

Le Coran au regard des sciences du langage : la contextualisation pour l'interprétation du texte coranique

HADJARAB Soraya* 

Université de Batna 2 Mostefa Ben Boulaïd, Algérie

Le laboratoire LDIEFLE

s.hadjarab@univ-batna2.dz

Reçu: 01/02/2023,

Accepté: 09/05/2023,

Publié: 10/06/2023

The Quran in Relation to Language Sciences: Contextualization for the Interpretation of Quranic Text

ABSTRACT: *In this contribution, we uphold the idea, defended by several Muslim humanist intellectuals, that the Quran as a text can be read in multiple ways in continual renewal with the application of the methods and tools of human and social sciences that advocate the contextualization in social facts analysis. The linguistics which is one of these disciplines explains the process of the construction of meaning and allows a rational reading adapted to the contemporary context, thereby going beyond the errors of interpretation of the ancient exegetes and thus opening the way to reconciliation with universal values. The religious text can therefore benefit from modern methods leading to more targeted readings. Will be delivered in this contribution the reflections of several Muslim thinkers among others the thought of Mohamed Chahrour that we will illustrate by the interpretation he made of one of the problematic verses of the Koran, namely the verse of polygamy.*

KEYWORDS: context, interpretation, linguistics, quranic text, speech.

RÉSUMÉ : *Dans cette contribution nous présentons l'idée défendue par plusieurs intellectuels humanistes musulmans, que le Coran en tant que texte peut se lire de façons multiples en continu renouvellement avec l'application des méthodes et des outils des sciences humaines et sociales qui préconisent la contextualisation dans l'analyse des faits sociaux. La linguistique qui compte parmi ces disciplines explique le processus de la construction du sens et permet une lecture du texte coranique à la fois rationnelle et adaptée au contexte contemporain dépassant par là les erreurs d'interprétation des anciens exégètes et ouvrant ainsi la voie à la réconciliation avec les valeurs universelles. Le texte religieux peut donc profiter des méthodes modernes conduisant à des lectures plus ciblées. Seront livrées dans cette contribution les réflexions de plusieurs penseurs musulmans entre autre la pensée de Mohamed Chahrour que nous allons illustrer par l'interprétation qu'il a faite de l'un des versets problématiques du Coran à savoir le verset de la polygamie.*

MOTS-CLÉS : contexte, discours, interprétation, linguistique, texte coranique.

* Auteur correspondant : HADJARAB Soraya s.hadjarab@univ-batna2.dz

Les ironies ou les colères injustifiables ne sont le propre que des esprits faibles ; la science les ignore pour ne chercher que la vérité. (Fahmy 1990 : 21).

Introduction

Ce qui caractérise les nouvelles recherches actuelles sur le langage est l'émergence de travaux qui rapprochent les productions langagières comme *discours* et libèrent de ce fait le langage de l'arbitraire de ses unités et de ses règles structurales dans lesquels il était longtemps cloîtré. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une nouvelle discipline, mais d'un espace d'échange mouvant entre diverses sciences du langage (sociolinguistique, psycholinguistique, analyse conversationnelle, analyse du discours, théories de l'argumentation, pragmatique, etc.). Chacune de ces sciences étudie cet objet à travers un point de vue qui lui est propre. En tant que domaine d'investigation elles restent ouvertes sur des champs connexes en sciences humaines et sociales dont la dimension langagière occupe une place et pas des moindre dans les questionnements de nombreux chercheurs (Maingueneau 2014a). Cette modification dans la façon de concevoir le langage résulte de l'influence du courant pragmatique qui met l'accent sur la prise en compte du contexte dans l'analyse de tout discours produit. La pragmatique en tant que discipline se définit d'ailleurs comme « l'étude de l'usage de la langue comme pratique énonciative intersubjective contextuellement située et dotée d'un pouvoir de faire » (Garric et Calas 2007 : 5). Cette discipline soutient l'idée qu'une bonne partie des éléments qui aident à cerner le sens c'est-à-dire l'interprétation des *textes-discours* dépend de la contextualisation. De ce fait, l'énoncé n'a pas de sens hors contexte qui conséquemment est loin d'être un simple cadre ou décor (Maingueneau 2014a). Aussi, un même énoncé produit en deux lieux différents peut correspondre à deux discours distincts.

Dans cette contribution, nous allons essayer de montrer l'intérêt de l'application de cette approche socio-pragmatique au discours coranique. Ainsi, la question que l'on se pose est la suivante : que peuvent apporter les sciences du langage à l'interprétation du texte coranique ? Nous pensons que ce dernier gagnerait à être considéré comme un texte parmi les textes du moment qu'il est formulé dans le langage humain, c'est un texte destiné à des humains et interprétable par eux. C'est en le soumettant donc à un regard analytique objectif que nous pouvons prétendre arriver à une ou des interprétation(s) rationnelle(s) et ainsi pouvoir dépasser l'archaïsme et l'obscurantisme religieux qui caractérisent certaines lectures traditionnelles faisant autorité.

Certains pays [à l'instar de la Tunisie]¹ ont fait une nouvelle lecture du Coran dans le but d'adapter, plus ou moins, leurs lois aux nouveaux besoins, tandis que d'autres continuent d'adopter des lois fondées sur une lecture ayant fait l'objet d'une consécration définitive par un certain consensus de savants-juristes musulmans, vers le IV^{ème} siècle de l'hégire. (Dib 2006 : 5).

La démarche est donc scientifique et préconise la mise en application de grilles d'analyse des sciences du langage pour faire ressortir les caractéristiques de ce texte singulier de par sa densité sémantique et sa valeur littéraire qui le laissent toujours susceptible d'une multitude d'interprétations. Pour une lecture et une pensée nouvelles et renouvelées, le linguiste dans sa posture d'interprète interroge ainsi directement le *corpus* coranique sans l'intermédiaire d'interprètes qui souvent étaient en confrontation. Il s'agit de

¹C'est nous qui soulignons.

Lire le Coran comme si de rien n'était...

Comme si l'accès à la proximité de cette parole devenue Écriture n'avait pas été barré par un incontournable obstacle, celui d'une formidable machine dogmatique sommant tout lecteur possible de renoncer à lire et de croire que tout a déjà été lu, une bonne fois pour toutes, hors de nos espaces et de nos temps passés ou à conquérir. (Seddik 2010 : 11).

Du textuel en contextuel

Pour présenter cette dimension pragmatique indispensable dans tout travail d'interprétation nous revenons tout d'abord sur la relation particulière qu'entretiennent les deux notions texte et discours. À un texte répond un discours qui renferme un besoin ou un but communicationnel (exprimer des idées, expliquer, convaincre, orienter, etc.). De ce fait, le discours est ce qui sous-tend un texte et motive sa production. Ce texte que le lecteur ou l'auditeur doit interpréter à la fin pour en saisir le sens et lui donner une réalité communicationnelle (Maingueneau 2014b). Autrement dit, il est nécessaire qu'un texte soit interprété comme un discours.

Partant de cette idée, la relation entre texte et discours a été condensée dans une sorte de formule mathématique *discours = texte + contexte* que J-M Adam trouve trompeuse et qu'il recommande d'écarter, bien qu'il soit le premier à contribuer à sa diffusion, pour deux raisons. Premièrement, « elle laisse entendre une opposition et une complémentarité des concepts de texte et de discours alors qu'il s'agissait de dire que ces deux concepts se chevauchent et se recoupent en fonction de la perspective d'analyse choisie ». (Adam 2011 : 38). Deuxièmement, parce qu'il faut tenir compte du passage de la conception sociolinguistique de l'analyse du discours à sa redéfinition comme *discipline herméneutique* à part entière. Cette ouverture au travail interprétatif n'est possible qu'en situant les sources interprétatives au cœur des textes mêmes (Adam 2008). Les travaux d'Adam ont d'ailleurs évolué, par rapport à la version standard de la linguistique textuelle, vers une théorisation articulant cette dernière avec le domaine de l'analyse de discours. C'est par la pragmatique textuelle qu'il propose de retrouver l'analyse de discours (Adam 1993). Prenant conscience de l'importance et la nécessité de la dimension pragmatique dans l'élaboration d'une théorie textuelle scientifiquement recevable, le rabattement sur la dimension pragmatique et cognitive était inévitable. En effet, la textualisation est dès lors considérée comme le résultat d'un processus qui dépend des données et des instructions qui relèvent de la communication et de la cognition. En somme, pour interpréter les textes il est tout à fait indispensable de les contextualiser.

Cette contextualisation mobilise, selon Maingueneau (2014a), trois sources d'informations : *l'environnement physique de l'énonciation* ou contexte situationnel, les *connaissances du monde* ou savoirs encyclopédiques et *le cotexte* ou l'environnement linguistique immédiat c'est à dire les séquences verbales qui se trouvent placées avant ou après l'unité linguistique à interpréter. En effet, s'il y a des énoncés autonomes constitués d'une seule phrase comme *ne pas fumer* qui ne nécessite pas une mise en relation avec d'autres éléments, la plupart des énoncés sont des parties d'un tout plus vaste (un roman, une conversation, le discours d'un homme politique, une lettre, etc.) qui requièrent de l'interprète de recourir au cotexte, l'interprète fait appel à sa mémoire qui met en relation une unité avec une autre du même texte.

Pour de nouvelles interprétations éclairées

En considérant le texte coranique, il faut souligner de prime abord que les anciens savants-juristes musulmans *fuqaha* eux-mêmes se sont appuyés sur une tradition, c'est-à-dire un ensemble d'écrits qui leur fournissaient un contexte pour effectuer les interprétations du Coran. Il s'agissait de données sociales et économiques spécifiques au contexte spatiotemporel de l'époque. Il était principalement question d'« un genre particulier de récits intitulés “circonstances de la révélation” [asbâb al-nuzûl] ce qui signifie exactement les raisons pour lesquelles tel ou tel verset est “descendu” du ciel sur le Prophète dans telle ou

telle circonstance » (Liati 2006 : 40). Or, le contexte actuel n'est plus celui d'il y a dix ou quatorze siècles. Nous passons d'un contexte socio-économico-historique lointain à celui de notre ère avec des réalités nouvelles. De facto, la lecture qui s'effectuera *Ta'wil* sera différente de celle de l'époque en question car chaque environnement socioculturel engendre les conditions d'une réception qui façonnent une représentation particulière.

Pourtant le courant traditionaliste dans une vision nostalgique du passé prône toujours une lecture littérale du texte sacré minimisant et rejetant par là tous les progrès scientifiques auxquelles est parvenu jusqu'à lors l'esprit humain dans un effort d'analyse de tout ce qui a trait à l'homme, le langage entre autres. L'idée de relire le Coran émane d'un esprit soucieux de réformer l'islam afin de sortir le monde musulman de son impasse et concilier les valeurs qu'il véhicule avec les exigences de notre temps qui tendent vers l'universalité.

Qu'on veuille ou non utiliser le terme herméneutique [...] Schleiermacher [...] semble le premier, en Occident du moins, à essayer de « rethéoriser » la pratique de l'interprétation parmi les modernes. Pour lui, il y a deux grandes directions de l'interprétation. Soit il s'agit d'essayer de reconstituer le monde du texte, son sens à l'époque où il a été produit. Soit au contraire, il s'agit de donner au texte un sens qui peut convenir à l'époque de l'interprète. (François, 2009 : 12)

Cela se fera par le principe d'*ijtihad* qui veut littéralement dire faire des efforts pour arriver à une vérité ou une interprétation non absolue, toujours renouvelée. Une relecture qui fera « du texte coranique un texte du passé-présent-futur » (Dib 2006 : 7).

Ce courant réformiste de l'islam existe depuis plus d'un siècle. Parmi ses représentants des réformistes endogènes à l'instar de Mohamed Abdou dont la pensée a marqué le XIX^e siècle. Ils entendent changer l'islam de l'intérieur sans rompre avec ses deux sources fondamentales, le Coran et la *Sunna*². Leur but est de concilier l'islam avec le monde contemporain.

Quant aux réformistes exogènes dits aussi « *les nouveaux penseurs* » (Benzine 2014), ils prônent une distanciation à l'égard de la *Charia* dont la principale source est les différentes traditions de l'exégèse afin de renouveler les lectures du texte sacré en accordant la primauté à la raison et au jugement rationnel dans leurs interprétations. C'est essentiellement la position de Mohamed Chahrour dont la pensée a marqué incontestablement le XX^e siècle, de l'anthropologue Youssef Seddik, de Mohamed Arkoun historien de la pensée islamique et de l'anthropologue des religions Malek Chebel à qui revient l'expression *L'islam des lumières*, pour ne citer que ceux-là.

Abdou le réformiste endogène dans une vision pré-moderniste avait condamné le *taklid* et a affirmé que « si la religion peut nous révéler certaines choses qui dépassent notre compréhension, elle ne peut nous enseigner aucune qui soit en contradiction avec la raison ». (Dib 2006 : 17). Si dans sa démarche, il préconise le retour aux sources ou à la tradition, c'est pour n'en retenir que ce qui est reconnu comme véridique ou « authentique » pour, ensuite, le soumettre au jugement rationnel et en cas de désaccord entre la tradition et la raison c'est à la raison que revient le dernier mot (*Ibid.*). L'esprit rationnel d'Abdou lui permettait d'avoir une vision pragmatique. En effet, il s'est prononcé sur le caractère temporel de certains versets juridiques qui selon lui sont révélés dans l'intérêt des humains et l'intérêt est muable suivant les circonstances.

Le caractère temporel qu'il attribue au contenu de certains versets, distinction qui découle aussi de l'exercice de la raison, permet à Abdou de relire ces derniers suivant les besoins et la

²Les *hadiths* (les dits) et actes du Prophète.

situation globale du moment. Plutôt que de s'attarder sur la lettre du texte, sa relecture se fera en fonction du contexte. Autrement dit, elle se fondera sur l'analyse du contexte sociohistorique dans lequel sont apparus les versets et sur l'observation des conditions concrètes et actuelles de la vie des musulmans, ainsi que sur leur comparaison avec les conditions prévalant dans d'autres peuples ou d'autres religions. (*Ibid.* p. 21)

Chahrour, le réformiste exogène, quant à lui, envisage la science avec la diversité de ses disciplines (sociologie, anthropologie, histoire, linguistique, philosophie, mathématique, physique etc.) comme un vecteur de vérité qui doit nécessairement être le fondement de toute lecture ou relecture du texte religieux. Autodidacte en matière de religion, il adopte une approche herméneutique encore inédite dans le monde musulman s'appuyant sur des méthodes scientifiques et objectives faisant abstraction des concepts exégétiques classiques et contestant par conséquent le pouvoir exclusif que se réservent les traditionalistes en matière d'herméneutique coranique. Il s'agit pour lui de « lire le Coran comme si le Prophète était décédé depuis peu de temps. » (*Ibid.* p. 45)

Chahrour opère une dichotomie entre *la vérité révélée*, celle du texte divin qu'il privilégie, et la *vérité historique* véhiculée par des écrits d'origine humaine, qui consistent en des commentaires de théologiens auxquels d'ailleurs les sciences religieuses accordent pratiquement le même statut épistémologique que le Coran et parfois plus en stipulant que le *hadith* peut abroger le Coran. Chahrour appelle à la libération de la raison, cette faculté inhibée par les juriconsultes, faisant de ce fait « écho à la position de Abdou avec lequel l'auteur partage la même conviction "en islam, il n'existe pas de contradiction entre la raison (aql), la révélation (wahi) et la vérité (al-haqiqa)" » (*Ibid.* p. 51). Une vérité qui n'est certainement pas absolue mais renouvelable par les savoirs *Al-haqiqa Al-ma3rifiya*.

Dans sa démarche herméneutique innovante, l'approche linguistique est saillante. Il applique l'appareil conceptuel de la linguistique moderne au Coran qu'il conçoit comme une *unité discursive* à l'intérieur de laquelle sont repérés des *types de discours* en fonction desquels se fera l'interprétation des versets. En plus de son travail sur l'étymologie et la synonymie qu'il prohibe, il a démontré l'ancrage du texte sacré dans son contexte sociohistorique en se référant à des concepts en linguistique. Selon lui le discours coranique n'est que la manifestation, à travers le langage, d'une pensée (ou vision du monde) qui s'est formée dans un contexte historique particulier, ainsi pour saisir le sens de ce discours il est primordial de reconstruire l'imaginaire anthropologique de l'époque. Il a ainsi soumis la majeure partie du contenu du Coran à la contextualisation remettant en cause l'intemporalité de certains versets. C'est en ce sens que sa démarche se révèle *pragmatique*, elle prend en compte les deux contextes, linguistique et extralinguistique. (Dib 2006)

A cet égard, Malek Chebel trouvait dans l'ouvrage le plus lu de Chahrour *Le Livre et le Coran, une lecture contemporaine*, paru à Damas en 1990, « une synthèse brassant tous les sujets liés à la compréhension du texte coranique et à son adaptabilité dans l'espace et dans le temps » (Chebel 2013).

Arkoun de son côté appelle à la déconstruction de toute pensée religieuse ou discours religieux annexés à la révélation qui la dénature en falsifiant son contenu et sa portée. Libéré du poids théologique, il procède à l'examen de la structure interne du Coran comme cela pourrait se faire avec n'importe quel texte ayant une structure et des procédés linguistiques propres. Afin d'étudier sa forme d'énonciation et ses dynamiques intra-textuelles et intertextuelles, il adopte une méthodologie linguistique avec les outils de l'analyse linguistique « texte », « énoncé », « corpus », « discours » au lieu de « verset », « sourate », « Coran », etc. De plus, l'approche diachronique en linguistique lui a permis d'interroger l'étymologie des mots, leur évolution et leur sens. Il recommande d'appliquer au texte coranique les méthodes d'analyse des sciences humaines en recouvrant les trois aspects : linguistique, anthropologique et épistémique. Cette démarche herméneutique scientifique conduit à la désacralisation des interprétations classiques érigées en orthodoxie par la pensée théologique traditionnelle. (El Mossadak 2019)

En somme, l'intérêt de la lecture textuelle du Coran est d'apporter des éléments de réponse aux questions suivantes : « comment les signes utilisés dans les corpus signifient-ils ? Quels mécanismes linguistiques sont utilisés pour produire ce sens et non cet autre ? Pour qui et à quelles conditions ce sens surgit-il ? » (Arkoun 1985 : 166). Cette approche préconisée par Arkoun

n'a pas pour but de produire un discours de vérité, mais engage dans une recherche langagière. Elle ne se préoccupe pas du théologique, de ce qu'il « faudrait » croire ou pas à propos de Dieu (sa nature...), du salut ou de l'eschatologique (jugement dernier, enfer et paradis... etc.). Elle s'attache plutôt à chercher la manière dont la révélation s'est constituée (passage de l'oral à l'écrit), comment ces récits ont existé et évolué. (El Mossadak 2019 : 56)

Nouvelle vision, nouvelle approche, nouvelle(s) lecture(s)

C'est en vue de la crise idéologique que vit le monde musulman dans sa vision du statut et de la condition de la femme qui depuis le XIX^e siècle ne cessent de susciter débats sociaux et polémiques tant en terre d'Islam qu'ailleurs dans le monde que nous avons choisi d'étayer notre réflexion en approchant l'interprétation du verset coranique relatif à la polygamie, verset (3) de la sourate IV *Al-nissa* (Les femmes)³. Ce verset qui dans son interprétation traditionnelle porte préjudice à la dignité de la femme, a été contesté dès la fin du XIX^e siècle par le courant réformiste inauguré par Abdou, qui prône la prise en compte des nouvelles réalités sociales en devenir en faisant appel au bon sens de l'esprit humain. Ci-dessous la traduction de Malek Chebel du verset (2) et du verset (3) :

Donnez leurs biens aux orphelins et ne leur substituez pas de mauvais biens et ne les mélangez pas aux vôtres au risque de les consommer ensemble, car cela serait un grand péché (2). Si vous craignez de ne pas être équitables vis-à-vis des orphelins... Prenez pour épouses deux, trois ou quatre femmes, sauf si vous craignez de ne pas être équitables avec elles, n'en prenez alors qu'une seule ou vos captives de guerre. C'est encore la meilleure limite au risque de ne pouvoir subvenir à un plus grand nombre (3). (Chebel 2009 : 71-72)

Parmi les interprétations de ce verset qui semblent être en phase avec l'esprit moderne, celle proposée par Mohamed Chahrouh (1990). En effet, dans son interprétation contemporaine, il prend en considération aussi bien le contexte linguistique que sociohistorique de l'époque de la révélation pour montrer qu'*Allah* a permis la polygamie, mais dans un cadre restreint et particulier. Dans son analyse linguistique du texte sacré, l'intérêt porté aux notions de cohérence et de cohésion textuelles se manifeste dans la mise en relation pertinente qu'il a effectuée entre le verset (3) et le verset (2) soulignant que le thème des orphelins est mentionné dans les deux versets engendrant par là une progression thématique assurée par l'anaphore interphrastique. De ce fait, l'interprétation du verset (3) ne peut se faire indépendamment de son cotexte (le verset 2). Cette mise en relation des deux versets l'amène à conclure que les trois épouses autorisées et mentionnées dans le verset (3) font référence aux mères des orphelins cités dans le verset précédent qu'un homme pourrait éventuellement épouser en plus de sa première femme (limite quantitative supérieure). De ce point de vue, l'application de la loi de la polygamie doit répondre à des conditions elles-mêmes déterminées par le contexte sociohistorique. Selon lui, dans un projet de polygamie, l'homme déjà marié

(2) وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْأَخْيَابَ بِالطَّبَيبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا³

(3) وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

n'a le droit d'épouser que les femmes veuves et ayant à leur charge des orphelins mineurs (limite qualitative). L'auteur appuie son interprétation par le contexte historique, une époque ravagée par les guerres, ce verset serait « descendu » après la bataille d'*Uhud* qui s'est soldée par d'importantes pertes dans les rangs des combattants musulmans laissant des veuves et orphelins sans ressources. Chahrour met ainsi en évidence la dimension humaine de ce verset et l'utilité sociale de la polygamie dans ce contexte de guerre qui se résume dans la protection, l'assistance et la prise en charge financière des veuves et des orphelins. Or, compte tenu de ces données contextuelles qui ne sont plus de circonstance, il recommande l'abolition du verset de la polygamie tout en soulignant que cette abolition ne porte nullement atteinte au texte coranique du moment qu'elle respecte la limite quantitative inférieure, épouser une seule femme sans l'imposition de limite qualitative, autrement dit cette épouse peut très bien être une jeune fille, veuve ou divorcée.

Faisant attention au « développement thématique continu » (Charolles 1978 : 20) du texte coranique, Chahrour appuie son interprétation par le verset (127)⁴ de la même sourate où le thème des orphelins revient pour la troisième fois pour signifier que les hommes ne sont pas tenus d'offrir une dot aux veuves car ils s'engagent à prendre en charge leurs enfants (les orphelins). De plus, la notion d'équité qui est une condition du mariage polygame (verset 3) inclut aussi bien les veuves que les enfants et c'est en raison des faibles capacités matérielles de certains hommes qui ne peuvent pas subvenir aux besoins de plusieurs épouses avec leurs orphelins qu'il est indiqué qu'un homme peut se limiter à une seule.

Par l'application de cette approche linguistique Chahrour démontre l'erreur d'interprétation et le détournement de sens des *Fuqaha* qui malheureusement dans leur lecture patriarcale écartant le cotexte et négligeant la contextualisation historique n'ont retenu que la première partie du verset autorisant aux hommes à prendre jusqu'à quatre épouses faisant même abstraction de la condition d'équité.

Le verset de la polygamie n'est pas le seul verset problématique au regard du statut de la femme et de l'égalité entre les hommes et les femmes. Nous mentionnons entre autres, le verset de l'héritage discriminatoire au profit des hommes, le verset portant sur le voile et le verset autorisant à frapper les femmes. Ces versets mettent en évidence le poids de l'interprétation et de son procédé dans la détermination de la condition des femmes musulmanes sachant toute l'importance attribuée aux lois islamiques qui régissent jusqu'à nos jours plusieurs aspects de leur vie privée dans beaucoup de pays musulmans.

Conclusion

Le texte coranique est une manifestation de communication qui implique l'usage d'une langue naturelle, en conséquence son interprétation ne peut être éclairante qu'en lien avec le contexte de sa production. La question de sa contextualisation et de son ancrage dans un espace/temps ou cadre historique doit s'atteler à tout processus interprétatif. Cet effort de contextualisation convoque l'interdisciplinarité des études coraniques autant avec la discipline historique, anthropologique, sociologique, psychologique que linguistique. Or, la concrétisation d'une telle démarche exige de la communauté musulmane de rompre avec le mépris pour la recherche savante et d'engager une lecture scientifique et une critique objective et rigoureuse aussi bien du patrimoine religieux qui demeure, dans tous les cas, une production humaine que du texte sacré. Cette démarche qui s'appuie, en même temps, sur les significations linguistiques intra-textuelles et sur la réalité extralinguistique, socio-historique en l'occurrence, remet en question

⁴ وَرَبِّكَ فَتَوَكَّلْ ۗ إِنَّكَ عَلَىٰ عِندِ رَبِّكَ بِرَأْسِ الْكُرْسِيِّ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (127) بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا

l'intemporalité de tous les versets coraniques exprimée par le leitmotiv des traditionnalistes « valable pour tout temps et tout endroit ». Le sens découlé de la lecture littérale des versets coraniques que les traditionalistes imposent comme une vérité absolue se montre entièrement incompatible avec les temps modernes d'où les injustices faites aux femmes musulmanes à qui on continue malheureusement à appliquer des lois rétrogrades d'un autre âge. .

Références

- Adam, J-M. (2011). *La linguistique textuelle*. Armand Colin.
- Adam, J-M. (2008). *La linguistique textuelle, introduction à l'analyse textuelle des discours*. Armand Colin.
- Adam, J-Michel. (1993). Le texte et ses composantes. *Semen*, 8,21. <https://doi.org/10.4000/semn.4341>
- Arkoun, M. (1985). L'Islam actuel devant sa Tradition. In J. Berque et autres (Eds.), *Aspects de la foi de l'Islam* (pp.149-192). Publications des Facultés universitaires Saint-Louis.
- Benzine, R. (2014). *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Albin Michel.
- Chahrour, M. (1990). *Le livre et le Coran, une lecture contemporaine*. Alahali.
- Charolles, M. (1978). Introduction aux problèmes de la cohérence des textes. *Langue française*, 38, 7- 41. https://www.persee.fr/doc/lfr_0023-8368_1978_num_38_1_6117
- Chebel, M. (2009). *Le Coran*. Fayard.
- Chebel, M. (2013). *Changer l'islam : Dictionnaire des réformateurs musulmans des origines à nos jours*. Albin Michel.
- Dib, A N. (2006). *D'un islam textuel vers un islam contextuel la traduction du Coran et la construction de l'image de la femme* [thèse de doctorat, Université de Montréal]. https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/17664/Dib_Naima_2006_these.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- El Mossadak, E. (2019). *Raison Théologique et Raison Critique : Arkoun et la reconstruction de la pensée islamique*. Centre culturel du livre.
- Fahmy, M. (1990). *La condition de la femme dans l'Islam*. Éditions Allia.
- François, F. (2009). Préface. In M. Ben Taïbi, *Quelques façons de lire le coran* (pp. 11-16). Lambert-Lucas.
- Garric, N., & Calas, F. (2007). *Introduction à la pragmatique*. Hachette.
- Liati, V. (2006). Comment lire le coran ? *Le français aujourd'hui*, 155 (4), 37- 45. <https://www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2006-4-page-37.htm>
- Maingueneau, D. (2014 a). *Analyser les textes de communication*. Armand Colin.
- Maingueneau, D. (2014 b). *Discours et analyse du discours*. Armand Colin.
- Seddik, Y. (2010). *Nous n'avons jamais lu le Coran*. Editions de l'aube.

Biographie de l'auteur

HADJARAB Soraya est enseignante-chercheuse au département de langue et littérature françaises de l'Université Batna 2 en Algérie et affiliée au laboratoire LDIEFLE. Elle est HDR en sciences du langage. Elle mène des recherches dans le domaine de la sociolinguistique et de la socio-didactique. Elle s'intéresse aux représentations sociolinguistiques, aux pratiques langagières et à la transmission des langues maternelles minorées. Elle collabore depuis 2020 à une recherche sur les pratiques et transmissions culturelles amazighes en association avec le CRLCA de Bejaïa.