



N° 11/07 – Août-Septembre 2011

Du Coran et de la liberté de penser

Dominique Avon et Abdellatif Idrissi

Publié en 2008, ce document émane de D. Avon, Professeur d'Histoire contemporaine à l'Université du Maine et enseignant à Sciences Po, dont Se Comprendre a publié un article en mars 2001 et A. Idrissi, enseignant-chercheur au département d'arabe de l'université de Montpellier III et à l'Académie des langues anciennes, dont le champ de recherche s'étend aux croyances et aux mentalités de l'Arabie préislamique et des débuts de l'islam, aux textes fondateurs de l'islam ainsi qu'à ceux des débuts de l'historiographie arabo-musulmane médiévale. Le texte en a été mis en ligne sur le site www.laviedesidees.fr qui nous a donné l'autorisation de le reproduire ici.

Il y eut une époque où l'on avait le droit de critiquer l'entourage du Prophète, où les controverses religieuses se faisaient avec une grande liberté de ton, où des érudits musulmans glorifiaient l'athéisme. Aujourd'hui, nombre de débats relatifs à l'islam présentent leur problématique sous la forme d'une unique alternative : l'abandon de la foi ou l'expression intégraliste. Dans cet article, un linguiste et un historien rappellent que deux principes tenus aujourd'hui pour acquis – l'impeccabilité de l'entourage de Muhammad et l'inimitabilité du Coran – se sont établis progressivement. Il s'agit, en d'autres termes, de réconcilier l'Islam, la science des textes et le libre examen.

« La pluralité en islam ». Le titre de l'article peut surprendre le lecteur. Publié durant l'été 2006 sous la plume de Jamâl al-Bannâ¹, le papier n'a pas suscité de controverse, illustrant par là les difficultés à envisager la possibilité de remises en question des lieux les plus communs. Jamâl al-Bannâ n'est pas un quidam, mais le cadet du fondateur des Frères musulmans, un érudit affranchi de tout lien de subordination avec les autorités religieuses sunnites et politiques égyptiennes. La thèse développée était la suivante : un certain nombre de personnes pensent que, puisque l'islam est « la religion de l'unicité », l'unicité doit être la qualité de la communauté musulmane, qu'elle ne doit suivre qu'un seul responsable, qu'il ne doit y avoir qu'une seule presse, qu'un seul parti, etc. Non, répond al-Bannâ, l'unicité est l'attribut propre de « Dieu », aucun autre que « Dieu » ne peut y prétendre, pas même la

¹ Jamâl al-BANNÂ, « La pluralité en islam », *al-Masrî al-Yawm*, 9 août 2006.

communauté croyante qui s'en réclame. Les groupes visés n'ont pas manqué de se reconnaître, à commencer par ceux qui proclament, imaginant avoir réponse à tout, que « le Coran est notre constitution »²

Dans la suite de son propos, l'auteur épingle les juristes qui ont failli à leur tâche en verrouillant les sciences dans lesquelles ils ont régné en maîtres depuis des siècles. Il défend un principe de « liberté » adossé à un principe de « justice » et la nécessité de prolonger sans cesse la réflexion (*tafkîr*) en référence à 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd (1889-1964). Les intentions apologétiques de ce dernier sont connues ; il écrivit une biographie de Muhammad qui, de son aveu même, relevait plus du témoignage rendu à l'homme de génie que du travail de l'historien³. Journaliste de talent, ayant à son actif plus de soixante-dix ouvrages, il fut un polémiste engagé et caustique, aux connaissances encyclopédiques qu'il devait à une bibliothèque personnelle de près de 40.000 ouvrages. Voilà le genre de figures dont l'islam contemporain a besoin, explique al-Bannâ, non pour reproduire ce qu'ils ont fait mais pour être à la hauteur de leur effort de pensée, un effort qui ne manquait pas d'aller puiser hors du corpus confessionnel.

Nous voulons aller plus loin et montrer que la parole s'inscrivait dans un espace de discussion bien plus large encore, il y a quelques siècles. Nos éditeurs feraient bien de s'en souvenir – ou de le découvrir –, à l'heure où la grande maison Random House s'autocensure par crainte des réactions que pourrait provoquer la publication d'un roman sur Aïcha⁴.

L'entourage de Muhammad : rouvrir le panthéon

Glorification d'actes héroïques, de la fidélité à la foi professée, d'amitiés mais aussi accusation de meurtre, d'adultère, d'ivrognerie, d'apostasie, tel fut le lot des membres de l'entourage proche de Muhammad selon des documents longtemps négligés au profit d'une geste sans aspérités. Dans *Sharh Nahj al-balâgha*, Ibn Abî al-Hadîd (1190-1257) dénonce la sacralisation démesurée des compagnons du Prophète de l'islam et de son entourage le plus proche. Si cette sacralisation fut amplifiée par la Tradition, elle était inexistante au début de l'islam. Pour argumenter son propos, Ibn Abî al-Hadîd rapporte des querelles, des controverses et des désaccords attestés, non seulement au sein de la famille de Muhammad, mais aussi parmi ses compagnons et leurs successeurs, accusés de fautes graves. Il s'agit de luttes internes, motivées par des raisons politiques et de pouvoir, connues de tout le monde ; les ouvrages médiévaux les citent dans les détails, et les auteurs s'autorisent même à prendre parti pour l'un ou l'autre des protagonistes en question. Ibn Abî al-Hadîd en donne une liste non exhaustive tant les querelles et les désaccords sont nombreux. Il évoque les insinuations portant sur la judaïté supposée de Zayd b. Thâbit, en faisant allusion aux deux *du'âba* (nattes) qu'il portait alors qu'il était enfant et à ses jeux avec « des petits enfants juifs »⁵. L'enjeu est d'importance. Zayd est l'un des secrétaires de Muhammad et l'artisan principal de la collecte du Coran après sa mort, il était impensable que l'on donnât à penser que le Prophète de l'islam eût pu être informé par Zayd des écritures antérieures juives, voire chrétiennes⁶. Et

² Slogan développé par les Frères musulmans dans les années 1940, encore en vogue aujourd'hui dans certains milieux.

³ 'Abbâs Mahmûd al-'AQQÂD, *Abqariyyat Muhammad*, Le Caire, 1943.

⁴ Le manuscrit à paraître est celui de Sherry JONES, *The Jewel of Medina* (voir *Libération*, 18 août 2008).

⁵ IBN ABÎ al-HADÎD, *Sharh nahj al-balâgha*, Beyrouth, Dâr ihyâ' al-thurât al-'arabî, 1960, 20 vol., p. 2090-2092.

⁶ Claude GILLIOT, « Le Coran, fruit d'un travail collectif ? », in Daniel De SMET, G. de CALLATAY et

pourtant, après avoir consulté à Bagdad des spécialistes dont il donne les noms, Abû al-Qâsim al-Balkhî (mort en 931) rejette les traditions selon lesquelles c'est Muhammad qui lui a ordonné d'apprendre ces langues. Zayd a fréquenté l'école juive de Yathrib (la future « ville du Prophète », Médine)⁷, il savait de l'araméen ou du syriaque et de l'hébreu avant la venue de Muhammad dans cette ville.

Aïcha, l'une des femmes du Prophète⁸, est aussi au centre de controverses. Elle a été accusée d'adultère, avant d'être innocentée. Elle a contredit les compagnons qui auraient rapporté le propos de Muhammad selon lequel « trois choses sont porteuses de malheur : la femme, la maison et le cheval ». Les versions varient sur les raisons qui expliquent cette altération dénoncée. Un *hadîth* indique, par ailleurs, qu'Aïcha détestait Ali, cousin et gendre du Prophète, qui allait devenir le quatrième calife et le premier imam pour les chiïtes, au point qu'elle ne pouvait pas prononcer son nom⁹. Les traditionnistes – ceux qui ont fixé la Tradition – ont opéré des choix définitifs et fermes, ils ont élu des personnages pour des raisons qui semblent difficiles à comprendre après-coup, mais qui impliquaient des enjeux. Ce fut le cas dans l'histoire qui opposa Aïcha à 'Abd Allâh ibn 'Umar¹⁰, à propos du nombre de *'umra* (pèlerinage restreint au seul site mekkois) accomplis par le Prophète. Les traditionnistes ont choisi la position d'Aïcha, la mère des croyants¹¹. À partir d'une certaine époque, cette parole a été considérée implicitement « comme un substitut de parole prophétique, bien entendu en dehors du cadre d'inspiration »¹², parce qu'elle était censée rappeler, de façon infaillible, la mémoire de la conduite quotidienne de Muhammad.

Ce qu'il importe de souligner, c'est que les successeurs des compagnons avaient une grande liberté de critiquer et de juger le comportement de ceux-là, surtout lorsque les fautes étaient avérées. Ils les considéraient comme n'importe quelle personne de leur entourage, ils n'hésitaient pas à les dénoncer. Ce n'est que par la suite que la Tradition, suivie de la *vox populi*, fit d'eux des personnes sacrées. Ibn Abî al-Hadîd appuie ses propos sur des sourates coraniques qui constituent pour lui la preuve que les compagnons ainsi que l'entourage du Prophète n'étaient pas préservés contre les fautes et les péchés. Ces références, précise-t-il, s'appliquent à tout un chacun : « Dis, moi je redoute, si je me rebellais contre mon Seigneur, le châtement d'un Jour terrible »¹³ ; « Arbitre entre les hommes selon la vérité, ne suis pas ta passion, elle t'égarerait loin du sentier de Dieu, ceux qui s'égarent loin du sentier de Dieu ont

J.M.F. Van REETH (éd.), *Al-Kitâb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Actes du Symposium international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1^{er} juin 2002, Bruxelles, Louvain-la-Neuve, Leuven, Acta Orientalia Belgica. Subsidia III, 2004, p. 195-99 (185-231) ; Id., « Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin ? », in M. KROPP (ed.), *Results of contemporary research on the Qur'an. The question of a historico-critical text*, Beyrouth, Orient Institut/Würzburg, Ergon Verlag, 2007, p. 62-66 (33-137).

⁷ Michael LECKER, « Zayd b. Thâbit, 'a Jew with two sidelocks' : Judaism and literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib) », *JNES*, 56 (1997), p. 259-73.

⁸ Aïcha est la fille du premier calife de Médine (de 632 à 634) et le plus fidèle compagnon du Prophète pour les sunnites. Selon la Tradition, Aïcha fut considérée comme l'épouse préférée du Prophète ; elle aurait eu vingt ans à sa mort. La date de sa mort retenue par la tradition est 678, c'est-à-dire plus de quarante ans après Muhammad.

⁹ Al-BUKHÂRÎ, *Sahih al-Bukhârî*, tome 1, chapitre « *al-ghusl wa al-wudû' fi al-mikhḍab wa al-qadah wa al-khashab wa al-hijâra* » (L'emploi pour la lotion et l'ablution de bassine, de cruche, de vases en bois et en pierre), Beyrouth, Dâr al-qalam, 1987, p. 156-157. Ce *hadîth* est cité plusieurs fois dans le *Sahih al-Bukhârî*.

¹⁰ 'Abd Allâh (mort en 693) était le fils de 'Umar ibn al-Khattâb, deuxième calife de Médine (634-644) ; il est considéré par la tradition parmi les jeunes compagnons du Prophète.

¹¹ J. CHABBI, *Le Seigneur des tribus*, Paris, Noësis, 1997, p. 349.

¹² *Ibid.*, p. 350.

¹³ Al-An'âm 6/15 ; Yûnus 10/15.

un affreux tourment pour avoir oublié le jour du jugement »¹⁴. En tant que fervent défenseur de la cause chiite, il accuse Mu'âwiya (le cinquième calife, qui a combattu Ali, le quatrième calife) et ses successeurs d'être à l'origine de l'interdiction de s'opposer aux compagnons en ayant recours aux accusations d'« innovant », de « mécréant », d'« apostat » ou d'« hypocrite ». Comme l'a exposé Jacqueline Chabbi, « un mode de représentation et d'accréditation du passé » a été imposé. Selon ces mécanismes et ces critères, il n'y a plus eu de place pour le doute dans les chaînes de transmission qui remontent à ces figures comme aux paroles et gestes qui leur sont associés¹⁵.

Une étude approfondie est possible et souhaitable, avec d'autres outils, pour retracer l'évolution de ces récits. La première remarque qui s'impose, c'est que les personnages de ces anecdotes, racontées dans les livres de *Hadîth*, de *Maghâzî* (expéditions militaires), de *Sîra* (biographie du Prophète), ainsi que d'autres types d'ouvrages, ont le plus souvent une valeur démesurément symbolique dans les rôles qu'ils jouent. Ils sont codifiés et organisés de manière très précise. Chacun est devenu une personne hors d'atteinte, un *salaf*, rendu sacré par la Tradition. Les traditionnistes les ont inscrits dans un ensemble clos à un moment de l'histoire arabo-musulmane.

On pourrait croire, comme le prétend Ibn Abî al-Hadîd, que l'interdit pesant sur ces figures remonte aux premiers temps de l'islam. Rien de tel. Ibrâhîm ibn Sayyâr al-Nazzâm (mort en 846), associé au courant du *mu'tazilisme* doctrinal, fut un esprit à ce point audacieux qu'il niait catégoriquement tous les *hadîth* ou en inventait de ridicules (sur la supériorité du chat sur le chien, par exemple), il allégorisait les versets du Coran qui le gênaient, niait l'inimitabilité littéraire du Coran et accusait tous les compagnons du Prophète d'avoir commis des péchés graves¹⁶. L'exemple est celui d'un radical. Il vise à montrer les potentialités encore ouvertes voici onze siècles, y compris sur ce qui aujourd'hui paraît le plus sacralisé. Ne parlons pas, pour l'époque, de liberté de pensée, cela n'aurait aucun sens. Le statut d'impie a pesé sur les *mu'tazilites* qui formaient école autour de deux principes fondamentaux : ce qui existe ne peut dépendre que d'un Créateur, sa « parole » est donc créée (en d'autres termes, le Coran n'est pas Dieu lui-même) ; l'homme est non seulement capable de découvrir par le travail de son intelligence les grandes vérités morales, mais il est libre de les suivre ou non. Cette école aux accents divers lia son destin à l'autorité de califes abbassides – al-Ma'mûn et ses deux successeurs –, en persécutant ses adversaires qui, à leur tour, devinrent les maîtres pour étouffer pendant plus d'un millénaire les écrits *mu'tazilites*¹⁷. Elle nous intéresse dans la mesure où elle naît d'un problème juridique portant sur la validité des témoignages contradictoires. L'enjeu est considérable puisque, en fonction de la réponse, tout l'édifice de la Tradition des « faits et dits » du Prophète, reposant sur des chaînes de transmetteurs qui remontent à Muhammad, est susceptible d'être ébranlé. Or, nombre de nos contemporains ont peur de cet ébranlement. Ils ignorent les travaux pionniers qui montrent que l'historiographie musulmane des origines se construit en partie en continuité avec la tradition de l'Antiquité tardive, qu'elle n'est pas une donnée indépendante de son contexte d'éclosion¹⁸. Gageons que

¹⁴ Sâd 38/26.

¹⁵ La prévalence d'un discours féminin émanant de la femme du Prophète « *'umm al-mu'minîn* » la mère des croyants ou de sa fille Fâtima, figure encore plus sacralisée, est à mettre en doute dans la société arabe de cette époque qui était de forte patrilinéarité.

¹⁶ Robert CASPAR, *Traité de théologie musulmane*. Tome 1 *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, Rome, P.I.S.A.I., 1996, p. 150. Il cite à ce sujet la thèse de Muhammad ABÛ RÎDA, *Ibrâhîm b. Sayyâr al Nazzâm wa-arâ'uhu l-kalâmiyya al-falsafîyya*, Le Caire, Lajnat al-ta'lîf, 1946, 183 p.

¹⁷ Dominique URVOY, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006, p. 174-191.

¹⁸ Abdesselam CHEDDADI, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire. Émergence et premiers*

le travail annoncé sur la remise à plat des recueils de hadîth par les autorités religieuses turques saura faire bouger les lignes. Mais aucun engagement similaire ne semble venir du monde arabe.

La langue arabe a une histoire

Sans doute est-ce d'abord parce qu'une hypothèque pèse sur la langue arabe¹⁹. A-t-elle une histoire reconnue ? Contre toute apparence, la réponse est loin d'être évidente. En témoignent les affirmations courantes selon lesquelles Dieu a créé la langue arabe dans le but exclusif de diffuser l'islam ; Adam – dont l'existence n'est pas discutée par ceux-là – parlait d'ailleurs arabe et son fils Caïn aussi puisque des textes qui leur sont attribués ont été publiés²⁰. Le chercheur allemand August Fischer (1865-1949) a lancé à Bâle, il y a un siècle, l'idée de la constitution d'un dictionnaire historique. Il a accumulé de nombreuses fiches lexicographiques plus tard déposées à l'Académie de langue arabe du Caire²¹. En 1934, en effet, son idée a été reprise par cette institution, dont les membres ont créé un « Comité du dictionnaire » auquel a participé Fischer. La Seconde Guerre mondiale a bloqué les travaux : l'orientaliste était en Allemagne, ses collaborateurs et ses fiches en Égypte, et il est décédé en 1949 sans avoir achevé son entreprise. L'Académie du Caire a mis ses notes à disposition, mais personne, en Égypte, n'a repris le chantier pour le mener à bien. Quant au principe, les académiciens, auteurs de la préface d'un *Grand Dictionnaire* (1956), reconnaissent que l'arabe ne s'arrête pas au IIe siècle de l'hégire, et que cette langue a un passé, un présent et un avenir²². Dans le monde de langue arabe, peu de choses ont été faites depuis un demi-siècle pour illustrer cette affirmation. Les recherches effectuées par l'Institut des manuscrits arabes, sous la direction de Salâh al-Dîn al-Munajjed et de ses successeurs, ont apporté des pièces utiles au dossier. Mais les universitaires attendent des ouvriers susceptibles d'être qualifiés, des moyens financiers et une volonté capable de surmonter les obstacles posés par les représentants du magistère religieux. Il n'existe toujours pas de dictionnaire étymologique de langue arabe. Toutefois, des universitaires allemands ont pu obtenir des doubles des notes de Fischer qu'ils ont mises à profit avec celles de Theodor Nöldeke (1836-1930), de Hermann Reckendorf (1863-1924), de H. L. Fleischer (1801-1888) et de Heinrich Thorbecke (1837-1890). Ils ont commencé, en 1956, la publication d'un dictionnaire de l'arabe classique²³.

Il est temps de se rendre compte qu'il peut y avoir plusieurs approches d'une seule et même chose, sans pour autant que la conception de l'autre ne soit perçue comme au service d'un but de nuisance et de destruction. Une civilisation, une culture, une religion qui se défendent bien sont celles qui n'ont pas peur d'aller de l'avant, qui ne craignent pas d'être

développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe/VIIIe siècle, Paris, Sindbad/Actes Sud, « La Bibliothèque Arabe », 2004.

¹⁹ Claude GILLIOT et Pierre LARCHER, « Language and style of the Qur'an », *Encyclopaedia of the Qur'an* (EQ), III, Leyde, Brill, 2003, p. 109-135.

²⁰ Par exemple après la mort d'Abel, Adam composa une élégie (*rithâ'*) dans laquelle il pleura son fils ; Wahb IBN MUNABBIH, *Kitâb al-Tijân fî mulûk Himyar*, Sanaa, Edition Markaz al-dirâsât wa al-abhâth al-yamaniyya, s.d, pp. 24-25.

²¹ Jörg KRAEMER, « August Fischer Sammlungen zum arabischen Lexikon », *ZDMG*, 105 (1955), p. 81-105 ; Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, VIII, Leiden, Brill, 1982, p. 4-5.

²² Ibrahim MADKOUR, « Le dictionnaire arabe au XXe siècle », *MIDEO*, n°6, 1959-1961, p. 337-345.

²³ Jörg KRAEMER, Helmut GÄTJE (1927-86), puis Anton SPITALER (1910-2003), Manfred ULLMANN (1931-), *et al.* (hrsg.), *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, auf Grund der Sammlungen von August Fischer, Theodor Nöldeke, Hermann Reckendorf, I-IV (lettres *kâf* et *lâm*), Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1957-2006 (les traductions de l'arabe y sont données en anglais et en allemand), dont la parution continuera, on l'espère.

confrontées et de se mêler aux autres, parce que leurs bases sont solides, fondées sur des conceptions qui n'empêchent pas le débat *a priori*. La confrontation à d'autres points de vue représente un enrichissement. Le protectionnisme à outrance (femmes sans visage et mosquées interdites aux non musulmans²⁴) et les tentatives de verrouillage n'ont jamais constitué une force en soi. Au contraire, ils révèlent des faiblesses et des failles profondes qui nous font plonger dans des méandres d'obscurantisme d'où il est difficile d'être en interaction avec des points de vue qui ne sont pas nôtres. Ne voit-on pas enseigner de nos jours, dans une sérénité totale et sans aucun scrupule, que « l'arabe est la langue du Paradis » et qu'avant d'y accéder tout le monde sera confronté à « l'examen linguistique de la tombe », à savoir que l'ange chargé de questionner les défunts à leur arrivée dans la tombe posera ses questions en langue arabe et malheur à celui qui ne saura y répondre ? Que certains adhèrent à cette vision des choses, bien que les musulmans maîtrisant l'arabe constituent seulement une minorité dans le monde (sans parler des non musulmans), n'a rien de condamnable. Mais cela devient inquiétant s'il n'est pas possible, à côté, de tenir un autre discours. Ainsi, si en Occident beaucoup croient en la voyance ou à l'horoscope, il se trouve toujours quelqu'un pour leur rappeler qu'il s'agit de charlatanisme et de tromperie ; une fois avertis, ils restent libres d'y croire. Le problème est que, dans le cas de « l'examen linguistique de la tombe », aucun des ulémas ne s'est élevé contre ce type de réflexion, alors que les études linguistiques ont progressé et connu des évolutions considérables.

Une parole moins libre aujourd'hui qu'hier

La naïveté est mauvaise conseillère. Les mots posés sur ces sujets sont piégés par des enjeux politiques majeurs. Affirmer, par exemple, que les Nabatéens étaient des Arabes ou tenir la position inverse a d'inévitables implications sur le problème le plus brûlant de la région depuis soixante ans : le conflit israélo-arabo-palestinien. Il ne faudrait pas réduire pour autant la faiblesse des recherches à cette question, le malaise est plus profond. Dans la controverse qui l'opposa à Ernest Renan, en 1882, Jamâl al-Dîn al-Afghânî demandait à son interlocuteur de ne pas condamner l'islam de l'avenir, au nom d'un passé glorieux, tout en reconnaissant les blocages du moment :

Je sais toutes les difficultés que les musulmans auront à surmonter pour atteindre au même degré de civilisation, l'accès de la vérité à l'aide des procédés philosophiques et scientifique leur étant interdit.[...] Attelé, comme un bœuf à la charrue, au dogme dont il est l'esclave, il doit marcher éternellement dans le même sillon qui lui a été tracé d'avance par les interprètes de la loi²⁵.

Le propos est frappé au coin par une sorte de fascination pour le scientisme dont les Européens semblaient incarner la quintessence. Il alimente aussi la thèse dite de la « double vérité » : aux humbles la foi du charbonnier, aux élites l'accès à la philosophie. Jamais il ne fut traduit en arabe, et ceci n'est pas un détail. Deux familles se réclament de ce personnage et de son compagnon d'exil parisien, Muhammad 'Abduh (1849-1905), pour rompre avec la spirale du déclin relatif constaté dans le monde majoritairement musulman. La première (Taha Husayn, les frères Abd al-Razîq, etc.) met l'accent sur la nécessité de ne pas tenir pour acquis la tradition héritée, de s'ouvrir aux langues étrangères et aux disciplines nouvelles, notamment les sciences humaines et du langage, pour repenser l'expression de la foi

²⁴ L'interdiction pour les étrangers non musulmans d'entrer dans les mosquées, instaurée par le Maréchal Lyautey sous le protectorat français, existe toujours au Maroc.

²⁵ Ernest RENAN, *L'Islam et la science* (avec la réponse d'al-Afghânî), Montpellier, L'Archange Minotaure, 2003, p. 40.

musulmane dans le temps présent. La seconde (Rachid Ridâ, Hasan al-Bannâ, etc.) invite à revenir au modèle des anciens (*salaf*), convaincue qu'il y a dans le paradigme de Médine au temps de Muhammad un modèle indépassable. Entre les deux naviguent les ulémas conservateurs, gardiens d'un temple mis au service des intérêts étatiques de régimes autoritaires. Leur histoire est ponctuée d'affrontements bien connus, le plus souvent perdus par la première tendance²⁶. Mais, ce qu'il importe de souligner, par-delà les procès et autres mises en demeure, c'est la liberté de ton qui prévalait dans ces controverses. Une liberté qui a, aujourd'hui, en partie disparu.

Après d'autres, nous situons le point de rupture au milieu des années 1970. En fondant son étude sur des pièces parfois inédites, Hamadi Redissi a montré comment le wahhabisme avait glissé de la marge au centre de l'orthodoxie sunnite avec la capacité de fixer les normes. L'un des moments-clés de ce passage est, selon lui, la controverse inaboutie entre Habib Bourguiba et le cheikh Ibn Bâz, alors une des sommités de l'université de Médine. Par une *fatwâ*, Ibn Bâz accusa le président tunisien d'impiété manifeste, justiciable de la peine de mort. Bourguiba échappa à la peine mais, sur le fond, Ibn Bâz reçut le soutien d'ulémas en poste de responsabilité jusqu'en Inde²⁷. Il rappela que l'espace scripturaire avait été définitivement clos et qu'il ne faisait qu'appliquer la règle, instaurée au Moyen Âge par ses prédécesseurs, qui consistait à fixer les normes et les modes de pensées ; il se situa donc en tant qu'instance qui décidait de la légitimité d'une parole sur des écritures. Pour Ibn Bâz, la pensée ne pouvait être réduite à elle-même, elle ne pouvait se désolidariser du texte fondateur, même de la place de président d'un État souverain et indépendant qui invitait à mettre en doute la lecture littérale de la transformation du « bâton de Moïse » en serpent. Le bâton de Moïse s'est vraiment transformé en serpent et au diable l'allégorie et la métaphore ! Il se peut que la métaphore soit un procédé peu apprécié des jurisconsultes, dans la mesure où elle a cette capacité à transgresser le sens. La *balâgha* (rhétorique) n'est-elle pas importante, parce qu'elle contrôle les figures du langage, c'est-à-dire la production du sens ?

Le fait de réfuter des histoires qui semblent invraisemblables, dans la manière dont elles sont présentées, est perçu comme un acte visant à récuser la parole divine. Pour Ibn Bâz, comme en islam médiéval, il n'y avait pas de distribution de modes de pensées ou de genres littéraires ; on ne pouvait donc pas dissocier la vision du philosophe, du politologue, du critique littéraire, de l'historien et même du chef d'État, de celle du *muhaddith* (transmetteur de traditions prophétiques) ou bien du *faqîh* (jurisconsulte). Dans cette perspective, tout est lié à une base commune, celle délimitée par les prédécesseurs d'Ibn Bâz où l'exemplarité consiste à se conformer à des normes, à une hiérarchie de pensée et d'écriture. Ainsi, aucune relecture n'est possible, faute de quoi celui qui s'y essaie s'expose à de lourdes sanctions.

Depuis cette controverse avortée, on assiste à un durcissement, une surenchère dans les accusations d'apostasie, une inflation de *fatwâ*. Le lieu n'est pas d'insister sur les causes politiques ou structurelles du phénomène²⁸. L'assassinat de Faraj Foda et l'exil forcé de Nasr Hamid Abû Zayd, convaincus d'apostasie pour leurs écrits sur le texte coranique, sont les exemples les plus emblématiques. Il en est de moins visibles. Hassan Hanafî, responsable des études philosophiques dans l'université égyptienne depuis plus de trente ans, se garde bien de rappeler les propos de son jeune âge :

²⁶ À titre d'exemple, voir Ali ABD al-RAZIQ, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Le Caire, 1925 (nouvelle traduction et introduction de Abdou Filali-Ansary), Paris, La Découverte / CEDEJ, 1994.

²⁷ Hamadi REDISSI, *Le Pacte de Nadjd, ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2007, p. 217-232.

²⁸ Gilles KEPPEL, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.

L'athéisme est la purification de la religion de tous les schèmes collés sur elle au cours de l'histoire. L'athéisme est un retour à la religion dans sa pureté originelle. Il est une saisie de l'essence de toute révélation. L'athéisme est souvent le fait de l'homme qui se sent écrasé sous le poids du Dieu des théologiens [...]. Il est le fait de la Raison humaine qui réfute les superstitions, le mystère, l'idolâtrie, le chosisme et toute extériorité. [...] L'athéisme est aussi le fait de la liberté²⁹.

Le même s'est ensuite proclamé disciple de Qotb et de Mawdûdi, puis a applaudi Khomeiny tout en l'invitant à injecter un peu d'analyse marxiste afin d'atteindre à la vraie « révolution islamique »³⁰. Et il dénonce, aujourd'hui, l'écrivain Abdelwahab Meddeb comme « vendu à l'Occident »³¹.

Dans la recherche française, l'islam a hérité d'un statut à part, il n'est pas étudié au même titre que le judaïsme et le christianisme en « histoire des religions ». Il ne l'est plus dans un secteur que l'on appelait autrefois l'« orientalisme », Alexandre Popovic est sans doute le dernier grand spécialiste à s'en réclamer publiquement. Bien qu'elle ait été très tôt pondérée³², la thèse d'Edward Saïd³³ – vulgarisée à outrance – en a sapé les fondements : l'Orient a été une construction des lettrés et des savants de l'Europe pour asseoir culturellement une domination qui s'exerçait par les armes. La sociologie et les sciences politiques ont donc ramassé le phénomène laissé en déshérence. Pour le reste, les spécialistes français de l'islam contemporain se comptent à peine sur les doigts de deux mains. Du fait de leur histoire, l'état de la recherche en Amérique du Nord est différent, mais la vogue des « *cultural studies* » comme le poids de la politique extérieure américaine conduisent à un résultat analogue : l'islam et les musulmans relèvent souvent de l'exclusive altérité.

Le comparatisme ne manque pourtant pas de se révéler fécond. Il existe en linguistique, où les arabisants travaillent de concert avec les hébraïsants (par exemple à l'INALCO ou à l'université d'Aix-en-Provence³⁴), mais leurs travaux sont méconnus du grand public. Il reste trop timide en histoire et porte d'abord sur ses aspects les plus spectaculaires ou les plus radicaux³⁵. Or les acteurs n'ont pas manqué de signaler les analogies de leurs réactions. Dans la réplique d'Al-Afghânî à Renan, citée plus haut, l'intellectuel musulman écrit avec justesse que « les chefs vénérés de l'Église catholique n'ont point encore désarmé » dans la lutte qui les oppose « au mouvement intellectuel ou philosophique » de leur temps. Les autorités religieuses étaient décontenancées par des disciplines qui revendiquaient une autonomie par rapport à la théologie et au droit confessionnel. Dans ce cadre, le rapport au texte considéré comme expression divine cessait d'être sacralisé, les notions de « révélation », de « création », de « surnaturel » et de « conscience » étaient débattues sans réserve. Les

²⁹ Dans Youakim MOUBARAC (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne entre Muhammad Arkoun, Hassan Askari, Muhammad Hamidullah, Hassan Hanafi, Muhammad Kamel Hussein, Ibrahim Madkour, Seyyed Hossein Nasr et Youakim Moubarac*, Paris, Beauchesne, « Verse et controverse », 1971, p. 118-119.

³⁰ Maxime RODINSON, *La Fascination de l'Islam*, Paris, Maspero, 1980.

³¹ Olivier CARRÉ et Gérard MICHAUD, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard/Julliard, « Archives », 1983, p. 91.

³² Abdelwahab MEDDEB, *Sortir de la malédiction. L'islam entre civilisation et barbarie*, Paris, Seuil, 2008, p. 175.

³³ Edward W. SAÏD, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.

³⁴ Philippe CASSUTO et Pierre LARCHER, *La Formation des mots dans les langues sémitiques*, Publication Université Provence, 2007. Pierre Larcher est professeur d'arabe et Philippe Cassuto est professeur d'hébreu, tous deux à l'université de Provence.

³⁵ Élie BARNAVI, *Les Religions meurtrières*, Paris, Flammarion, « Champs actuel », 2006.

découvertes en archéologie (les vestiges d'un homme dans la vallée allemande de Neander), en philologie et en linguistique bouscuaient des récits tenus pour acquis : avec la lecture publique du contenu de l'*Épopée de Gilgamesh*, il n'était plus possible de prétendre que le texte biblique était le plus ancien rédigé dans l'histoire de l'humanité.

La remise en question fut douloureuse. Elle prit le nom de « crise moderniste » dans l'Église catholique³⁶. Cette dernière poursuit un combat philosophique qui, avec le temps, a pris la forme d'un dialogue vigoureux sur les présupposés qui fondent l'épistémologie des sciences. Elle a été rejointe dans ce domaine par des fidèles d'autres Églises, et leur manifestation la plus dynamique est le mouvement « *Radical orthodoxy* »³⁷. En revanche, elle a perdu la bataille de tranchée qu'elle menait contre l'exégèse historico-critique. Aujourd'hui, le magistère romain ne soutient plus que les cinq premiers livres de la Bible ont été rédigés par Moïse... Il ne paraît pas que, pour cette raison, la foi des fidèles catholiques s'en soit trouvée affaiblie³⁸. Ne peut-il en être de même avec le texte coranique ?

L'islam, une simple expression religieuse

La culture arabo-musulmane se désigne par un centre massif. Ce centre ou ce noyau, c'est le Coran. C'est à partir de ce centre que les normes, les modèles de pensée et de légitimation des écritures ont été déterminés. Toute entreprise dans le domaine arabo-musulman a dû être confrontée, de façon implicite ou explicite, au texte coranique qui est devenu l'instance de légitimité, le modèle suprême de référence, la parole fondatrice. Toutes les écritures, médiévales et – en partie – modernes, se sont raccrochées au texte fondateur, depuis l'épître morale jusqu'au texte de grammaire. Le paradoxe est que, d'un autre côté, on invoque l'inimitabilité (*al-i'jâz*), ce barrage qui interdit l'usage humain des procédés coraniques. Cela signifie que nous sommes devant une parole-écriture qui se refuse à toute imitation, mais se pose, en même temps, comme modèle. Or, par définition, un modèle est ce qui sert à la reproduction, à l'imitation. Il y a donc une ambiguïté totale.

À côté d'un discours confessant, il doit être possible de parler de l'islam comme d'une expression religieuse parmi d'autres, rien de plus. C'est dans le va-et-vient permanent entre ces deux pôles – pensée confessante et pensée non confessante – qu'une majorité de fidèles dans le judaïsme, le christianisme et bien d'autres religions encore, ont accepté de cheminer. Leurs représentants l'ont fait avec difficulté, et parfois incomplètement, comme le montrent aux États-Unis les débats récents sur le créationnisme. Le mouvement est timide dans le monde majoritairement musulman, mais il n'est pas inexistant³⁹. Il peut trouver une impulsion décisive à partir de l'Europe. La condition est de reconnaître que, par le passé, il n'y a pas toujours eu entre musulmans « acceptation consensuelle » sur des « règles immuables issues des sources authentiques de l'Islam : le Saint Coran et la Sunna (tradition

³⁶ Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1996 (1962). Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, « Anthropologiques », 1997.

³⁷ Adrian PABST et Olivier Thomas VENARD, *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, Genève, Ad Solem, 2004.

³⁸ François LAPLANCHE, *La Crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XXe siècle*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2006.

³⁹ Voir Abdou FILALI-ANSARY, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui / islam et société », 2003.

du Prophète) »⁴⁰. L'ardeur à relever le défi était forte, il y a un siècle, lorsqu'un Muhammad 'Abduh n'hésitait pas à croiser respectueusement le fer avec un Farah Antun, fondateur de la revue *Al-Jami'a*, dans laquelle ce dernier publiait les textes traduits de Voltaire, Rousseau, Hugo ou Darwin. Ne pas inviter à prolonger ce geste consiste à tenir une partie de l'humanité à l'écart d'un travail de l'esprit où la parole n'est jamais close.

Les auteurs assument l'entière responsabilité du contenu de cet article, mais ils tiennent à remercier Claude Gilliot, professeur à l'université de Provence, pour ses conseils et ses propositions de compléments.



QUELQUES REFLEXIONS DE LA REDACTION

La liberté de ton et de pensée des pages ci-dessus pourraient nous laisser penser qu'il s'agit d'une pensée marginale qui n'exprime pas le "vrai" islam, celui que l'on s'est habitué à critiquer, celui dont certains disent qu'il ne saurait évoluer. C'est ignorer, tout simplement, que ce genre de réflexion émane d'une multitude de penseurs de tous horizons dont la convergence de vues ne doit rien à des facteurs externes. Ils ne forment pas une école, ils ne se plient à aucun parti, ils ne se pensent pas "mauvais musulmans", ils se veulent fidèles au message originel.

C'est pourquoi, nous avons jugé bon de rappeler que *Se Comprendre* a déjà publié un certain nombre de numéros témoignant du bouillonnement intellectuel et théologique évoqué ci-dessus. Par exemple:

- N° 01/07 Août-Sept. 2001 L'islam à l'aube du 21^{ème} siècle (A.A. Engineer) 8 p.
- N° 03/03 Mar. 2003 Vers une nouvelle exégèse coranique ? (J.M. Gaudeul) 16 p.
- N° 09/02 Fév. 2009 Revenir au seul Coran ? (Interview de Gamâl el-Bannâ) 14 p.
- N° 09/06 Juin-Juil 2009 Le statut de la charia en Iran : de l'islamisme au post-islamisme (Azadeh Niknam) 14 p
- N° 02/02 Fév. 2002 L'islam, entre message et histoire - Le temps de la réforme est-il venu ? (A. Filali-Ansary) 18 p.

C'est dans ce dernier texte que nous avons puisé les pages qui suivent en suggérant au lecteur de reprendre l'ensemble de ce numéro dont l'actualité ne se démentit pas au fil des années.



⁴⁰ La « Charte des Musulmans d'Europe », signée à Bruxelles le 10 janvier 2008, fait précisément l'impasse sur ce passé et le silence des auteurs ne permet pas de comprendre la diversité du paysage musulman.

L'islam, entre message et histoire

Le temps de la réforme est-il venu ?

Abdou Filali-Ansary

L'accumulation de ces nouvelles pensées permet-elle d'envisager un « nouveau départ » pour l'idée de réforme ? C'est la question que se pose Abdou FILALI-ANSARY, directeur de la revue PROLOGUES, de Casablanca (Maroc) en présentant le livre courageux d'Abdelhamid CHARFI : L'Islam, entre Message et Histoire (publié en français chez Albin Michel, Paris, 2004, 230 pp.).

... De nombreux chercheurs qui travaillent sur ces questions optent souvent pour les langues européennes où ils se sentent plus à l'aise, à la fois parce qu'ils disposent de terminologies et d'appareils conceptuels « à jour », parce qu'ils ont un accès immédiat à la communauté académique internationale et bénéficient d'une reconnaissance appropriée et, enfin, parce qu'ils se sentent à l'abri du regard que peuvent avoir des masses encore dominées par des conceptions traditionnelles. A. Charfi fait le choix de s'exprimer en langue arabe. Pour lui, il s'agit justement d'approcher ce public dédaigné (ou craint) par les chercheurs et d'accomplir, au sein et à travers cette langue, le travail qui mobilise les concepts et les outils de la recherche moderne.

Accéder au message, par-delà l'histoire

Le premier mouvement consiste donc à aller directement au message du Prophète, à essayer d'en dégager les enseignements essentiels, tels qu'ils ont été transmis aux premières audiences, avant d'être repris, travaillés et insérés (utilisés) dans des systèmes théologiques et des corpus juridiques. Toute la théologie, tous les systèmes (y compris le corpus de lois) sont des élaborations tardives, datant de plus d'un siècle après la mort du Prophète. Ils offrent d'ailleurs un contraste frappant avec la foi spontanée des premières générations. Le message apporté par Mohammed ne peut être compris que dans la mesure où il est restitué à l'histoire, à son histoire propre, intégrant le contexte religieux de la région, pas seulement celui que définit le monothéisme, mais également des autres formes de pratique religieuse qui se sont manifestées dans les sociétés de l'époque, même s'il se présente (ou qu'on le présente) comme une coupure avec le passé.

A cet égard, on peut noter déjà que le message de Muhammad reprend et accentue les apports du monothéisme, même si on écarte la conception qui en fait un achèvement ou un aboutissement d'une lignée de messages puisés à la même source. Le monothéisme a bel et bien introduit une aspiration à une forme de perfection morale, ainsi que l'idée, fondamentale dans les développements futurs de cette famille de religions, de la responsabilité morale de l'individu.

Ce message en particulier, nous savons qu'il s'est manifesté sous les lumières de l'histoire. La vie du Prophète n'est pas un ensemble de mythes, même si la mémoire collective s'en est emparée et l'a fortement colorée de légendes empruntées à l'imaginaire de l'époque. Le Coran offre des éléments permettant de se faire une image vivante du Prophète, loin du personnage idéal produit par l'admiration et l'attachement des générations ultérieures. Il offre des indications précieuses notamment sur une question qui est devenue très sensible pour les musulmans, et qu'une certaine tradition savante a été très tôt verrouillée, conduisant à un appauvrissement aux conséquences désastreuses pour la vie de la foi. Il s'agit de la question de la révélation, de sa nature et de sa signification, du statut du texte coranique. A. Charfi retrouve le fil de traditions occultées qui paraissent aujourd'hui beaucoup plus plausibles et plus conformes aux critères de la raison moderne.

La révélation n'y est pas considérée comme une dictée littérale provenant de la divinité. Elle était un accès à des vérités supérieures, préparé par des années d'écoute et de méditation. Le Prophète, qui s'est trouvé à ce moment saisi de significations supérieures, les a exprimées dans la langue parlée

qui était la sienne et celle de ses contemporains. Par la suite les musulmans ont préféré éviter de reconnaître le rôle actif du Prophète dans le processus de la révélation. Ils ont préféré éviter de faire face aux conséquences inévitables d'une telle reconnaissance. Ils l'ont confiné dans un rôle strictement passif, faisant de lui un simple instrument d'une transmission mécanique, accordant par ce moyen un statut très particulier aux propositions du texte sacré, élevant le texte lui-même à une quasi divinité. Il est facile, relève Charfi, de trouver dans les traditions qui nous sont parvenues, de nombreux et concordants témoignages soulignant qu'il n'en était pas ainsi, que la conception qui fait du Coran une « dictée divine » est une élaboration tardive, fondée sur une interprétation abusive de la notion de « parole de Dieu ».

L'approche moderne, en rejetant un schéma aussi simplificateur, ne donne pas pour autant, comme le craignent de nombreux théologiens zélés, dans le doute et la dénégation. Approche scientifique et foi peuvent se rejoindre, et se rejoignent en effet, dans la reconnaissance que le Prophète était sous le coup d'une inspiration puissante, provenant de profondeurs de l'âme, une expérience à travers laquelle il devenait l'instrument d'une volonté supérieure et exprimait des visions qui dépassent l'horizon de l'individu qu'il était. « La méthode de la recherche moderne ne se contente pas d'expliquer l'histoire par ces seuls éléments factuels, mais entend lier ces éléments à l'universel, reconnaissant que les événements peuvent avoir un sens transcendant qui dépasse la perception sensible »⁴¹. Cette manière de voir nous permet de dépasser un préjugé tenace, à savoir l'opposition que fait la tradition musulmane tardive entre le texte coranique et les textes sacrés des autres religions monothéistes. Il est vrai que ces derniers ont été enregistrés à des moments tardifs, dans des versions multiples et différentes. Cela n'empêche que nos attitudes à leur égard doivent obéir aux mêmes critères, d'autant plus que le Coran ne proclame jamais qu'il abroge (*naskh*) les révélations antérieures, même s'il s'attribue à leur égard, une position particulière. Les trois révélations ont en commun de prendre en charge les conventions prévalant dans les sociétés de l'époque, et de les soumettre à un processus de remodelage et de réorganisation et en y insufflant un esprit nouveau.

A ce stade, A. Charfi met en exergue le fait que la religion, telle qu'elle vit dans une ou des histoires particulières, n'est pas la religion telle qu'elle se révèle dans son inspiration première. On peut se référer aux concepts de religion fermée et religion ouverte, proposés par Henri Bergson, pour bien démêler ce qui relève d'une aspiration à une vie spirituelle et morale supérieure, et ce qui entre dans le cadre de systèmes d'organisation et de régulation sociales. Il est important aussi de comprendre que l'inimitabilité (*I'jaz*) attribuée au Coran n'est pas une caractéristique « magique », et que la conception qui s'est imposée à cet égard s'explique par la prédominance de visions enchantées. Le texte coranique est certes « inimitable », mais comme toutes les créations supérieures, qui peuvent être, tout au plus, imitées et donc faire l'objet de reproductions de moindre qualité.

La notion de « Livre »

Un autre malentendu de taille doit être dissipé : la notion de livre évoquée par le Coran renvoie à quelque chose qui n'a rien à voir avec l'objet que nous appelons aujourd'hui de ce nom, et qui n'existait pas à l'époque. Il s'agit plutôt du message, de l'ensemble d'enseignements et de prédications qui étaient transmis oralement et qui définissaient une communauté d'écoute et d'assentiment. Le texte coranique insiste bien qu'il n'est qu'une copie du « Livre », réalité transcendante qui rassemble le savoir et la vision de Dieu. Un tel malentendu entre le livre (au sens religieux originel) et le livre (au sens moderne) est, comme bien d'autres, né de la confusion entretenue par les commentateurs entre langage conceptuel et langage symbolique. Ce dernier, qui est celui du Coran, comme de tous les textes sacrés destinés à des multitudes, est souvent fortement dénaturé lorsque des significations littérales lui sont attribuées. Il en est de même, lorsque l'attention est concentrée sur la lettre des commandements et des prohibitions, faisant oublier les finalités qui leur donnent tout leur sens.

⁴¹ *Op. cit.* : pp. 42-43 (traduit par nous).

La réception du texte sacré a été marquée par le souci de construire un système juridique (chez les oulémas) et de justifier des pouvoirs politiques (chez les potentats). Cela explique la préférence donnée à des interprétations littérales, l'approche sélective qui a mis en relief certains passages et occulté d'autres. Cela a permis de bâtir tout un système et de le doter d'une sacralité qui est parue évidente à de nombreuses générations de musulmans, jusqu'à l'époque contemporaine. C'est ainsi qu'une orthodoxie a été élaborée et qu'un système englobant a été construit. Une religion fermée a été substituée à une religion ouverte. Un véritable verrouillage a été mis en place.

En finir avec l'orthodoxie ?

Aujourd'hui, selon A. Charfi, on peut identifier quatre différentes attitudes autour de nous. La première est celle qui consiste à maintenir les conceptions et régulations héritées de la tradition, quitte à les enfreindre dans la pratique (au moyen de ruses, *hiyal*), à accepter une certaine dualité entre la norme et la réalité. Cette attitude est adoptée principalement par les théologiens traditionnels, qui restent enfermés dans les modèles et conceptions d'autrefois, ignorant que ces modèles et conceptions ont accompli des fonctions déterminées dans des sociétés qui n'existent plus.

Vient ensuite celle de la nouvelle salafiyya et de nombreux penseurs convaincus de la nécessité de dépasser le référentiel traditionnel. Sans renier la portée législative du Coran, ils conçoivent la possibilité de mettre à jour et de faire évoluer les dispositions qui en ont été tirées. Cette attitude, qui n'était pas dénuée de hardiesse il y a un siècle, ne peut résoudre le problème aujourd'hui, du fait qu'elle ne s'appuie pas sur des bases théoriques claires. Sa fragilité est perceptible au fait que ses avancées sont constamment remises en cause.

En troisième lieu, on identifie aisément la tendance formée par les mouvements intégristes contemporains, qui n'acceptent pas que la réalité s'éloigne de ce qu'ils tiennent pour des stipulations du texte sacré, et qui œuvrent par conséquent en vue de ramener le réel vers ce qui leur paraît être la conformité stricte avec le texte. Dans leurs rangs, on peut observer que la prédominance revient nettement à des prédicateurs et non à des théologiens. Leur influence se ressent principalement dans les milieux et générations qui ont eu accès à ce que A. Charfi appelle une « modernité mutilée ».

Seul Mahmoud Mohamed Taha a pris une attitude différente de toutes les précédentes, lorsqu'il a reconnu que le Coran, dans ses sourates mecquoises, comporte un message universel, destiné à tous les hommes alors que, dans les sourates médinoises, il propose un message destiné à la communauté constituée à l'époque à Médine. Les musulmans doivent donc, selon lui, restituer à l'histoire les prescriptions que ces sourates édictent, et s'en tenir aux principes énoncés dans les sourates mecquoises. Toutefois peut-on, comme le font Taha et les réformistes, retenir une partie des textes et en abandonner d'autres ? Toutes ces propositions, observe A. Charfi, sont motivées par des raisons pratiques et sont destinées à sortir les musulmans des situations contradictoires où ils se trouvent. Elles restent enfermées dans des schémas statiques et ne parviennent pas à se replacer dans la dynamique de l'histoire. Elles ne peuvent, par conséquent, atteindre la cohérence qu'elles recherchent ni constituer des plate-formes pour un nouveau départ des sociétés de musulmans.

L'un des obstacles majeurs dans ce débat est la conception selon laquelle l'islam serait une « religion législative ». A. Charfi commence par rappeler une donnée élémentaire, le fait que le terme « chari'a » n'a pas, dans le texte coranique, le sens qu'il a reçu ultérieurement. Le texte parle en fait d'une voie à suivre et donne des commandements sur un nombre très limité de questions, sans proposer pour autant un système législatif global. En fait, tout comme il n'est pas légitime de séparer message mecquois et message médinois, il n'y a pas lieu d'isoler les versets « législatifs », de leurs contextes textuel et historique. Ce sont les générations ultérieures qui ont utilisé quelques unes de ces injonctions comme briques dans leur entreprise d'élaboration d'un système global. Les catégories adoptées par les Fouqaha (juristes) pour classer ces dispositions, telles que le nécessaire, l'obligatoire, le licite, l'illicite etc. n'ont aucun fondement dans le message lui-même. Le message prophétique visait à reconnaître et à faire reconnaître le bien et le mal, et il ne sert à rien de s'attacher à la lettre du

texte, dans une espèce de fétichisme, sacralisation, divinisation de la lettre. Il convient plutôt de viser l'esprit qui l'anime et les finalités qu'il dessine, la conscience de chaque musulman étant l'arbitre ultime en matière de réaction aux injonctions divines. C'est ainsi qu'on peut saisir l'idée du message définissant une voie (chari'a, au sens coranique) au lieu d'en faire une source de prescriptions (chari'a, au sens adopté par la tradition savante).



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