

L'Islam au XXI^{ème} siècle

Revue trimestrielle

Numéro I
(Janvier-Mars 2021)

*Abdenmour Bidar, Mohamed Haddad, Mahmoud Hussein,
Hakim El Karoui, Patrick Mégarbané, Ismaël Saidi.*



L'Islam au XXI^{ème} siècle
الإسلام في القرن 21
Islam in the 21st Century

Pour nous soutenir : Abonnez-vous à votre revue !

Chère lectrice, cher lecteur,

Les deux premiers numéros de notre revue trimestrielle « *L'Islam au XXI^{ème} siècle* » vous sont offerts et vous ont été envoyés par mail à partir de la liste de diffusion dont nous disposons.

Merci de relayer largement auprès de vos amis ou connaissances qui pourraient être intéressés par ce grand sujet.

Pour soutenir encore notre initiative, votre abonnement nous est nécessaire car nous ne bénéficions d'aucun financement public et dépendons donc de votre générosité ! L'indépendance est une valeur clé, autant pour vous que pour nous !

L'inscription et l'abonnement peuvent se faire directement sur le site HelloAsso, à l'adresse : <https://www.helloasso.com/associations/l-islam-au-xxieme-siecle/paiements/abonnement-a-la-revue-l-islam-au-xxieme-siecle>

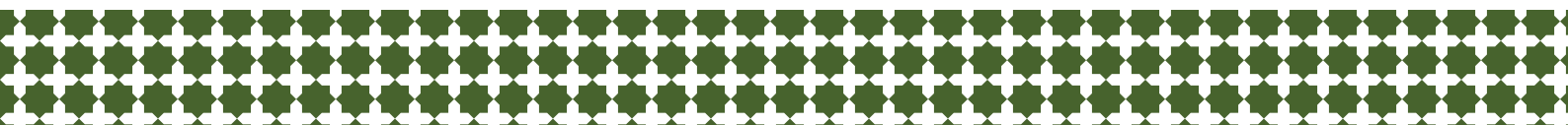
Tarifs des abonnements :

- **Standard** : 20 € / an (5 € le numéro)
- **Soutien** : 40 € / an (10 € le numéro)
- **Bienfaiteur** : 80 € / an (20 € le numéro)

Nous vous remercions pour votre précieux soutien. C'est le prix de notre indépendance commune !

Directeur de la rédaction : **Sadek Beloucif**, président de l'Association
Rédactrice en chef et éditrice : **Eva Janadin**, déléguée générale de l'Association
Directeur artistique et graphiste : **Tristan Noirot-Nérin**
Contact presse : ActuPresseCom / **Sabine Renault-Sablonière**

Adresse mail contact : sabinerenaultsabloniere@actu-presse.com
Revue trimestrielle éditée par l'Association « L'Islam au XXI^{ème} siècle », Paris, 2021



Sommaire

Le mot du président « L'Islam au XXI ^{ème} siècle » : Une nouvelle revue	4
Islam et islamisme	7
Qu'est-ce que l'islamisme ? Par Hakim El Karoui	9
Condamner le discours de Macron ? Par Mohamed Haddad	11
Théologie et philosophie	15
L'humanisme musulman, hier et aujourd'hui Par Mahmoud Hussein	17
Pour une juste relecture du Coran Par Patrick Mégarbané	28
Rites et pratiques spirituelles	41
Le sens de la prière en islam Par Abdenmour Bidar	43
Parcours spirituel	57
Ismaël Saidi, un « musulman d'ici »	59

Le mot du président

« L'Islam au XXI^{ème} siècle » : Une nouvelle revue

Chère lectrice, cher lecteur,

Mais quelle idée de lancer une nouvelle publication en 2021, au moment où de belles revues de haut niveau, comme *Le Débat*, mettent la clef sous la porte, et que d'autres ont du mal à trouver ou conserver leur lectorat et leur équilibre économique ?

Alors que nous sommes tous envahis de textes à lire, nombreux et de qualité inégale, nous voulons relever le défi et créons cette revue pour trois raisons, qui sont pour nous autant d'idées fortes.

La première est de tenir l'apparente tension entre l'explication des spécificités culturelles de l'Islam, tout en ayant la volonté d'être un acteur « comme les autres » du débat intellectuel contemporain.

La seconde est de pouvoir approcher, discuter et déchiffrer les liens entre l'islam-religion et l'Islam-civilisation. Notre objectif est de promouvoir les éléments de compréhension mutuelle dont notre monde globalisé a besoin.

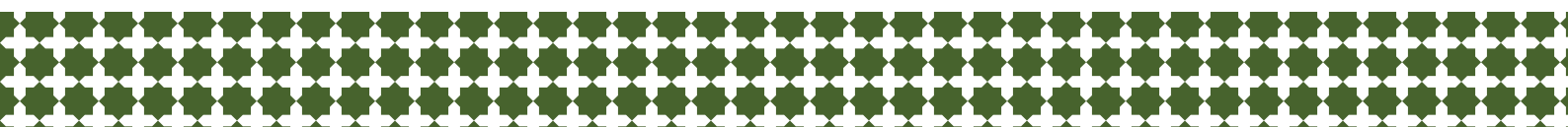
La dernière raison a trait à la distinction entre le culturel et le cultuel. Habituelle dans le monde occidental puisqu'elle permet le partage (et donc l'établissement de rapports sereins) entre le politique et le religieux, elle est parfois plus difficile dans la sphère musulmane. Cette potentielle confusion, intensifiée par la multitude des interprétations, et donc des compréhensions et représentations partagées, doit être levée.

Pour ce faire, nous prenons devant vous, amis lecteurs, trois engagements qui doivent nous servir de vigie :

- ✿ **Ne pas éviter les sujets qui fâchent ou qui dérangent, car ils sont souvent autant de points-clés que de sources d'inspiration ;**
- ✿ **Ne pas être dans l'entre soi, en cherchant sans cesse des voix nouvelles, qui sont autant de voies originales, en insistant sur le caractère international des contributions ;**
- ✿ **Et n'être les valets ou porte-paroles de personne, ni d'un pays, ni d'un parti, ni d'un grand homme...**

Nous sommes heureux et fiers de vous présenter ce premier numéro, produit dans l'enthousiasme de la création et de l'innovation, comme une sorte de manifeste de nos buts. Comprendre, avec **Abdenmour Bidar**, que les spécificités symboliques de la prière en islam se retrouvent dans des invariants anthropologiques et spirituels. Découvrir, avec **Patrick Mégarbané** que les lectures du Coran sont par essence complexes, pouvant renvoyer à une inspiration néoplatonicienne ou à une conception existentialiste du monde. Constater, avec **Mahmoud Hussein**, que l'humanisme musulman médiéval représente une modernité toujours présente aujourd'hui. Ou enfin s'étonner du parcours spirituel d'**Ismaël Saidi**, un « musulman d'ici ». Revenir sur la question de l'islamisme, avec **Hakim El Karoui** et **Mohamed Haddad**, pour prendre du recul avec les débats brûlants de ces derniers mois.

Mais une fois ce « numéro 1 » produit, il faut garder le souffle, ne pas s'épuiser, ne pas tomber dans la routine ou l'inutile... C'est pourquoi, amis lecteurs, nous sommes gourmands de pouvoir initier un dialogue avec vous. Merci de nous écrire, pour faire part de vos réactions à tel ou tel écrit, recommander un thème de réflexion, ou encore pour proposer un article. Tout en étant conscient de la réalité des diversités humaines, le résumé de notre ligne éditoriale est clair : créer du commun partageable, à partir de multiples ressources culturelles et cultuelles dont personne n'a le monopole. L'affirmation, il y a plus de huit siècles,



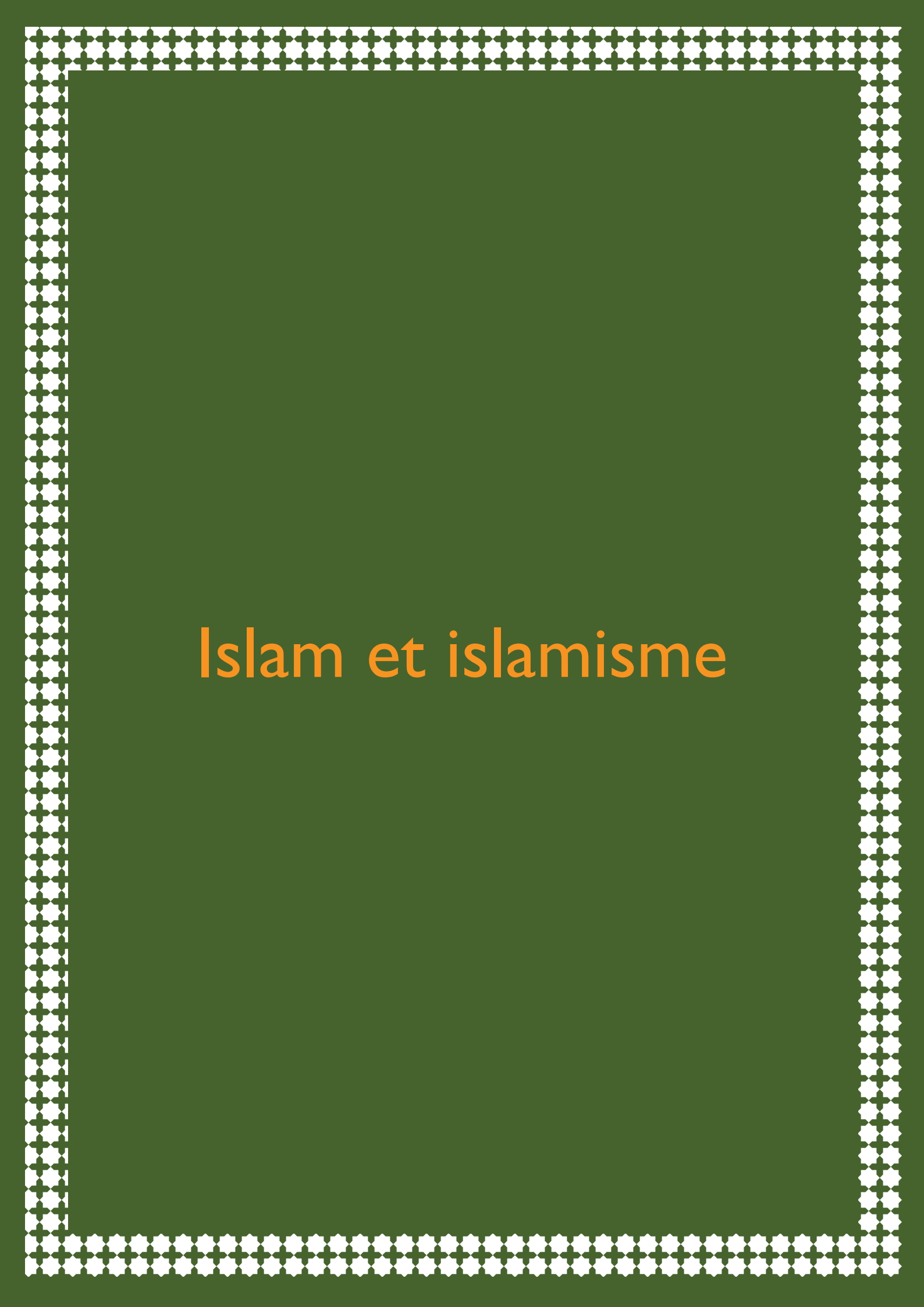
d'**Averroès-Ibn Rushd** que « *la Vérité ne saurait contredire la vérité* » trouve un écho singulier avec la remarque du **Pape Benoît XVI** que « *Nul n'est propriétaire de la vérité* »...

Alors, unissons ensemble nos forces culturelles et notre volonté de recherche de spiritualité et osons l'Espérance ! Nous pourrons ainsi rejoindre la déclaration finale des premières rencontres de notre association en février 2019 à l'UNESCO qui voulait refaire découvrir la spiritualité musulmane ! « *Il est de l'intérêt général que cesse la fixation sur l'Islam et la suspicion envers plus d'un milliard et demi de musulmans. L'Islam est un patrimoine universel.* »



Sadek Beloucif

Président de l'Association « **L'Islam au XXI^{ème} siècle** »



Islam et islamisme

Le vendredi 2 octobre 2020, le Président **Emmanuel Macron** a prononcé un discours sur le séparatisme islamiste dont les propos ont été qualifiés de « racistes » par l'institution égyptienne sunnite Al-Azhar, dénonçant des « accusations » visant l'islam. Le terme « islamisme » fait débat puisqu'il est en réalité mal compris, volontairement ou non. L'islam n'est pas synonyme d'islamisme, mais l'amalgame est bien souvent fait autant du côté de l'extrême-droite qui rejette l'ensemble des musulmans que du côté des islamistes refusant toute critique de certaines interprétations de l'islam. Si l'islam est une religion, c'est-à-dire un ensemble de croyances et une spiritualité personnelle, l'islamisme est au contraire une idéologie politique contemporaine, c'est-à-dire un système totalitaire et englobant, proposant à l'individu une interprétation du monde, une organisation de la société, notamment du domaine profane, et un rôle donné à la religion dans l'exercice et la vision du pouvoir. **Hakim El Karoui** et **Mohamed Haddad** se proposent ici de revenir sur cette distinction entre islam et islamisme.

Qu'est-ce que l'islamisme ?

Par Hakim El Karoui



Normalien, agrégé de géographie, Hakim El Karoui est chef d'entreprise, essayiste et entrepreneur social.

Il est l'auteur notamment de *L'Islam, une religion française* (Gallimard, 2018).

Extrait :

Hakim El Karoui, *La fabrique de l'islamisme*, publié par l'Institut Montaigne, septembre 2018, p. 10-11

« Qu'est-ce que l'islamisme ? La question est délicate et sujette à controverse. D'abord et avant tout parce que la très grande majorité de ceux que nous qualifions d'islamistes ne reconnaît pas ce terme. Ceux qui sont issus ou proches des Frères musulmans ont compris depuis longtemps qu'il était dangereux de revendiquer leur appartenance à ce mouvement. Les salafistes, eux, expliquent qu'ils ne défendent qu'une vision religieuse et jamais une doctrine politique¹. Les deux groupes se rejoignent par ailleurs pour clamer que l'islamisme n'existe pas, qu'il n'y a que l'islam – entendre leur interprétation de l'islam – et que ceux qui font la distinction sont de mauvais musulmans, des ignorants ou de dangereux islamophobes.

¹ *Wahhabisme* : Forme de salafisme issu d'un mouvement de réforme se réclamant de l'islam sunnite hanbalite, prônant un retour aux pratiques en vigueur à l'époque du prophète Mahomet et de ses premiers successeurs (califes). Ce courant est né au XVIII^e siècle avec le prédicateur Mohammed ben Abdelwahhab (mort en 1792) allié à Mohammed Ibn Saoud, le fondateur de la dynastie saoudienne.

Les analystes, politologues, diplomates, membres des services de renseignement... adhèrent souvent à cette distinction et évoquent d'une part « l'islam politique », celui des Frères et de leur galaxie, qui viserait à islamiser le pouvoir temporel et donc à négocier avec lui, sur le modèle de ce qu'ont fait les Frères musulmans² en Égypte. Et, de l'autre côté, ils reconnaissent que le salafisme se désintéresse le plus souvent de l'action politique, sauf bien sûr dans sa version « révolutionnaire », c'est-à-dire djihadiste, dont l'impact politique peut difficilement être nié.

Notre travail ne repose pas sur cette distinction méthodologique : nous considérons tous les islamismes qui forment dans leur diversité ce que nous avons appelé l'islamisme qui est, au-delà de la croyance religieuse et de spiritualité personnelle, une interprétation du monde, une vision de l'organisation de la société, y compris le monde profane, et un rôle donné à la religion dans l'exercice du pouvoir. En ce triple sens – interprétation du monde, organisation sociale, relation au pouvoir –, il s'agit d'une idéologie politique contemporaine. Les islamistes, qui adhèrent à cette vision du triple rôle de la religion dans la société, retiennent le plus souvent de l'islam des principes religieux issus d'interprétations rigoristes promues depuis un siècle par ceux que l'on appelle les islamistes militants.

S'il existe d'importantes différences idéologiques entre les wahhabites et les Frères musulmans, les deux groupes cherchent à faire de l'islam un cadre de vie, un projet pour l'individu et la société. Il s'agit d'un projet total visant à codifier et à normer les rapports sociaux : la relation entre les hommes et les femmes (mixité interdite chez les wahhabites), les normes alimentaires (le *halal*), les principes économiques (finance islamique) ou encore le rapport à l'autre (*al-wala' wa al-bara'*, qui définit chez les wahhabites la séparation entre les musulmans et les non-musulmans). Cette volonté de normalisation est foncièrement politique : elle se prononce sur les caractéristiques de l'autorité légitime et elle organise la vie dans la cité. Ce n'est donc pas leur seul rapport à la politique qui compte mais bien leur impact politique. Un impact évident pour les Frères musulmans, qui veulent négocier avec le pouvoir et parfois le prendre. Tout aussi important pour les salafistes, y compris ceux qui veulent ériger un mur de pureté entre eux et la société : ce mur, cette séparation, physique ou symbolique, a évidemment un impact politique majeur. La politique concerne d'abord la vie de la cité, avant de poser la question de la prise du pouvoir³. »

² *Frères musulmans* : Organisation sociale et politique fondée en 1928 par Hassan El-Banna en Égypte qui se compose aujourd'hui d'un ensemble de mouvements dans plusieurs pays du monde musulman. Les Frères musulmans agissent principalement dans les domaines sociaux et éducatifs afin d'amener à une réislamisation des sociétés arabes.

³ D'autres définitions des différents courants de l'islamisme sont disponibles dans : Hakim El Karoui, *La fabrique de l'islamisme*, publié par l'Institut Montaigne, septembre 2018, annexe 3, p. 594 et sq.

Condamner le discours de Macron ?

Par Mohamed Haddad



Mohamed Haddad est islamologue, Docteur ès Lettres de la Sorbonne, professeur des universités en Tunisie depuis 1995, auteur de plusieurs ouvrages sur l'islam à l'époque moderne, le réformisme islamique et l'histoire comparée des religions. Depuis 2001, il est un acteur actif du débat interreligieux et interculturel.

Dernier ouvrage paru : *Muslim Reformism- A Critical History : Is Islamic Religious Reform Possible ?* (Springer, 2020).

Al-Azhar rejette les accusations contre l'islam portées par E. Macron et les qualifie de racistes. Ce titre a conquis la toile et les sites d'information arabes après le discours du Président français sur le séparatisme islamiste, prononcé le vendredi 2 octobre. Si on ne s'attendait pas à ce que cette institution religieuse centenaire fasse l'éloge de ce discours, il est réellement étonnant qu'elle se soit laissée aller à un réquisitoire si violent, même si sa prise de position a été attribuée à l'un de ses organes principaux, son Centre d'études, et non pas au Recteur d'al-Azhar en personne.

C'est qu'al-Azhar lui-même est engagé depuis des années dans une lutte frontale contre l'islamisme radical. Il aurait été plus conséquent qu'il voie d'un bon œil la volonté d'un État, dont la majorité de ses citoyens ne sont pas musulmans, de se prémunir de ce danger, quitte à se démarquer ensuite de certaines analyses, argumentations et dispositions. Car le discours de Macron a été on ne peut plus

clair dans la distinction entre islam et citoyens de confession musulmane d'une part, et islam politique, islam radical et islamisme d'autre part, refusant tout amalgame sur ce sujet.

Cependant, dans l'univers complexe et ambigu des institutions officielles et officieuses censées représenter l'islam, c'est la surenchère qui prévaut. Al-Azhar a joué un rôle de catalyseur, influant négativement beaucoup d'autres prises de position. Son rival, l'Union mondiale des oulémas musulmans, est allé encore plus loin dans l'exaltation. À l'affirmation de Macron « l'islam vit une crise partout dans le monde », elle répond sur le thème de la décadence morale, intellectuelle et civilisationnelle de la France en particulier et de l'Occident en général.

Dans ce climat de suspicion et d'ombrage, il était difficile au discours de Macron d'être reçu hors de France dans la sérénité espérée. Bien qu'adressé aux citoyens français en priorité, il posait des problèmes connus dans des contextes très variés, aussi bien lorsque l'islam est une religion minoritaire que lorsqu'il est majoritaire. Et c'est vraisemblablement pour éluder ces problèmes que les institutions qui prétendent monopoliser la représentation de l'islam, en guerre perpétuelle entre-elles, se liguent dans ce genre d'occasion et s'alignent sur une même position de refus et de dénigrement.

Deux éléments doivent être retenus à ce propos. Le premier, le moins important, renvoie à la traduction. L'Élysée a-t-il proposé une traduction en arabe (ou dans d'autres langues pratiquées par les musulmans) d'un discours dont la portée allait au-delà de la France ? Il est à constater que très souvent, les termes de ce discours ont été cyniquement mal traduits, voire déformés, par ses contradicteurs. Là où il était question d'islamisme ou de radicalisme, on s'est résolu à entendre islam. La chaîne al-Jazeera a avancé comme argument de l'acharnement de Macron contre l'islam le fait que ce terme soit employé une quarantaine de fois, sans préciser toutefois que c'est un terme générique qui, joint à des qualificatifs différents, désigne des réalités diverses. Le terme séparatisme, associé à l'islamisme, n'a rien de choquant. L'islamisme se réduit à deux formules séparatistes : *al-takfīr wa l-hijra* (lancer l'anathème sur la société et se séparer d'elle) et *al-walâ' wa l-barâ'* (se monter strictement solidaire des vrais musulmans et se désolidariser nettement des ennemis de l'islam). On peut être en désaccord avec les contenus de ce discours mais on ne peut nier qu'il est mûrement réfléchi et bien structuré. Il est clair et parfaitement traduisible. Les malentendus sont délibérément entretenus pour déformer sa substance.

Le deuxième élément est la volonté farouche des institutions prétendant représenter universellement l'islam de s'opposer à toute tentative de structuration locale de cette religion, afin de garder sur elle un monopole dont on sait pertinemment qu'il est biaisé, puisqu'il est disputé et conquis depuis longtemps par les groupes islamistes. Ces institutions auraient voulu que la France fasse appel à eux pour former ses imams et organiser ses mosquées, alors que ces mêmes institutions peinent à concurrencer l'islamisme en terre d'islam. En taxant le projet de structuration française de l'islam de racisme et d'animosité à l'islam, ces institutions n'entendent pas seulement le torpiller, mais aussi dissuader tout pays de majorité musulmane de repenser la représentativité de l'islam. Il s'agit là d'un impressionnant déni du réel. On continue à refuser de parler de crises alors que celles-ci sont manifestes partout. On persiste à parler d'un islam univoque dans une situation de grandes tensions entre projets théologico-politiques antagonistes et violents.

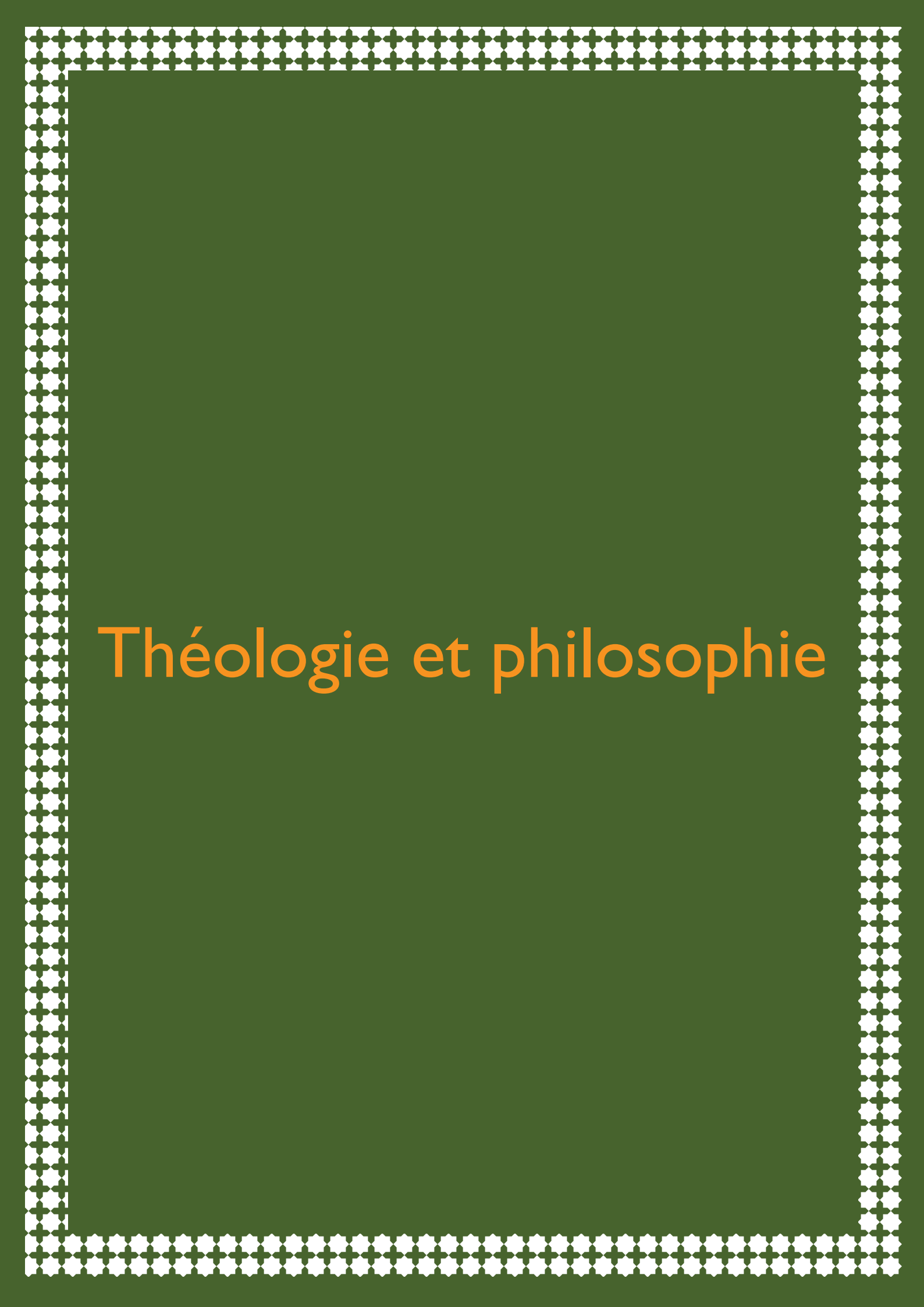
Le discours de Macron, quoi qu'adressé prioritairement aux citoyens français et voulant régler la présence de l'islam en France, a pointé des problèmes dont souffrent les pays musulmans eux-mêmes. Les dispositions annoncées sont pour la plupart spécifiques à la France, mais l'esprit général est un appel à l'autonomisation nationale ou la territorialisation de la gestion de l'islam, tout en laissant ouverte la possibilité d'une synergie nouvelle autour de cette religion qui ira au-delà des frontières nationales et participera à son renouveau. Autonomiser la gestion de l'islam tout en universalisant la réflexion sur son histoire, sa culture et son statut dans le monde actuel, est tout ce qu'il y a de contradictoire à l'esprit de monopole et d'enfermement qui anime ces institutions. Rien que d'ouvrir un débat franc sur la situation de l'islam mettrait à mal le discours de ces institutions qui verse dans l'émotionnel et se réfugie dans l'auto-victimisation.

Il serait pertinent d'apporter une relative distinction entre la situation au Machrek, où dominant des structures représentatives assez puissantes, et la situation au Maghreb, où ces structures sont beaucoup plus faibles et souvent soumises à l'autorité de l'État. En outre, la réalité de l'islam en France est plus familière aux Maghrébins, rendant les propos du Président français plus plausibles. Il n'y a pas eu au Maghreb de fortes manifestations d'hostilité, en même temps qu'il n'y a pas eu une large sympathie non plus. Le sentiment dominant est qu'il s'agit d'une affaire franco-française liée à l'approche des échéances électorales. Cependant, au Maghreb, les islamistes font désormais partie du cénacle politique, ils sont présents dans les gouvernements et dans les parlements. La coupure avec ce que Macron a appelé l'islam consulaire est motivée entre-autres par la montée de l'islam politique dans les pays partenaires. Si un débat franco-maghrébin sur le sujet de l'islam pouvait avoir lieu, il se ferait avec la participation des islamistes.

Un cas pratique pourrait se présenter bientôt. Nous croyons savoir que le leader historique de l'islamisme en Tunisie et un de ses illustres représentant dans le monde (et par ailleurs, un des fondateurs de l'Union des oulémas musulmans, cité précédemment), monsieur Rached Ghanouchi, président du parti al-Nahda et président du Parlement tunisien, sera officiellement accueilli en France sur invitation du Parlement français. Simple hasard de calendrier ou opération savamment orchestrée ? Force est de constater qu'il sera accueilli en plein débat sur le séparatisme islamiste et que sa qualité de président de Parlement ne fera pas oublier son influence mondiale sur l'islamisme. S'il est interrogé sur le sujet, il aura certainement une attitude plus subtile et moins acharnée. Mais elle ne sortira pas de la logique suivante : misez sur l'islam politique modéré et non violent pour vous prémunir de l'islam politique radical et violent.

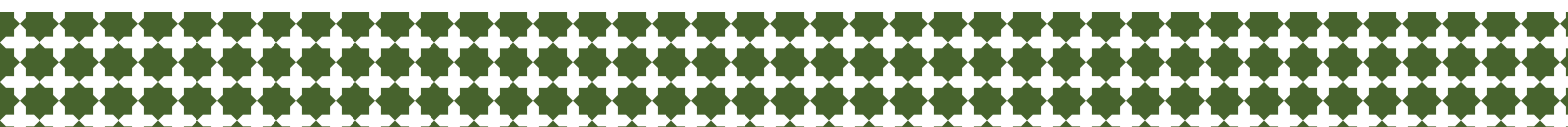
En réalité, deux réponses sont majoritairement proposées dans le monde arabe et musulman : endiguer la violence par le conservatisme (Machrek) ou l'endiguer par l'islamisme modéré (Maghreb). Or, le discours de Macron a eu le mérite de poser le problème dans un horizon plus large. Il ne s'agit pas seulement de condamner la violence mais de s'opposer à toutes les manifestations de séparatisme qui en sont le terreau. À ce niveau, les deux réponses évoquées n'apportent pas de solution valable.

Il faudrait plutôt miser sur des solutions nouvelles, portées aujourd'hui par des intellectuels isolés, ceux que l'on appelle les nouveaux penseurs de l'islam, les islamologues engagés, les philosophes et autres humanistes. Ouvrir le débat dans un pays entraînera un effet de contagion dans les autres. Et le Président français aura le mérite d'avoir lancé un pavé dans la mare. Il est temps de sortir des sentiers battus et des vœux pieux.



Théologie et philosophie

Avec sept siècles d'avance sur la Renaissance européenne, l'humanisme musulman voit le jour dès le IX^e siècle sous l'impulsion des philosophes, des théologiens rationalistes et de certains califes ayant participé au développement du savoir profane, de Bagdad à al-Andalus. Les deux auteurs réunis sous le pseudonyme **Mahmoud Hussein** abordent ici ce moment historique à travers un rappel des débats théologiques et philosophiques qui agitent la pensée islamique jusqu'à aujourd'hui. Dès le VIII^e siècle, plusieurs théologiens se mettent à reconnaître pleinement le libre-arbitre humain comme don de Dieu afin de mettre en valeur Sa Justice et Sa Miséricorde. Parmi eux, les mutazilites vont jusqu'à admettre la possibilité de considérer le Coran comme une création divine distincte de Dieu dont les versets sont dépendants de leur contexte de Révélation et ne sont pas imprescriptibles. Face à ces prises de position, les gardiens du suivisme, de la tradition et du littéralisme, les partisans du déterminisme et d'une toute-puissance divine absolue vont lever leurs boucliers empêchant toute remise en cause du dogme du Coran incréé et sortent vainqueurs de l'affrontement. Aujourd'hui, les portes de l'*ijtihad*, de l'effort d'interprétation des textes et des dogmes, s'ouvrent à nouveau, sous l'effet de nouvelles générations de penseurs musulmans réformateurs puisant dans l'héritage de l'humanisme musulman médiéval, et lui redonnant vie pour renouveler la pensée religieuse islamique à l'aune du XXI^e siècle.



L'humanisme musulman, hier et aujourd'hui

Par Mahmoud Hussein



Mahmoud Hussein est le pseudonyme commun de Bahgat El Nadi et Adel Rifaat, docteurs es-Lettres, écrivains, qui ont notamment publié :

AL-SÎRA, le Prophète de l'islam raconté par ses compagnons (2 vol., Grasset, 2005 et 2007) ;
Penser le Coran (Grasset, 2009 et Folio Gallimard, 2009) ;
Ce que le Coran ne dit pas (Grasset, 2013) ;
Les Révoltés du Nil, une autre histoire de l'Égypte moderne (Grasset, 2018).

L'humanisme, comme chacun sait, n'est pas né dans l'Europe du XVI^e siècle. Il est né deux mille ans plus tôt, dans la Grèce antique. Mais, comme on le sait beaucoup moins, les hommes de la Renaissance ne sont pas les héritiers directs de Platon et d'Aristote. Ils avaient perdu leurs traces et ils ne les ont retrouvées que grâce à Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Tufayl et Ibn Rushd. Entre Athènes et Florence, il y a eu Bagdad et Cordoue. Il y a eu le moment de l'humanisme musulman. Ce moment a été par la suite effacé des mémoires, durant près d'un millénaire, dans un monde musulman qui s'est refermé sur lui-même. C'est en remontant à ses sources, à la fin du XIX^e siècle, qu'Al-Afghani, Muhammad Abdou, Sayyid Ahmad Khan, allaient initier la renaissance de la pensée musulmane.

Saisissons ici l'occasion de corriger une erreur de perspective historique, largement répandue aujourd'hui : celle qui consiste à penser que la démarche humaniste est par définition antireligieuse. **L'humanisme s'est développé, durant**

la plus longue partie de son histoire, à l'intérieur de la pensée religieuse, et non contre elle. C'est dans l'orbite de la toute-puissance divine, que le croyant explore sa marge de liberté. Il n'est pas question d'opposer le dérisoire pouvoir de l'homme à l'infini pouvoir de Dieu. Il s'agit, plus humblement, de défricher un espace intellectuel, moral, esthétique, où l'initiative humaine puisse s'exprimer, en se distinguant de la volonté de Dieu, mais sans remettre en question Son autorité suprême. **L'humanisme, c'est la part d'autonomie humaine revendiquée dans le cadre d'une souveraineté divine allant de soi.**

Cet espace sera exploré et conceptualisé sous des formes extrêmement élaborées, à partir du IX^e siècle de l'ère chrétienne, à Bagdad, sous la dynastie musulmane des Abbassides. L'Islam est alors un empire immense, puissant et prospère, regroupant une multitude de populations, de religions et de cultures différentes. Sous le règne d'Al-Ma'mûn⁴, au début du IX^e siècle, Bagdad, compte un million d'habitants, alors que Rome en compte 30 000 et Lutèce à peine 10 000. La confiance règne en affaires, au point qu'une traite signée aux confins de l'Inde est respectée au Maroc. Les grands califes choisissent d'assumer cette puissance, et d'affronter cette diversité, en faisant le pari de l'intelligence. Ils encouragent et soutiennent les efforts visant à s'approprier les savoirs antiques – y compris les savoirs profanes, notamment puisés dans le patrimoine de l'humanisme grec, qui seront bientôt traduits en arabe.

Portés par ce courant, aux VIII^e et IX^e siècles, les théologiens mutazilites⁵ vont développer un point de vue d'une exceptionnelle audace. Selon eux, la volonté divine est rationnelle et elle est juste. Les hommes peuvent en saisir le sens, et y conformer leurs actes. Dieu les a doués, en effet, d'une capacité de jugement rationnel et d'une puissance créatrice, nommée *qudra*, en vertu de laquelle ils

⁴ Al-Ma'mûn (mort en 833) : Calife abbasside ayant régné de 813 à 833, il est surtout connu pour avoir impulsé la *Bayt al-Hikma* (Maison de la Sagesse) réunissant à Bagdad un ensemble de savants de toutes religions pour faire avancer les sciences profanes et traduire les anciens textes grecs et syriaques en arabe. Pour contester le pouvoir religieux des oulémas, il prit parti dans les débats théologiques de l'époque en imposant la doctrine du Coran créé à tous les théologiens de l'empire lors d'une période surnommée la *Mihna* (« examen, épreuve »). Seuls certains refusèrent de s'y soumettre, comme Ahmad Ibn Hanbal (mort en 855), qui fut démis de ses fonctions et emprisonné sous le califat d'al-Mu'tasim en 833. Cette période dura jusqu'en 848 jusqu'à ce que le calife al-Mutawakkil impose à son tour la doctrine du Coran incréé.

⁵ Mutazilisme : Les mutazilites, dont le nom peut se traduire par « ceux qui se séparent » ou « ceux qui se détachent », ont aussi été appelés les rationalistes de l'islam. Le mutazilisme est l'une des premières écoles de théologie islamique apparue au VIII^e siècle avant la constitution du sunnisme, dont le but était d'allier la raison à la foi, d'aborder la Révélation à la lumière de la réflexion et du discernement humain. Les mutazilites rejetaient l'imitation (*taqlîd*) des pratiques et dogmes établis à partir d'une approche littéraliste des textes et de l'interprétation des premières générations de savants. Ces penseurs sont surtout connus pour avoir conceptualisé le dogme du « Coran créé », c'est-à-dire distinct de Dieu et, contrairement à Lui, survenu dans le temps, qui ne saurait donc être imprescriptible, absolu et éternel.

peuvent produire des actes libres. Le libre-arbitre humain ne s'oppose pas à la toute-puissance divine. Il apparaît, dans la matrice même de cette toute-puissance, comme un don de Dieu. Cette marge de liberté doit permettre aux humains de se comporter en « lieutenants de Dieu sur la terre » (*khulâfa'*, sing. *khalîfa*)⁶. Au cours de leur parcours terrestre, en effet, les hommes ne sont pas appelés à s'effacer. Bien au contraire, ils sont tenus de s'affirmer personnellement, de déployer leur esprit d'initiative, de développer leurs talents, afin de contribuer à l'édification d'une cité musulmane solidaire et juste. Dans cette dernière, l'existence mondaine, temporelle, est célébrée en tant que telle. Il est recommandé, dans la mesure du possible, d'améliorer les conditions de vie des gens. La beauté est prisée, le corps est honoré, les plaisirs sont encouragés, dans les limites de la décence et de la mesure.

« Dieu est Celui qui a établi pour vous la terre comme une demeure stable et le firmament comme édifice. Il vous a modelés selon une forme harmonieuse. Il vous a accordé d'excellentes nourritures⁷. »

Doté de libre-arbitre, l'homme devient responsable du bien et du mal qu'il fait. Et Dieu, qui a des actes humains une connaissance parfaite, peut rétribuer chacun selon une justice qui est à la fois morale et rationnelle.

Les *falâsifa* (philosophes) représentent une autre école de rationalisme, qui se situe hors du périmètre théologique. Ils poursuivent une démarche encyclopédique, visant à embrasser toutes les sphères de la connaissance. Dans le prolongement des disciplines inaugurées par les Grecs – médecine, mathématique, astronomie, pharmacologie – ils étudient la nature en soi, et non la nature comme témoin de la toute-puissance divine. Ils découvrent la « démonstration », fondée sur le syllogisme rationnellement valide, qu'enseigne Aristote. Ils y voient une arme intellectuelle sans rivale, qui pose les principes d'une logique abstraite, valable partout et pour tous, universelle.

« Ce sont des choses, dira Averroès, qui sont à l'examen rationnel ce que les outils sont à l'activité pratique⁸. »

⁶ Coran 2 : 30 ; *Khalîfa* (pl. *khulâfa'*) : Traditionnellement traduit par « calife » pour désigner le titre politique donné aux dirigeants des empires islamiques du Moyen Âge jusqu'à la fin de l'Empire ottoman, ce terme a également une connotation théologique et philosophique dans le texte coranique lorsque Dieu demande aux Anges de se prosterner devant Adam nommé à la charge de « successeur » (*khalîfa*) responsable sur Terre de la Création divine (Coran 2 : 30-33).

⁷ Coran 40 : 64.

⁸ Dans son *Grand Commentaire*, Averroès cite ici une phrase d'Aristote puisée dans *Les seconds analytiques*.

Les *falâsifa* apportent une idée neuve, par où la raison aristotélicienne vient s'arrimer au monothéisme – idée qui inspirera Maïmonide, et plus tard Thomas d'Aquin : il n'y a pas de différence ontologique entre les vérités auxquelles parviennent les philosophes et celles que Dieu révèle à Ses Prophètes. Les prophètes perçoivent, par illumination instantanée, ce que les philosophes découvrent, pas à pas, par un effort rationnel. En faisant prévaloir l'argument de raison sur l'argument d'autorité, même lorsque ce dernier s'appuie sur une révélation, les *falâsifa* explorent les extrêmes limites de l'humanisme dans le cadre monothéiste⁹.

Mutazilites et *falâsifa* verront se lever contre eux un courant conformiste de plus en plus puissant. Gardiens de la tradition, juristes et théologiens vont s'acharner, chacun dans sa discipline, à anéantir la notion de libre-arbitre. Ils développeront des argumentaires très différents, et ils auront entre eux de profondes divergences. Mais ils se retrouveront autour d'une idée, qui deviendra la clé de voûte d'une commune vision du monde, l'idée que la toute-puissance de Dieu ne souffre aucune limitation. Ni la raison, ni la morale, ne peuvent Lui être opposées.

Cette toute-puissance se manifeste dans le fait que Dieu, ayant créé le monde, continue de le gouverner d'instant en instant. Dès lors, au même titre que toutes les autres créatures, l'homme est dépourvu de la capacité de créer des actes. C'est Dieu qui les produit en Lui, selon une volonté transcendante encadrée par deux notions : *qadâ'* et *qadar*. La première signifie le décret divin préexistant à la Création et prédéterminant le destin des êtres et des choses ; la seconde signifie le décret répondant au vouloir divin à chaque instant. Tout ce qui existe est voulu par Dieu, donc agréé par Lui. Il en est ainsi du bien comme du mal, qui n'existent pas en eux-mêmes, mais dans la seule mesure où Dieu en fait un bien ou un mal. Un acte n'est ni bon ni mauvais en soi. C'est Dieu qui le rend bon ou mauvais ; ce que Dieu récompense est un bien, ce qu'il punit est un mal. À la puissance absolue de Dieu, répond l'impuissance absolue de l'homme. On retrouve ici l'écho de la pensée paulinienne :

« C'est en Lui encore, dira l'Apôtre, que nous avons été mis à part, désignés d'avance, selon le plan préétabli de Celui qui mène toute chose au gré de Sa volonté¹⁰. »

⁹ Averroès dira encore : « La Vérité ne saurait contredire la vérité » ; au sens où la foi ne saurait contredire la raison.

¹⁰ Saint-Paul l'Apôtre, *Épître aux Éphésiens*, I : I I.

Cette vision du monde peut sembler aux humains arbitraire, injuste, immorale – en tout cas incompréhensible. Ce qui est exigé du croyant, ce n'est pas d'essayer de la comprendre, c'est de l'accepter, et de s'en remettre à Dieu par un témoignage de foi inconditionnelle. L'homme ne peut d'ailleurs rien comprendre, en dehors de ce que Dieu veut bien lui révéler. Les choses qui arrivent ne s'inscrivent pas dans des enchaînements de cause à effet. Elles n'ont pas de sens en elles-mêmes. C'est dans le mystère du Vouloir divin que ce sens réside. Les hommes sont donc impuissants à le découvrir par eux-mêmes, en se fondant sur leur seule raison. Ils ne peuvent y accéder, qu'en se fondant sur les repères que Dieu leur offre, sur les signes qu'Il leur livre dans Sa Parole. Encore la pensée humaine est-elle trop limitée, trop imparfaite, pour pouvoir épuiser le sens infini de cette Parole. Elle doit se contenter de l'approcher, par des efforts d'interprétation qui seront plus ou moins inspirés, plus ou moins heureux. Ces efforts, cependant, doivent se poursuivre sans jamais mettre en question le statut intemporel de la Parole – qui doit aller de soi, échapper à tout débat, se situer hors du champ de la pensée.

L'affrontement décisif, entre les deux lignes de pensée rationaliste et traditionaliste, aura lieu à Bagdad dans la deuxième moitié du IX^e siècle. Il se focalisera sur la question de la nature du texte coranique. Les mutazilites tiennent que le Coran est « créé » par Dieu, en d'autres termes, qu'il est distinct de Dieu, qu'il s'inscrit dans un moment de Sa Création. Il implique donc une dimension temporelle, qui offre aux humains une certaine marge d'interprétation, qui fait place à leur libre-arbitre. Cette thèse est rejetée par le juriste Ibn Hanbal¹¹ et le théologien al-Ash'arî¹², qui soutiennent, au contraire, que le Coran est « increé ». En d'autres termes, qu'il est consubstantiel à Dieu, qu'il participe de Son éternité. Dès lors, il importe moins de le comprendre que de s'en imprégner, de se laisser pénétrer de sa nature divine, par une lecture littérale indéfiniment répétée. Ainsi le texte acquiert-il globalement, intégralement, un statut de vérité absolue, intangible. D'où la notion d'imprescriptibilité du texte coranique. Ce sont les tenants de cette thèse qui sortiront vainqueurs de l'affrontement.

¹¹ *Hanbalisme* : C'est l'une des écoles à la fois de jurisprudence (*fiqh*) et de théologie islamique appartenant au sunnisme et fondée par Ahmad Ibn Hanbal (mort en 855). Ce dernier prônait un retour à l'interprétation littéraliste du Coran et des hadiths et rejetait la théologie spéculative (*kalām*) des mutazilites et des acharites qui autorisait l'usage de la raison humaine dans l'interprétation du Coran. Les hanbalites défendaient comme les acharites le dogme d'un « Coran increé ».

¹² *Acharisme* : C'est l'une des écoles de théologie islamique appartenant au sunnisme, fondée par le théologien al-Ash'arî (mort en 935), autorisant également l'usage de la raison dans l'interprétation des textes. D'abord adepte du mutazilisme, il s'en sépara car il récusait la possibilité d'un libre-arbitre complet de l'être humain sans intervention divine et réfuta la thèse du Coran créé. Il reprenait sur ce dernier point la position d'Ahmad Ibn Hanbal (mort en 855) qui défendait un « Coran increé », c'est-à-dire que le texte était la Parole de Dieu Lui-même sans aucune distinction.

Les thèses mutazilites, pourtant épousées par certains des plus grands califes, dont al-Ma'mûn et al-Mu'tasim, seront abandonnées à la fin du IX^e siècle. Les *falâsifa* exerceront une influence plus diffuse et plus durable. Ils connaîtront des heures de gloire, à Bagdad, à Cordoue, au Caire, mais aussi de longues éclipses. Leur magistère se terminera à la mort d'Averroès¹³, à la fin du XII^e siècle.

Entre temps, l'empire mondial de l'islam se sera scindé en deux, puis trois, entités rivales. Il aura subi d'importantes défaites militaires, face aux Croisés autour de Jérusalem et face aux rois catholiques en al-Andalous. Bientôt, il sera dévasté par les terribles invasions mongoles. Assailli par le doute, il aura vu le pouvoir, dans ses différentes capitales, passer des mains de princes cultivés, à celles de chefs de castes militaires. Et la recherche confiante du savoir, céder le pas à la défense frileuse des certitudes acquises. On referme « les portes de l'ijtihâd » (la recherche personnelle en vue d'interpréter ce qui, dans le Coran, n'est pas explicite), pour imposer le taqlîd (répétition indéfinie des réponses arrêtées une fois pour toutes)¹⁴.

Le libre-arbitre, et avec lui l'humanisme, ont perdu la partie en terre d'islam. Les œuvres des *falâsifa* musulmans, traduites de l'arabe au latin, seront enseignées dans les universités européennes. Elles irrigueront, pendant plusieurs siècles, les grands débats qui déboucheront sur la pensée de la Renaissance. Mais pour retrouver la veine vivante de l'humanisme dans le monde musulman lui-même, il faudra attendre la fin du XIX^e siècle. Dans la foulée des Muhammad Abdou et des Ahmad Khan, une prestigieuse lignée de grands intellectuels va défricher cette voie, tout au long du XX^e siècle, de Ali Abderraziq et Muhammad Iqbal à Khalid Muhammad Khalid, de Mohamed Arkoun, Mohamed Charfi, Abdelmajid Charfi, à Hicham Djäït, et Nasr Hamid Abu Zayd. Pour ne citer que les noms plus connus.

Sans remettre en cause la source divine de la Révélation, ils se sont efforcés de penser l'historicité de sa manifestation terrestre. À l'aide des disciplines modernes de l'anthropologie, de la sémiotique, de la philologie, ils ont étudié les implications existentielles, les connotations psychologiques et esthétiques, que les versets coraniques pouvaient revêtir pour les contemporains du Prophète, dans

¹³ Averroès (mort en 1198) : Connu sous son nom arabe Ibn Rushd, Averroès est un philosophe, théologien, juriste et médecin musulman andalou qui exerça des fonctions de grand cadî à Séville et Cordoue et de médecin privé des sultans almohades à Marrakech. Il mit l'accent sur la nécessité pour les savants de pratiquer la philosophie et d'étudier la nature créée par Dieu, en recommandant l'exercice des sciences profanes, comme la médecine, la logique et la physique. Accusé d'hérésie à la fin de sa vie, son œuvre influença plusieurs générations de penseurs médiévaux latins et juifs puis au XIX^e siècle les courants rationalistes et réformateurs de l'islam.

¹⁴ Taqlîd : Terme arabe signifiant « l'imitation, le suivisme ». Il s'agit de l'acceptation littérale du contenu d'une école juridique (*madhhab*). C'est le respect, sans remise en cause, des préceptes d'une jurisprudence (*fiqh*) et de l'avis des premières générations de juristes musulmans (*fuqahâ*).

l'Arabie du VII^e siècle. Ainsi se donnaient-ils, peu à peu, les moyens de distinguer la signification originelle, historiquement située, des versets coraniques, de leurs significations possibles, en d'autres temps et d'autres lieux. En montrant que l'islam est à la fois un message divin et une histoire humaine, en réintégrant la dimension du temps là où la Tradition ne veut voir que l'éternité, en retrouvant la vérité vivante de la Révélation sous les interprétations qui prétendent la figer une fois pour toutes, la pensée réformatrice a offert aux croyants la chance de conjuguer leur foi en Dieu avec leur intelligence du monde.

Ce faisant, elle a offert à l'humanisme en terre d'islam, l'occasion de se redéployer, non en vase clos, mais en syntonie avec l'humanisme moderne, universaliste, de l'Europe des Lumières. Transcendant les limites qui furent celles des mutazilites, il y a mille ans, la pensée réformatrice ouvre ainsi la voie au postulat fondateur de la modernité, qui tient que la sphère temporelle est régie par des lois propres, que l'homme peut appréhender en exerçant sa raison. D'où découle la logique de la sécularisation, qui tend à séparer la raison de la foi, le savoir scientifique du savoir religieux, la philosophie de la théologie et finalement le politique du spirituel – les lois de la cité devant émaner de l'intelligence humaine et non plus de textes sacrés. On comprend pourquoi la pensée réformatrice moderne essuie, dans le monde musulman, un terrifiant tir de barrage, de la part des gardiens du dogme du Coran incréé. Et pourquoi la défense à tout prix de l'imprescriptibilité coranique devient, pour ces derniers, un impératif absolu. Ils vont condamner les réformateurs en frappant d'illégitimité l'outil méthodologique dont ils se servent : la raison critique, à l'œuvre dans les sciences humaines et sociales, cette « arme de contrebande », introduite dans le monde musulman par la maudite philosophie des Lumières.

Selon les gardiens du dogme, prétendre que la révélation du Coran répond à autre chose que la volonté intemporelle de Dieu – imaginer qu'elle est reliée, de quelque manière, à un contexte historique particulier – est une aberration conçue par des non-croyants. Elle porte sur la chose divine un regard extérieur à elle. Preuve en est qu'elle est étayée par des arguments puisés dans des disciplines profanes, étrangères à l'islam.

Se pose alors la question : peut-on passer outre à cette objection ? Peut-on démontrer le lien nécessaire entre texte et contexte, sans recourir aux sciences profanes ? En se fondant exclusivement sur des textes religieux, indiscutables au regard des gardiens les plus sourcilleux du dogme ? La réponse est oui. Les textes religieux qui permettent cette démonstration, existent bien. Et depuis longtemps. Ils sont nés en réponse à un besoin pressant, éprouvé dès le premier siècle de

l'islam, dans les écoles coraniques. Le besoin de pénétrer le sens de nombreux versets, dont la compréhension s'avérait difficile, voire impossible, à moins de retrouver les circonstances dans lesquelles ils avaient été révélés.

Les animateurs des premières écoles coraniques se sont employés à répondre à cette exigence, en revenant à la source de toutes les informations disponibles sur la période de la Révélation — celle des témoignages laissés par les compagnons du Prophète. La plupart de ceux-ci, en effet, ne saisissaient pas toujours le sens des versets que le Prophète leur récitait. Ils allaient le trouver, individuellement ou par groupes et l'interrogeaient à ce propos. Il leur répondait en explicitant, en commentant, en illustrant, les différents versets. Après sa mort, c'est à ses compagnons qu'échut la tâche de transmettre, à de nouveaux croyants dont les rangs ne cessaient de grossir, les propos qu'ils avaient entendus de la bouche du Prophète, enrichis de leurs propres souvenirs sur les moments et les lieux où les versets lui avaient été révélés. Après la mort des derniers compagnons, on a commencé à rassembler ces témoignages et à les mettre par écrit.

Au tournant du IX^e siècle, apparaît une première compilation, intitulée *Chroniques des faits et gestes du Prophète (Al-Sîra al-nabawîyya)*, signée Muhammad Ibn Ishâq (mort en 767). Elle sera suivie de plusieurs autres compilations, en particulier les travaux de quatre grands chroniqueurs, travaillant sous la dynastie abbasside : al-Wâqidî (mort en 823), auteur du *Kitâb al-Maghâzî* (Le Livre des Conquêtes) , Muhammad Ibn Sa'd (mort en 845), auteur du *Kitâb al-Tabaqât al-kabîr* (Le Grand Livre des cercles de Compagnons) ; al-Tabarî (mort en 923), auteur du *Kitâb al-Rusul wa l-mulûk* (Le Livre des Prophètes et des Rois) ; al-Balâdhurî (mort en 892), auteur du *Kitâb Ansâb al-ashrâf* (Le Livre des Nobles Lignages).

Ces chroniques présentent l'intérêt unique de déployer, sous nos yeux, une fresque où les principaux événements de la vie du Prophète apparaissent dans une certaine continuité. Nous disposons, grâce à elles, d'une cartographie approximative des moments successifs de la Révélation, qui permet de situer des centaines de versets, chronologiquement, les uns par rapport aux autres, en même temps que de replacer chacun d'eux dans son contexte propre. En lisant le texte coranique à la lumière de ces chroniques, on est frappé par cette évidence : dans le Coran, Dieu et Sa parole n'ont pas le même statut. Ils ne sont pas situés sur le même plan. Dieu transcende le temps, Sa Parole s'implique dans le temps.

À aucun moment, dans le Coran, il n'est permis de confondre Dieu et Sa Parole. À aucun moment, il n'est permis de déduire, de l'éternité de Dieu, l'éternité de Sa Parole. Une lecture qui replace le texte dans son contexte, conduit à faire trois constats fondamentaux.

Le premier. Dans le Coran, la Parole de Dieu épouse un langage, une culture, des questionnements, qui sont ceux de l'Arabie du VII^e siècle.

Le deuxième. Dans le Coran, la Parole de Dieu ne se présente pas comme un monologue, mais comme un échange entre Ciel et Terre. Dieu dialogue en temps réel, par l'intermédiaire du Prophète, avec la communauté des premiers musulmans.

Le troisième. Dieu ne donne pas à tous les moments de Sa Parole la même portée. Le Coran prononce des vérités d'ordres différents, entrelaçant l'absolu et le relatif, le général et le particulier, le perpétuel et le circonstanciel. Cela est si vrai, qu'il arrive à Dieu de remplacer certaines vérités par d'autres, de décréter l'abrogation de certains versets, par des versets révélés ultérieurement. C'est le principe de l'abrogation, formulé dans le verset suivant :

« Dès que nous abrogeons un verset, ou que nous l'effaçons des mémoires, nous apportons un autre, meilleur ou analogue¹⁵. »

Théologiens, juristes et exégètes n'ont cessé de s'interroger, au long des siècles, sur la teneur et les conséquences de ce verset si troublant. La plupart des exégètes se sont cependant entendus sur la définition de l'abrogation : c'est l'opération par laquelle Dieu remplace un verset par un autre, révélé ultérieurement.

La notion du temps, dans le Coran, devient dès lors incontournable.

C'est parce que Dieu intervient dans le temps, qu'Il peut délivrer des vérités relatives, liées à telle ou telle conjoncture. Et lorsque les circonstances changent, les vérités relatives changent avec elles. Si donc il arrive à Dieu de dire deux choses contradictoires, c'est parce que la vérité a changé entre temps. Dieu a toujours raison au moment où Il parle. S'agissant de Ses prescriptions relatives, il faut seulement rapporter chacune d'elles aux circonstances dans lesquelles Il l'a édictée. Il ne peut y avoir de verset « meilleur » qu'un autre, si on reste dans l'absolu. Dans l'absolu tout se vaut, il n'y a pas de comparaison possible. Pour qu'un

¹⁵ Coran 2 : 106.

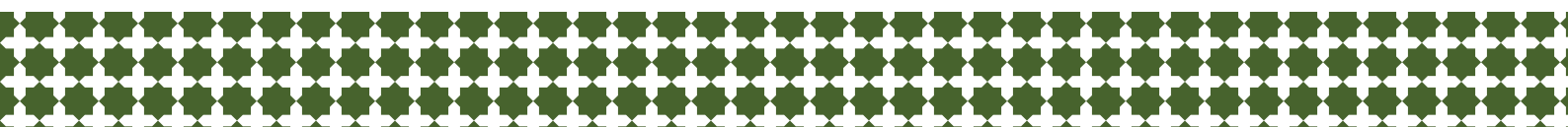
verset soit « **meilleur** » qu'un autre, ils doivent être tous les deux de portée relative. Et ils ne peuvent être tous les deux vrais que s'ils sont rapportés à des circonstances différentes, c'est-à-dire à des changements **dans le temps**.

Il y a donc, dans le Coran, des moments qui se succèdent, des *avant* et des *après*, voire des moments qui en effacent d'autres – soit une dimension proprement temporelle. La conclusion qui en découle s'impose d'elle-même : La Parole de Dieu ne peut être confondue avec Dieu Lui-même. Elle n'est pas assimilable à Son essence divine. On ne peut pas – on ne doit pas – lire le Coran, comme si chacun de ses versets incorporait la divinité de Dieu, comme si la moindre distanciation représentait une trahison vis-à-vis de Lui.

Dès lors que la Parole de Dieu est distincte de Dieu, et dès lors qu'elle s'implique dans le temps des hommes, le postulat de l'imprescriptibilité coranique n'est plus défendable. Non seulement il ne reflète pas la vérité du Coran, mais il la contredit. Donner à tous les versets la même portée, c'est donner une portée perpétuelle à des versets que Dieu a voulus circonstanciels, c'est trahir Sa Parole en prétendant lui être fidèle.

Le croyant est donc appelé, par le Coran lui-même, à user de sa raison, pour distinguer entre l'absolu et le relatif, entre le général et le particulier, entre le perpétuel et le circonstanciel. Il est appelé, par le Coran lui-même, à assumer son libre arbitre, pour trancher entre les versets qui l'obligent et ceux qui ne le concernent plus. Le Coran cesse alors de lui apparaître comme un ensemble de commandements et d'interdits, à suivre partout et toujours. Il redevient ce qu'il fut, durant vingt-deux ans, pour le Prophète et ses compagnons : une parole ouverte sur un monde à refaire ; une incitation à penser et à agir en pleine responsabilité ; une chance offerte, à chacun, de retrouver la voie de Dieu sur les chemins de la vie.

Trop souvent essentialisé, absolutisé et simplifié, le Coran est loin d'avoir livré tous ses mystères en ce XXI^e siècle. **Patrick Mégarbané** l'aborde ici dans toute sa complexité, comme un texte parcouru par un paradoxe insoluble dans le domaine de l'éthique et de la règle morale. La lettre même du texte sacré ne tranche jamais les grands débats théologiques et philosophiques sur la nature de Dieu, sur le Bien et le Mal, qui y sont soulevés. Le Coran semble ainsi laisser chaque lecteur prendre la responsabilité personnelle de son choix de lecture et d'interprétation. Le travail de **Patrick Mégarbané** permet de dévoiler la complexité des jeux de langage du texte coranique, sa logique fragmentaire, cohérente et subtile toujours pour montrer une parole paradoxale, que l'on ne peut que trahir si l'on se permet de choisir l'un ou l'autre choix de l'aporie. Le Coran apparaît ici sous un jour nouveau notamment lorsqu'il est abordé par les œuvres poétiques arabes magistrales d'al-Mutanabbî et d'al-Ma'arrî, dont la rhétorique poétique et la compréhension de Dieu s'inscrivent pleinement dans le sillage de la prédication coranique.



Pour une juste relecture du Coran

Par Patrick Mégarbané



Patrick Mégarbané, d'origine syrienne, ancien élève de Polytechnique et de la Sorbonne, a travaillé et enseigné à Paris, Washington et Damas. Après avoir composé une série d'anthologies et d'essais consacrés à la poésie arabe classique, il publie un essai d'exégèse coranique, *Le livre descendu*¹⁶. Loin des discours convenus et en rupture avec l'essentialisme dans lequel se sont enfermées les études contemporaines, il propose une lecture audacieuse, sans doute plus approfondie et plus haute de l'écrit coranique. Dans les limites du présent article, il signale ce qu'il considère être une méprise fondamentale d'interprétation que commettent l'ensemble des lecteurs actuels du Coran.

Dans une série d'articles et d'ouvrages désormais bien connus¹⁷, Michel Cuypers a entrepris de relire les sourates coraniques à la lumière de la rhétorique sémitique¹⁸. En appliquant au texte sacré de l'islam des procédés d'analyse structurale qui ont prouvé leur pertinence pour la Bible, il a montré que l'écrit coranique obéissait à une construction rigoureuse – loin du « caractère décousu, désordonné, déconcertant et obscur » qu'on lui trouve d'ordinaire¹⁹. Là où le regard conditionné

¹⁶ Patrick Mégarbané, *Le livre descendu, essai d'exégèse coranique*, 3 vol., Paris, Éditions BOD, 2015, 2017 et 2020.

¹⁷ Cf. notamment de Michel Cuypers : *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Ma'ida*. Paris, Lethielleux, Rhétorique sémitique, 2007 ; ou encore *La composition du Coran*, Pendé, Gabalda, Rhétorique sémitique, 2012.

¹⁸ *Rhétorique sémitique* : C'est une forme de composition littéraire, un ensemble de procédés rhétoriques qui assurent la cohérence des textes bibliques et coraniques. Les littératures du monde sémitique antique utilisent des règles, des procédés et des modes de composition différents de ceux du monde gréco-latin. La rhétorique sémitique articule notamment différents niveaux de discours sur la base d'un jeu complexe de symétries (dont les formes fondamentales sont le parallélisme, le chiasme et la composition concentrique).

¹⁹ Guillaume Dye, « Le corpus coranique : contexte et composition », dans *Le Coran des Historiens*, Paris, Éditions du Cerf, 2019, vol. I, p. 741.

par la rhétorique grecque ne voit qu'un texte chaotique et plein d'associations d'idées discordantes, se tient en réalité un écrit minutieusement ordonné, selon une construction concentrique sur plusieurs niveaux. Michel Cuypers a ainsi montré que, sans forcément le savoir, les lecteurs actuels du Coran appliquent au texte qu'ils ont entre les mains des règles de rhétorique différentes de celles qui le régissent.

Je pense que le problème mis en évidence par Michel Cuypers ne se limite pas à une question de forme. Il se pose de façon analogue s'agissant du contenu. Ceux qui lisent et étudient aujourd'hui le Coran – qu'ils soient croyants ou analystes critiques – adoptent de façon inconsciente des aprioris d'interprétation préjudiciables à la réalité de l'œuvre qu'ils entendent approfondir. Tous pensent trouver dans l'écrit coranique un enseignement clos, définitif et logiquement consistant, qu'ils pourraient traduire ou retranscrire en un système de pensée non-contradictoire. Aussi à chaque fois qu'ils rencontrent dans le texte une contradiction, ils s'efforcent de la résoudre de manière à parvenir à une interprétation d'ensemble qui soit cohérente et sans ambiguïté. Cette façon d'aborder le texte, que je qualifierai d'« essentialiste », est conforme à des préjugés de logique et de métaphysique hérités de la philosophie grecque²⁰.

Or la réalité du texte est tout autre. Le Coran répugne à la totalisation du savoir et refuse la clôture. Il ne délivre pas de vérités inconditionnées sur Dieu, ni de règles définitives concernant le culte qu'il convient de Lui rendre. Aiguisant sans cesse un paradoxe déroutant sur le divin et la condition humaine, il s'évertue à instruire ses lecteurs pour qu'ils puissent répondre à leur tour, à la suite des prophètes, de la responsabilité unique qui leur incombe devant Dieu. La révélation dernière ne prend sens et valeur que dans le cadre d'une herméneutique du témoignage.

Dans ces conditions, pour lire le Coran à sa juste valeur, il faudrait se défaire de l'esprit de système et de l'influence qu'exercent sur nos pensées les principes de métaphysique et de logique hérités des Grecs. Il faudrait aborder le texte avec un regard « existentialiste », en faisant place à la pensée de la complexité, à la vision tragique du monde, et à l'intelligence du paradoxe. Or, dès que l'on fait cet effort, le texte coranique qui semblait chaotique et sans portée philosophique prend soudain sens et découvre une force inouïe. Tout ce qui pose difficulté aux

²⁰ Rappelons que la logique grecque de l'Antiquité commande de respecter trois grands principes : le principe d'identité (« une proposition s'explique ou se vérifie par elle-même »), le principe de la non-contradiction (« une proposition ne peut être à la fois vraie et fausse »), et le principe du tiers exclu (« une proposition est forcément vraie ou fausse »).

lecteurs contemporains – la fragmentation du texte, son ambiguïté, ses répétitions, ses contradictions, ou encore l'enchevêtrement des formes et des discours – retrouve une raison d'être et une signification supérieure. L'œuvre se découvre d'une puissance telle, que son origine divine peut être posée en dehors de toute religiosité superstitieuse ou ignorantiste.

Ainsi, comme j'ai essayé de le montrer dans mon essai d'exégèse *Le livre descendu*, il suffirait de corriger la méprise commune dans laquelle sont tombées les traditions musulmanes et la recherche universitaire contemporaine, pour dégager une compréhension renouvelée et féconde du message révélé, et faire retentir à nouveau dans l'aujourd'hui de notre monde l'appel d'espérance que le texte avait jadis fait lever. C'est ce que j'aimerais donner à entrevoir, dans le présent article, sur la base d'un exemple.

L'histoire du bicornu

« (83) Et ils t'interrogent sur le bicornu. Dis : Je vais vous réciter à son sujet quelques faits mémorables. (84) Nous l'avons fortifié sur la terre, et nous lui avons donné libre voie à toute chose. (85) Il suivit donc une voie... (86) jusqu'à ce que, parvenant au couchant, il découvrit que le soleil se couchait dans une source boueuse, et auprès d'elle, il trouva une peuplade. Nous dîmes : "Ô bicornu, ou bien tu les châties, ou bien tu uses de bienveillance à leur égard." (87) Il dit : "Quant à celui qui est injuste, nous le châtierons, ensuite il sera ramené vers son seigneur qui le punira d'un châtiment terrible. (88) Quant à celui qui a cru et fait bonne œuvre, il aura la plus belle récompense et nous lui stipulerons une part aisée de notre ordre." (89) Puis, il suivit une voie... (90) jusqu'à ce que, parvenant au levant, il découvrit que le soleil se levait sur une peuplade à laquelle nous n'avions pas donné de voile pour s'en protéger. (91) Il en fut ainsi et nous embrassions ce qu'il détenait en savoir. (92) Puis, il suivit une voie... (93) jusqu'à ce que, parvenant entre les deux digues, il découvrit en deçà une peuplade qui ne comprenait presque aucun langage. (94) Ils dirent : "Ô bicornu, Gog et Magog commettent du désordre sur terre. Ne pourrions-nous pas t'accorder un tribut, à charge qu'entre eux et nous tu établisses une barrière ?" (95) Il dit : "Ce dont mon seigneur me fortifie est un bien meilleur. Aidez-moi cependant de votre force et je construirai entre vous et eux un remblai. (96) Apportez-moi des blocs de fer." Jusqu'à ce qu'ayant comblé l'espace entre les deux versants, il dit : "Soufflez !", et cela jusqu'à ce qu'il en fit une fournaise, puis il dit : "Apportez-moi

du cuivre en fusion, que je le déverse dessus.” (97) Ainsi, ils ne purent guère l’escalader ni l’ébrécher. (98) Il dit : “C’est là une miséricorde de mon seigneur. Que la promesse de mon seigneur vienne et le nivelles, et la promesse de mon seigneur était vraie.” (99) Nous laissâmes, ce jour-là, les uns déferler sur les autres, et l’on souffla dans la trompe et nous les rassemblâmes tous, (100) et nous présentâmes la géhenne aux ingrats pour de bon, (101) eux dont une taie fermait les yeux à mon rappel et qui ne pouvaient rien entendre. (102) Ceux qui ont dénié s’imaginent-ils se donner des protecteurs, hors moi, parmi mes serviteurs ? Nous avons apprêté la géhenne en guise de résidence pour les ingrats ! »

Les versets 83 à 102 de la sourate 18 relatent l’histoire du bicornu (*dhû-l-qarnayn*) et le périple qui le conduit en différents lieux de la terre. Ce texte obscur est compris de nos jours par les communautés musulmanes comme un apologue moral : le bicornu serait un monarque à la piété exemplaire, qui s’évertue selon les réquisitions du bien, dans la perspective imminente de la fin des temps. Une telle lecture n’explique pas réellement le texte : elle ne rend pas compte du développement narratif contrasté du récit, et elle laisse dans l’ombre la plupart des motifs qui s’y trouvent exposés.

De leur côté, les analystes occidentaux ont montré que ce fragment coranique puisait dans la tradition narrative associée à Alexandre le Grand, et qu’il présentait des correspondances précises avec des écrits apocalyptiques syriaques qui circulaient à l’époque de l’Antiquité tardive. Ils en ont conclu que le texte arabe était une reprise de la production syriaque. C’est ce qu’explique Mette Bjerregaard Mortensen dans *Le Coran des historiens* :

« La recherche récente a montré de manière convaincante que le récit de Dhû-l-Qarnayn présent en Q18, 83-102 était une redite du récit concernant Alexandre que l’on trouve dans le Neṣḥânâ²¹ qui semble avoir été largement diffusé au VII^e siècle. »

²¹ Le Neṣḥânâ est « une œuvre syriaque en prose nommée Neṣḥânâ dîleh d-Aleksandôs, autrement dit “les faits glorieux d’Alexandre” ou “la victoire d’Alexandre” ».

Comme l'écrit syriaque est trop tardif pour avoir été connu de Muhammad, certains chercheurs vont plus loin et estiment que le fragment coranique aurait été produit après la période de la prédication :

« Dans la mesure où la Légende d'Alexandre a été composée en 629-630 au plus tôt, un certain nombre de chercheurs ont suggéré la possibilité qu'elle ne soit parvenue à la connaissance de la communauté coranique qu'après les conquêtes, en dehors de l'Arabie ».

Ainsi, certains se hasardent à soutenir – sur la base de raisonnements fragiles – que le Coran aurait été rédigé sur une période longue qui s'étend au-delà de la mort du prophète. Puis, faute de trouver un sens à la version arabe de l'histoire d'Alexandre, ils reprennent l'opinion défendue de nos jours par la tradition musulmane et estiment que « l'histoire coranique se focalise sur l'éminence du châtement divin à venir²². »

En contraste avec l'ensemble des analyses actuelles, j'ai montré dans mon essai *Le livre descendu* que l'histoire du bicornu est loin d'être anecdotique²³ : elle entreprend d'exposer, sous forme narrative, un paradoxe qui structure l'ensemble du discours coranique. Comme je vais le rappeler brièvement, les trois étapes du voyage du bicornu retracent les trois composantes élémentaires du rapport paradoxal que le prophète arabe établit entre le bien, le mal et le divin.

Dans la première étape de son périple (versets 85 à 88), le bicornu est appelé à gouverner selon les modalités qu'il verra opportunes. Il décide de juger chacun conformément à ses mérites, tout en comptant sur la justice suprême du Seigneur pour parfaire l'ordre et redresser l'iniquité. Ce faisant, Alexandre met en avant l'idée du dieu juste et tout-puissant, et appréhende le bien et le mal dans une perspective de mise à l'épreuve et de rétribution, en vue d'un épilogue qui sera donné à la Fin des Temps. Ce premier tableau reprend et met en scène les thèses convenues du théisme²⁴ ou de la religion morale.

²² Citations tirées de Bjerregaard Mortensen Mette, « Sourate 18, Al-Kahf (la caverne) », dans *Le Coran des Historiens*, Paris, les éditions du Cerf, 2019, vol. II, pp. 721-726.

²³ Pour plus de détails sur l'interprétation du fragment, cf. Patrick Mégarbané, *Le livre descendu*, vol. I, pp. 285-293.

²⁴ *Théisme* : Opposé de l'athéisme, le théisme affirme l'existence d'un dieu unique comme cause transcendante du monde.

Tout à l'opposé, la seconde étape du voyage d'Alexandre (versets 89 à 91) marque l'arbitraire de Dieu ou son absence. En dépit de sa science et de toute sa puissance, Alexandre reste désarmé et sans voix devant la souffrance révoltante d'une population laissée en proie au feu brûlant de l'astre du ciel. Confronté à un monde où le mal est incompréhensible et scandaleux, le bicornu reste désemparé à l'idée que Dieu puisse être méchant. L'injustifiable du mal lui donne à éprouver l'absurde de l'existence et le laisse aux prises avec une tentation athée²⁵.

Dans le troisième environnement (versets 92 à 98), le monde ne paraît ni destiné à retrouver sa perfection initiale, ni affecté d'une corruption originelle et irrémédiable ; la création semble plutôt stagner dans un état de développement inachevé. Cette fois, le bicornu mobilise toutes les énergies de bonne volonté et œuvre, par-delà la dichotomie figée des valeurs, à repousser l'anarchie hors de l'enceinte communautaire. Ses choix s'accordent avec l'idée que Dieu désire renouveler sa création, et qu'il appelle ses fidèles à lutter à ses côtés contre les puissances adverses. Mais le troisième paradigme ne clôture pas le débat sur le divin. En fin de compte, la parabole boucle sur elle-même, sans dépassement dialectique de la contradiction.

Certes, l'histoire du bicornu n'est pas entièrement nouvelle. Elle emploie et reformule des éléments de légendes préexistantes. Mais la version coranique n'a rien d'une « redite » des récits apocalyptiques syriaques, et on ne peut conclure qu'elle trouve son origine directe dans telle ou telle production en particulier. En effet, si les histoires sur Alexandre qui circulaient à l'époque de l'Antiquité tardive pouvaient être comprises des fidèles à qui elles s'adressaient, et fonctionner comme des vecteurs de propagande, c'est uniquement parce qu'elles reprenaient un fonds de traditions connues de tous. Autrement, les référents symboliques que ces récits manipulent ne seraient pas perçus, et la propagande serait inopérante. Voilà pourquoi l'histoire coranique ne s'inspire pas forcément de la *Neshânâ* produite en 629-630, mais que l'une et l'autre reprennent probablement, chacune à sa façon, une mythologie plus ancienne. En réécrivant la légende du bicornu, et en endossant lui-même la figure d'Alexandre, Muhammad expose sa propre manière de concevoir l'ordre et la justice. Par le biais du récit, il décrit un aspect essentiel de son épreuve avec Dieu et sa manière de concevoir le rapport entre le bien, le mal et le divin.

²⁵ En effet, dire que le mal commis et subi est sans justification ultime possible, c'est d'une certaine façon diviniser la fatalité du monde et consacrer le règne de l'arbitraire. C'est donc affirmer l'absurde de l'existence, et faire siennes les thèses de l'athéisme. Ainsi, la représentation du Dieu méchant s'avère analogue à celle du néant de Dieu.

Ainsi, contrairement aux idées reçues et à certaines lectures simplistes que l'on fait de nos jours, le messager arabe ne délivre pas de discours univoque et sans ambiguïté sur Dieu et la destinée humaine. Assurément, Muhammad croit en la justice divine et en la résurrection de la chair, sans quoi sa foi serait vide. Porté par un enthousiasme profond, il reste convaincu que le bien l'emportera, et que la grâce divine ne manquera pas devant le mal qui déferle sur la création. C'est ce que signifie, en substance, le premier temps de la parabole d'Alexandre. Mais, en même temps, comme l'indique le deuxième temps de la parabole, Muhammad est pris de vertige devant le gouffre de l'impardonnable où l'humanité est plongée. Troublé par l'infinité du mal, il questionne, sinon la capacité de Dieu, du moins son désir de relever les hommes à la Fin des Temps. Sans relâche, le désespoir revient le guetter, et il se désole que toute chose soit livrée à la gangrène. Puis, dans la tension entre les considérations contraires de l'espérance et de la crainte – dans le va-et-vient entre l'idée du dieu juste et tout-puissant et celle du seigneur arbitraire et cruel –, il esquisse un dépassement de la contradiction, en prêchant l'idée d'un Créateur bon mais contrarié par des forces ennemies, qui aurait besoin de l'engagement vital de ses serviteurs à ses côtés. Ce troisième développement confine au dualisme et ne parvient pas à la synthèse ; il laisse la question du divin et de la condition humaine aux prises avec un irréductible paradoxe.

Ce faisant, le Livre ne galvaude aucunement le mystère d'iniquité. Il repère les trois façons logiquement consistantes de réduire l'aporie²⁶ du mal et les articule ensemble dans une même proposition paradoxale. Cette manière de traiter la question est la seule satisfaisante d'un point de vue phénoménologique. Elle permet de préserver l'imputabilité problématique du mal, sa réalité à la fois subjective et objective, ainsi que sa force équivoque de renouvellement et d'anéantissement (et il en est de même par symétrie pour le bien). Comme le rappelle Paul Ricoeur dans ses propres travaux, « le caractère aporétique de la pensée sur le mal » est le signe d'une réflexion existentielle supérieure et plus profonde ; elle témoigne de « l'effort même de penser plus et autrement »²⁷.

L'interprétation que l'on a donnée de la parabole du bicornu trouve une première justification dans le fait qu'elle éclaire un passage considéré comme abscons par les commentateurs actuels, en apportant une solution locale qui s'accorde avec le sens général de l'œuvre. Comme j'ai pu le montrer dans mon essai, le paradoxe exposé sous forme narrative dans l'histoire d'Alexandre structure l'ensemble du propos coranique, aussi bien les développements narratifs du Livre que les multiples recommandations qui s'y trouvent.

²⁶ Aporie : Raisonnement qui comporte une contradiction logique insoluble.

²⁷ Cit. dans Paul Ricoeur, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Mayenne, Labor et Fides, 2010, p.56.

Les trois temps de l'aporie coranique

La lecture du Coran que j'ai menée sur des bases critiques et littérales n'est pas étrangère à l'histoire de la réception du texte. Elle peut notamment se prévaloir de la caution que lui apportent deux éminents noms de la littérature arabe. Comme je l'ai exposé dans des ouvrages récents²⁸, l'œuvre et la trajectoire de vie d'al-Mutanabbî (mort en 965)²⁹ et d'al-Ma'arrî (mort en 1057)³⁰ s'inscrivent dans le sillage de la prédication coranique et témoignent d'une expérience de Dieu tout à fait analogue à celle que j'ai pu déceler dans le Coran.

Il n'est donc pas surprenant que la pensée des poètes arabes soit elle-même nourrie de paradoxes. Un exemple particulièrement instructif à cet égard se trouve dans la correspondance qu'al-Ma'arrî a engagée vers la fin de sa vie avec le chef des missionnaires fatimides Abû Naşr al-Mu'ayyad fi i-dîn³¹. Dans cet échange de lettres, les deux hommes s'affrontent, et nous donnent à entendre deux manières de penser le monde, de concevoir la vérité et de vivre la foi. D'un côté, on a affaire au représentant de la religion instituée, avec ses certitudes rationnelles, ses convictions dogmatiques, son habileté dialectique et son ton inquisitoire. La pensée du prédicateur ismaélien est claire, assurée et objective. Empreinte d'aristotélisme, et coulée dans une langue conceptuelle précise, elle récapitule les arguments adverses pour mieux les contrer, et progresse vers une résolution jouée à l'avance. Chez al-Ma'arrî, c'est tout le contraire. La foi du poète ascète va de pair avec le désespoir de la raison. Elle passe par l'épreuve du doute, et se confronte sans répit à une remise en cause humble et douloureuse. À la fois résignée et indignée, cette pensée existentielle est sans cesse en mouvement mais ne conclut jamais ; elle n'apaise pas la contradiction, mais l'aiguise et s'en nourrit.

²⁸ Patrick Mégarbané, *Impératifs, poèmes de l'ascèse*, Arles, Actes Sud, 2009 ; *Id.*, *Mutanabbî, le prophète armé*, Arles, Actes Sud, 2013.

²⁹ *Al-Mutanabbî (mort en 965)* : Un des poètes arabes les plus célèbres de la civilisation islamique, originaire de Kufa (Irak). Ses poèmes abordent des thématiques variées ; la louange des émirs comme celui d'Alep, le Hamdanide Sayf al-Dawla, les descriptions de batailles, la satire, la sagesse, la philosophie et la religion. Son œuvre déploie une vision paradoxale du monde, et témoigne d'une conception puissante et singulière de la foi.

³⁰ *Abû l-'Alâ I-Ma'arrî (mort en 1057)* : Un grand poète arabe originaire de Ma'arrat al-Nu'mân en Syrie. Une maladie le laissa pratiquement aveugle, il étudia dans les plus grandes villes du Bilâd al-Shâm (Alep, Antioche, Tripoli). Refusant de vendre des panégyriques à Bagdad, il renonça à la richesse matérielle et se retira dans sa maison. Il vécut reclus, pendant près de cinquante ans, passant l'essentiel de son temps à méditer et à composer. Son œuvre, difficile et très sombre, est en même temps un éclatant témoignage de foi.

³¹ Le Dâ'i ad-Du'ât, Abû Naşr ibn Abi 'Imrân al-Mu'ayyad fi i-dîn, effectua vers 1057, pour le compte du calife fatimide al-Mustanşir, une mission dans le nord de la Syrie afin de rallier les chefs locaux contre les Seldjoukides récemment arrivés au pouvoir à Bagdad. C'est à cette occasion qu'il correspond avec al-Ma'arrî et s'oppose à lui.

Un passage en particulier de cette correspondance doit attirer notre attention. Réagissant contre les certitudes auréolées de bonne conscience de son interlocuteur, al-Ma'arrî reprend l'aporie coranique sur le mal et le divin, et en rappelle les trois temps de façon discursive. Ainsi, il écrit :

« Considérons un énoncé composé d'un sujet et d'un prédicat et qui a deux moyens termes, l'un négatif et l'autre exclusif, et disons : "Dieu ne fait que le bien"³². Cette proposition est-elle véridique ou trompeuse ?

Si l'on dit qu'elle est véridique, mais que nous voyons les malheurs prédominer et les bienfaits que l'on sollicite nous échapper, nous saurons alors que tout cela relève d'un mystère profond que ne pressent que le plus averti.

Mais n'est-il pas dit dans le Livre saint : « Qu'un bien les atteigne, et ils disent : "C'est de la part d'Allah." Qu'un mal les atteigne, ils disent : "C'est dû à toi (Muhammad)." Dis : "Tout est d'Allah." Mais qu'ont-ils ces gens, à ne comprendre presque aucune parole ? »

Supposons encore qu'une personne ajoute : Le Prophète, que la prière et la paix d'Allah soient sur lui, disait ceci, lorsqu'il désirait entreprendre un voyage : "Ô Dieu, garde-nous des heurts du voyage, de la mélancolie du dépaysement et de la vue du malheur pour nos proches, nos enfants et nos biens". Cette personne demande si toutes ces choses, pour la protection desquelles le Prophète implore Dieu, si tous ces obstacles qui n'apportent pas le bonheur constituent des bienfaits ou des malheurs. Si l'on répond : Ce sont là des choses redoutables et abominables, alors on aura contredit la proposition envisagée [à savoir que Dieu ne fait que le bien], parce que la réalité de ces choses abominables apporte un démenti formel à la proposition.

À supposer que la personne ajoute : La proposition évoquée n'est donc pas vraie, mais son contraire l'est [c'est-à-dire que Dieu fait le mal], alors ce serait contrevenir à toute décence que de poursuivre la discussion.

³² La thèse selon laquelle « Dieu ne fait que le bien » était défendue à l'époque d'al-Ma'arrî par les adeptes du mutazilisme. Les tenants de cette école théologique défendent la justice de Dieu et affirment l'existence d'une volonté humaine libre et autonome. À leurs yeux, le mal ne provient pas de Dieu, mais des erreurs des hommes et de leurs actes maléfiques.

Mais si elle dit en revanche que la proposition est biaisée et qu'après réflexion celle-ci est à reconsidérer, alors on est obligé de dire : "Dieu, loué soit-Il, fait le bien et le mal". Et si la personne refuse cela, il ne lui reste que ce que prétendent les mages mazdéens, à savoir que le monde a deux démiurges : l'un étant Ohrmazd, le faiseur du Bien, et l'autre Ahrima, le faiseur du Mal. Mais que Dieu nous garde de tenir de tels propos, honorons plutôt notre précepte et efforçons-nous, les bras grands ouverts, de le poursuivre³³. »

Il n'est pas difficile de voir qu'al-Ma'arrî reprend dans ce fragment les trois temps de l'aporie coranique sur le bien, le mal et le divin, qu'il reformule à l'aide du langage et des références philosophiques de son époque. On a là une reprise et une explication de la parabole du bicornu de la sourate 18. Ainsi, le poète commence par faire sienne la conception théiste du dieu providentiel et tout-puissant, en considérant que « Dieu ne fait que le bien ». Puis, il déconstruit la proposition, jusqu'à suggérer « le contraire », l'hypothèse que Dieu puisse être méchant, arbitraire ou indifférent – en parvenant ainsi aux confins de l'athéisme³⁴. Enfin, dans la tension des considérations opposées, il évoque la vision dualiste de la lutte cosmique entre le bien et les forces de corruption. Al-Ma'arrî déploie les différentes possibilités logiques du rapport entre le mal et le divin, sans supprimer ni dépasser les moments contradictoires – ce qui finit d'ailleurs par agacer le missionnaire qui lui demande :

« Et quand il [al-Ma'arrî] dit après l'énumération de toutes ces thèses : "Que Dieu nous garde de tenir de tels propos, mais honorons plutôt notre précepte", ce "notre précepte" figure-t-il parmi les thèses énumérées ou en dehors d'elles ? S'il se trouve parmi elles, quelle est la thèse qu'il est préférable de suivre selon lui, pour que nous la suivions ? Et s'il se situe en dehors d'elles, alors quel est-il et que dit-il ? »

Le missionnaire n'obtiendra pas de réponse qui puisse le satisfaire, parce qu'à l'instar de Muhammad, al-Ma'arrî s'en tient au paradoxe.

³³ Ma'arrî, *Les impératifs, poèmes de l'ascèse*, traduits de l'arabe et commentés par Hoa Hoi Vuong et Patrick Mégarbané, Arles, Actes Sud, 2009, pp. 214-215. Pour l'ensemble de la correspondance, voir par exemple Abû l-'Alâ' al-Ma'arrî, *Rasâ'il al-Ma'arrî*, présentés par 'Abbâs Ihsân, Beyrouth, Dâr al-shurûq, 1982.

³⁴ *Athéisme* : Opposé du théisme, l'athéisme refuse toute croyance en un dieu personnel et vivant.

Le recoupement que nous venons de faire sur ce point particulier, entre le texte coranique et l'œuvre de l'un des plus grands poètes arabes, peut être étendu à l'ensemble des questions clés nécessaires à la compréhension de la prédication islamique. On verrait ainsi que la lecture du Coran, que j'ai voulu mener loin de tout essentialisme, dans le respect de la matérialité du texte, est conforme au témoignage de foi qui s'exprime avec force dans l'œuvre et la vie de deux éminents représentants de la poésie arabe. Autrement dit, mon interprétation ne rompt avec les conceptions dominantes de l'Islam que pour mieux retrouver une tradition arabo-musulmane plus haute, plus féconde et dont l'autorité est incontestable – même si celle-ci reste largement incomprise de nos jours.

Retour aux origines

Comment expliquer ce résultat étonnant ? Peut-être le changement de regard que j'ai assumé a permis de remonter à une compréhension originelle du texte coranique, à la manière dont celui-ci avait été reçu et compris avant que le monde musulman ne connaisse, avec les Omeyyades, puis surtout avec les Abbassides, un mouvement extrême d'hellénisation. L'assimilation de la métaphysique grecque et de sa logique formelle a été utile à l'Islam pour consolider une culture califale centralisée et intégrer les populations allogènes. Elle lui a aussi fourni des moyens efficaces pour lutter contre les hérésies et soutenir les controverses qui l'opposaient aux autres religions du Livre. Elle a été également à l'origine d'un renouveau de la philosophie et des sciences, et de leur diffusion jusqu'en Occident latin. Mais tout cela a abouti à un changement de paradigme de pensée, et à la consécration d'une lecture essentialiste du Coran, sur laquelle a été érigé un système cohérent de connaissances et de pratiques répondant aux exigences de la civilisation disparate de l'Islam médiéval. Les aprioris de cette compréhension s'imposent jusqu'à nos jours aux différents pôles de la communauté musulmane, par-delà les différends qui continuent de les opposer.

Les chercheurs contemporains n'ignorent pas que les lectures traditionnelles du Coran sont le fruit d'une construction culturelle tardive. Mais ils croient savoir qu'avant l'intégration de l'héritage grec et la consolidation de l'empire, la pensée arabe et islamique stagnait dans le conditionnement tribal et restait adossée à un fidéisme plus ou moins aveugle. Or, cette opinion doit être révisée au vu de la puissance de pensée que l'on trouve incorporée dans le texte coranique et les œuvres d'al-Mutanabbî et d'al-Ma'arrî. Il ne fait pas de doute qu'il ait existé, en amont de la pensée islamique d'inspiration néoplatonicienne, puis en rivalité avec elle, une conception existentialiste du monde, de facture sémitique, infiniment plus mature et consciente d'elle-même qu'on ne l'imagine aujourd'hui.

Le Coran serait né au creuset de cette tradition. Celle-ci se serait maintenue encore pendant quelques siècles, notamment au sein de certaines populations arabes, en trouvant à s'exprimer dans la poésie, et non dans la dialectique ou la prose philosophique. Al-Mutanabbî et al-Ma'arrî en seraient les dernières figures éminentes.

Dans cette histoire, on ne saurait ignorer l'affinité particulière qu'entretient la langue arabe avec le type de pensée que l'on trouve dans le Coran et chez les grands poètes arabes. Certes, le langage est une réalité polyvalente et évolutive qui ne peut être référée à un type de pensée ou de philosophie en particulier. Mais les structures fondamentales de la langue arabe – le mouvement singulier de l'esprit qu'elle privilégie, et le style particulier avec lequel elle découpe le réel et l'exprime dans ses antinomies fondamentales – s'avèrent plus conformes à une disposition de pensée « existentialiste » qu'à une vision néo-platonicienne³⁵ du monde. Cette originalité distinctive de l'arabe a été souvent relevée par les analystes. Farid Jabre, par exemple, après avoir analysé les spécificités de la pensée scolastique arabe³⁶, estime que : « les lignes de force de la langue arabe ne sont pas identiques à celle d'une philosophie de l'être. [...] L'esprit [arabe] ne saisit l'être qu'à travers la conscience qu'il a de son action. Autrement dit dans la pensée arabe, c'est la valeur qui est d'abord affirmée, l'être vient en second³⁷ » .

La rencontre entre la pensée sémitique et la philosophie hellénistique a eu de remarquables effets. Mais il convient aujourd'hui d'en corriger les excès pour retrouver la situation de fluidité herméneutique qui prévalait pendant la période originelle de la prédication. La rencontre avec l'hellénisme s'est produite dans le monde judéo-chrétien avant que de s'accomplir en Islam. Mais son occurrence en Islam s'est opérée sur un laps de temps plus long, en suscitant des débats théologiques, juridiques et linguistiques intenses, qui n'ont pas été encore relus à leur juste valeur. Le réexamen de ces témoignages ne manquerait pas de jeter un éclairage précieux sur l'histoire des premiers siècles de l'Islam, et offrirait aux chercheurs des éléments d'arbitrage qui ne pourraient être obtenus autrement.

³⁵ *Néo-platonisme* : Doctrine philosophique élaborée par des platoniciens de l'Antiquité tardive, qui se sont intéressés au problème de l'Un et du Multiple, et ont voulu résoudre les apories de la pensée de Platon. Cette tradition eut une profonde influence sur la philosophie et la mystique islamiques.

³⁶ *Scolastique arabe* : Théologie, philosophie et logique produites par les écoles de pensée islamique au Moyen Âge, utilisant des méthodes d'argumentation aristotélicienne dans le but d'accorder la raison et la révélation.

³⁷ Farid Jabre, « L'être et l'esprit dans la pensée arabe », *Studia Islamica*, n°32 (1970), pp.169-180.

En fin de compte, le Coran m'apparaît aujourd'hui doublement prisonnier, de traditions musulmanes repliées sur elles-mêmes, et d'un discours orientaliste focalisé sur l'archéologie du texte et dévoyé par de mauvais présupposés d'interprétation. Mais comme j'ai eu à cœur de le montrer dans mon essai *Le livre descendu*, le regard éduqué par la philosophie moderne a désormais les moyens de relire l'écrit coranique de manière plus juste et approfondie, en s'affranchissant de certains conditionnements de pensée issus du néo-platonisme hellénistique et du néo-aristotélisme³⁸ médiéval. Une telle entreprise amènerait à réviser l'arrière-fond historique du texte, et à reconsidérer le monde littéraire et théologique que celui-ci aura ouvert devant lui. Elle susciterait des remises en cause qui s'étendent bien au-delà du domaine arabe. Mais ce seraient là les conditions d'un véritable renouveau, qui redonnerait aux vieilles écritures leur force native et un sens qui soit à la hauteur de notre temps.

³⁸ *Néo-aristotélisme* : Nom donné à la doctrine dérivée des œuvres d'Aristote, telle qu'elle fut développée en terre d'Islam par le philosophe persan Avicenne (Ibn Sînâ, mort en 1037) et le philosophe andalou Averroès (Ibn Rushd, mort en 1198).



Rites et pratiques spirituelles

Repenser et redonner du sens aux pratiques spirituelles, tel est l'un des nombreux enjeux de l'islam du XXI^e siècle. Le domaine cultuel (*'ibâdât*) forme le cœur de la vie spirituelle en islam. Les rites sont devenus le « capital symbolique » (Pierre Bourdieu) de l'islam, à tel point qu'ils sont parfois conçus comme des lignes rouges infranchissables au-delà desquelles la raison et l'esprit critique ne pourraient pas s'appliquer ; où il faudrait se contenter de « faire », de s'attarder plutôt sur le « comment » sans se demander « pourquoi ». Les rites de l'islam sont parfois envisagés comme de simples marqueurs identitaires pour se distinguer des autres sans qu'ils soient conscientisés comme des actes de foi. L'islam conçu comme une orthopraxie, à savoir l'accomplissement d'un rite avec justesse selon la Loi islamique (*shari'a*) et sa jurisprudence (*fiqh*), risque de voir limitée sa dimension spirituelle. Cette approche se retrouve également dans le judaïsme qui attache une grande importance à la pratique des commandements, à la mise en conformité de chacun des gestes de la vie quotidienne avec les préceptes divins. Aujourd'hui, nombre de musulmanes et de musulmans s'interrogent sur les limites du ritualisme mimétique (*taqlîd*). Lorsque la pratique répétitive des gestes rituels n'est pas associée à une réflexion et à une intention d'utiliser le rite comme moyen de transformation intérieure et éthique, l'attachement à la forme plus qu'au fond tend à réduire la spiritualité, le symbolisme et la profondeur de ces gestes pluriséculaires pourtant si précieux pour le patrimoine culturel de l'humanité. Dès lors, la fonction du rite est à repenser notamment grâce à l'héritage de la mystique soufie. **Abdennour Bidar** se propose de le faire ici à travers l'exemple de la prière islamique (*salât*) en l'interprétant comme un rite initiatique, c'est-à-dire une expérience quotidiennement renouvelée de métamorphose intérieure de l'humain vers le divin.

Le sens de la prière en islam

Par Abdenmour Bidar



Abdenmour Bidar est philosophe, spécialiste de l'islam et des évolutions de la vie spirituelle dans le monde contemporain. Il est l'auteur de plusieurs livres dont : *Mohammed Iqbal, La reconstruction de la pensée religieuse en l'islam*, traduction, notes et présentation par Abdenmour Bidar (Gallimard, 2020) ; *Lettre ouverte au monde musulman* (Les liens qui libèrent, 2015) ; *L'islam face à la mort de Dieu : Actualité de Mohammed Iqbal* (François Bourin, 2010, rééd. augmentée, *L'islam spirituel de Mohammed Iqbal*, Albin Michel, 2017) ; *L'islam sans soumission : Pour un existentialisme musulman* (Albin Michel, 2008, rééd., Albin Michel, 2012) ; *Self islam : Histoire d'un islam personnel* (Seuil, 2006) ; *Un islam pour notre temps* (Seuil, 2004, rééd. avec postface inédite, Points, 2017).

Je vous propose ici de méditer sur le sens de la prière en islam (*salât*)³⁹, plus précisément sur les quatre étapes qui la composent, les quatre positions ou stations par lesquelles passe le fidèle musulman : la *station debout* initiale, puis l'*inclinaison*, suivie de la *prosternation* et, enfin, de l'*assise à genoux*. En réalité, tout cela nous raconte une histoire extraordinaire, celle de la rencontre puis de l'union entre l'être humain et Dieu. Chacune des quatre étapes est ainsi celle d'un processus par lequel, progressivement, les deux se rapprochent jusqu'à ne faire qu'un. C'est précisément cela que nous allons présenter ici, qui est peu connu : le fait que la prière puisse être envisagée, et vécue, comme un acte accompli aussi bien

³⁹ *Salât* : Ce terme arabe désigne le rite de la prière en islam. Selon la tradition islamique, elle se décompose en plusieurs positions accompagnées de formules rituelles et de récitation du Coran : la station debout (*qiyâm*), l'inclinaison (*rukû'*), la prosternation (*sujûd*) et l'assise à genoux (*jilsa*). Chaque jour, les temps de prière se répartissent à l'aube (*fajr*), au zénith (*zuhr*), l'après-midi (*asr*), au coucher du soleil (*maghrib*) et au soir (*'ishâ*). Pour sacraliser ces moments, le fidèle se tourne en direction de La Mecque (*qibla*) après avoir accompli ses ablutions (*wudû'*).

par Dieu que par la femme ou l'homme qui prie. Dieu n'est pas seulement ainsi le « prié », il est aussi le « priant », et notre méthode d'analyse sera donc d'examiner ce que chacun des quatre temps de la prière exprime aussi bien du côté de la prière de l'homme, que de la prière de Dieu. Henry Corbin⁴⁰ écrivait en ce sens, commentant l'inspiration à ce sujet du soufi Ibn 'Arabî (mort en 1240)⁴¹, que « *la Prière du fidèle est simultanément la Prière de son Seigneur, Prière du Créateur-Créature*⁴². »

Ajoutons seulement, pour commencer, que la prière telle que nous l'envisagerons dans cette étude est un processus de transformation, qui fait passer le priant humain, s'il dirige correctement son intention, de l'ignorance de soi à la connaissance ou conscience suprême de soi, qui est en même temps, en islam, connaissance de Dieu, par Dieu et en Lui – selon la parole prophétique *man 'arafa nafsahu 'arafa Rabbahu* (qui connaît son âme, connaît son Seigneur). Mohammed Iqbal⁴³ rappelant que « la prière constante » du Prophète de l'islam a été : « *Dieu ! gratifie-moi de la connaissance de la nature ultime des choses*⁴⁴. »

Ainsi, ce qui est réalisé dans la prière peut aller bien au-delà de la simple dévotion, c'est-à-dire de l'expression de la piété ou de l'obéissance à un Dieu extérieur et lointain. La prière comme exercice spirituel de prise de conscience peut déchirer le voile de la séparation, pour révéler ultimement, par éclairs ou pour toujours, la proximité intime et perpétuelle entre l'humain et le divin, selon la parole du Coran « *Lui est avec vous où que vous soyez*⁴⁵ », et leur unité même, selon le principe majeur de l'islam, celui du *Tawhîd*⁴⁶ : la participation essentielle et fraternelle de tous les êtres, de tous les univers, à une Réalité une et unique.



⁴⁰ Henry Corbin (mort en 1978) : Philosophe, traducteur et orientaliste français. Il est l'un des plus grands spécialistes de l'islam iranien et de la gnose chiite, dont il a traduit, interprété et édité les plus grands ouvrages (Sohrawardî, Mollâ Sadrâ Shîrâzî, Rûzbeân).

⁴¹ Ibn 'Arabî (mort en 1240) : Théologien, juriste, philosophe et poète soufi andalou. Surnommé Cheikh al-Akbar (« le plus grand maître »), son œuvre est considérée comme fondamentale pour la pensée métaphysique et ésotérique de l'islam.

⁴² Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris, Aubier Philosophie, 1993, p. 197. Tout le chapitre III, « Prière de l'homme et prière de Dieu » (p. 190-208), est à lire ; curieusement, Corbin ne parle pas ici de la quatrième et ultime station de la prière, l'assise à genoux, alors que c'est en elle que se révèle le trajet de la prière.

⁴³ Mohammed Iqbal (mort en 1938) : Poète et philosophe soufi de l'Inde britannique. Il est considéré comme le père spirituel du Pakistan. Fort de ses voyages d'étude en Europe et de sa rencontre avec le philosophe français Henri Bergson, il entreprit une refondation de la pensée religieuse de l'islam.

⁴⁴ Mohammed Iqbal, *La reconstruction de la pensée religieuse en l'islam*, traduction, notes et présentation par Abdenmour Bidar, Paris, Gallimard, 2020, p. 22.

⁴⁵ Coran 57 : 4.

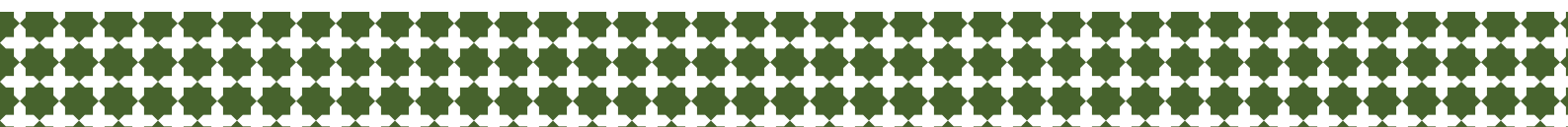
⁴⁶ *Tawhîd* : Ce terme arabe désigne l'Unicité et l'Unité divine. Il est compris communément comme la croyance en un Dieu unique sans associé et sans égal. Cette notion théologique implique qu'il ne peut y avoir d'intermédiaire entre Dieu et Ses fidèles dans la pratique de la religion et la compréhension de la Révélation. Le *tawhîd* correspond également à l'expérience mystique d'une forme d'union avec Dieu faisant suite à la transformation intérieure du fidèle, permise notamment par l'accomplissement des rites de l'islam.

Le fidèle commence sa prière par la station debout, face à La Mecque. Il place ses deux mains derrière ses oreilles, dans un geste qui signifie l'orientation exclusive vers Dieu : à partir de ce moment-là, et jusqu'à la fin du rite, il ne regardera plus ni à droite ni à gauche mais toujours uniquement devant lui. Qu'est-ce que cela symbolise ? Ce que font les mains exprime ce que l'être tout entier doit faire : sacrifier sa distraction, renoncer à toutes les préoccupations du monde, pour s'installer dans un état ou une disposition de concentration totale et entière sur Dieu. C'est ce que l'islam nomme, du nom de la sourate 112 du Coran, l'effort et la sincérité du « culte pur ». Comme le dit un adage traditionnel, *on ne peut aller vers l'Un qu'en se rendant soi-même un*, c'est-à-dire en unifiant son corps et son âme dans la même focalisation vers Dieu.

Comme pour le reste des gestes et des positions de la prière, nous le verrons, la *station debout* est donc le moment, l'opportunité d'un exercice spirituel, en l'occurrence celui de la purification de l'intention. Lorsque le fidèle debout place ses mains derrière sa tête, cela ne saurait être un geste anodin, formel ou « mécanique ». Tout au contraire, cela doit être un geste qui convoque l'être, qui l'engage au maximum de sa détermination et de ses possibilités ; un geste qui demande à être fait à partir du cœur et d'une décision intérieure la plus intense possible, celle de ne plus laisser dévier ni dériver son attention profonde un seul instant mais de soutenir cette attention, dans sa puissance, pendant tout le temps du rite.

Rien de nouveau sous le soleil de la vie spirituelle : quelle que soit la voie ou la méthode, son premier principe est cette concentration même, et l'entraînement quotidien qui permettra le développement de cette capacité d'attention jusqu'à ce qu'elle devienne une focalisation permanente de l'intériorité profonde – qui convoque alors le mental dès qu'elle le souhaite, comme on dirige aisément un cheval bien dressé.

Cette attention se fixe sur telle ou telle figure du divin dans les religions, et elle peut aussi se fixer sur le vide ou la vacuité dans les traditions extrême-orientales ; à chaque fois, elle se porte sur ce qui est considéré, par telle ou telle sagesse, comme la Réalité ultime. Il n'y a pas d'autre moyen d'aller au but de la vie spirituelle : l'éveil intérieur, qui est la prise de conscience, au-delà de tout état de conscience, de cette Réalité ultime. La seule condition indispensable pour parvenir à ce but est invariablement répétée par les traditions d'Orient et d'Occident. C'est la concentration de soi dans l'exercice spirituel, et la consécration progressive, puis entière, de sa vie à cette concentration.



Dès lors, la prière en islam n'a pas de supériorité particulière sur les autres rites des autres religions. Elle n'en a même aucun sur toute autre activité dans laquelle un être humain se focalise entièrement, se donne tout entier, à ce qui est pour lui l'essentiel. Si sa tension vers cet essentiel devient suffisamment puissante, suffisamment profonde, alors elle deviendra du même coup suffisamment lucide. Elle ne confondra plus cet essentiel avec l'inessentiel. Le même individu qui visait la gloire, le pouvoir, l'argent ou tout autre bien désirable dans cette existence, et qui s'imaginait qu'il s'agissait là de l'essentiel lui-même, réalisera, s'il se concentre assez profondément, que cet essentiel est ailleurs, et que ce qu'il cherche se situe en fait bien au-delà de tous ces buts superficiels.

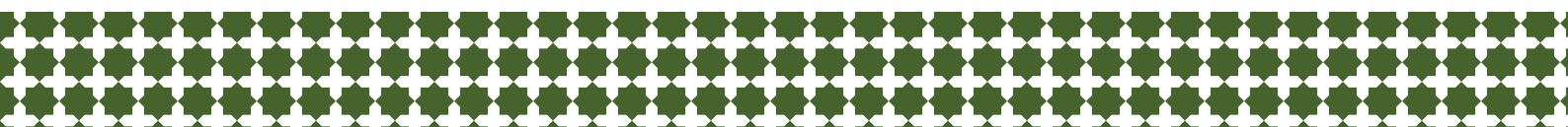
La force spirituelle se cultive, et seul un manque de force dans notre désir nous prive de la vision du but fondamental de tout désir : la connaissance de la Réalité ultime.

Que l'on nomme celle-ci « Dieu » ou « vide », peu importe ; ce ne sont là que des noms, des portes.



Le fidèle musulman s'oriente, dans la station debout initiale, vers La Mecque, qui est le centre spirituel de l'islam, autrement dit le lieu où la présence de Dieu se manifeste de manière privilégiée, et à partir duquel elle répand sa grâce sur le monde entier. Mais ce lieu n'est pas seulement géographique. Il est d'abord symbolique : La Mecque est moins cette ville d'Arabie Saoudite qui fut le théâtre la prédication du Prophète Mohammed et qui continue de drainer vers elle des foules colossales de pèlerins, qu'un lieu imaginaire au sens le plus fort. Notre imagination, en effet, est foncièrement créatrice. Lorsqu'elle est au maximum de sa concentration, elle fait exister ce qu'elle vise. On peut dire aussi qu'alors elle voit ce qui existe réellement, et que nos sens ni notre raison ne voient. Où donc est La Mecque, par conséquent ? Elle est là où l'imagination créatrice du croyant la fait exister, par la force de sa concentration.

Là aussi, c'est un immense exercice spirituel qui sollicite le fidèle dans sa prière. Au lieu de chercher La Mecque avec une boussole, ou bien en se repérant sur le soleil, et à partir de là de se tourner vers La Mecque sensible, La Mecque extérieure, que doit-il faire ? Se concentrer d'une façon telle que la direction dans laquelle il se sera tourné, quelle qu'elle soit, sera La Mecque. Car alors l'intensité de sa *niyya*, de son intention de se focaliser exclusivement sur Dieu, sur la Réalité essentielle, fera que son être tout entier sera de toute façon tourné dans la bonne direction. Celle-ci, en effet, est intérieure et non pas extérieure.



Imaginez-vous dans la nuit noire, sans point d'orientation hors de vous. Peu importe, si toutefois vous entreprenez cet effort – ijtihâd – de dévouer votre corps et votre âme à l'adoration de Dieu.

« Où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh⁴⁷ »



Du côté humain, cette station debout initiale exprime également l'élan vers le « plus haut que le ciel », l'ascension de l'humain vers le divin au-delà même des cieux. Corbin écrit qu'il s'agit là d'un « mouvement ascendant vertical » qui est « le mouvement de la croissance de l'homme⁴⁸ ».

Mais il est temps ici de se souvenir de ce que nous avons proposé au départ : la prière comme acte conjoint de l'être humain et de Dieu, et, dit encore Corbin, leur « synergie »⁴⁹. *Que fait donc Dieu lui-même en face de l'homme*, lorsque celui-ci s'élance vers lui ? La station debout de Dieu exprime le trait du geste créateur, le rayon de soleil qui fait exister le monde en l'illuminant, le « *Kun* » (Sois !) qui détermine l'intention humaine de prier. Le mouvement de l'homme qui s'élance vers la source créatrice qui est en haut et ainsi précédé, de toute éternité, par le mouvement créateur divin, du haut vers le bas, qui fait exister l'homme, sa prière et l'univers. Ce double mouvement est exprimé par le verset : « *C'est de Lui que nous venons et c'est vers Lui que nous retournons*⁵⁰. »

La même prière manifeste du côté de Dieu cette origine, et du côté de l'homme ce retour. Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, de façon contraire et complémentaire.

Tandis que la concentration de l'homme vers Dieu est ponctuelle, limitée au temps de la prière ou d'un autre rite, et le plus souvent médiocre, la concentration divine est permanente et parfaite. Ainsi durant la prière, l'homme se met à faire la même chose que Dieu – la même chose que ce que Dieu fait tout le temps. Car Dieu, en effet, est celui qui accompagne constamment vers Sa créature, selon la parole du Coran : « *Il est avec vous, où que vous soyez*⁵¹. »

⁴⁷ Coran 2 : 115.

⁴⁸ Mohammed Iqbal, *La reconstruction de la pensée religieuse en l'islam*, traduction, notes et présentation par Abdennour Bidar, Paris, Gallimard, 2020, p. 200.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Coran 2 : 156.

⁵¹ Coran 57 : 4.

Par sa prière, l'homme se met ponctuellement en présence de la présence permanente de Dieu.

Avez-vous vu déjà un grand oiseau, comme le cormoran par exemple, voler à toute vitesse au raz des flots ? Parfois quand le temps est clair et la mer calme, son ombre se reflète sur la mer. On croirait voir l'ombre voler dans l'eau. Cette image évoque bien la relation entre la prière de Dieu et la prière de l'homme : celle-ci est comme l'ombre de la prière de Dieu, son reflet dans cette existence ; et le geste de l'homme n'est jamais, au fond, que l'image du geste de Dieu dans le miroir de cet univers.

La femme ou l'homme qui vient à la prière y rejoint Dieu, qui y était déjà. Et tout se passe alors en « inversé », comme dans tout miroir : Dieu descend vers l'être humain, tandis qu'en l'être humain ce geste de Dieu vers le bas s'exprime par le fait de se mettre debout, de se redresser vers le haut. Qui prie donc ? Dieu se prie à travers l'être humain. La réalité essentielle cherche là à se reconnaître dans le miroir de notre intériorité devenue consciente. De ce fait, aussi longtemps que l'être humain croit prier un Dieu lointain, absent, différent de son propre être, c'est le signe qu'il est dans l'ignorance.

À chacune et chacun de se concentrer d'une manière telle, assez persévérante et soutenue tout au long d'une vie, pour percevoir enfin la prière de Dieu comme réalité/vérité de sa prière humaine.

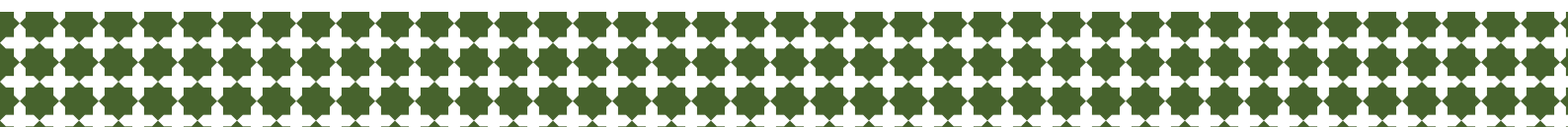


Que se passe-t-il ensuite, après ce face-à-face inaugural entre l'être humain et Dieu ? cette montée et cette descente qui se répondent ?

Vient alors la seconde station, l'inclinaison. J'en parlerai moins longuement, et ainsi des deux suivantes, parce que rien ne remplace la méditation singulière de chacun sur ce type de sujet. Rien ne remplace l'expérience et l'approfondissement personnel. Tout ce que je peux dire ici n'a valeur que générale. À chacune et chacun de trouver son propre chemin dans l'exercice spirituel de la prière. C'est la liberté et la responsabilité de chaque fidèle, femme ou homme, et aucun maître ni aucun savant ni aucun imâm n'a le droit ni la capacité de le diriger dans cette exploration.

« Pas de contrainte en religion⁵². »

⁵² Coran 2 : 256.



L'inclinaison est, comme la station debout, le geste réciproque de l'homme et de Dieu. Les deux s'inclinent l'un vers l'autre, Dieu pour donner et l'homme pour recevoir. Mais qu'est-ce que Dieu donne là ? Il se penche vers l'homme par un effet de sa miséricorde, pour lui communiquer la connaissance de lui-même, Dieu, comme Réalité une et unique. Il vient lui enseigner que tout est théophanie, chaque humeur de l'âme, chaque situation de vie – qu'elles soient heureuses ou souffrantes. Il s'abaisse ainsi à hauteur d'homme pour que celui-ci fasse un progrès décisif de conscience. Comme l'écrivait le sage soufi Ibn 'Atâ' Allâh (mort en 1309)⁵³, « *Il veut se faire connaître à toi* » et « *la connaissance est son don, tandis que tes œuvres sont ton offrande*⁵⁴ ».

Là encore, par conséquent, ce geste demande à être investi du maximum de concentration, afin de se rendre de plus en plus sensible au don que Dieu y fait de lui-même. Le fidèle qui s'incline s'exercera dès lors à recueillir ce don dans son inclinaison. À cette fin, le plus décisif sera son geste intérieur, dont le geste extérieur n'est que le support physique : il placera son intériorité, de sa conscience mentale jusqu'à son être profond, en position d'appeler de toute son âme la connaissance de Dieu et de la recevoir avec toute la reconnaissance, toute la gratitude qu'elle mérite et dont il est capable.

S'incliner en restant debout, ou bien en mettant un genou à terre dans d'autres cérémonies que la prière musulmane, signifie toujours la même chose, qui est une disposition de l'esprit et du cœur. Ce n'est pas seulement un geste d'allégeance, par exemple du vassal devant son roi, qui manifeste le respect, l'acquiescement ou la soumission de l'inférieur envers le supérieur. C'est plus essentiellement un geste de *réception de grâce*. L'aspirant adoubé reçoit là, en s'inclinant devant celui qui le fait chevalier, l'énergie spirituelle de l'ordre dans lequel il entre par ce rite de passage. Et en l'occurrence ici, dans la prière musulmane, il ne s'agit donc pas tant d'un geste de soumission à Dieu que d'un acte d'adoubement, d'élévation de l'homme par Dieu à une dignité plus haute, celle d'un initié appelé, partant de là, à la connaissance suprême.

La prière est bien, en ce sens, un rite initiatique, et non pas uniquement un rite religieux. Quelle est la différence entre les deux ? Un même rite peut être accompli selon deux intentions différentes, et c'est cette différence même qui lui donne sa dimension soit initiatique soit simplement religieuse. Pour la *salât* en islam,

⁵³ Ibn 'Atâ' Allâh (mort en 1309) : Théologien et juriste soufi égyptien. Il était membre de la confrérie Chadhiliyya dont il développa la doctrine.

⁵⁴ Hikâm, n° 8 ; Paul Nwyia, *Ibn 'Atâ' Allah (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šadilite, édition critique et traduction des Hikâm*, Beyrouth, Dar el-Machreq éditeurs, 1972, p. 86.

la plupart des musulmans l'accomplissent avec une intention religieuse, à savoir l'obéissance à la Loi sacralisée par la tradition (*shari'a*), l'expression de leur obéissance à Dieu, et l'espérance de gagner ainsi leur salut dans l'au-delà. Mais la prière peut être entendue, et effectuée, aussi à un tout autre niveau de signification – que les soufis, les initiés historiques de l'islam, ont bien appréhendé. Ce niveau initiatique de compréhension de la prière est celui que l'on développe ici. Sa caractéristique majeure est qu'il ne vise pas l'obéissance à Dieu mais la connaissance de Dieu, c'est-à-dire en fait la participation à la Réalité divine et à son inlassable activité créatrice.

Nous l'expliquons ailleurs en ces termes, en référence à la pensée sur le sujet de Mohammed Iqbal.

« C'est la fonction de la « prière » que de libérer en l'homme non seulement la conscience mais le fait même de cette « activité créatrice » infinie, parce que la disposition intérieure (*niyya*, intention) dans laquelle l'homme se met pour prier – quelle que soit la forme extérieure de cette prière (gestuelle, formules, etc.) – a pour effet de produire « l'ouverture des sources de la vie qui reposent dans les profondeurs de l'ego humain ». Là aussi, par conséquent, le religieux historique et standard est dépassé : prier n'a plus pour vocation d'exprimer la dévotion, ni de marquer la « soumission » à Dieu mais de déclencher la connaissance de la réalité en soi⁵⁵. »

Qu'est-ce qui fait d'une femme ou d'un homme ce qu'on appelle un *initié* ? C'est la nature de son intention : dès lors que dans sa concentration au quotidien, lors de ses exercices spirituels, et dans la consécration de sa vie entière à cette concentration, il vise la connaissance de la Réalité essentielle, que les religions nomment Dieu, alors il devient par là même un initié.

On a répété et répété depuis toujours en islam que l'initié est celui qui suit l'enseignement d'un maître spirituel vivant. Mais ce qui fut vrai ou valable historiquement ne l'est pas essentiellement, et ne l'est plus autant aujourd'hui. De façon intemporelle, et particulièrement pour le temps présent et les temps qui viennent, le véritable maître est intérieur : c'est la nature, ou la qualité, de l'intention que l'on met dans sa vie spirituelle ; l'intention initiatique que l'on place et fortifie continuellement dans sa prière, ou dans tout autre rite, rituel, cérémonie, action ou contemplation.



⁵⁵ Mohammed Iqbal, *La reconstruction de la pensée religieuse en l'islam*, traduction, notes et présentation par Abdenmour Bidar, Paris, Gallimard, 2020, p. 26.

Passons maintenant à la troisième étape ou station de la prière. Après s'être placés face à face, puis inclinés l'un vers l'autre, l'être humain et Dieu vont simultanément se prosterner. Que signifie la prosternation ?

L'homme a reçu la connaissance de Dieu dans son inclinaison. Que sait-il donc maintenant ? Que son ego, son petit moi, n'est rien en dehors de Dieu. Telle est sa prise de conscience : Dieu, ou la Réalité suprême, la Réalité essentielle, est une et unique ; elle pénètre intimement toutes choses ; par conséquent mon ego est une théophanie parmi d'autres, un atome du soleil divin, un grain de pure lumière. Ainsi la prosternation symbolise-t-elle l'unification complète de l'être humain au divin, la fin de l'illusion d'être un moi séparé, l'état de conscience d'une unité parfaite qui n'a jamais cessé. Dans la prosternation, la posture du corps humain figure une caverne, celle du cœur illuminé du dedans par la présence divine.

L'homme prosterné est tombé dans l'océan infini de la réalité divine. C'est le fini qui retrouve l'infini et se perd en lui.

Inversement, *Dieu prosterné* c'est l'infini qui se précipite amoureusement, qui se propulse tout entier dans le fini ; c'est l'infini divin qui vient se loger tout entier dans la finitude humaine. Comme l'a écrit Mohammed Iqbal, c'est l'océan divin qui se replie tout entier dans la goutte d'un moi humain⁵⁶. Dès lors, celui-ci à la fois disparaît en Dieu et apparaît, transfiguré, par la présence réalisée de Dieu en lui. L'ego meurt et renaît simultanément. Il meurt à l'illusion et renaît à la réalité. C'est une résurrection par la connaissance, et celle-ci est, essentiellement, une infusion de Dieu en l'homme.

À partir de cette troisième station de la prière, par conséquent, le divin et l'humain réalisent ensemble qu'ils ne sont plus des réalités séparées – ce que Dieu savait déjà, l'homme vient de l'apprendre.

⁵⁶ Mohammed Iqbal, *La reconstruction de la pensée religieuse en l'islam*, traduction, notes et présentation par Abdenmour Bidar, Paris, Gallimard, 2020, p. 189.

On peut le dire symboliquement avec les lettres arabes : dans la prosternation, Allâh le divin vient déposer son océan dans la goutte de l'ego humain ; ce qui est exprimé par la rencontre entre la dernière lettre du nom Allâh, le *Hâ'* (ه) et la première lettre du nom Mohammed, le *Mîm* (م) ; les deux lettres ont en effet la forme d'un cercle ou d'une graine, et ainsi le cercle infini du Soi divin vient s'unir au petit cercle du moi humain, la graine du divin vient se déposer dans la matrice du moi humain pour la féconder de Sa lumière.

محمّد	الله
—	—
M <u>o</u> hammed	Allâ <u>h</u>

Voilà tout au moins l'objet de la prosternation comme exercice spirituel : il s'agit pour l'homme prosterné de se concentrer sur la signification de sa posture autant de fois que c'est nécessaire, toute une vie s'il le faut, et au-delà si son effort en ce sens durant cette vie n'a pas encore produit tout son effet, jusqu'à ce qu'il produise cet effet, c'est-à-dire lui révèle son immersion en Dieu. Telle est la prise de conscience qui attend le fidèle dans sa prosternation, très au-delà de l'idée religieuse de base d'un geste de soumission.



J'y insiste, ce qui se produit essentiellement dans la prosternation permet au musulman de dépasser le stade de la religion pour entrer dans le domaine de l'*initiation*. Car la religion enseigne que l'homme et Dieu sont deux réalités séparées, que l'une est créature et l'autre créateur, que l'une est faible et l'autre toute-puissante, que l'une obéit et que l'autre commande. L'initiation est un enseignement spirituel plus profond, qui fait comprendre et vivre à l'homme le fait qu'il n'est pas séparé de Dieu mais qu'il vit en Lui et par Lui. À chacune et chacun dès lors de choisir dans quel esprit elle ou il fait sa prière : soit comme un rite religieux, soit comme un rite initiatique. C'est à chaque conscience de former librement sa propre intention (*niyya*) à ce sujet, selon un idéal de « Suprême Justesse ».

Nous avons développé autrefois ce thème du « *plus juste à trouver pour chacun dans sa vie spirituelle personnelle*⁵⁷. »

Comme Mohammed Iqbal que je viens de citer, je pense qu'aujourd'hui l'être humain entre dans une phase plus approfondie, clairvoyante, adulte de la vie spirituelle, que nous nous situons de plus en plus « par-delà les époques religieuses », et que, par conséquent, le nombre de musulmanes et de musulmans qui vont viser l'union à Dieu, et non plus la soumission, va augmenter. Il y aura peut-être demain de plus en plus d'initiés, et de moins en moins de religieux ?

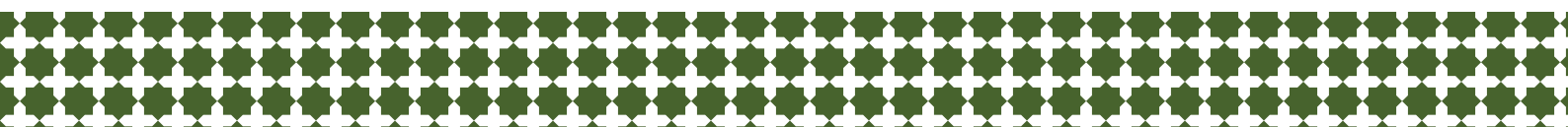
Car l'homme contemporain est, bien plus qu'autrefois, soucieux de lui-même, de son propre accomplissement spirituel. Il peut l'être de façon égotique ou narcissique, certes, et c'est ce qu'on observe dans nombre de sociétés aujourd'hui : nombre d'individus cherchent une spiritualité de « bien-être » qui n'est qu'un matérialisme spirituel. Mais ce qui se cherche là plus profondément, et malgré tout, c'est un dépassement de l'ego et de ses illusions. C'est à cet égard qu'il ne me semble pas exagéré de prévoir que dans les temps à venir, la prière de l'islam pourrait changer de statut : de rite presque exclusivement religieux, elle pourrait devenir rite initiatique pour un nombre toujours croissant de personnes, c'est-à-dire rite de métamorphose intérieure – de l'humain vers le divin.

Si elle déborde ou dépasse ainsi le domaine du religieux, il n'est pas absurde de penser même qu'elle pourrait être choisie comme rituel, et effectuée demain, tout autant par des non-musulmans que par des fidèles de la religion musulmane ? En tant que rite initiatique, en effet, sa gestuelle telle que nous la décrivons ici recèle quelque chose d'universel, et dont comme tel tout être humain peut se saisir comme exercice spirituel. *Accomplir une telle gestuelle symbolique permettant de se concentrer totalement sur la Réalité essentielle, afin de s'immerger en elle et de libérer l'ego de son illusion de séparation*, voilà bien en effet quelque chose qui ne requiert pas spécialement d'être de confession musulmane ni, en réalité, de croire en un Dieu particulier.



Il nous reste maintenant à examiner la quatrième et dernière station de la prière, l'assise à genoux. L'homme prosterné se relève. Symboliquement, c'est comme s'il quittait Dieu, comme s'il sortait de l'océan de la Réalité divine où il s'était immergé pendant sa prosternation. Revient-il donc à l'illusion du moi séparé ? À l'illusion de l'ego ?

⁵⁷ Abdennour Bidar, *Un islam pour notre temps*, Paris, Seuil, 2004.



En se relevant, il revient à lui-même et au monde mais il le fait en étant intérieurement transformé, parce qu'il est chargé de la présence divine à laquelle il s'est identifié précédemment. Il se redresse ainsi « *plein de Dieu* », c'est-à-dire doté d'une nouvelle conscience – pleine conscience – que, selon la *shahâda* de l'islam, « *Il n'y a de réalité que la Réalité, dont Allâh est le nom* ».

La femme ou l'homme qui prie se relève divin après s'être prosterné humain.

Ainsi qu'en témoigne le saint soufi 'Abd el-Kader (mort en 1883)⁵⁸, c'est le moment où « *le soleil se lève à son couchant* ». En effet, « *le soleil véritable, source à la fois des lumières sensibles et spirituelles, est désigné par le verset : « Allâh est la Lumière des cieux et de la terre⁵⁹ ».* Son lever à son couchant, c'est le moment où il se dévoile et apparaît dans le lieu où il s'était caché et occulté, c'est-à-dire dans l'âme, laquelle est le voile et l'occident du soleil de la Réalité essentielle⁶⁰. »

C'est par conséquent, et là encore, un intense exercice spirituel qui sollicite le priant durant la station assise : il doit s'y concentrer corps et âme sur l'état de conscience que je viens de décrire, afin de le réaliser pleinement. Il doit se visualiser lui-même, séparé à nouveau de l'infini divin et revenu à la finitude humaine mais doué d'une toute autre humanité, d'une âme transfigurée car habitée par la divinité. Il est maintenant comme le feu divin du Buisson Ardent qui brûle dans chaque parcelle de sa petite vie humaine. Il fait feu divin de tout bois humain. Chacune de ses humeurs, chacune de ses perceptions, expriment Dieu. Commence alors pour lui ce que j'appelle « *la vie mohamédienne* », Mohammed étant l'archétype de cette vie pleinement vécue en Dieu et par lui, comme renouvellement perpétuel de la forme prise par la présence de Dieu à chaque instant.

⁵⁸ 'Abd el-Kader (mort en 1883) : Émir, chef religieux soufi et militaire algérien. Il mena la lutte contre la conquête de l'Algérie par la France au XIX^e siècle. Il est intervenu pour sauver la communauté chrétienne de Damas d'un massacre en 1860.

⁵⁹ Coran 24 : 35.

⁶⁰ 'Abd el-Kader, *Écrits spirituels*, présentés et traduits de l'arabe par Michel Chodkiewicz, Paris, Seuil, 1982, p. 80.

Je développais déjà dans *Un islam pour notre temps* au sujet de Mohammed :

« D'où venait sa proximité sans pareille avec Dieu ? Non pas de son élévation, ni de ses pouvoirs, mais de sa simple humanité, celle d'un époux, d'un marchand, d'un chef : *Innama anâ bacharun mithluqûm*, Je ne suis qu'une créature semblable à vous (sourate XLI, verset 6). Mais cette absence de toute supériorité visible montre en réalité un être chez lequel l'absolu a parfaitement épousé la forme du simple « moi » : la divinité du prophète est son humanité. Il n'a aucune perfection à viser, ni dévoilements, ni charismes, car le moindre de ses souffles est la respiration même de Dieu. Tout en lui est prière permanente, invisible et silencieuse : se lever, s'asseoir, boire, manger, rire, aimer, saluer... À chacun de ses gestes, Dieu recrée l'univers entier, et la multitude des mondes. En ce sens, il est le premier des hommes d'une ère nouvelle, où la civilisation entre maintenant tout entière⁶¹. »

Je précisai cela à la fin, pour deux raisons : parce que nous entrons dans un temps, en ce début de XXI^e siècle, où la vie spirituelle nous appelle à réaliser ainsi la présence de Dieu au cœur de nous-mêmes et en chacune et chacun de nous sous une forme singulière, tandis qu'auparavant l'immense majorité des gens se contentait de prier et d'adorer un Dieu extérieur ; et parce que chaque musulmane et chaque musulman, dans ce temps-ci, est appelé à découvrir sa part de la réalité et de la vie mohamédienne comme expression propre à l'islam du temps qui s'ouvre.

Tandis que la prosternation dans la prière était anéantissement ou extinction (*fanâ'*) de l'ego dans l'océan divin, l'assise qui suit est renaissance de l'ego par sa subsistance (*baqâ'*) en Dieu.

Lorsqu'un être humain parvient à ce stade d'éveil, il mérite pleinement le nom divin de *Shahîd*, Témoin, qui s'exprime en lui et par lui. Car son ego même, transfiguré par la Réalité divine, témoigne d'elle, il la *manifeste* y compris dans le moindre de ses éternuements. C'est le sens de la parole du Prophète Mohammed, par la bouche de qui Dieu dit à propos de l'homme qui s'est assez approché de lui, « *Je deviens l'oreille par laquelle il entend, l'œil avec lequel il voit, la main avec laquelle il saisit et le pied avec lequel il marche* » - et même « *Il devient l'oreille par laquelle j'entends, etc.* »

Chaque perception et phénomène, interne ou externe, se révèle l'acte que Dieu accomplit par l'homme.



⁶¹ Abdennour Bidar, *Un islam pour notre temps*, Paris, Seuil, 20172, p. 119.

Signalons enfin deux autres éléments relatifs à cette station finale de l'assise à genoux. Le priant lève son index droit vers le ciel puis il salue à droite et à gauche. Cela peut être interprété en lien direct avec l'état de Témoin que l'on vient d'évoquer. L'index est le doigt qui désigne. En le levant, l'homme témoigne qu'il voit la Réalité essentielle partout devant lui. C'est Dieu même qui, à travers l'homme transfiguré, se reconnaît lui-même. Le contemplant et le contemplé ne sont plus qu'un. L'humain et le divin ne sont plus que deux noms, ou deux faces, d'un même acte.

Et en se tournant à droite puis à gauche, pour sortir de la prière, l'homme témoigne que, quelle que soit la direction de son regard qui revient ainsi vers le monde, il ne voit ici et là désormais que la même présence ou Réalité essentielle. Là encore c'est Dieu même qui, à travers l'homme transfiguré, se reconnaît lui-même – ici dans chaque élément et instant de cet univers.

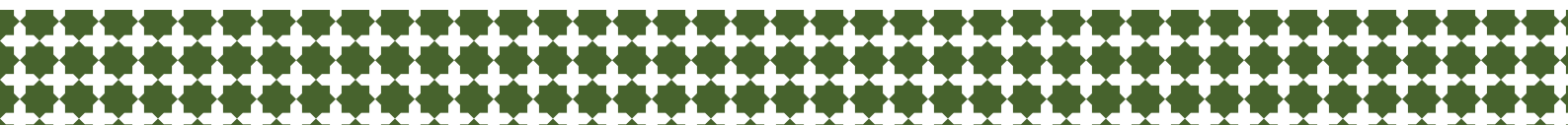
Par la prière de l'homme pleinement « réalisé » en Dieu, voilà ainsi l'univers entier ramené à sa vérité fondamentale, et préservé dès lors du mal radical de l'illusion.

Précisons, pour conclure, que les différentes paroles que le fidèle prononce pendant sa prière, versets du Coran et formules rituelles, sont une explicitation verbale des significations des quatre postures que nous avons étudiées ici. À chaque station corporelle et chaque mouvement entre elles correspond sa récitation, qui lui est complémentaire.

Le « squelette » gestuel de la prière, sa symbolique muette, est comme le silence à la parole : sa source secrète et créatrice.



Puisse ce texte alimenter la méditation à celles et ceux, musulmans ou non musulmans, qui s'interrogent sur la prière en islam ; alimenter aussi, et surtout, celles et ceux qui, engagés dans telle ou telle action ou contemplation de la vie spirituelle, souhaitent y investir un peu plus de sens que ce qu'on entend habituellement, et faire vivre ce sens par leur concentration, leur sincérité – que je leur souhaite toujours plus intenses et agréées, du dedans et d'en haut, par la guidance, le secours bienveillant de la Réalité essentielle, une et universelle.

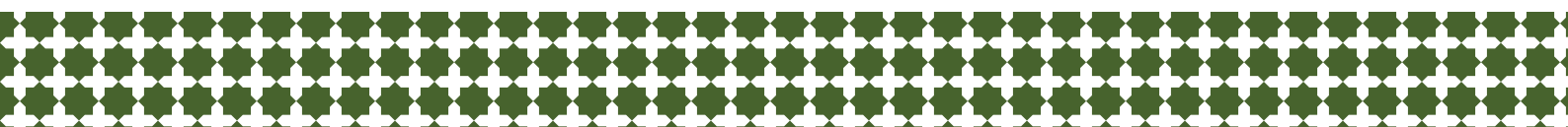




Parcours spirituel

Comme toute religion, l'islam est avant tout incarné par ses fidèles. Dès lors que l'on prend du recul avec les écoles théologiques et juridiques de l'islam – déjà diverses et nombreuses –, nous plongeons dans la pluralité des parcours spirituels et personnels, ceux des musulmanes et des musulmans qui certes peuvent s'affilier aux différents courants de l'islam, mais qui bien souvent échappent à toute catégorisation cloisonnée. Aborder l'islam par ses fidèles, c'est montrer qu'il y a autant d'islams que de musulmans et que le « vrai islam » est un mythe, en tout cas une réalité que seul Dieu pourrait connaître et qu'aucun être humain ne saurait appliquer voire défendre au risque de tomber dans le dogmatisme et l'orgueil. Ce sont les musulmans qui font l'islam, à travers leurs histoires singulières évoluant au gré de leurs questionnements existentiels et identitaires. Comme le rappelle Abdolkarim Soroush, « *Nous sommes toujours plongés dans un océan d'interprétations. [...] L'islam est une série d'interprétations de l'islam. Le christianisme est une série d'interprétations du christianisme*⁶². » Tenter de saisir l'islam du XXI^e siècle nécessite de ne jamais l'essentialiser et de ne pas le réduire à des concepts abstraits et théoriques. La mise en valeur de ces fidèles musulmans s'interrogeant sans cesse sur leur religion et cherchant à incarner leur islamité à l'aune des défis contemporains est salutaire pour faire honneur à ces itinéraires complexes qui ne cessent de se métamorphoser au cours d'une même vie.

⁶² Entretien d'Abdolkarim Soroush traduit par Rachid Benzine, publié dans *Q-News*, n° 220-221, juin 1996.



Un « musulman d'ici »

Par Ismaël Saidi



Réalisateur, scénariste et dramaturge belge francophone, Ismaël Saidi sillonne la France et la Belgique depuis de nombreuses années pour jouer ses pièces de théâtre *Djihad* (Librio, 2017), *Géhenne* (Balland Embrasure, 2018) et *Les Aventures d'un musulman d'ici* (Librio, 2018).

Elles ont pour objectif de vulgariser les débats autour de l'islam et s'adressent en particulier à la jeunesse afin de lui donner les clés de lecture pour aborder de manière apaisée ces sujets sensibles.

Eva Janadin : Pourriez-vous revenir pour nos lecteurs sur votre parcours personnel ?

Ismaël Saidi : Je suis né le 20 septembre 1976 à Bruxelles et j'ai grandi à Schaerbeek. Mes parents sont venus du Maroc à la fin des années 1970, ils pensaient revenir dans leur pays d'origine mais sont finalement restés en Belgique. À mes 19 ans, j'ai pu entrer dans la police lorsque le fonctionnariat est devenu accessible pour les étrangers. J'y suis resté 16 ans avant de démissionner quand la vie artistique a pris le pas. J'ai toujours écrit et j'ai toujours rêvé d'écrire des textes et des films. J'ai d'abord commencé par être scénariste dans le cinéma puis je suis arrivé au théâtre.

EJ : Quel est votre lien avec l'islam ?

IS : Je suis né dans une famille musulmane, et pour eux, je suis né musulman. On m'a transmis un héritage sunnite malikite du Maghreb. J'ai connu l'islam quand mes parents m'ont inscrit à l'école coranique avec un imam venu du bled. Les responsables avaient loué une sorte de cave qui était censée être la mosquée et avaient aménagé un local qu'ils appelaient « l'école arabe », où j'ai appris à lire l'arabe à la dure. L'enseignant n'hésitait pas à nous fouetter avec un câble électrique ! Grâce à cela, je sais lire et écrire l'arabe classique. J'ai vécu une période assez marrante puisque mes parents m'ont aussi inscrit à l'école primaire catholique publique car c'était gratuit. J'allais donc le mercredi et le samedi matin à l'école coranique et le reste de la semaine à l'école catholique.

EJ : Comment définissez-vous votre identité aujourd'hui ?

IS : Je suis une « lasagne identitaire » ! Je refuse qu'on me réduise à un musulman. D'abord, je ne suis pas arabe mais berbère. Je suis belge d'origine marocaine de confession musulmane, de culture judéo-chrétienne et je vis dans un environnement laïque. Au cours du temps, un morceau de ton identité prend parfois le pas sur l'autre et tu essayes de jouer avec cela. C'est un équilibre nucléaire qu'il faut préserver pour ne pas qu'il explose ! De mon côté, les choses ont évolué normalement. Au départ, tu n'acceptes pas cet islam transmis, tu fais les rites comme tes parents. Je me pose beaucoup de questions spirituelles depuis que je suis enfant et aujourd'hui, j'ai accepté librement cet héritage musulman. En 2015, j'ai écrit à la demande d'un éditeur une autobiographie, *Moi Ismaël, un musulman d'ici* (Flammarion). Je ne m'attendais pas à ce que ce texte marche et pourtant il a été un best-seller en Belgique en France où il est même entré dans les programmes scolaires. Toute ma vie d'enfant et de jeune adulte, nous étions considérés comme des éléments importés, des enfants d'immigrés. C'est un peu comme un problème statistique qui n'aurait pas dû avoir lieu, qu'il aurait fallu régler avant. Je fais partie de ces générations où ma condition est liée à cette question de l'immigration. Et pourtant, je suis un produit d'ici car vous m'avez fabriqué ! Un « musulman d'ici », c'est un peu comme un iPhone : il a été fait dans un design qui a été conçu ici en Belgique et en Europe, mais avec des pièces importées. Je suis un musulman du terroir et cela me permet d'avoir une légitimité. Je me sens ainsi plus proche d'un Français athée que d'un Indonésien musulman !

EJ : Au cours de votre jeunesse, avez-vous côtoyé un islam conservateur et rigoriste et qu'en est-il de vos amis ?

IS : J'ai grandi dans cet islam, je n'ai connu que celui-ci à Bruxelles qui a été vendue aux wahhabites. Progressivement, les imams maghrébins ont été formés, contre de l'argent, par cet islam rigoriste et extrémiste. Même si j'ai connu en étant petit l'islam de mes parents, il a été très vite remplacé par cet islam fondamentaliste. En 1992, ils venaient recruter dans les mosquées. Je jeûnais le lundi et le jeudi et entre la prière du *maghrib* (coucher du soleil) et de '*ishâ*' (soir), ils proposaient aux jeunes de partir. Ils disaient que c'était pour étudier le Coran au Pakistan. En réalité, c'était pour partir faire le djihad ; *al-khurûdj fî sabîllillâh*, « sortir dans la voie de Dieu ». Les rencontres que j'aies pu faire et mon côté européen m'ont protégé de cela mais des amis d'enfance ne s'en sont pas sortis. J'ai découvert en 2014 la photo de l'un d'eux en Syrie avec une kalachnikov et un drapeau de Daech. Il n'y a d'ailleurs rien d'étonnant à voir que les attentats commis en France en 2015 l'ont été en partie par des Belges. J'en parle beaucoup dans mes spectacles, comme la pièce *Djihad* (La Boîte à Pandore, 2015). Cette dernière a été vue depuis 2014 par 800 000 personnes, elle a été traduite en plusieurs langues, est rentrée dans les programmes scolaires et a été jouée dans plusieurs pays (Japon, Italie, Hollande, Canada, Suisse). L'idée d'écrire cette histoire m'est venue lorsque j'ai vu cette photo de mon ami d'enfance. C'était à l'époque où les premiers djihadistes européens partaient en Syrie pour rejoindre Daech et où Marine Le Pen disait que cela ne lui posait pas de problème qu'ils partent, tant qu'ils ne revenaient pas. Cela m'a fait penser au rejet que j'ai vécu quand j'étais jeune. Cette pièce de théâtre raconte l'histoire de trois amis Reda, Ismaël et Ben qui partent de Schaerbeek pour tuer des mécréants en Syrie. On y découvre le parcours de ces enfants d'immigrés et leurs échecs qui peuvent expliquer leur départ. Ben découvre que le deuxième prénom de son chanteur préféré, Elvis Presley, était Aaron et qu'il serait interdit pour un musulman d'aimer un chanteur juif. Ismaël est fan de manga, mais sa vie se brise lorsqu'on lui dit à « l'école arabe » qu'il est *harâm* d'aimer ces bandes dessinées. Reda est parti après que ses parents lui aient interdit de se marier avec Valérie, une non-musulmane européenne. Ces histoires sont le fruit d'injonctions que j'ai moi-même vécues. J'ai connu plein de musulmans qui se sentaient coupables d'aimer l'art et à qui l'on autorisait de déflorer des femmes blanches non-musulmanes et de « s'amuser » avec elles, mais à qui l'on interdisait formellement de se marier. J'ai voulu montrer dans la pièce *Djihad* que le racisme et la discrimination allaient dans les deux sens.

EJ : Que pensez-vous du terme « islamophobie » et comment avez-vous vécu personnellement les discriminations et le racisme ? Quels seraient les moyens de les combattre selon vous ?

IS : J'ai déjà subi le racisme mais j'oublie car je ne me construis pas avec cela mais avec les bonnes personnes qui m'ont aidé. Je le vis donc très bien. Je n'aime pas le mot « islamophobie », je préfère l'expression « actes antimusulmans ». Certains musulmans donnent une mauvaise image de l'islam en rejetant l'autre, en estimant détenir LA vérité et pas les autres, ce qui explique ces discriminations. Les musulmans ont dans leurs mains les moyens de combattre les actes antimusulmans en sortant de leur ghetto mental, en étant moins susceptibles, en acceptant qu'on les caricature et qu'on les dessine.

EJ : Et Dieu dans tout ça ? Que représentent la pratique et la foi religieuse pour vous ?

IS : Où est Dieu dans tout ça ? C'est la vraie question ! C'est le titre du dernier chapitre du livre que j'ai coécrit en 2018 avec Michaël Privot chez Flammarion, *Mais au fait qui était vraiment Mahomet ?* Cette question me travaillait et j'ai eu envie de la poser à tous les musulmans du monde : l'islam est devenu une addition de pratiques et de règles, mais où est Dieu ? Selon moi, au milieu de cette accumulation d'interdits et d'obligations, Dieu a disparu. Je trouve par ailleurs l'expression « musulman pratiquant » antinomique. Au temps du Prophète, il n'y avait pas de notion de pratique mais d'allégeance à Muhammad et à Dieu. C'était avant tout une question de foi. Je me pose des questions spirituelles depuis mon enfance, je cherche Dieu tout le temps. La foi c'est ça, chercher Dieu. Nous ne Le trouverons peut-être pas de notre vivant mais au moins dans de petits exemples, de petites choses. J'ai choisi l'islam à l'adolescence car c'est le chemin qui me convient. Concernant la pratique, je prie cinq fois par jour, je jeûne, je ne bois pas d'alcool, je ne fume pas et ne prends pas de drogue. La prière n'était peut-être pas comme cela au départ (du temps du Prophète) mais elle me convient. Cette gestuelle me va, je cherche Dieu là-dedans. En revanche, je ne suis plus certaines pratiques comme le *halâl* que j'estime être une arnaque. Je trouve que cette norme est devenue une source d'exclusion sociale car à force de chercher à manger *halâl*, on finit par ne manger qu'entre nous. Je n'égorge plus le mouton le jour de l'Aïd. Quand j'étais plus jeune, mon père avait peur du sang et j'étais chargé du sacrifice. Il m'arrivait d'égorger parfois 14 moutons et j'ai vu la souffrance de la bête dans ses yeux. J'ai donc décidé de ne plus faire ce rituel.

EJ : Qu'avez-vous voulu montrer, avec Michaël Privot, dans votre ouvrage *Mais au fait qui était vraiment Mahomet ?* (Flammarion, 2018) et quelle place occupe la figure prophétique dans votre foi ?

IS : Nous avons voulu montrer que Muhammad était un être humain avec ses faiblesses et qu'il fallait donc arrêter de l'adorer. Ce qui est beau et suffisant, c'est le chemin qu'il a parcouru en lui-même. Nous n'avons pas besoin de l'imiter et de mettre des miracles partout dans sa vie. Ce que j'aime chez Muhammad, c'est le sentiment profond qu'il a eu sur le fait que les gens de son époque étaient sur une mauvaise voie. Une petite voix s'est levée en lui et il s'est mis en marche pour changer les choses. Il s'est battu, on l'a insulté, et il a persévéré. Il n'a jamais baissé les bras. Il croyait en ce qu'il faisait et il a été jusqu'au bout des choses.

EJ : Cet ouvrage déconstruit beaucoup de mythes autour du Prophète, que reste-t-il de votre foi et comment parvenez-vous à concilier cette dernière avec une approche historique et anthropologique des textes sacrés ?

IS : C'est très dur. J'avais déjà fait ce travail avant d'écrire ce livre. J'ai eu le sentiment qu'il ne me restait plus rien de ma foi, que tout ce qui m'avait été enseigné n'était qu'un mensonge. Cela fait mal et cela doit faire mal à des milliards de musulmans. Pendant tout ce travail avec Michaël, nous avons pourtant réussi à trouver Dieu un peu partout. L'histoire, c'est Dieu. Remettre l'histoire au centre ne m'a pas empêché de croire en Dieu. Garder le doute et accepter de se tromper est le propre de la foi. Remettre de l'histoire m'a fait croire davantage en Dieu, mais un autre Dieu ; pas celui qui menace et condamne, pas celui qui vérifie le degré exact de l'orientation de ta prière. Ce Dieu-là me fait peur et ne m'intéresse pas. J'ai découvert le Dieu de Muhammad. Je suis sorti d'une première allégeance à une histoire sacrée avec des règles codifiées qui m'enchaînaient pour entrer dans une nouvelle allégeance au Dieu de Muhammad.

EJ : Que répondez-vous aux critiques vous accusant de désacraliser le Coran et de blasphémer le Prophète ?

IS : Je les ignore. Il faut reprendre un dictionnaire pour comprendre le mot « blasphème » : on blasphème Dieu et non le Prophète. Il faut également ouvrir le Coran pour voir le nombre d'insultes que Muhammad a reçues et qu'il a ignorées. Je ne pense pas désacraliser le Coran, je lis ce texte et j'essaie de le comprendre. Nous n'avons rien inventé, Averroès faisait la même chose bien avant nous. Rien n'est sacré si ce n'est la vie. Sous toutes ses formes, la vie est sacrée et le Coran le répète sans cesse. Le miracle qui prouve la présence de Dieu, c'est la vie. On peut bien sûr respecter le Coran, car le brûler pour choquer les gens n'a aucun intérêt. Il faut respecter le sacré que les gens mettent dans ce texte mais pour moi sacrifier un texte est dangereux. À la maison, nous avions un Coran qui était censé nous protéger et qui était tellement sacré que personne n'osait le toucher et donc que personne ne lisait pour le comprendre.

EJ : Que pensez-vous de l'expression « islam européen » et de ceux qui prétendent qu'il n'existe qu'un « vrai islam » ?

IS : Il faut voyager. L'islam du Maroc n'est pas le même que celui de l'Algérie, de l'Égypte, de l'Indonésie ou de la Turquie. En Turquie, vous pouvez manger pendant le ramadan en pleine rue ; pas au Maroc. En Californie, j'ai pu prier dans une mosquée où des femmes priaient avec les hommes ; à Bruxelles, elles doivent prier dans la cave. Il y a autant d'islams que de musulmans. L'islam a toujours été polymorphe ; l'islam de Bagdad était différent de celui de Cordoue. L'islam a dès le début été européen avec al-Andalus. Cette religion arrive quelque part et se fond sur le terrain. L'islam européen, c'est nous. Nous qui avons une culture européenne et qui avons accepté d'adhérer aux valeurs d'ici et à une histoire protéiforme. Il n'y a jamais eu de « vrai islam ». Dès la mort du Prophète, l'islam s'est scindé en deux à cause des dissensions politiques.

EJ : Que répondez-vous aux musulmans qui estiment que l'islam progressiste et libéral n'est qu'un islam « self-service » ayant pour but la facilité et le bricolage ?

IS : Je suis d'accord avec eux ! Bricoler son islam, c'est génial, c'est ça la foi ! Une spiritualité, c'est personnel. Tu peux adhérer à la foi, aux croyances, aux valeurs mais ne pas jeûner. À l'époque, les gens qui s'étaient alliés au Prophète ne jeûnaient pas et donnaient à la place de la nourriture aux pauvres. Aujourd'hui, les critères de la religion ne correspondent pas à tout le monde : il est impossible de prier cinq fois par jour quand on travaille. Une religion doit d'abord être individuelle, une relation entre Dieu et moi.

EJ : Comment atteindre la jeunesse pour lui éviter d'être sous l'emprise de prêcheurs rigoristes et lui donner une véritable alternative spirituelle ? Comment parler aux jeunes ?

IS : J'ai rencontré Michaël Privot sur un plateau TV en février 2015 lors d'un débat après les attentats de *Charlie Hebdo* et de l'Hyper Cacher. Je lui ai alors proposé d'organiser des débats avec les jeunes générations après les représentations de la pièce *Djihad*. Depuis cette date, nous avons fait tous les deux des centaines de débats parfois devant 2000 élèves. Il a pu découvrir le désarroi des jeunes et une manière de leur parler et de vulgariser. On reproche aux universitaires, aux théologiens et à certains imams de ne pas savoir parler à cette jeunesse. Les termes qu'ils emploient sont souvent incompréhensibles. Je ne sais pas pourquoi mais j'arrive à parler aux jeunes. Je ne vulgarise pas, je parle comme cela. Je l'ai fait souvent avec mes parents qui ne parlaient pas bien le français. J'essayais d'expliquer à mon père, très curieux, des choses vues à la TV, dans ses mots à lui, sans perdre leur sens. Il m'est facile de m'asseoir à côté d'un intellectuel, de l'écouter et de restituer son discours dans des mots plus simples, sans en perdre l'essence. Comme les jeunes viennent souvent vers moi, je ne peux pas les lâcher. Le meilleur moyen de s'adresser aux jeunes est d'abord de leur parler. Personne ne leur parle. Ils sont pourtant un enjeu de pouvoir, pour les intégristes musulmans mais aussi pour l'extrême droite. On parle souvent en leur nom, mais on ne leur parle pas directement. Daech leur a malheureusement parlé, les terroristes ont rempli un vide. Les imams traditionnels ne leur parlent que très peu, ou alors pour leur reprocher leurs comportements, leur relâchement vis-à-vis de la religion en les menaçant d'aller en Enfer. L'art, c'est justement parler. Le théâtre, c'est la liberté. Il faut donner aux jeunes cet environnement de bienveillance. Au théâtre, on ne te juge pas, on t'offre quelque chose et tu en fais ce que tu veux. Ces jeunes ont besoin

de cette liberté. Les mouvements réformateurs de l'islam leur parlent car ils ont besoin de comprendre que leur foi ne leur interdit pas de sortir, de s'amuser et de rencontrer l'amour. L'islam progressiste et libéral peut leur apporter cette liberté dont ils ont besoin.

EJ : Quels sont vos projets pour la suite ?

IS : Une série d'animation, *Les voyages d'Ismaël*, sortira à partir de décembre 2020. Michaël Privot en est le référent historique et j'en suis l'auteur. Elle est réalisée par Hanan Kaminski, produite par Les Batelières et Foliascope, avec la participation de France Télévisions et du Comité interministériel de la prévention contre la délinquance et la radicalisation, de la CNAF et de la PROCIREP-ANGOA. Elle sera à destination des collégiens et raconte l'histoire d'Ismaël et de sa fille, Lina, qui lui rapporte qu'à l'école, on lui a dit que les juifs étaient des singes et des porcs. Un pigeon expert en histoire des religions, Nemo, les emmène voyager au VII^e siècle pour voir ce qui s'est passé à l'époque de la Révélation et essayer de déconstruire ces idées préconçues. J'ai un autre projet de livre pour janvier 2021 qui reprend les questions que les jeunes m'ont posées pendant ma tournée en France sur la pièce *Djihad*. Et du 29 janvier au 7 février 2021, le spectacle *Muhammad* sera représenté au théâtre de Liège, suivi d'une tournée. Il met en scène Salman le Perse qui est réveillé par les bruits de la société moderne et ne comprend pas pourquoi l'on a voulu venger le Prophète. Il décide alors de raconter l'histoire de Muhammad.

www.IslamXXI.com



www.facebook.com/islamauXXIlesiecle



[@XxIslam](https://twitter.com/XxIslam)



L'Islam au XXI^{ème} siècle

الإسلام في القرن 21

Islam in the 21st Century