

Université de Montréal

Les récits du Coran
Une poétique de l'Histoire

Par

Assia Khaiti

Département de littératures et de langues du monde

Facultés des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des Sciences
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts (M.A.)
en littérature comparée

Août 2022

© Assia Khaiti, 2022

Résumé

Ce travail tente d'examiner, à la lumière de l'analyse littéraire, les récits narratifs présents dans le Coran et de suivre les transformations que ces récits ont subi en passant de la tradition biblique à la tradition islamique. Il tente aussi de chercher la raison d'être de ces récits dans une expression non pas historique mais bien métaphorique.

Dans cette optique, il est difficile d'articuler ensemble révélation divine et expérience humaine voilà pourquoi nous avons d'abord étudié le rapport entre Histoire et expression littéraire dans les récits Coraniques. Nous aborderons tour à tour la question de la Révélation du point de vue de la prophétie, le passage fragmentaire de la Parole à l'écrit et la naissance du texte avant de passer à l'analyse strictement littéraire et le fonctionnement des récits dans l'ensemble scripturaire.

Nous nous appuierons sur le récit particulier d'Abraham pour conforter notre idée d'une lecture constellationnelle des récits dans le Coran.

Mots clés : Coran, Approche littéraire, Récit biblique, Abraham.

Abstract

This work attempts to examine, in the light of literary analysis, the narratives present in the Quran and to follow the transformations that these stories have undergone in passing from the biblical tradition to the Islamic tradition. It also tries to seek the nature of these stories as an expression that is not historical but rather metaphorical.

In this perspective, it is difficult to articulate divine Revelation and human experience together, which is why we first studied the relationship between History and literary expression in Quranic stories. We will address in turn the question of Revelation from the point of view of prophecy, the fragmentary passage from God's Word to human writing and the birth of the text before moving on to a strictly literary analysis and the functioning of stories throughout the scripture as a whole.

We will rely on the particular story of Abraham to reinforce our idea of a constellational reading of the stories in the Quran.

Keywords: Quran, Literary analysis, biblical narratives, Abraham

Table des matières

Résumé.....	1
Table des matières.....	3
Remerciements.....	5
Système de translittération.....	6
Préface. Apologie pour une lecture littéraire du Coran	8
Introduction. La forme éclatée de la mémoire	11
Première partie. Historia	
Chapitre1– Al-Ummi, l’homme d’aucun livre.....	16
Approche et méthodologie. Chronologie de la Révélation et critique littéraire.....	21
La double histoire du Coran. Tradition versus la critique historique.....	26
L’expérience prophétique. Épistémologie de la Révélation.....	33
Chapitre 2 – <i>Umm Al-Kitab</i> , la mère des livres	49
<i>Al-kitāb</i> , Le Livre	50
<i>Al-Qur’an</i> , La récitation	52
<i>Al-I’djaz</i> , L’inimitabilité du <i>Coran</i>	56
Deuxième partie. Fabula	
Chapitre 3 – <i>Ahssana el Qaṣṣaṣ</i> , Le plus beau des récits	67
Les récits coraniques	70
<i>Qaṣṣaṣ al-anbya’</i> , récits de prophètes	76
<i>Suhuf</i> , les fragments	81
Chapitre 4 – <i>Ibrahim</i> , le récit Coranique d’Abraham	101
Ibrahim, le nouvel Abraham	103
La constellation d’Abraham	105
Muhammad-Ibrahim, la figure double	108

Conclusion – Al-Tariq, l’astre nocturne	117
Annexes, Index des versets analysés	121
Références bibliographiques	124

Remerciements

Toute réflexion est par essence inachevée. J'ai pleinement conscience à l'heure où mes pensées sont enfin couchées sur ces pages que ces lignes ne sont que le prélude à d'autres efforts nécessaires.

Je remercie infiniment Monsieur Terry Cochran d'avoir cru en mon projet et de m'avoir permis de mener ce travail qui me tenait tant à cœur. Il aura eu l'audace de m'offrir un bel espace de liberté tout en cadrant avec finesse les rugosités d'un esprit par trop indépendant et distrait. Il lui aura fallu une grande qualité d'écoute et de générosité pour diriger la volatile-pensée de mon propos.

Je suis de même humblement reconnaissante aux membres de ce jury d'avoir accepté de me lire et de mettre leur compétence à mon service.

Enfin, parce qu'une vie de recherche ne doit point cacher la recherche de la vie, qu'il soit écrit qu'aucun mot ne saurait traduire l'indicible sentiment que je porte à ceux qui sont indéfectiblement les fidèles compagnons de mes jours.

Système de translittération

Je translittèrerai l'ensemble des termes arabes. Chaque terme arabe sera en italique.

Les voyelles arabes dites brèves seront marquées : a pour [a] ; u pour [ou] ; i pour [i]. Les voyelles arabes dites longues seront représentées comme suit : ā ; ī ; ū. La *hamza* ء a initiale sera représentée par la voyelle dont elle est le support : *umma* pour 'umma. Elle sera retranscrite seulement lorsqu'elle est en position médiane ou terminale : *Qur'ān*.

Tous les versets étudiés seront en italique. La majorité des versets *Coraniques* sont issus de la traduction de Denise Masson dans la Pléiade. Lorsqu'à titre de comparaison je citerai une autre traduction connue, j'en préciserai la source. Parfois, afin de mieux exprimer la compréhension générale de tel verset, j'utiliserai ma propre traduction et cela sera toujours indiqué.

Les références *Coraniques* seront données selon la nomenclature suivante : le numéro de la sourate suivi de celui du verset, ex. : (1, 1).

« Le nombre de pages de ce livre est exactement infini. Aucune n'est la première, aucune n'est la dernière. Je ne sais pourquoi elles sont numérotées de cette façon arbitraire. Peut-être pour laisser entendre que les composants d'une série infinie peuvent être numérotées de façon absolument quelconque... Si l'espace est infini, nous sommes à n'importe quel point de l'espace. Si le temps est infini, nous sommes dans n'importe quel point du temps. »

Borges. Le livre de sable.

« Dis, si la mer était une encre pour écrire les paroles de mon seigneur; la mer serait assurément tarie avant que ne tarissent les paroles de mon Seigneur, et ce même si nous apportions encore une quantité d'encre égale à la première. »

Coran. La caverne, 18, 109

Préface

Apologie pour une lecture littéraire du *Coran*

Lire le *Coran* est une invitation à un monde fabuleux. Un monde où le temps et l'espace n'ont jamais eu la chance de se croiser. Tant de créatures, célestes et terrestres, y trouvent pourtant leur place. Anges et Houris, Hommes et Djinns, se partagent une seule et même tragédie en se donnant la réplique sans se rencontrer sur un même plan de sensibilité. Leurs mondes se rejoignent dans un isthme entre l'écriture et la parole qui faisant chemin commun ne s'étreignent jamais. Car la langue du *Coran* est une langue rapiécée, un patchwork de langues qui se soutiennent pour ne jamais faire un seul et unique sens. Le sens est souvent ajourné aux calendes lunaires, des mois reportés qui ne se figent dans aucune saison. Le jour Coranique étant l'équivalent de cinquante mille ans terrestres, le temps va, comme le pensait si bien Einstein, s'étirant comme on s'étire dans la lecture, comme on bute aussi sur des mots voyageurs entre des langues mortes et des lieux engloutis.

C'est que le *Coran* est un affluent où se déversent les légendes et les mythes de ceux que le temps a fait dériver vers l'oubli. Il les réinvente en leurs mots propres.

Car tout n'est pas humain dans le *Coran*. S'il s'énonce par la bouche, l'espace terrestre n'en est pas le lieu de l'écriture. L'écriture Coranique est un retrait du mot et de son signe, elle est son exil dans les couches célestes. Comme le fut Jésus, *Kalimat Allah* (Verbe de Dieu), élevé vers les hauteurs abyssales de la voyelle inexistante. Faut-il encore, comme le firent les *Gens du Livre*, savoir rouler leurs Écritures comme un tapis de prière pour mieux faire avaler la parole mensongère.

Le texte Coranique est un espace clos dans l'infini, où parole et écriture dans une fusion éclatée engendrent *Al-fard*, *Al-samad*, *l'Ineffable Inengendré*.

Paradoxalement, le *Coran* est aussi le lieu de l'écart, il dispose du *hasard* de sa propre existence, sans jamais se soumettre à la nécessité de se positionner dans le temps historique de l'humanité. *Infitar*, fissure, scission, la parole Coranique est l'éclatement originel, la versification du fragmentaire. *Furqan*, dissociation, rupture, entre ce que le

texte construit et ce qu'il génère. Fiction divine, littérature sidérale, elle interroge la réponse qui se refuse au questionnement.

Relire, aujourd'hui, le *Coran*, c'est aussi le reformuler dans un langage moderne. Si l'écriture est devenue une technique machinale ce ne fut pas toujours le cas. Encore moins au 7^{ème} siècle. L'ambiguïté du terme est flagrante dans le *Coran* qui nomme Livre tout ce qui a été écrit avant lui mais aussi lui-même. Livre n'est qu'une traduction traîtresse de *Kitāb* ou *ketev*, ce mot sensé dire écriture est non pas codex ou compilation physique d'un texte, encore moins son objectivation.

Le concept *d'Oum al-Kitāb* (La mère des Livres) signifie que le *Coran* à la différence de la Torah ou des Évangiles, entretient un rapport spirituel avec tous les autres textes sacrés. Si ceux-là consistent en des livres séparés écrits par des auteurs nombreux et variés au fil des siècles, le *Coran* se veut une Révélation directe, *tanzil* ou descente, la parole authentique de Dieu. Il est son monologue dramatique. Il ne relate pas sa communion avec l'humanité, il *est* sa communion avec l'humanité. Il ne révèle pas seulement la volonté divine, il *est* la volonté de Dieu. Et si la doctrine de l'*I'djaz*, *l'inimitabilité*, interdit la division de cette unité, alors le *Coran* n'est plus seulement le verbe divin, il *est* Dieu. Le *Coran* devient alors aussi éternel, infaillible, incréé et intemporel que Dieu lui-même.

D'où en découle plusieurs problèmes théologiques impossibles à résoudre rationnellement. Un grand débat eut lieu durant des siècles entre traditionalistes et rationalistes sans qu'aucun camp ne pût en découdre autrement que par la force et la violence.

En réponse à l'*Inquisition* des *Mutazilites* rationalistes, la position traditionaliste s'imposa un peu partout en terres d'Islam et les rationalistes furent considérés comme hérétiques. Condamnés à la mort ou à l'exil, leur pensée déclina peu à peu laissant un aussi grand texte aux soins manipulateurs des religieux et des politiciens.

Le texte Coranique, habité par les attributs divins, devint alors intraduisible et *Inimitable*. Un texte fixe et immuable. Pire, un objet, un fétiche sacré dont la lecture ne devait plus dépasser le stade de la soumission et l'obéissance éclairées par une exégèse des plus ténébreuses.

D'une parole fluide et limpide reflétant la réalité cosmique, il devint un objet où se rassemble et se meurt la pensée divine. Sa mise en livre avait permis la matérialisation de tout un processus d'abstraction. En abrogeant un verset par un autre, *naskh*, Dieu pense, change d'avis et de stratégie.

Vouloir relire un texte devenu éminemment sacré en le ramenant à ses sensibilités subtilement stylistiques, linguistiques et surtout littéraires, en l'arrachant à ce à quoi la tradition l'assigne, je m'inscris contre une idéologie dogmatique et une doxa difficile à critiquer et transcender à notre époque où l'Orient et l'Occident sont complices de tant de confusions quant à la compréhension de la différence de leurs récits et histoires.

Comment alors lire le Coran? Ou plutôt comment déconstruire une lecture figée? Comment en libérer le sens?

Le premier verset révélé fut : « Lis! » (*Iqra'*, d'où *Qur'an* devenu *Coran* en français). Mais que devait lire Muhammad, si ce n'est ce qui a déjà été écrit. La Torah, les Évangiles, le Talmud ou les targums, les légendes perses, les écrits d'Arabie, de Grèce ou d'Égypte, les récits de voyage d'Alexandre le Grand, l'histoire des sept dormants d'Éphèse, toutes ces histoires qui dans son désert formaient une magnifique oasis scripturaire et que le *Coran* en reprendra l'écriture dans *une forme éclatée* d'où jaillira une constellation de récits empruntés à la littérature universelle.

Prophètes, rois ou même dieux et déesses, tous se placent dans un seul et même récit où le narrateur-rheteur est Allah, Omniscient, Créateur Suprême et Subtil. Organisant une écriture en signes célestes, dans un tracé-récit, *satr*, d'une platitude illusoire où la signification est disséminée partout où l'intelligence ose s'attarder.

La lecture d'un texte pareil ne saurait donc se limiter au déchiffrement de métaphores si prolifiques, ni à la quête d'un sens qui résiste face à *l'indigence de nos syntaxes modernes*¹. Chaque fragment appelle à lui l'écho d'autres fragments antérieurs qui assemblés renvoient toujours vers un ailleurs de l'écriture.

La Grèce, l'Égypte, Byzance, la Perse, l'Inde et l'Arabie heureuse tombent toutes agenouillées devant la majesté du Verbe divin donnant à lire le *Livre des Livres*. Ce Livre dont la matérialité est restée intacte depuis sa première manifestation. Il

¹ Jean Grosjean, « Préface », *Coran* traduit par Denise Masson. Pléiade. Gallimard, 1969.

suffirait peut-être de le rouvrir, d'interroger cette archive unique, d'écouter ce que cette parole inouïe ne s'est jamais lassée de dire pour l'intégrer enfin à une volonté de savoir démise d'une volonté de puissance.

À quel moment l'interminable hiatus a-t-il coupé la pensée islamique, littéraire et philosophique, de la littérature et la culture occidentale?

Rembobiner le temps et retrouver le tracé que cette parole fragmentée aura parcouru sans jamais se rompre, même pas face aux discours les plus puissants, parce que la signification qu'elle porte en elle-même est aussi concentrée en elle. Se réapproprier cette œuvre et lui donner une place, la sienne, dans *la Bibliothèque de Babel* : tel est mon projet.

Introduction

La forme éclatée de la mémoire

« *Quelle que soit la direction vers où vous tournez la tête, là est la face de Dieu* ». *Coran (2, 11)*.

J'écris ce verset de mémoire. En l'écrivant, non seulement je rappelle vers ma conscience ces mots appris par cœur dans leur langue d'origine mais, en même temps, je les traduis délibérément dans ma langue d'écriture. Car pour me le rappeler, je joins le geste à mon travail de mémoire, je tourne la tête dans tous les sens de cet espace propice à toutes les errances, qui est celui de l'écriture.

La parole me revient dans le sens opposé de l'écrit. Elle me vient par la droite quand je dois l'écrire par la gauche et le point de leur rencontre est le lieu de la collision plutôt que celui de la fusion. Les débris de mots se superposent sur l'image que la parole rappelée (*dhikr*²) fait apparaître dans mon imaginaire.

Je tente une énième lecture du *Coran* et je suis cet homme, Abraham ou Muhammad, perdu dans une nuit de désert. Je ne sais vers où je vais et je ne sais comment y arriver. À défaut de destinée, j'ai une petite intuition.

Je tourne autour de moi-même, le regard fixé vers le ciel étoilé. Je suis en transe et je continue ma course vertigineuse sans jamais quitter mon point qui n'est le repère d'aucun lieu, d'aucun temps. Je relie un verset à un autre, puis à un autre, je trace des lignes, je dessine des cercles et plus je tourne autour, plus les versets se rapprochent et plus les lignes se raccourcissent jusqu'à leur effacement. Dans ma course, mon regard aspire l'univers entier vers ce point de plus en plus lumineux qui en devient le centre.

Et c'est vers ce point, le centre du *Coran*, que toute bonne lecture doit tendre. L'essentiel n'étant pas de l'atteindre, il me suffit non pas de démontrer mais de faire croire qu'il existe.

² La racine dh-k-r veut dire autant se rappeler qu'invoquer. L'un des noms que se donne le *Coran* est *Dhikr*, pour se dire être autant une mémoire de ce qui fut mais aussi celle qui va advenir. Notez que ni le présent ni le verbe être n'existent dans la langue arabe. Être est soit un passé révolu soit un futur en quête d'existence.

À la question : « *Dans quel sens se lit le Coran ?* » Je ferai mien ce verset qui me vient pour la première fois dans le sens de mes pensées, je le déforme pour répondre : « *Vers quel sens vous le lisez, ce sera le bon.* »

Parce que l'écriture Coranique est encore en cours de déchiffrement, il me reste alors un travail d'intuition pour en saisir la forme qui montrera le sens de la juste lecture, car seule l'entreprise intuitive pourrait outrepasser toutes les impasses vers où mène son écriture fragmentaire.

Les difficultés de cet écrit sont souvent le résultat d'un effet de rupture entre la force créatrice de la littérature *Coranique* et son éparpillement dans l'espace textuel. Un éclatement qui le rend insaisissable. Ou presque.

Le *Coran* nous sert entre autres récits, des récits bibliques narrés dans un style très différents des Écritures sacrées. Ils sont disséminés un peu partout dans le texte sans aucun ordre logique ou temporel. Cette forme si originale a été cependant conservée à dessein et a survécu à la tentation du genre prosaïque. S'engager à lire ce texte à la manière d'une œuvre littéraire et esthétique reste donc un projet très ambitieux pour un mémoire de maîtrise, voilà pourquoi je considère ce travail comme un prélude à une recherche plus poussée.

Afin de servir dignement mon intuition sur la forme éclatée du *Coran*, je me plierai moi-même au diktat de la forme. Mon travail sera donc scindé en deux parties, chacune entreprendra un chemin complètement indépendant. Le but est de les faire rejoindre à ce centre que je perçois.

Avant de me lancer vers cette aventure si particulière, dont le commencement paraît bien plus ambitieux que l'aboutissement, il m'est important de définir aussi bien les notions, les concepts et les approches, dont je ferai mention dans mon travail. Car pour mieux saisir le texte il va falloir le manipuler dans le sens de ses lectures. Ce que je ferai dans la première partie.

Il sera aussi question d'Histoire ou de sa réécriture tout au long de mon travail.

En offrant à sa lecture des moments inachevés et des figures à peine dessinées, où le Logos (Parole divine) prend le dessus sur le Muthos (le discours du mythe), le *Coran* bouleverse l'ordre historique des événements et les traits familiers des personnages fixés dans les Écritures saintes. Les personnages bibliques y sont dépourvus de leur épaisseur biographique qui les rendait si réels.

Plus de précision topographique, plus d'itinéraire de voyages, plus de généalogie scrupuleuse, les événements perdent leur chronologie et les personnages ne sont plus que des éléments du Logos divin. Les récits *Coraniques* ne sont plus que des voyages initiatiques qui préparent l'Homme, tous les Hommes, à accepter leur solitude face à la conspiration diabolique qui cherche à détourner l'homme de sa destination finale, le Paradis. Le *Coran* prend acte d'un temps nouveau et d'une métamorphose spirituelle inauguré par l'*Hégire* non pas celle de Muhammad mais bien celle de son ancêtre Abraham.

Institué dans le *Coran* comme le premier des musulmans, emblème de tous ceux qui cherchent la face de l'Un, Abraham arrive à la Mecque, *Vallée sans végétation*, en compagnie d'Hagar et d'Ismaël, le fils déshérité. Il y lève les fondations du *Beit* et de la nouvelle religion, la seule, la vraie, l'Islam, sceau de toutes les religions monothéistes.

En collectant tous les fragments relatifs à Abraham, se forme *Le Récit Coranique d'Abraham*, ou la métaphorisation par excellence. La manière magistrale avec laquelle le *Coran* échappe au temps *génésiaque* pour se forger une temporalité propre, hors l'Histoire. Elle parcourt l'ordre perdu du fragmentaire pour se dissimuler dans celui qui scelle arbitrairement les sourates et égrène leur succession. Ainsi va-t-il de toutes les grandes figures bibliques dans le *Coran*, elles ne sont pas là pour raconter leur propre histoire mais une autre. Laquelle?

Et je ne peux m'interdire d'imaginer, même si cela pourrait heurter ma propre foi, un auteur qui laisse un peu partout des « *signes pour ceux qui méditent le Coran* ».

Je ne conclurai pas mon travail, car il est loin d'être achevé.

Première Partie

Historia

Chapitre Premier - Al-Ummi, L'homme sans livre

« C'est Lui qui a envoyé parmi les gens sans Livre (al-ummiyin) un prophète qui leur communique Ses versets, qui les purifie, qui leur enseigne le Livre et la sagesse. Ils se trouvaient, avant lui, dans un égarement manifeste. » (62, 2)

« Pour ceux qui suivent l'envoyé, le prophète sans Livre (al-ummi), qu'ils trouvent mentionné chez eux dans la Torah et l'Évangile. Il leur ordonne ce qui est convenable; il leur interdit ce qui est blâmable; il déclare licites les excellentes nourritures; il déclare illicite ce qui est détestable et ôte les liens et les carcans qui pesaient sur eux. » (7, 157)

L'origine est souvent obscure et la naissance, le mystère premier de chaque existence. Pour avoir déchiffré les hiéroglyphes égyptiens, les cunéiformes et l'écriture mycénienne gravées sur la pierre ou sur des tablettes d'argile, des historiens curieux n'ont pas fini de fouiller les décombres et les ruines du passé pour mettre en lumière des documents authentiques d'une valeur inestimable pour la mémoire humaine. Notre passé est éclairé par ces textes enfin déchiffrés. Mais toute cette mémoire reste fragmentaire. Faute de documents nombreux, il nous est impossible de reconstruire toute l'Histoire. Trop souvent l'essentiel reste introuvable et sur quoi les documents gardent le silence est ce qui attise encore plus notre curiosité.

Quiconque se met en quête de vérité historique ne peut donc s'empêcher de stimuler ses propres réflexions et nos grandes ambitions doivent apprendre la modestie en appliquant la parole de Socrate : « Je ne sais bien qu'une seule chose, c'est que je ne sais rien ».

L'historien se heurte souvent aux mêmes obstacles quand il s'agit des figures bibliques. Les patriarches bibliques ont-ils vraiment existé ou ne sont-ils que des personnages mythiques? Il est en effet très difficile, voire impossible de dissocier les faits historiques de la légende. Si quelques historiens, par manque de preuves, ont douté de l'existence d'Abraham, de Moïse ou de bien d'autres, celle de Jésus ou de

Muhammad sont en revanche historiquement attesté. Nous savons à quelle époque et en quels lieux, ils vécurent. Mais en sommes-nous si certains?

Les quatre Évangiles fournissent un récit bien détaillé de la vie et de la mort de Jésus. Mais le fait qu'ils soient écrits des dizaines d'années après sa mort, il est très difficile de faire le tri entre des faits historiques et réels et ce qui aurait pu être ajouté par dévotion ou admiration du personnage Jésus. Mais ce qui est certain c'est qu'il serait tout à fait impossible qu'un honnête historien puisse faire abstraction des Évangiles pour étudier Jésus historiquement.

Qu'en est-il de Muhammad?

Muhammad a longtemps fasciné et inspiré des écrivains, penseurs ou hommes d'états occidentaux, on pensera à Pascal, à Hegel, à Nietzsche, à Hugo, à Dante, à Rilke ou bien à Goethe s'entretenant à Erfurt avec Napoléon au sujet de la pièce de Voltaire, *Le fanatisme ou Mahomet le prophète* et que le régent français trouvait d'ailleurs très mauvaise et qui d'après lui « faisait un portrait indigne d'un conquérant universel et d'un grand homme qui avait changé le cours de l'histoire ³ ».

Qu'il soit encensé ou enfumé, Muhammad fait partie des grands hommes de l'Histoire humaine. Il est encore vénéré par plus d'un milliard d'humains un peu partout sur la planète et ce depuis plus de quinze siècles. Si *Son livre*, le *Coran*, serait le livre le plus lu après la Bible, il n'aurait, hélas, pas connu la même postérité littéraire.

L'historien qui s'intéresse à Muhammad se trouve face aux mêmes difficultés qu'un historien étudiant les traces de Jésus mais pas pour les mêmes raisons. On pourrait croire que ces difficultés sont encore plus ardues concernant le prophète de l'Islam. Dans sa biographie de *Mahomet*⁴, Maxime Rodinson prévenait qu'« une biographie de Muhammad qui ne mentionnerait que des faits indubitables, d'une certitude mathématique, serait réduite à quelques pages et d'une affreuse sécheresse ⁵ ».

Nous ne savons donc que très peu de choses sur Muhammad, auteur présumé ou transmetteur affirmé du *Coran*. Si l'on met de côté l'origine divine et l'inspiration

³ John Tolan, *Mahomet l'Européen. Histoire des représentations du Prophète en Occident*. Traduit de l'anglais par Cécile Deniard, Éditions Albin Michel, Paris, 2018, p.168.

⁴ *Mahomet* est le personnage que Voltaire a érigé en fanatique et scélérat pour mieux fustiger l'Église catholique, c'est ainsi qu'on nommera Muhammad dans presque tous les ouvrages occidentaux.

⁵ Maxime Rodinson, *Mahomet*. Paris, Éditions le Seuil, 1994, p.12.

angélique de son œuvre unique, nous n'avons encore aucun texte ou commentaire attestant de son passage. Il n'existe aucun écrit contemporain à Muhammad, seulement des ouïes-dires, rapportés par de longues chaînes de transmission orales sujettes aux troubles des conflits politiques qui ont toujours ébranlés le Califat islamique et ce dès la mort du prophète.

Sur la vie et le vécu de Muhammad et donc sur l'origine du *Coran*, nous avons conscience qu'un travail de fouille autant épigraphique qu'archéologique⁶ est impossible et nous ne pouvons compter que sur des indices textuels tardifs ou nous vouer à des conjectures plutôt qu'à des preuves solides.

Dans la recherche occidentale, le *Coran* a souvent été considéré comme une source officielle de la biographie de Muhammad. Beaucoup de chercheurs ont pris le sens inverse; en s'inspirant des ouvrages islamiques sur la *Sira*⁷, ils tentèrent d'expliquer des passages du *Coran*.

La *Sira*, principale source sur laquelle se penchent les historiens est l'ensemble des documents islamiques écrits en langue arabe, souvent par des personnes qui n'ont pas été contemporains du prophète. D'après A.L de Prémare, « La majorité des premières narrations à intention historique ne nous est parvenue de façon organisée que dans des ouvrages tardifs, datant d'au moins de deux siècles après 632, date assignée de la mort du prophète Muhammad ⁸ ». Ces sources se basent sur le *Isnad*, une chaîne de rapporteurs (comme ce fut le cas pour la collecte du *Coran*) plus ou moins fiables transmettant successivement un récit jusqu'à la source première qui est souvent un compagnon rapportant les gestes et les paroles du prophète, *les Hadiths*. Dans ces écrits, un récit est souvent relaté en plusieurs versions issus d'informateurs différents, ce qui donnent souvent des récits contradictoires.

Pour tenter de connaître Muhammad, il ne reste comme source, assez crédible, que le *Coran*. Cette archive unique qui a été préservée en sa langue d'origine depuis plus de mille-cinq-cents ans. Contrairement aux quatre Évangiles, qui fournissent un

⁶ L'environnement désertique et le mode de vie nomade en Arabie antéislamique rend toute recherche archéologique vaine. Les traces sont balayées par les vents de sable et le passage du temps. L'histoire des conquêtes islamiques et la domiciliation des califes à Damas puis à Bagdad démontrent que la vie en Arabie était rude et ingrate.

⁷ Hagiographie de Muhammad se basant sur ses propres paroles telles que rapportées par ses compagnons.

⁸ Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'Islam*. Paris, Le seuil, 2002, p.12.

récit de la vie et de la mort de Jésus en donnant malgré quelques différences une image assez cohérente de sa personnalité et son enseignement, le *Coran* n'offre rien de similaire concernant Muhammad.

Le *Coran* se voulant message divin pour tous les Hommes n'a nullement besoin de raconter la vie de son messager. Le nom de Muhammad figure seulement à quatre reprises dans le texte, qui le proclame Messenger de Dieu (*rāssul Allah*) et évoque sans le nommer sa prédication à la Mecque, l'hostilité des païens à son égard, sa fuite vers Médine ainsi que quelques détails sur ses combats politiques et militaires à la tête de la jeune communauté musulmane. Ces évènements relatés de manière allusive ne peuvent cependant être compris qu'à la lumière de traditions tardives qui circulèrent oralement d'abord avant d'être compilées et classées dans ce que la tradition nomme *Hadith*. Ces récits dissimulent sous une enveloppe mythique un noyau de vérité historique, qui bien que difficile à dégager, on aurait tort d'ignorer.

Étant littéraire et non historienne, je me suis abstenue, un peu malgré moi, d'écrire une biographie de Muhammad à partir de ce qu'en dit le *Coran*. Mais je me suis rendu compte, encore malgré moi, que je ne pouvais dissocier l'un de l'autre. Muhammad n'ayant pas écrit le *Coran*, il en reste néanmoins le messager, le porte-parole du message divin et donc du *Coran*. Il est tour à tour le récepteur et l'émetteur.

Dans une profusion et une confusion de thèses, de recherches et de lectures, ma réflexion s'est construite au fur et à mesure de mon écriture.

Le *Coran*, Parole de Dieu, reste de l'ordre de l'impensable chez l'humain. Muhammad reçoit une *parole lourde*, insupportable et qu'il devait prêcher à tous les Hommes *sans distinction de race, de couleur ou de langue*. Une Parole universelle dans une *langue claire et précise* que serait l'Arabe. Il n'a pas d'autre choix que de la porter. L'expérience prophétique est une déferlante dévastatrice qui ne laisse aucune volonté à l'homme quand elle se manifeste à lui. Comme le disait si bien Saint Paul : « C'est une chose terrible que de tomber aux mains du Dieu Vivant⁹ ».

Ainsi, l'expérience prophétique est une expérience hors-champs historique. Elle dépend entièrement d'une révélation qui se veut expérience intérieure, inarticulée et innarrative puisque toute forme narrative devrait se soumettre aux données spatio-

⁹ Saint Paul, Épître aux Hébreux, X,10.

temporelles. Le prophète va devoir saisir cette parole infinie qui se refuse à la contrainte du dire et l'articuler dans son propre langage, de la rendre humaine et donc la vouer à la finitude.

Je reformule la question rationnelle de Kant « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? », par « Qu'est-ce que s'orienter dans la lecture? » spécialement quand il s'agit du *Coran*.

Lire le Coran

La première difficulté pour tout chercheur sérieux voulant travailler sur le *Coran* est le caractère fragmentaire du texte. L'impression que le texte meut dans un espace infini tout en se figeant à l'instant présent. Pour le saisir, il me faut aussi mouvoir, ne pas lire de la façon dont on m'a appris à lire; du commencement à la fin. Si le temps Coranique n'est pas linéaire, il n'est pas circulaire non plus. Il est quoi alors?

Une lecture du *Coran* conséquente devrait être *constellaire*, « c'est-à-dire prendre son modèle sur une lecture du ciel opérée par un astronome¹⁰ ». Il s'agit d'un texte qui éclate et qui, dans son éclat, appelle à lui l'écho d'autres fragments qui constitueront le discours dans son amplitude. Tant que l'acte de lire n'est pas perçu ainsi, comme le *Coran* lui-même le présente en plusieurs endroits, toute lecture ne constitue que l'inféconde contemplation de la façade d'un monument dogmatique.

Et c'est en reliant les versets comme des points brillants, qu'une forme, prenant peu à peu l'aspect d'une figure, se dessinait en relief du texte. Ibrahim, ce nouvel Abraham, ce vieux patriarche biblique, se révèle peu à peu, jusqu'à prendre toute sa place, édifiante, dans l'espace scripturaire. J'ai compris, mais à la toute fin de mon travail, que le temps du *Coran* est tout simplement un temps à rebours. Il remonte la trace jusqu'à l'origine. En repositionnant l'Ancêtre dans le cours de la généalogie de son messager, Muhammad, le *Coran* déplace l'histoire à la bonne heure et au bon endroit, jusqu'à en faire de Muhammad, un nouvel Abraham.

En insistant sur l'étude littéraire du texte Coranique, je me libère d'abord, d'un cadre trop étroitement défini par des méthodes historiques qui conviennent plus à un

¹⁰ Youssef Seddiq, *Nous n'avons jamais lu le Coran*. Éditions de l'aube, Paris, p. 33.

objet documentaire. Au dépeçage critique des textes pour chercher ce qui est vraiment arrivé, où et quand c'est arrivé, je passe à côté de cette *unité* qui était l'intention première du ou des rédacteurs du *Coran*.

J'aborderai ce grand texte avec une attitude objective et critique me séparant ainsi de ma propre foi. Toute lecture du *Coran* n'est en fait qu'une relecture. Quatorze siècles me séparent de ses premiers lecteurs qui ont tenté non pas de lire mais de déchiffrer non pas un Livre mais un Écrit.

Comme je vais le détailler dans le chapitre suivant, l'Islam, en érigeant en article de foi le dogme de *L'I'djaz ou l'Inimitabilité du Coran*, a rendu toute approche hors l'exégèse non seulement inimaginable mais dangereuse pour celui ou celle qui s'y aventurerait. Remonter à la discussion traditionnelle sur la doctrine de *l'Inimitabilité du Coran*, me sera donc nécessaire pour mesurer l'impact des éléments traditionnels sur le débat moderne à propos de l'approche littéraire du *Coran*.

Approche et méthodologie. Chronologie de la Révélation et critique littéraire

Dans *Islam and modernity* (1984), Fazlu Al-Rahman (1919–1988), l'un des rares défenseurs musulmans de l'approche historique, estimait que « la méthode la plus utile consiste à suivre historiquement à la trace l'émergence et le développement des thèmes *Coraniques*¹¹ ». Il s'appuyait sur le fait que les commentateurs anciens avaient conservé les circonstances de la Révélation qui démontraient que le *Coran* a été révélé en répondant en permanence à des situations historiques particulières. Pour cela, ils se référaient de manière suivie aux circonstances qui ont entouré la descente (ou révélation) de chaque verset, *Asbab al-nuzūl*¹². Tout cela explique l'intérêt précoce porté à la biographie de Muhammad et à l'histoire de la communauté qui s'était constituée autour de lui.

La chronologie des révélations *Coraniques* est modestement étudiée par les sciences islamiques dans le monde musulman.

¹¹ Fazlur Al-Rahman, *Islam and modernity. Transformation of an intellectual tradition*, University of Chicago Press, 1984, p.156.

¹² *Asbab al-nuzul*. Littéralement, les raisons de la Descente sont les raisons et contextes de telle ou telle révélation.

Dès l'introduction de chaque sourate, la plupart des éditions arabes du *Coran* présentent le titre suivi de l'adjectif *makkiyya* (sourate mecquoise) ou *madaniyya* (sourate médinoise). Il faut donc comprendre qu'une bonne lecture du *Coran* nécessite au moins une connaissance de la période à laquelle chaque sourate appartient. Mais l'identification de ces deux périodes se trouve uniquement dans l'introduction du texte, et jamais dans le texte lui-même. L'identification de la période de la Révélation ne devait pas changer l'ordre des sourates ou des versets dans la Vulgate.

Selon plusieurs études critiques, l'intérêt des autorités musulmanes pour une chronologie du *Coran* était surtout une réponse aux interrogations juridiques qu'entraînait logiquement la naissance d'un État islamique. Cet État souhaitait développer un code légal en conformité avec les prescriptions *Coraniques*.

Mais les prescriptions contradictoires en plusieurs matières du *Coran* constituaient de réelles difficultés. On proposa alors que certains passages *Coraniques* avaient été révélés au Prophète pour remplacer (au moins juridiquement) un passage chronologiquement antérieur. Par exemple, le verset (5, 90), qui interdit la consommation du vin, abroge les deux versets (2, 219); (4, 43) qui la permettent. On en est sûr parce qu'on sait que le verset (5, 90) a été révélé en dernier et par conséquent la consommation du vin a été formellement interdite depuis.

Ce constat s'impose aussi si on se réfère à la question de la *Qibla*, la direction de la prière. Selon la tradition, le Prophète priait, avec les Juifs, vers Jérusalem au début de son séjour à Médine, un comportement justifié par le verset (2, 115) : « *L'Orient et l'Occident appartiennent à Dieu. Quel que soit le côté vers lequel vous vous tournez, là est la face d'Allah*¹³ ». Mais Dieu aurait abrogé ce verset un peu plus tard dans la même sourate, au verset (2, 144) : « *Nous te voyons souvent la face tournée vers le ciel; Nous t'orienterons vers une qibla que tu agréeras. Tourne donc ta face dans la direction de la Mosquée Sacrée!* »

Dans ce cas en particulier, l'approche chronologique permet de les reconnaître et prendre en considération le dernier verset révélé sur un thème en particulier pour en

¹³ Il m'est important ici de remarquer que dans la traduction de D. Masson, le nom propre Allah est remplacé par Dieu, ce que je ne trouve pas du tout pertinent puisqu'il est impossible d'étudier par exemple l'apparition du nom d'Allah ou ses variantes dans le temps de la prédication. Même plus, cela ôte au *Coran* sa principale vocation, l'évocation du nom d'Allah. J'utiliserai désormais le nom d'Allah quand celui-ci figure dans le verset original mais garderai Dieu dans mon écrit.

appliquer l'injonction divine. Le fondement de la doctrine de *L'abrogeant et de l'abrogé*¹⁴ (*al-nāsikh w-al mansūkh*) fournit un moyen de trancher entre des passages divergents. Bien qu'une abondante littérature traditionnelle examine les différents cas susceptibles d'être touchés par cette approche, seule une vingtaine d'entre eux fait l'unanimité des commentateurs musulmans ; et, en tout état de cause, la conviction des croyants que le *Coran* constitue un tout dont rien ne peut être retranché n'est en rien affectée par une certaine doctrine qui aurait voulu faire disparaître du Corpus final ce qui était abrogé.

Le bon fonctionnement de *L'abrogeant et de l'abrogé* implique naturellement de conserver une idée aussi précise que possible de la chronologie des révélations afin de savoir lesquelles sont plus récentes et représentent donc l'état ultime. Cette logique juridique exigeait une relecture qui placerait les passages dans un ordre chronologique.

Un ordre chronologique de la Révélation permet aussi, quand on étudie les récits narratifs avec une approche littéraire, de connaître le développement du style narratif, celui de la pensée prophétique, l'émergence des thèmes bibliques ainsi que des thèmes tout à fait nouveaux tout le long des vingt-deux années de la prédication muhammadienne. Je reviendrai sur la Chronologie de la Révélation quand ce sera le moment de déployer le texte dans un ordre ou un autre. Mais avant cela, je tenterai de plaider mon choix d'approche qui est celui de la critique littéraire, une approche qui n'a malheureusement pas réussi à séduire beaucoup de chercheurs.

Critique littéraire

Si la critique littéraire semble encore révolter l'orthodoxie de nos jours, elle a toujours fait partie du grand débat philosophique qui a opposé les philosophes mutazilites et les théologiens au II^{ème} siècle de l'hégire (IX^{ème} siècle). Elle naît d'ailleurs de la discussion sur ce point de doctrine essentiel en théologie qu'est *l'Inimitabilité du Coran*. À la question « *Le Coran est-il créé ou incréé?* », ce seront les théologiens qui en sortiront vainqueurs, en tenant fermement au dogme du *Coran* parole éternelle de Dieu et donc de son inimitabilité. La distinction faite autrefois entre

¹⁴ Abrogation, En arabe *naskh*, vise à annuler la valeur d'un verset du *Coran* lorsqu'un nouveau verset, l'abrogeant, *nāsikh*, est venu contredire une prescription formulée dans un verset abrogé, *mansūkh*, verset révélé antérieurement.

les aspects temporels et les aspects éternels de la parole de Dieu disparaîtront du champ de la théologie musulmane. L'approche littéraire se trouvera condamnée. Elle sera présentée à l'opinion publique musulmane comme une menace à la foi en la divinité du *Coran* et les chercheurs qui l'adoptèrent seront condamnés pour apostasie et atteinte à la Foi musulmane.

Or, il n'est pas du tout dans l'intention de l'approche littéraire de porter atteinte au *Coran* ni même de mettre en question sa nature divine et sainte. Sa position est que les textes religieux, même divins et révélés par Dieu, sont historiquement déterminés et culturellement structurés, ce qui donne accès à une lecture plus rapprochée du texte et donc de sa langue. Considérer le *Coran* comme une œuvre littéraire en étudiant sa structure, son vocabulaire, ses genres littéraires et son historicité comme n'importe quel autre texte de la littérature, a, et tout au long de son histoire, tenté de répondre à un besoin au sein même de la pensée musulmane pour contrer une certaine dérive idéologique qui s'appuie sur une lecture littéraliste du texte.

C'est ainsi qu'à la suite aux mouvements politico-culturels qui ont secoués le monde arabe au début du vingtième siècle, de nouveaux penseurs musulmans ont reformulés les idées des mutazilites dans une optique moderne.

Quelques penseurs et littéraires musulmans comme l'écrivain égyptien Taha Hussein, Muhammad Abduh ou encore Muhammad Khalafallah¹⁵, auteur d'une thèse de doctorat très controversée, en 1947, sur « *L'art du récit Coranique* »¹⁶, (bien avant les travaux d'Alter sur la Bible portant le même titre, « *L'art du récit biblique* »), ont essayé, sans succès, de reprendre le débat et de tenter un renouveau intellectuel¹⁷ via la critique littéraire du texte Coranique. Leurs thèses ne se limitaient pas à la question de l'authenticité historique du *Coran*, mais concernaient l'avenir de l'ensemble de la pensée

¹⁵ Muhammad Ahmad Khalafallah, penseur et professeur de littérature égyptien d'origine soudanaise né en 1916 et mort en 1988. Ses autres ouvrages ont constitué autant de contributions à la défense des droits de la pensée dans le domaine des études religieuses.

¹⁶ La thèse de doctorat du Dr Khalafallah, intitulée *Al-Fann al-Qassaçi fi al-Qur'an al-Karim* (« L'art du récit dans le Saint *Coran* ») a été publiée en 1948 et a connu trois versions différentes. La première, d'un ton jugé inacceptable pour les milieux orthodoxes, aurait été retirée par l'auteur. La deuxième (1947) n'a pas pu être soutenue non plus, en raison de l'animosité que l'approche de M. Khalafallah avait déjà suscitée parmi les membres potentiels du jury. La troisième a été publiée, discrètement, sous forme de livre, une année plus tard. Une nouvelle édition a été publiée au Caire en 1972 mais n'a toujours pas été connue par le grand public. J'ai pu avoir accès à cette dernière édition en langue arabe sur le net.

¹⁷ Le mouvement égyptien *Al-Nahda*. La situation politique de l'Égypte, colonie britannique, a beaucoup influencé la formation littéraire moderne égyptienne.

musulmane. Ces thèses n'ont que rarement été publiées ou encore clandestinement et le lectorat comme on peut l'imaginer est resté très restreint.

Les détracteurs de ces thèses et de l'approche littéraire du *Coran* en général avançaient qu'un texte littéraire est le fruit d'une imagination humaine alors que le *Coran* est la parole éternelle de Dieu et ne saurait être comparée à aucune production humaine. Traiter le *Coran* comme une œuvre d'art (*Fann*) littéraire laisserait supposer qu'il aurait été écrit par un homme, en l'occurrence Muhammad. Plus grave encore, la critique littéraire présuppose que les récits *Coraniques* ne présentent pas des faits historiques véritables, ce qui sera jugé par les gardiens de la foi comme le pire des blasphèmes et équivaut à un acte d'apostasie car cela placera le *Coran* à un niveau moindre qu'un livre d'histoire¹⁸.

Pourtant, ces mêmes détracteurs, si préoccupés par l'authenticité historique des récits *Coraniques*, s'avèrent incapables de reconnaître les dimensions éthiques et spirituelles de ces mêmes récits. Ils sont tout aussi impuissants à expliquer la répétition des mêmes histoires, ou bien pourquoi des détails diffèrent quand une même histoire est répétée. On relève souvent le grand embarras des plus grands exégètes ainsi que leurs contradictions et autres pirouettes rhétoriques devant l'impossibilité de dégager de ces récits une représentation cohérente des faits ainsi qu'une version univoque des événements relatés.

Mais c'est un fait et non une élucubration d'universitaire que d'affirmer que les récits *Coraniques* se répètent mais ne se ressemblent pas. Un récit, comme nous allons le voir à la deuxième partie de notre travail, revient sur les mêmes faits mais dans une version différente. Aucun exégète n'a réussi, malgré les artifices des interprétations, à s'en sortir avec une explication logique et satisfaisante ou une succession historique qui soit à la fois conforme au texte mais surtout acceptable pour la raison.

En mettant tout sur le compte de *l'I'djaz* ou de la sagesse divine, les théologiens, adeptes d'une lecture purement littéraliste du *Coran*, ont enfermé le Livre dans un huis-clos où rien de nouveau ne peut plus se dire.

¹⁸ Le récent et triste évènement concernant la tentative d'assassinat de l'écrivain Salman Rushdie prend ses origines dans cette interdiction de prendre les récits du Coran comme un matériau servant l'imaginaire littéraire. Les fatwas émanant de cheikhs zélés fusent un peu partout dans le monde musulman contre les écrivains, universitaires ou penseurs qui osent approcher le texte sacré. Ces personnes inconnues en Occident subissent en silence leur sort et voient leurs travaux interdits et leurs vies menacées.

Comment encore pénétrer un texte qui se refuse à toute lecture libératrice? Je réponds par ce qui me paraît l'une des lectures les plus respectueuses de l'intelligence du texte Coranique et de la raison humaine, en l'occurrence une lecture purement littéraire.

En respectant aussi la volonté fragmentaire du *Coran*, sans encore l'expliquer, je me refuse d'étudier les fragments d'une façon indépendante comme le font autant les orientalistes que beaucoup de traditionalistes et rejoins ainsi M. Fazlur Al-Rahman dans sa méthode historico-thématique. Avec cette méthode, il m'est facile de répertorier les thèmes majeurs du *Coran* et de suivre leur évolution dans un ordre logique durant le temps de la prédication. Des sous-thèmes aussi peuvent être inventoriés, leur apparition dans le texte vient toujours appuyer le thème majeur auquel ils sont affiliés.

Pour ma recherche, j'ai choisi d'analyser ensemble les différents fragments *Coraniques* relatifs au récit d'Abraham en évitant tout élément extérieur au texte sinon l'étude comparative du récit coranique et biblique qui m'a paru presque inévitable pour les raisons que je détaillerai plus tard. Je me suis abstenue aussi de relier ceci à un contexte historico-littéraire de l'Antiquité tardive (VII et VIII^{ème} siècle) en Arabie, très riche d'ailleurs, car pour cela il m'aurait fallu élargir ma problématique ainsi que mon champ de recherche.

Mais avant cela, une mise en contexte me paraît plus que souhaitable pour comprendre l'enjeu de cette humble recherche. Il m'a paru non seulement évident mais nécessaire de remonter un peu plus en amont, jusqu'aux origines du *Coran* qui gardent encore tout leur mystère.

Un peu comme dans les récits fabuleux, *l'apparition* du *Coran* a deux versions, l'une mythique, narrée par la tradition islamique et l'autre, disons-le, spéculative, celle des historiens orientalistes.

La double histoire du Coran. Tradition versus Histoire

La Doxa islamique

D'après le récit fondateur de l'Islam, Muhammad aurait eu des révélations de l'Ange Gabriel pendant des intervalles irréguliers qui auraient duré vingt-trois années.

Gabriel enseignait le *Coran* à Muhammad par fragments et dans un ordre qui n'est pas celui du Texte final. Muhammad *apprenait par cœur* les versets révélés qu'il prêchait oralement à ses compagnons, qui eux aussi les apprenaient par cœur, chacun mémorisait ce qu'il pouvait retenir.

La parole révélée était ainsi transmise sans altération à Muhammad, qui la transmettait à son tour sans altération dans le bon ordre, celui de *Oum el Kitāb*, la « Mère du Livre », livre archétypal ou modèle céleste préexistant aux Écritures saintes et au *Coran*.

Avant la fin de la Révélation, l'Ange procéda avec lui à une révision finale et s'assura que le texte intégral était bien assimilé et surtout que les versets étaient à leur bonne place. À ce moment-là, Muhammad aurait transmis à ses compagnons l'intégralité du *Coran*, sourate par (et non après) sourate.

Le *Coran* explique le cheminement de la Révélation de l'oral à l'écrit dans le verset suivant: « *N'agite pas ta langue pour le (le Coran) hâter. À Nous de l'assembler et d'en fixer la lecture. Et quand Nous l'aurions lu, suis-en bien la lecture. Et c'est encore à Nous d'en assurer l'expression* » (75, 18-19).

À la mort du prophète, ses compagnons compilèrent en un seul Codex tous les fragments de la parole révélée. Les récits y sont éparpillés, ne respectant aucun ordre thématique encore moins chronologique, donnant au lecteur l'impression que les rédacteurs ait mis, arbitrairement, les fragments, l'un après l'autre, compilés en un *Mus'haf*¹⁹.

Ce sera donc ce récit qui va prévaloir dans toutes les thèses exégétiques islamiques. La parole divine ne pouvant être remise en question ou critiquée.

Selon la foi musulmane, le *Coran* n'est pas l'œuvre d'un auteur, mais bel et bien la parole de Dieu. Dans ces conditions, il serait inadmissible de soumettre le texte Coranique à une critique historique encore moins à une critique littéraire. L'auteur Dieu est omniscient, Il transcende le temps et ne subit aucune influence ni se soumet à aucune

¹⁹ *Mus'haf* est un ensemble de *Suhuf*, pluriel de *Sahifa* ou feuillet. Le mot *Suhuf* figure dans le *Coran* pour désigner les feuillets de Moïses et d'Abraham. Le mot *Mus'haf* serait éthiopien et aurait été choisi pour ne pas employer le mot hébreu *sefer* plus proche de la Torah.

Voir A.L. Prémare, « L'histoire d'un texte », *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*. Paris, Téraèdre, 2004, p.67.

inspiration ou *état d'âme*. Dans le fond, le récit traditionnel veut assurer à la fois une authenticité et une autorité au texte.

La Révélation est une irruption de Dieu dans le monde mais il s'agira seulement de Révélation et non d'inspiration. C'est ainsi que pour les musulmans, le *Coran* est révélé et non inspiré; son texte n'a rien à voir avec l'histoire il n'a donc pas à être actualisé. La prophétie sur laquelle il met un sceau définitif, appartient à un passé qui est vénéré comme tel en son immutabilité. Un absolu qui dépasse la compréhension humaine et l'arrache au devenir de son histoire.

La critique historique et le Coran chronologique

La critique occidentale celle des orientalistes philologues ou historiens des religions et des textes, s'est engagée dans une voie qui n'est évidemment pas celle des musulmans, fussent-ils les plus grands docteurs, anciens ou modernes. Ils ont traité les problèmes textuels et les problèmes de fond que pose le *Coran* avec les méthodes qui sont les leurs et qu'ils appliquent d'ailleurs à la Bible et aux textes néotestamentaires. Ces travaux sont de grand intérêt mais l'application de telles méthodes arrache le *Coran* à son milieu religieux naturel, celui de l'Islam. Sur certains points, la science de l'historien s'oppose d'une façon irréductible à la conscience islamique et rien ne semble rapprocher deux points aussi divergents.

Au milieu du XIX siècle, on s'efforce en Occident²⁰ de procéder à un reclassement des textes de la vulgate selon un ordre chronologique de la Révélation²¹. En tenant compte des allusions du *Coran* à certains évènements, la critique occidentale a opéré un tout autre classement selon des critères, tels que le contenu du texte et le style. Cette approche établie une intime connexion entre le *Coran* et les différentes étapes de la vie de Muhammad de sorte que toutes les traductions du *Coran* faites en cette période incluait une biographie du prophète.

²⁰ Les meilleurs spécialistes de l'Islam furent des juifs d'Europe centrale. Influencés par les bouleversements sociaux et intellectuels que traversaient leurs communautés au sein d'une Europe qui en les assimilant leur imposait de réformer le Judaïsme, ces penseurs questionnaient les Écritures sacrées en y incluant le *Coran*.

²¹ Sir William Muir (1819, 1905), *The testimony borne by the Coran to the Jewish and Christian scriptures* (Princeton, 1856), *The Coran, its composition and teaching* (Edinburg, 1878). Gustav Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* (Leipzig, 1872). Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, 1860.

Quelques références

En 1833, Abraham Geiger (1810, 1874), l'un des chefs de file du mouvement de la réforme du judaïsme en Europe, mena une étude comparative dense et solidement documentée du Talmud et du *Coran* qui visait à démontrer que l'Islam est par essence une religion dérivée du Judaïsme à qui il serait d'ailleurs plus fidèle à l'esprit et à la loi de Moïse que le Christianisme. Cette étude aura un très bon accueil parmi d'autres spécialistes de l'Islam. Elle annoncera de nouvelles directions aux études *Coraniques* et plus généralement dans les études comparatives des religions.

Inspiré par les projets de réforme de Geiger, Ignàc Goldziher (1850, 1921), savant hongrois s'intéressa aussi à l'Islam. Ses travaux révolutionneront l'islamologie européenne. Goldziher démontrera que la Bible hébraïque et le *Coran* contiennent des mythes et que malgré cela, les juifs comme les musulmans se sont montrés parfaitement capables de science et de philosophie.

Goldziher ne jugera pas nécessaire d'écrire une biographie du prophète. Il préféra étudier les textes fondateurs de l'Islam, *Coran* et Hadiths, pour retracer la formation de la Communauté musulmane au cours des premiers siècles de sa formation. Selon lui, « L'Islam fut soumis dès son origine à des influences juives et chrétiennes et Muhammad lui-même travailla sur des données juives et chrétiennes²² ». De sa lecture du *Coran*, il trace deux moments distincts : D'abord, la *période mecquoise* où Muhammad n'est encore qu'un *nadhîr*, avertisseur. Il prêche l'ascétisme et la réforme morale avant une fin du monde imminente. Il n'entend pas former une nouvelle religion mais il est seulement « *le dernier venu de ces anciens prophètes* ». Puis, la *période médinoise* qui offre une tout autre image. Si Muhammad continue à se faire inspirer par l'esprit divin, il s'occupe dorénavant d'une toute nouvelle mission, celle de former et de guider une nouvelle communauté de croyants. D'avertisseur, il se fait guerrier, conquérant et homme d'état.

Le *Mahomet*²³ de Gustav Weil (1808, 1881) n'était pas non plus un imposteur mais comme l'affirmait son collègue Geiger, un réformateur qui cherchait à restaurer

²² Ignace Goldziher, *Sur l'Islam. Origines de la théologie musulmane*. Midrash, Desclée de Brouwer. 2003, p.114.

²³Gustav Weil, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, 1843.

le monothéisme pur et primitif d'Abraham. Dans sa biographie du prophète, Weil fonda ses propos, non pas comme ses prédécesseurs sur des polémiques juives ou chrétiennes, mais en lisant dans leur langue originale des sources arabes et islamiques. Outre la biographie de Muhammad, Weil est l'auteur d'une Introduction historico-critique du *Coran*, « *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* » ainsi qu'un travail comparatif sur les légendes bibliques des musulmans « *Biblische Legenden der Muselmänner*²⁴ ».

Les travaux de Weil remirent en cause la division traditionnelle islamique entre les sourates mecquoises et médinoises et que Goldziher garda intacte. Il réinterrogea la datation de certaines d'entre elles et mit en place une nouvelle répartition en quatre groupes chronologiques (trois périodes mecquoises et une période médinoise). Il porta une attention particulière à la langue, aux tournures répétitives des récits *Coraniques* ainsi qu'à leurs structures internes.

Les travaux de Weil sont considérés comme la naissance de l'exégèse Coranique moderne en Europe.

En 1860, Theodor Nöldeke reprit les méthodes et les intuitions de Weil dans son *Geschichte des Qorans* qui est devenu depuis l'ouvrage référence à tous les spécialistes des Études *Coraniques*. Nöldeke défendait une thèse très recherchée sur un *Coran* qui aurait été écrit par Muhammad. Il voulait surtout attribuer au texte Coranique une autorité, lui dénigrant ainsi une quelconque inspiration divine. S'il accordait à Muhammad le statut de prophète c'est surtout parce qu'il avait une définition très subjective de la prophétie.

Dans *Geschichte des Qorans*, Nöldeke aura été le premier à poser une chronologie du *Coran*, attribuant au texte une histoire dans l'Histoire. Une étude critique du *Coran* voulait que quelques éléments de la biographie du prophète soient en relation avec quelques passages du *Coran* quitte à en forcer l'interprétation. Son travail consistait à « déterminer autant qu'il est possible, avec l'aide des historiens et des commentateurs arabes et d'après l'examen des morceaux [*Coraniques*] eux-mêmes, les moments de la vie de Mahomet auxquels ils se rapportent²⁵ ».

²⁴ Gustav Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*. Francfort-sur-le-Main, Literarische, Anhalt, 1842. Gustav Weil, *An Introduction to the Quran*. Translated from the second edition, with notes and references to the Quran, by Professor Frank K. Sanders, Ph.D., and Harry W. Dunning, B.A., of Yale University, *The Biblical World* (1895).

²⁵ Nöldeke et Schwally, *Geschichte des Qorans*, deuxième édition, p.143.

Nöldeke part d'un postulat qui soutient plus ou moins quatre théories:

- Il affirme sans aucune preuve ni hésitation que Muhammad est l'auteur du *Coran*. Même s'il reconnaît toutefois un travail rédactionnel, qui aurait après la mort du prophète, été responsable non seulement de l'agencement des sourates mais aussi des versets à l'intérieur des sourates. Il insiste : « La genèse du Canon islamique est entièrement différente de la Bible hébraïque et du Testament chrétien; on pourrait même dire qu'elle est le résultat du développement opposé. Ce n'est pas le travail de plusieurs auteurs mais celui d'un homme seulement, et qui s'accomplit durant la durée d'une vie humaine²⁶ ».
- Pour Nöldeke et ses collaborateurs, le *Coran*, chronologiquement agencé, est le reflet de l'expérience de vie de Muhammad et sa communauté depuis le début de la Révélation à la Mecque en 610 jusqu'à sa mort à Médine en 632. Le *Coran* serait donc une biographie du prophète.
- Il assume toutefois que la collecte réalisée sous l'égide du Calife 'Uthman (m656), réalisée une vingtaine d'années après Muhammad, refléterait fidèlement les termes de la prédication prophétique.
- Enfin, il rejoint la tradition islamique en affirmant que la transmission orale reste plus précise que celle par voie écrite, à cause du système d'écriture arabe encore défectueux. Ce mode de transmission, tout le monde est d'accord, aura permis de préserver l'intégrité du texte.

Dans la deuxième édition du *Geschichte des Qorans*, Nöldeke met en doute sa conviction initiale qu'une chronologie exacte des sourates soit possible. Il procédera, avec son assistant Schwally, à un réagencement du texte plus dépendant de la tradition musulmane.

Régis Blachère, auteur d'un *Coran* chronologique quelque peu différent de celui de Nöldeke, déclare sa méfiance envers une chronologie construite sur les récits entourant la vie du prophète. Il affirme, contrairement à ses prédécesseurs germanophones, que ces récits étaient provoqués par le texte même : « On est dans un cercle vicieux. On part du Coran pour établir une vie du Prophète et on utilise à son tour celle-ci pour définir la chronologie du Coran²⁷ ».

²⁶ *Ibid*, p.120.

²⁷ Régis Blachère, « Introduction à la sourate 110 ». *Le Coran*, Paris, Maisonneuve, 1957, p.669.

La publication en 2019 du *Coran des historiens*²⁸, qui se veut une synthèse de plusieurs recherches scientifiques occidentales sur l'historicité du *Coran* et de sa recension mais aussi un commentaire fondé sur une approche historico-critique, paraît vouloir nuancer l'approche strictement historique de Nöldeke et ses disciples.

L'acharnement de ces ouvrages à essayer de prouver via une historicité fictionnelle un contexte à l'écriture du *Coran* les a - selon beaucoup d'admirateurs du style et de la langue du *Coran* dont je fais partie - éloignés de l'essentiel : la beauté littéraire du *Coran*.

La vérité révélée se veut avant tout une vérité en soi, absolue, affranchie de toute médiation historique. Ceux qui soulignent l'historicité de la Révélation sont suspects de tomber dans le relativisme alors que ceux qui insistent sur l'authenticité de l'expérience prophétique cèdent au subjectivisme. Car si la critique historique décide de la valeur des documents face à l'histoire, en vérifiant si leurs affirmations sont conformes à la réalité des faits tels qu'ils se sont produits, la critique littéraire établit la valeur des textes en eux-mêmes et détermine la portée exacte de leurs affirmations.

Mais comment établir définitivement un fait historique, quand il existe plusieurs versions de son déroulement et que les suppositions orientalistes feignent ignorer la riche littérature traditionnelle islamique sur la biographie du prophète Muhammad?

Je vais ici me permettre une petite digression pas tout à fait inutile. Il s'agit d'une reconstruction, fictive, qui reprend dans mes termes²⁹, le récit traditionnel de l'expérience prophétique de la Révélation Coranique. Il s'agit pour moi de reconstituer des événements non pas pour prouver leur véracité mais pour tenter une meilleure représentation, fusse-elle imaginaire, du récit prophétique de Muhammad.

L'historicité dans ce cas de récits, autant celui de Muhammad que je reconstitue ici que celui d'Abraham qu'on verra plus tard, hésite entre l'Histoire et la légende. La présence de créatures paranormales ne devrait être source ni de frayeur ni de moquerie de la part du lecteur moderne que nous sommes. L'Ange, messenger de Dieu, est un personnage actif dans ce genre de récits. Sa présence à côté de personnages humains

²⁸ Il ne m'a pas été possible d'étudier en entier les trois tomes très riches en notes de bas de pages, de renvois et de références que contient cette large collection de travaux.

²⁹ Par honnêteté intellectuelle, je dois avouer que le récit que je narre ici dans mes mots est celui que j'ai appris enfant à l'école mais aussi dans les histoires que l'on raconte partout dans le monde musulman spécialement dans les livres Jeunesse.

donne au récit la forme d'une légende dont l'arrière-plan historique est peint par une imagination créatrice.

Mais qu'est-ce que la littérature sinon l'irruption de l'imaginaire dans le réel? Où est-ce finalement l'inverse?

L'histoire de l'expérience prophétique. Épistémologie de la Révélation

« Mais quand dans sa grotte, sublime, reconnaissable au premier coup : l'Ange pénétra, pur flamboyant : lui alors tut toute exigence et demanda à rester ce qu'il était : un marchand que ses voyages avaient troublé profondément;

Il n'avait jamais lu - et maintenant une telle parole, trop haute pour un sage! Mais l'ange, impérieux, lui montra et montra ce qui était écrit sur sa feuille ne céda point et exigea toujours : Lis!

Il lut de sorte que l'ange ploya. Et il était déjà quelqu'un qui avait lu et qui pouvait, obéissait, accomplissait... »³⁰

C'est par ces images que Rainer Maria Rilke décrit, dans *La vocation de Mahomet*, la rencontre de Muhammad et l'Ange.

Voici la mienne :

Par une nuit de l'an 610, alors qu'il méditait dans la grotte *Hira*³¹ lors de l'une de ses retraites spirituelles, Muhammad vit une expérience qui allait changer le monde.

Assis dans une grotte sombre, plongé dans une profonde méditation. Soudain une présence invisible le broie dans son étreinte. Il se débat pour se dégager mais il lui est impossible de bouger. Les ténèbres l'aveuglent. La pression sur sa poitrine se resserre. Il ne peut bientôt plus respirer. Il se sent mourir. À l'instant où il va rendre l'âme, tel *un surgissement d'aube*, une lumière inonda la grotte et une voix terrifiante résonna.

³⁰ Rainer Maria Rilke, « *La vocation de Mahomet* », *Célèbre la terre pour l'ange. Anthologie*, Albin Michel, 2018.

³¹ Il paraît peu commun qu'on nomme une grotte et non le mont qui l'abrite. Cependant, *Hira* est aussi le nom d'une importante ville au nord de la Péninsule arabe qui fut un pôle d'activité et de création littéraire en langue arabe. Selon A.L de Prémare « *Dans le domaine de culturel arabe du Proche-Orient, Hira semble avoir été à la charnière de l'Antiquité tardive et de la période islamique.* ». *Les fondations de l'Islam*, p.245.

- Lis!³² Ordonna la voix
- Que dois-je lire?³³ répondit Muhammad, le souffle coupé.

La présence invisible resserra son étreinte plus fort et une fois encore réitéra l'ordre. Par trois fois, la voix intima à Muhammad de lire par quoi l'homme étouffé répondait par son ignorance ce qu'il devait lire ou réciter. Au moment où il pensa ne plus supporter, la pression disparut et dans le silence noir de la grotte, Muhammad sentit des mots *s'imprimer* sur son cœur.

Et l'Ange continua ainsi : « *Lis! Au nom de ton Seigneur qui a créé! Il a créé l'homme d'un caillot de sang. Lis! Car ton Seigneur est le Très-Généreux qui a instruit l'homme avec le Qalam³⁴ et lui a enseigné ce qu'il ignorait* » (97, 1-5).

Des messages incompréhensibles lui parvenaient avant cet événement, tantôt dans les songes tantôt pendant son éveil, mettant Muhammad dans un état de profond désespoir. Une série d'expériences surnaturelles indescriptibles qui culminèrent dans la rencontre finale et violente avec le divin. Ces visions, accompagnées de perceptions auditives, assaillaient le prophète et le perturbaient au point de le conduire à rechercher la solitude.

Ses compagnons pouvaient remarquer à chaque *manifestation* de l'Archange, la soudaine pâleur suivie d'une rougeur congestionnée du visage de Muhammad. D'ailleurs, lui-même s'en rendait compte puisqu'il ordonnait qu'on lui couvrît la tête d'un voile (ou d'un manteau³⁵), chaque fois que le phénomène avait lieu. En effet, chaque *visitation* s'accompagnera, chez lui, de symptômes particuliers. Par la suite, il confiera à ses compagnons, qu'au moment où le phénomène va se manifester, il entendait un

³² Dans d'autres traductions, l'injonction arabe *Iqra!* est traduite par *Récite!* L'exégèse islamique a préféré cette interprétation pour marquer l'analphabétisme de Muhammad et donc appuyer l'aspect miraculeux du *Coran*.

³³ Les biographes musulmans de Muhammad rapportent ce récit avec une tout autre réponse de Muhammad. Analphabète, il aurait répondu : *Je ne sais pas lire?*

³⁴ Qalam, du grec *καλαμος*, est un roseau taillé à son bout, instrument de gravure sur les tablettes d'argile ou de cire. *Al-Qalam* est le titre de la sourate 68 du *Coran*. Dans la religion musulmane, le *Qalam*, est l'équivalent conceptuel du *Verbe* de l'Évangile de Jean. C'est le principe créateur dont tout émane.

³⁵ Les sourates 73 et 74 portent dans l'ordre les titres de *Al-muzzammil*, l'enveloppé et *Al-muddathir*, celui qui est couvert d'un manteau, et qui vraisemblablement s'adressent au prophète Muhammad, sont révélatrices de sa situation psychologique pendant l'expérience spirituelle. Plusieurs interprétations ont essayé d'ôter le voile sur cette pratique, cela va de la peur à la superstition en passant par la possession. Certains l'expliquent par une pratique courante des poètes-devins qui se voilaient ainsi pour entrer en contact avec leurs djinns inspireurs. (Voir *Le Coran des historiens*, tome 2b, p.1872).

bourdonnement annonciateur : parfois semblable à celui d'un essaim d'abeilles se ruant hors de la ruche et parfois plus métallique comme un tintement de cloche³⁶.

Le penseur algérien, Malek Bennabi, l'un des précurseurs de la phénoménologie appliquée à l'étude du *Coran* et répondant à Gustav Weil qui expliquait les transes mystiques de Muhammad par des épisodes épileptiques, avait une tout autre explication du phénomène qui s'emparait du Prophète lors de la Révélation :

S'emparant de ces indices physiologiques, certains critiques se hâtent d'y reconnaître les symptômes de l'épilepsie [...] Les symptômes physiologiques eux-mêmes ne sont pas propres à un diagnostic de l'épilepsie, laquelle déclenche une paralysie convulsive chez le sujet, privé momentanément de ses facultés intellectuelles et notamment physiques. Or chez Muhammad seul le visage est congestionné : l'homme gardant par ailleurs une attitude normale, et de toute façon, une liberté intellectuelle bien marquée, au point de vue psychologique, par le fait que Muhammad utilise parfaitement sa mémoire pendant la crise même. Or chez un épileptique, la crise abolit notamment la mémoire et la conscience³⁷.

La Révélation, technique ou phénomène ?

Ainsi, si la révélation est pour certains une pathologie, elle est, pour d'autres, un phénomène surnaturel. Ces derniers interrogent ce qui terrasse le corps et l'esprit, ils pressentent quelque chose d'intemporel, de sublime ou de démoniaque dans la crise. Pour ses détracteurs, Muhammad est possédé. Comment alors, s'il ne l'était pas, expliquer ce savoir nouveau qu'il proclame? Comment, analphabète qu'il était, il racontait des récits de peuples anciens racontés dans des livres écrits en des langues étrangères?

L'Ange venait en fait apprendre à Muhammad un savoir tout à fait nouveau pour lui et son clan et qu'il va devoir *rappeler* à la mémoire des *Gens du Livre* qui eux l'ont

³⁶ Biographie du Prophète, par Ibn Kathir. Ma traduction.

³⁷ Malek Bennabi, *Le Phénomène Coranique. Essai d'une théorie sur le Coran*. Alger : Les éditions algériennes Al-Nahda, 1946, p.77.

reçu avant lui par le biais de leurs messagers mais qu'ils ont perverti autant par l'écriture que par l'oubli.

Comme nous allons le voir au prochain chapitre, la notion de la mémoire est centrale dans le *Coran*. Elle y revêt, comme chez les Grecs, un caractère divin. Entre le Dieu, gardien de la mémoire et *al-Inssan*³⁸, l'homme, pétri dans l'oubli, l'Ange est le passeur de mémoire.

Le poète arabe avant l'Islam se soumettait à l'inspiration des Djinnns, esprits créés par Dieu, un peu comme l'aède grec à celles des muses qui leur révélaient les secrets et les récits d'un Passé glorieux. Le prophète, contrairement au poète, était inspiré par un messenger céleste qui enseignait à l'élue de Dieu la science que l'oubli ou les hommes avaient altéré. Inspiration ou Révélation, la parole divine connaît tout un processus avant d'être prête à être entendue.

Il serait donc important d'examiner de plus près le processus de création de la poésie grecque et de le comparer au cheminement de la Révélation coranique commune à celle des prophètes bibliques, ceci nous permettra d'inscrire le Coran dans une Tradition universelle et non plus de le considérer comme une exception dans l'histoire littéraire universelle.

Dans le panthéon grec figure une divinité qui porte le nom d'une fonction psychologique : *Mnémosunè*, mère des Muses. Cette sacralisation marque la place accordée à la mémoire dans une société orale. Possédé par les muses, le poète grec est l'interprète de *Mnémosunè*, comme le prophète arabe, inspiré du Dieu unique, l'est de la Révélation.

La tekhnè grecque

Dans son dialogue avec Ion, Socrate présente les poètes « *attachés à des anneaux magnétiques qui dépendent de la Muse [...]. À travers tous ces anneaux, c'est la divinité qui tire où il lui plaît l'âme des hommes [...]. De plus, entre les poètes, c'est à telle Muse que l'un est suspendu [...] et l'on appelle cela être possédé*³⁹ ». En usant

³⁸ Al-Inssan ou l'Homme, de la racine *n's* ou oublier.

³⁹ Platon. 1992. *Ion: Ménexène ; Euthydème ; Cratyle*. Traduit par Méridier Louis, Collection Tel, Paris : Gallimard. 433 d, p.18.

de l'analogie avec la pierre d'Héraclée appelée *Magnétique*, les muses transfèrent ensuite, par aimantation, leur *enthousiasme* aux rhapsodes qui les interprètent, puis à l'auditoire qui les écoute. Tout au bout de cette chaîne, c'est *Homère qui les possède tous et les tient*. Pourquoi Homère? Tout simplement parce qu'il serait le premier maillon de la chaîne de transmission, celui qui était en lien direct avec la Déesse. Il était l'aveugle qui chantait *de mémoire*.

Socrate affirme à Ion que ce n'est ni par l'effet d'un art encore moins celui d'une science qu'il est obnubilé par Homère mais bel et bien par un privilège et *une possession divine*.⁴⁰ Le rhapsode est donc quelque part, tout comme Homère d'ailleurs, un Élu.

Dans un autre dialogue, Socrate affirme à Phèdre, la supériorité du poète inspiré-possédé par les Muses sur le poète-artisan en évoquant « la possession et la folie (délire) venus des Muses » qui en prenant possession de l'âme la « plongent dans une transe bacchique⁴¹ ». Car sans le délire dispensé par les Muses, le poète qui se présente aux portes de la Poésie persuadé qu'il aura la capacité d'être poète grâce à son art est un poète manqué tout comme la poésie de celui qui se possède lui-même s'éclipse devant celle de ceux qui délirent.

Le philosophe nie ainsi l'existence d'une technique (*tekhnè*), ou d'un art artistique en poésie. Les Muses omniscientes seules peuvent garantir l'authenticité des événements auxquels l'aède qui les raconte n'a pu assister en personne. La poésie comme l'histoire d'ailleurs est avant tout une affaire de mémoire.

Mais comment se souvenir de ce dont on n'a pas été témoin?

« Chante, déesse, la colère d'Achille, le fils de Pélée⁴² ». Dès les premiers vers, Homère se place sous la protection de la Muse. Car le chant ne naît pas de l'expérience du poète, il est inspiré par celle qui voit ce qui est, qui sait ce qui sera et ce qui fut. Seule la Muse détient la connaissance et la vérité. Mais si la Muse permet au poète de rappeler au présent des éléments historiques, c'est à lui qu'incombe la composition et l'organisation des vers et de les présenter en fonction des attentes de son auditoire.

Peut-on dans ce cas parler de *spontanéité* ?

⁴⁰ Ibid, 536a - b.

⁴¹ Platon, *Phèdre* (Paris : Flammarion, 1989), 245 - a.

⁴² Homère, *L'Illiade*, Chant I.

Pour le poète oral, le temps de l'exécution (la déclamation) est aussi celui de la composition. Par un mécanisme mental qu'il développe, le poète parle au même moment qu'il pense. Dans l'oralité, « Le hiatus entre la composition (écriture) et celui de l'exécution (la lecture) n'existe pas⁴³ ». Il est donc très probable qu'à chaque nouvelle exécution du poème, ce dernier est recréé à partir de rajouts ou d'omissions.

S'il en est ainsi, il serait facile de croire qu'Homère en puisant dans la tradition poétique orale, dont il était l'héritier, l'avait renouvelée par un vaste jeu de variations redevables non pas à la mémoire mais à l'oubli. La mise en écrit des deux poèmes épiques, transmis grâce à une longue tradition, suppose encore de nouvelles interventions et donc de modifications.

Ces éléments de la composition des poèmes épiques nous sera très utile quand il sera le moment de comprendre celle des récits *Coraniques* dans la deuxième partie. Comme nous allons le voir, le prophète fait usage de la même technique pour composer et organiser ses versets particulièrement ceux qui relatent les récits des anciens. Mais si rien ne semble lier le prophète arabe aux aèdes grecs, sa connaissance des milieux hébraïques est bel et bien établie.

De la manifestation à la proclamation

Quelques siècles après Homère, un nouveau genre d'aèdes vit le jour. Des hommes déclamant des versets inspirés par une parole divine se disaient, cette fois-ci, chargés d'une mission envers leur peuple. Mais pas plus que les poètes grecs, les *Neviim*⁴⁴ n'étaient pas écrivains et leur *poésie ou message* ne nous serait jamais parvenue si elle n'avait été transcrite au moment où leurs voix allaient s'éteindre.

La perception de la voix prophétique n'a jamais été immédiate, elle ne s'est rendue audible qu'une fois recueillie et transcrite par les disciples contemporains ou tardifs des prophètes. Mais avant de se figer dans l'écrit, le message a longtemps été travaillé par une mémoire vacillante.

⁴³ Dominique Casajus. *L'aède et le troubadour. Essai Sur La tradition orale*. Paris: CNRS éditions, 2012, p.65.

⁴⁴ *Neviim*, pluriel de *Nevi*, synonyme de prophète, est celui qui, informé par Dieu, révèle l'invisible inconnu, le mystère. Le prophète est une personne sensible, humaine, historique, mais aussi spirituelle et éternelle.

Les premières manifestations du Dieu aux hommes s'opèrent, dans la Bible hébraïque, la plupart du temps par des messages directs. Dans le livre de la Genèse, Dieu parle à ceux qu'il a choisis. Il n'a besoin ni de porte-voix ni de porte-messages. Si sa présence est sensible à ses interlocuteurs, on doute qu'il se montre. S'il n'est pas visible, il reste néanmoins audible. Sa présence n'est perçue que par le sentiment qu'en ont ses interlocuteurs humains ou par la Parole qui leur est adressée.

La Parole reste le seul moyen par lequel Dieu se manifeste *substantiellement*, par ses messages. Dans le livre de l'Exode, « *Yahvé parla à Moïse* » (Exode. 3, 1-11). Dieu ne lui apparaît pas visuellement mais sous la forme symbolique du *Buisson ardent*.

Pour mettre à l'épreuve ses interlocuteurs, Dieu va recourir à des intermédiaires à forme visible pour faire passer son message. Il s'exprimera désormais par le moyen de visions ou de songes, donc par des moyens métaphoriques ou symboliques. Ce sera cette tradition des visions ou des songes comme nouvelles formes des messages divins qui sera utilisée par la tradition prophétique.

De la question de l'imagination, Spinoza affirme que « les prophètes n'ont saisi les révélations divines qu'avec le secours de l'imagination, c'est-à-dire par l'intermédiaire de paroles ou d'images tantôt réelles, tantôt purement illusoires⁴⁵ ». Ce que les prophètes ont pu saisir des révélations avec le secours de l'imagination a dû les porter au-delà des limites intellectuelles. Selon Spinoza, les prophètes ont été doués non d'une pensée plus parfaite mais d'un pouvoir d'imagination plus vif. Le prophète avait ce pouvoir de remplacer des notions obscures par une vision véritable.

Si Yahvé parle, *dans une vision*, à Abram (Gn, 15,1-6) pour lui annoncer sa nombreuse postérité, ce sera par l'intermédiaire d'un ange (*malakh* en hébreu,) qu'il fera son annonce à Agar, servante d'Abraham, déjà enceinte, pour lui signifier l'importance de sa descendance (Gn, 16, 7-15). La même intervention se reproduit dans l'épisode de l'Agonie d'Agar au désert où l'Ange lui fait découvrir un puits pour étancher sa soif (Gn, 21, 15-19).

Ainsi en va-t-il pour les trois voyageurs énigmatiques, rencontrés par hasard sous le Chêne de Mambré, auxquels Abraham offre l'hospitalité, après avoir perçu la présence (apparition) de Yahvé. Ses hôtes ont une apparence humaine, ils mangent la

⁴⁵ Baruch Spinoza, « Chapitre II. Des prophètes ». *Traité des autorités théologique et politique*. Paris : Gallimard, 1954, p.30.

galette et dégustent la viande de veau qui leur est offerte avant de lui annoncer en partant qu'il sera père d'un enfant de son épouse Sarah, malgré son âge (Gn, 18, 1-15). Ils transmettent ainsi la réponse de Yahvé à son vœu abandonné de paternité. Le texte parle successivement, mais sans lien évident de cause à conséquence, d'une apparition (manifestation non visuelle d'une présence) de Yahvé et de la rencontre (cette fois-ci, c'est bien une apparition, mais sans rien de surnaturel) des trois hommes. Ils se manifestent comme messagers. Peut-on déjà parler d'Ange ?

Lorsque la Bible a été traduite en grec, le même mot, *malakh* en hébreu devint *angelos* en grec, transcrit autant par message que par messenger. La formation des anges pourrait ainsi venir de la polysémie d'un mot grec, introduit ensuite sans autre explication dans le latin *angelus*, qui ne signifie plus qu'*ange* dans le sens et dans les formes où il est entendu dans le canon chrétien⁴⁶.

Dans les religions païennes, les dieux se révèlent plutôt par mode de manifestation. Or dans la Révélation judéo-chrétienne, le Dieu est de l'ordre de la proclamation et l'accent mis sur la parole puis sur l'écriture fera basculer la divinité du phénomène naturel vers l'Histoire. Une Révélation proprement dite de Dieu se déploie nécessairement dans la dimension d'une parole, d'un sujet divin qui parle et dont la voix prolongée par l'Écriture retentit depuis l'origine jusqu'à l'improbable avenir. Car le Dieu d'Israël, comme Dieu de l'Histoire, est aussi un Dieu tourné vers l'avenir.

Par le mot Révélation, on désigne déjà l'action de Dieu dans l'histoire, mais on ne peut parler de Révélation au sens strict que si cette histoire suscite un témoignage interprétatif qui devient lui-même une Écriture. Sous prétexte de mieux sauvegarder l'origine transcendante de la Parole de Dieu, on ne peut en fait dissocier l'action salutaire de Dieu dans l'histoire de l'expérience des hommes à qui cette Parole est révélée.

D'ailleurs, l'Islam, en identifiant le *Coran*, descendu du ciel, mais aussi livre dicté au Prophète Muhammad par un *Malāk*⁴⁷ le dérogeait de l'expérience humaine et les vicissitudes de l'histoire.

⁴⁶Claude-Gilbert Dubois, « *L'invention du mythe des « anges rebelles »* », Imaginaire & Inconscient, vol. 19, no. 1, 2007, pp. 31-50.

⁴⁷ Le Coran reprend le mot hébreu (de la même origine sémitique) *Malakh* en lui assignant le sens et la forme chrétienne de l'Ange. Le terme d'ange est très discuté dans le *Coran*. Leurs formes mais aussi leurs sexes et leurs missions sont à maintes reprises citées.

Je reviens à la notion d'épistémologie de la Révélation qui est un terme que j'avoue un peu ambiguë. Quel genre de savoir transmet un prophète? Et si les prophètes transmettaient si bien ce savoir pourquoi les Révélations ont toujours eu besoin d'être interprétées?

Prophétie et savoir

Quand Muhammad recevait la Révélation, il était seul, et devait non seulement réciter par cœur mais comprendre ce savoir nouveau que lui insufflait l'Ange. Car ce n'est qu'en le saisissant par une pensée intelligible qu'il pouvait le traduire en des mots issus de sa propre langue. Ici le hiatus composition/exécution, qu'on a vu chez les aèdes, devait aussi exister. Muhammad devait rendre intelligible aux hommes ce que lui révélait l'Ange Gabriel. Cette expérience si particulière développait chez le prophète une aptitude nouvelle, une pensée d'une nature aussi mystérieuse que sa source d'inspiration. Le prophète n'était donc pas un simple contenant vide que le messager céleste remplissait et qui devait se déverser sur les ouïes effarées. Il était, comme Homère, un maillon sans qui aucune chaîne ne pouvait se construire.

Muhammad, ne sachant ni lire ni écrire, devait alors tout retenir. Il était *l'homme à la mémoire infailible*⁴⁸. Tel, Funes, ce personnage de Borges, immobilisé, récitant des chapitres entiers en latin impeccable, langue qu'il n'a jamais apprise mais qu'il était capable de répéter infailiblement, sans initiation. *De mémoire*. Muhammad rapportait de ses escapades mystiques hors-champs temporel de sa tribu, les fragments d'une parole portée par une langue qui n'hésitait jamais à emprunter à d'autres ce que sa pensée ne saisissait pas encore.

Mais quand Muhammad s'absentait, dans quel temps vivait-il ?

La mémoire revenait vers Muhammad par bribes. Il dictait ses réminiscences au scribe⁴⁹. Il lui fallait en même temps répondre à l'injonction de lire ce que l'Ange

⁴⁸ Jorge Luis Borges, *Funes ou la Mémoire* dans *Fictions*, Gallimard, 1994, pp. 210-233.

⁴⁹ La tradition mentionne deux scribes du prophète, Zayd Ibn Thabit et Ubbay Ibn Kaab. Ces deux juifs convertis à l'islam savaient lire l'hébreu et le syriaque. Zayd Ibn Thabit, scribe et secrétaire personnel du prophète était originaire de Bosra, ville chrétienne, ce sera lui que le Calife Abu Bakr confia, après la mort de Muhammad la mission de rassembler les fragments épars et de compiler l'ensemble des versets en un seul livre. Cette compilation sera la version définitive du Coran.

imprimait sur son cœur et gratter sur une peau d'animal les traces de cette parole récitée. *D'un seul geste, mais dédoublé, il devait lire et écrire*⁵⁰.

De toute évidence, personne sinon l'intéressé n'est en mesure de décrire l'expérience de la prophétie, mais il n'est ni irrationnel ni hérétique d'estimer qu'être, ou devenir, prophète ne survient qu'au terme d'une lente évolution. Car la connaissance ne surgit pas brusquement, tel un éclair de lumière, mais serait le résultat d'une croyance longtemps mûrie. Mais quel genre de savoir détenait le prophète?

La véritable menace de la Révélation vient de la prétention du prophète à dire vrai et sa volonté de s'y maintenir. Mais tout comme le pensait Socrate, dire le vrai, n'est pas savoir. La parole prophétique transcende la voix du prophète et le rend inaudible. Ce que dit le prophète et ce qu'il protège à l'encontre de tous, il ne le comprend pas lui-même. Il a été choisi arbitrairement. Les prophètes n'enseignent aucune science, ils enseignent en fait l'in-enseignable, la vertu, dont la source ne peut-être que divine. Elle ne peut donc qu'être révélée. Si le prophète est effectivement une sorte d'enseignant, ou de percepteur de rois tel Socrate ou Isaïe, on mesure alors la complexité de la tâche mais aussi sa portée dans le futur.

En dérogeant à l'ordre préétabli de son clan, on pourrait faire un parallèle entre la prophétie et le phénomène révolutionnaire. Le prophète, cet individu supérieur doté d'une vision transhistorique et d'une intuition supérieure, émerge dans un contexte et une culture particuliers et cherche à faire accomplir à son peuple une avancée vers un accomplissement spirituel et une organisation sociale supérieurs.

Par son message divin qui rompt avec le discours tribal, Muhammad dérange la cohésion sociale et fait trembler les fondements d'un polythéisme ancestral. Le message central de la Révélation Coranique est que Dieu est Un et qu'il est sacrilège de vénérer d'autres divinités que Lui. Muhammad exhortait son peuple de rejeter leurs idoles et à reconnaître l'Unicité d'Allah. Et ce sera, comme nous allons le voir à la deuxième partie, avec l'aide des récits narratifs, reformulés de façon à mieux servir sa cause, que Muhammad enseignera sa nouvelle doctrine et transmettra son message. Ce message nouveau lui valut l'hostilité de l'élite religieuse et sociale de la Mecque, sa ville natale.

⁵⁰ Derrida, *La pharmacie de Platon*, dans *Phèdre* de Platon. Paris : Flammarion, 1989, p.258.

Malgré les menaces, Muhammad ne se décourage pas car, grâce à la Révélation dont il a été privilégié, il possède une intelligence profonde du réel. Il sait que l'incompréhension dont il fait l'objet n'est qu'une étape dans la transformation du monde. Les manifestations spectaculaires dans l'espace public renforcent son autorité. Sa parole dissonante séduit autant qu'elle effraie. Le prophète qui au départ ne fait pas exception au sein de sa société, la Parole de Dieu portée par une instance céleste, intervient pour l'en extraire.

Ceci n'est pas parole d'un démon maudit (81, 25)

Dans un style certes semblable au style poétique de son temps, Muhammad déploie des idées nouvelles, un message complètement étranger aux mœurs et croyances des mecquois du VII^{ème} siècle. Il ébranle les fondements de leurs croyances ancestrales et leur offre une sortie *des ténèbres vers la Lumière*. Mais les mecquois ne voient dans cette promesse de salut qu'une parole de devin ou de poète possédé.

C'est que cette prose rythmée et rimée, *saj*⁵¹ que déclame l'auto-proclamé prophète, était déjà connue de ce personnage clé de la tribu préislamique, le devin-poète (*kahin, cha'ir*). La figure du poète préislamique se confond avec celle du devin. Le poète arabe devait son inspiration aux *Djinns* vivant dans l'intermonde nommé '*abqar*⁵². Les poètes doués ont chacun un démon individuel, dévolu à leur talent.

Personnage inspiré en relation avec le monde surnaturel, prince ou brigand, le poète est apprécié s'il allie, capacité de création et improvisation. L'importance de la poésie était telle que chaque clan ou tribu avait un poète attitré. Les querelles intertribales se réglaient parfois dans des joutes poétiques et les poètes pouvaient aussi provoquer des conflits par l'invective incitant contre l'ennemi.

Le *Coran* met en scène plusieurs controverses et polémiques qui ont eu lieu entre Muhammad et ses adversaires dont l'identité n'est jamais révélée. À ceux qui ne

⁵¹ Le *saj* ou poésie est le style littéraire du *Coran* (cette affirmation ne fait pas l'unanimité). « Il s'agit en fait d'une prose mais d'une prose distincte, une prose libre en vers, constituée d'unités rythmiques, en général assez courte allant de quatre à huit syllabes parfois d'avantage, terminées par une clausule. » Stewart, *Saj*, pp.101-139.

⁵² Lieu désert en Arabie ou au Yémen où vivaient les *Djinns* et que fréquentaient les poètes en quête d'inspiration. Ce mot est entré dans la langue arabe pour désigner un homme ingénieux '*abqari*, dont l'intelligence est hors-normes.

voulaient croire en sa mission en l'accusant de n'être qu'un possédé inspiré par les démons, le *Coran* lance un défi solennel leur demandant d'imiter le style Coranique.

« *Doutez-vous de ce que nous révélons à notre envoyé ? apportez une sourate pareille. Appelez, si vous dites vrai, tous vos témoins, autres que Dieu* » (2, 23).

Il leur était demandé de produire quelque chose de semblable au *Coran*, ne fut-ce qu'une seule sourate ou un seul verset. « *S'ils disent : Il invente, répons : Apportez dix pareilles sourates, inventez-les, priez-en qui vous pourrez autre que Dieu, si vous dites vrai* » (11, 13).

Mais Muhammad n'était pas un poète, encore moins un devin. Cette critique passe à côté de la vérité de la nouveauté du message Coranique. L'originalité et l'ampleur de son langage et de son style, laissent loin derrière elles les balbutiements des devins, tandis que la spontanéité de la phrase soumise aux nécessités de la Révélation fait, qu'au-delà des rimes et des rythmes obéissant à cette spontanéité, une différence avec la poésie.

Ces particularités étaient reconnues par les Arabes et admirées même par ceux qui combattaient son message. Le concept d'absolue inimitabilité du *Coran* (*I'djaz*) a émergé à la fois de ces particularités et du défi lancé aux Arabes par le *Coran* lui-même de produire un texte qui soit semblable ne serait-ce qu'au plus court de ses chapitres.

Il est à souligner combien la notion de défi est tout aussi centrale que la mémoire et comment elle nous renseigne sur les diverses manières à concurrencer du moins à égaler le style Coranique. Le défi est lancé de composer une réplique similaire au *Coran* par la forme et par le style ou dans l'apport d'un message comparable à celui du *Coran* du point de vue du contenu. Ce défi n'a évidemment jamais été relevé.

« *Dis : certes, si les humains et les djinns s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Coran, ils ne sauraient produire (rien de pareil), fussent-ils les uns pour les autres des auxiliaires (même s'ils étaient visibles les uns aux autres)* » (17, 88).

Mais les notables Qurayshites ne voyaient pas d'un bon œil les innombrables conversions à la nouvelle doctrine que prêchait Muhammad. La situation devenait de plus en plus dangereuse et précaire. Dieu ordonna à Muhammad de fuir sa ville. L'*Hégire* de Muhammad, comme celui d'Abraham ou l'Exode de Moïse, sera

l'évènement fondateur de la nouvelle religion. Cette date qui marque le début du calendrier musulman signe aussi le début d'une nouvelle ère, non seulement pour les arabes mais pour l'Histoire humaine tout entière.

Un autre évènement viendra inaugurer la naissance non seulement d'une religion mais celle d'un livre.

La rencontre

Réfugié à Yathrib, la future Médine⁵³, Muhammad fera une rencontre aussi inspirante que celle de l'Ange : Les Juifs de Médine, que le *Coran* nomme, *Al-yahoud* et qu'il ne faut pas confondre avec *Ahl al-kitab*, Les Gens du Livre⁵⁴ et encore moins avec *Banou Israel*, les fils d'Israël, que Dieu élit sur les mondes et que le *Coran* loue dans plusieurs versets. *Al-Yahoud* sont les tribus arabes de Médine converties au Judaïsme qui fascinèrent le jeune prophète par leurs Écritures avant de devenir ses plus redoutables adversaires. S'ils acceptèrent de partager leur foi en un Dieu unique, ils refusèrent cependant l'autorité temporelle du prophète.

Dans sa période mecquoise, Muhammad récitait des versets louant les prophètes bibliques, il avait pleine connaissance des récits narrants quelques épisodes de leurs vies. Mais il ne s'était pas encore engagé dans un projet purement *politique*⁵⁵.

Le *Coran* affirme que Dieu a conclu un pacte avec Adam. Il sauva Noé du déluge en vertu de sa promesse (*wa'd*, pacte) et accorda à Abraham et à ses fils, Ismaël et Isaac, un engagement (*'ahd*, alliance) dont seront exclus les injustes. L'Alliance (*mithaq*) conclut sur le mont du Sinaï entre Dieu et le peuple d'Israël par l'intermédiaire de Moïse est mentionnée plusieurs fois dans le *Coran*. Dans ce verset médinois, Dieu s'adresse directement aux juifs : « *Nous avons contracté une alliance avec vous, nous*

⁵³ Médine est la translittération d'Al-Madina, ou la Cité.

⁵⁴ L'appellation, Gens des Livres, s'utilise aussi bien pour les juifs que les chrétiens. Seul le contexte permet de déterminer s'il s'agit des uns ou des autres ou comme parfois des deux en même temps.

⁵⁵ Avant de quitter la Mecque, Muhammad, était séduit par le monothéisme. Contrairement aux sourates médinoises, les sourates mecquoises ne montrent aucune hostilité envers les chrétiens et les juifs. Bien au contraire, ils étaient du nombre des croyants et des bienheureux le jour du Jugement dernier, contrairement aux polythéistes de la Mecque qui seront les grands perdants. En cette période, ce sont ces derniers qui étaient les plus grands ennemis du message monothéiste du *Coran*. Ce n'est qu'à Médine, que la Révélation va prendre un aspect de moins en moins spirituel et de plus en plus politique, ce qui marque un tournant dans la prédication de Muhammad. Ce dernier sera bien plus un leader, un guide qu'un prophète. Il donne naissance à la Umma islamique en se désolidarisant autant des juifs que des chrétiens. L'Islam devient alors une religion à part entière.

avons élevé le Mont [Sinai] au-dessus de vous : Prenez avec fermeté la Loi que nous vous avons donnée; rappelez-vous de son contenu » (2, 63).

L'Islam naissant voyait dans les deux religions qui l'avaient précédées une source d'inspiration. Dans *Muhammad and the Jews of Medina*⁵⁶, Arent J. Wensink analyse en détails l'influence juive sur le culte musulman. C'est à Médine que les commandements fondamentaux de l'Islam, tels que le Jeûne et la prière, déjà règlementés chez les juifs, seront édifiés en piliers dans la jeune religion musulmane. Si au début, musulmans et juifs, priaient ensemble vers Jérusalem, une Révélation médinoise viendra rompre cette harmonie en changeant la direction de la prière vers la Mecque. Cette décision marquera la volonté du prophète à se détacher définitivement du Judaïsme⁵⁷.

Muhammad a-t-il été juif ou du moins a-t-il cherché à le devenir ?

Dans « *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen? Qu'a repris Muhammad du Judaïsme?* »⁵⁸ Abraham Geiger considère que Muhammad aurait puisé dans les sources juives et chrétiennes. Mais contrairement à de nombreux polémistes juifs et chrétiens qui s'appuyaient sur cette idée pour disqualifier Muhammad et son message, Geiger voyait plutôt dans cette reprise un élément à porter crédit à l'Islam. Muhammad n'était pas un imposteur mais, comme le fut aussi Jésus avant lui, il était un réformateur.

Juifs et Chrétiens avaient leurs Écritures tandis que les Arabes étaient des *Ummiyyin*, *Gens d'aucun Livre*. N'appartenant à aucune culture écrite, ils se vantaient dans leur *Jâhilliya*⁵⁹ et leurs joutes poétiques que le *Coran* méprise. Muhammad instaure une nouvelle religion dans sa nouvelle Cité. Il nomme Médine, Yathrib cette ville qui l'accueillit et qu'il fera sienne. Il y édifie la toute première mosquée, lieu de prêche et de rassemblement de la jeune communauté. Il fera un retour glorieux à la

⁵⁶ Wensick, Arent J, *Muhammad and the Jews of Medina*, trad par Wolfgang Behn, Édition originale 1908, Trad 1975, Leyde, Brill.

⁵⁷ Dans la partie pratique, traitant du récit d'Abraham, je traiterai de la relation entre le Judaïsme et l'Islam plus longuement, car le contexte y sera plus favorable. Car il faut déjà comprendre que cette relation si elle parait de nos jours conflictuelle (surtout pour causes politiques découlant du conflit israélo-palestinien), elle ne le fut pas autant avant, pas même du temps du prophète lui-même malgré des propos qui lui sont attribués.

⁵⁸ John Toland, *Mahomet l'Européen*, p.319. Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?* Bonn, Gedruckt auf Kosten des Verfassers bei F. Baaden, 1833.

⁵⁹ *Jâhilliya*, période antéislamique de l'Arabie. Elle est regardée par les musulmans comme synonyme d'ignorance, de barbarie et d'incivilité.

Mecque, où se trouve la *Kaa'ba*, la maison de Dieu, édifié par ses ancêtres Abraham et son fils Ismaël. Sa ville natale capitula, il y détruisit les idoles, accomplit le pèlerinage selon les rites d'Abraham et réhabilita Ismaël, que les Écritures vouent à l'oubli et inscrit son nom en arabe, *Ismâ'il*, dans ce qui deviendra le Livre.

Dans son dernier sermon, Muhammad prêche devant une foule nombreuse ces versets de la Table Servie⁶⁰ : « *Aujourd'hui, j'ai rendu votre Religion parfaite; j'ai parachevé ma grâce sur vous; j'agrée l'Islam comme étant votre Religion* » (5,3).

En 632, Muhammad rendit l'âme à Médine. Le *Coran*, Livre-clos a plié entre ses pages les ailes de l'Ange-Annonciateur, l'éther où voguaient les astres donnant forme aux dieux grecs s'est vidé de sa nuit. Le *Notre Père* n'habite plus les Cieux. Aucun topos ne situe plus le divin *qui n'est comme rien*.

L'évocation Coranique du ciel et des cieux n'est plus qu'une banale entité, créée au même titre qu'une montagne, une étoile ou une fourmi, qui tous viennent vers Dieu agenouillés et soumis. « *Il s'est ensuite tourné vers le ciel qui était une fumée et lui dit, ainsi qu'à la terre : « venez tous deux de gré ou de force ». Ils dirent « nous venons obéissants* » (41, 11). Toute la création est homogénéisée pour être gérée et soutenue dans le temps et l'histoire à partir de ce *Kursi*, 'arch, siège ou trône, de simples métaphores pour une notion *in-conceptualisable* selon la raison humaine.

Cette raison ne saurait plus rien percevoir de ce qu'Il manifeste dans le devenir et dans la mémoire. Le croyant renonce à raisonner, à rapprocher son regard de la Voix qui l'interpelle de peur que, comme Psyché s'approchant, avec sa lampe d'huile, d'Éros, il ferait fuir ce qui lui était *plus proche que sa veine jugulaire*.

Car le véritable dilemme de l'humanité n'a jamais été comment garder sa mémoire mais plutôt comment échapper à sa tyrannie. La mémoire n'oublie rien et c'est exactement ce que tout texte tente de cacher.

Mais l'ordre de la mémoire n'étant pas celui de l'histoire, le *Coran*, livre-oral, se déploie selon l'inquiète nécessité d'instaurer une nouvelle Loi pour une nouvelle Cité. Dans l'urgence, le *Coran* impose sa voix et sa langue. Il se déroule sur une

⁶⁰ Quelques exégèses considèrent ces versets comme les derniers révélés par l'ange Gabriel. Le Jéhovah est celui de Dieu et Muhammad ne fait que réciter ce qu'il lui est révélé.

généalogie de textes, où l'auteur-prophète transcendait sa mémoire personnelle pour ne garder que le souvenir d'un passé qui ne fut jamais le sien.

Ce n'est qu'après la mort de Muhammad, l'homme sans livre ni descendance, que le *Coran-Livre* put enfin commencer sa propre histoire.

Chapitre deuxième - Umm al Kitab, La mère des Livres

« Ceci est une lecture (Coran) noble, de passages d'un Livre caché ».

Coran, 56, 77-78

Des siècles avant Muhammad, Platon décrivait l'écriture comme une atrophie de la voix et de la parole. Plus tard, les philosophes arabes, commentant Platon, trouvaient ridicule de croire à ce qui était inscrit sur des peaux de bêtes plutôt qu'à ce qui sortait du souffle des vivants. Quand Platon évoquait le blâme dont sont accablés les discours écrits, ce blâme n'est que le résultat de l'envie de ceux qui admirent l'art d'écrire mais qui ne le possèdent pas. Platon lui-même *écrivain* entreprend d'abord à défendre l'écriture pour finir par estimer que l'oralité dialectique lui est bien supérieure.

La position de Platon⁶¹ à l'égard de l'écriture est très similaire à celle du *Coran*. S'il n'y a rien de mal pour le *Coran* ou de laid pour Platon à écrire des discours, le véritable problème est comment écrire *de belle façon* pour Platon et *d'écrire vrai* pour le *Coran*. Dans plusieurs passages, le *Coran* reproche aux *Gens du Livre*, juifs ou chrétiens, d'avoir altéré les Écritures en détournant de leur sens certains passages (2, 70-75; 73 - 79). La parole Coranique est donc cette parole préservée qui vient corriger les Révélations antérieures ou révéler ce que les récepteurs de ces Révélations ont caché dans leurs écrits. « *Nous t'avons révélé le Livre et la Vérité, pour confirmer ce qui existait du Livre, avant lui, en le préservant de toute altération* » (4, 48).

Quand l'écriture devient objet de commerce, elle perd son but spirituel de savoir et de connaissance. Les scribes bibliques sont accusés de corruption, non seulement ils copient mal le texte mais rajoutent ou effacent ce qui va à l'encontre de ce que leur auditoire aimerait lire ou entendre. Ils font de la Parole divine objet de négoce suspect et d'enrichissement. Le *Coran* réserve à ces menteurs-falsificateurs le châtement suprême : « *Il en est parmi eux des incultes, Qui ne connaissent le Livre qu'en tant que leurs souhaits (fantasmes). Et de s'abandonner aux conjectures. Malheur à ceux qui transcrivent le Livre de leurs mains Et puis s'en vont dire : « ceci vient de Dieu! ». Pour*

⁶¹ Platon, *Phèdre*, 450, p.181.

en faire un vil négoce. Malheur à eux pour ce qu’ont transcrit leurs mains. Malheur à eux pour ce qu’ils en ont gagné! » (2, 78-79).

Jusqu’à quel point l’écriture peut être fidèle au discours? Jusqu’à quel point le passage à l’écrit influence-t-il le message original du *Coran*?

Al-kitab, Le Livre

En mettant en graphie sur des supports de fortunes le *Coran*, les arabes venaient à peine de nouer avec l’écriture. S’ils n’avaient jamais tenu tant à mettre en écrit leur patrimoine poétique pour quoi l’ont-ils fait avec le *Coran*?

La mise en graphie de la parole révélée était avant tout une décision politique à la faveur de l’expansion territoriale de l’islam. Les luttes internes ainsi que les conquêtes de nouvelles terres avaient causé de nombreuses morts parmi les premiers musulmans contemporains du prophète. La disparition de ceux qui mémorisaient la Révélation Coranique menaçait de voir cette dernière mourir à son tour.

Si du vivant de Muhammad, des scribes couchaient par écrit ses paroles, un *Livre* était impossible tant que celles-ci continuaient d’arriver. Ce n’est qu’au silence de l’annonciateur que le livre put enfin exister. Quand la collecte de tous les fragments écrits sur différents matériaux allant des omoplates de chameaux à la mémoire vacillante des hommes, fut finie, commença alors la rédaction du texte.

Compiler est une chose mais rédiger en est une autre. Si ce qui a été déjà écrit fut facilement recopié, quoi que l’on imagine à peine toutes les difficultés techniques qui devaient exister au 7ème siècle, qu’en est -il de ce qui a été rapporté par la parole?

Il faut savoir que les débats et les luttes doctrinales qui ont abouti, des siècles après Moïse, à la première fixation des Écritures et cinq siècles après Jésus à l’établissement de la Vulgate de Jérôme, n’ont pas eu lieu en Islam.

C’est par un drame que s’achève l’établissement de la version définitive et unique du *Coran*. Toutes les autres versions, proposées et défendues par

d'irréprochables compagnons, auraient toutes été exclues et brûlées⁶² seulement une vingtaine d'années après Muhammad. Selon la tradition islamique, ce geste était avant tout dans un souci de canonisation et d'uniformisation d'un texte pour toute la communauté musulmane. La dissimulation de ces traces relève de la perpétration d'un crime; celui de l'assassinat du Calife 'Uthmān. Celui-là même qui serait selon la tradition l'instigateur de la collecte et la mise en écrit de la parole Coranique. Car « Il en va de la déformation d'un texte comme d'un meurtre. Le plus difficile n'est pas d'exécuter l'acte mais d'en éliminer les traces⁶³ ».

Comme je l'ai déjà mentionné, loin de moi l'idée de faire de l'histoire, mais l'histoire même de la compilation du *Coran* est un récit maintes fois revu et corrigé. Les historiens butent sur les sources. Ils n'ont que la version officielle qui est loin d'être dépourvue d'un but idéologique et politique. Mais le *Coran* est là et pour moi, sa vérité réside encore entre ses pages.

L'histoire de la recension du *Coran* est depuis le XIX^{ème} siècle sujet de grandes thèses. Les découvertes de plusieurs feuillets datant du VII^{ème} siècle ainsi que d'un vieux manuscrit, peut-être le plus ancien, *Le palimpseste de Sanaa*⁶⁴, ont permis non seulement de mieux comprendre le processus de la fixation par écrit de la Parole Coranique mais aussi, et cela est très important, l'évolution de la langue du *Coran*, l'arabe et ce qui nous intéresse le plus, l'évolution de son style narratif.

Écrire cette histoire pose la question des sources arabes relatives à cette période. Les historiens se sont interrogés sur la valeur des récits qui nous sont connus par des auteurs postérieurs. Concernant le *Coran*, la tradition musulmane nous conserve divers récits de la mise par écrit du texte, compilés pour la plupart au IX^e siècle, mais elle en a progressivement retenu un seul, celui dans lequel le calife 'Uthmān apparaît comme protagoniste.

Toutes ces thèses qui sont encore étudiées aujourd'hui et si elles répondent avec précaution à la question historique n'ont absolument rien changé dans la façon avec

⁶²Gustav Weil avance sans aucune prudence ni preuves que « *la plus grande partie soit intentionnellement détruite* ». Trop souvent les critiques orientalistes empruntent un ton acerbe et des allures trop tranchantes qui font souvent l'effet de notions fragiles et subjectives.

⁶³ Sigmund Freud. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. (Connaissance de l'inconscient. Œuvres de Sigmund Freud). Paris : Gallimard, p.144.

⁶⁴ Découvert au Yémen, le palimpseste de Sanaa, serait l'un des plus vieux *Coran* du monde. Il vient bouleverser nos connaissances sur la transmission du texte sacré de l'Islam.

laquelle les musulmans approchent leur texte. Un texte beaucoup plus complexe et cohérent qu'on l'avait imaginé, recelant, selon le mot du grand exégète classique Fakhr al-Din al-Rāzī, bien des « subtilités cachées ».

Les circonstances et le déroulement de la fixation du texte Coranique demeurent encore mystérieuses. Le *Coran* fournit très peu d'indications et la tradition, beaucoup plus riche, n'est pas toujours fiable car souvent partisane. Quelques versets, très équivoques, laisseraient penser que le *Coran*, dans sa forme finale, fut aussi l'œuvre divine et qu'il ne convenait au prophète que de le réciter.

Assumer que le *Coran*, tel qu'il nous est parvenu de nos jours, a une forme et qu'il soit un genre littéraire à part entière est un pari très courageux à prendre quand on connaît toute la littérature qui a été écrite sur et autour ce sujet. Je prends ce pari avec moult hésitations et précautions et je commence donc par le commencement, le *Coran*.

Al-Qur'an, La récitation

Le *Coran* est le texte fondateur de la religion musulmane. Un texte révélé au prophète Muhammad par fragments pendant 22 ans et ce jusqu'à sa mort. Pour l'Islam, cette Révélation est la parole même de Dieu, un statut qui fait du *Coran* un livre à part, le Livre par excellence : *al-kitāb*.

Le texte Coranique se désigne souvent lui-même par le mot *kitāb*, « écrit, livre-objet » (la langue arabe joue sur la polysémie de ce terme) mais aussi par le nom de Révélation ou Inspiration (*Wah'y*), Rappel (*Dhikr*), ou Lecture (Qur'an de la racine *qara'a* lit, d'où le français *Coran*). Il se définit comme un message de Dieu inspiré ou dicté au prophète Muhammad par l'intermédiaire de l'archange Gabriel. « *Oui, le Coran est une Révélation du Seigneur des mondes ; l'Esprit fidèle est descendu avec lui sur ton cœur* » (26, 192-193).

Si l'origine de l'inspiration (*Wah'y*) ne fait pas de doute, la question d'une relation immédiate à Dieu est cependant posée par certains passages du *Coran*. Et si *kitāb* signifie bien « Écriture », l'auteur⁶⁵ du *Coran* ne la conçoit que dans le sens

⁶⁵ La notion d'auteur est inexistante pour le *Coran*. Descendu, inspiré, dicté par l'Ange, il est d'abord Parole divine prêchée ou récitée puis collectée et mise en écrit. Dorénavant, nous attribuerons au mot *Coran*, autant la définition de Livre, de message que celui d'auteur.

d'Écriture sacrée, révélée et sainte, qu'elle soit juive ou chrétienne, et si les références à la Torah ou à l'Évangile⁶⁶ y sont nombreuses, c'est surtout pour s'inscrire dans leur lignée. Le *Coran* se révèle tout au long de sa lecture comme un livre en devenir. L'écart entre le Kitâb, la Révélation de nature divine, et sa mise en écrit, réalité matérielle, est décalé dans le temps, donnant au texte final son caractère fragmentaire.

Pour cela, il se nomme aussi *Furqan*⁶⁷, éclatement du texte, versification ou fragmentation, mais aussi *furqan* de la racine *farrāqa*, dissociation et rupture, où le texte rompt avec les Écritures judéo-chrétiennes en se traçant une nouvelle destinée, une nouvelle religion.

Le *Coran* est composé de 114 sourates ou chapitres, d'inégales étendues et nombres de versets, *aya*. Elles sont présentées dans un ordre de longueur, des plus longues au plus courtes. Une autre fragmentation d'ordre pratique pour le besoin du culte et la prière le décompose en 60 *hizb* ou factions, chaque *hizb* réuni un nombre inégal de sourates.

En dehors des titres des sourates et de la formule de la Basmalla, (*B'ismi Allah, Al-Rahman, Al-Rahim, Au nom de Dieu, le Miséricordieux, le Très-Miséricordieux*), qui figure en tête de chacune d'elles (à l'exception de la sourate 9), rien, dans le texte écrit, ne permet de repérer les divisions du texte et donc les articulations de sa composition. La numération des versets elle-même n'est qu'une indication tout à fait incertaine et insuffisante : elle est d'ailleurs, ni primitive ni stable, certaines versions ayant regroupé en un seul verset ce que d'autres répartissent entre plusieurs.

Fragmenté, déconstruit, éclaté, il reste (à prouver) que le texte Coranique est construit, et *très savamment construit*, mais d'une autre manière que celle à laquelle la tradition grecque nous ait habitués. Un lecteur bien introduit à la rhétorique grecque dite classique se trouvera vite désarmé à la lecture du *Coran*, car tout simplement *incohérent*. La discontinuité du texte en est souvent la principale raison.

La critique historique occidentale dénonce comme faiblesse du style, le fait que le *Coran* « interrompt brusquement un sujet pour en prendre un autre, qu'il laisse à son

⁶⁶ Plusieurs versets, explicitement ou implicitement, renvoient vers différents textes bibliques.

⁶⁷ Dans deux versets mentionnant le terme *Furqan* (2, 53 et 21, 48), il est question de la Révélation à Moïse.

tour, pour revenir au premier⁶⁸ ». Mais ce que la critique historique estime être l'effet d'une négligence de style, due à une compilation faite dans l'urgence, serait une structure rhétorique délibérée, propre au *Coran*. Les chercheurs occidentaux ont, avec Bell puis Nöldeke et Schwally, entamé un réagencement critique du texte Coranique. Les sourates ont été replacées dans leur ordre de *Révélation* chronologique mais cet ordre n'a rien changé à l'intérieur des sourates elles-mêmes.

Face aux *incohérences* du texte, à son manque de suivi logique, les tenants de la critique historique ont en effet tendance à déplacer certains versets pour recomposer le texte de manière plus cohérente toujours selon la logique formée à l'école des Grecs. La traduction de Richard Bell avec un réarrangement critique des sourates⁶⁹ en est l'exemple le plus achevé.

Pour autant, les ruptures logiques et les discontinuités, repérées par la critique historique rejoindront souvent celles constatées par l'analyse littéraire qui nous motive mais au lieu de conclure à des remaniements et ajouts rédactionnels, nous y verrons plutôt des unités textuelles indépendantes dont il faut retrouver les liens qui les unissent dans une même structure cohérente.

Dans sa traduction annotée du *Coran*, Jacques Berque pense que chaque chapitre est non seulement une unité mais un ensemble d'unités. « La sourate, ce sous-ensemble du Coran, est moins une somme de parties constituantes, qu'elle ne se démembre et ne se morcelle en sous-ensembles : les versets. Tout se passe comme si la signification du tout était attendue de la moindre des parcelles, et réciproquement⁷⁰ ».

Et parce que la signification est dans chaque verset, et même quelques fois dans chacun des mots⁷¹ qui le compose, l'autonomie des fragments et leur solidarité unitaire se combinent selon des règles qui nous semblent encore incomprises à ce stade de notre étude. La correspondance entre les versets et les chapitres n'est ni chronologique ni logique, dans un seul chapitre sont rassemblés des fragments parfois révélés à divers

⁶⁸ Theodor Nöldeke, « Remarques critiques », *Geschichte des Qorans*, traduction française par Guillaume Dye, « Le corpus Coranique », *Le Coran des historiens*, p.713.

⁶⁹ Richard BELL, *The Qur'ân. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1937-1939.

⁷⁰ Jacques Berque, *Le Coran, Essai de traduction de l'arabe*, annoté et suivi d'une étude exégétique, Paris : Sindbad, 1990, p. 726.

⁷¹ Les mots arabes déjouent la signification. Les linguistes arabes soulignent par-là la précision linguistique du *Coran*. Ainsi, un mot a toujours le même sens dans le *Coran*, quand il doit accentuer ou au contraire diminuer de sa portée, il utilise un synonyme.

moments et des thèmes, en apparence, sans lien. Il s'agit d'un texte qui éclate et qui, dans son éclat, appelle à lui l'écho d'autres fragments qui constitueront le discours dans son amplitude.

Les chercheurs musulmans tentent d'expliquer cette fragmentation selon un ordre de la transcendance inspiré par Dieu et qui échapperait à tout ordre logique humain.

Comment alors opérer le découpage des chapitres, quand apparemment rien, dans le texte ne l'indique ?

Structure et transitions

Que les sourates soient mises dans un ordre chronologique ou celui qui a été la norme depuis la compilation du *Coran*, ceci n'a aucun effet de lecture. Chaque chapitre ou sourate est une unité à part, l'ensemble des chapitres est une unité textuelle dans un tout fragmentaire que forme le *Coran*.

Le *Coran* est *imprimé* selon un ordre décroissant des sourates, il n'est cependant pas forcément lu dans cet ordre-là. Les rédacteurs du *Coran* qui ont rassemblé les différents fragments en une seule unité ou *Mus'haf* (feuilletés reliés ou codex) ont, et sans aucun doute, été guidés par une ou plusieurs intentions précises même si parfois celles-ci semblent nous échapper.

Mais il est tout à fait permis de lire le *Coran* dans n'importe quel ordre. On peut lire n'importe quelle sourate quelle que soit sa place dans le Livre comme on peut aussi lire n'importe quel passage, n'importe quel verset, pourvu qu'il soit autonome du reste de la sourate. L'exemple le plus évident est celui du Verset dit du Trône, *Ayat el Koursi*, qui tout en faisant partie de la sourate 2, est considéré comme une unité parfaite, un hymne à Allah et est récitée à part durant le culte.

Ainsi l'unité ne concerne pas seulement une sourate mais dans une même sourate, on peut trouver des petites unités textuelles, qui prises individuellement livrent à la lecture tout leur sens et en toute indépendance du reste de la sourate.

Cette structure si Coranique garde jalousement son caractère décousu. Sa façon de manier la rhétorique qui lui est propre, c'est-à-dire son style inimitable (*I'djaz*) et

inimité, qui par ses sauts sans transition d'une thématique à une autre accentue (délibérément ou pas) la parataxe. Cela tient-il d'un trait culturel spécifique (les arabes ne connaissant pas encore la prose) ou plutôt d'une volonté à conserver la spontanéité d'une parole orale dans un discours écrit? Je me garde d'y répondre encore. Je vais devoir prendre quelques détours que je juge nécessaires afin de déblayer le chemin devant ma pensée. Comprendre comment, à un moment de l'histoire, on en est arrivé là.

La théologie musulmane s'est trouvée, et se trouve encore, face à un sérieux problème : comment concilier la transcendance divine et l'apparition du *Coran* dans l'histoire, dans une langue à la fois émanant de Dieu mais compréhensible aux hommes (une ethnie géographiquement et linguistiquement convenue).

Cette double distance, l'Islam, délibérément, la creusera : il décrètera qu'il n'y a aucune mesure commune entre le *Coran* et tout autre langage humain, puisque le premier est transcendant. De cette affirmation naîtra, par unanimité, le dogme de l'*I'djaz*⁷² Coranique dont les conséquences sur la langue arabe mais aussi sur *la création littéraire apparaissent immenses*⁷³.

Le *Coran* serait inimitable non seulement par le contenu de son message mais aussi par le style unique qu'il créé pour l'exprimer. On retrouve ici la dichotomie du fond et de la forme qui nous permet d'approcher le texte d'une manière littéraire.

Mais avant cela, et pour mieux comprendre le texte que nous étudions, il nous faut définir quelques concepts clés.

L'I'djaz, L'inimitabilité du Coran

La question de l'inimitabilité du *Coran*, *I'djaz*, a alimenté une vaste littérature. Ce concept érigé en dogme tardivement, se trouve au confluent d'un grand nombre d'approches *Coraniques* : la théologie, la grammaire, l'approche historique et même la critique littéraire. La Révélation Coranique est considérée comme unique dans ses

⁷² « L'*I'djaz*, ou l'éloquence persuasive du propos. C'est lorsque la signification qui résulte du propos a plus de portée que toute autre manière de s'exprimer. » par Ali b.Muhammad Al-Jurani, *Kitāb al-ta'rifāt. Le livre des définitions*, Trad. Maurice Gloton, Beyrouth : Albourraq, 2006.

⁷³ Régis Blachère, *Histoire de la Littérature arabe. Des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris: A. Maisonneuve, 1952.

modalités de descente divine (*tanzil*); par le contenu même du message divin et la qualité presque infaillible du messenger qui le transmet; dans le caractère inimitable du *Coran en langue arabe claire et pure* et bien sûr dans le lieu même où elle intervient et dans la situation exceptionnelle historique et culturelle de l'Arabie à cette époque.

L'*I'djaz* est un dogme érigé pour fonder la prophétie de Muhammad sur un miracle unique et qui ne peut se reproduire dans le temps : celui d'avoir transmis la Parole de Dieu (directe) dans un *Coran* inimitable. Le parallélisme existant entre la notion théologique de *l'inimitabilité du Coran* et celle de *l'impeccabilité du Prophète* est à lui seul un dogme de l'Islam. Le miracle du *Coran* arabe est le miracle primordial de l'Islam, miracle qui ne peut être répété ici-bas. Muhammad, dernier d'une longue généalogie de prophètes, est le Sceau de la Prophétie; et les hommes, recorderont jusque dans l'Au-delà, Son Livre archétypal.

Comme notre approche est purement littéraire, et que notre quête n'est nullement herméneutique encore moins exégétique, nous substituerons le concept de l'inimitabilité par un concept moins religieux, celui de l'originalité, pour nous demander si finalement celle-ci ne serait pas plutôt une question de forme plutôt que de contenu et prétendre par là même que la forme fragmentaire ait été initiale plutôt que conclusive. La question de la forme Coranique, donc de sa composition, a vite été écartée par l'exégèse islamique. Ceci est compréhensible tant il est compliqué d'expliquer la recension des différents fragments et de devoir avouer par là qu'aussi sacré soit le message, sa mise à l'écrit et donc sa forme matérielle ne peut-être qu'une œuvre humaine.

Le dogme de l'Inimitabilité du Coran se tient sur trois points fondamentaux : la composition du Coran, sa langue arabe claire et ce qui les scelle ainsi jusqu'à la fin des temps.

Nadhm al-Qur'an, La composition du Coran

Pourtant, au début de l'ère islamique, plusieurs penseurs⁷⁴ se sont penchés sur la question de la forme et celle de la composition du *Coran*, *Nadhm el Qur'an*⁷⁵, mais

⁷⁴ Nous pensons ici à Al-Djahiz, Al-Razi et Al-Khattabi entre autres.

⁷⁵ *Nadhm* de la racine *n,dh,m* qui veut dire ordonner, mettre en ordre, est introuvable dans le *Coran*. *Al-nadhm* est la composition littéraire ou l'agencement logique. En terminologie technique, c'est la

ces ouvrages sont perdus et la question a, peu à peu, désertée la pensée islamique pour ne laisser que celle de l'inimitabilité de la Parole, du message et du sens. La question du style n'est plus abordée que quand il s'agit de la langue. Plusieurs théories ont alors vu le jour, telles que celles qui mettent l'accent sur les relations qu'entretiennent les mots mais aussi les versets entre eux, pour créer une solidarité textuelle entre des éléments très éloignés.

Ce réseau de relations exprimé par le terme de *Nadhm* laisserait penser que le *Coran* est composé en suivant un certain ordre ou logique que le lecteur peine à deviner. Pour un historien attentif à la genèse et à la composition du texte Coranique, il est évident qu'on ait plutôt affaire à la réunion de textes séparés où la parole se présente comme la *vox Dei* suivie sans transition par celle d'un commentateur de cette parole⁷⁶. Le locuteur Dieu, parle de Lui à la première personne du singulier : « *Moi, en vérité Je suis Dieu (Allah)! Il n'y a de Dieu que moi!* » (20, 14). Ailleurs, le texte met en scène Dieu parlant à la première personne du pluriel : « *C'est Nous qui vous avons créés les cieux et la Terre* » (51, 57) et enfin à la troisième personne du singulier : « *Dieu est souverain en son commandement* » (12, 21).

L'usage des pronoms personnels dont les antécédents ne sont généralement pas précisés fait qu'il est souvent difficile de savoir qui est censé parler; Dieu, le messager ou une tierce personne⁷⁷. Cet aspect pourrait être un trait éminent de la narration orale.

Le récit oral contrairement au récit écrit, inscrit le dire dans l'ici et le maintenant de la performance. Le narrateur, Dieu dans le *Coran*, prête sa voix au narrateur performatif, la déplaçant ainsi du passé du récit vers le présent de la narration. « *fa qala rabbuka (alors, ton seigneur dit)* », locution qu'on retrouve souvent au début d'un dialogue rapporté par Dieu lui-même.

Dans cette cacophonie, il a fallu se concentrer sur un point qui pourrait bien être un indice de composition. Quelques chercheurs ont mis l'accent sur les changements

composition de paroles et de phrases dont les significations sont ordonnées et les preuves concordantes selon les exigences de la raison. On dit qu'il s'agit de termes ou vocables dont la signification est ordonnée, présente ou exprimée conformément aux exigences de la raison (*'aql*).

⁷⁶ Plusieurs versets finissent par une sorte de commentaire, une sorte de rappel, exemple « Dieu est celui qui entend et qui voit parfaitement »; « Dieu est celui qui pardonne, Il est miséricordieux ».

Blachère explique que dans l'orthodoxie musulmane, certaines autorités ajoutaient, en récitant le *Coran* des explications très brèves aux mots rares ou aux passages obscurs du texte révélé. Il serait probable que dans certains cas, ces gloses orales furent senties comme faisant partie du texte. (Blachère, Introduction au *Coran* Tome I, p.193).

⁷⁷ Sur ce sujet, J.L. Prémare, *Aux origines du Coran*, pp.104-106.

de rimes, quand il y en a (certaines sourates ont la même rime à tous les versets). La rime sert ainsi quelquefois de confirmation pour un découpage de texte, mais elle ne saurait suffire pour établir ce dernier, lequel s'appuie avant tout sur les correspondances et symétries formelles et sémantiques entre les sourates, les versets et les mots. Mais la rime, très accentuée dans les premiers versets courts, perd peu à peu son envergure et n'a plus aucune fonction, sinon purement ornementale ou mémorielle, dans les sourates à longs versets.

Les notions d'ordre, d'agencement ou de classification, ne sont pas exprimés dans le *Coran*, aucune des racines qui l'expriment en arabe telles: *n,z,m*; *n,s,q*; *r,t,b* (*composer, harmoniser, ordonner*) n'y figurent. On retrouve la racine *r,t,l* (*composer, synchroniser et même fragmenter*) à laquelle les linguistes arabes ont préféré donner le sens de réciter ou mieux psalmodier. Certes, il arrive que la psalmodie coupe un verset en deux ou en rassemble deux autres et le récitant ne doit prendre sa respiration qu'aux limites signifiantes, parce qu'également révélées.

Le *Coran* met pourtant l'accent, à propos de l'Univers et des phénomènes physiques ou biologiques, sur la merveille de la structure divine et de son enchaînement, où il n'y a *point de faille ni de fissure dans la création*. Nous ne trouverons nulle part dans le *Coran*, aussi détaillés que dans le livre de la Genèse, les six jours de la création mais tout est compilé dans une économie extraordinaire de détails dans un seul verset se répétant à différents endroits, (7, 54); (10,3); (25, 59); (32, 4); (57, 4) : « *C'est Lui (votre Dieu) qui a créé les cieux et la Terre en six jours puis Il s'est assis en Majesté sur le Trône* ». Dans la sourate (23,12-15) est détaillé le développement organique aussi complexe qu'harmonieux de l'être humain mais cette perfection structurale qui témoigne de l'action de Dieu ne pourrait se concevoir sous l'angle d'une quelconque division logique ou hiérarchique.

Il n'est donc pas possible d'étudier la composition du *Coran* à partir d'une telle ou telle unité mais en cherchant plutôt des rapports entre l'ensemble du texte; ses sous-ensembles ou sourates, et leurs divisions ou versets, d'analyser la distribution de ces versets en groupes de mots puis prendre le chemin inverse et reconstruire un tout à partir

de ces fragments. « Tout cela sans cesser de prêter l'oreille aux rythmes larges ou brefs qui font vibrer d'une seule vibration ce texte immense⁷⁸ ».

Cette ambiguïté, le *Coran* la cultive. Dans le verset (3, 7), il avoue contenir des versets équivoques sur lesquels s'attarderont ceux qui cherchent la *fitna* ou la discorde, car avides d'interprétations : « *C'est Lui qui fait advenir à toi le Livre, il recèle des signes(versets) apodictiques⁷⁹ qui sont la Matrice du Livre et d'autres équivoques (mutashabihates⁸⁰)* ». Cependant, *les hommes doués d'Intelligence, ceux qui sont enracinés dans la Science⁸¹*, ne s'intéresseront qu'aux apodictiques.

Selon Kant : « Seule la preuve apodictique, en tant qu'elle est intuitive peut s'appeler démonstration ⁸²» et chaque verset du *Coran* se veut un signe de la toute-puissance du Verbe divin. Le *Coran* en serait l'expression la plus parfaite, l'argument irréfutable, l'indémontrable science divine qui englobe toutes les sciences humaines.

Le mot *Aya*, signifie aussi bien verset, signe et miracle tissant ainsi une triple relation entre le monde et ses signes, le Livre et ses versets, les prophètes et leurs preuves miraculeuses. Dans le verset suivant, la tradition musulmane donne au mot *âya* le sens de verset récité ou écrit, et balaie toute lecture symbolique : « *Dès que Nous abrogeons un signe âya ou dès que Nous le faisons oublier, Nous le remplaçons par un autre, meilleur ou semblable* » (2, 106). Ce qui fait que chaque verset se veut un signe à part entière. Le *Coran* devient ainsi un enchaînement de signes. Une chaîne de versets s'accumulant l'un après l'autre afin de former le texte final. Mais nous imaginons bien l'impatience de ceux qui écoutaient Muhammad réciter quelques versets sans suite, puis d'autres sans aucune relation thématique, provoquant ainsi leur agacement : « *Les infidèles disent : si du moins le Coran était descendu en un seul ensemble – une seule phrase - (djoumalatan wahidatan). C'est ainsi! Pour fortifier ton cœur. Et l'avons fait descendre en fragments (tartilan). Eux ne pourraient produire rien de pareil, si ce n'est Nous qui t'avons apporté la Vérité si belle à déployer* » (25, 32-33).

⁷⁸ J. Berque, « *En relisant le Coran* », dans *Le Coran*, pp. 711-712.

⁷⁹ Denise Masson traduit (*muh'kamates*) par versets *clairs*, donc sans aucune ambiguïté. Je préfère retenir la traduction originale de Seddik Youcef dans le *Coran, nouvelle traduction*.

⁸⁰ *Mutashabiha*, de *tashabuh* ou ressemblance, a été traduit par équivoque ou ambigu. Si on voulait rendre exactement ce que ce mot dit, ce serait plutôt des versets dont les semblances se renvoient l'un à l'autre.

⁸¹ Voir chapitre premier de la deuxième partie, p.90.

⁸² Emmanuel Kant, « *La solution du problème critique* », *Critique de la raison pure*, traduction de Alain renaut, Paris : Flammarion, p.68.

De là donc l'importance du caractère fragmentaire ainsi que du signifiant phonique. « *Nous l'avons fragmenté pour que tu le prêches aux hommes [discontinûment, par intervalles (ala mukthin)⁸³] et l'avons fait descendre d'une descente répétée.* » (17, 106). Ces deux versets précisent la *descente* par portions d'un *Livre dont les parties se ressemblent et se répètent* (39, 23), *Une Révélation en langue arabe claire* (26, 195), *un Coran arabe destiné à un peuple qui comprend* (41, 3).

La langue arabe

Le *Coran* défend sa composition fragmentaire dans une langue qui joue sur la polysémie de ses mots et de ceux qu'elle emprunte quand elle ne sait plus dire. Car la langue arabe ne reconnaît pas une disposition *naturelle* au raisonnement. Elle est surtout un transfert, *intiqa*, du sujet à son prédicat pour que la conclusion en résulte. Blachère, dans sa traduction, rendait les verbes arabes parfaits en verbes futurs au français : « *Quand viendra la victoire d'Allah.... Tu verras les hommes ...* » (110, 1) alors qu'en arabe : « *Quand la victoire d'Allah est venue... et tu as vu les hommes...* ». La forme de la Révélation inverserait le rapport du monde réel et de l'univers pensable du mot et de son action.

Jacques Berque trouvait que la langue du *Coran* « est si belle qu'elle conduit le lecteur attentivement, de rupture en embûche, à la révélation du sens⁸⁴ ».

La langue du *Coran* est d'abord une sorte de koinè poétique. Un livre sacré s'adresse surtout à ceux qui savent sa langue. Il la consacre et la propage mais il ne peut s'empêcher de rayonner plus loin qu'elle.

Le *Coran* maintient l'origine prophétique et verbale de la Révélation, mais insiste déjà sur la voix de celui qui reçoit et écoute. La parole est donnée aux hommes dans leur langue, ils en disposent. La langue devient donc le lieu même de la transcendance. Comme le souligne si justement Louis Massignon « Pour l'Islam le

⁸³ Dans sa traduction, Denise Masson efface tout simplement ce mot, bien qu'il soit central dans ce verset pour mieux saisir la notion du temps de révélation.

⁸⁴ Le *Coran*, essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque, Paris : Sindbad, 1990.

miracle est verbal, c'est l'I'djaz (l'inimitabilité) Coranique ; la chose essentielle en Islam c'est la langue arabe, miracle linguistique⁸⁵ ».

Muhammad reçoit un message qu'il doit prêcher à son peuple dans sa langue. Cette restriction contraste avec des passages dans lesquels le message Coranique est destiné à une plus large audience, soit à tous les hommes y compris les Gens du Livre, juifs et chrétiens. L'arabe reste néanmoins la langue de la Révélation, langue prophétique et celle de la prière liturgique de l'Islam⁸⁶.

Le passage de la parole à la langue est donc un témoignage. Avant d'édifier un discours, le *Coran* a dû d'abord édifier une langue. Nous verrons comment cette langue, arabe, s'est servie d'autres langues écrites pour s'inventer des concepts absents dans sa culture et son environnement géographique. Les mots empruntés ont au fur et à mesure de l'édification de la langue arabe changé non seulement de typographie mais aussi de sens.

En existant dans la langue de son annonciateur, le *Coran* concède que Dieu s'exprime à travers la langue de celui à qui Il s'adresse : « *Chaque prophète ne s'exprimait, pour l'éclairer, que dans la langue du peuple auquel il s'adressait* » (14, 4).

Dans la sourate 30, nous lisons : « *Parmi Ses signes : la création des cieux et de la terre ; la diversité de vos langues (iḥtilāf alsinatikum) et de vos couleurs. Il y a vraiment là des signes pour ceux qui savent* » (30, 22). Ce verset s'inscrit dans le cadre de la diversité des langues explicitement reconnue, à la différence de la présentation biblique, comme un signe de Dieu. Dans la Bible, le signe est absolument inverse, et le passage (*Gn, 11, 1-9*) nous présente la diversité des langues comme une sanction divine et décrit, contrairement au *Coran*, le passage de l'unité à la diversité.

Cependant, toute langue peut être celle d'une révélation puisqu'un prophète ne parle qu'en la langue de son peuple. Le statut de langue sublime et de langue exprimant la vérité n'est cependant pas réservé à l'arabe puisque Dieu a accordé à Isaac et Jacob une « *langue sublime de vérité* » (19, 50).

⁸⁵ Louis Massignon et Youakim Moubarac, *Opera minora*, Beyrouth: Dar Al-Maaref, 1963.

⁸⁶ La récitation du *Coran* durant la prière, l'un des cinq piliers de l'Islam, ne peut se faire qu'en arabe.

Toutefois, toute possibilité de Révélation en arabe avant celle faite par Gabriel à Muhammad est à écarter, car aucune mention n'est faite d'une telle révélation. C'est la Révélation et le *Coran* qui donnent à l'arabe son statut à part parmi les autres langues dans la mesure où cette langue nous est connue essentiellement à partir du *Coran* et par lui, et que tout ce qu'en dit le *Coran* est à la louange de l'arabe. Par conséquent, aucune œuvre littéraire en arabe digne de ce nom ne mérite d'être mentionnée avant le *Coran*. Le *Coran* est le texte édifiant de la langue arabe et de la littérature arabe ce qui fait de lui un texte littéraire par excellence.

« *Nous te rappellerons, ne l'oublie pas !* »

Le dernier point de l'*I'djaz* est le défi Coranique de garder sa parole arabe inaltérable. Le *Coran*, en étant la parole de Dieu, est lui-même garant de sa mémoire contre toute altération, falsification, ajout ou perte de son message original. Dans le texte même est ressentie l'angoisse permanente de l'oubli que seule la fixation par écrit console.

Le *h.f.z* a été souvent interprété dans le sens de protection, un verset est plus explicite quand il s'agit de ces démons qui viennent *voler l'ouïe* d'une parole divine secrète, Dieu se pose comme *hafiz*, ou protecteur des cieux où circule sa Volonté à travers la langue des anges.

Dans son Introduction à *Crainte et tremblement* de Kierkegaard, Jean Wahl définit le poète en ces mots: « Le poète, c'est celui qui a le génie du ressouvenir, et celui qui a reçu la puissance de révéler aux autres leurs secrets, parce qu'il cache les siens⁸⁷ ». Tout comme le poète, le prophète doit faire l'effort de mémoire. Mais l'oubli est nécessaire à l'entreprise poétique, car c'est là que le divin intervient et devient garant de cette mémoire. C'est le déclenchement d'un processus qui met en scène le prophète dans un rôle de transmetteur de la parole divine. D'abord, il reçoit la parole et doit la mémoriser. Il doit exercer sa mémoire, maîtriser le flux de l'inspiration, se fixer des mots repères et des rimes. Une fois ce travail fait, il va devoir oublier. L'oubli guette toute parole et la parole Coranique, aussi divine soit-elle, une fois transmise devient vulnérable. Entre l'oubli et le rappel de la mémoire, se passe un délai. Le prophète devra

⁸⁷ John Wahl, « Introduction » à Søren Kierkegaard, *Crainte Et Tremblement: Lyrique-Dialectique*. Philosophie De L'esprit, traduit du danois par P.H. Tisseau Paris: Aubier, 1946.

alors *composer* dans ce délai, cet intervalle silencieux où continue de se déverser la Révélation.

Mais comment rappeler l'oubli ? Faut-il gratter, faire disparaître la trace première et rajouter une nouvelle couche qui viendrait combler le vide temporel de l'oubli ?

La langue arabe apporte des éléments de réponse. L'oubli d'une chose n'est pas son effacement, c'est le report à plus tard de son action. La racine *n-s* a le sens général de « retarder, différer »⁸⁸. L'oubli est ainsi associé au retard, au report des lunaisons et des saisons⁸⁹, à la femme⁹⁰, au féminin, tandis que la racine *Dh-k-r* qui évoque la mémoire, mention répétée, rappel, est associée à l'homme, au masculin.

Et contre toutes les lois de la nature, c'est l'oubli qui féconde la mémoire donnant naissance à une nouvelle mémoire, complètement méconnaissable qui loin de nuire à l'originalité de l'édifice Coranique, elle fait apparaître la profondeur de son insertion. « *La langue arabe nous rappelle qu'un torrent qui s'écoule ne laisse apparaître qu'une partie de ce qu'il emporte, et qu'un texte est porteur d'autre chose que ce qui apparaît* ⁹¹ ».

Réorganisation du matériau mémoriel, nouvelle mise en forme, à partir des fragments qui résultent d'un bris de mémoire, le prophète devient *démiurge*. Il détruit une forme antérieure et recrée une autre forme avec les éléments chaotiques de la matière. Comme un orfèvre, il fond le tout et il donne une forme nouvelle.

Sur le choix de la forme, on se pose cette question : pouvait-on à cette époque, raconter une histoire autrement que sous une forme rythmique? Certainement, oui. Mais alors pourquoi avoir créé une forme *nouvelle*?

⁸⁸ Albert de Biberstein-Kazimirski, *Qāmūs al-luġatayn al-'arabiyyah wa-al-firānsāwiyyah: dictionnaire arabe-français : contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc*. Beyrouth : Librairie du Liban, 1970.

⁸⁹ La réforme du calendrier islamique au profit d'une année strictement lunaire (IX, 36), décalant les mois de leurs saisons.

⁹⁰ De cette racine sont dérivés les deux termes *Coraniques*, *nissa'* et *nisswa*, qui désignent collectivement les femmes encore en âge de procréation (Kazimirski II : 1254). Le *Coran* fait usage d'autres termes pour désigner le féminin et la femme pour des contextes différents.

⁹¹ Gilbert Grandguillaume, *Les cultures oubliées du Coran*, Presses Universitaires de France « Diogène » 2009/2 n° 226, pp.58 - 77.

L'enjeu de la mise en vers de la Révélation est double : d'abord celui de la mémoire puis celui de l'esthétique. La narration en vers vient immuniser la parole contre l'oubli. En cherchant une forme pour sauvegarder la parole à transmettre, le *Coran* crée la sienne. Cette forme particulière répond en fait à une double contrainte; En garantissant la postérité du message, elle fait le tri entre ce qui est transmissible ou pas et de là ce qui devrait être conservé ou pas.

On pourrait donc, sans pourtant l'affirmer, voir dans le recours à cette forme un choix esthétique bien volontaire. Une narrativité régie par un contexte culturel oral. Ce qui est souvent vu dans les cultures de l'écriture, comme une insuffisance narrative, pourrait être dans les cultures orales une économie d'espace narratif imposée par une contrainte mémorielle.

En effet, moins on a d'espace pour disposer les mots, plus on est obligé de faire un choix serré sur les détails à narrer, de condenser l'espace-temps et investir dans les discontinuités mêmes pour créer une esthétique minimaliste.

C'est ainsi et comme nous allons le voir plus en pratique dans la deuxième partie de ce mémoire, le *Coran* se fabrique une temporalité propre, presque insaisissable et qui réduit son espace fictionnel à des repères cosmiques où se rejoignent les deux et uniques coordonnées, l'homme et son temps.

C'est principalement le facteur chronologique que j'avais pensé occulter au début qui m'aidera à analyser, dans le prochain chapitre, chaque récit à part avant de l'intégrer à l'ensemble des récits discontinus pour n'en faire qu'un seul et grand récit.

Deuxième Partie

Fabula

Chapitre Premier - Ah'ssana el-Qaṣṣaṣ, le plus beau des récits

« Voici les récits que nous te racontons concernant les Cités. Plusieurs d'entre elles sont encore debout, d'autres ont été moissonnées. »
(11,100).

Passionnée par les genèses et les commencements, par ces moments où l'avenir n'est encore qu'une possibilité parmi tant d'autres, c'est donc naturellement le facteur chronologique du *Coran* qui m'a attirée au début de mes recherches. De mes précédentes lectures, je n'avais pas pensé que ce facteur pourrait y apporter un sens nouveau au texte. Je ne m'étais pas posé la question du pourquoi cette compilation-là. Même si plusieurs pistes se présentaient devant moi, je n'arrivais toujours pas à formuler clairement une problématique. J'ai donc entrepris mes recherches en sachant très bien vers où je ne voulais pas arriver. Quant à ce que je cherchais, je ne le savais toujours pas à la fin de la première partie de ce mémoire.

Le *Coran* renferme un large savoir et exige de même de son lecteur. Outre une maîtrise parfaite des langues hébraïques, syriaques et grecques, transparait aussi une grande connaissance des religions du Livre. Il est difficile d'expliquer comment Muhammad (sans supposer qu'il en soit l'[unique]auteur) ait pu acquérir une telle connaissance de Testament hébraïque, des Évangiles apocryphes⁹², du Talmud et autres littératures sinon devoir lui reconnaître une inspiration divine ou bien un talent créatif particulier. Quand bien même mon regard se veut objectif et profane, force à moi de constater que le *Coran* témoigne d'une intense créativité littéraire.

⁹² La présence dans le *Coran* de quelques détails inédits sur la naissance de Marie et de celle de Jésus vient confirmer la contamination du texte islamique par les écrits apocryphes qui circulaient en Arabie au temps de la Révélation islamique et par là la complexité des sources qui seraient à la base du *Coran*. Le récit de la nativité de Marie repris dans la sourate 4, La famille d'Imran, se trouve uniquement dans les évangiles apocryphes, Protévangile de Jacques ou dans le pseudo-Matthieu.

Voir à ce sujet Said Reynolds, « *The Quran and Its Biblical Subtext* » et Mohammad Ali Amir-Moezi et Guillaume Dye « Études sur le contexte et la genèse du coran » dans *Le Coran des historiens*, vol I.

L'élément juif et chrétien y est très présent. Il aura exercé, sous les deux formes de l'emprunt et de la rédaction, une influence déterminante sur le caractère original du Coran. Le judaïsme et le christianisme ont été considérés comme étant les principales sources des enseignements du Coran, on a aussi cherché la part qui revient à la littérature apocryphe juive et chrétienne⁹³ dans la formation de l'œuvre. Un autre élément très important est l'élément persan très présent dans les récits eschatologiques. L'univers persan était assez connu en Arabie et les occasions ne devaient pas manquer pour permettre à la religion Perse⁹⁴ d'agir sur la pensée du fondateur de l'Islam. Le *Coran* place les *Madjus*⁹⁵ qui appartenaient à l'horizon religieux de Muhammad, sur la même ligne que les « *Juifs, les Sabéens et les Chrétiens* » par opposition à ceux « *qui pratiquent l'Idolâtrie* » (22, 17).

En plus des différentes influences, le *Coran* dans sa forme hétérogène, renferme différents types de discours qui ne sont pas des compositions narratives mais bien des propos qui s'entremêlent de manière plus ou moins discontinue. On y trouve, outre des propos de nature politique, législative ou parénétiq⁹⁶, des proclamations oraculaires au service d'annonces eschatologiques ou apocalyptiques; des prières ou des incantations prophylactiques; des proclamations militaires ou guerrières. Tous ces fragments disparates peuvent être classés par thèmes et étudiés chacun à part.

C'est le cas de fragments, nombreux, purement narratifs où sont rapportés les histoires de peuples et de cités anciennes. La plupart de ces récits sont tirés de la littérature biblique ou parabiblique, d'autres sont des récits des peuples d'Arabie. Plusieurs chapitres dans le *Coran* ont pour titre le nom de prophètes ou de personnages bibliques tels que Jonas, Abraham, Joseph, Luqman, Marie, Noé... mais encore d'autres qu'il nomme prophètes et qui appartiennent à la culture arabe antéislamique, tel que

⁹³ René Basset dans *Les apocryphes éthiopiens*, fournit plusieurs indications intéressantes qui permettent de stimuler notre curiosité à pénétrer plus avant dans ce domaine. Il démontre comment les relations avec le christianisme éthiopien dans lequel les apocryphes jouaient un rôle important, ont fait pénétrer ces idées dans l'horizon du Prophète arabe.

⁹⁴ Je ne suis pas une spécialiste de l'Islam Chiite et ce n'est pas mon propos mais il est important ici de citer que l'on retrouve plus facilement des éléments d'influence appartenant à la Tradition persane dans l'Islam Chiite et que l'on ne retrouve pas dans les lois sunnites.

⁹⁵ Denise Masson traduit *El-Madjus* ou les Zoroastriens par les Mages.

⁹⁶ Le *Coran* est avant tout un texte législateur. Plusieurs versets, disséminés dans plusieurs sourates, répondent à un souci d'organisation interne de la communauté musulmane : organisation politique et sociale. « *Le texte-législateur confère à ces versets une dimension morale et religieuse qui au-delà des aspects législatifs, rattache le texte au genre parénétiq.* » A.L de Prémare. *Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, p. 40.

Houd du peuple de *'Ad* ou de *Salih*, du peuple ancien de *Thamoud*. Le *Coran* ne semble pas différencier entre les prophètes d'Israël et ceux d'Arabie, encore mieux, il les inclut tous ensemble dans un seul et même récit exemplaire pour enseigner aux Arabes le parallèle entre ces peuples et eux-mêmes quand un message leur a été envoyé et qu'ils l'aient rejeté.

L'idée que le *Coran* et la littérature biblique soient reliées est une idée qui a fait son chemin dans les études *Coraniques* en Occident. En effet, il existe une longue tradition dans les études critiques dédiées à chercher dans les écritures juives et chrétiennes les sources du *Coran*. J'ai déjà discuté au premier chapitre sur les liens que ces recherches ont voulu établir entre le *Coran* et la biographie de Muhammad, sur le où, le *quand* et le *comment*, Muhammad aurait pu prendre connaissance de ces récits.

De nombreuses recherches ont été minutieusement menées pour en chercher les origines de chaque fragment et ont abouties à des centaines de thèses et de théories sans qu'aucune d'elles n'ait pu arriver à une conclusion définitive. Je ne ferai pas ici une discussion sur ce sujet complexe tout simplement parce que la connaissance des origines des récits *Coraniques* ne nous dit pas grand-chose sur la forme finale du texte. Cependant, je retiens pour la suite de mon travail l'hypothèse de Alfred-Louis De Prémare (la plus probable) ainsi formulée : « Aussi pouvons-nous faire l'hypothèse qu'il existait au début du 7^e siècle, sinon des traductions arabes de livres bibliques entiers, au moins des florilèges en arabe de citations de la Bible ou d'autres textes parallèles des écrits apocryphes juifs ou chrétiens. Les premiers musulmans, imprégnés eux-mêmes de ces modes d'expression, en nourriront par la suite le *Coran*⁹⁷ ».

Les correspondances entre les parties narratives du *Coran* et les sources chrétiennes ou judaïques sont souvent abordées du point de vue de l'intertextualité. Dans sa plus simple formulation, cette intertextualité signifierait que le *Coran* se serait réapproprié des récits antérieurs et les aurait reformulés selon sa propre stratégie de prédication et dans un contexte historique et culturel différent du lieu et temps de leur énonciation originale mais aussi et surtout dans une langue émancipée du sens de celle qu'elle traduit.

⁹⁷ Alfred-louis de Prémare, « Les scribes », *Les fondations de l'Islam*, p.269.

À la différence de Testament hébraïque, le *Coran* ne présente pas les faits dans leur déroulement chronologique ou dans une perspective « historique ». Insoucieux de chronologie, indifférent au détail et à l'accessoire anecdotique, le *Coran* vise constamment l'édification, l'enseignement et la méditation.

S'agit-il alors d'une reconstruction, d'une réécriture ou tout simplement des fragments égarés du récit originel? Ou était-ce tout simplement un réajustement de l'histoire?

Les récits coraniques

Intertextualité

« C'est [Gabriel] qui a fait descendre sur ton cœur avec la permission de Dieu le Livre qui confirme ce qui était avant lui » (2, 97).

Le *Coran* affirme, dans plusieurs versets, la totale ignorance de Muhammad des récits bibliques avant que l'Ange ne les lui révèle: *« Ceci fait partie des récits que nous t'avons révélés concernant le mystère, ni toi ni ton peuple ne les connaissaient auparavant » (11, 49)*. Malgré cela, plusieurs chercheurs postulent que les Arabes, du moins ceux qui écoutaient la Révélation Coranique, connaissaient les récits bibliques avant même l'époque du Prophète.

Comme longuement discuté auparavant, la prédication Coranique est très sensible aux attaques des adversaires de Muhammad qui lui reprochaient d'avoir des gens qui l'informaient sur les Écritures antérieures et qui en écoutant les versets du *Coran*, reconnaissaient des récits déjà-entendus. Beaucoup d'entre eux ne se laissaient toutefois pas impressionner mais se moquaient des légendes réarrangées par Muhammad et dont ils l'accusaient de mentir pour servir ses fins. Au dire du *Coran* lui-même: *« Nous savons qu'ils disent: un homme l'instruit! La langue de celui qu'ils veulent insinuer (yulhiduna) est barbare (a'djami), alors que ceci est une langue arabe claire » (16, 103)*. Ou bien : *« Les incrédules disent : ceci n'est qu'un mensonge qu'il a inventé. Il est des gens qui l'aident » (25, 435)*.

Le *Coran* se présente à plusieurs endroits du texte comme une continuité des deux précédentes Révélations. Elles seraient marquées par un destin commun, celui, pour reprendre l'expression Coranique, des « *Gens du Livre* ». Il est un engagement continu de Dieu envers les humains, c'est-à-dire la manifestation de la puissance et de la science divine à travers les temps. « *C'est une promesse faite en toute vérité dans la Torah, l'Évangile et le Coran* » (9, 111).

À plusieurs reprises, le *Coran* mentionne la Torah⁹⁸ juive et l'Évangile (au singulier) de Jésus, tous deux « *direction et lumière* » (5, 44). Il se veut autant une confirmation *tassdiq* (authentifier, vérifier) des Écritures révélées qu'une dissociation *tafssil* (f-s-l, dissocier, détailler) des messages antérieurs qu'il met à jour. Muhammad est chargé par Dieu de rétablir la vérité/ l'Alliance que les juifs auraient abandonnée car falsifiée dans leurs Écritures et que certains chrétiens auraient oubliée. « *Parmi ceux qui ont dit : « Nous sommes chrétiens, nous avons accepté l'alliance » mais certains ont oublié une partie de ce qui leur a été rappelé* » (5,14). La Révélation Coranique n'est en fait, souvenons-nous, qu'un Rappel.

Si *kitâb* signifie bien Écriture, le *Coran* ne la conçoit que dans le sens d'Écriture sacrée, révélée, sainte qu'elle soit juive ou chrétienne et si les références à la Torah ou à l'Évangile⁹⁹ y sont nombreuses, c'est surtout pour s'inscrire dans leur lignée.

Le *Coran* par l'intermédiaire de son messenger invite les croyants qui ont reçu la Révélation à se réunir autour d'une et même religion, celle d'Abraham. " *Dis : Ô gens du Livre! Venez à une parole commune entre nous et vous! Que nous n'adorons que Dieu, nous ne lui associons rien; nul parmi nous ne se donne de Seigneur, en dehors de Dieu!*" (3, 64).

En intégrant les données d'une lecture intertextuelle, il est manifeste que les *rédacteurs*¹⁰⁰ du *Coran* aient été familiers avec la littérature biblique et parabibliques,

⁹⁸ La Torah est représentée dans le *Coran* par le terme *Tawrat*. Un grand nombre de passages *Coraniques* se réfèrent à cette Écriture, la décrivant comme le livre donné à Moïse, à Moïse et Aaron ou aux fils d'Israël. Dans d'autres versets traitant de la Révélation sur le Mont, nous rencontrons plutôt le terme *Alwah* ou les tablettes données à Moïse.

⁹⁹ Les autres Écritures mentionnées sont des Écritures considérées comme liées au judaïsme : le *zabûr*, les Psaumes, descendu sur David ; *suhuf*, les feuillets ou les rouleaux d'Abraham et de Moïse ainsi que le Livre de Jean.

¹⁰⁰ A-L de Prémare évoque à partir de sources islamiques, de nombreux personnages qui auraient été impliqués dans le travail rédactionnel du *Coran*. Les plus connus sont comme vu auparavant Zayd Ibn Thabit et 'Ubayy ibn Ka'b.

des Testaments hébraïque et chrétien, mais aussi les apocryphes et autres textes qui circulaient dans l'antiquité tardive moyenne-orientale, ce qui révèle l'ampleur de leur culture.

Le *Coran* se permet une liberté certaine dans sa réappropriation de l'histoire des patriarches. Il exprime clairement sa position, dans la sourate (3, 65), où il blâme juifs et chrétiens qui veulent réquisitionner Abraham pour eux-mêmes, alors que les Écritures saintes juives et chrétiennes n'ont été révélées qu'après Abraham. Abraham, cela est dit plus loin, n'était ni juif ni chrétien, c'était un *Hanif*, un adepte de la foi pure : « *un croyant originel, un de Ceux-qui-se-soumettent* » (sourate 3,67 ; voir aussi sourate 2,140).

Enfin, en faveur de ce que les textes du *Coran* interrogés ici présupposent un « *savoir commun, qui faisait déjà antérieurement l'objet de discussions et de débats* ¹⁰¹ » comme l'écrit Angelika Neuwirth qui plaide le fait que le texte Coranique se comprend dans son ensemble à partir de ses rapports avec la Bible, « non pas comme un document dont l'origine, sur le plan religieux, serait exclusivement musulmane, mais, de manière inclusive, comme un témoin de débats théologiques de l'Antiquité tardive ¹⁰² ».

Une étude intra-textuelle avec d'autres versets du *Coran* et une étude intertextuelle avec des textes appartenant à la tradition biblique permettent au texte Coranique de s'enrichir de cette contextualisation littéraire très riche. En effet, le contexte très vague de l'intertextualité explore le rapport explicite ou implicite du texte Coranique avec d'autres textes sacrés ou religieux qui constituaient le patrimoine culturel ambiant de son époque.

L'influence extérieure, en particulier celle des Écritures antérieures, explique en grande partie l'insistance de la tradition musulmane à soutenir que le Prophète ne savait ni lire ni écrire. Nous avons vu comment le qualificatif d'*Ummî* appliqué à Muhammad apparaît par opposition aux peuples possédant une Écriture.

¹⁰¹ Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2010. Traduction anglaise, *Form and Structure*, EQ tome II, p. 245.

¹⁰² Morgenstern Matthias, Grappe Christian. *Ismaël, père de Jacob (sourate 2, 133). Une confusion généalogique entre le Coran et le Midrash*. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 95e année n°4, Octobre-Décembre 2015, pp. 405- 422.

Les genres narratifs du Coran

Les récits dans le *Coran* sont d'une inégale longueur, cela va de l'unique verset, une allusion, à un chapitre entier comme c'est le cas du récit de Joseph. La littérature narrative du *Coran* embrasse différents genres narratifs à la fois les légendes, les contes merveilleux, les fables mais aussi les récits semi-historiques et historiques. Pour les différencier, le *Coran* utilise différents termes.

Chaque vocable éclaire sur l'estime ou la crédibilité que le *Coran* accorde à chaque écrit mais, aussi, sur l'intérêt porté à sa transmission. Sur ces points, le témoignage du vocabulaire Coranique est capital.

On rencontre le terme pluriel de *asaṭir* « contes », « légendes », « histoires du passé ». Utilisé au pluriel dans la forme, **Asaṭir**, il apparaît plusieurs fois dans le *Coran*. Son singulier, *oustoura*, a été le plus souvent interprété par le mot arabe, *ḥurâfa*, absent dans le *Coran*, qui porte une valeur nettement péjorative.

« *Ils disent : Ce sont asaṭir, des contes d'anciens qu'on écrit pour lui; On les lui dicte matin et soir* » (25, 5).

« *Les incrédules disent lorsqu'ils viennent discuter avec toi : « Ce ne sont que asaṭir, des histoires racontées par les anciens* » (6, 25).

Toute traduction met inévitablement en jeu une interprétation, et les traductions du *Coran* se sont souvent inspirées des interprétations exégétiques et rendent mal ce mot. Étymologiquement, Assatir, vient de la racine *s-t-r* qui veut dire tracer. *Satr* veut dire ligne, *satara asstour*, tracer des lignes et par là écrire.

Le premier verset de la sourate El-Qalam, il est dit « *Noun, par le Qalam et par ce qu'ils écrivent (wa ma yass'touroune)* » (68, 1).

Les deux premiers versets de la sourate *Tour*, ou le Mont de Sinâï « *Par le Mont! Par un livre écrit (kitâb masstour) sur un parchemin déployé!* » (52, 1-2).

Il est évident que les adversaires du prophète parlaient d'*écrits* anciens ou antérieurs et non de fables. Les vocables qui renvoient à l'écriture et ses différents matériaux sont très présents dans le *Coran*, ils viennent appuyer que Muhammad et ses contemporains étaient familiers avec les différents textes écrits dans leur espace-temps.

À côté du terme *asaṭir*, le *Coran* utilise une série d'autres vocables, des noms verbaux substantivés comme *maṭal* (au pl. amṭāl) « parabole », *naba*¹⁰³ (au pl. anbā') « récit du passé comportant un enseignement », *ḥadīth* (avec deux fois le pl. aḥadīth); discours, propos mais aussi histoire [d'un Prophète] donc comportant également un enseignement.

*Ḥadīth*¹⁰⁴ (le pluriel *aḥadīth*¹⁰⁵) désigne aussi bien un discours (4, 140) qu'un récit souvent celui d'un Prophète biblique ou parabiblique comportant un enseignement mais mis en style Coranique et révisée à l'intention de la communauté de Muhammad. Ils sont souvent introduits par l'expression « *Hal atāka ḥadīth...* », « *T'est-il parvenu le récit (ḥadīth) des hôtes d'Abraham, lorsque...?* » (51, 24), cette expression se trouve en quatre autres endroits du texte (20 : 9 ; 79 :15 ; 85 :17; 88 :1). Elle est en fait une tournure rhétorique qui a pour fonction d'indiquer que l'auditoire a une connaissance préalable de l'histoire qui va être évoquée et est ainsi invité à la méditer de nouveau. Cette formule joue le rôle similaire du *Udh'kour fil kitāb*, « *rappelle-toi... (souviens-toi!) dans le Livre* » utilisé dans plusieurs fragments tels que ceux de l'Annonciation de Marie et de Zacharie mais aussi Abraham et Moïse (on verra ça plus bas).

En ce sens, le *Coran* serait un ensemble de *Ḥadīths* sélectionnés pour la récitation et destinés à représenter le Livre de Dieu. « *En quel autre Ḥadīth (discours) après le Coran et Ses signes croiront-ils?* » (45, 6).

Ḥabar (pl. aḥbār) employé cinq fois avec l'idée d'information, d'une nouvelle, d'un rapport sur un fait éprouvé ou connu, presque une science. « *Moïse dit à sa famille : J'aperçois un feu; je vous en apporterai bientôt une nouvelle (khabar)*¹⁰⁶ » (27, 7).

*Matal*¹⁰⁷ serait aussi un récit court, parfois même très court, raconté comme un exemple parabolique. Le récit entier est une allégorie.

¹⁰³ Dans plusieurs passages, on trouve toutefois l'expression *anbā' al-ġayb* « récits sur l'Inconnaisable » c'est-à-dire probablement tout ce que Muhammad et son peuple ignoraient.

¹⁰⁴ *Ḥadīth* se dit aussi pour l'ensemble de traditions orales rapportées et attribuées à Muhammad et concernant ses actes et paroles. Ces propos sont rapportés selon de longues chaînes de transmission et recueillis dans des livres volumineux, des recueils nommés *Sahih*, qui constituent la plus prestigieuse référence juridique et théologique après le *Coran*. Néanmoins, dans la tradition islamique, « Le *Coran* est le plus beau des *ḥadīths* ».

¹⁰⁵ Le pluriel *Aḥadīth* est utilisé trois fois dans le récit de Joseph où il prend pour sens les rêves et les visions. *Aḥadīth* serait alors la mise en récit d'un rêve.

¹⁰⁶ *El Khabir* ou le Tout-Savant est l'un des 99 noms de Dieu en Islam.

¹⁰⁷ *Mithl*, pareil, ressemblance. *Ka mathal* ou bien *mathalou* alladine, « comme ceux ou celui », n'évoquent pas la comparaison directe mais bien l'idée d'un exemple parabolique.

L'allocution *daraba matalan*, proposer un exemple, s'emploie pour annoncer une parabole.

« Dieu ne répugne pas à proposer en parabole un moucheron ou quelque chose de plus relevé. Les croyants savent que c'est la Vérité venue de leur seigneur. Les incrédules disent : « Qu'est-ce que Dieu a voulu signifier par cette parabole? » (2, 26).

« Dieu propose la parabole (*daraba Allah mathal*) d'une cité, elle était paisible et tranquille... » (16, 112-113).

« Dieu propose en exemple (*daraba Allah mathal*), deux hommes, l'un d'eux était muet... » (16, 78).

Le *mathal*¹⁰⁸ est donc un petit récit en forme de parabole et qui porte en lui une morale ou un enseignement. « Ô vous les Hommes! Une parabole vous est proposée, écoutez-la! » (22, 73).

naba' (au pl. *anbā'*) Le verbe *Naba'a* signifie : annoncer. Le nabi (*nevi*) est celui qui, sous inspiration divine, annonce aux hommes les vérités que Dieu lui a révélées. Le mot nabi défini par l'article *al* est exclusif à Muhammad, le sceau des prophètes. À la forme indéfinie, *nabi*, désigne Jean et Jésus ainsi que d'autres prophètes issus du testament hébraïque; Abraham, Isaac, Ismaël, Jacob, Moïse, Aaron ou Hénoc.

Le substantif, **Naba'**, annonce solennelle, paraît lui deux fois accompagné de l'adjectif '*adhim*, grand ou considérable, pour désigner la création du monde et le jour du jugement dernier. La sourate *Al Naba'*, annonce le Jour de la Décision.

« Sur quoi s'interrogent-ils mutuellement? Sur l'Annonce solennelle » (78, 1-2).

Dans le verset suivant, le texte qualifie son message d'Annonce. Le message Coranique annonce l'approche du Jour dernier, celui du Jugement, où la Vérité sera révélée pour les impies qui seront lourdement châtiés de n'avoir pas cru au message de Muhammad.

« Dis : Ceci est une Annonce solennelle, et vous vous en détournez! » (38, 67-68).

Naba' est aussi utilisé, quoique rarement, dans le sens d'un récit du passé comportant un enseignement.

¹⁰⁸ Pour en savoir plus sur ce mot et la métaphore dans le *Coran*, voir Sabbagh, *La métaphore dans le Coran, Mécanisme de la comparaison et de la métaphore*, pp 60-61.

Dhikr, Rappel. Comme vu dans le premier chapitre, le jeu de la mémoire est très présent dans le *Coran*. Dieu étant le Gardien de cette mémoire. Ce terme ne signifie pas seulement le souvenir de quelque chose oubliée mais plutôt le fait de la garder à l'esprit en la portant répétitivement à l'attention avec le sens d'exhortation, d'admonition ou même d'avertissement. Le prophète est un *mudhakkir*, celui qui rappelle. Dieu lui ordonne de rappeler à son peuple le châtement qui les attend s'ils continuent à ignorer son message. Ce rappel se fait généralement par le rapport des récits de châtement incombés aux peuples récalcitrants.

Et enfin, *Qassaṣ*, « récit référant à un personnage de l'Ancien ou du Nouveau Testament ». C'est ce dernier vocable qui intéresse notre étude.

Qassas al-anbya', récits de prophètes

Le *Qassas*, est un récit référant à un personnage de l'Ancien ou du Nouveau Testament. *Qissas al-anbya'* ou les récits *fabuleux* des prophètes, devinrent un genre littéraire très prolifique dans les milieux populaires. Des légendes ont été avec le temps brodées autour des récits bibliques, canoniques ou apocryphes. Pourtant, le *Coran* reste très vague et les événements bibliques y sont dépouillés de leur aspect réaliste.

Les récits musulmans composés au tout début de l'islam sont toujours disponibles puisqu'ils ont été conservés dans plusieurs anciens commentaires du *Coran* ou dans des recueils spécialisés, rangés dans la catégorie des « Récits de prophètes ».

Le terme *Qissa* est aujourd'hui utilisé dans la littérature arabe pour signifier tout roman ou récit. Il a désigné tout au long des derniers siècles les allégories, paraboles, fables ou histoires saintes, que ce soit dans le *Coran* ou ailleurs. Une approche moderne, voudrait rapprocher ce genre de récit du mythe¹⁰⁹. Car il s'agit bien des mythes fondateurs des représentations islamiques, ceux par lesquels le *Coran* a proposé une série de récits courts, fortement évocateurs, qui ont façonné la conscience islamique et enraciné l'Islam dans la tradition des religions monothéistes et abrahamiques. Ces récits ont incontestablement imprimé une marque indélébile sur les consciences et l'imaginaire islamique pendant des siècles et encore jusqu'à nos jours.

¹⁰⁹ M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose, 1973, p.57.

Le *Coran* frise le métarécit, il transforme le récit en mythe et les récits bibliques reçoivent dans leur nouveau contexte une portée exemplaire, une parabole qui se réfère au Prophète et à l'histoire de son message.

Toutefois, l'emploi de la notion de mythe se heurte à un obstacle majeur, provenant du texte Coranique lui-même, lequel oppose ses propres récits aux « *mythes des anciens* » (*asatir al-awwalin*) et fait de cette opposition une nette démarcation entre son message et les récits antéislamiques. La théologie islamique rejette totalement la notion de mythe justement à cause de cette opposition que le *Coran* dresse constamment entre les mythes des anciens, rattachés au polythéisme, et les récits qu'il propose, dont la véracité à travers le dire d'un prophète illettré est censée être la preuve de l'authenticité et de l'origine divine de son message.

Histoire

À la différence de la Bible, qui contient plusieurs livres historiographiques, le *Coran* n'envisage l'Histoire que de façon sporadique. Il ne contient aucun passage où elle est clairement exposée. Dans le *Coran*, le passé n'y est évoqué que pour éclaircir le présent, notamment pour rendre compte de l'hostilité rencontrée par Muhammad, comme cela a été le cas pour tous les prophètes. À ce titre, l'histoire telle que le *Coran* l'envisage est répétitive.

Les événements historiques sont tout simplement des moments dans le plan de la transcendance. Les individus et les lieux changent mais l'événement lui poursuit le même schéma narratif. La reprise des grandes figures bibliques se fait à coups de transmutation de chacune de ces figures qui correspond à la transmutation de l'époque qui l'a accueillie au sein d'une situation décisive dans le parcours des mœurs, des savoirs et des institutions.

À prendre le parcours Coranique dans sa totalité, nous constaterons qu'il commence par un non-lieu de l'Origine avec Adam pour aboutir à ce moment de l'histoire qu'a été Muhammad, homme de son temps, ordinaire et non plus *faiseur de miracles* comme le furent ses prédécesseurs.

De nombreux ouvrages ont pour vocation de comprendre la personnalité de l'auteur Coranique, ses motivations et sa psychologie en étudiant la forme des récits

que le *Coran* reformule, leur moteur ainsi que leurs motivations. C'est que le *Coran*, tout comme Muhammad, fascine autant qu'il agace car il ne se laisse jamais dominer. Contrairement à l'approche historique, l'approche coranique ne cherche pas à tout prix à énoncer la vérité.

De même, cela démontre qu'il existe une différence fondamentale entre l'approche Coranique et l'approche historique. Alors que l'historien se soucie avant tout d'établir des repères (temps, lieu, événements concomitants), le *Coran* ignore ostensiblement tout souci de ce genre. Il donne même l'impression de brouiller ou d'occulter délibérément tout élément de cet ordre. Tout se passe comme s'il cherchait à présenter des *plans* détachés de tout contexte, tout juste arrangés pour faire ressortir une donnée ou un élément tenu pour essentiel.

Sur tous les plans, l'attitude du *Coran* est bien plus proche de la liberté du narrateur, au sens littéraire du terme, que de la discipline de l'historien. Le *Coran* ne prétend jamais *reconstituer des faits* comme veulent le croire les théologiens. La sélection qu'il fait, l'arrangement des données auquel il procède obéissent manifestement à d'autres impératifs : ceux de la persuasion, de l'édification morale, etc. Autrement dit, le *Coran* n'a pas pour but de décrire les événements historiques en tant que tels, mais d'apporter des principes de direction pour l'humanité. Il a été révélé avant tout pour guider les hommes vers la fin que Dieu leur assigne.

Il y aurait par-là beaucoup à dire sur le rapport à l'imaginaire des textes narratifs du *Coran*. On y décèle tout l'esprit du langage Coranique. Cet esprit est imposé par le *Coran* lui-même. Tout ce qui est dit ou rapporté par le Discours Coranique est *Vrai*.

Dieu ne peut recourir à des *histoires*, à des fables pour faire connaître ses desseins. Un exemple parmi d'autres pour illustrer notre propos, est le récit des *Gens de la Caverne*. L'histoire est bien connue, c'est celle des Sept Dormants¹¹⁰ désignés dans le *Coran* sous le vocable *As'hab al-Kahf wa al-raqim*, « *Les Gens de la Caverne et de la tablette* ». Dès les premiers versets, Dieu avertit son messager et par là, le *Coran*, son auditoire, « *Nous te racontons leur histoire avec vérité* » (18, 25).

¹¹⁰ Les versets 8 -12 de la sourate *Al kahf*, La Caverne, reprennent un des récits qui n'ont pas d'origine biblique. Il s'agit d'une légende chrétienne datant, probablement, du 5^{ème} siècle et que le *Coran* présente comme une vérité historique. Ce récit s'insère parmi les nombreuses polémiques anti-chrétiennes dont la principale fut et reste encore la nature humaine de Jésus.

Qu'est-ce que la Vérité?

Le problème posé par ce récit aux musulmans ne concerne pas du reste ce point. Les interrogations que se sont posées les exégètes ont surtout porté sur la signification des mots, tel que le mot *al-Raqim*. Est-ce le nom d'un village ou d'une vallée ? Ou est-ce un livre, une tablette renfermant l'histoire des gens de la caverne ? Ou est-ce encore le nom d'une montagne où était creusée la caverne ? Les exégètes se sont longuement penchés sur ces questions. Tous les termes rares ou étrangers qui se trouvent dans le *Coran* sont extraits de leur contexte historique ou culturel pour recevoir des explications fournies et détaillées de façon à inscrire le récit dans l'espace du *Réel et du Vrai*.

Pourtant le *Coran* refuse expressément de se laisser enfermer dans la problématique de l'authenticité des faits. Dans cette même sourate, le narrateur coranique refuse de préciser, comme le lui demandaient ses interlocuteurs chrétiens qui devaient connaître cette légende, le nombre des hommes qui ont séjourné dans la caverne ainsi que la durée de leur séjour. De cette façon, il exprime clairement que son objectif est ailleurs.

« Ils disent : ils étaient trois et leur chien le quatrième, ou bien on dira qu'ils étaient cinq et leur chien le sixième. On dira encore, en cherchant à percer le mystère : ils étaient sept et leur chien huitième... Ne discute pas âprement à leur sujet et ne demande l'avis de personne! » (18, 22).

Mais autant pour le *Coran* que pour ses fervents gardiens, tout est authentique, tout est vrai dans le récit, les personnages, les lieux, les propos échangés, tout est vrai à la lettre. À un discours social ancien, le discours coranique colle son propre discours qui transcende tous les discours humains. Il y apporte son esprit et sa logique. Ainsi ce qui était connu comme *La Légende des Sept Dormants* est entrée définitivement dans la Tradition Vivante islamique. Elle est devenue, comme tous les autres récits *Coraniques*, une Vérité historique.

L'imaginaire dans le *Coran* sous toutes ses formes a non seulement une fonction conservatrice des régimes symboliques, mais en donnant un sens au cours des événements, il s'est révélé être une activité créatrice transformant le monde et son histoire.

Dans de nombreux cas, ces récits ont été rapportés pour fournir une preuve de véracité et d'authenticité du message islamique aux juifs, qui étaient à l'époque les principaux détenteurs, aux yeux de Muhammad et ses compagnons, de la compétence en matière d'écritures, de *la légitimité monothéiste* et, d'une façon générale, du contact avec le divin.

Contrairement à la Bible, le *Coran*, tel que nous le lisons, ne se veut pas une compilation historique ordonnée dans le temps. Il s'agit d'une différence importante entre les deux textes sacrés. Le *Coran* n'a jamais cherché à donner une vision arrangée d'une succession de faits supposés réels. La question du pourquoi n'a jamais été posée, pour la tradition islamique c'est un ordre voulu par la sagesse impénétrable de Dieu, pour les historiens, c'est une preuve d'une compilation pensée par le hasard.

La question posée par l'approche littéraire touche donc à la validité du *Coran* par-delà le temps et l'espace, c'est-à-dire à sa validité comme message adressé à tous les êtres humains, quelles que soient leur langue, leur culture ou leur ethnie. Comment une compréhension du *Coran* comme produit culturel peut-elle s'accorder avec sa validité entière dans le temps et dans l'espace, et donc avec l'Histoire ? Cette question nous ramène à une autre dimension de l'approche littéraire qui est toujours délibérément ignorée par ses détracteurs. Être un produit culturel n'est qu'un des aspects du texte, l'aspect de son émergence comme texte.

L'autre aspect est que le *Coran* est devenu le vecteur d'une nouvelle culture. Pour le dire autrement, le *Coran* comme texte a d'abord émergé du sein d'une réalité socio-culturelle spécifique ; il a pris corps dans un système linguistique particulier, la langue arabe. Dans un deuxième temps, il a progressivement donné naissance à une nouvelle culture. Le fait que le texte coranique ait été compris et ait suscité l'adhésion de ceux qui en ont pris connaissance a entraîné des conséquences irréversibles pour la culture arabe. On peut aisément suivre les traces de la littérature arabe et remonter ainsi jusqu'au récits *Coraniques*. Ces récits ont forgé l'imaginaire islamique qui s'est enrichi de toutes les autres histoires qui sont venues se greffer autour.

Étudier ces récits avec des méthodes purement littéraires, c'est rendre à ce texte sa valeur humaine et universelle. C'est aussi lui donner une place dans la littérature mondiale et la chance d'être enfin lu et enseigné dans un cadre académique loin des clivages dogmatiques.

Suhuf, Les fragments

« *Écrire par fragments : les fragments sont alors des pierres sur le pourtour du cercle : je m'étale en rond : tout mon petit univers en miettes; au centre, quoi? » R. Barthes*

Quiconque fréquente le corpus coranique, sait que les récits y sont présentés comme des fragments éparpillés sur plusieurs sourates et évoqués dans des circonstances discursives variées. Ces fragments se recoupent, se complètent avec des rajouts, des répétitions ou des restrictions. Un récit rassemblé peut aussi être constitué de plusieurs passages longs, éloignés les uns des autres mais qui représentent une fois réunis, l'unité textuelle que les fragments courts, ne parviennent pas à former.

Les exemples sont très nombreux. Ce sera le cas des deux longs récits dont *Maryam*, Marie, est la protagoniste et qui se présentent dans le *Coran* comme deux récits distincts : L'Immaculée conception (3, 35-47) et la Naissance de Jésus (19, 33-45). Rassemblés, ces deux fragments, assez lointains aussi bien dans le temps de la Révélation que dans le texte, pourraient représenter le « Récit Coranique de Maryam » qui relate des faits depuis sa naissance et jusqu'à son accouchement de 'Isa, fils de Maryam. En plus de ces deux fragments, trois brèves allusions sont recensées ailleurs (3, 42-43; 21, 91; 66, 12). De même qu'on trouve dans cette même forme fragmentaire, les récits de Jésus, de Moïse, de Loth, ainsi que celui d'Abraham que nous allons détailler dans le chapitre suivant.

Dans notre approche formelle du *Coran*, nous nous sommes concentrés sur le genre des *Qassas* ou récits. Nous étudierons les mécanismes qui font fonctionner chaque péricope dans une dynamique qui régit le texte entier. Nous verrons comment celui d'Abraham a un fonctionnement plutôt unique.

Trois approches nous sont proposées quant à la lecture des récits narratifs du *Coran*. L'approche exégétique, qui voudrait voir dans la forme esthétique des récits, une logique argumentative divine (le dogme de l'*I'djaz*). Dans cette approche, l'éloquence du discours et la beauté du style, inimitables et jamais égalés, sont l'argument irréfutable que ce message provient bien d'Allah; *L'analyse rhétorique* compare les récits *Coraniques* à leurs référents bibliques auxquels ils font écho. Elle applique les règles de la *rhétorique sémitique*, celles utilisées dans les études bibliques,

pour examiner les fragments du *Coran*. Quant à la méthode *historico-critique*, visant à établir une Histoire du *Coran*, elle lie la chronologie des différents fragments à l'expérience spirituelle du prophète et à l'évolution de sa prédication à la Mecque et à Médine.

Si ces approches divergent sur le plan de la méthodologie et les objectifs, elles se croisent toutes au point où elles renvoient visiblement l'esthétique du récit Coranique (sa composition formelle) à la seule histoire du *Coran*¹¹¹.

En nous inspirant à un moment ou à un autre de l'une ou de l'autre des trois approches, ne veut forcément pas dire que nous y adhérons complètement. Nous convenons que chacune, dans un contexte donné, paraît la plus valable et donc la mieux à nous instruire sur la composition du texte.

Pour arriver à comprendre ce qui se trame dans le *Coran*, il me faut avancer délicatement au risque d'éveiller les soupçons de la théologie. Respecter sa parole autant que son silence surtout quand ce dernier est le signe de la véracité de la Révélation. Notre tour d'horizon se limitera pourtant aux questions posées par la critique littéraire : genre littéraire, sources, structure et langue. Tout en abordant l'espace narratif Coranique comme un espace où s'entremêlent le religieux et le littéraire.

Les récits *Coraniques* ont, comme nous l'avons vu plus haut, pour la plupart des référents bibliques mais je ne cèderai à l'étude comparative que quand celle-ci pourra servir mon argument. J'ai toutefois respecté l'ordre de l'apparition chronologique de ces récits pendant la prédication pour démontrer mon propos.

Procéder à une nouvelle lecture du texte sacré et lui appliquer les méthodes et approches de la critique littéraire, a pour but de dégager les ressorts des évocations *Coraniques*, les *techniques* de la narration utilisées ainsi que les effets qu'elles étaient supposées rechercher auprès de l'auditoire.

Évolution d'un style

¹¹¹ Iyas Hassan, *Le religieux, le narratif et le Littéraire. Coran et exégèse coranique dans l'histoire de la littérature arabe*. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 2002, p.148.

Le récit apparaît à la seconde et troisième périodes meccquoises. Les styles narratifs *Coraniques* évoluent avec le développement de la pensée islamique.

À propos de l'évolution du style coranique en matière de narration, Blachère fait les remarques suivantes:

Finie cette fulgurance de versets courts, haletants. Le ton, même dans la vivacité de la polémique, ne donne plus le sentiment d'une impulsion, mais d'une pensée dirigée et maîtrisée. L'idée réclame un moule à sa convenance. La phrase pour la recevoir, se fait plus ample mais devient arythmique. Du même coup, s'exagère l'importance de la rime ou de l'assonance qui en marque la fin...on serait tentés de ne voir dans ce style de sourates qu'une expression prosaïque de thèmes antérieurement développés sur un mode plus lyrique plus poétique... les narrations plus anciennes tout imprégnées d'inexprimé, de mystère, grâce à l'emploi d'un style elliptique, cèdent la place à des récits plus cohérents, plus continus¹¹².

Les récits *Coraniques*, s'ils relèvent incontestablement du fait littéraire, s'inscrivent prioritairement dans un cadre de prédication soit au sens du message spirituel que porte le *Coran*. Pour les chercheurs qui privilégient une approche historico-critique du *Coran*, la structure narrative de tel ou tel fragment est renvoyée au seul travail des recenseurs des versets après la disparition du prophète. L'agencement ultérieur des versets est un élément qui doit être pris en compte dans notre approche littéraire mais avec moins de certitude.

Quant à De Prémare, le laconisme du style Coranique est voulu et dosé :

Le compositeur donne l'impression de s'adresser à des auditeurs ou à des lecteurs qui connaissent déjà les détails de tout cela, et à qui, à très grands traits, il rappelle les grandes lignes de l'histoire. Mais il le fait en vue de fixer leur attention, à certains moments sur le message proprement islamique qu'il veut faire passer. Telle est son intention, et il gomme, ou escamote, ou condense, ou transfère les éléments originels en fonction de son propos à lui¹¹³.

¹¹² Régis Blachère. *Histoire de la littérature arabe : des origines jusqu'à la fin du XV^e siècle de J-C*. Adrien-Maisonneuve, Paris. 1952, pp.221-222.

¹¹³ De Prémare, *Joseph et Muhammad, le chapitre 12 du Coran : étude textuelle*. Publications de l'Université de Provence, 1989, p. 109.

Contrairement à Blachère, d'autres chercheurs comme Angelika Neuwirth trouve que le *Coran* «ne répond pas aux normes classiques du récit biblique ». Elle lui reproche son manque de logique narrative rigoureuse ainsi que son manque d'ancrage dans la réalité. Pour elle, les récits *Coraniques* proviendraient « Pour une large part non pas de témoins bibliques véritables, mais d'apocryphes ou d'autres légendes, de la littérature rabbinique postbiblique et de spéculations hérétiques¹¹⁴ ».

Dans son ouvrage qui a ouvert des voies nouvelles pour l'étude du *Coran*, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?* Abraham Geiger parvient à la conclusion selon laquelle le prophète Muhammad, qu'il tient pour l'auteur du *Coran*, aurait été très peu instruit et n'est d'ailleurs « jamais passé pour un érudit, qualité qui lui eût été attribuée s'il avait eu une connaissance minimale du judaïsme ». Des connexions profondes, dites « *représentables* », lui échapperaient du fait de la confusion de figures et de noms bibliques. Le dénigrement du *Coran* par Geiger atteint son paroxysme dans l'évaluation qu'il propose du traitement réservé aux prophètes. Selon lui¹¹⁵ : les noms qu'ils reçoivent seraient corrompus et l'ordre des prophètes dans le *Coran* serait à la fois cocasse et carrément confus.

Confusion des personnages

D'abord il est important de souligner que hormis les noms de personnages qui sont arabisés, tout est métamorphosé, pour éviter de dire détourné, dans le *Coran*. Quelques fois, le sujet même de l'histoire racontée se trouve marginalisé. La re-narration Coranique insiste sur la concision et la fracturation du récit original. Elle favorise ainsi en l'accentuant, l'implantation du narrateur-Dieu comme seul sujet de l'unité. Tous les autres sujets sont soumis à cette intention coranique de les garder dans le flou et l'incertitude. C'est d'ailleurs ce détail précisément qui donne au texte son caractère purement littéraire.

Le cas le plus discuté entre chrétiens et musulmans est celui de celle que le *Coran* appelle *Marie sœur d'Aaron et fille d'Imran ou Amram*. Nous savons que le

¹¹⁴ Angelika Neuwirth, *Form and Structure*, EQ tome II 2010, p. 43.

¹¹⁵ Rabbi Abraham Geiger, "what did Muhammad borrow from Judaism?" dans *Judaism and Islam. A prize essay*. P.29. Printed at the M.D.C.S.P.C.K. press and sold at their depository, Vepery, 1898. <https://archive.org/> Cornell University Library online.

point de rupture entre l'islam et la Chrétienté est la nature de Jésus, nommé fils de Marie dans le *Coran* mais c'est en amont, dans le personnage même de la mère Marie, que le *Coran* creuse cette ligne infranchissable entre lui et les autres textes révélés.

Dans les Nombres, 26; 59, on peut lire ceci : « *La femme d'Amram se nommait Yokébed, fille de Lévi, qui lui était né en Égypte. Elle donna à Amram, Aaron, Moïse et Miryam, leur sœur* ». Le *Coran* appelle Marie, la mère de Jésus « *Ukht Haroun, Marie sœur d'Aaron* » (19, 28). Les premiers commentateurs occidentaux, nommés avec méfiance les orientalistes, ont supputé que Muhammad ne connaissait pas grand-chose de l'histoire biblique. Les savants musulmans pris par le cours ont plutôt mis cette petite confusion sur le dos de la main d'un copiste distrait ou une erreur de transcription que personne n'avait osé corriger.

Il n'en est rien de tout cela.

Mais avant de donner mon explication, il me faut aborder une autre confusion pour mieux comprendre, ou plutôt faire comprendre le *Coran*.

Dans deux versets, Abraham est présenté comme étant le père d'Isaac et de Jacob et non d'Isaac et d'Ismaël. Il nous faut donc revenir à la Bible ou aux traditions juives pour voir d'où vient cette confusion.

En dehors du récit d'Abraham dans la Genèse, Abraham, à l'inverse de Jacob et de Moïse est très peu cité. Aucune occurrence d'Abraham-Isaac alors que le couple Abraham-Jacob et Abraham-Isaac-Jacob sont beaucoup plus récurrents. Ce qui signifierait, que le lien entre Abraham et Jacob serait plus enraciné dans la tradition que celui d'Abraham et Isaac.

Dans Gn 28,13, Dieu se présente à Jacob en ces termes « *Je suis Yhwh, le Dieu d'Abraham ton père et le Dieu d'Isaac* ». Abraham est présenté comme étant le père de Jacob. Selon Römer, « Il serait possible que Jacob ait été considéré comme le fils d'Abraham dans un stage antérieur à la formation des récits patriarcaux. Les textes

mentionnant la triade des trois patriarches¹¹⁶ ne font aucune mention des événements relatés dans la Genèse¹¹⁷ ».

Nous nous trouvons face à deux situations presque identiques; Marie, sœur d'Aaron et puis Abraham, père de Jacob. Elles expliquent en fait la position coranique sur la question ontologique de la lignée. J'avais à maintes reprises évoqué le refus coranique de se placer dans l'histoire humaine et donc de se positionner par rapport aux questions de la paternité et donc de la légitimité généalogique des prophètes d'Israël. N'oublions pas que c'est la voix de Dieu qui guide la narration, elle se soustrait donc aux petites querelles humaines, notamment celle qui domina longtemps la scène religieuse entre chrétiens et juifs sur la naissance de Jésus.

Que Marie soit nommée Sœur d'Aaron, ou bien Abraham père de Jacob n'est ni le fruit d'un ignorant hasard ni d'une distraction de copiste. Dans le passage (3, 33-34), sont clairement évoqués les Élus : « *Dieu a choisi, de préférence aux mondes : Adam, Noé, la famille d'Abraham, la famille d'Amram en tant que descendants les uns des autres* ». Cette même sourate s'intitule *La famille d'Imran* et raconte la naissance de Marie qui s'y trouve auréolée d'une naissance mythologique venant du plus profond des âges.

Dans un sens courant, le mot *ukht* en arabe, veut dire sœur comme *ab* veut dire père, mais ces termes peuvent également indiquer la lignée. Une nomination très propagée chez les arabes, celle de *akha el'arab*, frère des arabes, et qui veut tout simplement dire l'un d'eux. Sœur d'Aaron ne désignerait plus la sœur biologique d'Aaron et donc de Moïse mais plutôt l'héritière de leur legs moral et spirituel. Cette simple expression, que beaucoup ont pris comme une excuse pour tout remettre en question, s'avère plutôt comme un indice précieux pour comprendre le contexte religieux du *Coran* et sa façon si particulière d'aborder la question cruciale de la paternité d'Abraham non seulement pour sa descendance biologique mais celle de l'humanité entière. Faisant ainsi de l'Islam non pas une nouvelle religion mais la Religion originale, celle d'Abraham, de Moïse et de Jésus.

¹¹⁶ Les textes où sont mentionnés Abraham-Jacob-Isaac sont les suivants : Jos 24,2-5; 1 R 18,36; 2 R 13,23; Jr 33,26; 1 Ch 1,27-34; 1 Ch 29,18; 2 Ch 30,6; Ps 105, 6-10.

¹¹⁷ Romer Thomas Christian, « *Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse ? Une lecture de Genèse 16* », 1999, *Études Théologiques et Religieuses*, 74-2, pp. 161-172.

Malgré ces confusions, ou plutôt grâce à elles, on peut insister sur la cohérence interne du texte Coranique pour évaluer les figures bibliques qui s'y déploient. Celles-ci ne dépendent pas seulement des récits empruntés à la littérature juive et chrétienne, mais obéissent à une contrainte créatrice propre à la prédication de Muhammad qui a façonné sa théologie. La part de réappropriation, c'est-à-dire la part créatrice, se manifeste dans la poéticité propre au *Coran*, dans ses parallélismes, ses expressions formulaires et ses topoi venant enserrer des éléments de variation et des développements qui brodent sur les schémas-types. C'est dans ces variations que se trouvent les éléments empruntés à la littérature d'origine biblique.

Le Coran, un genre à part

Il est remarquable que parmi les peuples de l'Antiquité, Israël soit le seul qui ait fait le choix de la prose pour objectiver ses traditions religieuses et nationales. Comme l'explique Alter dans *l'Art du récit biblique* : « La prose narrative a été cultivée à la place du genre épique qui, par les thèmes qu'il véhiculait, était intimement associé au paganisme et semble avoir été particulièrement honoré par les cultes polythéistes. À la faveur d'un rejet radical de ces cultes, le genre épique fut écarté par les hébreux¹¹⁸ ».

Il serait d'ailleurs très intéressant de chercher un lien entre le genre littéraire et le culte religieux. Ou comment les religions se créent un genre littéraire propre qui permet le mieux possible d'expliquer le monde selon leurs croyances.

Autant le choix de la prose fut crucial pour Alter pour la compréhension de la Bible comme œuvre littéraire, autant le rejet de la prose narrative dans le *Coran* est crucial pour la compréhension du *Coran* comme un genre nouveau.

Dans la Bible hébraïque, le genre des récits est très prisé. Ce sont là les histoires des ancêtres! Il n'en est rien pour Muhammad. L'important pour nous ici est de considérer l'usage nouveau qu'en fait le *Coran*. Les récits sont en fait des arguments. Un argument est d'autant plus fort quand répété sans lassitude afin de frapper l'imagination des non-convertis ou des fidèles tièdes.

La répétition est donc un procédé pour amener la conviction. Le passé annonce ici l'avenir, de même que les contemporains de Moïse, de Houd ou de Loth qui n'ont

¹¹⁸ Robert Alter, *L'art du récit biblique*, Traduction française. Bruxelles : Éditions Lessius, 1999, p.40.

pas cru en le message divin ont péri, les impies du Hedjaz paieront pour leur aveuglement et leur surdité aux appels de Muhammad.

Pour Blachère, l'effet de la répétition sur le lecteur moderne « semble monotone, parce que, dans la vulgate, la reprise de l'argument est simultanée alors que, lors de la prédication, des intervalles plus ou moins longs ont dû en séparer l'emploi, en sorte que l'auditeur non prévenu n'en trouvait point abusive la répétition¹¹⁹ ».

Si deux mémoires, même plus, portaient des paroles contradictoires laquelle devrait prévaloir?

L'éloge de la répétition

« Dieu a fait descendre le plus beau des récits (*hadith*);
un livre dont les parties se ressemblent et se répètent. » (39, 23).

On peut supposer qu'un rédacteur ait pu combiner deux ou trois versions d'une même histoire pour en faire un récit plutôt harmonieux. On peut mais ce n'est pas le cas du *Coran*. Le texte Coranique est tout sauf un texte harmonieux. Les récits éparpillés n'obéissent à aucun ordre thématique encore moins chronologique, donnant l'impression que les rédacteurs ait mis, arbitrairement, les fragments, l'un après l'autre, et compilés le tout en un *Mus'haf*, des feuillets reliés physiquement.

Le texte Coranique est un texte répétitif. Quelques récits se répètent à différents endroits du corpus. Ces répétitions peuvent invoquer l'importance de tels passages ainsi que l'idée qu'ils tentent de véhiculer, aussi bien pour les éditeurs du corpus, qui n'ont pas jugé pertinent de les rassembler en un seul récit ni d'en supprimer les répétitions, que pour les communautés chargées de l'élaboration du texte coranique.

L'exégèse musulmane, si préoccupée par l'authenticité historique, s'avère incapable de reconnaître les dimensions éthiques et spirituelles des récits *Coraniques*. Elle est tout aussi impuissante à expliquer la répétition des mêmes histoires, ou bien pourquoi des détails diffèrent quand une même histoire est répétée.

L'existence de ces parallèles (variants) a longtemps intéressé l'approche historique de la composition du *Coran*. Plusieurs théories ont été élaborées sans

¹¹⁹ Blachère. Le *Coran*, Tome I, p.181.

qu'aucune évidence n'en soit marquée. Une lecture harmonieuse du texte aurait supposé que toutes les versions d'un même récit soient agencées en un seul bloc narratif, et que les tensions et contradictions en soient éliminées comme il est le cas dans la sourate 12 où est narrée l'histoire de Joseph en une seule unité et dans narration *parfaite*¹²⁰.

Dans *Quranic Studies*, Wansbrough tente d'expliquer par ce qu'il nomme « *The Quranic masorah* », ces versions parallèles comme des traditions indépendantes, incorporées intactes dans le *Coran*.

But variant traditions are present in such quantity as to deserve some attention in description of the process by which revelation become canon...Such analysis indicates, rather, the existence of independent, possibly regional, traditions incorporated, more or less, intact into the canonical compilation, itself the product of expansion and strife within the mūslim community¹²¹.

Ainsi, tout simplement, le *Coran* aurait au cours de sa formation intégré les différentes versions d'un même récit. Ce point de vue assez simpliste remet en cause toute l'histoire de la recension du *Coran* et sa mise à l'écrit à l'époque de Uthman. Les répétitions, selon Wansbrough et d'autres chercheurs seraient complètement fortuites.

Mais que deviendrait alors une parole non répétitive? Désertée, inhabitée, ne serait-elle pas déjà comme ces ruines désertées par la bien-aimée dans la longue plainte du poète possédé par les Djinns et dont plus personne ne se rappelle le nom.

La présence dans le *Coran* d'un nombre considérable de textes parallèles implique surtout qu'il y a un problème synoptique. Les trois premiers Évangiles (ceux de Marc, Mathieu et Luc) sont appelés synoptiques car ils présentent de nombreuses similitudes qui permettent de les voir ensemble. On désigne traditionnellement par problème synoptique, la question des relations entre ces différents écrits. Outre la question chronologique de rédaction, il serait plus intéressant de chercher les liens qui relient les différentes versions. Qui a repris qui?

¹²⁰ Le Coran qualifie le récit de Joseph de *Ahssana el-Qassas*, le plus beau des récits ou le récit parfait. Pour nous, il est évident que l'auteur ait voulu par cette affirmation souligner la perfection de la narration et par là démontrer que la fragmentation des autres récits fut volontaire. Mais ça reste une intuition, encore difficile à démontrer.

¹²¹ John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of scriptural interpretation*. Oxford University Press, 1977, p.43.

Pour nous, le *Coran* est loin d'être simplement un texte composite qui rassemble des parties indépendantes. Sa composition nous semble répondre à une intention scribale, lettrée et réfléchie et non à une spontanéité orale ou une collection hasardeuse comme beaucoup ont voulu le faire croire.

Se limiter à l'examen de la forme finale du texte a été ma première contrainte, un choix nécessaire pour ne pas entrer dans les spéculations historico-rédactionnelles et les labyrinthes exégétiques et surtout pour ne pas heurter la lecture traditionnelle du texte. Pour cela, je m'étais donné pour objectif premier la recension de tous les récits narratifs existants, ce qui fut un travail très laborieux. J'ai ensuite tenté une catégorisation de ces récits selon les genres narratifs étudiés plus haut. J'ai donc délibérément gardé ceux qui répondaient aux exigences de la *Qissa* et mis de côté les paraboles et autres récits symboliques.

J'ai ensuite classifié les péricopes par thème. Par exemple, toutes les péricopes se rapportant à Jésus ont été répertoriées dans un seul et même tableau, nommé conformément à mon idée de d'une lecture *constellaire* : « *La constellation de Jésus* ». J'ai ainsi pu former autant de constellations qu'il existe de thèmes : La constellation de Moïse, d'Abraham, de Noé, de Marie et ainsi de suite.

À partir de là, il en est ressorti que plusieurs de ces récits évoluaient dans un même ensemble et servaient le même but. Outre le même schéma narratif, une structure commune les caractérise, destinés qu'ils sont à l'intention des opposants du prophète et sa communauté naissante, à illustrer le thème du jugement et du châtement. Ce sont des récits-types.

Les récits-types

Nous avons recensé deux formes de récits-types, d'abord ceux du châtement puis ceux de l'Annonciation. Comme nous allons le voir en détails, ces deux formes de récits, dont les thèmes paraissent si divergents, évoluent en suivant curieusement le même schéma. Le but étant de servir une seule idée celle d'un Dieu Omniscient, qui est seul garant de la mémoire du passé et le Tout-puissant dont seule La Volonté peut changer le cours de l'Histoire.

1. *Les récits de châtement*

L'appel de Dieu, plutôt le rappel de Dieu, est venu à plusieurs reprises dans l'histoire de l'humanité. Le *Coran* met en scène de nombreux prophètes qui s'adressent à leurs peuples et qui rencontrent le plus souvent la même réaction : scepticisme, déni, et rejet de sa mission ce qui aura comme effet final, la colère de Dieu et la décomposition des sociétés récalcitrantes.

À chaque fois, le message est délivré par un prophète qui, tout en appartenant à un peuple (*qawm*), s'en détache pour s'opposer aux traditions les plus enracinées et proclamer l'appel du Vrai, l'invocation du Dieu unique, qui est en même temps un appel pour une éthique supérieure et une avancée générale de la société. Une sorte de révolution au niveau des mentalités et de la vie sociale.

Les prophètes et leur apparition régulière sont une donnée quasi naturelle, chaque société humaine ayant, à un moment ou un autre, son envoyé, un élu parmi son peuple venu le sortir de son sommeil spirituel pour l'entraîner dans l'adoration du Vrai qui est en même temps la voie de la réforme sociale. Et à chaque fois les réactions sont les mêmes : une partie du peuple reçoit le message et le reconnaît, l'autre le rejette.

Nous retrouvons donc cet *être supérieur*, qui apporte une parole nouvelle. Cette parole divise inéluctablement. Il se trouvera toujours, chez tous les peuples, des hommes attentifs aux propos neufs qui leur sont adressés et disposés à adhérer au Vrai, fût-ce au prix de sacrifices majeurs et d'autres, fermés, résistants au souffle du sacré et attachés à des biens et à des privilèges terrestres.

Le point de cassure se produit toujours, fait remarquable, selon le même principe : les faibles d'un côté et les puissants de l'autre. Les premiers sont souvent des esclaves, des hommes sans pouvoir et sans richesse. Ils sont pourtant les premiers à percevoir la vérité du message égalitaire et à s'enthousiasmer pour le changement qu'il propose. Les seconds y voient au contraire une menace pour leurs privilèges.

Muhammad a lui aussi vécu ce rejet durant sa prédication. Méprisé et démenti, le *Coran* lui rappelle alors qu'il n'est pas le seul et que tous les messagers ont subi la même hostilité de la part de leurs peuples. Ce thème est récurrent dans le *Coran* et donc

durant toute la durée de la prédication de Muhammad, à savoir le sort réservé par Dieu aux peuples qui rejettent son message et ses messagers.

Dans plusieurs chapitres, sont narrés les péripéties des prophètes élus par Dieu et envoyés à leur peuple pour les inviter à se convertir au monothéisme. Ces récits empruntent tous la même évolution narrative.

Les cités englouties par les eaux du Déluge, détruites par le vent ou par le Cri. Quand la malédiction divine tombe sur une cité, c'est que son peuple a rejeté le message du prophète envoyé. *« Voici les cités dont nous te racontons l'histoire. Leurs prophètes étaient venus à eux avec des preuves évidentes mais ils ne les crurent pas et les traitèrent de menteurs »* (7, 101).

Dans la sourate 26, c'est avec Noé que débute un ensemble de récits concernant les prophètes envoyés aux cités susnommées, *Hud, Sâlih, Shu'ayb*, extrêmement stéréotypés tant par leur progression narrative que par l'emploi d'expressions formulaires. Ces récits n'ont pas de référents bibliques mais appartiennent à la tradition orale arabe. Chaque péricope commence de la façon suivante :

« Le peuple de Noé a traité les messagers de menteurs. Lorsque leur frère Noé disait: Ne craignez-vous pas Dieu? Je suis pour vous un prophète digne de foi. Craignez Dieu et obéissez-moi! » (26, 105 - 108) .

« Les 'Ad ont traité les messagers de menteurs. Lorsque leur frère Houd disait : ne craignez-vous pas Dieu? Je suis pour vous un prophète digne de foi. Craignez Dieu et obéissez-moi! » (26, 123 - 126) .

« Les Thamoud ont traité les messagers de menteurs. Lorsque leur frère Salih disait : Ne craignez-vous pas Dieu? Je suis pour vous un prophète digne de foi. Craignez Dieu et obéissez-moi! » (26, 141-144).

« Le peuple de Loth traita les messagers de menteurs. Lorsque leur frère Loth disait : ne craignez-vous pas Dieu? Je suis pour vous un prophète digne de foi. Craignez Dieu et obéissez-moi! » (26, 160 - 163).

« Les hommes d'Al-Ayka ont traité les messagers de menteurs. Lorsque leur frère chu'aib leur dit : Ne craignez-vous pas Dieu? Je suis pour vous un prophète digne de foi. Craignez Dieu et obéissez-moi! » (26, 176 - 179).

Nous remarquons que l'incitation centrale « *Craignez Dieu et obéissez-moi* », exprimée tour à tour par chacun des messagers anciens à leur peuple respectifs fait écho à celle reprise par Muhammad à l'intention de ses contemporains. Craindre Dieu, c'est obéir à son messager pour se garantir contre le châtement qui risque de les surprendre quand ils l'attendent le moins. Toutes les visions apocalyptiques qui accompagnent ces récits-là, sont en fait une vision générale de l'histoire humaine qui serait intimement liée à l'expérience d'un combat pour l'établissement du pouvoir divin.

Les promesses de châtements lancées par les prophètes se réalisent littéralement, « *Le cataclysme les emporta et, au matin, dans leurs demeures, ils se retrouvèrent gisants* » (7, 78) mais encore dans (11,67) et (11,94). Le châtement tombant sur les peuples anciens est situé dans le passé d'une histoire qui a déjà eu lieu mais la menace est aussi projetée dans l'avenir. Le *Jour dernier*, celui du Jugement, et que le *Coran* prédit proche, n'est plus à comprendre comme la fin de tous les temps mais la fin d'un temps probablement celui du clan des *Quraych* qui refusèrent le message du prophète. Chaque fin de cycle est accompagnée de ses propres signes apocalyptiques. Ce qui est le cas du peuple de Loth.

Le récit de la destruction de Sodome revient à maintes reprises et dans différentes versions dans le texte Coranique. On le retrouve dans les versets suivants : (7, 80 - 84); (11, 77 - 83); (15, 58 - 75); (26, 160 - 173); (27, 54 - 58); (29, 28 - 35); tous ces récits font écho, mais avec une grande économie de détails, au récit de la Genèse (*Gn, 19, 1-29*). Dans le cas de Sodome, la présence de messagers autre que Loth, probablement des anges, que nous ne retrouvons pas dans les autres récits de châtement trouve son origine dans un évènement antérieur celui de l'Annonciation à Abraham.

2. *Les récits de l'Annonciation*

Le deuxième type de récits qui revient souvent aussi dans le *Coran* sont les récits de l'Annonciation. Il en existe trois dans le *Coran*, celui d'Abraham, de Zacharie et enfin le plus détaillé, celui de Marie. Dans ce genre de récit, l'objet de l'annonce est la naissance d'un fils (Isaac, Jean le baptiste et Jésus), cet enfant annoncé sera lui-même annonciateur ou porteur d'une mission divine.

On retrouve les mêmes caractéristiques dans chacun des trois récits. En réponse à une situation bloquée à vue humaine l'âge avancé de Sarah et de Zacharie, la stérilité

d'Elisabeth ou la virginité de Marie), Dieu lui-même intervient, par l'intermédiaire de son ou ses envoyés célestes cette fois-ci. Cette intervention divine suscitant en général un trouble dont le motif est discrètement présent dans la parole de l'Ange ; à travers cet envoyé, Dieu annonce son dessein et un signe est donné pour annoncer sa réalisation.

Il est très intéressant de suivre le fonctionnement de chacun de ces fragments et de voir comment la narration met en lumière tel ou tel détail dans tel ou tel fragment en fonction du chapitre dans lequel il évolue. Comme pour les trois versions de l'annonciation à Abraham, ou ceux de Maryam, les fragments qui laissent penser à une répétition d'une même scène, présentent à leur analyse une suite logique des événements plutôt qu'une simple reprise.

Ces récits sont narrés à plusieurs reprises, deux fois pour Marie et Zacharie, trois pour Abraham. Dans la sourate 29, le récit de l'Annonce à Abraham est repris dans un minimalisme extravagant, propre au *Coran*. Il présume que le lecteur/auditeur est déjà au fait de l'évènement et qu'il n'est donc pas nécessaire de le reprendre ici surtout que le thème central de ce fragment est la destruction de la ville du prophète Loth et non pas l'annonciation à Abraham elle-même. Mais il est intéressant de remarquer le fonctionnement de la narration, qui tout en préservant son économie de temps, fait bifurcation par Abraham pour narrer le récit de Loth. Dans ce cas-ci, le récit de l'Annonciation a un double enjeu, annoncer l'enfant miracle et la destruction du peuple impie de Loth. C'est alors qu'on comprend, que dans ce cas, la circonstance de la Révélation, *sabab al-nuzul*, n'est plus la même que pour les deux autres péricopes.

Imbriqués, les trois récits de l'Annonciation d'Abraham forment une unité textuelle qui aboutira sur le récit Coranique de Loth quant à ceux de l'Annonciation de Zacharie révèlent le récit de Jésus fils de Marie.

Mais ce qu'il nous faut bien garder à l'esprit, c'est que ces récits ne sont pas rapportés dans le souci de raconter l'histoire de vie de ces personnages mais bien d'en tirer une leçon bien plus une certitude.

Laquelle ?

On aura remarqué qu'il manque une grande figure biblique dans les récits-types que nous avons évoqués. Pourtant, cette figure est centrale voire la plus citée dans le *Coran*.

S'approcher de *Mūssa*, Moïse, à partir de sa représentation dans le *Coran* est une expérience des plus surprenantes, tant la stature de ce *nabi* rayonne sur tout le texte et permet de comprendre l'approfondissement spirituel que la dernière Révélation réserve. Moïse est l'homme du face-à-face, il est le *confident* de Dieu mais aussi *kallim Allah*, celui qui parle à Dieu. Il est aussi cet homme impatient et violent qui cherche avec autant de passion que Dieu en met à le chercher. Tout comme Marie¹²² ou le peuple d'Israël¹²³, Moïse est celui que Dieu a *choisi en préférence à tous les hommes (7, 144)*. Cette élection est justifiée par de tels rebondissements et d'épreuves qui commencent dès la naissance. Tel Jonas précipité par les flots ou tel Joseph jeté au fond du puit, Moïse sera jeté dans les eaux du fleuve par sa propre mère par ordre divin pour être recueilli par la femme du Pharaon qui est la deuxième femme exemplaire dans le *Coran* après Marie.

Pharaon est, après *Ibliss*¹²⁴, le plus redoutable des ennemis de Dieu. Il est, comme *Ibliss*, celui qui fait croire aux apparences trompeuses. Il croit lui-même qu'en ce qu'il voit, attaché aux grandeurs et pouvoirs de ce monde, à son idolâtrie narcissique, il est incapable d'imaginer l'au-delà, exempt qu'il est de tout imaginaire spirituel. Malgré tous les féaux qui s'abattent sur l'Égypte, de la mer qui s'ouvre devant ses yeux pour dessiner un passage salutaire aux hébreux, ce n'est qu'à l'instant de sa disparition dans les flots et donc face à sa propre mort que Pharaon s'écrie dans la sourate *Jonas*, tel ce prophète en passe de se noyer, qu'il croit qu'il n'est d'autre Dieu que Celui en qui croient les Fils d'Israël. Pharaon se soumet! « *Sur le point d'être englouti, pharaon dit : Oui, je crois qu'il n'y a de Dieu que Celui en qui croient les fils d'Israël croient; Je suis au nombre des muslimines (musulmans ou soumis)* » (10, 90).

L'arrogant et puissant Pharaon se soumet-il à la Volonté du Dieu de Moïse ou devient-il *musulman* ? Y voit-il une chance de salut?

¹²² « Et quand les anges dirent : Ô Marie! Dieu t'a choisi en Vérité; Il t'a purifiée; Il t'a choisi de préférences à toutes les femmes de l'univers » (3, 42).

¹²³ « Ô fils d'Israël! Souvenez-vous des bienfaits dont je vous ai comblés. Je vous ai préféré à tous les mondes » (2, 47).

¹²⁴ *Ibliss* est le nom Coranique de Satan. On le trouve dans presque tous les récits où il représente non seulement le mal mais la manipulation, la tentation et l'illusoire.

*Du mot Islam et mūslim*¹²⁵.

On assiste dans le *Coran*, pourtant pur produit de la société tribale arabe, à l'atténuation presque à la disparition des valeurs chevaleresques, celle du courage du guerrier, thèmes phares de la poésie arabe antéislamique telles que ; *el-chadja'a*, le courage et la chevalerie, *el-'ird* ou le sens de l'honneur; *el'hilm* magnanimité et contrôle de soi qui devient d'ailleurs un attribut purement divin et *el-murru'a*, la dignité de l'homme. Par opposition à ces notions jadis essentielles chez l'homme arabe, le *Coran* place une autre vertu qui se voit désormais mettre au premier plan des qualités morales de tout bon musulman soumis à la seule volonté divine : *el-sabr*, la patience. Ce mot qui désignait dans la *Jāhilliya*, l'endurance physique, se traduit désormais par la soumission totale à la Volonté de Dieu.

Cette évolution sémantique pourrait nous instruire beaucoup plus sur le projet narratif Coranique que tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant. La patience de Job est l'une des prières islamiques les plus connues « *Dieu donne-nous la patience de Job face aux épreuves de la vie* », ces mêmes épreuves que Dieu lui-même nous inflige. Contrairement au Job biblique, nulle révolte chez le Job coranique, nul questionnement, un prophète n'est surtout pas un homme révolté.

Si l'on étudie minutieusement le traitement dramatique des personnages, la modification la plus importante, et certainement la plus spectaculaire que le Coran ait fait subir aux personnages bibliques, concerne l'absence du tragique. Le courage en Islam, le grand *Djihad*, est de se détourner des vanités du monde, de se retenir face aux tentations et ne défendre autre cause que la religion d'Allah.

Le *Coran* ne se contente pas d'affirmer que Dieu est Créateur de toute chose. Tout ce que l'homme réalise est limité par la volonté de Dieu et sous-entend que toute action humaine présuppose une action de Dieu. Dieu est la cause de toute chose. Il sait tout. L'intelligence de l'homme qui est aussi la création de Dieu est limitée par son immense ignorance de nombreuses réalités et son impossibilité à prévoir l'avenir. Le

¹²⁵ Le mot « mūslim » apparaît pour la première fois dans la période mecquoise 51,36 il ne signifie pas encore une communauté. Le verbe *aslama* (s'est soumis) est employé intransitivement dans le récit du Sacrifice d'Abraham (37, 103).

récit de la sourate (18, 60-82), récit original qui met en scène Moïse face à un personnage mystérieux que le *Coran* ne nomme pas mais qu'il qualifie d'un homme doté d'une grande sagesse. Devant trois actions aberrantes de cet homme, dont la plus insoutenable est le meurtre d'un enfant, Moïse, perplexe, en exige l'explication. *El-sabr* est la seule exigence d'*El-Khidr*¹²⁶ pour que Moïse puisse l'accompagner dans un voyage initiatique. Mais Moïse ne peut retenir sa curiosité et convient de reconnaître son incompetence face au savoir divin.

Ainsi, Dieu non seulement sait mais fait aussi ce qu'il veut. Guider ou égarer, Dieu ne rend de comptes à personne et personne ne peut s'opposer à Sa volonté et Ses décisions. Tout homme intelligent doit donc se soumettre (*aslam*, islam), se soumettre toutefois avec confiance, car Dieu s'est engagé doublement. Il *s'est prescrit* la miséricorde (6, 54), un engagement envers Lui-même et *Il est de notre devoir de secourir les croyants*, (30, 47). L'autre geste positif de Dieu serait l'envoi périodique de prophètes aux hommes, qui signifient que Dieu ne les oublie pas et leur rappelle sans cesse Son message, Sa Présence et son Implication dans le cours des choses terrestres.

L'intelligence humaine se dénote en plusieurs nuances dans le *Coran*. Les textes révélés du monothéisme (Testaments hébraïque et chrétien, *Coran*) ne contiennent pas le mot raison au sens moderne du terme. Le vocable arabe '*aql*' qui la désigne ne se trouve dans le *Coran* que comme substantif, '*aqil*, raisonnable (on trouve son équivalent *El-Rachid*¹²⁷, dans le récit de Loth). Mais on y trouve 49 occurrences de cette racine sous forme d'injonctions « ne comprenez-vous pas? » ; « N'êtes-vous pas raisonnables? ». « *Nous vous exposons Nos Signes, si vous comprenez!* ». Ces signes sont largement diffusés dans le texte. Les exemples parfois allusifs parfois plus élaborés, évoquent la nature et ses phénomènes sont tous des signes de l'intervention de Dieu dans le processus naturel ou miraculeux comme nous l'avons vu dans les récits-types.

Devant ces signes de la Toute-Puissance divine, un bon musulman devrait s'incliner et se soumettre. Or, les prophètes, la multitude des prophètes enfouis dans le *Coran*, qui viennent par vagues au cours des époques à la rencontre de chaque peuple,

¹²⁶ Nom donné par la tradition islamique.

¹²⁷ Le Raisonnable, El-Rachid est un des 99 attributs de Dieu.

en énonçant les voies qui conduisent à Dieu, tous, Noé, Jacob, Joseph, Moïse, Jésus et ses apôtres, tous ont été des soumis, des musulmans.

Se soumettre c'est savoir. Seul un penseur, *le savant*, atteint la clairvoyance. Il est le seul parmi les hommes à regarder au-delà de la métaphore non sans être saisi de l'effroi de celui devant qui est dévoilée la Vérité, car « *Seuls, parmi Ses sujets, les savants craignent Dieu* » (35, 28) et comme nous l'avons mentionné plus haut ce sont *les hommes doués d'Intelligence, ceux qui sont enracinés dans la Science*¹²⁸, qui s'arrêtent devant les signes apodictiques ou les *ayats muh'kamates* en ignorant les répétitions les métaphores et autres figures du style de langage. Car la Vérité propre et pure va au-delà du langage et reste de l'ordre du sensible et non pas du visible. Un musulman est celui qui médite chaque signe qu'il regarde.

L'homme se soumet à Dieu et le monde, par ordre de Dieu, est soumis à l'homme. « *Ne vois-tu pas que Dieu vous a soumis ce qui est sur terre ainsi que les vaisseaux qui courent sur la mer, sur Son ordre.* » L'ordre de Dieu repose sur *amana*, Sa confiance placée en l'homme dès l'Origine. « *Nous avons proposé amana, le Dépôt, aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ils ont refusé de s'en charger, tant ils en étaient effrayés. L'Homme s'en est chargé* » (33, 72). Mais le verset se terminera par un constat désolant : « *mais l'homme est injuste et ignorant.* ». Car « *l'homme a été créé de la hâte* » (21, 37). De sa hâte à lui, de son impatience, celle-là même qui l'a fait surgir à son existence terrestre. Il est le seul responsable de sa chute. En écoutant les susurrements de la démesure qui lui promettait « *immortalité et royaume toujours neuf* » (2, 120), il perd sa place privilégiée auprès du Divin.

Le *Coran* vient rappeler à l'homme que la perfection à laquelle il est destiné n'est pas encore atteinte, que sa quête de connaissance n'est pas encore achevée, mais que l'exemple des prophètes atteste du chemin à parcourir comme de la certitude à y parvenir. Ainsi, l'homme n'est pas destiné à rester prisonniers des ténèbres, mais à connaître à partir des signes lisibles du visible les manifestations de l'invisible. Pour y parvenir et ne pas être noyé par le déluge de son ignorance, il lui faut embarquer sur l'Arche de Noé : « *Montez sur le vaisseau; qu'il vogue et qu'il arrive au port, conduit par Allah* » (9, 41). À l'instar de Moïse qui partit seul à sa recherche, sans son peuple cette fois, « *Je n'aurais de cesse que je n'aie atteint le confluent des deux-mers, dussé-*

je marcher des années » (18,59). Les deux Mers, *l'une douce et agréable et l'autre salée et amère. Entre elles une barrière, Barzakh un isthme, infranchissable* (25, 53). On retrouve ici cette opposition entre les deux voies propres à l'humain, ténèbres et lumières, douceur et amertume, le lieu de leur confluence serait la rencontre ultime avec la Face de Dieu qu'Abraham a tant cherché.

Ce point de jonction propre au *Coran*, ce port de salut, ne figure sur aucune carte. Il est le lieu de l'imaginaire active ou de l'*imaginal* selon Corbin¹²⁹. Avec sa temporalité et spatialité spécifiques le *Coran* déplace le récit vers un lieu intérieur.

L'Auteur invisible ne nous désigne pas une réalité visible, l'écriture en ce lieu ne signifie pas toujours ce qu'elle énonce. Il faut au lecteur un travail individuel et solitaire pour interpréter Ses signes. Chaque interprétation implique une réalité autre que historique et littérale. C'est seulement là que la rencontre entre l'homme et le divin a lieu, là où les anges s'adressent aux prophètes et les visions de l'invisible leur sont accordés. En ce confluent qui recèle *de perles et corail* (55, 22).

Selon le *Coran*, seuls les prophètes, les savants et les purs peuvent atteindre ce lieu, « *ne peuvent l'atteindre (le Coran) que les purs* ». Muhammad en étant le dernier réceptacle de la Vérité, aura partagé avec tous les prophètes qui l'ont précédé, un bout de leur récit. Le récit de sa vie, demeure occulté dans le *Coran* mais à bien regarder chaque constellation avant de la lier à celle qui lui est proche, nous aurons dessiné la constellation, invisible, de Muhammad.

De son indépendance des variables spatio-temporelles, le récit coranique se détache du fait circonstanciel et peut ainsi, par un simple déplacement spatial se produire ailleurs, à un autre moment, par un autre acteur/personnage mais sans être tout à fait le même. La répétition d'un récit devient à chaque fois une narration unique donnant lieu à un récit différent comme nous l'avons vu plus haut avec les récits-types. La narration est effectivement la même mais en changeant de coordonnées, le lecteur se trouve à chaque récit dans une autre scène, une nouvelle histoire.

Si nous sommes parfaitement capables de définir les écarts entre les différentes versions d'un même récit, il nous est pourtant impossible de décrire la façon dont chacune d'elles fut pratiquée avant sa fixation définitive dans le corpus coranique.

¹²⁹ Henri Corbin. *Avicenne et le récit visionnaire*. Téhéran : Société des Monuments Nationaux, 1954.

S'agissait-il d'une réactualisation?

On pourrait alors étudier chacun de ces récits en fonction de l'évolution de l'expérience muhammadienne et de sa pensée naissante. Contrairement aux versets dits juridiques, les récits narratifs n'ont pas subi la règle de l'Abrogé et l'Abrogeant. Si nous comparons un récit d'un prophète révélé à la période mecquoise puis le même récit à la période médinoise, on notera de nettes variations. Un détail paraissant insignifiant pourrait nous révéler un dessein bien plus réfléchi qu'on aurait pu le penser. Ceci pourrait être un trait particulier de la narration orale qui comme je l'ai déjà mentionné, inscrit le dire dans l'ici et le maintenant de la performance et le rajout d'un détail ou son effacement pourrait nous renseigner sur la circonstance bien particulière de telle ou telle Révélation.

Autre effet relatif à la narration orale est le nivellement temporel qu'opère la voix narratrice (Dieu) de l'ensemble des voix opérant dans le récit et de celle même du narrateur performatif (Muhammad). Quand Muhammad déclamait les versets relatifs à un personnage biblique, il prêtait à ce dernier non seulement sa voix physique mais partageait avec lui, au moment même de la récitation, une destinée commune. À l'extinction de la voix narratrice et la dispersion de l'auditoire de la performance, le récit, voué à l'oubli, ne pouvait exister à nouveau qu'en redevenant présent dans une autre version et un autre contexte.

La plupart des récits où le protagoniste est un personnage biblique viennent appuyer les arguments de Muhammad face à ses détracteurs juifs qui lui signifiaient son ignorance de leur Histoire et leur Livre. En rajoutant des détails originaux totalement inconnus par son auditoire, Muhammad prouvait le contraire. Chaque récit était donc fondateur d'une nouvelle étape dans le destin de la nouvelle religion. C'est ce que nous allons voir dans ce qui suit avec le grand récit d'Abraham.

Chapitre quatrième – La figure coranique d’Abraham

En 1799, Goethe, âgé de 30 ans, décide non seulement de traduire, mais de transformer complètement le *Mahomet* de Voltaire. Il conçoit alors un nouveau plan d'une pièce en cinq actes, mais il n'en rédigera finalement que trois fragments; deux de ceux-ci, crus perdus, ont été retrouvés après sa mort. Voici un extrait du plan qu'avait reconstitué, de mémoire, un Goethe vieilli.

La pièce commençait par un hymne qu'entonnait Mahomet, seul, sous un ciel nocturne et serein. Tout d'abord, Mahomet honore les astres infinis, comme autant des dieux; puis apparaît l'aimable Etoile Gad, notre Jupiter, et c'est à lui que, à titre de Roi des Astres, sont rendus exclusivement des honneurs. Peu après, la Lune se lève et conquiert l'œil et le cœur de l'adorateur. Ensuite celui-ci, réconforté et rendu plus vigoureux par l'apparition du Soleil, est incité à de nouvelles louanges; mais ce changement, aussi réjouissant soit-il, est pourtant inquiétant. L'état d'âme de Mahomet l'incite à se surpasser une fois encore: il s'élève vers Dieu, l'Unique, l'Éternel, l'Illimité, auquel tous ces êtres splendides et limités doivent l'existence¹³⁰.

Toutes les biographies de Muhammad attestent que ce dernier préférait la méditation silencieuse et solitaire au fond de la caverne *Hira* là où lui apparut l'Archange portant la Révélation. Goethe a-t-il donné libre cours à son imagination ou bien a-t-il lu autre chose?

Voici maintenant les versets narrant la conversion d’Abraham dans le *Coran* :

« Ainsi avons-nous montré à Abraham le royaume des cieux et de la terre pour qu’il soit au nombre de ceux qui croient fermement. Lorsque la nuit l’enveloppa, il vit une étoile et il dit : « Voici mon seigneur! ». Mais il dit lorsqu’elle eut

¹³⁰Une première traduction du Mahomet de Voltaire avait été publiée en 1768 à Leipzig, chez Heineck et Faber, dans : *Mahomet, der Prophet und die Scythen. Zwey Trauerspiele des Herrn von Voltaire*. Voir à ce sujet, G.-H. Bousquet, « *Goethe et l’Islam* », *Studia Islamica*, n° 33, 1971, pp. 151–64 et Franco, B. « *Ambivalences du classicisme : Mahomet, de Voltaire à Goethe* », *Études Germaniques*, 243, pp. 367-380.

disparu : « Je n'aime pas ceux qui disparaissent! » Lorsqu'il vit la lune qui se levait, il dit : « Voici mon seigneur! » Mais il dit lorsqu'elle eut disparu : « Si mon Seigneur ne me dirige pas, je serai au nombre des égarés ». Lorsqu'il vit le soleil se lever, il dit : « Voici mon seigneur! C'est le plus grand! » Mais il dit, lorsqu'il eut disparu : « Ô mon peuple! Je désavoue ce que vous associez à Dieu. Je tourne mon visage, comme un vrai croyant, vers celui qui a créé les cieux et la terre. Je ne suis pas au nombre des polythéistes » (6, 75 - 79).

Goethe ne lisait sûrement pas l'arabe¹³¹ mais rien ne put l'empêcher de lire un *Coran* traduit ou un quelconque texte qui racontait le récit si poétique de la conversion d'Abraham et de l'attribuer ensuite à son *Mahomet*. Quoi qu'il en fût, Goethe a très bien perçu le rapprochement entre les deux personnages.

Comme Abraham, Muhammad s'est *dé-tourné* des idoles de son peuple mais si sa quête était intérieure, tournée vers la méditation mystique, celle d'Abraham fut contemplative. Elle est fruit d'observation, de questionnements et de déductions.

Le discours littéraire contrairement au discours philosophique, ne fait, généralement, usage ni de définitions ni de démonstrations mais de récits ou de paraboles. Dans le récit de la conversion d'Abraham, nous remarquons une forme de syllogisme, d'une déduction intellectuelle qu'on ne retrouve nulle part ailleurs dans les récits *Coraniques*. Les astres, apparaissent puis disparaissent, Un Dieu ne peut disparaître alors Dieu est permanent mais invisible. Apparition, dissimulation, disparition. Une procession d'existences périssables.

La conversion commence par une *ré-orientation*, le prophète, après une longue errance spirituelle, perçoit la *Face de Dieu*. Tout ce qui réfute Dieu devient vain et passager. Les choses cessent d'être stables, elles meuvent dans des lieux épiphaniques où se manifeste l'essence divine. La conversion du regard est d'abord une expérience.

Comme cette expérience que Dieu invite Abraham à faire pour apaiser un cœur douteux alors qu'il venait juste de s'engager sur le chemin de la conversion.

¹³¹ « Goethe a connu l'Islam par les récits imprimés des voyageurs et par les traductions en langues européennes des textes orientaux. » dans G.-H. Bousquet, « Goethe et l'Islam. », *Studia Islamica*, n°. 33, 1971, pp. 151–64.

Dans un dialogue exclusif au *Coran*, Abraham veut une preuve de la résurrection. Comme Moïse, il veut voir pour croire. Mais au doute du nouveau converti, Dieu ne fournira qu'une illusion de démonstration.

Une expérience qui doit troubler le lecteur plus qu'elle ne le rassure, puisque rien ne viendra lui prouver que cette expérience ait aboutie. Car *N'est-ce pas avec l'Évocation de Dieu que les cœurs sont rassurés?* (13, 28)

L'expérience tangible et la démonstration ne font qu'amplifier le doute, seule la foi apaise. À la recherche de cette sérénité du cœur, Abraham se fait lecteur du ciel étoilé, il se cherche une nouvelle représentation du divin qui lui fera briser toutes les idoles. Ce geste de violence brisera aussi sa relation avec son père et son peuple. Commence alors l'ère de l'*Hégire* originelle.

De son arrivée sur la terre de Canaan racontée dans la Genèse, le *Coran* n'en dit mot. D'emblée il l'installe à la Mecque¹³² devenue, par ce détour, lieu du renouveau monothéiste.

Ibrahim, Le nouvel Abraham

Abraham occupe une place particulière et favorisée dans la foi et la pratique musulmanes. À plusieurs endroits, le *Coran* exhorte les croyants à suivre le chemin d'Abraham. Muhammad y trouve une figure d'identification face aux mecquois puis face aux juifs et chrétiens qui ne croient pas en sa parole pourtant presque identique à celle de Moïse et de Jésus. Muhammad trouve une légitimité en s'affiliant à la descendance d'Ismaël et donc d'Abraham.

Le personnage d'Abraham évolue selon l'évolution de la prédication de Muhammad. Les versets rapportant des récits sur Abraham viennent appuyer la mission du prophète arabe et lui donner un caractère légitime. Abraham émerge dans les récits

¹³² Bien que le *Coran* ne donne aucune information au sujet de l'expulsion d'Hagar, les commentateurs tardifs, influencés par les sources juives, adopteront la version biblique, mais avec un déplacement assez révélateur. Abraham n'envoie pas Hagar et Ismaël seuls dans le désert, mais il les accompagne à l'enceinte sacrée de Dieu, la Mecque. Un autre détail important: le père maintiendra le lien avec sa femme et son fils, durant toute sa vie, en leur rendant visite régulièrement. (voir Tabari, « Abraham », *Chroniques des Prophètes et des Rois*.)

pour leur donner non seulement un caractère historique mais aussi, comme nous allons le voir, idéologique.

Avec le temps, Abraham¹³³ prend dans le *Coran* un relief des plus vifs, il est appelé *L'ami de Dieu* (*khallil Allah*, 4,125), sa religion est la véritable religion. Il est le détenteur de la foi authentique et rendait à Dieu un culte pur, et c'est à ce culte et à cette foi que l'islam prétend se rattacher.

En devenant le premier des soumis, *mūslim* (musulman), Ibrahim n'est déjà plus l'Abraham de la Genèse.

En Islam, Ibrahim est considéré comme le musulman avant la lettre. S'il n'est ni juif, ni chrétien, au sens strict du mot, il n'est pas non plus musulman au sens que ce terme revêt après le message de Muhammad. « *Abraham n'est ni juif ni chrétien mais il était un vrai croyant soumis à Dieu* » (3, 67). Aussi est-ce essentiellement sous cet aspect du Monothéisme abrahamique que la rupture avec les Juifs et les Chrétiens est officiellement entamée : « *Ô gens du Livre, pourquoi discutez-vous à propos d'Abraham, alors que la Torah et l'Évangile ne sont descendus qu'après lui?* » (3, 65). L'antériorité par rapport à Moïse, à Jésus et à Muhammad situe ce personnage au-delà des clivages confessionnels des uns et des autres.

Tout au long du texte, mais dans un ordre qui tente d'échapper à une quelconque chronologie historique, Abraham sort du rang des prophètes pour prendre dans un contexte d'histoire, une allure Patriarcale. Le *Coran* inscrit Muhammad dans la lignée des descendants d'Ismaël, l'autre branche du Patriarche et donc de ceux qui ont reçu l'alliance divine¹³⁴. N'est-ce pas d'ailleurs Abraham qui supplie Allah d'envoyer un prophète à la Mecque, *Beit Allah* ou Maison d'Allah qu'il construisit avec son fils Ismaël¹³⁵.

¹³³ Abraham est le prophète le plus cité dans le *Coran* après Moïse. Son nom est cité 69 fois dans 245 versets, il vient juste après Moïse qui lui est cité dans 562 versets. Jésus, fils de Marie ('Issa ibn Maryam) n'est évoqué que dans 92 versets quant au nom de Muhammad ne revient que 4 fois seulement dans un texte qui est censé lui être destiné.

¹³⁴ Il n'est nullement question d'une quelconque alliance entre Dieu et Abraham dans le *Coran* contrairement à la Bible. L'obligation de la circoncision pour les nouveau-nés musulmans ne trouve sa source dans aucun verset du *Coran* mais bel et bien dans la Bible et les traditions hébraïques qui se sont retrouvés en Islam par le biais de Hadith transmis par une chaîne de convertis juifs.

¹³⁵ 0.« *Notre Seigneur! Envoie-leur [les habitants de la Mecque] un prophète pris par eu. Il leur récitera tes versets [tes signes]; Il leur enseignera le Livre et la sagesse [Les Écritures]; Il les purifiera. En Vérité, Tu es le Puissant. Le Sage* » (2, 129).

Il est intéressant de souligner aussi qu'Abraham est le premier personnage biblique dont la mention tend non vers la menace ou le châtement mais vers la prédication et l'instruction.

La constellation d'Abraham

Revenons à nos constellations, précisément à celle où sont recensés tous les versets relatifs à Abraham.

C. Snouk-Hurgronjr (1857 – 1936) est le premier à avoir étudié dans leur ordre chronologique tous les versets *Coraniques* qui parlent d'Abraham¹³⁶. Il conclut que c'est à l'occasion de sa controverse avec les juifs que Muhammad déclara que le Patriarche de l'Ancien Testament était un tenant du monothéisme pur (*hanīf*) et le premier des musulmans. Selon lui, ce n'est qu'après l'Hégire que la prédication Coranique affirma qu'Abraham et Ismaël étaient les ancêtres des Arabes, construisirent la *Ka'aba* et initièrent les rituels du pèlerinage. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'Abraham -toujours selon Snouk-Hurgronjr- devint le plus important précurseur du prophète arabe : l'Islam pouvait alors se prétendre, comme pur monothéisme déjà propagé par Abraham, à l'antériorité sur le Judaïsme et sur le Christianisme.

De notre côté, nous recevons la théorie de Snouk-Hurgronjr avec réticence, en relevant que, dans trois sourates de la troisième période mecquoise (14,35-41 ; 16,120-123 ; 6,79 et 161), Abraham joue déjà le rôle caractéristique de la période médinoise. Les musulmans considèrent qu'Abraham était véritablement à La Mecque où il a construit la *Ka'aba* avec son fils aîné Ismaël et propagé la pure foi monothéiste. Les non-musulmans, voient cela simplement comme une légende religieuse. Une réconciliation des deux points de vue me paraît bien impossible.

Taha Husayn, un des mentors du Dr Khalafallah, et fervent défenseur de l'approche littéraire, considéra¹³⁷ que le récit de la venue d'Abraham à La Mecque

¹³⁶ Cette thèse de Snouck Hurgronje acquies une plus grande notoriété par la mention qu'en fit A.J. Wensinck dans un supplément à l'article « *Ibrahim* » de la première édition de l'Encyclopédie de l'Islam. Elle provoqua débats et dénégations, notamment de la part de musulmans après la parution du premier volume de la traduction arabe de l'Encyclopédie de l'Islam. Il est bien évident que la divergence d'opinion entre musulmans et non-musulmans sur les histoires Coraniques en général -et la figure d'Abraham en particulier- ne pourra pas être résolue.

¹³⁷ Taha Husayn, *Fī al-shi'r al-jāhily*. (*Sur la poésie antéislamique*). À la parution de ce livre en 1926, Husayn, détenteur d'un doctorat en littérature de la Sorbonne, écrivain, critique littéraire et professeur

avec sa femme Hagar et leur fils Ismaël existait dans la littérature orale arabe avant la révélation du *Coran*. Il montre que cette histoire a été inventée bien avant Muhammad pour diminuer la tension entre les Arabes païens -premiers habitants de *Yathrib*- et les tribus juives qui vinrent s'établir dans la ville. Taha Husayn aurait ouvertement mis en doute certains dogmes *Coraniques*, comme l'authenticité de la construction de la Kaaba par Abraham, expliquant qu'il ne s'agit là que d'une tentative de légitimation d'une histoire biblique arabe. Pour l'écrivain-historien, cette histoire ne devait pas être comprise comme transmettant une vérité historique à partir de laquelle des hypothèses seraient acceptées sans aucun débat et que si le *Coran* en parle c'est seulement pour situer l'Islam dans le contexte de la tradition judéo-chrétienne, mais aussi pour établir sa primauté comme religion monothéiste. Avouons que c'était plutôt courageux d'avancer une thèse aussi audacieuse dans une Égypte sous la domination de la censure et les fatwas des Ulémas de l'Université Al-Azhar¹³⁸.

Pour le *Coran*, il est évident que si les habitants de la Mecque connaissaient une certaine prospérité, ils la doivent à la prière qu'adressa Abraham à Allah après y avoir déposé son fils Ismaël et sa mère Hagar : « *Notre seigneur, j'ai établi une partie de ma descendance dans une vallée sans culture auprès de ton temple sacré! Notre Seigneur, ils doivent accomplir la prière rituelle! Fais que les cœurs de quelques-uns s'inclinent vers eux et nourris-les de fruits! Peut-être te seront ils reconnaissants* » (14, 37).

Il est pertinent à partir de ces clivages, de réarranger les versets relatifs à Abraham¹³⁹ afin de mieux saisir ce vers quoi notre travail tend. Le *Coran* donne assez d'éléments pour reconstruire, non seulement la biographie d'Abraham mais de retracer le cheminement de sa Foi qui n'est autre que celle que cherche à instaurer Muhammad.

Dans *Geschichte des Qurans*, en plus de son classement des sourates, Nöldeke établit un classement de tous les personnages bibliques et extrabibliques dans un ordre

d'Histoire à l'Université du Caire, fut accusé d'avoir attaqué l'islam mais les juges l'innocentèrent. Il avait défendu la thèse d'un *Coran* texte issu du milieu dans lequel il a vu le jour : l'Arabie païenne et dont il reflète la vie matérielle, sociale et spirituelle. Ce fut, aux yeux de ses contemporains - et sans doute aussi des nôtres - un défi insupportable. Le point le plus scandaleux dans sa thèse, fut de laisser entendre que cette civilisation païenne égale ses contemporaines, byzantine et perse, pouvait être supérieure à la réforme religieuse proposée par le nouveau prophète mecquois.

¹³⁸ L'Université Al-Azhar au Caire est considérée comme la plus haute autorité sunnite en Égypte et dans l'ensemble des pays musulmans. On y étudie les sciences, la littérature et la jurisprudence islamiques. L'Université, qui était un centre de rayonnement et d'échange intellectuels, est, depuis les années 20, devenue une véritable instance de contrôle et de censure sur la production littéraire, cinématographique et artistique partout dans le monde arabe.

¹³⁹ Voir Index des versets étudiés.

d'apparition chronologique. Abraham apparaît dès le début de la prédication de Muhammad, à la première période mecquoise. Il est mentionné (deux fois) à côté de Moïse, en référence à leurs *Suhuf* à la sourate (88, 18-19), « *Ceci est contenu dans les Livres anciens; Les livres d'Abraham et de Moïse* », puis à la Sourate (53, 36-37); « *N'a-t-il pas été informé de ce que contiennent les pages de Moïse et celles d'Abraham qui fut très fidèle?* » (53, 36). Puis, peu à peu, il s'en détache pour figurer seul dans une sorte de figure messianique prémonitoire et philosophique.

Nous avons dans le récit d'Abraham un bel échantillon de la façon dont le *Coran* présente un récit. Des répétitions, avec plus ou moins de détails et des péripécies qui débordent du cadre du récit biblique. En essayant de mettre ces fragments dans un ordre chronologique, nous avons très peu d'indices contrairement au récit bien construit de la Genèse. C'est donc tout naturellement que la tradition islamique s'est efforcée à compléter la biographie d'Abraham en puisant dans les traditions juives post-bibliques¹⁴⁰, dans les apocryphes du Testament hébraïque, l'Aggada talmudique et la littérature midrashique qui formaient une véritable oasis scripturaire non seulement en Arabie mais aussi au Yémen et au pays du *Sham*, les pays du Levant avec qui *Quraysh* la tribu de Muhammad commerçait. Du côté musulman, nous trouvons les paroles de Muhammad sur Ibrahim dans des hadiths compilés par Al Bukhari et Mūslim. Il existe aussi une grande littérature sur les vies des prophètes, la plus connue est celle de Al Tabari¹⁴¹.

Au cours des vingt-deux années de la prédication de Muhammad, la figure d'Abraham se dégage progressivement, par touches successives. Le *Coran* nous rapporte le profil d'un vrai croyant, d'un *Hanif*¹⁴², du père des musulmans, de juste, de

¹⁴⁰ L. Ginsberg, *The legends of jews*. The Jewish publication society of America, 1909.

¹⁴¹ L'oeuvre de l'historien persan Abū Ja'far Muhammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Al-Tabari (mort en 923), *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk. Les chroniques des prophètes et des peuples*, est considéré dans le monde islamique comme une référence et une des sources officielles du *Tafsir*, l'interprétation des récits coraniques. Al Tabari traitait avec le même sérieux les récits authentiques et les récits forgés. Il était connu pour sa grande érudition et sa connaissance autant des écrits bibliques que ceux des perses.

¹⁴² Hanif désigne le « *monothéiste par excellence* », ce substantif est cité douze fois dans le Coran, dont huit fois en relation avec Abraham. Hanif englobe aussi l'idée de la destruction des idoles. « La thématique du refus et de la destruction commune à l'Ancien Testament et au Coran se fonde sur la fragilité des représentations matériels et la transcendance du Dieu Unique qui l'exempte de toute fragilité ou faiblesse ». Mohammad Ali-Moezzi, *Le dictionnaire du Coran*, Paris : Robert Laffont, 2007, p. 381.

prophète (19, 41) de guide pour l'humanité (2, 124) et enfin d'*al Khallil*, l'ami de Dieu¹⁴³ (4, 125).

Abraham est associé à Noé (37,83), à Loth pour qui il intercède (11, 74-76), à Moïse, avec qui il partage le privilège d'avoir reçu les feuillets de la Révélation. Il est souvent mentionné en compagnie d'*Is'haq* (Isaac) et *Ya'qub* (Jacob)¹⁴⁴ et ce n'est que plus tard, à la période médinoise que le nom d'*Ismā'il* lui est associé, soit seul (2,119.121), soit plus souvent placé devant Isaac.

Contrairement à la majorité, quelques musulmans soulignent et insistent sur une rupture entre la période mecquoise et médinoise et la façon dont le *Coran* appréhende la figure d'Abraham. D'abord, un envoyé parmi la lignée des prophètes bibliques puis fondateur de la Kaa'ba et de la foi musulmane et du nom des musulmans qui font partie de sa *milla*.

À partir du récit d'Abraham, il nous est aisé de dégager les principaux événements qui mèneront à l'édification de l'Islam, puisque Abraham, ami de Dieu, est non seulement le « *premier musulman* » mais comme nous l'avons déjà précisé c'est à lui qui en avance, nommera tous les croyants par *musulmans*¹⁴⁵.

Muhammad-Abraham-, la figure double

« *Qui s'écrit entre en scène, tout ce qui s'écrit est fictif.* »

Paul Valéry

Durant les années médianes et tardives de son activité à la Mecque, la petite communauté musulmane doit résister aux pressions et aux menaces. Dans cette période apostolique, le culte s'organise sans cependant prendre encore une définitive rigueur. Ce sera à travers la figure de Moïse que le *Coran* décrit le destin de Muhammad.

¹⁴³ La ville d'*Hébron*, où se trouve le sanctuaire d'Abraham, est nommée par les arabes *Al Khallil* ou l'ami de Dieu.

¹⁴⁴ Les équivalents arabes des noms bibliques Abraham, Sara, Hagar, Isaac, Jacob et Ismaël sont respectivement Ibrahim, Sara, Hajar, Is'haq, Yā'qūb et Ismā'il. Vu leur grande similarité et pour la simplicité de l'exposé, j'adopterai les noms bibliques.

¹⁴⁵ Sourate (21, 52).

Les passages *Coraniques* de cette époque qui relatent le récit de Moïse et de Pharaon reflètent les craintes, les préoccupations mais aussi les ambitions de son messager. Tout comme Moïse au Pharaon¹⁴⁶, Muhammad a été choisi par Dieu pour apporter son message aux mecquois. Pharaon était un tyran qui opprimait les croyants parmi son peuple (4, 28). Dieu y promet le salut aux croyants et les nomme héritiers d'une terre nouvelle où ils seront des seigneurs libres.

Au tout début de la sourate de Jonas, (10, 2), les incrédules mecquois accusent Muhammad, venu les avertir, de sorcellerie et de magie. Un peu plus tard, au verset 75, il est question de Moïse et son frère Aaron, envoyés à Pharaon et ses conseillers. Ces derniers, en écoutant le message de Moïse, l'accusèrent de magie. Les Égyptiens répondent à Moïse de la même façon que répondirent les mecquois incrédules au message de Muhammad « *es-tu venu pour nous détourner de la foi de nos pères et pour que la puissance terrestre vous appartienne?* » (10, 78). Dans la sourate 7, verset 101, *voici les cités dont nous te racontons l'histoire. Leurs prophètes étaient venus à eux avec des preuves évidentes mais ils ne les crurent pas et les traitèrent de menteurs* ».

Dans un deuxième récit à la sourate (7, 103), Pharaon demande à Moïse cette preuve évidente, et Moïse jeta son bâton par terre et celui-ci s'est mis à rompre comme un serpent. Les conseillers du Pharaon dirent « *celui-ci est un savant magicien et il veut vous chasser de votre pays. Que prescrivez-vous?* ». En faisant le parallèle avec le verset 78 de la sourate 10, on comprend que les conseillers du pharaon ont vu dans le message de Moïse des prétentions au pouvoir. Les opprimés qui avaient suivis Moïse s'en prennent à lui « *Nous avons souffert avant ta venue comme après elle.* » mais Moïse répondit « *Votre Seigneur fera périr votre ennemi et après sa disparition, il vous fera hériter la terre pour voir comment à votre tour vous vous comporterez* » (7, 129). Et le Seigneur tenu sa promesse. Après avoir englouti Pharaon et ses soldats dans la mer, *il donna en héritage les contrées orientales et les contrées occidentales de la terre aux opprimés*. La terre, qui est en fait la métaphore du pouvoir et de la domination, est la rétribution de ceux qui *patientent, al sabirrūn*, et se soumettent, *al muslimūn*.

Il nous est permis ici de croire que ce fut presque le même récit vécu par Muhammad et les notables de son clan, qui ont, eux aussi, compris dans le message du

¹⁴⁶ Pharaon dans le *Coran* est un nom propre et non le titre d'une quelconque dynastie ou royauté.

Prophète des ambitions politiques et qui pour dissuader les plus faibles de se convertir, les ont torturés d'abord puis contraint à l'exil.

Il convient de rappeler ici que l'on ne s'identifie pas à un personnage, mais à un personnage en situation¹⁴⁷. Muhammad partage le destin de Moïse car il vit la même situation que lui face à ceux qui lui refusent le rôle que la Révélation lui assigne. Comme nous le rappelle Barthes, « L'identification ne fait pas acception de psychologie; elle est une pure opération structurale; je suis celui qui a la même place que moi¹⁴⁸ ». Ainsi l'identification serait fondée d'abord sur l'homologie des situations. Ces deux citations ont été pensées dans le cadre de la lecture et on m'en voudra certainement de faire de Muhammad un lecteur des Écritures et un connaisseur du récit de Moïse et de Pharaon.

À Médine, Muhammad rejette peu à peu la figure trop judaïque de Moïse. Le message change aussi.

C'est vers ce temps aussi que s'ébauche une curieuse évolution, celle d'une vénération de la figure d'Abraham. Abraham n'est plus ce patriarche biblique, iconoclaste et ancêtre vénéré des fils d'Israël. Il se confirme désormais comme fondateur de l'Islam. L'Islam serait alors une religion primitive prêchée par tous les envoyés de Dieu mais oubliées par les impies qui auraient inventés de fausses religions, à savoir : le Judaïsme et le Christianisme.

Dans une sourate mecquoise qui porte son nom, Abraham revêt déjà une importance certes toujours grandissante et instaure le culte de la Kaaba (14, 38, 40-42). Cette sourate n'aurait sûrement pas pu échapper à l'esprit critique de Snouk-Hurgronjr mais il l'occultera dans son étude afin de renforcer sa thèse.

Cette évolution de la nouvelle conception abrahamique se confirme cependant à Médine.

¹⁴⁷ M. Picard, *La lecture comme un jeu : essai sur la littérature*, Paris : Éditions de Minuit, 1986, p. 94.

¹⁴⁸ R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris : Seuil, coll tel quel, 1977), p.153.

L'Émigration de Muhammad et sa petite communauté de croyants vers Médine constituera une mutation fondamentale du ton de la Révélation. Elle s'accompagne d'une rupture avec l'ancestralité tribale. La conversion rapide d'une bonne partie des médinois, ainsi que d'autres tribus limitrophes, exigera de la nouvelle religion à se réorganiser en un cadre social et religieux de plus en plus rigoureux. Muhammad n'est plus un prêcheur dans le désert mais bien un guide, un législateur, mieux il devient le Chef d'une communauté de plus en plus nombreuse, forte et organisée. Si Muhammad est encore un *annonciateur* et un *avertisseur*, il apparaît dorénavant comme le Chef de la Communauté qui lui doit obéissance.

Les communautés juives de *Yathrib* ne voient pas cette ascension d'un bon œil et les mecquois le considèrent comme une menace sérieuse. Médine devient la ville rivale de la Mecque.

Durant la prédication à Médine, on retrouve bon nombre de thèmes déjà développés à la Mecque. Les récits des prophètes anciens reviennent mais une préférence notable est octroyée à l'actualité immédiate. Les thèmes en rapport avec l'organisation de la vie politique, les soucis diplomatiques ainsi que les conflits armés reviennent très souvent.

Dès avant l'Émigration, la position abrahamique du *Coran* visait un rapprochement de la religion naissante et du Judaïsme. L'installation du prophète à Médine, au milieu de la communauté juive la plus puissante d'Arabie ne pouvait que renforcer cette tendance. À la troisième période mecquoise, de nombreux passages font déjà mention du *Hanafisme* d'Abraham. Mais c'est à Médine que la Révélation tranchera. Les versets 40 et 41 de la Sourate 2, mais aussi les versets des sourates 64, 1-8 et 4,50 en témoignent.

Cette attitude coïncide avec la charte dont le texte a été conservé dans la vie de Mahomet et où est consacrée juridiquement cette politique de conciliation entre les deux

¹⁴⁹ L'opposition *Qarria / Madina*, à traduire par village / ville ou Campagne / Cité, est très présente dans le *Coran* qui définit la *Qarria* (plur. *Qorra*) comme un lieu fermé où se cultivent tous genres de perversions. La *Madina*, est, au contraire, le lieu de l'ouverture, de la connaissance et donc de la Civilisation. Dans les récits des châtiments, Dieu détruit les *Qorra* ou les villages tel que *Qarriyat Loth*. Dans plusieurs versets, La Mecque est appelé comme *Um-al-Qorra*, La mère des villages et donc lieu de débauche et de paganisme. D. Masson traduit *Um-al-Qorra* par la Mère des Cités ce qui ne permet au lecteur francophone de voir l'opposition entre les deux termes.

communautés. Mais les premiers heurts ne vont pas tarder à arriver. Le *Coran* répond, çà et là, aux railleries des juifs à l'adresse des croyants et leurs questionnements. L'opposition et les clivages s'accroissent. La rupture entre la communauté des Croyants et les Juifs médinois est consommée. Le *Coran* se montre de plus en plus virulent envers les juifs. Il dénonce leur pratique de l'usure; leur reproche d'avoir altéré les Écritures en détournant de leur sens certains passages; les accuse d'avoir assassiné les prophètes envoyés par Dieu¹⁵⁰; il stigmatise leur aveuglement qui rejoint celui de leurs ancêtres.

En se détournant d'Israël, Muhammad redéfinit la conception arabe du *Hanafisme* devenu l'unique conception du Monothéisme. Le *Coran* insistera désormais sur le rôle du patriarche biblique à l'édification du Beit, la Kaaba (2, 119,125 ; 147 - 152).

À partir de ce moment édifiant, la Mecque se substitue définitivement à Jérusalem comme point de direction de la prière canonique, *Qibla*. La brusquerie avec laquelle la Révélation en fut donnée à Muhammad montre à quel point ce bouleversement devait frapper les esprits.

Concernant l'Alliance biblique entre Dieu et Abraham, le *Coran* se détache de toute généalogie, d'une supériorité raciale ou généalogique. Dieu ne pactise plus qu'avec les croyants et ceux qui viennent à Lui avec un cœur pur quelle que soit la race, l'ethnie ou la langue (2, 124). Ce verset, comme nous l'avons vu, se veut un avertissement pour les juifs en leur rappelant que dorénavant Dieu n'élira plus de prophète dans leur lignée.

À Médine, Muhammad renoue avec sa généalogie et avec son ancêtre banni, Ismaël. Son hégire, porte en ses lettres même *h,g,r*, l'étymologie de Hagar, mère d'Ismaël. Il revendique son héritage spirituel, non seulement pour les Arabes, sa race, mais pour tous les *Ummiyin*, tous les peuples qui comme le sien n'ont pas reçu de Dieu, un Livre.

¹⁵⁰ « Pourquoi tuez-vous les Prophètes d'Allah? » cette accusation revient quatre fois à la période médinoise quand le *Coran* ne la mentionne jamais avant. Elle fait écho à celle existante dans la littérature chrétienne. Dans Luc, XIII, 34 « Jérusalem! Toi qui tues les Prophètes et qui lapides ceux sont envoyés. » mais aussi dans Luc XI, 49 : « C'est pourquoi la sagesse de Dieu dit : Je leur envoie des prophètes et des Apôtres : Ils tueront les uns et chasseront les autres afin qu'on redemande à cette génération le sang de tous les prophètes, versé depuis le commencement du monde ».

*Controverses. « Appelons-moi Ismaël »*¹⁵¹

Parmi les Psaumes, poèmes attribués au roi David, figure un chant étrange nommé *Le chant de pèlerinage*. Pourquoi étrange?

Dans les versets 5-7 du Psaume 84, est loué une des demeures du Seigneur, *Bacca*.

Heureux, les habitants de ta maison (beit),

Ils te louent sans cesse.

Heureux, ceux qui placent en toi leur appui

Ils trouvent dans leur cœur des chemins tout tracés.

Quand ils traversent la vallée de Bacca

Où l'on ménage une source

Surcroit de bénédiction, la pluie d'automne, les enveloppe.

Dans certaines traductions, *Bacca* est devenue val du Baumier, arbre suintant de gomme. Les larmes seraient surtout une traduction vers grecque.

Dans le *Coran*, *Bacca* est l'autre nom de *Macca* (la Mecque). D'un point de vue linguistique, cette modification est due au passage d'une consonne labiale à une autre, de B à M, que nous retrouvons d'ailleurs dans le passage de l'hébreu *Mizmoor* (chant) vers l'arabe *Zabour*, le livre révélé à David dans le *Coran*.

Dans la Sourate 2, *La famille d'Imran*, au verset 96 est mentionnée (l'unique fois) *Bacca* comme étant « *La première demeure (beit) qui ait été fondée pour les hommes est celui de Bacca. Il est béni et il sert de direction aux hommes* ». Ce verset donne parfaitement écho au Psaume 84. *Bacca* est une direction pour les hommes, un chemin tout tracé. Il serait le premier temple érigé pour le culte du Dieu Unique.

En arabe, *Bacca*, veut dire « absence d'eau ». Dans le verset 37 de la Sourate 14, *Ibrahim*, ce dernier interpelle Dieu : « *Notre seigneur ! j'ai établi une partie de ma progéniture dans une vallée stérile. Fais en sorte que les cœurs des hommes se dirigent (s'inclinent) vers elle* ».

¹⁵¹ Melville, *Moby Dick*.

Quand Sara demanda à Abraham de chasser la servante égyptienne et son fils, cela lui déplut beaucoup mais Dieu lui dit « *ne te chagrine pas à cause du petit et de ta servante... De ce petit (Ismaël) je ferai une nation car il est de ta race* » (Gn, 21,12).

Abraham prit, à contre cœur sa servante Agar et son fil, Ismaël, vers le sud sur la route de l'encens. Arrivés à la vallée de *Bacca*, il les quitta avec des provisions. Quand l'eau fut épuisée, Agar posa son enfant sur un buisson et se mit à courir dans tous les sens, mélangeant ses larmes à ceux du petit. Mais « *Dieu entendit le cri du petit et l'Ange de Dieu appela du ciel Agar : - Qu'as-tu Agar? Ne crains rien car Dieu a entendu vos pleurs. Debout! Soulève le petit et tiens-le ferme car j'en ferai une grande nation! Dieu lui ouvrit les yeux et elle vit une source, elle alla remplir son outre et donna à boire à Ismaël* » (Gn 21. 17-19). Cette source serait celle de la Mecque, elle porte le nom de *Zam-Zam* et qui serait la parole même d'Agar demandant à son fils, Ismaël, de ne plus crier.

Les signes de l'élection d'Ismaël sont manifestes dans l'expérience du désert. Bien que le *Coran* ne donne aucune information au sujet de l'expulsion d'Hagar, les commentateurs tardifs, influencés par les sources juives, adopteront la version biblique, mais avec un déplacement assez révélateur. Abraham n'envoie pas Hagar et Ismaël seuls dans le désert, mais il les accompagne A l'enceinte sacré de Dieu, la Mecque. Un autre détail important: le père maintiendra le lien avec sa femme et son fils, durant toute sa vie, en leur rendant visite régulièrement¹⁵². Dans cette expérience du désert, Dieu intervient non seulement pour sauver Hagar et son fils Ismaël d'une mort certaine, mais il fait d'elle la première personne qui initiera un rituel musulman lié au pèlerinage, celui de la course entre les collines de Safa et Marwa. Le pèlerinage, cinquième pilier de l'Islam doit pratiquement tous ces rituels au récit d'Abraham. Il est la nouvelle alliance que contracte Dieu, Allah, avec ses nouveaux élus, la communauté de l'*ūmmi*, l'homme sans livre.

Il est donc parfaitement légitime, à partir de cette analyse, de dire que le Coran propose plutôt un type de récit qui s'apparente aux œuvres littéraires dans le sens où celles-ci visent à induire certaines impressions, à produire certains effets et non à décrire fidèlement des choses supposées réelles.

¹⁵² Ibn Jarīr Ibn Yazīd Al-Tabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk. Les chroniques des prophètes et des peuples*.

C'est plutôt Isaac qui est cité aux côtés d'Ibrahim et de Jacob. Ismail n'est mentionné qu'occasionnellement dans les sourates mecquoises. Le lien n'apparaît que plus tard, à la période médinoise où il joue un rôle décisif dans la controverse avec les juifs de Médine. Ismaël ne figure nommément au côté de son père que lors de la construction du temple, *le lieu de retour et de sûreté pour tous les hommes* (2, 125).

Concernant le récit du Sacrifice, le *Coran* ne décline pas le nom de l'enfant qu'Abraham doit sacrifier, Il nous faut revenir vers la difficile question de la place respective d'Isaac et Ismaël, question d'autant plus importante qu'elle a trait à la relation entre Ibrahim et les arabes. La tradition musulmane a opté tardivement pour Ismaël quand tout porte à croire que les premiers musulmans pensaient davantage à Isaac.

Il est évident qu'Ismaël, dans le *Coran*, ne constitue pas une revendication pro-arabe contre les juifs. Les musulmans sont intégrés dans la communauté des croyants dont le père est un Abraham et Dieu est unique. Aussi la symbolique et le sens du déplacement d'Isaac vers Ismaël, et qui concerne aussi Hagar sont à rechercher, non pas dans le *Coran*, mais dans la tradition musulmane. Ceci indique que certaines transformations se sont faites en se basant sur des textes autres que le texte sacré.

Dans le *Coran*, la descendance par Isaac n'est pas moins marquée que celle par Ismaël; le don prophétique de celui-ci ne dépasse aucunement le legs de son frère. Cette remarque est soutenue par plusieurs versets où Isaac est associé à son frère Ismaël. Même la descendance d'Isaac, Jacob entre autres, est directement liée à Ismaël. Il est dit, par exemple, dans la sourate (2, 133) : « *auriez-vous été témoins du moment où la mort pressa Jacob ? Il a dit à ses fils: "Qu'adorerez-vous après moi ?" Ils dirent: "Nous adorerons ton Dieu et le Dieu de tes pères, Abraham, Ismaël et Isaac. C'est un Dieu unique. A lui nous nous soumettons* ».

Dans d'autres versets, le *Coran* insiste sur le caractère non hiérarchique entre les prophètes et en fait un acte de foi. Ainsi dans la même sourate, il est écrit: « *Dites : Nous croyons en Dieu et en ce qui est descendu sur nous, en ce qui est descendu sur Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, les lignages, en ce qui fut donné à Moïse, à Jésus, fut donné aux prophètes de la part de leur Seigneur. De tous ceux-là nous ne séparons pas un seul, puisque c'est à Lui que nous nous soumettons* » (2,136).

Dans les deux religions, judaïque et islamique, Abraham est considéré comme un père. Toutefois une conception différente de cette appartenance les sépare. Dans le judaïsme, la généalogie abrahamique reste absolument nécessaire à la représentation religieuse où l'Isaac et l'Israël spirituels ont remplacé l'Isaac et le Jacob du récit purement généalogique.

Il n'existe pas à proprement dire un récit coranique d'Ismaël, tout comme il n'existe pas un récit d'Isaac hormis les trois récits de son annonce et sa naissance miraculeuse. Les deux fils d'Abraham sont considérés comme une métaphore des deux chemins que prendra le Monothéisme et les deux grandes religions qui y découlent, le Judaïsme et l'Islam¹⁵³.

Ismael, Isaac et Jacob sont considérées comme des personnages secondaires, des étoiles formant la constellation d'Abraham. Ils sont de ceux, les millions de pèlerins musulmans, qui gravitent autour du *Beït*¹⁵⁴. La présence d'Ismaël dans le *Coran* est un double alibi pour le dessein divin; d'abord, celui de la venue d'Abraham à la Mecque et enfin celui de l'élection d'un prophète issu de cette ville, Muhammad.

¹⁵³ Le Christianisme tel qu'on le conçoit aujourd'hui avec le dogme de la Trinité, n'est pas considéré comme une religion monothéiste par l'Islam. Jésus est un prophète à part dans le Coran, comme Adam, il n'appartient à aucune descendance ni aucune paternité. Il est Aya, un miracle, un signe.

¹⁵⁴ Ahl al-Beït, les Gens de la Maison, est l'appellation donnée à la famille de Muhammad, ses femmes, ses filles, son gendre Ali et sa descendance.

Conclusion

Al-Tariq, L'astre nocturne

Fuyant une Arabie où cohabitaient toutes les hérésies religieuses, évoluant dans un panthéon païen au bord de l'essoufflement, un homme en qui se rassemblent tous les voyageurs nocturnes du fond des âges, garde les yeux grands ouverts en cette Nuit où s'écrivent les destins¹⁵⁵, il ne pourra plus les refermer de son vivant. C'est dans la grotte de *Hira*, son lieu de recueillement dans les montagnes enserrant la Mecque, sa ville natale, que germa son œuvre unique à l'abri de l'épreuve et de la réalité historique.

Le seul miracle qu'accomplit Muhammad est précisément de n'en avoir accompli aucun et d'avoir tout de même été crédible. Aussi crédible qu'un Moïse fondant la houle ou un Jésus marchant sur l'eau. À quoi bon les miracles, si ceux qui l'ont précédé ont agité les profondeurs des mers, des terres et la colère des cieux sans n'avoir jamais réussi à convaincre ceux dont *les cœurs étaient plus durs que la pierre?*

De l'Ange Gabriel à l'Homme Muhammad, l'un s'exprimant depuis l'invisible à l'autre immergé dans le visible, tous deux rendus messagers du *Dhikr*, le Rappel, contenu dans *des feuillets purifiés contenant des Écritures immuables*¹⁵⁶. C'est en effet au cœur du *Coran*, dans cet agencement si particulier des versets et sourates, dans l'étoilement même des fragments révélés, que ce trouve le centre que je cherchais au tout début de ma quête. C'est dans cette forme qui ne répond à aucune exigence que se trouve le miracle de Muhammad. Il est textuel, il est dans la langue même, dans chacun des vocables choisis, dans la sonorité des rimes et la dissonance des thèmes.

On peut se demander si l'authenticité du *Coran* ne trouve pas ici ses limites célestes. On peut aussi se demander jusqu'à quel point tant de lectures, d'analyses, d'introspections, jusqu'à quel point les influences, l'imprégnation, la réappropriation, les nombreuses dictées et différentes copies ont pu corrompre le message originel. Mais

¹⁵⁵ *Coran*, (97, 3-5).

¹⁵⁶ *Coran* (98, 2).

le texte est là, il vit parmi nous depuis quinze siècles, intact, il ressasse, inlassablement, la même Parole à chaque époque renouvelée.

Le tout premier mot dans le *Coran*, *Iqra'*! est un impératif du lire. Il exige et engage tous les hommes, du plus ignorant au plus fin des penseurs, à lire non seulement ses versets mais au-delà, à déchiffrer ses Signes. Car les *Ayats* de Dieu sont partout, en nous-mêmes et dans les horizons infinis d'un Univers en continuelle expansion.

Je pensais qu'Abraham était le centre, mais il n'était finalement qu'un sens, *widj'ha*, vers où se diriger. Il est l'itinérant cherchant dans le ciel la face de Dieu, un astre parmi les astres de la Galaxie Coranique, tout comme Jésus, Moïse, Noé ou tous les autres. Voyant briller ces prophètes, une absence m'est apparue. Qui manque à cette carte stellaire? Pourquoi reste-t-il à l'ombre?

Une des plus belles et des plus énigmatiques sourate du *Coran* est un texte d'une dimension cosmique nommée *Al-Tāriq* traduit faiblement par *L'astre nocturne*. Le *Coran* le définit ainsi : « *Par le Ciel et Al-Tāriq (l'astre nocturne); Comment pourrais-tu savoir ce qu'est l'astre de nuit; Al-nadjm al-thaqib! C'est une étoile qui brille d'un éclat vif!* » (86, 1-3). *Al-nadjm al-thaqib* est l'étoile qui fait des trous. L'éclat et les coups répétés de cette étoile sont d'une telle puissance qu'ils provoquent des failles dans le ciel. Beaucoup de scientifiques y ont vu un pulsar, mais nous avons appris à lire les images *Coraniques* comme des métaphores plutôt qu'une réalité visible.

Jacques Berque avait traduit *al-Tariq*, par l'Arrivant du soir. Il aura vu juste car *Al-Tariq, de tarraqa*, en arabe veut dire celui qui frappe aux portes la nuit. Cet Arrivant du soir ne serait personne d'autre que Muhammad, qui tel que Marie, reçoit la Bonne nouvelle directement de l'Archange Gabriel « *qui a fait descendre sur son cœur, avec la permission de Dieu, le Livre qui confirme ce qui était avant lu : direction et bonne nouvelle pour tous les croyants* » (2, 97). L'illettrisme, vrai ou supposé, de Muhammad peut s'entendre alors de deux façons. D'un côté, tel le signe d'une page vierge sur laquelle viendrait s'inscrire la parole divine, une version masculine de la virginité de Marie nécessaire à la conception de l'enfant fécondé par l'esprit divin. De l'autre, telle la preuve de l'évènement subjectif dont il est le siège et qui fonde sa vocation prophétique, l'Ange intime à celui qui ne sait encore rien de lire.

Muhammad est à la fois un messenger annonciateur et un messenger avertisseur. Son message est autant un avertissement d'une Jour du Jugement et une annonciation,

Bushra, celle de la Bonne nouvelle d'une vie après celle éphémère d'ici-bas. Il est l'homme du renouveau mais aussi de la continuité. En recevant l'Annonciation, Muhammad, contrairement aux autres prophètes qui solliciteront un signe divin pour se rassurer ou pour persuader d'incrédules interlocuteurs, accepte sans négocier. Dès la première visite de l'Ange, en cette nuit où « *la pensée*¹⁵⁷ *est plus féconde et laisse une profonde empreinte* » (73, 6), Muhammad a été averti! « *Nous allons te faire porter une parole lourde* » (73, 5).

Juste après cette adresse, le Coran placera Muhammad au carrefour de toutes les métaphores. Cette parole nouvelle ne supprime ni n'abroge aucune des Écritures antérieures, les relire à sa lumière permet d'en faire surgir des aspects restés dans l'ombre et leurs lumières se conjuguant à la sienne offre au lecteur cette vision invisible à l'œil nu, celle de « *Nour-ala-nour, Lumière sur Lumière* » (24, 35).

Mon analyse, malgré les digressions, les incertitudes nombreuses du départ et les hésitations en cours de route, s'est voulue être le plus près possible du texte et je reconnais en ce point que je n'ai pu réaliser rien de solide ou de certain un peu comme Dieu lui-même qui reconnaît que sa création, cet Adam ontologique a été et par définition un projet raté. « *Nous avons fait un pacte avec Adam mais il a oublié. Et Nous ne lui avons trouvé nulle résolution* » (20, 115). Cet oubli, qui n'est oubli de rien de précis, est à comprendre comme l'oscillation perpétuelle de l'homme entre son ignorance et sa démesure. Dieu corrigera, au fur et à mesure, son projet par l'histoire métaphorique des prophètes, d'abord au prix d'un meurtre originel puis par un déluge, un cri ou un tremblement, Il se débarrasse de tous ceux qui osent entraver ses desseins. Et c'est alors que l'homme éthique apparaît sous les traits d'un *Imam* ou guide pour tous les hommes et qui va s'inscrire dans cet interstice ténu entre l'ignorant et le démesuré.

Toute la littéralité du texte Coranique procède par expression métaphorique. Celle d'un nouvel Abraham, dépossédé de *sa terre promise* et de *sa descendance au nombre des étoiles*. Le *mūslim* est ce personnage dépeint à la fois angoissé dans son chemin parmi les hommes et serein quand il fixe la Face de Dieu.

¹⁵⁷ D. Masson préfère le mot prière, dans un autre verset c'est le mot Qur'an dont la lecture de nuit. Prière, pensée ou lecture, il est aisé de voir que quelque part ces trois mots peuvent tous avoir la même signification.

Et c'est finalement par l'affranchissement que le Coran arrive à réaliser son projet. Affranchi d'une Histoire trop sélective dans sa mémoire et d'une Écriture trop orgueilleuse dans sa prose, le Coran s'est imaginé un ordre original qui épouse si bien la forme de la liberté.

Index des versets étudiés dans le Récit d'Abraham

Nous avons reconstitué le récit Coranique d'Abraham selon l'ordre chronologique des sourates dans laquelle Abraham apparaît.

51,24-37 : Récit de l'annonciation d'Isaac. Accueil des hôtes chargés de la destruction de la cité de Loth qui lui annoncent la bonne nouvelle.

37, 83-113 : Ibrahim prêche le monothéisme. Ibrahim détruit les idoles. L'épreuve du feu et son exil à la demande divine. Première prière d'Ibrahim : La demande d'un fils précède immédiatement l'évocation du sacrifice et de la substitution de ce garçon qui n'est pas nommé. L'annonce d'Isaac. « *Parmi leurs descendants certains font le bien et d'autres se font tort à eux-mêmes* » (37, 113).

26, 69-104 : « *Raconte-leur l'histoire d'Abraham...* » Ibrahim prêche à son père et à son peuple; le dialogue tourné avec les idoles à la sourate 37, est dirigé ici vers son peuple. Il leur oppose le Seigneur de l'univers qui l'a créé, le guide, le nourrit et le guérit. *Deuxième prière d'Abraham* : outre la sagesse, il demande à Dieu « *créé en moi une langue qui énonce la Vérité pour les générations futures* » (26, 84). Il demande à Dieu de pardonner à son père son égarement (cette prière-type nous la retrouvons aussi chez Noé qui prie pour le pardon divin à son fils égaré).

15, 51-60: Deuxième récit de l'annonciation d'Isaac (avec quelques différences que le récit de la sourate 51). Les envoyés informent Ibrahim de leur mission; la destruction de la Cité de Loth.

16, 120-123 : « *Ibrahim était un guide parfait. Il était soumis à dieu, croyant sincère et il n'était point du nombre des associateurs. Il était reconnaissant pour Ses bienfaits et Dieu l'avait élu et guidé vers un droit chemin. Nous lui avons accordé une belle part ici-bas et il sera du nombre des gens de bien dans l'au-delà. Puis nous t'avons révélé : Suis la religion d'Ibrahim, croyant sincère, qui n'était point du nombre des associateurs* ».

19, 41-50.58 : Deuxième dialogue d'Ibrahim avec son père (ils sont seuls cette fois-ci) au sujet des idoles qui se conclut par le départ d'Ibrahim (à la demande de son père) à qui Dieu accorde *Is'hāq* et *Yā'qūb* et qui en fait des prophètes aussi. « *Quand*

Ibrahim se fut éloigné de ces gens-là et de ce qu'ils adoraient en dehors de Dieu, nous lui avons donné Is'hāq et Yā'qūb¹⁵⁸ et nous avons fait de chacun d'eux un prophète » (19,49).

21,51-73 : Reprise du dialogue d'Ibrahim avec son père au sujet des idoles détruites pour en montrer l'inanité. Dieu protège Ibrahim de son immolation « *Ô feu! Sous pour Ibrahim une fraîcheur salutaire* ». Ibrahim est sauvé, de même que Loth; Dieu lui donne *Is'hāq* et *Yā'qūb*.

11,69-76 : Reprise du récit de l'annonciation d'Isaac. Première apparition de la femme d'Ibrahim, Sara, et que le Coran ne nomme pas. Le détail du rire de Sara. Intercession de ce dernier pour le peuple de Loth.

14, 35-41 : prière d'Ibrahim en faveur de la Mecque « *J'ai établi une partie de ma descendance dans une vallée sans agriculture près de ta maison sacrée afin qu'ils accomplissent la prière* » (14, 37).

29,16-35 : reprise de la prédication monothéiste d'Ibrahim à son peuple; Dieu le sauve du feu et Loth le suit. Dieu dit « *Nous lui donnâmes Is'haq et Ya'qub et plaçâmes dans sa descendance la prophétie et le Livre* » (29, 27).

6, 74-87 : l'observation des astres renvoie Ibrahim à l'unique créateur, son seigneur, qu'il oppose aux idoles de son peuple. La fin donne une liste de prophètes dans cet ordre: Isaac et Jacob; Noé avec David, Salomon, Job, Joseph, Moïse et Aaron; puis Zacharie, Jean- Baptiste, Jésus et Élie; enfin Ismaël, Élisée, Jonas et Loth.

La période médinoise marque un tournant décisif dans la prédication de Muhammad. Le récit d'Abraham se trouve lui-aussi transformé. Abraham devient une figure tutélaire de la nouvelle religion. Il est le premier musulman.

2, 124-140 : Attestation que Dieu fait d'Ibrahim un exemple à suivre et le charge, avec Ismaël, de la réalisation de la Ka'ba : « *adoptez donc pour lieu de prière, ce lieu où Ibrahim se tint debout. Nous confiâmes à Ibrahim et Ismaël ceci : Purifiez ma maison pour ceux qui tournent autour, y font retraite pieuse, s'y inclinent et s'y prosternent* » (2.125).

¹⁵⁸ Voir Partie II, chapitre I, Confusion des personnages, p77

2, 258-260 : mention des trois preuves indiquant que le Seigneur d'Ibrahim donne la vie et la mort; il fixe la course du soleil; il conserve une personne cent ans dans une grotte; Ibrahim demande une preuve à Dieu, l'expérience des oiseaux.

3, 65-77 : passage relatif aux relations entre juifs, chrétiens et musulmans : « *Ô gens du livre, pourquoi disputez-vous au sujet d'Ibrahim, alors que la Tora et l'Évangile ne sont descendus qu'après lui?* » (3, 65) et aussi « *Ibrahim n'était ni juif ni chrétien. Il était croyant sincère et soumis. Et il n'était pas parmi les associateurs* » (3, 67)

Ibrahim apparaît dans bien d'autres passages associés à d'autres prophètes.

Bibliographie

[*Al-Qur'ân al-karîm*], *Le Coran*, Le Caire, 1923.

Le Coran, traduction par D. Masson. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1967.

Le Coran, traduction nouvelle par Régis Blachère. Paris : Librairie orientale et américaine, 1950.

Le Coran des historiens. Études sur le contexte et le genèse du Coran, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye. Paris : Les Éditions du Cerf, 2019.

Le Coran des historiens. Commentaire et analyse du texte Coranique. Tomes I et II, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye, Paris : Les Éditions du Cerf, 2019.

La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Les éditions du Cerf, Paris, 1974.

Alter, Robert, *L'art du récit biblique*. Traduction française. Bruxelles : Éditions Lessius, 1999.

Arkoun, Mohammad, *Essais sur la pensée islamique*, Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose

Arnaldez, Roger, *Les sciences Coraniques. Grammaire, droit, théologie et mystique*. Paris : Librairie philosophique J.Vrin, 2005.

Audebert, Claude-France, *Al-Khattabi et l'Inimitabilité du Coran. Traduction et introduction au Bayan I'Gaz Al-Qur'an*. Damas : Institut français de Damas, 1982.

Benzine, Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*. Paris : Albin Michel, 2004.

Berque, Jacques, *Langage arabe du présent. Lire le Coran*. Paris : Gallimard, 1980.

Berque, Jacques, *Relire le Coran*. Paris : Albin Michel, 1993.

Biberstein-Kazimirski, Albert de, *Qāmūs al-luġatayn al-'arabiyyah wa-al-firānsāwiyyah: dictionnaire arabe-français : contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc*. Beyrouth : Librairie du Liban, 1970.

Blachère, Régis, *Histoire de la Littérature arabe. Des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris: A. Maisonneuve, 1952.

Blachère, Régis, *Introduction au Coran*, Paris : Maisonneuve et Larose, 2^{ème} édition, 1991.

Blachère, Régis, *Le Coran, traduction selon un essai de reclassement des sourates*, Paris : Maisonneuve, 1947.

- Casajus, Dominique, *L'aède et le troubadour. Essai Sur La tradition orale*. Paris: CNRS Éditions, 2012.
- Cuypers, Michel, *Une apocalypse Coranique. Une lecture des trente-trois dernières sourates du Coran*. Rhétorique sémitique XV. Paris : Éditions J. Gabalda et Cie, 2014.
- Fazlur Al-Rahma, *Islam and modernity. Transformation of an intellectual tradition*, University of Chicago Press, 1984.
- Freud, Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. (Connaissance de l'inconscient. Œuvres de Sigmund Freud). Paris : Gallimard, 1993.
- Genette, Gérard, *Palimpsestes, la littérature au second*, Paris : Éditions du Seuil, 1982.
- Ginsberg, L, *The legends of jews*, The Jewish publication society of America, 1909.
- Goldziher, Ignace, *Sur l'Islam. Origine de la théologie musulmane*. Préface Rémi Brague. Paris : Midrash Desclée de Brouwer, 2003.
- Hassan, Ilyas, *Le religieux, le narratif et le littéraire. Coran et exégèse Coranique dans l'histoire de la littérature arabe*. Beyrouth : Ifpo, 2019.
- Husayn, Taha, *Fî al-shi'r al-jâhily*. (Sur la poésie antéislamique). Le Caire: Dar al-Mashreq, 1926.
- Barthes, Roland, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris : Seuil, coll tel quel, 1977.
- BELL, Richard, *The Qur'ân*. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs, Edinburgh: T. & T. Clark, 1937.
- Kilito, Abdelfattah, *L'auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique*. Collection poétique, Paris : Éditions du Seuil, 1985.
- Massignon, Louis et Moubarac, Youakim, *Opera minora*, Beyrouth: Dar Al-Maaref, 1963.
- Moubarac, Youakim, *Abraham dans le Coran : l'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam : Étude critique des textes Coraniques suivie d'un essai sur la représentation qu'ils donnent de la religion et de l'histoire avec un liminaire de Louis Massignon*. Paris : J. Vrin, 1958.
- Nagel, Nilman, *Mahomet. Histoire d'un Arabe. Invention d'un Prophète*. Traduction de Jean-Marc Tétaz, Genève : Labor et Fides, 2010.
- Neuwirth, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike*. Ein europäischer Zugang, Berlin, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2010.
- Nwiya, Paul, *Exégèse Coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beyrouth : Dar El-Machreq, 1970.
- Picard, M, *La lecture comme un jeu : essai sur la littérature*, Paris : Éditions de Minuit, 1986.

- Platon, *Phèdre*. Paris : Flammarion, 1989.
- Prémare, Alfred-Louis de, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris : Téraèdre, 2004.
- Prémare, Alfred-Louis de, *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, L'Univers historique, Paris : Éditions du Seuil, 2002.
- Sabbagh, T, *La métaphore dans le Coran. Thèse pour le doctorat d'université*. Paris : Librairie d'Amérique et d'orient, 1943.
- Seddik, Youssef, *Le Coran. Autre lecture, autre traduction*. Éditions Barzakh / Éditions de l'Aube, 2002.
- Seddik, Youssef, *Nous n'avons jamais lu le Coran*, Paris : L'Aube, 2004
- Ska, Jean Louis, *Abraham et ses hôtes : le patriarche et les croyants au Dieu unique*. Bruxelles, Lessius, 2001.
- Spinoza, Benedictus, *Traité des autorités théologiques et politique*, Paris, : Gallimard, 1954.
- Tolan, John, *Mahomet l'Européen, Histoire des représentations du Prophète en Occident*. Traduit de l'anglais par Cécile Deniard, Paris : Albin Michel, 2018.
- Urvoy, Dominique, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris : Éditions du Seuil, 2006.
- Wansbrough, John, *Quranic Studies. Sources and Methods of scriptural interpretation*. Oxford University Press. 1977.
- Wensick, Arent J, *Muhammad and the Jews of Medina*, trad par Wolfgang Behn. Edition originale 1908. Trad 1975. Leyde, Brill.

Références numériques

- Angelika Neuwirth,. *Der Koran als Text der Spätantike, Ein europäischer Zugang*, Berlin, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2010. Traduction anglaise, Form and Structure, EQ tome II.
- Dubois, Claude-Gilbert. « *L'invention du mythe des « anges rebelles »* », Imaginaire & Inconscient, vol. 19, no. 1, 2007
- Franco, B. (2006). Ambivalences du classicisme : Mahomet, de Voltaire à Goethe. *Études Germaniques*, 243, 367-380. <https://doi.org/10.3917/eger.243.0367>
- G.-H. Bousquet. "Goethe et l'Islâm." *Studia Islamica*, no. 33, 1971, pp. 151–64. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/1595031>.
- Gilliot, Claude, « Origines et fixation du texte coranique », *Études*, 2008/12 (Tome 409), p. 643-652. DOI : 10.3917/etu.096.0643. <https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-12-page-643.htm>

Grandguillaume, Gilbert, : « *Les cultures oubliées du Coran* », Presses Universitaires de France « Diogène » 2009/2 n° 226, pages 58 à 77. <https://www.cairn.info/revue-diogene-2009-2-page-58.htm>

Morgenstern Matthias, Grappe Christian. *Ismaël, père de Jacob* (sourate 2, 133). *Une confusion généalogique entre le Coran et le Midrash*. Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 95e année n°4, Octobre-Décembre 2015. pp. 405- 422. www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_2015_num_95_4_1960

Nöldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergstrasser, Otto Pretzl, The history of the Qur'an, edited and translated by Wolfgang H. Behn, Brill, 2013. <https://doi.org/10.1163/9789004228795>.

Reynolds, Gabriel Said, « *Le problème de la chronologie du Coran* », Arabica, T. 58, Fasc. 6 (2011), pp. 477-502. Published by: Brill.

Romer, Thomas Christian, « *Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse ? Une lecture de Genèse 16* ». Études Théologiques et Religieuses, 74-2,1999.