

Quelle approche du Coran aujourd'hui ?

par Christian van NISPEN tot SEVENAER s.j.,* Le Caire

Dans le contexte international d'aujourd'hui, l'islam s'est imposé comme un fait majeur. Nombreux sont ceux qui désirent mieux connaître sa réalité, dans toute sa diversité, avec ses évolutions, ses recherches, ses ouvertures. Or au cœur de l'islam se trouve le Coran. Aussi les questions au sujet de l'islam impliquent-elles tout de suite des questions concernant le Coran. Comment les musulmans d'aujourd'hui voient-ils le Coran ? Quelles évolutions peut-on constater dans ce regard ? Y a-t-il une diversité d'approches et des évolutions, éventuellement semblable à ce que le monde chrétien a connu, et connaît encore, par rapport à la Bible ? Le sujet est d'une grande sensibilité, puisque, en islam, le Coran n'est pas l'équivalent de ce que représente la Bible pour les chrétiens. On peut dire que le Coran représente pour les musulmans ce que le Christ est pour la foi chrétienne.

Si l'Évangile dit du Christ qu'il est le Verbe qui s'est fait chair, on peut dire que pour l'islam le Coran représente le Verbe qui s'est fait livre. La majorité des musulmans considèrent que le Coran est la Parole éternelle et créée de Dieu, manifestée par Dieu aux hommes dans le temps, par l'intermédiaire de son Prophète Muhammad, à qui Dieu l'a révélée par le moyen de l'ange Gabriel (cf. Sourate II, v. 97).

Pour la majorité des exégètes musulmans dans l'histoire, le rôle de Muhammad s'est limité à la pure transmission du texte coranique comme il l'a reçu de Dieu. Cela, même si la Tradition du Prophète (la Sunna) constitue le commentaire vivant, inspiré, du Coran. Cependant cette Sunna reste tout à fait distincte du texte même du Livre révélé. Dans cette conception, le Coran est l'expression parfaite, définitive, inaltérée et inaltérable du message essentiel que Dieu a donné à tous les prophètes pré-

cedents. Pour l'islam, toute l'essence de ces Livres qui ont été révélés avant le Coran se trouverait dans le Coran.

Vu cette nature reconnue au Coran, ce n'est pas étonnant que l'on puisse trouver dans l'histoire de l'islam des discussions concernant le Coran relativement semblables à celles que le christianisme a connues au sujet de l'identité du Christ. Au IX^e siècle a eu lieu un grand débat au sujet du rapport du Coran à Dieu : est-il, oui ou non, la Parole éternelle et créée de Dieu ?

L'école appelée *mu'tazilite* (l'école qui donnait le plus de place au rôle de la raison), en vue de maintenir l'absolue unité et unicité de Dieu, affirmait son caractère créé et non-éternel ; c'est le calife Ma'mûn (813-833) en personne qui a essayé d'imposer de force cette thèse à tous les juges (de même ses deux successeurs immédiats).

* Professeur à l'Institut supérieur de sciences religieuses (Sakakini/Egypte).

Puis s'est produit un renversement de position et, à partir du calife Mutawakkil (847-861), la thèse contraire est devenue dominante : le Coran est incréé et éternel (même si, ensuite, il resta à préciser où commence la matérialité créée de ce texte, qui est apparu dans une langue déterminée, la langue arabe, un texte prononcé et un livre écrit). Cette thèse du Coran incréé et éternel est restée dominante pendant de longs siècles, mais, depuis un peu plus d'un siècle, elle est de plus en plus mise en question.¹

Dans ce contexte, on peut comprendre combien tout ce qui touche au Coran, à son exégèse et à son interprétation est extrêmement sensible. Cela a eu comme conséquence que certaines des positions modernes, prises au cours du XX^e siècle, ont suscité des réactions fortes, qui ont parfois obligé leurs auteurs à l'auto-exil.² Il faut tenir compte aussi du fait qu'un grand nombre des pays à majorité musulmane connaissent encore de gros problèmes économiques et également des problèmes culturels (liés en partie aux problèmes économiques : nombre trop grand d'étudiants universitaires, professeurs mal payés, fuite des cerveaux, etc., et à la suite de tout cela souvent une baisse de niveau). Ces facteurs n'aident évidemment pas une recherche intellectuelle approfondie et gratuite. Tout cela n'empêche pas cependant que de plus en plus d'auteurs musulmans sentent la nécessité d'une approche nouvelle, d'un changement de méthodologie dans les études coraniques.

Diverses tendances

Dans l'effort fait pour un renouveau de l'exégèse coranique, nous pouvons distinguer plusieurs courants, qui représentent en même temps des degrés divers de profondeur de ce renouveau. Il y a d'abord la tendance qu'on a appelé salafite. Elle est le

fruit du mouvement de réforme de l'islam qui a commencé au XIX^e siècle - à la fois prolongement de la vieille tradition de «réforme» en islam et résultat de la confrontation avec la modernité sous sa forme occidentale - et qui sent la nécessité de libérer l'islam des multiples déviations et excroissances survenues au cours des siècles, en retournant à la pureté des origines.³ Cette tendance considère que c'est grâce à cette démarche de réforme par le retour aux origines, que l'islam sera capable de répondre aux défis du monde moderne et de retrouver sa dignité.

L'expression la plus importante de cette tendance a été le commentaire coranique initié par le grand réformateur égyptien Muhammad Abduh (1849-1905), continué par son disciple syrien Muhammad Rashîd Ridâ (1865-1935), et connu, d'après le nom de la revue dans laquelle celui-ci l'avait publié d'abord, comme le *Commentaire du Manâr*.

Le problème qui a empêché ce commentaire d'être un renouveau véritable de l'exégèse est bien exprimé par H'mida Ennaifer dans son étude remarquable portant sur toute l'exégèse coranique moderne et contemporaine : «La question - à notre avis - est celle d'une structure épistémologique salafite qui se fonde sur une méthodologie anhistorique et apologétique imposant en permanence la reprise du travail et la production de la même pensée, aussi longtemps que ses mécanismes n'ont pas été mis à nu par une méthodologie différente et une conscience historique. Le problème avec le courant du Manâr est qu'il a fait entrevoir certains horizons de renouvellement, mais que son discours est resté limité et balbutiant, incapable de se libérer effectivement des caractéristiques du patrimoine salafite.»⁴

Cette exégèse est ainsi caractérisée par ce qui est un défaut de cette tendance du réformisme en général, à savoir un manque de saisie de la vraie nature de la raison

moderne et de sa méthodologie. Cela fait qu'une vraie confrontation n'est point réalisée à ce niveau-là.

Une autre tendance exégétique, qui, elle aussi, veut donner à l'islam sa place dans le monde moderne, est celle que Ennaifer appelle «le courant idéologique». Au lieu d'analyser le texte dans son contexte historique, culturel, linguistique, épistémologique propre, puis d'analyser les conditions de sa compréhension dans les divers contextes actuels, cette tendance le soumet d'une façon immédiate aux préoccupations socio-politiques et culturelles des sociétés musulmanes d'aujourd'hui. Ennaifer classe ici, entre autres, deux types d'exégèse contemporaine au grand impact, à savoir l'exégèse scientiste - qui voit le texte coranique comme source des sciences, ou au moins en accord parfait avec toutes les sciences modernes - et l'exégèse combative, révolutionnaire - qui prend le texte comme base immédiate du projet socio-politique.⁵ Un des défauts de ces deux types d'exégèse est qu'il leur manque le sens du rôle fondamental des médiations.

L'aspect humain

Si tous ces courants ont voulu renouveler l'exégèse dans son impact sur la société, mais sans la renouveler fondamentalement dans sa méthodologie, le XX^e siècle a vu aussi le début d'approches nouvelles du point de vue méthodologique et épistémologique, abordant la nature même de la révélation et du texte coranique. Ces auteurs ont profité de certaines amorces qu'ils ont pu trouver chez des auteurs musulmans du XIV^e et XV^e siècle (qui avaient critiqué déjà, entre autres, la volonté de trouver les sciences dans le texte révélé).

Une figure centrale dans ce renouveau a été Amîn al-Khûlî (1895-1966), un des grands maîtres du Département d'arabe de

l'Université du Caire. C'est dans son école qu'on a pu avancer la thèse de l'existence de divers «genres littéraires» dans le Coran, disant que les «récits concernant les prophètes», considérés jusque-là comme historiques, relèvent du genre de l'édification morale. Ennaifer dit de cette école que, «en affirmant la légitimité d'un renouveau de l'exégèse, (elle) considère qu'il n'y aura pas de renouveau et d'idée originale sans poser la question d'une révision des concepts fondamentaux».⁶

Même si certains de ces auteurs ont connu des difficultés sérieuses à la suite de leurs essais de renouveau de l'exégèse, et que tout ce domaine reste encore extrêmement sensible et comme «miné», l'approfondissement dans les sciences humaines a amené un nombre croissant d'intellectuels musulmans à poursuivre et approfondir cet effort, notamment à partir de sciences comme l'histoire, la sociologie et l'anthropologie, et plus encore la linguistique, la sémantique, l'épistémologie et l'herméneutique. Le courant qui est le fruit de cette évolution insistera sur l'aspect créé et humain du texte révélé.

On peut considérer comme emblématique pour ce courant la parole de Fazlur Rahman⁷ : «Le Coran est entièrement la Parole de Dieu et aussi, dans un sens ordinaire, la parole de Mohammed. Le Coran affirme clairement les deux idées, car s'il insiste sur le fait qu'il est descendu dans le «cœur» du Prophète, comment peut-il lui être extérieur ?»⁸

Un Nasr Abou Zeid⁹ dira dans la même ligne que l'aspect divin du Coran dépasse notre recherche scientifique humaine, mais que ce qui s'offre à cette recherche, c'est l'aspect humain, le texte révélé comme texte, comme phénomène linguistique. Il insiste, dans la préface de son livre majeur (en arabe), *Mafhûm al-Nass* («Le concept de texte»), sur le fait que l'islam a besoin de réforme¹⁰ et que cette réforme, étant donné que l'islam est la religion d'un



Mahomet porté au ciel par l'archange Gabriel (Iran, miniature, 1320-1325).

texte, implique nécessairement une réforme de la compréhension du texte et de la nature du texte. Pour lui, le texte révélé ne peut être compris qu'à partir de la relation dialectique qu'il a avec le contexte culturel dans lequel il est apparu, comme il n'y a pas non plus une compréhension absolue du texte, toute compréhension étant toujours liée, elle aussi, au contexte culturel de celui qui cherche à le comprendre. Aussi n'hésite-t-il pas à parler de l'historicité du texte coranique.

Un des représentants les plus importants de ce courant est l'Algérien établi en France - mais dont la plupart des livres sont traduits aussi en arabe et connus ainsi dans le monde arabe - Mohammed Arkoun, qui dit entre autres : «Le texte coranique est basé

sur l'interprétation et on ne peut le comprendre que par l'interprétation ; il est le texte de l'interprétation par excellence.»¹¹ Sans pouvoir entrer ici dans les détails de sa démarche importante, nous pouvons voir combien Arkoun - avec un nombre toujours plus grand d'autres intellectuels musulmans contemporains - regrette les limites qui sont encore imposées à ces recherches : «Il est regrettable que la critique philologique des textes sacrés, telle qu'elle a été appliquée à la Bible et aux Evangiles, sans entraîner de conséquence négative pour la notion de Révélation, continue d'être refusée par l'opinion musulmane... Les raisons de cette opposition sont politiques et psychologiques». Il approfondit ensuite la complexité du phénomène de révélation.¹²

Arkoun montre bien les dangers de l'exégèse non-renouvelée et la dynamique qui résulte d'un renouveau exégétique : «Ce type d'exégèse conduit à l'oubli de la fonction première de la Révélation : dévoiler des significations sans réduire le mystère, le caractère ineffable de ce qui est dévoilé ; montrer sans démontrer ni mettre hors circuit les moyens de la connaissance ; bref, instituer un rapport de l'homme à Dieu qui n'est pas de l'ordre de la question/réponse, mais qui consiste en l'accueil d'un infini pouvoir de signifier les choses, la vérité de l'être. Les exégètes classiques compensaient par l'authenticité de leur expérience religieuse ce qu'ils perdaient dans l'inadéquation de leur exégèse ; les militants contemporains s'éloignent à la fois du divin et des conditions d'accueil de la Parole qui révèle.»¹³

L'aventure herméneutique

C'est intéressant de remarquer combien les trois auteurs que nous venons d'indiquer, tout en venant d'horizons extrêmement divers, se rencontrent dans leur visée profonde. Ennaifer, qui assume leur démarche de façon personnelle, fait remarquer que ces lectures - qu'il appelle «les lectures herméneutiques» - libèrent le texte de son emprisonnement dans la culture d'antan, à la différence de l'interprétation traditionnelle : «Derrière cette divergence sur *le sens de l'autorité de référence* du texte coranique, il y a une divergence plus profonde. Au moment où les lectures herméneutiques nouvelles affirment l'historicité de la méthode qu'elles utilisent, les lectures exégétiques traditionnelles affirment «l'objectivité absolue de la compréhension du texte». La différence fondamentale entre les deux méthodes porte sur *la conception de l'homme et de son identité*. Ce qui distingue la lecture herméneutique, c'est qu'elle considère l'homme comme un être

historique, au sens où il ne se comprend pas lui-même par une pure réflexion rationnelle, mais au travers des expériences toujours nouvelles et objectives de la vie... Il ne semblera pas étrange en fin de compte qu'il nous apparaisse que la nouvelle méthodologie ne parle pas de *sens immuable*, et que cette démarche ait besoin d'efforts épistémologiques et culturels soutenus lui permettant de progresser dans le monde arabo-islamique.»¹⁴

Suggérant «que s'ouvrira alors un espace pour un autre style de foi, fondée sur une *certitude qui reste ouverte au questionnement, fière de l'ampleur de la mission du Coran, consciente que cette ampleur n'apporte au croyant qu'un surcroît d'humilité et d'ouverture à l'autre, quelles que soient ses références*», Ennaifer termine son étude sur l'exégèse contemporaine en citant la parole d'un soufi marocain contemporain : «La Révélation progressive du Coran est achevée en tant que texte, mais jamais en tant que sens.»¹⁵

L'aventure herméneutique des musulmans d'aujourd'hui, tout en pouvant s'appuyer sur des siècles de travail exégétique, ne fait que commencer. Nous voyons à quel point ses enjeux sont liés à toute la situation religieuse, culturelle et socio-politique des diverses communautés musulmanes dans le monde, et du type d'interaction qu'elles vont connaître. Et c'est là que l'interaction entre ces communautés et les autres communautés de croyants pourra jouer un rôle important.

Nous autres chrétiens, tout en reconnaissant et respectant la différence importante entre christianisme et islam, nous pouvons être bien plus que de simples spectateurs et nous sentir concernés par les façons dont d'autres croyants, différents, vont vivre leur rapport à Dieu, à travers leur rapport à ce qui représente pour eux la Parole de Dieu.

Ch. van N.

¹ Dans une conversation privée, l'ancien doyen de la Faculté de théologie de la célèbre Université islamique d'al-Azhar m'a dit que, pour ce qui concerne le statut du Coran, le «sens» (en arabe *al-ma'nâ*) est éternel, et le «bâtiment» (en arabe *al-mabnâ*, ce qui veut donc dire la structure porteuse, le substrat, la matérialité) est créé et lié au temps.

² Parmi les cas les plus célèbres, on peut mentionner le Pakistanais Fazlur Rahman (1919-1988), devenu un professeur célèbre à l'Université de Chicago. Ses idées sont assez connues parmi les intellectuels musulmans, surtout ceux d'Asie méridionale et orientale, et plusieurs les partagent. Un exemple récent est Nasr Hâmid Abou Zeid, dont les thèses concernant le Coran ont été jugées hérétiques par un tribunal, ce pourquoi le tribunal a jugé qu'il n'avait plus le droit d'être marié avec une musulmane. Il se trouve actuellement aux Pays-Bas, où il enseigne à l'Université de Leiden. Il est intéressant de savoir qu'un certain nombre d'intellectuels sont enclins à partager ses idées (idées qui ont été longuement discutées dans les journaux et les revues) et que beaucoup d'intellectuels égyptiens ont protesté contre la sentence qui l'a frappé.

³ Le principe du retour aux «pieux ancêtres» (*salaf*) est fondé d'abord sur la conviction que l'essentiel de l'islam se trouve dans le Coran et la Sunna (la Tradition du Prophète) ; souvent on y rattache aussi les compagnons du Prophète en tant que reflet de la Sunna, ou même les premières générations de l'islam. Ce principe du retour aux anciens est ambivalent. En effet, il peut être un principe libérateur qui permet un nouvel élan, comme il peut devenir un véritable passéisme, empêchant tout renouveau en profondeur. Avec les premiers réformateurs modernes, on rencontre le premier aspect, tandis que dans la suite, au XX^e siècle, le terme *Salafiyya* est plutôt devenu l'équivalent d'un passéisme conservateur et figé. Pour l'étude de ce courant on peut voir l'article *Salafiyya*, in *l'Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., T. VIII, Leiden 1995, pp. 931-940 (avec bibliographie).

⁴ *Les commentaires coraniques contemporains. Analyse de leur méthodologie* (traduction Michel Guillaud), Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Rome 1998, p. 39. L'auteur est professeur à la Faculté de théologie de l'Université islamique Zitouna, à Tunis. Pour la présentation des différentes tendances de l'exégèse coranique, nous allons nous appuyer particulièrement sur cette étude.

⁵ L'exemple le plus important de ce type est le commentaire de **Sayyid Qutb**, *Fi zilâl al-Qur'ân* («A l'ombre du Coran»), écrit en grande partie alors qu'il était en prison, avant de mourir, condamné à mort, en août 1966 (devenant ainsi pour les islamistes radicaux et extrémistes «le martyr» Sayyid Qutb). Ce commentaire a eu un impact énorme, cf. l'importante étude d'**Olivier Carré**, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb*, Cerf, Paris 1984.

⁶ *Op. cit.*, p. 75. Cf. **Robert Caspar**, *Traité de théologie musulmane*, T. I, *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, P.I.S.A.I., Rome 1987, pp. 354-356.

⁷ Cf. note 2.

⁸ En anglais, dans son livre important *Islam*, Doubleday Anchor Book, New York 1968, p. 27.

⁹ Cf. note 2. Ses idées principales sont accessibles en français dans un recueil de certains de ses textes traduits, qu'il a lui-même sélectionnés. **Nasr Abou Zeid**, *Critique du discours religieux*, Sindbad, Actes Sud, Paris 1999.

¹⁰ L'idée que l'islam a toujours besoin de réforme - et l'aura toujours - est classique en islam.

¹¹ Cité par **Ennaifer** (*op. cit.*, p. 86), tiré du livre majeur d'**Arkoun** à ce sujet, *Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris 1982, pp. 4-6. Plusieurs autres livres d'**Arkoun** sont importants à ce sujet. Parmi ceux-ci, *L'islam, approche critique*, 3^e éd., Jacques Grancher, Paris 1998, notamment la préface et l'introduction, pp. I-XXXII, et les ch. 6 à 10, pp. 59-87.

¹² *L'islam*, pp. 69-70.

¹³ *Id.*, p. 78.

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 102-103.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 105.