

LE FAIT CORANIQUE

Le fait coranique est un événement linguistique, culturel et religieux qui partage le domaine arabe en deux versants : le versant de « la pensée sauvage » au sens défini par Cl. Lévi-Strauss et celui de la pensée savante. Ce partage est généralement décrit par les historiens d'un point de vue chronologique linéaire : *avant* le Coran, on parle de gentilité (*Jāhiliyya*), c'est-à-dire d'une société polysegmentaire caractérisée linguistiquement par la diversité des dialectes, religieusement par le paganisme (= « les ténèbres de l'ignorance » selon une vision théologique fondée sur une fausse interprétation du concept coranique de *Jāhiliyya*) ; *après* le Coran, on décrit la montée irrésistible de l'État islamique fondée à Médine, en 622, par Muḥammad et l'épanouissement corrélatif d'une langue et d'une culture savantes (= « la Lumière de l'Islam » selon le schéma théologique).

La vérité est que les sociétés polysegmentaires, les dialectes et les cultures populaires correspondantes, les croyances et les visions mythologiques n'ont jamais cessé de coexister, dans tout le domaine arabe-islamique, avec un État, une culture, une religion unificateurs, centralisateurs, rationalisants. Pour avoir une vue complète et équilibrée de la pensée arabe, il faudrait donc décrire ses deux modes d'existence qui n'ont cessé d'interférer, de se conditionner au cours de l'histoire. Malheureusement, « la pensée sauvage » nous est beaucoup moins connue que la pensée savante parce que celle-ci a régulièrement dénigré, discrédité, ignoré celle-là. « La pensée sauvage », jusqu'à nos jours, n'a guère profité de la fixation

de ses créations, de ses données par l'écriture : pour l'étudier, il est donc nécessaire d'emprunter la voie ethnographique qui ne compte pas encore beaucoup de partisans ni parmi les chercheurs arabes, ni parmi les Occidentaux. On préfère la méthode historiographique adaptée à l'exploration de la culture savante qui a toujours monopolisé l'intérêt des élites cultivées et dirigeantes.

Si l'on se résout, ici, à ne considérer que le versant de la pensée savante, c'est à la fois par manque de place et par souci d'éviter la juxtaposition de deux enquêtes habituellement séparées. On retrouvera, cependant, au chapitre IV, le problème de la constante interaction entre culture savante et culture populaire.

On s'en tiendra donc, pour définir le fait coranique, aux données qui aideront à mieux comprendre les développements ultérieurs de la pensée élaborée. On examinera brièvement les trois points suivants :

- Histoire critique du texte reçu sous le nom de Coran.
- Définition linguistique de la notion de Parole de Dieu.
- La signification de la fonction prophétique.

I. – Histoire critique du texte coranique

Par histoire critique, nous n'entendons pas seulement les recherches pour l'établissement d'une édition critique du texte coranique ; nous visons aussi la récapitulation des multiples lectures – au sens linguistique actuel – suscitées par ce texte depuis sa manifestation.

Les savants musulmans ont été préoccupés, à des degrés divers, par ces deux tâches. Un érudit tardif, Al-Suyûtî (cf. *infra*, p. 13, n. 1), a composé un tableau très suggestif des travaux accomplis dans les deux directions. Ce sont, cependant, les arabisants occidentaux et, notamment, l'école allemande, qui ont poussé le plus

avant les recherches philologiques sur le texte coranique. Les résultats acquis ont été utilisés avec rigueur, par R. Blachère dans son *Introduction au Coran* et sa traduction¹.

Les recherches linguistiques contemporaines obligent à reprendre la question dans une perspective plus large que celle de la philologie classique. Celle-ci s'est contentée de la notion étriquée d'un texte qui ne peut avoir qu'un sens, comme disait Renan, par exemple. Or, avant d'être un texte graphiquement fixé, le Coran a été une parole ; et il est resté une parole liturgique jusqu'à nos jours. Faire l'histoire critique du Coran revient ainsi à reconstituer le corpus authentique de *tous* les énoncés communiqués par Muhammad sous le nom de « Révélation » (*tanzîl, wahy*).

Les musulmans sont unanimes à considérer, au moins depuis le IV^e/X^e siècle, que les énoncés recueillis dans la Vulgate officielle constituée dès le califat de 'Uthmân (644-656) représentent la totalité de la Révélation. Cette position traduit l'adhésion à une situation de *fait*, non de *droit* ; elle minimise la gravité et la complexité des circonstances politiques, sociales et culturelles à travers lesquelles la volonté officielle (les califes omeyyades, puis abbasides face à l'opposition protochi'ite, puis chi'ite) a imposé une version « orthodoxe » de la Révélation. La constitution et le triomphe de cette version sont inséparables du drame de la « grande Querelle » (*al fitna al-kubrâ*) et de ses suites. Rappelons rapidement les problèmes que doit affronter, aujourd'hui, toute histoire critique du texte coranique.

1 / La recension de 'Uthmân a entraîné un certain nombre de décisions regrettables : destruction des corpus individuels antérieurs et des matériaux sur lesquels avaient été consignés certains versets ; réduction arbi-

1. Voir désormais *Encyclopaedia of the Qur'an*, éd. J. Mc Auleffe, Leiden, 5 vol., Brill, 2006.

traire des lecteurs à cinq ; élimination de la très importante recension d'Ibn Mas'ûd, un Compagnon respecté dont le corpus a pu être, cependant, conservé à Kûfa jusqu'au X^e siècle. En outre, l'insuffisance technique de la graphie arabe rendait indispensable le recours aux lecteurs spécialisés, c'est-à-dire au témoignage oral.

2 / Dans quelle mesure, la décision du gouverneur d'Irak, Al-Hajjâj, de fixer l'orthographe de la recension 'uthmânienne, a entraîné de nouveaux choix morphologiques et syntaxiques qui affectaient nécessairement le sens ? Les versions chiïtes qui, à l'époque, constituaient le fondement « idéologique » de l'opposition au pouvoir officiel, étaient-elles toujours visées par ces choix ?

3 / Au début du IV^e/X^e siècle, deux partisans d'un recours libre à toutes les lectures traditionnelles, Ibn Muqsim (mort 965) et Ibn Channabûdh (mort 939), sont condamnés par un jury de docteurs « orthodoxes ».

À cette époque, pourtant, les Chiïtes favorisés par les Bûyides, auraient pu faire valoir leurs propres données. Il faut croire qu'une situation irréversible était déjà créée par trois siècles de vigilance officielle. On est parvenu au seuil politico-religieux à partir duquel une solidarité de fait entre Sunnites et Chiïtes, s'imposait pour défendre le caractère intangible d'un texte commun. L'historien peut, dès lors, retenir la définition opératoire suivante :

Le Coran est un corpus *fini* et *ouvert* d'énoncés en langue arabe auxquels nous ne pouvons avoir accès qu'à travers le *texte* graphiquement fixé après le IV^e/X^e siècle. La totalité du texte ainsi fixé a fonctionné simultanément comme une *œuvre* écrite et comme une *parole* liturgique¹.

Cette définition insiste sur le passage de la parole au texte ; elle fixe l'attention sur la forme réellement transmise qui a servi de base à l'élaboration de toute la pensée arabo-islamique. En outre, la forme transmise est pré-

1. Pour un commentaire détaillé de cette définition, cf. M. Arkoun, Lecture de la Fâtîha, in *Lectures du Coran*, 2^e éd., Tunis, 1990.

sentée non comme un texte relevant de la seule approche philologique, mais comme un texte *renvoyant à un langage religieux*. Or, celui-ci s'épanouit sur trois plans solidaires : le culte (gestes, rités, récitation comme moyens d'expression de l'âme religieuse) ; la loi (institutions, droits des hommes, droits de Dieu) ; la pensée (théologie, éthique, mystique, exégèse, sciences auxiliaires). Il y a eu effectivement une impressionnante expansion du discours coranique sur tous ces plans, ainsi qu'on le verra. L'âme religieuse vit de façon indivise l'acte de prière ou de pèlerinage, l'acte d'obéissance à la Loi (*char'fa*) et l'acte de réflexion sur les significations de la Parole révélée. Pour mieux éclairer cette attitude profonde qui commandera toute la pensée arabo-islamique classique, il nous semble utile de rassembler quelques indications sur deux concepts organisateurs du fait coranique : la Parole de Dieu et la fonction prophétique.

II. – La notion de Parole de Dieu

Notre définition du Coran permet d'étudier la notion de Parole de Dieu en tant qu'objet linguistique. On se demandera par quels procédés proprement linguistiques et littéraires, le discours coranique structure un rapport perception-conscience centré sur un Dieu Vivant, Créateur, Transcendant. C'est un fait bien connu que les contemporains de Muhammad ont été frappés et vite subjugués par la forme insolite de la Parole transmise au nom de Dieu. La facture littéraire de cette Parole est présentée dans le Coran même comme inimitable :

« Dis : si les hommes et les djins s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Coran, ils ne produiraient rien qui lui ressemble » (XVII, 88).

Ainsi, le Coran utilise la conscience linguistique arabe pour instaurer une nouvelle conscience religieuse. Voilà pourquoi la théologie utilisera plus tard toutes les res-

sources de la critique littéraire pour imposer le fameux dogme du caractère inimitable, donc miraculeux du Coran (*Tjâz*). En faisant appel, aujourd'hui, au nouvel apport de la linguistique pour définir la notion de Parole de Dieu, on ne fait donc qu'appliquer une attitude constante de la pensée arabo-islamique. Cependant, la méthodologie linguistique actuelle a une valeur d'ascèse intellectuelle : elle exclut toute intervention de présupposés théologiques ou philosophiques.

On peut repérer trois niveaux de fonctionnement littéraire du discours coranique : un niveau métaphorique ; un niveau narratif ; un niveau stylistique. Ces types d'expression se déploient dans deux cadres généraux qui constituent *l'unité* du discours coranique en tant que *forme-sens*¹ : la structure des relations de personne ; le cadre spatio-temporel de la représentation. On ne pourra donner ici que quelques brèves indications en commençant par l'examen des cadres unificateurs.

1. La structure des relations de personne. – Selon E. Benvéniste, on entend par discours « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur et, chez le premier, l'intention d'influencer l'autre en quelque manière »². Parlant de « la subjectivité dans le langage », le même auteur écrit (p. 260) : « Elle se définit non par le sentiment que chacun éprouve d'être lui-même... mais comme l'unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu'elle assemble et qui assure la permanence de la conscience. » Le langage est donc le lieu d'émergence de l'être de l'ego qui a « toujours une position de transcendance à l'égard de tu » ; les positions

1. Sur cette notion et sur tout ce qui va suivre, cf. M. Arkoun, Peut-on parler de merveilleux dans le Coran ?, in *Lectures de Coran*, op. cit. ; Id., Le problème de l'authenticité divine du Coran, *ibid.* ; Id., Lecture de la Sourate XVIII, *ibid.*

2. *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 242.

pouvant, cependant, s'inverser grâce à la relation de dialogue où *ego* et *tu* sont nécessaires l'un à l'autre.

À la lumière de ces réflexions, lisons ces courts versets :

– « Dis : "je me réfugie auprès du Seigneur des hommes..." (CXIV, 1) ;

– « Prêche ! au Nom de ton Seigneur qui a créé... (XCVI, 1) ;

– « Un Coran que Nous avons fractionné en fragments pour que tu l'énonces devant les hommes... dis : " croyez en lui (et Coran), ou n'y croyez pas" » (XVII, 107).

La totalité du discours coranique fait apparaître ainsi trois protagonistes : un locuteur-auteur (*qu'il*), un allocuté-énonciateur (Muhammad), un destinataire collectif (les hommes).

Le locuteur se manifeste par l'emploi constant d'un pluriel de majesté (Nous), de l'impératif, du vocatif, de l'avertissement, de la sentence, etc. Il remplit tout l'espace par l'expression d'une Volonté toute-puissante, d'une Science infinie, d'une Maîtrise souveraine sur l'homme, les mondes, le sens. Le nom propre Allah revient 2 697 fois. Tout ce qu'il dit concourt à l'affirmation de sa Transcendance, de l'Unité impérieuse de Son Être par rapport au *tu* interpellé ; mais Il vise par là à élever le *tu* au rang d'un *je* conscient de sa propre unité psychique articulée à celle du locuteur. C'est donc un être vivant qui émerge, se laisse approcher et, finalement, se donne dans sa Parole : redire cette Parole, c'est s'approprier d'une certaine façon l'être qui s'y dit.

L'allocuté n'est pas le transmetteur passif des énoncés qui lui sont communiqués. L'emploi obligatoire, en arabe, du style direct après le verbe *dire* (*qâl*), permet à l'allocuté de se comporter en locuteur soit à l'égard du locuteur-auteur (comme dans CXIV, 1), soit à l'égard des destinataires (comme dans XVII, 107). Le passage de la fonction d'allocuté à celle de locuteur signifie une

prise en charge du discours, donc une promotion dans l'ordre de l'être qui se dit dans ce discours. En outre, les énoncés coraniques obéissent à une syntaxe telle que tout énonciateur – comme Muhammad – se trouve linguistiquement dans la même situation de locuteur lié par ce qu'il dit. On touche ainsi à un trait distinctif du langage coranique qui est *performatif*. Chaque fois que je prononce un verset, j'accomplis *ipso facto* l'acte visé par mon énoncé soit parce que je réactualise le *Je* du locuteur-auteur, soit parce que j'engage mon propre *je*. En d'autres termes, les destinataires du message peuvent devenir eux-mêmes des locuteurs qui participent, à des degrés divers au *Je* du locuteur-auteur¹.

2. **Le cadre spatio-temporel de la représentation.** – Toute perception donne lieu à une représentation mentale par référence à un espace et à un temps déterminés. Le Coran sélectionne dans l'Univers créé et dans l'Histoire conduite par Dieu, les objets et les notions dignes d'être perçus ; il circonscrit, en même temps, la perception dans des coordonnées spatio-temporelles précises.

L'univers est un réservoir de signes (*'āyāt*) qui manifestent la Puissance créatrice de Dieu et la Sollicitude du Créateur pour l'homme. Les cieux, le soleil, la lune, les étoiles, la terre, le tonnerre, la pluie, les montagnes, la mer, la végétation, les animaux, etc. : tout est donné à percevoir non comme des êtres et des phénomènes physiques concrets, mais comme des *témoignages*. Il s'agit de faire mesurer à l'homme l'infinie distance entre son incapacité à produire aucun de ces êtres et la Puissance ordonnatrice qui, seule, fait exister l'Univers tel qu'il est. Le discours coranique instaure, donc, un *regard* de la conscience sur le monde extérieur, mais ne propose pas une

1. Pour des analyses plus détaillées, cf. *Lecture de la Fâtiha*, *op. cit.*, et *Lecture de la Sourate XVIII*, *op. cit.*

connaissance de ce monde, comme tout un courant apologétique le soutient. En effet, l'homme est rehaussé dans la conscience de soi en même temps qu'il lui est donné de découvrir sa faiblesse face à l'Univers. L'homme est désigné comme « le vicaire de Dieu sur terre » (II, 28) ; l'Univers entier est, d'une certaine façon, « mis à son service » (XIV, 37). Ce privilège traduit une grâce (*faḍl*) qui, en retour, exige une reconnaissance (*chukr*).

La vision du temps de l'Histoire spirituelle vient donner un *sens* (= une direction et un complément de signification) à cette perception de l'espace. Tout le discours coranique réfère à trois temps hiérarchisés : le temps de cette vie immédiate, ou temps court de la mise à l'épreuve de l'homme par Dieu ; le temps de la mort dont la durée est indéterminée ; le temps de la Vie éternelle vers lequel est tendue toute la création. La valeur du passé et du présent de l'homme dépend strictement de leur lien avec le temps eschatologique ; ainsi les peuples anciens ont été détruits, voués aux malheurs, ou, au contraire, secourus dès cette vie, selon qu'ils subordonnaient, ou non leurs conduites à l'Avenir eschatologique.

Le temps de la mort est celui du passage du temps court au temps infini. Il est essentiellement qualitatif, comme les autres ; il marque la fin du Pacte (*ʿahd, mī-thāq*) qui, dans le temps court, liait Dieu à chaque homme ; le début de l'accomplissement des « promesses et des menaces » qu'impliquait le Pacte. En définitive, l'espace et le temps s'inscrivent eux-mêmes dans le cadre *concret* du Pacte qui, dès le début de la création, situe Dieu et l'homme dans une réciprocité de perspectives. Ce sont justement les modalités et les exigences de cette réciprocité de perspectives que la Parole de Dieu vient rappeler à des intervalles de temps plus ou moins longs (*fatra*, ou cycle de la prophétie).

3. Les procédés littéraires. – Il ne saurait être question ici d'une étude littéraire approfondie du Coran. Si l'on

veut tenir compte des orientations nouvelles suggérées par les « poéticiens »¹, on se trouve dans la nécessité d'engager une *re-lecture* à la fois critique et fondatrice : critique, car on ne peut se détourner des lectures antérieures sans en avoir dévoilé toutes les significations ; fondatrice, car il s'agit de contribuer à l'élaboration d'une poétique qui englobe le langage religieux.

Ce travail a commencé sur la Bible et les Évangiles. Le Coran reste exclu, comme d'habitude, du champ de la recherche novatrice. C'est pourquoi il nous a paru utile d'entraîner le lecteur dans des chemins malaisés, mais inévitables. Il nous semble non moins opportun de préférer l'abstention à un exposé qui reprendrait les lieux communs dont il s'agit justement de nous délivrer².

III. – La fonction prophétique

La notion de prophétie est une dimension constitutive du fait coranique qui étend au domaine arabe une catégorie essentielle de la Révélation judéo-chrétienne. Deux écueils sont à éviter lorsqu'on veut saisir cette dimension dans sa fonction motrice et directrice de la pensée arabo-islamique : l'attitude positiviste qui tend à minimiser l'importance de l'expérience religieuse ; l'attitude piétiste qui néglige toute référence à l'histoire et s'en tient au culte fervent d'une Figure symbolique sacralisée. Ainsi, l'historiographie occidentale n'a guère exploité la valeur documentaire de la littérature hagiographique où se dévoilent les procédés et les degrés de transfiguration du personnage historique en un personnage mythique ; où l'on peut saisir, par conséquent, les contenus de conscience qui nourrissent la pensée et motivent les condui-

1. Cf. M. Meschonnic, *Pour la Poétique*, I, II, III, Gallimard, 1970-1973.

2. Cf. provisoirement M. Arkoun, *Comment lire le Coran ?*, in *Lectures du Coran*, *op. cit.*