

logo not found or type unknown

Title	Un regard moderne sur le Coran avec le Dr Kamel Hussein / Jacques Jomier
Contained in	MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft
Volume	12 (1974)
pages	49-64
URL	https://ideo.diamondrda.org/manifestation/66939

UN REGARD MODERNE SUR LE CORAN

avec le Dr Kamel Hussein

par

J. Jomier, o.p.

L'essai que nous voudrions présenter ici a pour auteur une personnalité bien connue de l'Égypte contemporaine, le Dr Kamel Hussein¹. Il est le fruit d'une longue réflexion; c'est un regard que jette sur le Coran un homme de science, profondément croyant, cultivé, et qui, sans avoir été soumis aux longs exercices des spécialistes en sciences religieuses, doit sa vérité et sa profondeur à son intelligence, à ses lectures, à son expérience humaine, à la confrontation quotidienne de sa foi et de sa vie de chirurgien. L'auteur avait déjà abordé les sujets coraniques au cours des années précédentes. Certaines de ses études sont reprises telles quelles dans le présent ouvrage. D'autres sont nouvelles, les complétant pour former un tout. L'ensemble se présente comme une suite de chapitres, les uns traitant de thèmes précis, les autres donnant le commentaire de versets choisis.

Au cours d'entretiens avec le Dr Kamel Hussein, nous lui avons demandé les points les plus importants sur lesquels il entendait insister.

(1) Moḥammad Kāmel Ḥosayn (nous transcrivons dans l'article en adoptant la forme courante en Égypte Kamel Hussein), *al-Dhikr al-ḥakīm*, al-Qāhira, Maktabat al-nahḍa l-miṣriyya, 1972, 14 × 20 cm., 204 pages. Le MIDEO avait déjà signalé, parmi les oeuvres du Dr Kamel Hussein, la *Cité inique* et le *Val sacré*. Cf. G.C. Anawati, *Jésus et ses juges d'après "La cité inique" du Dr Kāmel Hussein*, dans MIDEO 2, 1955, pp. 71-134. - J. Jomier, *Quelques livres égyptiens modernes sur le problème religieux*, dans MIDEO 11, 1972 voir spécialement pp. 260-265. - Voir également dans MIDEO 4, 1957, pp. 255-261, *Le Zolm dans le Coran d'après le Docteur Kāmel Hussein* par H. Teissier.

La Cité inique a déjà été traduite en anglais, en espagnol, en turc, en hollandais et, tout récemment, une traduction faite par le professeur Roger Arnaldez est sortie aux Editions Arabes, Sindbad, Paris (1973). La traduction française du *Val sacré* par Yoakim Moubarac est achevée; les démarches en vue de l'impression étaient en cours en décembre 1973. La traduction anglaise de ce même livre est également achevée sans avoir encore été publiée. Elle a été réalisée par Harold Vogelaar qui achève la préparation d'un doctorat sur l'oeuvre du Dr Kamel Hussein (Columbia University, New York).

Il veut d'abord montrer que les mérites du Coran dépassent de loin les qualités littéraires sur lesquelles les exégètes ont longuement insisté. Que l'on ne fasse pas, demande-t-il, porter tout l'effort de démonstration sur les mérites littéraires du style coranique que les Arabes seuls sont capables de percevoir. Ensuite l'auteur souligne la place éminente que le *tanzih* (la transcendance absolue) occupe dans la pensée musulmane. Il met en avant également le devoir d'agir. La *taqwa* (la crainte de Dieu) dans le Coran est action, "piété en action" dirait-il volontiers; elle n'est pas seulement ascèse et scrupule (*zohd wa wara'*).

Le lecteur qui feuillette l'ouvrage est frappé par sa clarté. Le but de l'auteur est exposé dans la préface. Rendant hommage aux commentaires coraniques antérieurs, il note le fossé qui existe entre leurs positions et l'état d'esprit de nos contemporains. Ceux-ci veulent trouver dans le Coran des indications pour leur vie d'aujourd'hui, spirituelle et matérielle. Ils souhaitent que le Coran les aide à établir un accord entre leur conscience et leur vie. Le besoin se fait donc sentir d'un commentaire purement religieux et moral. Et l'auteur de conclure :

"Voici le but premier des présentes études : offrir aux musulmans qui ont été formés à l'école de la pensée moderne les réponses coraniques à leurs exigences intellectuelles".

Le second but est de fournir aux musulmans non-arabes comme aux non-musulmans un commentaire qui leur fasse comprendre comment le Coran a été révélé pour apporter direction et exhortations, comment il est la base du dogme musulman, exprimant à la perfection le caractère propre de l'âme musulmane (p. 5). Plutôt que de reprendre des considérations linguistiques auxquelles les non-arabes sont peu sensibles, l'auteur préfère souligner l'aspect moral et adopter, pour en parler, le point de vue des penseurs contemporains. Le premier miracle du Coran consiste à avoir tiré la nation arabe d'un paganisme primitif pour la conduire sur ce sommet que représente la conception du Dieu transcendant. Sans le Coran, les Arabes n'y seraient jamais arrivés (p. 6).

Il existe trois façons de commenter le Coran, nous dit l'auteur. Il est possible d'abord d'en expliquer les textes : c'est le *ta'wil*, mot que l'auteur prend dans le sens que lui donne Ṭabarī d'explication de texte. L'on peut ensuite l'envisager dans la méditation intellectuelle (*al-ta'ammol*) et enfin dans la contemplation, c'est à dire dans le cadre de l'influence qu'il exerce sur un croyant (*al-tadabbor*).

Le premier degré de compréhension se trouve dans les commentaires classiques. Le second degré est ainsi défini par l'auteur : "Il s'agit d'exposer le but de la révélation, la sagesse des événements, rapporter les versets avec ce qu'ils comportent d'enseignements, de leçons et de directives. Il se réalise surtout en extrayant des versets et des récits les principes qui guident celui qui réfléchit. Enfin le troisième degré consiste à dégager les conséquences de cette réflexion sur l'âme du croyant" (pp. 9-10).

Quelques lignes plus loin, l'auteur note que le regard méditatif concerne l'intelligence (*'amal 'aqli*); la contemplation est un travail du cœur, un travail psychologique (p. 10). Enfin l'auteur examine certains récits coraniques pour en tirer les leçons qu'ils contiennent.

Plus loin l'auteur revient sur l'aspect actuel de l'enseignement coranique, soulignant l'importance que revêt à ses yeux la notion de *tadabbor*. Il souhaite que son livre aide à méditer le Coran, non seulement pour y trouver une doctrine générale, mais surtout une solution aux problèmes psychologiques que la vie pose au lecteur. C'est à chacun de découvrir comment le Coran est un guide précis qui aide à agir en présence des différentes difficultés spirituelles (p. 43).

Au fond nous pourrions ajouter que l'idée d'aider les musulmans à affronter les problèmes d'aujourd'hui n'est pas nouvelle : l'Imam Moḥammad 'Abdoh et le Sayyid Rashīd Riḍā la connaissaient déjà. Mais l'important est surtout de savoir dans quel esprit réaliser une telle entreprise et quelles en seront les principales caractéristiques.

Dans le présent ouvrage, l'auteur centre son intérêt sur les valeurs psychologiques. Il écarte également certaines positions stériles ou même dangereuses à long terme comme serait le fait de vouloir retrouver dans le Coran l'annonce de toutes les sciences positives.

La position de l'auteur s'éclaire, lorsque l'on envisage avec lui le but de la révélation :

"Le but principal de la révélation est de louer Dieu, d'appeler à la proclamation de son unité et à la négation de tout ce qui contredirait sa transcendance. La révélation comprend également l'appel au bien et l'interdiction du mal, appuyés par l'attrance du bien et la menace des châtements après la résurrection. Il n'y a là rien qui demande complication de pensée ou subtilités logiques" (p. 177).

Cette louange de Dieu, l'auteur en parle à propos de la *fātiḥa*. Nous louons Dieu pour le bienfait de l'existence, cette grâce devant laquelle s'effacent tous les autres bienfaits que Dieu nous a départis. C'est l'occasion de signaler la place que l'homme tient dans le monde, ses

relations avec Dieu et ses relations avec les autres. Homme de science, l'auteur précise bien que cette reconnaissance de la Toute-Puissance de Dieu ne s'oppose nullement aux lois de la nature dont il souligne à plusieurs reprises le caractère absolu voulu par Dieu. L'homme par un côté fait partie du monde animal; par un autre, il est le *khalifa*, le vicaire de Dieu sur la terre. Dieu est le maître de l'univers, il est bon et miséricordieux. Mais ces qualités divines s'exercent par l'action de l'homme qui a reçu mission d'être auprès des autres l'instrument de la justice et de la bonté de Dieu.

Le souci des lois de la nature réapparaît à plusieurs reprises au cours de l'ouvrage. L'auteur estime les sciences positives; il note que le Coran invite les hommes à regarder la nature et à réfléchir sur la création pour comprendre et louer la puissance de Dieu (p. 140). Par ailleurs, il retient seulement de l'histoire une loi qui concerne les prophètes et que le Coran proclame. Les peuples qui refusent de croire aux prophètes que Dieu leur envoie sont châtiés dès ici-bas. L'auteur souligne spécialement le fait dans le cas des Israélites, avec les catastrophes qu'entraînèrent leur ingratitude et leur refus de reconnaître les bienfaits de Dieu (cf. p. 84).

L'auteur met en avant la *rahma* de Dieu, que l'on pourrait traduire par bonté miséricordieuse. Il écrit : "Les deux attributs divins sur lesquels le Coran insiste le plus sont l'unicité (*al-wahdaniyya*) et la bonté miséricordieuse (*al-rahma*). Et l'islam du musulman n'est parfait que dans la mesure où il réalise le vouloir que Dieu s'est prescrit à lui-même : la bonté pour les hommes" (p. 15). D'où les conséquences suivantes : la *toqwa* (ou crainte de Dieu), essentielle à l'attitude religieuse et sur laquelle il s'étend longuement (pp. 25-30) n'est pas un sentiment de terreur, car la bonté miséricordieuse lui donne une couleur plus douce.

„La crainte de Dieu a pour fondement la peur de Dieu, c'est une réaction de protection devant sa colère. Chez les musulmans, la crainte de Dieu ressemble à celle d'un fils devant son père bon et miséricordieux. Son effet au plan psychologique diffère de celui qu'aurait la peur d'un roi tyrannique, si juste puisse-t-il être. La différence entre les deux est que la crainte d'un père miséricordieux élève l'âme la purifie, et sans violence, l'appelle à la vertu. Par contre la crainte du châtement qui s'abat automatiquement sur le pécheur écrase l'homme, l'empêche de prendre son essor dans le ciel de la pureté, librement, conformément à son désir" (p. 26).

Par ailleurs "La bonté pour les hommes conduit le musulman à un surcroît de paix intérieure car il se sent plus proche de Dieu dans la mesure même où Dieu fait de lui l'instrument de sa volonté. Bref

la bonté miséricordieuse est à la fois un moyen de se rapprocher de Dieu et la base des relations inter-humaines, ces dernières elles-mêmes sont le fruit des relations de l'homme avec Dieu" (p. 15). Cette paix intérieure (*ṭoma'nina*) est l'objet de plusieurs mentions.

L'humanisme de l'auteur est tout spécialement sensible à l'idée que le pécheur se nuit à lui-même (*zōlm al-nafs*) (pp. 153 sq.). Il voit là une idée caractéristique de l'islam et, en conversation privée, explique certaines phrases qui, prises isolément, risqueraient d'être comprises comme si cette position était une exclusivité de l'islam. Ce qu'il ne dit pas en fait¹. Pour l'auteur, l'islam offre au croyant des motivations plus profondes que le simple désir de la récompense céleste ou la crainte de l'enfer. "Il appelle à la droiture de la conduite; car celui qui commet un crime se nuit à lui-même et il ne convient à personne de se nuire à soi-même à moins d'être un faible d'esprit ou un rêveur" (p. 155).

En ce qui concerne la sanction des fautes, l'auteur estime qu'elles sont punies par leurs conséquences elles-mêmes; il y a une justice immanente qui s'exerce dans leur cas. Le *shirk*, crime d'associer à Dieu d'autres absolus, conduit fatalement à un conflit entre la conscience de l'homme et ses actes, d'où le trouble intérieur alors que le *tawhīd*, foi en l'unicité de Dieu, donne la paix (p. 133). Cependant l'expression de justice immanente doit ici être bien précisée. Pour l'auteur, le mal est une conséquence des lois naturelles tandis que le bien vient de Dieu. L'homme qui fait le bien reçoit une certaine récompense de ses actes, par exemple l'admiration, la confiance qu'on lui témoigne; mais malgré tout, sans la foi, cette récompense reste instable, menacée de s'évanouir un jour. Celui qui n'a pas la foi est toujours exposé au trouble et au doute s'il n'est pas récompensé vite : sa motivation pour le bien est plus fragile que celle du croyant. La foi est un élément de stabilité, une condition de persévérance (pp. 137-138).

Dans cette ligne, l'auteur affirme également que le bien accompli en dehors de Dieu ne compte pour rien². Un bref chapitre de trois

(1) Voir par exemple les pages 153 et suivantes. Dans l'Ancien Testament, l'on trouverait dans cette même ligne la phrase de Jérémie accusant les habitants de Jérusalem et soulignant certaines pratiques idolâtriques dont ils se rendent coupables : "Et puis on verse des libations à des dieux étrangers pour me blesser. Est-ce bien moi qu'ils blessent ? Oracle de Yahveh, n'est-ce pas plutôt eux-mêmes, pour leur propre confusion ?" (Jérémie 7, 18-19).

(2) A ce propos, en conversation, le Dr K.H. nous rappelait le chapitre 13 de la première épître de Saint Paul aux Corinthiens avec l'énumération d'oeuvres remarquables suivies du jugement : "si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien".

pages envisage ce problème qui est sous-jacent à tout le reste de l'ouvrage. L'auteur constate que la vie actuelle est une expérience massive, totalitaire, pour voir si les individus et les sociétés peuvent vivre sans Dieu. Il souligne ce qui manque aux motivations qui font abstraction de Dieu. Il remarque qu'une certaine volonté de justice sociale a été motivée jusqu'ici par la haine des privilégiés plus que par l'amour des opprimés (cf. pp. 143-145). Ailleurs, dressant la liste des idoles modernes, il note que les hommes qui ne croient plus en Dieu, cherchent le bien absolu là où ils ne peuvent trouver qu'un bien limité. Qu'est-ce que l'amour de la beauté s'il n'aboutit pas jusqu'à Dieu ou une recherche de la bonté qui ne s'élève pas au dessus des lois de la vie avec toute la violence que celles-ci comportent ?

La justice sociale dont on parle tant demeure une caricature tant qu'elle n'a pas pour fondement la bonté miséricordieuse qu'inspire la foi en Dieu. Mettre une justice sociale de rêve à la place des commandements de Dieu et y contraindre les gens même au prix d'abus, ou encore tuer pour obtenir ce que l'on croit être la justice, est-ce vraiment un idéal ? (pp. 22-24). L'auteur souligne ailleurs que dans ses rapports avec les autres, l'homme n'a pas à faire acception de personnes (p. 16).

Bref, un des mérites de l'ouvrage est de préciser les points les plus caractéristiques d'une attitude spirituelle, celle que le Coran inspire à un homme cultivé d'aujourd'hui, avec la louange de Dieu, la gratitude en face de sa *rahma*, le respect des lois de la nature qui révèlent sa puissance mais aussi un effort de bonté envers les autres avec la crainte de Dieu en vue d'éviter l'injustice (*zolm*) et d'obtenir la paix intérieure.

Un second problème en exégèse est celui de l'interprétation de passages du texte lorsque le sens littéral fait difficulté. Il est des cas où il devient impossible d'accepter ce dernier : comment justifier alors le choix d'une autre explication ?

Depuis toujours les exégètes ont admis que le texte coranique ne pouvait rien contenir qui aille contre la transcendance de Dieu : ce qui semblait dire le contraire devait être interprété¹. Dans la présente étude, ce principe joue dans l'interprétation de quelques récits du Coran : celui d'Adam et des anges qui l'adorent, par exemple.

(1) *al-Dhikr al-hakim*, pp. 45-46. Seule une école, au début de l'islam, admettait dans sa littéralité toutes les affirmations du Coran tout en avouant son impuissance à comprendre ce dont il s'agissait. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, article *Hashwīya*.

“J’insiste et je répète, écrit l’auteur, que pour moi, sans aucun doute, l’essence du dogme musulman consisté à affirmer la transcendance absolue de Dieu par rapport aux qualités des créatures. C’est pourquoi je pense que le musulman ne peut pas comprendre ces versets selon leur sens littéral. Il ne faut pas croire qu’il y eut entre Dieu et les anges une conversation comme il s’en produit parmi les hommes. L’on n’est pas obligé de croire que les anges se prosternèrent devant Adam à la manière des prosternations que nous connaissons. Quelle que soit la réalité exprimée dans ces versets, nous n’avons aucun moyen de la connaître. Nous, fils d’Adam, nous devons comprendre les versets qui rapportent des paroles ou des actes à Dieu lui-même, d’une façon qui n’outrepasse pas ce que nous pouvons savoir des réalités de l’inconnaissable et qui ne sorte pas des limites du *tanzih* que nous devons observer en face de Dieu” (p. 62).

Tel est l’un des cas où joue le principe d’interprétation. Le Dr Kamel Hussein estime en outre que “nous n’avons pas le droit d’attribuer à Dieu un acte qui nuise à l’homme, sauf s’il s’agit de châtement” (p. 46). Aussi lorsque le Coran parle des hommes égarés, qu’il dit que Dieu leur a ôté la lumière, il ne s’agit pas là de jugement concernant la liberté et l’égarément. Le Coran entend seulement proclamer un fait : il constate que les égarés sont aveugles, qu’ils ne voient pas. Tout cela parce que, pour l’auteur, “le *tanzih*, l’affirmation de la transcendance absolue de Dieu” est le coeur du dogme musulman (pp. 45-46).

C’est un fait également que le luxe des riches entraîne la destruction d’un peuple ou d’une civilisation : faut-il y voir une machination de Dieu qui, pour anéantir une ville, excite les riches à ces excès funestes ou simplement la constatation d’un fait ? L’auteur opte pour la seconde opinion (p. 46). Il rejoint en cela la position des mo’tazilites pour qui les versets dans lesquels Dieu est dit endurcir les coeurs ont un sens déclaratif ¹.

Au sujet des récits coraniques, l’auteur demande que l’on ne cherche pas dans le Coran ce que celui-ci ne veut pas dire. Que l’on ne présente pas des détails qui ne sont pas coraniques, comme s’ils étaient contenus dans le texte. Les romans historiques forment un genre littéraire à part; il n’y a pas à les confondre avec l’exégèse. Ce qui est donné en gros dans le Coran, doit être considéré en gros; ce qui l’est en détail doit être envisagé en détail. Méconnaître cette règle de sagesse revient à aller contre la sainteté du Coran. Les récits

(1) Cf. Le grand commentaire du Coran de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, sur Coran 5, 13 dans l’édition du Caire, tome 11, 1938, pp. 186-187 parmi bien d’autres lieux. Nous avons rendu leurs coeurs durs, y est-il dit, c’est à dire nous avons fait savoir à leur propos qu’ils étaient devenus durs.

coraniques sont là pour la leçon qu'ils contiennent et l'auteur de s'arrêter longuement sur le récit de Moïse et du Serviteur de Dieu de la sourate de la caverne (sourate 18), pour souligner que la plupart des différents entre les hommes proviennent de ce qu'ils ignorent les motifs réels des actes accomplis par les autres (pp. 120-124).

L'auteur examine également la question des versets absolus (*mohkam*) et de ceux qui sont susceptibles de plusieurs interprétations (*motashābih*) dont le Coran parle lui-même (Coran 3, 7). Les premiers (*mohkam*) offrent des principes généraux que le musulman n'a pas le droit de gloser : ainsi l'unicité de Dieu (*tawhīd*), sa transcendance (*tanziḥ*), sa bonté miséricordieuse, la crainte de Dieu, éviter ce que Dieu a interdit, croire à l'inconnu, à l'autre monde, à la venue de l'heure du jugement, etc...

Les passages susceptibles de plusieurs interprétations (*motashābih*) doivent ce caractère à l'intelligence bornée de l'homme. Il s'agit d'en comprendre le but selon ses capacités, en restant dans les limites de l'islam et sans biaiser. Les hommes intègres sont ainsi guidés par eux. Par exemple dans le cas des descriptions réalistes du ciel et de l'enfer, dans le cas d'Adam et de sa faute, ou dans les versets sur les jinns et sur Satan, ou bien encore lorsqu'il s'agit de faits qui se sont déroulés dans le passé. Combattre en rangs serrés comme le demandait le Coran était conforme à la tactique des guerres d'alors. Aujourd'hui les circonstances ont changé. Que l'on garde la leçon éternelle : le devoir de rechercher la meilleure façon de vaincre et que le détail soit soumis à l'interprétation (pp. 124-128).

La question de l'*i'jāz* ou inimitabilité miraculeuse du Coran, revient à plusieurs reprises dans l'essai. L'auteur parle du défi (*taḥaddī*) lancé par le Coran et de l'impossibilité dans laquelle les imitateurs éventuels se sont trouvés de composer un texte comparable à celui du Coran.

"Le défi est une vérité historique qui n'admet aucun doute". Puis l'auteur reprend l'affirmation classique en terre d'islam selon laquelle le peuple auquel s'adressait la révélation ne connaissait rien ni des Écritures antérieures ni des récits concernant les anciens (pp. 49-51). Dans un chapitre consacré à l'*i'jāz*¹, il insiste sur la qualité plastique du style, traduisant la véracité de la foi et des sentiments. Il prend

(1) Le Dr K.H. avait déjà abordé ce sujet dans un ouvrage précédent intitulé *motanawwi'āt*, Le Caire, 1951. Dans ce recueil d'études variées, la première était consacrée au Coran (pp. 1-26). Sur les qualités plastiques du style, voir p. 9 et suivantes. A la page 11, l'auteur s'arrête sur la formule *Allāhu Akbar*.

comme exemple la formule *Allāhu Akbar* qu'il analyse longuement, montrant comment elle est intraduisible, absolument arabe, éveillant chez le musulman toute un monde de sentiments. Elle est extraordinaire : elle a jailli au sein d'un peuple dont la sensibilité avait été marquée par l'immensité des déserts. La qualité plastique est différente de la beauté du style. Elle s'enracine dans le domaine de l'inconscient, prenant des aspects variés selon les peuples. Le Dr Kamel Hussein évoque ici toute une théorie sur l'art et la force d'expression due aux qualités plastiques. Tout le chapitre serait à lire comme témoignage de l'impression profonde qu'exerce le Coran sur un musulman cultivé et croyant (pp. 163-181).

Aussi comprend-on que l'auteur en veuille à ceux qui envisagent cette inimitabilité miraculeuse sous le jour d'un simple concordisme scientifique¹.

L'essai du Dr Kamel Hussein comporte enfin des aspects concernant les autres religions. Signalons le parallèle établi par l'auteur entre deux crises semblables. L'une dans l'islam concernait la question de la création du Coran. Le Coran était-il créé ou incréé ? se demandèrent pendant longtemps les penseurs musulmans. L'autre, dans le monde chrétien, concernait l'incarnation du Christ et la question de ses natures. L'auteur essaie de dégager les éléments identiques dans les deux cas : ne s'agit-il pas en effet, pour les chrétiens et les musulmans, de deux crises se développant de façon analogue malgré les différences fondamentales entre les deux sujets ? Le Dr Kamel Hussein a ouvert ici une voie qui mériterait d'être suivie plus avant. Les douze pages qui clotent son essai (pp. 191-202) compteront peut-être un jour pour un travail de précurseur dans une ligne de recherches qui risque d'être féconde.

L'attitude de l'auteur devant les questions de vérité et de foi respecte les positions des croyants sincères. Elle fait la part des éléments subjectifs de la connaissance.

"L'élément stable dans l'âme humaine est le binôme vérité + foi : il forme une unité comparable à celle du binôme espace + temps. Tout ce que l'homme croit d'une foi

(1) Dans une lettre au Dr Kamel Hussein, en date du 9 octobre 1972, le professeur Jacques Berque le félicitait de cette méditation "des plus attachantes". Il notait partout la largeur de vues et une ouverture exégétique "que les anciens commentateurs s'interdisaient le plus souvent, comme vous le dites bien, par leur obsession philologique. On rêve d'ailleurs d'une étude proprement stylistique sur le texte, dont la grammaire et la syntaxe me paraissent devoir être étudiées à la lumière des récents progrès de la linguistique" (lettre communiquée par le Dr K. H.).

véritable est la vérité dans ce sens. Les versets concernant la création d'Adam et sa désobéissance sont vrais sans aucun doute mais leur intelligence varie selon les façons de voir" (pp. 65-66).

Aussi est-il intéressant de relever ce qui, dans les positions différentes de la sienne, lui semble curieux : il en parle toujours d'une façon très loyale et délicate qui ne saurait blesser sans pour autant voiler sa pensée. Pour lui les chrétiens ont une façon d'expliquer le mal qui ne le satisfait pas : ils disent que Dieu écrit droit avec des lignes courbes. Il trouve également que le Pentateuque accorde peu de place à la *rahma*, cette bonté miséricordieuse, qui, pour lui, est caractéristique de l'islam (p. 17).

Le problème du *tanzih*, c'est à dire du rejet de tout ce qui porterait atteinte à la transcendance de Dieu, est au coeur des différences entre islam, judaïsme et christianisme. Et comme pour l'auteur, l'homme, dans sa vie supérieure, a besoin de l'appui que lui procure la vie intérieure, le *tanzih* et son dépouillement sont les seuls moyens de parvenir à une certaine connaissance de l'inconnaissable (pp. 32-33).

Toujours concernant le *tanzih*, l'auteur note que l'interdiction chez les juifs de représenter la divinité et le refus de prononcer son nom sont à mettre en rapport avec les croyances de l'ancienne Egypte. C'est par réaction contre ce paganisme que les juifs reçurent l'ordre d'agir ainsi. Peut-être aussi furent-ils impressionnés par l'idée égyptienne que le fidèle ne devait pas divulguer le nom secret de son Dieu. L'auteur parle ensuite des notions d'incarnation et de péché originel chez les chrétiens. Il note chez ceux-ci la foi en ce que leur amour pour le Christ doit les pousser à aimer tous ceux que le Christ aimait, c'est à dire tous les hommes, et à croire que Dieu souffre du péché de ses serviteurs.

"Il y a dans ce dogme une beauté et des idées élevées ainsi qu'un but qui est bon", mais, ajoute-t-il, les musulmans ne peuvent l'admettre parce qu'il n'est pas compatible avec la transcendance de Dieu. Les musulmans, poursuit-il, disent que l'homme peut s'élever au sommet de la morale tout en restant respectueux de la transcendance. Dieu, le plus haut des êtres les plus élevés, n'est pas loin des hommes ; il leur est lié par la révélation (*wahy*) tandis qu'eux lui sont liés par la prière rituelle et les invocations. Dieu est proche de ceux qui l'invoquent, enseigne le Coran. L'élévation spirituelle, ajoute l'auteur, se réalise à l'ombre de la transcendance par l'obéissance absolue. Et le sens de la transcendance lui-même rend l'essor de l'homme vers le bien plus proche et plus facile (pp. 129-130).

La même question du dogme chrétien et de la transcendance divine est abordée sous un autre angle, ailleurs, dans l'essai du Dr Kamel Hussein. Il s'agit du sens des épreuves ici-bas. La question vient sur le tapis à l'occasion d'un verset du Coran décrivant les persécutions que les Hébreux subirent de la part de Pharaon et de ses gens.

“Ils mettaient à mort vos fils et laissaient vivre vos filles : ce fut, de la part de votre Seigneur, une épreuve immense” (Coran 2, 49).

La position de l'auteur lui est personnelle : il sait bien qu'elle n'est pas classique dans l'islam. Il se demande comment l'épreuve agit sur la foi du croyant¹. Mais très vite, il en revient aux problèmes de fond qui le préoccupent, la transcendance, le mal.

“Je répète que la transcendance de Dieu est le centre du dogme musulman. L'affirmation de la transcendance, qui est un devoir pour tout musulman, m'inspire que Dieu ne veut jamais de mal à personne, qu'il s'agisse de croyants ou d'incroyants. Il est le pôle du bien, sa source ainsi que l'origine et le terme du bien. Les hommes sont frappés par le mal en vertu des lois naturelles générales qui ne souffrent aucune exception et ne mettent pas en cause la bonté miséricordieuse de Dieu. Car celle-ci agit conformément aux lois que Dieu a établies le jour où il créa le ciel et la terre. La foi ou l'incroyance n'ont aucune place dans le déclenchement du mal qui se produit à la suite de cause naturelles. La foi ne l'empêche pas, l'incroyance ne le provoque pas. Ces phénomènes se produisent loin du champ de la conscience et de l'âme. Mais les actes mauvais qui atteignent l'homme proviennent de l'action des autres à la suite de la détérioration des relations entre eux. Cela arrive lorsque la bonté mutuelle se perd entre les hommes. Celui qui n'est pas bon pour les autres s'oppose à la volonté de Dieu dans sa miséricorde pour ses créatures. Il s'agit là de la pire incroyance” (pp. 86-87).

Et l'auteur de poursuivre. Lorsque l'épreuve est là, le croyant la supporte (*sabr*) et allège ainsi sa souffrance; il garde espoir même si la peine ne le quitte pas. L'auteur voit également l'incroyant sans espoir et cette absence d'espoir fait de sa vie un enfer². Le mal qui atteint bien des sociétés provient de ce que les forts n'ont aucune pitié

-
- (1) Dire que les épreuves font du bien a permis aux athées d'accuser la religion d'être l'opium du peuple : le Dr K.H. a beaucoup réfléchi sur ce fait, nous a-t-il dit.
 - (2) Cette affirmation que l'incroyant n'a pas d'espoir est fortement contestée à l'heure actuelle en occident où l'on aime souligner le calme humain de certains incroyants. Nous avons posé la question au Dr K.H. et lui avons demandé si, pour lui, la religion est absolument nécessaire pour parvenir à la paix intérieure. Oui, nous a-t-il répondu, car le calme de l'incroyant est temporaire, instable et disparaît lorsqu'il se heurte à la contrariété. Ce sujet est d'ailleurs abordé à d'autres endroits de cette présentation.

des faibles, ni les riches des pauvres. Personne n'a le souci des subordonnés, personne ne fait attention à ceux qui sont au dessous de lui. "Or Dieu a pitié des hommes par l'entremise de ceux-ci et l'action des uns sur les autres". La source de toute la corruption sur la terre vient de ce que cette disposition de Dieu ne rencontre pas d'échos chez un bon nombre.

L'auteur précise bien qu'il n'est pas de ceux qui croient que la souffrance purifie. Personnellement il ne pense pas qu'une telle idée soit musulmane, tout en sachant que la quasi-totalité des musulmans le croient. Car l'islam ne refuse pas les plaisirs naturels tant qu'ils ne dépassent pas les bornes. Seuls les purs deviennent plus purs sur la voie de la souffrance comme le montre l'exemple de Job. Seule une minorité peut supporter cette souffrance. Il s'agit de ceux qui croient en Dieu dans le bonheur et le malheur. "Le musulman n'est pas obligé de croire que Dieu a voulu éprouver la foi de Job en lui nuisant" (pp. 87-89).

La position des non-musulmans est encore examinée à propos du fameux verset sur les juifs, les chrétiens et les sabéens.

"Ceux qui croient, les juifs, les chrétiens et les sabéens, celui qui croit en Dieu, au dernier jour et fait le bien, ont leur récompense auprès du Seigneur. Ni crainte, ni tristesse ne les affligeront" (Coran 2, 62).

L'auteur pense que la véritable manière de comprendre ce verset est de le voir essentiellement et avant tout sous le biais des oeuvres bonnes. Pour lui,

"ce verset affirme que Dieu est satisfait d'une action bonne, il récompense son auteur, écarte de lui la crainte et la tristesse, quel qu'il soit, à condition qu'il ait foi en Dieu et au dernier jour. La tolérance musulmane y est évidente et la plupart des fidèles des diverses religions de la terre ne fixent pas avec une telle largeur de vue le sort de ceux qui s'opposent à leurs croyances".

Mais quel est le lien entre les actes bons et la foi ? L'auteur s'en explique, distinguant la récompense ici-bas et celle de l'au-delà et définissant l'acte bon par le fait qu'il comporte un bien pour autrui. La récompense ici-bas est liée à la nature même de l'acte accompli mais elle est exposée à bien des dangers chez ceux qui ne croient pas en l'autre monde. Le danger n'est pas illusoire pour lui de ne pas rapidement. La foi est une condition de la persévérance de celui qui

agit bien : elle garantit sa paix intérieure qui lui advient lorsqu'il unit foi et oeuvres (pp. 135-138).

L'auteur aborde aussi la question du *tahrif* des Ecritures antérieures au Coran. Nous préférons laisser ici le mot arabe car le traduire serait déjà l'interpréter. La position de l'auteur est exposée dans les pages 103-107.

“Pour moi, écrit l'auteur, lorsque le Coran mentionne de la part des juifs le fait qu'ils ont altéré (*tahrif*) la Torah, il entend seulement et précisément les juifs de Médine et cela en raison de cette parole de Dieu: 'Dis. Apportez la Torah et lisez-la, si vous êtes véridiques' (Coran 3, 93). Il y a là une preuve de ce que le *tahrif* est lié à ce que disaient les juifs lorsqu'ils rapportaient ce qu'ils assuraient être de la Torah. Je ne pense pas que le Coran veuille que tous les juifs aient altéré tous les exemplaires de leurs livres dans tous les pays. Aussi est-ce un devoir pour nous, à notre époque, de réfléchir sur ce que le Coran nous ordonne au sujet de cette altération et de préciser notre position en face des livres saints qui sont entre les mains des juifs et des chrétiens actuels” (pp. 103-104).

En bref la position de l'auteur est la suivante : pour les musulmans, la Torah est le texte révélé que Dieu a communiqué d'en haut à Moïse. L'Evangile est pour eux le texte révélé que Dieu a communiqué d'en haut à Jésus. Or l'Ancien et le Nouveau Testaments ne sont ni la pure Torah, ni le pur Evangile. Aucun chrétien et aucun juif ne prétendent que ces textes soient exactement ceux qui ont été révélés à Jésus. Pour les musulmans, Torah et Evangile ont été révélés (*wahy*) tandis que pour les gens du Livre, explique l'auteur, ces livres ont été inspirés (*ilhām*)¹.

(1) La question de la révélation et de la place qu'y tiennent les livres sacrés est des plus importantes. Comme l'explique le Dr K.H., dans le cas des musulmans, la révélation porte sur les livres : c'est au moyen de textes que Dieu manifeste sa volonté.

Dans la perspective chrétienne, pourrions-nous ajouter, l'on distingue d'une part la révélation qui se produit par diverses voies (dont la communication d'un texte, mais pas exclusivement) et la fixation du texte qui s'opère au cours d'une autre étape. C'est lors de cette fixation par écrit que l'auteur ou le rédacteur est “inspiré”, assisté par l'Esprit Saint. Mais l'on ne saurait réduire l'intervention divine à ce seul stade de l'opération. La mise par écrit n'est que l'ultime période d'un processus dans lequel la révélation tient une place et une place importante. Ce que Jésus a révélé à ses disciples, l'a été à la fois par la parole et par la vie, bien avant la mise par écrit, oeuvre des Evangélistes, inspirés, travaillant en union avec la communauté.

Mais ce qui a été révélé à Moïse et à Jésus a-t-il complètement disparu ? La plupart des musulmans rapportent que les gens du Livre ont altéré leurs Livres saints et qu'il n'est pas possible de se fier à aucun d'entre eux.

“Cependant, ajoute l'auteur, si nous croyons que l'altération s'est uniquement produite chez les juifs de Médine et chez les chrétiens d'Arabie et que cette altération affecta seulement leurs citations de leurs livres, il doit être possible pour les musulmans d'extraire de l'Ancien et du Nouveau Testaments un texte auquel les noms de Torah et d'Evangile conviendraient véritablement.

Selon moi, si nous étudions les deux Testaments et si nous en extrayons textuellement les paroles de Moïse et de Jésus, nous aurions la Torah et l'Evangile au sens du Coran, à condition que ces récits ne contredisent pas le Coran. Nous trouverons alors que ces récits ne contredisent pas le Coran. Nous trouverons alors que le Nouveau Testament ne contient aucun texte attribué à Jésus où il mentionne qu'il est le Fils de Dieu mais il se désigne toujours lui-même comme le Fils de l'Homme. Et lorsqu'il s'adresse à Dieu en disant ‘mon Père’, cette expression, selon moi, ne signifie rien de plus que son respect. Dieu nous ordonne de croire à ce qui a été révélé à Jésus : ce sera un acte de foi parfaite que de rechercher le texte révélé qui a été communiqué d'en haut à Jésus” (p. 105).

Et l'auteur conclut en disant que les quatre Evangiles connus ne sont pas une révélation mais une vie du Messie et il n'y a rien d'étrange si ce que Dieu a révélé à Jésus est contenu dans cette vie.

Pour l'auteur, un autre aspect du *tahrif* se trouve dans la multiplicité des évangiles apocryphes.

Le Dr Kamel Hussein se résume finalement en affirmant :

“Le dernier mot de cette question est que la communication d'en haut (*al-tanzil*) ne se produit chez les musulmans que par révélation et par textes. Quant au contenu de l'Ancien et du Nouveau Testaments, il s'agit là d'inspiration et d'orientations. Rien n'empêche que ce qui est mentionné sur les lèvres de Moïse et de Jésus ne soit ce qui leur a été révélé. Selon moi, il convient que nous croyons à cette partie des deux Testaments, si elle confirme le contenu du Coran. Si nous la refusions, nous agirions comme les Gens du Livre auxquels le Coran reproche de ne pas croire au Coran malgré tout ce qui y confirme leurs livres.

Il est possible que nous, musulmans, nous n'ayons aucun besoin de reconnaître dans l'Ancien et le Nouveau Testaments ce qui est conforme au contenu du Coran. Car ce que nous avons dans le Coran nous dispense parfaitement d'une telle démarche. Mais cette étude pourrait mener à une compréhension mutuelle entre nous et les Gens du Livre d'aujourd'hui. Et cette compréhension mutuelle pourrait conduire à un respect réciproque” (pp. 106-107).

Bien d'autres questions resteraient à examiner. Nous nous bornerons à une seule d'entre elles : celle des prophètes bibliques mentionnés

dans le Coran. La conduite des Hébreux dans le désert et la fabrication du veau d'or, par exemple, sont l'objet de longs développements (pp. 89 et suivantes). Le raisonnement de l'auteur part des faits que rapporte le Coran et pratiquement d'eux seuls. Il n'y a pas de comparaison avec d'autres sources. Après avoir dégagé les grands traits de l'histoire, selon le Coran, l'auteur cherche à expliquer l'attitude des Fils d'Israël par des raisons psychologiques. Il pense que les privations n'ont pas toujours de bons effets sur les tempéraments : Moïse leur proposait un idéal trop élevé (p. 96). De telles difficultés se rencontrent souvent lorsqu'un peuple est appelé à une foi nouvelle. Quant à l'emploi de la violence, il cause souvent du dommage, même à la vérité. Dans sa colère, Moïse alla jusqu'à casser les tables de la Loi.¹ L'auteur souligne aussi la difficulté de ramener à la foi des hommes qui ont auparavant déjà apostasié. Beaucoup d'entre eux ont besoin de violence, même physique, avant de pouvoir être ramenés sur le droit chemin.

A la fin de la préface (pp. 10-11) dans d'autres passages également, l'auteur aborde la question des récits qui concernent ces prophètes anciens. Les perspectives sont toujours uniquement coraniques.

Pour conclure, il suffira de redire l'impossibilité de résumer en quelques pages un ouvrage si dense, à la fois traditionnel, par le respect absolu du Coran, et soucieux d'explications modernes. L'on y trouvera la description d'une attitude spirituelle, la mise en avant des réalités psychologiques, l'insistance sur certaines valeurs profondément musulmanes comme le sens de la transcendance de Dieu, celui de sa bonté miséricordieuse, du caractère complet et achevé du Coran. L'on y trouvera des réflexions sur la science à l'époque actuelle, des vues sur l'idée de révélation, sur l'Evangile, la Torah, qui montreront une attitude de penseur musulman. Pour compléter un tel tour d'horizon, il aurait été éclairant de savoir l'accueil qui a été réservé à cet ouvrage en Egypte. Jadis la "Cité inique" avait été mise au programme dans certaines sections des Universités du Caire et d'Alexandrie. Jusqu'ici *al-Dhikr al-ḥakim* a été surtout lu par un public cultivé et il n'a pas provoqué de remous spectaculaires. Peut-être parce que le sujet qu'il

(1) En conversation privée, le Dr K.H. notait une idée que lui a suggérée le fait des tables de la Loi cassées par Moïse. Lorsque l'on veut détruire le mensonge par la vérité, si l'on emploie la violence, on risque de casser en même temps la vérité.

traite réclame davantage d'attention et qu'il a été publié il y a à peine un an. Peut-être aussi parce que toute position nouvelle, différente des positions réformistes répandues dans les milieux officiels de l'exégèse, est toujours regardée avec circonspection.

Quoi qu'il en soit, *al-Dhikr al-ḥakim* du Dr Kamel Hussein est un livre extrêmement intéressant pour tous ceux qui se penchent sur le problème de l'interprétation moderne du Coran. Il est inutile d'ajouter que le style même du Docteur a des qualités littéraires qui donnent à ses œuvres un attrait supplémentaire.

J. Jomier, o.p.