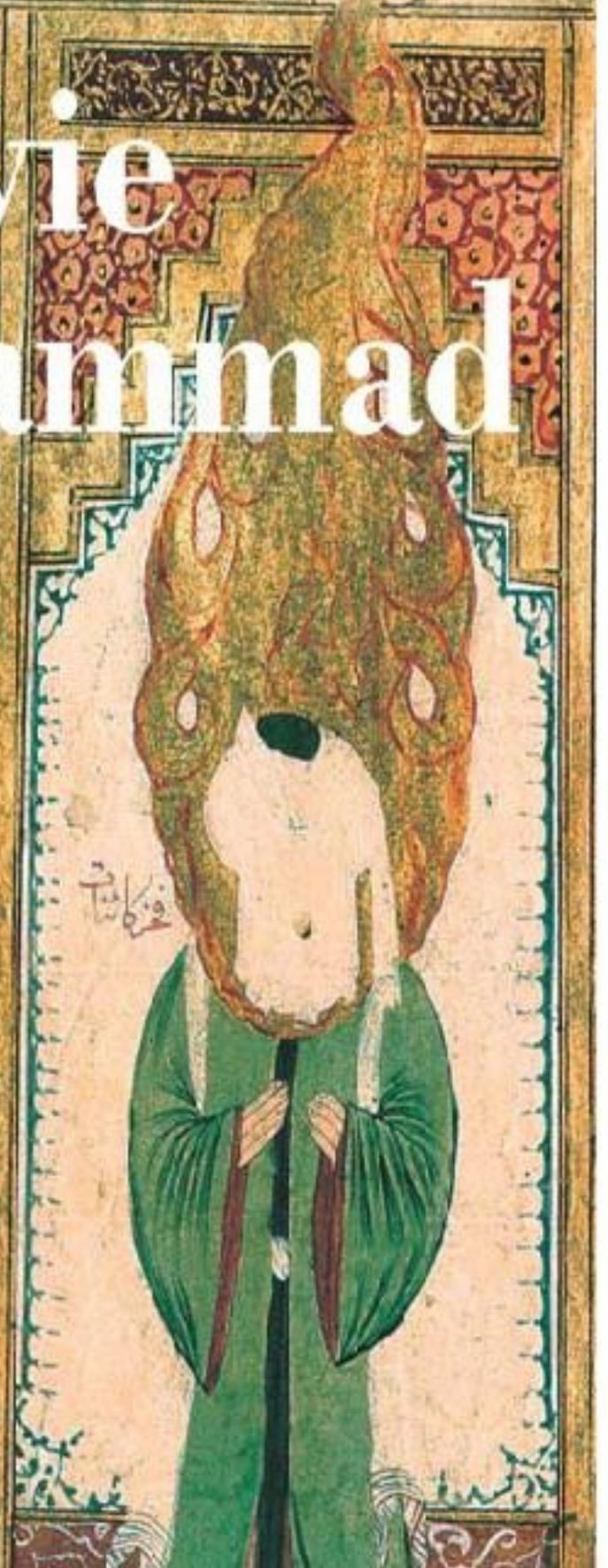
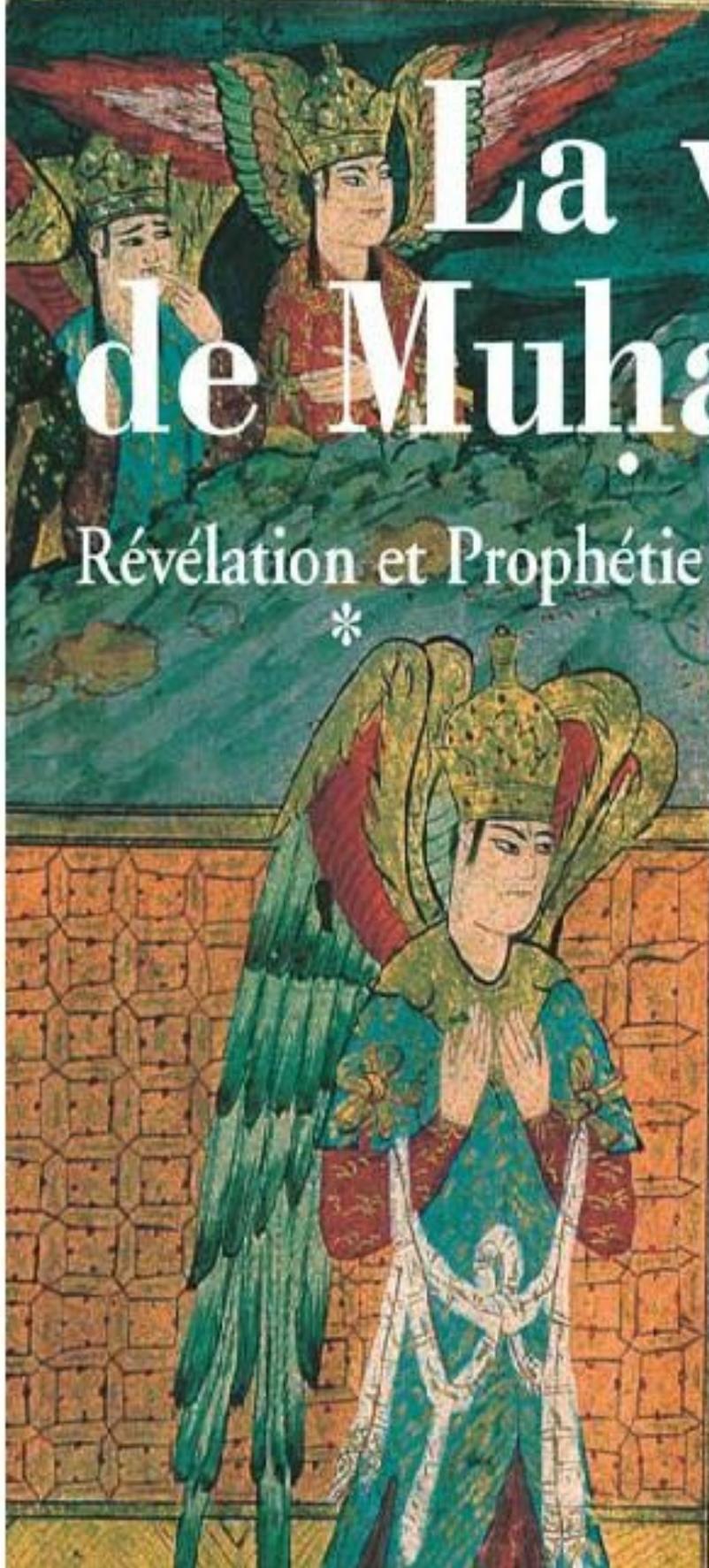


HICHEM DJAÏT

La vie de Muhammad

Révélation et Prophétie

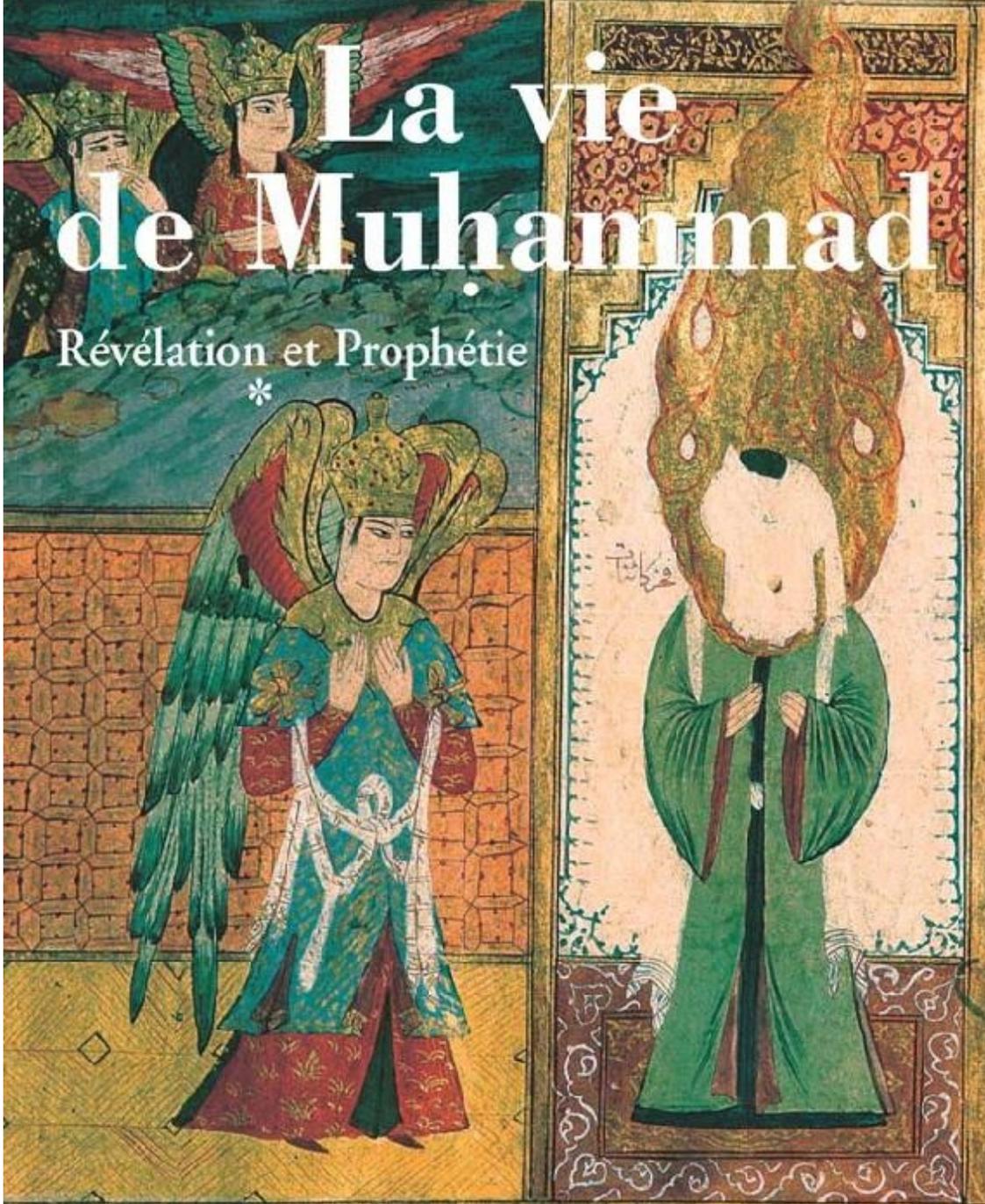


HICHEM DJAÏT

La vie de Muhammad

Révélation et Prophétie

*



اولدم امير المؤمنين على المرتضى قرسلمه اوند
fayard

Table des Matières

[Page de Titre](#)

[Table des Matières](#)

[Page de Copyright](#)

[DU MÊME AUTEUR](#)

[AVERTISSEMENT](#)

[INTRODUCTION](#)

[I - Le Qur'ān comme Livre de Dieu](#)

[II - Vision et Révélation nocturne](#)

[III - Fausseté de la Légende de la Caverne](#)

[IV - L'Apparition et les débuts de la Révélation](#)

[V - Dieu et Jibrīl](#)

[VI - La Prophétie extatique](#)

[VII - Prophétie et folie](#)

[VIII - Force intérieure du Prophète](#)

© Librairie Arthème Fayard, 2007.
ISBN : 978-2-213-60328-5
978-2-213-63964-2

DU MÊME AUTEUR

La Personnalité et le devenir arabo-islamiques, Seuil, 1974.

L'Europe et l'Islam, Le Seuil, 1978.

Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique, Maisonneuve, 1986.

La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines, Gallimard, coll. « Bibliographie des histoires », 1989.

Fī-al-Sīra Nabawiyya, Dār al-Talī,a, Beyrouth, 1999.

Azmat al-Thaqāfa al-islāmiyya, Dār al-Talī,a, Beyrouth.

La Fondation du Maghreb islamique, Tunis, 2004.

La Crise de la culture islamique, Fayard, 2004.

AVERTISSEMENT

La transcription des mots et noms propres arabes adoptée ici est celle de l'*Encyclopédie de l'islam*, reprise dans d'autres ouvrages de Hichem Djaït et largement simplifiée pour la commodité de la lecture :

ā : exprime le son de la voyelle a longue dh : dans un souci de simplification, est utilisé pour exprimer le son identique à l'anglais th dans *the* h : aspirante sourde

ī : exprime le son de la voyelle i longue kh : son à rapprocher de la jota espagnole q : occlusive glottale proche du k mais plus emphatique th : équivalent du th anglais dans *think* u : semblable au ou

ū : exprime le son de la voyelle u longue **La traduction** des versets et des titres des sourates coraniques est empruntée à Jacques Berque, *Le Coran, essai de traduction*, Albin Michel, Paris, 2002. Nous avons signalé par des notes en bas de page les traductions qui nous semblent contestables.

INTRODUCTION

Ce livre fait partie d'un vieux projet de longue haleine que la sollicitude d'un éditeur français ainsi que l'intérêt de mes étudiants pour mes cours sur la *Sīra* à l'université de Tunis m'avaient incité à entreprendre. Malgré quelques carences, j'en suis venu à bout après dix années d'efforts. J'étais pourtant réticent au départ : à quoi bon un ouvrage de plus qui n'ajouterait rien à la somme des biographies consacrées au Prophète dans plusieurs langues ? Pour tout dire, je ne voyais guère l'utilité d'une énième version non critique de la vie de Muhammad. Ce qui devait sauver le projet, c'était le recours au texte coranique comme source unique, et le souci d'histoire comparée des religions dans une perspective anthropologique, philosophique et historique. J'ai ainsi été amené, dans ce volume, à isoler des thématiques qu'il fallait approfondir : la Révélation et la Prophétie, la « sémantique » coranique, l'historicité de la Prophétie et du Prophète, soit, en définitive, l'appréhension du contexte réel qui a présidé à leur avènement, sans préjuger de quelque valeur spécifique attachée à cette réalité. Étant entendu que celle-ci demeure toujours en deçà de la vérité purement religieuse, qui exige une sensibilité extrême, une rationalité heuristique et une connaissance rigoureuse.

J'ai pris soin, au cours de l'élaboration de ce projet, de recourir à une langue simple et précise, et d'éviter les effets de style souvent entachés de confusion. La rigueur de l'expression, la force du verbe, la dimension cosmique et la grande clarté ne sont-elles pas caractéristiques du texte coranique ?

J'ai longtemps hésité entre écrire en arabe ou en français. L'indigence conceptuelle de la langue arabe est un fait. Si les concepts de la philosophie et des sciences humaines sont d'un usage courant en Occident et relativement accessibles même à un public moyennement cultivé, ils demeurent chez nous réservés à un auditoire limité rompu aux sciences sociales. Au-delà de ce public, ils sont considérés comme hermétiques et encourrent l'opprobre réservé à toute culture importée.

Mais, à la différence de l'Occident, la réception du *Qur'ān* par les Arabes et les musulmans relève de l'affect autant que de la raison, surtout que nulle traduction ne peut rendre compte des subtilités du texte coranique. Les études muhammadiennes trouvent ainsi un écho unique et suscitent, dans la conscience

musulmane, un intérêt sans égal. Sans doute un renouvellement de ces études est-il nécessaire, non par goût de la nouveauté en soi, mais pour approfondir notre connaissance du fait prophétique.

Ce premier tome et ceux à venir revendiquent un statut scientifique et non philosophique : ils considèrent la Révélation, la foi et la résurrection – qui sont l'essence de la religion musulmane – comme des données. L'historien, qu'il soit musulman ou pas, qu'il croie au Ciel ou qu'il n'y croie pas, est tenu à une seule méthode : appréhender les faits comme tels et tenter de les analyser.

J'ai entamé naguère une réflexion philosophique sur la Révélation qui m'est apparue comme une dialectique entre ce que recèle la conscience muhammadienne immanente et la transcendance, c'est-à-dire la croyance métaphysique. J'aimerais insister ici sur le rôle exceptionnel, unique, parmi les fondateurs, joué par le Prophète dans l'élaboration de l'islam. Le fait coranique originaire qui structure aussi bien le dogme que le culte est posé d'emblée, clair, détaillé et inentamable. Certes, l'islam, comme toutes les religions, n'est pas figé ; il s'est constitué un formidable corpus de *fiqh*, de *hadīth* et de *kalām*, a généré plus tard le *tasawwuf*, puis a connu un mouvement de retour aux *usūl*. Certes, l'islam califal s'est doté d'une représentation particulière au moment où il a donné lieu à une civilisation complexe et s'est enraciné dans des civilisations éloignées de ses origines. Mais le noyau dur du fait coranique s'est maintenu.

Comparativement, le devenir du christianisme, du zoroastrisme, du bouddhisme, a progressivement estompé la donne historique initiée par les fondateurs. L'histoire du christianisme est traversée de débats d'idées incessants : le dogme chrétien s'est perpétuellement reconstruit d'un concile à l'autre, sans parler des hérésies qui se sont succédé aux premiers siècles. Le bouddhisme a également vu ses dogmes remodelés. Quant à la religion de Zarathoustra, elle a de son côté connu des révisions qui ont réhabilité les anciennes déités, ont renoncé au monothéisme, inventé le principe du feu purificateur et mis sur pied un clergé hiérarchisé. Il est vrai que le fondateur du zoroastrisme est demeuré une référence vénérée. De même pour Bouddha. La figure du Christ, l'homme-Dieu, est, elle, plus qu'une référence abstraite : elle est l'essence même du christianisme. Il est vrai aussi que l'islam a connu des schismes et des hérésies qui se sont parfois dotés de visions particulières du *Qur'ān*, voire de leurs propres textes sacrés. Tout cela est dans la nature des choses.

Mais, sans le *Qur'ān*, sans la construction de l'État islamique par Muhammad, son incitation implicite à la conquête, l'avènement de l'empire et le déchaînement des passions politiques qui en ont découlé, les schismes et les rivalités

doctrinales n'auraient pas eu lieu. En dernière analyse, de manière directe ou indirecte (l'imamisme), l'emprise du *Qur'ān* et celle de la personnalité de Muhammad sont restées indépassables.

Le rapport entre l'État et la religion est travaillé par une dialectique continue dans la chrétienté comme en terre d'islam. Mais l'essence de l'islam est religieuse, car, au fond, le Prophète n'était animé par aucune ambition politique ni par un goût quelconque de la domination. La Révélation, le *Qur'ān* et la Prophétie, voilà la triade fondatrice. Elle constituera l'épine dorsale de toute la civilisation musulmane à travers l'histoire. Il est établi que l'islam primitif n'a guère convoité l'espace chrétien. Le monothéisme muhammadien s'est diffusé – sans prosélytisme – dans des aires religieusement attardées comme la Perse, la Transoxiane, le nord de l'Inde, le fin fond du Maghreb. Dans un second temps, il s'étendra en Afrique ou dans le monde malais, où il va concurrencer l'hindouisme et le bouddhisme.

Celui-ci, de son côté, s'étendra en Chine, au Japon et en Asie du Sud. Mais il ne put s'arrimer longtemps à un État fortement implanté. Après bien des aléas, il fut quasiment éradiqué en Chine par décision impériale, et a connu le même sort plus tard au Japon.

On n'insistera jamais assez sur le fait que le *Qur'ān* est le Livre totalement révélé de Dieu, à l'exclusion des autres livres. Le souci de le préserver de toute scorie, l'attachement du Prophète, de son vivant, à convaincre de l'authenticité de la Révélation, vont doter l'islam d'une grande force intérieure. L'audience immense et la portée universelle du *Qur'ān* s'expliquent également par les principes de droit, par le système éthique, voire par les contradictions qu'il recèle. À dire vrai, les contradictions sont le lot – et sans doute le privilège paradoxal – de toutes les grandes religions. C'est même grâce à elles qu'elles peuvent résoudre des questions de toutes sortes, et qu'elles s'adressent à tous, individuellement et collectivement, répondent à des besoins différents et conviennent à des représentations opposées. Elles doivent finalement leur universalité à leur capacité à satisfaire les raisons et les passions contraires.

Le rôle joué par le christianisme et par l'islam dans le devenir des sociétés humaines n'est plus à démontrer. Mais le vrai croyant n'en a cure, au fond. Ce qui l'intéresse, c'est cette vérité intérieure tant aimée. En revanche, la posture historienne est phénoménologique. L'historien est « préposé » aux phénomènes – celui du moment fondateur, pour ce qui nous concerne. Ce moment est décisif parce qu'il est matriciel : au-delà des difficultés inhérentes à tout commencement, il décide de tout ce qui surviendra après. L'islam comme le

christianisme ont triomphé grâce à l'État. Par triomphe, j'entends l'enracinement dans de grandes sociétés, sachant que le christianisme comme l'islam étaient porteurs d'une pertinence propre qui leur a valu dès le départ de fervents adeptes. Le christianisme devait conquérir de nombreux autres partisans ; l'islam de Médine, également. J'irai jusqu'à dire que ce dernier, même sans l'invention d'un État, avait vocation à attirer beaucoup de gens.

Aux premiers temps du christianisme, l'État romain était fort de ses solides institutions ouvertes sur toutes les philosophies, toutes les religions, et à tous les peuples. L'empire, pour vaste qu'il était, disposait d'assises politiques assez solides pour préserver l'institution impériale malgré les turpitudes des empereurs. Mais les contradictions internes ont fini par l'affaiblir. En contrepoint, l'Empire chinois puisait sa cohésion dans l'unicité de la nation et la philosophie politique et morale du confucianisme. Avec l'avènement de Constantin, l'État romain va trouver le salut dans l'adoption du christianisme comme religion d'État, dans l'institutionnalisation de l'Église et de la hiérarchie cléricale. Le rôle de l'empereur, très interventionniste en matière religieuse, s'en trouvera renforcé. Le christianisme s'apparente à une entreprise de sauvetage de l'État romain au moment de son décentrement vers l'Orient. Cette mutation aura ses effets pervers : l'oubli de la philosophie, de la science, en un mot du logos grec, et, dans la foulée, l'effacement, chez l'élite, du sentiment d'appartenance à une civilisation, à une culture, et l'abandon de la solidarité courtoise qui la traversait de haut en bas (*paideia*). L'Église et son clergé ont, de leur côté, misé sur cette nouvelle donne pour élargir l'audience de la religion chrétienne en gagnant les faveurs de l'empire. Mais la fécondité culturelle de cette double conversion va rapidement montrer ses limites. D'autant que le christianisme impérial va très vite déboucher sur l'intolérance vis-à-vis des anciennes croyances, dont les adeptes, peu séduits par le monothéisme, seront voués à la désolation et au malheur.

L'islam muhammadien, quant à lui, va éclore à une époque où le christianisme s'était étendu en Orient et où le mazdéisme régnait en Iran, l'un comme l'autre sous l'aile protectrice de l'État. Son succès immédiat, l'islam le doit à la situation marginale de la péninsule Arabique, à l'absence de répression étatique, mais surtout à la constitution d'un groupe armé, puis d'un embryon d'État. C'est le recours à la politique, ce complexe fait de diplomatie et d'autorité, de guerre et de paix, qui lui a valu la reconnaissance et le succès au *Hijāz*. Ce « bras séculier » de la prédication devait survivre à Muhammad et prouver sa pérennité en réduisant la dissidence des apostats (*Ridda*) et en impulsant les conquêtes.

Dix ans après la mort de Muhammad, ses compagnons arabes et musulmans tenaient les rênes d'un État impérial. Ainsi, à la différence du christianisme, l'islam ne s'est pas insinué au cœur d'un État existant depuis longtemps pour le consolider et se renforcer en retour ; il a inventé son propre État, qui va veiller sur lui et élargir son audience pendant quatorze siècles.

Il en va ainsi de toutes les grandes religions. Mais la conscience muhammadienne a une structure à part, s'adossant à une mémoire longue qui remonte à Abraham, voire à Adam lui-même. La Révélation est sous-tendue par cette durée unique en son genre qu'est l'historicité de l'esprit. Il est de tradition, dans le monothéisme, de compter quatre siècles entre Abraham et Moïse, plus de dix siècles entre ce dernier et Jésus, et six siècles entre Jésus et Muhammad. Le *Qur'ān* suggère que la prédication de Muhammad est un couronnement de cette longue durée en même temps qu'une renaissance du monothéisme. L'accomplissement de l'esprit nécessite une longue maturation, un ancrage dans un vieux patrimoine qui constitue le socle de son propre dépassement. Tel est le destin de toutes les grandes traditions.

La religion monothéiste ne ressortit pas à la philosophie ou à la sagesse, encore moins à l'art ou à la littérature ; elle s'origine dans une théophanie qui n'a pas besoin de preuve, parce qu'elle est Révélation. Le Prophète-Envoyé défend la véracité du lien qu'il a noué avec le divin. L'assentiment, tel est l'impératif catégorique de cette expérience. La foi n'est pas une adhésion ou une appartenance à une vision cosmique, elle engage tout l'être du fidèle et enveloppe sa conscience et sa vie. C'est un sentiment d'une force incommensurable qui ne naît pas d'une preuve rationnelle, mais d'une révélation, du pressentiment de la présence du divin, de l'existence d'un Dieu source d'espérance et recours dans le malheur ici-bas, un Dieu arbitre du Jugement dernier. Croire, cela suppose d'abord de croire le Prophète, de le sanctifier presque.

Nous avons tenté, dans ce livre, d'allier le recours à la connaissance et l'élaboration d'une méthode rationnelle et compréhensive qui nous semble faire défaut aussi bien dans les *Sīra-s*, les Chroniques et les Traditions des Anciens, que chez les auteurs musulmans contemporains. De leur côté, les orientalistes, dont l'érudition n'est pas en cause, ne semblent guère accorder d'intérêt à la question qui nous préoccupe. L'indigence des études qui lui sont consacrées est patente, comparée à la fécondité de la recherche philosophique et historique en Occident. Nous avons pu apprécier l'apport de ces recherches à d'autres moments, car, pour l'heure, l'islam ne semble guère intéresser les grands

penseurs.

J'ai dû, dans un souci comparatiste, faire un détour par les autres civilisations et les autres traditions religieuses. Je souhaite ainsi contribuer à désenclaver la manière de penser dans nos contrées arabes et musulmanes, et élargir l'horizon de notre regard. C'est, du reste, la raison pour laquelle j'ai opté pour l'écriture en arabe.

Enfin, je tiens à dire ma gratitude à la fondation du roi Abdelaziz āl-Saoud, au Maroc, qui m'a permis de donner une conférence sur le sujet et m'a demandé de la publier. La conférence est devenue un livre, ou plutôt le premier tome d'un ouvrage plus long qui me tient à cœur et que j'ai porté en moi une décennie durant.

I

Le Qur'ān comme Livre de Dieu

Le *Qur'ān* est le livre saint de l'islam. Saint au sens strict et non pas sacré, parce qu'il provient de Dieu, qui seul est saint dans le sens sémitique du terme (*qudus*). Il est le livre saint de l'islam dans la mesure où les autres monothéismes ne le reconnaissent pas comme tel. C'est que chaque religion venue après une autre n'est pas reconnue par cette autre comme véridique, alors qu'elle-même la reconnaît. C'est le cas du judaïsme et du christianisme, puis de l'islam et de ces deux religions qui l'ont précédé. L'islam admet leur véridicité, leur origine divine, la prophétie de Moïse et de Jésus, malgré les déformations subies, selon lui. Mais de même que les chrétiens ne reconnaissent pas la prophétie de Muhammad, de même les juifs ne reconnaissent pas le message du Christ.

Pour les musulmans, le *Qur'ān* est le livre de Dieu transmis par révélation, ou *wahiy*. Il l'est même littéralement, à la différence des autres Saintes Écritures inspirées par Dieu, contenant des écrits de Dieu, comme le Décalogue, des paroles de Yahvé chez les Prophètes ou des *logia* du Christ.

Le *Qur'ān*, lui, est parole de Dieu à l'état pur, tant dans la forme que dans le contenu. Sa position dans la croyance musulmane est tout à fait spécifique.

Cela dit, il est des précisions à apporter pour ce qui est du vocabulaire coranique et qui ne coïncident pas avec le vocabulaire du sens commun, celui des musulmans comme celui des non-musulmans.

Le *wahiy*, ou Révélation, n'est pas le *Qur'ān*. C'est l'opération par laquelle Dieu communique avec le for intérieur du Prophète, par laquelle il transmet sa parole. C'est le processus par lequel le Messager reçoit le message divin. Le *Qur'ān* est la résultante du *wahiy*, son contenu verbal, une fois mémorisé et transformé en langage humain. Au surplus, le *Qur'ān* ne devient tel qu'une fois prise la forme sonore, c'est-à-dire extériorisé par la récitation, comme l'indique la racine *q.r.a*. Alors que le *wahiy*, dans la poésie ancienne, renvoie aux inscriptions sur la pierre, graphies ineffaçables, de même la parole de Dieu se grave dans le cœur du Prophète. À l'époque classique et après le passage par le

Qur'ān, le terme en est venu à signifier inspiration, suggestion. Pourtant, la Révélation est plus qu'une inspiration. Elle est dévoilement, et elle est impérative, sans qu'il y ait intervention de la part du Prophète en dehors de son énonciation en paroles sonores et claires. Le *Qur'ān* n'est donc pas exactement le *wahiy*, il n'est pas non plus exactement le *Kitāb*, terme traduit faussement par « Livre ». Le *Kitāb*, c'est l'Écriture divine, l'archétype divin conservé auprès de Dieu. Ce n'est ni *ta Biblia*, ni l'Évangile tel qu'il est sur terre, ni d'ailleurs le *Qur'ān*. Ceux-ci sont « descendus » (*nazala, anzala, tanzīl*) sur terre par décret divin, mais leur forme première, l'Écrit, l'Écriture de Dieu, est inconnaissable. Dieu le transmet aux hommes par morceaux. Chaque peuple en reçoit un (*nasīb mina-l-kitāb*) par Révélation. C'est le cas des juifs, des chrétiens et aussi des musulmans, le *Qur'ān* étant considéré comme le dernier texte venu par Révélation, qui justifie et englobe les autres textes : « Nous avons fait descendre sur toi l'Écrit (*al-Kitāb*), dans le Vrai, pour avérer ce qui était en cours des Écritures, en l'englobant » (*Al-Mā'ida*, 48, trad. J. Berque).

Chaque fois, donc, qu'on rencontre dans le *Qur'ān* le terme *Kitāb*, cela ne veut nullement dire « Livre », mais bien « Écriture divine ». Les « gens du Livre » sont simplement « ceux qui ont reçu l'Écriture divine » délivrée par un messenger. La dénomination ancienne de « Saintes Écritures », donnée à l'ensemble de la Bible, est parfaitement exacte, à condition de préciser qu'il s'agit de l'Écriture archétypale divine traduite en termes humains et éventuellement conservée dans des recueils humains. C'est là l'exacte terminologie coranique. Certes, le *Qur'ān* a été transcrit en écriture humaine, probablement assez tôt et par le Prophète lui-même, pour le garder en mémoire et sans doute au fur et à mesure qu'il était énoncé. De cela témoigne la succession temporelle des sourates : strates ancienne, moyenne, tardive ; autrement, tout se serait entremêlé. Beaucoup plus tard – vingt ans après la mort de Muhammad –, le tout a été organisé et ramassé dans un recueil, le *mushaf*, ainsi appelé, et non pas, encore une fois, le Livre (*Kitāb*).

Certes, plus tard et petit à petit, il y a eu glissement sémantique, et encore, de manière ambiguë : le mot *Kitāb* en est venu à signifier le Livre de Dieu, le *Qur'ān* lui-même, tel qu'il est « descendu » sur le Prophète, et désormais clos et parachevé. Non pas certes le recueil, mais la parole divine qui y est contenue. On se réfère moins à l'archétype céleste, au sens coranique précis, puisque le Livre a pris sa forme terrestre, qu'il a été transmis aux hommes par la médiation de la Prophétie. L'Écriture est descendue du Ciel sur la Terre, et ce qui en subsiste, c'est le Livre de Dieu : *Kitāb Allāh*, que viendra compléter la Tradition

exemplaire de son messenger, *Sunnat^u Rasūl^{ih}*, les deux sources de la législation, du culte, de la morale et de la religion.

II

Vision et Révélation nocturne

Il y a loin entre la simple histoire des religions et le vaste champ de la croyance qui engage l'affectivité et la vie même de l'homme. Certes, l'apparition du religieux, sa formation et son enracinement social ressortissent aussi à l'histoire concrète qui confère au fait religieux, en partie, sa légitimité. Mais notre souci est moins une histoire comparée du fait coranique qu'une lecture phénoménologique du *Qur'ān* tel qu'il se donne à lire, loin de tout présupposé et de toute téléologie.

Le fait est que le *Qur'ān* porte un discours sur son objet, sur son identité propre. Il nous parle de la Révélation et nous en précise l'instant originel. L'éclairage qu'apporte le texte coranique est d'une rare netteté. Le *Qur'ān* n'est donc pas une simple archive vouée à la curiosité de l'historien et, par ailleurs, une parole sainte et véridique pour le croyant. Il est, en son essence, ce-qui-doit-être-entendu.

Le moment où se noue le lien entre l'être-vrai personnifié par Dieu et l'homme Muhammad en tant que tel revêt une importance métaphysique et historique décisive. Ce moment est celui de l'Apparition.

Il fait partie de ces événements à part dans le destin de l'humanité. Il y a eu Moïse, Jésus, Zarathoustra, Bouddha et Lao-tseu, autant de figures qui ont connu de telles illuminations, qui sont plus que des événements historiques. Elles sont dans l'histoire mais visent à la méta-histoire, à l'au-delà du monde sensible, et se rattachent à l'Être-Dieu en tant que « personne » ou à l'absolu impersonnel. En ce sens, la théorie de Jaspers selon laquelle ce phénomène participe d'un « âge axial » me semble inopérante, car la finitude historique qu'elle postule l'enferme dans la philosophie de l'histoire. Certes, le point de vue de l'histoire garde une certaine pertinence, mais la Révélation ne peut s'y réduire. Les inventeurs des grandes religions, aussi bien les fondateurs que leurs continuateurs, font partie du destin de l'humanité, d'une histoire immémoriale, mais ils sont plus que cela. Les fondateurs ont engagé leur raison et leurs sens sans les perdre, ils sont allés

jusqu'aux frontières de la folie sans jamais y céder. Notre raison instrumentale moderne est inapte à rendre compte de cette complexité ; de la même manière, il est impossible de restituer la grande Prophétie scellée par Muhammad. Elle a la matérialité du monde sensible, mais, en tant que patrimoine en devenir, elle échappe à la simple historicité.

Faut-il pour autant renoncer à notre démarche phénoménologique et disqualifier l'apport des sources anciennes comme la *Sīra* d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām, le *Tārīkh* (Histoire) de Tabarī, les *Tabaqāt* (Généralions) d'Ibn Sa'ad, les *Sahīh-s* (Recueils de *hadīths* authentiques) de Bukhārī et de Muslim ? Ces sources se recoupent souvent, elles s'appuient sur le *Qur'ān*, mais reflètent surtout la vision des savants – un siècle et demi après la prédication muhammadienne – quant aux commencements de la Révélation et aux signes miraculeux qui l'ont annoncée.

Les traditions héritées et transmises ont contribué à la construction du récit et de la légende des fondateurs dans toutes les religions. Sans ces traditions, nous ne saurions rien de Moïse, ni de Zarathoustra, ni de Bouddha, ni de Confucius. Tout récit traditionnel comporte un noyau dur d'historicité, parfois improbable. D'où les contradictions entre les Évangiles dans la relation de la vie du Christ. Quant à Muhammad, sa prédication a eu lieu dans un milieu très vite happé par l'histoire : Quraysh, Banū Hāshim, les premiers califes, les Umayyades. Longtemps pris pour une imposture, le Message de Muhammad est défendu et légitimé par le *Qur'ān*, qui en explicite l'avènement et souligne la véracité de l'Apparition en la décrivant comme telle. Mais si le Livre est la source première de la *Sīra*, elle s'est chargée aussi de mettre en récit la geste de Muhammad et d'enjoliver sa légende.

Muhammad appartient à un monde assez tardif où l'humanité était déjà organisée en royaumes, en civilisations et en religions disséminées dans différentes aires géographiques, et ce, depuis le milieu du premier millénaire après J.-C. Et si la péninsule Arabique, pour des raisons climatiques, était enfoncée dans son retard, les Qurayshites pouvaient se vanter d'un niveau de rationalité supérieur aux croyances naïves des habitants de Galilée au temps du Christ, par exemple. Du fait du jeu des solidarités tribales, de l'absence d'État et de la liberté d'action qui en découlait, ce milieu était à la fois hostile et propice à la Prophétie.

C'est également ce qui explique certains éléments caractéristiques de l'itinéraire prophétique : la reconduction de la tradition monothéiste dans un milieu qui l'ignorait, le recours à l'argument rationnel contre l'argument magique

dans un milieu qui ne s'y prêtait guère.

Les miracles des prophètes n'ont pas eu lieu. Ils relèvent de récits postérieurs aux prophètes mêmes. Le miracle n'est que récit sur le miracle. La véracité du *Qur'ān* tient justement au rejet de toute relation irrationnelle de la vie du Prophète, de toute façon irrecevable dans un milieu extrêmement sceptique. C'est ce qui explique l'interprétation d'événements qui passent l'entendement – Hirā' ou le *Isrā'* (le Voyage nocturne) – comme autant de visions oniriques¹. Sauf qu'il s'agit de visions vraies exprimant des réalités et annonçant des vérités. Ni allégories ni artefacts, ces visions rapportaient une réalité présente ou à venir.

Le *Qur'ān* décrit un Prophète dont les visions sont attestées par Dieu (« *Dieu s'est montré véridique envers Son envoyé, en Sa vision de vérité* » – sourate *Al-Fath*, Tout s'ouvre, 27) et appelées à se réaliser. La *Sīra* puise incontestablement dans le *Qur'ān* l'idée de vision lorsqu'elle évoque les signes avant-coureurs du Message comme « *la vision vraie qui survient comme l'aube éclate* ». Mais que signifie exactement « la vision » ?

Dans l'usage courant, c'est ce qui arrive au dormeur dans son sommeil. Mais le *Qur'ān* ne fournit pas de définitions de la vision et parle même des « *fagots de songes* » (*Yūsuf*, Joseph, 44) comme étant le contraire de la vision. Dans la même sourate, il est fait mention du rêve de Joseph et de celui du Roi. Il s'agit en l'occurrence de rêves susceptibles d'interprétation : « *Joseph, être de vérité, donne-moi avis...* » (*Yūsuf*, 46), rapporte le *Qur'ān*. Or interpréter et « donner avis » (*iftā'*) exigent de la compétence et des connaissances. Le *Qur'ān* distingue ainsi entre la vision ayant un sens ésotérique, qu'il faut décrypter, et le songe ordinaire.

De Sumer à nos jours, les cultures humaines ont toujours accordé une place importante aux visions et au rêve. Déjà, à Babylone², des « savants » s'affairaient à interpréter les rêves comme des énigmes dont l'élucidation permettait d'accéder au monde non visible. De même le futur est-il considéré comme une réalité virtuelle dont on peut percer le secret à travers les rêves. L'interprétation des rêves constitue depuis toujours un des multiples volets des pratiques divinatoires et des « sciences » de l'au-delà. À leur tour, les Arabes de la *Jāhiliya* ont développé un patrimoine très important dans ce domaine. Le soufisme islamique, pour sa part, va inventer une forme « réaliste » d'onirisme. En Occident, l'attention accordée au rêve va déboucher sur la théorie de Freud développée dans son ouvrage *L'Interprétation des rêves*, qui aborde le rêve comme une symbolique du refoulement.

Le *Qur'ān* souligne le rôle de la vision comme un attribut du Prophète de l'islam et des prophètes qui l'ont précédé, Joseph par exemple. Dans la sourate évoquée plus haut, le verbe *ra'ā* (voir) désigne le rêve, alors que les visions du Prophète, rapportées par le *Qur'ān* et reproduites dans la *Sīra*, ne comportent aucun sens ésotérique ni aucune énigme susceptible d'interprétation. Elles renvoient à une réalité, à une vérité présente ou à venir. Du reste, le *Qur'ān* n'a pas parlé expressément d'état de sommeil pendant le *Isrā'*, ni pendant la manifestation épiphanique à l'horizon suprême (sourate *An-Najm*, L'Étoile), contrairement à la version attribuée à Mu'āwiya³ et reprise par Ibn Ishāq. Ce dernier observe aussi que l'histoire du *Isrā'* laissait le compagnon Abū Bakr plutôt dubitatif.

La vision nocturne chez le Prophète intervient comme faculté d'accéder à une vérité extraordinaire, inaccessible à la raison ou aux sens. Transposée dans le monde des songes, la vérité irrationnelle devient accessible. Mais les visions du Prophète sont vraies parce que voulues et guidées par Dieu. Il s'agit en définitive de Révélation par l'image et par la scène onirique. L'idée selon laquelle Dieu s'empare des âmes pendant le sommeil est congruente avec une Révélation qui advient dans un monde à part, littéralement désincarné. Dans cette optique, la vision participe de la Révélation. C'est ce qui est arrivé à Yūsuf et, avant lui, à Ishāq : Dieu lui est apparu alors qu'il dormait adossé à une pierre (Ancien Testament, Genèse, 23, 26). La pierre symbolisait à l'époque « la demeure de Dieu » (*Beth El*, qui donnera son nom au lieu-dit Bethel).

La vision dans le *Qur'ān* véhicule une vérité supérieure à celles perceptibles en état d'éveil. Elle est transcendante, et, comme telle, elle est l'apanage des prophètes grâce à l'intervention divine. Au reste, toutes les créatures humaines entrent dans le royaume des songes comme on entre dans la mort : telle est la conception coranique du rêve reprise par certains musulmans. Le sommeil est un état de mort du corps, alors que l'âme s'élève et franchit le mur spatio-temporel. À bien observer les choses, c'est effectivement ainsi que se déroule le rêve⁴.

La vision (*ru'yā*) se différencie de la perception à l'œil nu (*ru'yah*) ou à travers d'autres sens, mais elle peut se passer en toute conscience chez les visionnaires, les prophètes, les soufis et d'autres. Car si le *Qur'ān* évoque la vision comme une Révélation pendant le sommeil, et utilise le verbe *ra'ā* dans la sourate *Yūsuf*, pour décrire un rêve, l'usage de ce verbe est ailleurs problématique : il peut tout aussi bien renvoyer à l'acte de voir, à la représentation mentale, à l'expression d'une opinion ou d'une conviction... On en trouve une autre occurrence dans le

premier verset de la sourate du *Isrā'*, qui signifie voir par le rêve ou par le cœur (« *lui faire voir certaines de nos merveilles* »). Le voyage nocturne a sans aucun doute eu lieu dans une vision véridique durant le sommeil par intervention divine. Il ne s'agit en aucun cas d'un voyage du corps. Mais l'ambiguïté resurgit dans la sourate *An-Najm*, qui décrit avec précision l'instant de l'Apparition : ici, point de convergence entre l'homme Muhammad et son « corps » métaphysique évoluant dans le rêve ; l'événement se déroule en plein éveil : le témoignage coranique est catégorique. Il nous reste donc à tenter une explication précise de ce premier passage et à saisir la signification profonde de l'Apparition.

¹ Ibn Hishām, *Sīra*, éd. Göttingen, pp. 152 et passim.

² J. Bottéro, *Mésopotamie*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 137 et suiv.

³ *Ansāb, al-Ashrāf*, IV, I, publié par Ihsān Abbās, Beyrouth.

⁴ Selon le *Qur'ān*, Dieu saisit les âmes pendant le sommeil. Le rêve occupe depuis toujours une place importante dans la réflexion philosophique. Une controverse a opposé Derrida et Foucault à propos du rapport entre rêve et folie. Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 585.

III

Fausseté de la Légende de la Caverne

Le *Qur'ān* ne raconte pas la vie du Prophète dans ses moindres détails, mais on y trouve les principaux jalons, y compris ceux de sa vie privée : son ascendance qurayshite, la perte de ses parents, le passage de la pauvreté à l'aisance, l'apparition de l'Ange ou de Dieu lui-même, la Dénégation qu'il rencontra et les persécutions qu'il dut affronter au début de la Prédication, l'Émigration, les batailles de Badr et Uhud, l'épisode des Hypocrites (*Munāfiqūn*), la conquête de La Mecque, entre autres événements majeurs au regard de la Prophétie ou de l'histoire.

Une grande exception : le *Qur'ān* ne mentionne à aucun moment l'épisode de la Caverne de Hirā' tel qu'il a été rapporté par la *Sīra*, ce qui peut a priori susciter interrogation et étonnement.

En effet, les récits de la *Sīra* et les ouvrages d'histoire considèrent avec insistance l'épisode de la Caverne comme l'événement fondateur. Les transmissions (*Isnād*) ne sont pas des sources fiables pour l'historien ; seul compte le corps du récit. Et si l'épisode de la Caverne, suivi de la Vision de l'Ange, n'est pas tout à fait invraisemblable dès lors que l'on considère la concordance des sources historiographiques¹, pour ma part je la récusé car le moment de la rencontre initiale, celui de l'Apparition et de la Révélation, est rapporté de manière claire et circonstanciée dans les sourates *An-Najm* et *At-Takwīr* (Le Reploiement).

Ibn Ishāq évoque une vision survenue à Hirā', puis lui accole une deuxième Vision de l'Ange « sur l'horizon² », sans doute pour ne pas entrer en contradiction avec la relation coranique. Celle-ci évoque aussi deux visions, mais nulle trace de caverne. Il y a certainement des motifs à l'invention de ce récit, mais cela nous importe peu ici ; retenons seulement que cette légende a un rapport avec le caractère intemporel du *Qur'ān* jusque dans sa forme matérielle, avec le fait que le Prophète aurait été illettré, qu'il n'aurait su ni lire ni écrire, entre autres questions.

À vrai dire, Ibn Ishāq est le seul à affirmer sans équivoque que la rencontre avec l'Ange à Hirā' s'est déroulée dans une vision « en état de sommeil », alors que Tabarī et Ibn Sa,ad se montrent discrets sur cette rencontre et sur la Révélation initiale. On apprend seulement que la vision est sincère et véridique ; qu'elle n'est pas sujette à interprétation, parce qu'elle reflète la réalité. Cette vision, comme tous les rêves, se déroule sur le mode imaginaire, non réflexif. Le discours qui en découle participe du monde des images³.

La scène se passe ainsi : Muhammad aperçoit une « personne » avec qui il a eu un dialogue très rude ; le *Qur'ān* est apparu sous la forme d'un recueil ; enfin, le Prophète récite la première partie de la sourate *Al'-Alaq* (L'Accrochement). La Révélation est mise en scène dans les rêves parce que la rencontre entre l'homme et un être surnaturel ne peut être figurée autrement que par un anthropomorphisme onirique⁴.

Mais qui est la « personne » en question ?

Selon Ibn Ishāq/Ibn Hishām, ce n'est autre que Jibrīl (Gabriel), apparu une seconde fois pour établir la vérité de la première vision et se dévoiler au regard éveillé de Muhammad. Il s'agit cette fois-ci d'une « personne » à forme humaine, mais dressée sur l'horizon. La scène du duel psychologique, voire physique, à Hirā', entre l'Ange et un Muhammad incapable d'obtempérer à l'injonction « *Lis !* », puis rudoyé par l'Ange, nous laisse perplexes. Le Prophète aurait répondu : « *Je ne sais point lire* », et d'expliquer qu'étant illettré il ne pouvait déchiffrer le texte qui lui était soumis. Il ne s'agissait pas vraiment d'un refus, mais de l'aveu par Muhammad de son illettrisme, trait ignoré par l'Ange. De guerre lasse, celui-ci finit par lire lui-même les versets à Muhammad, qui s'en imprégna.

Qu'en est-il de cette lecture ? Le mot est énigmatique et contradictoire. En l'occurrence, l'acte se décompose en deux séquences : déchiffrement du texte, puis lecture de mémoire et à haute voix. Le mot *iqra'* peut également signifier les deux actions au gré des circonstances. À supposer que ce soit le premier sens qui soit voulu afin de souligner l'illettrisme du Prophète, à quoi bon alors le rudoyer ? Le deuxième sens pourrait illustrer le refus du Prophète de se soumettre à l'ordre d'un être surnaturel inconnu qui voulait lui assigner un rôle passif et le plier à sa volonté. Il peut aussi s'agir des deux sens à la fois. En fait, la racine *q.r.a.*, d'où vient le vocable *qur'ān*, signifie dans l'ancien arabe : réciter, lire à haute voix.

Le duel avec l'Ange n'est pas sans rappeler le duel de Jacob et El, figure de

Dieu du temps où la religion israélite était encore anthropomorphe⁵. Il s'agit d'une lutte physique au cours de laquelle le Dieu prit forme humaine. Jacob ne s'en rendit compte qu'au moment de sa blessure. La Torah rapporte que Jacob s'enorgueillissait de cette lutte avec Dieu. D'où son deuxième nom d'Isra-El (*isra* veut dire lutte en hébreu). Parvenue à un stade plus sophistiqué, la religion israélite puis juive a remplacé la figure de Dieu par la figure de l'Ange lors des apparitions, des guerres... : « *L'Ange de Yahvé est venu*⁶ », peut-on lire depuis lors. La lutte oppose désormais Jacob à l'Ange. L'assimilation entre Dieu et ce dernier et la substitution de celui-ci à celui-là demeure une question équivoque dans la religion israélite primitive, et même à l'époque des Prophètes⁷ (Osée 4, 5, 12).

De la même manière, quand on abordera l'explication de la sourate *An-Najm*, on verra que l'identité de la figure apparue est tout aussi équivoque : Dieu ou ange ? Cette équivocité même est, à vrai dire, significative et aisément concevable. Si l'on retient que le *Qur'ān* ne fait aucune mention de l'épisode de Hirā', il est en revanche fait allusion dans les sourates *An-Najm* et *At-Takwīr* à l'être surnaturel doté d'un « pouvoir intense » ou « plein de force ».

La sourate *An-Najm* décrit ainsi le moment de l'Apparition : « *Ceci n'est que Révélation à lui révélée* » ; « *dont l'instruisit un être fort, très fort* » ; « *et pénétrant. Il planait* » ; « *à l'horizon suprême* » (versets 4, 5, 6, 7). L'évocation de l'acte d'instruire peut renvoyer à une séquence précédente interprétée a posteriori comme étant celle de Hirā'. De fait, les chroniques décrivent une séquence d'enseignement, d'apprentissage, d'autant plus dramatique qu'elle se déroula comme une démonstration de force. La *Sīra* rapporte que Jibrīl est apparu plus tard à Muhammad comme une forme énorme, sur l'horizon, alors qu'il était éveillé, afin de lui faire sentir la gravité de l'événement.

Ici le récit concorde avec le *Qur'ān* dans les versets cités plus haut. L'événement est ainsi interprété comme renfermant deux séquences successives : celle de l'instruction-apprentissage et celle de l'érection de l'Ange sur l'horizon. Les traditionnistes omettent de dire que, dans le *Qur'ān*, il existe un lien indissoluble entre l'Apparition (sur l'horizon) et la Révélation elle-même : *celle-ci a eu lieu à cet instant-là*. J'en veux pour preuve irréfutable la relation faite dans la sourate *At-Takwīr*. Cette sourate est « descendue » avant celle de *An-Najm*. En effet, selon la chronologie orientaliste, elle est dix-huitième, alors que *An-Najm* est trentième. Ce qui est sûr, c'est que les deux sourates rapportent le même événement, chacune éclairant l'autre.

La sourate *At-Takwīr* dit à ce propos : *Ceci est langage d'un noble émissaire plein de force, d'un haut rang auprès du Maître du Trône obéi là-haut, de toute sûreté et votre compagnon n'est pas un possédé il l'a vu sur l'horizon distinct et il n'est pas avare du mystère.*

Ceci n'est pas langage d'un Satan lapidé.

Ce passage est important à plus d'un titre : d'abord, il indique clairement que la Révélation est une parole « dite », transmise par la médiation d'un noble émissaire, soit d'un émissaire de Dieu chargé de transmettre fidèlement (« *en toute sûreté* ») à Muhammad la parole divine. Cet émissaire est doté d'un « pouvoir intense » et jouit d'un « haut rang » auprès du Maître du Trône, le Seigneur Dieu. Il est *mutā*, (obéi), c'est-à-dire de bon conseil, selon l'arabe ancien. Muhammad l'a vu sur « l'horizon distinct », de ses yeux vu. L'horizon dont il est question ici est soit celui du lever du soleil, soit l'horizon haut, comme l'indique la sourate *An-Najm*, qui évoque un être suspendu ; elle fait allusion, en tout cas, à un personnage surnaturel se tenant verticalement.

Il est fort possible que le passage cité ait été révélé après la sourate *An-Najm* dans la mesure où il vient expliciter l'épisode de l'Apparition et préciser l'identité de l'Apparu ; alors que la dernière sourate ne contient que des notations plus impressionnistes et plus vagues⁸. Dans la sourate *At-Takwīr*, la qualité du transmetteur est indiquée sans équivoque et rapportée à une rencontre initiale survenue bien avant : « *Il l'a vu sur l'horizon distinct.* » Ce verset renvoie à l'Apparition décrite par le menu dans *An-Najm*. Cette sourate vise à prouver que le *Qur'ān* est Révélation, qu'il ne procède ni du bon vouloir de Muhammad ni de son imagination, alors que la sourate *At-Takwīr* est venue réfuter les accusations de démente proférées à son encontre (« *Ceci n'est pas langage d'un Satan lapidé* »).

L'historien est ici confronté au problème de l'évolution de l'attitude de Quraysh, qui considère Muhammad comme un fou, puis comme un suppôt du Diable, ensuite comme un sorcier, un poète et un affabulateur. La périodisation de cette dénégation évolutive est chose délicate. On peut en revanche tenter d'isoler les différentes significations du réquisitoire qurayshite en rapport avec la mentalité des Arabes de cette époque et de ce milieu. Comme je le montrerai dans le second tome, les attaques et accusations de Quraysh se situent dans la deuxième période mecquoise du *Qur'ān*, soit après *An-Najm*, de sorte que bien que la langue de ce passage du *Takwīr* soit archaïque, les idées sont bel et bien tardives. Le vocable *ghayb* (non visible, absence, d'où mystère, inconnaisable,

savoir de l'avenir) ne se rencontre pas dans les anciennes strates du *Qur'ān*. On le trouve quelquefois (mais rarement) à la fin de la première période, quelquefois aussi dans les sourates de la deuxième, surtout en troisième phase, et dans les sourates médinoises.

Une fois encore, la seule source fiable de la Révélation et de l'Apparition est, pour l'historien, le *Qur'ān*, et plus précisément les sourates *An-Najm* et *At-Takwīr*. Il en ressort que l'histoire de la Caverne de Hirā' est une invention a posteriori dont la fonction est la théâtralisation de questions sérieuses. Elle reflète un épistémé et des représentations postérieures à l'islam primitif qu'il faut élucider et dont il convient de décrypter les symboles.

1. – Bien avant le Message, Muhammad aurait été enclin à s'isoler dans une forme d'ermitage, comme beaucoup de *Hunafā'*. Cette hypothèse est sujette à caution, car s'il est vrai que Muhammad était féru jusqu'à l'obsession des choses religieuses, nous ne savons rien de sa vie préprophétique, de l'adolescence à l'âge de trente ans, lorsqu'il reçut la Révélation. En tout cas, le *Qur'ān* n'en dit rien⁹. Certes, cela n'exclut pas qu'il ait connu au préalable des moments de questionnement et de méditation intenses.

2. – Un duel aurait donc eu lieu entre Muhammad et l'Ange. Il s'agirait, selon la *Sīra*, de Jibrīl, alors que son nom n'intervient dans le *Qur'ān* que durant la période médinoise. Cet épisode n'est pas, je l'ai dit, sans rappeler la lutte qui opposa Jacob à El, ou à l'Ange d'El. Mais si l'histoire de Jacob/Israël est assez naïve¹⁰ et parle d'un duel physique sans autre enjeu que de prouver la force de l'homme, ou de symboliser son rejet initial de Dieu, l'opposition qui le dresse contre son autorité, le face-à-face entre Muhammad et l'être surnaturel à apparence humaine est survenu alors que Muhammad ignorait dans un premier temps à qui il avait affaire. C'est le seul point de ressemblance. Le duel supposé n'en est pas un, puisqu'il s'agit d'une manifestation théophanique pendant laquelle l'homme reçoit la caution, l'affection et l'amour divins. Le Prophète ignorait l'identité de l'Apparu, il est même possible qu'il se soit senti assailli par une de ces forces du mal, génies ou diables, qui peuplaient l'imaginaire de l'Arabie antéislamique. Les traditions insisteront plus tard sur la panique d'un Muhammad se croyant en proie à la folie. En réalité, la méfiance, le refus initial d'obtempérer aux ordres de l'être surnaturel, s'ils ont existé, symbolisent chez Muhammad la résistance de l'homme face à l'extraordinaire et son rejet de l'obéissance servile. L'expression « *je ne suis point lecteur* », a priori confuse, ne signifie pas, à mon sens, « *je ne sais pas lire* », mais plutôt « *je refuse de lire* ».

C'est plus une revendication de libre arbitre qu'un aveu d'illettrisme. Toujours selon la tradition, le Prophète aurait finalement obéi à l'ordre, mais à son corps défendant. Jibrīl finit par lire lui-même le texte qui s'est gravé dans le cœur du Prophète¹¹.

3. – La tradition parle donc d'usage de la force à l'encontre du Prophète, ce qui est en contradiction avec le *Qur'ān* aussi bien dans la sourate *An-Najm* que dans celle de *At-Takwīr*, où il n'est question que de disponibilité, de proximité et d'affection. S'il est bien question d'un être « plein de force », il n'est jamais question d'usage de la force de la part du « noble émissaire ». La sourate *An-Najm* décrit un Jibrīl s'approchant doucement pour révéler « *au serviteur de Dieu ce qu'il lui révéla* » dans une sorte de murmure. Dans la même sourate, lors de la deuxième vision, Muhammad est l'objet d'un traitement particulier, puisque, parmi les signes de son Seigneur, « *il a vu les plus grandioses* ».

4. – Ce qui précède suffit à remettre en cause le « mythe de la Caverne » de Hirā' et les histoires subséquentes, comme le doute qui aurait saisi Muhammad à propos de sa vocation de Messager, sa peur de devenir fou, la tristesse et la mélancolie qui l'auraient amené au bord du suicide. L'histoire selon laquelle Khadīja aurait essayé de vérifier si l'Apparition était celle d'un ange ou d'un démon n'est pas plus crédible. Cette histoire peut avoir une valeur anthropologique et nous renseigner sur l'imaginaire arabe et le rapport qu'il institue entre le bien et le mal, ainsi que sur le rôle du féminin dans ce rapport. On peut même y retrouver l'inspiration chrétienne d'un Waraqa Ibn Nawfal, dont le jugement sur le Message n'est pas fiable. Au demeurant, l'existence de ce personnage qui passe selon les sources (*Al-Muhabbar*, p. 171) pour être un chrétien convaincu¹² reste à prouver.

Quoi qu'il en soit, ces histoires constituent une manière de rationalisation a posteriori, quasi psychanalytique, des souffrances du Prophète au début de la Prophétie et de son refus d'admettre ce qui lui arrivait. Ces représentations esquissent le portrait du Prophète en simple mortel qui n'a rien ambitionné mais que Dieu a choisi. Le fait prophétique procède totalement de cette volonté, Muhammad n'étant qu'un homme de son milieu, marié et père de famille s'adonnant au commerce, à l'image de beaucoup d'autres Qurayshites. Plus : il était réputé inculte, ne sachant ni lire ni écrire. Les signes annonciateurs de la Prophétie (les pierres qui lui parlent, etc.), tout comme la Vision, pourtant véridique, ont laissé l'homme Muhammad interdit. Même l'ermitage supposé à Hirā' aurait été inspiré par Dieu en manière d'apprentissage et de préparation à la

Révélation.

Ces histoires relèvent donc de l'imaginaire islamique postcoranique dans lequel Muhammad se voit assigner un rôle passif et où la volonté souveraine et protectrice de Dieu est mise en avant. N'ayant aucune prédisposition suprahumaine, il est simplement celui que Dieu a élu pour être le réceptacle de la Révélation. Le fait même que le *Qur'ān* soit récité par un (préssumé) illettré prouve a contrario son origine divine. La figure du Prophète s'éclipse donc derrière celle de Dieu et de son noble émissaire, l'Ange, pour laisser place à la seule Révélation, parole de Dieu transmise aux hommes. L'histoire de la Caverne et ses péripéties visent donc à démontrer que la Prophétie a été imposée à Muhammad, qui n'en pouvait mais, et qui s'est même cru en proie à la démence.

Son rôle s'estompant jusqu'à l'extinction, ne reste que la Révélation. Cette vision illustre le credo selon lequel le *Qur'ān* est pure parole de Dieu dans sa forme comme dans son contenu. La complémentarité entre la banale humanité de Muhammad et la pure transcendance de la Révélation confère finalement au Message de l'islam sa force et son crédit.

Arrêtons-nous un peu sur l'« illettrisme » du Prophète subsumé par le mythe de la Caverne. La tradition postcoranique dit expressément que le Prophète ne savait ni lire ni écrire, manière de souligner le miracle de la Prophétie, argument de poids face aux chrétiens, aux juifs et aux adeptes d'autres croyances. Les polythéistes qurayshites ne sont pas visés, car l'acceptation du terme *ummiyya*, aux débuts de la Révélation, ne signifiait pas ignorance, comme il fut interprété plus tard.

Reprenons l'histoire, forgée, de la Caverne. Elle se fonde sur ce qui est considéré comme l'inauguration de la Révélation, l'*incipit* de la sourate *Al-,alaq* (L'Accrochement) commençant par l'impératif « *Lis !* » (*iqra'*), interprété comme une injonction de lecture d'un texte gravé sur des feuillets de *dībāj* (toile précieuse) apportés par Jibrīl. La réponse du Prophète – « *Je ne suis point lecteur !* » – serait non pas un refus, mais un aveu d'ignorance de l'écriture au sens ordinaire. En réalité, le verset *Iqra' bismi rabbika al-ladhī khalaq* (« *Lis ! Au nom de ton Seigneur qui créa* ») est, à mon sens, l'annonce orale faite à Muhammad de la « descente » du *Qur'ān*, lui signifiant en même temps que sa récitation – plutôt que sa lecture – et sa transmission lui sont confiées. Il ne s'agit nullement de la lecture d'un texte écrit, ni d'une déclamation dans l'isolement, mais bien de la mission de « lieutenance » de Dieu confiée à Muhammad, celle d'extérioriser la Révélation qui lui a été inspirée en son for intérieur. Il est vrai que le texte coranique parle par la suite de plume, d'écriture et d'« instruction »,

comme il en sera question dans la sourate *An-Najm* (« ... dont l'instruisit un être doué de force »).

La légende de la Caverne met bout à bout les deux versets et fausse le sens des deux sourates. L'assertion selon laquelle Muhammad ignorait l'écriture est un contresens. De même, le comportement extrêmement violent, vis-à-vis de Muhammad, imputé à l'« Ange », est incompréhensible. La tradition a sans doute déduit cette violence du qualificatif « doué de force » accolé à un Ange doté de « pouvoirs intenses », et qui serait venu pour éprouver l'endurance du Prophète. Tout cela n'a aucune cohérence au regard de l'histoire ou de la simple logique. À bien les lire, les sourates *An-Najm* et *At-Takwīr* disent tout à fait autre chose.

5. – Il est grand temps de se pencher sérieusement sur cette question de l'illettrisme supposé du Prophète. Muhammad est effectivement désigné dans le *Qur'ān* comme « an-Nabīyy al-ummīyy » (*Al-A,rāf*, Les Redans, 157) ou « Nabīyy al-ummīyyīn »¹³. Dans une autre sourate, Dieu a « envoyé au sein des ,ummīyyīn¹⁴ un Envoyé des leurs » (*Al-Jumu,a*, Le Vendredi, 2). Les musulmans en ont déduit que Muhammad était « inculte ». Il faut néanmoins observer que l'illettrisme n'était pas à leurs yeux infamant, ce n'était pas le *jahl* (ignorance) qui connote dans le lexique ancien les idées de violence, de sauvagerie, de déraison. Le sens restrictif d'illettrisme donné à l'adjectif *ummīy* permettait a contrario de valoriser les qualités de sagesse et de discernement accordées au Prophète.

Une première question se pose : si le Prophète était *ummīy*, tous les Arabes l'auraient-ils également été, comme semble le suggérer le verset 2 de la sourate *Al-Jumu,a* ? La majorité des habitants de l'Arabie antéislamique l'était de toute évidence, mais nombre d'entre eux savaient lire et écrire parmi les gens de Hīra' et des tribus alentour, Iyād entre autres, ou parmi les commerçants de La Mecque et de Quraysh. Les gens de Médine considéraient même que l'écriture était l'une des vertus de l'« homme parfait ». De même, il existait des milieux cultivés à Yamāma, au Yémen. À n'en point douter aussi, les élites aristocratiques comme les minorités juives et chrétiennes avaient l'habitude de l'écrit.

À bien y regarder, il est relativement simple de conclure que « Nabīy ummīy » signifie le Prophète choisi en dehors des enfants d'Israël. Ce choix est un événement d'une portée immense, un grand défi à la tradition monothéiste. Les mots *ummīy*, *ummīyyīn* ont des équivalents en hébreu qui désignent les nations du monde (*umam,ulām*) en dehors des enfants d'Israël. Cette distinction entre le peuple de Dieu et tous les autres est à la fois ethnique et religieuse. La traduction

latine de la Bible a substitué au mot *umam* (nations) le mot *gentiles* qui devait donner « gentils » en français. Saint Paul, qui s'est adressé aux juifs et aux gentils, va populariser l'usage du mot dans ses écrits. Il fut même considéré comme l'apôtre des gentils. C'est grâce à lui que le christianisme est devenu la religion des autres, et des Romains en particulier, ce que les juifs n'ont jamais accepté, sauf au tout début.

Rappelons que l'homme Jésus est juif, comme le sont tous les apôtres et les premiers adeptes. Il ne s'est d'ailleurs pas posé en dissident par rapport à la tradition juive. Et si rupture il y a eu, elle est survenue plus tard, lorsque le droit canon chrétien a pris ses distances par rapport à la Loi (la Torah) et s'est constitué son culte et sa liturgie propres. Paul, nonobstant sa qualité de Romain, était lui aussi juif. Au demeurant, l'idée de messie est à l'origine une idée juive, même si la nouvelle religion allait l'investir d'un sens nouveau. Le rejet du Christ et du christianisme par les juifs n'a pas empêché ce dernier de revendiquer la plus grande partie du legs israélite et de récuser le radicalisme des premiers gnostiques (à commencer par Marcion¹⁵) qui voulaient rompre avec les racines juives du christianisme.

Aux yeux des deux religions anciennement établies, Muhammad pouvait ainsi apparaître comme un intrus œuvrant à capter l'héritage du monothéisme inventé par le peuple juif depuis des siècles. Sans doute faut-il nuancer pour ce qui est des chrétiens : ces derniers se sont finalement ouverts à toutes les nations, y compris aux Arabes, par le rejet de la notion de peuple élu et la foi en l'incarnation d'un Dieu sauveur de l'humanité entière, venu racheter le péché originel.

L'expression de Prophète *ummīy* ou celle de Prophète des *ummīyyīn* vient donc battre en brèche la notion d'élection et vise les juifs plus que les chrétiens. Elle a pour fonction de souligner une autre élection, celle d'un Prophète issu d'un peuple de gentils, envoyé aux Arabes comme aux autres communautés. Il s'agit là d'un tournant décisif dans le monothéisme sémitique, qui, tout en revendiquant l'héritage monothéiste, rompt le lien exclusif entre Dieu et le peuple juif. Le Prophète arabe entendait perpétuer la tradition mais aussi la rectifier. Ambition inouïe qui va provoquer l'ire des juifs, puis des chrétiens, et le grand refus qu'ils opposeront à l'islam tout au long du Moyen Âge. Le *Qur'ān* ne dit pas autre chose lorsqu'il évoque le ressentiment des juifs et leur refus que Dieu, dans sa grâce, jette son dévolu sur un autre peuple pour porter une vérité dont ils étaient les seuls détenteurs. L'islam a dévié le cours du monothéisme en faisant remonter cette vérité à Abraham, qui « n'était ni juif ni chrétien » (*Āl-,Imrān*,

67), et en l'ouvrant sur un horizon plus large.

Tel est donc le sens véritable de la *ummīyya*. Quant à savoir pourquoi les musulmans l'ont confondue avec l'illettrisme, cela s'explique sans doute par un glissement de sens du mot en hébreu renvoyant aux autres nations qui ignoraient Dieu et sa vérité¹⁶, et confondant altérité et ignorance. En tout cas, dans l'arabe coranique, le mot ne se confond pas avec l'illettrisme.

Voilà qui nous ramène à une des finalités du message islamique : l'affirmation de la transcendance du fait coranique. Muhammad n'était ni un poète, ni un sage parmi les sages, ni un philosophe, il n'était pas un fin connaisseur des anciennes Écritures, « *il ne lisait pas dans les livres* » comme le faisait un Waraqa Ibn Nawfal (*Al-Muhabbar*, p. 79) ; par conséquent, il ne saurait être l'auteur d'un Livre issu de la Révélation divine.

Que Muhammad ait été illettré ou pas importe finalement peu. Il est possible qu'il l'ait été, quoique je ne le pense pas. Tôt orphelin, il avait eu peu de chances d'accéder à la culture écrite comme Abū Sufiān ou ,Amr Ibn al-,Ās, fils de l'aristocratie qurayshite. En outre, le patrimoine de la *Jāhiliyya*, fait de sagesse, de poésie et de sciences diverses, n'était pas consigné par écrit, la mémorisation étant alors le support essentiel de la culture. Le *Qur'ān* lui-même fut à l'origine une œuvre orale et non écrite. Les juifs se voyaient même reprocher leur manie d'écrire la Bible « *de leurs mains* », la Torah (la Loi) étant supposée être une œuvre orale. Il est dit dans le *Qur'ān* : « *N'agite pas ta langue pour le hâter : à Nous de l'assembler et d'en fixer la lecture*¹⁷ » ; et dans un autre contexte : « *Nous te le ferons psalmodier, n'oublie pas* » (*Al-A,lā ' , Le Très-Haut*).

Le *Qur'ān*, Révélation et conscience pure, n'indique pas clairement si Muhammad savait lire et écrire ; il parle en revanche des païens de Quraysh qui reprochaient à Muhammad d'avoir été initié par un non-Arabe (*A,jamī*), et observe que le *Qur'ān* est dit en arabe, précision sur la langue du *Qur'ān* qui ne préjuge en rien de l'instruction du Prophète. Il évoque également l'accusation selon laquelle Muhammad « *consigne [les fables d'anciens] sous dictée*¹⁸ », mais à aucun moment l'argument de l'illettrisme du Prophète n'est évoqué pour le défendre contre ses accusateurs.

Je n'exclus pas, pour ma part, qu'un homme du génie de Muhammad, ayant vécu en ce temps et en ce milieu, ait su lire et écrire. Son intelligence supérieure et ses capacités de mémorisation plaident dans ce sens. Mais on peut comprendre en même temps, voire apprécier, que les musulmans de l'époque califale (II^e et III^e siècles de l'Hégire) aient voulu dresser le portrait d'un Prophète illettré afin de

mieux illustrer la paternité divine du *Qur'ān*. Sauf que le rôle de Muhammad sera très vite surdimensionné, et les traditions qui lui sont attribuées deviendront source du droit, de la sagesse et de l'éthique islamiques. Au fil du temps, la figure de Muhammad ne cessera de grandir, jusqu'à devenir la référence absolue. Il n'est que de comparer l'évolution du statut de Muhammad chez Abū Hanīfa et Mālik, puis chez al-Shāfi,ī et plus tard chez Ibn Hanbal¹⁹. De proche en proche, le Hadīth muhammadien finit par valoir révélation, au point que certains musulmans considèrent aujourd'hui la référence coranique comme seconde par rapport à la Sunna.

Toute religion a tendance à magnifier la personne et le rôle de son prophète, à se doter d'un corpus complexe où se sédimentent divers ajouts. L'islam n'échappe pas à cette règle, d'autant qu'il a succédé au christianisme, ce qui n'est pas indifférent. L'affirmation, avec une force inégalée jusque-là, que le *Qur'ān* est le Verbe de Dieu, garantit la pérennité d'une religion naissante, récusant les miracles, l'imaginaire magique, l'ésotérisme, et insistant sur la rationalité et la contemplation. La Révélation, les manifestations théophaniques, l'existence d'une vérité transcendante, voire la divinisation (comme dans le christianisme), sont constitutives de tous les monothéismes sémitiques. Il existe bien d'autres fondateurs, en d'autres lieux, dont les écrits ont été considérés comme sources de foi et de sacralité. C'est le cas des Gāthā, des Sūtra de Bouddha, des compositions de Mani. Mais l'islam n'aurait pu avoir le destin qu'il a connu si Muhammad avait prétendu que le *Qur'ān* était le fruit de ses propres spéculations. On peut aisément imaginer quels auraient été le refus de Quraysh et la faible audience du Message chez les autres peuples. Question oiseuse, puisque le Prophète croyait de toutes ses fibres que le *Qur'ān* lui était inspiré par Dieu.

Quant à savoir si Muhammad était lettré, les musulmans ne s'y sont pas trompés, qui lui ont reconnu des capacités hors du commun lui permettant d'être, à travers ses *hadīth-s*, le principal inspirateur de la religiosité musulmane. Associée à Dieu dans la profession de foi (*Ash-shahāda*), sa figure est inscrite au cœur du dogme.

Comment ne pas s'étonner, dès lors, de la position assez paradoxale de certains orientalistes (pas de tous, heureusement) qui, tout en continuant à considérer le *Qur'ān* comme l'œuvre de Muhammad, ne se sont guère interrogés sur le savoir immense, la maîtrise exceptionnelle des langues hébraïque, syriaque et grecque, la vaste connaissance des religions, que suppose la composition du *Qur'ān* ? Difficile pour eux d'expliquer comment Muhammad

a pu acquérir une telle connaissance de la Bible, des Évangiles apocryphes, du Talmud et de la littérature rabbinique, sauf à lui reconnaître des capacités de création et une inventivité religieuse et juridique exceptionnelles. Le regard, qui se veut profane et positiviste, que cet orientalisme-là pose sur le *Qur'ān* est décidément inapte à expliquer comment le Livre saint des musulmans, dit puis écrit en arabe, peut refléter un tel génie.

Quant aux musulmans d'aujourd'hui, Muhammad est pour eux le digne dépositaire de la vérité révélée et, en même temps, une personnalité d'exception dans la lignée des grands fondateurs de religions.

¹ Ibn Hishām, *Sīra*, p. 152. Tabarī, pour sa part, ne mentionne que quelques rares évocations de la caverne de Hirā', assez différentes des récits de la *Sīra* et assez contradictoires (Tabarī, *Tarīkh*, t. II, pp. 297 et suiv.). Selon le récit de Jābir Ibn Abdullāh, le Prophète, après son dialogue, aurait dit : « *J'ai entendu une voix* », et ajouté : « *J'ai levé la tête et aperçu quelque chose* », ce qui correspond à la sourate *Al-Mudaththir* (L'Emmitouflé), Tabarī, *Tarīkh*, t. II, p. 304.

² La première vision aurait eu lieu durant le sommeil dans la Caverne, et la deuxième en plein éveil (Ibn Hishām, *Sīra*, p. 153). On peut supposer que « l'horizon distinct » évoqué dans le verset 23 de la sourate *At-Takwīr* (Le Reploiement) est le lever du soleil, et que ce soit le même que l'horizon suprême (p. 114). L'absence d'évocation du ciel dans le *Qur'ān* donne cependant à réfléchir. Dans les vieilles langues sémitiques, la racine trilitère *a.f.q.* à rapprocher de *ufuq* (horizon), signifie la demeure de Dieu.

³ Sigmund Freud, *Sur le rêve*, Paris, Gallimard, 1988.

⁴ Cela est plausible, mais uniquement dans le rêve. Je ne crois pas du tout, pour ma part, que lors de la vision consciente, l'Ange soit apparu sous une forme humaine ; il s'agit d'une « forme quelconque », d'une « chose » plus ou moins informe. Le mot « chose », dans le récit de Jābir, connote une image confuse.

⁵ « El » est le nom d'une divinité ancienne de Syrie mentionnée dans les Tables d'Ougarit/Ras-Shamra écrites autour de 1400 avant J.-C. Il est considéré comme le Dieu terrestre, alors que son père, El Elion, règne sur le Ciel. Les deux sont cités dans l'Ancien Testament, mais l'usage a fini par les confondre. Elohim est l'autre nom de Yahvé ; il s'agit d'un nom pluriel d'origine cananéenne, transformé en singulier. Dans la Genèse, il est souvent fait mention de « El » à l'évocation des Patriarches, et on sait que c'est Moïse qui a imposé la référence à Yahvé. L'épisode de la lutte entre Jacob et El (Genèse, 23, 32) s'est déroulé de nuit, ce dernier ne supportant pas la lumière du jour. Jacob fut nommé Isra-El parce qu'il « a lutté contre Dieu et contre les hommes, et les a battus ». Lors de ce duel, Dieu a refusé de décliner son identité.

⁶ L'« Ange de Yahvé » n'est pas comme tous les anges. La figure de Yahvé, son nom, sa qualité d'ange, se confondent parfois avec le dieu d'Israël et parfois s'en distinguent. Il ressemble en cela aux genius rattachés aux divinités latines et au fravashi des divinités de l'ancienne Perse, qui se présentent comme des doubles des dieux ou comme des esprits ambulants émanant de ces dieux. Quant aux « anges » (au pluriel), c'est une notion plus tardive : Lods, *Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris, Renaissance du livre, 1935, p. 460.

⁷ L'expression l'Ange de Yahvé revient souvent dans l'Ancien Testament. Ainsi, Osée (4, 5, 12) dit-il de Jacob : « *Dans sa jeunesse, il a victorieusement lutté contre Dieu, contre l'Ange.* » À l'évidence, Dieu et l'Ange sont ici une seule et même personne.

⁸ Le *Qur'ān* reprend souvent des événements passés et souligne à chaque fois l'état psychologique du Prophète. Ainsi l'histoire de la caverne lors de l'Émigration, évoquée dans la sourate *At-Tawba* (Le Repentir). La sourate *An-Najm* (L'Étoile) aurait donc été révélée après *At-Takwīr* (Le Reploiement). Elle revient plus en détail sur l'Apparition initiale. Son style plus élaboré m'incline à le penser.

⁹ « *La preuve, c'est qu'avant cela je suis resté avec vous tout un âge d'homme (,umr)* » (*Yūnus*, Jonas,

16). ,*Umr* veut dire génération, soit trente ans ou un peu plus, même s'il est communément admis que Muhammad a reçu la Révélation à quarante ans. De même, il est admis que Khadīja aurait épousé Muhammad à l'âge de quarante ans, ce qui ne l'a pas empêchée d'avoir des enfants ; pourtant, personne n'a parlé de miracle. Mais, dans *Al-Muhabbar*, elle n'avait que vingt-huit ans (p. 79). Rappelons qu'à l'époque, quarante ans était un âge avancé. On sait par ailleurs que le chiffre quarante a des racines magiques dans la culture sémitique : Moïse a reçu la prophétie à quarante ans (Actes des apôtres, 7, 23).

10 El s'est incarné et a lutté contre Jacob toute une nuit. Il s'est également incarné pour rencontrer Abraham, à qui il s'opposa au cours d'un long échange. Avant l'apparition de Yahvé à Moïse, il n'était question que de El, mais l'image de Yahvé n'est pas anthropomorphique, il est même invisible. Toujours est-il que l'incarnation existait, on l'a dit, chez les Grecs. C'est même le seul mode de visibilité de Dieu (Vernant, *L'Individu, la Mort, l'Amour*, Paris, Gallimard, 1989, p. 31). L'homme peut voir les dieux tels qu'ils sont, mais il le paie aussitôt de sa vie.

11 Ibn Hishām, *Sīra*, p. 153.

12 *Al-Muhabbar* (p. 171) le dit expressément : « *Il s'est converti au christianisme dont il est devenu un grand connaisseur. Il lut les Livres jusqu'à sa mort.* » La *Sīra*, elle, colporte au sujet de Warāqa des informations contradictoires. Tantôt il aurait adhéré au Message de Muhammad sans y croire vraiment, tantôt il est complètement occulté. On en arrive à douter de son existence. Un prêtre libanais (Haddād) a poussé la fantaisie jusqu'à en faire un homme d'Église qui aurait initié Muhammad. Or chacun sait que l'Église chrétienne n'avait aucune présence au Hijāz à l'époque. Au surplus, le niveau des connaissances était assez faible chez les juifs et les chrétiens, même si le *Qur'ān* parle de savants (*ūlī al-ilm*) parmi les gens du Livre. Si l'on admet que le Prophète était au fait des langues et des religions, on peut supposer que sa culture dépassait de loin l'état des connaissances en Orient, y compris dans l'ancienne Syrie. Je ne vois, quant à moi, aucune contradiction entre la science et le génie du Prophète et son élection par Dieu qui l'a qualifié pour porter, réformer et enraciner la religion de Dieu, ou tout au moins pour assimiler la Révélation qui lui a été inspirée. Comme dit en substance le poète à propos du *Qur'ān* : s'il ne contenait des signes clairs, l'évidence éclatante du Message suffirait pour nous convaincre (ce vers a été cité par Nidhām Ad-Dīn An-Naysabūrī et Miskawayh dans *Al-Fawz al-asghar*. Il est attribué à ,Abdullāh Ibn Rawāha).

13 « ... *Et dis à ceux qui ont reçu l'Écriture et aux ummīyyīn : "Est-ce que vous vous soumettez ?"* » (*Āl-Imrān*, 20). « *Il se trouve parmi eux des ummīyyīn qui ne connaissent l'Écrit qu'à travers leurs appétences* » (*Al-Baqara*, 78). Berque, dont nous reprenons la traduction du *Qur'ān*, traduit le terme improprement par *incultes*. Les *ummīyyīn* sont les Arabes hors les convertis au judaïsme ou au christianisme. Cela est patent dans la sourate *Āl-Imrān* (20). Tabarī, dans son exégèse, désigne par *ummīyyīn* les païens arabes (t. 3, p. 214). Il réitère la même interprétation dans sa lecture de la sourate *Al-Jumu'a* : « *Les ummīyyīn sont les Arabes* », écrit-il. Le texte coranique indique bien que le Prophète *ummīy* n'est autre que le Prophète des *ummīyyīn*, c'est-à-dire celui appartenant à une communauté qui ne connaissait ni la Torah ni les Évangiles, sans préjuger de son illettrisme. Le verset de la sourate *Al-Baqara* évoque les juifs qui ne connaissent pas l'Écriture. Le qualificatif *ummīyyīn* désigne ici ceux qui ne connaissent pas la Bible, et non les gens incultes. On lit dans le même verset : « *Ils se bornent à conjecturer.* » L'état de *ummīyya* est par conséquent la *non-connaissance* (du Livre) et non pas l'*ignorance* (de l'écrit). En commentaire du verset suivant de la même sourate (« *Malheur à ceux qui transcrivent l'Écrit de leur main* »), Tabarī explique que les *ummīyyīn* sont les dénégateurs du Message et de la Révélation, ceux qui ont forgé un livre de « *leurs mains* ». Tabarī reconnaît lui-même que sa lecture contredit l'usage arabe (qui confond *ummīyya* et inculture) et persiste : il s'agit des juifs ignorants du Livre et assimilables de ce fait aux communautés ou nations (*umam*) sans Livre : Tabarī, *Jami, al-bayān*, t. 1, pp. 373-377 ; Ibn Kathīr, *Tafsīr*, t. 1, p. 111.

14 Même observation : Berque, dont nous reprenons la traduction du *Qur'ān*, traduit le terme improprement par *incultes*.

15 Marcion a été excommunié en 144 après J.-C. En réalité, la gnose recouvre des courants variés et

complexes. Certains spécialistes la rattachent à l'hellénisme (Harnack) ; d'autres, à la tradition orientale (H. Lietzmann). Une seule constante reconnue par tous : la judéophobie ontologique des gnostiques. Il existe bien une gnose chrétienne qui tend à rompre avec l'Ancien Testament et la Loi mosaïque. Curieusement, ce courant est, à l'origine, une secte hérétique juive. On lui doit l'idée du Christ sauveur qui estampe la figure du Dieu créateur. Cette dialectique est caractéristique de l'évolution du christianisme depuis vingt siècles. Il est même possible que la secte en question ait été à l'origine du dogme trinitaire. Selon Puech, la gnose, plongeant ses racines dans l'Orient ancien, aurait permis de rattacher le christianisme à l'Ancien Testament et aux Prophètes (*En quête de la gnose*, Paris, Gallimard, 1978, t. 1, pp. 143 et suiv. ; cf. également J. Doresse, in *Histoire des religions*, t. 2, Puech (dir.), Paris, Gallimard, 1970, pp. 364-429.)

16 Ce sentiment de supériorité par rapport aux autres peuples est apparu après l'exil à Babylone et après l'élaboration de la Loi, puis du Code sacerdotal, et la montée en puissance du rabbinat. Cf. notamment Guignebert, *Des Prophètes à Jésus*, ainsi que le deuxième ouvrage de Lods, *Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris, Renaissance du livre, 1935.

17 Sourate *Al-Qyāma* (La Résurrection, 17). Il y a également un verset très important qui dissocie le *Qur'ān* et la Révélation : « *Ne prétends pas hâter le Coran avant que la Révélation ne s'en décrète en toi* » (*Tāhā*, 114).

18 *Al-Furqān* (Le Critère, 5) ; ou encore ce verset : « *... Nous savons bien ce qu'ils disent : "Il ne fait là que suivre la dictée d'un humain" : or la langue de celui qu'implique leur allégation est barbare (A, jamī), alors que ce texte est en claire langue arabe* » (*An-Nahl*, Les Abeilles, 103).

19 Al-Shāfi,ī, fondateur de la théorie du droit musulman, est le premier à avoir établi la précellence du *Hadīth* sur les autres sources du droit. Les deux ouvrages, *Al-Umm* et *Al-Risāla*, abondent de controverses à ce sujet. Rappelons que le *Muwatta'* ne contient que 500 *hadīth*-s et qu'il s'est appuyé principalement sur la pratique (,Amal) des *Ahl al-Madīna* (les gens de Médine), alors que le *Musnad* d'Ibn Hanbal est du pur *Hadīth*. C'est d'ailleurs à cette époque que s'est constitué le groupe des *Ahl al-hadīth*. Voir à ce sujet J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, OUP, 1951. Les musulmans récusent en général, et à juste titre, les thèses de ce dernier, et considèrent le *Hadīth* comme un des fondements de leur religion. Évidemment, l'histoire critique s'en tient, elle, à une approche plus distanciée.

IV

L'Apparition et les débuts de la Révélation

L'Apparition au Prophète d'un être surnaturel, concomitante avec les débuts de la Révélation, est mentionnée clairement dans les sourates coraniques *An-Najm* et *At-Takwīr*. Celle-ci est probablement antérieure à celle-là, comme en témoignent le style et la narration circonstanciée. La Révélation y est décrite comme une parole transmise par un « noble émissaire » (*rasūl karīm*), non comme parole directe de Dieu. L'émissaire en question est « *plein de force* ». Enfin, le Prophète l'a aperçu sur « *l'horizon distinct* ». Vraisemblablement, cette vision est la première. Les paroles de l'envoyé, fidèle transmetteur, *sont* la Révélation coranique dont le commencement daterait de cette vision – même si la sourate *At-Takwīr* ne le précise guère – et aurait continué par la suite.

Retenons surtout que l'être surnaturel en question n'est pas Dieu lui-même, mais un émissaire de Dieu que Muhammad a aperçu. Le *Qur'ān* est déclamé par cet émissaire, mais en tant que porte-parole de Dieu. La sourate précitée renvoie à une expérience antérieure qu'elle vient d'une certaine manière éclairer. Il importe donc de relier cette sourate à celle d'*An-Najm*, qui évoque aussi la première expérience, en démonte minutieusement les séquences et leur impact sur l'âme de Muhammad. La même sourate fait également allusion à une autre vision.

En voici le premier passage :

1. *Par l'étoile quand elle décline* 2. *votre compagnon ne s'égare ni n'est fol* 3. *ni ne tient langage de passion.*
4. *Ceci n'est que Révélation à lui révélée* 5. *dont l'instruisit un pouvoir intense*
6. *et pénétrant. Il planait* 7. *à l'horizon suprême* 8. *puis s'approcha jusqu'à rester suspendu.*
9. *Alors, se tenant à une distance de deux tensions d'arc, peut-être à moins* 10. *Il révèle au serviteur de Dieu ce qu'il lui révèle.*
11. *Le cœur n'a pas menti sur ce qu'il a vu* 12. *le chicaneriez-vous sur ce qu'il voit ?*

13. Or il l'avait vu en une autre rencontre 14. près du lotus des confins 15. où se trouve le Jardin du refuge 16. quand couvrait le lotus ce qui le couvrait.
17. Son regard n'a pas dévié pas plus qu'outrepassé 18. parmi les signes de son Seigneur il a vu les plus grandioses.

Ce passage est essentiel parce qu'il jette une lumière crue sur le moment précis de l'Apparition surnaturelle à Muhammad, immédiatement suivie par le moment de la Révélation, vision qui sera suivie d'une autre. J'utilise ici le mot vision *stricto sensu* (*ru'yah* et non *ru'yā*), non au sens de songe nocturne, car je considère que le *Qur'ān* parle clairement d'une vision à l'œil nu (rationnellement crédible et nullement illusoire). En aucune façon il ne s'agit d'un rêve, ni même d'une illumination subite qui aurait saisi le Prophète. Il est question, dans cette sourate, de deux visions parfaitement claires, pleinement conscientes, situables dans l'espace et le temps. La répétition des pronoms personnels est certes de nature à compliquer la tâche des exégètes et des traducteurs pour distinguer les sujets, mais le texte est limpide et ne souffre aucune ambiguïté.

Sāhibukum (votre compagnon) : le sujet ici est Muhammad ; *in huwwa illā wahyun* (ceci n'est que Révélation) : il s'agit du *Qur'ān* ; *,allamahu* (dont l'instruisit) : le *hu* réfère à Muhammad ; *wa huwa bil-ufuqi al-a,lā'* (il planait à l'horizon suprême) : le *huwa* désigne l'être plein de force et non Muhammad, comme le laisse penser le contresens dans la traduction de D. Masson¹. *Awhā ilā-,abdihi mā awhā* : ce verset a longtemps constitué une énigme pour les exégètes ; s'agit-il de Dieu ou de Jibrīl ? La stricte observance de la grammaire incline à penser que c'est l'être surnaturel/Jibrīl dont Muhammad serait le serviteur. Certains exégètes, se référant à ,Āisha, affirment que le sujet caché est Dieu qui « révèle à son serviteur ce qu'il lui révèle », ce qui n'implique pas *ipso facto* que l'être apparu est Dieu lui-même. D'autres, se référant à Ibn al-,Abbās, estiment que l'être en question est Dieu lui-même, même s'il ne se donne pas à voir « dans toute sa splendeur » puisqu'il est admis que sa figure est inaccessible au regard, comme il est dit plus tard dans le *Qur'ān*².

En tout état de cause, ces versets ne sont pas exempts d'ambiguïté, voire d'interférence entre la figure de Dieu et celle de cet être « plein de force ». Une ambiguïté qui semble être délibérée, tant il est vrai que l'expérience inaugurale vécue par le Prophète fut fulgurante.

Il est clair, cependant, que la source de la Révélation est le Dieu transcendant et que la transmission a été confiée à un émissaire, comme le précise la sourate *At-Takwīr*, et c'est ce qui sera confirmé lors de la période médinoise : « *Dis : Qui*

peut se vouloir l'ennemi de Gabriel, lui qui fait descendre (le message) sur ton cœur, avec la permission de Dieu³... »

Il est plausible, à la lecture du *Qur'ān*, que Muhammad se soit considéré comme le serviteur de l'être surnaturel⁴. L'identité de ce dernier demeure énigmatique, campant dans un entre-deux : entre Dieu et Ange, à moins qu'elle ne soit un hybride, auquel cas la grammaire serait sauve. Toujours est-il que c'est cet être qui « *s'approcha jusqu'à rester suspendu* » (*danā wa tadallā*), qui est le « Révélateur », que ce soit en son nom propre ou en tant que transmetteur.

Tout se passe encore une fois comme si l'ambiguïté était inévitable tant l'événement était grandiose et tant son retentissement était immense dans l'âme et le cœur de Muhammad.

Il faut bien constater par ailleurs que la sourate *An-Najm* parle de Révélation (*wahyun*) et utilise le verbe « révéler » (*awhā'*), alors que dans la sourate *At-Takwīr* il n'est question que de parole, celle d'un « noble émissaire » (*rasūl karīm*). On croirait presque que cette parole est sienne, mais l'adjectif *amīn* (fidèle) suggère aussitôt la qualité de simple transmetteur. La notion de Révélation, dans ce contexte, semble se dérober : émane-t-elle d'une voix extérieure entendue par Muhammad ? Dans ce cas, l'approche de l'Apparu prend tout son sens. Ou alors s'agit-il d'un événement particulier, extraordinaire, à travers lequel la parole ou le sens imprègnent l'âme de Muhammad ? Les mots *wahiy* et *ihā'* connotent en outre l'idée d'inspiration, de suggestion venue de l'intérieur. L'usage coranique abonde dans ce sens lorsqu'il est question de Prophètes et même d'autres êtres. La Révélation y est décrite comme un message que l'on recueille à l'intérieur de soi, ou comme un commandement reçu dans l'inconscient du destinataire. D'où l'idée selon laquelle Dieu s'empare des âmes, de la pensée et de la volonté, mais sans leur adresser une parole sonore, spatio-temporelle.

Dans le *Qur'ān*, la figure de Dieu est transcendante comme elle ne l'a jamais été auparavant. Même la Révélation n'en est pas l'inspiration directe. Le *Qur'ān* est une « descente » (« *Gabriel, lui qui fait descendre (le message) sur ton cœur* » : *Al-Baqara*, 97) et Dieu est si haut qu'il est littéralement inimaginable. Néanmoins, et contrairement au Brahma apathique ou à la divinité gnostique, c'est un Dieu actif, impliqué dans les choses du monde et des hommes. Il est si loin et si proche.

La conception coranique de la personnalité divine, supérieure aux religions antérieures, exclut toute possibilité d'apparition de Dieu au Prophète, comme elle

exclut toute relation directe entre l'un et l'autre lors du *Mi,rāj* (la Montée au ciel), par exemple. La sourate *An-Najm* évoque sans ambiguïté aucune une autre « rencontre » au cours de laquelle Muhammad a de « ses yeux » vu l'Apparition. L'épisode a eu lieu à *sidrat al-muntahā*, que les orientalistes⁵ ont, à tort, pris pour un lieu-dit mecquois. La scène sublime vécue par Muhammad, réaliste et surnaturelle à la fois, symbolise la frontière qui sépare la finitude spatio-temporelle des esprits et de l'existence, et l'infini, l'au-delà du temps et de l'espace. L'infini c'est Dieu. Les savants de l'islam classique l'ont compris, dans une certaine mesure, dans leur interprétation de l'épisode du *Mi,rāj* : l'histoire forgée qu'ils en ont tirée dénote un degré élevé de raffinement religieux. En revanche, les orientalistes ont eu tendance à minimiser le sens de *muntahā* (infini) et n'ont guère relevé la deuxième occurrence explicite du mot dans la même sourate d'*An-Najm* (*wa anna ila rabbika al-muntahā* – « et que vers ton Seigneur sont les fins », verset 42).

Toujours lors de la deuxième vision, le regard du Prophète s'est fixé sur cette frontière (« *son regard n'a pas dévié, non plus qu'outrepassé* », *An-Najm*, 17) ; ce qui ne préjuge ni d'une conscience claire et concrète de la « nature » de l'Apparition, ni d'un état de confusion. Comme l'ont indiqué les exégètes, le Prophète aurait rivé son regard sur l'Apparition, s'arrêtant au seuil de l'infini, de ce qu'il y a derrière. En vérité, il n'y a ni derrière ni devant, ni haut ni bas ; l'au-delà du monde et l'outre-existence sont métaphoriquement le « domaine » de Dieu, car Dieu n'a ni domaine ni demeure. Voilà ce qui donne tout son sens au verset 18 d'*An-Najm* : « *Parmi les signes de son Seigneur, il a vu les plus grandioses.* »

Pour revenir à la question de l'Apparition, la logique du *Qur'ān* milite de bout en bout contre toute théophanie. Quant aux allusions à l'adresse divine à Moïse ou à son dialogue avec Abraham au sujet des gens de Loth, elles ne font que reprendre la vieille tradition juive⁶ encore marquée par l'anthropomorphisme. Le souci de ne point contredire cette tradition est patent dans le *Qur'ān*, comme l'attachement à une continuité du monothéisme, des origines à la phase de la transcendance coranique, celle-ci correspondant à une représentation plus profonde de la figure divine et de l'essence du monde. On sait que le *Qur'ān* récuse l'incarnation christique et considère le dogme de la Trinité comme une hérésie⁷. Il n'est pas pour autant un retour au premier ni au second judaïsme par-delà le christianisme ; il est un dépassement de toutes ces traditions, tout en insistant sur la continuité du monothéisme de Noé à Abraham, aux fils d'Israël,

aux chrétiens et jusqu'aux sabéens. Le Dieu de toutes ces religions est unique : *Allāh*, être à la fois cosmique et de ce monde. Il ne se nommait pas Yahvé lorsqu'il apparut à Moïse, mais bien *Allāh*. Il est le Dieu de tous, depuis les origines de la Création jusqu'au temps présent et pour l'éternité. Il est au principe de toute Création et de tout ce qui la précède. Il a tout voulu et il est capable de tout abolir. Il est l'existence même. Une existence qui lui est propre et que le *Qur'ān* a essayé de nous rendre dans un langage humain, adressé aux hommes. La définition qui nous rapproche le plus de cette figure ineffable est sans doute celle du verset de la sourate *An-Nūr* (La Lumière, 35) : « *Dieu est la lumière des cieux et de la terre*⁸... »

La grande pertinence de la prédication muhammadienne tient précisément à cette présence au monde d'un Dieu transcendant. Les deux visions de Muhammad ne pouvaient être par conséquent celles de Dieu. Dès lors, il ne sert à rien de répéter que « *Dieu est omnipotent* », car il ne peut contredire sa propre « identité », ni se supprimer, ni se déprendre de sa puissance ou de sa sagesse.

Cette analyse nous permet de formuler les thèses suivantes à propos de l'Apparition initiale et de la seconde : 1. – Muhammad a bien vu Jibra-El (la puissance de Dieu en hébreu), également désigné comme l'être doué d'un « pouvoir intense » ou de « grandes forces ». Il s'est présenté à lui comme une forme suspendue en l'air, comme un être « aérien ». Et il l'a vu de ses yeux une deuxième fois. Il ne s'agit donc nullement d'une vision onirique.

2. – Ces visions ne sont pas imaginaires, puisque « *le cœur n'a pas menti sur ce qu'il a vu (ma kadhaba al fu'ādu ma ra'ā)*. Le verbe *ra'ā* a pour sujet Muhammad. Quant au verbe *kadhaba*, il signifie ici tromper, le « dh » n'étant pas une double consonne, contrairement à ce qui ressort de certaines exégèses et traductions. Le *Fu'ād* est le foyer de l'imagination et des sentiments, mais aussi de la raison et des facultés de discernement, celles-là mêmes qui permettent d'« accréditer » des perceptions purement sensorielles.

3. – Une vision nette, celle d'un homme tranquille, ne peut être déniée. Elle est incontestable parce que la vision est une preuve de réalité et de vérité lorsqu'elle a lieu en état d'éveil, en toute conscience. Le *Qur'ān* insiste : « *Le chicaneriez-vous sur ce qu'il voit ?* » La vision joue donc un rôle essentiel dans la relation avec l'au-delà, rôle encore plus probant que l'ouïe d'une voix extérieure ou la réception d'une voix intérieure. La perception, en l'occurrence, est concrète, réelle, et porte sur un être situable dans le temps et dans l'espace.

4. – Sauf que cet être n'est pas un être comme les autres. Il apparaît en haut,

sur l'horizon, c'est-à-dire au milieu du ciel⁹, avant de descendre petit à petit, défiant les lois de la pesanteur, jusqu'à se tenir tout près de Muhammad, « à une distance de deux tensions d'arc, peut-être à moins ». Le *Qur'ān* ne dit rien sur la forme prise par cet être céleste. Il décrit juste sa posture : *istawā*, ce qui signifie « trôner à la manière d'un roi¹⁰ », si l'on en croit aussi bien les vieux lexiques que les traductions modernes, abstraction faite de la qualité divine ou non de l'Apparition, même si la sourate *At-Takwīr* évoque *Dhī-l-arch* (*Le Maître du trône*). La version d'Ibn Hishām qui évoque une position assise, les pieds étendus, couvrant tout l'horizon, est assez plausible. À mon sens, l'être apparu se tenait debout en suspension, puis s'est laissé descendre : *istawā* signifie une position verticale et stable.

5. – Nous ne savons rien de la taille de l'être apparu. Elle n'est pas forcément gigantesque, comme on a pu le dire. Le *Qur'ān* ne le précise à aucun moment, pas plus qu'il ne parle de sa consistance matérielle. On peut, certes, discerner des formes luminescentes, mais la lumière et les rayons du soleil n'ont guère à voir avec la matière¹¹.

6. – L'être s'est approché de Muhammad pour lui révéler une parole d'une voix audible, selon toute vraisemblance. C'est du moins ce que suggère la proximité. La sourate *At-Takwīr* parle d'« un noble émissaire ». Mais la parole en question n'émane pas obligatoirement d'une voix extérieure. Ce qui est signifié et qu'il importe de retenir, c'est qu'il s'agit d'une parole divine transmise par un messenger, quelle que soit la forme de cette transmission. Étant entendu que le *tanzīl* (descente) du *Qur'ān* est une Révélation qui s'accomplit dans le for intérieur du Prophète, comme par effraction de son âme, on peut supposer que lors de la rencontre initiale une voix extérieure a émis la parole divine. Auquel cas ce serait une exception, puisque le *Qur'ān* dit par la suite : « *Nazzalahu Jibrīl ,alā qalbika.* » Dans le lexique coranique, Révélation désigne souvent une injonction impérative qui s'insinue dans l'inconscient de celui qui la reçoit. La volonté, l'instinct¹² et l'inconscient de ce dernier sont comme conditionnés par l'inspiration divine. Dieu inspire ainsi les abeilles (*An-Nahl*, Les Abeilles, 68, 69) comme il inspire les cieux créés par sa volonté (*Fussilat*, Tout s'ouvre, 41). S'agissant de l'expérience muhammadienne, la Révélation en tant que transmission et mise en condition est une chose, et le *Qur'ān* en soi en est une autre. Dieu a révélé le *Qur'ān*, lequel n'est que le résultat de cette Révélation. Cela est explicite dans ce verset : « *Nous te narrons la narration la plus belle en te révélant ce Coran* » (*Yūsuf*, Joseph, 3). Le *Qur'ān* est ce qui est révélé, et ne

se confond pas avec le processus de la Révélation : il est « *ce que Nous te révélâmes... Si Nous voulions, Nous te ravirions ce que Nous t'avons révélé* » (*Al-Isrā'*, Le Trajet nocturne, 73 et 86).

On peut longuement épiloguer sur le concept de Révélation tel qu'il apparaît dans le texte coranique. Retenons pour l'heure que la Révélation s'empare de toute chose, qu'elle est le moyen divin de gouverner le monde. Elle gît au cœur de la relation entre Dieu et l'existence en tant que telle. Dans le cas de Muhammad, plusieurs éléments indiquent que Dieu est son inspirateur. En effet, après les sourates *An-Najm* et *At-Takwīr*, un seul verset évoque de nouveau – dans une sourate médinoise – la médiation de Jibrīl : « *Gabriel, lui qui fait descendre [le message] sur ton cœur* » (*Al-Baqara*, 97). Cependant, je ne suis pas de ceux qui croient que le *Qur'ān* est évolutif : son essence est inamovible du début à la fin.

Ainsi, dans la sourate *At-Takwīr*, la Révélation advient par l'intermédiaire d'« *un noble émissaire* » (*rasūl karīm*) ; dans la sourate *An-Najm*, le médiateur est « *un pouvoir intense* » (*shadīd al-kuwā*) qui révéla à Muhammad, le serviteur de Dieu, « *ce qu'il lui révéla* ». Rappelons également le verset d'*Al-Baqara* : « *Dis : "Qui peut se vouloir l'ennemi de Gabriel, lui qui fait descendre [le message] sur ton cœur, avec la permission de Dieu."* » On peut lire dans la sourate *An-Nahl* (Les Abeilles, 102) : « *... dis : "L'Esprit de sainteté le fait descendre de ton Seigneur avec le Vrai, pour conforter ceux qui croient, et comme guidance et bonne nouvelle aux musulmans"* » ; et dans la sourate *Ash-Shu,arā'* : « *[la descente] transmise par l'Esprit fidèle sur ton cœur pour que tu sois entre tous un donneur d'alarme* » (Les Poètes, 193 et 194¹³).

7. – À ce stade, les choses sont claires. Si l'on admet que lors de l'Apparition initiale la Révélation a été transmise de vive voix par l'Ange, il s'agirait d'un événement exceptionnel. Depuis, la Révélation est transmise par « l'Esprit fidèle » dénommé ailleurs Esprit-Saint, dont l'identité est finalement dévoilée dans la sourate *Al-Baqara* : il s'agit de Jibrīl, nom arabe de Jibra-El. C'est lui qui fut chargé d'insuffler la Révélation dans le cœur du Prophète. Tout se passe comme si le Prophète avait entendu une voix intérieure l'éveiller à sa vocation prophétique, soulignant du même mouvement l'altérité de la Révélation.

Le *Qur'ān* donne dès le départ une description cohérente de la Révélation dans la geste prophétique. Le moment inaugural de la Révélation se distingue des autres ; de même pour la deuxième vision décrite dans *An-Najm*, qui symbolise un rapport particulier entre Dieu et le prophète. *Les visions disparaissent par la*

suite définitivement – contrairement aux légendes colportées par la *Sīra* – pour céder la place à l'inspiration intérieure, éventuellement accompagnée d'une voix extérieure. Pour être empirique – convoquant la perception d'un phénomène extérieur par la vision, la raison et le discernement –, cette conception de la Révélation n'est pas pour autant « objective », l'objet n'étant pas à la portée de tout le monde. Il ne s'agit donc pas d'une donnée du monde empirique, car elle est destinée au seul Prophète. Elle ne procède pourtant pas du moi du Prophète, ni de l'hystérie, ni d'une quelconque expérience. Elle s'appuie sur une réalité transcendante et dévoile une vérité métaphysique, vérité réunissant toutes les conditions de crédibilité selon le *Qur'ān*.

En tant qu'elle est l'apanage du Prophète, accessible à sa seule intelligence, la Révélation, défiant les lois de la nature, n'est pas une vision ordinaire, même si elle se passe en toute conscience et en toute quiétude, contrairement aux fables de la *Sīra*. La première Révélation est advenue par une vision, non au sens onirique du mot, mais comme conscience exceptionnelle de ce qui échappe à la conscience ordinaire des hommes. On accède ici à une réalité qui n'est pas celle des hommes, et à une vérité qui les dépasse. Muhammad appartient ainsi à la lignée des visionnaires, comme tous les grands prophètes et les grands fondateurs de religions, et, à un degré moindre, les mystiques et les ascètes. Tous ont pour particularité d'accéder à une vérité transcendante, même si le *Qur'ān* récuse tout pouvoir thaumaturgique chez Muhammad. Dénier la qualité de visionnaire à Muhammad en la mettant entre guillemets, comme le fait J. Chabbi, relève d'un positivisme de mauvais aloi. Il n'est nul besoin d'être musulman pour l'admettre comme la moindre des qualités muhammadiennes¹⁴ ; la déontologie historique y suffit.

La littérature exégétique décrit un Muhammad tout éveillé capable de voir des scènes telles celle d'Al-Quds ou les journées de guerre comme Badr comme autant d'événements présents ; il est le seul à apercevoir les anges en train de combattre : une « *armée invisible à vos yeux* » (*At-Tawba*, Le Repentir, verset 40). Il s'agit là de faits et non d'affabulations. Et même si l'on écarte toute intervention de l'au-delà, on peut invoquer la psychologie spécifiquement prophétique.

Les ennemis de Muhammad l'ont taxé de démence. C'était la seule manière pour eux de conjurer le surnaturel en se référant au contexte culturel qui était le leur, et de récuser l'intervention d'un Dieu céleste si lointain.

¹ Dans la traduction de D. Masson, le pronom *huwwa* désignerait Muhammad. Cette traduction acceptable dans l'ensemble comporte néanmoins nombre de contresens, comme à peu près toutes les

traductions. Cf. *Le Coran*, Gallimard, Paris, 1967, coll. « La Pléiade ».

2 Ibn Kathīr, *Tafsīr*, t. 4, pp. 241 et suiv.

3 Sourate *Al-Baqara* (La Vache, 97). La Révélation première (*An-Najm*) ne fut peut-être pas transmise par une voix extérieure. S'agissant de Jibrīl/Jibra-El, il n'appartient manifestement pas à la communauté des anges. C'est ce qu'on peut conclure du verset 98 d'*Al-Baqara* (« *qui peut se vouloir l'ennemi de Dieu et de Ses anges et de Ses envoyés, de Gabriel et de Michel...* ») et du verset 4 de la sourate *Attahrīm* (L'Interdiction).

4 La sourate *An-Najm* semble bien insister sur le bouleversement et la perplexité de Muhammad lors de cette première rencontre. En effet, celui-ci aurait pu croire à une manifestation de Dieu lui-même. Le *Qur'ān* lui apprendra par la suite qu'il n'en était rien.

5 Cf. la traduction de Régis Blachère et le commentaire de R. Paret (*Kommentar*, t. II, 1979, p. 119). Cette interprétation est un peu courte et dénote une compréhension approximative des significations du *Qur'ān*, en particulier des notions de fini et d'infini. C'est le cas également d'un Grünebaum ou d'un M. Rodinson, et enfin de Van Ess, qui s'est fourvoyé en considérant que la Révélation de la période médinoise n'en était pas une, en raison de sa « vulgarité ». La véracité de la Révélation ne peut se mesurer à l'aune de cette étrange éloquence qui caractérise les premières sourates. Pour acquérir une véritable connaissance des langues, il faut sans doute s'en imprégner depuis la tendre enfance. Mais il est vrai qu'à l'exception de celle de Tabarī les exégèses classiques sont en général assez faibles.

6 Peut-être devrais-je dire la religion israélite, parce que le judaïsme à proprement parler ne voit le jour qu'après la Déportation, et surtout après l'apparition des écoles rabbiniques. Lods considère cependant que les grands principes du judaïsme plongent leurs racines dans l'époque des Prophètes (VIII^e-V^e siècle avant J.-C.). Max Weber, qui a analysé l'évolution du judaïsme dans son ouvrage majeur, *Le Judaïsme antique* (Paris, Plon, 1970 ; Pocket, 1998), abonde aussi dans ce sens tout en observant que les sadducéens, à l'époque du Christ, ne croyaient ni à l'Esprit ni aux Anges, et s'en tenaient à la vieille tradition.

7 L'arianisme allait aussi dans ce sens. Beaucoup plus tard, le socinianisme et l'unitarisme récusèrent la Trinité. Deux très grands esprits, Newton et Darwin, récusaient aussi la Trinité, le premier étant adepte du socinianisme, l'autre de l'unitarisme.

8 « *Dieu est la lumière des cieux et de la terre* », sourate *An-Nūr*, n^o 35, *Le Coran, essai de traduction*, Jacques Berque, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 2003.

9 Ou encore à l'horizon auroral. Sur la forme de l'être apparu, tout ce que nous en savons tient en deux expressions : *istawā, danā fa tadallā*. C'est tout ce qui est dit textuellement. Je ne crois pas, pour ma part, à une forme humaine immense, mais plutôt à un corps, aérien ou luminescent et informe, suspendu en l'air. Cette interprétation est plus conforme au haut degré de spiritualité et de transcendance de la figure divine introduit par l'islam. Dieu est invisible et ne parle pas à l'homme, l'Esprit-Saint y supplée. On sait que c'est le christianisme qui a inventé cet Esprit, et plus précisément Paul : il est en effet omniprésent et figuré par des représentations sans ailes qui se tiennent au-dessus des réunions pauliniennes. Dans l'imaginaire musulman colporté par les exégèses, Jibrīl est représenté joliment et naïvement comme un ange doté de six mille ailes. L'iconographie chrétienne devait abuser de ces représentations ailées des anges, surtout pendant la Renaissance. Cette naïveté est significative, elle est même constitutive du fait religieux. Toute religiosité suppose une part irréductible de sentiment et de bonne foi, selon le vieux *hadīth* « Le fidèle est un naïf au grand cœur ».

10 La traduction de J. Berque, reprise dans l'extrait plus haut (« planait »), est vague, sinon impropre.

11 Au sens strict, le photon n'a aucune masse, contrairement aux plus petits des autres corps. Je trouve cependant oiseuse toute interprétation « scientifique » du *Qur'ān* et des Livres saints. Tout le monde sait que la lumière ne se voit pas, mais éclaire la matière qui se donne ainsi à voir. L'empirisme philosophique suppose que seule la matière est visible et sous-estime la force de la pensée, de la raison et de la conscience. Les visions des prophètes ne peuvent se réduire à l'expérience empirique. Est-ce le monde de l'Esprit qui se

dévoile à eux, ou ont-ils l'insigne privilège de le dévoiler ? Il y a, à mon sens, une dialectique entre apparition et dévoilement, dont on peut mesurer les effets à certains moments de l'histoire, dans des contextes sociaux particuliers. Mais les manifestations de l'infini dans la pensée et l'esprit ne ressortissent pas à l'histoire, laquelle est par définition profane.

12 L'organisation sociale des abeilles a toujours suscité l'étonnement. On a pu l'imputer à l'instinct. Cette thèse a été récemment remise en cause. La science moderne mais aussi la science arabe ancienne (*ikhwān as-safā*) réfutent l'existence chez les abeilles d'une rationalité consciente à l'origine des cellules et des ruches, et postulent que ces cellules épousent la forme géométrique qu'on leur connaît parce que c'est la meilleure forme pour remplir le vide. Selon le *Qur'ān*, c'est Dieu qui a inspiré aux abeilles la construction de leurs ruches ainsi que toutes leurs activités. Il n'est nulle part fait mention des autres animaux supérieurs, tant est grande la proximité entre les sociétés humaines et les sociétés des abeilles. L'inspiration divine procède comme une injonction dans l'inconscient de ces insectes qui agissent instinctivement, comme mus par une raison non rationnelle et inhabituelle chez le commun des animaux. L'intervention divine est ici directe. Il faut poser la question de l'instinct en général comme cette pulsion animale répétitive et perpétuelle. L'instinct demeure en vérité une énigme philosophique, comme le reconnaît Husserl dans *La Crise des sciences européennes* (traduction française, Paris, Gallimard, 1976). La biologie contemporaine estime quant à elle que la vie tend à se reproduire comme telle et à rien d'autre (François Jacob, *La Logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970). Les philosophes matérialistes des XVIII^e et XIX^e siècles considèrent, pour leur part, que la matière est tributaire du mouvement. Ce mouvement se confond biologiquement avec l'instinct. C'est la thèse défendue par Bacon, père de la théorie des sciences expérimentales. Le mouvement est au fondement de la matière. Quant à la vie elle-même en tant qu'instinct ou esprit vital, elle introduit, selon Jacob Böhme, l'angoisse et la douleur au cœur de la matière. L'influence de Böhme sur Hegel est patente, celui-ci étant le philosophe du mouvement-temps et de l'angoisse ontologique. De fait, dans le monde des vivants, l'instinct agit comme une tension et comme un mouvement permanent.

Le *Qur'ān* n'évoque que les sociétés animales organisées intuitivement, telles que celle des abeilles et des fourmis, en raison de leur ressemblance avec les sociétés humaines. Comme si la capacité d'organisation sociale était passée des animaux inférieurs à l'animal suprême par-dessus toutes les autres catégories. C'est une manière de dire que l'inspiration des prophètes vise l'organisation la meilleure pour les hommes. La prophétie serait ainsi un moment décisif de l'évolution de la société humaine. À travers la Révélation, Dieu entend élever la condition de l'homme par l'entremise de guides qu'il choisit. La prophétie participe ainsi de la puissance vitale, comme l'a dit Bergson, bien qu'elle ait à voir dans son essence avec l'au-delà. Autrement dit, le destin des prophètes – de Moïse à Zarathoustra, au Bouddha, à Muhammad, en passant par Jésus – est ancré dans la surnature non seulement pour comprendre l'existence et le devenir humain, mais aussi pour avancer dans la construction de l'homme. Toute société qui n'a pas produit de tels guides ne pourra pas devenir une grande civilisation.

13 Dans le verset 19 de la sourate *Al-Jinn*, Muhammad est formellement désigné comme « *le serviteur de Dieu* » : « *Et pourtant, dès que le serviteur de Dieu se fut dressé pour l'invoquer, ils se sont presque agglutinés contre lui !* » Jibrīl, alias l'Esprit, n'a pris figure humaine que face à Marie. Il s'agit d'un emprunt aux Évangiles visant à se conformer à leur récit. Mais la logique profonde et plus rationalisante du *Qur'ān* récuse toute incarnation de Dieu, de l'Esprit, du Diable ou de tout autre être surnaturel. L'incarnation de Gabriel devant Marie, soit dit en passant, a inspiré aux peintres de la Renaissance des œuvres splendides représentant l'Annonciation. Les chrétiens considèrent Gabriel comme un ange supérieur, à la différence du judaïsme antique. Ils sont aussi à l'origine de l'« Esprit-Saint ». On en trouve trace notamment dans le sermon d'Étienne le martyr et dans les épîtres de Paul. Auparavant, Jésus a confié à l'« Esprit-Saint » ses recommandations pour les apôtres. Le jour de la Pentecôte, l'Esprit s'est présenté devant ces derniers (Actes des apôtres, 2, 4). Le mot *Kudus* (saint) est repris de l'hébreu *kudush*, qui est un attribut de Dieu. L'Esprit-Saint est une étincelle divine, et non point Dieu lui-même. Dans le *Qur'ān*, « l'Esprit fidèle », l'être doté de grande force, Jibra-El et l'Esprit-Saint ne font qu'un. C'est une manière de se démarquer du christianisme, qui a rabaisé Jibrīl au rang des anges. Or celui-ci est Esprit de Dieu, d'où sa sainteté. Ceux qui ne croient

pas au Message du Prophète moquent ce qu'ils appellent ses amalgames. Le Prophète n'est pas un docteur en christianisme, ni un prêtre, ni un théologien, il est l'héritier et le rénovateur du vieux monothéisme et de son legs religieux. À ce titre, il est un grand inventeur de religion. Pour l'historien, tout fondateur de religion se prétend le dépositaire d'une Révélation, c'est un fait à prendre comme une donnée qui ne souffre aucune contestation, même quand cela se passe chez les prédicateurs d'Australie ou chez les chamans. Jeter le soupçon sur la prophétie est, chez les spécialistes des religions, une faute de méthode.

14 C'est le cas de nombre d'orientalistes jusque dans les écrits les plus récents. J. Chabbi (*Le Seigneur des Tribus*, Paris, Nœ«sis, 1997. pp. 216-217) s'appuie sur Blachère pour dire que la fonction des visions forgées est « accréditoire ». S'il est vrai que le Prophète « entendait » bien la Révélation, il l'entendait à mon avis en son for intérieur, par le cœur (*qalb*), qui est le siège de la pensée depuis les anciens Grecs et les Romains. Homère considérait que les phrènes (poumons) étaient le centre de la pensée, puis, de proche en proche, c'est le cœur qui les a remplacés, comme chez Aristote.

V

Dieu et Jibrīl

La sourate *At-Takwīr* est tout à fait claire : il y est question d'un « noble émissaire » qui est donc un simple transmetteur digne de confiance. Mais on est frappé par les attributs de puissance que le *Qur'ān* lui confère : « *plein de force* », « *d'un haut rang auprès du Maître du trône* ». Relevons d'ores et déjà cette distinction entre l'émissaire et le Maître du trône (*Dhī-l,arch*). Enfin, Muhammad est censé l'avoir « *vu sur l'horizon distinct* ». La clarté de l'énoncé contraste ici avec la relation de la même vision dans la sourate *An-Najm* : la description de l'Apparition est cette fois circonstanciée mais confuse.

Il serait hasardeux mais possible d'en conclure que le passage d'*At-Takwīr* aurait été intégré a posteriori à une sourate antérieure afin d'identifier l'Apparition surnaturelle et de la distinguer de la figure divine, levant ainsi toute ambiguïté, au prétexte qu'il s'agit d'une redondance succincte du récit d'*An-Najm*. Au vrai, cette dernière sourate tend à expliciter l'épisode de la rencontre initiale, à rendre compte de la confusion qui s'est emparée du Prophète et à revenir sur cette expérience telle qu'elle a été vécue.

Le récit qui a précédé *An-Najm* (sourate numéro 30 dans l'ordre du *nuzūl*, rappelons-le) concerne la relation entre le Prophète et « Son Dieu ». La sourate numéro 10, toujours selon le classement orientaliste, s'attache, elle, à dévoiler l'identité divine comme étant l'absence/présence : celle qui détient le mystère du non advenu et du non vu (*al-ghayb*). La Révélation, confiée par Dieu à l'ange transmetteur, fait elle-même partie de ce *ghayb* : « *et il n'est pas avare du mystère* ». La sourate *At-Takwīr* restitue au bout du compte clarté et limpidité à la sourate *An-Najm*.

Comme nous l'avons précisé plus haut, l'être surnaturel apparu est le « noble émissaire », « plein de force ». La vision de cet être en plein ciel¹ eut lieu dans la clarté du jour ou de l'aurore. Muhammad le vit suspendu. Tout ce que nous savons de sa forme est qu'il se tenait droit (*istawā*). Le sens lexical ancien de *istawā* renvoie encore une fois à la position d'un roi sur son trône. Observons ici

une sorte de cercle vicieux sémantique : en effet, les anciens lexiques puisent leur explication dans le *Qur'ān* lui-même. Ainsi, l'expression *nazlatan ukhrā'* (une autre descente) est rendue par « une autre fois », escamotant du coup la notion de descente, pourtant évidente. Régis Blachère, se référant sans doute au patrimoine de la chrétienté byzantine qui attribue au Christ les qualités humaines d'un roi (Pantocrator), traduit *istawā* par l'expression « s'assoit en majesté ». Nous persistons à croire que le verbe signifie « se tenir droit », et pas forcément à la manière d'un roi sur son trône.

Ce rappel est nécessaire pour identifier l'être apparu à Muhammad, lequel n'est ni nommé ni qualifié dans *An-Najm*, laissant ainsi le lecteur perplexe : s'agit-il de Dieu ou d'un autre ? Nous avons déjà vu que les anciennes exégèses recèlent maintes confusions et contradictions à ce propos. Nous avons également constaté que l'économie générale du *Qur'ān*, même dans la première période, refuse toute théophanie. La sourate *An-Najm* fait allusion à la deuxième vision et conclut : « *Parmi les signes de son Seigneur, il a vu les plus grandioses.* » Dieu apparaît donc uniquement à travers ses signes. Le pronom dans le verset 13 : « *or il l'avait vu en une autre rencontre* » (« *ra'āhu nazlatan ukhrā'* ») réfère à l'Apparition et renvoie à l'évidence à Jibrīl dans le verset 18 : « *ra'ā min ā'yati rabbihi al-kubrā* ».

Cette distinction – si peu évidente a priori – est présente d'emblée et n'exprime nullement un inflexissement de la représentation de la figure divine dans le *Qur'ān*. Quant au rôle de Jibrīl – désigné dans la sourate *Al-Baqara* par son nom biblique –, il n'a point été réinventé : il demeure cet être surnaturel évoqué dans les sourates *At-Takwīr* et *An-Najm*. Contrairement aux assertions de la tradition islamique et orientaliste, il ne devait plus réapparaître par la suite au Prophète sous quelque forme que ce soit. La teneur du *Qur'ān* ne s'est donc pas adaptée aux circonstances changeantes, comme le supposent ceux qui prétendent qu'il est l'œuvre du Prophète. Il y eût fallu des capacités divinatoires et une profonde connaissance des religions et des langues, chez Muhammad, qui l'eût dispensé de l'initiation auprès des humbles « précepteurs » parmi les gens du Livre vivant à La Mecque ou à Médine.

On ne peut prêter à l'être surnaturel une identité angélique ; les qualificatifs « *plein de force* » et « *pouvoir intense* » que lui attribuent les sourates *At-Takwīr* et *An-Najm* sont la traduction arabe du nom hébraïque Jibra-El, *Jibr* voulant dire puissant ou puissance, et *El* signifiant Dieu dans l'ancien hébreu et dans la langue cananéenne. La traduction du nom composé – à l'instar d'autres comme Emmanuel, Israël – donnerait « Dieu puissant », mais le signifié est ici

« puissance de Dieu ». L'Ancien Testament est émaillé de noms composés aussi avec le radical Yahvé, autre dénomination, celle-ci mosaïque, de Dieu.

On sait que la religion israélite antique prêtait à Yahvé, et, avant lui, à « El », des comportements anthropomorphiques. N'oublions pas que le peuple hébreu était composé de bédouins primitifs. Ainsi, c'est El lui-même qui se présente à Abraham pour lui annoncer la nouvelle de la destruction de Sodome, épisode durant lequel Abraham sollicite le pardon au cours d'une longue entrevue décrite comme un dialogue entre deux personnes². Cet épisode aura une suite dans le *Qur'ān* : « *Abraham [...] nous sollicite en faveur du peuple de Loth* » (*Hūd*, 74). Rappelons également la lutte entre « El » humanisé et Jacob. Les Prophètes, de leur côté, devaient rencontrer Dieu, portant désormais le nom mosaïque de Yahvé : assis dans le Temple, il leur prodiguait ses commandements de vive voix à la manière d'un roi. Dieu guerrier, il a été surnommé « Yahvé des armées ». Son arche sacrée fut même prise par les Philistins, puis reprise par les troupes israélites. Plus tard, on parlera de « l'Ange de Yahvé ». Osée prétendra que Jacob aurait combattu l'Ange de Yahvé, et non Yahvé lui-même. Ce dernier et son Ange ne font qu'un, en vérité, mais cette assimilation trahit l'évolution vers une représentation moins anthropomorphique de Dieu.

La notion d'ange remonte loin dans l'histoire : elle est introduite au VIII^e siècle avant J.-C. par Zarathoustra, réformateur des croyances antiques indo-iraniennes dans un sens monothéiste. Détrônant les vieilles divinités, il en fit des notions et des valeurs abstraites qui avaient pour noms Sagesse, Puissance... Ces divinités procéderont désormais du Dieu unique ; elles lui sont rattachées et émanent de son Esprit, mais ne sont pas Dieu lui-même. Ces figures préangéliques sont reprises par Israël après avoir transité par Babylone. La notion de Diable, de souche iranienne, sera intégrée plus tard. Le judaïsme tardif va différencier Dieu des anges, différenciation accentuée par le premier christianisme : Gabriel fera l'Annonciation à Marie, et l'ange Michel sera doté d'une grande force guerrière. On assiste parallèlement à l'invention du Saint-Esprit et de la Trinité, scindant ainsi la figure de Dieu.

Les représentations anthropomorphiques et « monarchoïdes » dessinent un Dieu entouré par l'aréopage des anges comme par sa cour, exécutant ses ordres au Ciel comme ici-bas. Instruments de la volonté divine, leur spécialisation fonctionnelle n'est pas sans rappeler qu'à l'origine les anges étaient des dieux. Gabriel/Jibrīl et Michel/Mikāl sont à l'évidence des êtres à part dans la tradition judéo-chrétienne comme dans le texte coranique : leurs noms sont cités

distinctement et isolés du commun des anges. Les « pouvoirs intenses » attribués à Jibrīl connotent une relation particulière à Dieu : il en est une manifestation extérieure de puissance. Il est dit aussi « Esprit fidèle » et « Esprit-Saint ». Rappelons à ce propos que la sainteté, dans la Thora comme dans le *Qur'ān*, est un attribut de Dieu. L'Esprit, dans l'ancien hébreu, est le souffle du Dieu créateur. Il est la puissance génératrice de l'être. Le *Qur'ān* ne dit-il pas à propos de Jésus, dans le verset 12 de la sourate *At-Tahrīm* (L'Interdiction) : « *Nous y insufflâmes de notre Esprit* »³ ? Ayant reçu ce souffle de Dieu, Adam comme Jésus portent en eux une part de l'Esprit divin.

Aucun des livres saints du monothéisme, y compris le *Qur'ān*, ne parle de la matière brute comme issue de l'Esprit de Dieu. Elle n'est qu'une œuvre inerte du Créateur. Et si le *Qur'ān* affirme que les anges sont des créatures de lumière, seul Jibrīl est nommé Esprit, soit l'Esprit de Dieu, le Saint-Esprit. Encore une fois, cet Esprit serait une émanation de Dieu.

Dans le *Qur'ān*, il ne s'agit donc pas d'un contresens, comme le prétendent les chrétiens qui ont inventé la notion de Saint-Esprit en tant qu'entité individualisée. Le *Qur'ān* récuse justement cet éclatement de l'identité divine : le Saint-Esprit est une composante de l'Esprit total de Dieu, même s'il a acquis une identité propre. Il y a là comme une bifurcation ontologique. Esprit-Saint, il est aussi l'Esprit transmetteur. Il est « de » Dieu et non Dieu lui-même. Il est aussi la puissance de Dieu sur terre, capable d'anéantir les communautés infidèles.

La dialectique de l'ambivalence et de l'individuation de l'Esprit est une tendance qui remonte à Zarathoustra, et même au vieux fonds « yahviste », puis au judaïsme proprement dit, pour arriver enfin au christianisme. Paul n'a donc pas inventé *ex nihilo* le rôle capital du Saint-Esprit : symbolisant au départ la présence de Dieu, il finit par s'y incorporer. Le monothéisme pointilleux du *Qur'ān* ne peut accepter cette logique. La notion d'Esprit est réinterprétée comme l'Esprit fidèle, le pouvoir de Dieu (Jibra-El), doté de vertus propres, supérieur aux anges dont il ne fait pas partie, comme l'indique le verset suivant : « *Dieu est son protecteur, et Gabriel, et ce qu'il y a de juste parmi les croyants, et, de plus, les anges prennent son parti* » (*At-Tahrīm*, 4). La supériorité de Jibrīl sur les anges est ici manifeste. Muhammad est le protégé de Dieu et non de Jibrīl, comme on a pu s'y méprendre (J. Chabbi, *op. cit.*), lequel n'est qu'un témoin parmi d'autres, mais supérieur aux anges, très proche de Dieu, dépassant même la notion d'archange.

Le *Qur'ān* ne minore donc pas le rôle de cet être émanant de Dieu. Il lui

accorde même de grandes facultés : c'est lui qui apparaît à Muhammad et inspire *en son cœur* – siège de la raison et des sentiments – la parole divine. Cet être n'est pas uniquement l'instrument de Dieu, il est aussi son Esprit ; il s'en détache et s'y rattache du même geste.

Ce développement était nécessaire du fait du caractère énigmatique de la vision dans la sourate *An-Najm*. En effet, l'Apparition est Dieu tout en ne l'étant pas. Elle se sépare de l'essence divine tout en conservant une essence céleste.

Résumons : la vision du Prophète telle qu'elle est rapportée dans *An-Najm* est celle de Jibra-El, puissance et esprit de Dieu. Elle est la vision d'un existant apparu sous une forme visible de la part d'un autre existant. C'est une vision véridique, quasi empirique, mais non objective, car elle est l'apanage de Muhammad. Elle est directe, fulgurante et nullement métaphorique⁴. En un mot, elle est réelle et situable dans le temps et l'espace. La violence supposée de la confrontation n'a probablement pas eu lieu. La Révélation est advenue lors d'une rencontre sereine qui n'en a pas moins saisi le cœur et la raison du Prophète jusqu'à l'extase.

La deuxième vision le prouve : le Prophète a été secoué – selon le *Qur'ān* – à la vue des « signes grandioses » du Seigneur. Lorsque le processus révélateur se fera moins fulgurant, le Prophète sera gagné par la mélancolie, tant l'amour de Dieu, de son émissaire et de sa nouvelle condition prophétique s'est emparé de son être.

L'histoire de la Caverne est une forgerie post-coranique plutôt inconsistante. La Révélation n'a rien à voir avec cette scène primitive mythique : après l'arrêt des visions – qui ont eu lieu seulement à deux reprises –, l'inspiration se poursuivra régulièrement sous la forme d'une « descente » (*tanzīl*) dans le cœur du Prophète. Telle est l'essence même de la Révélation.

¹ À moins que ce ne soit à l'horizon du lever du soleil à la fin de la nuit de la Révélation, celle du Destin. Mais on ne comprend pas pourquoi l'être était suspendu (*tadallā*). Aucune mention du ciel n'est faite dans les deux visions. Pourtant, le ciel est le siège du divin et de tout ce qui s'y rattache, dans la tradition sémitique aussi bien que dans la tradition grecque. On a l'impression que le *Qur'ān* oscille entre un Dieu omniprésent et un Dieu « localisé » au ciel et au-delà du ciel. Dans les deux cas, l'usage métaphorique du mot *tanzīl* (descente) accreditte une reprise des vieilles croyances. Le ciel serait ainsi le lieu de la sacralité, comme l'affirme le christianisme à la suite des autres religions.

² Notamment dans l'Ancien Testament (Genèse, 16, 17, 18, 19) à propos de l'intercession d'Abraham auprès de Yahvé et du long dialogue qui s'ensuivit.

³ Dans la tradition israélite, le « *rūh* » procède de Dieu. C'est ce qui donne la vie. Il est différent du « *nafash* », ou presque. *Rūh* et *rīh* (vent) ont même racine. Dans la Genèse, Yahvé s'approche d'Adam sous la forme d'une brise. Cette conception n'a rien à voir avec l'esprit humain que nous entendons comme l'antonyme du corps. Le *Qur'ān* fait la différence entre l'Esprit (*rūh*) et l'âme (*nafs*), qui est purement humaine. Cette acception est à rapprocher de la tradition grecque qui postule que l'âme est la vie, alors que

les *phrènes* (poumons) sont le véhicule de la pensée.

[4](#) La raison moderne pose – non sans légèreté – que les vérités symboliques recouvrent des vérités tout court. Freud l'a bien exprimé dans *L'Avenir d'une illusion*. Certes, notre raison ne peut tout comprendre, mais le christianisme a abusé de la notion de mystère en y renvoyant tout ce qui échappe à notre entendement.

VI

La Prophétie extatique

Le Prophète a vu ce qu'il a vu et entendu ce qu'il a entendu. Qu'il en ait été convaincu, cela est avéré. La vision – en son double sens – inaugure la Révélation, et la perpétuation de la seconde authentifie la première. La Révélation advient comme une fulgurance de mots et de signes venus d'ailleurs qui imprègnent le moi profond du Prophète. Ce qui n'exclut pas par la suite une posture d'attente et de sollicitation de l'inspiration de la part de Muhammad, lors de la période médinoise¹. Muhammad avait l'habitude de déclamer le *Qur'ān* au nom de Dieu, c'est-à-dire comme son porte-parole. L'expression « *Au nom de Dieu, le Tout miséricorde, le Miséricordieux* » est prononcée au début de chaque sourate à l'exception d'*At-Tawba* (Le Repentir). À vrai dire, elle ne fait pas partie du corpus coranique au sens strict, puisqu'on ne la rencontre que dans la sourate *An-Naml* (Les Fourmis, 37), à l'évocation du message de Salomon.

On peut imaginer un Prophète parlant de Dieu, glorifiant son unicité, détaillant l'organisation de l'univers, le Jugement dernier, les cultes et la morale..., de son propre chef, sans invoquer Vision ni Révélation. On peut imaginer qu'il aurait eu quand même des adeptes. Tel fut le cas de Mani et, à un degré moindre, de Zarathoustra et de Bouddha. Zarathoustra a certes noué une relation avec son Dieu Ahura Mazda, dont il recevait l'inspiration. Bouddha, lui, n'est inspiré par aucune divinité et n'a vu aucune manifestation épiphanique. La Vérité et la Voie lui sont apparues et se sont dévoilées en lui.

Le dévoilement de la Vérité par la vision ou par des voix, ou tout au moins par le rêve, est un des éléments constitutifs du fait religieux, de tout temps et à peu près partout dans le monde. C'est le propre des prophètes, des mystiques, des réformateurs, des prédicateurs, des *kahana*, bref, de ceux qui s'occupent peu ou prou de l'outre-monde. Ce tropisme de l'invisible est d'une importance capitale pour le devenir de l'humanité, car il touche à l'existence même de l'univers, au problème de la mort, aux destinées de l'homme.

La vocation prédicatrice et les fonctions prophétiques parsèment l'histoire

ancienne de toutes les sociétés, hormis l'Égypte et la Perse, où les prêtres organisés dans des temples liés à l'État constitueront de véritables polices religieuses. Le fait est que l'existence d'un clergé étatique est incompatible avec l'épanouissement de toute prophétie. Ainsi Mani fut-il assassiné par le roi sassanide, et le Christ, par le Sanhédrin juif. En terre d'islam, tous les faux prophètes ont été tués, et dans la chrétienté tous les messies autoproclamés ont été emprisonnés ou éliminés.

L'islam muhammadien eut la formidable opportunité d'éclorre dans une société sans Église ni État par définition hostiles à toute innovation. Pourtant, Muhammad ne fut pas bien accueilli au début, malgré la pertinence, la grandeur et l'impact spirituel du *Qur'ān* en soi, sans préjuger de son origine divine ou humaine. Cette dénégation initiale a des causes profondes liées au contexte local : la Prophétie, la relation particulière au divin qu'elle instaurait, et la modalité de la Révélation qu'elle venait annoncer, sont advenues à une époque où les grands monothéismes s'étaient déjà implantés et structurés en marge d'une société de commerçants à la fois frustes et réalistes, passablement civilisés et finalement peu portés au surnaturel, à la sagesse et à la parole prophétique. À La Mecque, par ailleurs, le polythéisme était bien enraciné et exprimait l'identité de la cité et son ordre social. Enfin, Muhammad est l'acteur d'une histoire tardive, alors que les anciens prophètes appartenaient à des temps obscurs dont on connaît peu de chose².

C'est en même temps ce qui fonde la nécessité historique du Livre saint coranique. Sans ce livre, Muhammad ne serait qu'un banal réformateur du monothéisme, auquel il croyait, dans une société qui n'y prêtait guère attention. Nulle religion digne de ce nom ne peut s'implanter et se perpétuer si elle n'est porteuse à la fois d'un mystère et d'une évidence forte qui lui permettent d'accéder à la Vérité invisible (*ghayb*) et surnaturelle.

Toute religion vise la foi, dont le sens est double : libre consentement et croyance en tout ce que la religion prescrit, d'un côté, confiance accordée au fondateur en tant qu'il est porteur d'une parole *vraie*, de l'autre. Ce souci de véracité traverse tout le *Qur'ān*. Le Prophète n'est ni un philosophe ni un sage en quête de vérité. Affirmer est son mode d'intervention ; transmettre, son moyen ; et convaincre, son objectif ultime. Il n'est finalement que le dépositaire passif de la Révélation et n'a pas à discuter le message qu'il est chargé de transmettre. En tant que Messenger, il n'est pas responsable du contenu du Message.

Les musulmans considèrent que le *Qur'ān* est, dans son intégralité, la parole

de Dieu. L'ascendant si fort du *Qur'ān* tient précisément à ce statut qu'il revendique avec insistance. Aucune contestation n'a lieu d'être dès lors qu'il est dit : « *Dieu a dit dans son noble Livre.* » La raison peut s'insurger face à l'idée selon laquelle Dieu a insufflé le Livre au cœur d'un homme auquel il demande une croyance stricte en son existence et en son unicité. De même pour l'incarnation de Dieu en Jésus, sa crucifixion et son sacrifice pour sauver l'humanité. Je ne parle pas ici de la raison moderne, qui a évacué le sacré du monde, voire du passé. Les juifs et les philosophes grecs pouvaient-ils raisonnablement accréditer l'idée du Christ divinisé ? Et les Qurayshites comme les bédouins d'Arabie pouvaient-ils accepter d'emblée que Dieu révélât un livre céleste à l'un d'eux, vu et connu de tous ?

Le facteur temps joue un rôle capital dans la diffusion et l'ancrage du fait religieux. La tradition islamique va ainsi magnifier le destin de Muhammad et le décrire en faiseur de miracles, quand bien même le *Qur'ān* ne cesse d'insister sur sa qualité de simple mortel. La légende d'un Muhammad thaumaturge, au-dessus des hommes, est même à l'origine de la propagation du culte des saints. La logique des religions est ainsi faite ; le Christ supprime Dieu, le Bodhisatva détrône Bouddha, et Muhammad tutoie Dieu lui-même, qui trône pourtant dans l'au-delà et commande au destin de tous.

Logique paradoxale dont l'inconscient véhicule parallèlement l'image d'un Prophète-homme qui a réellement existé, qu'il s'agisse de Jésus ou de Muhammad. Ce dernier nous demande de croire en Dieu : ayant reçu le Livre et chargé de la Prédication, il est le seul repère solide et palpable du processus religieux. Après tout, nous ne connaissons ni ne voyons Dieu ; existe-t-il même ? Alors que Muhammad, lui, a bien existé, et récité le *Qur'ān* de sa voix d'homme. Maintes religions glorifient Dieu et le bien, mais notre Prophète à nous est Muhammad, et nul autre.

C'est précisément parce qu'elles croient en un individu porteur d'une Révélation divine que les religions monothéistes insistent particulièrement sur l'obéissance absolue et sur l'attachement à une croyance ferme et précise, sous peine d'hérésie³. Comme religions du salut et du malheur, elles tendent à apostasier tous ceux qui ne se plient pas à elles, et leur promettent l'Enfer éternel, à la différence du bouddhisme, par exemple. Que l'islam et le christianisme soient les religions les plus diffusées dans le monde, ils ne le doivent pas uniquement à leur rigueur dogmatique, mais aussi à la pertinence de leur contenu. Le fait est que le *Qur'ān* demeure le Livre saint indépassable et que l'éthique évangélique reste d'un raffinement extrême.

La Vision prophétique de l'Esprit de Dieu participe tout à la fois de l'expérience subjective et de la vérité objective, sauf qu'elle dépasse l'entendement du commun des mortels. De même pour la Révélation qui instaure un rapport subjectif entre Dieu et son Prophète à travers l'inspiration audible ou la suggestion des mots et des sens au cœur du Prophète⁴. Le *Qur'ān* atteste que les deux modes se sont conjugués. Le Prophète s'astreint à un effort de mémoire (« *n'agite pas ta langue pour le hâter* » – *wa lā ta,jal bihi lisānak*). À partir du moment où le Prophète déclame la Révélation, celle-ci entre, comme donnée objective, dans le monde empirique. Dès lors, la Révélation se nomme *Qur'ān*.

Grâce au *Qur'ān*, Muhammad se hisse au rang des grands fondateurs comme Moïse et Jésus, avant de restituer à Abraham sa figure de référence. Muhammad se veut le continuateur et le réformateur des anciens Livres dans la lignée monothéiste. La Vision comme la Révélation ne sont pas sans rappeler, à cet égard, la geste des Prophètes des fils d'Israël au sens biblique. Ils sont d'ailleurs parfois cités dans la Vulgate : Élie, Daniel, David, Élisée sont ainsi glorifiés pour le rôle historique qu'ils ont joué trois ou quatre siècles durant, même si aucun d'entre eux n'est individuellement porteur d'un Livre saint ni inventeur d'un « Voie » (« *shir,atan wa minhāj* »), comme dit le *Qur'ān*, c'est-à-dire d'une Loi.

Certes, il arrivait à ces Prophètes de rencontrer Yahvé, qui tantôt leur parlait, tantôt les inspirait : ils s'en faisaient ainsi les porte-parole et s'en allaient répétant : « *Yahvé a dit* », « *Yahvé m'a dit* », après chaque épisode extatique. Max Weber a assimilé l'expérience muhammadienne à celle de ces Prophètes en parlant de prophétie extatique⁵. Il est vrai que le Prophète, comme ses prédécesseurs, entre comme dans un état d'inconscience quand il est saisi par la Révélation. Il voit l'invisible et entend l'inaudible. Mais la comparaison s'arrête là : au moment où l'Esprit de Dieu s'empare fugitivement de leur conscience. L'état d'extase vécu par Muhammad est à maints égards différent de celui des Prophètes d'Israël, que le *Qur'ān* juge de moindre envergure. Cela ne va pas sans paradoxe, puisque le *Qur'ān* accorde un haut statut aux patriarches d'Israël : Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, ainsi qu'aux rois David et Salomon – en épurant au passage leur saga des fioritures qui émaillent la Thora (ainsi le meurtre d'Uri, etc.).

Une place à part est réservée à Moïse, qui apparaît comme un modèle pour Muhammad. Dieu ne lui a-t-il pas parlé de vive voix, événement exceptionnel entre tous, comme le souligne le *Qur'ān* ? Moïse aurait demandé à voir Dieu. Vœu impossible à exaucer. Ce qui nous confirme dans notre conviction que c'est

Jibrīl qui est apparu à Muhammad, et non Dieu lui-même. On sait que Dieu a aidé Moïse à fuir l'Égypte et que ce dernier est resté quarante jours sur le mont Sināï avant d'en redescendre avec le Décalogue gravé sur les Tables de la Loi. Le *Qur'ān* insiste sur l'histoire de Moïse, fondateur de la religion et du peuple d'Israël, parce qu'il est porteur d'un **Livre** saint, la Thora, et annonciateur de l'unicité du Dieu-Yahvé et d'une **Loi**. Le *Qur'ān* accorde en vérité peu d'importance aux livres des Prophètes et se concentre sur la partie révélée de la Bible, la Thora, qui préfigure d'une certaine manière le *Qur'ān*. D'une certaine manière seulement, parce que les modalités de la Révélation sont multiples. Max Weber, dans sa comparaison entre Muhammad et les Prophètes d'Israël⁶, a sans doute focalisé son attention sur le caractère fulgurant et direct de la Révélation coranique, advenue initialement en deux apparitions de l'Esprit de Dieu (le *Qur'ān* est catégorique à ce propos : « *en elle [la nuit du destin] font leur descente les anges et l'Esprit* », *Al-Qadr*, 4), et sur les signes cachés de l'outre-monde et de l'infini que le Prophète a entrevus. Ce faisant, Max Weber a occulté le combat de Muhammad pour la cause de Dieu, sa stature de fondateur d'une communauté, d'une *sharī'a* et d'une religion accomplie. Ce qui fait qu'il est bien plus qu'un simple prophète biblique. Par ailleurs, le *Qur'ān* ne parle pas d'extase, c'est la *Sīra* qui le fait.

On peut suivre le sociologue allemand sur ce seul terrain : l'apparition surnaturelle aux *Prophètes* et au *Prophète*. On peut même prolonger sa réflexion par un parallèle entre ces derniers et Zarathoustra, qui entreprit une profonde réforme monothéiste et établit une relation intime avec son Dieu, fondée sur l'amour et le désir.

Max Weber n'est pas disert sur Moïse, qu'il ne considère pas comme un prophète au sens strict en raison du flou qui entoure son itinéraire et son œuvre. Il n'accorde guère plus d'importance à Jésus, personnage doté de facultés inacceptables pour la sociologie des religions. Dans les analyses de Weber, Muhammad apparaît comme l'idéal-type de la prophétie, aux côtés de Zarathoustra et au-dessus des premiers Prophètes d'Israël, aux postures extatiques caractéristiques.

Les premiers *Nabīyyīm* archaïques ont existé en Israël avant les rois. Des figures analogues ont existé en Phénicie, en Inde et en Grèce ancienne. Les uns comme les autres étaient assez primitifs, à la limite de la sauvagerie, s'adonnant à la sorcellerie, aux transes et à l'ivresse extatique⁷. Le mode de vie des premiers Prophètes d'Israël était celui des communautés primitives ; ils ont participé aux

conquêtes israélites comme des guerriers fantastiques aux côtés des puissants et des riches chevaliers, les *Jibburīm*⁸.

Le radical *Jib* signifie la puissance, comme celle attribuée à Jibra-El (voir *supra*). Max Weber se fourvoie en rangeant Muhammad dans la lignée de ces Prophètes guerriers. Muhammad était un chef de guerre somme toute ordinaire. Il ne participait pas lui-même aux combats (voir *Al-Jāhidh, Kitāb al-,Uthmānia*, p. 48). Les véritables Prophètes sont apparus bien après cette période primitive, au VIII^e siècle avant J.-C. Ceux-ci ont été reconnus successivement par la première religion israélite, par le judaïsme et par le christianisme comme des piliers de la religion juive. Ils ont légué des Écritures majeures rassemblées dans les livres des Prophètes. Ils sont réputés avoir défendu l'unicité de Yahvé, promu son caractère universel, « civilisé » les mœurs de leurs congénères. Leur apport fut capital dans l'évolution du « yahvisme » et dans l'élévation intellectuelle de leur religion. Leur rôle politique ne fut pas moindre, si l'on en juge par l'affaiblissement de l'autorité royale qu'on leur doit. On est loin des Prophètes sorciers. Élie apparaît comme une figure de transition entre les premiers et les seconds.

Le point commun entre ces derniers et Muhammad est *le mode d'expression de la Révélation divine et l'expérience extatique*. Il s'agit de personnages cultivés, respectables, autonomes au sens matériel et moral, et bénévoles. Éloignés du pouvoir, ils l'étaient également de la hiérarchie cléricale. Weber estime justement que la figure du Prophète, dans toutes les cultures, est indépendante du clergé. C'est lui qui s'autoproclame prophète par un acte d'usurpation délibéré⁹. Retenons que la fonction prophétique est passée, en Israël, par plusieurs phases : les derniers Prophètes méprisaient les anciens *Nabiyyīm*. La tradition surnaturelle, quant à elle, a persisté dans l'idiosyncrasie israélite.

Dans la péninsule Arabique, en revanche, aucun prophète n'a existé avant Muhammad. Il n'y avait point de tradition prophétique et encore moins monothéiste dans cette région du monde. Les Prophètes d'Israël avaient l'habitude de menacer leur peuple de la colère de Yahvé. Et pour cause : Yahvé était leur Dieu reconnu. Muhammad, quant à lui, appela à bannir les idoles et à croire en un seul Dieu. Ce Dieu unique n'était pas totalement inconnu des Arabes, mais il ne structurait guère leurs croyances. Voilà une grande différence entre Muhammad et les Prophètes d'Israël. Tout prophète, dans toutes les civilisations, était sommé de fournir la preuve de sa prophétie. Par preuve, les

dénégateurs entendaient : un miracle surnaturel. Les Prophètes d'Israël postmosaïques n'ont pas été confrontés à cette sommation : ils n'étaient finalement que des guides et des réformateurs. Moïse, lui, est passé par cette épreuve, comme Jésus après lui. La tradition chrétienne lui attribue les miracles que l'on sait, confirmés par le *Qur'ān* lui-même.

Le parallèle wébérien entre Muhammad et les Prophètes d'Israël est centré sur les modalités de l'Apparition et de la Révélation, c'est-à-dire sur le type de communication avec le surnaturel. Le grand sociologue allemand « prend au mot » les Prophètes, ce qui est de bonne méthode. Mais, tout adepte d'une sociologie compréhensive qu'il fût, son parti pris positiviste et rationaliste l'amène à appréhender les expériences prophétiques comme des phénomènes pathologiques. C'est en tout cas l'interprétation qu'il fait des attitudes a-normales qui se sont succédé pendant trois siècles à chaque fois que l'Esprit de Yahvé s'empare de l'être des Prophètes. Certains d'entre eux perdent connaissance, d'autres sont frappés de cécité et se roulent par terre (Isaïe, 21). D'autres sont paralysés à la vue de Dieu ou se mettent à baver au moment de la prophétie. La plupart affirment avoir vu Yahvé ou avoir « entendu sa voix ». Autant de symptômes décrits par l'Ancien Testament (Isaïe, 6, et Amos, 1, 9) et considérés comme hallucinatoires par notre médecine moderne. Mais, en leur temps, personne n'a songé à mettre en doute leurs visions ou leurs paroles inspirées par Yahvé, ni à les traiter d'imposteurs.

L'état pathologique diagnostiqué par la science moderne ne peut expliquer la grande sagesse de la parole prophétique, ni élucider la fréquence de ces modèles comportementaux. Jérémie le dit lui-même : « *Celui qui n'est pas sujet à l'épuisement, à l'effroi, qui parle de son propre chef sans être contraint (par une force extérieure), ne saurait être un prophète authentique.* » Le propre du prophète est d'être soumis à une force extérieure ou de la ressentir sincèrement, de sentir sa raison défaillir, de vivre un état paroxystique de fatigue et de panique.

D'autres acteurs impliqués dans le champ de la religion et du surnaturel connaissent les mêmes états : la stupeur, l'étourdissement, la dépossession de soi... Ainsi la pythie grecque, émettant au nom d'Apollon des oracles énigmatiques, ou bien les prédicateurs du jaïnisme indien en présence de la face de Dieu. La passion et l'extase ont toujours existé chez les peuples primitifs comme dans les civilisations modernes.

Mais les Prophètes d'Israël ont enrichi l'univers spirituel de leur temps en appelant à briser les carcans et les codes dominants, et en inventant un modèle

sémitique de la prophétie. La question de la création culturelle-religieuse revêt ici une importance décisive : en affirmant que la prophétie extatique n'a existé qu'en Israël et en Arabie (avec Muhammad) et nulle part ailleurs, Max Weber n'entend pas, à mon sens, insister sur le phénomène de l'extase – que l'on peut rencontrer dans diverses civilisations –, mais souligne le lien de causalité entre ce phénomène et l'avènement d'une pensée supérieure, d'une vision profonde du monde et d'un dynamisme nouveau. Tout cela donne son sens et toute sa pertinence à la prophétie.

Muhammad semble correspondre à ce modèle en tant qu'homme libre et prédicateur désintéressé – « *je ne vous demande pour cela nul salaire* » (*Ash-shu,arā'*, Les Poètes, 109) –, en tant que porteur de la parole de Dieu, en tant que « prophète extatique » au moment des Révélations fulgurantes. En revanche, au moment de « révéler », de communiquer au monde la Révélation de Dieu, lorsque celle-ci devient *Qur'ān*, Muhammad paraît serein. Les signes d'agitation l'affectent peu, contrairement aux crises paroxystiques vécues par les Prophètes d'Israël. Lorsqu'il s'adresse à sa communauté au nom de Dieu, sa déclamation est paisible. On distingue ainsi deux séquences : celle du moment « révélateur », où la puissance divine représentée par l'Esprit transmetteur saisit le Prophète, et celle de l'énonciation et de la prédication.

Muhammad, fondateur solitaire, baignait dans un contexte culturel différent de la lignée des Prophètes d'Israël. En outre, il est porteur d'un Livre saint accompli. Il est vrai que le *Qur'ān* ne lui a pas décerné d'emblée le titre d'Envoyé de Dieu, réservé au début à l'être « plein de force », Jibra-El. Il faut attendre la période mecquoise tardive et la période médinoise pour trouver des occurrences fréquentes de ce terme désignant le Prophète. La qualité de Prophète « envoyé de Dieu » était d'un usage relativement banal dans l'histoire israélite et désignait confusément des hommes de Dieu. Cette désignation va prendre de la valeur avec l'avènement du Christ, qui s'autoproclame l'« Envoyé de Dieu » (Évangile de Luc, 9, 48 ; Évangile de Marc, 37, 90). L'expression exacte évoque « *Celui qui m'a envoyé*¹⁰ ».

Le vocabulaire du christianisme primitif va se complexifier avec le temps : la qualité d'« Envoyé » va être ainsi attribuée aux apôtres missionnaires. Il est clair que le *Qur'ān*, pour sa part, notamment à la fin de la phase médinoise, va charger la notion d'Envoyé ou de Messenger de Dieu d'un sens profond. Elle connote le lien entre Dieu et Muhammad, qualifié désormais d'Envoyé de Dieu. En même temps, la vulgate coranique aura tendance à réserver cette dénomination à la personne de Muhammad dans ses rapports avec les musulmans. Cette double

fonction est ainsi résumée : « *L'Envoyé de Dieu et le Sceau des prophètes*¹¹. » Le texte sacré n'opère aucune distinction explicite entre les deux dénominations, comme on a pu l'écrire tardivement. La *Sīra* comme l'historiographie de l'islam classique parlent souvent de l'« Envoyé de Dieu » alors que les recueils de *hadīth-s* ramènent les chaînes de transmission au Prophète (*nabī*). C'est le cas du *Sahīh* de Bukhari et, avant lui, du *Muwatta'*.

Les Prophètes d'Israël, d'Élie à Ézéchiël, ont insufflé de l'universel ainsi qu'une charge émotionnelle aux religions primitives et culturellement sclérosées. Ils ont réaffirmé l'unicité de Yahvé, dont la figure était en passe de se dissoudre dans les croyances cananéennes. Cette réforme émancipatrice de la « religion du cœur » a suscité la résistance réactionnaire des tenants d'une Loi intangible et du repli ritualiste. La trace des Prophètes n'en fut pas moins vivace dans la Bible.

Mais, comparés à Muhammad, ces Prophètes paraissent de peu d'envergure. Ce dernier est de la stature de Moïse et de Jésus comme personnalité unique et comme fondateur de toute une religion. Quelle que soit la catégorie dans laquelle on classe les Prophètes d'Israël, ils apparaissent tous petits, rapportés à la figure de Muhammad. Le seul point de rencontre entre eux est le tropisme extatique. Encore faut-il ajouter que cet état qui accompagne la Vision et la Révélation est pour ainsi dire plus civilisé chez Muhammad que chez les Prophètes, souvent pris d'« accès névrotiques ». Le Prophète de l'islam recevait l'inspiration en son âme et ne manifestait guère d'agitation physique, ou peu. C'est précisément l'intériorité du « processus révélateur » qui explique le besoin d'explicitier les visions muhammadiennes et d'élucider la Révélation pour attester la véracité de l'une comme des autres. Quant aux Prophètes d'Israël, ils ont reconduit les attitudes hallucinatoires des *Nabiyyīm* anciens. Ce qui les oppose à leurs prédécesseurs, c'est à l'évidence l'invention d'une pensée, d'une vision et d'un éthos.

L'extase muhammadienne tient plus de l'euphorie douce, à l'inverse de l'hystérie des Prophètes d'Israël. L'extase, chez lui, est comme une souffrance suivie d'une libération joyeuse. Notons cependant un autre point de ressemblance : ni Muhammad ni les autres Prophètes ne sont « auteurs de miracles » (ou si peu, pour ces derniers). Muhammad n'est qu'un transmetteur en relation permanente avec l'au-delà. Le *Qur'ān* lui dénie aussi toute faculté divinatoire, souvent reconnue aux Prophètes. Certains d'entre eux, comme Jérémie, se sont fait une spécialité de la prédiction et de la prescience des catastrophes. La plupart d'entre eux influençaient leur peuple par la terreur, au nom de Yahvé et en brandissant la menace d'invasions extérieures. C'était en

même temps une manière de maintenir présente leur figure de garants des bonnes mœurs, de chefs charismatiques dont la rudesse confinait à l'exaltation fanatique. Ils étaient surtout préoccupés des choses de ce monde, Israël ne reconnaissant à l'époque ni l'Au-delà ni la Résurrection¹².

Il importe à ce propos de préciser deux points : la disposition aux miracles que le *Qur'ān* dénie à Muhammad est reconnue à Moïse et à Jésus – fendre la mer pour le premier, ressusciter les morts pour le second. Comme je l'ai dit plus haut, les miracles ne sont qu'un discours sur les miracles, que la tradition transforme en dogme. Cette tradition tient de la mythologie. Notons au passage la nette différence entre la posture extatique et le défi aux lois naturelles que représente l'acte miraculeux. Le *Qur'ān* est sans ambiguïté : « À la règle de Dieu rien ne peut être substitué » (*Al-Ahzāb*, Les Coalisés, 62). Pourtant, le Texte reprend les légendes bibliques et évangéliques dans le souci d'accréditer et de s'adjoindre la totalité du patrimoine monothéiste. S'agissant des conduites extatiques, qui ne se confondent guère avec une quelconque aliénation, elles relèvent de dispositions humaines. Qu'on le considère comme pathologique ou pas, l'état hallucinatoire n'est pas étranger à notre monde ; on peut l'observer quotidiennement. Seulement, les Prophètes revendiquent la sincérité de leurs expériences et la véracité du message transcendant qu'ils recueillent dans les moments d'extase. Le fait religieux repose tout entier sur la foi en cette relation entre Dieu et ses Prophètes, à défaut de quoi il n'y a point de croyance. Les miracles physiques, eux, ne sont pas consubstantiels au religieux : ils ont soit un statut historico-mythologique (Moïse), soit une fonction probatoire d'une prétention supraprophétique (Jésus). Le miracle vise à démontrer la toute-puissance de Dieu – dans le cas de Moïse, celle de Yahvé. Longtemps Dieu « national », le Yahvé de Moïse est supérieur aux autres divinités, dont il n'abolit pas pour autant l'existence. Dans le cas de Jésus, la faculté miraculeuse est démonstrative de la dimension divine, surhumaine, de Jésus, Fils et incarnation de Dieu.

Muhammad n'a pas besoin de ces facultés. L'Esprit de Dieu lui est apparu au départ, puis la Révélation s'est perpétuée comme une émanation de cet Esprit. Le caractère extatique de la Prophétie muhammadienne est ici établi, même si l'on ne trouve pas en arabe d'expression analogue au qualificatif français. Mais l'approche de Max Weber minimise la fonction prophétique de Muhammad en la réduisant aux conditions d'émergence de son rapport au surnaturel. Cela s'explique par son recours exclusif aux sources anciennes de la Tradition et par sa méconnaissance de la source coranique. L'allégation selon laquelle Jibrīl se serait présenté à Muhammad sous forme humaine est irrecevable : non

seulement les sources se contredisent à ce propos, mais, surtout, cela contredit et l'esprit et la lettre du *Qur'ān*, où il s'agit d'une Révélation dans « ton cœur », donc intérieure, en dehors du moment premier de la Vision.

Au demeurant, l'extase convulsive n'est pas un phénomène typiquement israélite ou péninsulaire, on la rencontre en Iran, dans l'hindouisme comme dans le jaïnisme en Inde, et chez Bouddha¹³. Tous ceux qui revendiquent une relation surnaturelle, des mystiques aux charlatans et illuminés de toutes sortes, ont connu cette expérience.

Les grands fondateurs de religions ont cette particularité d'avoir pesé et marqué de leur empreinte le destin de l'humanité au cours des siècles, sans parler de leurs dispositions psychologiques hors du commun. C'est ce qui les différencie des inspirés de toutes espèces que l'histoire humaine a connus. Les grands fondateurs peuvent partager avec eux des penchants névrotiques, mais il y a loin des uns aux autres.

¹ Selon la *Sīra* d'Ibn Hishām, le Prophète sollicitait Dieu pour l'inspirer à propos de telle ou telle question. La Révélation médinoise est réputée sereine et rationalisée, à la différence de la Révélation mecquoise, plus fébrile et nerveuse ; c'est un phénomène fréquent dans l'histoire des religions, comme le relève judicieusement Tor Andrae dans son livre *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, (Paris, Maisonneuve, 1950, p. 105). La Révélation n'est pas fatalement une manière de délire. À tout considérer, l'inspiration muhammadienne est, de loin, plus subtile que celle des fils d'Israël. On peut dire la même chose du Sermon sur la montagne, de Jésus.

² Zarathoustra aurait vécu au Khūrassān ; Bouddha était un prince qui se serait détourné des choses de ce monde. Ce que nous savons de Moïse est plus flou, au point que son existence même est problématique. Freud le considère comme un membre de la caste régnante en Égypte. Tout ce que nous savons du Christ vient du récit des apôtres ou de celui d'adeptes. Le *Qur'ān*, lui, est arrivé à une époque tardive, et devait impulser une accélération de l'histoire chez les Arabes et dans toute la région. Après l'islamisation des Arabes, il devient intouchable en tant que parole de Dieu. À supposer qu'il fût – comme le prétendent les non-croyants – l'œuvre de Muhammad, il exprimerait, dans ce cas, l'expérience, la réflexion et les opinions du Prophète, et serait, partant, le miroir du milieu dans lequel il a vécu, mais sa portée est plus grande. Il faut bien reconnaître qu'un certain flou entoure la première période mecquoise, ainsi que la période préprophétique, d'autant qu'à cette époque on ne trouve pas de légendes relatives à l'avenir de la prophétie, à l'instar des sagas christique et mosaïque. Il faut attendre l'époque abbasside pour assister à l'invention a posteriori des signes avant-coureurs du Message (Ibn Sa'ad, *Tabaqāt*, I, Tabarī, *Tārīkh*, II, en plus de la *Sīra* d'Ibn Hishām, du *Sahīh* de Bukhārī et autres) : les pierres vont ainsi se mettre à parler au Prophète et tout le monde naturel se confondra en hommages divers, le signe de la prophétie va apparaître entre ses épaules, le moine Bahīra va lui prédire son destin prophétique, le nuage lui servira d'ombre, entre autres légendes qui n'ont aucune réalité historique. Toutes ces inventions postcoraniques participent de l'imaginaire populaire qui a commencé à se développer dès la fin de l'époque umayyade. Quant au Prophète dont parle le *Qur'ān*, il reste un personnage hautement rationnel. Mais, le temps faisant son œuvre, la marche triomphale du Prophète devait être jalonnée de miracles pour frapper les imaginations et concurrencer les autres croyances sur leur propre terrain.

³ À la différence du bouddhisme – pourtant aussi religion du salut, fondée sur l'exemplarité du Bouddha –, la prophétie monothéiste repose sur des commandements éthiques stricts émanant de Dieu par la médiation du Prophète. C'est ce qui a conduit Max Weber à distinguer la religion idéal-typique

exemplaire de la religion éthique (sémitique) dans sa *Sociologie des religions*, qui fait partie de son grand ouvrage *Économie et société* (trad. française, Paris, Plon, 1971).

4 Le cœur, ici, n'est pas une métaphore. Dans à peu près toutes les civilisations anciennes (en Inde, à Rome, chez les Grecs...), il est considéré comme le siège de la conscience et de la pensée. La découverte du cerveau comme organe de la pensée est toute récente. Dans le *Qur'ān*, il y a une nuance entre *qalb* (cœur) et *fu'ād*, organe des émotions et de l'imagination. Il importe de signaler que le *Qur'ān* n'utilise jamais le *,aql* (raison) comme substantif, mais toujours comme nom verbal au sens de compréhension. Pour les Anciens, la pensée est une respiration. Les Hébreux ont repris des Akkadiens de Babylone l'expression *nafash* (souffle, âme). Les Grecs et les Romains eux-mêmes considéraient que la raison et les émotions sont liées à la respiration par les phrènes. C'est seulement avec Aristote que le cœur, dont on sait le rapport qu'il a organiquement avec les poumons, devient le siège de la conscience. C'est en se fondant sur cet héritage linguistique que les langues européennes parlent d'*inspiration* – celle du poète comme celle du prophète –, dont la signification au sens propre a à voir avec les poumons. Même Platon croyait que la vision par les yeux transitait par les poumons, où siégeait la conscience. Selon le *Qamūs almuḥīt*, t. IV, p. 333, « la vision (*ru'ya*) se fait par l'œil et par le cœur ». Il y a sans doute à l'origine une proximité sémantique entre *ra'y* (opinion), *ri'a* (poumon) et *ru'ya* (vision).

5 *Le Judaïsme antique*, trad. française, Pocket, 1998, pp. 339 et suiv. Voir également *Sociologie des religions*, trad. française, Gallimard, Paris, 1996, p. 386 ; le livre consacré aux religions et intégré au grand ouvrage *Économie et société*, *op. cit.* Weber distingue plusieurs degrés d'extase : intense, apathique, etc. Les mystiques s'isolent de la société active. On assiste chez eux à une inversion de la possession. Ils sont possédés par Dieu au lieu de le posséder et de l'assimiler. Quant à la possession, elle est pour l'Église l'œuvre du Diable. Voir M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 239-273.

6 *Le Judaïsme antique*, *op. cit.* Après avoir évoqué les états d'extase prophétiques en les considérant comme des états pathologiques, M. Weber dit en substance que la prophétie extatique, hors Israël, n'a existé qu'à l'époque de Ptolémée en Égypte, et du temps de Muhammad en Arabie (p. 363). Il dit également que l'extase en question se produit systématiquement à la suite de l'audition d'une voix, et non après une vision. L'exemple du « voyant » antique en est l'illustration. S'agissant de la Révélation faite à Muhammad, on peut supposer qu'elle est survenue par la voix de l'Esprit fidèle pénétrant le cœur, c'est-à-dire l'esprit et la conscience. D'un point de vue strictement rationnel, on peut dire que la Révélation accède au cœur comme une sonorité intérieure/extérieure : à mi-chemin de l'inspiration et de la voix audible. Rappelons que les Prophètes d'Israël prenaient leur temps avant de répondre aux consultations. Muhammad faisait de même, notamment dans la période médinoise. Il se donnait du temps pour « réfléchir » – comme le dit Weber ; en fait, il attendait la Révélation, qui n'arrivait pas toujours instantanément. Le moment venu, il entrait dans une phase d'extase et sollicitait l'inspiration divine. Weber rappelle à ce sujet que Jérémie dut attendre dix jours avant d'entrer en extase (Jérémie, 42). Il se gardait de dévoiler à son entourage ses expériences « visuelles » ou « auditives » en raison même de leur caractère énigmatique et ambigu ; ce qui ne l'empêchait pas de réfléchir au sens de ces expériences. Lorsqu'il parvenait à percer à jour le sens de la Révélation, alors il parlait. Tantôt Yahvé parlait à travers lui, tantôt c'est lui qui se faisait son interprète. Isaïe, Michée, tenaient des discours humains, alors que le discours divin (direct) dominait chez Amos, Josué, Jérémie et Ézechiël (cf. Max Weber, *Le Judaïsme antique*, *op. cit.*, pp. 365-366).

À part ce que nous rapporte le *Qur'ān*, nous ne savons pas grand-chose de la manière dont le Prophète Muhammad a vécu son expérience. S'il est manifeste qu'il n'a aucune emprise sur la Révélation (cf. sourate *Ad-Dhuhā*, L'Éclat du jour), on sait qu'il implorait Dieu et sollicitait son inspiration. Il est vraisemblable qu'il réfléchissait après coup pour assimiler le discours divin. Le plus souvent, Dieu parle à la première personne ou utilise le « nous » de majesté attestant la nature purement divine de la Révélation. Cependant, on trouve dans le texte coranique des mentions de Dieu à la troisième personne (« Dieu est omnipotent », *Al-Baqara*, 109). Faut-il en conclure que le discours est de substance divine, avec une marge de formalisation imputable au Prophète qui se fait à la fois l'interprète du moi divin et de ses propres

méditations sur la Création des cieux et de la terre et sur l'organisation cosmique ? Ce n'est pas absolument déraisonnable, mais il s'agit là d'une question de théologie et de philosophie. Quoi qu'il en soit, l'islam postcoranique attribue l'intégralité du *Qur'ān* à Dieu. Cela ne souffre aucune contestation, même si c'est finalement secondaire. Ce qui importe, c'est que le Prophète est un homme hors du commun, doté d'un esprit et d'un caractère d'exception. Cela dit, soulignons que la Révélation est bien plus que l'inspiration.

⁷ Cf. l'Ancien Testament, et aussi M. Weber, *Le Judaïsme antique*, *op. cit.*

⁸ *Jibburīm*, dans l'ancien Israël, désigne les guerriers « propriétaires terriens » qui se distinguaient de la plèbe (*Am*, en hébreu). On les appelle parfois *Bani al-hayl*. Leur fortune foncière leur permettait d'acquérir des armes. Les communautés auxquelles ils appartenaient détenaient aussi le pouvoir politique (*Le Judaïsme antique*, *op. cit.*, pp. 31-32). Les *Jibburīm* sont cités dans le Cantique de Déborah (Juges, 4, 5), qui passe pour le texte le plus vieux de l'Ancien Testament, selon des spécialistes tels que Bottéro (*Naissance de Dieu*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 141-148). Dans la langue arabe, on trouve des termes proches comme *jabr* (contrainte), *ajbara* (contraindre), *jabbār* (puissant), *jabarūt* (puissance). Dans la langue hébraïque, la racine *jibr* signifie puissance. Rappelons encore une fois que Jibra-El veut dire littéralement Dieu puissant, et par extension la puissance de Dieu. Il est cité pour la première fois dans l'Ancien Testament dans l'épisode relatant les visions de Daniel (Daniel, 8, 16, 26, 9, 21, 27). Les juifs classent le Livre de Daniel parmi les *Kutubim*, c'est-à-dire les Écrits, la trace scripturaire d'un énoncé oral. La Bible grecque souligne également son importance. Il est à signaler que dans le Nouveau Testament Gabriel n'est mentionné que dans l'Évangile de Luc. Jibra-El est apparu à Daniel lors de la Vision du Bouc (à comparer avec *Dhū al-qarnayn*, le Bi-cornu, dans le *Qur'ān*). On sait que le bouc symbolise Alexandre de Macédoine. L'Archange s'est présenté sous forme humaine comme s'il était chargé d'interpréter les visions conscientes de Daniel. Ce dernier a entendu Dieu donner ses ordres à Jibra-El comme on entend une voix humaine. Daniel fut pris de panique à la vue de Jibra-El, dont le nom figure dans la partie rédigée en hébreu du Livre de Daniel, comme l'interprète inspiré et stimulant des visions prophétiques. À l'évidence, il se distingue de Dieu, dont il semble n'être qu'une émanation spirituelle. Dans l'Évangile de Luc, Zacharie assiste à l'Apparition de « l'Ange de Dieu » sans pouvoir le nommer. Ailleurs, au moment de l'Annonciation, Gabriel est clairement désigné comme l'Archange envoyé par Dieu (Luc, 1, 26). Gabriel n'est donc pas le Saint-Esprit. Il y a une certaine ressemblance, à ce propos, entre le texte de Luc et la Vulgate coranique. Dans l'Évangile de Matthieu, c'est le Saint-Esprit lui-même qui fait accoucher la Vierge. On y reviendra.

⁹ Voir *Sociologie des religions*, *op. cit.* Aux yeux du pouvoir royal, du clergé et des institutions établies de manière générale, tout prophète et tout rénovateur en matière de religion apparaît comme un marginal dangereux, un usurpateur virtuel. La posture subversive est en effet constitutive de la vocation prophétique. Sa légitimité est d'autant plus inquiétante qu'il la tient d'une puissance invisible : le divin. Devant le Temple, les « rabbins », c'est-à-dire les pharisiens, apostrophaient ainsi le Christ : Au nom de quelle autorité parles-tu ? Manière pour eux de lui dénier toute autorité religieuse. Là réside la différence entre les Prophètes d'Israël, relativement reconnus, d'un côté, et le Christ, puis Muhammad, de l'autre. Ni Jésus ni le Prophète de l'islam n'évoluaient dans un univers social et mental propice à leur prédication ; l'un comme l'autre prêchaient à contre-courant. Il ne sert donc à rien de rapporter l'expérience de Muhammad à l'espace mecquois ou au contexte arabe en général, où il était marginalisé et au départ si peu écouté. Le fait est que son message ne correspondait guère à la situation de La Mecque. Bouddha connut le même sort en Inde. Nous aurons à y revenir dans les tomes suivants de cet ouvrage.

¹⁰ L'« Envoyé de Dieu » est un personnage secondaire dans la hiérarchie religieuse d'Israël, qui valorise le *Kāhin* (serviteur de Yahvé), gardien du Temple et/ou prophète (voir Lods et Guignebert). Le Christ s'autodésigne prophète lorsqu'il affirme prophétiser au nom de Dieu (Matthieu). Les Évangiles étant de langue grecque, rappelons qu'*apostolos* signifie à l'origine « envoyé de Dieu ». Cette appellation réfère, dans le christianisme primitif, aux missionnaires évangélistes et aux envoyés du Christ auprès des gentils. Le mot *rasūl*, dans le *Qur'ān*, recouvre un sens plus profond. Il désigne au départ l'Esprit émissaire, puis le Prophète Muhammad. Je pense pour ma part que la traduction arabe d'*apostolos* par *rasūl* est

erronée, sauf à considérer que le Christ est Dieu lui-même. A contrario, le mot apôtre accolé au Prophète Muhammad est également erroné. Je propose même de l'effacer des lexiques et de le remplacer en français par « Messager », ou, mieux, par « Envoyé ». Il est évident en tout cas que l'expression a, dans la vulgate coranique, une dimension autrement importante que le sens que lui donne la tradition judéo-chrétienne.

11 *Al-Ahzāb* (Les Coalisés), 40. L'occurrence *al-rasūl* (l'Envoyé) revient fréquemment, sans autre définition. Quant à l'expression « Envoyé de Dieu », on la trouve dans la sourate *Al-A, rāf* (Les Redans, 158) ; *At-Tawba* (Le Repentir, 61, 81) ; *Al-Ahzāb* (Les Coalisés, 21) et dans la sourate *Al-Fath* (Tout s'ouvre, 29) : Muhammad y est l'Envoyé de Dieu. Voir aussi *Al-Hujurāt* (Les Appartements, 7) ; *Al-Mūnāfiqūn* (Les Hypocrites, 1 et 7). Mais l'expression est bien moins fréquente que celle de *rasūl*, envoyé tout court : soit l'envoyé par excellence, c'est-à-dire le prophète par excellence, usage repris par les langues occidentales (le Prophète).

12 Après la mort, l'homme se retrouve dans le Shéol, un état proche du néant dans lequel le mort est dépourvu de toute disposition intellectuelle, spirituelle ou culturelle. Ce qui a rendu terrifiant le Shéol, c'est précisément l'effacement de la Figure adorée de Dieu. Comme si la perte de la vie induisait la perte de Dieu. Il faut attendre le III^e siècle avant J.-C. pour voir apparaître l'idée de résurrection chez les juifs, idée que le christianisme se chargera d'approfondir et de diffuser. L'islam primitif la reprendra à son compte jusqu'à en faire le noyau de la foi : croire en Dieu et au Jugement dernier.

13 La typologie wébérienne qui classe Muhammad parmi les prophètes extatiques manque à mon sens de vigueur. Que le Prophète ait été choqué et pris de panique après la première vision, comme il est dit dans la *Sira*, cela est possible et même probable ; faut-il oublier pour autant que la prophétie muhammadienne est rationnelle et hautement éloquente ? D'où la nécessaire prudence dans l'utilisation du terme « extase », qui réfère aux religions ésotériques apparues en Asie et qui se sont répandues en Grèce, et où la proportion de l'irrationnel n'a fait que grandir (Éleusis, chamanisme, apollonisme, dyonisme, orphisme...). Cette tradition est étrangère à Muhammad, dont la vocation s'insère dans la lignée prophétique sémitique occidentale, juive en particulier, celle de Moïse et de Jésus, en passant par les Prophètes. Max Weber a cependant raison de le comparer à Zarathoustra et à Bouddha, considérés comme les fondateurs d'une religion du Salut et de la Délivrance.

Concernant le jaïnisme, le fondateur en est Pārsva, relayé par Mahavira, après un intermède durant lequel se sont succédé pas moins de vingt-deux prophètes. Ce dernier a joué le rôle de véritable continuateur, à l'instar de saint Paul pour le christianisme. Mahavira, contemporain de Bouddha, était un grand mystique réformateur. En Inde, la question de Dieu ne se posait pas, non plus que celle de la résurrection, de la récompense ou du châtement. Il y est question de délivrance de la souffrance existentielle et d'immersion dans le Nirvāna. Les écritures sacrées du jaïnisme sont généralement attribuées à Mahavira, même si leur paternité soulève quelques controverses. Reste que Mahavira est unanimement considéré comme l'inventeur d'une Loi, d'un droit canon et d'une éthique fondée sur le renoncement aux plaisirs du monde.

S'agissant de Bouddha, la vérité lui est apparue après une longue contemplation, sans intervention extérieure, divine ou de quelque autre essence.

On le voit, le concept de prophétie recouvre un éventail de sens aussi large que le paysage religieux. Même dans le brahmanisme tardif, on trouve des chefs de sectes sujets à des révélations et à des illuminations (Voir Puech, *Histoire des religions*, op.cit., t. I). Muhammad, en tant que Prophète, conjoint les deux éléments essentiels de la prophétie selon Weber : l'extase dans la réception de la Révélation et l'appel à une religion du Salut.

VII

Prophétie et folie

N'étant pas un homme politique, le Prophète ne rencontra pas chez les siens une opposition au sens moderne du terme. Il fut confronté à la dénégation et à la dévaluation systématique de la Révélation, toutes formes de refus et de dénonciation face à un phénomène étonnant et inexplicable dans le contexte qurayshite. Ce déni de la Prophétie débouche sur une série d'accusations particulièrement infamantes dans le contexte culturel de la péninsule. Tantôt Muhammad est considéré comme un banal *kāhin* (devin)¹, tantôt comme un poète ou encore un sorcier. Mais, surtout, il est taxé de possession (*majnūn*) [*Al-An,ām, Al-A,rāf*].

Souvent il cumula les infamies : « poète fou » ou « sorcier fou ». Il s'agissait de disqualifier la Révélation et de réduire le *Qur'ān* à une forme dégradée de surnaturel, fait de diables et de démons. Plus rarement on imputa la conduite du Prophète à une démarche délibérée : « *Il a menti sur le compte de Dieu* » après avoir été initié dans le but de détruire les divinités locales.

La tare la plus fréquente qui lui fut reprochée était cependant la « folie ». Paradoxalement, cette marque de défiance suppose admise implicitement l'existence d'une Révélation, d'une « science de l'arrière-monde » chez un Muhammad en proie à des voix étranges. Ce ne serait donc pas un mythomane, mais l'inventeur avisé et illuminé du *Qur'ān*.

À lire de près le *Qur'ān*, il est manifeste, en effet, que la folie ne veut pas dire la confusion mentale, la perte de la raison et de toute faculté de discernement. Aux yeux de ses dénégateurs, Muhammad était possédé par les démons (*jinn*) ou par une ombre démoniaque² qui lui dicterait son comportement d'une manière ou d'une autre. Les Arabes croyaient effectivement en l'existence de ces entités invisibles, disséminées dans les contrées désertiques et dotées de pouvoirs surhumains échappant aux lois de la nature.

Le texte coranique reconnaît aussi l'existence de ces créatures étranges qui, avant la Prophétie, montaient au ciel pour épier et écouter en secret ce qui s'y

passait³. En cela, elles ressemblent aux « esprits » qui, dans les croyances primitives, emplissaient et enchantaient le monde. Les hommes peuvent, de leur côté, entrer en relation avec elles pour les dissuader de faire le mal – « *Des individus d'entre les humains recouraient à des individus d'entre les djinns, lesquels ne faisaient qu'aggraver leur humiliation* » (*Al-Jinn*, Les Djinns, 6) –, ou, au contraire, pour solliciter leurs pouvoirs maléfiques.

Le mot *jinn* est peut-être emprunté au latin *genius*, qui désignait à l'origine la divinité. Par glissement de sens, il a fini par signifier la force qui inspire les poètes et les artistes. La plupart des civilisations, sinon toutes, considèrent que les oracles prononcés par les devins procéderaient d'une révélation divine. Comparativement, la poésie était inspirée par un dieu, puis par un démon intérieur, ou par une de ces ombres extra-humaines.

L'identité ou la dissociation des catégories de diables et de *jinn* est, en fait, assez problématique chez les Arabes et dans le texte coranique. Le rôle conféré par le *Qur'ān* à Satan et aux diables est centré sur leur volonté originelle de perdre l'homme et de l'entraîner vers l'hérésie, la luxure et le mal. Les *jinn* ont un tout autre rôle, comme l'indique la sourate du même nom : ils cohabitent avec l'homme ici-bas comme au jour dernier. Mais l'avènement de Muhammad et du *Qur'ān* va entraîner l'« islamisation⁴ » de ces créatures, c'est-à-dire leur annexion aux représentations islamiques des choses d'ici-bas et leur soumission à Dieu et à son Prophète. Ils ont entendu le *Qur'ān*, admis sa source et sa portée, et reconnu les péripéties célestes qui ont présidé à l'avènement de la Révélation ; certains d'entre eux ont même été convaincus de la foi nouvelle. Enfin les *jinn* ne sont pas forcément les représentants des forces du mal : « *et il en est parmi nous d'édifiants et d'autres qui le sont moins : nos chemins divergent* » (*Al-Jinn*, 11).

Le Prophète n'est donc pas un « *majnūn* », puisque Dieu a intégré les *jinn* à la logique de la Révélation, du *Qur'ān* et de la Prophétie. Celle-ci les domine de loin, parce qu'elle procède de Dieu. Normalisés et réduits à la portion congrue, comme le dit la sourate, ils ne peuvent être les inspireurs ni l'âme damnée de Muhammad. Le *Qur'ān* développe une conception de l'existence, de la Création, de l'organisation cosmique, de la place de l'homme, et une éthique sublime dont la cohérence constitue une réfutation radicale de la thèse d'un Prophète fou, et l'illustration limpide du lien qui le rattache au divin.

Première forme de dénégation de l'ascendance divine de la Révélation faite à Muhammad, le *junūn*, à savoir le rapport avec les *jinn*, ne doit pas être confondu avec la démente telle qu'on l'entend aujourd'hui. L'existence de Dieu n'était pas

en elle-même en cause : Quraysh reconnaissait Dieu comme créateur de l'univers et maître des destinées, même s'il lui paraissait on ne peut plus lointain et transcendant. C'était la « folle » prétention de Muhammad qui était en cause. Le *Qur'ān* absout le Prophète de l'accusation de folie en plaidant précisément l'origine divine de cette Révélation dans la sourate *At-Takwīr* : « ... *Ceci est langage d'un noble émissaire [...] et votre compagnon n'est pas un possédé [...] Ceci n'est pas langage d'un Satan lapidé.* » L'argument irréfutable est la vision de l'émissaire : « *Or il l'a vu sur l'horizon distinct.* » Suit l'interrogation : « *Où donc vous en aller avec vos divagations ?* » Plus explicite encore est le verset : « *Puisque ceci n'est autre qu'un Rappel lancé aux univers.* » C'est dire que le *Qur'ān* est tellement supérieur qu'il ne peut être inspiré par les *jinn*.

L'argument « visionnaire » est repris par la sourate *An-Najm* : « *Le chicaneriez-vous sur ce qu'il voit ?* » La vision ne peut être celle des *jinn*, ces corps invisibles. D'ailleurs, même dans la sourate *Al-Jinn*, le Prophète ne les a ni vus ni entendus, mais a été avisé de leurs dires. Notons tout de même que si le Prophète en personne n'a pas entendu leurs voix, leur relation aux hommes en général passe par l'audition et par la suggestion sournoise, à défaut de vision. C'est ce que le *Qur'ān* appelle le « *waswās* », l'« inspiration sournoise ». Le *Qur'ān* dénonce les *jinn* « *qui chuchotent dans la poitrine des hommes* » (*An-Nās*, Les Hommes, 5). Cela signifie que les *jinn* imprègnent la raison de l'homme d'idées qui lui semblent venir de lui, malgré lui. *La waswasa* a barre sur l'être humain et entrave sa liberté de raisonner. Cette inspiration sournoise, répétitive et irrégulière, est une chose ; la folie, qui est emprise totale du démon sur la raison, en est une autre.

Un problème se pose ici : les Qurayshites imaginaient-ils que les *jinn* étaient à même d'emplir tout l'être raisonnable de l'homme et de lui dicter son délire, de l'informer d'un outre-temps ? Et, par conséquent, croyaient-ils que les *jinn* récitaient le *Qur'ān* par la bouche de Muhammad sans avoir eu à l'inspirer ? Cela est contradictoire avec l'idée commune selon laquelle l'ombre démoniaque ne fait qu'insuffler son inspiration au poète qui déclame ses vers du plus profond de lui-même sans avoir l'impression qu'ils sont siens.

La civilisation chrétienne en Occident a identifié diverses formes de possession et d'aliénation qu'elle a aussitôt imputées à l'œuvre du diable⁵, figure chrétienne au premier chef. On retrouve les mêmes phénomènes dans les civilisations primitives d'Afrique et d'Amérique : dans certaines situations anormales, les esprits ou les ancêtres s'insinuent dans les âmes de certaines personnes et parlent en elles. Ces personnes deviennent le réceptacle d'une

altérité invisible, le médium auquel elles prêtent leur âme et leur langue. Nous y reviendrons. Mais, encore une fois, les Arabes avaient-ils la même conception de l'aliénation et du rôle qu'y jouent les démons ? Le témoignage coranique nous apprend que les hommes en proie aux transes et aux convulsions extatiques sont possédés par les *jinn*. La vulgate incrimine clairement le diable en parlant de « celui que l'atteinte de Satan aura fracassé » (*Al-Baqara*, 275)⁶. Cela infirme les assertions orientalistes selon lesquelles le Prophète était épileptique.

La notion de diable (Satan) est une notion coranique, monothéiste⁷, évoquant un être malfaisant dont l'existence est attestée. Les satans sont fréquemment évoqués dans la vulgate coranique et assimilés parfois aux *jinn* comme des puissances surnaturelles, maléfiques, se jouant des hommes et ayant la capacité d'affecter leur corps et leur psychisme. Mais la ressemblance entre les deux catégories est partielle dans la sourate *Al-Jinn*, le diable étant totalement voué au mal.

Chez les Arabes, l'ancienne culture ne connaissait pas les diables – appartenant à la « communauté » ou à la lignée d'*Iblīs* – mais plutôt les *jinn*. De là l'accusation de *junūn* ou de « *dhū Jinna* » lancée contre le Prophète. Cette dernière expression revient dans beaucoup de versets, seule ou accolée à d'autres substantifs, avons-nous dit : « Un sorcier ou un fol » (*Adh-dhāriyat*, Vanner, 39). On trouve d'autres occurrences dans les sourates *Al-A,rāf* (Les Redans), *Al-Mu'minūn* (Les Croyants), *Saba'* (Saba). Dans la sourate *As-Sāfāt* (En rangs, 158), les infidèles, persuadés que les anges étaient des êtres féminins et que Dieu avait une progéniture, croient aussi en l'existence d'un certain lien entre Dieu et les *jinn*. Le verset indique : « Ils allèguent aussi entre [Lui] et les *jinn* une parenté. » Le pronom « Lui » réfère à Dieu lui-même, et non au Prophète. Au-delà des controverses théologiques que la sourate peut susciter, ce qui importe ici, c'est l'élévation des *jinn* à un rang proche de Dieu, puisqu'un lien de parenté les unit d'une certaine manière. Sans doute imaginait-on que les *jinn* étaient, à l'origine, des divinités impersonnelles. Dotés de grandes capacités sur la terre comme au ciel, ils auraient possédé le Prophète, devenu ainsi *majnūn*. Sa Révélation n'était en conséquence que le fruit de la relation privilégiée qu'il avait nouée avec les *jinn*. On sait que les bédouins d'Arabie croyaient en l'existence de « voix » surnaturelles, d'ombres démoniaques, et que les poètes avaient leurs démons (leurs génies). Ils croyaient certainement que le déséquilibre mental était l'œuvre des génies. Notre seule source demeure le récit coranique et les histoires relatives à l'« atteinte » (*mass*). Par glissement sémantique, le mot *junūn* a évolué jusqu'à signifier la démence, c'est-à-dire la perte de toute faculté de discernement

et de jugement.

Il faut cependant observer que, dans le contexte coranique, les polythéistes ne niaient pas l'existence de la Révélation elle-même, mais son origine divine. Et cela pour diverses raisons, dont une souvent omise : la gravité de l'événement et la panique qui s'empara de Quraysh. « Nul n'est prophète en son pays », dit le proverbe – qui se vérifie ici. Décontenancée face à des représentations, des histoires et une vision cosmique qui dépassaient son univers mental, l'aristocratie qurayshite préféra les rapporter à des forces invisibles et maléfiques, à savoir les génies. La folie et, à un degré moindre, la sorcellerie, l'« extravagance divinatoire », sont œuvres des génies et servent d'arguments commodes aux dénégateurs. Le recours à l'argument « poétique » s'explique aussi par la rhétorique supérieure du *Qur'ān*. S'il n'est pas assimilable à un long poème, le *Qur'ān* est traversé de bout en bout d'une charge poétique troublante. Il n'en reste pas moins la première œuvre en prose des Arabes. Quoi qu'il en soit, tous ces arguments ressortissent aux catégories mentales propres à l'espace culturel qurayshite.

Le déséquilibre mental est une notion étrangère aux cultures antiques. Le *junūn* ou *jinna*, dans l'acception de l'arabe coranique, c'est-à-dire aussi qurayshite, n'est pas la perte de la raison, de la faculté de discernement et du sens des réalités. C'est un état dans lequel une personne est soumise à une relation plus ou moins impérieuse avec les génies. Dans cette optique, on ne peut accrédi-ter le récit d'Ibn Hishām selon lequel les Qurayshites auraient proposé à Muhammad un traitement médical. Les contradictions de la *Sīra* sont telles qu'il s'agit là manifestement d'un épisode totalement forgé⁸. Il est cependant significatif de l'évolution de la notion de folie à l'époque abbasside, et s'explique par la naissance d'une médecine traitant les maux psychologiques grâce à l'ouverture sur le monde grec et sur les civilisations avancées du Moyen-Orient⁹. Les aristocrates de Quraysh, ou du moins certains d'entre eux, ne croyaient sans doute pas à leurs propres accusations contre Muhammad. Leur hostilité fébrile dénote plus une grande perplexité face à une triple subversion : le *Qur'ān*, par sa forme et son contenu, est venu troubler la quiétude culturelle où ils baignaient ; en second lieu, nombre de leurs enfants se sont convertis à l'islam et à la vérité qu'il prône ; et, pour finir, le Prophète a poussé l'audace jusqu'à mettre en cause leurs divinités.

La « folie » de Muhammad est un argument évolutif : explicatif au départ, il se mue en moyen de lutte contre cette subversion, d'où les insultes, les diatribes

poétiques et les tentatives pour discréditer l'homme afin de détourner les gens de son Message. L'essentiel était de refuser de reconnaître la prophétie de Muhammad. Les insultes et les calomnies visaient à le blesser dans sa dignité, à le soumettre à une torture psychologique, dans le dessein d'atteindre ce à quoi il tenait le plus : le caractère divin de l'événement grandiose qu'il était venu annoncer : la Révélation.

Le désir de Quraysh était de banaliser les prétentions de Muhammad en le vilipendant comme un vulgaire sorcier, devin ou poète. Et, dans tous les cas de figure, comme un « fou ». Face à cette stratégie de l'avalissement et de l'ironie – à la fois défensive et offensive –, Muhammad a fait montre d'une grande patience, malgré sa profonde tristesse, ainsi qu'en témoigne le *Qur'ān*.

C'est pourquoi il est difficile d'accréditer la thèse de la *Sīra* selon laquelle Muhammad aurait craint de devenir fou et aurait même songé à se suicider lorsque Jibrīl lui est apparu. La *Sīra* voulait souligner par là que le Prophète était bien ancré dans le milieu social qui était le sien, qu'il était un homme comme les autres, et qu'il fut bouleversé par l'ampleur de l'événement. Le *Qur'ān* s'inscrit en faux contre cette lecture et souligne la foi de Muhammad et sa grande joie de vivre ce qu'il a vécu, de voir ce qu'il a vu et d'entendre ce qu'il a entendu.

De la même manière, les Prophètes d'Israël n'ont pas songé une seconde qu'ils étaient habités par le démon, pas plus que leurs contemporains ne le croyaient. Et aussi bien les prophètes du « jaïnisme » en Inde que les autres virtuoses religieux, des sociétés primitives australiennes aux sociétés médiévales d'Europe¹⁰, ont eu la même attitude.

Dans toutes ces sociétés, la tradition culturelle-religieuse était ouverte sur les phénomènes prophétiques et accueillait favorablement leurs manifestations et leur message surnaturel. C'était toujours le pouvoir politique et hiéocratique, lorsqu'il était sûr de lui, qui persécutait les prophètes, perçus comme des menaces pour l'ordre établi. En témoigne le sort réservé à Jean le Baptiste, à Jésus de Nazareth, fils de Marie, ou à Mani.

Dans le milieu mecquois, Muhammad ne fut pas confronté aux tentatives d'élimination physique, mais à la mise à mort de son Message par la dérision, l'avalissement et la marginalisation sociale. Comme nous l'avons déjà indiqué, la péninsule Arabique n'avait pas connu d'expériences prophétiques ni de religions prônant un Pacte et une éthique sophistiqués. L'espace anthropologique préislamique était plus propice aux croyances collectives rudimentaires, spontanées et inconscientes. Muhammad ne pouvait dès lors apparaître que

comme un fondateur iconoclaste et subversif dans un milieu qui n'éprouvait ni ne comprenait aucun besoin de surnaturel. L'islam muhammadien sera ainsi amené logiquement à recourir à l'arme politique pour s'imposer par la suite. Au départ, lors de la période mecquoise, Muhammad ne se présentait pas comme un réformateur social, encore moins comme un homme politique.

Mais revenons au problème de la folie supposée du Prophète. Dans le lexique coranique, la folie (*junūn*) est l'état d'une personne possédée par les génies et habitée par leurs « *inspirations sournoises* ». Le Prophète ne manifestait pas de signes d'agitation ni n'était pris de convulsions inconscientes lorsqu'il récitait la Révélation, à l'instar des Prophètes d'Israël. Au contraire, il se passait toujours chez Muhammad un certain laps de temps entre l'avènement de la Révélation, son assimilation introspective et sa mise en mots sous la forme coranique. Le Prophète avait l'habitude de déclamer calmement alors qu'il vivait l'acte révélateur comme un traumatisme physique mais dont les seules manifestations, selon le témoignage de ,Āisha, étaient les gouttes de sueur coulant sur son visage même par grand froid¹¹. Il y aurait donc une différence entre la réception de la Révélation (*wahiy*) et le moment de la prédication.

L'imputation qurayshite de folie est, en ce sens, une mise en cause du caractère céleste de la Révélation sans invocation d'un quelconque symptôme extérieur de démence.

Au-delà de la possession par les génies, Muhammad n'était pas non plus « possédé » par l'Esprit de Dieu comme il est de mise dans la tradition oraculaire, voire en d'autres croyances primitives où il est toujours question d'extériorisation immédiate de l'inspiration. Aucun document ne nous permet de l'affirmer. Le *Qur'ān* indique seulement que Muhammad remuait les lèvres pour se remémorer la Révélation reçue : « *N'agite pas ta langue pour le hâter : à nous de l'assembler et d'en fixer la lecture*¹². »

Mais s'agit-il vraiment d'une remémoration, auquel cas ce verset en contredirait un autre : « *Nous te le ferons psalmodier, n'oublie pas*¹³ » ? Au surplus, que veut dire « *en fixer la lecture* » (*qur'ānahu*) ? Est-ce Dieu lui-même qui guide la psalmodie par l'intermédiaire de l'Esprit ? On peut aussi s'interroger sur l'évocation de l'interférence du diable dans la récitation des Prophètes en général : « *Nous n'avons pas envoyé avant toi d'envoyé ou de prophète en qui Satan, quand ils éprouvaient une aspiration, n'y mêlât de ses projections...* » (Le Pèlerinage, 52).

Quoi qu'il en soit, il est clair que le moment révélateur et le moment

coranique ne sont pas totalement dissociés. On se retrouve face à un problème et à une ambiguïté qui n'épargnent aucune religion. La science et la philosophie n'ont pas à se prononcer là-dessus. Aucun physicien n'est fondé à affirmer que les théophanies ou autres apparitions sont des balivernes, et aucun philosophe n'a à s'aventurer dans une explication rationnelle de ces phénomènes, comme s'y est aventuré Miskawayh dans le *Fawz al-asghar*. Les psychanalystes eux-mêmes n'ont pas leur mot à dire dans ce domaine. L'historien – travaillant sur des documents et des textes – est condamné à la même réserve et doit s'en tenir à une démarche compréhensive de la période étudiée, et s'abstenir de tout esprit de critique à la lecture des textes.

Certes, tout penseur ou philosophe est en droit d'exprimer ce qu'il pense et de formuler sa propre théorie des religions ; la pensée moderne en Occident ne s'en prive pas. Démentir ou condamner les religions est légitime, mais il s'agit d'un choix idéologique lui-même soumis à l'histoire des idées. Les philosophes français du XVIII^e siècle et leurs homologues allemands du XIX^e s'y sont exercés. Quant à Freud, père de la psychanalyse, il s'est essayé – sans grand succès, d'ailleurs – à une théorie des religions. Méditant, comme penseur, sur la genèse des religions dans le destin de l'humanité, les rapportant aux racines de la psyché de l'homme primitif et de son angoisse face à l'hostilité de la nature, il s'est gardé, dans *L'Avenir d'une illusion*, de toute prétention à la scientificité.

La science s'est assigné ses propres limites, et ses vérités sont tout à la fois rigoureuses et relatives. Elle avance lentement, comblant les grands vides, allant de découverte en découverte. Mais l'origine des choses et leurs causes premières demeurent en suspens. Et si la science matérialiste ne nie pas l'existence de Dieu a priori, elle n'en a pas besoin dans ses démonstrations. Quant à la pensée moderne, qui se fonde sur les acquis de la philosophie, de la biologie et des sciences humaines, elle tend à s'éloigner des croyances tout en inclinant à en comprendre la logique profonde dans un esprit de large tolérance. Toujours est-il que la méthode scientifique ne peut s'accommoder de la foi, qui a toujours à voir avec l'absolu. En retour, au cœur de la foi gît toujours une incertitude, des interrogations et un besoin de lumière. Tous ceux qui s'intéressent aux religions, passées et présentes, chez les scientifiques et les penseurs, et plus largement chez les hommes de bonne volonté et de bon sens, leur vouent bienveillance et respect. Cela relève de la probité intellectuelle.

Assimiler le paganisme de l'ancienne Égypte à l'ignorance serait en effet absurde. Cette piété est consubstantielle à la civilisation égyptienne. De même est-ce une ineptie que de taxer le bouddhisme d'athéisme sous prétexte qu'il se

passé de Dieu. La profondeur de la contemplation bouddhiste n'est plus à démontrer. Les religions expriment toutes les interrogations de l'homme face à l'univers, à la mort et à l'au-delà. Elles disent la douleur de vivre et la solitude de l'homme dans l'existence.

La question religieuse concerne l'humanité en l'homme ; elle vise à l'émanciper de l'angoisse et à cimenter le vivre-ensemble. Malgré la place importante qu'elles occupent encore dans la vie de la plupart, les religions n'ont pas pour autant éradiqué les mauvais penchants, elles ont même parfois instillé la peur dans le cœur de beaucoup.

En tout état de cause, les grands fondateurs de religions sont de grands démiurges de l'humaine condition que leurs figures surplombent. Comparé aux autres, Muhammad est un fondateur unique en son genre, parce que solitaire. Qu'il se soit inscrit dans la tradition monothéiste n'affecte nullement son apport : toute cette tradition baignait dans l'historicité du Proche-Orient.

Pour les chercheurs que nous sommes, il est de bonne déontologie de prendre en compte ce que chaque religion dit d'elle-même : en l'occurrence, le *Qur'ān*, Livre saint des musulmans, se présente lui-même comme la Révélation de Dieu et sa parole propre, et présente Muhammad comme l'Envoyé dépositaire du *Qur'ān*. Le récit relatif à l'Apparition et aux Visions est consigné dans ce document à tous égards unique qu'est le *Qur'ān*, contemporain du Message et historiquement authentifié. À ce titre, il est notre matériau premier, alors que l'apport de la *Sīra*, des Chroniques, *Tabaqāt* et autres *hadīth-s*, rédigés plus d'une centaine d'années après l'événement, tombent sous le doute méthodique de l'historien¹⁴.

Nous abordons ici une question délicate relative au caractère pathologique du fait religieux tel qu'il est défendu par certains modernes. Rappelons au préalable que la conception coranique de la notion de *majnūn* (ou *dhū jinna*), servant à réfuter les polythéistes, est compatible avec la nôtre et avec celle de l'Âge classique, qui envisagent le *junūn* comme un déséquilibre mental. En effet, les exégètes – Tabarī, Ibn Kathīr, Baydhāwī, entre autres – écartent tous l'idée triviale de la possession (du fou) par les génies malfaisants, tenu à leur merci et parlant sous leur dictée. Cette conception de la folie, attestée par la philologie, était celle des premiers Arabes de l'antéislam, qui croyaient en des forces surnaturelles, obscures et malfaisantes emportant la raison du fou. L'idée de maladie mentale leur était inconnue, comme elle était inconnue dans la civilisation occidentale jusqu'à l'époque moderne. Le *Qur'ān* s'attache à

démontrer que la Révélation n'a rien à voir avec une inspiration démoniaque ou satanique : « *Ce ne sont pas les Satans qui en ont contrefait la descente ; ils n'en ont pas la mission ni la possibilité* » (*Ash-Shu,arā'*, Les Poètes, 210-211).

Nous ne savons pas tout du processus de la Révélation, mais il est dit qu'elle descend du Ciel dans le cœur du Prophète. Cette « descente » demeure énigmatique : on ne sait si elle opère comme une voix chuchotée et suffisamment audible, ou comme une suggestion dans la conscience de l'élu, ou encore sous forme de représentations et d'images semblables à celles qui investissent l'imaginaire des poètes et de tous les autres créateurs. Quoi qu'il en soit, la Révélation est une inspiration douce qui se mue en un flux expressionniste de paroles en tous points extra-ordinaires ; elle est à la fois claire comme de l'eau de roche et totalement mystérieuse.

La présumée folie « ordinaire » du Prophète est peut-être liée au mode d'expression initial du *Qur'ān* et aux premières évocations de la Résurrection à l'époque où Muhammad s'en allait répétant que le Ciel lui parlait alors qu'il n'était que le fils des Banū ,Abd Al-Muttalib, décrit par la *Sīra* lorsqu'elle évoque les *Dhawī al-asnān* (les patriarches de Quraysh)¹⁵. Peut-être est-ce le projet coranique de renversement des valeurs qurayshites qui explique l'émoi mecquois et l'imputation de folie ; en tout cas, elle n'est pas liée à une quelconque incohérence du discours, la cohérence rationnelle du *Qur'ān* n'étant plus à démontrer. De même, le comportement et la conversation habituels de Muhammad n'étaient pas ceux d'un homme en proie à la confusion mentale. La folie incriminée est aussi à chercher dans sa prétention inouïe à une sorte de magistère que seuls confèrent la royauté ou la prophétie. Cette prétention est d'autant plus insupportable qu'elle ne s'appuie sur aucune légitimité sociale objective. Au mépris du réalisme, la vocation prophétique n'invoque que la conviction profonde du prétendant. Là réside sa « folie ».

En fait de perturbation de la raison, il s'agit plutôt de la folle entreprise de perturbation d'un ordre social atavique, jusque-là solide et tranquille. La définition de la maladie psychique telle que nous l'entendons aujourd'hui ne dit pas autre chose : le déni du réel. La Révélation, en défiant la réalité Qurayshite, ne pouvait qu'être le fait des démons. Les mêmes démons décrits par le *Qur'ān* avaient, aux yeux des Qurayshites, une autre fonction : la réalité consensuelle ne pouvait être contestée que par une dissidence démoniaque.

Muhammad serait fou parce qu'il a rompu le consensus social en appelant, avec toutes les apparences du sérieux et de la ferveur, à des « chimères » que

l'ordre social et la réalité historique observables rendent littéralement incongrues. Le « dissensus » est le propre des Prophètes de tous les temps, petits ou grands, anciens et modernes, en Europe et ailleurs¹⁶.

La « folie » du Prophète relève d'un « pathos » spécifique que l'imaginaire culturel de Quraysh rapporte à l'« atteinte » (*mass*) par les démons, que l'on ne peut soigner que par des remèdes de sorciers et de devins, et non par la « médication », comme le dit Ibn Hishām. Aucune civilisation ne considère la folie comme une maladie, à part la civilisation moderne, qui a dissocié la maladie mentale de la maladie physique, conformément à la dichotomie entre l'âme et le corps.

Depuis le début du xx^e siècle, les historiens positivistes, Max Weber en premier lieu, puis Puech dans son *Histoire des religions*, n'ont cessé d'analyser les manifestations prophétiques en Israël ou en Inde comme autant de symptômes d'une pathologie hallucinatoire¹⁷. L'hallucination est la vision d'êtres invisibles, l'audition de voix inaudibles à autrui, avec la ferme conviction que ces êtres et ces voix existent réellement. Cette grande illusion de l'esprit et des sens n'en est pas moins vécue comme une vérité intérieure : une vérité hors de soi, mais intériorisée. Cette projection est fréquente chez les « malades ». Elle a toujours été présente dans l'historiographie des religions, et pas uniquement dans celles du Moyen-Orient.

Promoteur d'une théorie compréhensive des religions, Max Weber part d'une idée et d'un constat : la modernité a opéré le désenchantement du monde. L'Europe, à l'avant-garde de l'histoire humaine, a chassé les puissances invisibles, divinités, démons, anges et autres esprits qui ont pesé sur cette histoire. L'angoisse comme l'espérance magique qui ont empli l'histoire à travers les siècles ont reculé sous les coups de boutoir du rationalisme, de la science et d'autres acquis de la civilisation¹⁸.

Ce constat est assez vérifiable dans l'histoire occidentale, il est même appelé à s'étendre. Vue sous cet angle, la crispation religieuse chez les musulmans est une attitude défensive face à cette virtualité, et tend même à en exorciser les tentations au plus profond de soi. Le sacré n'en garde pas moins son efficace dans l'histoire et dans la réalité. Le prophète est un médiateur entre le monde terrestre des humains et l'univers métaphysique de l'esprit et du divin. Cette médiation passe par une Révélation que la raison ne peut embrasser dans toutes ses dimensions. Nul effort cognitif n'épuisera le sens ineffable de l'inspiration divine. La démarche prophétique se dispense d'ailleurs de toute preuve

empirique et sollicite la croyance, la foi en Dieu et dans l'arrière-monde (*ghayb*), demeure du Dieu invisible.

La pensée positive elle-même n'ose pas affirmer que les prophètes sont des malades. Tout au plus Weber parle-t-il de symptômes pathologiques, en particulier hallucinatoires, quand il s'agit des prophètes israélites, des manifestations théophaniques dans les temples et des crises convulsives qui s'ensuivent. Puech abonde dans le même sens dans son analyse des prophéties indiennes et des ascètes qui s'astreignent à l'abstinence avec une discipline telle qu'ils en ont des visions. En fait d'obsession, eux-mêmes semblent obsédés par la figure surnaturelle du divin. Guignebert étend cette analyse à l'apparition du Christ aux apôtres : hallucination il y eut, certes, mais liée à un amour infini et à un sentiment de désolation extrême. Pourtant, cet historien est connu pour son laïcisme ombrageux, qui transparaît dans son ouvrage sur le Christ (Paris, 1935).

Si nul n'a osé affirmer que les prophéties étaient des maladies chroniques et que les prophètes étaient des psychopathes, la science positive et rationaliste ne peut attester la vérité de l'apparition d'un être métaphysique tant qu'elle n'est pas communément observable. La science ne reconnaît que les faits objectifs et authentifiés par la vue ou l'ouïe communes, ou par leurs effets matériels. Pourtant, l'esprit existe sans être observable ; d'ailleurs, la matière elle-même n'est pas toujours perceptible.

Quant à la Révélation et aux formes diverses qu'elle épouse selon les civilisations et les époques, elle est omniprésente. Au regard de l'histoire et de l'anthropologie, elle a la consistance des faits historiques et sociaux. Mais, de par sa relation avec l'absolu et avec la vérité transcendante, elle se dérobe aux sentiers battus de l'historicité ordinaire.

L'économie d'ensemble de la Révélation-dévoilement est marquée par la lucidité visionnaire, l'acuité de la raison et une immense disponibilité de l'affect. Ce qui rend caduque la réduction de toute prophétie à la folie, et en particulier celle de Muhammad. Même les ascètes et les mystiques ne peuvent être réduits à la catégorie moderne et problématique de la psychopathie. Il est vrai qu'ils mettent leur raison – cette chose fragile – à rude épreuve dans leur quête fébrile de l'infini, de l'ineffable et du « méta-rationnel » qu'ils s'évertuent à dire avec les mots de la raison¹⁹.

Ce qu'il faut relever, c'est précisément cette infatigable énergie de l'âme et son étonnante souplesse qui promène les virtuoses religieux entre la quête d'absolu et sa traduction verbale et active dans la réalité sociale. À cet égard, l'expérience de

Muhammad ne se résume pas au *Qur'ān*, elle se prolonge dans la prédication et l'incroyable force d'âme qu'elle suppose. Cela est vrai aussi des grands mystiques et des grands virtuoses du christianisme, de l'islam et d'autres religions. Ni maladie ni folie, la prophétie procède à la limite d'une « méta-folie » dont l'ambition est de refonder la raison et l'éthique, et d'habiter le cœur de l'homme sur terre à travers les âges.

Au fond, c'est le monde de l'homme qui est fou, comme l'a bien vu Foucault dans son analyse des représentations de la Renaissance. Le monde matériel est une configuration d'apparences creuses ; et la folie qui gît au cœur de l'homme se manifeste comme une aspiration à percer les secrets profonds de ces apparences. En cela, elle apparaît comme une forme alternative, sauvage, de l'inspiration. Ou plutôt comme l'inversion de l'inspiration, dans la mesure où la sortie du monde réel ouvre sur un entre-deux de l'existence et du néant, avant de s'abîmer dans le délire.

Les toiles des peintres nordiques du xv^e siècle, comme Bosch, Dürer, Brueghel, expriment la même quête. À l'évidence, il y a loin entre cette inspiration du fou et la Vérité de Dieu et de la Révélation. La mise en scène tragique du monde allait plus tard (au xix^e siècle) céder la place à un relativisme généralisé selon lequel la folie prouve que chacun a sa propre vérité. Mais aucun philosophe ni aucun scientifique n'a pu nier que le phénomène révélateur est un dévoilement d'une vérité pérenne, d'un vrai absolu.

L'apport crucial du *Qur'ān* est précisément l'assimilation du vrai (*haqq*) à la seule figure de Dieu en dehors de quoi l'existence *est* mais *n'est pas* le vrai. De ce point de vue, les théories de Heidegger sont discutables. Le philosophe de Heidelberg parle en termes religieux de l'irréligion, puisque Dieu est chez lui un étant parmi les autres étants. Or l'Être est une abstraction référant à un au-delà de l'« étantité » et ne peut, comme tel, envelopper aucune valeur. La réalité phénoménologique, elle, n'admet que les étants.

La vérité est ici aporétique, sauf à envisager une vérité supérieure qui se confond avec Dieu lui-même. Parménide l'avait compris, qui considéra avant la lettre (coranique) l'être total comme l'Un et comme la « plénitude » (*Samad*). Il faut reconnaître ici que les religions ont « péché » par excès de personnalisation de l'être-Dieu.

Avant de poursuivre, il importe de faire le départ entre la Prophétie-message (celle de Moïse, Jésus, Muhammad) et la posture mystique et ascétique. Celle-ci est renoncement à la réalité séculière, comme l'observe Nicolas de Cues cité par

Foucault²⁰. Dieu, dans sa sagesse, peut éventuellement étendre sa grâce à tous les quêteurs de divin qui peuvent entrevoir les lumières de cette sagesse et même approcher l'infini. La sagesse divine, et même la sagesse suprême, source de tout, même sans Dieu, ne s'acquiert pas par la simple raison. Cette quête de la sagesse infinie débouche ainsi sur la folie suprême. Le secret de la prophétie, que l'on croie ou non à la Révélation, suppose au contraire le consentement à la volonté supérieure et l'humilité face au mystère de la divinité.

La spiritualité mystique conduit souvent à la folie lorsque l'imagination se libère de tous les freins, que l'amour de Dieu devient une passion illimitée et que la pensée se confond avec l'être à force de renoncement au monde. La passion des saints s'inscrit, elle, dans le sillage d'une religion déjà là. C'est en se libérant de toute attache que les mystiques comme Hallaj ou les poètes comme le Tasse, entre autres, ont sombré dans la folie. Les théologies chrétiennes rangent dans cette catégorie les « fous de la Croix » qui, par mimétisme sacrificiel, décident d'aller à la mort et perdent la raison dans leur quête d'un degré zéro de l'existence humaine.

On peut également citer, dans un ordre plus profane, la folie qui a emporté nombre de poètes, de philosophes et de créateurs romantiques : Hölderlin, Van Gogh, Nietzsche et Schumann²¹ sont de ceux-là. La folie est la sanction d'une « hémorragie » de l'affect et du formidable effort d'extériorisation de l'être le plus profond. Foucault dit à ce propos : la folie ne précède pas l'œuvre, elle advient après et condamne le génie au silence.

Il n'en va pas de même de la prophétie. L'œuvre demeure jusqu'à la mort, parce que le prophète met en avant la figure de Dieu, sur lequel il s'appuie et auquel il se livre tout entier : « *Dieu me suffise ! il n'est de dieu que lui. À lui je fais confiance* » ; « *Lors il dit à son compagnon : ne sois pas triste, Dieu est avec nous*²² ».

Le dialogue avec Dieu est au fondement de la prophétie, car le prophète ne se sent pas seul et gagne en confiance. Plus : il se libère de la perplexité et des questions qui le taraudent. Il est dit dans le *Qur'ān* : « *Trouvé dans l'errance ? Il te guida* » (*Adh-Dhuhā*, L'Éclat du jour, 7). Ce verset est à lire comme la preuve que le Prophète, avant la guidance de Dieu, cherchait fébrilement une vérité introuvable. Il finit par y arriver grâce à la descente subite du *Qur'ān*²³.

¹ Nous ne savons presque rien de la *kahāna* arabe de l'antéislam. Il s'agit sans doute d'une catégorie de devins qui se consacrent aux choses religieuses par des sacrifices et autres offrandes. Peut-être le mot désigne-t-il simplement les devins rompus à l'art de prédire l'avenir. Comme l'astrologie, ce « métier » est vieux comme le monde. Leur rôle semble décliner à la veille de l'avènement de l'islam. Et ce que l'on a pu

garder de leur prose rimée semble avoir été contrefait ou forgé.

2 Chez les premiers Romains, la notion de *genius* devait, par extension, désigner les « savants » et les penchants démoniaques de tout homme. Voir R. Onians, *Les Origines de la pensée européenne*, trad. française, Paris, Seuil, 1999.

3 *Al-Jinn* (Les Djinns), 8, 9.

4 Mot emprunté à J. Chabbi, *op. cit.*, p. 185. Leur acclimatation à l'imaginaire islamique explique la survie de ces figures jusqu'à nos jours.

5 M. de Certeau a minutieusement étudié ce phénomène au XVII^e siècle dans son *Écriture de l'histoire*. Il a démontré que dans le discours religieux transparait le couple Dieu/Satan : tout ce qui n'est pas de Dieu est satanique. Certeau met cependant en garde contre toute généralisation parce qu'il n'est rien resté de ce discours, à part les témoignages des médecins et des guérisseurs. Rappelons seulement que, contrairement au Moyen Âge et à la Renaissance, l'Âge classique en Europe était celui de l'Inquisition et de la persécution de tout ce qui sortait des usages ordinaires.

6 *Al-Baqara*, 275. Le verset entier dit : « *Ceux qui mangent l'usure ne se lèveront qu'à la façon de celui que l'atteinte de Satan aura fracassé.* » Il faut entendre par là que leur résurrection se fera à la manière de ceux qui sortent des trances (Ibn Kathīr, *Tafsīr*, t. I, p. 308).

7 Les juifs l'ont connue tardivement ; c'est le christianisme qui l'a diffusée. On peut supposer que l'idée a été empruntée au dieu du Mal des anciens Iraniens. D'ailleurs, la Genèse ne mentionne pas le diable : ce récit, oral à l'origine, date du X^e siècle avant J.-C., du temps des rois. La première compilation date de l'époque des Prophètes, peut-être avant les VIII^e et VII^e siècles avant J.-C. L'origine iranienne du diable est corroborée par sa perception comme un être de feu, n'appartenant pas vraiment à la communauté des anges. La première mention du diable dans les *Kutubīm* apparaît dans les Chroniques (T, XII, 1), ouvrage relativement ancien consacré à David, à la construction du Temple et aux récits des guerres. L'auteur connaît les Perses et évoque Cyrus.

8 Ibn Hishām/Ibn Ishaq, *Sīra*, p. 188.

9 Les Arabes sont les premiers à avoir construit des *Murstānāt* (asiles psychiatriques) pour accueillir les aliénés, notamment à Fès, à Cordoue, à Bagdad, et ce depuis le XII^e siècle et même bien avant. Les malades y jouissaient d'espaces verts et d'un environnement propice à la discussion (voir M. Foucault, *Histoire de la folie*, *op. cit.*). Sur le plan social, le *fiqh*, dès le II^e siècle de l'Hégire, considère la folie comme incompatible avec nombre d'activités professionnelles. Le déséquilibré mental ne peut par exemple devenir calife. L'Europe était moins restrictive et désignait, le cas échéant, un régent pour assister le roi aliéné.

10 Le cas de Hildegarde de Bingen (1179 après J.-C.) est assez exemplaire. Originnaire de la province rhénane, en Allemagne, sans être mystique, elle avait des visions. Elle a écrit des livres et l'Église lui vouait un grand respect. Selon elle, la prophétie est inséparable de la Révélation et de la Vision ; elle est un retour aux origines par-delà le Pêché originel. L'avènement du Christ couronne le processus religieux, mais ne clôt pas le cycle de la prophétie, qui reste légitime tant qu'elle reste fidèle à l'appel de Dieu, au devoir d'expliquer les merveilles de la Création et d'aviser les fidèles quant au Jugement dernier. Cette position tranche avec celle de l'Église primitive, qui professait la clôture de la prophétie après l'incarnation du Verbe dans le Christ.

Quant à saint Paul, il admettait que l'Esprit se présente aux apôtres et aux adeptes, et considérait que le don prophétique suppose une sagacité qui confine au génie et une grande capacité à assimiler le Livre et à l'interpréter. Après Paul, cette tendance devait s'interrompre avant de réapparaître au Moyen Âge. Signalons le rôle joué par Joachim de Flore et sa conception de la prophétie comme étant la compréhension des Écritures et du rôle central de l'Esprit. Les choses ont évolué par la suite jusqu'à Savonarole et la Renaissance. Cf. l'ouvrage d'A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires*, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 114-133.

Pour toutes ces raisons, j'insiste sur le fait que Muhammad était doué d'une grande culture et d'un grand talent, conditions nécessaires pour comprendre la Révélation. Je maintiens également qu'il n'est pas de prophétie sans vision (*ru'yā*) et sans révélation, sauf à tomber dans la philosophie ou la gnose. Ce sont là deux mondes différents, comme la poésie d'Homère est différente de la rhétorique et de la philosophie. Cf. Vico, *La Nuova Scienza* (trad. française, Paris, Gallimard, 1993, pp. 325 et suiv.). Aussi bien le prophète que le poète de génie sont porteurs d'une sensibilité à part. Ils entendent et voient alors que le philosophe se contente de manier une raison abstraite dépourvue de tout lyrisme. Cette distinction est, à mon avis, essentielle.

[11](#) Ibn Hishām, *Sīra*. Ce que dit M. de Certeau sur les transformations des corps possédés par le diable, comme la transpiration, est crédible. Les états corporels reflètent les affections de l'âme. Le *hadīth* en question n'a, à nos yeux d'historien, aucune validité, car le Prophète n'a laissé aucun témoignage de ce type concernant son état physique au moment de recueillir la Révélation. En outre, le *hadīth* est contradictoire. Nous sommes très réservés sur l'histoire des frissons censés assaillir le Prophète à l'occasion de la première Révélation et sur sa demande d'être couvert d'une cape, la cape étant le vêtement emblématique des Prophètes d'Israël au moment de la prophétie, dont on a pu dire qu'elle servait de signe de reconnaissance des devins d'Arabie. Nous émettons un peu moins de réserves sur la transpiration comme signe d'un effort intérieur. Mais l'histoire de la cloche et de la chamelle qui titube sous le poids de la Révélation nous semble parfaitement inepte, même si elle s'appuie sur le *Qur'ān*, qui parle métaphoriquement de la montagne qui s'affaisserait et se fissurerait si « *ce Qur'ān descendait sur elle* ». Les sourates du *Muzzammil* (L'Emmitouflé) et d'*Al-Mudaththir* (Il s'est couvert d'une cape) méritent cependant un examen minutieux.

[12](#) *Al-Qyāma* (La Résurrection, 16, 17).

[13](#) *Al-A,lā* (Le Très-Haut, 6). Il y a aussi un verset qui donne à réfléchir : « *Et quand nous l'avons lu, suis-en bien la lecture* » (*Al-Qyāma*, 18).

[14](#) Cela ne veut pas dire que l'imaginaire collectif, le legs ou la tradition qui caractérisent toute civilisation sont incompatibles avec la vérité historique. En matière de religion, ces récits font autorité, et pas uniquement parce qu'ils colportent les dires du fondateur, mais aussi parce qu'ils reconduisent au présent la pertinence passée ; parce qu'ils favorisent la conscience religieuse autour d'un patrimoine pétri de foi et d'amour. Cela est valable aussi pour les coutumes. S'agissant des *hadīth-s* et des œuvres historiographiques relatives à la période mecquoise, qui baignent dans le flou à la différence de celle de Médine, l'historien n'est pas tenu de les accepter comme sources fiables.

À y regarder de près, tous les textes classiques, de la *Sīra* d'Ibn Hishām aux *Tabaqāt* d'Ibn Sa'd ou au *Sahīh* de Bukhārī, s'abreuvent à la même source. Contrairement à Abdelaziz Ad-Douri, je ne crois pas à la validité historique du récit transmis par Zuhri, de Hishām Ibn 'Urwā, de 'Urwā, de 'Aīsha. Pour l'historien, les chaînes de transmission sont toujours suspectes parce qu'elles mettent a posteriori en relation des noms qui n'ont pas vécu l'événement rapporté. Cela n'entame en rien le dogme consacré par des générations successives et qui puise sa légitimité et son éthique dans le *Hadīth*.

[15](#) Ibn Hishām, *Sīra*, p. 187.

[16](#) Selon Freud, Moïse, qui est d'origine égyptienne, est mort assassiné – cf. *L'Homme Moïse et le monothéisme* (trad. française, Gallimard, 1986). Le dernier Prophète d'Israël, Jean le Baptiste, a aussi été exécuté. Le Christ puis Mani ont subi le même sort. En Europe, Savonarole a été brûlé. Mais les Prophètes anciens d'Israël ont été reconnus, et ce que raconte Freud relève de la pure légende. En fait, les meurtres des prophètes doivent être rapportés à divers contextes : Jean a été tué parce qu'il est venu subvertir l'ordre autoritaire de l'État d'Hérode. Le Christ, lui, constituait une menace pour le pouvoir du Sanhédrin et était suspect aux yeux des Romains, soucieux de préserver l'ordre hiérarchique des prêtres. Les juifs craignaient un retour au royaume de David, ce qui n'était pas la vraie mission de Jésus. Ses détracteurs ont entretenu le doute pour inciter les Romains à sévir. Quant à Mani, ce grand prophète a vécu sous la protection du roi Sāpūr avant de tomber en disgrâce sous le règne de Bahrām, pressé de le faire tuer par le clergé mazdéen.

Le *Qur'ān* relate de son côté les persécutions et les dénégations que les prophètes arabes ont dû

affronter, tout en précisant que la colère de Dieu s'est abattue sur les cités impies. Le parcours de Muhammad est différent : après les campagnes de dénigrement, ses compagnons et lui ont dû subir toutes sortes de pressions. S'il ne fut pas assassiné, ce fut pour des raisons diverses : l'absence d'État et de clergé, la prégnance des solidarités.

[17](#) Weber, dans *Le Judaïsme antique*, *op. cit.*, pp. 362-363, parle d'hallucinations chez Isaïe et chez Amos, et de la schizophrénie de Jérémie, qui avait le sentiment que les paroles sorties de sa bouche n'étaient pas siennes. Et de soutenir que la prophétie est une contrainte épuisante : Weber écrit en substance que le sociologue n'a pas à analyser les dispositions psychologiques et psychiques, ni éventuellement pathologiques, des prophètes. Les interprétations de ce type, concernant Ézéchiël en particulier, n'ont abouti à rien. Cela importe peu, ajoute-t-il, puisqu'en Israël comme dans tout le monde antique les dispositions et penchants psychopathologiques revêtaient un caractère sacré (p. 364).

Weber dresse une typologie de l'extase : aiguë chez les Prophètes, hébétée et apathique en Inde et chez les visionnaires de l'Antiquité en général. Pour ce qui est du caractère contraignant de la Révélation, citons le verset 85 de la sourate de la Narration : « *Celui qui t'a imposé le Qur'ān, sûrement te ramène en un lieu de retour...* »

[18](#) Le « désenchantement » du monde, selon le néologisme de Weber – emprunté, si je me souviens bien, au poète allemand Schiller –, n'a rien à voir avec la nature d'un christianisme qui serait la religion de la sortie de la religion : cf. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 133-140.

[19](#) À la différence des autres Livres, le *Qur'ān* se présente comme un discours rationnel qui questionne l'existence pour prouver le Dieu créateur et organisateur du monde. Le style de la vulgate est argumentatif et vise à convaincre, alors que les religions antérieures se contentaient de reproduire les Visions et la Révélation. Il procède aussi par l'affirmation d'évidence (*Al-bayān*) qui se distingue de la preuve philosophique reposant sur des syllogismes et des propositions empiriques plus ou moins cohérents. La preuve coranique procède de l'étonnement face à la richesse de la Création et à son ordonnancement. L'étonnement est au fondement de toute interrogation sur le sens des choses.

[20](#) M. Foucault, *Histoire de la folie*, *op. cit.*, p. 43.

[21](#) Tous ces créateurs se sont arrêtés de créer après leur folie. Médicalement parlant, le sujet atteint d'hallucinations fait montre, au début du délire, d'une grande fécondité intellectuelle. Après quoi, son imagination s'appauvrit considérablement. Tel n'est pas le cas des prophètes. Plus généralement, tout ce qui prend sa source dans la conscience profonde du poète est une manière d'aliénation, comme une voix intérieure parle par la bouche du poète : « Je est un autre », disait Rimbaud.

[22](#) *At-Tawba*, Le Repentir, 129, 40.

[23](#) Même s'il y a une préparation préalable, elle n'a rien à voir avec les usages des ascètes et des ermites de la chrétienté ou des yogis en Inde. L'ambition mystique est, dans ces cas-là, abolition du corps. Les prophètes ne sont pas de ceux-là, ni le Christ, ni Bouddha, ni Muhammad. Chez eux, la révélation est un processus intérieur, mais la relation avec le monde extérieur ne disparaît pas. Je suis fort sceptique sur les séances de méditation prêtées au Prophète et qui confinent à l'ascétisme. La démarche prophétique est plus noble que cette quête obsessionnelle de la perfection. La prophétie advient par surprise ; elle est imposée par Dieu et n'a rien d'une gymnastique de l'esprit. Elle est un don de Dieu. Et, comme chacun sait, ceux qui ont un don sont toujours supérieurs aux tâcherons, quel que soit leur zèle et leurs efforts. Cette distribution des mérites vaut pour la politique, la fortune, le courage ou l'intelligence. Le prophète naît prophète, comme le roi naît roi.

VIII

Force intérieure du Prophète

Le génie de Muhammad est communément admis chez les modernes, qu'ils soient chrétiens ou musulmans. Et ce n'est pas vaine polémique que de dire que les orientalistes qui le contestent n'ont pas compris grand-chose au *Qur'ān* ni au fait islamique. Il faut préciser que ce génie a peu à voir avec l'œuvre sociale et politique réformatrice du Prophète. L'essentiel réside dans la disposition muhummadienne à répondre à l'appel intérieur, et à sa vocation à dire la Révélation aux hommes, à leur transmettre la présence au monde de l'Être-Dieu et à les avertir du Jugement dernier. L'homme Muhammad eut l'insigne privilège et le génie de recueillir le Message de l'outre-monde spirituel et de traduire en mots terrestres l'inspiration divine, tant il est vrai que seuls les hommes parlent aux hommes. La grandeur du Prophète est protéiforme : 1. – Il est habilité à recevoir une Révélation qu'il attend avec ferveur et amour, en toute conscience de son origine. Sa foi, c'est-à-dire sa confiance absolue en Dieu, le prédispose à obéir à cet enseignement et à ce commandement impératif qu'est la Révélation.

2. – La Révélation est un moment d'illumination en réponse à un appel qui obsède le Prophète depuis longtemps, et qui n'est pas à la portée des saints et autres quêteurs de divin. Muhammad n'était pas de ces ermites qui se vouent corps et âme à un Dieu qu'ils sollicitent en vain leur vie durant.

3. – Face à la Révélation, le Prophète observe l'humilité très terrestre d'un homme ordinaire qu'aucune faculté extraordinaire ou thaumaturgique ne distingue des autres hommes de Quraysh. Il est juste le porteur de la Bonne Nouvelle, de l'avertissement et des commandements de Dieu.

4. – La Révélation investit la conscience du Prophète avec une force telle qu'elle exige patience et ténacité : patience pour se pénétrer de la parole de Dieu, ténacité face à la malveillance d'une société « ignorante ». Cette force d'âme était nécessaire pour porter le Message, malgré l'hostilité et l'irrédentisme d'une société qui n'y était pas préparée et que tout poussait au refus. Muhammad prêchera longtemps dans le désert, écouté seulement par les premiers disciples

que le *Qur'ān* désigne par *Al-ladhīn āmanū* (« Ceux qui croient »).

5. – Le Prophète était fort de ses convictions et de sa foi dans la protection divine et dans la vérité de la Révélation recueillie. Le peu d'écho qu'il va obtenir au début n'a jamais entamé son enthousiasme. Lucide quant à l'impact relatif de son Message, il n'a jamais renoncé à le voir triompher et à sauver ses congénères en les incitant inlassablement à la vérité : campant entre le vrai qui l'habite et le réel qui se refuse, il n'a jamais douté que la vérité précède la réalité. Le *Qur'ān* l'a préparé à l'expérience de l'échec, qui fut le lot de tous les prophètes. Cela ne l'empêchait pas d'éprouver de la tristesse, non seulement à cause du refus prévisible, mais parce que les siens ne daignaient pas même prêter une attention bienveillante à la Bonne Nouvelle qu'il était venu annoncer, quitte à décliner après l'appel prophétique. La dénégation était abrupte et visait à discréditer le Message. J'y reviendrai plus longuement dans les tomes suivants. La souffrance durable du Prophète mérite qu'on s'y arrête : car si le Christ est mort dans la violence et le mépris que l'on sait, Muhammad était atteint dans son âme et condamné à une mort lente.

6. – Mais le Prophète fit face avec une grande patience, sans jamais céder à l'affolement, armé de la raison et d'une foi inébranlable en la volonté de Dieu. Le *Qur'ān* témoigne de cette grande force de caractère – « *Tu es porté par un caractère magnanime* » (*Al-Qalam*, Le Calame, 4) –, qui se ressourc dans la descente régulière de la Révélation et l'élaboration progressive du *Qur'ān*. Comme tout homme, le Prophète a dû envisager la mort, de toute façon inéluctable, mais il savait sereinement que le Livre lui survivrait, même si les hommes pouvaient s'en détourner, et que Dieu serait toujours là, au-delà de l'univers des hommes.

7. – C'est cette éternité de la figure divine qui rend l'Appel à Dieu nécessaire dans toute religion, au-delà de la quête d'une justification de l'existence, de l'organisation cosmique et du destin de l'humanité. Déjà les divinités grecques étaient immortelles. Et il a fallu diviniser le Christ pour en faire le protecteur céleste du monde, mission que la simple prophétie christique ne remplissait pas. Bouddha lui-même, sauveur sans Dieu, fut à la longue divinisé¹.

Les hommes éprouvent à peu près toujours le besoin de magnifier la figure du fondateur et en même temps de se rassurer quant à l'existence inamovible d'un Dieu auquel ils recourent et qui décide de leurs destins. L'homme est ainsi fait que le souci de la vie terrestre prime chez lui sur l'au-delà, mais la supplication est toujours là, tournée vers Dieu, contre le malheur inhérent à la condition

humaine.

8. – La supplication des fidèles s'adresse aussi au Prophète en raison du « statut privilégié » qu'il occupe auprès de Dieu. Leur conviction est faite que lui aussi les écoute en ce lieu céleste où il vit après la mort. Une logique profonde et mystérieuse traverse cette espérance. La foi en un Dieu transcendant, donc invisible et inaccessible, passe par Muhammad. Celui-ci – comme le Christ – a réellement existé ; c'est indubitable et attesté par les deux professions de foi. En effet, l'islam n'a pas été immergé dans les histoires légendaires où se sont évanouies tant de religions. La personne de Muhammad est proche, situable dans le temps et l'espace, toujours là, jamais évanescente. La religion dont il est le prédicateur évolue dans le réel tangible de l'histoire. D'où la prégnance de la figure de Muhammad dans la foi populaire.

9. – Les rationalistes compréhensifs ont toujours prêté une grande influence aux fondateurs comme initiateurs de configurations religieuses, canoniques et culturelles. La Thora est à leurs yeux l'œuvre de Moïse, comme le pensaient les anciens fils d'Israël eux-mêmes ; les Évangiles procèdent largement du Christ, divinisé sous l'influence des cultures grecques ou orientales. Quant au *Qur'ān*, il est perçu comme l'œuvre de Muhammad qui sut conquérir les cœurs grâce à la puissance de sa rhétorique. Les rationalistes les plus avertis considèrent Muhammad comme un grand sage réformateur. Mais ces visions s'accordent à évacuer la figure de Dieu. Il a fallu attendre le xx^e siècle, moment de l'épanouissement des sciences humaines, pour que la Révélation-dévoilement soit appréhendée comme un fait réel, comme une expérience religieuse à part entière. Et admettre que d'illustres hommes de religion aient pu recueillir une Révélation, que des Livres révélés aient pu exister sous diverses formes et en diverses régions du monde. La suspicion systématique à l'endroit des paroles prophétiques est de moins en moins de mise, sauf à s'immiscer dans des questions métaphysiques et théologiques qui sont du seul ressort des croyants.

10. – Voilà où nous en sommes intellectuellement. La Révélation est envisagée comme un *fait d'histoire religieuse* par les rationalistes qui continuent à lui refuser le statut de vérité ayant réellement existé. Considérées comme l'affaire des fidèles, dépassant la compétence du philosophe et du savant, les religions obéissent cependant à des typologies : l'islam est une religion dotée d'une Révélation et d'un Livre sacré assez atypique, alors que le Christ appartient à la catégorie des Prophètes thaumaturges. Disons que les religions ressortissent à une vérité historique, spirituelle et sociologique, et tenons-nous-en là. Les religions anciennes ont vécu ; ne se sont maintenues que les religions

universalistes (le bouddhisme, le christianisme, l'hindouisme, l'islam...). Les premières étaient des religions « nationales » liées à des sociétés particulières ; elles étaient sujettes à avatars et sont tombées en désuétude sitôt qu'une grande croyance attractive les a remplacées.

Ce qui est nouveau, c'est la propension de la modernité, en Europe, à disqualifier le fait religieux. De là le conflit récurrent entre un rationalisme historiciste – qui tient à renfermer les religions dans l'histoire profane – et une absolutisation des religions et des croyances comme vérités métahistoriques et intemporelles.

11. – La Révélation revêt des formes multiples. La spécificité coranique est triple : le *Qur'ān* se présente comme une « descente » (*tanzīl*), une Récitation et une Révélation. Le rôle de Muhammad semble disparaître derrière cette triade. Un des credo des musulmans est que le *Qur'ān*, dans ses mots et dans ses significations, est entièrement la parole de Dieu. À l'époque califale, au moment où l'islam s'est étendu, la place du fait coranique s'est affirmée et la vulgate a fait l'objet d'études sans précédent de la part des savants. Le fait est que le *Qur'ān* constituait, quelques siècles après son avènement, le seul témoignage de la relation unique entre Dieu, Créateur de Tout, et les hommes, par la médiation de Muhammad. La redécouverte du texte coranique, lorsque la vie a repris son cours routinier, a donné lieu à une sorte d'étonnement face au texte légué par Dieu. Après deux siècles, l'Appel de Muhammad a été consacré par l'histoire réelle. Au contact des autres civilisations, les Arabes n'ont plus été en reste d'orgueil et ont revendiqué fièrement leur Prophète et leur Livre révélé. À mesure que l'islam s'est répandu parmi d'autres peuples, le Prophète est apparu de plus en plus comme l'Envoyé de Dieu pour tous les hommes, comme l'annonçait le *Qur'ān*.

La controverse sur l'essence du Livre ne pouvait pas ne pas se déclencher : est-il incréé, c'est-à-dire participant de la Personne divine, ou n'est-il qu'une création de Dieu ? A priori, l'attachement au caractère divin du *Qur'ān* est un succédané du dogme de l'Incarnation. L'islam, après tout, est venu après le christianisme. Et tout héritier absorbe l'héritage sans en abolir toutes les composantes. Si le Christ était le « logos » incarné de Dieu, le *Qur'ān* serait la parole littérale de Dieu, ou plutôt son Livre. Il y a en effet seulement trois occurrences de l'expression « parole de Dieu » dans des récits concernant les juifs, la Thora, les polythéistes et les bédouins², l'usage préférentiel de l'islam primitif étant « Le Livre de Dieu » (à Siffīn, par exemple ; voir notre ouvrage *La Grande Discorde*, Gallimard, 1990).

Revenons à la question de départ : dès lors que la Révélation a été mise en mots dans le *Qur'ān*, quel rôle reste-t-il au Prophète ? On a pu évoquer la rhétorique coranique ineffable et irréductible à des facultés littéraires humaines. Argument dérisoire et réducteur de la personnalité divine. Après tout, le génie discursif et le génie tout court du Prophète sont communément reconnus. À mon sens, l'extension du monothéisme chrétien au Moyen-Orient, et, dans le même temps, la valeur éminente acquise par la rhétorique dans l'espace arabe, le besoin ressenti par les Arabes de parer leur Livre d'attributs miraculeux pour en renforcer la vérité, sont autant d'éléments qui ont milité pour une divinisation du discours coranique.

La sainteté conférée au texte n'a pas de lien direct avec la sanctification du Prophète. Le Prophète fut sanctifié non seulement en raison de la force intérieure qui fut la sienne, mais surtout pour sa proximité avec Dieu. La tradition hébraïque, reprise par le *Qur'ān*, réserve la sainteté à Dieu et à ce qui émane de lui, contrairement à l'usage extensif de cette notion par le christianisme tardif. Le Prophète n'est pas à proprement parler un saint, mais sa figure a quelque chose de sacré, parce que Dieu a établi une relation avec lui, l'a élevé par le devoir de prière à sa mémoire, et a inscrit son nom avec le sien dans les professions de foi. Si le Prophète a été sacralisé au sens moderne du terme, la prophétie, elle, n'est pas sainte.

Muhammad fait partie de ces hommes qui ont modelé la conscience humaine, enrichi la civilisation et élaboré le patrimoine éthique de l'humanité ; de ceux-là qui ont contribué au dépassement par l'homme de sa condition animale. Il fait partie de ces guides si rares dans l'histoire. Il a doté le monothéisme de son expression la plus élevée, tout au moins du point de vue anthropologique. Témoin de Dieu, il témoigne aussi pour la communauté des croyants. La vérité de la Prophétie muhammadienne réside, en son essence, dans ce témoignage.

¹ Sauf que Bouddha n'entend plus de voix parce qu'il se néantise dans le Nirvāna. Le premier bouddhisme est venu réformer l'hindouisme brahmanique et sauver l'homme de la métempsychose répétitive qui le condamne au malheur de vivre toujours, en prônant le Bien et l'exemple de Bouddha. En définitive, le néant est devenu le salut, alors que dans les autres croyances du Moyen-Orient c'est la peur du néant qui a généré l'imaginaire religieux et inventé la Résurrection et l'éternité. L'éternité, ici, est temporelle : une sorte de temps sans fin, et non un outre-temps. Hegel lui-même considérait l'éternel comme un présent perpétuel. Pour moi, il n'est d'éternité que de néant, et seul l'homme connaît le néant.

² « ... Une coterie d'entre eux, après avoir entendu de Dieu la parole, la falsifiait, bien que l'ayant reçue en raison et savoir... » (*Al-Baqara*, 75) ; « Si quiconque parmi les polythéistes te le demande, accorde-lui sauvegarde pour lui permettre d'entendre la parole de Dieu » (*At-Tawba*, 6) ; « ... ils voudraient ainsi changer le langage de Dieu... » (*Al-Fath*, Tout s'ouvre, 15). La plupart des exégètes affirment que « *kalām Allāh* » (traduit par « langage de Dieu » chez Berque) renvoie à la Thora, parce que Dieu a parlé à Moïse. La falsification en question (*tahrīf*) serait la mauvaise interprétation ou l'occultation de la prophétie à venir

de Muhammad (Ibn Kathīr, *Tafsīr*, t. 3, p. 110). Tabarī (*Jāmi, al-bayān*, t. 1, p. 367) abonde dans le même sens en ajoutant que la « coterie » (*farīq*) désigne les docteurs et leurs héritiers chez les antiques fils d'Israël.

En tout cas, personne ne prétend que « *kalām Allāh* » était le *Qur'ān* dans le contexte de la sourate. Dans le verset d'*At-Tawba*, « *kalām Allāh* » est manifestement le *Qur'ān* lorsqu'il est déclamé, soit la Révélation de Dieu rapportée et énoncée par le Prophète (Ibn Kathīr, *Tafsīr*, t. 2, p. 323). Dans le verset de la sourate *Al-Fath*, toujours selon Ibn Kathīr, (*Tafsīr*, t. 4, p. 192), l'allusion concerne les bédouins et ceux parmi eux qui n'ont pas pris part à Hdaybiya et voulaient participer à la conquête de Khaybar. Dieu a promis aux croyants d'être les uniques bénéficiaires de la conquête. Il est dit plus loin dans le même verset : « *Dis : vous ne nous suivrez pas comme cela. Dieu a déjà parlé.* » Il faut entendre : par la bouche de son Prophète ou parce qu'il en a ainsi décidé. En aucun cas il ne s'agit ici du *Qur'ān*.

La notion de parole suppose que des mots soient prononcés. En ce sens, Dieu ne parle pas aux hommes, ou alors « *par la Révélation ou derrière un voile* ». Cela contredit les récits de l'Ancien Testament (Daniel n'a-t-il pas entendu la voix de Dieu comme on entend celle d'un homme ?). Dieu a également parlé à Moïse sans lui apparaître. Cela reste une exception. Le *Qur'ān* entérine le récit vétéro-testamentaire dans le souci d'unifier la figure de Dieu (Yahvé, El et Allāh ne font qu'un) et de crédibiliser l'ancienne tradition. Ce souci de continuité n'a pas empêché le *Qur'ān* d'offrir la figuration de Dieu la plus élevée et la mieux élaborée du patrimoine monothéiste.

Table of Contents

[Page de Titre](#)

[Table des Matières](#)

[Page de Copyright](#)

[Du même auteur](#)

[avertissement](#)

[introduction](#)

[I - Le Qur'ān comme Livre de Dieu](#)

[II - Vision et Révélation nocturne](#)

[III - Fausseté de la Légende de la Caverne](#)

[IV - L'Apparition et les débuts de la Révélation](#)

[V - Dieu et Jibrīl](#)

[VI - La Prophétie extatique](#)

[VII - Prophétie et folie](#)

[VIII - Force intérieure du Prophète](#)