacités humaines, et un degré d'excellence tel qu'on n'a pu l'imaginer, qu'il est impossible à qui ignore la poésie ... d'apprécier ce qu'il en est ; alors tous ceux qui la rejetteraient empêcheraient de connaître la preuve que Dieu manifeste(13)".

Pour répondre à l'objection qu'il y a d'autres moyens possibles pour le croyant de prouver l'inimitabilité du Coran, telle que la simple connaissance de l'incapacité des Arabes à produire une tentative d'imitation (al-mu'ârada), al-Jurjânî dit : " La preuve du miracle de Muhammad est bâqiya 'alâ wajhi al-dahr ; elle perdure à travers les temps et peut-être vérifiée à toute époque par quiconque désirerait la connaître... Quelle sorte d'homme seriez-vous si vous vous absteniez de connaître la preuve concernant Dieu Tout Puissant, et choisissiez délibérément l'ignorance et l'absence de clarté au sujet de son existence, comme si imiter était pour vous plus attractif et vous en remettre aux connaissances des autres préférable(14)".

C'est pourquoi attaquer la poésie et minimiser l'importance de son étude en prétextant que c'est interdit ou au mieux makrûh (religieusement non-désirable sans être formellement interdit) équivaut à " vouloir éteindre la lumière de Dieu "(15).

" Ignorer la science de la rhétorique (al-balâgha) dont les lois ne peuvent être connues qu'en étudiant la poésie empêche de prétendre à quelque science que ce soit du Coran et de son interprétation. Risque d'en résulter inadéquation et même incompétence pour l'interprétation et le commentaire du texte de la Révélation(16)".

" Si seulement ces personnes, quand elles ignorent ces choses, s'abstenaient de s'en mêler. Puisqu'elles prétendent qu'il suffit d'en savoir un petit peu, qu'elles s'en tiennent à ce petit peu et ne prennent pas l'initiative de grandes déclarations sur le sujet et de se mêler de ce qu'elles ignorent ; qu'elles ne s'aventurent pas dans des commentaires (tafsîr) et interprétations (ta'wîl) fouillés qui ne conduiraient qu'à de vaines tribulations. Si elles ne construisent pas, qu'au moins elles ne détruisent pas. A défaut de porter remède, qu'elles ne soient pas les causes du mal. De toute façon, elles n'en font rien. Elles provoquent plutôt des maladies qui intriguent le physicien et sèment le trouble chez l'homme de raison(17)".

Bien que ce vibrant plaidoyer pour la linguistique et la rhétorique répète des déclarations exprimées antérieurement par al-Jâhiz et d'autres, il semble avoir plus de poids que celles-ci. En reliant l'i'jâz et les lois de la syntaxe, il souligne plus explicitement la dimension d'œuvre littéraire du texte coranique. Son insistance est fondée sur le constat empirique que la composition du Coran comme des textes humains est gouvernée par les mêmes règles linguistiques (qawânîn al-nahû). Pourtant, la différence entre un texte et un autre en termes d'éloquence réside dans le niveau de perfection dans le maniement de ces règles. **Les lois du nazm ne peuvent être découvertes que par l'étude de la poésie, ce qui signifie que seul un critique littéraire a quelque titre à étudier les traits caractéristiques de la supériorité du Coran.(18)**

Le contexte moderne

C'est *Muhammad 'Abduh* (1848-1905) qui publia la première édition critique des deux fameux livres d'al-Jurjânî. Il les utilisa même comme manuels dans son cours de rhétorique arabe au Collège de Dâr al-'ulûm, une institution éducative mise en place pour combiner dans un même cursus disciplines traditionnelles et modernes. La bonne connaissance qu'avait 'Abduh de la pensée d'al-Jurjânî se reflète bien dans son Tafsîr al-Manâr. La méthode littéraire utilisée par 'Abduh pour interpréter le Coran est intimement liée à son but de proposer une compréhension rationnelle de l'islam. Mais les questions que 'Abduh devait affronter étaient plus complexes et vastes que celle de l'i'jâz.

La première était celle de la modernité : **l'islam est-il compatible ou non avec la modernité ?** Comment un fidèle musulman peut-il vivre dans un environnement socio-politique moderne sans perdre son identité musulmane ? L'islam peut-il s'accorder avec la science et la philosophie ?

La seconde question est celle de la compatibilité ou incompatibilité entre la Loi divine (sharî'a) qui fonde la société musulmane traditionnelle et la loi positive qui fonde les Etats-Nations modernes : les institutions politiques modernes comme la démocratie, les élections et les parlements sont-ils acceptés par l'islam ? Peuvent-ils remplacer les institutions traditionnelles de la shûra et les élites comme les 'ulamâ' (ahl al-hall wa al-'aqd) ?

La question de l'islam et des connaissances modernes -question de départ de l'œuvre de 'Abduh- avait été provoquée par le philosophe français *Ernest Renan* (1832-1892) qui avait décrété l'incompatibilité absolue entre l'islam, les sciences et la philosophie. Ce qu'on appelle sciences islamiques ou philosophie islamique n'était pour Renan qu'une pâle traduction des Grecs. L'islam ne pouvait être qu'hostile à la raison et à la liberté de penser, comme tous les dogmes religieux bâtis sur une révélation. Devant des affirmations si sévères -voire insultantes- contre l'islam, *al-Afghânî* (1839-1897) et 'Abduh prirent la défense de l'islam, expliquant le retard des musulmans par leur incompréhension de l'islam. Si l'islam avait été correctement expliqué et bien compris -comme c'était le cas pendant l'âge d'or de la civilisation islamique, les musulmans n'auraient pas été vaincus et dominés si facilement par les puissances européennes. Al-islâm dîn al- 'ilm wa al-madaniyya (L'islam, religion de la science et de la civilisation)(19), titre d'un livre très connu de M. 'Abduh, essaie de le prouver.

'Abduh était engagé dans une autre controverse avec un politicien et historien français, Gabriel Hanotaux (1853-1944), qui fut ministre des Affaires Etrangères en 1894 et 1898. Hanotaux tenait également l'islam pour responsable du retard du monde musulman(20). " Il est vrai, écrit 'Abduh, que les musulmans sont devenus arriérés en comparaison d'autres peuples du monde. Ils sont retombés à un inférieur inférieur même à celui qui précédait l'islam qui les a libérés de leur paganisme. Ils ne connaissent rien du monde où ils vivent et sont incapables de profiter des ressources de leur environnement. Maintenant des étrangers sont venus qui s'emparent de leurs richesses sous leur nez(21).

La préoccupation principale de M. 'Abduh était de ré-ouvrir la porte de l'ijtihâd dans ses aspects tant sociaux qu'intellectuels. Dans la mesure où la religion est une dimension essentielle de l'existence humaine, **la seule voie pour engager une vraie réforme est de réformer la pensée musulmane.** 'Abduh était aussi très intéressé par une des idées apportées en Egypte par al-Afghânî, celle d'une ré-interprétation moderne de l'islam.

'Abduh adopta un mélange de rationalisme classique et de sensibilité socio-politique moderne. **Cette combinaison lui permit d'initier une interprétation semi-rationnelle du Coran. Sa contribution la plus importante est son insistance pour dire que le Coran n'a jamais prétendu être un livre d'histoire.** Le récit coranique ne doit donc pas être pris comme un document historique. Les événements historiques mentionnés dans les récits coraniques sont présentés dans un style littéraire visant à exhorter ou admonester(22). A propos des histoires dans le Coran, 'Abduh explique très clairement la différence entre l'historiographie et les histoires coraniques : l'historiographie est une science spécifique fondée sur l'enquête et la vérification critique des données dont on dispose telles que les procès-verbaux, les témoignages, les souvenirs et les évidences géographiques et matérielles. Les histoires coraniques quant à elles visent des objectifs éthiques, spirituels et religieux. Elles peuvent s'appuyer sur des événements historiques, mais leur

objectif n'est pas d'apporter une connaissance historique. C'est pourquoi les noms de personnes, de lieux et les dates ne sont pas cités dans ces histoires. Même quand l'histoire est celle d'un prophète ou d'un de ses ennemis comme Pharaon, beaucoup de détails sont omis. 'Abduh s'oppose clairement à la méthode exégétique classique qui cherche à clarifier ce qui reste obscur ou ambigu (al-mubhamât). L'importance de ces histoires ne dépend pas de cette connaissance, mais bien de l'enseignement qu'on en tire. Tous ces passages du Commentaire de 'Abduh sont largement cités par Khalafallah pour appuyer son argumentation, dans sa thèse comme lors du débat qui suivit(23).

Khalafallah, dans la continuité de la distinction faite dans la théorie littéraire entre histoire et littérature, développe la même distinction qu'avait établie 'Abduh entre l'historiographie et le Coran. Il reprend aussi un autre point important souligné par 'Abduh dans son Commentaire : **le fait que le Coran a été adressé d'abord aux Arabes païens du 7ème siècle**. Ce qui dans le Coran paraît irrationnel ou en contradiction avec la logique et la science doit être compris en regard de la vision arabe du monde. **Le Commentaire du Manâr utilise des figures littéraires comme la métaphore et l'allégorie pour donner une explication rationnelle à tous les événements et actions miraculeuses dont parle le Coran**. Tous les versets coraniques faisant référence à des superstitions comme la sorcellerie, le mauvais œil, ou tout ce qui touche au diable doivent être expliqués en lien avec les croyances et coutumes des Arabes de l'époque. Les versets coraniques parlant de l'envoi d'anges du ciel pour combattre les mécréants (kuffâr) sont expliqués par 'Abduh comme une expression d'encouragement destinée à reconforter les croyants pour les stimuler à poursuivre le combat jusqu'à la victoire(24). **Cette idée que le Coran prenait en compte la mentalité des Arabes païens du 7ème siècle est au point de départ de la thèse de Khalafallah**.

Un certain nombre de points établis par 'Abduh ont été développés par *Tâhâ Husayn* et *Amîn al-Khûlî*.

Tâhâ Husayn a fortement souligné la dimension esthétique très particulière et unique du style coranique, i.e. son i'jâz, en soulignant qu'il constituait en lui-même un genre littéraire(25). Comme historien de la littérature et critique littéraire par excellence, il affirme que le Coran n'est ni de la poésie ni de la prose, mais le Coran. **Plus tard, T. Husayn considérera que le récit de la venue d'Abraham à La Mecque avec sa femme Hagar et leur fils Ismaël existait dans la littérature orale avant la révélation du Coran**. Il montre que cette histoire a été inventée bien avant la révélation du Coran pour diminuer la tension entre les Arabes païens -premiers habitants de Yathrib- et les tribus juives qui vinrent s'établir dans la ville. Le Coran en parle non seulement pour situer l'islam dans le contexte de la tradition judéo-chrétienne, mais aussi pour établir sa primauté comme religion monothéiste. Tâhâ Husayn voulait souligner que cette histoire ne devait pas être comprise comme transmettant une vérité historique à partir de laquelle des hypothèses sur la situation linguistique dans la Péninsule arabe étaient acceptées sans aucun débat(26). Bien que ce ne fut là qu'un des points de son argumentation sur l'étude de l'authenticité de la poésie anté-islamique, ce fut la goutte d'eau qui fit déborder le vase (litt. : la paille qui cassa le dos du chameau). L'ouvrage de Tâhâ Husayn suscita un débat passionné, bien qu'il considérât que le Coran constituait la source la plus fiable et authentique pour comprendre ce qu'était la vie sociale et religieuse avant l'islam. Le débat parvint jusqu'au Parlement égyptien, où l'on prétendit que le livre était insultant pour l'islam. Tâhâ Husayn fut interrogé par le Procureur Général d'Egypte avant qu'un procès ne s'engageât. Le Procureur Général l'innocenta de toute intention criminelle contre l'islam (27). Quoiqu'il en soit, ce fut une rude épreuve pour Tâhâ Husayn qui retira le passage incriminé de la seconde édition augmentée du livre, qui parut sous un autre titre : Fî al-adab al-jâhilî. Il faut signaler que les écrits de Tâhâ Husayn s'inscrivent dans un mouvement intellectuel très novateur lié à une nouvelle institution académique, l'Université Nationale, al-Jâmi'a al-ahliyya.

Les écrits d'*Ahmad Amîn* (1886-1954) sur l'histoire de la civilisation islamique, présentés dans son volumineux ouvrage *Yawm al-islâm*(28), sont un autre exemple de ce même nouveau courant de recherche. **Une des préoccupations essentielles de ce courant était de reconsidérer l'histoire de l'islam en général et la biographie du Prophète (al-sîra) en particulier dans une perspective critique. Ce courant était manifestement marqué par l'intérêt manifesté au 19ème siècle pour l'histoire, notamment l'histoire de l'islam et du Prophète**. A tout le moins, cela avait influencé l'approche chrétienne de la biographie du Prophète. Les biographies de Muhammad écrites par *Muhammad Husayn Haykal*(29)(1888-1956) et Tâhâ Husayn sont considérées par certains penseurs

musulmans comme " l'une des raisons des énormes changements dans le niveau du débat " à propos de la vie du Prophète. Le débat -selon ce même point de vue- " s'est alors déplacé significativement de la confrontation vers le dialogue "(30). Tâhâ Husayn a écrit de nombreux ouvrages sur les débuts de l'islam, tel 'Alâ hâimish al-sîra (parution du troisième tome en 1943), al-Fitna al-kubrâ (1er volume sur 'Uthmân en 1947) ou al-Shaykhân (à propos de Abû Bakr et 'Umar, en 1960).

[Notes]

1. Cf Abû al-Fath Muhammad b. al-Qâsim Shahrastânî, *al-milal wa al-nihal, qui se distingue de Ibn Hazm, al-fisal fî al-mihal wa al-ahwâ' wa al-nihal*, Le Caire, non daté, volume 1, p 64; al-Khayyât, *al-intisâr fî al-radd 'alâ Ibn Râwindî*, Neiburg, Beyrouth, 1957, pp 28-29.
2. *Rasâ'il al-Jâhiz*, Le Caire, 1965, volume 1, p 262, traduction de Larkin, op. cit., p 33. Pour plus de détails, voir mon ouvrage *Al-ittijâh al-'aqlî fî al-tafsîr (L'exégèse rationnelle du Coran)*, Beyrouth, 1998 (4ème édition), pp 71-82.
3. " ... *ma'ânî matrûhat fî al-tarîq ya'rifu-hâ al-'arabiyyu wa al-'ajamiyyu wa al-badawiyyu wa al-qarawiyyu* ", *Kitâb al-hayawân*, Ed. 'Abd al-salâm Muhammad Harûn, Le Caire, 1966 (2ème édition), volume 3, p 131.
4. *Al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr, Al-mughnî fî abwâb al-tawhîd wa al-'adl*, Editions Amîn al-Khûlî, volume 16, Le Caire, 1380/1960, p 197.
5. Cf *l'jâz al-qur'ân, relativement proche de Al-itqân fî 'ulûm al-qur'ân de al-Suyûtî*, Ed. A. Saqr, Le Caire, 1370/1952, 3ème édition, volume 1, pp 43-44.
6. *Ibid.*, pp 150-154.
7. *Ibid.*, volume 11, p 169.
8. On trouve une traduction anglaise (pas toujours très satisfaisante) chez Arthur Jeffery, *Islam : Muhammad and his Religion*, The Liberal Arts Press, New York, The Library of Religion Series, n°6, pp 55-57.
9. *Al-mughnî...*, op. cit., p 200.
10. *Ibid.*, p 247, 264, 322 sq.
11. Cf Abu Deeb, op. cit., pp 59-61.
12. *Dalâ'il i'jâz al-qur'ân al-karîm*, Editions Mahmûd Muhammad Shâkir, Le Caire, 1984, pp 40-41.
13. *Ibid.*, pp 8-9.
14. *Ibid.*, p 10.
15. *Ibid.*, p 8.
16. *Ibid.*, p 41.
17. *Ibid.*, p 32.
18. *Ibid.*, pp 8-9.
19. Re-publié récemment au Caire, en 1993. Voir aussi Albert Hourani, *Muslim Thought in Liberal Age*, Cambridge, 1983, pp 122-123.
20. *Al-a'mâl al-kâmila*, Editions Muhammad 'Amâra, Beyrouth, 1972-1974, volume 5, pp 201 sq.
21. Cité et traduit en anglais par J.G. Jansen, *The Interpretation of the Qur'ân in Modern Egypt*, Leyde, 1974, p30.
22. *Al-a'mâl al-kâmila*, op. cit., volume 5, pp 30 sq.
23. Pour davantage de détails concernant l'opinion de M. 'Abduh sur les récits du Coran, voir dans *Tafsîr al-manâr*, volume 1, pp 19-21, 210-211, 215, 229-230, 233-234, 271 ; volume 3, pp 47-48 ; volume 4, pp 7, 42, 92-93.
24. *Ibid.*, volume 9, pp 506-511.
25. *Fî al-shi'r al-jâhilî*, Le Caire, 1926 (première publication), ré-édition de 1995, Le Caire, pp 20-26.
26. *Ibid.*, pp 33-35. C. Snouck Hurgronje est le premier à avoir étudié dans leur ordre chronologique tous les versets coraniques qui parlent d'Abraham. Il conclut que c'est à l'occasion de sa controverse avec les juifs que Muhammad déclara que le Patriarche de l'Ancien Testament était un tenant du monothéisme pur (hanîf) et le premier des musulmans. Ce n'est donc qu'après l'Hégire que la prédication coranique affirma qu'Abraham et Ismaël étaient les ancêtres des Arabes, construisirent la Ka'aba et initièrent les cérémonies du pèlerinage. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'Abraham -toujours selon Snouck Hurgronje- devint le plus important précurseur du prophète

arabe : l'islam pouvait alors prétendre, comme pur monothéisme déjà propagé par Abraham, à l'antériorité sur le judaïsme et sur le christianisme. La théorie de Hurgronje fut critiquée par Edmund Beck qui relève que, dans trois sourates de la troisième période mecquoise (14,35-41 ; 16,120-123 ; 6,79 et 161), Abraham joue déjà le rôle caractéristique de la période médinoise. Cette thèse de Snouck Hurgronje acquies une plus grande notoriété par la mention qu'en fit A.J. Wensinck dans un supplément à l'article " Ibrâhîm " de la première édition de l'Encyclopédie de l'Islam. Elle provoqua débats et dénégations, notamment de la part de musulmans après la parution du premier volume de la traduction arabe de l'Encyclopédie de l'Islam (E.I.1). Il est bien évident que la divergence d'opinion entre musulmans et non-musulmans sur les histoires coraniques en général -et la figure d'Abraham en particulier- ne pourra être résolue : " Les premiers considèrent qu'Abraham était véritablement à La Mecque où il a construit la Ka'aba avec Ismaël et propagé la pure foi monothéiste. Les non-musulmans voient cela simplement comme une légende religieuse. Au stade actuel du dialogue, il ne peut pas y avoir de réconciliation des deux points de vue. " (R. Paret, " Ibrâhîm ", E.I.2, volume III, pp 980-981)

27. La version complète des actes du procès a été ré-imprimée dans un numéro spécial du mensuel Al-Qâhira, n° 195, février 1996, pp 450-462.

28. Le premier volume, Fajr al-islâm, parût en 1928 ; le second, Dhuha al-islâm, en 1933 ; etc.

29. Parmi d'autres ouvrages, il a écrit deux livres sur la vie du Prophète : Fî manzil al-wahyy en 1937 et Hayât Muhammad en 1953.

30. Jabal Muhammad Buaben, Image of the Prophet Muhammad in the West - A Study of Muir, Margoliouth and Watt, The Islamic Foundation, Leicester, 1417/1996, p 317.

fermer

imprimer