

***L'abrogation (nâsihk et mansûhk) dans le Coran
à la lumière d'une lecture interculturelle et intertextuelle.***
Geneviève Gobillot,
Université Lyon 3.

Abstract

Koranic verses concerning the abrogation were not considered, during the centuries, in the same way by all the commentators. If the most common interpretation was that the Koran declares to overrule itself in precise cases, in particular to cut legal questions, certain number of authors gave completely different explanations. The last ones, among whom at least a mu'tazilite, Abû Muslim Mu^{hammad} b. Ba^{hr} al-Isfahânî al-Mu^{tazilî}, m. 322/934, were persuaded that the abrogation does not concern the koranic text itself, but the revealed texts previous (Torah, Gospel)

Having exposed the arguments, little known, of the commentators who adopted this thesis, we notice, thanks to an intercultural and intertextual reading of the concerned passages, that they seem to have had the understanding the closest to the real meaning of the koranic text.

We show, to finish, by means of the intercultural reading of the another verse (2, 256), considered as overruled by Abû-l-Hasan 'Alî b. Ahmad al-Wâhidî al-Nîsâbûrî, in his book *Ashbâb al-nuzûl wa-al-nâsikh wa-l-mansûkh*, among others, that a just understanding of the koranic notion of abrogation restores a more solid status in verses relative to the dialogue between the religions.

Historique des acceptations de l'abrogation

Les versets coraniques qui parlent de l'abrogation n'ont pas été appréhendés, au cours de l'histoire, de la même manière par tous les exégètes. Si l'interprétation qui s'est majoritairement imposée est que le Coran déclare pouvoir s'abroger lui-même, plusieurs commentateurs ont avancé au cours du temps des explications différentes.

Pour la période médiévale, en dépit de la destruction des œuvres des mu'tazilites, l'opinion de l'un d'entre eux, qui représente

probablement plus qu'une prise de position individuelle, nous est parvenue dans son intégralité. Elle figure dans le *tafsîr (Mafâtih al-ghayb)* de Fakhr al-Dîn al-Râzî, au commentaire du verset 2, 106 : « Sixième question : Ils (les ulémas) sont tombés d'accord sur le fait que l'abrogation concerne le texte du Coran lui-même. Néanmoins Abû Muslim Ibn Bahîr (Abû Muslim Muhammad b. Bahîr al-Isfahânî al-Mu'tazilî, m. 322/934, est un commentateur du Coran abondamment cité par Fakhr al-Dîn al-Râzî. Il naquit en 254/868. Il fut l'un des protégés du vizir 'Ali b. 'Isâ. Sous al-Muqtadir, il fut gouverneur d'Isfahân et du Fârs. Son commentaire coranique s'appelait :*Jamî' al-tâ'wîl li-muhkam al-tanzîl*. Il est également cité par Tûsî et par Tabarsî dans leurs commentaires coraniques.) a déclaré, “Il n'en est point ainsi” ; alors que les gens argumentaient en faveur de son application au Coran au moyen de divers éléments. L'un d'entre eux est le verset: “Nous n'abrogeons un verset ni ne le faisons oublier sans en apporter un meilleur ou un semblable”. Abû Muslim a répondu à cela également par divers arguments : le premier est que les versets abrogés sont les lois (*sharâ'i*) qui figurent dans les livres antérieurs, à savoir la Torah et l'Evangile, comme par exemple le repos du samedi et la prière vers le couchant dont Dieu nous a dispensés en nous faisant manifester autrement notre adoration. Les juifs et les chrétiens disaient : “Ne croyez que celui qui suit votre religion”. Dieu a aboli cela par ce verset»

Après sa mention par Fakhr al-Dîn al-Râzî, cette explication semble être restée plongée durant des siècles dans un silence presque absolu, seulement brisé par l'hérésiographe Shahrastânî (Al-Shahrastânî. 1965:189-190). Il faut attendre le XIX^e siècle pour qu'un réformiste, Sayyed Ahmad Khân (m. 1889), y refasse allusion dans son *Tafsîr* (en ourdou). Est-ce par la seule influence de sa pensée que cette interprétation s'est répandue largement dans l'islam indo-pakistanaise ou bien l'idée avait-elle continué à faire son chemin dans ces régions depuis très longtemps? On constate en tout cas que l'encyclopédie indienne *Encyclopaedia of the Holy Qur'an*, explique, à l'article « abrogation », que « l'abolition des révélations et législations antérieures serait le premier sens de ce verset, qui a ensuite été élargi à l'abrogation du Coran par le Coran pour les besoins du *fiqh* ». L'un

des témoignages les plus remarquables à ce sujet est le commentaire de Mawdûdî, qui ne connaît que cette interprétation et donc refuse *a priori* tout fondement coranique au principe de l'abrogation du Coran par le Coran.

Une source arabe affirmant la même chose est le *Tafsîr* moderne de Saïd Hawwâ, *Al-Asâs fî-l-tafsîr* (2003, I, : 207). Dans le *Tafsîr al-wâsîl*, composé par une équipe de 'ulamâ' d'al-Azhar, cette interprétation serait simplement « seconde » et attribuée aux 'ulama' *tâ'iqa*, expression qui désigne les Mu'tazilites et les Chiites. Quelques autres commentateurs modernes, Maulvi Muhammad 'Alî, Muhammad Asad et Ahmad Hasan rejettent également tout à fait l'interprétation de l'abrogation du Coran par lui-même, l'attribuant aux *fuqahâ'*, qui se sont exprimés sur ce point bien après l'apparition du Coran.

Dans la mesure où les enjeux relatifs à cette question ont pris de nos jours une ampleur et une acuité accrues, il peut s'avérer utile de la reconsiderer à la lumière des nouvelles méthodes de réflexion sur les textes fondateurs, en l'occurrence l'étude interculturelle et intertextuelle.

Les fondements coraniques de l'abrogation

Selon les ulémas, la notion de *nâsikh* et *mansûkh* est évoquée dans trois passages coraniques (16, 101, 22, 52 et 2, 106).

Le verset (16, 101) serait, selon la chronologie coranique traditionnelle, le plus ancien (période mekkoise): « Lorsque nous changeons un verset contre un autre verset – Dieu sait ce qu'il révèle – ils disent : “Tu n'es qu'un faussaire !” Non ! Mais la plupart d'entre eux ne savent pas ». Le contexte est un discours adressé par Muhammad aux polythéistes. Cette appellation désigne de manière générale « les idolâtres » et très souvent, dans des cas spécifiques comme la partie de la sourate concernée ici, les « communautés » (chrétiens, juifs, judéo-chrétiens, manichéens, sabéens) représentées à l'époque, pour les exhorter à croire et à suivre le chemin de Dieu. Cet ensemble s'étend, globalement, des versets 98 à 105. Les versets 98 à 100 constituent un premier sous-ensemble : « (98) Lorsque tu proclames (*taqra'*) le Coran, demande la protection de Dieu contre le Démon maudit. (99) Le démon n'a aucun pouvoir sur les croyants ni

sur ceux qui se confient en leur Seigneur. (100) Son pouvoir s'exerce seulement contre ceux qui le prennent pour maître et qui sont polythéistes ».

Le passage est explicite : l'idée est qu'il faut que Muhammad demande protection à Dieu contre le Démon au moment où il proclame à haute voix le Coran afin que celui-ci ne puisse interférer dans cette proclamation. Vient ensuite le verset 101. Son sens est également clair : lorsque Dieu change un verset contre un autre verset, ils (les adeptes des communautés), disent (à Muhammad) « Tu n'es qu'un faussaire ! ». Vient ensuite la réplique : Non ! Mais la plupart d'entre eux ne savent pas. (101) Dis : « L'esprit de sainteté l'a (le Coran) fait descendre avec le Vrai, de la part de ton Seigneur comme une Direction et une bonne nouvelle pour les soumis afin d'affirmer les croyants ».

La situation s'éclaire alors. La proclamation du Coran est exempte de tout défaut qui pourrait provenir d'une intervention démoniaque, puisque Muhammad a pris la précaution de l'écartier. Cependant, lorsque les adeptes des communautés (les Gens du Livre) trouvent qu'un verset a été substitué à un autre, ils traitent le prophète de faussaire. Or pourraient-ils lancer une telle accusation pour la raison qu'un verset coranique serait substitué à un autre ? D'une part les Gens du Livre n'étaient pas censés connaître le Coran, mémorisé, selon la tradition uniquement par les fidèles et non encore mis par écrit, d'autre part, l'eussent-ils connu que de tels changements leur auraient été peut-être laissés indifférents, voire les auraient réjouis, mais en aucun cas ils n'auraient accusé le messager de l'islam d'être un faussaire parce qu'il changeait quelque chose à sa propre révélation. Les versets remplacés par d'autres ne sont donc pas des versets du Coran, mais des versets appartenant à des textes révélés antérieurs, les textes de ceux qui portent l'accusation de falsification contre le prophète, à savoir, essentiellement la Bible et les corpus qui y sont rattachés. La réplique qui suit confirme ce sens en précisant que le Coran « descend » directement de Dieu, accompagné du Vrai (*Haqq*), grâce à l'Esprit de sainteté.

Cette preuve est complétée par la réponse à une autre contestation émanant des gens des communautés. (103) Nous savons

qu'ils disent : « C'est seulement un mortel qui l'instruit ! Mais celui auquel ils pensent parle une langue étrangère, alors que ceci est une langue arabe claire ».

Le fait que la révélation coranique est en arabe et non pas dans les langues des textes auxquels elle apporte ces modifications (hébreu et syriaque en particulier) est donné comme preuve, par le Coran, que ces textes ne sont pas modifiés par un homme (Muhammad et/ou son instructeur), mais bien par Dieu lui-même. Nous sommes là au cœur de la fonction que le Coran s'attribue de manière récurrente : juste commentaire (Gobillot. 2006: 24-29), correction et rectification des textes antérieurs (Voir à ce sujet le verset « Ô gens de l'Écriture, *vous est venu* notre Envoyé ; il explicite pour vous beaucoup de ce que vous cachiez de l'Écriture et il passe outre sur beaucoup.» (5, 15-16) qui précise que le Coran tient compte des « textes cachés » (apocryphes) des juifs et des chrétiens et, qu'en revanche, il ne conserve pas une partie de leurs canoniques.) Mais comment des textes en hébreu ou en syriaque peuvent-ils se trouver modifiés en arabe ? C'est précisément l'un des défis que propose le Coran à ses détracteurs. Ces modifications sont bien « descendues » sur Muhammad, puisque l'homme que l'on soupçonne de lui donner des indications sur ces points ne parle pas l'arabe et que ces modifications sont apportées en arabe. On se trouve là dans un tout autre univers que celui de l'abrogation du Coran par le Coran.

Examinons à présent le verset (22, 52):

Il relève d'un « bloc sémantique » qui va du verset 49 au verset 54. Le contexte est un discours adressé par Dieu aux incrédules, dont il a détruit les cités parce qu'ils rejetaient les appels de leur prophètes (Noé, Abraham, Loth, Moïse). Les versets 49 à 51 introduisent le verset de l'abrogation : « Dis : Ô vous les hommes ! Je suis certes pour vous un avertisseur explicite. Ceux qui auront cru et qui auront accompli des œuvres bonnes obtiendront un pardon et un généreux viatique. Ceux qui s'efforcent d'abolir nos versets porteurs de signes : voilà ceux qui seront les hôtes de la Géhenne ». L'on retrouve ici le mot *âya*, déjà présent en 16, 101 où il désignait à la fois les versets des textes antérieurs abrogés et ceux du Coran qui les abrogent. Dans le cas présent, il a aussi une double acceptation : les verset du Coran et les

signes qu'ils évoquent, à savoir le fait que Dieu informe par des *âya* (versets) les hommes au sujet des signes (*âya*) qu'il a envoyés en détruisant dans le passé les incrédules et qu'il le fera à nouveau si les hommes rejettent la révélation du Coran. Le texte poursuit : (52) « Avant toi, Nous n'avons envoyé nul apôtre ni prophète, sans que le Démon jetât (l'impureté ?) dans leur souhait, quand ils le formulaient (le contenu de la révélation). Allâh abroge donc ce que le Démon a jeté (d'impur dans les messages), puis Allâh confirmera ses *âya*. Allâh est omniscient et sage. » La plupart des commentateurs ont été influencés par un récit controversé qui veut que Mu^{hammad} ait été, à l'instar des prophètes antérieurs, victime du Démon. Cette tradition rapporte que les versets sataniques furent prononcés suite à une tentation démoniaque faisant espérer à Mu^{hammad} qu'il pourrait se rallier les polythéistes de la Mekke (Voir à ce sujet Tabarî, *Tafsîr* :17, 119.). Pourtant rien n'indique cela dans le Coran. Il parle explicitement des envoyés et des prophètes missionnés « avant toi », ce qui implique que Mu^{hammad} n'est nullement concerné. Le Coran est le message par lequel, justement, Dieu abroge les erreurs dues aux interventions démoniaques introduites dans les discours de ses prédecesseurs qui ne s'étaient pas suffisamment prémunis et confirme ses propres versets porteurs de signes. Admettre toute autre interprétation, c'est aller dans le sens opposé à l'enseignement coranique qui réitère ailleurs le fait que Mu^{hammad} se distingue parce qu'il n'est pas un prophète qui parle sous le coup de son désir personnel (*lâ yantiqu 'an al-hawâ*).

La fin du bloc sémantique confirme cette signification : « Dieu (a agi ainsi, c'est-à-dire a laissé le démon s'introduire dans les souhaits des prophètes antérieurs) afin de faire de ce que jette le démon une tentation pour ceux dont les cœurs sont malades ou endurcis. En vérité, les injustes sont dans une profonde divergence. (54) afin aussi que ceux à qui la science a été donnée sachent que ceci (la révélation coranique) est la vérité venue de ton Seigneur et que, croyant à elle, leur cœur s'incline devant elle. Dieu dirige les croyants sur la voie droite ». L'idée est ici qu'il s'agit d'un dessein de Dieu visant à éprouver les vrais croyants. Nous sommes à nouveau à mille lieues de l'idée d'une abrogation des versets coraniques par d'autres.

Terminons par le verset 2, 106, le plus souvent utilisé pour justifier l'abrogation des versets coraniques par d'autres. Il est, comme le 22, 52, daté de la période médinoise.

Il doit être envisagé au cœur d'un « bloc sémantique » allant du verset 90 au verset 115. Il commence par une harangue à l'encontre des fils d'Israël et de tous ceux qui se déclareraient ennemis de Gabriel, venu faire descendre sur le cœur de Muhammad le Livre qui « confirme ce qui était avant lui » (les révélations antérieures). Ce Livre contient des *âya(s)* parfaitement clairs auxquels seuls les pervers refusent de croire. Le texte s'adresse ensuite aux peuples qui ont reçu des alliances avec Dieu, puis les ont rejetées. A présent, plusieurs de ceux qui avaient reçu des Ecritures rejettent le Coran comme s'ils ne savaient rien. Le Démon est évoqué au verset 102 qui dit que ces gens ont cru ce que les démons leur avaient raconté concernant le règne de Salomon. Le Coran rectifie : « Ce n'est pas Salomon qui était incrédule, mais les démons qui l'étaient ».

Il s'agit là d'un premier exemple de correction ou de rectification d'une croyance antérieure, concernant sans doute le fait que le prophète Salomon aurait commis un certain nombre de fautes. Le Coran poursuit par un deuxième exemple, cette fois, de correction de vocabulaire. Au verset 104, il propose la rectification suivante : « Ne dites pas : -Fais de nous tes élus ! (*râ'înâ*) Mais dites : Regarde-nous (prends nous en pitié) (*unzurnâ*)».

Il est difficile de déterminer a priori à quoi le Coran fait ici allusion. Heureusement, un autre passage, contenant les mêmes termes associés à d'autres, permet d'y voir plus clair. Il s'agit du verset 4, 46. Son contexte est une polémique contre les juifs, qui commence au verset 44. Ces gens sont accusés d'acheter l'égarement et de vouloir égarer les autres hors de la voie droite. (45) Ils sont traités d'ennemis contre lesquels Dieu défend et protège. Puis vient le verset en question : « Certains juifs altèrent le sens des paroles révélées ; ils disent : « Nous avons entendu et nous avons désobéi » (*samînâ wa 'asaynâ*) et « Entends » d'une manière inaudible (*asma' għayru musma'*) (il s'agit sans doute ici de l'ordre « *chema Israël !* »). Ils disent aussi « favorise-nous » (*râ'înâ*). Ils tordent leur langue et ils attaquent la religion. Mais s'ils avaient dit : « Nous avons entendu et nous avons

obéi » (*samînâ wa-ata'nâ*), « Entends » (*asma'*) (sous entendu de manière audible) et « Regarde-nous » (*unzurnâ*) c'eût été certainement meilleur pour eux et plus droit. Dieu les a maudits à cause de leur incrédulité. Ils ne croient pas, à l'exception d'un petit nombre d'entre eux. » Le verset 47 conclut ainsi la question : « Ô vous à qui le Livre a été donné, croyez à ce que nous vous avons révélé confirmant ce que vous possédiez... »

Ce verset éclaire parfaitement le sens du 2, 104 : il s'agit d'éléments de textes sacrés prononcés par les juifs, que le Coran estime erronés ou, plus précisément, pouvant se prêter à déformation et pour lesquels il propose une rectification. Le premier est un passage du Deutéronome (5, 27, 24^{ème} commandement) (*Véshamanou v'assinou*) (Nous écouterons et nous exécuterons). Les Juïves ont dit cela au pied du Sinaï après avoir entendu les dix commandements et en avoir ressenti une grande frayeur. Les chefs des tribus ont alors demandé à Moïse d'écouter seul la suite du message divin afin qu'il le transmette, le peuple s'engageant à « écouter et exécuter ». Le verset 2, 93, qui fait également partie du bloc sémantique d'introduction à l'abrogation reprend ce même passage du Deutéronome, y ajoutant un commentaire sur l'élévation du mont Sinaï au-dessus des juifs (Rappelé en 2, 63, 4, 153-154 et 7, 170-171) lequel figure dans le Talmud (*Chabbat* 88) « Nous avons brandi au-dessus d'eux le Mont Sinaï, comme si c'eût été un tonneau ».

Le Coran avance donc la correction d'un verset du Pentateuque, c'est-à-dire son abrogation et son remplacement par une autre formule, en arabe : « *samînâ wa-ata'nâ* » (Nous écouterons et nous obéirons). En effet, l'expression hébraïque *v'assinou* devient ambiguë lorsqu'elle se trouve transcrise mot à mot en arabe puisqu'elle exprime alors, au lieu de la mise en pratique de l'ordre (verbe *'asâ* en hébreux), la désobéissance (verbe *'asa* en arabe : *'asaynâ*). Les juifs sont ici accusés d'avoir tordu le sens des paroles révélées, parce qu'ils semblent avoir remarqué à l'époque ce phénomène linguistique, l'interprétant comme le fait qu'ayant entendu ce Coran arabe, ils n'avaient pas à adhérer ni à obéir à ses ordres, puisque dans la langue de cette révélation, *'asa* veut dire désobéir. Le Coran propose donc une correction radicale du passage du Deutéronome, qui supprime

toute ambiguïté en passant d'une simple transcription (qui comporte un « faux ami » *'asâ*, dans la nouvelle langue de référence qui est l'arabe), à une véritable traduction en arabe du passage de la Torah à partir de son sens. Nous sommes donc devant un exemple concret d'abrogation d'un passage biblique par un passage coranique.

Pour ce qui est de la deuxième correction proposée en 4, 46, qui est de remplacer (*asma^e ghayru musma^e*) par simplement (*asma^e*) il s'agit là vraisemblablement d'un défaut introduit par les juifs, selon le Coran, dans leur récitation du texte. Le Coran dit, littéralement ce qui est la seule traduction possible du passage : « (Vous prononcez lorsqu'on vous demande ce que Dieu vous a ordonné concernant son message) un « Ecoute (Israël) » inaudible. Dites (clairement) « Ecoute (Israël) », (sous entendu ici : la parole de Dieu dans le Coran) ».

A partir de là, le troisième passage, à savoir la proposition de remplacer *râ'ina* par *unzurnâ*, devient beaucoup plus compréhensible. En effet, *râ'inâ* (avec un *alef*, racine identique à *râ'a* en arabe), en hébreu, peut avoir exactement le même sens que *râ'inâ* (avec un *'ayn*) en arabe. Il peut signifier « Regarde-nous » ou « prête-nous attention » (Gn 42, 1 ; Gn 39, 23), expression qui, s'adressant à Dieu a pour connotation : prends pitié de nous ou protège nous, mais il a également été interprété comme voulant dire : « Favorise nous » (*Traité talmudique Abot* 2, 9), « prends soin de nous » ou, plus précisément encore, et c'est cette acception que vise sans aucun doute le Coran : « choisis-nous, prends-nous pour élus » (Esdras 2, 9). Il s'agit alors, dans ce dernier cas, de l'une des allusions par le Coran à la notion de communauté juive élue, notion qu'il s'attache à remettre en cause dans plusieurs autres versets.

Ce passage, repris en 2, 104, constitue un exemple tout à fait pertinent d'une interpolation qui aurait été introduite par un prophète antérieur à Mu^{hammad}, en l'occurrence Moïse, dans les espoirs duquel le Démon aurait interféré, afin de lui faire prononcer le terme ambigu *râ'inâ*, susceptible d'être confondu, dans une transcription arabe mot à mot, avec *râ'inâ*, précisément, si l'on « tord sa langue » (C'est-à-dire si l'on prononce un *'ayn* et non pas un *alif*, conservant ainsi tout en la masquant l'ambiguïté du terme hébreux *râ'a*), en lieu et place de l'explicite *unzurnâ*. Ce lapsus, imputable au démon et non aux

prophètes qui l'ont commis, extrêmement léger et innocent en apparence, peut devenir facilement, selon le raisonnement coranique, une tentation pour les cœurs malades qui prétendent à l'élection divine, comme le rappelle le verset 22, 52. Le Coran annonce ici aux juifs qu'il corrige leur invocation, proposant d'adopter le mot *unzurnâ*, en arabe, pour remplacer le verbe hébreux *râ'a*, susceptible d'ambiguïté et il invite ceux qui ont cru à la véridicité du Coran à adopter cette nouvelle formule.

Comme on vient de le voir, il s'agit également, sans aucun doute possible, dans le cadre de ce verset 2, 106, d'un exemple d'abrogation d'un texte antérieur, ce qui confirme qu'en aucune des trois occurrences de l'abrogation, le Coran ne met en cause ses propres versets.

Conséquences et conclusions

L'argument avancé par Abû Muslim le mu'tazilite, le premier à avoir mis le doigt sur le nœud du problème, rend, dans ce cadre, parfaitement compte de la subtilité du texte coranique. En effet, selon lui, cette abrogation concerne, non pas la *sharî'a* dans sa totalité en tant qu'ensemble de règles légales des juifs et des chrétiens, mais un certain nombre de ses points. D'autre part, il précise dans un second temps que l'abrogation concerne la « clôture » qui fait que les juifs et les chrétiens considèrent qu'après le leur il ne doit pas y avoir de nouveau message divin. Cette « clôture » va de pair avec la certitude que leur communauté est bien celle qui a été élue par Dieu. Ce que le Coran entend donc abroger, dans un premier temps en tout cas, n'est autre que cette certitude qui les empêche de s'ouvrir à son message, lequel contient l'abrogation de certaines de leurs lois à travers des *âya* qui en remplacent d'autres. Dans ce sens qu'Abû Muslim a ajouté que l'abrogation s'adresse à une injonction lancée par les juifs et les chrétiens : « Ne croyez que ceux qui suivent votre religion ». Au fond, ce qu'il propose d'abroger dans le cadre de cette thématique, à travers deux *âya* ou, plus précisément, bribes de *âya* et une lecture (en 2, 104), ce sont trois attitudes touchant des choses essentielles : écouter, obéir, se dessaisir de sa confiance en sa propre élection divine. Ce que le Coran présente comme principe de l'abrogation et à la fois comme premier élément à abroger, ce ne sont pas les lois antérieures, sauf de

manière partielle, puisqu'elles sont, substantiellement, les lois de Dieu, ce ne sont pas non plus les textes, puisque ce sont, substantiellement, les versets de Dieu, ce sont simplement quelques mots ambigus, mais dans lesquels se joue tout le sort, c'est-à-dire l'élection des communautés qui les prononcent.

Pourtant, on s'aperçoit vite que, si les versets de l'abrogation proposent de changer très peu au texte, leurs conséquences lointaines sont en réalité considérables. Celui, juif ou chrétien, qui admettrait ce principe, perdrait du même coup son statut de membre d'une communauté élue, il s'engagerait à écouter (la parole du Coran) et à obéir (à ce qu'enseigne le Coran). Minimes en apparence, les conséquences de ces versets sont donc immenses, puisqu'elles conduisent à la mise en cause de la légitimité des communautés antérieures elles-mêmes, les préparant à admettre, dans un deuxième temps, une « refonte » plus importante de leurs messages divins.

Telle semble bien être la pédagogie coranique de l'abrogation. Sa finesse, qui aurait dû la faire reconnaître comme l'un des arguments de persuasion les plus efficaces relevant de l'*iżjāz*, semble avoir été complètement ignorée dès les époques les plus hautes, seuls de rares théologiens au cours du temps l'ayant saisie.

On remarque également, à travers une telle pédagogie, la déclaration, dans le Coran, à la fois d'une immense confiance en la raison humaine, qui invite à s'appuyer sur des arguments nuancés et subtils et un appel à la culture religieuse de ceux qu'il entend convaincre. En effet, la démarche d'analyse intertextuelle que nous venons d'appliquer ne fait rien d'autre que se conformer à l'injonction coranique « Apportez donc la Torah, lisez-la si vous êtes véridiques » (3, 93). Or, pour pouvoir satisfaire à cette injonction, il va de soi que la Torah doit être matériellement et physiquement accessible. Il est donc impliqué qu'elle ne doit pas disparaître, fait qui, à son tour, implique que ses gardiens sont également appelés à survivre. Ainsi, même si la conclusion de tout ce processus d'abrogation s'avère défavorable, théologiquement parlant, au judaïsme et au christianisme dans leur revendication exclusiviste du salut, elle s'inscrit, pour finir, dans le cadre d'une conception de la sagesse divine qui implique la continuité de l'existence de ces communautés.

Or, ce raisonnement coranique s'inscrit ici, comme l'a constaté Abdesselam Cheddadi, dans la continuité de la théologie de l'antiquité tardive, en particulier la théologie chrétienne (Cheddadi. 2004: 135). Cette continuité, qui implique une lecture interculturelle inscrite dans le cadre de l'histoire des mentalités, se retrouve au niveau de deux thèmes récurrents, intimement liés dans le Coran. D'une part le fait que Dieu permet à l'erreur de cohabiter avec la vérité, d'autre part la démonstration selon laquelle la vérité est si éclatante par elle-même que tout un chacun y viendra tôt ou tard de lui-même.

Ces deux thématiques sont explicitement inscrites dans le texte, mais une lecture intertextuelle et comparative permet de mieux les éclairer.

Le premier correspond à l'affirmation selon laquelle le prophète reçoit l'assurance qu'il a été envoyé seulement pour avertir les hommes, sans les forcer autrement, la multiplicité des croyances ayant sa source dans le mystère de l'insondable volonté divine : « Si ton Seigneur l'avait voulu, tous les habitants de la terre auraient cru. Est-ce à toi de contraindre les hommes à être croyants, alors qu'il n'appartient à personne de croire sans la permission de Dieu ? » (10, 99-100). La clé en est donnée par un verset qui complète l'argumentation : « Si ton Seigneur l'avait voulu, il aurait rassemblé tous les hommes en une seule communauté. Mais ils ne cessent pas de se dresser les uns contre les autres » (11, 118). Ce raisonnement, selon lequel c'est par décision divine que la vraie religion n'éclipse pas toutes les autres, renvoie à un argument théologique connu dans le christianisme à l'époque, en particulier à travers les *Institutions divines* de Lactance (II, III, 20) : « Ce qui les a peut-être ébranlés [les païens], c'est l'idée que, s'il existait une religion véritable, elle se manifesterait, revendiquerait sa place et ne supporterait pas qu'il en existât une autre. (21) Or, cela relève d'une révélation divine et d'un secret céleste [la décision d'éprouver les hommes] ; et, pour peu que cela ne soit pas enseigné, nul ne peut le connaître, par quelque moyen que ce soit.

Quant au second, il s'agit d'une réflexion partant du contexte coranique du verset 2, 256. S'appuyant sur une affirmation identique à celle de la Bible, selon laquelle Dieu ne dort jamais et n'est jamais fatigué (psaume 121, 4), le Coran précise que la véritable religion est

celle qui rend un culte à une divinité transcendante, libre de toute contrainte d'ordre physique ou moral ; comme l'intercession, en 2, 255, qui, elle non plus, n'exerce pas de contrainte, puisqu'elle est faite « avec la permission » de Dieu. « Pas de contrainte en religion » a donc pour premier sens : pas de véritable religion, si ce n'est celle de l'unique divinité sans contrainte. Cette affirmation est directement suivie de l'assertion selon laquelle « la vérité se sépare clairement de l'erreur », le choix de la vraie religion étant comparé à « l'anse la plus solide que l'on puisse saisir ». La célèbre phrase reçoit alors – cas de figure fréquent dans le Coran – le second volet de sa signification. Cette religion d'un Dieu sans contrainte est tellement éclatante de vérité qu'il n'est nul besoin d'utiliser la contrainte pour convertir. Tout un chacun y viendra spontanément. En clair, si l'islam utilisait la force pour s'imposer, il s'abaisserait au degré des faux cultes, qui compensent par la violence l'erreur de leur doctrine. Ce vieil argument théologique était connu des premiers auteurs chrétiens, comme le prouvent ces réflexions du même Lactance qui illustrent parfaitement le double sens de « pas de contrainte » : « Où est la vérité ? Là où aucune contrainte ne peut peser sur la religion, où rien ne peut être victime de violence, là où il ne peut y avoir de sacrilège » (*Institutions Divines*, II, IV, 7). En effet, « Seul est Dieu celui qui n'a pas été fait. Il demeurera donc toujours en l'état où il a été, parce qu'il n'a pas été engendré de l'extérieur, que son origine et sa naissance ne dépendent d'aucune autre chose qui puisse le modifier et le détruire » (*Ibid.*, II, VIII, 44). Ainsi, « Il n'est pas besoin de violence et d'injustice pour convaincre, parce que la religion ne peut pas naître de contraintes. Il faut utiliser plutôt le verbe que les verges pour qu'il y ait acte volontaire. C'est pourquoi nul n'est jamais retenu par nous malgré lui, et pourtant nul ne s'éloigne, car à elle seule la vérité retient dans nos rangs » (*Ibid.*, V, XIX, 11-13). Les polythéistes sont incapables de nier que leurs divinités ne sont que des hommes qu'ils ont pris pour des dieux (*Ibid.*, XIX, 15) ; c'est pourquoi ils doivent utiliser la violence pour convaincre.

L'exclusion totale de l'utilisation de la violence à l'égard de « l'autre religieux » pour la simple raison de sa différence fait donc, selon le Coran lui-même, partie du principe intrinsèque de l'islam,

dont la supériorité théologique n'a de sens que s'il se départit de toute violence en vue de se répandre dans le monde.

Ainsi, le Coran se pose à double titre en désaveu fondamental et définitif de toutes les interprétations selon lesquelles ce verset et ses semblables pourraient être abrogé au profit de la pratique de la contrainte et de la violence. En effet, non seulement il ne s'abroge pas lui-même, mais encore son sens théologique profond est que la supériorité de l'islam ne peut se manifester que par le refus de pratiquer la contrainte pour convertir, exactement comme l'avait démontré Lactance pour le christianisme quelques siècles plus tôt.

Liste des références

- Cheddadi Abdesselam, 2004, *Les arabes et l'appropriation de l'histoire. Emergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'aux II/VIII^e siècle*, Sindbad, Actes Sud, Paris.
- Gobillot (Geneviève), mai 2006, « Le Coran, commentaire des Ecritures », *Le monde de la Bible*, p. 24-29.
- Saïd Hawwâ, 1414/1993, *Al-Asâs fî-l-tafsîr*, Korankommentar in 11, Bänden; 4. Auflage, , Dâr al-Salâm, Kairo.
- Shahristânî, 1934, *Kitâb Nihâyat al-iqdâm fî 'ilm al-kalâm*, édité et traduit par A. Guillaume, Oxford.