

Islam laïque: oxymoron ou défi ouvert?

Giuliana Turrone

L'expression "islam laïque" combine deux éléments qui pourraient sembler, au premier abord, en contradiction réciproque. Considérés séparément, il s'agit de deux termes complexes et controversés, qu'il est préalablement utile d'éclaircir.

"Laïque", comme ses équivalents dans les autres langues, est un mot dérivé du latin médiéval *laicus*, qui signifie "simple personne du peuple" et qui dérive à son tour du grec classique *laikós*, de *laós* "peuple". Il faut d'abord souligner qu'une telle séquence existe seulement dans les langues néo-latines, qui, à partir du XVIII-XIX^e siècle, ont développé des significations analogues. La situation est différente pour l'anglais et l'allemand, où

existent des termes équivalents d'un point de vue étymologique, mais qui n'ont pas la même valeur sémantique.¹ Il faut toutefois remarquer qu'aux Etats Unis, à la suite des attaques récentes des fondamentalistes américains contre les institutions publiques, les termes anglais correspondants sont en train d'évoluer vers un sens proche de celui des langues néo-latines.²

En même temps, on constate une évolution récente du terme "laïque" et de ses correspondants dans les langues néo-latines, où une distinction s'est imposée entre le terme "laïcité" et celui de "laïcisme". En Italie, cette distinction ne date pas de plus d'une trentaine d'années. L'emploi du terme laïcisme s'est imposé aujourd'hui dans le sens de dérive idéologique du principe de laïcité; en fait, il est fréquent d'entendre, de la part d'intellectuels se déclarant laïques, la précision qu'ils sont "laïques" mais "pas laïcistes".

Significatif du caractère récent de cette distinction, le fait que, dans le débat italien, l'une des meilleures définitions de la "laïcité" a été donnée, dans un dictionnaire de philosophie des années soixante, sous l'entrée "laïcisme".³ La définition que son auteur donne est la suivante: "C'est le principe de l'autonomie des activités humaines, c'est à dire l'exigence que ces activités puissent être exercées selon des règles propres". Sur la base de ce type d'interprétation, la laïcité se présente comme un principe universel, qu'il ne faut pas entendre tout simplement comme la revendication de l'autonomie

de l'Etat face à l'Eglise. Tout au contraire, la théorie des deux épées remonte au pape Gélase I, qui, à la fin du Ve siècle, revendiquait l'autonomie de la sphère religieuse face à la sphère politique. Le principe que cette doctrine exprime reste le même quand les termes sont inversés et quand la même théorie des deux épées est invoquée pour défendre le pouvoir politique contre le pouvoir ecclésiastique, ce que font, au XIV^e siècle, Dante (*De Monarchia*), Marsile de Padoue (*Defensor pacis*) et Guillaume d'Ockham (écrits politiques).

Dans une telle conception, la laïcité est un principe universel et son caractère d'universalité n'est pas seulement limité à l'autonomie de l'activité politique et de l'activité religieuse mais comprend, dans un sens plus large, l'autonomie de la science (comme l'avait déjà revendiquée Galilée au XVII^e siècle) et de la recherche philosophique (déjà revendiquée par Ockham). Donc, si nous entendons le principe de laïcité comme le principe d'autonomie de ces sphères d'activité, nous pouvons à juste titre le considérer comme le fondement de la culture moderne.

Nous trouvons la même conception de la laïcité chez le philosophe des religions libanais Adel Daher: "La laïcité" — écrit-il — "ne vise pas à éliminer la religion, mais elle croit en l'indépendance épistémologique de la raison humaine dans tous les champs de la connaissance, y compris la religion."⁴ A bien voir, le fondement théorique de la laïcité ainsi conçue est le principe de

l'autonomie de la raison humaine, qui, dans la culture arabo-musulmane — différemment de ce que l'on croit habituellement — remonte aux premiers siècles de son histoire.



Les raisons pour lesquelles les courants rationalistes arabo-musulmans sont si peu et mal connus peuvent s'expliquer par ce que Dominique Urvoy a défini comme le "paradoxe du bouquiniste".⁵ Cet illustre spécialiste de la pensée islamique a remarqué que, bien que le XVIII^e siècle français nous ait laissé une littérature religieuse infiniment plus vaste que celle des adversaires des religions constituées, nous connaissons beaucoup mieux cette dernière, tant la première est presque ignorée. En poursuivant son raisonnement, Urvoy observe que "dans l'étude de la pensée arabe, c'est exactement le contraire qui s'est passé".⁶ Il me semble, au contraire, que le processus historique est bel et bien analogue puisque, dans les deux cas, ce sont les thèses des vainqueurs qui se sont imposées; la différence réside dans l'aboutissement de cette confrontation, puisqu'en France ce sont les laïques qui ont fini par l'emporter, tandis que dans les sociétés musulmanes l'"orthodoxie" — représentée, depuis le IX^e siècle en milieu sunnite, par le courant doctrinal ash'arite — a fini par s'imposer. C'est ainsi, par exemple, que les *falâsifa*, les philosophes arabes d'inspiration greco-hellénistique,⁷ ont été connus par le biais des traductions latines médiévales et que la plupart des orientalistes considèrent les *falâsifa* comme des pen-

seurs marginaux, pour la raison qu'ils ne seraient pas représentatifs d'une prétendue spécificité arabo-islamique, qu'ils accordent, par contre, aux *mutakallimûn*, c'est à dire les représentants de la théologie apologétique musulmane. La même opinion est par ailleurs partagée avec ceux, parmi les musulmans, qui considèrent les *falâsifa* comme trop influencés par la pensée grecque, sans tenir compte du fait que cette pensée a été re-élaborée dans un contexte culturel arabo-musulman.

La controverse sur une prétendue authenticité arabo-islamique nous incite à souligner une donnée historique simple, à savoir que la culture en question ne s'est pas formée en une seule fois et une fois pour toutes. Les Arabes, à partir de la culture bédouine de leur région de provenance, ont conquis différents peuples, porteurs de cultures particulièrement raffinées — persane, indienne, byzantine. La langue arabe, qui s'est imposées avec la conquête, a rendu possible l'appropriation et la réélaboration de toutes ces cultures. Ainsi, dès la fin du premier siècle de l'ère islamique, la pensée musulmane s'est formée sous l'influence de l'hellénisme, du gnosticisme, du manichéisme et du scepticisme, comme en témoignent les disputes théologiques rapportées par Ibn al-Muqaffa⁶, qui a vécu dans la première moitié du VIII^e siècle.

Les *falâsifa* constituent donc l'une des différentes expressions de la pensée islamique qui fait de la raison (*'aql*) la source de la connaissance. Aujourd'hui beaucoup de penseurs musulmans font aussi référence à un

courant théologique rationaliste fondé dans la première moitié du VIII^e siècle: l'*i'tizâl*.⁸ Ses adeptes, les mu'tazilites, qui, il ne faut pas l'oublier, étaient des théologiens, ne sont pas rationalistes dans le sens d'avoir théorisé un système fondé sur la seule raison indépendamment de la révélation; ils sont rationalistes dans le sens qu'ils reconnaissent que certains domaines de la connaissance sont accessibles à l'homme par le biais de la seule raison, en l'absence, ou avant, toute révélation.⁹

L'*i'tizâl*, qui soutenait le primat de la raison, la théorie du *libero arbitrio* et la doctrine du Coran créés, n'a pas du tout été marginale; elle a été, pendant toute la première époque abbaside (moitié VIII^e-moitié IX^e siècle), le courant théologique dominant dans le domaine sunnite. C'est seulement par la suite que s'est imposée l'école ash'arite: représentative d'une conception antithétique à celle des mu'tazilites, l'ash'arisme a dominé, parmi les sunnites, du X^e au XIX^e siècle, en professant l'absolu volontarisme divin, la négation de la causalité naturelle et la dévalorisation de l'expérience sensible. Ahmad Amin, l'un des plus éminents représentants du réformisme musulman de la première moitié du XX^e siècle a déclaré à ce sujet: "L'abandon de l'*i'tizâl* a été pour les musulmans leur plus grande disgrâce".¹⁰

Toutefois, l'affirmation de l'ash'arisme en tant que doctrine officielle n'a pas empêché l'existence d'une pensée critique fondée sur la raison (*'aql*), en opposition à la soumission à l'autorité (*taqlîd*); un illustre représentant en est le grand philosophe maghrebin Ibn

Khaldûn, dont le sixième centenaire de la mort a été célébré l'an passé.



Dans la pensée musulmane, le concept de laïcité a été formulé à l'intérieur de la question générale du rapport entre islam et modernité: sur cette question il y a un débat qui date de plus de deux siècles et qui offre une ample gamme de solutions. C'est entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e que les musulmans, face à la puissance économique et militaire de l'Europe, ont commencé à s'interroger sur les causes de ce qu'ils ont repéré comme un double retard: tant par rapport à leur passé que vis-à-vis des autres.

Un événement de cette période peut être tenu pour symbolique du rapport entre le monde musulman et la modernité européenne: c'est l'invasion de l'Égypte par Bonaparte en 1798. La conquête napoléonienne, qui dure seulement trois ans, met les musulmans face à la supériorité technologique et militaire des Français; mais ce n'est pas que cela: une grande admiration est suscitée aussi par l'attitude avec laquelle les hommes de science et les artistes qui accompagnent l'expédition s'appliquent pour réaliser les projets les plus divers.

L'invasion de Bonaparte symbolise l'ambivalence du rapport des musulmans avec l'Occident, puisque, si la civilisation européenne devient le modèle de référence pour la modernisation de la société musulmane, elle représente, en même temps, la puissance coloniale à qui

s'opposer. Le colonialisme se révèle ainsi, aux yeux des musulmans, l'élément dans lequel sont concentrées les contradictions d'une société fondée sur les principes de liberté, d'égalité, de fraternité. L'adhésion à la pensée laïque place les musulmans face au dilemme de s'opposer à l'hégémonie politique et économique de l'Occident en ayant, en même temps, recours à l'un de ses principes fondateurs. Il faut aussi rajouter une méfiance spécifique à l'égard de l'idée de laïcité, causée par une certaine confusion sur son sens; la laïcité a été longtemps et de façon erronée, considérée, et elle l'est encore en partie, comme un système qui s'oppose à la religion pour la nier.¹¹



Tracer une histoire de la pensée laïque en contexte musulman présente deux difficultés fondamentales; la première, d'ordre pratique, dépend de la réticence de nombreux intellectuels, qui sont pour l'autonomie des sphères politique et religieuse, à se définir comme laïques: je veux dire que l'assomption du principe de laïcité n'implique pas nécessairement sa reconnaissance explicite. La deuxième difficulté est d'ordre méthodologique et concerne la question controversée de savoir s'il convient de prendre en compte ou non l'apport des arabo-chrétiens. La question n'est pas de petite importance, puisque les arabo-chrétiens, pendant tout le cours de l'histoire musulmane, en ont fait partie intégrante, comme la même expression culture "arabo-musulmane" en témoigne. Les ignorer apparaît

donc impossible, d'autant que, par rapport au débat sur la modernité, leur apport demeure incontournable.

Surtout par rapport à la première génération des Arabes laïques, celle qui a vécu entre la fin du XIX^e et les premières décennies du XX^e siècle, comment parler de 'Abd al-Rahmân al Kawâkibî, de Taha Husayn, de 'Alî 'Abd al-Râziq — qui étaient musulmans — en ignorant Farah Antûn, Ya'qûb Sarrûf ou Salâma Mûsâ — qui étaient chrétiens et participaient au même débat tout en fréquentant les mêmes milieux? Par rapport à la pensée laïque, d'après une certaine interprétation, il serait faux de distinguer entre arabo-chrétiens et musulmans, le modernisme arabe étant considéré comme un mouvement fondé plus sur une appartenance sociale (issu des aspirations de la bourgeoisie naissante) que sur l'affiliation religieuse.¹²

Si ce dont il s'agit est d'identifier un principe de différenciation, ce qui distingue les auteurs musulmans des chrétiens dans leur adhésion aux principes politiques modernes — comme ceux de la division des pouvoirs, de la démocratie représentative et, surtout, du gouvernement de la loi positive —, c'est que les musulmans se sont toujours efforcés de démontrer la correspondance de ces principes-là avec ceux de la religion musulmane, à partir du premier grand intellectuel libéral de la première moitié du XIX^e siècle, Rifâ'a Râfi' al-Tahtâwî.

À l'affirmation des idéologies laïques a contribué l'époque des nationalismes, dont le commencement peut

être symboliquement représenté par la conquête du pouvoir par les Jeunes Turcs (1909). Pendant un bon demi-siècle les idéologies laïques, telles que le nationalisme, le socialisme, le libéralisme, le communisme, se sont développées dans des sociétés de plus en plus sécularisées. Pendant quelques décennies, la religion ne s'est pas imposée dans la sphère publique, sinon exceptionnellement. Mais le scénario a changé à la suite de l'échec des nationalismes: pour les pays arabes, la Guerre des Six jours en 1967 en a décrété la fin. Dès lors, la religion est redevenue progressivement un point de repère, ainsi qu'une base, sur lesquels édifier une identité à opposer à l'identité occidentale. On comprend ainsi, aussi bien l'hésitation des intellectuels laïques à se définir comme tels, que le passage à l'idéologie islamique de la part de certains théoriciens nationalistes et marxistes de l'envergure des égyptiens Muhammad 'Imâra e Târiq al-Bishrî ou du tunisien Râshid al-Ghannûshî.¹³

Dans le discours politique récent, la présence de la religion est plus forte que jamais: il s'agit d'une évidente instrumentalisation du religieux de la part du politique, les acteurs étant aussi bien les régimes en quête de légitimité, que leurs opposants islamistes, qui voudraient imposer une version mythifiée de l'islam des origines.

La situation qu'on peut observer dans les sociétés musulmanes contemporaines, mais aussi dans celles où l'islam est minoritaire (par exemple en Europe), est la co-présence de deux phénomènes symétriques et contraires: d'un côté on parle d'islam "décontextualisé", dans le

sens d'une forme d'islam "mondialisé"¹⁴ où, grâce aussi à internet et aux chaînes satellitaires, disparaissent les différences caractérisant les divers contextes culturels de provenance (c'est par exemple le cas de la diffusion du tchador iranien dans certains pays musulmans où il n'avait jamais existé auparavant, de même que le retour du *niqab*, le voile intégral, selon la "mode du golfe"). De l'autre côté, nous assistons, surtout en Europe, à l'affirmation de ce qui est désigné comme un islam "culturel",¹⁵ mais qui pourrait être aussi appelé "laïque": en ce sens, les gens gardent un attachement aux valeurs spirituelles de l'islam sans pourtant adhérer aux dogmes ni orienter leur vie individuelle en fonction des prescriptions de la doctrine islamique. L'éventail des positions est très large et va du croyant pratiquant au musulman athée.



La production intellectuelle sortant du cadre socio-culturel ainsi tracé en reflète de même les caractères saillants. Les formulations les plus intéressantes viennent d'une catégorie d'intellectuels que les observateurs ont pris l'habitude de regrouper sous l'étiquette de "nouveau penseurs de l'islam".¹⁶ Il s'agit de réformistes qui s'opposent tant aux élites politiques et religieuses des pays musulmans qu'aux différentes formes d'islamisme. Ce ne sont pas tant les contenus qu'ils ont en commun que la méthode qu'ils adoptent et qui consiste en la réinterprétation des textes sacrés et de l'histoire des premiers

siècles de l'islam par le truchement des instruments des disciplines scientifiques modernes.

Le vrai tournant dans la pensée réformatrice contemporaine se place en début du XX^e siècle, quand l'application des principes des disciplines historiques et sociales et de la linguistique provoque une crise des convictions dominantes. Les deux cas les plus éclatants ont eu lieu dans les années vingt, avec les thèses de Taha Husayn sur la poésie anté-islamique qui, soumise à l'analyse historique et linguistique et malgré son répertoire de thèmes "païens", était ramenée à l'époque islamique de sa composition.¹⁷ Un an auparavant (1925) 'Alî 'Abd al-Râziq, un 'âlim¹⁸ égyptien, publie *al-Islâm wa-usûl al-hukm* (L'islam et les fondements du pouvoir). Écrit un an après l'abolition du califat par Atatürk, cet ouvrage fonde sur les textes et l'histoire sacrée la thèse qu'en islam la religion et la politique sont séparées. 'Abd al-Râziq montre bien que les textes sacrés ne donnent pas d'indications sur un système politique en particulier ni n'expriment aucune prescription pour l'instauration d'un système politique "islamique"; d'après 'Abd al-Râziq, l'ordre politique du califat se met en place après le décès du prophète Muhammad, donc en dehors de la révélation. À travers une lecture historique des premiers temps de l'islam, le 'âlim égyptien démontre ainsi que l'institution islamique par excellence, le califat, n'a aucun fondement théologique et que la mission du Prophète ne fut pas politique mais seulement religieuse: en somme, Muhammad n'était pas

un roi, mais seulement un prophète. La conclusion qu'en donne 'Abd al-Râziq est qu' "aucun principe religieux n'interdit aux musulmans (...) d'édifier leur Etat et leur système de gouvernement sur la base des dernières créations de la raison humaine".¹⁹

Parmi les contributions au débat sur la *shari'a*, il vaut la peine de citer celle proposée par Husayn Ahmad Amîn dans les années quatre-vingt du siècle passé.²⁰ Il distingue clairement le plan de la révélation de celui de l'histoire humaine: au premier appartient la *shari'a*, composée du Coran et des *hadîth*, tandis que du deuxième font partie les traités de droit (*fiqh*), élaborés par les docteurs de la loi aux VIII^e et IX^e siècles. Pour Husayn Ahmad Amîn le caractère originaire des prescriptions contenues dans le Coran et dans la Sunna est religieux, puisqu'elles visent à régler les actions humaines en fonction d'une récompense ou d'une punition ultramondaine. De celles-ci il faut distinguer les sanctions terrestres, qui ont été établies en fonction des nécessités historiques et qui varient selon les lieux et les époques historiques.

Pour Amîn le théorème des fondamentalistes — terme par lequel il entend les partisans de l'application littérale de la *shari'a* — n'a aucun fondement, car la loi sacrée à laquelle ils font référence est en réalité "un édifice majestueux, dont les étages — presque tous — ont été superposés l'un après l'autre dans le cours de longues siècles, par des mains semblables aux nôtres et en fonc-

tion de l'évolution même de la société islamique et de ses besoins essentiels".

Le dernier auteur favorable à la séparation du politique et du religieux que nous voulons évoquer ici est Nasr Hâmid Abû Zayd, qui publie ses thèses principales au début des années quatre-vingt-dix.²¹ Pour Abû Zayd le Coran est un texte historique et il faut l'interpréter en tant que tel, en tenant compte des changements historiques et culturels. Adversaire de l'interprétation littérale fondamentaliste, Abû Zayd propose une lecture des textes sacrés (Coran et *hadîth*) qui en analyse le sens métaphorique, outre les changements sémantiques subis par les mots tout au long des siècles. Abû Zayd revendique ainsi la nécessité de saisir l'esprit de la révélation coranique — dont il soutient qu'elle va dans la direction de la raison, de la justice et de la liberté — afin de l'adapter aux exigences des sociétés contemporaines.



Indépendamment de leurs contenus spécifiques, les différentes théories qui ont recours aux méthodes des sciences modernes débouchent sur l'affirmation du caractère individuel et libre de la foi, fondé sur la conscience de la transcendance divine et de la responsabilité de l'homme. A la question de savoir si l'islam peut être vécu et pratiqué comme une religion du for intérieur, la réponse peut être positive dès lors que le contenu du message religieux est séparé de l'évolution historique de l'islam; en fait, c'est seulement à travers une activité exégétique qui a duré pendant des siècles que l'islam est

devenu un système complexe qui a investi la politique et le droit positif.

Pour conclure sur les interrogations qui nous semblent les plus urgentes, qu'Alain Touraine a efficacement synthétisées avec la question "pourrons-nous vivre ensemble?",²² la laïcité se présente comme l'un des éléments décisifs pour la fondation du dialogue des cultures et le respect des droits fondamentaux. L'islam n'est pas — pour reprendre une autre formulation heureuse — "hostile à la laïcité";²³ tout dépend de quel islam nous voulons parler et, par conséquent, de quels interlocuteurs nous nous choisissons. Le grand malentendu dépend de la confusion des causes avec leurs effets: c'est la laïcité — avec le pluralisme et l'autonomie des individus qui en découlent — qui est susceptible d'engendrer la démocratie, tandis que le contraire n'est pas nécessairement vrai; la démocratie, en tant que forme de gouvernement, n'est pas capable d'engendrer le pluralisme et le respect des droits fondamentaux et ceci est d'autant plus vrai si on prétend l'imposer par la force.

NOTES

1. En allemand le mot de *Laie* et ses variantes se limitent à exprimer l'ancien sens de "non ecclésiastique" ou "profane". Pour l'anglais aussi, le mot *lay* a un emploi beaucoup plus limité et un sens qui ne correspond pas à ses équivalents dans les langues néo-latines.
2. Comme c'est le cas pour *laity* ou *lay State*. Voir T. De Mauro, *Scuola e cultura laica*, dans N. Preterossi (sous dir.), *Le ragioni dei laici*, Bari, Laterza, 2005, p. 97 s.

3. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino, Utet, 1960.
4. ‘Adil Dâhir, *al-Usus al-falsafiyya li-l-‘ilmâniyya* (Les bases philosophiques de la laïcité), Beyrouth, Dâr al-Sâqi, 1993, p. 38.
5. D. Urvoy, *Les penseurs libres dans l’islam classique*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 8 s.
6. *Ibidem*, p. 9.
7. Parmi les plus connus, Al-Fârâbî X^e siècle, Ibn Sînâ XI^e s., Ibn Rushd XII^e s.
8. Fondateur du *i’tizâl* est Wâsil bin ‘Atâ’, début II^e sec. de l’hégire.
9. Ahmad Amîn, *Duhâ al-islâm* (Il mattino dell’islam), 1936.
10. *Ibid.*
11. Il est significatif qu’au XIX^e siècle, l’adjectif “laïque”, *secular* en anglais, été traduit en arabe *lâdînî*, terme composé par la négation *lâ* et *dîn*, qui signifie “religion”. Différemment, le terme employé aujourd’hui correspond à l’anglais *secularism*: *‘ilmâniyya* ou *‘almâniyya*, en référence à *‘alam*, “monde sensible”.
12. Abu-Rabi‘ parle d’appartenance de classe. Voir I. M. Abu-Rabi‘, *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London, Sterling (Virginia), Pluto Press, 2004, p. 97.
13. Dans la préface à son livre sur les libertés publiques en islam, Ghannûshî déclare: “Je dédie mon livre à la ville de Damas, qui a assisté à ma deuxième naissance, à l’aide du soldat inconnu, le pharmacien Muhammad Amîn al-Mujtahid.” *Al-hurriyyât al-‘amma fi-l-dawla al-islâmiyya*, 1993, p. 5.
14. Voir O. Roy, *L’islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.
15. Selon la définition qu’en donne A. Filali-Ansary dans son *L’islam est-il hostile à la laïcité?*, Paris, Actes Sud, 2002.
16. Voir A. Filali-Ansary, *Réformer l’islam? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2003, R. Benzine, *Les nouveaux penseurs de l’islam*, Paris, Albin Michel, 2004, A. Roussillon, *La pensée islamique contemporaine, Acteurs et enjeux*, Paris, Téraèdre, 2005. Dans les deux premiers volumes chaque auteur est présenté singulièrement, tandis que le dernier offre un travail de synthèse et de réélaboration conceptuelle.
17. Taha Husayn, *Fi-l-shi‘r al-jâhili*, 1926.

18. Singulier de 'ulamâ', il s'agit des "docteurs de l'islam", théologues-juristes musulmans.
19. 'A. 'Abd al-Râziq, *al-Islâm wa-usûl al-hukm*, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-l-kitâb, al-Qâhira s.d., tr. fr. et introd. de A. Filali-Ansary *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris, Le Caire, La Découverte, Cedej, 1994.
20. Husayn Ahmad Amîn, *Dalîl al-muslim al-hazîn* (Guide du musulman triste), tr. fr. *Le livre du musulman désespéré. Pour entrer dans le troisième millénaire*, Paris, La Découverte, 1992; *Mulâhazât hawla al-da'wa ilâ tatbîq al-sharî'a al-islâmiyya* (Observations sur la campagne pour l'application de la loi islamique).
21. *Mahfûm al-nass. Dirâsa fî 'ulûm al-Qur'ân*, (*Le concept de texte. Etude sur les sciences du Coran*), al-Qâhira, al-Hay'a al-misriyya, 1990; *Naqd al-khitâb al-dînî* (Critique du discours religieux), al-Qâhira, Sînâ li-l-nashr, 1992.
22. A. Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.
23. Voir l'ouvrage de Filali-Ansary cité *supra*.