

Henri Prévot

Notes de lecture de

Les nouveaux penseurs de l'islam  
De Rachid Benzine – Albin Michel 2004

### **Ouverture : L'islam et les défis de la modernité**

Une citation : « Le renouveau commence par une investigation dévastatrice dans le passé. Les idées qui sont interdites à une certaine étape peuvent plus tard se transformer en doctrine, en réforme, qui prend vie telle une étape ultérieure » (Amin al-Khûli, 1895-1973)

De quoi parle-t-on quand, dans le grand concert des médias occidentaux, on parle d' « islam » ? La plupart du temps, il s'agit de l'islam comme religion instrumentalisée au bénéfice de tel ou tel pouvoir. Rarement l'islam est approché à partir de ce qu'il est d'abord : une foi et une spiritualité qui ne cessent de nourrir et de faire vivre de manière pacifique et pacifiante des centaines et des centaines de millions d'êtres humains. Plus rarement encore, l'islam est abordé par ses productions intellectuelles contemporaines. L'islam comme réalité spirituelle est ignoré sciemment ou par manque de culture. Pourtant au sein de l'immense monde musulman, de multiples évolutions ne cessent de se produire. Ces nombreux penseurs musulmans ne se satisfont pas de renforcer le monde musulman en face des données de la modernité mais ressentent la nécessité de repenser l'islam lui-même. Le Coran est bien pour eux Parole de Dieu et de Révélation. Mais leur intention est de réexaminer la manière dont l'islam a pu se construire historiquement. De revisiter les interprétations successives du message coranique et des autres textes fondateurs (hadiths, sunna, corpus des grandes écoles juridiques...). Ils désirent exposer aux méthodes de la recherche scientifique, y compris les sciences humaines, tous les aspects de l'islam.

La plupart de ces penseurs pour bénéficier des conditions d'une nouvelle herméneutique coranique, revendiquent une démocratisation des sociétés musulmanes et une grande liberté de conscience pour chaque individu. En cela ce sont des réformateurs. Attention pourtant de ne pas les comparer à Luther car le protestantisme s'est construit dans l'opposition à une institution centralisatrice puissante, qui n'existe pas dans le monde musulman.

Le mouvement vers la Réforme en islam ne date pas d'aujourd'hui.

Il y a eu une période de réformisme au milieu du 19<sup>ème</sup> siècle avec le persan Jamal al-Din al-Afghani, le cheikh égyptien Muhammad Abduh ou, entre 1935 et 1940, avec notamment le Syrien Mohammed Rashid Rida. A cette époque, l'islam subissait la colonisation ; les musulmans s'interrogeaient sur leur retard en matière scientifique et technique. Ces pères fondateurs du réformisme moderne n'adressaient pas leurs critiques sur la manière dont l'islam s'était historiquement construit mais sur la mauvaise pratique de l'islam par les musulmans.

Les nouveaux penseurs connaissent un contexte très différents : des pays indépendants livrés à des pouvoirs dictatoriaux supportant mal la moindre prétention à une réforme qui pourrait leur échapper. Ils ont été les témoins impuissants du jeu cynique de l'Occident qui s'est opposé aux mouvements de libération nationale laïques et a favorisé souvent les mouvements fondamentalistes et islamistes avant de les dénoncer désormais. Ces nouveaux penseurs se retrouvent parmi les victimes de l'humiliation constante des peuples arabes qui résulte de la non-reconnaissance des droits du peuple palestinien ou des guerres américaines contre l'Irak. En effet, chaque fois qu'une société arabe se sent méprisée, elle se révèle incapable de la moindre autocritique et se retourne vers ceux qu'on lui présente comme des « détracteurs de l'islam ».

Les nouveaux penseurs sont ainsi à la fois la cible des pouvoirs politiques non démocratiques, des savants traditionnels et des islamistes qui n'apprécient pas leur libéralisme et leur dénonciation du

concept d'Etat islamique comme résultat d'un détournement des textes. Plusieurs furent menacés de mort, tous furent harcelés, Mahmoud Mohamed Taha fut pendu au Soudan en 1985.

### *Le rapport à la modernité*

Les premiers réformistes ont cherché à concilier les acquis scientifiques modernes avec la préservation intégrale du bloc des croyances musulmanes et celui de leurs applications juridiques et sociales, c'est à dire le retour vers les « pieux ancêtres » (salaf) – des salafites, à ne pas confondre avec la signification moderne du mot qui désigne les adeptes d'un islam wahabite des plus rétrogrades.

A noter pourtant que Muhammed Abduh a ouvert des chemins nouveaux puisqu'il a prôné (dans sa revue Al-Manar – le Phare) le recours à la raison comme soutien et critère de la foi. L'idée de rationalité est sans doute ce que les modernistes musulmans ont tiré de leur rencontre avec la modernité.

Les nouveaux penseurs perçoivent la modernité sous un jour très différent. Pour eux, elle n'est pas universelle, comme allant de soi ; c'est une faculté construite socialement qui existe au sein de pratiques et de discours multiples. Pour eux, la modernité correspond à une période de l'histoire humaine où la raison et la science l'emportent sur la primauté reconnue hier aux Ecritures, à la tradition et à la coutume. Leur critique de la modernité est aussi vigoureuse que leur critique de l'héritage islamique. Le progrès scientifique et technique n'est pas toujours un allié et la suffisance de l'Occident leur est insupportable.

Ce qu'ils retiennent de la modernité surtout, c'est la lumière critique que les connaissances modernes ont développée. Ils prônent l'incorporation des sciences sociales modernes (linguistique, sémiologie, histoire comparée des religions, sociologie, notamment) dans l'étude de l'islam et de l'interprétation des textes.

A.K. Soroush, Mohammed Arkoun (France et Algérie), F. Rahman, N.H. Abû Zayd, A. Charfi etc. viennent du Maroc, de Tunisie, de l'Egypte, d'Afrique du Sud, de Malaisie, d'Inde, de Syrie, du Pakistan. Ils ne tiennent pas le même discours sur les questions religieuses, politiques ou culturelles mais ils ont en commun de vouloir étudier le Coran, la tradition et l'islam en général selon les exigences de l'académisme universitaire, à l'aide de méthodes exactes, recherchant une connaissance indépendante...

### *La multiplication des intellectuels musulmans et la fin du monopole des oulémas sur le savoir religieux*

Le savoir n'est plus l'apanage des érudits traditionnels et, plus spécialement, des érudits religieux, les oulémas qui se sont érigés en une véritable corporation de clercs prétendant détenir à elle seule la vérité de l'interprétation.

Dès 1920, Hassan al-Banna (1906-1949) fondateur de la société des frères musulmans, n'était pas un clerc traditionnel mais un instituteur. Refusant les systèmes de valeur importés d'Europe, et contre les oulémas qu'ils accusaient de compromission, il a mis en avant comme solution l'instauration de l'Etat islamique. La plupart des islamistes (partisans d'un Etat islamique) sont de formation scientifique ce qui ne les empêche pas d'interpréter les textes fondateurs de l'islam. Ils ont du mal à trouver leur place dans la société, appareil d'Etat ou système productif, ce qui explique la révolte qui les anime et leur rêve de révolution islamique. Souvent ils juxtaposent les contenus scolaires et universitaires et la tradition religieuse qu'ils se sont appropriée de façon autodidacte et parcellaire, ce qui les conduit à bricoler leur discours religieux. Souvent ils s'expriment de façon incantatoire convaincus que le Coran, de toute façon a réponse à tout.

Les nouveaux penseurs sont pour la plupart savants en d'autres domaines que la jurisprudence islamique. Ils ne méprisent pas du tout le savoir traditionnel mais reprochent aux oulémas d'avoir figé l'interprétation des textes fondateurs. Ils sont attentifs à la tradition en train de se faire. Ils sont convaincus qu'il faut repenser le système de l'islam tout entier. Mohammed Iqbal : « La seule voie qui

s'offre à nous est de nous approcher des connaissances modernes avec une attitude respectueuse mais indépendante et d'apprécier les enseignements de l'islam à la lumière de ces connaissances, même si nous sommes amenés à ne pas être d'accord avec ceux qui nous ont précédés ».

### *Qu'est-ce que l'islam ?*

Un ensemble de valeurs et de dogmes ? Une foi et une spiritualité vécues en des formes individuelles et sociales ? Une pratique historique ? Une solidarité internationale ? Il faut se le demander en effet si l'on cherche à voir comment l'islam peut se concilier avec la modernité, la sécularisation, la démocratie, les droits de l'homme, les sciences.

Mais que nous disent d'eux les musulmans ? Selon Ebrahim Mosa (sud-africain), ce que nous savons de l'islam a toujours été transmis par des musulmans, du Prophète aux savants et aux plus simples des musulmans. Chacun exprime ce qu'est l'islam à partir de son expérience de musulman. Abdul Karim Soroush : « L'islam est une suite d'interprétations de l'islam, comme le christianisme est une suite d'interprétations du christianisme ». L'élément de l'historicité est là. « Vous devez aller à l'Histoire et, de là, revenir au Coran et au hadith afin de mettre l'interprétation dans son contexte historique ».

Les nouveaux penseurs appellent à ne pas se reposer sur une distinction entre l'islam et les musulmans. En effet l'islam pur n'existe pas historiquement. Comme le proclamait Ali ibn Abû Talib, le cousin et gendre du Prophète, quatrième calife : « Le Coran est dans le mushaf, le recueil écrit des révélations). Il ne parle pas de lui-même : ce sont les être humains qui l'expriment ».

Pour Fazlur Rahman (1919-1988), l'islam historique a déformé et perverti la vision coranique sur certains de ses aspects les plus fondamentaux. « Il a pris le Coran en détail, verset par verset, perdant en conséquence la perspective éthique des sources anciennes de l'islam et la vision métaphysique qui la sous-tendait nécessairement ».

### *Quelle rénovation ?*

Le penseur égyptien Nasr Hamid Abû Zayd : « Nous avons besoin de faire librement des recherches dans notre héritage religieux.(...) Nous devons lever l'embargo sur la pensée libre. Le champ du renouveau devrait être illimité. Il n'y a pas de place pour des « refuges doctrinaux sûrs » ; ils constituent une censure. Une telle censure, chaque fois qu'elle est apparue dans le passé, a toujours inauguré une époque de stagnation et de détérioration ». Ces penseurs qui réclament la liberté apparaissent d'emblée comme des opposants. Il est facile de les faire passer pour des « apostats » et des ennemis de l'islam. Or les Etats, comme les fondamentalistes font la même utilisation, en vue de leurs propres objectifs politiques, du discours religieux.

L'islam doit répondre aux questions concernant les rapports entre la religion et l'Etat, la cohabitation de la loi islamique avec le droit positif des sociétés modernes (droits de l'homme, émancipation de la femme notamment) ; l'islam a-t-il un système social propre ?

Mais les nouveaux penseurs sont surtout préoccupés par ce qui se rapporte à la nature du Coran et son exégèse. Le Coran est-il incréé, éternel ? Quels principes peuvent guider une nouvelle exégèse coranique valable pour notre temps. Et aussi : est-il légitime ou non que les données de la foi soient soumises à la raison critique issue du temps des Lumières et de la révolution scientifique ?

Pour Nasr Hamid Abû Zayd, qui concentre ses efforts sur l'analyse littéraire du Coran, si la forme finale du texte reste bien Parole divine, elle n'en est pas moins humanisée, insérée dans l'histoire humaine : le texte a été révélé à une époque spécifique, en un lieu spécifique, dans une langue spécifique, bref, dans un contexte culturel. Il est incarné dans une langue humaine.

La modernité, la sécularisation, ont surgi dans les sociétés musulmanes qui n'y étaient pas préparées. Et cette modernité n'est pas le fruit de leur mûrissement interne.

## *Ecouter les nouvelles voix de l'islam*

L'affirmation centrale de Abdul Karim Soroush est que toutes les sciences et tous les domaines de connaissances sont dans un état de transformation constante, et que les changements dans un domaine de l'érudition ne peuvent que provoquer des modifications dans les autres domaines, y compris dans la jurisprudence musulmane, le *fiqh*. Pour les nouveaux penseurs de l'islam, seule une nouvelle lecture des textes fondamentaux pourra permettre l'harmonisation des valeurs cardinales de l'islam avec les exigences de la modernité. Seule cette réformation-là permettra l'ouverture de la jurisprudence, l'adhésion véritable de la pensée politique de l'islam à la démocratie et aux droits de l'homme, la réalisation de l'égalité entre les hommes et les femmes, l'émancipation des sociétés musulmanes.

### **Ch. 1 : Des préreformistes aux nouveaux penseurs**

Depuis la fin de l'empire ottoman jusqu'à la chute du mur de Berlin, l'islam a semblé compter pour une quantité négligeable. Pourtant il n'a jamais cessé de vivre et de se développer. La renaissance islamique que l'on observe aujourd'hui est l'héritage de toute une succession de mouvements de renouveau (*tadjîd, la rénovation*) et de réformes (*islâh*). Les évolutions du monde musulman ne se résument pas au fondamentalisme islamique et à l'islam politique, qui sont des forces puissantes de résistance à l'occidentalisation du monde. Dans bien des situations, c'est le rapport de chacun à la foi qui est changé. C'est le besoin de s'approprier la connaissance et l'intelligence de la foi, jusqu'ici laissées aux mains des savants traditionnels, qui se manifeste.

La renaissance islamique actuelle trouve son origine, aux 18<sup>ème</sup> et 19<sup>ème</sup> siècles dans une réaction au sentiment de déclin moral et intellectuel : au 18<sup>ème</sup> siècle, le mouvement réformiste de « purification », le wahhabisme en Arabie et le grand mouvement de réforme ouverte de Shah Wali Allah en Inde ; au 19<sup>ème</sup> siècle le « réformisme ». En parallèle au surgissement d'idées nouvelles, se sont produits des mouvements de révolte politique qui se sont revendiqués d'un « revitalisme » de l'islam, en Inde, en Algérie, au Soudan. Quelques mouvements islamiques ont cherché à concilier la foi musulmane avec la science et la culture de l'Occident : en Tunisie, en Turquie, en Egypte (Mehmet Ali), en Iran.

Du 8<sup>ème</sup> au 14<sup>ème</sup> siècle, l'islam a été en avance sur l'Occident. Il a contribué à l'émergence de la Renaissance, qui a accéléré la décadence de la civilisation musulmane : reconquête chrétienne (en 1492, les musulmans sont chassés d'Espagne après huit siècles de présence), une succession d'avancées scientifiques et culturelles, de libérations : le progressif détachement des domaines intellectuel, scientifique, politique par rapport aux pouvoirs religieux et surtout par rapport aux diktats de l'église et de la théologie.

Les Turcs ottomans ont pris Constantinople aux derniers Byzantins en 1453 et, dès 1516, se sont emparés de la Syrie et de l'Egypte. Dès lors ils ont dominé le monde arabe, cœur de l'islam, qui s'est enfoncé dans un engourdissement. Le monde ottoman a apporté de la culture et de la civilisation mais il a profité des peuples qu'il administrait en ne cherchant pas leur promotion.

Mais cet empire va s'affaiblir et s'effondrer, ce qui sera fatal au monde arabe, qui sera démembré par les puissances britannique et française avec l'installation de la famille prowahhabite des Saoud en Arabie et la création de l'Etat d'Israël.

En réalité, la civilisation arabo-persane s'est comme arrêtée de penser à partir du 13<sup>ème</sup> siècle. Quand les pouvoirs politiques et religieux ont fait cesser la réflexion philosophique indépendante de la doctrine religieuse. Ibn Sîna (Avicenne, 980-1037), Ibn Rushad (Averroès, 1105-1186) ont été rejetés puis oubliés parce que leur pensée libre pouvait semer le doute et affaiblir les pouvoirs politiques et religieux établis. Depuis cette époque, on ne connaît presque plus de pensée indépendante de la théologie en islam, sauf chez les chiites, qui acceptent la spéculation métaphysique.

A partir du 13<sup>ème</sup> siècle, les portes de l'*ijtihâd* (effort personnel d'interprétation des textes sacrés) ont été fermées sauf l'*ijtihâd* juridique, laissé aux canonistes et l'*ijtihâd* dit du consensus, confié aux savants traditionnels – qui n'ont guère innové.

### *Le revivalisme du 18<sup>ème</sup> siècle*

Pour lui, la décadence est due à ce que les musulmans ne sont pas de « vrais musulmans ». Il prône un retour à l'islam des origines. Il rejette le soufisme (la voie mystique de l'islam).

Abd al-Wahab (1703-1792) affirme que l'islam contient en lui-même les forces nécessaires pour que les musulmans parviennent à un même niveau de connaissances scientifiques et techniques que les nations dominantes. Il refuse les penseurs musulmans du Moyen Age qui avaient pu être tentés par l'autonomie de la raison par rapport à la foi. Il préconise un retour au Coran et aux hadiths, un retour au monothéisme le plus strict, condamne le soufisme, le culte des saints et les prières près des tombeaux. Par sa volonté de revenir au message authentique du Prophète, par la reconnaissance du droit à l'*ijtihâd* (réflexion personnelle), il a insufflé un vrai mouvement de réforme. Mais cette pensée est marquée par un radicalisme profondément intolérant qui a longtemps limité son audience, jusqu'à ce que l'argent saoudien du pétrole finisse par favoriser sa propagation. Il a élaboré un système d'exclusivisme clos sur lui-même.

Shah Wali Allah al-Dihlawi (1703-1762) est né et a vécu en Inde. Lui aussi, comme Abd al-Wahab, retourne aux sources et refuse l'imitation servile des injonctions des canonistes. Mais le contexte indien est différent. Deux grandes tendances se concurrençaient : la stricte observance et l'ouverture aux valeurs de l'hindouisme. Shah Wali Allah al-Dihlawi essaie de réconcilier les deux tendances. Il est considéré comme le grand réformateur de l'Inde musulmane moderne. Muhammed Iqbal dit de lui que ce fut « le premier penseur musulman qui tenta de reconstruire la pensée religieuse en Islam ».

### *Le choc de la rencontre avec l'Occident moderne*

Les confrontations avec l'Occident furent incessantes depuis la naissance de l'islam. Le plus souvent aux dépens des musulmans. Un des chocs va avoir pour effet de provoquer un important mouvement de renaissance ou de réveil (*Nahda*) dans le monde arabe : le débarquement à Alexandrie le 1er juillet 1798 de l'expédition française. Cette conquête fut brève mais laissa des traces profondes. L'Egypte va commencer de se nourrir de la philosophie des Lumières, des idéaux de la Révolution française avant d'être touchée par le scientisme et le rationalisme. Avec Mehmet Ali (1769-1849), le monde arabe semble pouvoir entrer dans la modernité. Un courant européenisant se développe jusqu'à Taha Hussein (1889-1973) qui revendiquait l'appartenance de l'Egypte au monde méditerranéen et occidental. Il fut aussi un des premiers à pratiquer une critique littéraire du Coran à travers ses liens avec la poésie antéislamique.

La Tunisie a connu des institutions de type démocratique à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle. La Turquie s'inspirera également de l'Occident.

### *Les quatre grands noms du réformisme moderne*

Jama al-Din al-Afghani, persan, chiite ; il a étudié Avicenne ; beaucoup voyagé (Inde, Turquie, Paris, Londres, Russie, Egypte) ; anticolonialiste et réformiste. Considéré comme l'initiateur de la *Nahda*. Il a vécu souvent traqué ou en exil.

Muhammad Abduh (1849-1905), égyptien, disciple du précédent ; en exil à Paris en 1884. Face à l'état de désolation de la pensée musulmane, seuls l'éducation des gens, le recours à la raison (*'aql*), l'exercice de l'*ijtihâd* et le rapprochement entre les écoles juridiques peuvent constituer un remède. Il deviendra en 1899 grand mufti d'Egypte, il était convaincu que la civilisation occidentale et l'islam devaient s'enrichir mutuellement et que foi et raison scientifique opéraient dans des domaines différents et n'avaient pas à être opposés. Il avait de nombreux amis chrétiens et prit souvent la défense des coptes. Il dénonce la théologie classique avec son caractère abstrait et polémiste. Il encourut de

violentes critiques des oulémas les plus conservateurs, particulièrement en ce qui concerne les droits des femmes.

Rashid Rida (1865-1935) fut un disciple de Muhammad Abduh ; il a créé la revue le Phare (*Al-Mânar*) qui a propagé les idées de ce dernier. A la mort de M. Abduh, Rashid Rida s'est engagé dans une tendance traditionaliste en rupture avec l'Occident, propagandiste d'un islam rigoriste, il s'est lié aux wahhabites et à la monarchie saoudienne.

A noter aussi un défenseur des droits de la femme, Qasim Ali (1863-1927) auteur d'un livre révolutionnaire : *L'islam et la libération de la femme*.

Sayyid Ahmad Khan (18217-1889), indien, qui fut soufi, a cherché une conciliation avec la culture anglaise. Il était conscient de la nécessité de renouveler radicalement la théologie musulmane et en cherchait les fondements dans la raison critique. Le Coran est nécessairement en accord avec la raison et la science car « il ne peut y avoir de conflit entre l'oeuvre de Dieu et la Parole de Dieu ». Il a pris le parti d'interpréter métaphoriquement certains passages du Coran. Le Coran est la plus parfaite des Ecritures saintes car il contient le *tawhid* (le dogme de l'unicité). C'est un pionnier de l'ouverture aux autres religions.

#### *La postérité contrastée des premiers réformistes*

Ces réformistes, de 1850 à 1940, furent salutaires mais ils se situaient en position défensive ; ils n'ont pas élaboré de système de pensée donnant à tout musulman la possibilité de vivre l'indépendance de sa volonté et de son intelligence. Ils ont tellement idéalisé les premières générations musulmanes qu'ils sont demeurés prisonniers des solutions proposées par l'islam médiéval. De plus, depuis un siècle, le monde a beaucoup changé. L'Occident européen s'est effacé devant l'Occident américain. Depuis 1950, il y a eu dans les pays arabes des révolutions nationalistes.

Il y a aussi la déviation que Rashid Rida a fait subir à la pensée de son maître Muhammad Abduh, et qui l'a conduit à un réformisme traditionaliste très proche du mouvement des Frères (les frères wahhabites) avant d'inspirer le fondateur en 1928 de la société des Frères musulmans, l'instituteur égyptien Hassan Al-Banna (1906-1949). Celui-ci voulait fonder en Egypte une vraie société islamique dont le droit fût exclusivement fondé dans le Coran et la Sunna avec un gouvernant, le calife qui fût musulman ; un système englobant, portant sur tous les aspects de la vie ; soucieux de justice sociale, refusant les valeurs de l'Occident. Cela a été théorisé par Sayyid Qutb (pendu sur ordre de Nasser en 1966).

Le courant islamiste est également marqué par la pensée de l'Indien Mawdudi. A la suite de la création du Pakistan en 1947, il prône l'instauration d'un Etat complètement islamique.

#### *Naissance de l'islam critique contemporain*

Muhammad Iqbal est né en 1877 au Pendjab suit des études en Europe. Séduit par le panarabisme, il a plaidé pour la création d'un Etat musulman distinct de l'Inde. Ce fut un grand poète de dimension universelle. C'est en connaissant très bien la théologie traditionnelle qu'il a rompu avec elle pour « repenser et revivre l'islam aujourd'hui » en refusant toute dichotomie Orient/Occident. Grâce à lui, la pensée religieuse musulmane prend conscience de son historicité. Il est convaincu que toute pensée religieuse est pour beaucoup le fruit de brassages interculturels.

Ali Abderraziq a commencé une carrière brillante à Al-Azhar quand, en 1925, un an après l'abolition du califat par Atatürk et alors qu'en Egypte, on réclame la restauration de cette institution, il remet en cause la légitimité du califat. Avec vigueur et méthode il pose la question de la relation du profane et du sacré, du politique et du religieux, de l'histoire et de la foi. Il sera dégradé de son poste de professeur. Il refuse l'idée selon laquelle il y aurait un modèle islamique du pouvoir fondé sur les données de la Révélation. Il démontre que c'est une illusion, qui a privé les musulmans de chercher par eux-mêmes des solutions efficaces. Son oeuvre sera reprise par le haut magistrat égyptien Muhammad

Saïd al-Ashmawy et son livre *L'islamimse contre l'islam* où il rappelle que « Dieu voulait que l'islam fût une religion, mais les hommes ont voulu en faire une politique ».

## Chapitre II Abdul Karim Soroush

La théorie de la contraction et de l'expansion de la connaissance religieuse

« L'islam est une série d'interprétations de l'islam, le christianisme est une série d'interprétations du christianisme . Vous devez avoir une bonne connaissance de l'histoire de l'islam. Aller directement au Coran et aux hadiths ne vous donnera pas grand chose. Vous devez aller à l'histoire et ; de là ; revenir au Coran et aux hadiths afin de mettre l'interprétation dans son contexte historique ».

Abdul Karim Soroush est né en 1945 à Téhéran ; il reçoit une très bonne formation scolaire en religion et en sciences, approfondit sa connaissance de l'islam avec les meilleurs maîtres et suit un cursus universitaire scientifique, en chimie analytique, à Londres. L'époque en Iran est très agitée. « La philosophie des sciences fut pour moi une véritable révélation » dit-il. Il ne cessait de penser à l'interaction entre les disciplines scientifiques, l'histoire, etc. En 1977 il fonde une collection de livres dont il est l'auteur. Il rentre en Iran après la victoire de la révolution islamique. Les dix-huit années qui ont suivi ont été pour lui une période de combats intellectuels constants. Il s'efforce de défendre les sciences sociales et humaines, accusées d'être « impures » et « occidentales ». Il commence à étendre le concept de « compétitivité » du domaine des sciences à celui des connaissances religieuses.

Il constate et déplore que les initiateurs de la révolution islamique, de fort bons orateurs, n'aient eu aucune réflexion sur les questions comme l'économie globale, la modernité, l'administration et l'information. Il s'interroge : pourquoi différents savants arrivent-ils à des interprétations différentes du texte sacré ? Comment l'idéologie de fuite des soufis aussi bien que l'idéologie de domination du monde des acteurs politiques peuvent-elles être toutes les deux extraites du Coran ?

Soroush distingue le message révélé et l'interprétation qu'en font les hommes. Il en vient à considérer la religion comme une forme de connaissance humaine, donc collective et compétitive.

Pour lui, il est évident qu'un Etat clérical est dénué de sens, ce qui lui valut les foudres des mollahs. Il est interdit d'enseignement, de publication et finit par partir en exil aux Etats-Unis.

Soroush ne prétend pas modifier le contenu révélé (ce qu'il appelle la religion) mais se demande comment réagir au déclin de la religion. Certains croient voir dans les textes sacrés des annonces des découvertes scientifiques modernes ; certains croient pouvoir s'adapter en faisant évoluer le droit ; ce n'est pas suffisant. Peut-on distinguer dans le Coran ce qui est conjoncturel et de ce qui est éternel ? C'est subtil et difficile.

Pour Soroush, « un texte ou un événement sont fondamentalement ouverts à une multitude d'interprétations ou une pluralité de lectures ». La religion, comme message révélé est parfaite mais la compréhension est humaine et terrestre. « Ce n'est pas une bonne idée que de forcer une communauté religieuse à s'abandonner à une interprétation particulière ».

Les changements dans un domaine de l'érudition ne peuvent que provoquer des changements dans les autres domaines. Selon lui, la dernière des religions est déjà ici, mais non pas la dernière interprétation de la religion.

Les maux de l'islam, selon Soroush : l'idéologisation de la religion, l'accent excessif mis sur les aspects juridiques de l'islam (la *Chari'a* et le *fiqh*) au détriment de l'éthique, de la théologie et de la vie spirituelle. La crise d'identité des musulmans face à la modernité a abouti à la montée en puissance d'un islam de l'identité. Toute critique devient impossible ; le totalitarisme religieux menace le

domaine social et politique. Les musulmans ont une identité mais l'islam ne devrait pas être choisi pour le bien d'une identité.

Pour Soroush, la foi intérieure doit prévaloir sur les pratiques extérieures. En mettant l'accent d'abord sur le ritualisme, la *Chari'a* crée une société religieuse uniforme où règnent l'hypocrisie et le monopole sur la vérité.

#### *Islam et démocratie :*

Les droits politiques forment un préalable à la foi car la foi ne peut être imposée contre la volonté des individus. Les valeurs centrales de la démocratie, justice et liberté, sont extrareligieuses, de même la rationalité, les droits de l'homme. L'islam parle peu des droits de l'homme. « Le plus important est de voir que les droits de l'homme proviennent d'ailleurs que de la religion ; de même le libre arbitre ».

Mais Soroush n'exclut pas l'idée d'un gouvernement religieux. La démocratie doit trouver profit à fréquenter la religion car elle est de plus en plus menacée, dans les pays riches, par la prospérité matérielle.

A. K. Soroush discerne plusieurs éléments fondamentaux de la modernité qui provoquent une rupture avec la vision traditionnelle du monde et qui devraient être traités par la pensée musulmane, notamment :

- La raison critique contre la raison herméneutique – celle-ci se réfère seulement au texte, qu'elle ne soumet pas à la raison critique.

- Le scepticisme contre l'absolutisme : plus aucune philosophe moderne ne croit en la certitude mathématique des vérités ; la notion absolutiste de la vérité est difficilement conciliable avec le pluralisme.

- Les droits contre les devoirs : passer d'un Dieu des devoirs à un Dieu des droits serait une révolution pour la jurisprudence islamique.

- Une religion d'amour : Soroush propose une religiosité instruite et réfléchie qui sache conjuguer raison et spiritualité ; il met en valeur une religiosité fondée sur l'Amour de Dieu dont le prototype reste l'expérience prophétique de Muhammad. Dieu, selon lui, peut être vécu comme un Bien-Aimé prévenant et non comme un législateur austère. Dans son expérience de la révolution islamique iranienne, il a pu voir combien certains sont capables de considérer la haine comme une vérité de la religiosité. Pour Soroush, l'essence de la religion, c'est l'Amour.

### **Chapitre III : Mohammed Arkoun**

Le pensable, l'impensable et l'impensé dans l'islam contemporain

Né en 1928 à Taourit-Mimoun en Kabylie, Mohammed Arkoun, professeur à la Sorbonne, est auteur d'une oeuvre impressionnante et difficile d'accès.

« Mon ambition, en tant qu'intellectuel musulman s'enracine dans mon expérience existentielle. Au lycée à Oran, à l'université à Alger, il a été « heurté par la confrontation âpre, dure », entre la culture et la langue françaises et sa propre culture algérienne. Le mouvement de libération nationale insistait sur la « personnalité arabo-musulmane » de l'Algérie. Qu'est-ce que cela voulait dire ? ». Et il se demande aussi en quoi la civilisation moderne devrait-elle être considérée comme universelle ?

Il est d'origine modeste. Enfant, en l'absence du père, épicier en ville, il a joué le rôle de « l'homme de la maison ». Rejoignant son père, il subit un premier traumatisme : le mépris dont sont victimes les berbères. A l'université il a dû apprendre l'arabe. Toute sa vie, il a dû s'adapter, ce qui oblige à réfléchir à ce que l'on est. A l'université, il a eu des difficultés à trouver de bons cours d'arabe – cette langue n'était pas enseignée car, lui a dit un professeur, « ce n'est pas une langue de culture ». Mais il parvient à s'inscrire à la Sorbonne pour préparer une agrégation en langue et littérature arabes. Puis il est initié à l'approche de l'histoire pratiquée par l'Ecole des Annales, Marc Bloch et Lucien Febvre.

C'est l'époque du structuralisme, de l'analyse critique des discours. Il a fait une thèse de doctorat sur l'humanisme arabe du 10<sup>ème</sup> siècle.

Il est mal à l'aise avec le discours tenu par la révolution algérienne notamment celui qui oppose un mouvement de pure orthodoxie à l'islam populaire.

Mohammed Arkoun se positionne comme un intellectuel totalement libre. Au 10<sup>ème</sup> siècle, un philosophe pouvait penser la religion, le Coran, la *Chari'a* dans les limites de la raison en se différenciant des juristes et des théologiens. Or aujourd'hui, dit Arkoun, tout ce qui appartient à l'islam a été étatisé par des Etats qui n'autorisent pas le débat : « je donne la possibilité d'entrer dans la religion par la culture et pas seulement par le catéchisme ». « Il est urgent de prendre en charge la prétention des religions à dire le droit, à commencer par l'islam politique ». Il fait grief à l'islamologie d'avantager « l'implacable solidarité entre l'Etat, l'écriture, la culture savante et la religion officielle ».

Pour Arkoun, réfléchir, c'est transgresser, déplacer, dépasser.

Pour s'approcher du « sens ultime », il veut pouvoir se servir des outils cognitifs empruntés aux sciences humaines et sociales (linguistique, histoire, anthropologie, herméneutique, psychologie...). Il montre que l'approche théologique ne suffit pas. L'interrogation et la mise en question permanentes sont, pour lui, des moteurs essentiels. Il faut donc dépasser les discours conformistes et « mythologistes ».

Il soumet la religion à la « raison interrogative » non pour la refuser mais pour chercher à clarifier, dans chaque grande tradition religieuse, le niveau de signification et de fonctionnement historique concret. Il voit trois niveaux de signification :

- la religion-force : elle donne une réponse aux grandes questions. Le Coran se sert d'une forme accessible au public arabe du 7<sup>ème</sup> siècle pour inciter l'homme à prendre conscience de ses situations limites en tant qu'être vivant, mortel, parlant, intelligent, politique, historique. Le Coran n'impose pas de solutions définitives ; il est dynamique ;
- la religion-forme : en islam, elle étouffe la religion-force ; ainsi, elle a arbitrairement sacralisé des formes historiques comme l'institution de la *Khilafa* (succession califale), de la *Chari'a* (appréhendue comme loi religieuse) et celle de l'Oumma ;
- la religion individuelle, celle de la vie intérieure ; tout en se référant au Coran, elle devrait être libre mais elle est sujette aux pouvoirs politiques et religieux (dont certains exercent un véritable magistère doctrinal) et au consensus de la communauté (*ijmâ*), plus enclin au conformisme qu'à la créativité.

*Une approche critique de la religion « officielle »*

Comment émerge et se maintient une « vérité » ? Pour Mohammed Arkoun, le Coran est ouvert « à une multitude de possibles ». Il manque une « islamologie appliquée » : étudier le texte coranique et les textes de la tradition selon une méthode « déconstructive » d'archéologie des connaissances, clarifier le passé pour construire le futur. Or depuis les 10-11<sup>ème</sup> siècles, les pouvoirs politiques et religieux ont imposé une clôture logocentrique et dogmatique qui représente une fracture décisive dans l'histoire de la pensée islamique. Ainsi « l'expérience de Médine » a été transformée en un « modèle de Médine », autrement dit en une « histoire du salut ». Et ce modèle est devenu une orthodoxie, la religion officielle résultant de la collaboration d'une majorité d'oulémas (ou prétendus tels) avec l'Etat, à commencer par les Omeyyades puis les Abbassides, puis l'échec des Mu'tazilites (en 847) qui avaient défendu le caractère créé du Coran dans sa transmission orale en langue arabe au Prophète et l'échec du chiisme. Abordée sous l'angle historique, pour Arkoun, la vérité religieuse est toujours le résultat d'un rapport de forces.

*Les trois niveaux du Coran*

La Révélation n'est pas un discours normatif et elle peut être modifiée; la preuve : il y a des versets abrogeants et des versés abrogés. Pour Arkoun, la Révélation est une relation entre Dieu et l'homme. Elle « clarifie sans clarifier ».

Arkoun voit trois niveaux du Coran :

- Le premier niveau du Coran est celui de la Parole de Dieu, qui se rapporte au livre céleste, la « Mère du Livre » (Coran 43-3).
- Le deuxième niveau est le discours coranique, c'est à dire la transmission orale, y compris celle de Mohammed à ses compagnons.
- Le troisième niveau est le texte écrit, recueil porté au rang de corpus officiel clos, réalisé entre 632 et 661.

L'orthodoxie musulmane assimile le troisième niveau au premier niveau. Arkoun adopte, lui, la démarche des Mu'tazilites : c'est le message qui est sacré, non la parole ni le texte transmis. De plus la transformation du discours oral en texte écrit donne un rôle croissant à la culture écrite.

### *Fait coranique et fait islamique*

Arkoun distingue un événement linguistique et la consolidation de cette nouvelle religion qui est devenue l'islam. Alors que la descente du Coran peut être interprétée comme l'appel de Dieu à la conscience humaine, le fait islamique a toujours été utilisé à des fins politiques.

A partir du 10<sup>ème</sup> siècle la pensée musulmane a fixé des frontières cognitives à ne pas dépasser, formant ainsi un « impensable » : l'histoire du texte du Coran et des hadiths, les conditions culturelles et historiques de la formulation de la *Chari'a*, la question du Coran « créé » par Dieu, la transformation du symbolisme religieux en puissance d'Etat, le statut de la personne, celui des femmes... et aussi, hors du champ religieux, la liberté individuelle, la laïcité. Tous ces sujets doivent, selon Arkoun, être abordés avec courage.

### *L'imaginaire, clé de lecture des sociétés*

Arkoun distingue trois types d'imaginaire

- L'imaginaire religieux : la raison critique n'y a pas sa place et cet imaginaire peut dominer tous les domaines de l'existence.
- L'imaginaire social : il joue un rôle essentiel pour l'unité d'un groupe social.
- L'imaginaire individuel ; il est impliqué dans l'imaginaire social.

L'expérience historique de Médine a été réinterprétée par l'orthodoxie, réimaginée. Etudier comment se forme, comment évolue l'imaginaire, voilà une tâche nouvelle, innovante et libératrice pour les historiens de l'islam.

### *Les sociétés du Livre*

Cette démarche, il voudrait l'appliquer à toutes les religions du Livre.

Selon Arkoun, « il existe différentes modalités pour la transmission des éléments (non la totalité) du Livre saint. La parole de Dieu, comme Dieu lui-même, est la même du point de vue des structures anthropologiques de l'imaginaire religieux ». Pour Arkoun, le fait que les chrétiens croient en la divinité de Jésus est seulement « une modalité ». Les messages de Jésus et de Mohammed sont transmis dans des langues humaines et rassemblés dans des corpus « orthodoxes » clos dans des conditions historiques concrètes, puis lus et interprétés par les communautés historiques dans des situations politiques, sociales et culturelles concrètes et changeantes. Les trois religions du Livre ont bien une même conception de la destinée humaine imposée par une même perspective eschatologique : la recherche du salut par l'obéissance à la volonté de Dieu.

### *La violence et le sacré*

Arkoun, dans la lignée de Braudel, accorde beaucoup d'attention à l'espace méditerranéen, lieu où circulent et se pénètrent de nombreuses cultures, avec une très forte présence romaine.

Arkoun a été interrogé sur le phénomène de la violence qui se manifeste de façon spectaculaire et massive dans tout le monde musulman. La violence serait-elle consubstantielle à l'islam ? Il dénonce la formulation d'une telle question : « c'est isoler l'islam de toute la problématique anthropologique de la violence. Bien avant l'islam il y avait des rites sacrificiels et de la violence guerrière ». Ce qui préoccupe Arkoun, ce sont les rapports entre violence, sacré et Vérité, un « triangle anthropologique de la sacralisation de la violence ». Il pose la question de l'utilisation de la notion de Vérité dans le déclenchement de la violence. « Le danger, c'est quand la Vérité religieuse est présentée comme une vérité absolue, intangible parce qu'elle serait la Vérité de la parole de Dieu qui a révélé aux hommes la loi et la connaissance justes. A ce moment là, toute contestation de la vérité proclamée peut entraîner des réactions de violence . Il faut donc réfléchir au concept de Vérité ».

*Note : il faudrait surtout réfléchir la relation entre Vérité et violence ; Jésus a dit « je suis la vérité » et il a exclu le recours à la violence, ce que, selon Rachid Benzine, Arkoun ne semblerait pas avoir vu. Une autre différence essentielle entre christianisme et islam est le mystère de la Trinité qui introduit au sein même du Dieu unique non seulement l'amour mais aussi le débat.*

## **Chapitre 4 : Fazlur Rahman**

Une nouvelle approche du Coran et de la révélation

Savant pakistanais né en 1919 et mort aux Etats-Unis en 1988, cet intellectuel paya cher un certain nombre de ses positions. Son père était un savant religieux. qui avait fait ses études dans la fameuse université Dar el-ULûm (la Maison de la science), près de Delh. Contrairement à la plupart des érudits religieux traditionnels qui considéraient l'éducation moderne comme un poison à la fois pour la foi et la moralité, il était convaincu que l'islam avait à affronter la modernité comme un défi et une opportunité. Fazlur Rahman, à l'âge de 10 ans, connaît le Coran par cœur. A l'université, il possède un savoir islamique complet : jurisprudence, théologie didactique, traditions prophétiques, exégèse coranique, logique et philosophie. Il fait la connaissance de Abu Ala Mawdudi, futur fondateur de la Jama'at-i-Islami et théoricien de l'Etat islamique moderne. Fazlur raman parle déjà cinq langues et ajoutera le français le turc et l'indonésien. En Angleterre il apprend le grec et le latin. Il fait sa thèse sur Avicenne. Vers la trentaine, il a été obligé de réévaluer les fondements traditionnels de sa foi. Il parle de « collision frontale » entre les théologiens islamiques traditionnels et les philosophes musulmans qui se sont inspirés des préceptes philosophiques grecs. Le Dieu des philosophes est resté un principe anémié, une simple construction intellectuelle, manquant à la fois de pouvoir et de compassion alors que les théologiens étaient conscients que le dieu de la religion était vigoureux, une réalité vivante qui répondait aux prières, guidait les gens et intervenait dans l'histoire.

Fazlur Rahman fut rappelé au Pakistan par Muhammad Ayyub Khan en 1958, nommé par lui conseiller pour la pensée islamique et dirigeant de l'Institut de Karachi. Mais il fut en butte à l'opposition des oulémas conservateurs, accusé mensongèrement d'être favorable aux prêtres avec intérêt et d'être au service des missionnaires chrétiens. Sa vision dynamique de la révélation verbale du Coran suscitait la fureur des oulémas conservateurs. Menacé de mort, il s'exila en 1968 aux Etats-Unis.

*Le challenge de la modernité*

Comment réunir le présent au passé en maintenant une nécessaire continuité ? Aux oulémas, il reprocha d'avoir abandonné une part importante de leurs responsabilités, en particulier le développement de la pensée critique et l'ouverture à l'innovation. Comme tous les penseurs modernes de l'islam, il en appelait au développement de l'*ijtihad*. Dès la fin du 8ème siècle, l'imam Al-Shâfi'î

s'était battu avec succès pour que soient acceptées de façon générale les « traditions du Prophète » comme base de l'interprétation.

### *Le Coran doit être abordé comme un tout et dans son historicité*

Le Coran mérite d'être abordé comme un livre d'éthique mais il ne saurait être le « lieu » où l'on peut trouver en permanence une loi toute prête à l'emploi.

« La méthode la plus utile consiste à suivre historiquement à la trace l'émergence et le développement des thèmes coraniques ». Lorsque le Coran fait une déclaration d'ordre juridique, il en donne la plupart du temps la raison, ce qui facilite la compréhension du message coranique.

L'étude et l'herméneutique du Coran peuvent être faites par des non musulmans mais à condition que ceux-ci possèdent la sympathie et la sincérité nécessaires. Mais « le point important est que la cognition pure et la foi qui soulève les passions ne peuvent être vécues séparément ». Il faut pour cela quatre outils :

- une bonne connaissance de la langue arabe et de la littérature préislamique
- une connaissance des circonstances de la Révélation
- la connaissance des versets abrogeants et abrogés
- la connaissance des versets de portée générale et celle des versets applicables à des situations déterminées.

Fazlur Rahman propose un système d'interprétation consistant en un double mouvement, de la situation présente vers l'époque du Coran, puis d'un passé vers le présent. « On doit prêter l'attention voulue à la teneur de l'enseignement du Coran dans son ensemble, afin que toute signification donnée soit comprise, toute loi soit énoncée et tout objectif soit formulé en cohérence avec tout le reste (...) Le Coran dans son ensemble est globalement cohérent ». Puis ce qui, dans le Coran, est de portée générale doit être mis en application dans le contexte sociohistorique concret et présent. C'est grâce à ce double mouvement que « les impératifs du Coran redeviennent vivants et efficaces ».

### *Une approche thématique et éthique du Coran*

Il n'a pas voulu d'une étude du Coran pris verset par verset. Il a préféré une approche thématique qui suit à la trace les thèmes majeurs du Coran : Dieu, l'homme en tant qu'individu, l'homme dans la société, la nature, la prophétie et la Révélation, l'eschatologie, Satan et le mal, l'émergence de la société musulmane... Par exemple, l'idée du monothéisme devient le fondement du traitement dans son ensemble et toutes les autres idées coraniques sur Dieu en sont tirées. Fazlur Rahman reprend de manière simplifiée les attributs et titres de Dieu (existence, unicité, celui qui nourrit, celui qui ordonne, etc.). Surtout, la relation entre Dieu et l'homme suppose nécessairement que l'homme découvre Dieu en réfléchissant.

Pour F. Rahman, la nature éthique du Coran est centrale et il déplore qu'il n'existe pas d'oeuvre d'éthique, c'est à dire une théorie du bien et du mal moraux, complètement fondée sur le Coran. Une grande partie du Coran, qui traite des relations humaines, est pleine d'affirmations sur la nécessité de la justice, de la loyauté, de la bonté, de la gentillesse, du pardon, de la protection contre le péril moral, etc. Pour les mettre en œuvre pratiquement, il faut faire appel à son esprit et son intelligence. Un hadith attribué par la tradition chiite à l'imam Ali : « le Coran ne parle que si tu lui demandes de parler ».

Pour comprendre l'enseignement du Coran, Fazlur Rahman a retenu trois concepts clés de l'éthique : la foi, la remise à Dieu et la conscience de Dieu

- *imam* : la foi : avoir confiance en Dieu, vouloir le suivre ; c'est un acte du cœur, un don de soi décisif
- *islam* : se consacrer à Dieu ; l'islam est l'expression concrète de l'imam, à travers une communauté à la fois de musulmans et musulmane.

- *Taqwa*, la conscience de Dieu : elle protège contre les dangers moraux et contre le châtement de Dieu ; elle permet à chacun de s'évaluer tel qu'il est, un auto-inventaire exhaustif. Dans cette vision, chacun est l'auteur de sa propre destinée.

Au contraire des fondamentalistes musulmans qui recherchent le pouvoir politique en pensant pouvoir créer ainsi un « ordre moral musulman », pour Fazlur Rahman la conversion des gens doit précéder le bouleversement politique.

### *Comment comprendre la Révélation faite au Prophète*

F. Rahman a pris en compte la subjectivité du Prophète. Il pouvait se référer, parmi d'autres à Abul Hasan al-Ashari, un grand ténor de l'orthodoxie qui, autour de 900, a dit que « le Coran que nous entendons, lisons et voyons n'est pas la Parole de Dieu ». La Parole éternelle de Dieu est « un simple, éternel, invisible acte mental de Dieu » dont le Coran et les autres livres révélés précédents sont les « effets ». Fazul Rahman écrit : « Dieu envoya le livre divin dans le cœur pur du Prophète, sincèrement convaincu de l'origine du message incréé. Le message s'imprima dans le cœur du prophète tel qu'il existait dans le monde céleste (...). Par la suite le Prophète proféra un discours bien construit, fruit de ses facultés rationnelles et de l'assistance de l'ange ». Comme Iqbal avant lui, F. Rahman distingue la perception, qui est inarticulée, et l'idée par laquelle la perception cherche à se communiquer. Mais le passage de la perception à l'idée est immédiat de sorte que l'on peut dire que le mot, lui aussi, est révélé. Dieu ne pouvait avoir avec le Prophète « une relation purement mécanique d'enregistrement. La parole divine est passée par le cœur du Prophète » - mais sans son contrôle conscient.

Mais la dimension psychologique de la Révélation ne peut pas rendre compte à elle seule de ce que signifie « Révélation divine ». Pour F. Rahman le caractère divin de la Révélation provient essentiellement du fait que l'« élan » à la base du Coran est éthique. « La loi morale est immuable, « commandement » de Dieu que l'homme ne peut accomplir ou non à son gré ». Encore faut-il connaître la loi morale et, à cet égard, tous les hommes ne sont pas égaux. Pour F. Rahman, la perception cognitive morale du Prophète était devenue si fine et si aiguë que son comportement est reçu par les musulmans comme Sunna, comme « le modèle parfait ».

## **Chapitre 5 : Amin al-Khûli et Muhammad Khalafallah**

Deux précurseurs de l'analyse littéraire moderne du Coran

Si non seulement le contenu mais aussi le style du Livre révélé est considéré comme proprement divin, absolument pur de toute trace humaine, chercher dans le Coran des mécanismes littéraires communs à d'autres textes écrits de main d'homme peut sembler porter atteinte à la transcendance divine.

### *L'histoire ancienne de l'approche littéraire du Coran*

L'islam a érigé en article de foi le caractère miraculeux du Coran avec comme preuve la qualité littéraire du Message et l'analphabétisme proclamé du Prophète. Celui-ci a été traité de divin. Le langage par lequel le Coran a été communiqué aux hommes est-il fondé sur une inspiration divine ou sur une convention sociale humaine ? Les mou'tazilites ont soutenu haut et fort que le Coran est fondé sur une convention sociale humaine. Ils considéraient ainsi que l'inimitabilité du Coran réside d'abord dans son contenu et son essence : il est parole de Dieu. De plus il est merveilleusement arrangé. Ce serait 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.

### *La démarche de Muhammad Abduh*

Il était surtout convaincu de l'importance de la raison pour comprendre le message de base de l'islam. Les versets qui peuvent paraître irrationnels doivent être situés dans le contexte de l'époque. Abduh explique nombre de versets par la métaphore et l'allégorie. Il a surtout montré que le Coran n'est surtout pas un livre d'histoire. Que le but du Coran est la guidance des croyants.

#### *Amin al-Khûli, le premier chercheur moderne*

Il a vécu chez son grand-père, un savant religieux diplômé d'Al-Azhar. Adolescent, il avait mémorisé tout le Coran ; il fut professeur à la madrasa Al-Qadâ al-Sha'i jusqu'à son renvoi, en 1947, provoqué par le scandale causé par la thèse d'un de ses élèves. Il travaille au dictionnaire des mots du Coran et pendant quarante ans publie un mensuel sur la littérature arabe. Dans un livre, il affirme que le renouveau est une des traditions incontournables de l'érudition islamique.

#### *L'analyse littéraire du Coran*

Pour Amin al-Khûli, le Coran est d'abord et avant tout le plus grand livre arabe. C'est une œuvre littéraire avec un souci notamment esthétique du choix de mots et de l'organisation du texte. Il met en évidence l'inimitabilité rhétorique du Coran. Tout arabe, religieux ou non, musulman ou non le reconnaît. Pour étudier le Coran, il faut étudier le contexte, qui est arabe, et il faut une étude intrinsèque du texte : étude des mots individuels, dont l'évolution doit être soigneusement observée, prise en considération de la psychologie. Il préconise une approche thématique.

Le Coran utilise l'expression littéraire, qui est parfaite non pour elle-même mais pour réformer la société.

#### *Mouhammad Khalafallâh et l'art du récit dans le Coran*

Mouhammad Khalafallâh fut élève de Amin al-Khûli. Sous sa direction il a rédigé une thèse : « l'art du récit dans le Coran » qui a soulevé une grande émotion, au point que son directeur de thèse, Amin al-Khûli fut dégradé de son titre d'*alim* (savant) d'Al Azhar.

Mouhammad Khalafallâh soutient dans sa thèse que l'historien est tenu par la vérité des faits qu'il relate alors que l'écrivain, s'il peut s'appuyer sur l'histoire, peut décrire les événements en toute liberté. Collectant les divers textes du Coran et les arrangeant chronologiquement, il les comprend littéralement et littérairement et il s'efforce d'identifier les valeurs intellectuelles, émotionnelles et artistiques qui ressortent de la lecture des textes. Il démontre ainsi que les récits ne décrivent pas des situations comme le ferait un historien : selon les versets, des faits identiques sont attribués à des personnages différents ; à l'occasion d'un même événement, Allah aurait prononcé des paroles différentes. Pour Khalafallâh, « le Coran tire son matériau narratif d'événements historiques, mais il les décrit littérairement et il les transmet avec compassion afin d'expliquer leur signification, d'endosser leurs intentions et de produire avec eux un effet dont l'impression sur l'âme est plus attrayante et rhétorique, au point de capter l'émotion et le sentiment ».

Il souligne les « fluctuations » de la psychologie du Messager et ses conséquences dans ce qu'on pourrait appeler la « pédagogie » ou la « stratégie » divine. Par ailleurs, l'attitude des auditeurs a des effets sur les dispositions du Prophète.

Les versets peuvent être classés en trois catégories :

- des versets historiques : ils prennent une grande liberté avec la précision historique
- des versets du genre parabolique : la part de l'imaginaire est prépondérante ; Dieu se serait adapté aux genres littéraires de l'homme, car même l'imaginaire peut exprimer une vérité forte. Par exemple, les gens que Dieu a fait mourir puis revivre ; la table servie descendue du Ciel à la prière de Jésus.
- des versets « à base de légendes », c'est à dire d'histoires écrites par les anciens ; la présence de ces légendes dans le Coran se justifie par la nécessité de faire le lien avec la culture des premiers récipiendaires du Coran.

Khalafallâh privilégie toujours le sens et l'esprit davantage que la lettre.

Cette théorie, en 1947, suscita un intense débat entre intellectuels et savants. La presse s'en empara et les passions se déchaînèrent dans l'opinion. Comme le Coran est la parole de Dieu, on ne saurait le comparer à des œuvres humaines ; prétendre qu'il ne représente pas des faits historiques véritables est un acte blasphématoire ; oser dire que le langage et la structure du Coran sont historiquement déterminés est une insulte suprême. Le jury refusa la thèse et une *fatwa* fut publiée qui accusait l'auteur d'être apostat. Néanmoins, son travail sur « L'art du récit dans le saint Coran » fut publiée ; elle reste inégalée.

Amin al-Khûli et M. Khalafallâh ont toujours été préoccupés par la schyzophrénie vers laquelle tendent les mentalités musulmanes, qui sont d'accord pour faire appel à la raison dans maint domaine mais qui se refusent à utiliser celle-ci lorsqu'il s'agit de religion et, notamment, de la compréhension du Coran. Pour Khalafallâh, continuer de prétendre que les récits du Coran rendent compte de faits purement historiques constituait une « méprise méthodologique fatale », masquant les objectifs éthiques, spirituels et religieux du Livre saint.

*Note : mais il est dommage qu'il en dise si peu sur ces objectifs.*

### **Taha Hussein et la poésie préislamique**

Taha Hussein a étudié ce que l'on considère comme la poésie préislamique. Il souligne à quel point ce qui nous en parvient a été modifié, voire contrefait de sorte que l'on ne peut même pas dire ce qui est antérieur ou postérieur au Coran. Il est évident que le Coran a utilisé une langue comprise par ses contemporains, donc utilisée par eux mais il n'est pas possible de comparer le Coran avec ce que l'on croit être la poésie préislamique.

Par ailleurs, Taha Hussein a montré que les contemporains du Prophète avaient connaissance de l'histoire d'Abraham et il fait l'hypothèse que Mahomet l'a relatée pour établir un lien entre les Juifs et l'islam et pour affirmer le primauté de l'islam.

Taha Hussein a été fort critiqué comme discréditant le Coran et a dû modifier son texte.

### **Sayyed Qutb**

Né en 1906, il a été exécuté sur ordre de Nasser qui l'accusait d'avoir voulu attenter à sa vie. Il fut le porte-parole radical du mouvement des Frères musulmans. Il est l'auteur d'un magistral commentaire du Coran. Il soutient lui aussi que la beauté littéraire du Coran doit être relevée avant toute tâche d'interprétation. « Sa beauté peut être savourée pour elle-même et est suffisante mais, quand elle est vue dans sa relation avec les buts religieux, sa valeur augmente ». Il illustre cela par les cent cinquante scènes du jour de la Résurrection qu'il a tirées de quatre-vingts sourates. Cette approche artistique du Coran sera critiquée par le fondateur des Frères musulmans, Hassan al-Banna mais Sayyeb Kutb obtiendra le soutien de la plupart des islamistes.

### **Chapitre 6 : Nasr Hamid Abû Zayd**

L'exégèse coranique, de la manipulation à l'herméneutique

« Le Coran est un texte linguistique, un texte historique et un produit culturel ». « Je suis un musulman. Je traite le Coran comme un texte révélé par Dieu au Prophète Mohammed. Ce texte est mis dans une langue humaine, qui est la langue arabe ».

Abû Zayd fut un enfant pauvre, en Egypte. Il a appris le Coran par cœur. Adulte, il a été maltraité ; divorcé contre son gré et contre celui de sa femme en 1995 par des tribunaux égyptiens l'ayant jugé apostat, il est parti en exil aux Pays-Bas. Il poursuit deux grands buts : « reconnecter » les études coraniques avec l'approche et la critique littéraires et définir une compréhension « objective » de l'islam qui soit dépourvue d'intérêts et de manipulations idéologiques.

Il écrit : « la foi qu'on m'a inculquée à cette époque impliquait un certain comportement personnel : la modestie, l'amour des autres, prendre soin des voisins et des amis, se tenir à leur disposition... Je crois que j'ai été véritablement façonné par l'esprit du Coran ». Il a une formation de technicien mais se passionne pour la littérature arabe. Il écrit dans une revue dont le rédacteur en chef est Amin al-Khûli. A l'université du Caire, on lui confie les études islamiques.

Il consacre son mémoire de maîtrise à l'interprétation rationnelle du Coran par les Mou'tazilites. En particulier il montre comment ils ont su démystifier les métaphores coraniques. Son travail de thèse porte sur l'interprétation soufie du Coran, notamment Ibn Arabi. Il passe sa thèse sur l'herméneutique du Coran avec félicitations du jury.

Après un séjour à l'étranger il rentre en Egypte. Il y dénonce les limites du discours religieux dominant, qui ignore les nombreux niveaux de contexte à prendre en compte dans l'interprétation. Il est également frappé par les manipulations dont l'islam fait sans cesse l'objet au profit des idéologies différentes qui s'affrontent ou se succèdent. Courageusement, entre autres critiques il dénonce l'hypocrisie de certains ulémas qui, dans les années 1980, tout en prétendant être les interprètes les plus dignes de foi sur les questions islamiques, ont légitimé des sociétés d'investissements islamiques qui ont facturé un taux d'intérêt de 25%, ruinant ainsi toute une partie de l'épargne de la population pauvre égyptienne.

En 1992, candidat à un poste de professeur titulaire, il fut l'objet d'une très violente cabale. Il y eut un non-lieu puis, en 1995, en appel, Abou Zayd est décrété apostat, obligé de divorcer, jugement confirmé en 1996 par la cour de cassation. Abû Zayd aurait critiqué de manière inacceptable l'Etat, défendu le marxisme et la laïcité, autrement dit l'athéisme.

Dans les attendus de la cour d'appel :

- l'auteur a nié l'existence de certaines créatures dont parle le Coran comme les anges et les djinns
- il a qualifié de « mythiques » certaines descriptions coraniques du paradis et de l'enfer
- il a présenté le texte du Saint Coran comme un « texte humain »
- il a préconisé l'usage de la raison pour expliquer les concepts dérivant de la lecture littérale du texte coranique et les remplacer par des concepts modernes, par exemple sur l'héritage, la femme, les chrétiens, les juifs, les femmes esclaves.

Un groupe de professeurs d'un grand centre théologique d'Egypte et un groupe terroriste appellent à son assassinat.

Abû Zayd a bien vu que l'islam et le Coran ont été appelés, par les mêmes oulémas, au service de politiques contradictoires : on démontre que l'islam est la religion de la justice sociale, puis, pour accompagner un changement de politique vers le libéralisme, on affirme que l'islam protège la propriété privée ; on affirme que le Coran ordonne le jihad contre le sionisme puis que l'islam est par excellence une religion de la paix.

Plus généralement, Abû Zayd a montré comment, depuis les origines, les interprétations du Coran sont en relation avec la politique, dès les mou'tazilites, opposés aux Ommeyyades.

*Qu'est-ce que le texte ?*

Quand la signification est fixée, avertit Abû Zayd, une autorité émerge pour se proclamer seule gardienne du texte, dont elle manipule ensuite l'interprétation et rejette toutes les autres interprétations.

« Je vénère le Coran plus que ne le font les salafites. Ceux-ci le cantonnent au rôle de prescription et d'interdit, et cela bien qu'il s'agisse d'un texte qui a été productif pour les arts » : la calligraphie et le chant par lequel il est récité.

Selon Paul Ricoeur, un texte se définit simplement comme « tout discours mis par écrit ».

*Le texte : langage, culture et histoire. Le Coran, une production culturelle ?*

Pour Abû Zayd, le Coran est « un texte linguistique, un texte historique et un produit culturel ».

L'étude du Coran doit le situer dans son contexte historique. « La Révélation s'est adaptée à l'horizon linguistique et intellectuel des premiers destinataires. Pour changer la réalité, elle l'a incorporée ». Cela marque deux temps : le contexte façonne le texte puis le texte façonne le contexte.

Abû Zayd distingue versets mecquois et versets médinois, réexamine versets abrogeants et abrogés, la science des circonstances de la Révélation et la science des corrélations entre les versets des différents chapitres. Il faut prendre en considération la durée de la Révélation : vingt-trois ans.

Abû Zayd voit aussi dans le Coran un acte de communication avec ses six facteurs : un émetteur, un message, un récepteur, un contexte, un code (les différentes manifestations de l'archange) et un contact (l'inspiration, le dialogue avec Dieu, la médiation d'un messenger). Le contexte est l'élément le plus important du texte.

*La Parole de Dieu et les « canaux » de la Révélation*

Abû Zayd reprend la discussion classique entre d'une part les hanbalites et les ash'arites, qui soutiennent que le langage est un don fait par Dieu aux hommes et que la Parole de Dieu est créée, et, d'autre part, les mou'tazilites pour qui le langage est une convention humaine : le Coran a été créé par Dieu dans un certain contexte et son message demande à être compris à la lumière de ce contexte.

Abû Zayd : « s'il est impossible de limiter la parole de Dieu, alors que le Coran en tant que texte a une ampleur limitée, alors le Coran ne doit représenter qu'une manifestation particulière de la Parole de Dieu ». Les mou'tazilites disent que le Coran est créé et cette position a prévalu tant qu'ils ont contrôlé le califat abbasside de Bagdad (de 819 à 847). En 847, le calife Al-Mutawakkil a aboli l'édit de son prédécesseur sur le Coran créé ; la doctrine du « Coran éternel » est devenue la doctrine dominante, la doctrine orthodoxe de l'islam.

La langue du Coran est l'arabe pour la raison simple que Mohammed parlait arabe : « Nous n'avons envoyé de messenger qu'avec la langue de son peuple, afin qu'il les éclaire » (14,4). Il n'est donc pas vraisemblable que la parole de dieu soit limitée au seul Coran. Comme l'indique le Coran, Dieu ne demande pas à Muhammad de prêcher une religion nouvelle aux arabes mais de rappeler le même message que celui qu'avaient fait entendre les prophètes depuis la création du monde.

Abû Zayd s'interroge sur les effets du passage de la transmission orale à la transmission écrite. Il note que le réarrangement des sourates indépendamment de l'ordre chronologique « élève la structure sémantique au-dessus de la réalité originelle de laquelle le Coran a émergé ». Le message est divin mais son expression n'est ni sacrée ni divine ; le Coran n'est en aucune façon identique à la parole éternelle de Dieu ».

*L'interprétation, l'autre face du texte*

La réception d'un texte comporte inévitablement, selon Abû Zayd, une transformation du texte. La révélation s'est immédiatement transformée en interprétation. « Si le texte est historique, bien que d'origine divine, son interprétation est absolument humaine ».

*Se prémunir contre les lectures tendancieuses par une herméneutique rigoureuse*

L'herméneutique met l'accent sur la subjectivité de toute forme d'interprétation d'un texte. Bien des aspects influent sur l'interprétation : psychologique, ontologique (quelles sont les possibilités dont je dispose pour comprendre le texte), scientifique (la méthode que j'utilise est-elle légitime?), sociologique, existentiel (comment est-ce que je m'interprète moi-même dans la confrontation avec le texte?), phénoménologique, théologique.  
Pour fournir une interprétation valide, il faut tendre à l'objectivité scientifique.

## **Chapitre 7 Abdelmajid Charfi**

Une nouvelle compréhension de la prophétie

Tunisien né en 1942, il fut professeur à la faculté de lettres de la Manuba à Tunis. Il fait partie d'une « école tunisienne » dont le pionnier fut Mohamed Talbi, né en 1921. Celui-ci affirme : « Si la parole est réellement vivante comme le dit le hadith (« lis le Coran comme s'il était révélé à toi-même ») ; si Dieu me parle, je dois l'écouter avec mon esprit d'aujourd'hui, dans ma situation actuelle ». Il prend une distance très importante avec la Sunna, la tradition. « La Sunna a été mise en question dès sa naissance (...). Les musulmans ne sont pas d'accord sur la Sunna. C'est le cœur du problème de la réforme ».

Abdelmajid Charfi se consacre à un examen critique systématique des sources religieuses. Comme Fazlur Rahman il prône une lecture « finaliste » du Coran et critique l'institutionnalisation de la religion par les anciens. Il rappelle avec force que nulle part le Coran ne dit qu'il abroge les Ecritures qui l'ont précédé. Quant à l'accusation de falsification des Ecritures portée contre les juifs et les chrétiens, il affirme qu'il s'agit d'une construction ultérieure, liée aux conflits qui ont entouré le développement historique de l'islam.

Charfi a intégré les apports de la modernité : « un système intellectuel fondé sur la créativité, l'audace de découvrir l'inconnu, l'attachement à la relativité de « ma » vérité, la capacité de critiquer et de se mettre en question » : dans cette approche, l'individu est libre et responsable.

*Aller directement au message du Prophète*

Le dernier ouvrage de Charfi, en 2001 : « L'islam entre message et histoire ». L'implication du Prophète est totale dans l'expression que nous connaissons de la Révélation coranique. Derrière le sens premiers des prescriptions (même quand celles-ci sont explicites), il convient de trouver des objectifs ultimes et humanistes. Après le décès du Prophète, les musulmans ont interprété le message et ont limité le champ de l'exégèse en institutionnalisant la religion. C'est ainsi qu'une culture de la tradition - l'orthodoxie - s'est bâtie en dehors de laquelle on n'a plus vu de salut possible.

Charfi voit ceci dans le texte du Coran :

- la reprise et le renforcement des apports du monothéisme biblique
- une image vivante du Prophète, assez loin du personnage idéal produit par tout le discours apologétique
- la Révélation telle qu'elle apparaît dans le Coran n'est pas une dictée littérale provenant de la divinité ; au contraire de ce qu'a « vérouillé » le texte coranique témoigne du rôle actif du Prophète dans la Révélation
- l'élévation du texte à une quasi-divinité correspond à une élaboration tardive. C'est à tort que les musulmans confondent le Coran avec le Livre céleste, la « Mère du Livre » dont parle le Coran.

*Le phénomène muhammédien*

Pour décoder la fonction interprétative de l'islam, Charfi tient particulièrement compte de l'historicité du phénomène muhammadien. Les biographies s'appuient sur la Sira, qui a été composée environ un siècle après sa mort. Il ne fait point de doute que Mouhammad était, avant la Révélation, un homme ordinaire, sans doute polythéiste. A la suite de ses voyages, il aurait su synthétiser les Révélations reçues avant lui chez les fils d'Israël comme chez les Arabes. Mais Charfi pense que la source du savoir de Mouhammad vient de la Révélation, reçue dans un état où il y avait une absence de conscience. Le Coran est issu de cette Révélation et du savoir acquis par Muhammad.

### *Les caractéristiques du message*

Pour la tradition, les caractéristiques du message sont la grâce, le scellement de la prophétie, la notion d'achèvement ou de maturité humaine. Charfi pense au contraire que le Coran est une source invitant à aller très loin dans la recherche ; pour cela, il resitue le discours coranique dans son environnement culturel d'origine :

- la culture qui a reçu le message est une culture orale : elle implique la présence de l'émetteur et du destinataire dans le même espace au même moment.
- La mentalité de l'époque était très pénétrée de sacralité et de magie ; le Coran devait en tenir compte. « Il faut être attentif au style du discours coranique qui use très souvent du symbolisme, du figuratif, de la métaphore, de la connotation, du style indirect, de la parabole », ne pas prendre un discours mythique pour un discours conceptuel.

Charfi dénonce le passage d'une religion qui aurait dû rester avant tout un grand message spirituel à une religion devenue surtout législative.

### *Comment en est-on venu à une religion législative ?*

Charfi affirme que le Coran parle de *Chari'a* non pas dans le sens de loi divine mais dans le sens de voie, c'est à dire une méthode, une vision profonde et générale. « La dimension subversive du message a été occultée ».

C'est par à-coups et progressivement que la prédominance du légalisme s'est imposée. L'impulsion a été donnée très tôt, depuis le règne du deuxième calife, Umar : « la communauté musulmane primitive avait manifestement besoin d'une légitimation religieuse ; il n'est pas exclu qu'elle ait emprunté des éléments de ce légalisme aux juifs de Médine, en l'absence de communauté chrétienne aussi importante qui aurait pu offrir une autre alternative ».

Charfi avance quatre preuves à l'appui de sa proposition :

- le nombre réduit des prescriptions de lois dans le Coran et la pluralité apparente de leur sens : entre 220 et 250 sur 6200 versets. Qui plus est, ces versets avaient à l'origine un caractère éthique. Leur attribuer un caractère législatif contraignant est « une - osons le dire -, perversion du message prophétique ».
- le Coran n'a pas détaillé les éléments du culte musulman, ce que l'on a appelé ensuite les « cinq piliers de l'islam » ; d'ailleurs Charfi remarque qu'ils s'inspirent de cultes antérieurs.
- Le Coran n'entre pas dans le détail des prescriptions pour une foule de domaines qui concernent la vie quotidienne. Pour Charfi, le message de l'islam tend à réaliser la liberté de croyance, l'abolition de l'esclavage, l'affirmation de l'égalité de l'homme et de la femme, l'abandon de toutes les mutilations du corps humain et de toutes les pratiques portant atteinte à la dignité humaine. Il rejoint là la « lecture vectorielle » prônée par Mohammed Talbi.
- les faits et gestes de Muhammad considérés comme normatifs par les croyants ne représentaient que des aspects de sa mission éducative quotidienne ; il prônait la miséricorde, la solidarité pour accomplir le bien. Parfois ce processus a pu être accompagné par de la violence, mais tout cela ne peut pas engager ou tenir les musulmans contemporains.

### *Le problème de l'institutionnalisation de la religion*

Le choix d'Abu Bakr comme successeur du Prophète répond à des considérations politiques (rapports de force, privilège accordé à l'âge, etc.) beaucoup plus qu'à des considérations religieuses, contrairement à ce que dit la tradition sunnite.

L'institutionnalisation de la religion a causé un grand écart entre la pratique et le contenu du message, en particulier dans les domaines de l'esclavage, du statut de la femme et du *jihâd*. Charfi montre précisément comment toutes les grandes sciences islamiques (le droit, l'exégèse, la science du hadith, la philosophie, la mystique) ont donné des bases théoriques à l'institutionnalisation. Les commentateurs du Coran ne tiennent pas compte de l'intertextualisation. Quant aux hadiths, on a consigné ce que le Prophète lui-même avait interdit de faire. On a occulté la finalité du Coran, qui est de tirer l'humanité vers le haut, ce qui passe par le droit à la liberté de conscience.

### *Une nouvelle approche du scellement de la prophétie*

En islam, le scellement de la prophétie est considéré comme un des noyaux essentiels de la foi religieuse : il n'y aura plus désormais de nouvel envoyé divin. Mais comment concilier l'invariabilité du credo de base islamique et le dynamisme de la vie humaine ? Charfi compare cette conception traditionnelle du scellement à celui qui ferme la porte de sa maison de l'intérieur, de sorte que les gens sont enfermés dans une prison.

Pour Charfi, l'homme doit être capable de tirer son savoir, ses valeurs et ses paramètres de ses propres ressources. La clôture de la prophétie est le contraire d'une négation de toute évolution ; elle marque l'avènement d'une nouvelle étape où l'être humain atteint la maturité et bâtit son avenir dans la liberté, la responsabilité individuelle et la solidarité active.

### *Moderniser la conscience musulmane*

Observant le monde musulman actuel, Charfi repère quatre attitudes différentes :

- maintenir les conceptions et les régulations héritées de la tradition
- mettre à jour et faire évoluer les dispositions traditionnelles : Mohammed Abdou
- ramener le réel à ce qu'ils perçoivent comme étant en conformité avec le texte – la position des intégristes
- retenir une partie du texte et en abandonner d'autres – comme Muhammad Taha

Pour Charfi, il faut moderniser les consciences c'est à dire bien comprendre et finaliser le message Muhammadien et se libérer de l'institution religieuse dans tous ses aspects.

Pour cela il faut affranchir le texte de l'emprise des juristes et des commentateurs traditionalistes en rappelant que les anciens s'adressaient à leurs contemporains. Cela suppose que le croyant adhère au processus de sécularisation. Contrairement à F. Rahman, Charfi pense que la laïcité n'est pas obligatoirement athée et peut offrir un chemin d'émancipation aux sociétés musulmanes : considérer l'homme comme un individu libre et responsable et non comme un simple membre d'un groupe – sachant que cette liberté porte en elle les germes de la fin de la morale, risque que l'on ne peut ni esquiver ni escamoter.

## **Chapitre 8 Farid Esack**

### Vers une théologie islamique de la libération

Il est Africain du Sud. Dans les années \_\_à, au Pakistan grâce à des relations amicales avec des chrétiens, il découvre la « théologie de la libération » théorisée et vécue en Amérique latine. De retour en Afrique du Sud il sent qu'une vraie frontière existe non entre musulmans et non musulmans mais entre serviteurs de la justice et coupables ou complices d'injustices.

Pour lui, la justice est une obligation du Coran et la politique fait intégralement partie de l'islam. Il y a beaucoup de bonnes actions accomplies par des non-musulmans.

En 1995, à la fin de l'apartheid, consulté quant à l'opportunité ou non de faire place au statut personnel musulman dans la nouvelle constitution, il s'y est fermement opposé.

Comme les autres « nouveaux penseurs de l'islam », il affirme que l'érudition islamique se préoccupe insuffisamment du cadre historique des écritures. Comme Arkoun il rappelle que « les productions sémiotiques (de signes) d'une personne sont sujettes à l'historicité dans l'articulation de leur signification à des fins sociales et culturelles.

#### Coran, libération et pluralisme

Farid Esack propose une interprétation du Coran qui autoriserait le pluralisme théologique à l'intérieur de l'islam et encouragerait les rapports aux non-musulmans qui agissent d'un cœur droit. Il veut aussi dévoiler le lien entre exclusivisme religieux et conservatisme politique, entre ouverture religieuse et progressisme politique.

#### Statut du Coran et herméneutique de réception

L'herméneutique de réception examine les manières nombreuses et différentes de recevoir le texte.

Farid Esack montre que la Révélation s'est faite progressivement, de la même façon que les prescriptions d'un médecin évoluent en fonction de l'évolution de l'état du patient. Chaque musulman peut donc trouver dans le Coran les versets correspondant à sa situation concrète.

#### Qui interprète et dans quel intérêt ?

Proclamer que seuls quelques individus ont pu être inspirés ou sont inspirés par Dieu pour interpréter le texte confisque le pouvoir d'interprétation et en prive les croyants ordinaires.

« Le traditionalisme et le fondamentalisme nient tout cadre personnel historique de référence. Alors qu'ils vont insister sur le fait que l'islam normatif « doit être jugé uniquement au regard du Coran et de la pratique prophétique », il vont en même temps tout au long de leur discours insinuer « et nous les avons correctement compris » ».

#### Des clés pour interpréter le Coraniques

Farid Esack propose six « clés herméneutiques » :

intégrité et prise de conscience de Dieu

Unicité divine, dogme central de l'islam

les gens : tout ce qui va contre le respect de la personne humaine fait injure à Dieu; la sollicitude de Dieu pour les gens est immense, notamment pour les plus pauvres

les opprimés de la terre : le Coran dénonce les puissants qui tiennent les opprimés en otage : tous les prophètes sont issus de mieux pauvres ou modestes ou ont partagé la vie des opprimés.

Équité et action juste ; ce sens de l'équité ne peut se limiter, comme toute une lecture traditionnelle est tentée de le faire, à la « guerre contre les incroyants »

Le *Jihâd* ou le combat dans le sentier de Dieu : dans le contexte coranique, ce mot désigne l'effort dans le sentier de Dieu. Il concerne autant l'action militaire pour la défense de la communauté et des idées de l'islam que le combat spirituel. Pour Farid Esack l'invitation au *jihâd* vient rappeler que la foi doit être transformatrice de l'existence humaine, une transformation qui prend concrètement place dans l'histoire et dans la société comme l'indique le Coran : « Dieu ne modifie pas l'état d'un peuple qu'ils ne l'aient modifié de leur propre chef » (Coran, 13,11). Pour F. Esack, le Coran et la foi nourrissent le combat pour la justice autant que ce combat nourrit la compréhension du Coran et de cette exigence.

C'est une théologie de la libération qu'élabore Farid Esack qui « la vérité vient en combattant pour la justice.

#### Conclusion

Assumer une rationalité plurielle

Ce qui frappe, lorsque l'on s'intéresse aux travaux des « nouveaux penseurs de l'islam », c'est que, venant d'horizons différents et abordant les questions sous des angles variés, ces penseurs donnent vraiment l'impression d'avoir entre eux un « air de famille ». Mal à l'aise dans un islam centré sur la loi

et le pouvoir politiques, ces croyants ressentent en effet le besoin d'une distinction claire entre le message coranique et les structures juridiques héritées d'un certain passé. Ils démontrent que ce sont les juristes médiévaux, et non la Révélation, qui ont défini les principes selon lesquels allaient être exploitées les données du Coran et de la tradition. Ils viennent rappeler que le concept de *Chari'a* comme loi totale régissant la vie des croyants est d'abord une construction humaine qui s'est cristallisée près de deux siècles après la mort du Prophète. Ou encore que le dogme du « Coran incréé » s'est imposé trois siècles après la mort du Prophète dans un contexte politique sanglant.

#### La légitimité des nouvelles approches du Coran

Les nouveaux penseurs viennent rappeler que le Coran est un livre ouvert pour tous les hommes. D'une part parce qu'il s'adresse à tous les hommes. D'autre part parce que le Coran est au cœur du monde contemporain, qu'il tient une place unique dans la vie de centaines de millions de personnes. Dans le Coran se trouve toute la vision de l'homme et du monde des musulmans.

Comment, se demandent certains, avoir accès à la compréhension d'un texte si complexe, témoignant d'un univers culturel radicalement différent du nôtre ? Les nouveaux penseurs répondent en utilisant la méthode historico-critique, en tenant de situer le texte dans son contexte de production. C'est une Parole divine qui a une historicité.

D'autres veulent comprendre comment le texte fonctionne, comment il « parle ». A la fois « chef-d'oeuvre littéraire », discours éthique et symbolique, récit historique mais également parabolique, voire fabuleux et, parfois (mais de façon moindre), code de droit, le Coran utilise plusieurs genres littéraires. Selon les styles, on peut saisir à quelles préoccupations du moment voulait répondre tel ou tel passage.

Le sens du texte n'est pas seulement autour du texte et dans le texte ; il est aussi dans la lecture du texte -par un lecteur ! La Parole et son écoute ont précédé le livre et le texte écrit redevient parole lorsqu'il est lu à haute voix. L'écoute, en islam, constitue une authentique discipline spirituelle. Pour les nouveaux penseurs, l'étude scientifique du texte coranique vient compléter la démarche religieuse, l'éclairer, lui donner une assise intellectuelle.

Certains nouveaux penseurs, en mettant en avant les dimensions symboliques et mythiques soulignent combien le Coran représente une vérité éternelle. Il n'y a pas de culture religieuse sans mythe.

L'histoire mythique est tout entière le symbole de ce que nous sommes encore et ce vers quoi nous allons.

Les musulmans aiment à dire que, en islam, il n'y a pas de conflit entre la foi et la science, la foi et la raison. Mais, jusqu'ici, ils se sont néanmoins beaucoup prémunis contre l'application des sciences humaines au champ religieux. Les « nouveaux penseurs » ont « sauté le pas ». Avec eux, comme le relève Mohammed Arkoun, « on quitte le cadre dualiste de la connaissance où raison s'opposait à imagination, histoire à mythe, vrai à faux, bien à mal, raison à foi, etc. On assume une rationalité plurielle, changeante, accueillante » (dans *Penser l'islam aujourd'hui*)