



N° 79/12 - 21 décembre 1979

AUX SOURCES DE LA PENSEE MUSULMANE AVEC LE Pr ALI MERAD

D'origine algérienne et professeur à l'Université de Lyon III, Ali Merad est surtout connu pour ses thèses fondamentales, qui lui valurent - en leur temps - le titre de Docteur ès Lettres : *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'Histoire religieuse et sociale*, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1967, in-8, 472 p. ; *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, Paris, P. Geuthner, 1971, in-4, 267 p.

Collaborateur assidu des revues *Axes*, *Etudes* et *Islamochristiana*, il milite à sa manière pour un dialogue islamo-chrétien qui soit, en même temps, fraternel et exigeant. N'a-t-il, dans cet ordre de choses, participé à la rédaction de *N'avons-nous pas le même Père ?*, Lyon, Ed. du Chalet, 1972, 152 p.

On sait qu'il a publié, en 1975, *Charles de Foucauld au regard de l'Islam*, Lyon, Ed. du Chalet, 130 p., avec une Préface du Père Michel Lelong. En effet, depuis plus de trente ans, il était attiré par la figure du Père de Foucauld. Il s'en explique lui-même dans un "avertissement" qui nous précise quel est son projet. Son livre est "simplement le témoignage d'un homme qui, à un certain moment, s'est senti interpellé par le message de Charles de Foucauld et qui, maintes fois, depuis, s'est interrogé sur la signification - au regard de l'Islam - de cette vie chrétienne implantée en pleine terre islamique" (p. 14). Il s'agit donc d'un "acte de témoignage... motivé par la volonté de contribuer tant soit peu au dialogue islamo-chrétien" : la lecture islamique qu'il fait de la vie de Charles de Foucauld est l'occasion, pour Ali Merad, de "chercher à comprendre" et de mettre en oeuvre cet esprit de dialogue dont il nous décrit les vertus et les exigences en cette "introduction" qu'il résume ainsi : "Nous entendons par là un dialogue qui ne se limiterait pas à des amabilités, à des attitudes courtoises de respect et de mutuelle tolérance, mais qui viserait à promouvoir la nécessaire compréhension réciproque, appuyée sur une connaissance aussi claire que possible des problèmes respectifs, au moyen de toute l'information textuelle et de toutes les ressources de la documentation vivante, et avec le souci constant d'une meilleure intelligence des sentiments, des idées et des doctrines qui forment, de part et d'autre, les fondements de la Foi et de la Culture" (p. 14).

L'étude du cas Charles de Foucauld s'articule en cinq chapitres intitulés tour à tour "Le bonheur d'être comme Jésus" (pp. 23-36), "Une certaine image de la sainteté" (pp. 37-52), "Que signifie "apprivoiser" ?" (pp. 53-72), "Devant l'Islam" (pp. 73-96) et "Mission accomplie ?" (pp. 97-120). C'est l'occasion, pour l'auteur, de redire toute l'estime que portent les Musulmans, depuis toujours, aux représentants authentiques de ce monachisme chrétien qui est loué dans le Coran, de préciser quel pouvait être l'attrait des vertus évangéliques de Frère Charles en cette société saharienne qui y découvrait un "dépassement" de ce que le "maraboutisme" laissait entrevoir et trahissait tout à la fois, et de rappeler aussi que l'ermitte du Hoggar était bien le fils de son temps et de sa "société coloniale", participant à sa vision étroite de l'Islam et à ses certitudes culturelles indéniables, bien que sa "conversion" en ait tempéré les excès et relativisé les prétentions. Au terme de cette extraordinaire

aventure spirituelle où l'inspiration "de source évangélique" et celle "d'essence française" ne pouvaient pas ne pas se rencontrer ni s'unir étrangement, vu l'époque et le contexte, une question se pose: peut-on parler de "mission accomplie" ? L'œuvre scientifique, l'action sociale et le rayonnement pacificateur apparaissent chez de Foucauld comme étant les fruits divers de son "expérience spirituelle": qu'est-il advenu de celle-ci ? C'est à bon droit qu'Ali Merad la désigne, en sa conclusion, sous le nom de "voie étroite" (pp. 123-130).

"Le témoignage d'un Charles de Foucauld en terre d'Islam ne devrait point constituer un sujet de scandale pour le Musulman" (p. 124), nous dit l'auteur, qui ajoute aussitôt, à l'adresse du Chrétien, "qu'on ne saurait jeter un voile sur tout ce qui, dans le zèle missionnaire de Charles de Foucauld, était de nature à blesser la sensibilité musulmane" (p. 125). A quoi nous oblige donc la vérité ? A considérer Frère Charles, avec Ali Merad, "au plan qui a été réellement le sien, le plan spirituel. Le célèbre marabout chrétien a accompli devant la communauté musulmane un témoignage irremplaçable, en cherchant à rendre vivantes la charité et la spiritualité évangélique. Il s'est efforcé d'assumer toutes les vertus reconnues aux Chrétiens dans la révélation coranique, en donnant l'exemple de la fraternité agissante, de l'humilité et de l'inépuisable douceur. En dépit de conditions historiques difficiles, en dépit des tentations d'injustice ou d'intolérance qui guettaient non seulement les responsables de la politique française au Maghreb, mais tout Chrétien impliqué dans le processus colonial, il a recherché l'amitié des Musulmans et a tenté d'instaurer avec eux une cohabitation fraternelle. Il a en outre prouvé que ce désir de fraternité n'était pas une sorte d'aspiration platonique ou intellectuelle. Vivant parmi les Touaregs, il a partagé leur propre sort, voyant en eux non des étrangers, mais des voisins, des amis, et des frères... Par fidélité à la terre africaine, à laquelle il a donné le meilleur de lui-même, Charles de Foucauld a fait vœu d'y reposer jusqu'à la résurrection : (ce faisant), s'il appartient spirituellement à la Chrétienté, le grand ermite du Sahara appartient d'une certaine manière à l'Islam, puisqu'il a choisi une terre musulmane pour dernière demeure" (pp. 127-128).

Telles sont les dernières réflexions que suggère le livre "devant tant de sacrifices et tant d'efforts en vue d'un rapprochement fraternel" et beaucoup s'interrogent avec Ali Merad "sur l'élan mystérieux qui a conduit ce fils d'Alsace vers le Sahara, puis vers le cœur du Hoggar" (p. 129) pour tenter d'y devenir et d'y demeurer une fraternelle présence. Au lecteur, musulman ou chrétien, de se laisser interpeller à la mesure même de sa recherche et de son approche du mystère de Dieu dont l'Esprit toujours créateur sait encore susciter des saints aujourd'hui. Et ce pourrait être, sans doute, l'une des formes du "dialogue des sommets" que d'échanger entre Chrétiens et Musulmans sur les "signes de la sainteté que les uns et les autres reconnaissent à l'action de Dieu dans l'histoire des hommes, même si le Chrétien risque de s'estimer souvent incompris dans le signe ultime de la sainteté chrétienne, la "configuration au Christ qui souffre, meurt et ressuscite". De ce point de vue, l'ouvrage d'Ali Merad constitue un élément des plus positifs dans le cadre de ce dialogue de la "plénitude religieuse".

LUMIERE SUR LUMIERE

Sous ce titre, le Pr Ali Merad a voulu proposer au lecteur occidental et chrétien une Anthologie islamique qui lui permette de comprendre quelle est "la communauté de langage... (et) d'inspiration" que les croyants connaissent et vivent autour de la Méditerranée. C'est "en raison de la fréquence du thème de la lumière dans la symbolique et dans les doxologies coraniques" (p. 8) qu'il a donné pour titre à son livre celui de Lumière sur Lumière, expression extraite du verset de la Lumière (24, 35) où Dieu est proclamé "Lumière des Cieux et de la Terre".

L'Avant-Propos (pp. 7-14) nous enrichit des réflexions personnelles de l'auteur sur le texte même du Coran et sur les thèmes essentiels qu'y découvre sa méditation de Musulman. C'est alors que sont présentés, tour à tour les versets les plus significatifs du Coran (pp. 17-45), les sentences (hadiths) les plus caractéristiques de la Tradition muhammadienne (pp. 49-61) et certaines Voix d'Orient et d'Occident, celles de l'Imam 'Alî (pp. 65-70), de Rabi'a al-'Adawiyya (pp. 71-72), du Shaykh Abou Sa'îd (pp. 73-75), d'al-Lâmi'î (pp. 77-79), du Soudanais al-Mahdî (pp. 81-83), d'Isabelle Eberhardt (pp. 85-89), d'Ahmad Shawqî (pp. 91-94), de Mohammad Iqbal (pp. 95-99), d'Ibn Badîs (pp. 101-106), d'Ahmad Zaky Abou Shâdî (pp. 107-110) et de Khâled Mohammad Khâled (pp. 111-118). Le lecteur sera reconnaissant envers l'auteur de lui avoir ainsi permis d'écouter certaines de ces Voix, même si les textes, parfois trop brefs, risquent d'exciter son appétit plutôt que de rassasier sa faim ! En attendant, ce sont peut-être les introductions aux citations coraniques, aux sentences prophétiques et aux "dits" de l'Imam 'Alî qui sont sans doute les plus intéressants, car ils nous présentent très succinctement ce que

sont les Sources de la pensée musulmane de toujours. C'est pourquoi nous avons pensé utile de les reproduire ici in extenso.

Maurice BORRMANS

1. LE CORAN

Apparu au début du VII^e siècle (après J. C.), le Coran s'inscrit dans le sillage des Ecritures judéo-chrétiennes. Une double filiation d'ordre historique et spirituel l'apparente à l'Ancien et au Nouveau Testament. En effet, la visée coranique n'est point d'abolir la tradition monothéiste antérieure, mais plutôt d'en confirmer les aspirations fondamentales et d'en accomplir le message.

Ce livre révélé - le Livre par excellence pour les Musulmans - constitue la référence primordiale de l'Islam, en tant que foi, loi, et système de valeurs. Il est appelé "Coran", non pas quant à la signification de son message (comme c'est le cas pour l'Evangile, par exemple), mais plutôt quant à sa destination: c'est le livre de la Parole divine qui doit être récitée (pour soi-même) et, par extension, proclamée et prêchée. Simple transcription du terme arabe Qor'an ("récitation, ce qui est à réciter, à dire"), le Coran désigne donc la Parole de Dieu qui doit être annoncée aux hommes. On notera à cet égard que la toute première révélation faite à Mohammad (à La Mekke, en 610) débute précisément par l'impératif "Iqra' !" : Récite ! (96, 1).

Mais ce titre - Coran - consacré par l'usage universel, au-dedans comme au-dehors du monde musulman, ne renseigne pas immédiatement sur la signification et la portée de la Parole révélée à Mohammad. En revanche, le discours coranique nous fournit d'autres désignations propres à caractériser le nouveau message, qui est Lumière (Nour), destinée à dissiper les ténèbres de l'ignorance et de l'injustice; Direction et Guidance (Hodà) vers le Droit Chemin; Distinction et Différenciation (Forqân) entre le Bien et le Mal, entre la Vérité et l'Erreur (cf. le chapitre 25). La Révélation coranique est en outre - et, pourrait-on dire, essentiellement - un Rappel (Dhikr, Dhikrâ), le rappel et la réactualisation du message antérieurement transmis aux hommes par la voix des Prophètes.

Dans la conception musulmane classique, le Coran ne représente pas la Parole de Dieu "rapportée" par Mohammad, et donc exprimée par lui, dans son propre langage, et après coup, sur l'effet d'une obscure "inspiration" ou d'une "vision". Tout au contraire, c'est la Parole même de Dieu, substantiellement et miraculeusement communiquée à Mohammad, par l'intermédiaire de l'Archange, et que le Prophète s'est empressé de transmettre à son entourage, telle qu'il l'a reçue dans le saisissement et l'extase où le plongeait la visite du "Messenger de la Révélation". Dans ce processus de transmission du donné révélé, le Prophète est simplement assimilé à l'instrument vocal nécessaire à la matérialisation de cette Parole divine en une expression linguistique intelligible aux hommes.

Pour le Musulman, l'expression : "Mohammad a dit dans le Coran" est proprement inconcevable. Ce serait même le comble de l'hérésie. L'usage consacré, en matière de citation coranique est celui-ci : "Dieu (ou : le Très-Haut) a dit..." ; ou : "Le Noble Coran dit..." . Du reste, dans le discours coranique, c'est Dieu en personne qui s'adresse tantôt au Prophète, tantôt aux hommes, le plus souvent au moyen du pronom de la 1^{ère} personne du singulier ou du pluriel : "O Prophète ! Nous t'avons envoyé comme Témoin, comme Annonceur de la Bonne Nouvelle..." (33, 45). - "O Jésus ! Je vais T'accueillir et T'élever auprès de Moi..." (3, 55).

Quant à la parole personnelle du Prophète, produit de sa pensée, reflet de son "moi" conscient, et librement exprimée par lui, c'est le Hadîth (voir p. 49), qui fait l'objet de recensions réputées authentiques. Celles-ci relatent les propos, faits et gestes de Mohammad, autrement dit la Tradition du Prophète, laquelle prend place, à côté du Coran, comme seconde référence canonique en Islam, et comme source explicative (et complémentaire) de la source révélée. A la différence du Hadîth, qui n'a été transcrit qu'à partir du deuxième siècle de l'Hégire, le Coran a été pieusement consigné par écrit du vivant même du Prophète. Outre la mémorisation immédiate des fragments du texte sacré, au fur et à mesure de leur révélation (entre 610 et 632), les Musulmans de la première heure s'efforcèrent de fixer par écrit la Parole divine, chacun pour soi, il est vrai, et le plus souvent sur des supports matériels de fortune.

Peu de temps après la mort de Mohammad, la nécessité se fit sentir d'une collecte complète et rigoureuse de la masse des textes révélés, pour les rassembler en un Livre qui serait la référence exclusive pour l'ensemble de la Communauté musulmane. Entreprise sous le règne du premier successeur du Prophète, le calife Abou Bakr (632-634), cette oeuvre capitale ne fut achevée que durant

le règne du troisième calife, 'Othmân (644-656), grâce auquel l'Islam a reçu la Vulgate définitive de ce qui demeure, depuis quatorze siècles, le Livre de Dieu, le Livre dont la Communauté islamique atteste unanimement l'authenticité et la certitude de son origine divine.

Dans sa matérialité, le Coran se présente sous la forme d'un recueil de 6. 236 versets, de longueur variable : depuis la simple proposition nominale à deux termes (dont un sous-entendu: 55, 48), jusqu'à l'ample période couvrant près d'une page (3, 154). Les éditions courantes (format 17 x 24 cm) comportent environ 830 pages de 12 lignes chacune. Dès l'origine, le texte coranique a reçu un classement à dominante thématique, sans rapport nécessaire avec l'ordre chronologique des révélations. Les 114 chapitres (ou sourates) du Coran portent un titre qui réfère soit au thème central qu'ils développent (cf. le chapitre 12 : "Joseph", qui relate longuement l'histoire de ce Prophète), soit à un trait épisodique particulièrement significatif (cf. le chapitre 16 : "L'Abeille"), soit uniquement aux premiers termes qui ouvrent le chapitre (cf. le chapitre 80).

Dans la Vulgate coranique, le classement des chapitres donne, grosso modo, l'impression d'une gradation décroissante : du plus long chapitre ("La Génisse", 286 versets), au plus court (ou plutôt à l'un des plus courts : "Les Hommes", 6 versets). Mais la composition des chapitres n'est pas nécessairement homogène. Ainsi, le chapitre 4, "Les Femmes", traite de questions relatives au statut personnel de la femme, mais aussi de questions touchant à l'organisation générale de la Communauté et à ses rapports avec les Gens du Livre; il édicte des dispositions pénales concernant le meurtre avec ou sans préméditation, des prescriptions d'ordre éthique, des enseignements de portée théologique, etc. Une mention spéciale doit être faite du chapitre liminaire, La Fâtiha ("L'Ouvrante", ou "L'Ouverture"), qui est essentiellement une prière - la prière islamique par excellence (voir p. 31 ss.).

Par sa nature même, et par son contenu, le Coran tient une place centrale dans la vie musulmane, qui se trouve comme ponctuée, sinon totalement ordonnée, par des références constantes au Livre saint. Qu'il nous suffise de citer quelques exemples, pour montrer à quel point la présence de la Révélation coranique est susceptible d'imprégner la vie personnelle et collective en pays d'Islam.

Au plan affectif, le Coran est probablement le symbole le plus cher au cœur des Musulmans. Parmi toutes les valeurs esthétiques, morales et spirituelles dont l'incidence est la plus profonde sur une existence humaine, la valeur qui s'attache à la Parole coranique est sans doute celle qui s'impose avec le plus d'intensité et le maximum de présence à la conscience musulmane. Par sa signification surnaturelle, son pouvoir d'inspiration morale et religieuse, et cette sorte de magie qui émane de son verbe, le Coran constitue l'une des réalités fondamentales qui informent et conditionnent en permanence la vie islamique, dans ses manifestations individuelles et communautaires.

Au plan liturgique, toutes les prières musulmanes consistent (au moins en partie), en une récitation de passages plus ou moins longs du texte sacré.

Au plan éducatif, l'apprentissage du Coran fait normalement partie intégrante de l'enseignement primaire dans la plupart des pays musulmans (quand il n'y est pas laissé à l'initiative de l'enseignement privé). Ainsi, le jeune Musulman reçoit-il, dès sa plus tendre enfance, une certaine formation coranique de nature à marquer pour toujours sa sensibilité et sa conscience profonde.

Au plan intellectuel, le Coran représente la norme idéale du classicisme arabe. A ce titre, il constitue une référence privilégiée en matière de grammaire et de stylistique, aussi bien pour les linguistes que pour les écrivains soucieux de porter la langue arabe à un haut niveau de pureté et de noblesse.

Au plan juridique, le Coran est la suprême autorité et la toute première norme législative. Comme les "docteurs de la Loi" de l'époque classique, les praticiens musulmans de la science juridique moderne ont constamment recours à l'interprétation des données coraniques ayant un contenu plus ou moins explicitement normatif. C'est dire l'importance exceptionnelle que revêt la discipline du commentaire coranique (ou Tafsîr), étant donné que le mode de compréhension du texte sacré détermine la manière d'en traduire le message en actes, aussi bien au niveau de la conduite personnelle qu'au plan de la vie historique de la Communauté tout entière.

Cela nous amène à dire un mot de l'aspect littéraire du Coran, lequel demeure, au regard des Musulmans, le monument insurpassable de la langue arabe. Tout comme les premiers auditeurs du discours coranique, dont le désarroi fut grand devant ce nouveau langage - impossible à apprécier

selon les normes familières de leur art oratoire ou de leur prosodie -, il nous est difficile de classer la Parole de Dieu dans un genre littéraire déterminé.

Composé dans un style assonancé, aux rythmes et aux sonorités irrésistibles, le Coran, a-t-on coutume de dire, n'est ni prose, ni poésie. Néanmoins, le souffle poétique y est sensible à chaque page. Certaines parties du Livre ont les harmoniques des Psaumes ou les vibrantes intonations de chants incantatoires. Il s'agit toutefois d'une poétique irréductible à quelque modèle que ce soit parmi les arts du langage en honneur chez les anciens Arabes. D'où le postulat de l'unicité du modèle coranique et de son caractère inimitable.

Ce postulat de l'inimitabilité du style coranique a souvent été avancé par les auteurs classiques comme l'argument par excellence pour illustrer le dogme de l'origine divine du Coran. Pourtant la langue coranique est relativement simple. Son vocabulaire concret (relatif à l'environnement du Prophète et à l'univers familier des Arabes), est presque totalement présent dans les divers parlers arabes vivants, et se trouve donc à la portée du lecteur musulman le moins cultivé. En fait, la fascination du verbe coranique et son pouvoir émotionnel résident dans l'agencement spécifique de cette récitation, qui tient de l'hymne, du psaume, du récit mythique, de la prédication mystique, tantôt chargée de fulgurances messianiques, tantôt porteuse de modulations envoûtantes.

A partir de telles considérations, on peut mesurer toute la difficulté de la traduction. Quel que soit le talent du traducteur et la finesse de ses techniques, la nature même de l'opération permet difficilement de faire passer, avec le contenu notionnel des versets, toute la saveur de la Révélation et sa puissance suggestive. Les positions musulmanes en la matière vont de l'hostilité résolue à la prudente réserve.

Pour les uns, l'idée même de la traduction de la Parole révélée est en quelque sorte sacrilège. Il leur paraît inconcevable de réécrire, ou mieux, de recréer le message coranique - d'essence divine - au moyen de représentations humaines plus ou moins adéquates, et plus ou moins déformées à travers un matériau linguistique autre que la langue originelle de la Révélation. Pour d'autres, au contraire, il est hautement méritoire de contribuer à la diffusion de la Parole coranique, tant parmi les peuples musulmans non arabes que parmi les peuples non musulmans, et ce, par le truchement de leurs langues respectives. La légitimité d'une telle entreprise apparaît à la lumière de la Révélation coranique même : "Il n'est point d'Apôtre que Nous n'ayons envoyé pour enseigner son peuple dans son propre idiome" (14, 4). A l'exemple des apôtres cités dans ce verset, les traducteurs modernes participent - plus ou moins obscurément, plus ou moins efficacement - à ce dessein de Dieu, qui est l'universalisation de Son Message.

Ainsi envisagée, la traduction du Livre saint de l'Islam ne prétend nullement se substituer à la Parole originale. Elle ne saurait non plus être entendue comme la restitution rigoureuse de cette Parole, mais simplement comme une transposition des enseignements qu'elle véhicule. Outre sa portée purement pratique, mais non négligeable, une telle oeuvre constitue une réponse à l'injonction coranique faisant obligation au Prophète (et par conséquent aux Musulmans) d'assumer pleinement la transmission du divin message (cf. Coran, 5, 67).

Les réticences de la doctrine classique à propos de la traduction du Coran ne s'expliquent pas seulement par une exigence d'ordre intellectuel: elles ne sauraient être interprétées comme l'expression d'un purisme ou d'un perfectionnisme poussé à l'extrême. En fait, il s'agit là d'une option théologique motivée par l'argument selon lequel aucune traduction, dans aucune langue, ne

pourrait être assimilée à un pur reflet de la Révélation. Celle-ci (on l'a déjà noté) étant tenue pour miraculeusement inimitable en son expression linguistique incréée, est en soi un absolu, donc inexprimable en d'autres termes que ceux-là mêmes que Dieu a choisis pour la manifester aux hommes.

En vertu de tels principes, aucun Musulman (non arabophone) ne devrait se reposer exclusivement sur une traduction quelle qu'elle soit du Coran, et se croire ainsi dispensé de goûter la Parole coranique dans sa fraîcheur originale, et par là même, de chercher à saisir les vérités du divin message dans leur plénitude et leur authenticité.

Le message coranique est de nos jours accessible dans la presque totalité des aires culturelles à travers le monde. En dépit des réelles déficiences et des inévitables imperfections de la plupart des traductions du Coran, celui-ci demeure la grande référence autour de laquelle tant de peuples divers se

réunissent et se reconnaissent comme frères devant Dieu. Par-delà les différences ethniques et culturelles, par-delà les disparités d'ordre sociologique, c'est le Coran qui unit profondément les différentes composantes de la Communauté musulmane, tel un ciment inaltérable.

2. LE HADITH

Le terme arabe *hadîth* (au sens de "propos", "récit"), désigne l'ensemble des paroles attribuées au Prophète, et que les générations musulmanes (celle des Compagnons, d'abord, puis celles de leurs successeurs) se sont transmises oralement, jusqu'au milieu du II^e siècle de l'Hégire (milieu du IX^e siècle), époque à laquelle commence la collecte systématique de ces paroles. Les recueils ainsi établis, généralement selon un ordre thématique, forment ce que l'on appelle la Tradition du Prophète, et constituent, à côté de la source coranique, une référence canonique indispensable à la constitution de la doctrine juridique, éthique et théologique de l'Islam.

En raison de son importance comme source de la loi religieuse (incluant les normes éthiques et juridiques aussi bien que les prescriptions fondamentales du culte), la valeur du Hadîth est fonction de son authenticité. C'est pourquoi les docteurs de l'Islam se sont attachés de bonne heure à faire une critique aussi rigoureuse que possible des traditions attribuées à Mohammad. Au terme de minutieuses enquêtes orales, et de laborieuses évaluations théoriques, les traditions (ou "*hadîth-s*") ont pu être classées en plusieurs catégories, selon des critères d'authenticité portant à la fois sur le contenu même du *hadîth*, sur la crédibilité de ses transmetteurs, et sur la validité des chaînes de transmission, au regard de la vérité historique.

Ainsi, les meilleures traditions sont celles qui correspondent aux *hadîth-s* dits "*vrais*" ou "*sains*" (*sahîh*), ceux qui présentent toutes les garanties d'authenticité, notamment par la rigoureuse continuité attestée dans leurs chaînes de transmetteurs, et l'inattaquable véracité de *ces* derniers. Viennent ensuite les *hadîth-s* dits "*bons*", dont le contenu est satisfaisant pour l'esprit, et qui peuvent être tenus pour vraisemblables, sinon rigoureusement authentiques; puis les *hadîth-s* "*étranges*", qui posent des problèmes insolubles quant à la validité de leur chaîne de transmission; enfin, les *hadîth-s* dits "*faibles*", donc irrecevables : ce sont les *hadîth-s* dont l'authenticité est franchement discutable, en raison de l'incertitude - ou de la suspicion - qui planent sur la personnalité de l'un ou de plusieurs personnages composant la chaîne des transmetteurs.

Ce long travail de critique de la tradition du Prophète a conduit les Musulmans à reconnaître pour authentiques un certain nombre de recueils, au premier rang desquels il faut citer celui de Boukhârî (194-256 H. /810-870), et celui de Mouslim (202-261 H. /817-875), qui sont universellement reçus comme source canonique seconde, à côté de la source révélée.

En vertu d'un large consensus des docteurs, entériné par la pratique multiséculaire au sein de la Communauté musulmane, le statut du *Hadîth* est celui d'une source complémentaire du donné révélé. Mais non pas simplement au sens de tradition explicative. Le *Hadîth* est considéré, de plein droit, comme une tradition constitutive, car les normes édictées par le Prophète sont assimilées aux normes établies par la Révélation : elles ont la même autorité, parce qu'elles sont de même essence (Révélation, dans un cas; inspiration divine, dans l'autre).

Dans la tradition culturelle de l'Islam, l'étude du *Hadîth* (par la mémorisation, la méditation et le commentaire), fait partie des disciplines religieuses majeures, au même titre que l'étude du Coran (laquelle requiert également la mémorisation, la méditation, et la pratique des commentaires). Mais les récents progrès des études historiques, et le libéralisme qui s'est fait jour dans le monde musulman, depuis le début du siècle, ont conduit bien des auteurs à s'interroger sur la validité de la Tradition du Prophète, du moins telle qu'elle se trouve établie par les Ecoles classiques. Bien que les premières tentatives de relativisation du *Hadîth* remontent à la première décennie de notre siècle, c'est seulement depuis les années 50 que de sérieux progrès ont été enregistrés dans le sens d'une critique plus rigoureuse de cette Tradition, tant du point de vue de son contenu, que du point de vue des conditions matérielles de sa transmission.

Ceci étant, il n'en demeure pas moins vrai que le *Hadîth* continue d'être entouré d'une profonde vénération en pays d'Islam. Et si le caractère canonique de la Tradition prophétique - en tant que source législative - paraît aujourd'hui sérieusement remis en question, les Musulmans n'en continuent pas moins de considérer le *Hadîth* comme une référence privilégiée pour connaître la personnalité et la pensée religieuse du Prophète, et par là même, pour mieux apprécier le message islamique originel.

En outre, comme le Coran fait en quelque sorte obligation aux croyants d'imiter le Prophète ("Vous avez en l'Envoyé de Dieu un excellent modèle" : 23, 21), cette imitation passe nécessairement par une connaissance intime de la riche littérature du Hadîth. C'est à ce prix seulement que l'on peut parvenir à se faire une idée précise de la conduite historique du Prophète, et une image aussi claire que possible de sa voie morale et spirituelle.

3. L'IMAM 'ALÎ

Cousin et disciple du Prophète, et l'un des tout premiers convertis à la foi nouvelle (à dix ou onze ans), 'Alî Ibn Abî Tâlib est généralement regardé comme la seconde figure religieuse en Islam, après Mohammad. En 623, il devient le gendre du Prophète, en épousant sa fille Fâtima, dont il eut deux garçons, Hasan et Husayn, les deux petits-enfants chéris du Prophète, et que l'hagiographie musulmane révère comme "les deux Princes de la Jeunesse du Paradis". Par tous ces liens de parenté, auxquels il convient d'ajouter un dévouement total à la personne de Mohammad, 'Alî fait partie intégrante de la Famille de ce dernier, famille magnifiée par le Coran, et à laquelle les Musulmans vouent une vénération particulière.

A la mort du Prophète, un parti se forma autour de 'Alî pour revendiquer la succession au bénéfice du seul représentant qualifié de la Maison de l'Apôtre. Outre le lien de parenté, ce parti légitimiste invoquait certaines dispositions antérieures du Prophète susceptibles d'être interprétées comme une manière de préparer 'Alî au rôle de "dauphin". Il faut rappeler que ce dernier fut l'un des "scribes de la Révélation" et l'un des secrétaires du Prophète. Il fut également son porte-drapeau dans plusieurs des combats livrés par les premiers Musulmans contre leurs adversaires (mekkois, etc...). Mohammad avait en outre distingué 'Alî en le chargeant de maintes missions à caractère politique ou diplomatique, et d'importants commandements militaires. En vertu de toutes les marques d'affection et de confiance qu'il reçut de la part du Prophète, 'Alî semblait tout naturellement désigné au vicariat de l'Envoyé de Dieu.

A toutes ces données (authentiques, ou plus ou moins adaptées postérieurement par une pieuse tradition légitimiste), aux qualités de bravoure et d'esprit de décision, qui faisaient de 'Alî un chef militaire de premier ordre, il faut ajouter l'argument touchant à sa profonde science religieuse. Pour un éventuel successeur du Prophète, la compétence en matière religieuse était une exigence primordiale. Or tout le monde s'accordait à reconnaître l'autorité de 'Alî dans ce domaine. Sa parfaite intelligence du Coran (dont il était l'un des principaux "lecteurs"), son intime connaissance de la pensée du Prophète, une sagesse personnelle d'une élévation morale et d'une rigueur intellectuelle rares pour l'époque, tout cela plaidait en faveur de 'Alî comme premier calife ("successeur") et imam ("guide") de la Communauté musulmane après le Prophète.

Le rapport des forces en présence et le jeu politique firent que le tour de 'Alî ne vint qu'en quatrième position, après les règnes de Abou Bakr (632-634), de 'Omar (634-644), et de 'Othman (644-656). Au surplus, le califat qui lui échut après une si longue attente, ne fut pas de tout repos. Les divisions entre les clans des principaux Compagnons, à Médine, la rébellion du puissant gouverneur de Syrie, Mo'awiya, et les luttes fratricides qui s'ensuivirent, endeuillèrent le règne de 'Alî (656-661). Ce fut pour la Communauté une dure et amère épreuve, qui déboucha sur un schisme irréparable, et dont les effets (au plan religieux et culturel), se font sentir jusqu'à nos jours.

Par-delà les différences d'appréciation éthique sur la conduite de son règne, et mises à part les positions théologiques portant sur son statut par rapport au prophétat de Mohammad (à savoir : vicaire du Prophète, donc continuateur de sa mission prophétique, et guide spirituel (Imâm) de la Communauté - un guide nécessairement impeccable et infaillible, à l'image même du Prophète - ou simple "commandeur des Croyants", égal en mérite et en dignité à ses trois prédécesseurs), 'Alî demeure, au regard de la communauté musulmane orthodoxe, sinon l'héritier spirituel exclusif du Prophète, du moins l'un des esprits les plus pénétrés de la sagesse de ce dernier, et l'un des interprètes les plus qualifiés de son message.

C'est précisément cette sagesse de l'Imam 'Alî que retiendra l'historien de la pensée islamique. Car on doit à ce grand esprit un important legs littéraire, constitué de lettres officielles, de discours politiques, de sermons, de maximes morales et de pensées diverses. Cette oeuvre a été réunie et mise en forme en 400 H. /1010, par l'un de ses descendants (al-Sharîf al-Radî), sous le titre : Nahdj al-Balâgha ("La Voie de l'éloquence"), sans doute par référence aux dons oratoires exceptionnels que la tradition prête à l'Imam 'Alî. Le recueil en question jouit d'une immense popularité en pays d'Islam, non pas comme instrument didactique et manuel d'éloquence, mais comme ouvrage de spiritualité. A ce titre, il mérite d'être compté parmi les premières sources vives de la foi islamique.

Outre leur haute portée morale et spirituelle, les discours et pensées de l'Imam 'Alî représentent un monument littéraire qui s'apparente à la parole coranique, par le prestige du verbe et la puissance de l'inspiration.

