



The Institute of Ismaili Studies

Remarques Philosophiques sur les Ecritures Saintes

Dr Aziz Esmail

Mots Clés

Philosophie de la religion, philosophie, Qur'an, symboles, Exégèse du Qur'an, herméneutiques, thèmes du Qur'an.

I. Introduction

La philosophie de la religion se fait remarquer, dans le monde islamique moderne, en grande partie par son absence. Ibn Rushd fut le dernier des grands philosophes dans le monde islamique classique à tenir compte de la tradition religieuse de ce monde, d'un point de vue externe à ce monde - c'est à dire, du point de vue de la tradition métaphysique et logique des philosophes grecs et de leurs successeurs hellénistiques. Je dois admettre, néanmoins, que ce jugement a été contesté. Henri Corbin a été son adversaire le plus vigoureux. Pour lui, cette vue mal avisée (et déroutante), qui voit en Ibn Rushd la clôture d'une tradition, découlait de l'identification de la philosophie avec la tradition aristotélicienne.

Contre ce point de vue, Corbin a vanté la tradition de la sagesse ésotérique ([hikma](#)) contenu dans le corpus substantiel d'écritures en commençant par celle de Yahya Suhrawardi (1154-1191) et son jeune contemporain andalou, Muhyi l-Din Ibn al-'Arabi (1165-1240) et en continu (principalement en Iran) jusqu'à Mulla Sadra al-Shirazi (1571/2-1640) et au-delà. La thèse de Corbin doit être prise au sérieux, car elle repose sur une idée importante. Mais, je dirais, que c'est une idée qu'il a développé dans une direction, et de laquelle il a tiré des conclusions, qui non seulement augurent mal pour une science rationnelle ou philosophie de la religion, mais qui sont aussi potentiellement en contradiction avec l'idée même qui est enfouie dans son écriture¹.

Philosophie de la religion: approches historiques

Je dois résister à la tentation de digresser dans des questions découlant de la thèse de Corbin - elles nous emmèneraient trop loin. Il est suffisant de dire que ce que nous trouvons dans al-Farabi, Ibn Sina et Ibn Rushd n'est qu'un aperçu de ce qui est essentiellement une théorie épistémologique de la prophétie (et de la tradition religieuse ayant trait à l'enseignement prophétique). Une telle théorie présuppose deux choses. Elle implique une vue de la tradition qua tradition religieuse (bien que nous devons nous rappeler que la tradition sans idée n'est qu'une caractéristique des sociétés post-traditionnelles). En retour, cette opinion repose sur un examen de la tradition religieuse d'un point de vue appartenant à quelque chose d'autre que la

religion. C'est ce que je voulais dire plus haut par le point de vue « externe » de la philosophie islamique classique. Si en premier lieu la tradition religieuse devait apparaître comme une problématique, invitant à enquêter sur quel genre de phénomène c'était et quel type de connaissance ou de contact il a offert avec la réalité, il est important que la philosophie soit comprise en sa qualité de philosophie - comme une tradition de pensée avec son style propre et sa propre intégrité. Les philosophes de l'Islam classique ont vu leur discipline, juste comme Platon et Aristote l'ont fait avant, fondée et s'appuyant sur aucun autre principe que sur un raisonnement logique, conduisant à certaines connaissances concluantes (le mot clé en arabe est *burhan* habituellement traduit par "démonstration")

C'est la considération de la tradition religio-légale Islamique, séparée de ce point de vue, qui a mené al-Farabi et Ibn Sina, chacun dans ses propres termes, dans ce que nous pourrions aujourd'hui appeler "une philosophie de la religion". Les deux ont proposé l'existence d'une vérité simple, ontologique, comprise dans un cas (la philosophie) par le biais de moyens rationnels et dans l'autre (la prophétie) par l'intuition visionnaire; aboutissant dans un cas en une philosophie rigoureuse accessible seulement à une élite intellectuelle et dans l'autre cas, dans l'idiome mythique et métaphorique de la révélation, destinée à la société dans son ensemble.

Une nouvelle approche

Pour toute son originalité et intérêt, cet héritage Aristotélicien-Platonique, auquel les philosophes Musulmans ont ajouté leurs adaptations originales propres pour les adapter à leurs préoccupations contemporaines, s'est finalement démontré inégal face aux défis intellectuels d'un nouveau monde. La physique et la cosmologie, sur lesquelles ils se sont appuyés, ont été renversés par Galilée, Copernic et Newton. De la même façon, de nouvelles découvertes et perspectives ont rattrapé la biologie et la psychologie. Leurs notions sur un corpus de connaissances dont la base doit être exclue, pour leur propre bien-être, et qui pourraient difficilement survivre aux révolutions politiques et sociales de la modernité

Le rythme et la profondeur du matériel et le changement social, qui est rentré dans le sillage de ces événements, ainsi que les transformations technologiques, ont introduit une notion radicalement nouvelle, à savoir l'historicité de notre significations - une idée totalement étrangère à l'esprit médiéval.

En conséquence, la seule façon légitime de considérer les grands philosophes musulmans est de les replacer dans leur contexte historique. Ce besoin ne nécessite pas la thèse forte de l'historicisme, où toutes les connaissances philosophiques ne sont qu'une couche sur la surface du temps. une « construction » sociale, comme ce que le jargon à la mode du jour pourrait en dire, estampillé de façon indélébile dans cette vue, formé entièrement par les courants d'esprit particulier à l'âge et à la société concernée, sans aucune réclamation réelle d'objectivité ; et donc ni vrai ni faux dans aucun autre sens que dans le sens le plus lâche ou le plus trivial de ces termes.

Mais, c'est tout à fait défendable de voir dans ces philosophies leurs erreurs authentiques et leurs insuffisances, évaluées en fonction des connaissances et des expériences subséquentes, et des nouveaux concepts et procédures raffinés d'analyse. Et c'est tout aussi valable, en effet, comme principe intellectuel nécessaire pour rendre hommage à l'esprit de recherche rationnelle, et quels que soient ces ingrédients, ils sont d'un intérêt permanent, et c'est ce qui les distingue.

Philosophes Islamiques

Sous cet éclairage, on peut dire aujourd'hui, que c'est tout à fait scandaleux que les philosophes du monde Islamique classique ne soit qu'une mention dans les manuels de philosophie. C'est parce que ces manuels prétendent être "de la philosophie Occidentale", dans lesquels des philosophes de la Grèce Antique, ou des hommes tel qu'Augustin (qui a grandi en Afrique du Nord), sont considérés comme partie intégrante, tandis que des hommes comme Ibn Sina ou Ibn Rushd, qui ont essentiellement écrit en arabe, sont considérés (à mon avis, de façon erronée) avoir écrit de "la philosophie Islamique" et sont censés ne pas faire partie de cette histoire. Une des conséquences lamentables de cette approche est que le lieu où ces hommes sont discutés, des hommes dont les capacités philosophiques et l'engagement indéfectible à ce sujet ont été de la plus haute importance, se retrouvent dans des manuels sur l'Islam - où ils sont traités par des auteurs non familiarisés avec la philosophie. Il n'y a aucun doute, pour quiconque connaît l'orientation intellectuelle de ces philosophes, qu'ils auraient difficilement reconnu que ce qu'ils cherchaient à faire dans un grand nombre de ces comptes rendus, était exclusivement « Islamique ».

Cette circonstance curieuse est due à un certain nombre de facteurs. On peut vraisemblablement voir cela comme un symptôme de l'esprit Occidental en général concernant des questions en rapport avec l'Islam. Même des savants autrement prudents et objectifs cependant, se montrent hésitants à ce point dans leur adhésion à l'idéal de la connaissance universelle, à laquelle de grands philosophes et scientifiques de chaque époque ont spontanément souscrits. Ils montrent autrement dits, une tendance pour une conscience "nationaliste" ou "ethnocentrique" qui jette son ombre malsaine sur l'objectivité scientifique ou philosophique. Et de tels auteurs ne sont pas les seuls dans cette tendance. Les auteurs qui ont pour habitude de voir chaque accomplissement intellectuel significatif dans l'histoire du monde musulman, les voient d'une façon ou d'une autre comme "Islamiques", et donnent une contrepartie propre, une image inversée, à cette altération idéologique.

Mais aussi, beaucoup de ceux qui écrivent aujourd'hui sur la « Philosophie islamique » semblent plus être motivés par une interprétation idéologique de « L'Islam » que par un esprit de quête philosophique. Une manifestation de cette perspective se voit dans leur habitude de ne pas tenir compte, ou de rejeter sommairement l'ensemble de l'histoire moderne de la philosophie, de Descartes à Locke. Ce n'est pas parce que l'auteur concerné a examiné des arguments détaillés d'un ou plusieurs des philosophes de cette période et les a trouvés inintéressant. Au contraire, le corps entier de la pensée est ignoré, ou rejeté par certains, sur un critère d'à priori, par exemple comme étant « Occidental » ; ou bien comme manquant d'une certaine sagesse « supérieure », c'est à dire, de traditions « spirituelles » ou « mystiques » Mais, si l'on se demande quel sens exact on doit donner à ce « supérieur » et par quelles considérations raisonnés, il doit être considéré comme tel, on trouve plutôt des arguments (bien qu'ils ne peuvent avoir que l'apparence d'arguments) qui sont en réalité des exercices rhétoriques nobles, intégrant des conditions atmosphériques tels que "exaltées", "sublimes", « célestes » et assimilés. Très souvent l'« argument » comprend la revendication ancienne que la « raison » elle-même est une ombre pâle des modes « supérieurs » du savoir - une créature faible, rabougrie, pitoyable qui rampe et analyse dans la mire terrestre tandis que l'autre chose, appelée « amour », ou intuition, ou gnose, monte vers le ciel.

Bien entendu, ces affirmations sont censées dire ce qu'elles disent. Et ne sont pas supposées (bien entendu) dire le contraire ; dans cette mesure, la logique (sous le couvert de l'ancienne loi des contradictions) semble être indispensable, même pour les antirationalistes les plus

déterminés.

J'ai, en cela, examiné la question de savoir comment la « raison » pourrait être mieux comprise. Cependant, les définitions directes sont stériles et je ne vais pas les essayer ici. Il faut espérer que, ce que la rationalité pourra signifier en termes spécifiques - dans une philosophie d'écriture sainte – deviendra apparent au cours de cet essai.

Jusqu'à présent, notre argumentation mène à la conclusion suivante. Si nous considérons la connaissance humaine comme une entreprise continue - comme quelque chose d'inné à l'esprit humain, destiné à disparaître de la terre seulement quand le dernier humain disparaîtra - et si, en outre, nous savons nous opposer à toute limitation artificielle de cette continuité par des catégories politiques (comme "Occidentale" vs « Islamique »), alors nous pourrions voir les idées des philosophes qui ont travaillé dans le milieu islamique, dans un contexte humain au sens le plus large et dans le contexte historique en cours. Et nous devons prendre en compte tous les développements ultérieurs de la philosophie – des développements comme la critique de Kant sur la métaphysique et réexaminer fondamentalement sous cette lumière le sens de la science, de la religion et de la vie morale ; et les solutions de rechange proposées par Hegel et ses successeurs, en même temps que les transformations les plus récentes, et ce que les nouvelles modes et les enquêtes sur le terrain auront ouvert comme perspectives dans leur sillage : l'énorme influence, par exemple d'Heidegger ou de Wittgenstein; ou des personnalités de premier plan dans la pensée sociale ou linguistique (des hommes comme Weber, Lévi-Strauss et leurs successeurs). Nous devons tenir compte de ces évolutions dans le cadre d'un effort continu de la pensée : non plus comme quelque chose qui marque une ligne unique de progrès ; ni comme l'ajout de toute doctrine unitaire ou uniforme de la « vision du monde » ; ni comme quelque chose possédant un dénominateur commun autre que l'engagement à une critique continue et dont résultera une croissance des connaissances. Dans cette perspective il n'y aura aucune terminaison historique, seulement l'arrêt des ponctuations et la fin d'un chapitre qui sera suivi par le début du suivant. Ainsi il n'y aura plus d'endroit pour des clôtures artificielles ou des barrières, ou des divisions arbitraires du territoire, quel que soit l'adjectif appliqué: qu'il soit « Islamique », « Chrétien » ou « Occidental ». "sacré" ou « profanes ». « orthodoxes » ou « hérétique » ; « traditionnel » ou « décadent » ; « vierge » et « authentique » (*ash*) ou "moderne" (dans le sens de nouveauté artificielle et illégitime).

Philosophe et religion

Si dans cet esprit, nous venons à nous demander quels progrès la philosophie moderne a fait pour expliquer le phénomène de la religion, et en particulier dans la notion de révélation des écritures saintes sur lesquelles reposent les théologies du Judaïsme, du Christianisme et de l'Islam, nous trouvons une image complexe, dont nous ne pouvons donner ici qu'une simple indication. Un des effets de la sécularisation liés au conflit de l'église et l'État en Europe a été l'émergence de la « Religion » comme une catégorie distincte de la vie. Alors que d'une part, cette circonstance a inspiré de vaillantes tentatives pour expliquer l'importance de la religion en termes humanistes (comme par Kant et Hegel, dans leurs différentes façons) il a également provoqué l'ignorance de la densité des traditions religieuses (en dehors des études théologiques) en faveur d'explications éventuelles de la « religion » comme telle.

Tandis que d'une part cette circonstance a inspiré de vaillantes tentatives pour expliquer la signification des religions en termes humanistes (comme par Kant et Hegel, dans leurs différentes manières) il a aussi causé l'ignorance de la densité concrète des traditions

religieuses (en dehors de l'étude de théologie) en faveur d'explications "de religion" comme tel.

Cette affirmation peut sembler contredire ma remarque ci-dessus à propos du traitement des philosophes musulmans classiques de la « religion » comme d'une problématique, une remarque qui a été faite là en termes généraux, mais qui doit maintenant être explicitée. Il y a une différence profonde entre les points de vue « objectifs » ou « externes » offerts sur la religion par la philosophie classique d'une part et ses contreparties par la philosophie moderne, de l'autre. Il y a une différence entre (en un mot) deux espèces d'universalisme. Dans un cas, l'entité particulière sur laquelle la philosophie a cru donner une perspective universelle, était en fait le complexe contemporain des sciences religieuses et de la loi dans le monde musulman, ou la doctrine ecclésiastique en Europe latine, ou la loi et les rituels juifs dans le même milieu. Au début du monde moderne, de tels traitements commencent à céder la place à la vie religieuse considérée elle-même comme la représentation d'une essence distincte, universelle (une tendance qui portera des fruits plus tard dans la philosophie comme dans l'anthropologie sociale). Cette polarité binaire provoquera à son tour des renvois rationalistes de la religion (comme dans le positivisme logique) ou dans le plaidoyer en faveur d'un engagement raisonnable (comme dans Kierkegaard).

II. La Tradition de l'Exégèse Qur'anique.

Un autre objectif important pour l'examen du Qur'an, d'un point de vue de la philosophie de la religion, c'est de localiser un point de convergence entre la philosophie moderne et les questions soulevées par le Qur'an lui-même. Cela peut être facilité en considérant un troisième facteur qui pourrait servir à relier ces deux domaines. Ce facteur est la tradition séculaire de l'exégèse du Qur'an, vu en termes herméneutique.

Le terme « herméneutique » a une certaine équivoque à ce sujet, ce qui le teinte en commentaire ou exégèse d'une part et en quelque chose approchant les associations philosophiques du terme sur l'autre. Les Exégèses (*tafsir*) du Qur'an ont longtemps joué un rôle important dans l'histoire de la doctrine et de la littérature islamique. Mais sa désignation comme « commentaire », et le genre distinct aussi bien que le corpus qu'il est venu à signifier, empêche la possibilité d'une vue neuve - de poser des questions sur le sens dans lequel des œuvres peut être considéré comme « commentaires », et qu'ils soient seulement cela, ou quelque chose de plus. - se demandant le sens dans lequel on peut dire que de telles œuvres sont "des commentaires" et s'ils sont seulement cela, ou quelque chose de plus. De toute évidence, comme l'indique la racine et le verbe *fassara*, les commentaires prétendus de l'époque classique étaient destinés à expliquer ou à élucider le corpus du Qur'an (c'est le livre plutôt que son équivalent liturgique qui occupait l'attention de la *mufassir qua mufassir*).

Toutefois, il ressort clairement de ces œuvres qu'elles étaient destinées aussi bien à aider le Qur'an à satisfaire les intérêts et l'idéologie du groupe socio politique auquel appartenait le commentateur, qu'à comprendre le « sens original » (une notion insaisissable) du texte. En tant que tel, par conséquent, l'exégèse débordait le commentaire dans ce qui, en jargon actuel, est appelé « appropriation ». À cet égard, ce qui a été compris plus tard – de façon controversé - comme la pratique du *ta'wil* ou l'interprétation allégorique par les Sufis, les philosophes Hellénistiques et les Shi'is (terme qui était à l'origine synonyme de *tafsir*) ne sont qu'un « cas limite » dans la même propension à recruter le Qur'an pour une idéologie et une perspective particulière pour un groupe en question à l'époque et dans le lieu de l'auteur concerné. Toutes ces productions étaient donc des exercices en herméneutique plutôt que des commentaires dans le sens le plus restrictif du terme. Et même s'il est faux de dire que le sens herméneutique est

une autojustification - des facteurs tels que la philologie et la plausibilité historique constituent un critère d'objectivité, aussi les attaques familières sur les variétés les plus extravagantes du *ta'wil* semblent être tout à fait justifiées - il est également vrai qu'une des idées qui sert l'herméneutique ,sert à comprendre que le sens du « sens » n'est pas une question simple, directe ou univoque.

Interpretation moderne du Qur'an

L'accroissement des interprétations du Qur'an à l'ère moderne (suite au contact avec l'Europe moderne), ou la pensée de Muhammad 'Abduh est un exemple prépondérant, en présentant les valeurs de la politique moderne ou du libéralisme social et des découvertes de la science moderne comme déjà annoncés dans le Qur'an, mérite la même observation que ci-dessus. Les interprétations qui « retrouvent » des allusions dans le Qur'an les découvertes de la physique moderne ou de la biologie (ex : les bombes nucléaires ou les microbes) ne sont que les exemples les plus notoires. Moins remarquées, et cependant dans la même catégorie, il y a des "découvertes" dans le texte antique de valeurs telles que la tolérance multiculturelle, l'œcuménisme religieux, l'égalité des hommes et des femmes, le pluralisme, etc. – des valeurs inconcevables (sous leur forme moderne) sauf dans des conditions économiques, sociales et culturelles du récent capitaliste, organisé technologiquement et démocratiquement qui régit les sociétés. L'autre exemple est de croire trop souvent que les nombreuses allusions à la pensée, l'intellection ou la réflexion dans le Qur'an (en termes dérivables depuis '*aqala, fakara*, etc.), attachent de l'importance à la recherche des connaissances, tels que nous les comprenons aujourd'hui (comme "science «qu'elle soit naturelle ou humaine). Dans tous ces cas, il est juste de dire qu'ils font dire au Qur'an ce qu'il ne pouvait pas signifier en son temps et lieu. En revanche, si nous nous accordons sur le fait que le « sens » ne se trouve pas, ou ne se récupère pas, mais qu'il est créé ou généré par des motivations actuelles, ces interprétations anachroniques peuvent être mieux appréciées pour leur fonction historique. En bref : de telles élucidations appartiennent moins au Qur'an qu'à une société désireuse de se définir comme musulmane à une période donnée.

Aussi longtemps que le changement social n'est ni assez rapide ou ni assez vaste pour faire apparaître un chemin stratégique, il ne semble ni utile ni pratique, les sociétés s'accrochent aux traditions éprouvées et fiables - tout comme un cours d'eau qui court le long d'un chemin existant. De manière similaire, les commentaires sur le Qur'an pourraient prendre l'option facile d'adhérer étroitement à un schéma d'interprétation associé au fondateur d'une école de pensée, d'une école juridique ou d'une fraternité mystique.

Cette image a changé avec les bouleversements sociaux et les transformations politiques venus avec l'époque moderne dans le monde musulman. Parmi les modernistes il y a toujours eu un cluster nucléaire des valeurs - science, éducation moderne, l'idée d'un gouvernement consultatif (si pas représentatif), une critique croissante de la polygamie et, plus généralement, de l'assujettissement des femmes. Ces valeurs fournissent un point de ralliement sur le plan intellectuel, si ce n'est social mais certainement pas sur le plan institutionnel. Mais à la fin de la période moderne - la période des luttes nationalistes et idéologiques dans les nouveaux États - et avec la montée d'une nouvelle race de prédicateurs, tels que Sayyid Qutb en Égypte et Mawdudi au Pakistan, une nouvelle souche idéologique a été mise en évidence (un sujet qui reçoit tellement d'attention maintenant , qu'il est inutile ici pour nous ,de nous attarder sur lui).

Pensée traditionnelle sur le Qur'an.

Cette tendance idéologique s'est intensifiée et diversifiée aujourd'hui. C'est encore une fois, un sujet bien documenté. Ce que nous pouvons aussi noter, cependant, c'est un profond changement dans la relation entre l'exégèse et les conditions de la modernité sociale, politique et intellectuelle. Au début de la période moderne, la lecture du Qur'an et l'Islam en général, pouvaient supposer, sans risque, l'existence d'une vérité essentielle et de son sens (métaphysique) d'une part et de l'autre part, les valeurs de la modernité se résumant à l'idée de « progrès ».

En interprétant ou en citant le Qur'an (ex. dans Muhammad Iqbal) les auteurs en question pouvaient prendre en toute sécurité ces principes doubles pour acquis. Ils étaient, en fait, si basiques qu'ils restaient inconscients. Mais à l'époque contemporaine, ces hypothèses ont été compromises. Le résultat est un sens (pour reprendre la terminologie de Thomas Kuhn, le philosophe des sciences) d'un paradigme de désintégration. Cette sensibilité est alimentée par la prise de conscience des besoins qui ne sont plus capables de se loger sous l'égide des traditions existantes de la pensée et des nouvelles conditions. Ceci déclenche à son tour la recherche d'un nouveau paradigme.

Un changement dans la pensée traditionnelle

Un des signes qui suggèrent qu'un changement de paradigme puisse être en perspective dans une tradition donnée de pensée est, quand ses adhérents les moins à l'aise, commencent à regarder la tradition dans son ensemble - c'est-à-dire; de l'extérieur, par opposition au règlement des problèmes d'un type familier entièrement de l'intérieur. Nous pourrions le reformuler de plusieurs autres façons, comme suit. Nous pourrions dire qu'un tel processus est en cours lorsqu'au lieu de s'ajouter à un ensemble de connaissances, la question soulevée est de savoir qu'est ce qui en fait un corpus de connaissances - bref, quand les questions épistémologiques deviennent éminentes. Nous pourrions aussi tirer la même conclusion quand quelque chose qui jusqu'ici a servi de structure de conscience devient un objet de conscience. Autrement dit, c'est ce que l'on pourrait dire quand un discours "Meta" remplace ou surgit à côté d'une tradition donnée de discours.

Il y a eu des cas de changements de paradigme dans la façon de faire, dans l'histoire Islamique. L'un a été la théorie *Mu'tazilite* du Qur'an comme une chose « créée ». L'autre a été le travail (déjà discuté) des philosophes musulmans dans la tradition Aristotélicienne. Dans la période contemporaine, il y a eu un autre type de changement de paradigme en cours. Il peut être observé chez des auteurs tels que Nasr Hamid Abu Zayd³.

Le fait intéressant, chez des auteurs comme celui-ci, ainsi que chez d'autres auteurs dans la tradition académique occidentale, c'est que le terme « herméneutique » (ou du moins le concept) est tout aussi largement employé. Ce devrait être clair, pourtant, que ce qui a été dit plus haut sur la signification et l'importance de l'herméneutique soulève des questions plus fondamentales. Qu'est-ce que c'est? Quelles sont ses hypothèses concernant le « réalisme » ou « le constructivisme », c'est-à-dire, la question de savoir si la connaissance implique un contact avec une réalité objective, ou si elle n'est qu'une « construction » ? (Ces questions sont de la plus haute importance dans chaque domaine intellectuel, y compris dans les sciences naturelles). Quelles hypothèses spéciales de ce genre sont pertinentes pour une herméneutique du Qur'an ? En dernier mais non pas moins important, quels sont les critères rationnels sur lesquels un paradigme herméneutique peut-être être choisi plutôt qu'un autre ? Car, il est

évident que l'absence de tels critères rend la préférence d'un schéma de pensée sur un autre plus ou moins arbitraire.

Ce caractère arbitraire n'est pas un accident. Il s'est construit dans une grande partie de la philosophie moderne, y compris l'herméneutique. A un degré remarquable et en dépit des majeures différences entre elles, un certain nombre de traditions en philosophie moderne semble converger vers un point donné. Elles ont servi à miner la confiance, auparavant rarement mise en question, d'un contact entre l'esprit et le monde - en d'autres termes, le contrat entre le mot et le monde. La philosophie herméneutique renonce à ce principe. dans son rejet d'un point de départ « Cartésien », elle se contente de rester au sein du soi-disant « cercle herméneutique ».

La même attitude marque toutes les théories non référentielles du langage, qu'elles soient inspirées par l'après Wittgenstein, ou qu'elles reviennent à la théorie du langage de Saussure comme un système de signes autoréférentiels. Même dans la philosophie des sciences, où nous pourrions attendre un stress plus fort sur une ontologie réaliste, le genre de relativisme apprécié par les constructivistes sociaux trouve un soutien puissant dans le travail de Thomas Kuhn⁴. Les mêmes perspectives informent le pragmatisme du philosophe américain Richard Rorty, qui voit le bon emploi de la philosophie comme n'ayant rien à voir avec une « vérité objective », plutôt que le maintien de « la conversation courante».⁵

Nous ne pouvons rien dire de plus ici sur la scène de la philosophique contemporaine sauf poser une question à ces spécialistes de l'écriture sainte, qui ont, tout naturellement, embrassé une méthode structuraliste ou post structuraliste herméneutique (et leurs hypothèses sous-jacentes). La question qui peut se poser tout simplement. Qu'est ce qui advient, de ce point de vue, de l'objet religieux ? Il est intéressant que cette question coïncide avec une poursuite qui prévaut, en études religieuses - entre les points de vue du croyant et l'érudit. Il existe différents points qui ressortent ici, et il est important qu'ils ne soient pas confondus. Le premier est la différence entre l'érudition critique- qu'elle soit sous la forme de philologie, d'histoire ou de sciences sociales - et la structure mythologique ou idéologique de la croyance. Dans cette controverse je n'ai aucun doute que c'est ici que se situe un choix rationnel. Il se situe dans la science. Cela n'a rien à voir avec la « préférence personnelle » ou tout autre critère esthétique ou sociologique. Elle a un rapport avec les idéaux de la raison, de l'objectivité et de la vérité. La distorsion idéologique est un mensonge. et c'est pour cette raison que la science, qui est (ou devrait être) engagée à (pour reprendre un terme de Kant) l'idéal « réglementaire » de la vérité, a une approche objective envers elle, et contre les revendications du mythe, qu'importe quelle défense, Platonique ou autre, soit montée en son nom.

Vision ontologique et érudition déontologique

Cependant, il y a une autre distinction où quelque chose de différent est en jeu. Il s'agit de la différence entre ce qu'on pourrait appeler la vision ontologique et l'érudition déontologique. C'est la distinction entre la vision d'une réalité plus élevée-« supérieure » en ce sens qu'elle se subordonne elle-même, à ce qui a été jusqu'ici considéré comme important ou réel, le montrant comme une négation ou un dérivé de ce dernier- ce n'est pas qu'une telle recherche doit nécessairement frapper quelqu'un qui est sensible à l'énorme puissance évocatrice du Qur'an, à sa musique et sa rhétorique, en étant sèche et stérile. C'est plutôt que même dans les principes de la recherche, qui doit nécessairement objectiver ce qu'elle étudie, la tradition d'analyse textuelle actuellement en hausse ne reconnaît pas méthodiquement l'impact que l'Écriture Sainte a sur ses partisans par la qualité de sa langue - une qualité de discours que Paul Ricoeur

a judicieusement appelé, dans un autre contexte, "la véhémence ontologique"⁶.

Il s'ensuit, alors, que cette pensée conceptuelle et réfléchie se doit de posséder une méthode pour rendre justice, intellectuellement, à l'aspect du Qur'an qui est, précisément, religieux ; ce qui en théologie est appelé « révélation ». Il est certainement très curieux, tout au moins, que les études, aujourd'hui à la hausse, qui mettent l'accent sur les caractéristiques grammaticales ou stylistiques du Qur'an s'adressent rarement à son pouvoir religieux, révélateur et à son impact. On peut se demander s'il n'existe pas quelque chose de profondément manquant dans ce type de travail.

Il ne s'agit pas de nier l'importance de l'analyse linguistique. Le simple fait que ce que les philosophes analytiques appellent (en termes courants) « la Conversation à Dieu » est le seul mode dans lequel Dieu devient un objet de conscience – car l'expérience religieuse reste incomplète jusqu'à ce qu'elle trouve son expression, cependant paradoxalement, dans le discours – elle suggère la pertinence de la science linguistique. Mais on ne peut pas réitérer trop souvent que la science vaut son nom seulement quand elle est adéquate à son sujet. En outre, c'est seulement la science qui peut fournir l'approche systématique ou méthodique essentielle à toute enquête rationnelle.

Nous sommes ramenés, alors, là où nous avons commencé dans cette section - à la recherche d'un point de rencontre entre la philosophie critique et un point de vue intrinsèque au Qur'an lui-même. Un détour par l'exégèse Qur'anique nous a fait prendre conscience des questions philosophiques enterrées dedans. En particulier, l'intérêt moderne dans l'herméneutique et dans les études linguistiques du Qur'an nous rendent encore plus conscient d'un hiatus existant et qui nécessite d'être comblé. La section suivante indique la direction dans laquelle cela peut être fait.

III. Le Qur'an: Livre ou Symbole?

C'est un truisme de dire que la révélation de l'objet religieux arrive par le discours. Il est moins généralement reconnu, grâce à la visée du discours en un langage considéré comme un système de signes, que la révélation ne se limite pas à la langue, mais implique la création d'un monde - et à travers cela, à une transformation du monde connu. Il n'est pas difficile de justifier ce postulat de la fonction de la fabrication du monde (et refaire le monde) du Qur'an. Il ne faut pas s'appuyer sur les faits externes de la carrière du Prophète à la Mecque et à Médine (une narration traditionnelle en littérature musulmane ou orientaliste qui a récemment été mis en doute, mais avec des résultats non concluants) à cette fin. Tout ce qu'on a à faire est d'assister à la nature du discours dans le Qur'an lui-même. Un certain nombre de caractéristiques atteste d'une situation vivante, fluide : la fréquence des impératifs (y compris dans les passages commençant par *qul*, « Dis »). les questions-réponses, les discussions, les contestations, ou les provocations et les modes de réfutation d'une grande partie du discours Qur'anique. Que signifient ces traits, sinon une historicité de la situation - une situation dont le discours Qur'anique fait partie, encore que la partie la plus importante (et significative), a-t-elle le même moteur de changement ? Néanmoins, il est important de regarder plus loin que cette preuve relativement évidente de l'historicité de la révélation. Ce en quoi cette preuve consiste, se trouve sous forme de liens, ou plutôt de genres, dans le discours Qur'anique. Il est beaucoup plus éclairant, cependant, de porter cette analyse au vocabulaire du discours. Il nous permet une pénétration plus profonde dans l'ontologie du discours Qur'anique, des analyses à ce niveau également nous permettrons d'élargir notre conception de l'historicité. Elle nous permettra de voir l'historicité non seulement comme un « contexte », environnant et changeant, mais aussi

comme un monde se déployant dans tous les aspects cardinaux de la vie individuelle et sociale - discours, perception, cognition, temps (tel que reflété dans le temps des verbes utilisés dans toutes les langues humaines) et pas des moindres, comme l'action dans le monde.

Les arguments de Madigan

Une bonne partie du terrain a été préparée pour cela par Daniel Madigan, dans son impressionnante monographie, *The Qur'an's Self-Image*⁷. Il y a trois facteurs qui font que l'étude de Madigan est remarquable. Il l'a soigneusement étudiée, à la fois globalement et en détail. Elle porte sur un sujet de grande importance, à savoir, si le Qur'an se considère comme un « livre », ou si les termes dans lesquelles la communauté musulmane et l'érudition orientaliste l'ont pareillement interprétés comme un livre, sont comprises différemment. Et troisièmement, le travail de Madigan propose des conclusions encore plus importantes - à savoir, une vision alternative fondamentale de l'Islam en tant que tel.

Je vais mentionner seulement les composants dans le travail de Madigan qui se rapportent directement à nos fins ici, bien qu'à cause de la cohérence de son traitement, ils servent aussi à réfléchir dans un microcosme, des grandes lignes de sa thèse. En outre, je ne fais aucune tentative ici d'évaluer ses arguments positifs, ce que je ne suis, dans tous les cas, pas qualifié à faire. Heureusement, même si son argumentation détaillée devait être remise en question, je crois que son orientation générale est non seulement éclairante mais aussi valide. À ce titre, il peut en toute sécurité être invoqué pour les observations philosophiques faites ici.

En bref, la force de l'argument de Madigan est la suivante. Contrairement à l'habitude généralisée d'assimiler le « Qur'an » à sa forme convenue de livre (*mushaf*), le Qur'an ne se voit pas lui-même comme tel. Même le terme *kitab*, qui est habituellement traduit par « livre », peut être démontré dans le Qur'an comme signifiant rien d'autre que l'entité tangible, limitée, visible et finie indiqué par ce terme. Dans le Qur'an, cela signifie « écrire » dans un sens sémantiquement verbal, immatériel, et ordonné. En bref, il implique un processus plutôt qu'un produit.

L'écriture est souvent comparée avec le discours et comme les érudits tels que William Graham⁹ qui ont exploré ce contraste en relation avec les écritures, Madigan a également bâti sur ça. Il a rendu à cette distinction, d'intéressantes implications de nature existentielle. En donnant une priorité efficace, dans la pratique, à la récitation par voie orale, qui, en tant que telle, reste fragmentaire ou incomplète, les musulmans ont compris tacitement la guidance divine comme quelque chose en évolution, quelque chose de continu. En effet, malgré la réduction de l'activité divine de la communauté musulmane avec le livre comme monument tangible. Il a conservé un sentiment instinctif de la conception (Qur'anique) alternative. Non seulement l'accent actuel sur l'oralité, mais également une variété de notions exercées sur le texte, tel que l'idée d'abrogation (*nash*) et la complémentarité de la sunna prophétique reflètent cette intuition¹⁰.

Ainsi, l'importance qu'al-Shafi 'I a donné à la [sunna](#) reflète l'idée que "Dieu a plus à dire que ce qui pourrait être contenu dans le texte limité de la... *mushaf*¹¹ - une intuition exprimée plus nettement dans la contention d'al-Gazzali qu'il est "acceptable pour la sunna d'abroger le Qur'an tout comme vice versa "¹². On ne peut pas s'empêcher d'avoir le sentiment que l'argument de Madigan aurait été ici plus fort s'il ne l'avait pas lui-même confiné à la tradition sunnite orthodoxe. S'il avait considéré les traditions Shi'i et Sufi, il aurait trouvé un soutien bien plus fort pour son étude de cas - par exemple dans la distinction entre al-Qur'an *al-natiq* et

al-Qur'an *al-samit* (respectivement le Qur'an « parlant » et le Qur'an « silencieux »,) qui se trouve dans Shi'isme ésotérique ; et dans la notion Sufie de la révélation en continu du mystère divin dans le "cœur" (*qalb*) de la gnose - une idée transmise à travers une variété de concepts, tels que *wahi*, *ilham*, etc..

Si le Qur'an ou le Kitab n'est pas un livre, qu'est-ce qu'il est ? En plusieurs points, Madigan déclare qu'il est plus convenable de le considérer comme un « symbole ». Ce qu'il symbolise ? C'est un signe de "la Souveraineté et les Connaissances de Dieu"¹³ ou "les Connaissances et l'Autorité de Dieu"¹⁴ Ou, mieux encore, il symbolise "un processus continu de l'engagement divin avec les êtres humains - un engagement qui est riche et varié, et pourtant si direct et spécifique dans son adresse qu'il ne pouvait : jamais être compris dans un canon fixe ou confiné entre deux couvertures"¹⁵.

Le concept du symbole invoqué ici nous renvoie à des questions philosophiques.

Le Qur'an comme un symbole

L'utilisation par Madigan du terme « symbole » en référence au Qur'an soulève la question évidente : Comment pouvons-nous pour comprendre cette notion ? Paul Ricoeur, qui a étudié le mode symbolique comme faisant partie intégrante de sa philosophie, prend comme point de départ une définition du symbole comme ayant un double sens. Cette dualité sémantique est d'un genre spécial : pas la dualité structurale de signe et de signification qui se trouve dans tous les signes ; ni le signe et la chose signifiée, qui se trouve dans l'utilisation, encore une fois, de chaque signe. mais la relation spéciale "relation du sens au sens"¹⁶.

Ce qui est différent, en outre, dans cette dualité de sens c'est que c'est seulement dans et à travers le premier que le second est appréhendé. Cette dualité indivisible, c'est ce qui du point de vue de Ricoeur, distingue clairement le symbole de l'allégorie. Un symbole est pré-herméneutique. ; une allégorie est post-herméneutique ("déjà herméneutique")¹⁸. Une allégorie objective la relation qui donne le sens de P à Q; une fois que P est décodé, c'est-à-dire qu'il a montré le sens de Q, il devient superflu, ayant cédé sa place à Q. D'après le contraste, un symbole représente un " mouvement du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude."¹⁹. En d'autres mots, quand l'allégorie est traduite, un symbole est révélé. Le contraste en question est "la donation de sens en transparence dans le symbole à l'interprétation par traduction de l'allégorie"²⁰.

Pourquoi donc, cependant, limiter la pluralité à la dualité ? Seulement en passant Ricoeur s'est permis (une fois) dans ses définitions de parler alternativement de "sens second" et "des sens multiples"²¹. Mais, on peut se demander pourquoi parler tout le temps de la pluralité, pourquoi pas de la dualité ? Ma réponse serait : parce que la dualité annule de très près les souches de la distance que Ricoeur a établie entre le symbole et l'allégorie. Est-ce que l'identification du sens « second » ne risque pas d'en « figer » le sens ? Etant acquis que dans son énumération des symboles de la spiritualité "dis-ease"²² (tache, péché, culpabilité), Ricoeur s'efforce de démontrer leur qualité de progression. Pourtant, il y a une schématisation dans cette approche qui diminue l'aperçu Ricoeurien essentiel dans le « surplus » - ce que je préfère appeler la participation non limitée du sens dans ce qui se présente généralement dans le discours symbolique (et mythique). Même si nous considérons le concept psychanalytique de « surdétermination » que Ricoeur applique au symbole²³, il abrite encore une suggestion d'unités discrètes de sens que je ne pense pas essentiels à l'insistance plus fondamentale de Ricoeur à une

indétermination des sens. Ce dernier, je dirais, doit être préservé dans des notions qui, tandis qu'il souhaite mener vers lui, tend en fait à le détourner de lui.

Outre ce potentiel matériel dans la dualité, il y a deux autres éléments dans la symbolique de Ricoeur qui méritent d'être critiqués, non pas pour annuler sa vision de base, mais plutôt pour y rajouter. Tout d'abord, il est l'accent sur les symboles par opposition aux discours symboliques - sur le plan linguistique, les mots, en opposition aux phrases (constituant une pièce du discours). Contre cela, je peux difficilement ne pas insister lourdement sur l'irréductibilité de ces discours de mots. C'est un point complet d'implications théoriques, mais qui ne peut pas être développé ici. Il est suffisant de dire que parce que le symbole implique un mot qui est inévitablement un substantif, il implique une chose (même si la « chose » est une abstraction) et donc affaiblit la qualité même de la fluidité et l'indétermination du recours à l'idée que la symbolique est destinée à souligner ²⁴.

La deuxième question qui peut se poser dans cette construction, c'est de savoir si la restriction virtuelle du traitement de Ricoeur du symbolisme des symboles religieux, alors qu'il jette un éclairage précieux sur eux, n'est pas en fin de compte une limitation. À cet égard, il est intéressant de noter le travail volumineux de Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, (la philosophie des formes symboliques), qui s'étend à travers le langage, les mythes et les connaissances scientifiques. Ricoeur a critiqué ce qu'il pensait être « un cercle trop grand » de ce traitement ²⁵. Pourtant ce cercle très largement dessiné, activé a permis à Cassirer de mettre en évidence le caractère du langage autrement que comme « un produit fini » ²⁶. De même, la science illustre trop le principe de l'« évolution illimitée ». Elle sacrifie la finalité, mais pas l'universalité. Ce point de vue, soit dit en passant, rappelle fortement celui de Karl Popper, qui a abjuré tout caractère définitif à la science et a vu la tâche incessante des « problèmes à résoudre » comme son essence même. Dans cette optique, j'irais jusqu'à dire que la philosophie de la religion de Ricoeur souffre par sa négligence en ce qui concerne la science. Il est raisonnable de se dire que si chacun de ces domaines pouvaient être unifiés dans un simple cadre philosophique, nous pourrions obtenir bien une vision synthétique et plus élevée.

Comme pour le symbolisme mytho-religieux, Cassirer observe avec justesse comment, tandis que chaque vision du divin est liée à des « formes existantes d'expression religieuse », les « conceptions religieuses les plus hautes sont capables... d'entrer dans ces carcans mais également de les surmonter. Les deux détruisent et créent des formes. »

(Nous pourrions faire une pause ici pour noter que, tous ceux qui sont familiers avec le Qur'an le reconnaîtront instantanément, qu'il le décrit de façon très dynamique). « Tous les esprits vraiment religieux et prophétiques apparaissent. », poursuit Cassirer, comme ayant un « visage de Janus. Ils brisent la forma formata ²⁷, mais par leur préparation même à détruire et par l'acte de destruction lui-même ils ouvrent une fois de plus le chemin vers la forma formans. » ²⁸.

Nous sommes donc amenés à noter une tension au cœur de toute cognition, une tension entre le processus et le produit, entre un modèle particulier et une entité, ou un objet, et une façon d'être mieux exprimée par « être ». C'est une tension que Ricoeur indique succinctement en des termes faisant écho avec les saintes écritures. « Il faut que meure idole afin que vive le symbole. » ²⁹.

Équipé de ces ressources théoriques, nous pouvons maintenant reprendre notre réflexion sur le Qur'an, nous avons noté concernant la conclusion de Madigan, sur son examen des allusions du Qur'an sur lui-même, que, loin d'être l'objet ou l'entité, le produit fini, ce que représente un

livre, le Qur'an est plutôt un discours symbolisant la connaissance ou la souveraineté, en effet l'action d'« écriture », de Dieu. Nous pouvons légitimement appuyer cette intéressante interprétation que Madigan fait plus loin et où il se demande : pourquoi arrêter la souveraineté et la connaissance divine ? Est-ce que ces concepts ne peuvent pas être crédités aussi avec une fonction symbolique ? Soulever cette question c'est aborder l'essence même de la symbolique du sacré dans les traditions Judéo- Chrétienne-Islamique. Il doit aborder la question de l'auto-présentation de Dieu dans l'Écriture sainte.

Auto-présentation de Dieu dans les Écritures saintes

Comme cela a été souvent souligné, l'auto-divulgence de Dieu dans les Écritures Saintes est radicalement différente du Dieu de la théologie ou de la métaphysique (dans les termes de Heidegger, « sur la théologie »). Dieu tel que révélé dans le Qur'an (ou mieux, Dieu-comme-se révélant-lui-même) n'est pas Dieu tel que présenté par le mutakallimun ni par al-Farabi, pas plus que dans le schéma néoplatoniciens du (dénommé) Hamid al-Din al-Kirmani. Contrairement à toutes ces conceptions de Dieu comme Etre Suprême, y compris celui indéfinissable d'Un qui est "au-dessus de l'être et sans être ; l'auto-divulgence de Dieu dans le Qur'an est essentiellement celle d'une puissance active et relationnelle. Sans doute, dans la mesure où « Al-llah » est un nom, et dans la mesure où il est lié d'innombrables fois à des adjectifs épithètes (le célèbre *asma' al-husna*), la conception de Dieu comme Souverain avec des attributs superlatifs est indéniablement Qur'anique.

Mais, ici aussi mettre l'accent sur le mot indépendamment de la syntaxe complète ainsi que du champ sémantique c'est rater quelque chose d'important. Même dans les passages censés décrire la « nature » de Dieu, cette « description » est dynamique, en ce qu'elle est mise en relief contre les invocations des limitations existentielles humaines, ou plus spécifiquement, des idéologies de groupes par opposition auxquelles le mouvement de Muhammad gagne une identité distincte. Ainsi, dans *l'ayat al-kursi* (2: 255) la nature divine est glorifiée par la comparaison négative avec la condition humaine qui fatigue et qui a besoin de sommeil, en plus du fait que les êtres humains ne peuvent pas embrasser Sa Connaissance (*la yuhituna bi-say'in min 'ilmih*). Le schéma de l'illumination présentée dans ce verset sur la lumière (24 : 35) est à première vue une image du divin dans un splendide désintéressement.

Cependant, elle culmine trop dans la mention autoréférentielle de l'activité de guide et de créateur de symboles de Dieu (*yadribu l-Llahu l-amtala lin-nasi*). Et la pureté de la nature divine déclarée dans le court chapitre intitulé Al-ihlas (112) a une force polémique dans sa réfutation implicite de la doctrine des Chrétiens qui sont restés récalcitrants (sinon, comme les Juifs, hostiles) au mouvement de Muhammad

Le Qur'an/ et Le rôle du Qur'an

Le Qur'an est donc une évolution continue, ouverte à tous, des commentaires auto révisés et une réponse aux situations et aux événements dans la *Higaz*. Il reflète une réaction de Muhammad à cela, les réactions des différents groupes environnants sur lui et sur son activité, les tensions internes et les contraintes de sa personnalité – les calculs, les ambitions, les politiques, les batailles, les espoirs et les déceptions de sa carrière. Ses caractéristiques conversationnelles, argumentatives, polémiques, didactiques rendent cela tout à fait clair. À cet égard, c'est un discours historique dans le sens, qu'il est non seulement un témoignage mais aussi une force d'entraînement, évaluative, qui façonne dans une histoire turbulente, en

déploiement...

Si ce n'était que cela, cependant, le Qur'an n'aurait pas le pouvoir qu'il détient sur les esprits et les cœurs des musulmans, à la fois de façon individuel et collective. C'est la pièce maîtresse du culte et de la liturgie. Il offre une atmosphère familière et solennelle de cérémonial public ; Il a été utilisé, tout au long de l'histoire, pour appuyer l'idéologie des différents groupes au sein de l'Islam ; Il a été utilisé pour appuyer ou mobiliser des campagnes socio politiques, allant des conservateurs aux révolutionnaires ; par le biais de récitation aux rites de passage, il façonne les habitudes de pensée et le sentiment d'être relié aux cycles de la vie ; alors, sa voix devient audible à l'individu, dans les moments de joie et de tristesse, d'espoir et de désespoir, dans les recoins secrets de son âme. Qu'y a-t-il dans ce discours qu'il puisse avoir autant d'effets variables ?

Max Weber parle très bien du leadership charismatique du Prophète. Il a négligé le charisme du discours scripturale ou prophétique. Le génie du Qur'an consiste, entre autres choses, dans sa capacité à transformer les phénomènes ordinaires par des moyens comme la condensation et la métaphore, en ingrédients de signification cosmique. Autrement discrets, au hasard, des événements banals sont généralisés et élevés à leurs transcendants maximums. Lorsque, par exemple, Dieu est censé apporter la vie de la mort et de la mort ramener à la vie (*yuhriḡu l-hayya mina l-mayyiti wa yuhriḡu l-mayyita mina l-hayyi*), différentes sphères de l'existence sont ralliées d'un seul geste. Les fluctuations saisonnières du cycle végétatif deviennent un « symbole », par le biais de la métaphore de la « vie » et de la « mort », de la condition humaine, avec toutes ses vicissitudes et sa mortalité. Les faits de la biologie servent de modèle pour la reconnaissance de ce qu'on appelait ailleurs la roue de la fortune. Et tout cela est lié à un sentiment d'un pouvoir mystérieux mais positif travaillant dans les affaires humaines, dans un décor biologique, social, historique et cosmique.

La présence du temps primordial est aussi notable - le temps de la création et de l'histoire ancienne - et d'une époque « sur le point » de venir (il est significatif qu'en arabe le temps imparfait indique à la fois le présent et l'avenir, l'avenir eschatologique apparaît comme une possibilité imminente dans le schéma Qur'anique). De même, l'espace est poussé à ses points limites (est et ouest ; les cieux et la terre et c'est ce qui se trouve entre). Ce symbolisme se répercute avec l'expérience des limites et des contraintes de l'existence humaine. Un effet similaire est assuré par des affirmations répétées que Dieu sait ce que les êtres humains ne sont pas et ne peuvent pas comprendre. Il est significatif qu'alors même que cette notion marque les limites de la transparence des choses à l'esprit humain, il sauve l'existence de l'opacité et la rend intelligible. Car, dire que « Dieu sait », même si « l'humanité ne sait pas », veut dire que le cosmos a une ordonnance qui peut être reconnue. Si ce n'est pas clair, un coup d'œil sur le récit de Joseph devrait suffire (Sura 12).

Toute l'histoire évoque le sens d'un brouillard qui englobe la clôture mais qui laisse une petite piscine de lumière qui suit les étapes du voyage à travers la vie. Chaque protagoniste dans ce drame se retrouve à un moment ou un autre face aux ténèbres. Tout le monde, ainsi, sauf le Seigneur Omnipotent qui définit les résultats, manipule les destins et juge le comportement de chaque protagoniste ; qui, surtout, assigne à chaque événement et à chaque acte son sens en l'ajustant dans la séquence totale des événements et dans le grand dessein des motivations humaines, des folies et de la chaîne de cause à effet qui enchevêtre tous les caractères en lui. De plus, grâce à sa narration, le lecteur-récitant est au courant de la chaîne du déploiement des résultats, avant les étapes maladroites des protagonistes. Non, certes, à la manière du grand

auteur : pour la connaissance du processus d'audition humaine en temps linéaire.

À l'opposé de Dieu il y a le temps Bergsonien : c'est l'espace-temps, « la durée », où toutes les connaissances sont simultanées. Autour des causes cachées, l'imprévisible rebondissement et la pirouette des événements, s'étend la mise sous enveloppe « des connaissances-dans-la simultanéité » de Dieu.

Considéré sous un certain angle, cette définition négative de Dieu - en termes allant à l'encontre de ceux qui s'appliquent à l'humanité - aboutit à une vue théocentrique dans laquelle (comme Feuerbach pourrait le dire) l'homme est avili, dépossédé de sa puissance. Mais sous un autre angle il est apparent que le fait même que l'homme récite, démontre par-là, une forme plus élevée d'être, faisant entrer l'idéal dans la conscience humaine. Certes, il n'abolit pas la distance conceptuelle entre l'homme et Dieu. Le théisme n'est pas un humanisme Protagoras. La notion de Dieu n'est ni un objet externe à l'homme ni réduit à lui. C'est une notion qui a la fonction, strictement, d'un horizon, de ce que Kant appelle les principes « régulateurs » de la raison. Précisément à ce degré, cependant, il existe une tension perpétuelle. Car l'horizon est le point où le symbole est continuellement en proie à se transformer en objet.

Une des formes que prend l'objectivation, c'est un traitement du Qur'an comme d'un document de propositions doctrinales ou théologiques et d'impératifs juridiques ou morales. Ils sont tous interconnectés : les propositions textuelles et impératifs impliquent un document, alors que si le Qur'an est considéré comme un discours symbolique, ouvert à tous, il ne peut pas être considéré comme un document ; par conséquent, ni les propositions ni les impératifs ne mentiraient car vus comme capital dans son discours, et ils seront alors considérés eux-mêmes comme partageant la fonction symbolique de la totalité du texte.

Comme on a vu, l'usage documentaire du Qur'an est venu à s'ancrer dans l'histoire musulmane. En mettant l'accent sur ses éléments propositionnels, juristes et théologiens tissés eux-mêmes dans un credo islamique (dans les différentes écoles, Sunnites ou Shi'i). En mettant l'accent sur les injonctions quasi-légales du texte, les juristes ont construit une jurisprudence islamique (*fiqh*) et une loi positive (*Shari'a*). Mais le caractère de ces deux modes discursives - "logocentrique" dans un cas, « normo centrique » dans l'autre - est d'un ordre différent de la symbolique. Contrairement à ce dernier, ces formes discursives constituent un système fermé, définitif, canonique.

Les Thèmes traditionnels et modernes du Qur'an

Les interprétations modernes n'ont pas modifié ce caractère fondamental. Tout ce qu'on doit faire pour voir cela, c'est de noter une œuvre sur le Qur'an faite par Fazlur Rahman, admiré par beaucoup de musulmans libéraux comme un érudit progressif avec une mise à jour créative de la tradition islamique à son crédit. Le titre même de l'ouvrage, *Major Themes of the Qur'an* (Les Principaux Thèmes du Qur'an), dit tout. Par définition, il traite le Qur'an comme un recueil de « thèmes » : des sujets que couvre le livre sacré. Il s'agit déjà d'un faux départ. On ne doit rien faire de plus qu'ouvrir le Qur'an au hasard pour apprécier qu'il n'est pas, comme un manuel de philosophie ou de science, un traitement systématique de sujets ou de thèmes simples. Mais considérer, plutôt, la liste actuelle des sujets. Ils sont comme suit : "Dieu", "l'homme en tant qu'individu" ; « l'homme dans la société ». « la nature ». « l'obéissance et la révélation » ; « l'eschatologie » ; « Satan et le mal » ; « l'émergence de la communauté musulmane » ; « la situation religieuse de la communauté musulmane dans la Mecque » ; « les

gens du livre et de la diversité des religions. »³⁰

Il est évident que ces positions sont hétérogènes. Ainsi, « Dieu » est un concept théologique et dans cette mesure, « traditionnel » (bien que dans le discours Qur'anique, comme nous l'avons vu, l'auto-divulgateur de Dieu est loin d'être le concept théologique de Dieu). Les deux idées sont évidemment inspirées par la culture et l'histoire moderne. Le concept suivant de « nature » appelle la tradition Hellénistique ainsi que la science moderne. Les deux légendes qui suivent sont encore une fois théologiques. En substance, ils représentent des sédiments conceptuels d'un discours autrement fluide et libre de prophètes ou messagers de Dieu mettant en vedette les discours (par opposition à "prophétiques"), ou le sens d'une résolution imminente où l'injustice est corrigée, le bien récompensé et le mal puni (par opposition à la notion « d'eschatologie »). En outre, pourquoi ces sujets et pourquoi, en ces termes ?

Il n'est que juste d'ajouter que toute interprétation du Qur'an quel qu'elle soit ne peut que démarrer à partir de perplexités existantes, des besoins existentiels de l'esprit et de la société. En outre, lorsqu'une tradition vivante pousse dans un climat modifié de présuppositions de circonstances matérielles et culturelles, chaque bouffée créative, dans une telle croissance, présente un double aspect : la nouveauté d'une part et un sentiment de continuité de l'autre (traduit, entre autres choses dans un vocabulaire enraciné dans la tradition). À cet égard, la tentative de Rahman est tout aussi compréhensible, particulièrement lorsqu'on note l'esprit de la réforme qui caractérise son traitement réel des sujets ci-dessus (un sujet qui mérite sa propre évaluation critique). Ce n'est donc pas à ce niveau, que je soulève l'objection. Ce que je souhaite exprimer, c'est plutôt la question de l'utilisation du Qur'an comme d'un document ostensiblement fait pour l'instigation, mais en fait pour légitimer la réforme actuelle dans une société qui souhaite, d'une façon ou d'une autre, robuste ou fragile, de maintenir une identité musulmane.

La question que l'on pourrait se poser à cet égard est : est-ce que ce type de « retour » au Qur'an, considéré comme un manuel de concepts et de principes éthico-juridiques, est un retour assez complet ? N'est-ce pas, en dernière analyse, une chute dans la tradition ? On peut soutenir, en effet, qu'une des faiblesses du soi-disant modernisme islamique a été qu'il n'était ni vraiment « moderne », ni vraiment primordial ; au contraire, il était peut-être plus traditionnel que ce qu'il croyait l'être, bien qu'aux yeux des traditionalistes qu'il était difficilement traditionnel. (J'utilise le terme « traditionnel » ici en contraste non pas de « moderne » mais de « primordial »)³¹

Pousser l'enquête à ce niveau, toutefois, exige un travail au niveau de la philosophie de la religion et de la culture. Il exige de sortir du confinement de l'herméneutique comprise comme exégèse.

Nous retournons, alors, à l'argument philosophique de cet essai. Je vais maintenant présenter une conclusion à cet argument sous forme d'une brève déclaration qui peut courir le risque d'apparaître dogmatique. Cela sera compensé en partie, je l'espère, à la lumière de l'analyse qui a précédé; et, en partie, peut-être, par son caractère manifestement prolégomène.

IV. Conclusion: la Dialectique des Ecritures Saintes et de la Philosophie

Plus tôt ci-dessus, nous avons identifié comme l'objectif central de notre enquête, une convergence entre la philosophie et l'Écriture Sainte - une charnière sur laquelle une dialectique peut évoluer entre eux. Nous avons, je crois, identifié ce point de rencontre dans un

double effort de l'esprit : une lecture fidèle du discours de la révélation. et une déconstruction critique du processus de sédimentation - en dogme, idéologie ou texte. Il y a ensuite, révélation et révélation. Il y a la révélation d'un cadeau de puissance et une grâce de l'esprit ; un pouvoir d'un être qui déchiffre ; pour devenir un nouvel être ; et à faire un monde nouveau. Il est en revanche, la révélation, sous forme de texte, ou d'écriture. Et nous avons vu que tout d'abord, c'est la révélation elle-même qui fournit les implications, les ressources, les munitions, contre son propre durcissement, sa propre « sacralisation ». Dans cette fonction critique, la philosophie et l'Apocalypse sont réunis. Dans le même temps, dans la lecture attentive du discours symbolique de la révélation, la philosophie remplit le critère de que nous avons défini plus haut pour elle, nécessitant d'être respectée si elle veut être une philosophie de la religion méritant son nom - le critère, clairement, c'est d'être égal, d'être adéquat, à son sujet.

Mais nous devons aller plus loin. Si quelques signaux révélateurs du discours sont la révélation d'un nouvel être, n'est-ce pas une possibilité d'omniprésence ? Est-ce que cela peut être correctement localisé en temps et en lieu ? S'il est vrai de le voir comme une possibilité toujours renouvelée et toujours nouvelle, une sommation toujours nouvelle vers une aventure de la pensée et de l'esprit, le Qur'an aux Musulmans (comme les autres Ecritures saintes envers leurs disciples respectifs) devient alors non pas tellement un texte source, ni un texte de dérivation exégétiques de doctrines ou de lois, mais un appel à nouveaux horizons, de nouvelles énonciations du cœur et de l'esprit. Mais dans ce cas, n'est-ce pas une limitation excessive de voir ce renouvellement comme un renouvellement « religieux » ? N'est-ce pas plutôt un concept de projection « religieuse » et anachronique des siècles plus tard sur la révélation Biblique ou Qur'anique ? Si le sacré est ce qui donne un sens à la vie en l'orientant vers un idéal tout près et pourtant, toujours si loin - toujours insaisissable, toujours brutal – est-ce que cet idéal n'invite pas silencieusement le scientifique, le philosophe, l'artiste, le sage, l'homme d'État, le chercheur à rechercher la vérité, la beauté et la justice, en pensée ou en action autant que le prophète ?

Certaines de nos catégories modernes, telles que le religieux et le profane, ou nos versions modernes du dualisme antique entre logos et mythos, pourraient bien empêcher le retour de la pensée et de l'action à la racine de notre être. Certainement, la spécialisation moderne des connaissances fait des horizons unitaires de l'esprit, un idéal d'autant plus séduisant. En disant cela, je ne me réfère pas seulement aux compartiments disciplinaires; les études "interdisciplinaires" sont l'autre côté de la même pièce de monnaie; ils représentent une simple jonglerie du kaléidoscope funeste. Ce qui nous convient doit de nouveau soulever la question de savoir ce que l'on entend vraiment par la vie de l'esprit et par une action dans le monde. et de soulever aussi la question de savoir la relation que ces choses pourraient avoir avec le mot révélateur qui nous invite à nous dépasser.

On peut soutenir que les normes dominants dans la vie intellectuelle, à la fois dans les mondes occidentaux et les mondes musulmans, sont moins propices à une vraie ou entière appréciation du complexe de phénomènes associés à la révélation, le discours prophétique et les Ecritures Saintes. Dans le monde musulman, une barrière infranchissable entre l'enseignement en sciences naturelles et humaines et l'éducation de la religion et de la théologie produit une vision unitaire, intégrative le long des lignes, dévoilant juste quelque chose comme un rêve utopique. Pendant ce temps, la sphère de la pensée religieuse est de plus en plus dominée- de façon semblable par les traditionalistes, les apologistes modernistes ou les fondamentalistes - par une interprétation idéologique de l'Islam.

En effet, l'idée même de l'Islam - c'est-à-dire, sa thématization - est le produit d'un mode

idéologique de la pensée. En revanche, les données de la révélation prophétique sont de l'expérience humaine, comme elle est façonnée par le temps et le lieu, ainsi que dans son univers existentiel, appréhendé de manière distinctive, avec des résonances potentiellement intemporelles, qui (pour diverses raisons qui nécessitent des recherches continues) le discours symbolique semble être mieux adapté. Mais suffit-il de dire, cependant, qu'une préoccupation idéologique n'est pas seulement différente, mais en contradiction avec les discours révélateurs ; à ce titre, elle est un obstacle inhérent à une véritable appréciation de celui-ci³².

Mais même la première étape dans cette direction est une tâche d'une ampleur incalculable. Dans l'intervalle, tout ce que cet essai vise, au fond, même si ces affirmations actuelles sont contestées, c'est que dans le monde d'aujourd'hui, la vie intellectuelle musulmane peut ne plus ignorer les questions à ce niveau pas plus qu'il ne peut ignorer toutes les autres traditions de pensée de substance et d'importance aujourd'hui. À cet égard le plaidoyer antique d'Al-Kindi, de "rester ouvert à la connaissance qu'importe d'où elle vienne", mérite autant d'attention sérieuse aujourd'hui qu'elle ne l'a eu en son temps.

Notes

1 Le travail le plus accessible de Corbin (étonnamment, compte tenu de la turgescence de beaucoup de ses autres écrits), dans lequel sa thèse de base peut être échantillonné est l'Histoire de la philosophie islamique, Paris 1964

2. Bien entendu, le monde pré-moderne était au courant de l'histoire dans le sens d'événement du passé. Mais cela doit être distingué, toutefois, de l'histoire comme processus, tout comme la prise de conscience des changements n'est pas la même chose que l'idée de changement

3 Des synopsis utiles des travaux de certains de ces auteurs, pour un public anglophone l se retrouvent dans une publication à paraître : Suha Taji-Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. (Les Intellectuels Musulmans Modernes et le Qur'an)

4 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (La Structure des Révolutions Scientifiques), Chicago 1970

5 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, (La Philosophie et le Miroir de la Nature) Princeton 1979, p. 377 and passim.

6 Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975, p. 379.

7 Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image*, (la Self-Image du Qur'an) Princeton 2001

8 Ibid., p. 179.

9 William Graham, *Beyond the Written Word: oral aspects of scripture in the history of religion* (Au-delà du Mot Ecrit: aspect oral de l'écriture sainte de l'histoire de la religion,) Cambridge 1987.

10 2001 Madigan, *The Qur'an's Self-Image*, (la Self-Image du Qur'an) Princeton, pp. 183-190.

11 Ibid. , p. 189.

12 Ibid., p.190

13 Ibid., p. 77.

14 Ibid. , p. 182.

15 Ibid. , p. 165.

16 Paul Ricœur, De l'interprétation: Essai sur Freud, Paris 1965, p. 22.

17 Paul Ricœur, Philosophie de la Volonté: Finitude et Culpabilité, 11, La Symbolique du Mal, Paris 1960, p. 23.

18 Ricœur, La Symbolique du Mal, p. 22.

19 Ibid. , p. 23.

20 Ibid., p. 23.

21 Ricœur, De l'interprétation, p. 22.

22 J'utilise cette expression parce que le rendu de "le mal" by "evil" dans la traduction anglaise de l'oeuvre de Ricoeur est manifestement insatisfaisante en raison de la connotation différente des deux mots dans les deux langues

23 Ricœur, De l'interprétation, pp. 478-486.

24 Cela nécessiterait également une révision de l'intéressante thèse de Ricœur entre la relation sur le symbole et la métaphore, qui cependant, est impossible ici. voir P. Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Théorie de l'Interprétation : Discours et le Surplus de Sens), Forth West (Texas) 1976, pp. 45-69.

25 Ricœur, La Symbolique du Mal, p. 22.

26 Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, IV, The Metaphysics of Symbolic Forms* (La Philosophie des Formes Symboliques, IV, la Métaphysique des Formes Symboliques,) ed. J. M. Krois et D. P. Verene, New Haven 1996, p. 17.

27 I.e., *the "finished forms"* les "formes finies"; Cassirer, *The Metaphysics of Symbolic Forms* (la Métaphysique des Formes Symboliques), p. 20.

28 I.e., *the forms "in formation"*; (les formes «en formation » Ibid. p. 20.

29 Ricœur, De l'interprétation, p. 510

30 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Les Themes Major du Qur'an) Minneapolis 1980.

31 La référence la plus appropriée à Rahman, pour mon exposé ici, serait peut-être sa proposition pour l'élaboration de nouvelles lois islamiques en déduisant les principes généraux

du Qur'an de leurs prescriptions spécifiques par une mise en correspondance de ces prescriptions aux conditions sociales contemporaines et de les appliquer à la création de nouveaux règlements *Islam and Modernity* (l'Islam et la Modernité) Chicago, p. 20). J'ai l'intention d'évaluer le travail de Rahman dans un document distinct.

32 Ces affirmations ne peuvent être justifiées ici en détail. Un certain nombre d'analystes modernes ont souligné le profond changement impliqués dans ce que j'ai appelé ici la "thématisation " moderne de l'Islam. Mon point de vue sur cette question est prévue pour une publication à paraître