

L'ISLAM DES LUMIÈRES

DU MÊME AUTEUR

- Histoire du djihad*, Paris, Tallandier, 2024 ; « Texto », 2025. Prix du livre géopolitique de l'Institut de France (Fondation Minou Amir-Aslani, 2025).
- Adélarde de Bath. Un passeur culturel dans la Méditerranée des croisades*, Turnhout, Brepols, 2024.
- (dir.) *#Djihad. Un état des savoirs religieux, historiques et sociaux*, Paris, Les Influences, 2022.
- L'Europe face à l'Islam. Histoire croisée de deux civilisations, VII^e-XX^e siècle*, Paris, Tallandier, 2021. Prix spécial du jury du Livre européen (Bruxelles, décembre 2021).
- L'Alcoran. Comment l'Europe a découvert le Coran*, préface de J. Tolan, Paris, Belin, 2019.
- Tsahal au cœur d'Israël. Histoire et sociologie d'une cohésion arméennation*, coécrit avec C. Desmarest et B. Fever, Paris, Balland, 2018. Prix du salon du livre militaire de Bourges (2019).
- Géopolitique du golfe Persique. Menaces réelles et menaces perçues*, coécrit avec M. Bordes, Paris, Bernard Giovanangeli-Artilleur, 2017.
- Les Seuils du Moyen-Orient. Histoire des frontières et des territoires*, Monaco, Éditions du Rocher, 2017.
- Islam et radicalisation dans le monde du travail*, coécrit avec T. Pouchol, Paris, Bernard Giovanangeli Éditeur, 2016.
- La Grande Syrie. Des premiers empires aux révoltes arabes*, coécrit avec P.-E. Barral, Paris, Éditions du Grenadier, 2016.
- Jihâd au Sahel. Menaces, opération Barkhane, coopération régionale*, coécrit avec G. Larabi, Paris, Bernard Giovanangeli Éditeur, 2015.
- (dir. A.-L. de Prémonville et T. Flichy de la Neuville) *Géopolitique de l'Iran. De l'empire confiné au retour de la puissance*, Paris, PUF, 2015.
- L'État islamique. Anatomie du nouveau Califat*, coécrit avec T. Flichy de la Neuville, Paris, Bernard Giovanangeli Éditeur, 2014 ; version augmentée en février 2015. Prix du livre géopolitique décerné par la revue *Conflits* et EDF (2015).
- Mahomet. Le lecteur divin*, Paris, Belin, 2013 ; éd. de poche augmentée 2016.

Olivier Hanne

L'ISLAM DES LUMIÈRES

Histoire de l'humanisme musulman
(VII^e-XXI^e siècle)

TALLANDIER

Cet ouvrage est publié avec le concours du Centre national du livre.

© Éditions Tallandier, 2026
48, rue du Faubourg-Montmartre – 75009 Paris
www.tallandier.com

À la mémoire de mon frère, Yassine-Laurent.

PRÉFACE D'OLIVIER ROY

Pourquoi parler de l'islam des Lumières ? Parce que c'est ce que tout le monde attend – en tout cas en Occident, mais aussi parmi de nombreux musulmans croyants, agacés de ce défi constant qu'on leur lance à la figure : que font les musulmans de la modernité ? Comme si, d'ailleurs, la modernité se définissait seulement par les Lumières, au moment même où toute une partie de l'intelligentsia occidentale se retourne contre les Lumières, accusées d'avoir favorisé aussi bien les grandes utopies meurtrières du ^{xx}^e siècle que l'hédonisme individuel et béat du progressisme contemporain. Le paradoxe est que l'on demande aux musulmans de prendre des cours de rattrapage pour rejoindre une modernité que l'on ne cesse de remettre en cause. Faut-il que le droit de parler de la modernité exige que l'on refasse en quelques décennies le parcours que l'Occident a mis des siècles à effectuer avant même d'avoir le droit d'interroger ce concept ?

On ne refait pas l'Histoire, mais il faut bien y revenir pour comprendre ce qui se passe aujourd'hui. Olivier Hanne a réussi une synthèse remarquable et très claire de l'évolution de la pensée islamique des origines à nos jours. Elle a sa propre logique, ses propres contraintes, ses ouvertures et ses impasses. Il serait illusoire d'y chercher des renaissances ou des utopies qui ne font sens qu'en regardant dans le rétroviseur, comme l'Andalousie multiculturelle des festivals contemporains de musique, une nostalgie qui

se fonde sur un anachronisme total ; car, paradoxalement, les acteurs de l'époque partageaient la même langue et la même culture mais pas la même religion, et c'était bien cela le problème.

Ce passé offre tout un trésor qui ne demande qu'à être réactualisé : un répertoire d'expressions variées de religiosité, de constructions théologiques, d'approches rationalistes ainsi que des modèles complexes d'interactions entre politique et religion, entre orthodoxie et innovations, entre spiritualité et scripturalisme, très bien décrites dans ce livre. Il ne s'agit pas de revenir en arrière mais de comprendre que l'histoire intellectuelle du monde musulman peut parfaitement légitimer une ouverture du champ contemporain de la réflexion théologique et philosophique sans avoir à se poser en symétrie par rapport au devenir intellectuel de l'Occident. Il ne s'agit pas seulement de répondre aux injonctions d'une modernité occidentale qui s'est à son tour enfermée dans un dogmatisme intellectuel dont elle est la première à souffrir mais d'apporter sa propre contribution à cette modernité qui s'interroge sur elle-même.

Comme le montre Olivier Hanne, la pensée islamique a tout essayé sur le plan intellectuel, même si régulièrement une réaction normative et scripturaliste a cassé ces ouvertures pour imposer une orthodoxie qui convenait à l'alliance entre sultans et oulémas. Les indépendances ont brièvement réouvert l'espace intellectuel mais ce dernier s'est retrouvé trop souvent écrasé entre des régimes autoritaires et des formes de revivalisme religieux peu soucieuses de diversité et de démocratie.

Ce qui a manqué est moins une pensée nouvelle que les catégories sociales capables de les endosser et d'en faire l'instrument de leur ascension sociale. Le conservatisme a été plus social et politique qu'intellectuel et culturel. De nouvelles catégories d'intellectuels et de réformateurs sont bien

apparues mais dans un contexte de luttes et de défaites face au colonialisme, ce qui a favorisé un islam identitaire face à un réformisme imité de l'Occident en mal d'enracinement. La Turquie kémaliste fut un bon exemple du dilemme : sortir de la fatalité réactive pour construire une modernité sans racines.

La leçon de cette histoire et de ce livre, c'est que le changement ne vient pas des débats théologiques mais bien de l'évolution de la religiosité, c'est-à-dire du rapport à la religion, du vécu de la religion par les individus. Les penseurs musulmans réformateurs existent aujourd'hui mais ils n'ont pas encore trouvé leurs lecteurs parmi leurs coreligionnaires. Nombre de musulmans cherchent leur modernité sans trop s'intéresser aux théologiens et aux philosophes musulmans réformistes. Ces derniers peuvent certes aisément puiser dans le catalogue des possibles inscrit dans le passé et fort bien résumé dans le livre d'Olivier Hanne. Des traités anciens peuvent trouver une nouvelle modernité parce qu'ils ancrent une spiritualité contemporaine dans une tradition, dans la Tradition. Mais le rapport aux livres n'est plus le même. Il n'y a pas une crise du penseur mais une crise du lecteur.

Ce sont les humains qui habitent la religion, ce sont eux qui lui donnent forme. Jusqu'ici, les penseurs réformistes contemporains, Mohammed Arkoun, Abdolkarim Soroush, etc., ont manqué la « religiosité » du peuple croyant, ce peuple que Luther et Calvin avaient rencontré plus qu'ils ne l'avaient créé. Peut-être ces penseurs réformistes musulmans s'adressent-ils plus à leurs pairs occidentaux qu'à leurs coreligionnaires moins savants. Dans tous les cas, ce n'est pas une pensée réformiste qui manque à l'islam aujourd'hui, c'est l'articulation de cette pensée avec la religiosité populaire, la vie quotidienne.

Et pourtant, de nouvelles religiosités émanent de ce qui circule au milieu des sociétés plus diversifiées et plus complexes, issues de la mondialisation. Cette dernière n'est certes pas nouvelle pour l'islam : c'est l'extension de l'Empire arabe qui a conduit à la floraison intellectuelle des premiers siècles, mais la volonté d'homogénéisation et de contrôle étatique des siècles suivants y a mis fin. La période coloniale a aussi été une nouvelle mondialisation mais elle s'est effectuée dans un rapport de domination qui a plutôt poussé à des replis identitaires, fondamentalistes et nationalistes. Il reste maintenant à sortir d'une posture postcoloniale qui, des deux côtés, règle des vieux comptes, réactive des blessures et des préjugés, demande soit la repentance, soit l'assimilation, mais ignore les dynamiques sociales qui font que, justement, les temps ont changé.

Olivier Roy, professeur
à l'Institut universitaire européen de Florence.

USAGES

S. : numéro de sourate, suivi du verset.

* : l'astérisque indique un mot défini dans le glossaire final.

Nous suivons la traduction du Coran de Régis Blachère (Paris, Maisonneuve et Larose, 1972), modifiée par nos soins ponctuellement.

Les termes arabes sont employés comme invariables (le pluriel reste au singulier). De même, quand l'usage est établi dans le dictionnaire Larousse, nous privilégions les noms propres francisés à leur forme arabe (ex. : Sanaa plutôt que San`â ; Ali plutôt que `Alî).

Selon l'usage courant et par commodité, nous appelons Mohammed « Prophète », et de préférence à Mahomet, historiquement daté, ou à Muhammad, peu usité pour des lecteurs francophones.

Les cartes sont de notre fait, tout comme les traductions de l'arabe, sauf indication contraire.

INTRODUCTION

Dieu est la Lumière des cieux et de la terre [...].
Lumière sur Lumière ; Dieu dirige
qui Il veut vers sa Lumière.

Sourate 24, dite « La Lumière », verset 35.

L'expression « islam des Lumières » est récente et n'est pas encore usitée parmi les historiens. Elle fait allusion aux philosophes des Lumières qui, entre la fin du xvii^e siècle et la fin du xviii^e siècle, ont voulu sortir « l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre [...]. *Sapere aude !* Ose te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières¹ ». Cette définition du philosophe prussien Emmanuel Kant (1724-1804) est aussi un hommage à ses prédécesseurs, qui, en France notamment, à travers Voltaire, Rousseau et Condorcet, avaient revendiqué le rationalisme contre l'obscurantisme religieux, les libertés civiles contre l'absolutisme et le progrès humain contre les déterminismes innés. Propres à l'histoire européenne, les « Lumières » sont ce grand mouvement qui affirme l'autonomie de l'individu face à Dieu et à ses défenseurs sur terre, notamment les Églises et les souverains sacrés, dynamique qui culmine dans l'idée du progrès et de la modernité. Il est en cela un héritier de la Renaissance et surtout de l'humanisme qui, à partir de la fin du xv^e siècle, non seulement rassemble

les lettrés dans la redécouverte des sources grecques et latines de l'Antiquité (les *humanités*), mais surtout remet en cause la centralité du dogme chrétien pour envisager l'être humain à travers de nouvelles philosophies et valeurs (dites *humanistes*).

Parler d'un « islam des Lumières » ou d'un « humanisme musulman » est donc un abus au moins pour deux raisons : il s'agit de plaquer sur le monde musulman des réalités historiques européennes et surtout, d'après la définition que nous avons rappelée, un islam des Lumières pourrait impliquer le rejet de l'islam comme religion, sa dilution dans les modes de vie contemporains ou la disparition de ses doctrines dans un humanisme agnostique. D'ailleurs, l'expression n'a pas encore gagné sa légitimité en langue arabe (*islâm al-tanwîr* ? *islâm al-munawwar* ? *islâm al-adwâ* ?). De même, le mot *insâniyya*, censé traduire « humanisme », est le même en arabe pour « humanité », et ne désigne donc rien d'équivalent aux sous-entendus de l'humanisme de la Renaissance.

Ceux qui ont forgé la notion d'islam des Lumières dans les années 1990 ne l'ont évidemment pas pensée sur les modes européens. Sa paternité revient à l'anthropologue algérien Malek Chebel (1953-2016), qui, en 2004, publia un *Manifeste pour un islam des Lumières*, accompagné de vingt-sept propositions pour réformer l'islam. Confiant dans le progrès et l'optimisme philosophique, l'auteur fondait cet islam des Lumières sur trois composantes : le mariage entre la foi et la raison, le rejet de la violence et de l'autoritarisme (contre les femmes notamment), la recherche de la paix et du respect de l'autre (comme réponse au djihadisme). La dimension religieuse n'était nullement niée, au contraire, et le propos n'était pas d'en finir avec le Coran ou la prière, mais le livre sacré et le culte étaient compris plus largement, dans une vision plus spiritualiste et moins juridique.

Malek Chebel fut aussitôt suivi par d'autres intellectuels et sa formule connut un grand succès auprès des journalistes,

dans le monde culturel et parfois chez les hommes politiques, dont Emmanuel Macron, qui le reprit à son compte en octobre 2020. Dans le contexte des attentats de 2015 et de la lutte contre l'islamisme, il s'agissait pour tous d'aider à l'émergence d'une approche rationnelle et libérale de l'islam, confiante dans la modernité, sans dogmatisme. Compris de cette manière, l'islam des Lumières se préoccupe surtout de philosophie et de rationalité tout autant que de religion. Il vise à montrer que des penseurs musulmans ont su, dans le passé, développer des savoirs métissés et exigeants, et parfois même affranchir l'individu de ses carcans, comme les Lumières voulurent le faire en Europe avant la Révolution française. En réactualisant leurs travaux, il devenait possible de lutter contre les violences propres au monde musulman et d'accéder à une authentique modernité.

Mais le projet d'un islam des Lumières présente certaines impasses méthodologiques : il est une relecture du passé au profit du présent, démarche que souhaite toujours éviter l'historien. La modernité espérée pour le monde musulman copie celle de l'Europe, et s'avère donc idéologiquement orientée : seul un islam qui s'occidentaliserait pourrait être compatible avec les valeurs modernes. En outre, cet islam des Lumières concerne aussi bien la religion elle-même (*l'islam* avec une minuscule) que la civilisation (*l'Islam* avec une majuscule, c'est-à-dire le cadre politique, ses territoires, sa société, ses arts, sa culture, etc.). Ses frontières sont donc floues et extensibles à l'infini. Enfin, on peut en contester la légitimité : faut-il déconstruire *l'islam* pour reconstruire *l'Islam* sur des bases apaisées ? Faut-il passer par la philosophie pour être libéral et pacifique ? Ne s'agit-il pas d'un simple slogan lancé à la face des islamistes ? Ne fait-il pas le jeu des États-Unis et de l'Europe contre le monde musulman, accusé de tous les maux et sommé de se réformer sur le modèle occidental ? N'y

a-t-il pas des musulmans – dans l'Histoire et le présent – à la fois profondément religieux et pacifiques ?

Écrire l'histoire de l'islam des Lumières paraît donc particulièrement délicat, voire irréaliste. Pourtant, et même si la formule est maladroite et recouvre des enjeux très contemporains, elle renvoie aussi à des réalités historiques indéniables : l'appétit des sciences comme les mathématiques ou l'astronomie dans l'Empire islamique aux VIII^e-X^e siècles, les abondants débats au Moyen Âge autour de la philosophie et de son statut face à la religion, l'usage de la raison logique dans l'élaboration du droit et ce, jusqu'à l'époque moderne, l'affirmation des intellectuels libéraux dès le XIX^e siècle. Ces aspects rappellent en Europe le mouvement de l'humanisme, c'est-à-dire la mise en avant d'une érudition critique propice à l'épanouissement de l'être humain, issue de la culture gréco-latine, mouvement qui, contrairement aux Lumières, ne se prétendait ni déiste ni athée. Or, l'humanisme est une porte d'entrée vers la modernité. S'il existe un humanisme dans l'histoire de l'islam, indépendamment de l'Europe, alors l'islam peut aussi cultiver sa propre modernité. Les enjeux sont donc considérables.

Si la question du savoir est centrale, elle n'est pas unique, car cette érudition modifie les rapports à Dieu, aux doctrines religieuses, aux minorités confessionnelles et à l'altérité en général. Or, des approches parallèles sur ces thématiques se découvrent dans d'autres courants, notamment chez les mystiques de l'islam, chez certains artistes, des auteurs et des poètes, chez des religieux inspirés aussi bien par la tradition musulmane que par des sagesse anciennes ou des idéaux éthiques issus d'autres univers culturels, ainsi en Afrique ou en Asie, et même chez des juristes pourtant préoccupés d'abord par des questions de droit. Chez tous ces individus, qui n'ont en rien renoncé à leur foi, l'enrichissement de leur culture religieuse a permis de dégager des voies théologiques complexes – que certains ont jugé relativistes ou agnostiques –, des

manières positives d'envisager le monde corporel et terrestre, de s'ouvrir au divin et de considérer ceux qui professaient un autre islam ou d'autres religions.

Cependant, l'approche historique qui est la nôtre a pour intérêt de ne pas s'arrêter aux individus et d'envisager les structures mentales : il ne suffit pas de dire qu'un savant et juge musulman comme Averroès (1126-1198) a légitimé l'usage de la philosophie, mais il faut expliquer pourquoi le contexte historique rendait possible son œuvre, notamment en rappelant comment les institutions culturelles et religieuses appréhendaient la raison, quel était le terreau propice aux sciences et pourquoi une partie des croyants acceptaient des formes non conventionnelles de mysticisme qui ont souvent disparu après le XIX^e siècle.

L'islam des Lumières, tel que nous l'envisageons selon une perspective historique, renvoie donc à plusieurs acceptions : le débat entre foi et raison, les rencontres scientifiques sous l'autorité islamique, la critique religieuse des doctrines officielles et des pouvoirs politiques, l'ouverture à la transcendance sous des formes spirituelles plus que juridiques, l'humanisme des érudits, le dialogue des lettrés et des croyants avec des sagesse plus anciennes ou non musulmanes.

Inévitablement, cet essai suit une logique chronologique, laquelle permet de mieux mettre en valeur les périodes d'interaction avec les autres civilisations, les phases de découvertes scientifiques, d'essor de la mystique et de la pensée, ainsi que les moments de repli dus à des contextes spécifiques. Il convient encore de distinguer les espaces, puisque le monde arabe ne connut pas les mêmes rythmes que l'univers turcophone, la Perse ou l'Inde musulmane. Une telle approche, nourrie par les sources et une bibliographie actualisée, présente en outre l'avantage de dépasser certains préjugés largement répandus sur le déclin intellectuel et culturel du monde musulman qui aurait suivi l'« âge d'or de l'islam » aux VIII^e-X^e siècles. Or, l'idée

d'un déclin du monde musulman et d'un progrès européen s'est enracinée au cours du XIX^e siècle, et l'on en cherche vainement les traces au XVII^e siècle dans les sources occidentales ou arabes, signe que le délitement inévitable de l'islam est une vue récente. De fait, à l'époque moderne, l'Empire ottoman tient la dragée haute aux monarchies d'Europe, la dynastie moghole impose sa domination en Inde et la Perse est gouvernée par les Safavides, qui font la promotion à la fois du chiisme*, des arts et de la littérature.

Retracer cet islam des Lumières est d'autant plus difficile en raison des idées que l'opinion publique véhicule sur l'islam : la guerre, les brutalités, l'isolement des femmes, l'impossibilité de toute critique sur le Coran, la stagnation intellectuelle, etc. Il ne s'agit pas pour nous évidemment de nier les formes de violence sociale dans l'histoire de la civilisation musulmane, mais de montrer que la compréhension de l'islam a toujours suscité des manières d'être et de croire qui échappaient à la norme communément admise, que celle-ci était variable, que l'on pouvait être musulman et épris de savoirs scientifiques, de recherche philosophique, de goût pour le dialogue spirituel avec Dieu, ou encore être attiré par la rencontre avec les chrétiens et les juifs, être capable de remise en cause du pouvoir théocratique au nom de certaines formes de liberté de la personne. Or, ces phénomènes eurent lieu durant toute l'histoire de l'islam et ne se limitent pas à trois siècles d'or, bien que beaucoup de croyants les oublient, et certains même par intérêt politique. Car réduire l'islam à une stricte orthodoxie, sans les nuances du passé, permet aux prédicateurs et aux fanatiques d'anticiper la prise du pouvoir en s'appuyant sur les scrupules religieux des populations. Il ne s'agit pas de réécrire l'Histoire pour n'en montrer que les formes généreuses, mais d'en dévoiler les contradictions et les moments qui échappent à nos schémas préconçus.

CHAPITRE PREMIER

Le Coran, entre sagesse et raison

Toute approche sur l'histoire de l'islam, sur son rapport à la raison et à l'altérité, impose de repartir du Coran et de déjouer certains pièges qui traverseront les siècles : le livre est-il porteur d'ouvertures à la raison et à des formes de sagesse, ou défend-il la violence, le fatalisme, la soumission de la personne, et notamment des femmes ? La réponse influence évidemment toute l'histoire musulmane qui revient toujours à cette source.

La rédaction du texte et son message

Tel est Dieu, votre Seigneur. Nulle divinité que lui, le créateur de toute chose. Adorez-le ! De toute chose, il est protecteur. (S. 6, 102.)

Tout d'abord, rappelons ce qu'est ce livre et quel est son message. Ce que l'on sait du Coran doit pour beaucoup aux siècles qui ont suivi son écriture, lorsque, vers les VIII^e-X^e siècles, ses grandes lignes interprétatives furent fixées par les oulémas*, c'est-à-dire les savants et juristes musulmans travaillant dans l'entourage des souverains, les califes* de Damas puis de Bagdad. Prétendre le lire de manière neutre

et détachée pour y trouver son message propre n'est guère possible, et l'historien est contraint d'avoir recours à cette tradition ultérieure, quitte à la critiquer ensuite. Celle-ci assure que le texte, après avoir été révélé progressivement au Prophète Mohammed entre 610 et 632, fut mis par écrit vers 653, à Médine, à l'initiative du calife Othman (644-656), qui aurait établi une recension officielle du Coran (un *mushaf**). Selon ce récit, le livre aurait connu sa forme quasi définitive à peine vingt ans après la mort de Mohammed, rapidité garantissant sa fiabilité. On opéra un chapitrage sans ordre thématique ni chronologique, mais en classant les sourates – c'est-à-dire les 114 chapitres du texte – de la plus longue à la plus courte.

Toutefois, la collecte écrite des sourates, leur contenu et leur mise en forme définitive ne peuvent dater d'avant la fin du VII^e siècle, voire, pour les modalités de sa récitation, d'avant le X^e siècle. Ainsi, Ubayy ibn Kaab (mort en 642), compagnon du Prophète, rédigea une version du Coran qui ne comportait ni la première sourate ni les deux dernières (S. 113-114)¹. Le Coran est le fruit d'une évolution ; aucun manuscrit complet du VII^e siècle n'a d'ailleurs été conservé et, malgré l'ordre d'Othman de détruire toutes les versions qui s'écartaient de sa propre compilation, d'autres variantes – certes, sur des lectures ponctuelles – furent maintenues jusqu'au début du XI^e siècle. Par exemple, au verset S. 1, 4, faut-il lire *mâlîki* (« le souverain roi »), *malîki* (« au roi »), *mallâki* (« au propriétaire »), *malîka* (« ô roi ») ? La première version l'emporte dans les usages, mais les autres ne sont pas écartées. On estime qu'il existe sept lectures officielles (les *qirâ'ât*), mais d'autres transmissions orales se sont longtemps maintenues, d'autant que le texte écrit n'était à l'origine qu'un aide-mémoire et n'avait pas une valeur absolue face à l'oralité. Mohammed aurait déclaré que « le Coran a été révélé selon sept lectures, récitez selon celle qui

vous convient ». C'est dire qu'une certaine latitude avait été laissée à ses contemporains pour aborder le livre, tant que le sens général n'était pas modifié². L'idée d'un texte indiscutable dans sa récitation est sans doute peu conforme à la manière dont il fut pensé. C'est ce que confirme le savant damascène Ibn al-Djazari (mort en 1429), grand spécialiste des *qirâ'ât* :

Les lectures [coraniques] admises à ce jour, qu'elles soient sept, dix ou treize, si on les compare aux lectures admises dans les premiers temps [de l'islam] ne sont qu'une infime partie d'une multitude, une goutte d'eau dans la mer³.

Certes, on classa les lectures par ordre de fiabilité, mais sans interdire celles qui s'écartaient de ces catégories, équivoque qui ne fut contestée qu'après le xviii^e siècle. Cette souplesse sur la lecture et l'interprétation du Coran est encore partagée par la tradition chiite, pour laquelle la version du texte rédigée par Ali (mort en 661), cousin et gendre du Prophète, aurait été écartée par les premiers califes. Des passages entiers auraient été supprimés parce qu'ils soutenaient la légitimité d'Ali et de son fils Hussein (mort en 680)⁴.

Bien qu'il soit souvent allusif et d'une lecture ardue, le message central du Coran apparaît clairement quand on le considère dans son ensemble. Les thèmes principaux concernent Dieu lui-même, son unicité, sa création, le Jugement dernier, la vie après la mort, l'histoire de ses messagers avant Mohammed, la prophétie envoyée à ce dernier, et des injonctions de type légal. La première sourate, dite « L'Ouvrante » (*al-Fâtiha*, de l'arabe *fataha*, « ouvrir »), en résume les fondements (entre crochets le numéro des versets) :

[1] Au nom de Dieu, celui qui fait miséricorde, le miséricordieux. [2] Louange à Dieu, le Seigneur des Mondes, [3] celui qui fait miséricorde, le miséricordieux, [4] souverain du jour du Jugement. [5] C'est toi que nous adorons, toi que nous sollicitons. [6] Conduis-nous sur la voie droite, [7] la voie de ceux que tu as comblés, non pas de ceux qui ont encouru ta colère, ni des égarés.

La sourate exprime la totale unicité de Dieu, nommé *Allâh* (contraction d'*al-ilâh*, « le dieu »), qui est créateur et dont l'attitude envers l'humanité est le pardon. Si Dieu juge les hommes, il est toujours appelé « le Miséricordieux », ce qui est sa première caractéristique (« Ma miséricorde embrasse toute chose », S. 7, 156). Lui seul pourvoit aux besoins des hommes, il égare les impies et ramène à lui les croyants.

Le livre est d'un abord difficile et la signification de nombreux passages n'a rien d'évident. Une même sourate peut associer des registres radicalement différents : une louange, un récit biblique, une description du Paradis ou encore un commandement divin. Si Dieu est en général le narrateur, d'autres personnages prennent la parole, dont le Prophète ou Moïse, sans que les changements soient annoncés. Dans ces dialogues indirects, le domaine de l'humain est ainsi en permanence mêlé au divin. Des récits secondaires viennent interrompre l'exposé principal, lui-même entrecoupé d'actions de grâces ou de semonces, créant ainsi une multitude de méandres textuels qui se rejoignent grâce à un mot, une sonorité ou une idée. Mais cette construction poétique complexe laisse une impression d'inachevé ou de mystère, et le sens demeure souvent obscur, si bien qu'on a supposé qu'à l'origine une gestuelle servait la compréhension.

Dieu est-il amour ?

Contrairement au Nouveau Testament qui définit la nature de Dieu par le grec *agapè*, l'amour donné, inconditionnel et désintéressé (ex. : 1 Jn 4, 16), ce n'est pas le cas des nombreux noms de Dieu dans le Coran, qui préfère celui de Miséricordieux. Toutefois, les racines arabes évoquant le vocabulaire affectif sont fréquentes pour définir son attitude envers les êtres humains : la bonté (racine : *BRR*, qui rejoint la charité et la bienfaisance), la protection (*'MN*, avec l'idée de confiance et de fidélité), la gratification (*ShKR*), la générosité (*KRM*).

Trois termes sont plus spécifiques : la racine *WDD* désigne l'affection et l'amour, notamment entre les personnes et dans le couple. Elle est l'une des récompenses promises dans l'au-delà. « À ceux qui auront cru et auront accompli de bonnes œuvres, le Bienfaiteur accordera son amour (*wudd*) » (S. 19, 96). La racine *HBB* est plus fréquente mais aussi plus vague, puisqu'on l'utilise pour l'amitié, l'amour ou une simple préférence (envers des gens ou des choses). Seule une affection conduite par Dieu empêche qu'elle devienne une convoitise (ex. : S. 3, 152-153). Quand cet amour est tourné vers Dieu et en obéissance au Prophète, Dieu en retour attribue son propre amour et son pardon (S. 3, 31).

Enfin, quand le Coran qualifie Dieu de Miséricordieux (*al-Rahmân*), il emploie une racine qui évoque la germination et surtout la matrice féminine (*raham*), c'est-à-dire les « entrailles » ou le « sein de Dieu ». Ainsi, Dieu enfante la vie ; il conçoit en lui-même l'humain comme une mère son enfant. C'est donc en fonction de son utilisation dans les versets que l'amour coranique rejoint l'*agapè* biblique.

Un livre en dialogue

Véhicule originel et pérenne de l'islam, le Coran est pourtant un texte ouvert : ouvert sur d'autres textes religieux qui circulaient à la même époque, et ouvert par la suite à des interprétations non officielles qui valorisent sa « polyphonie » plutôt que son caractère monolithique. Si le Coran est un bloc, c'est parce qu'il l'est devenu au cours des siècles, non par sa nature même.

Le premier dialogue est linguistique. La langue coranique reprend à la fois les caractéristiques de la poésie arabe, du dialecte des Quraysh – la tribu du Prophète à La Mecque – et apporte des formes nouvelles, mal identifiées. Les rédacteurs – s'il y en a plusieurs – ont créé une rhétorique originale, faite de prose rimée (*saj'*) et de métaphores qui rappellent les images de la poésie d'avant l'islam⁵. Le texte ménage des pauses respiratoires au milieu d'un passage méditatif, là où la voix s'essouffle, lui offrant alors à déclamer une action de grâces courte et claquante. La rime est très présente, particulièrement dans les sourates révélées lorsque Mohammed était à La Mecque (610-622), tandis que les passages datés de son séjour à Médine (622-632) n'offrent que de rares assonances. Certaines séquences répétées à l'envi reviennent comme des leitmotive, facilitant la mémorisation et garantissant une cohérence thématique dans la sourate. Les couples de mots antinomiques sont permanents et contribuent à la scansion du texte (« le Miséricordieux, celui qui fait miséricorde », « les cieus et la terre », « l'Orient et l'Occident », etc.).

L'ensemble crée un langage inimitable, rimé, cadencé, alternant de longues syllabes avec de brusques interruptions de la phrase. Les effets rythmiques et sonores, incantatoires, l'emportent souvent sur le style et le sens, si bien

qu'on ne peut lire le Coran, mais plutôt le psalmodier ou le chanter. Il n'avait d'ailleurs peut-être pas été pensé pour être écrit. Habitué à l'entendre, le fidèle parvient à reconnaître progressivement les racines des mots, formées de trois consonnes (*BRK* pour *baraka*, la « bénédiction »), emportant le croyant dans un voyage à l'origine du langage. Psalmodier une sourate devient ainsi une expérience à la fois sémantique et spirituelle, d'autant qu'une seconde voix semble sourdre sous la simplicité apparente des mots et des images. Nul doute pour l'assemblée des fidèles que le « mystère » (le *ghayb**) soit présent à chaque verset et lui entrouvre les portes de la métaphysique. « Telles sont les nouvelles du *ghayb* que nous te révélons » (S. 11, 49).

Le Coran se veut donc autre qu'un simple livre et l'arabe plus qu'une langue humaine ; tous deux sont indissociables et porteurs de sacralité. Mais cette richesse de sens peut aussi engendrer un certain littéralisme, car les sourates se suffisent à elles-mêmes et nourrissent la foi mieux qu'une explication de texte. La dimension éminemment liturgique du texte a été signalée par des philologues qui l'ont comparé aux livres cultuels syriaques, langue sémitique utilisée par les chrétiens d'Orient dès l'Antiquité. Le mot *qur'ân* n'est-il pas un calque du syriaque *qeryâna* qui désigne la lecture des Écritures durant la célébration chrétienne ? Si ces parallèles sont justes, le Coran serait un recueil de textes à proclamer dans une célébration, comme un lectionnaire chrétien ou le *Diatessaron* des manichéens* de Perse, entre le prêche et la récitation d'une communication venue de Dieu⁶.

De toute évidence, le livre a été composé en résonance avec des textes juifs et chrétiens. En effet, il se nourrit d'une littérature née dans l'Arabie ancienne et d'influences juives, chrétiennes, gnostiques* ou manichéennes, voire d'éléments provenant de l'histoire religieuse iranienne et

même d'Éthiopie⁷. Zayd ibn Thabit (mort en 665), qui joua peut-être auprès du Prophète le rôle de secrétaire, était un juif de Médine avant sa conversion à l'islam, et connaissait l'arabe, l'hébreu et le syriaque. Or, son rôle fut prépondérant dans la mise par écrit du codex d'Othman. D'autres noms de scribes juifs convertis apparaissent à la même époque, justifiant sans doute les allusions coraniques aux traditions juives (appelées les *isrâ'iliyyât*). En effet, le Coran fait référence explicitement à la Torah, aux grands personnages de l'Ancien Testament, et implicitement aux psaumes, aux commentaires rabbiniques, ainsi la limitation talmudique à quatre femmes ou l'affirmation de la sacralité universelle de la vie (voir *Mishna*, Sanhedrin, 4, 5) :

C'est pourquoi nous décrétâmes pour les Fils d'Israël que quiconque tuerait une personne sans que celle-ci ait tué ou semé le scandale sur terre, serait jugé comme s'il avait tué tous les hommes. Et quiconque ferait revivre une personne serait jugé comme s'il avait fait revivre tous les hommes. (S. 5, 32.)

Pour s'imposer comme une alternative religieuse crédible face à un judaïsme très présent en Arabie, notamment autour de Médine et dans le Croissant fertile, Mohammed ou les compositeurs du Coran auraient puisé dans la tradition juive environnante et dans les psaumes araméens⁸.

L'influence du christianisme est tout aussi certaine (le mot « évangile » apparaît douze fois sous la forme *Injîl*), du moins celui des Églises non orthodoxes, comme le monophysisme*, présent à l'époque en Éthiopie, en Syrie-Palestine et dans l'oasis de Nadjran, ou le nestorianisme* de Mésopotamie et du Yémen⁹. Les rédacteurs du Coran avaient une certaine connaissance des rites et doctrines chrétiens en langue syriaque, probablement aussi des légendes apocryphes qui transitaient par les marchands et les caravaniers.

La biographie officielle de Mohammed, rédigée au début du IX^e siècle, assure qu'il rencontra plusieurs moines, et même que son cousin par alliance Waraqa était un prêtre lettré¹⁰. Les sourates mecquoises, celles du début de la Révélation, offrent de nombreuses analogies avec les thématiques chrétiennes, particulièrement sur la fin des temps, la virginité mariale (S. 19) et l'importance de Jésus.

De multiples parallèles ont été relevés. La première sourate (voir p. 24) n'est pas sans rappeler le Notre Père chrétien (voir Évangile de Matthieu, 6, 9-13), dont il recopierait la structure : un appel à un Dieu unique (« Notre Père », formule parallèle au verset [1]), afin qu'il soit exalté (« qui es dans les cieux, que ton nom soit sanctifié » [2-3]), une affirmation de sa puissance sur l'univers (« que ton règne vienne, que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » [4]), une définition de sa générosité envers les hommes (« Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien » [5]), de son jugement sur le péché et le mal (« Remets-nous nos dettes... et ne nous soumetts pas à la tentation, mais délivre-nous du Mauvais » [6-7]).

Le christianisme évoqué dans le Coran diffère d'ailleurs de la doctrine reconnue par les grands conciles de Nicée (325), Constantinople (381) et Éphèse (430). Les erreurs chrétiennes dénoncées par le Coran se rapprochent de certaines positions monophysites ou nestoriennes ; ainsi l'étonnante trinité associant Dieu à Jésus et à Marie (S. 5, 116), le refus du Christ comme Fils de Dieu (S. 5, 72 ; 9, 31) ou celui de sa crucifixion (« ils ne l'ont ni tué ni crucifié, mais un sosie lui a été substitué », S. 4, 157).

Un texte fermé ?

Le Coran se définit comme un texte sans équivalent : « Certes, si les humains et les djinns [c'est-à-dire les esprits] s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à cette prédication, ils ne sauraient rien faire de semblable » (S. 17, 88). La controverse paraît d'autant plus difficile que le livre a sa propre vie, laquelle résout les contradictions apparentes entre ses versets : « Quand nous abrogeons un verset et le faisons oublier, nous en apportons un meilleur ou un semblable » (S. 2, 106).

La tradition musulmane des VIII^e-IX^e siècles est allée plus loin, en établissant que les versets entendus par le Prophète par l'intermédiaire de l'ange Gabriel (*Jibrîl*) préexistaient de toute éternité. Il y aurait dans le sein de Dieu un archétype céleste, parfait, lequel est désigné dans le Coran par le mot *kitâb**, souvent traduit par « livre », mais qui désigne en réalité le texte référentiel, exprimé sous forme d'un *qur'ân*, un coran, une proclamation vocale, une récitation sacrée¹¹. Le *kitâb* est descendu progressivement, passage après passage, sur Mohammed, qui l'a récité comme un *qur'ân*.

C'est à partir de ces éléments qu'au IX^e siècle fut forgé le concept d'*ijâz** – l'inimitabilité et le caractère indépassable du Coran –, qui attribue au texte une unicité dans la forme comme dans le fond. La langue arabe dont il est tissé est d'une perfection absolue, à la fois noble et concise. Aucune langue humaine ne peut le reproduire et donc le contester. On peut dès lors parler d'une tendance à la fermeture du texte, ou du moins de sa lecture critique, processus indépendant du Coran lui-même. Il n'empêcha d'ailleurs nullement la réflexion sur la polysémie du vocabulaire arabe.

NOTES

Note de l'introduction, p. 15

1. « Was ist Aufklärung ? », *Berlinische Monatsschrift*, vol. 4, p. 481-494, décembre 1784.

Notes du chapitre premier, p. 21

1. A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân: The Old Codices*, Leyde, 1937, p. 1-24.

2. Cl. Gilliot, « Les sept "lectures" : corps social et Écriture révélée », *Studia Islamica*, 61, 1985, p. 5-25 ; Bauer, 2025, p. 51-107.

3. *Traité des dix lectures*, vol. 1, p. 33.

4. F. Micheau, *Les Débuts de l'islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre, 2012.

5. S. Al-Kindy, *Le Voyageur sans Orient*, Arles, Sindbad/Actes Sud, 1998, a montré les interactions entre la poésie antéislamique et la littérature orientale.

6. G. Grandguillaume parle de « cultures oubliées du Coran » (*Diogène*, 226-2, 2009, p. 69).

7. A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Leyde, Brill, 2007 (rééd.) ; *Le Coran. Nouvelles approches*, dir. M. Azaiez, Paris, CNRS Éditions, 2013.

8. *Im vollen Licht der Geschichte. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, éd. D. Hartwig, Wurtzbourg, 2008.

9. S. Kh. Samir, « The theological christian influence on the Qur'ân », Reynolds, 2007, p. 141-162.

10. *Al-Sīra*, éd. Wüstenfeld, p. 115-122.

11. D. Madigan, *The Qur'ân's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton University Press, 2001 ; A.-S. Boisliveau, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leyde, Brill, 2014.