

L'ÉTHIQUE DES IKHWĀN AL-ŞAFĀ' DANS SON RAPPORT AU CORAN

Geneviève GOBILLOT
Université de Lyon

Harmoniser pour toutes les notes de bas de page : seules les initiales des prénoms doivent apparaître. Revoir majuscules pour «Hébreux», «Arabes», etc.

Plusieurs études récentes témoignent d'un intérêt grandissant à l'égard de la place du Coran dans les *Épîtres des Frères de la pureté*. Nous mentionnerons en particulier l'article de Carmela Baffioni : « *Usò e interpretazioni di versetti coranici nel Ep. 42 degli Ikhwān al-Şafā'* » (2005) qui propose un certain nombre d'outils méthodologiques en vue d'évaluer la nouveauté et l'originalité du commentaire coranique des Ikhwān¹ ; la thèse de Omar Ali-de-Ungaza « *The use of the Qur'an in the Epistles of the Pure Brethren* », soutenue la même année, qui recense plus de neuf cents citations coraniques² ; enfin l'ouvrage de Yves Marquet, *Les Frères de la Pureté, pythagoriciens de l'islam*³. Ces recherches sont, dans leur ensemble, consacrées à l'examen de versets issus en majorité des sections III et IV, qui portent sur l'âme et sa survie, ainsi que sur les religions, la métaphysique et la spiritualité. Ce seront aussi les plus fréquemment citées ici⁴.

-
1. *Yad-nama in memoria di Alessandro Bausani*, a cura di Bianca Maria Amoretti e Lucia Rostagno, *Studi Orientali* 10 (1991), p. 57-70. Je remercie l'auteure de m'avoir aimablement fait parvenir un exemplaire de cet article, ainsi que de sa contribution : « *Ibdā'* : Divine Imperative and Prophecy in the *Rasā'il Ikhwān al-Şafā'* », dans O. Ali-de-Ungaza, dir., *Fortresses of the Intellect - Ismaili and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, I. B. Tauris - Institute of Ismaili Studies, Londres 2011, p. 213-226.
 2. University of Cambridge, n° 504093, 2005. L'auteur a annoncé la publication prochaine de cette recherche sous le titre de *A Philosophical Reading of Scripture : The Qur'an in the Epistles of the Pure Brethren*.
 3. Y. Marquet, *Les Frères de la Pureté, pythagoriciens de l'islam. La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des ikhwān al-Şafā'*, Paris 2006 (« Textes et travaux de Chrysopraxis » 9).
 4. Le texte arabe sur lequel nous avons travaillé est l'édition de Beyrouth, 1957, en quatre volumes. Les traductions du Coran, sauf lorsque leur provenance est signalée, sont celles auxquelles nous avons abouti par le biais de la méthode.

L'objet de la présente contribution, qui permet de rendre hommage aux travaux de Guy Monnot conjointement dans trois domaines – études ismaéliennes, commentaire coranique et rapprochement christianisme/islam –, est de mettre en lumière les coïncidences remarquables qui existent entre certaines lectures coraniques des Ikhwān et celles qui résultent de l'approche à la fois intra et intertextuelle⁵ à laquelle nous œuvrons depuis une douzaine d'années⁶. Au cours de l'avancement de ces travaux, il nous est en effet apparu que les auteurs des *Rasā'il* comptent parmi les penseurs qui ont cerné au plus près les principales règles de composition du texte sacré dans leur rapport au sens et proposé grâce à cela des solutions pour la compréhension de passages et de versets à propos desquels il a toujours été difficile d'établir un consensus. Nous montrerons aussi qu'ils se sont efforcés, dans la droite ligne de ces démarches exégétiques, de conformer le plus fidèlement possible leur doctrine aux valeurs et aux principes fondamentaux du Coran en les distinguant, voire en les désolidarisant de contenus, à leurs yeux circonstanciels, qui les côtoient dans la Vulgate.

Comme l'a remarqué Cécile Bonmariage, le contexte historique de la composition des *Rasā'il* a certainement favorisé l'intérêt des Frères à l'égard de l'éthique, le IV^e/X^e siècle ayant été celui de l'épanouissement de cette discipline dans le monde musulman en raison des traductions des textes de l'Antiquité effectuées au siècle précédent⁷. Il importe cependant de montrer ici que leurs options dans ce domaine sont avant tout conformes à celles du Coran qui, elles-mêmes, ne présentent aucune contradiction fondamentale avec les grandes lignes de la pensée morale des philosophes grecs. Ils

-
5. Il s'agit dans la perspective qui est la nôtre à la fois d'une lecture du Coran par le Coran et d'une réflexion tenant compte d'un large contexte (juif, chrétien, judéo-chrétien, manichéen, gnostique en particulier) à la fois scripturaire (biblique et parabiblique), et littérature religieuse (théologie). Les traductions du Coran citées ici, sauf lorsque leur provenance est signalée, sont celles auxquelles nous avons abouti par le biais de cette méthode.
 6. Parmi nos publications sur le sujet : « Grundlinien der Theologie des Koran, Grundlagen und Orientierungen » (Les grandes lignes de la théologie du Coran), M. Grob, K.-H. Ohlig, dir., *Schlaglichter : Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin 2008 (« Ināra 3 »), p. 320-370 ; « Der Begriff Buch im Koran im Licht der pseudoclementinischen Schriften » (La notion de livre dans le Coran à la lumière des écrits pseudo clémentins), Markus Grob, K.-H. Ohlig, dir., *Vom Koran zum islam*, Berlin 2009 (« Ināra 4 »), p. 397-482 ; « Des textes pseudo clémentins à la mystique juive des premiers siècles et du Sinaï à Ma'rib Quelques coïncidences entre contexte culturel et localisation géographique dans le Coran », Carlos A. Segovia, B. Lourié, dir., *The Coming of the Comforter. When, Where and to Whom? Studies on the rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, Piscataway 2012 (« Orientalia Judaica Christiana » 3), p. 3-90.
 7. En particulier l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, la *République* de Platon et les textes de Galien. Voir « De l'amitié et des Frères : l'Épître 45 des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, présentation et traduction annotée », *Bulletin d'études orientales* LVIII (septembre 2009), p. 315-350, p. 320.

les ont déclinées dans les *Épîtres* selon plusieurs registres, en particulier à deux niveaux, que l'on pourrait appeler « éthique divine » et « éthique humaine ». La première correspond à la définition, qu'ils ont élaborée en substance à partir du texte coranique, de la sagesse qui régit la création et détermine les voies grâce auxquelles, en s'élevant vers leur Seigneur, les hommes sont appelés à ressusciter pour une éternité heureuse. La seconde concerne les comportements qu'il leur est recommandé, selon la même optique, d'adopter à l'égard de leurs semblables, et plus largement de tous les êtres vivants, ainsi que les choix qui, sur les plans moral et spirituel, mais aussi philosophique et théologique, leur permettent de comprendre les desseins de Dieu en leur faveur et de s'y conformer, en appréhendant de manière juste les messages contenus, en particulier, dans les Livres sacrés.

Pour mieux éclairer ces questions, nous commencerons par exposer la situation et les opinions du groupe que les *Ikhwān* présentent comme le contre-exemple le plus remarquable à ces divers niveaux, en d'autres termes les personnages les plus éloignés de l'éthique coranique dont eux-mêmes se réclament : les « dialectiqueurs » (*mujādala*)⁸, parmi leurs adversaires qui se disaient savants en matière religieuse.

L'anti-modèle éthique par excellence

La description la plus détaillée de ces « disputeurs » (*muḥāsima*)⁹ figure dans la quatrième section des *Rasā'il*, au chapitre intitulé : « La récompense des vertueux », qui marque la fin de la première épître de cette section, quarante-deuxième de l'ensemble du recueil, consacrée aux « Points de vue des religions sur les sciences initiatiques divines et sur celles de la Loi ». Il est tout entier consacré à la critique de ces personnages, dont on comprend qu'il s'agit de théologiens (*mutakallimūn*), sans doute en majorité sunnites d'après le contexte des *Rasā'il*¹⁰, et qui se vouent à la polémique, cette prise de position indiquant par elle-même, selon les Frères, qu'ils figurent parmi les moins évolués et les moins cultivés de leur catégorie.

8. Selon l'expression de Marquet, *Les Frères de la Pureté, pythagoriciens de l'islam*, p. 147.

9. Autre traduction de ce spécialiste, *ibid.*

10. C'est également l'opinion de Marquet, *ibid.* Cécile Bonmariage rappelle que les *Rasā'il* font de nombreuses allusions à « ces faux savants qui parlent de diverses choses complexes alors qu'ils ignorent la base de toute science, c'est-à-dire leur propre personne, tel un affamé qui nourrirait les gens, ou quelqu'un qui, étant malade lui-même, prétendrait soigner les autres, selon l'image donnée dans l'Épître 48 ». Elle précise que les exemples choisis dans l'Épître 45 indiquent qu'il s'agit en tout premier lieu de ceux qui s'adonnent au *kalām*, tandis que d'autres passages (tome 1, p. 157, Ép. 3) permettent de penser qu'il pourrait s'agir également des gens de droit (légalistes, *fuqahā'*). Voir « De l'amitié et des Frères », p. 318-319 et note 30.

Leurs caractéristiques consistent à être profondément ignorants, à ne faire aucun effort d'approfondissement et à être animés d'une foi chancelante. Ce sont les plus méchantes gens qui existent, les plus ingrats, les plus hypocrites et les plus malfaisants. Ils s'acharment contre les vrais religieux et les pieux fidèles en les accusant d'incrédulité et de perversion. Ils veulent s'imposer dans le domaine de la pensée, alors qu'ils ne savent rien de celui des sensations. Ils se lancent dans des démonstrations et des syllogismes, alors qu'ils ne connaissent pas même les mathématiques élémentaires. Ils discourent sur les choses divines, alors qu'ils ne connaissent pas seulement les lois naturelles. Ils rejettent l'utilité de toutes les sciences et refusent de traiter de quelque question que ce soit nécessitant une véritable recherche. Ils meurent finalement dans leur état d'ignorance (C 25, 44) « Voilà ceux qui sont semblables aux bestiaux ou plus égarés encore »¹¹. Or, malgré leur ignorance, ces gens prétendent sauver l'islam et soutenir la religion.

Les Ikhwān constatent qu'en dépit de cette allégation, jusqu'à nos jours nul n'a jamais rapporté qu'un juif se soit tourné vers la Vérité grâce à eux, qu'un chrétien se soit converti à l'islam, ni qu'un mage ait adopté leurs points de vue. Tous ces gens restent au contraire encore plus attachés à leurs croyances quand ils voient ces disputeurs : leur superficialité concernant les règles religieuses, leurs oppositions et leurs divergences, l'inimitié qu'ils entretiennent entre eux, les malédictions qu'ils prononcent les uns à l'encontre des autres. Ils illustrent la parole de Dieu « Chaque fois qu'une communauté est entrée, elle a maudit sa sœur » (C 7, 38)¹². Le contexte coranique immédiat de ce verset indiquant qu'il s'agit des communautés qui se maudissent mutuellement lorsqu'elles sont introduites en Enfer, le lecteur est invité à comprendre que les Ikhwān vouent ici de façon allusive ces pseudo-théologiens au Feu de la Géhenne.

Le texte se termine ainsi :

Sache que si tu passes en revue toutes les catégories de gens, représentant toutes les religions et toutes les tendances, toutes les sciences et toutes les industries, tous les commerces et tous les métiers, tu ne trouveras personne qui manifeste tant de haine et d'inimitié, tant de rancœur et de malédictions que ce que tu trouves parmi les gens de cette catégorie de disputeurs. En effet, tu peux les voir s'accuser mutuellement d'incrédulité et s'exécrer les uns les autres. Chacun d'eux veut s'emparer des biens de son adversaire, l'accuse d'athéisme et l'expédie dans un Enfer éternel. Ils dégoûtent les savants de rechercher la science et les éloignent de la quête de la connaissance, parce que lorsque les gens les voient dans la situation qui est la leur, cet exemple les dissuade d'étudier et d'inviter qui que ce soit à le faire. Ils sont comme un chien dans une écurie, qui aboie, ne mange pas et empêche

11. Ikhwān al-Ṣafā', *Rasā'il Ikhwān al-Safā'* [dorénavant *Rasā'il*], t. 3, p. 536.

12. *Ibid.*, p. 537.

les chevaux de se nourrir, de sorte qu'il finit par mourir en les entraînant avec lui dans sa destruction et sa perte. On rapporte d'après al-Ḥusayn Ibn 'Alī : « Ô vous les savants du mal, vous êtes assis à la porte du Paradis. Vous ignorez tout, mais vous vous attribuez sans hésitation ce Paradis et ne laissez personne d'autre se trouver à égalité avec vous pour y entrer ». Ainsi, lorsque les gens les considèrent et voient leurs caractéristiques que nous avons mentionnées, ils se méfient d'eux. Ils sont en effet les ennemis des savants, ils s'opposent aux hommes pieux et se présentent comme les adversaires des Frères de la pureté. Leurs attitudes et leurs mœurs sont celles des démons et leur puissance est celle de l'Antéchrist. Leur langue est empêtrée, leur cœur aveugle, leur expression empruntée. Ils ignorent le sens des choses. Ils prétendent disputer avec les savants et se confronter aux sages. Mais ils ne connaissent aucune sagesse, ne respectent aucune Loi sacrée et argumentent au moyen des versets des Livres divins, alors qu'ils en doutent et suivent ce qui en eux est ambigu (*mutashābih*), en laissant de côté la science de ce qui est fondé en vérité (*muḥkam*). À cet égard Dieu les a décrits en disant (C 3, 7) : « Il est celui qui a fait descendre sur vous le Livre. Il comporte des versets fondés en vérité qui sont la mère du Livre [...] »¹³ [...] Si tu veux être bien guidé, devenir guide à ton tour et suivre le chemin de la religion pure et de la voie des anciens, agis selon les règles de la Loi, selon l'héritage de la prophétie et les indications des Sages, abandonne les approches vulgaires et les mauvaises mœurs, tiens-toi éloigné des actes répréhensibles et des opinions corrompues et étudies la science, toute science quelle qu'elle soit : sagesse, Loi religieuse, mathématique, science naturelle ou science divine¹⁴.

Ce passage d'une portée essentielle récapitule, à travers trois citations emblématiques du Coran, la quasi-totalité du programme éthique des Frères dans son rapport à leur enseignement métaphysique.

Le premier point consiste à ne faire aucune différence *a priori* entre les monothéismes ni même entre tous les groupes humains quels qu'ils soient. Cette attitude est illustrée par le fait que dans ce texte, les théologiens mis en cause, bien qu'ils se disent musulmans, sont comparés à des adeptes de toutes les religions et à des personnes issues de tous les milieux et de toutes les couches de la société. En dépit de leur revendication de rattachement à l'islam et de leur prétention à la science théologique, ils remportent la palme de la méchanceté, de l'hypocrisie, de l'ignorance et de l'égarement face au reste du monde. C'est cette caractéristique que souligne la citation du verset (C 25, 44) : « Voilà ceux qui sont semblables aux bestiaux ou plus égarés encore ». Alors que traditionnellement la plupart des commentateurs ont estimé qu'il s'adressait à des individus tombés symboliquement dans

13. *Ibid.*, p. 538.

14. *Ibid.*

une condition animale en raison de leur refus de l'islam¹⁵, l'acception qui lui est conférée ici englobe tous les hommes sans distinction d'appartenance religieuse. Il semblerait que les Frères aient choisi ce verset relatif à l'animalisation de l'homme de préférence à d'autres, comme par exemple (C 7, 179) ou (C 2, 170) dans la mesure où le verset (C 25, 43), qui le précède, élargit considérablement cette définition : « N'as-tu pas vu celui qui prend sa passion pour une divinité ? Serais-tu donc un protecteur pour lui ? ». En effet, prendre sa passion pour une divinité, psychologiquement parlant, est une faiblesse qui peut atteindre n'importe qui, quelle que soit sa croyance. Elle définit ici parfaitement ces pseudo-théologiens qui se disent musulmans et ajoutent l'ignorance à leur passion de haine et de domination des autres.

Les Ikhwān vont encore plus loin à ce sujet dans un autre passage où ils affirment que l'être humain responsable de ses actes qui se désintéresse de l'adoration de Dieu et se laisse aller à la désobéissance est inférieur, non seulement aux animaux, mais aussi aux plantes et aux minéraux. Il est au niveau le plus bas dans l'échelle des êtres, puisque le minéral peut adopter la forme (que l'on veut lui donner), alors que lui ne le peut pas, puisque l'arbre se prosterne et s'agenouille devant son Seigneur, alors que lui ne le fait pas, enfin puisque l'animal obéit à l'homme, alors que lui n'obéit pas à son Seigneur, ne le connaît pas et ne le trouve pas¹⁶. Ce qui compte pour les auteurs des *Rasā'il*, ce sont tous les comportements qui relèvent d'un attachement au véritable culte (*dīn*), ce qui n'est pas selon eux le cas de ces théologiens qui restent dans le domaine de la « foi extérieure », alors que le but à atteindre est, pour tout homme, la « foi intérieure » :

Sache ô mon frère, qu'il est deux sortes de fois : la foi intérieure et la foi extérieure [...]. La foi extérieure consiste dans la proclamation orale et contient cinq éléments [...]: croire en Dieu et aux anges, à ses Livres et à ses envoyés, et il a ajouté [?] : et au dernier jour. C'est cela la foi extérieure à laquelle les prophètes ont appelé les nations qui nient ces choses [...] Quant à la foi intérieure, il s'agit de l'intériorisation dans les cœurs de la certitude relative à

15. Le lien entre ce thème de la chute dans une certaine forme d'animalité et l'idée de perte de la tendance religieuse naturelle qui représenterait l'Islam, figure dans plusieurs variantes des traditions prophétiques relatives à la *fiṭra*, qui, transposant cette notion théologique coranique d'ordre général au niveau des appartenances religieuses, comparent les enfants des non musulmans à des animaux mutilés par leurs parents eux-mêmes, du fait que **ceux-ci** les initient à une religion erronée : « Tout être humain naît selon la *fiṭra* et ses parents en font un juif, un chrétien ou un mage. De même, tout animal donne naissance à un animal sain. En trouves-tu qui aient l'oreille coupée ? ». Voir à ce sujet le chapitre intitulé « Les problèmes juridiques autour des interprétations de la tradition 'kull mawlūd' », **chapitre 4 de notre ouvrage** : « La conception originelle (*fiṭra*), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans », *Cahiers des Études Islamologiques de l'IFAO* 18 (2000), p. 19-22.

16. *Rasā'il*, t. 4, p. 212.

la véridicité de ces choses affirmées par la langue. Ceci est le véritable sens de la foi, tandis que le croyant en l'extérieur de ces principes les proclame seulement par la langue et se distingue par là du juif, du chrétien, du sabéen et du mage, ainsi que de « ceux qui ont associé ». Par cette proclamation, il reçoit le statut de musulman pour ce qui concerne la prière, l'aumône, le pèlerinage, le jeûne et tout ce qui y ressemble comme obligations légales de l'islam et de la règle de vie (*sunna*) des musulmans. Quant à ceux dont Dieu a fait l'éloge dans ses livres et à qui il a promis le Paradis, il s'agit d'hommes qui ont atteint une certitude par l'intériorisation dans leur cœur des vérités de ces choses qu'ils proclament. La voie qui conduit à Dieu est la méditation (*tafkīr*), l'édification (*i'tibār*), le respect des conditions de la Loi et la mise en œuvre nécessaire du devoir qu'elle implique. Comme Dieu l'a dit (C 2, 214) « Pensez-vous entrer au Paradis » (alors que vous n'avez pas encore été éprouvés comme l'ont été ceux qui ont vécu avant vous, par des malheurs, des calamités et des tremblements de terre?)¹⁷.

Ce dernier verset est cité de façon tronquée¹⁸, sans doute pour mettre l'accent sur la constatation d'ordre général que l'accès au Paradis ne peut pas être obtenu sans effort, que ce soit pour faire face à diverses souffrances, comme le précise sa suite dans le Coran ou à des épreuves d'ordre psychologique, mental et intellectuel, comme celles que décrivent les Frères. En tout état de cause, il éclaire ici le verset (C 25, 44), relatif à l'animalisation de certains hommes, qui est le résultat de leur laisser-aller sans retenue à leurs passions.

Le deuxième point, qui se situe dans le prolongement direct de cette première constatation, consiste dans le refus de ces théologiens d'admettre que des personnes professant d'autres opinions que les leurs puissent avoir accès au Paradis. En leur reprochant cela, les *Ikhwān* se situent dans l'optique opposée, à savoir celle selon laquelle tout homme sincère peut être sauvé, quelle que soit sa religion. Ils définissent ainsi cette position :

Nous avons montré dans la 3^e épître l'opinion sur laquelle sont d'accord tous les prophètes, c'est-à-dire les douze vertus qui constituent la condition essentielle d'adhésion à la religion à laquelle ils appellent¹⁹, même si leurs lois (*sharā'i'*) sont différentes [...] (C 42, 11) : « Suivez bien la religion, ne vous divisez pas à son propos » et (C 5, 48) « A chacun d'entre vous nous avons donné une loi et une règle et s'il avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté ».

17. *Ibid.*, p. 67.

18. Comme l'a signalé Carmela Baffioni, les citations coraniques tronquées ont très certainement leur raison d'être dans la mesure où elles sont assez nombreuses pour constituer un ensemble représentant l'une des manières de prendre le Coran à témoin dans les *Rasā'il*. Voir : « Uso e interpretazioni di versetti coranici nel Ép. 42 degli *Ikhwān al-Ṣafā'* », p. 58.

19. Il s'agit des vertus énumérées dans l'Épître 47, *Rasā'il*, t. 4, p. 129-130.

Le rapprochement de ces deux versets indique que les Ikhwāns sont persuadés que les différences entre les communautés, voulues par Dieu lui-même, ne sont pas un obstacle à l'unité de la « religion » au sens large, c'est-à-dire que ce qu'ils ont en commun l'emporte largement sur des différences de détail et qu'il importe que tous en aient conscience afin d'éviter de mettre l'accent uniquement sur leurs divergences et de faire ainsi naître des particularismes, des exclusions et des oppositions.

Ils concluent que la religion des prophètes est une seule et même religion²⁰ et évoquent dans cette optique le cas de gens noyés dans le sommeil de l'ignorance, ajoutant qu'il est du devoir de celui qui est chargé de leur rappeler la bonne voie d'être pour eux un médecin compatissant qui les soigne de la manière la plus humaine qui soit :

Il lui incombe de leur rappeler les signes figurant dans les Livres divins et dans ce qu'ils possèdent de récits de leurs prophètes, ce qui se trouve dans les règles de leurs lois religieuses comme limites, modèles et exemples [...] ainsi que des modes d'adoration divers « selon qu'il s'agit de gens qui se réclament de la Torah, de l'Évangile ou du Coran. »²¹ Plus que cela, si ceux qui nient les sens profonds de ces questions sont des adorateurs de fausses divinités ou d'idoles, du feu, du soleil, des corps célestes ou de tout ce qui y ressemble, il existe tout de même, selon les Frères, « dans leurs livres révélés, dans les représentations de leurs temples et dans les règles de leurs lois religieuses coutumières des exemples de cela, ainsi que des allusions qui y renvoient, tout comme il y en a dans les lois des religions prophétiques. Il est seulement nécessaire que cet homme les connaisse parfaitement »²².

Une telle position est tout à fait dans la ligne de pensée du Coran, qui remet en cause toute sorte d'élitisme et prend à témoin diverses religions et cultures, comme on va le voir. Elle implique une attitude de respect mutuel entre les adeptes des différentes croyances, ainsi que le refus de l'exercice de toute violence et de toute contrainte pour des raisons liées à la foi.

Le troisième point est relatif à la science de l'Écriture. Les dialectiqueurs sont accusés de ne rien comprendre aux messages divins pour deux raisons principales : leur corruption et leur ignorance. Ils ont des mœurs dépravées et leurs motivations, apparemment théologiques, sont en réalité des plus matérialistes, leur pensée et leur expression sont confuses à tous les niveaux en raison de leur ignorance des sciences en général et de la science métaphysique en particulier. Enfin ils ignorent les règles de lecture permet-

20. *Ibid.*, p. 178-180.

21. *Ibid.*, p. 10.

22. *Ibid.*, p. 11.

tant de s'appuyer sur « ce qui est fondé en vérité » (*muḥkam*) dans les Livres divins en général, et se fient en raison de cela à « ce qui est ambigu » dans ces mêmes Livres, conformément à la description du verset (C 3, 7).

Considérons en premier lieu cette question de la lecture des textes sacrés et du Coran en particulier.

La lecture des Livres divins

Les Frères exposent sans détour des convictions concernant l'usage des Écritures qui peuvent paraître encore de nos jours révolutionnaires aux yeux de beaucoup. Tout d'abord, pour eux, le Coran ne devrait en aucun cas être le seul Livre sacré des croyants, selon une déclaration devenue célèbre : « Il convient que nos Frères ne soient ennemis d'aucune science, ne fuient aucun livre et n'adoptent fanatiquement aucune doctrine »²³.

Nous nous limiterons ici à leur position par rapport aux Livres sacrés²⁴ :

Il s'agit des Livres révélés que les prophètes ont apportés, comme la Torah, l'Évangile, le *Furqān* et les autres textes correspondant aux feuillets (*ṣuḥuf*) des prophètes dont les significations proviennent des anges, par révélation, ainsi que ce qui s'y trouve comme secrets cachés²⁵.

Il est remarquable que le terme choisi par eux pour désigner le Coran ici soit *furqān*, qui correspond, comme nous l'avons exposé dans plusieurs publications²⁶, à la fonction de « discriminant décisif », c'est-à-dire le Livre qui permet de trancher de façon nette entre le vrai et le faux dans les Écritures antérieures en vue de permettre aux lecteurs d'accéder à la voie du salut. Nous ne reprendrons pas ici toute notre démonstration de cette question, qui peut être résumée ainsi : les versets (3, 6-7) (6) « Il n'y a de Dieu que lui, le Puissant le Sage. C'est lui qui a fait descendre sur toi le Livre (*anzala*). (7) Il comporte des signes fondés en vérité (*muḥkamāt*) qui sont la mère du Livre et d'autres qui semblent être fondés en vérité (mais ne le sont pas). Et nul ne connaît leur (des versets ambigus) véritable sens originel (*ta'wīl*) si ce n'est Dieu. Et les enracinés dans la science (*ar-rāsikhūna fī-l-'ilm*) disent : “Nous y

23. Épître 45, traduite par C. Bonmariage, « L'Épître 45 des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, présentation et traduction annotée », p. 325.

24. Puisqu'il y a selon eux quatre espèces de livres : Les livres des sages et des philosophes portant sur les mathématiques et la physique; les livres révélés; les livres naturels qui sont les figures des existants et les livres divins que ne touchent que les purifiés, qui sont les substances, les natures et les actions des âmes. *Rasā'il*, Épître 45, citée par C. Bonmariage, « L'Épître 45 des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, présentation et traduction annotée », p. 326.

25. *Rasā'il*, t. 4, p. 42.

26. Voir par exemple : G. Gobillot, « Espoir en la pensée, pensées de l'espoir », dans *Id.*, éd., *Monde de l'Islam et Occident. Les voies de l'intertextualité*, 2010, p. 51-87.

croyons! Tout vient d'auprès de notre Seigneur et seuls ceux qui sont doués de clairvoyance en tiennent **compte**», lus dans un contexte historique dans lequel de nombreux groupes, en particulier gnostiques, manichéens et judéo-chrétiens, dénonçaient la présence de péricopes erronées dans la Bible²⁷, peuvent être compris comme suit : il y a dans les Écritures des éléments fondés en vérité (*muḥkamāt*) (à savoir le Coran tout entier dans la mesure où il est à l'intérieur de la mère du Livre (*umm al-kitāb*)²⁸ elle-même entièrement fondée en vérité (*muḥkama*) et une partie des Écritures qui lui sont antérieures) et des éléments ambigus (*mutashābihāt*) (une autre partie des Écritures antérieures). Les hommes dont le cœur est malade tentent de trouver par eux-mêmes le véritable sens des passages ambigus, mais les enracinés dans la science reconnaissent que Dieu seul connaît leurs significations, auxquelles il permet d'accéder, précisément, par le Coran, tout comme, pour les judéo-chrétiens, on y accédait grâce à l'enseignement du Vrai Prophète : Jésus²⁹. Il ressort de cette étude que le texte coranique invite, dans cette perspective, à lire la Bible tout en prenant le *furqān* pour critère à tous les niveaux, afin d'éviter les contresens et de débusquer les passages qui ont pu subir des déformations (*tahrīf*). Ceci implique, réciproquement, que toute une partie du contenu des Écritures bibliques et parabibliques est authentique et donc toujours directement d'actualité pour les croyants qui sont invités à prendre connaissance de tous les écrits sacrés antérieurs, comme le préconisent les auteurs des *Rasā'il*.

-
27. Comme en témoignent, entre autres, les *Homélie Pseudo Clémentines* : (II, 52, 1-3) « C'est avec raison que, allant au-devant des sentiments impies, je ne crois rien de ce qui est contraire à Dieu ou aux justes qui sont mentionnés dans la Loi (c'est-à-dire la Révélation faite à Moïse). J'en suis persuadé, Adam ne commettait pas de transgression, lui qui fut conçu par les mains de Dieu, Noé ne s'enivrait pas, lui qui a été trouvé l'homme le plus juste du monde entier; Abraham n'était pas uni à trois femmes en même temps, lui dont la tempérance lui a valu d'avoir une nombreuse postérité : Jacob non plus n'avait pas de rapports intimes avec quatre femmes, dont deux étaient même sœurs, lui qui a été le père de douze tribus et qui a annoncé la venue de notre Maître. Moïse n'était pas un meurtrier et ce n'est pas auprès d'un prêtre des idoles qu'il apprenait à juger, lui qui a été le prophète de la Loi de Dieu pour le monde entier et dont on a témoigné qu'il a été, par la droiture de sa pensée, un intendant **fidèle** ». *Homélie pseudo-clémentines, Écrits apocryphes chrétiens* II, Paris 2005, p. 1276. Les *Recognitions* ont, à ce sujet, une position différente puisqu'elles ne font aucune allusion à la théorie sur l'existence de faux passages dans l'Écriture. Voir L. Cirillo, *Introduction au Roman pseudo clémentin, Écrits apocryphes chrétiens* II, p. 1185.
28. En référence aux versets (43, 1-4), qui précisent : « Par le Livre clair! Oui, nous en avons fait un Coran arabe! Peut-être comprendrez-vous! Il existe auprès de Nous, sublime et sage, dans la mère du Livre ».
29. Voir à ce sujet *Homélie Pseudo Clémentines* III, 48, 52, *Écrits apocryphes chrétiens* II, p. 1303-1304.

Mais avaient-ils compris ce verset exactement de la même façon ? Il est clair en tout cas que pour eux il concerne l'ensemble des Livres révélés et pas seulement le Coran, comme en témoigne le passage cité plus haut : « Ils (les pseudo-théologiens) argumentent au moyen des versets des Livres divins, alors qu'ils en doutent et suivent ce qui en eux est ambigu (*mutashābih*), en laissant de côté la science de ce qui est fondé en vérité (*muḥkam*). À cet égard, Dieu les a décrits en disant (C 3, 7) : "Il est celui qui a fait descendre sur vous le Livre. Il comporte des versets fondés en vérité qui sont la mère du Livre" [...] ». Leur choix du terme *fuṣṭūḥ* indique, de plus, qu'ils avaient saisi que la fonction du Coran, par rapport à la Bible, est, précisément, de « trancher » certaines questions, même s'ils admettaient peut-être, avec la quasi-totalité des exégètes, que celui-ci pouvait lui-même contenir des versets ambigus, c'est-à-dire hermétiques, du moins pour certains de ses lecteurs³⁰.

Ils ont, enfin, ajouté aux trois premiers livres, les *ṣuḥuf*, les feuillets, dont nous avons eu l'occasion à plusieurs reprises de montrer qu'ils désignent des textes relevant de la littérature apocryphe, en particulier Le *Testament d'Abraham* et le *Testament de Moïse*³¹. Or, si les spécialistes s'accordent actuellement pour reconnaître l'importance des apocryphes dans le Coran, peu

-
30. Il convient de rappeler que pour les chiïtes, cette notion s'avère fondamentale pour justifier l'imâmât, comme en témoigne la tradition suivante, collectée par Kulaynī : « Le prophète est le meilleur des vrais savants. Dieu le Tout Puissant lui a appris tout ce qui a été donné en termes de révélation et d'interprétation. Dieu ne lui révèle rien sans lui en apprendre l'interprétation et ses légataires après lui la connaissent tout entière [...] Le Coran a des significations particulières (*khāṣṣ*) et générales (*āmm*). Il est fondé en vérité (*muḥkam*) par certains aspects et « semble fondé en vérité » (*mutashābih*) par d'autres. Il est abrogeant et abrogé et ce sont les enracinés dans la science (c'est-à-dire les imâms) qui le connaissent », Kulaynī, *Al-Uṣūl min al-Kāfi*, Beyrouth 1985, t. 1, *Kitāb al-hujja [réf-erence ?]*, p. 213. Les *Ikhwān* pouvaient donc difficilement la mettre en cause de façon claire.
31. Le Coran cite nominalement des corpus qu'il désigne au moyen des appellations suivantes : « Les premiers feuillets » *al-ṣuḥuf al-'ulā* (20, 133) dont les versets (87, 18-19) établissent, par une situation grammaticale d'apposition, l'identification avec « les feuillets d'Abraham et de Moïse » : *al-ṣuḥuf al-'ulā, ṣuḥuf Ibrāhīm wa-Mūsā*, : « les premiers feuillets, feuillets d'Abraham et de Moïse », qui se trouvent évoqués sous leur seconde appellation seule : « les feuillets d'Abraham et de Moïse » par le verset (53, 36). Le fait que ces textes soient introduits d'une part sous des titres qui les différencient formellement de la Torah et de l'Évangile et qu'ils se trouvent attribués d'autre part nommément à Abraham et à Moïse, plaide *a priori* pour leur appartenance à la littérature parabiblique. Mais c'est leur contenu qui permet de conclure de manière décisive – comme nous l'avons montré dans plusieurs publications auxquelles nous nous contenterons de renvoyer ici (« Le Coran, commentaire des Écritures », *Le monde de la Bible* (mai 2006), p. 24-29 ; « La Bible vue par le Coran », *Chrétiens face à l'islam, premiers temps, premières controverses*, Paris, 2009, p. 139-169 ; « Apocryphes de l'Ancien et du nouveau Testament », *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de M. A. Amir-Moezzi, Paris 2007, p. 57-63) – que ces appellations coraniques renvoient en fait à deux apocryphes de l'Ancien Testament : *Le Testament d'Abraham* (XX, 14) et *Le Testament et la mort de Moïse, chapitre XIX du Livre des Antiquités bibliques* (XIX, 1-16) qui

d'exégètes musulmans sont allés, comme les Ikhwān, jusqu'à suggérer ce point de vue, que ce soit à l'époque de la rédaction des *Rasā'il* ou plus tard³². C'est pourtant le cas pour ce qui les concerne, puisqu'ils distinguent clairement les *Ṣuḥuf* de la Torah, alors qu'une tradition duodécimaine de la même époque ou même plus ancienne enseigne que certains Imāms identifiaient les *Ṣuḥuf Mūsā* (feuillettes de Moïse) aux tables de la Loi³³.

Par ailleurs, les Ikhwān invitent leurs lecteurs à la plus grande application et à la plus profonde circonspection. Il importe avant tout, selon eux, que les hommes d'élite se livrent à la méditation : « On a dit : “Le meilleur de tous les actes de bien, c'est une unique initiative méritoire : la réflexion (*tafakkur*)” » ; et ils insistent sur le fait que c'est bien le Coran qui formule cette incitation : (C 34, 45) « Je vous exhorte à une seule chose : faire la prière à Dieu à deux ou seul, puis réfléchir »³⁴. Ils sont persuadés que, de même que le Paradis ne peut être atteint sans efforts, de même le sens de la révélation ne se livre pas à celui qui n'est pas prêt à accomplir un travail d'approfondissement :

Sache que le vrai est un but au-delà duquel il n'est plus aucune limitation. En revanche, sur la voie qui y conduit se trouvent des phénomènes obscurs et compliqués. Sache que les éléments du langage (*alfāz*) sont chargés de porter de multiples sens (*ma'āni*). Quant aux aspirations (*awhām*), elles sont entièrement vouées à la quête de ces sens. Il convient donc, lorsque tu entends l'un de ces termes porteur de plusieurs sens, de ne pas statuer à son sujet sans avoir formulé clairement dans ton intellect toutes les significations qu'il est susceptible de véhiculer. Peut-être réussiras-tu alors à en saisir l'acception la moins immédiate, qui est aussi la bonne (*al-ṣawāb*) et atteindras-tu ainsi le but ultime qui correspond au vrai³⁵.

figurent dans *La Bible Écrits Intertestamentaires*, Paris, 1987, respectivement p. 1655-1694 et p. 1282-1287.

32. On trouve cependant une trace de connaissance d'un texte apocryphe mentionné par le Coran dans un écrit d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī. Il s'agit des *Questions de Barthélémy*, évoquées implicitement dans son *Livre de la profondeur des choses* (traduction et commentaire par G. Gobillot, Lille 1996, p. 280) par l'intégration à sa physiologie spirituelle d'un curieux récit selon lequel Iblīs pénètre, grâce à sa sueur, dans le corps humain (*Questions de Barthélémy* 4, 59 [?]), en le citant dans en guise de commentaire d'un hadith célèbre : « Satan circule dans les veines de l'homme avec son sang », que l'on trouve en particulier chez Muslim.
33. *Uṣūl al-Kāfī, Kitāb al-ḥujja* [Référence ?], tome 1, p. 225 : « Abū 'Abd Allāh (Ja'far al-Ṣādiq) m'a dit : “Ô Abū Muḥammad, Dieu n'a rien confié à un prophète qu'il n'en ait fait également don à Muḥammad”. Il a ajouté : “Il a donné à Muḥammad tout ce qu'il a donné aux prophètes et auprès de nous se trouvent les feuillettes dont Dieu a parlé lorsqu'il a mentionné ‘les feuillettes d'Abraham et de Moïse’. J'ai dit “Puissai-je être ta rançon, il s'agit des tables (*alwāh*) de la Loi (de Moïse)”. Il a répondu : “Oui” ».
34. *Rasā'il*, tome 3, p. 505.
35. *Ibid.*, même page.

L'allusion porte ici sur la polysémie des termes du Coran, c'est-à-dire des mots de la langue arabe qui le composent. Les *Ikhwān* invitent le lecteur à prendre conscience de l'importance et de la pertinence de ce phénomène et à s'interroger pour chaque verset abordé sur les possibilités de lecture qu'il autorise en s'habituant à rechercher cette « signification la moins immédiate ». Cela sous-entend que selon eux les textes sacrés et le Coran en particulier ont été conçus en vue d'exiger de leurs lecteurs un effort d'approfondissement particulier et une capacité à méditer en prenant du recul par rapport aux solutions qui semblent un peu trop évidentes.

Cette mise en lumière de la polysémie se combine selon les *Rasā'il* avec celle d'une absence de synonymie qu'illustre l'explication suivante : « Sache que la science de la religion et de sa littérature sacrée ainsi que de ce qui s'y rattache est de deux sortes ; une qui concerne l'apparence visible et la seconde le sens ésotérique caché, auxquelles il faut ajouter un cas de figure qui se trouve entre les deux. L'objet qui convient le mieux à la masse des fidèles relativement au statut de la religion et de sa littérature sacrée est ce qui est apparent, visible et sans voile comme la science de la prière, du jeûne, de l'aumône, des actes de bien, de la lecture, de la glorification de Dieu, la science des actes du culte ainsi que celle des traditions, des récits et des histoires que l'on rapporte et tout ce qui y ressemble en fait d'enseignement, de soumission et de foi. Ce qui convient le mieux aux gens qui se trouvent au milieu, entre l'élite et la masse, est la législation conforme à ses règles et la recherche d'une vie juste, ainsi que l'examen attentif des sens des mots comme *tafsīr* (commentaire) *ta'wīl* (recherche du sens profond) et *tanzīl* (sens révélé directement), l'examen des versets fondés en vérité (*muḥkamāt*) et de ceux qui semblent seulement l'être (*mutashābihāt*), la recherche de la preuve et de l'argument, le fait de ne pas agréer en matière religieuse la coutume des anciens (*taqlīd*) si l'on peut pratiquer l'effort personnel et l'examen critique (*nazar*). »³⁶ Cet effort d'approfondissement du texte constitue la première étape qui conduit au troisième et dernier cas de figure, qui est la découverte des secrets de la religion.

Concernant la question du recul à prendre à l'égard du *taqlīd*, nous avons indiqué à plusieurs reprises l'importance que le Coran accorde à cette question, développée auparavant dans des contextes théologiques judéo-chrétiens et chrétiens comme par exemple les *Institutions Divines* de Lactance, comme le montre le tableau suivant :

36. Ibid., tome 3, p. 511 :

Institutions Divines

V, XIX, 3 : « Si on leur demande la raison de cette croyance (aux faux dieux), ils ne peuvent en présenter aucune, mais ils ont recours à l'autorité des ancêtres (*maiorum*), en disant que c'étaient des sages qu'ils avaient approuvés, qu'ils connaissaient ce qui est le meilleur; et eux, ils se dépouillent eux-mêmes de leurs propres idées et renoncent à l'usage de leur raison pour croire aux erreurs des autres. Ainsi, prisonniers d'une ignorance totale, ils ne connaissent ni eux-mêmes, ni leurs dieux ».

Coran

(5, 104) : « Lorsqu'on leur dit : - Venez à ce que Dieu a révélé au prophète, ils répondent : - L'exemple que nous trouvons chez nos pères nous suffit. Et si leurs pères (*abā'*) ne savaient rien, s'ils n'étaient pas dirigés ? O vous qui croyez, vous êtes responsables de vous-mêmes. Celui qui est égaré ne vous nuira pas si vous êtes bien dirigés ».

(43, 22) : Ils disent : « Nous avons trouvé nos pères suivant tous la même voie. Nous nous guidons d'après leurs traces ». (39, 9) « Ceux qui savent et les ignorants sont-ils égaux ? Les hommes doués de clairvoyance sont les seuls qui réfléchissent ».

L'intérêt de la démarche des Ikhwān est d'appliquer ici à la lecture du texte sacré cette injonction à se fier à son propre intellect, démarche qui est en réalité tout à fait conforme à une vision coranique des choses, comme le prouve la remarque du verset (C 39, 9) qui concerne, non pas des incrédules ou des polythéistes, mais des croyants conscients des enjeux du salut.

Quant à la réflexion sur les pseudo-synonymes, elle est l'une des premières que nous ayons mise en évidence dans le Coran, grâce à la constatation que chaque terme y a son sens précis, *tafsīr* ne pouvant, comme le constatent justement les Ikhwān, être en aucun cas confondu avec *ta'wīl*, qui désigne un approfondissement beaucoup plus important. Mais d'autres cas tout aussi significatifs peuvent permettre d'illustrer cette question. Il s'agit par exemple du fait que le Coran établit une nette distinction entre *madīna*, qui, à l'exception du nom propre de la ville de Médine, désigne toujours une cité en situation de rejet des prophètes et des croyants et *qarya* qui désigne une cité qui, soit ne rejette pas ces personnes, soit les a rejetées autrefois et a été détruite et n'est donc plus représentative de cette situation. Le terme *madīna* désigne en effet la ville de Pharaon qui a rejeté les hébreux en (C 7, 123), (C 12, 30), (C 28, 15), la ville de Loth avant sa destruction (C 15, 67), la ville de l'empereur Dèce, qui avait rejeté les jeunes gens croyants chrétiens (C 18, 19), la ville des 'Ad, qui a rejeté avant sa destruction le prophète Ṣāliḥ (C 27, 48), enfin la ville que parcourt un avertisseur avant qu'elle ne soit détruite par le cri (C 36, 20). *Qarya* a par ailleurs invariablement, dans le Coran, soit la connotation neutre de « cité », soit celle de « cité neutralisée », après que Dieu l'ait détruite pour son incrédulité, comme la ville de Chu'ayb en (C 7, 94) et (C 7, 96, 97, 98). Cette dernière catégorie, par définition, n'existant plus, puisque Dieu a interdit que l'on repeuple ces lieux avant l'annonce de la fin des temps précédée du déferlement de Gog et Magog (21, 95), toute

qarya décrite par le Coran comme étant en vie ne peut être qu'une cité en situation de neutralité ou d'ouverture par rapport à la révélation, comme c'est le cas de la ville évoquée en (C 2, 58). Le mot peut aussi désigner une cité croyante et en paix, même temporairement, comme en (C 16, 112).

Il en est de même pour les mots *fulk* et *safīna* qui, tous deux, désignent l'arche de Noé. *Safīna* sert à la nommer lorsqu'elle est appréhendée comme signe d'une intervention divine visant *in fine* le salut de tous les hommes : (C 29, 15) « Nous avons sauvé Noé et ceux qui étaient dans l'embarcation (l'arche) et nous avons fait d'elle un signe pour les générations ». En revanche, au moment de sa fabrication par Noé, l'arche porte le nom de *fulk* (qui a donné felouque), masculin en arabe (C 11, 37 et 38) : « Construis l'arche (*fulk*) » et « Il construisit l'arche (*fulk*) », puis, au verset (C 11, 40) elle est subitement désignée par un pronom féminin, ce qui constitue une invitation à déduire qu'il s'agit d'un renvoi au terme féminin *safīna* : « Montez (litt.) à l'intérieur d'elle (*irkabū fihā*) au nom de Dieu, qu'elle vogue et quelle arrive à son port (*mursāhā*) ». Il ne peut donc s'agir là que de l'arche ayant revêtu ses propriétés de *safīna* et donc changé de nom lorsque, mise à flot, elle est explicitement présentée comme un instrument de salut au service du plan divin sur l'humanité. Le système d'analogie verbale³⁷ confirme cette acception en renvoyant l'expression *mursāhā* aux versets (C 7, 187) et (C 79, 42) dans lesquels elle désigne l'arrivée de l'Heure (*ayyana mursāhā*), ce qui signifie que l'arche symbolise, du point de vue de l'édification générale des humains, le véhicule du salut divin qui les accompagne jusqu'à la fin. Réciproquement le Coran nous apprend que cette fin sera, pour ceux qui seront montés dans l'arche divine symbolique qui est l'obéissance à Dieu et la confiance en ses promesses, non seulement le port, mais un « bon port » c'est-à-dire, comme pour Noé et ses proches, une nouvelle vie. L'arche garde en revanche, lorsque son utilité, qu'elle soit matérielle ou spirituelle, est limitée à ceux qui y sont montés à l'époque du déluge, le nom de *fulk*, plus précisément *fulk mashūn*

37. L'analogie verbale consiste à éclairer un mot ou une expression donnés par une autre occurrence, ailleurs dans le texte, de cette même expression ou de ce même mot. Elle fonctionne le plus fréquemment dans le Coran sur la base de deux occurrences, c'est-à-dire selon un « redoublement » des mots, utilisés le plus souvent dans des contextes différents, et dont les deux acceptions s'éclairent mutuellement. Elle correspond à une lecture connue du texte de la Torah, dont Bernard Barc a donné la définition suivante : « La règle d'interprétation la plus connue de d'École d'Aqiba (du nom de Rabbi Aqiba, un représentant de la seconde génération des *tanna'im* : 90-130 après Jésus-Christ, mort en 135) portait le nom de *héqèch*, que l'on peut traduire par « analogie verbale ». Cette règle se fonde sur le dogme de l'intentionnalité de chaque choix d'Écriture. Concernant le vocabulaire, elle pose comme principe que chacune des occurrences d'un mot doit nécessairement participer à la construction d'un sens cohérent qui ne se laisserait pleinement saisir qu'après la mise en relation de chacune des occurrences du mot dispersées dans le texte ». Bernard Barc, *Les arpenteurs du temps, Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique*, Lausanne 2000 (« Histoire du texte biblique » 5), p. 88.

(le vaisseau **bondé**), (C 26, 119) « Nous l'avons sauvé (Noé) et ceux qui étaient avec lui dans le vaisseau bondé »; (C 36, 41) « Voici pour eux un signe : Nous avons fait monter leurs enfants sur le vaisseau bondé ». Les exemples de ce type sont nombreux, mais ceux que nous avons donnés peuvent suffire ici à rendre compte du phénomène de non-synonymie dans le Coran.

Concernant la polysémie, l'un des exemples les plus à même d'illustrer ce mode de réflexion est la lecture de deux versets relatifs à David dans le Coran. Il convient pour les comprendre de s'appuyer à la fois sur les règles d'écriture du texte et sur les procédés intertextuels.

Il s'agit tout d'abord du verset (C 34-11). Il rapporte que ce roi/prophète a été gratifié par Dieu d'une capacité particulière à réaliser des « *ṣābighāt* » et invité à mesurer attentivement « *al-sard* ». Denise Masson, s'appuyant sur l'opinion de la plupart des exégèses, a traduit ainsi ce passage (C 34, 10-11) :

(10) Nous avons accordé une faveur venant de Nous à David : Ô montagnes et vous aussi oiseaux, reprenez avec lui les louanges de Dieu. Nous avons amolli le fer (*ḥadīd*) à son intention. (11) Fabrique des cottes de mailles (*ṣābighāt*) mesure attentivement les mailles (*al-sard*)!

Or, toujours selon ces commentateurs dont sa traduction se fait l'écho, ce même thème serait **évoqué** également en (C 21, 80), mais à la différence que, dans ce verset, c'est le terme *labūs* qui serait censé désigner les cottes de maille :

Nous (Dieu) lui (à David) avons appris la fabrication des cottes de maille (*labūs*) pour vous, afin qu'elles vous protègent contre les coups que vous vous portez les uns aux autres.

La présence d'un tel doublet ne peut manquer d'attirer l'attention dans un texte dont la lecture s'appuie sur le postulat selon lequel il ne contient aucun véritable synonyme, comme nous venons de le vérifier. Ainsi, le fait de disposer apparemment de deux termes pour un seul signifié, permet de supposer non seulement que l'un des deux ne désigne pas les cottes de maille, mais encore que peut-être ni l'un ni l'autre ne renvoie à cette signification. Il convient alors de se demander s'il ne s'agirait pas là d'un procédé d'écriture bisémique faisant entrer en jeu une méditation sur la polysémie des termes conforme à celle à laquelle invitent les *ikhwān*. Pour ce faire, il faut rechercher à quelles autres réalités pourraient correspondre les termes *ṣābighāt* et *labūs*. Dans le premier verset, le mot *ḥadīd* peut lui-même signifier en arabe aussi bien lance que cuirasse, et même cotte de mailles, que « fer ». Selon une telle perspective, ce fer ramolli par ordre de Dieu pour David est susceptible de représenter la cuirasse de Goliath, évoquée dans la Torah (1 Samuel 17, 4-7). Dans ce cas, le Coran exprimerait ici le fait que Dieu l'a ramollie (manière imagée d'exprimer son inefficacité) afin que David puisse le vaincre. Quant au mot *ṣābighāt*, par le jeu de l'analogie verbale, il renvoie,

à travers son sens dans le verset (C 31, 20) « Dieu a répandu sur vous les bienfaits apparents et cachés » à « une quantité importante d'actes de bien ». Le sens du passage semble donc être le suivant : « Accomplis de nombreux (actes de bien) et détermine avec exactitude les mois sacrés (durant lesquels les mérites de ces bons actes sont multipliés) ». *Qaddara* a en effet, dans le cadre d'une autre analogie verbale avec le verset (C 34, 18), le sens de : organiser, déterminer, compter, mesurer quelque chose (en particulier le temps) en vue d'une activité religieuse : « Nous avons déterminé les temps de passage » (au milieu des cités qui se trouvaient sur la route suivie par les Sabā' pour se rendre sur leurs lieux de pèlerinage)³⁸. Or, David est précisément connu dans l'Ancien Testament, comme dans les apocryphes, pour avoir organisé les temps liturgiques. Le texte des *Psaumes Pseudo Davidiques*, considéré comme étant d'origine essénienne, précise qu'il avait composé des psaumes pour toutes les fêtes et pour tous les jours de l'année³⁹.

Il convient d'ajouter dans ce cadre que, selon la tradition arabe, la rétribution pour les bonnes œuvres est multipliée durant les mois sacrés, en particulier Muḥarram. En rapprochant l'injonction à accomplir de nombreuses bonnes œuvres et celle de déterminer les dates des mois sacrés, le Coran combine ici deux traditions, le calendrier établi par David et la tradition arabe des mois sacrés, dont il est fait conjointement l'héritier. Cette signification est confortée par la deuxième partie du verset qui se présente comme un parallélisme : (C 34, 11) « Faites de bonnes actions (*I'malu-ṣ-ṣāliḥāt*). Je vois parfaitement ce que vous faites » qui s'adresse de toute évidence aux contemporains de l'Envoyé coranique, dont David se trouve présenté à ce moment-là comme un prédécesseur. Plus que cela, à y regarder de près, il n'est pas certain que la première injonction à accomplir de bonnes actions en grand nombre concerne uniquement le passé. Il peut tout aussi bien s'agir d'un ordre adressé en même temps à l'Envoyé coranique lui-même, chargé de déterminer les quatre mois sacrés en se conformant aux règles du calendrier utilisé par David :

<i>Ani a'malu ṣābiḡhāt</i> (accomplis de nombreuses bonnes actions)	<i>Wa-qaddir fi-s-sardi</i> (et détermine avec précision les mois sacrés)
<i>Wa i'malu ṣāliḡhāt</i> (Accomplissez des actions justes)	<i>Innī bimā ta'malūna baṣīrun</i> (Je vois parfaitement ce que vous faites)

38. (Coran, 34, 18-19) : « Entre les Sabā' et les cités que nous avons bénies, nous avons placé des cités à portée de regard les unes des autres et nous avons déterminé (les temps) de leur passage au milieu d'elles "passez entre elles de nuit et de jour en sécurité". Mais ils ont dit : "Seigneur, espace nos voyages" et ils se sont fait du tort à eux-mêmes. Nous avons fait d'eux un objet de légende en les dispersant totalement. Il y a vraiment des signes pour tout homme patient et reconnaissant ».

39. *Psaumes Pseudo Davidiques*, IIQPs^a XXVII, 2-11, dans *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, p. 330-331.

Quant au verset (C 21, 80), il y est question, littéralement parlant, de la fabrication de « vêtements », « pour vous », « qui vous protégeront des maux », une fabrication enseignée par Dieu⁴⁰. Or vêtement est un mot couramment utilisé, par métonymie, pour désigner sa fonction, c'est-à-dire la protection, ce qui est exactement le même cas, mais dans une perspective inversée, pour *ḥadīd*, qui peut désigner le fer, mais aussi la cuirasse, dans le verset (C 34, 10) :

<i>ḥadīd</i> (C 34, 10)	<i>Labūs</i> (C 21, 80)
Le nom du matériau : fer, renvoie à l'objet : Cuirasse (qui désigne ici la cotte de mailles de Goliath).	Le nom de l'objet : vêtement, renvoie à la fonction : protection, qui renvoie elle-même à un autre objet ; les Psaumes

En effet, il est dit dans les *Psaumes pseudo davidiques* que Yahvé avait donné à David un esprit intelligent et éclairé grâce auquel il composa des chants à jouer sur des instruments de musique pour les personnes frappées par des esprits mauvais et que ces écrits sont au nombre de **quatre**⁴¹. Le recours à cette référence s'impose d'autant plus que le verbe qui a été interprété comme « se protéger des coups que vous vous donnez les uns aux autres » ne contient, grammaticalement parlant, aucune connotation de réciprocité. Il convient donc de comprendre : (*labūs lituḥasinnakum min ba'sikum*) littéralement, comme : « une protection pour vous contre les calamités qui vous affligent ».

Les deux passages qui ont été compris comme faisant allusion à la fabrication de cottes de mailles par David sont donc bien des compositions bisé-miques dont les lectures possibles peuvent être présentées comme suit :

(Coran 21, 80)

Nous (Dieu) lui (à David) avons appris la fabrication des cottes de maille (*labūs*) pour vous, afin qu'elles vous protègent contre les coups que vous vous portez les uns aux autres.

Nous (Dieu) lui (à David) avons appris la composition d'invocations de protection (*labūs*) pour vous, contre les calamités qui vous affligent.

Et :

40. Le thème d'une protection particulière accordée par Dieu à David figure dans un autre texte découvert à Qumran (4QpPs37), le *Commentaire du Psaume XXXVII, La Bible. Écrits Intertestamentaires*, p. 373-374 : « Remets ton sort en Yahvé et aies confiance en lui, c'est lui qui agira et il fera briller ta justice comme la lumière et ton droit comme le plein midi » (1, 5-6) p. 373.

41. *Psaumes Pseudo Davidiques*, IIQPs^a- XXVII, 10, dans *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, p. 331.

(Coran 34, 10-11)

(10) Nous avons accordé une faveur venant de Nous à David : Ô montagnes et vous aussi oiseaux, reprenez avec lui les louanges de Dieu. Nous avons amolli le fer (*ḥadīd*) à son intention. (11) Fabrique des cottes de mailles, mesure attentivement les mailles !

(10) Nous avons accordé une faveur venant de Nous à David : Ô montagnes et vous aussi oiseaux, reprenez avec lui les louanges de Dieu. Nous avons amolli le fer (*ḥadīd*, c'est-à-dire la cotte de mailles de Goliath, expression métaphorique qui signifie que la victoire a été donnée à David en dépit du lourd armement de son adversaire) à son intention. (11) Accomplis de nombreux (bienfaits) et détermine avec exactitude les mois sacrés.

Enfin, si l'on se place du point de vue de l'intertextualité avec les récits bibliques, l'attribution de la fabrication de cottes de mailles à David ne paraît pas plus vraisemblable, ni même acceptable dans un verset que dans l'autre. En effet, ce roi/prophète exprime clairement dans la Torah l'impossibilité dans laquelle il se trouve de porter ce genre de protection, en l'occurrence la cotte de mailles de son père Saül, qu'il rejette immédiatement après l'avoir revêtue, la trouvant lourde et encombrante selon 1 *Samuel* 17, 38-39. Elle est en revanche l'apanage de son adversaire Goliath, qui portait, en sus de sa cotte de maille et de son casque en cuivre, une lance en fer⁴² selon 1 *Samuel* 17, 5. Le Coran semble donc retenir précisément l'idée, déjà exprimée dans la Bible, que la cotte de mailles de David n'est autre que la protection divine elle-même, bien plus efficace que tous les métaux de la terre (1 *Samuel* 17, 50-51).

Dans une telle perspective, voir en David un fabricant de cottes de maille constitue non seulement une erreur, mais encore un contresens flagrant à l'égard du texte coranique autant que du texte biblique, les deux étant donnés à lire ici en concordance. En effet, le texte biblique ridiculise le véritable porteur de la cotte de mailles, Goliath, à qui sa cuirasse ne sert à rien devant un homme, si dénudé soit-il, mais qui est soutenu par la force divine. La cotte de mailles ramollie devient selon la même perspective dans le Coran le symbole de la protection matérielle inutile par excellence. Il est alors très difficile d'imaginer que Dieu ait voulu faire fabriquer des cottes de mailles par David, d'autant plus que le travail du métal est réservé, dans la Bible, à des artisans plus ou moins démoniaques⁴³, comme d'ailleurs dans

42. Certains commentateurs sont allés jusqu'à dire qu'il s'agissait d'un don particulier conféré à David, qui faisant fondre le fer sans avoir besoin de feu pour fabriquer les fameuses cottes de maille et en renforçait les mailles au moyen de clous. Voir à ce sujet par exemple l'exégèse de Muqātil du verset (C, 34, 10).

43. Voir à ce sujet Youbal dans la Bible et Azazel dans le *Livre d'Hénoch*, VIII, 1, *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, p. 478-479 : « Azazel apprit aux hommes à fabriquer des épées, des armes, des boucliers, des cuirasses, choses enseignées par les anges ».

le Coran : aux djinns et aux démons soumis à Salomon. Dans un tel contexte, *labūs*, dont la forme rappelle celle de *zabūr* (*psaumes*), correspond au vêtement de la piété, à la protection divine qui correspond à *libās al-taqwā*, la protection de la piété (C 7, 26). Le sens est ici présenté comme double dans un but précis, le renvoi au combat biblique pouvant rappeler au lecteur qu'une interprétation matérialiste du texte lui serait, tout comme la cote de mailles de Goliath, inutile, voire néfaste pour son salut.

Ainsi, par le biais de la bisémie, le Coran invite ici son lecteur à prendre en quelque sorte position, dans la Bible elle-même, entre la situation de ceux qui possèdent le fer (les Philistins) et celle des hommes qui n'en ont pas besoin (Israël), état d'esprit qui permet de déterminer si le roi David, en (C 21, 80) et (C 34, 11) fabrique des cottes de mailles ou compose des invocations et accomplit de bonnes œuvres en établissant le calendrier sacré. Il met donc, à travers ce procédé, l'accent sur l'aspect indispensable, et même obligatoire de la référence à une intertextualité s'appuyant sur une connaissance particulièrement approfondie du texte biblique et des leçons qu'il véhicule, la polysémie des mots *sābighāt*, *labūs*, *qaddara* et *sard* constituant en quelque sorte un « mirage » destiné à faire prendre conscience à celui qui s'est laissé illusionner un instant, que sans une méditation approfondie sur l'Écriture il tombe presque nécessairement dans une erreur de lecture.

De même, les *Ikhwān* ont conscience que la réflexion sur les diverses possibilités de lecture du texte **peut** porter sur un récit complet :

Sache que le sens voulu des révélations divines réside dans les profondeurs les plus extrêmes de leur expression. Il ne se livrera pas à toi dès le premier abord, mais à la suite d'un examen attentif et d'une recherche intensive⁴⁴.

Ils proposent à ce sujet une courte énigme en forme de parabole : deux hommes cheminent ensemble. Arrivés à une rivière, ils s'arrêtent pour manger. L'un a deux pains et l'autre trois. Ils les coupent en morceaux posés sur un même support et s'apprêtent à les consommer. À ce moment-là arrive un passant qui leur demande à manger. Ils l'invitent à partager leur nourriture. En partant cet homme leur donne cinq dirhams et leur recommande de se les partager avec équité. Celui qui avait deux pains propose que, pour respecter cette condition, chacun prenne la moitié de la somme, mais l'autre lui fait remarquer que la justice voudrait que lui-même ait trois dirhams, puisqu'il a fourni trois pains. N'arrivant pas à s'accorder, ils vont voir un juge connaissant les règles de lecture des Révélations. Celui-ci décrète que l'homme qui avait deux pains doit recevoir un seul dirham, tandis que l'autre doit en avoir quatre et que ceci est la véritable justice. Les *Ikhwān*, se gardant de donner la réponse, proposent au lecteur d'essayer de com-

44. *Rasā'il*, Tome 4, p. 80.

prendre par lui-même pourquoi il en est ainsi, et ils ajoutent que s'il n'y réussit pas, il ne lui reste plus qu'à s'adresser à un spécialiste de la lecture des Écritures.

Nous avons recherché cette solution qui, à notre avis, est la suivante : pour y parvenir, il faut partir du principe que les pains ont été coupés en un nombre de morceaux, égaux entre eux et divisible par trois, puisque chacun des trois hommes a mangé la même quantité. Le nombre 30 est le premier à répondre à ces caractéristiques. Il est, de plus, divisible à la fois par 3, par 5 et par 2.

Supposons donc que chaque pain a été divisé en six morceaux. De ce fait l'homme qui avait trois pains a fourni 18 morceaux et celui qui en avait deux en a fourni 12, ce qui fait un total de 30. Comme ils ont partagé à égalité, chacun des trois convives a mangé 10 morceaux. Donc, du point de vue du passant, si celui qui avait deux pains les avait totalement consommés, il aurait mangé 12 morceaux et celui qui en avait 3 aurait mangé 18 morceaux. Ainsi le premier a contribué au repas de cet homme avec 2 morceaux et le second y a contribué avec 8 morceaux, c'est-à-dire quatre fois plus. C'est pourquoi il doit toucher quatre dirhams, alors que le premier n'en touche qu'un.

Il ressort de cette petite énigme que l'on ne doit pas se fier aux apparences immédiates pour comprendre le sens des textes sacrés, mais aller au plus profond de chaque question et surtout savoir se placer selon le point de vue voulu par le texte lui-même. En effet, dans la parabole proposée par les Ikhwān, la première conception de l'équité, à savoir le partage de l'argent à parts égales correspond au choix de l'homme qui avait deux pains, peut-être en partie dans la mesure où il voit qu'il en tirera un avantage. Quant à la deuxième solution, elle est choisie par l'homme qui avait trois pains, car il lui semble logique que la somme que chacun touche corresponde au nombre de pains qu'il a mis dans le partage. Or, ce raisonnement, fondé sur une rationalité superficielle, s'avère au bout du compte tout aussi peu fondé que le premier, fondé sur un sentiment personnel. En effet, il s'agit ici de se situer du point de vue du passant qui souhaitait que l'argent soit réparti en fonction de la quantité exacte de pain qu'il avait reçue de chacun des voyageurs. Dans ce sens les auteurs concluent :

Sache que le regard porté sur la révélation ne peut pas être un regard partiel qui permette de résoudre une question indépendamment d'une autre. On ne peut pas résoudre l'immanent sans tenir compte du transcendant. Il faut que ce regard soit global et propose une solution globale. L'idéal consiste à trouver une issue qui convienne à la fois à l'immanent et au transcen-

dant au moyen d'un regard porté sur le long terme et sur les variations qu'il implique⁴⁵.

Le meilleur exemple que l'on puisse trouver pour illustrer ce point de vue est l'utilisation voulue de faux synonymes par le Coran pour mettre en lumière la différence entre les manières de voir de plusieurs personnages. La désignation des bijoux fondus pour servir à fabriquer du veau d'or est particulièrement instructive à cet égard.

En effet, l'attention ne manque pas d'être attirée dans ce contexte par un phénomène qui contredit à première vue la règle de non-synonymie dont la pertinence vient d'être mise en évidence. Le verset (C 7, 148) désigne ces parures sous le nom de *ḥulīy* « Moïse étant absent, les fils d'Israël firent, avec leurs bijoux (*ḥulīyhim*), le corps d'un veau mugissant (*'ijlan jasadān lahu khuwarun*). Ne voyaient-ils pas que ce veau ne leur parlait pas et ne les dirigeait pas ? Ils l'adoptèrent (comme lieu d'épiphanie de la divinité) (*ittakhadhūhu*) et c'est ainsi qu'ils furent injustes. », alors que dans le verset (C 20, 87) il est question, pour évoquer les mêmes objets, de *zīna* :

Nous n'avons pas manqué délibérément (*bimalkinā*) à l'engagement pris envers toi ; mais nous avons dû transporter des charges de parures du peuple (*zīnat al-qawm*) [c'est-à-dire du peuple égyptien] ; nous les avons jetées [au feu] ; le Samirī, à son tour, **a lancé** [la poignée (de poussière tirée de) la trace de l'envoyé], alors il a fait sortir pour eux un veau, un corps inerte doté de mugissement.

Deux possibilités se présentent dans ce cas : soit considérer qu'il s'agit d'un hapax, ce qui reviendrait à mettre en question, du moins pour ce passage, la règle de non-synonymie, soit se demander s'il n'y aurait pas là « autre chose » qui corresponde à la volonté d'attirer l'attention par ce biais sur une question importante. Or, il existe effectivement une variable susceptible de jouer un rôle décisif sur ce plan. Il s'agit de la différence de locuteur entre les différents passages. Dans un cas, celui qui s'exprime est le locuteur du texte coranique lui-même, Dieu pour les croyants. Dans le second, le texte rapporte un discours des hébreux, acteurs de l'épisode du veau. Il apparaît alors que les deux termes choisis illustrent respectivement, par-delà la réalité des bijoux en question, la représentation qu'en a ou que veut en donner chacun de ces locuteurs. Pour le locuteur coranique, les bijoux des Égyptiens pris par les hébreux ne sont que des *ḥulīy*, pluriel de *ḥilya*, c'est-à-dire, si l'on se base sur toutes les autres occurrences de ce mot dans le Coran, des « bagatelles », des « colifichets » de métal fondu comme le sont les outils et sans plus de valeur que des colliers de coquillages ou de corail (C 13, 17) « Ce que l'on fait fondre dans le feu pour en retirer des colifichets (de peu

45. *Ibid.*, même page.

de valeur) (*hilya*) et des outils », (C 16, 14) : « C'est lui qui a mis la mer à votre service pour que vous en retiriez une chair fraîche et les bimmeloteries dont vous vous parez », (C 35, 13) et (C 43, 18) « Eh quoi, cet être (la femme) qui (selon certains inconscients) grandit parmi les colifichets ». En revanche, aux yeux des hébreux, ces bijoux sont une *zīna*, c'est-à-dire, en fonction des autres occurrences de ce terme, des parures de grand prix d'un point de vue social, et qui peuvent même être considérées comme une faveur divine (C 7, 32) « Dis, qui donc a déclaré illicites la parure que Dieu a produite pour ses serviteurs et les excellentes nourritures qu'il vous a accordées »; (C 10, 88) ou encore (C 16, 8) « les chevaux les ânes et les mulets (vous ont été donnés) pour que vous les montiez et pour l'apparat ». Ils en jugent, apparemment, en fonction de la culture de la société dans laquelle ils ont vécu, à savoir que le pharaon, pour honorer ses fidèles serviteurs, les gratifiait de colliers et de bracelets d'or, comme le rappelle le verset (C 43, 53)⁴⁶. Leur manière de s'exprimer reflète donc clairement le respect et l'attachement qu'ils peuvent avoir ressenti pour ces bijoux et, par suite, comme le constate avec justesse Ibn 'Arabī, la valeur qu'ils ont attribuée au veau⁴⁷.

L'utilisation du terme *zīna* par les hébreux apporte donc un éclairage sur le fait que, ainsi revêtu d'un prestige immérité, le métal ayant servi à fabriquer le veau a pu devenir pour eux un véritable objet d'épreuve par la tentation, puisque les bijoux dont il a été tiré représentaient à leurs yeux un embellissement de la vie au même titre que (C 18, 46) « Les richesses et les enfants qui sont la parure de la vie de ce monde » ou encore (C 18, 7) : « Nous avons embelli ce qui se trouve sur la terre pour voir quel est celui d'entre vous qui agit le mieux », et surtout comme celui que les démons avaient fait miroiter aux yeux des Sabā' pour les convaincre de rendre un culte au soleil, le corps céleste le plus brillant que l'on voit dans le ciel : (C 27, 24) « Le démon a embelli leurs actions à leurs propres yeux (*zayyana lahum ash-shayṭān a'mālahum*) ».

L'importance de l'impact de la subjectivité et des capacités de chacun a été mise en évidence, non seulement pour expliquer les contenus, mais aussi pour déterminer la lecture du texte, comme dans l'exemple de David. Les *Ikhwān* en avaient certainement conscience dans la mesure où ils ont noté

46. Cette coutume, attestée par les tableaux funéraires qui représentent souvent le souverain honorant son serviteur par la remise d'un collier est mentionnée dans le Livre de la Genèse (41, 39-42) à propos de Joseph.

47. Selon cet auteur, le métal ayant servi à fabriquer le veau était précieux aux yeux des israélites et ils le considéraient comme leur bien propre, puisque le Samiri est accusé d'avoir « fabriqué cette forme illusoire avec les bijoux du peuple et d'avoir pris leur cœur avec leurs richesses » puisque Jésus a dit aux Fils d'Israël : « Le cœur de tout homme est là où sont ses richesses » Ibn 'Arabī, *Le livre des chatons de la sagesse*, tr. C. A. Gilis, Beyrouth 1998, tome 2, p. 615.

que la lecture de certains passages va de pair avec une purification de l'esprit de celui qui aborde le texte et même que cette purification est la condition *sine qua non* de sa lecture correcte :

Sache Ô mon frère que les prophètes usent dans leur manière de s'adresser aux gens de termes revêtus de sens multiples de sorte que chacun saisisse ce que lui permet son intellect. En effet ceux qui écoutent leur langage et lisent les livres qui leur ont été révélés sont de niveaux d'intelligence différents. Certains font partie de l'élite, d'autres de la masse, d'autres enfin se situent entre les deux. La masse saisit dans ces expressions certains sens, l'élite en saisit d'autres plus fins et plus subtils [...] On a dit en effet dans la Sagesse : « Adressez-vous aux gens en fonction de leur intelligence » [...] Efforce-toi ô mon frère de rechercher les connaissances et les sciences et suis le chemin des nobles et des bons qui se sont soumis à Dieu. Peut-être ton âme se réveillera-t-elle du sommeil de l'indifférence et sortiras-tu de l'esclavage de l'ignorance, te purifieras-tu des souillures de la nature corporelle et ouvriras-tu les yeux de la lucidité. Tu comprendras alors les secrets des livres de prophétie et les symboles des textes divins⁴⁸.

Or,

ce qui convient le mieux à l'élite de ceux qui ont accédé à la sagesse, des enracinés dans les sciences du domaine religieux et qui mérite d'attirer leur attention et de motiver leur recherche c'est l'examen des secrets de la religion et des profondeurs des choses cachées et leurs secrets invisibles que seuls peuvent saisir ceux qui se sont purifiés des scories des passions et des souillures de l'orgueil et de l'envie. Il s'agit de la recherche des procédés des maîtres des révélations concernant leurs symboles et leurs allusions délicates dont les significations ont été reçues de la part des anges. Il s'agit de leur interprétation approfondie et de la vérité même de leurs significations présentes dans la Torah, l'Évangile, les Psaumes et le Furqān, ainsi que dans les feuillets des prophètes.

Suit une énumération des sujets concernés comme « la création des cieux et de la terre en sept jours », « la station de Dieu sur le trône », « la création d'Adam », etc. L'intérêt est selon eux de déceler les coïncidences entre ces allusions et ces significations tirées d'événements passés et les événements de tous les temps et de toutes les époques. De même, il s'agit de ce que l'on attend qui se produise dans le futur comme le séjour dans le monde intermédiaire (*barzakh*), la résurrection et le jugement dernier [...] Sache pour finir que ceux qui sont parvenus aux degrés les plus élevés ne s'y sont pas toujours trouvés. Ils y sont arrivés au terme de grands efforts ; alors Dieu leur a ouvert un accès comme il a dit « Ceux qui déploient des efforts pour nous, nous les dirigeons sur nos voies »⁴⁹

48. *Rasā'il*, tome 4, P. 122.

49. *Ibid.*, tome 3, p. 511-512.

Les Frères reprennent le thème de la voie droite dans un autre passage :

Sache que les livres célestes sont composés de révélations exotériques qui sont les termes que l'on peut lire et entendre, mais qu'ils ont aussi des interprétations cachées ésotériques qui sont les sens que l'on comprend et que l'on intellige. Il en est de même pour les aspects de la *sharī'a*. Certaines de ses règles sont apparentes et visibles et d'autres recèlent des secrets cachés. Ceux qui arrivent à comprendre les sens des livres divins et qui accèdent à la connaissance des secrets des aspects de la *sharī'a*, leurs âmes, lorsqu'elles quittent les corps, arrivent au degré des anges [...] Quant à celui qui n'arrive pas à comprendre ces sens ni à connaître ces secrets, mais qui s'astreint à accomplir ce qui est préconisé par sa loi coutumière juste et par ses règles manifestes, son âme garde la forme humaine qui est la Voie droite jusqu'à ce qu'en raison de cette voie droite il soit habilité à recevoir la récompense du Paradis. C'est cette voie que Dieu a appelée Sa voie droite : « Ceci est ma voie droite (*inna hādha sirātī mustaqīman*)⁵⁰ [...] Ceci est le but final de l'établissement de la *sharī'a* divine (*al-sharī'a al-ilāhiyya*) ».

Il y a donc pour les Ikhwān une *sharī'a* humaine et une *sharī'a* divine. Le texte ajoute :

Quant à celui qui ne parvient pas à comprendre ces sens et qui ne s'efforce pas non plus d'agir selon la *sharī'a* ni de se conformer à ses règles et de respecter ses limites, les âmes comme la sienne, lorsqu'elles quittent les corps, prendront la forme des bêtes et elles tomberont profondément dans cette forme⁵¹.

On voit donc bien ici que le thème de l'animalisation, loin de concerner exclusivement les non musulmans, se rapporte à des situations de spiritualisation ou au contraire de matérialisation de l'être qui concernent tout homme, quelle que soit son option religieuse.

Dans une autre épître, les frères distinguent quatre degrés par rapport à la juste saisie du Coran :

Sache-le, tous ceux qui confessent ce Coran, les livres des prophètes (sur eux la paix) et ce que ceux-ci disent concernant l'invisible, se partagent à ce propos en quatre demeures. Les premiers confessent par la langue sans assentir du cœur. Les seconds confessent par la langue et assentissent du cœur sans en connaître les significations et l'évidence. Les troisièmes confessent, assentissent et en connaissent l'évidence, mais n'assument pas

50. Cette correspondance entre le corps humain et la voie droite de Dieu n'est pas sans évoquer la notion coranique de *fiṭra*. Voir à ce sujet notre article « Nature innée », *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de M. A. Amir-Moezzi, Paris 2007, p. 591-595.

51. *Rasā'il*, tome 4, p. 138-139.

les obligations qui s'y rattachent. Les quatrièmes confessent, assentissent, sont pénétrés de son évidence et assument les obligations qui s'y rattachent⁵².

Cette différence formelle ne change rien au fond de leur enseignement à ce sujet, qui est que pour saisir les sens cachés des textes sacrés en général et du Coran en particulier, il est nécessaire, non seulement de fournir un effort intellectuel poussé, mais encore de parvenir à un degré élevé d'élaboration personnelle et de connaissance de soi-même, qui s'acquiert en purifiant son âme de tout ce qui relève de ce bas monde.

Les Frères constatent que le Coran lui-même attache une grande importance au détachement des choses de ce monde. Ils citent pour ce faire deux versets : « Certes la vie future sera pour toi meilleure que la première » et « Vous préférez la vie de ce bas monde alors que l'autre est meilleure et dure plus longtemps »⁵³ et ajoutent : « De nombreux versets dans le Coran sont consacrés à l'ascèse en ce bas monde et au désir de l'autre vie »⁵⁴.

Réciproquement, la méditation sur les textes et la recherche de la science participent à la purification et à l'édification de l'être :

Aucune obligation parmi toutes celles que comportent la loi et les règles de la révélation n'est meilleure, ni plus noble, ni plus glorieuse ni plus utile pour le serviteur ni ne le rapproche plus de son Seigneur après la proclamation le concernant et la déclaration de véridicité des prophètes et des envoyés dans ce qu'ils ont apporté et enseigné que la science, sa recherche et son étude. C'est ce que l'on rapporte du prophète : « Étudiez la science, car son étude est pour Dieu une piété, sa recherche un acte d'adoration, sa mention un acte de glorification, son étude approfondie un *jihād*, son enseignement à celui qui ne la connaît pas une aumône [...] »⁵⁵.

Sur ce point également ils sont en parfait accord avec le Coran, qui met le lecteur à l'épreuve de ses phrases bisémiques afin de l'édifier et de l'aider à s'élever au-dessus des désirs de ce bas monde.

On constate qu'en affirmant d'une part que la hiérarchie des êtres dépend de leur capacité à se purifier et non pas de leur appartenance religieuse, d'autre part que le *jihād* doit être envisagé comme un combat intellectuel contre l'ignorance et l'impureté, les Frères confortent leur prise de recul à l'égard de toute discrimination et de tout usage de la contrainte dans le domaine religieux.

52. Trad. C. Bonmariage, « De l'amitié et des Frères », p. 339, référence au texte épître 45, tome 4, p. 60. Un texte presque identique figure dans l'épître 48, tome 4, p. 176-177.

53. *Rasā'il*, Tome 4, p. 81-82.

54. *Ibid.*, p. 81.

55. *Ibid.*, tome 1, p. 346.

Ni violence, ni contrainte en religion

Dans leur Épître 45, ils précisent davantage leur position à l'égard de l'usage de la violence en matière d'opinion et de doctrine religieuse :

Il est des gens qui pensent et croient, dans leur religion et dans leur doctrine, qu'il est licite de verser le sang de quiconque s'oppose doctrinalement à eux, comme les juifs, les kharijites et tous ceux qui renient le Seigneur (*kullun man yakfur bi-l-rabb*). Il est aussi des gens qui estiment et qui sont persuadés dans leur religion et leur tendance (*madhhab*) qu'il faut mettre en pratique la miséricorde et la sollicitude à l'égard de tous. Ils ont pitié des pécheurs et demandent pardon pour eux. Ils ont de l'affection pour tout être vivant doté du souffle de l'esprit et souhaitent son salut. Telle est la tendance religieuse des bons, des ascètes, des justes parmi les croyants, telle est également celle des Frères de la pureté⁵⁶.

Notons que la première phrase de ce passage se caractérise par sa bisémie. Elle peut en effet signifier deux choses. La première, que les juifs, les kharijites et ceux qui renient le Seigneur constituent des exemples significatifs de groupes qui estiment licite de tuer ceux qui s'opposent à eux au niveau doctrinal. C'est la traduction qu'a proposée Cécile Bonmariage, qui s'appuie pour cela sur d'autres passages des Épîtres comme, à propos des juifs, l'*Épître sur les caractères*⁵⁷ où le juif déclare que sont licites pour lui le sang et les biens de tout homme qui lui est opposé dans sa religion et sa doctrine⁵⁸. Elle évoque pour les khārijites la notion d'*ista'rād*, terme technique des kharijites, en particulier des Azāriqa, qui désignait « le meurtre religieux, la mise à mort des Musulmans et des païens réfractaires à leur doctrine »⁵⁹. Yves Marquet semble quant à lui avoir privilégié l'autre signification, à savoir que ces gens sont les premières victimes de ceux qui s'attaquent aux autres, simplement en raison de leur différence : « Ils (les *Ikhwān*) prétendent que, contrairement à ceux qui estiment licite de verser le sang de ceux qui ne pensent pas comme eux (« comme juifs, kharijites et ceux qui ne croient pas en Dieu ») ils sont de ceux qui croient à la pitié et à l'indulgence »⁶⁰.

Cette seconde lecture met en cause des musulmans, persuadés de leur droit à exercer des contraintes en matière religieuse, dont l'existence est confirmée par l'*Épître de la Résurrection* (Ép. 39) qui met en scène un damné

56. *Ibid.*, tome 4, p. 44.

57. *Ibid.*, tome I, p. 308.

58. C. Bonmariage, « De l'amitié et des Frères », note 98, p. 345. L'auteure renvoie pour les sources et le devenir de ce récit à J. L. Kraemer, *Humanism*, p. 80-81.

59. C. Bonmariage, *ibid.*, note 99. L'auteure renvoie aux articles « Khāridjites » de Levi Della Vida et « *Isti'rād* » de Pellat dans l'*EI* 2.

60. Y. Marquet, *Les Frères de la Pureté, pythagoriciens de l'islam*, p. 41.

qui croit licite de verser le sang de tout homme qui s'oppose à lui doctrinalement, « fut-il de ceux qui professent : Il n'est pas de Dieu sinon Dieu »⁶¹. Ceux-ci vont même jusqu'à s'attaquer à leurs frères en religion.

Cette lecture est, non seulement d'un point de vue grammatical, mais aussi d'un point de vue rationnel, tout aussi défendable que la première, ne serait-ce qu'en vertu de l'existence d'un très grand nombre de hadīths incitant à tuer les juifs, les polythéistes et les kharijites⁶². Nous penchons personnellement pour cette solution, en notant que les Ikhwān font ici usage du procédé coranique de la bisémie afin de proposer à leur tour à leurs lecteurs de se tester eux-mêmes. On a là un témoignage du fait que non seulement les Frères avaient saisi cette particularité du Coran, mais encore l'utilisaient avec la plus grande maîtrise, sachant que ce qu'ils veulent mettre en évidence ici est l'idée que ceux qui choisissent la première lecture, non seulement ne sont pas aptes à faire acte d'autocritique, mais encore sont des gens qui s'empressent d'accuser les autres et en particulier ceux qui sont le plus souvent leurs victimes, de ce qu'eux-mêmes commettent à leur rencontre⁶³. Ce passage recèlerait donc l'une des critiques à la fois des plus discrètes de par sa présentation et des plus audacieuses de par son contenu à l'encontre des choix éthiques, essentiellement au niveau de l'exégèse, d'un certain nombre de musulmans. Les Ikhwān se désolidarisent en effet d'eux en refusant de s'attaquer à qui que ce soit en raison de sa religion.

61. *Rasā'il*, tome 3, p. 312.

62. Concernant les juifs, Ibn Omar a déclaré avoir entendu le Messager de Dieu dire : « Vous combattez les juifs et aurez le dessus sur eux de sorte que la pierre dira : ô musulman ! Voici un juif caché derrière moi, viens le tuer ». (*Ṣaḥīḥ Bukhārī*, n° 3593). D'après le même Ibn Omar le Messager de Dieu a dit : « Les Juifs vous combattront et vous aurez le dessus sur eux au point que la pierre dira : ô musulman ! Viens tuer ce juif qui se cache derrière moi ». (rapporté par Ibn Ḥanbal dans son *Musnad* et par Tirmidhī dans ses *Sunan* et qualifié par ce dernier de « beau et authentique »). Concernant les Kharijites, les incitations à les combattre abondent dans de nombreux hadīths nécessairement apocryphes, mais qui ont été déclarés authentiques. Voir par exemple à ce sujet *Muslim*, *Ṣaḥīḥ*, *Zakāt* [Référence ?], p. [?] 142-144, 147, 154, 156, 158, 159, *Bukhārī Faḍā'il al-Qur'ān*, bāb 36, *Manāqib*, bāb 25, *Istātāba*, bāb 6, *Anbiyā'*, bāb 6, *Maghāzī*, bāb 61, *Tawḥīd*, bāb 28, 57 [Référence ?]. Ibn Taymiya en donne dans son texte « Comment se situer vis-à-vis des Tatars ? » la version composite suivante : « Le prophète a dit : Que chacun de vous dédaigne de prier avec eux et de réciter le Coran avec eux. Ils le récitent en effet sans qu'il dépasse leur gorge ! Ils sortent de l'islam comme une flèche sort d'une proie. Où que vous les rencontriez tuez-les ! Les tuer entraîne en effet une récompense auprès de Dieu pour celui qui les tue, le Jour de la Résurrection. Si je les attrapais, je les tuerais assurément comme les 'Ad furent tués ». Voir *Ibn Taymiyya*, *Majmū'a fatawā Ibn Taymiyya*, Beyrouth 1980, tome 4, p. 281-282. Il en est de même pour ce qui concerne les mécréants.

63. Il va de soi que cette remarque ne concerne pas la chercheuse qui a adopté cette lecture dans la mesure où il s'agissait pour elle de proposer simplement une interprétation d'ordre historique à partir des documents en sa possession.

Dans cette même perspective, la dernière épître de la quatrième section, l'épître 52, qui, étant la dernière des *Rasā'il*, occupe une place privilégiée, contient un message essentiel relativement à la liberté de choix en matière religieuse. L'exposé commence par une définition du rôle des prophètes. Ceux-ci ont été envoyés par Dieu pour sauver les créatures et leur permettre de soigner leurs âmes malades au moyen des sciences divines qui apportent la guérison et disposent les hommes à la science du libre choix. C'est à ce sujet que Dieu a dit : « Pas de contrainte en religion ». Mais beaucoup de gens ne font aucune différence entre la religion et la Loi.

La religion, quant à elle, ne souffre aucune contrainte pour la simple raison que dans ce domaine, la contrainte n'est d'aucune utilité à celui qui la subit, puisque le *dīn* est une affaire divine. C'est au niveau de la loi religieuse (*sharī'a*) que réside la contrainte. Il s'agit en effet d'une affaire qui s'impose et qui concerne la règle et la vie de ce bas-monde. C'est grâce à elle que la religion se consolide et se perpétue. C'est dans ce domaine que l'on a imposé quelque chose aux gens. Il s'agit de la facette exotérique de l'islam. Mais pour ce qui concerne la religion au niveau de la foi, il n'y a jamais eu de contrainte à cet égard. »⁶⁴ [Où se trouvent les guillemets ouvrants ?]

Ce passage répond à une interrogation formulée par Guy Monnot à propos de la prédestination :

L'homme ne serait-il pas libre ? C'est la question du *qadar*, la prédétermination divine. Il est certain que la dynamique de la révélation musulmane, le concept de la guidance des hommes par Dieu et celui de l'appel que leur adressent les prophètes, l'idée même de responsabilité sanctionnée par un jugement, supposent et postulent le libre arbitre. Mais d'un autre côté il y a des versets tels que « Dieu égare qui il veut et guide qui il veut » (C 14, 4 ; 16, 93 ; 35, 8). Ces formules sont très fréquentes dans le Coran et, de plus, ne sont pas la base d'une déduction, mais affirment *directement* la maîtrise divine sur les actes de l'homme. C'est pourquoi les courants de pensée dominants dans l'islam, à tort sans doute, ont longtemps estimé que la balance penchait de ce côté⁶⁵.

Or, le Coran lui-même répond doublement à cette problématique. Tout d'abord par le contexte du verset (2, 256), qui renvoie à une construction théologique connue, que l'on trouve dans les *Institutions Divines*, comme nous l'avons montré. La réflexion de Lactance, qui se demande « Où la sagesse se trouve-t-elle donc unie à la religion ? De toute évidence là où l'on rend un culte à un dieu unique »⁶⁶ débouche, comme celle de Tertullien,

64. *Rasā'il*, tome 3, p. 312.

65. « L'humanité dans le Coran », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses* 103 (1994-1995), p. 19-29, p. 20.

66. Pierre Monat, éd., *Institutions divines IV [La vraie sagesse et la vraie religion]*, 3, 7, Paris 1992 (« Sources Chrétiennes » 46), p. 45-46.

sur l'affirmation que l'unicité inconditionnelle de Dieu⁶⁷ est tellement évidente par elle-même qu'il n'est nul besoin d'user de violence pour l'imposer. Agir ainsi reviendrait au contraire à se mettre au même rang que les tenants des fausses religions.

Institutions Divines

II, IV, 7 : « Où est la vérité? *Ubi ergo veritas est?* Là où aucune contrainte ne peut peser sur la religion *Ubi nulla vis adhiberi potest religioni*, où rien ne peut être victime de violence *ubi nihil quod violari possit apparet*, là où il ne peut y avoir de sacrilège. Mais tout ce qui tombe sous les yeux ou sous les sens, tout cela, parce que c'est périssable, reste totalement étranger à la notion d'immortalité ».

Ce passage est précédé dans les par une critique de la fragilité des idoles, qui, en tant qu'objets matériels, sont susceptibles d'être détruites, incendiées ou pillées et l'auteur conclut : Comment peut-on chercher protection auprès de ce qui ne peut se protéger soi-même? Il est suivi presque immédiatement par l'affirmation que :

« Seul est Dieu celui qui n'a pas été fait qui, pour cette raison peut détruire les autres, mais ne peut pas, lui, être détruit. Il demeurera donc toujours en l'état où il a été, parce qu'il n'a pas été engendré de l'extérieur, que son origine et sa naissance ne dépendent d'aucune autre chose, qui puisse le modifier et le détruire. Dieu est tel qu'il a voulu être : impassible, immuable, incorruptible, bienheureux et éternel », , II, VIII, 44.

Cette même idée est complétée dans un autre passage qui ajoute l'affirmation qu'« Il n'est pas besoin de violences et d'injustices pour convaincre, parce que la religion ne peut pas naître de contraintes (*non est opus vi et injuria quia religio eogi non potest*). Il faut utiliser plutôt le verbe que les verges pour qu'il y ait acte volontaire. C'est pourquoi nul n'est jamais retenu par nous malgré lui, et pourtant nul ne s'éloigne, car à elle seule la vérité retient dans nos rangs. » (V, XIX, 11-13).

Coran

(2, 255-256) : « Dieu, il n'y a de Dieu que Lui, le vivant, celui qui subsiste par lui-même! Ni l'assoupissement ni le sommeil n'ont de prise sur lui! Tout ce qui est dans les cieus et sur la terre lui appartient. Qui intercédéra auprès de lui sans sa permission? Il sait ce qui se trouve devant les hommes et derrière eux, alors que ceux-ci n'embrassent de sa science ce que qu'il veut. Son trône s'étend sur les cieus et sur la terre : leur maintien dans l'existence ne lui est pas une charge; il est le Très Haut, l'inaccessible. (256) Pas de contrainte en religion. La voie droite se distingue de l'erreur ».

67. Pierre Monat, introduction au tome IV des *Institutions divines*, op. cit., p. 15, note 1, renvoie sur ce point à Tertullien, *Praescr.*, 13, 1.

La succession logique des idées, particulièrement condensée dans le texte coranique, développée de façon plus ample chez Lactance, est néanmoins identique dans les deux textes : la seule vraie religion est celle qui rend un culte à un dieu susceptible de ne subir ni contrainte ni changement : il ne dort pas et n'est pas fatigué, le maintien de sa création dans l'existence ne lui pèse pas (réminiscence du Psaume 121, 4) et tout dépend de lui, puisque même l'intercession ne peut avoir lieu qu'avec son agrément. De ce fait, la vérité d'une religion qui reconnaît un dieu totalement transcendant éclate par elle-même et se distingue parfaitement de l'erreur. Elle s'impose à l'esprit de tout être humain, à l'image d'une connaissance *a priori*, correspondant à la tendance religieuse naturelle (*fitra*). Il est donc superfétatoire d'utiliser la violence pour l'imposer. Plus que cela, la communauté monothéiste qui agirait ainsi se ravalerait d'elle-même au rang des polythéistes et porterait un tort irréparable à la vraie religion⁶⁸.

Le Coran apporte sa seconde réponse par le biais de la bisémie qui fait que la déclaration, citée par Monnot : (*Yuḍillu man yashā' wa-yahdī man yashā'*) « Dieu égare qui il veut et guide qui il veut » peut signifier également : « Dieu laisse s'égarer l'être égaré et guide qui veut l'être ». C'est à notre avis sans doute de cette dernière façon, plus précise grammaticalement dans la mesure où *yuḍillu* est plus proche de la connotation de « laisser s'égarer » que de celle « d'égarer »⁶⁹, que le lisaient les *Ikhwān*, qui insistent sur le libre consentement en matière de religion.

La suite du texte précise que si Muḥammad a reçu l'ordre de combattre jusqu'à ce que les gens prononcent la profession de foi : « Il n'y a de divinité que Dieu et Muḥammad est son messenger », la proclamation de cette formule ne présume en rien de leur entrée au Paradis si elle n'est pas accompagnée de la foi et prononcée en toute pureté de cœur. Sa seule efficacité consiste alors à garantir la vie et les biens de ceux qui la prononcent contre les attaques qu'ils pourraient avoir à subir. Quant à leur âme, elle sera jugée par Dieu.

Les *Ikhwān* ajoutent à ce sujet une tradition chiite attribuée à Muḥammad, qui lui fait dire : « Je suis la cité de la science et 'Alī en est la porte », qu'ils interprètent ainsi : « De la sorte Muḥammad les a dirigés vers celui qui leur indique ce qui conduit à la religion librement acceptée par les amoureux de la droiture. En effet, la contrainte exercée en vue de la sou-

68. « Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam », G. Gobillot, éd., *L'Orient chrétien dans l'empire musulman : hommage au Professeur Gérard Troupeau*, Paris 2005, p. 59-90.

69. Maurice Gloton signale en effet à juste titre que la 4^e forme verbale (*aḍalla*) a en arabe pour premier sens « laisser s'égarer » et non pas « égarer ». M. Gloton, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, Beyrouth 2002, p. 515.

mission est une forme connue de la loi. C'est à ce sujet que Dieu a dit : “Les bédouins ont dit : - Nous avons cru. Dis : - Vous n'avez pas cru, dites, nous nous sommes soumis” »⁷⁰.

Mais c'est la conclusion de ce passage qui contient le point de vue le plus audacieux :

Les prophètes n'utilisent pas cette science (c'est-à-dire la science dont Muḥammad, qui, précisément, ne porte pas ici le titre de prophète, se déclare être la cité) pour plusieurs raisons. L'une d'entre elles est qu'elle dépend en partie d'un exercice de la tromperie et de la ruse et qu'ils n'ont pas été missionnés selon ces conditions, la seconde est que s'ils avaient agi ainsi, ils auraient imposé aux gens la fraude et non pas la science qui sauve l'âme. Or, le but qui leur était assigné était de se présenter avec ce qui sauve l'âme. En effet, les âmes ne se purifient pas au moyen de ce qui fait entrer en jeu la tromperie et la ruse, puisqu'elles doivent se libérer du monde de la génération et de la corruption; tandis que cette science conduit à des résultats spécifiques de la science terrestre. Les prophètes appellent au monde d'en haut, qui est plus élevé que le monde des sphères, et, pour cela, ils ne l'utilisent jamais⁷¹.

La portée de cette dernière remarque est considérable. Elle signifie que tout ce qui concerne la contrainte et, en particulier, le combat, ne relève pas de la prophétie de Muḥammad, mais du domaine purement terrestre des circonstances de l'accomplissement de sa mission. La science qu'il utilise pour agir dans ce domaine n'est pas une science prophétique, mais une science humaine de la stratégie, donc de la ruse et de la dissimulation. Cela revient aussi à dire en clair que tout ce qui, dans le Coran, relève de la guerre sainte, n'est pas d'inspiration prophétique, mais de simple stratégie immanente au service de la propagation de la religion. Plus encore, cela signifie que tout ce qui a trait à cet aspect de la *sharī'a* dans le Coran n'est pas d'inspiration prophétique, mais humaine, attribuable à Muḥammad, appelé de ce point de vue la « cité de la science » (*madīnat al-'ilm*). Il s'agit là d'une science terrestre, immanente et circonstancielle dont le domaine est extérieur à celui de la Révélation céleste. Dans leur interprétation de la tradition, les Ikhwān attribuent néanmoins à ce dernier le mérite d'avoir indiqué la voie qui, invitant à passer par 'Alī en tant que porte de la science, conduit, non pas à la science de cette *sharī'a* terrestre, mais à l'inspiration prophétique céleste qui correspond universellement à la religion librement choisie qui, elle-même englobe ce qu'ils appellent la *sharī'a* divine⁷².

70. *Rasā'il*, tome 4, p. 460.

71. *Ibid.*, tome 4, p. 461.

72. *Ibid.*, tome 4, p. 138.

Cette *sharī'a* divine représente l'unique voie vers Dieu décrite dans l'épître 46. Or, celle-ci est accessible à tous sans exception :

Il s'agit de purifier la substance de son âme, d'acquérir les mœurs les plus nobles et les plus élevées et d'adopter la tendance religieuse la plus proche possible de celle des prophètes et des sages (grecs) comme nous l'avons montré dans notre épître de la révélation. Il s'agit de faire en sorte que leurs actes et leurs comportements, ainsi que leur vie, soient les plus ressemblants possible à ceux des anges, comme nous l'avons montré dans l'épître des Frères de la pureté : « Je dis que la réception par leur âme de l'inspiration des anges et de la révélation des prophètes est alors plus probable et la compréhension de ses sens plus facile. C'est le cas des âmes des prophètes, après elles des âmes des véridiques et après elles des âmes des croyants fidèles, bons, vertueux et **respectables** ».

Ce qui prouve la véridicité de ce que nous avons dit est l'héritage des prophètes et des sages à cet égard. En effet, Moïse donna comme recommandation aux descendants d'Aaron, après qu'ils **ont** assumé la *sharī'a* de la Torah, de se mettre au service du temple appelé « temps », d'y faire les dévotions, de délaissier les plaisirs de ce bas monde et les passions des âmes, de se limiter à l'indispensable pour se nourrir et se vêtir, de laisser le superflu pour que leurs âmes soient pures et leurs mœurs soient policées et que leurs âmes soient prêtes à accueillir la révélation et l'inspiration. Il leur dit : « Celui qui adorera dans ce temple de la manière que j'ai décrite durant quarante ans en toute sincérité la révélation divine lui viendra et les anges descendront vers lui pour lui apporter l'esprit. »⁷³

Les Ikhwān citent ensuite une tradition attribuée au prophète : « L'envoyé de Dieu a dit : Celui qui adore Dieu avec fidélité durant quarante ans, Dieu illumine son cœur et dilate sa poitrine. Il s'exprime selon la sagesse, même s'il s'agit d'un non arabe qui ne parle pas l'arabe ».

Cette position est à l'opposé absolu de celle des « dialectiqueurs » qui envoient en enfer tout homme qui exprime une opinion différente de la leur. Mais c'est également celle du Coran, qui l'exprime en particulier dans le verset 104, qui propose la rectification suivante : « Ô vous qui croyez, ne dites pas : "Favorise nous!" (ou "Fais de nous tes élus") (*râ'inâ*) Mais dites : "Regarde-nous" ("prends-nous en pitié, protège-nous") (*unẓurnâ*) et "écoutez" (*isma'û*) ».

Nous ne reprendrons pas ici toute la démonstration qui nous a **conduit** à la lecture de ce verset⁷⁴. Il suffit de rappeler qu'il entre dans une liste de mots et d'expressions liées à la langue hébraïque, que le Coran invite à traduire en arabe pour éviter toute confusion. On les trouve au verset (C, 4, 46) :

73. *Ibid*, tome 4, p. 117.

74. Voir à ce sujet G. Gobillot : « Espoir en la pensée, pensées de l'espoir » (De l'abrogation dans le Coran), communication donnée au colloque international des 1, 2 et 3 février à

Certains juifs altèrent le sens des paroles révélées; ils disent : « Nous avons entendu et nous avons désobéi » (*sami'nâ wa-ʿaṣaynâ*) et « Entends » d'une manière inaudible (*sma' ghayru musma'*). Ils disent aussi « favorise-nous » (*râ'inâ*). Ils tordent leur langue et ils attaquent la religion. Mais s'ils avaient dit : « Nous avons entendu et nous avons obéi » (*sami'nâ wa-ʾaṭā'nâ*), « Entends » (*isma'*) (sous entendu : « de manière audible ») et « Regarde-nous » (ou prends-nous en pitié) (*unẓurnâ*) c'eût été certainement meilleur pour eux et plus droit. Dieu les a maudits à cause de leur incrédulité. Ils ne croient pas, à l'exception d'un petit nombre d'entre eux.

Le verset 47 conclut ainsi la question : « Ô vous à qui le Livre a été donné, croyez à ce que nous vous avons révélé (par le Coran) faisant ressortir la vérité de ce que vous possédiez... ». Ce verset, qui reprend intégralement le passage *a priori* mystérieux du verset (2, 104) en éclaire parfaitement le sens : il s'agit de passages de textes sacrés ou de formules cultuelles prononcés par les juifs, que le Coran considère comme pouvant se prêter à déformation et pour lesquels il propose une traduction juste en arabe. Le premier est aisé à identifier, est un extrait du Deutéronome (5, 27, 24^e commandement)⁷⁵ (*Véshamanou vé 'assinou* : וְשָׁמְנוּ וְעָשִׂנוּ) « Nous écouterons et nous exécuterons (tout ce que Dieu t'aura dit) ». Les Judéens ont dit cela au pied du Sinaï après avoir entendu les dix commandements et en avoir ressenti une grande frayeur. Les chefs des tribus ont alors demandé à Moïse d'écouter seul la suite du message divin afin de le transmettre, le peuple s'engageant à « écouter et exécuter ». Le Coran préconise dans ce cas la substitution d'un verset du Pentateuque hébreu transcrit directement en arabe, plus précisément son « oubli » et son remplacement par une autre formule dans cette langue : « *sami'nâ wa-ʾaṭā'nâ* » : « Nous avons écouté et nous avons obéi ». La question doit être comprise ici avant tout d'un point de vue linguistique. En effet, l'expression hébraïque *vé'assinou* peut être ambiguë lorsqu'elle se trouve simplement « transposée » en arabe puisque, correspondant à *wa-ʿaṣaynâ*, elle exprime alors, au lieu de la soumission à l'ordre divin, la désobéissance. Certains juifs semblent donc se trouver ici accusés d'avoir déformé le sens des paroles révélées parce qu'ils auraient remarqué ce phénomène linguistique et joué sur ses conséquences, l'interprétant comme le fait qu'ayant entendu ce Coran arabe, ils n'avaient pas à y adhérer, ni à obéir à ses ordres, puisque la transcription littérale dans cette langue de leur déclaration d'obéissance en hébreu exprime, au contraire, ici, la désobéissance.

l'Université Lyon 3, « Comment vivre l'interculturel (Islam-Occident) ? Obstacles et perspectives d'ouverture », *op. cit.*

75. Pour 4, 46 et 2, 93 (*sami'nâ wa-ʿaṣaynâ*), R. Paret et H. Speyer, *Die biblische Erzählungen in Quran*, Hildesheim 1988, p. 301-303, signalent la référence de Deutéronome 5, 24.

À partir de cet exemple l'invitation à remplacer *râ'inâ* par *unẓurnâ*, devient beaucoup plus compréhensible. En effet, *râ'inâ* (avec un *alef*, racine identique à *râ'a* en arabe), en hébreu, signifie : voir, regarder, comme en arabe, et il est alors l'équivalent exact de *unẓurnâ*. On le trouve en (*Gn* 39, 23⁷⁶) où, s'adressant à Dieu, il peut avoir pour connotation : « prendre pitié », « prendre soin » ou « protéger », en l'occurrence Joseph. Mais il figure aussi dans le *Traité talmudique Abot* (2, 9) avec le sens de « favoriser » et dans *Esther* (2, 9), sous la forme *re'ûyot* (הַרְאִיּוֹת) : « celles (les servantes) qui ont été choisies »⁷⁷. Il peut donc avoir en hébreu deux connotations : prendre soin, protéger, prendre en pitié ou bien : favoriser, choisir, prendre pour élu. Or, si ce mot (ou plutôt ici cette racine) est **prononcé** en arabe « en tordant sa langue » pour produire un « *'ayn* » à la place d'un *alef*, comme le dit le verset (4, 46) : « Ils disent aussi « favorise-nous » (*râ'inâ*). Ils tordent leur langue et ils attaquent la religion », on aboutit alors à *râ'a*, verbe qui, dans cette langue, correspond davantage à l'acception de « favoriser », « choisir », « élire ». Il est clair qu'il s'agit dans ce cas d'une allusion du Coran à la notion de communauté élue, ceux qui raisonnent ainsi, ou sont supposés le faire, étant des incrédules appartenant aux Gens du Livre (et non pas les polythéistes, contrairement à ce que l'on pourrait croire) qui « ne voudraient pas qu'une grâce de votre Seigneur (en particulier ici la révélation du Coran), descende sur vous (les arabes qui n'avaient pas reçu de Livre) » (2, 105).

Or au verset (C 2, 104), c'est aux croyants eux-mêmes que s'adresse cette invocation. Ils sont ainsi invités à ne pas se croire privilégiés par rapport à qui que ce soit et à ne pas penser, au contraire des « disputeurs », qu'ils sont les seuls à pouvoir prétendre au salut et à l'accès au Paradis et à avoir reçu la vérité.

On a vu que sur ce point les *Ikhwān* vont encore plus loin en estimant que même les polythéistes et les adorateurs du feu et des astres possèdent dans leurs enseignements des éléments qui peuvent leur donner accès à la vérité. Or, c'est précisément cette vision des choses qu'illustre le Coran par son évocation d'Anubis dans la sourate 18. Il y présente à ce sujet deux détails précis, qui, envisagés en dehors de cette référence aux croyances en l'au-delà de l'ancienne Égypte, apparaîtraient comme totalement superfétatoires⁷⁸ : « Nous (Dieu) les (les corps des jeunes gens) retournions vers la droite et vers la gauche, tandis que leur chien se tenait sur le seuil, les pattes

76. Il figure aussi en *Gn* 42, 1, pour désigner simplement le fait que les frères de Joseph se regardent les uns les autres.

77. Nos remerciements vont à Dan Jaffe, qui nous a fourni cette liste des diverses acceptions du verbe hébreu *rā'a* dans les Écritures.

78. Éventualité définitivement rejetée, comme nous l'avons montré à plusieurs reprises, car n'ayant pas sa place dans un texte entièrement dédié à la Vérité et selon lequel tout ce qui touche au Vrai est utile.

de devant étendues ». Pour ce qui est de l'évocation du retournement des corps à droite et à gauche, on en trouve un témoignage tout à fait précis dans le *Texte des Pyramides*, précisément à propos de la résurrection. Il s'agit du processus de la survie du mort dans l'attente de la résurrection. Celui-ci doit se dresser sur son côté gauche, puis se tourner vers son côté droit. Par exemple TP 412, § 730 : « Enlève-toi de sur ton côté gauche, et mets-toi sur son côté droit ». Ou encore TP 662, § 1878 : « Dresse-toi sur ton côté gauche, (puis) tourne-toi sur ton côté droit ». Parce que le mort est couché sur le côté, tourné vers la gauche (est, soleil levant) et doit se redresser et se tourner sur le côté droit, qui est « le côté de manger (ouest, soleil couchant) ».

Quant au chien, son attitude hiératique est exactement celle qui était attribuée à Anubis, maître de la momification et gardien des tombeaux, qui, non seulement conservait les corps, mais séjournait sur le seuil des monuments funéraires pour, le jour venu, participer à leur Résurrection⁷⁹. Plus précisément, le nom même du dieu-chien Anubis décrit la position dans laquelle il était le plus souvent représenté, puisqu'il signifie « être couché sur le ventre », l'image la plus fréquente d'Anubis étant celle du canidé allongé sur le ventre, les pattes de devant et la queue dans le prolongement du corps⁸⁰, autrement dit la description même qu'en donne le Coran, qui, du statut de détail apparemment superflu, prend à ce moment-là toute sa signification, en confirmant qu'aucune des précisions qu'il donne ne doit être considérée comme dénuée de sens.

Bien entendu le Coran réserve à Dieu seul, ou du moins à son initiative, l'acte qui préside au maintien d'une certaine forme de vie dans la tombe : « Nous (Dieu) les retournions à droite et à gauche »⁸¹. L'effigie d'Anubis n'y renvoie donc plus qu'à un rôle, approprié à sa qualité de canidé, de gardien des tombeaux, auquel s'ajoute celui de symbole de la résurrection, tandis qu'en Égypte ancienne il participait au processus de résurrection en pratiquant le réchauffement du cœur de la momie après sa reconstitution.

Une telle allusion à une imagerie psychopompe d'origine égyptienne ancienne par le Coran ne devrait étonner ni les historiens des idées, ni les islamologues. Pour ce qui est de sa transmission, on sait que de nombreux textes apocryphes chrétiens d'origine copte, dont certains auxquels le Coran fait allusion dans d'autres passages, comme par exemple, dans ses

79. « Le mystère d'Anubis garantit la présence divine en tant que protection contre la déchéance et la décomposition [...] de même, l'embaumement a permis de l'imprégner de substances impérissables », Jan Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Paris 2003, p. 294.

80. Jean-Pierre Corteggiani, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris 2007, p. 43-44.

81. Dans le récit de Jacques de Saroug il est seulement précisé que « le Seigneur laissa un ange pour garder leurs membres » (v. 61 de la version courte ; cf : F. Jourdan, *La tradition des Sept Dormants, Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris 2001, p. 63). La précision de droite et de gauche est donc bien spécifique du Coran qui insiste sur le fait que c'est à Dieu qu'il faut rapporter l'intégrité des corps des ressuscités.

descriptions de l'Enfer, l'*Histoire de Joseph le charpentier*, homélie du VI^e-VII^e s., ont été profondément marqués par la mythologie funéraire égyptienne et les images de l'Amenti⁸². On gagnerait sans aucun doute, pour compléter cette recherche, à étudier de manière approfondie l'ensemble des traditions musulmanes relatives au tourment de la tombe (*azâb al-qabr*). Rappelons que dans le Roman Pseudo clémentin, l'Égypte est présentée, encore au 2^e siècle de notre ère, comme le pays qui, au-delà de ses pratiques magiques, permet d'accéder à des certitudes relatives à la résurrection. Il y est fait allusion, entre autres, à la consultation d'esprits de morts pour recevoir un conseil ou prendre une décision. Voici le discours que l'auteur des *Homélies* met dans la bouche du jeune Clément, le futur successeur de Pierre, qu'il présente comme étant, au début de sa vie, un noble Gentil en quête de certitudes sur l'immortalité de l'âme :

J'irai en Égypte et je me concilierai les faveurs des hiérophantes et des prophètes des sanctuaires ; je chercherai et trouverai un magicien et je le persuaderai, moyennant beaucoup d'argent, de pratiquer l'évocation d'une âme, ce qu'on appelle nécromancie, comme si je voulais m'enquérir au sujet de quelque affaire⁸³.

Tous ces exemples confortent le fait que les Ikhwān al-Ṣafā', qui semblent avoir été en mesure de les saisir, aient estimé que l'essentiel est, pour tout homme, quelle que soit sa foi, de se détacher de ce bas-monde et d'aspirer avec sincérité à la vie future. C'est selon eux l'essentiel de l'enseignement apporté par Jésus, qu'ils présentent comme celui qui a ouvert à tous la voie de la Résurrection, conformément à une lecture du Coran qui apparaît encore comme particulièrement audacieuse eu égard aux interprétations traditionnelles de la question.

Foi et résurrection : le secret de Jésus

Dans son article « Jesus, Christians and Christianity in the Thought of the Ikhwān al-Ṣafā' »⁸⁴, Omar Ali de Ungaza souligne le fait que l'Évangile tient une place privilégiée dans les écrits des Frères, qui encouragent leurs lecteurs à en prendre connaissance. Il rappelle aussi que les nombreuses citations qu'ils en donnent semblent indiquer une préférence pour le texte de Jean et précise enfin que

82. Voir l'introduction d'Anne Boudhors à ce texte dans *Écrits Apocryphes chrétiens*, II, Paris 2005, p. 28.

83. *Ibid.*, p. 1238.

84. David Thomas et al., éd., *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 2, 900-1050, Leyde 2010, p. 306-311.

les adeptes de la Torah, ceux de l'Évangile et ceux du Coran ont reçu des commandements, des préceptes et des paraboles différents, mais tous ces enseignements sont des allusions symboliques à l'existence de l'âme et à ce que les hommes ont oublié concernant son origine et son devenir⁸⁵.

Le texte dont nous résumons ici le contenu répond en tout point à cette description. Il présente l'intérêt de rendre compte de la conception de la mort et de la Résurrection de Jésus qu'avaient adoptée les Ikhwān, une vision conforme, pour l'essentiel, comme nous allons le montrer, au point de vue du Coran sur la question. Voici l'essentiel de ce que dit ce texte, tiré de l'épître 43, 2^e de la IV^e section :

Parmi les choses qui prouvent que les prophètes estiment et sont persuadés du fait que l'âme survit et reste dans un état sain après avoir quitté le corps figure ce que Jésus a réalisé par le biais de son humanité (*nāsūt*) ainsi que le testament qu'il a laissé à ses apôtres. Lorsque le Messie fut envoyé auprès des Fils d'Israël, il les vit s'adonner de la religion de Moïse en s'attachant seulement à l'extérieur de la *sharī'a*, lire la Torah et les livres des prophètes sans se conformer à ce qu'ils impliquent et sans connaître les vérités ni les secrets qu'ils recèlent, mais les utiliser en suivant une habitude et en user uniquement selon la coutume, ignorer l'autre vie et ne pas la désirer, ne rien comprendre à l'affaire de la résurrection, ne tirer du contenu de ces livres que ce qui concerne la vie de ce bas monde, ses vanités et ses aspirations, n'étudier l'application de la *sharī'a* et de la sunna religieuse que dans une recherche de la vie d'ici-bas. Il les trouva dans cette situation alors qu'en réalité le but des prophètes dans leur appel aux nations, ainsi que dans leur instauration des règles et des lois coutumières n'est pas seulement la vie de ce bas monde. Il est surtout de sauver les âmes de l'océan de la matière (*hylé*) et de les affranchir de la condition naturelle, de les faire sortir des ténèbres des corps vers les lumières du monde des esprits et de les éveiller du sommeil de l'ignorance [...] Quand le Messie vit cette situation, à savoir qu'il n'y avait pas de différence entre eux et celui qui ne croit pas à la résurrection et ne connaît ni la religion ni la prophétie, ni le livre ni la sunna, ni la règle ni la loi, ni l'ascèse dans cette vie ni le désir de l'autre vie, il en ressentit de la tristesse et de la compassion pour les êtres de son espèce. Il réfléchit alors à la manière de les guérir de leur maladie. Il sut que s'il les réprimandait par la sévérité, la menace, l'intimidation et l'annonce du malheur, cela ne leur serait pas profitable, car toutes ces choses sont contenues dans la Torah et dans les livres prophétiques qu'ils avaient entre les mains. Il décida d'agir comme un médecin. Il se mit à circuler parmi les Fils d'Israël et, lorsqu'il rencontrait un homme, il le conseillait et l'aidait à se remémorer. Il lui présentait des paraboles et le faisait sortir de l'ignorance. Il lui apprenait à se comporter en ascète dans cette vie et à désirer l'autre vie et sa douceur. Lorsqu'il croisa un groupe de blanchisseurs hors de la ville, il s'arrêta près d'eux et leur dit : « Que pensez-vous de ces vêtements que vous

85. *Ibid.*, p. 308.

avez lavés, nettoyés et blanchis ? Estimez-vous qu'il conviendrait que leur propriétaire les porte sur un corps maculé de sang, d'urine, de matière fécale et de toutes sortes de **souillures** ? » Ils répondirent : « **Non**. Celui qui agirait ainsi serait un **insensé** ». Il leur dit : « **C'est** pourtant ce que vous **faites** ». Ils dirent : « **Comment cela** ? » Il dit : « **Car** vous avez lavé vos corps et blanchi vos vêtements et les avez portés tandis que vos âmes sont roulées dans la pourriture, remplies de l'ordure de l'ignorance, de la surdité et de l'aveuglement des mauvaises mœurs [...] Ne désirerez-vous pas le royaume des cieus dans lequel il n'y aura ni mort ni décrépitude ni **douleur** ? »

[...]

Jésus se déplaçait en Palestine de village en village et de ville en ville dans les maisons des Fils d'Israël. On le recherchait, mais on ne le trouvait pas. Ceci se produisit durant trente mois. Lorsque Dieu voulut le faire mourir et l'élever auprès de lui. Il rassembla autour de lui ses disciples à Jérusalem dans une pièce avec ses compagnons et leur dit : « Je vais me rendre chez mon père qui est aussi votre père. Voici mon testament avant que je ne quitte mon humanité. Je conclus avec vous un pacte et un contrat. Celui qui acceptera mon héritage et qui sera fidèle à mon pacte sera avec moi demain. Celui qui n'acceptera pas mon héritage n'en bénéficiera pas et ne pourra en rien se réclamer de **moi** ». Ils lui demandèrent : « **De** quoi s'agit-il ? » Il dit : « **Allez** chez les rois des régions les plus éloignées et transmettez de ma part ce que je vous ai fait connaître et appelez les gens à ce à quoi je vous ai appelés. Ne craignez rien de leur part et ne les fuyez pas. Lorsque je quitterai mon enveloppe humaine, je resterai dans l'espace à la droite du trône de mon père qui est aussi votre père et je serai avec vous partout où vous irez⁸⁶. Je vous conduirai à la victoire et je vous soutiendrai avec la permission de Dieu. Allez vers les hommes, appelez-les à pratiquer la bonté, ordonnez-leur ce qui est bon, interdisez-leur ce qui est mauvais tant que vous ne serez pas morts ou crucifiés ou rejetés de la **terre** ». Ils demandèrent : « **Qu'est-ce** qui authentifie ce que tu nous as **demandé** ? » Il dit : « **C'est** que je serai le premier à le **faire** ». Il sortit le lendemain, se montra aux gens et se mit à les haranguer et à les conseiller jusqu'à ce qu'il fut pris et conduit devant le roi des Fils d'Israël, qui ordonna de le crucifier. Son humanité fut crucifiée. Ses mains furent clouées sur le bois de la croix et il resta crucifié de la matinée jusqu'au soir. Il demanda de l'eau et on lui fit boire du vinaigre. Il fut percé par la lance, puis fut mis dans le linceul au lieu de la crucifixion. Il fut ensuite mis au tombeau. Tout ceci eut lieu en présence de ses compagnons et de ses disciples. Lorsqu'ils virent cela, ils ressentirent une certitude et surent qu'il ne leur avait pas ordonné une chose qu'il aurait désavouée. Ils se rassemblèrent ensuite durant trois jours à l'endroit où il leur avait promis qu'il se montrerait à eux. Ils virent les marques (de reconnaissance) établies entre lui et eux. Alors se répandit parmi les Fils d'Israël la nouvelle selon laquelle le Messie n'avait pas été tué. On ouvrit la tombe et l'on n'y trouva pas le corps.

86. L'Épître 45 apporte une variante intéressante (*Rasā'il*, t. 4, p. 58). Jésus promet aux apôtres d'intercéder pour eux (*atashaffa' lakum*).

Suite à cela, les hommes prirent conscience de la survie de l'âme après la mort et ils commencèrent à se détacher du matériel⁸⁷.

Eu égard au respect qu'ils montrent pour le texte sacré, il est certain les Ikhwâns n'auraient pas affiché une telle fidélité à l'Évangile s'ils n'avaient pas été persuadés que le Coran lui-même va dans ce sens. Or, nous avons trouvé, au cours de sa lecture intertextuelle, trois indications plus ou moins allusives qui semblent confirmer leur manière de penser.

La première concerne la formule utilisée pour désigner la résurrection de Jésus. Lui seul est dit avoir été « ressuscité vivant ».

La seconde porte sur la question de la résurrection le troisième jour.

La troisième est relative au rapprochement que l'on peut faire entre le fait que Jésus est dit être « une science pour l'Heure » et le verset qui évoque le bon larron.

Notons, avant de les aborder, que la pédagogie attribuée à Jésus par les Ikhwân dans ce texte est fondée sur les notions de crainte et d'espoir dont ils soulignent par ailleurs l'importance pour la bonne conduite de la religion :

Sache ô mon frère que la révélation ne se parachève que par l'ordre et l'interdiction et que l'ordre et l'interdiction reposent sur la promesse et la menace, que la promesse et la menace n'ont d'existence que par le désir et le rejet et que ces derniers ne se manifestent que chez celui qui ressent de la crainte et de l'espoir. La crainte et l'espoir n'apparaissent et ne sont connaissables que chez celui qui suit l'ordre et l'interdiction. En effet, celui qui ne craint rien et qui n'entretient aucun espoir, ni ne désire, ni ne rejette et l'ordre et l'interdiction n'ont aucun effet sur lui⁸⁸.

C'est précisément ce qui ressort de l'usage que fait le Coran de l'expression « *khawfan wa ṭama'an* » (par crainte et par espoir), qui, en sus du verset (13, 12), apparaît trois autres fois dans des contextes différents. Le premier est celui du verset (32, 15-16) :

(15) Seuls croient en nos signes ceux qui tombent prosternés lorsqu'on les leur rappelle; ceux qui exaltent les louanges de leur seigneur et qui ne se montrent pas orgueilleux. Ils s'arrachent de leurs lits pour invoquer leur seigneur avec crainte et espoir (*khawfan wa ṭama'an*). Ils dépensent en aumônes une partie des biens que nous leur avons accordés.

Le premier de ces signes est la mort qui, évoquant le retour vers Dieu, rappelle le Jugement (C 32, 11 et 12) et éveille la crainte de ces croyants. Cependant, l'homme étant particulièrement sujet à l'oubli dans ce domaine, il a tou-

87. *Rasā'il*, t. 4, p. 31-32.

88. *Ibid.*, p. 77.

jours besoin de recevoir de nouveaux rappels. De plus, il lui arrive de ne pas admettre ce qui provoque en lui la crainte : (17, 60) « Nous les effrayons, mais cela ne fait qu'augmenter leur révolte ». L'espoir, quant à lui, semble être doté d'une plus grande efficacité. Il est éveillé, entre autres, par la prise en considération du fait que l'homme a été créé à partir d'une petite quantité d'eau (C 32, 4 et 8), situation qui, elle-même, évoque la miséricorde divine manifestée à la fois sous forme de pluie vivifiante sur la nature et sous celle d'une eau qui redonnera vie aux morts. On la trouve évoquée en (C 7, 56-57) :

(56) Invoquez votre seigneur avec crainte et espoir (attente fébrile) la miséricorde de Dieu est proche de ceux qui font le bien. (57) C'est lui qui déchaîne les vents comme une annonce de sa miséricorde. Lorsqu'ils portent de lourds nuages, nous les poussons vers une terre morte; Nous en faisons tomber l'eau avec laquelle nous faisons croître toutes sortes de fruits. Nous ferons ainsi sortir les morts. Peut-être réfléchirez-vous.

ou encore en (C 30, 24-25) :

(24) Parmi ses signes, il vous montre l'éclair, objet à la fois de crainte et d'espoir. Il fait descendre du ciel une eau grâce à laquelle il rend la vie à la terre quand elle est morte. Il y a vraiment là des signes pour un peuple qui comprend. Parmi ses signes : le ciel et la terre se maintiennent en place sur son ordre. Puis lorsqu'il vous appellera d'un seul appel, voilà que vous surgirez de la terre.

Ce dernier thème est rappelé en (C 53, 11) : « Nous rendons la vie à une terre morte. Ainsi vous fera-t-on sortir » et en (C 29, 62). Tous ces passages confirment que l'essence même de l'espoir des hommes n'est autre que la promesse de la résurrection, que la nature, de par la vie qu'elle reçoit de l'eau du ciel, rappelle sans cesse à ceux qui veulent bien en voir les signes.

L'attitude prêtée dans les *Rasā'il* à Jésus, selon laquelle il constate que les avertissements contenus dans la Torah et les livres des prophètes n'ont pas suffi aux hommes, indique qu'il est parti du constat que l'espoir en la résurrection, en l'éternité et au Paradis constitue un moteur beaucoup plus puissant que la crainte de la mort suivie du Jugement annoncé par les prophètes. C'est pourquoi il promet à ceux qui le suivront une situation dont il donne lui-même l'exemple.

Sa propre résurrection est annoncée dans le Coran d'abord par lui-même, au verset (C 19, 33) dans les termes suivants : « Le salut de Dieu soit sur moi le jour où je suis né, le jour où je mourrai, le jour où je ressusciterai », ensuite par Jean Baptiste, au verset (C 19, 15) : « Le salut soit sur lui le jour où il est né, le jour où il mourra, le jour où il ressuscitera ». Elle ne se distingue apparemment pas de celle de n'importe quel humain. Cependant, si l'on prête attention aux détails du texte coranique comme il y invite ses lecteurs, on s'aperçoit qu'elle présente une particularité tout à fait remar-

quable. Il s'agit du fait que Jésus est le seul être dont il est dit qu'il « ressuscite vivant », l'expression employée pour décrire ce phénomène étant *ubathu hayyan* (première personne du singulier) et *yub'athu hayyan* (troisième personne du singulier) litt. « Je ressusciterai vivant » et « il ressuscitera vivant », ces occurrences étant les deux seules de tout le texte. Une telle répétition de la formule souligne le fait que la résurrection de Jésus est particulière, puisque tous les autres hommes sont dits devoir être ressuscités, si l'on peut l'exprimer ainsi, « simplement ». Donc si Jésus est ressuscité « vivant » c'est qu'une partie de lui était morte (puisqu'elle devait ressusciter) alors qu'une autre n'avait pas connu la mort (puisqu'elle était restée vivante). Par là, le Coran exprime la véritable signification qu'il attache à la mort de Jésus sur la croix. La seule explication qui permette de rendre compte de cette situation de « ressuscité vivant » est en effet que sa mort ait été conjointement effective pour son corps, sa réalité humaine (*nāsūt*), et apparente pour sa réalité spirituelle (*lāhūt*) comme le formulent les Ikhwān. Cette lecture permet de saisir plus pleinement le sens de deux autres versets décisifs : d'une part celui qui affirme que Dieu l'a élevé auprès de lui, d'autre part celui qui précise que les juifs ont seulement cru l'avoir crucifié *shubbiha lahum*, mais ne l'ont pas fait (C 4, 147). Le Coran explique que s'ils ne l'ont pas fait, c'est en raison d'une ruse divine : (C 3, 54) « Les Fils d'Israël ont rusé (contre Jésus), mais Dieu a rusé aussi et Il est le meilleur en matière de ruse (55) » Ils ne l'ont pas fait en réalité, car Jésus était entré dans un monde divin où il était devenu inaccessible : (C 3, 55) : « Dieu dit : Ô Jésus ! Je vais, en vérité, te rappeler à moi, t'élever vers moi, te délivrer des incrédules ». Les juifs ont donc crucifié la personne qu'ils ont cru être « Jésus exclusivement présent dans leur dimension terrestre », alors qu'il participait de deux dimensions à la fois : dans sa réalité profonde à la dimension divine, en apparence seulement comme les autres hommes à la dimension humaine, qui n'est d'ailleurs « en soi » que lieu de manifestation des apparences.

Il convient alors de s'interroger sur la raison de l'évocation des trois jours, sous la forme de la curieuse répétition du mot « jour ». Ce phénomène attire l'attention, une telle situation ne pouvant en aucun cas être le fruit du hasard dans un texte comme le Coran, qui revendique hautement ne rien contenir d'inutile ni de superflu. Or, en relisant ce passage avec attention, on découvre une information importante, qui émerge du texte sans que l'on ait à en modifier quoi que ce soit : « Le salut de Dieu soit sur moi *le jour* où je suis né (*premier jour*), *le jour* où je mourrai (*deuxième jour*), *le jour* où je ressusciterai (*troisième jour*) », un mode d'expression qui constitue pour tout lecteur un tant soit peu familiarisé avec l'intertextualité allusive du texte coranique un renvoi particulièrement clair à la déclaration de Matthieu 17, 22, 2 « Il est ressuscité le troisième jour conformément aux Écritures » comme l'ont, semble-t-il, saisi les Ikhwān, qui mentionnent ces trois jours. Il convient de noter que cette manière d'exprimer ou de supputer la présence

de certains mystères religieux dans des allusions, chiffrées ou non, semble ne rien avoir eu d'exceptionnel à l'époque. On trouve par exemple dans la *Doctrina Jacobi*, un texte contemporain du Coran, puisque daté de 634, l'interprétation suivante du passage biblique (Exode 3, 15; Mathieu 22, 32) « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » : « Il n'a pas dit : **“Je suis le Dieu d'Abraham”**, pour que son verbe et son esprit soient signifiés, mais il a indiqué trois fois la triple dénomination de l'unique divinité »⁸⁹.

Le Coran invite donc ses lecteurs à comprendre qu'en réalité Jésus n'est pas vraiment mort dans l'intervalle des trois jours, puisqu'au moment de sa mort dans le monde des apparences il était déjà auprès de Dieu, son décès n'ayant fait que couper le fil de la vie corporelle qui le rattachait à l'univers des hommes. Dans cette perspective, s'il affirme que les juifs n'ont ni crucifié ni tué Jésus, c'est que l'instant de sa mort dans la dimension terrestre qu'il avait déjà quittée n'a pas été en réalité pour lui le phénomène qu'elle est pour les humains ordinaires. C'est en tout cas ce que les *Ikhwān*, très proches pour ces questions de la doctrine nestorienne, ont constaté, comme en témoigne une comparaison de leur texte avec la déclaration de 'Ammār al-Baṣrī (huitième siècle) :

Avant la venue du Messie la plupart des gens étaient dans l'égarement au sujet de la sortie des tombeaux et du retour à la vie. Ils considéraient cela comme une impossibilité. Il est alors venu en tant qu'être de forme humaine (*bashar*) [...] Dieu l'a fait mourir afin de le faire revivre et il l'a élevé au ciel auparavant devant eux et a fait de sa mort un fait que tout le monde a pu constater de ses propres yeux. Il l'a élevé au-dessus d'eux et il l'a exhaussé devant eux de sorte que si les gens regardaient ce par quoi le créateur l'avait voilé à leurs yeux, ils mourraient. Il a fait clairement apparaître sa mort à leurs yeux dans la mesure où, de par la substance de son corps, il était un mortel semblable à eux. Puis il est sorti vivant de la tombe et il a été élevé aux cieux pour y rester, éternel. Alors ils ont su et ils ont été persuadés que tous ceux qui étaient composés de cette même substance sortiraient des

89. *Doctrina Jacobi*, II, 3, dans « Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle », *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines* 11 (1991), p. 140. Toute ma reconnaissance va à Marie Joseph Pierre Beylot et à Robert Beylot qui m'ont signalé et fait parvenir ce document. Mon ami et collègue, Michel Cuypers me fait, de plus, remarquer à ce sujet qu'une répétition de trois jours résumant la vie de Jésus figure en Luc, 13, 32-33 : « Allez dire à ce renard (Hérode) : Voici que je chasse des démons et accomplis des guérisons aujourd'hui et demain et le troisième jour je suis consommé. Mais aujourd'hui, demain et le jour suivant, je dois poursuivre ma route, car il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem ». Je le remercie vivement pour ce rappel qui témoigne du fait que, même si le thème abordé par Luc n'est pas exactement superposable à celui du verset (C 19, 33) le Coran s'exprime, à propos de Jésus, en synergie avec l'Évangile, comme il le fait avec l'Ancien Testament à propos de David.

tombeaux et échapperaient au pouvoir de la mort et que ceux qui lui ressembleraient par la bonté et la pureté iraient au ciel comme cela lui était arrivé⁹⁰.

Le Coran, qui ne reprend pas, comme l'ont fait les Ikhwân, le vocabulaire technique chrétien, en particulier *nāsūt* et *lāhūt*⁹¹, va pourtant plus loin que les nestoriens et donc, que la doctrine des *Rasā'il* à propos du sens de la résurrection de Jésus. Celle-ci n'y est pas en effet présentée comme un simple exemple destiné à l'édification et à l'établissement de la conviction. Elle confère à la personne de Jésus la dimension d'une « science pour l'Heure » (*'ilmun lis-sā'a*) (C 43, 61) c'est-à-dire une science dont l'utilité se révélera lors du surgissement de la fin des temps, pour le salut de chaque homme, puisqu'elle est identifiée au « chemin droit » de Dieu. C'est la personne même de Jésus qui constitue cette science et non pas un quelconque savoir sur l'Heure. Cette déclaration trouve son explication dans les versets (4, 156-159) :

Dieu l'a élevé vers lui. Dieu est puissant et juste. Il n'y a personne parmi les Gens du Livre qui ne croie en lui avant sa mort et il sera un témoin contre eux le Jour de la Résurrection

qui font écho à l'Évangile selon saint Luc (XXIII, 39-43) :

L'un des malfaiteurs suspendus à la croix l'injurait : « N'es-tu pas le Messie ? Sauve-toi toi-même, et nous avec ! » Mais l'autre lui fit de vifs reproches : « Tu n'as donc aucune crainte de Dieu ! Tu es pourtant un condamné, toi aussi ! Et puis, pour nous, c'est juste : après ce que nous avons fait, nous avons ce que nous méritons. Mais lui, il n'a rien fait de mal. » Et il disait : « Jésus, souviens-toi de moi quand tu viendras inaugurer ton règne ». Jésus lui répondit : « Amen, je te le déclare : aujourd'hui, avec moi, tu seras dans le Paradis ».

Cet homme qui a cru, **juste avant sa mort**, en ce que représente Jésus, est devenu, selon le Coran, qui généralise à tous les Gens du Livre la promesse qui lui a été faite, l'exemple de tous ceux qui croiront en son immortalité à la fois « avant leur mort » et « avant sa mort », comme l'indique la phrase bisémique :

Il ne sera aucun familier des Écritures qui croira en cela (le fait que Jésus est réellement entré dans le monde divin de l'éternité) avant sa mort (avant de mourir, c'est-à-dire d'une part que cette entrée a eu lieu avant la mort apparente de Jésus, d'autre part qu'il faut, pour être sauvé, croire en cela avant sa propre mort, ce que la bisémie complémentaire de *qabla mawthi* invite à

90. 'Ammār al-Baṣrī, *Apologies et controverses*, Beyrouth 1986, p. 80-81.

91. On trouve par exemple ces termes chez Yaḥyā Ibn 'Adī. Voir Emilio Platti, *Yaḥyā Ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe, sa théorie de l'incarnation*, Louvain 1983, p. 127.

entendre⁹²) sans qu'il ne soit témoin contre eux (contre ceux qui n'y ont pas cru et n'ont suivi qu'une conjecture à ce sujet) le Jour de la Résurrection.

En effet, *shahada 'alā* signifie témoigner « contre quelqu'un » et non pas « en sa faveur ». Ce qui est donc promis au bon larron, comme à tous les Gens du Livre qui croiront avant de mourir en l'immortalité de Jésus avant sa mort, est, non pas le fait que celui-ci témoignera en leur faveur, ce qui irait à l'encontre de l'esprit coranique⁹³, mais qu'ils seront des témoins contre ceux qui n'y auront pas cru, c'est-à-dire qu'ils se trouveront du côté des bons et des justes en Paradis, comme l'indique un parallèle, entre autres, avec le verset (16, 89) : « Comme le Jour où nous enverrons à chaque communauté un témoin contre eux, choisi parmi eux » ou encore (2, 143) : « Nous avons fait de vous une communauté du juste milieu afin que vous soyez témoins contre les gens ». Ce verset est confirmé par la fin du verset (3, 55) : « Je vais placer ceux qui t'ont suivi au-dessus des incrédules jusqu'au Jour du Redressement (*yawm al-qiyāma*) Votre retour se fera alors vers moi. Je jugerai et trancherai vos différends ». L'image du bon larron prend dans le Coran une signification nouvelle qui est de montrer qu'un homme, condamné par ses pairs ici bas, pourra, s'il s'est tourné avant sa mort vers l'essentiel, qui est l'entrée de Jésus dans l'éternité divine avant sa mort corporelle, se trouver en vertu de sa foi dans la position de témoin à charge contre eux lors du Jugement final. Ces détails ont, semble-t-il, échappé à l'ensemble des exégètes. Il s'agit pourtant d'un appel capital par son universalité qui met en scène les Gens du Livre, invités à croire, avant de mourir, en l'immortalité de Jésus avant sa mort, la mise en doute de cette réalité étant imputée, au verset (4, 157), aux juifs qui ont cru à tort l'avoir tué :

et également pour avoir dit : « Nous avons tué le Messie, Jésus, fils de Marie, prophète de Dieu », alors qu'ils ne l'ont point tué et qu'ils ne l'ont point crucifié, mais ont été seulement victimes d'une illusion. Ceux qui ont été ensuite en désaccord à ce propos restent dans le doute. Ils n'ont en fait de science à ce sujet que des conjectures. Le fait est qu'ils ne l'ont pas véritablement (*yaqīnan*) tué.

92. La bisémie complémentaire est un mode d'écriture que nous avons découvert et décrit dans le cadre de nos lectures de certains versets. Il s'agit de cas de bisémie dans lesquels les deux possibilités de lecture ne s'opposent sur aucun point. On est alors amené à déduire que les deux sens possibles, non seulement sont acceptables, mais encore doivent être envisagés conjointement, de manière complémentaire.

93. Voir par exemple à ce sujet les versets 2, 123 : « Redoutez le jour où nulle intercession ne sera admise »; 39, 7 « Nul ne portera le fardeau d'un autre »; 53, 38 « L'homme ne possèdera que ce qu'il aura acquis par ses efforts ».

Par cette affirmation, le Coran atteste que les juifs se trouvent innocents de la mort de Jésus telle qu'ils ont cru l'avoir causée. Il efface par là définitivement l'anathème et la malédiction jetés contre eux, et, *a fortiori* les accusations de déicide dans la mesure où, concernant Jésus, il s'avère qu'ils n'ont même pas commis un homicide au sens propre du terme. Ils ont en réalité seulement concouru à le libérer de son attache au monde créé. Ils ont certes cru avoir commis un meurtre, mais ils ne l'ont pas commis, les juifs n'ont pas tué Jésus, tout simplement parce qu'on ne peut pas tuer un être déjà entré dans la dimension de l'immortalité. Quant aux chrétiens, il semblerait que cette formule soit censée les mettre tous d'accord par-delà leurs différences doctrinales relatives à la crucifixion.

Il fallait en effet, selon le Coran, que Jésus soit tué dans son corps pour que Dieu puisse lui permettre de vaincre la mort. Par comparaison avec son cas, des personnages comme Hénoc et Élie ont échappé à la mort, mais ils ne l'ont pas vaincue puisqu'ils ne sont pas passés par elle. Ils n'ont donc pas ouvert de voie aux autres hommes, comme Jésus l'a fait. Quant aux jeunes gens de la caverne (sourate 18), ils n'ont connu qu'une résurrection simple (*ba'athnāhum*) et même apparente, car ils n'étaient pas vraiment morts. Ils dormaient. Eux non plus n'ont pas pu ouvrir de voie aux autres hommes, mais seulement être des signes. C'est pourquoi ils sont ensuite vraiment morts. Jésus, lui, est passé vivant à travers la mort, c'est pourquoi il est ensuite « ressuscité vivant », permettant à tous ceux qui auront foi en cet événement de vaincre, à leur tour, la mort par la seconde naissance.

Dans cette perspective, les trois jours ont aboli la barrière entre les deux mondes. Ainsi, par sa mort suivie de sa résurrection, Jésus a réalisé entre les deux univers une rejonction qui a autorisé l'entrée, à sa suite, dans la dimension et dans le temps divins, pour tous les humains. C'est pourquoi il est dit que Jésus est, de par sa personne, « une science pour l'Heure » (43, 61).

C'est dans ce sens que, grâce au passage qu'il a ouvert par sa mort entre les deux univers, tout homme pourra être ressuscité, c'est-à-dire entrer totalement dans la dimension divine, un processus qui correspond à la promesse faite au bon larron qui lui a déclaré sa confiance avant leur mort à tous deux.

Notons pour finir que la remarque adressée aux Gens du Livre ne signifie pas ici que ce processus de résurrection par et avec Jésus soit réservé à eux seuls. Il concerne en réalité tous les hommes, mais il ne sera efficace que pour ceux qui auront cru avant de mourir que Jésus était entré dans l'immortalité avant sa mort comme l'expose le Coran. Si les croyants ne sont pas cités ici aux côtés des Gens du Livre, c'est tout simplement parce qu'il va de soi qu'ils sont persuadés de cette immortalité, puisque le Coran, en la parole duquel ils croient, non seulement l'affirme, mais encore en propose une certaine représentation en la formulant dans les termes qui viennent d'être exposés. En revanche, les Gens du Livre sont cités, car tous ne croient pas

en cette immortalité. Les juifs sont au premier chef concernés ici. Le Coran apporte l'assurance d'une part que tout ce qui leur a été reproché à propos de la mort de Jésus n'était qu'illusion et d'autre part qu'ils ont la possibilité, comme tous les Gens du Livre, et, par-delà, tous les hommes, d'accéder à ce salut en pénétrant dans l'univers divin dont celui-ci est la porte. La meilleure preuve en est l'exemple du bon larron, premier homme à avoir bénéficié, conformément à ce que dit l'Évangile, de l'entrée avec Jésus dans la dimension divine et qui, justement, était juif.

À l'exception de ce dernier point, on constate donc que les Ikhwān ont proposé une lecture du Coran très proche de son enseignement sur Jésus et sur la réalité de sa mort et de sa résurrection. Ils ne sont certes pas les seuls à avoir adopté ce point de vue, partagé par d'autres auteurs, en particulier de la mouvance ismaélienne⁹⁴. Ils se distinguent cependant par le fait que leur exégèse s'inscrit dans le cadre d'une méthode d'approche globale du texte coranique qui leur est propre et dont nous espérons avoir réussi à souligner ici non seulement l'intérêt, mais aussi le bien fondé.

Bibliographie

O. Ali-de-Ungaza, « The use of the Qur'an in the Epistles of the Pure Brethren », Université de Cambridge, 2005.

O. Ali-de-Ungaza, « Jesus, Christians and Christianity in the Thought of the Ikhwān al-Ṣafā' », David Thomas *et al.*, éd., *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Vol. 2, 900-1050, Leyde 2010, p. 306-311.

'Ammār al-Baṣrī, *Apologies et controverses*, Beyrouth, 1986.

J. Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, traduction française, Paris, 2003.

C. Baffioni, « Uso e interpretazioni di versetti coranici nel Ep. 42 degli Ikhwān al-Ṣafā' », *Yad-nama in memoria di Alessandro Bausani*, Rome 1991 (« Studi Orientali » 10), p. 57-70.

94. Comme Abū Ḥātim Aḥmad Ibn Hamdan al-Rāzī (322/934) qui affirme que le début du verset ne nie pas la crucifixion et qu'il faut au contraire l'interpréter par rapport à sa fin « Ils ne l'ont pas tué véritablement (*yaqīnan*). Dieu l'a élevé à lui ». Il mentionne à l'appui de cette lecture le fait que Jésus est mort martyr, et que, par ailleurs, les versets (2/149 ; cf 3/163) affirment que les martyrs ne sont pas vraiment morts : « Ne dites pas de ceux qui ont été tués dans la voie de Dieu qu'ils sont **morts**, mais qu'ils sont vivants : bien que vous ne vous en rendiez pas **compte** ». Voir Louis Massignon, « Le Christ dans les Évangiles selon Al-Ghazālī », *Opera minora*, t. II, Beyrouth 1963 et *Revue des études islamiques* IV (1932), appendice 2 : « La mort du Christ en croix », p. 535. Massignon cite également un certain nombre de mystiques sunnites « philosophes » qui admettent la crucifixion « réelle » du Christ : Ghazālī et son frère Aḥmad, Suhrawardī Ḥalabī, Fakhr al-din al-Rāzī (Tafsir, Ms. P, 613, 559 dans lequel il témoigne qu'un certain nombre de philosophes ont partagé cet avis : « Les Nestoriens pensent que Jésus fut crucifié en son humanité et non en sa divinité et la majorité des philosophes ont adopté un point de vue proche de celui-là »), Ibn Sab'īn. Voir L. Massignon, *La passion de Ḥallāj*, Paris 1975, tome I, p. 645, note 1.

C. Baffioni, « *Ibdâ'* : Divine Imperative and Prophecy in the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* », O. Ali de Ungaza, dir., *Fortresses of the Intellect - Ismaili and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, Londres 2011, p. 213-226.

B. Barc, *Les arpenteurs du temps, Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique*, Lausanne 2000 (« Histoire du texte biblique » 5).

C. Bonmariage, « De l'amitié et des Frères : l'Épître 45 des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, présentation et traduction annotée », *Bulletin d'études orientales* LVIII (septembre 2009), p. 315-350.

A. Boudhors, *Introduction à L'Histoire de Joseph le charpentier. Écrits Apocryphes chrétiens II*, Paris 2005, p. 27-28.

L. Cirillo, *Introduction au Roman pseudo clémentin. Écrits apocryphes chrétiens II*, p. 1175-1192.

« Commentaire du Psaume XXXVII », *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, Paris 1987, p. 373-380.

J.-P. Corteggiani, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris 2007.

Doctrina Jacobi, G. Dragon, V. Deroche, « Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle », *Travaux et mémoires* 11 (1991).

M. Gloton, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, Beyrouth 2002.

G. Gobillot, « Grundlinien der Theologie des Koran, Grundlagen und Orientierungen » (Les grandes lignes de la théologie du Coran), M. Grob, K.-H. Ohlig, dir., *Schalglichter Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*. Inâra 3, *Schriften zur frühen Islamgeschichte zum Koran*, Berlin 2008, p. 320-370.

G. Gobillot, « Der Begriff Buch im Koran im Licht der pseudoclementinischen Schriften » (La notion de livre dans le Coran à la lumière des écrits pseudo clémentins), M. Grob, K.-H. Ohlig, dir., *Vom Koran zum islam*. Inârah 4, *Schriften zur frühen Islamgeschichte zum Koran*, Berlin 2009, p. 397-482.

G. Gobillot, « Des textes pseudo clémentins à la mystique juive des premiers siècles et du Sinaï à Ma'rib. Quelques coïncidences entre contexte culturel et localisation géographique dans le Coran », C. A. Segovia, B. Lourié, éd., *The Coming of the Conforter. When, Where and to Whom? Studies on the rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, Piscataway NJ 2012 (« *Orientalia Judaica Christiana* » 3), p. 3-90.

G. Gobillot, *La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans (la fiṭra)*, Le Caire 2000 (« Cahiers des Études Islamologiques » 18).

G. Gobillot, éd., *Le Livre de la profondeur des choses*, Lille 1996.

G. Gobillot, « Espoir en la pensée, pensées de l'espoir » (De l'abrogation dans le Coran), dans *Id.*, éd., *Monde de l'Islam et Occident. Les voies de l'intertextualité*, Bruxelles 2010, p. 51-87.

G. Gobillot, « Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam », dans *Id.*, éd., *L'Orient chrétien dans l'empire musulman : hommage au Professeur Gérard Troupeau*, Paris 2005, p. 59-90.

- G. Gobillot, « Le Coran, commentaire des Écritures », *Le monde de la Bible* (mai 2006), p. 24-29.
- G. Gobillot, « La Bible vue par le Coran », *Chrétiens face à l'islam, premiers temps, premières controverses*, Paris 2009, p. 139-169.
- G. Gobillot, « Apocryphes de l'Ancien et du nouveau Testament », M. A. Amir-Moezzi, éd., *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007 p. 57-63.
- G. Gobillot, « Nature innée », M. A. Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, p. 591-595.
- G. Gobillot, *Homélie pseudo-clémentine, Écrits apocryphes chrétiens II*, Paris 2005, p. 1234-1589.
- Ibn 'Arabī, *Le livre des chatons de la sagesse*, t. 2, tr. C. A. Gilis, Beyrouth 1998.
- Ibn Taymiyya, *Majmū'a fatāwā*, t. 4, Beyrouth 1980.
- Ikhwān al-Ṣafā', *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* (4 tomes) Dar Sadir, Beyrouth 1957 (le texte complet de 52 épîtres a été édité en arabe par Butrus Bustani).
- F. Jourdan, *La tradition des Sept Dormants, Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris 2001.
- Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, t. 1, Beyrouth 1985.
- Lactance, *Institutions divines*, IV [La vraie sagesse et la vraie religion], 3, 7, éd. Pierre Monat, Paris 1992 (« Sources Chrétiennes » 46).
- Livre d'Hénoch, dans *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, Paris 1987 (« La Pléiade »), p. 466-625.
- Y. Marquet, *Les Frères de la Pureté, pythagoriciens de l'islam. La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Ikhwān al-Ṣafā'*, Paris 2006 (« Textes et travaux de Chrysopraxis » 9).
- L. Massignon, « Le Christ dans les Évangiles selon Al-Ghazālī », *Opera minora* t. II, Beyrouth 1963.
- L. Massignon, *La passion de Ḥallāj*, t. I, Paris 1975.
- P. Monat, Introduction au livre IV [La vraie sagesse et la vraie religion] des *Institutions Divines*, Paris 1992 (« Sources Chrétiennes » 46), p. 9-29.
- G. Monnot, « L'humanité dans le Coran », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses* 103 (1994-1995), p. 19-29.
- E Platti, *Yahyā Ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe, sa théorie de l'incarnation*, Louvain 1983.
- Psaumes Pseudo Davidiques, IIQPs^a, XXVII, 2-11, *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, Paris 1987 (« La Pléiade »), p. 303-331.
- Testament d'Abraham, *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, p. 1655-1694.
- Testament et mort de Moïse, chapitre XIX du *Livre des Antiquités bibliques*, *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, p. 1282-1287.