



N° 86/03 - 28 mars 1986

COMMENT INTERPRETER LE CORAN (Interview auprès du Dr Muhammad Ahmad Khalaf Allâh)

par Paolo Branca

A la suite de l'ample débat qui s'est développé autour de l'application de la Loi islamique (**shari'a**) et à la veille des élections politiques égyptiennes, durant une campagne électorale particulièrement marquée par les "thèmes islamiques", nous avons voulu interroger un homme qui, depuis plusieurs décennies, avec un esprit ouvert et critique, tente d'établir un pont entre les valeurs traditionnelles du monde islamique et les exigences de renouveau qui s'y manifeste en de nombreux secteurs fort variés.

Le point de départ en a été la lecture d'un pamphlet intitulé : "Patrimoine et Renouveau" (**at-Tkirâth wa-t-Tajdid**) (août 1980), que Muhammad Ahmad Khalaf Allâh a écrit sur la demande du Parti du Rassemblement National (**at-tajammu' al-watani at-taqaddumi al-wandawi**). C'est justement au siège de ce parti, au Caire, que nous l'avons rencontré le 7 avril 1984.

Pour mieux apprécier ce qu'il y affirme et mesurer l'itinéraire de sa pensée, nous voudrions d'abord rappeler ici quelques données et, surtout, son effort pour renouveler l'exégèse coranique, effort qui le place donc parmi les pionniers qui ont tenté de donner un nouveau visage à l'étude des sources, ce qui témoigne d'une tâche peu facile, délicate même et surtout de grande importance¹.

Né à Minya I-Qamh, en BasSe Egypte, en 1916, Muhammad Ahmad Khalaf Allâh fut tout d'abord engagé dans le cycle traditionnel des études religieuses, mais il en vint à abandonner la route qui l'aurait mené à l'Université d'al-Azhar pour suivre les cours qui devaient le porter jusqu'à la licence ès lettres en 1939.

Parmi ses professeurs, il y eut surtout Tâhâ Husayn, Mustafa 'Abd ar-Râziq, Ahmad Amin et particulièrement le shaykh Amîn al-Khûlt, professeur d'exégèse à l'Université du Caire et inventeur d'une nouvelle critique du Texte sacré, basée sur la philologie, la psychologie et la sociologie.

A la suite de son maître, donc, Khalaf Allâh essaya d'appliquer cette nouvelle méthode critique aux récits contenus dans le Coran, dans sa fameuse thèse "L'art du récit dans le saint Coran" (*al-Fann al-qasasi fi l-Qur'ân alkarim*), qu'il soutint en 1947.

¹ Pour une étude plus approfondie de l'oeuvre de M.A. Khalaf Allâh, dans le domaine de l'exégèse coranique voir :
Marc CHARTIER, "Muhammad Ahmad Khalaf Allâh et l'exégèse coranique", dans IBLA (Tunis) 137, 1976/1, pp. 1-31,
Jacques JOMIER, "Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte", dans MIDEO (Le Caire) 1 (1954), pp. 39-72

La réaction des milieux traditionnels fut particulièrement dure. Les polémiques qui s'ensuivirent, et qui furent amplement répercutées par la presse, entraînèrent la constitution d'une Commission spéciale qui finit par refuser la thèse soutenue par l'auteur. Celui-ci ne put conclure ses études que cinq ans plus tard, suite à une recherche effectuée sur un autre sujet.

La tentative ainsi inaugurée de définir les caractères d'un style narratif propre au Coran aurait déjà pu constituer en soi une nouveauté remarquable, puisque la tradition critique arabe a toujours privilégié des analyses fragmentaires, basées sur le commentaire et l'appréciation de versets individualisés, renonçant par là à rechercher les motifs de contenu et de forme qui constituent l'unité de l'oeuvre.

Khalaf Allâh était, en outre, allé plus loin : une fois révélée l'intention strictement pédagogique des récits coraniques et de leur unité relative, l'auteur n'avait plus à s'étonner devant le fait que ces récits contredisent des données historiques ou viennent plusieurs fois dans le même texte coranique, avec des détails parfois différents, voire opposés et contradictoires.

Les lois psychologiques qui règlent le rapport entre le narrateur et l'auditeur, tout comme les lois sociales qui influencent les relations entre le Prophète et ses interlocuteurs, sont continuellement invoquées pour expliquer les choix du contenu et du style qui caractérisent le texte coranique.

Si ce choix permet, d'un côté, de dépasser les difficultés qu'avaient rencontrées les commentateurs pour expliquer certains passages du Coran, il représente, de l'autre, aux yeux des Traditionnalistes une dangereuse "relativisation" du texte révélé, une atteinte à la transcendance et à la liberté de Dieu même, lequel se verrait ainsi limité ou conditionné, en quelque sorte, par la sensibilité et les expériences des destinataires de la Révélation.

Le problème est réel, mais non moins réelle est aussi la nécessité d'une exégèse renouvelée². Certes, le problème est délicat : sans aucun doute, parler de la Révélation signifie traiter d'un sujet d'une importance fondamentale, qui mériterait une approche plus ample et plus précise. Il nous suffit, ici, de souligner le mérite de l'auteur ; il n'a pas hésité à tenter d'ouvrir une voie nouvelle dans un secteur plein de difficultés.

Le point qui semble caractériser son intervention est celui d'une distinction à faire entre les divers niveaux auxquels le texte sacré intervient : non point un livre d'histoire au sens propre mais un guide spirituel, de valeur universelle, capable de se modeler sur la psychologie et les situations humaines que connaissent celui qui le transmet et ceux qui le reçoivent.

Même au cours de l'interview qui a pour thème principal les rapports entre Révélation et organisation de la vie sociale, Khalaf Allâh distingue divers niveaux pour lesquels on se réfère diversement au Coran et à la Tradition (**Sunna**), tenant compte de la distinction nécessaire entre les **actes de culte ('ibâdât)** et les **transactions humaines (mu'âmalât)** et séparant ainsi ce que le Prophète a dit et a fait en qualité d'Envoyé de Dieu de ce qu'il a exprimé comme être humain, sujet à l'erreur comme tout autre.

Ce ne sont pas là des affirmations totalement originales, mais elles prennent une importance d'autant plus spéciale dans le débat si actuel instauré autour de l'application de la Loi islamique (shari'a).

Elles se situent en effet dans la ligne même des efforts de l'auteur et témoignent de sa recherche passionnée d'un équilibre plus juste entre les exigences de renouveau et. valeurs éternelles de la pensée islamique contemporaine.

Paolo BRANCA

² Cette même exigence a été clairement exprimée par Mohamed TALBI dans son *Islam et dialogue*, Tunis, Maison Tunisienne de l'Edition, 1979, pp. 45-47.

TEXTE DE L'INTERVIEW AVEC LE PR MUHAMMAD AHMAD KHALAF ALLAH AU SIEGE DU PARTI DU RASSEMBLEMENT NATIONAL

(AT-TAJAMMU' AL-WATANÎ AT-TAQADDUMI AL-WAHDAMI), LE CAIRE, 7 AVRIL 1984

Question : J'ai lu avec grand intérêt votre étude sur "Patrimoine et Renouveau" (**at-Turâth wa-t-tajdid**) et j'aimerais, vous poser quelques questions concernant les sujets que vous y traiter. Vous y faites une distinction. entre la mission de l'Envoyé de Dieu en tant que Prophète et entre tout ce qu'il a fait pour administrer la vie des Musulmans, fonction qui se développait suivant les conditions sociales du moment et non point sur la base de textes révélés. En d'autres mots, vous faites une distinction entre la première fonction et la deuxième, considérant la première comme "religieuse" et la deuxième comme "civile".

Partant de cette distinction, vous affirmez que la forme de gouvernement, dans le cadre islamique, est un fait purement "civil" (= profane) que les Musulmans résolvent sur la base des conditions de vie qu'ils affrontent et du degré de civilisation qu'ils ont atteint. Quelles sont donc pour vous les caractéristiques du système de gouvernement que vous retenez adapter à la situation actuelle de votre pays

Réponse : Comme vous avez pu le lire, je considère que le problème de l'Etat pour les Musulmans - et non point pour l'Islam - est un problème "civil" (= profane). En tout temps, les Musulmans peuvent choisir le système (ou l'organisation) qu'ils préfèrent.

Les premiers Musulmans, à la mort du Prophète, ont choisi le système du Califat, considéré alors comme un nouveau système, qui n'était ni monarchique ni impérial. Ils y furent particulièrement amenés parce qu'ils pensaient à quelqu'un qui aurait à être comme le Vicaire du Prophète afin de préserver ainsi la religion, d'où la dénomination de "Califat" (Fonction vicariale), puisque le Calife devait continuer l'oeuvre de l'Envoyé de Dieu.

C'est alors qu'ils soulevèrent un problème : le Calife serait le Vicaire de Dieu ou le Vicaire de l'Envoyé de Dieu ? Ils refusèrent la première hypothèse parce que le vicaire est proprement celui qui se substitue à celui qui l'a nommé, en cas de décès ou d'absence, alors que Dieu ne peut ni mourir ni s'absenter. Il s'agissait donc d'un Vicaire de l'Envoyé de Dieu.

Mais Vicaire pour quelles fonctions ? Non point en ses rapports avec Dieu, puisque la mission prophétique s'était achevée, comme l'affirme le texte du Coran, avec la mort du Prophète lui-même. Donc, le Calife ne saurait en être le Vicaire pour les questions religieuses, si l'on entend par celles-ci le don de l'inspiration et la grâce du rapport direct avec Dieu, mais bien plutôt pour ces questions religieuses où il s'agit d'appliquer ce que Dieu a lui-même révélé. Mais relativement à une telle "application", nous ne trouvons dans le Coran aucun texte qui en précise l'organisation politique exacte quant à la forme de l'Etat ou à la manière suivant laquelle il doit se constituer.

Il ne s'agissait donc ni d'appliquer un texte quelconque ni d'assurer la succession de la mission prophétique. C'est pourquoi la formule du Califat fut alors élaborée grâce à l'effort jurisprudentiel (ijtihâd) des Musulmans réunis en conseil au portique des Banû Sâ'ida. Il y eut, parmi eux, des discordes importantes, chose qui ne serait pas advenue s'il y avait eu un texte auquel se référer.

Le régime politique fut donc élaboré grâce à l'ijtihâd des Musulmans, et cet ijtihâd en est resté la base, pour toujours : les Musulmans, en tout temps, peuvent faire cet effort pour rechercher les modalités sur lesquelles édifier le régime politique.

Le système que je considère adapté au temps que nous vivons est celui du choix du Chef de l'Etat grâce à l'élection directe ou par l'intermédiaire des députés étant eux-mêmes élus par le peuple. Tel est le système qui s'avère adapter à notre temps et qui correspond à ce qui firent les Musulmans lors de la mort du Prophète : ils choisirent alors le chef de l'Etat.

Je crois qu'Abû Bakr fut contraint, par les circonstances, à choisir son successeur, puisqu'il avait lui-même assisté, en personne, aux disputes qui s'étaient produites au Portique des Banû Sâ'ida et qu'il craignait donc que cela ne se répète et n'entraîne la division des Musulmans.

Le choix que fit Abû Bakr d'un successeur s'est donc produit pour éviter un mal, celui des disputes et de la division, mais - à l'origine - il revient aux Musulmans eux-mêmes de choisir le Chef

de l'Etat - qu'il s'appelle Calife ou Président de la République, peu importe ! - l'essentiel est qu'il soit choisi par les Musulmans.

Le "mandat temporaire" est, à mon avis, meilleur que le Califat lui-même. Je veux dire par là, que le choix pratiqué aujourd'hui, suivant nos règles constitutionnelles, est de loin préférable à celui que pratiquaient les Musulmans dans le passé, car alors on prévoyait que le Calife reste au pouvoir pour toute la vie, jusqu'à son décès, ce qui entraînait la nécessité de recourir à une révolution ou à ce que l'on appelle **fitna** (sédition religieuse), dès lors qu'il se révélait être injuste (dans l'exercice du pouvoir). Si, dans ce cas, il s'était agi d'un mandat de quatre ou cinq ans, le peuple aurait pu patienter puis en choisir un autre ! La limitation du mandat (dans le temps) est donc fort utile, car on évite ainsi les insurrections contre le Chef de l'Etat. Je considère donc que le choix du Chef de l'Etat par les Musulmans pour une période de temps limité est le système le meilleur pour éviter désordres et révolutions.

Il faut maintenant parler des collaborateurs du Chef de l'Etat. Dans le système islamique antique, il revenait au Calife de choisir les ministres : ceux-ci étaient responsables devant le Calife seul, tandis que le peuple, face au mal ou au danger, en retenait le Calife responsable. En dernière analyse, c'est là le système que nous voyons aujourd'hui pratiqué aux Etats-Unis : le Président choisit ses ministres qui sont considérés, de fait, ses secrétaires.

En ce qui concerne le système islamique, je considère qu'il vaut mieux que le Chef de l'Etat n'ait pas de responsabilité directe et soit plutôt un symbole, tandis que la responsabilité devrait être attribuée aux ministres. Dès lors qu'un ministre viendrait à commettre une faute, il y aurait une enquête et il serait, à sa suite, destitué, tandis que le Chef de l'Etat resterait à son poste jusqu'à la fin de son mandat.

Le responsable devrait donc être, en somme, le ministre et non point le chef de l'Etat : tel est le système que je préfère et considère adapté aux Musulmans dans la situation actuelle, puisque le système islamique rend les gouvernants et les gouvernés égaux devant la loi, soumis à un même système où le Chef de l'Etat demeure un symbole et où le responsable est l'exécutif (le ministre qui a le pouvoir exécutif, **tanfidh**).

Sous cet angle, le système islamique convient très bien à notre temps, puisqu'on y distingue effectivement entre le ministre à l'exécutif (**wazir at-tanfidh**) et le ministre plénipotentiaire (wazir at-tafwid). Il est nécessaire que ce dernier soit un musulman puisqu'il remplace le Chef de l'Etat jusqu'en la présidence de la prière (salât), tandis que le premier (ministre à l'exécutif) ne doit pas nécessairement être musulman; il peut être chrétien ou juif.

Dans la société égyptienne il y a des Musulmans et des Chrétiens. Quand il s'agit des ministères "à l'exécutif", le ministre peut en être un Chrétien copte ou un musulman. Le point critique est constitué par le "ministère des pleins pouvoirs" (tafed). Ordinairement, celui à qui sont délégués les pouvoirs spécifiques du Chef de l'Etat est le Premier Ministre : il s'ensuit donc que le Chef de l'Etat et le Premier Ministre doivent être musulmans, tandis que les autres ministres peuvent être soit musulmans, soit chrétiens, étant tous en ce cas des ministres "à l'exécutif". Tel est mon point de vue quant au système politique qui me paraît actuellement valide.

Question : Quel serait, selon vous, le juste équilibre que l'on pourrait souhaiter entre "Patrimoine" (= Tradition) et "Renouveau" dans les conditions actuelles que connaissent la Nation Arabe en général et l'Egypte plus particulièrement ?

Réponse : Il y a un patrimoine qui ne saurait, en aucun cas, être soumis à innovations. La foi islamique en Dieu, au Jour du Jugement, aux Anges, aux Livres Révélés et aux divers Envoyés sont des vérités mystérieuses que l'homme accueille et en lesquelles il croit sans voir la moindre autorité pour les changer.

Si nous laissons ainsi de côté la foi (**'aqîda**) et si nous prenons en considération la Loi (**sharia**), nous y trouvons deux parties principales les actes de culte (**'ibâdât**) et les transactions humaines (**mu'âmalât**). Dans les "actes de culte", il n'y a pas de place pour des innovations dans la mesure même où il s'agit d'un droit de Dieu vis-à-vis des humains : c'est Lui qui en a fixé les rythmes et les formes, si bien que, de ce côté, il n'est pas question de "renouveau". Les "transactions humaines", au contraire, parce qu'elles sont l'ijtihâd comme origine, peuvent être renouvelées sans aucune exception. Tout ce qui, dans le patrimoine (= tradition), est fruit de l'ijtihâd peut être renouvelé : il ne pourrait en être autrement !

Venons-en alors à ce qui est prescrit, c'est-à-dire à ce qui a ses origines dans le Coran ou la Sunna. Tout ce qui procède de la Sunna ne se trouve pas au même niveau que ce qui procède du Coran. S'il s'agit d'une explication ou d'une explicitation de textes coraniques, il lui faut alors donner l'autorité même du Coran, mais s'il s'agit de l'ijtihad du Prophète, cela n'a que l'autorité d'un ijtihad quelconque, puisque le Prophète n'a rien d'un homme infaillible, sauf quand il transmet quelque chose de la part de son Seigneur. En tout ce qu'il a transmis comme venant de son Seigneur, il est infaillible, mais en tout ce qu'il n'a pas transmis comme venant de son Seigneur, il n'est pas infaillible et aurait donc pu se tromper.

Par suite, tout ce qui se trouve dans la Sunna et n'a pas origine dans le Coran ou n'en est ni l'explication ni l'explicitation, c'est tout simplement le fruit de l'ijtihad du Prophète et, comme tel, peut être renouvelé dans la mesure où cela peut être juste ou faux. Tout ce qui s'avère clairement et se révèle scientifiquement faux de l'ijtihad du Prophète, nous avons le droit de le changer.

Au terme, il reste le Coran. Si le texte du Coran est explicite, clair et manifeste, donnant des indications précises et catégoriques, il faut s'y attacher. Si, au contraire, c'est un texte obscur sur lequel on peut avoir divers points de vue quant à sa compréhension, chacun est habilité à s'en tenir à son propre point de vue. C'est sur cette base que le Chef de l'Etat rassemble les docteurs de la Loi ('ulamâ') et les spécialistes du Droit, lesquels choisissent alors l'explication qui correspond le mieux à l'intérêt (commun) de la nation au temps où nous vivons.

Sur quoi porte l'essence du texte et sur quels textes se fondent des indications catégoriques ? C'est là que les premiers Musulmans furent déjà d'avis divergents. Ils conclurent alors que les transactions humaines (mu'âmalât) sont organisées pour le bien des humains et que ceux-ci ont le droit de comprendre en quel sens se réalise leur bien, en telle ou telle situation. Dès lors qu'il est prouvé scientifiquement et clairement qu'un texte déterminé n'est plus applicable, il est licite d'y introduire quelque innovation.

Prenons un exemple à ce sujet. Dans le Coran, il y a toute une réglementation relative à la guerre, laquelle envisage la question du butin et de sa distribution. Celle-ci est alors établie par le Coran lui-même conformément aux règles de la guerre de ce temps-là : chaque Musulman avait alors le devoir de pourvoir individuellement à son équipement, et non point l'Etat (comme c'est le cas aujourd'hui), c'est pourquoi une part du butin lui était due (à titre de compensation). Aujourd'hui, la situation a changé et c'est l'Etat qui fournit leur équipement aux soldats, puisque ceux-ci ne sauraient jamais acquérir individuellement missiles, tanks et avions, toutes choses que l'Etat seul peut acquérir. Puisque le système a changé, les dispositions coraniques relatives à la réglementation de la guerre ne sont plus applicables : il appartient désormais à l'Etat d'emmagasiner ses prises de guerre, d'autant plus que c'est lui, désormais, qui fournit tout aux soldats. Par suite, l'antique réglementation pour la distribution du butin n'a plus de sens aujourd'hui et serait à considérer comme injuste étant donné que, si l'Etat se doit de faire tous les achats pour fournir aux soldats leur équipement, il est donc juste qu'il emmagasine, pour son propre compte, les prises de guerre.

C'est sur cette base que se fonde la position de ceux qui affirment que les dispositions relatives aux mu'âmalât changent avec le changement même que connaissent les temps et les lieux, parce qu'alors ce qui change c'est le "bien commun" lui-même (maslaha); or c'est sur ce "bien commun" qu'il faut se baser, dès lors qu'on a vérifié que l'application des dispositions antiques se révèle contraire au bien (actuel) des Musulmans. Tout comme il ne serait pas bon que les Musulmans combattent aujourd'hui comme ils le faisaient dans les temps antiques, sinon ils perdraient toutes leurs batailles. Puisque donc la réglementation de la guerre a changé, il s'ensuit que celle du butin a changé également. Les mu'âmalât sont ainsi les seules à être sujettes à innovation, et elles sont dans les formes et selon les modes que je viens d'expliquer.

Question : Je vois que vous faites une distinction entre les croyances et les prescriptions du culte qui doivent demeurer immuables et les dispositions relatives aux mu'âmalât, celles qui sont législatives et par là même liées à l'ordre social si bien qu'elles évoluent avec le temps qui passe et les circonstances qui varient.

Cette conception se base-t-elle sur l'analyse du texte du Coran, jadis réalisée par vous-même, qui est considérée comme un nouveau type de commentaire (tafsir) capable de distinguer entre le style et le contenu des textes religieux ?

Réponse : Il y a une différence entre le récit et le texte législatif. Ce dernier, à la différence du premier, est considéré comme un texte juridique. En conséquence, son contenu se base sur la réalité de

la vie sociale, tandis que le récit ne doit pas nécessairement se baser sur la réalité historique. Il lui suffit de se baser sur tout ce que croit celui à qui il est adressé. Quand donc je narre un récit à quelqu'un, je prends appui sur ce qu'il pense et à partir de là je puis construire autant que je veux. Dans mon livre "**L'art du récit**", j'ai signalé comment des légendes ont été utilisées pour soutenir l'idée de la résurrection et affirmer comment l'homme peut retourner à la vie après être mort. Le but n'en est pas la vérité même de la légende, mais bien plutôt de pouvoir l'utiliser, telle qu'elle était racontée aux gens en sa forme populaire, et d'en faire la base d'un récit de type artistique dont l'essence consiste à suggérer la vérité à l'homme et non point à lui en faire démonstration scientifique et sûre.

Question : Ce type de commentaire (**tafsir**) a-t-il eu une suite ou continue-t-il à rencontrer difficultés et obstacles ?

Réponse : Beaucoup de Musulmans refusent tout ce que j'affirme ici, mais je suis convaincu de voir juste. En ce qui concerne les dispositions législatives, nous savons que les Musulmans parlent de "gradation" dans les dispositions de la loi et reconnaissent que, dans le Coran, il existe aussi quelque abrogation d'un texte sacré. Gradation et abrogation signifient qu'il y a substitution d'un texte législatif à un autre.

Sur cette base, étant confirmée l'idée de gradation quand aux dispositions législatives quand celles-ci se réfèrent aux "actes de culte" (en tant que "droits" propres de Dieu), il est aussi possible d'en dire autant pour celles relatives à l'homme : celui-ci a donc le droit de les faire évoluer et de les changer quand il s'agit de "bien commun" (maslaha). C'est ce qu'affirme at-Tûsi, un des Anciens, qui fut disciple d'Ibn Hanbal.

Le récit se trouve, par contre, en une autre situation. Il est construit sur les connaissances historiques dont disposent les auditeurs. Tout ce qui est demandé du narrateur est justement de ne modifier en rien ce que ses auditeurs savent pour pouvoir l'utiliser à ses propres fins (de narrateur). Il y a donc une grande différence entre le récit et le texte législatif.

Question : Dans quelle mesure essayez-vous d'avoir le soutien des Musulmans envers votre point de vue et quelles sont les difficultés, ou les problèmes, que vous rencontrez en ce domaine ?

Réponse : Les difficultés rencontrées avec le livre "**L'art du récit dans le Coran**" m'ont appris à bien me comporter. Le problème était celui-ci beaucoup de ceux qui s'opposaient à la thèse soutenue dans **L'art du récit dans le Coran** ne connaissaient rien de notre antique patrimoine. Ils jugeaient ce que j'avais écrit en se fondant sur les seules idées qu'ils avaient acquises à l'époque moderne, tandis que moi, je me basais sur le Coran, avant tout, et sur ses commentateurs, secondairement.

Quand donc je me suis rendu compte exactement de ce qui m'étais reproché sous tous les aspects, j'ai compris qu'il s'agissait là d'une culture que je n'oserais qualifier de "religieuse traditionnaliste" mais bien plutôt de "semi-populaire". C'est pourquoi j'ai eu soin, désormais, d'étudier chaque question en fonction de son expression coranique, sûr que je suis que personne n'oserait jamais s'opposer à un texte coranique. Aussi, quand je cite un texte emprunté au Coran, celui-ci est-il agréé aussitôt de tous. C'est la première chose dont il faut s'assurer pour éviter toute difficulté.

La seconde chose, c'est que je me base sur l'ensemble des commentateurs respectés à l'intérieur de la culture islamique. L'abondance même des citations que je rapporte alors pour étayer les textes coraniques met les opposants en difficulté : ils peuvent toujours m'accuser et m'attribuer de mauvaises intentions, mais ils n'ont rien à critiquer en tout ce que j'écris.

Telle est leur position vis-à-vis de ma personne. Ils dénigrent tout ce en quoi je crois mais ils n'osent pas s'y opposer, parce que, ce faisant, ils s'opposeraient au Coran et à ses meilleures commentateurs. C'est donc moi qui les mets en crise, et non point eux !

(Traduit de l'italien par M. BORRMANS)

