



Nasr Hâmid Abû Zayd

[Le dilemme de l'approche littéraire du Coran (2ème partie)]

Amin al-Khûli, le champion du renouveau (al-tajdîd).

Quand Amîn al-Khûlî commença sa carrière, les vents du renouveau pénétraient la vie égyptienne. Il appliqua la méthode du tajdîd à l'étude du langage (al-nahû), de la rhétorique (al-balâgha), du commentaire coranique (al-tafsîr) et de la littérature (al-adab)(1). Il n'est pas facile de déterminer lequel de ces quatre champs d'étude offre le meilleur modèle de la méthodologie du renouveau d'al-Khûlî. **Lui-même considère que la renaissance débute toujours -- l'histoire l'a souvent montré -- par l'innovation dans les arts et la littérature(2)**. Une telle innovation est en effet vitale pour développer la conscience intellectuelle et esthétique du peuple égyptien, afin de mener à son achèvement une renaissance égyptienne complète(3). Une littérature novatrice a besoin d'une nouvelle méthode littéraire qui rende compte de son fonctionnement et de sa structure. Une telle méthode implique un renouveau des études linguistiques et rhétoriques, d'où la nécessité d'un renouveau dans ces deux disciplines. Pour autant que renaissance et tajdîd impliquent mouvement et réveil, il doit d'abord y avoir une étude approfondie de la tradition ancienne dans chaque domaine du savoir.

La devise d'al-Khûlî est la suivante : **"awalu al-tajdîd qatlu al-qadîmi bahthan" (le renouveau commence par le meurtre de l'ancien par le moyen de la recherche)(4)**; dans le cas contraire, le résultat serait une perte et non une reconstruction (tabdîd lâ tajdîd)(5). Si, dans le passé, l'étude de la littérature -- comme du langage ou de la rhétorique -- était pratiquée à des fins religieuses, cela ne doit plus être le cas maintenant(6).

Pourquoi les Arabes ont-ils accueilli le Coran ?

Pour al-Khûli, l'étude littéraire du Coran n'est pas matière à option. Son avis est que la réception du Coran -- et, par voie de conséquence, celle de l'islam -- par les Arabes est venue de ce qu'ils ont reconnu sa supériorité absolue sur tout texte humain. En d'autres termes, **les Arabes ont accueilli l'islam sur la base d'une reconnaissance du Coran comme texte littéraire(7)**. La méthode littéraire devrait donc supplanter tout autre approche, qu'elle soit religieuse, théologique, philosophique, éthique, mystique ou juridique(8). Il faut préciser ici que le "romantisme" -- ou, pour être plus précis, sa version arabe -- était la théorie littéraire dominante à l'époque(9). Via cette théorie, al-Khûlî développe les liens entre l'étude linguistique, la rhétorique et la littérature d'une part, et le commentaire coranique de l'autre. **Si la théorie classique de l'i'jâz était fondée sur la notion classique de balâgha (rhétorique), cette notion doit être maintenant remplacée par la théorie moderne de la balâgha liée à la critique littéraire**. Ce lien demande une connexion nouvelle avec la psychologie, relation parallèle à celle qu'il y a entre critique littéraire et esthétique (10). L'étude de la balâgha devrait donc se centrer sur le style littéraire et son impact émotionnel sur le récepteur/lecteur(11). Son objectif sera alors de développer la conscience esthétique de l'auteur et du lecteur ; on pourrait alors la nommer plus justement fann al-qawl (l'art du discours) (12). Seule l'approche littéraire du Coran, à travers les méthodes linguistiques modernes, peut

mettre en évidence son i'jâz, qui est fondamentalement émotionnelle (i'jâz nafsî)(13).

Deux disciples -- outre son épouse Bint al-Shâti', décédée en 1999 --, parmi les étudiants directs d'al-Khûlî, ont appliqué la méthode littéraire dans les études coraniques et sont devenus très connus : *Khalafallah et Shukrî 'Ayyâd*. Mais il faudrait aussi signaler que Sayyid Qutb, le fameux idéologue du nouveau fondamentalisme islamique, a écrit ses premiers travaux sur le Coran en utilisant une méthode littéraire similaire, encore que plutôt impressionniste. On peut le constater dans trois de ses ouvrages : *Al-taswîr al-fannî fî al-qur'ân*, *Mashâhid al-qiyâma fî al-qur'ân* et son *Commentaire Fî zilâl al-qur'ân*.

Khalafallah : prémisses et problèmes

Dans sa thèse majeure intitulée *Jadal al-qur'ân* (Les polémiques du Coran), et qui fut dirigé par al-Khûlî, Khalafallah applique systématiquement les principes de la méthode littéraire comme suggéré dans le *Commentaire d'al-Khûlî* sur l'article "tafsîr" de la traduction arabe de la première édition de l'Encyclopédie de l'islam. Dans une certaine mesure, sa thèse de doctorat développe la méthode proposée par al-Khûlî. La thèse, dans sa version publiée, se divise en deux parties dont chacune comprend sept chapitres ; il y a en outre une introduction, l'exposé de la méthode et une conclusion. Al-Khûlî a rédigé la préface de la dernière édition.

La première partie est intitulée *al-ma'ânî wa al-qiyam al-târikhiyya wa al-ijtimâ'iyya wa al-khuluqiyya wa al-dîniyya* (Significations et valeurs historiques, sociales, éthiques et religieuses). Elle est divisée en trois chapitres : signification historique, signification psycho-sociale, signification éthique et religieuse. Bien entendu, **le premier chapitre traite de la question problématique des rapports entre historiographie et littérature, conduisant à la question plus délicate encore de la validité historique et du même coup de l'authenticité du récit coranique d'un point de vue critique.**

La deuxième partie est intitulée *al-fann fî al-qasas al-qur'ânî* (L'art narratif dans les récits coraniques). Elle est divisée en sept chapitres. Le premier aborde la question générale du récit coranique (*al-qissat al-qur'âniyya*) qui se répartit en quatre catégories : historique, allégorique, mythique et "récit de péché". Le deuxième chapitre est consacré à l'unité narrative (*al-wahdat al-qasasiyya*) ; le troisième aux intentions et objectifs (*al-maqâsid wa al-aghrâd*) ; le quatrième aux sources (*al-masâdir*). Dans le cinquième chapitre, l'auteur analyse les éléments du récit (*al-'anâsir*) qui sont les personnages, les actions et le dialogue. Dans le sixième chapitre, il se demande dans quelle mesure le récit coranique a contribué au développement de l'art narratif dans l'histoire de la littérature arabe.

En ce qui concerne la méthodologie, Khalafallah semble suivre les étapes suggérées par son professeur Amin al-Khuli. La première consiste à collecter les récits du Coran ; la deuxième à les classer par ordre chronologique (*tartîb al-nuzûl*) pour les analyser et les expliquer en fonction du contexte originel : l'environnement social, l'état émotionnel du Prophète et le développement du message islamique(14). Khalafallah affirme qu'une telle contextualisation aidera à découvrir les niveaux sémantiques originaux du récit coranique, le niveau originel compris par les Arabes à l'époque de la révélation(15). Il est bon de noter ici que Khalafallah ne procède pas à une étude thématique en rassemblant les fragments d'histoires dispersés dans les différentes sourates ; il considère chaque pièce narrative comme un récit indépendant. **Ainsi, l'histoire de Moïse par exemple n'est pas considérée comme une histoire unique. Chacun des récits où Moïse est cité représente une unité narrative autonome qui sera étudiée pour elle-même.** Une analyse thématique aurait été contradictoire avec l'insistance mise par Khalafallah sur la dimension contextuelle.

Il apparaît que Khalafallah ne se faisait pas d'illusion sur les risques auxquels l'exposait son approche. Il dit combien il lui fut difficile de mener à bien son travail de thèse et combien il se mettait en danger. Mais il affirme que le savoir académique et scientifique requiert de savoir prendre de tels risques(16).

Les récits coraniques: des allégories ?

Khalafallah rapporte les difficultés auxquelles eurent à faire face les commentateurs du Coran, notamment les théologiens (al-mutakallimûn). **De telles difficultés sont principalement provoquées soit parce qu'on veut imposer une idéologie prédéterminée concernant le Coran, soit parce qu'on veut prouver l'authenticité de ses récits.** Dans les deux cas, on passe à côté de la signification du texte coranique(17). Par ailleurs, le discours orientaliste sur le Coran interroge son authenticité historique en arguant du fait que ses récits contredisent ou du moins ne concordent pas avec les faits historiques(18). **Etudier les récits coraniques comme des narrations littéraires** -comme le suggère l'approche linguistique- rendra la question de l'authenticité historique inopérante, ou du moins la fera apparaître comme une fausse question. En citant quelques remarques émanant d'auteurs classiques comme al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr, al-Zamakhsharî ou al-Râzî, ou de sources plus modernes comme 'Abduh, **Khalafallah insiste en conclusion sur le fait que les récits coraniques sont à prendre comme des allégories (amthâl) qui n'ont pas pour but de rapporter des faits historiques.** Comme allégories, ils appartiennent à la catégorie des mutashâbihât (versets ambigus ou obscurs). Lorsque les auteurs classiques ont essayé d'expliquer cette ambiguïté, ils ont lourdement rempli leurs ouvrages de données empruntées aux traditions religieuses précédentes (al-isrâ'iliyyât). L'approche linguistique n'a que faire de tels apports, **puisqu'elle établit une différence entre la structure de l'histoire (jism al-qissa) et sa signification.** Cette distinction est expliquée tant par les classiques que par les modernes. L'explication classique, produite à partir de l'étude des amthâl, distingue dans la structure du mathal entre la signification (al-ma'nâ) et ses implications (al-luzûm) qui ne sont pas nécessairement identiques(19). L'explication moderne s'appuie sur des œuvres littéraires mettant en scène des personnages ou des événements historiques comme la reine égyptienne Cléopâtre chez Shakespeare, Bernard Shaw, Ahmed Shawqî ou Walter Scott(20). L'objet de leurs œuvres peut paraître historique, mais leur signification, leur message, n'est pas nécessairement fidèle à l'histoire. Les auteurs s'autorisent à user librement de l'histoire dans leur composition littéraire, ce qu'un historien ne pourrait assurément pas se permettre.

Outre ces arguments théoriques, il y a des éléments propres au Coran qui plaident en faveur d'une approche littéraire. Tout d'abord, **le Coran omet systématiquement d'indiquer le moment et le lieu des événements historiques mentionnés dans ses récits, de même qu'il ne nomme pas toujours les personnages.** Deuxièmement, quand le Coran évoque des faits historiques, il en retient certains éléments et garde le silence sur d'autres. Troisièmement, la succession chronologique des événements est bousculée. Quatrièmement, le Coran peut quelquefois attribuer une action à un personnage, et l'attribuer à un autre dans un autre passage. Cinquièmement, quand une même histoire est répétée dans deux chapitres différentes du Coran, les personnages peuvent tenir des discours différents. Sixièmement, le Coran peut inclure dans une histoire des événements censés s'être déroulés plus tard. Tous ces arguments indiquent clairement que le Coran use de la même liberté que d'autres oeuvres littéraires quand elles touchent à l'histoire(21).

Les handicaps manifestés par la "raison musulmane"

Khalafallah et son professeur semblent surtout préoccupés par l'état de schizophrénie dans lequel restent empêtrées les mentalités musulmanes quand il s'agit de moderniser les structures socio-politiques des sociétés musulmanes. Ce dilemme n'est pas limité à la question de l'authenticité historique du Coran, mais concerne l'avenir de l'ensemble de la pensée musulmane. Il n'est pas anodin que Khalafallah parle toujours de la "raison musulmane" (al-'aql al-islâmî) quand il traite de problèmes de compréhension du Coran. Il explique par exemple comment "la raison musulmane", si préoccupée par l'authenticité historique, s'avère incapable de reconnaître les dimensions éthiques et spirituelles des récits coraniques. **La "raison musulmane" est tout aussi impuissante à expliquer la répétition des mêmes histoires, ou bien pourquoi des détails diffèrent quand une même histoire est répétée(22).** Plus problématique encore, ce qui apparaît comme contradictoire dans les récits coraniques avec les connaissances historiques et scientifiques (23). Al-Khûlî, dans son introduction à la deuxième édition de al-fann al-qasasî (Le Caire, 1957),

évoque la figure de **Tâhâ Husayn, qui affirme très clairement que l'approche littéraire du Coran est la seule méthode pouvant éviter la schizophrénie à l'intellectuel musulman**. Un musulman peut parfaitement adhérer à l'islam et croire au Saint Coran sans croire nécessairement que les histoires rapportées par le Coran sont historiquement authentiques(24). Al-Khûlî fait allusion à d'autres penseurs exprimant un même état d'esprit. On pourrait aussi mentionner ici les attaques contre les écrits de Qâsim Amîn (1863-1908), marqué lui aussi par l'enseignement de M. 'Abduh, qui fut un pionnier dans la défense des droits des femmes. Ou encore 'Alî 'Abd al-Râziq (1888-1966) qui fut condamné en 1925 par un Comité inquisitorial constitué par al-Azhar contre son livre al-islâm wa usûl al-hukm (L'islam et les fondements du pouvoir). L'approche littéraire, d'une façon générale, pourrait apporter une solution libérant les mentalités musulmanes de tels blocages. L'école du tajdîd tente de convaincre que **le Coran n'est pas un livre de science, ni d'histoire, ni de théorie politique. C'est en fait un livre de guidance éthique et spirituelle, dont les histoires n'ont d'autre but que celle-ci**. En d'autres termes, les récits coraniques sont des œuvres littéraires servant des objectifs éthiques, spirituels et religieux. C'est donc une méprise méthodologique fatale que de prétendre lire les récits du Coran comme des faits purement historiques(25).

La réception des idées de Khalafallah

Quand la thèse de Khalafallah fut soumise au jury d'examen en 1947 pour fixer la date de la soutenance, les membres du jury -- d'après al-Khûlî -- furent satisfaits de son niveau académique, mais demandèrent quelques modifications. Quelques fuites eurent lieu en direction des médias, et un débat polémique passionné se développa, mettant en cause l'Autorité académique universitaire qui permettait une thèse pareille dans un pays musulman.

On pourrait résumer comme suit les arguments des détracteurs de la thèse et de la méthode :

1. Un texte littéraire est le fruit d'une imagination humaine alors que le Coran est la parole de Dieu et ne saurait être comparé à une production humaine.
2. Traiter le Coran comme une œuvre d'art (fann) littéraire laisse supposer qu'il aurait été écrit par Muhammad.
3. Plus encore, prétendre que les récits du Coran ne présentent pas des faits historiques véritables, comme le suggère l'approche littéraire, n'est autre que le pire des blasphèmes et équivaut à un acte d'apostasie(26). Cela place le Coran à un niveau moindre qu'un livre d'histoire(27).
4. Le plus insultant pour le Coran d'un point de vue dogmatique traditionnel est d'affirmer que son langage et sa structure sont historiquement et culturellement déterminés. De là à dire que le Coran est un texte humain, il n'y a qu'un pas(28).

Al-risâla, hebdomadaire littéraire égyptien, donne une bonne idée de l'atmosphère, du débat et de ses protagonistes au sein de l'arène universitaire et au-dehors (volume 2, quinzième année, Le Caire, 1947).

La première information sur la thèse paraît le 15 septembre 1947 (n°741, p 1017). Dans cette première présentation au public, le lecteur est informé de l'identité des membres du jury et de l'opinion de chacun sur la thèse. Le premier d'entre eux, Ahmad Amîn, rejette la thèse pour son faible niveau académique. L'autre, Ahmad al-Shâyib, signale que la thèse contient des idées contradictoires avec la foi musulmane, à savoir que les récits dans le Coran sont des œuvres littéraires et n'ont pas de valeur historique. Dans le chapitre sur les sources (masâdir), le quatrième chapitre de la deuxième partie, l'étudiant prétend que les récits coraniques sont tirés de sources bibliques et mythologiques. De fait, dans ce chapitre, Khalafallah essaie de situer les différences entre les récits bibliques et les récits coraniques. **Son point de départ est que les Arabes connaissaient les récits bibliques avant même l'époque du Prophète. Il réfute l'hypothèse des orientalistes qui pensent que Muhammad a eu accès à ces histoires ou les a appris d'esclaves chrétiens**(29). L'article d'al-Risâla s'achève en s'insurgeant contre le fait qu'on puisse rédiger une telle thèse dans une Université d'un pays musulman.

Khalafallah répondit par un article publié dans al-Risâla dès le numéro suivant, le 22 septembre 1947 (n°742, pp 1067-1069). Il rectifie l'information concernant la position d'Ahmad Amîn qui, selon lui, n'a pas refusé la thèse, mais a alerté sur le fait qu'elle pourrait soulever quelques difficultés. La suite de l'article est consacrée à clarifier son point de vue et à expliquer que **l'approche littéraire a des fondements dans la pensée musulmane classique tout autant que chez des modernes comme 'Abduh.**

Dans le numéro du 29 septembre 1947 (n°743, pp 1105-1106), le rapport d'Ahmad Amîn sur la thèse est publié. Il y exprime ses craintes de conséquences dangereuses si la thèse était acceptée. On trouve dans le même numéro un article d'un jurisconsulte syrien opposé à la thèse, 'Alî al-Tantâwî. Il accuse Khalafallah non seulement d'être ignorant, mais en plus d'être incompetent dans l'expression de ses idées en langue arabe (pp 1106-1107).

Dans le numéro du 6 octobre 1947 (n°744, pp 1121-1123), on trouve une deuxième réponse de Khalafallah expliquant le sens de ustûra (mythe, légende) tel qu'utilisé dans le Coran et la différence entre le corps de l'histoire (jism) et la signification qu'il véhicule.

Dans le numéro du 13 octobre 1947 (n°745, p 1146), il y a le résumé d'une lettre de protestation adressée au souverain égyptien. Des copies ont également été envoyées au Premier Ministre, au Ministre de l'Education, au recteur de l'Université, au doyen de la Faculté des Lettres et au recteur d'al-Azhar. La lettre demande que Khalafallah et al-Khûlî son professeur soient traduits d'urgence devant un tribunal pour leur crime contre le Coran. La décision de lancer un tel appel a été prise lors de la réunion d'un collectif d'organisations au siège de la Société des Jeunes Musulmans (Jam'iyyat al-shubbân al-muslimîn) le 11 octobre 1947. La lettre porte la signature de l'Union Générale des Organisations Islamiques -dont fait partie la Société des Frères Musulmans, du Front des Oulémas d'al-Azhar, de la Société du Jeune Musulman, de la Jeunesse Muhammadienne, des Supporters de la Sunna, de la Société de la Sharî'a et de la Société des Bonnes Mœurs.

Dans le numéro du 20 octobre 1947 (n°746, p 1192), on rapporte que **Khalafallah a écrit au Journal de la Muslim Society qu'il était prêt à brûler sa thèse de ses propres mains s'il y avait quelque preuve substantielle qu'elle contenait quoi que ce soit de contradictoire avec l'islam tel qu'il est présenté dans le Coran.** Il ajouta plus tard qu'il était prêt à un débat public dans al-Risâla avec Ahmad Amîn. La réponse du directeur du Journal de la Muslim Society fut que, à en croire les compte-rendus, "si les citations de la thèse sont vraies, il ne suffit pas que l'auteur la brûle en public de ses propres mains, en présence de tous les étudiants et professeurs de l'Université ; il doit aussi se repentir et annoncer son retour à l'islam. Si l'auteur est marié, il doit renouveler son contrat de mariage. Il ne suffit pas de brûler votre thèse, poursuit-il, mais vous devez d'abord brûler le démon qui a rempli votre cœur et vous a dicté ces choses insensées. Après avoir brûlé le démon en vous, tenez-vous à distance de l'Université et de votre doctorat, dans un lieu où vous ne cesserez de gémir et pleurer pour avoir été séduit par Satan et sa Cour, jusqu'à ce que Dieu agrée votre repentance". Dans le même numéro (pp 1194-1195), il y a un autre article opposé à la thèse, de Muhammad 'Alam al-Dîn, inspecteur au ministère de l'Education, qui rejette la prétention de Khalafallah à défendre le Coran ; il l'accuse plutôt de causer plus de tort au Coran que ses pires ennemis.

Une troisième réponse de Khalafallah paraît dans le numéro du 27 octobre 1947 (n°747, pp 1206-1208), où il continue d'expliquer le sens de ustûra, ce qu'il en est à propos du Coran et le rapport avec la doctrine de l'i'jâz.

Dans le numéro du 3 novembre 1947 (n°748) paraît un second article de 'Alî al-Tantâwî intitulé Al-kalimat al-akhîra (Le dernier mot). Il fait état d'une lettre du doyen de la Faculté, 'Abd al-Wahâb 'Azzâm, parue dans la presse. Le doyen présente l'ensemble de l'affaire comme une thèse de doctorat ordinaire présentée par un étudiant et refusée par le jury. D'après la lettre publiée par le doyen, il ne s'agit de rien d'autre que de l'opinion d'un étudiant qui n'est pas reconnue comme juste par ses professeurs. A lire la thèse -- conclut le doyen --, l'étudiant apparaît comme un jeune

musulman enthousiaste qui a dépassé les limites de l'ijtihād en tentant de défendre le Coran contre les allégations des athées et des non-musulmans. Bien que son intention soit bonne, la thèse a été refusée. Refusant la tentative du doyen d'apaiser la tension, Tantâwî dénonce son affirmation sur la bonne volonté de Khalafallah. Arguant de sa position de juge, se disant à même de distinguer clairement ce qui est de la mécréance (kufr) ou de la foi (îmân), Tantâwî énonce un jugement sévère. Il dit que "si Abû Bakr ou 'Umar -- les deux premiers des quatre califes bien-guidés (al-khulafâ' al-râshidîn)-- avaient écrit une thèse comme celle-ci, ils auraient tous deux été condamnés pour kufr, et auraient plutôt été considérés comme Abû Jahl et Abû Lahab".

Dans le numéro du 10 novembre 1947 (n°749, pp 1225-1226) est publié un article de 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd intitulé "Hurriyyatu al-ra'yy wa tabi'atu al-ra'yy" (La liberté d'opinion et sa responsabilité). Il dessine une frontière nette entre la liberté d'opinion et d'expression dans le domaine public, où l'individu assume sa propre responsabilité, et la même liberté au sein des institutions académiques nationales telles que l'Université, où la responsabilité n'est pas individuelle mais nationale et collective. Il justifie donc la décision de l'Université de refuser la thèse, mais sans dénier à Khalafallah le droit de la publier à titre personnel sous forme de livre, sous sa propre responsabilité. Al-'Aqqâd, poète et critique littéraire, ne dit pas un mot sur la validité ou l'invalidité de l'approche littéraire dans les études coraniques. Dans le même numéro (pp 1234-1236), il y a un autre article où 'Abdul Fattâh Badawî, de la Faculté de langue arabe d'al-Azhar, accuse Khalafallah d'ignorance et de malhonnêteté, notamment quand il cite Muhammad 'Abduh et Fakhr al-Dîn al-Râzî dans son premier article dans al-Risâla. Khalafallah, pour soutenir son propos, aurait intentionnellement tordu la signification de ce que disaient 'Abduh et al-Râzî à propos des histoires dans le Coran.

Khalafallah répond aux accusations de Badawî dans le numéro du 17 novembre 1947 (n°750, pp 1268-1270). Dans le même numéro (p1277), Tantawî, le juriste syrien, accuse Khalafallah d'avoir plagié le missionnaire Saint-Claire dont le livre Sources of Islam a été traduit en arabe sous le titre Masâdir al-islâm. Dans le numéro du 27 novembre 1947 (n°751, pp 1290-1292) paraît un second article de Badawî dans lequel il commence par reprendre la réponse de Khalafallah à son premier article ; puis il s'attache à la notion de mutashâbihât utilisée par Khalafallah qui y inclut les histoires coraniques. Badawî établit une différence dans le concept de mutashâbihât entre sa connotation terminologique, ambiguë, et sa connotation lexicale, similarité. C'est dans cette logique qu'il désapprouve Khalafallah quand il utilise cette catégorisation classique pour classer les histoires coraniques comme mutashâbihât. En effet, la catégorisation classique se réfère selon lui à la signification lexicale, là où Khalafallah considère sa connotation terminologique.

Dans le numéro du 1er décembre 1947 (n°752, p 1390), on trouve le rapport d'un Comité d'étude constitué par le recteur de l'Université pour donner une seconde opinion sur la thèse. Les membres du Comité sont 'Abd al-Wahâb Khallâf, Zakî Muhammad Hasan et M. 'Abd al-Mun'im al-Sharqâwî. Ils conviennent que la thèse entre en contradiction avec le Coran et expriment donc leur soutien à la position de Ahmad Amîn et Ahmad al-Shâyib, les membres du jury qui avaient initialement refusé la thèse. **Amîn al-Khûlî, le directeur de thèse, reste le seul et indéfectible soutien de la thèse de son étudiant**(30).

L'ouvrage d'al-Aqqâd sur "le Jugement dans le Coran"

Après plus de sept mois de débat, l'Université décida, le 13 octobre 1947, de ne pas accepter la thèse. Khalafallah fut muté à un autre poste où il n'était pas en situation d'enseignement. Quand à son directeur de thèse al-Khûlî, l'Université décida qu'il ne serait plus autorisé à enseigner ni à diriger des thèses portant sur le Coran. La décision fut prise en arguant du fait qu'al-Khûlî était nommé à la Chaire de littérature égyptienne depuis le 6 octobre 1946 et qu'il n'était donc pas censé enseigner ou diriger des travaux en études coraniques(31). Tous les étudiants d'al-Khûlî en études coraniques furent orientés vers d'autres directeurs de thèse. Il poursuivit son travail de professeur d'Université, autorisé à enseigner seulement la grammaire, la rhétorique et la littérature arabe. Quelques années plus tard, en 1954, al-Khûlî fut muté ainsi qu'une quarantaine d'autres

professeurs d'Université vers des postes non-enseignants. Ironie de l'histoire, la décision fut prise par le nouveau régime militaire du Mouvement des Officiers Libres (Harakat al-dubbât al-ahrâr) pour débarrasser l'Université de la corruption.

Ce n'est qu'après une trentaine d'années que al-'Aqqâd décida de publier son grand ouvrage *Yawm al-dîn wa al-hisâb fî al-qur'ân* (Le Jour du Jugement dans le Coran), rédigé sous la direction d'al-Khûlî à peu près à la même période que la thèse de Khalafallah. Dans l'introduction, il expliqua pourquoi il avait été réticent à publier ce travail plus tôt, au vu des difficultés académiques causées par l'incompréhension et l'étroitesse d'esprit manifestées par les réactions de l'opinion publique face à l'approche littéraire du Coran dans les années quarante. **Il expliqua que peu de lecteurs étaient alors capables d'accepter que l'on intègre la linguistique, la critique littéraire, la sociologie et la psychologie dans les études coraniques.** Ces difficultés l'avaient dissuadé de publier sa thèse à ce moment-là, mais les encouragements de collègues et d'amis lui donnaient l'impression qu'il devenait maintenant possible de la publier(32).

Ce que 'Ayyâd ne dit pas, c'est qu'à la fin de sa maîtrise, il avait dû se plier à une décision de l'Université prise après le débat houleux autour de la thèse de Khalafallah. Il avait le choix entre continuer les études coraniques sous la direction d'un autre professeur et continuer de travailler avec Amîn al-Khûmî, mais dans une autre discipline que les études coraniques. 'Ayyâd était, comme la plupart des étudiants de al-Khûlî, si attaché à son professeur qu'il préféra la deuxième option(33).

Khalafallah obtint aussi son doctorat deux ans plus tard avec une autre thèse intitulée *Abû al-Faraj al-Asfahânî wa kitâb al-aghânî*. Il enseigna à l'Institut Supérieur d'Etudes Arabes (*al-ma'had al-'âlî li-l-dirâsât al-'arabiyya*), un organisme affilié à la Ligue Arabe (*Jâmi'at al-duwal al-'arabiyya*)(34). **Sa thèse, *al-fann al-qasasî* (L'art du récit) connut cinq ré-impressions rien qu'au Caire (1953, 1957, 1965, 1972 et 1999).** Il publia aussi plusieurs autres livres dont ses deux thèses : *Jadal al-qu'rân* et *Abû al-Faraj al-Asfahânî wa kitâb al-aghânî*(35).

Les mésaventures qui ont frappé, depuis, Nasr Hamd Abu Zayd

La Chaire d'études coraniques du Département de Langue et Littérature Arabe demeura vacante jusqu'en 1972, date à laquelle l'auteur de cet article obtint son diplôme et fut nommé assistant. Par décision du Conseil du département approuvée par le Conseil de Faculté, l'assistant nouvellement nommé prit les études coraniques comme principal champ de recherche pour son magistère comme pour sa thèse. En 1981, il obtint son doctorat et fut nommé professeur assistant. Il fut promu professeur associé en 1987 et au grade de professeur d'Université en 1995. Parce que la méthodologie adoptée dans son travail académique était en continuité avec la méthode littéraire, il fut confronté à des problèmes plus sérieux encore que ceux dont nous avons parlé jusqu'ici. En 1993, alors que le processus pour sa promotion comme professeur d'Université était en cours, des rumeurs commencèrent à courir qualifiant ses écrits d'hérésie et d'apostasie. Ces accusations, qui répétaient presque littéralement celles formulées jadis contre la thèse de Khalafallah parvinrent jusqu'au tribunal égyptien pour les questions familiales. Des avocats islamistes fanatiques eurent recours à cette instance pour annuler le mariage du chercheur avec son épouse, arguant de ce qu'un homme non-musulman n'est pas autorisé à épouser une musulmane. Khalafallah avait eu plus de chance simplement parce qu'il était encore célibataire au moment de la rédaction de sa thèse. S'il avait été marié, il aurait été confronté à un verdict similaire à celui qui déclara l'auteur apostat, le 14 juin 1994, et décida par conséquent que son mariage devait être annulé. Voici les attendus du jugement de la Cour :

1. Dans ses livres, l'auteur a nié l'existence réelle de certaines créatures comme les anges et les djinns dont parle le Coran ;
2. Il a qualifié de mythiques certaines descriptions coraniques du paradis ou de l'enfer ;
3. Il a décrit le texte du Saint Coran comme un texte humain ;
4. Il a préconisé l'usage de la raison pour expliquer les concepts dérivant de la lecture littérale du texte du Coran afin de les remplacer par des concepts modernes, plus humains et progressistes ; il

applique plus particulièrement sa méthode d'interprétation rationnelle aux textes relatifs à l'héritage, à la femme, aux chrétiens et aux juifs (ahl al-dhimma) et aux femmes esclaves.

La question fondamentale éludée

Il paraît évident dans les controverses que nous avons évoquées que **l'approche littéraire souffre de l'absence de renouvellement de la théologie elle-même**. La théologie hanbalite dominante tient très fermement au dogme du Coran parole éternelle de Dieu. La distinction faite autrefois entre les aspects temporels et les aspects éternels de la parole de Dieu semble avoir disparu du champ de la théologie musulmane moderne. L'approche littéraire s'en trouve fragilisée, car plus facilement susceptible d'être condamnée. Il est même plus facile de monter l'opinion publique contre les chercheurs qui l'adoptent. **Le peuple est facilement convaincu que l'approche littéraire représente non seulement une menace, mais ne peut que causer de sévères dommages à la foi en la divinité du Coran. Or il n'est pas du tout dans l'intention de l'approche littéraire de porter atteinte au Coran ni même de mettre en question sa nature divine et sainte**. Sa position est que les textes religieux, même divins et révélés par Dieu, sont historiquement déterminés et culturellement structurés.

En tant que message révélé par Dieu aux hommes par l'intermédiaire du Prophète Muhammad, messenger de Dieu et être humain lui-même, **le Coran représente un modèle de communication avec un émetteur et un récepteur, à travers le code d'un système linguistique**. Dans la mesure où l'émetteur, dans le cas du Coran, à savoir l'auteur divin, ne peut pas être l'objet d'une étude scientifique, il est naturel que l'introduction scientifique à l'analyse du texte coranique se fasse à travers la culture et la réalité de son contexte. "Réalité" signifie ici les conditions socio-politiques qui constituaient le cadre de vie de ceux à qui le texte fut originellement adressé -- y compris le premier récepteur du texte, le Prophète. "Culture" en revanche représente le monde conceptuel incarné dans le langage dans lequel le Coran a pris corps. En ce sens, **commencer l'analyse du texte coranique par la culture et la réalité de son contexte ne signifie pas autre chose que de partir de faits empiriques**. Par l'analyse de tels faits, une compréhension scientifique du Coran peut être mise en œuvre. Cela est bien compréhensible. Est-il besoin de davantage de preuve pour dire que le Coran est un produit culturel ? La question porte davantage sur l'articulation entre le fait que le Coran est un produit culturel et la conviction qu'il est de nature divine, en tant que texte révélé par Dieu.

Voilà précisément une question théologique, qui rappelle le très ancien débat surgi à propos de la nature du Coran dans la théologie classique. **Le Coran est le Verbe de Dieu**. Il n'est pas de désaccord sur ce point entre musulmans à travers les siècles. Ce qui fit débat en revanche était de **savoir si le Coran était éternel ou bien temporel et créé**. La question provoqua des disputes ardentes, et même la persécution et l'élimination physique des adeptes de l'une ou l'autre position. Il y eut une grande inquisition et persécution (mihna) de ceux qui optèrent pour l'éternité du Coran durant la première moitié du troisième siècle de l'Hégire. Le débat commença même plus tôt, et les premiers partisans de la temporalité du Coran furent les premières victimes. C'était dans le contexte d'un nouveau courant de pensée, qui commença à émerger en réponse à la théologie politique des Omeyyades qui insistaient sur la croyance en la prédestination pour légitimer leur pouvoir politique. Trois penseurs furent exécutés pour s'être opposés à la prédestination et pour avoir souligné le libre arbitre, et de ce fait la responsabilité humaine. Ils considéraient tous trois la justice comme l'un des attributs de Dieu, ce qui devint un point essentiel du système mutazilite. Ces trois personnes se nommaient Ma'bad al-Juhnî (80/723), Ghaylân al-Dimashqî (99/742) et al-Ja'd b. Dirham (120/764). On ne connaît pas davantage leur pensée, sauf pour al-Ja'd dont on dit qu'il affirmait que le Coran, Verbe de Dieu, n'est pas éternel mais créé. On raconte aussi que des théologiens chrétiens auraient influencé les trois penseurs.

Parce que le développement de leur argumentation nous manque, quelque spéculation est possible à partir de l'information objective très limitée dont nous disposons. **Concernant la nature de la parole de Dieu, al-Ja'd a pu penser que la dire éternelle était en contradiction avec la doctrine**

de l'absolue unité de Dieu. Il aurait alors fallu maintenir que la parole de Dieu est créée. Avec la justice de Dieu et la responsabilité humaine, la temporalité de la parole de Dieu devint un autre point essentiel du système mutazilite.

L'approche mutazilite

Depuis le troisième siècle de l'Hégire (neuvième siècle de l'ère chrétienne), le concept d'éternité du Coran s'est développé comme le dogme du courant dominant. Le débat intellectuel concernant la nature du Coran au 2ème siècle de l'Hégire (8ème siècle après JC) fut interrompu par une décision politique qui favorisa l'orthodoxie contre l'hétérodoxie. Avec la ré-ouverture du débat à l'époque moderne, il importe de distinguer entre les deux courants de pensée sus-mentionnés. **Il est très important de considérer leurs théories respectives sur l'origine du langage et la relation entre langage et réalité d'une part, et la signification de telles théories (ou la question qui nous préoccupe de la nature du Coran) d'autre part.**

Les points de vue mutazilites sont davantage marqués par le rationalisme. Leur analyse du rapport entre l'homme, le langage et le livre saint est centrée sur l'homme en tant qu'il est le destinataire du texte, et sur la société humaine parce que c'est à elle que ses enseignements sont destinés. **Le langage est une invention humaine puisque relier un son à une signification est le fruit d'une convention humaine.** Le langage ne se réfère jamais directement à la réalité, mais celle-ci est d'abord conceptualisée, puis symbolisée par le système des sons. Chez les Arabes par exemple, comme dans tout langage, il y a des mots qui n'ont pas de référent dans la réalité : un mot comme 'anqâ' (correspondant au français phénix) ne se réfère à aucune réalité existante. Les mutazilites ont ainsi vu le Coran comme créé et non comme l'expression verbale éternelle de Dieu. Dans le langage coranique, la relation entre le signifiant et le signifié n'existe aussi que par convention humaine. Il n'y a rien de divin dans cette relation. Les mutazilites insistaient pour dire que le langage est une production humaine au sein d'une culture historique, et que la parole divine a respecté les règles et les formes du langage humain. Pour eux, il y a là un pont entre la raison humaine et la parole divine.

Les anti-mutazilites de leur côté avaient une compréhension différente du langage en général et de la parole de Dieu en particulier. Pour eux, le langage n'est pas une invention humaine, mais un don divin fait à l'homme. Si le référent n'existe pas dans le monde réel, il doit exister dans la réalité métaphysique. Les anti-mutazilites s'appuient ici sur quelques versets du Coran qui, pris littéralement, pourraient soutenir leurs affirmations sur la divinité du langage (Coran 2,31). Les mutazilites font bien entendu une interprétation métaphorique de ces versets(36). Quant à la relation entre le signifiant et le signifié, pour les orthodoxes, c'est Dieu qui l'établit lui-même. Elle est donc divine. Leur conclusion logique est que la parole de Dieu n'est pas créée, mais l'un de ses attributs éternels.

Il est intéressant de noter que le choix en faveur de l'un ou de l'autre courant a des conséquences importantes sur d'autres points de doctrine théologiques. **Croire que le Coran est éternel implique par exemple que Dieu a prévu chacun des événements mentionnés dans le livre saint ; cela conduit à l'idée d'une prédestination absolue des actes humains par Dieu.** Celui qui rejette l'idée de prédestination ne peut que croire à la création du Coran. Pour citer encore un autre exemple, ceux qui défendent la doctrine de l'absolue unité et unicité de Dieu (al-tawhîd) en son sens le plus strict nient l'existence d'un Coran incréé qui soit de toute éternité avec Dieu. La notion de Coran éternel conduit à une adhésion stricte au sens littéral du texte(37).

La seconde question posée par l'approche littéraire touche à la validité du Coran par delà le temps et l'espace, c'est-à-dire sa validité comme message adressé à tous les êtres humains, quelles que soient leur langue, leur culture ou leur ethnie. Comment une compréhension du Coran comme produit culturel peut-elle s'accorder avec sa validité entière dans le temps et dans l'espace ? Cette question nous ramène à une autre dimension de l'approche littéraire qui est toujours délibérément ignorée par ses détracteurs. C'est précisément la dimension de l'i'jâz fortement soulignée par Tâhâ Husayn, Amîn al-Khûlî, Khalafallah et leurs disciples. Etre un produit

culturel n'est qu'un des aspects du texte, l'aspect de son émergence comme texte. **L'autre aspect est que le Coran est devenu le vecteur d'une nouvelle culture.** Pour le dire autrement, le Coran comme texte a d'abord émergé du sein d'une réalité socio-culturelle spécifique ; il a pris corps dans un système linguistique particulier, la langue arabe. Dans un deuxième temps, il a progressivement donné naissance à une nouvelle culture(38). Le fait que le texte coranique ait été compris et ait suscité l'adhésion a eu des conséquences irréversibles pour sa culture.

Parler du Coran comme d'un message pointe le fait que, tout en étant incarné dans le système linguistique arabe, le texte coranique a ses propres spécificités. De façon unique, il utilise des combinaisons linguistiques dynamiques bien spéciales qui produisent son message dans ce qu'il a de tout à fait particulier. Ces particularités étaient reconnues par les Arabes et admirées même par ceux qui combattaient son message. **Le concept d'absolue inimitabilité du Coran (i'jâz)** a émergé à la fois de ces particularités et du défi lancé aux Arabes par le Coran lui-même de produire un texte qui soit semblable ne serait-ce qu'au plus court de ses chapitres.

Il sera pourtant toujours nécessaire d'analyser et interpréter le Coran à l'intérieur du milieu contextuel dans lequel il s'origine. **Le message musulman n'aurait eu aucun effet si le premier peuple qui l'a reçu n'avait pas pu le comprendre.** Ils n'ont pu le comprendre qu'au sein de leur horizon socio-culturel. Mais à cause de la façon dont ils l'ont compris et dont ils ont mis ce message en pratique, leur société a changé. La manière dont la première génération des musulmans et celles qui l'ont suivie ont compris le Coran n'est en aucun cas finale ou absolue. **Les combinaisons dynamiques linguistiques particulières au texte coranique donnent lieu à des possibilités infinies de compréhension.** Dans ce processus, la signification dans le contexte socio-culturel d'origine ne doit pas être ignorée ou simplifiée, parce que ce niveau de sens est vital pour orienter vers la signification fondamentale implicite du texte. Connaître l'orientation du sens aide à passer du sens à sa signification dans le contexte socio-culturel présent. Cela permet aussi à l'interprète de discerner de manière correcte et efficace ce qui est historique et temporel et n'est pas porteur de signification dans le contexte nouveau. De même que l'interprétation est le pendant nécessaire du texte, une fois le Coran décodé à la lumière de son contexte historique, culturel et linguistique, il aura à être recodé selon le code culturel et linguistique du milieu de l'interprète. **Autrement dit, la structure sémantique profonde du Coran doit être reconstituée à partir de sa structure de surface ; la structure profonde doit être alors ré-écrite à partir d'une autre structure de surface, celle d'aujourd'hui.**

Cela entraîne une diversité d'interprétations, parce que le processus infini d'interprétation/ré-interprétation ne peut qu'évoluer avec le temps. C'est d'ailleurs nécessaire, sans quoi le message perdrait sa saveur et le Coran risquerait de devenir -- ce qu'il est actuellement -- objet de manipulations politiques et autres. Dans la mesure où le message de l'islam est considéré comme pertinent pour tout être humain, quels que soient son époque ou son pays, la diversité d'interprétation est inévitable. Mais l'interprétation sera d'autant plus juste qu'on aura conscience de la différence entre le "sens" dans le contexte originel et la "signification", et de la nécessité que la signification soit clairement et rationnellement liée au sens. Le sens est quasiment fixe du fait de son historicité, alors que la signification est changeante. L'interprétation n'est valide que pour autant qu'elle n'enfreint pas les règles méthodologiques sus-mentionnées par désir de rejoindre des conclusions idéologiques pré-établies. Le texte est historique bien que d'origine divine, mais l'interprétation est absolument humaine.

Conclusion

Qu'est-ce qui freine le développement d'une théologie musulmane moderne, renouvelée, qui apporterait quelques soubassements à l'approche littéraire du Coran ? Muhammad 'Abduh a tenté dans son Traité de l'Unicité (Risâlat al-tawhîd) d'inaugurer une théologie moderne, mais avec une méthode éclectique, ni vraiment critique, ni vraiment créative. Il tenta de tirer du discours théologique classique ce qu'il considérait comme le "meilleur" et le plus "fructueux" pour les musulmans modernes. Il essaya d'articuler des doctrines d'écoles théologiques différentes et d'en

faire la synthèse sans mesurer que ces éléments pouvaient entrer en conflit les uns avec les autres. Comme nous l'avons déjà dit, chaque doctrine choisie véhicule avec elle un certain nombre d'implications logiques. 'Abduh voulait par exemple marier la doctrine mutazilite de la justice divine (al-'adl) avec la doctrine asharite de l'unicité divine (al-tawhîd). Dans l'incapacité de formuler la contradiction et le conflit qu'il y a entre les deux doctrines du fait de leur lien à deux systèmes théologiques différents, il resta dans le vague quant à savoir laquelle des deux doctrines serait la meilleure et la plus fructueuse sur la question de la nature du Coran. Dans la première édition de son Traité, 'Abduh adopte en effet la position mutazilite du Coran créé, mais revient dans la seconde édition à la position asharite(39). Etait-ce par peur de s'affronter à la majorité la plus influente des théologiens d'al-Azhar, ou bien est-ce la conviction de l'imâm qui avait changée ? Personne ne peut le dire de façon certaine. Ce qui est certain en revanche, c'est que la brèche politiquement close depuis le neuvième siècle doit être ré-ouverte. Le problème n'est pas d'être enfermé dans le contexte classique, même s'il est nécessaire d'en faire une analyse critique selon la devise d'al-Khûlî concernant la première étape vers un renouveau. Le savoir moderne a développé toutes les disciplines bien au-delà de ce qu'elles étaient à l'âge d'or de la théologie musulmane. Dans le domaine de l'analyse textuelle, dans des disciplines comme la sémantique, la sémiotique ou l'herméneutique, la méthodologie moderne n'a plus rien de comparable avec ce qui a été mis en œuvre dans l'histoire de la pensée musulmane. Là se trouve le vrai défi pour la nouvelle théologie : avancer d'une manière qui permettra d'intégrer l'étude littéraire du Coran.

[Notes]

1. Cf *Manâhij al-tajdîd fî al-nahû wa al-balâgha wa al-tafsîr wa al-adab*, ouvrage dans lequel il a rassemblé les articles expliquant les bases de sa méthode, ainsi que quelques autres expliquant les principes du tajdîd.
2. *Ibid.*, p 219.
3. *Ibid.*, pp 185, 195 et 265.
4. *Ibid.*, pp 82, 128 et 180.
5. *Ibid.*, p 143.
6. *Ibid.*, p 188.
7. *Ibid.*, pp 97-98 et 124-125.
8. Cf la contribution de Muhammad Nurkulis dans le même volume sur la méthodologie d'al-Khûlî. Voir aussi J.G. Jansen, *The Interpretation of the Qur'ân in Modern Egypt*, op. cit., pp 65-67.
9. Cf Sayyid al-Bahrawî, *Al-bahth 'an al-manhaj fî al-naqd al-'arabî al-hadîth* (La recherche d'une méthodologie en critique arabe moderne), Le Caire, 1993. L'ouvrage reprend essentiellement et de façon critique quatre livres de référence : *al-Diwân* (1920), *Fî al-shi'r al-jâhilî* (1926), *Muqaddima Prometheus Talîqqan* (L'introduction à la traduction arabe du Prométhée de Shelly) (1946) et *Fî al-thaqâfat al-misriyya* (Beyrouth, 1955).
10. *Manâhij* ..., op. cit., pp 144, 175, 182 et 189.
11. *Ibid.*, p 185.
12. C'est le titre de l'un des livres d'al-Khûlî, publié d'abord au Caire en 1366/1947.
13. *Manâhij*..., p 203-204.
14. *Al-fann al-qasasî fî al-qur'ân al-karîm*, Le Caire, 1972 (4ème édition), p 14.
15. *Ibid.*, p 15.
16. *Ibid.*, p 17.
17. *Ibid.*, pp 2-5.
18. *Ibid.*, p 6.
19. *Ibid.*, p 56. La référence classique sur cette question est *al-Qazwînî, Sharh al-talkhîs*.
20. *Ibid.*, p 57
21. *Ibid.*, pp 60-63.
22. *Ibid.*, pp 37-40.
23. *Ibid.*, pp 40-41.
24. *Al-fann al-qasasî*, op. cit., pp d&h.
25. *Ibid.*
26. Cf Kâmil Sa'fân, *Hajma 'almâniyya jadîda wa muhâkamat al-nass al-qur'ânî*, Le Caire, 1994, pp 11-15.

27. Pour plus de détails sur ce sujet, voir Yvonne Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History*, New York, 1982, 4ème chapitre, notamment pp 51-53.
28. Cf Jacques Jomier, op, "Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente - 1947-1951", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire MIDEO 1*, (1954), 39-72, p 71.
29. *Ibid.*, p 44. Une référence précise est donnée à une traduction arabe des ouvrages d'Henry Smith, *The Bible and Islam*, publiée à New York en 1897, et Richard Bell, *The origin of Islam and its Christian environment*, publié à Londres en 1926.
30. Akhbâr al-Yawm, hebdomadaire égyptien, a publié dans ses numéros des 25 octobre, 1er et 8 novembre 1947 des contributions d'al-Khûlî où il persiste à défendre la thèse de son étudiant et la liberté de recherche académique en général. Il écrira encore l'introduction à la troisième édition de *Al-fann al-qasasî* (Le Caire, 1965) moins d'un an avant sa mort.
31. La décision fut prise en réponse à une question, sur ce cas et sur la position de l'Université, posée par un député au Premier Ministre. Cf Sa'fân, op.cit. p 38.
32. *Yawm al-dîn wa al-hisâb*, Le Caire, 1980, p 5.
33. Sa thèse de doctorat porta sur la poétique d'Aristote et son influence sur la rhétorique arabe (*Kitâb al-shi'r li-Aristû wa athâru-hu fî al-balâgha al-'arabiyya*).
34. Khalafallah était engagé dans le Mouvement Nationaliste Arabe qui connût son heure de gloire en Egypte sous Nasser. Son orientation politique nationale était colorée par une idéologie sociale particulière (le socialisme arabe ou islamique). Il fut l'un des fondateurs du Parti de la Collaboration Nationale Progressiste Unioniste (*Hizb al-tajammu' al-watanî al-taqaddumî al-wahdawî*, plus connu sous le nom de *Hizb al-Tajammu'*) créé en Egypte après la réintroduction de la démocratie dans les années soixante-dix. Il fut membre du Comité central du Parti jusqu'à sa mort
35. 1- *Dîrâsât fî al-maktaba al-'arabiyya* (Etudes de bibliographie arabe) ; 2- *Ahmad Fâris al-Shidyâq wa ârâ'u-hu al-lughawiyya wa al-adabiyya* (La pensée linguistique et littéraire d'Ahmad Fâris al-Shidyâq) ; 3- *Al-Kawâkibî : hayâtu-hu wa ârâ'u-hu* (La vie et l'œuvre d'al-Kawâkibî) ; 4- *Al-Sayyid 'Abdullâh al-Nadîm wa mudhakkirâtu-hu al-syâsiyya* (Mémoires politiques d'al-Sayyid 'Abdullâh al-Nadîm) ; 5- *'Alî Mubârak wa âthâru-hu* (Les Ecrits de 'Alî Mubârak) ; 6- *Al-qur'ân wa mushkilat hayâti-nâ al-mu'âsira* (Le Coran et les problèmes de la vie contemporaine) ; 7- *Muhammad wa al-quwwa al-mu'ârîda fî makka* (Muhammad et ses opposants à La Mecque) ; 8- *Al-qur'ân wa al-dawla* (Le Coran et l'Etat), Beyrouth, 1972 (2ème édition) ; 9- *Mafâhim qur'âniyya* (Concepts coraniques), Koweït, 1984 ; 10- *Al-qur'ân wa 'ulûmu-hu & Al-hadîth wa 'ulûmu-hu* (Les sciences du Coran & Les sciences du hadîth), Tunis, non datés.
36. Cf Nasr Hâmîd Abû Zayd, *Al-ittijâh al-'aqlî fî al-tafsîr* (L'exégèse rationnelle du Coran), op.cit., pp 70-82.
37. J.R.M. Peters, *God's Created Speech*, Leyde, 1976, p 3.
38. Nasr Hâmîd Abû Zayd, *Mafhûm al-nass : dirâsa fî 'ulûm al-qur'ân* (Le concept de texte : étude de sciences coraniques), Beyrouth, 1998 (5ème édition), pp 13 sq.
39. *Risâlat al-tawhîd* (Traité de l'Unicité), Editions Mahmûd Abû Rayyah, Le Caire, 1977, pp 13 et 52.

[fermer](#)

[imprimer](#)