

SEDDIK Youssef

Nous n'avons jamais lu le Coran

Paris, l'aube, 2004, 292 p.

Lire le Coran comme si de rien n'était, mettre en cause la totalité du documentaire pour une perception toute nouvelle, écrire la préhistoire du texte, replacer le message au centre d'une culture mondiale à cette époque, ou, pour reprendre le jargon de l'auteur, montrer que « le retrait du lien hellène de la pensée coranique est congénital à l'institution de l'édifice dogmatique », tel est le propos de ce livre.

La première partie (p. 35-67) traite de problèmes ponctuels comme l'identité d'Anastase de Perse, le silence sur le rôle de la tribu des 'Amr, le meurtre du calife 'Uthmân. La deuxième partie (p. 73-120) aborde l'histoire de l'établissement du texte, montrant que la Grande Discorde vient, en partie, de la mise par écrit de la parole révélée : la fixation par écrit est une atteinte à la Vérité éternelle, sans compter l'altération, par certains compagnons du Prophète, du texte révélé en l'écrivant. D'où il apparaît que la copie écrite devient plus concluante que le modèle oral. La revanche de la bédouinité y trouve sa place. Le verset, souvent justifié par des raisons politiques, supplante le fragment. La troisième partie (p. 123-170) suit quelques personnages (Adam, Abraham, Moïse, Salomon, Jésus) pour voir comment la mutation du discours narratif est au service du raisonnement discursif. La quatrième partie (p. 175-216) mentionne quelques oublis : l'écrit religieux occulte l'accès à la pensée vive. La dernière partie (p. 219-266) propose cinq lectures partielles : avec Joseph, on suit l'itinéraire de la carcéralité de l'univers nomade vers la cité qu'il a fait prospérer ; dans l'attitude ambiguë de Muhammad envers La Mekke, on voit comment allier dislocation nomadique et groupement sédentaire ; l'épisode des versets sataniques montre le cheminement logique vers un compromis. La mutation politique de Quraych à la veille du Coran a son modèle dans la Grèce archaïque ; le discours coranique renonce à faire de Dieu l'auteur d'une inscription qui porte en elle son équivoque ; cette parole nous engage dans le temps d'un retrait du ciel qui laisse à l'homme la seule possibilité désormais d'organiser lui-même son destin. L'épilogue (p. 267-279) affirme que le seul prosateur est Dieu ne laissant que le poème à l'Arabe d'Islam.

Pourquoi cette brillante démonstration nous laisse-t-elle mal à l'aise ? Peut-être y manque-t-il un liant permettant au lecteur de se rendre compte de la place logique de chacun des éléments dans l'ensemble. Ensuite, parce que certains poncifs sont admis tels quels sans examen. On le constate au début du texte, à propos de la traduction de *Iqra'* par « Lis » (p. 9 et 76). Voulant à tout prix nous prouver que le Coran est grec, l'auteur semble oublier que le mot *Qur'an* lui-même est un emprunt linguistique au syriaque *qaryama* voulant dire « prédication liturgique ». Ainsi, *Iqra'* doit être traduit par « Prêche » et la réponse de Muhammad *Lastu bi-qâri'in*, non pas par « Je ne sais pas lire », mais par « Je ne veux pas prêcher ». Est-ce aussi cette volonté d'helléniser qui lui fait préférer l'exemple d'Homère (p. 74) à celui de la Bible et de l'Évangile quand il s'agit de l'histoire de l'établissement du texte ? Prendre appui sur ce qui s'est passé avec d'autres textes prétendus révélés n'aurait-il pas été plus concluant ? Je pense en particulier au problème de *Rahmân* et d'*Allâh*. Le premier vocable était le nom de Dieu le Père chez les Chrétiens, tandis que le second était

celui du dieu des Mekkois. Ces derniers interrogent le Prophète à propos du premier (25,60 et 13,30) et un verset coranique vient leur expliquer que les deux sont la même chose (17,110). Dans l'ouvrage, est fournie une référence (p. 249-250) sur ce point sans que l'auteur n'en tire la conclusion voulue ailleurs.

Autre exemple du début du livre. L'auteur dit bien que Muhammad n'était pas illettré, mais il n'en donne pas l'explication qui tient d'abord au fait que *ummi*, dans le Coran, veut dire « qui n'a pas d'Écriture révélée », donc ni Juif, ni Chrétien, ni Sabéen, autrement dit païen. Et qui tient ensuite au verset selon lequel Muhammad aurait pu écrire s'il l'avait voulu. Concernant l'inimitabilité du Coran, il aurait pu consulter l'article décisif de Hammadi Sammoud : « al-Naqd wa qir'at al-turâth, 'awdat ilâ mas'alat al-nazm », dans *al-Majalla l-'arabiyya li-l-Thaqâfa*, n° 24, mars 1993, p. 53-91, qui montre bien que les critères de cette inimitabilité sont les mêmes que ceux de la bonne poésie.

L'histoire du pied déformé (p. 43) existe dans la Bible, d'abord dans l'épisode de Jacob blessé après sa lutte (*Genèse* 32, 26) et qui s'en repart boitant, puis dans celui d'Élie qui demande aux prophètes de Baal pourquoi ils claudiquent des deux pieds (*1 Rois* 18). Cette blessure est souvent décrite comme un euphémisme pour désigner une atteinte aux parties vitales de l'individu.

Le développement sur les sept *mathâmî*, traduits par « entités à sens duel », fait abstraction de l'étymologie reçue à partir de la langue araméenne. Le mot *mathnitha* y désigne la louange. On le constate une nouvelle fois : obnubilé par les origines grecques du Coran, l'auteur oublie parfois les langues voisines de l'Arabie au temps de Muhammad, à savoir le syriaque, l'araméen et l'éthiopien.

Les affirmations étymologiques péremptoires ne sont pas toujours accompagnées de la démonstration philologique convaincante que le lecteur attend : « dont on ne peut que reconnaître l'étrange morphologie », « il est évident » (p. 48), « ville dont le nom est le même que » (p. 147), « nous renvoie sans nul doute possible » (p. 199), « vocable si proche de », « si évidemment proche de », « comment ne pas le rapprocher de » (p. 203), « il ne peut s'agir que de » (p. 205)..

La pédanterie dérange quand l'auteur ajoute le grec *métoikos* au français intrus (p. 38), *doxa* à opinion (p. 112 et 169), *logos* à discours vrai (p. 133), *boulè* à conseil de délibération (p. 149), *apeiron* à désir de l'indéterminé (p. 169), quand il commence un chapitre par : « À la scène de capture de l'oralité coranique dans la rigidité de la graphe... » (p. 59), ou quand il parle de fille épicière (p. 77). Il n'est pas exact que Paraclet veut dire la même chose que Ahmad ou Muhammad (p. 139 et 161). En effet le grec *paraclêtos* de la majorité des manuscrits signifie avocat, défenseur. C'est une autre lecture très rare *pérlclitos* qui a pour équivalent loué. À propos de Jésus, il confond conception virginale et immaculée (p. 158 et 161). Attribuer à l'Évangile de Barnabé le qualificatif d'apocryphe est un compliment pour ce qui est un faux notoire du XVI^e siècle. *Michkât al-awwâr* (p. 253) est la niche aménagée par les moines à l'entrée de leurs grottes pour guider les caravaniers.

Certains renvois devant se trouver dans la thèse initiale ont disparu du texte imprimé, comme le (voir *supra*) de la p. 60, les références à Ibn Hazm, *op. cit.* (p. 98) et Yâqût (p. 191) dont il n'a pas encore été parlé, ou le contraire pour Yathrib « comme il a été déjà indiqué ».

À juste titre, l'auteur avertit qu'il adopte pour la transcription des équivalences peu académiques (p. 8). C'est son droit. Encore faut-il respecter une certaine cohé-

rence dans l'ensemble de l'ouvrage. On trouve soit *Qurân* soit *Qur'ân*. Bien qu'inexistante en arabe littéraire, la voyelle « e » est utilisée, parfois, pour transcrire l'article (*ed-Dîn*), comme marque du féminin (*nihâyet*), ou ajoutée pour une prononciation inutile (*'Amer*) ? La diphtongue est rendue de trois manières différentes : Suheylî, Qaïs, Tufayl. Bien que *rasâ'il* le pluriel d'épîtres soit facile à transcrire, on trouve *rasâ'yl* ou *rasayel*. Des coquilles amènent la confusion : *tahbit* devenant ensuite *tâbit* au lieu de *thabit*, *kutîb* pour *kutub*, 'Abdel-Mattalib en place de Muttalib, Sulmâ et non Salmâ, Ibn Khillikân, Ibn Hchâm, *Moqaddima*, ou l'improbable *machâ-hif!* Que dire enfin de Qu'âyir, Nâbghgha, Dâr l-Çadîth, 'jâz, ?arîb.

Sans compter les coquilles dans la langue française : lie à la créature au créateur, les normes révélé, ainsi que qu'humain, du Moïse, de{se} trouver, ce qu'il va être révélé, la La Caverne, ainsi come Rome ; ou la relative sans principale...

Les références intrapaginales n'ont pas toujours été vérifiées. À propos de Paul, dont la lettre aux Romains comprend quinze chapitres, auquel d'entre eux renvoie le chiffre 25 ?

La bibliographie réserve sa part de surprises. Je ne reviens pas sur les transcriptions fantaisistes, les coquilles malheureuses et les noms fautifs. Ces incorrections sont décidément trop nombreuses. L'arbitraire du classement laisse perplexe. Comment le lecteur francophone non initié va-t-il s'y retrouver ? Certains titres sont traduits ou expliqués, d'autres non, sans critère explicite. L'une ou l'autre référence est tronquée. Des travaux récents et novateurs dans le domaine, en arabe ou en français (par exemple Gimaret sur les noms divins), sont absents. Ils auraient évité à l'auteur d'enfoncer certaines portes ouvertes.

Me considérant comme un simple lecteur, j'ai ouvert cet ouvrage avec intérêt et curiosité. Mais certains paragraphes sont écrits de manière tellement alambiquée et avec des néologismes si compliqués que leur sens m'a échappé. J'en fournis un seul exemple : « Territoire du vague qui ne se présente à la perception et à la mémoire que dans la trompeuse linéarité du parcours fuyant où la trace n'est jamais intracée (sic !) » (p. 113). Le texte comprend trop de redites. L'auteur n'aurait-il pas eu le temps de mettre au propre son brouillon ? Dommage, car il réunit là une documentation longtemps dédaignée. Il attire l'attention sur un domaine d'influences qui a été négligé. Il pose de vrais problèmes d'interprétation. Il suggère des pistes intéressantes pour une compréhension renouvelée du Coran. Du coup, il en a oublié la forme... et le lecteur.

Jean Fontaine

ZYTNIKI Colette et BORDIS-BENAYOUN Chantal (dir.),
Cultures coloniales en France (XIX-XX^e siècles),
2004, Sud-Nord, Toulouse, Privat, 300 p.

Actes d'un colloque tenu à Toulouse en 2001. Les 25 communications visent à l'« écriture commune d'une histoire commune » (C. Zytnicki, introduction, p. 12). Des spécialistes d'histoire, d'anthropologie, de littérature et de psychologie ont cherché, à travers l'étude de groupes réduits voire d'individus, à comprendre la part du Sud dans le Nord. Si le lecteur peut se sentir un brin déboussolé tant les thèmes abor-

dés sont divers, l'ouvrage a le mérite d'avoir saisi ces apports et ces influences dans toutes les dimensions qu'elles peuvent recouvrir.

La première partie s'intéresse aux phénomènes migratoires, à la circulation d'hommes venus du Nord, installés au Sud pendant un temps puis à leur retour (ou redépart ?) vers le Nord tout chargés de Sud qu'ils sont. Les communications sur les communautés française (J. Taieb), grecque (H. Hazdagli) ou italienne (A. Salmieri et L. Davi), de Tunisie analysent leur parcours selon des sources diverses (archives et enquêtes orales). Les auteurs se sont attachés à interroger les particularités de ces présences dans le paysage tunisien, les modalités de leur installation et l'histoire de leur séjour jusqu'à l'indépendance. Dans l'étude des déplacements d'hommes, l'accent est mis sur cette nouvelle migration vers le Nord qui soulève, évidemment, des questions identitaires significatives : les Grecs ou Italiens de Tunisie hésitent entre leur pays d'origine et la France, apprise et ingérée dans la Tunisie coloniale. Si les passages du Sud vers le Nord sont appréhendés, l'autre versant de l'affaire, c'est également celui des traces laissées dans le Sud par le Nord, qui mériterait de retenir l'attention des chercheurs : quelle mémoire de ces gens du Nord reste-t-il sur place ? A. Larguèche notamment analyse la naissance chaotique de l'individu dans la société tunisienne et observe ainsi les effets du Nord dans le Sud.

Ces effets sont observés dans la deuxième partie « Venues du Sud : langues, mémoires, identités », par M. Ayachi qui dresse un état de la présence des étudiants tunisiens en France à l'époque coloniale et évoque les conséquences de ces séjours dans les revendications nationales tunisiennes. Les auteurs réfléchissent, non plus directement aux acteurs de ces pérégrinations, mais, au contenu de leurs bagages culturels : que transportent ces gens revenus du Sud au Nord ? Qu'induisent ces migrations en terme de recomposition sociale ? À travers le thème de la langue comme objet d'histoire (l'intérêt pour ce champ d'étude va *crescendo*, cf. J. Dakhli (dir.), *Trames de Langues. Usages et métissages linguistiques du Maghreb*, (Maisonneuve et Larose), N. Koulayan et M. Sayah interrogent les transferts d'une rive à l'autre de la Méditerranée. La dimension passionnelle de ces aventures humaines où s'expriment un sentiment douloureux d'acculturation, plus ou moins exacerbé, ressort des communications de N. Djaziri consacrée aux implications psychologiques liées à l'exil, ou de M. Anselmo qui donne chair à cette situation : Hélène Cixous, auteur de *Rêveries de la femme sauvage*, dit le lien quasi organique qui la rattache à l'Algérie de son enfance. Ces aléas induisent la construction d'une identité nouvelle, ou une reconstruction identitaire plutôt : H. Saadoun, S. Conord et L. Podselver observent ces différents rebondissements culturels chez la communauté juive d'origine nord-africaine de France. Dans cette thématique, P. Soumille a bien montré comment les minorités catholiques du Maghreb ont reconstitué tout un univers, dans le sud de la France, évocateur de souvenirs et générateur de mémoire. Cette mémoire du Maghreb qui se forge depuis la France recouvre des manifestations diverses : G. Dugas analyse ainsi l'art culinaire des Maghrébins installés en France comme l'évocation de toute une histoire. D'un passé voisin, ne se construit pas une identité monolithique : chaque communauté, chaque individu la façonne. Les nuances sont chatoyantes entre les différentes mémoires issues des pays du Maghreb (par le biais de témoignages d'anciens élèves des lycées français de l'Algérie, du Maroc et de la Tunisie. L. Hayoun et E. Tselikas en fournissent un exemple), et, à l'intérieur d'une même

communauté, elles peuvent même être radicalement différentes, voire antagonistes selon G. Pervillé qui compare le cas des Français d'Algérie et de Tunisie.

Dans la troisième partie, les auteurs sondent la place et les représentations, vulgarisées et savantes, du « Sud dans la culture du Nord ». D. Larguèche, G. Gous-saud-Falgas et J. Cantier montrent l'évolution de ces représentations au gré des événements politiques forts. La mise en scène du Sud opérée par le Nord évolue selon le contexte dans lequel elle s'inscrit ; les expositions universelles ou le Centenaire de l'Algérie sont des exemples symptomatiques. Mais il existe, sous ce vernis idéologique, tout un dispositif visant à accéder à la connaissance des pays du Sud. Cette articulation tendue est déconstruite par J. Alexandropoulos à propos du traitement de l'image de Carthage dans l'historiographie. On considère trop souvent le produit de savoir – fut-il livre, musée, ou manifestation – brut, en tant que tel, or les arcanes de cet univers savant renferment les clefs de sa compréhension. Les acteurs de la chaîne de connaissance sont multiples, il convient de les chercher là où on les attend le moins : le Sud n'en est pas absent. Parmi ces canaux souterrains, les interprètes occupent une place privilégiée : A. Messaoudi et J. Guetata, à des échelles différentes, en brosse le portrait. De même, C. Zytnicki montre qu'en dépit du cadre colonial, une esquisse de dialogue, certes déséquilibrée entre lettrés du Nord et du Sud, a pu voir le jour au sein de la *Revue Tunisienne*.

De ces échanges ou de cette rencontre avec le Maghreb sont nés des résultats féconds. E. Paris analyse le poids déterminant du séjour algérien de Braudel dans son œuvre. C'est de cette imprégnation du terrain nord-africain – voire de la terre à proprement parler – qu'aurait germé la notion de « latinité », jalon du concept fondamental de la « longue durée » mis au point par un historien dont l'œuvre a transcendé l'opposition Nord/Sud.

Les trois axes proposés (hommes/identité/culture) témoignent d'une cohérence interne et l'ensemble de l'ouvrage répond bien à la problématique initiale qui visait à appréhender la porosité entre le Sud et le Nord. Réfléchir ensemble à la chose « partagée » est un moyen susceptible d'analyser la complexité des relations en périodes coloniale et postcoloniale. [L'objectivité] « peut-être trouvée dans l'élaboration d'outils de travail communs aux deux rives de la Méditerranée » (p. 12) : pourquoi le chercheur en sciences sociales ne s'impliquerait-il pas davantage, au contraire, dans sa recherche ? Acteur de l'histoire se faisant, le chercheur, dont la quête est – ou devrait être – la recherche de la lucidité anthropologique, en apparaissant davantage dans le champ étudié, rendrait peut-être cette complexité plus tangible, plus dicible.

Cet ouvrage apporte donc des résultats de recherche stimulants ; si l'on étudie la chose « partagée », on peut alors se demander à quand : « Nord-Sud. Cultures coloniales au Maghreb XIX-XX^e siècles » ?

Clémentine GUTRON