

Ethiopiques

REVUE NÉGRO-AFRICAINNE DE LITTÉRATURE, DE PHILOSOPHIE,
DE SOCIOLOGIE, D'ANTHROPOLOGIE ET D'ART



N°107 - 2^{ème} Semestre 2021



ÉTHIOPIQUES

Revue semestrielle

ISSN 0850 - 2005

Rue Alpha Hachamiyou TALL x René NDIAYE
Tél : +221 33 849 14 14 - Télécopie : +221 33 822 19 14
BP : 2035 Dakar
e-mail : senghorf@orange.sn
internet : <http://www.refer.sn/flss>
online : www.refer.sn/ethiopiennes

COMITÉ DE RÉDACTION

Directeur de Publication

A. Raphaël NDIAYE

Directeur de Rédaction

Amadou LY

Membres

Mamadou BA
Abdoulaye Élimane KANE
Ramatoulaye Diagne MBENGUE
Boubé NAMAÏWA
A. Falilou NDIAYE
Amadou Lamine SALL
Pierre SARR (Lettres)
Malick DIAGNE
Abdou SYLLA
Étienne TEIXEIRA
Ibrahima WANE
Babacar Mbaye DIOP
Alioune DIAW
Cheick SAKHO
Andrée Marie Diagne BONANE
Coudy KANE

Membres correspondants

Hélène TISSIÈRES (U.S.A.)
Eileen JULIEN (U.S.A.)
Sana CAMARA (U.S.A.)
Papa Samba DIOP (France)
Françoise UGOCHUKWU (Angleterre)
Pierre K. NDA (Côte d'Ivoire)
Guy O. MIDIOHOUAN (Bénin)
Abdelouahed MABROUR (Maroc)
Ousmane TANDINA (Niger)
Pierre NDEMBY MAMFOUBY (Gabon)
Albert OUEDRAOGO (Burkina Faso)
Mbaye DIOUF (Canada)

Ethiopiennes

Éthiopiennes

Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art.

N° 107 2^{ème} Semestre 2021

Illustration :

SOLY CISSÉ, *GLADIATORI*, 2015

Metal Sheetting and concrete

20.9 x 26.8 x 11.0 inches

53 x 68 x 28 cm

Series: Gladiateur Series

Éthiopiennes n° 107.
Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art.
2e semestre 2021.

N° 107

2e SEMESTRE 2021

.....

SOMMAIRE

1. Littérature

Serigne Khalifa Ababacar WADE - Mobilité actantielle et structure narrative dans <i>Soundjata ou l'épopée mandingue</i> de Djibril Tamsir Niane	7
Cheikh Amadou Kabir MBAYE - De l'épopée au chant. Le réaménagement du répertoire des performateurs <i>wolof</i>	19
Clotaire Saah NENGOU et Olubunmi O. ASHAOLU - Regards croisés <i>avant la lettre et après la lettre</i> sur l'anxiété environnementale, dans le génotexte de quelques auteurs caribéens et africains	33
Cheick SAKHO et Hamet Maïmouna DIOP - Poétique de la résilience culturelle dans <i>Sur la berge du fleuve du Doué</i> d'Amadou Hamé Niang	47
Guzine Gawdat OSMAN - Senghor : précurseur de la francophonie	57

2. Philosophie, sociologie, anthropologie

- Yves Paterne Brice AKOA BASSONG - Fabien Eboussi Boulaga et la nouvelle épistémé africaine 77
- Ousseynou BA - Médiation professionnelle et enquête participative par le théâtre-forum : le cas du projet « débattre des trajectoires des sociétés pastorales » de *Voipastorales* et la compagnie *Kaddu Yaraax* 91
- Sosthene NGA EFOUBA - L'Allemagne, puissance fondatrice du Cameroun moderne 1884-1916 103
- Seydou WAYALL - Le dialogue des cultures face au défi de l'altérité dans la pensée musulmane radicale 115
- Rolph Roderick KOUMBA et Ama Brigitte KOUAKOU - Comment penser l'ouverture de l'Afrique au monde et l'intégration du monde dans l'Afrique en ce début du XXIe siècle ? 129
- A. Raphaël NDIAYE - Parenté plaisante et chaînes patronymiques pour la construction d'une citoyenneté transfrontalière en Afrique de l'Ouest 143

3. Critique d'art

- Mamadou Sadio DIALLO - Art africain et utopie chez Jean-Godefroy Bidima 171
- Myriam-Odile BLIN - Serigne Ndiaye, la tradition réinventée 187

4. Poème

- Huguette Julie D.D - Léopold sédar senghor est mort vive léopold ! 197

5. Note de lecture

- Jean Pierre LANGELLIER, *Léopold Sédar Senghor*, Paris, Perrin 2021 ... 201

Éthiopiennes n° 107.
Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art.
2e semestre 2021.

LE DIALOGUE DES CULTURES FACE AU DÉFI DE L'ALTÉRITÉ
DANS LA PENSÉE MUSULMANE RADICALE

Par Seydou WAYALL*

Le dialogue des cultures devient de plus en plus une nécessité de nos jours face à la montée des radicalismes favorisés par divers facteurs dont l'intolérance religieuse et le refus d'accepter la diversité qui caractérise pourtant nos sociétés modernes.

Cette contribution part d'un constat : le discours sur le dialogue des cultures se focalise souvent sur le rappel des points communs aux différentes cultures et religions qui permettraient une entente et un vivre ensemble pacifique. Cette approche est sans doute importante. Mais nous pensons qu'un dialogue sérieux, sincère et durable suppose qu'on aborde les questions de fond qui empêchent la reconnaissance et le respect de l'autre dans ses différences. Parmi ces questions figurent l'intolérance religieuse et l'impossible ouverture aux autres que nous constatons dans la pensée musulmane radicale, ce qui rend difficile toute idée de dialogue et d'échange fructueux entre les cultures. Le fait de traiter ces questions, souvent fondées sur des clichés, n'aboutit pas à des résultats immédiats, mais il pourrait contribuer positivement, à long terme, à une meilleure compréhension mutuelle en déconstruisant les clichés.

Ce travail vise à apporter une contribution à la compréhension du défi que représente le refus de l'altérité pour le dialogue des

* Université Assane Seck de Ziguinchor, Sénégal

cultures et le vivre ensemble. Nous pensons que la clarification des idées et concepts qui dévalorisent, dans la pensée musulmane radicale, toute relation avec autrui et empêchent ainsi la reconnaissance mutuelle, est une étape importante vers un dialogue fructueux. Pour ce faire, nous essayerons de répondre à ces questions : quel intérêt représente la question de l'altérité pour le dialogue des cultures ? Comment se manifeste le rejet de l'altérité dans la pensée musulmane radicale ? Quelles sont les sources de ce rejet ? Et enfin quels sont les mécanismes mis en œuvre pour rejeter l'altérité ? Le corpus de cet article est constitué de textes relatifs à l'altérité, tirés essentiellement des écrits d'Ibn Taymiyya, d'Ibn Qayyim al-Jawziyya, de Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, de Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaymīn et de Ṣāliḥ al-Fawzān. Nous abordons le sujet à la lumière d'une approche critique qui exploitera, à chaque fois que nécessaire, les différents outils méthodologiques des approches historico-critique, comparative et sémiotique. La première approche permet d'éclairer les conditions de production des textes et de les placer dans leur contexte historique. La deuxième aide à comparer les interprétations littéralistes et décontextualisées à d'autres plus rationnelles et plus contextualisées, ainsi que de comparer également les deux contextes : le contexte de la révélation et celui du lecteur. C'est ce que le penseur indo-pakistanaise Fazlur Raḥmān appelle « le double mouvement » (Raḥmān, *Islam and Modernity*, 1982 : 7 cité par Sangré, 2017 : 35). Enfin la démarche sémiotique permet d'éviter l'isolement d'un élément du texte de son ensemble, et aide à élucider les textes interprétés en les confrontant au discours global du texte religieux pour voir si les interprétations sont cohérentes avec ses principes généraux.

Cet article s'intéresse d'abord à la notion d'altérité pour la définir et clarifier son intérêt pour le dialogue des cultures. Ensuite, il s'agira d'aborder le rejet de l'altérité, ses sources et ses manifestations. Enfin, il traitera quelques-uns des mécanismes épistémologiques mis en œuvre dans la pensée musulmane radicale pour atteindre cet objectif.

1. La notion de l'altérité et son intérêt pour le dialogue des cultures

L'altérité est définie comme le « fait d'être un autre, caractère de ce qui est autre » (Le Grand Robert). L'altérité est liée au rapport à autrui et s'oppose à l'identité. Elle concerne l'acceptation de l'autre malgré ses différences, qu'elles soient ethniques, culturelles, religieuses ou autres. Étudier l'altérité consiste, entre autres, à s'intéresser à la capacité d'ouverture aux différences, à l'attitude positive et bienveillante du « soi » vis-à-vis de l' « autre ». Il s'agit en d'autres termes d'étudier le comportement de ceux qui sont « identiques » ou « semblables » à l'égard de ceux qui sont « différents » ou considérés comme tels.

L'altérité telle que définie constitue une condition *sine qua non* du dialogue des cultures, car un dialogue réussi et durable entre différentes cultures demande l'existence d'un rapport positif à autrui. Cela implique nécessairement l'acceptation des valeurs du pluralisme comme la tolérance, le respect de l'autre, et l'ouverture aux différences. La diversité est une réalité évidente et caractéristique de notre vie humaine. Le Coran que les partisans du discours religieux radical aiment à citer, sans le contextualiser, le souligne ainsi : « Et si ton Seigneur avait voulu, Il aurait fait des gens une seule communauté. Or, ils ne cessent d'être en désaccord (entre eux) » (Q: 11, 118)¹ ; « Ô hommes! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entreconnaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est certes Omniscient et Grand-Connaisseur. » (Q : 49, 13).

Face à la diversité réelle et inévitable qui caractérise notre vie humaine, il faudra bien s'efforcer de retrouver la meilleure manière dont nos différentes cultures pourront « s'enrichir de leurs différences pour converger vers l'Universel » (Senghor, 1995 [Discours du 18 mars]),

¹ *Le saint Coran et la traduction du sens de ses versets*, Muhammad Hamidullah, Édition du complexe du roi Fahd, p.163. Toutes les traductions en français des versets coraniques sont tirées de cette référence.

ceci si nous voulons garantir les valeurs vitales du « vivre ensemble » et de la coexistence pacifique dans nos sociétés modernes, plurielles et interconnectées où les compétences interculturelles sont de plus en plus nécessaires. L'altérité est une source d'enrichissement. La réalité historique le démontre. L'âge d'or de la civilisation musulmane fut la période où elle se caractérisait, entre autres, par la diversité culturelle et l'ouverture aux autres cultures et civilisations, ce qui a permis la traduction en langue arabe d'œuvres étrangères majeures. De nombreux textes islamiques vont dans le sens d'un rapport positif à l'altérité en prônant le respect d'autrui. Ils peuvent être valorisés pour la construction et le renforcement des valeurs du « vivre ensemble ».

Outre les versets coraniques mentionnés plus haut, il existe des ḥadīths attribués au Prophète selon lesquels l'altérité, dans le sens d'une attitude positive et bienveillante envers l'autre, serait même une condition de la foi en islam, comme on peut le voir dans des ḥadīths qui énoncent qu' : « aucun d'entre vous n'aura la foi jusqu'à ce qu'il aime pour son frère ce qu'il aime pour lui-même ». Dans une autre version, il est dit : « son voisin », à la place de « son frère » (al-Bukhārī, 2002 : 13-14 et Muslim, 1991 : 67-68). Plusieurs chercheurs, parmi les plus critiques de la pensée musulmane, ont souligné dans leurs travaux l'existence dans le Coran des valeurs humanistes universelles qui peuvent être exploitées pour la construction d'un rapport positif à l'altérité. On peut citer le penseur Mouhamed Arkoun qui souligne que « le discours coranique laisse ces options ouvertes » mais ce sont « les constructions théologiques et juridiques qui définissent des islams orthodoxes, limitent les expansions humanistes de la pensée » (Arkoun, 2006 : 22). La pensée radicale a contribué aux efforts ayant « fermé la porte » à la construction d'une ouverture à l'altérité en rejetant les différences.

2. Le rejet de l'altérité dans la pensée musulmane radicale : sources et manifestations

Précisons tout d'abord en quoi consiste la pensée musulmane et à quoi reconnaît-on sa frange radicale. La pensée musulmane est une

œuvre humaine et est à distinguer de l'islam² en tant que religion. Pour Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, la distinction entre religion et pensée se fait sur la base d'une différenciation entre texte sacré en soi et interprétation humaine du texte. Selon ce critère, « la religion est l'ensemble des textes sacrés, historiquement établis, alors que la pensée religieuse comprend les efforts humains pour comprendre ces textes, les interpréter et déterminer leurs significations » (Abū Zayd, 1994 : 197). Il est donc naturel, souligne Abū Zayd, que ces efforts humains qui constituent la pensée religieuse ou la pensée musulmane diffèrent d'une époque à l'autre, d'un environnement –réalité sociohistorique géographique et ethnique– à l'autre et d'un penseur à l'autre. 'Abd al-Ġawwād Yāsīn, quant à lui, prend les notions d'« invariabilité » et de « variabilité » comme critère de distinction entre religion (*al-dīn*) et pratique religieuse (*al-tadayyun*). Pour lui, la religion comprend ce qui est « absolu et invariable » (*muṭlaq ṭābit*) comme la « foi » (*al-īmān*) et les « valeurs universelles » (*al-aḥlāq al-kulliyya*), ('Abd al-Ġawwād, 2014 : 8). Le reste appartenant au domaine de la « variabilité » relève de la pensée qui évolue sans cesse.

La pensée musulmane radicale n'est pas monolithique. Elle pourrait être définie comme l'ensemble des efforts d'interprétations du texte religieux qui se caractérisent, entre autres, par leur rigidité, leur hostilité au pluralisme et à la diversité des opinions. Elle peut aller au-delà du refus de l'autre, et prôner la violence contre ceux qui ne partageant pas ses doctrines et interprétations. Ses adversaires comprennent les musulmans considérés comme « impies », ou « idolâtres » et les non-musulmans. Il faut le rappeler, ce sont les musulmans eux-mêmes qui sont les premières victimes de la pensée musulmane radicale.

² Cette distinction est importante ; car il y a une objection récurrente selon laquelle on ne peut pas étudier un texte divin avec des approches humaines (celles des sciences humaines). Or, cette distinction montre que l'utilisation de ces méthodes est justifiée en l'espèce, puisque l'objet étudié porte non pas sur le texte divin en soi ou sur sa source, mais sur la pensée religieuse, c'est-à-dire sur des interprétations humaines faites du texte sacré.

Le rejet de l'altérité dans la pensée musulmane radicale est le fait de refuser les valeurs du pluralisme. L'autre en tant qu'être différent n'est pas reconnu, qu'il soit musulman appartenant à un courant de pensée différent ou un non-musulman. Le rejet de l'altérité, qui peut pousser jusqu'à l'agressivité contre autrui, peut provenir de différentes sources et se manifester dans différentes formes.

2.1. Les sources

Le refus de l'altérité provient principalement de différentes sources, dont les interprétations politico-idéologiques et décontextualisées de versets coraniques ou de hadiths vont à l'encontre des valeurs du pluralisme et de paix contenues dans le Coran même. À titre d'exemple, les tenants du discours musulman radical se bornent à citer le verset 5 de la sourate al-tawba: « Après que les mois sacrés expirent, tuez les associateurs où que vous les trouviez. Capturez-les, assiégez-les et guettez-les dans toute embuscade. » (Q: 9, 5), et le verset 193 de la sourate al-baqara : « Et combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'association et que la religion soit entièrement à Allah seul. S'ils cessent, donc plus d'hostilités, sauf contre les injustes » (Q : 2, 193). Ces versets décontextualisés sont utilisés par certains radicaux contre des non-musulmans qualifiés d'« associateurs » (*mušrik*). Soulignons également que les musulmans n'en sont pas épargnés, puisque le terme d'associationnisme (*al-širk*) a un sens très large dans le discours musulman radical, et s'applique également aux musulmans surtout par le biais de l'excommunication (*takfir*), qui est monnaie courante dans cette pensée.

Dans son ouvrage *Commentaires des annulatifs de l'Islam* (šarḥ nawāqīd al-islām), Ṣaḥīḥ al-Fawzān dénonce ceux qui veulent réduire le sens du terme (*al-širk*) au « seul culte des idoles » et excepter « le culte des saints et des tombes », (al-Fawzān, 2005 : 42-43). Il s'agit, sans doute, d'une référence aux soufis. Al-Fawzan va plus loin, en déclarant qu' : « *al-širk* rend licite le sang de l'associateur et ses biens et rend obligatoire le fait de mener le jihad contre lui » (*al-širk yubīḥu dama al-mušrik wa mālahu wa yūḡibu ḡihadahu*). Pour justifier cette sentence, il cite le ḥadīṭ attribué

au Prophète : « J'ai reçu l'ordre de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils attestent qu'il n'y a de dieu qu'Allah », (al-Fawzān, 2005 : 46).

Cependant, si nous examinons ces versets dans une démarche sémiotique nous verrons que le contexte de ce verset est bel et bien celui d'une guerre et qu'il ne peut pas être généralisé et appliqué à d'autres contextes. Si nous plaçons le verset 193 de la sourate 2 dans son contexte linguistique, en prenant en compte les versets qui le précèdent, (190 et 191), nous verrons que cet énoncé coranique a été décontextualisé ; puisqu'il s'adresse à des gens déterminés « ceux qui vous combattent » et énonce un interdit : « et ne transgressez pas. Certes. Allah n'aime pas les transgresseurs ! », ce qui rend impossible toute généralisation. Quant au ḥadīṭ mentionné, il suffit de le comparer au Coran pour voir qu'il est contradictoire avec de nombreux énoncés coraniques appelant au respect de la liberté religieuse comme le verset 256 de la sourate 2, al-baqara³.

2.2. Les manifestations

Le refus de l'altérité dans la pensée musulmane radicale est identifiable dans plusieurs éléments : l'occultation de la diversité, le refus du pluralisme, souvent sous le prétexte que la diversité des opinions conduirait à la discorde « *al-fitna* », la présentation de toute opinion nouvelle ou différente comme étant une hérésie et la considération de son auteur comme un « innovateur » (*mubtadi*) et un ennemi à abattre. Dans cette pensée, la liste des « ennemis de l'islam » est longue et vague. Elle comprend les *croisés*, les *colonisateurs*, les *gouvernants exploités* et *tyrans*, les *membres du clergé*, les *personnes immorales*, le *communisme* et les *communistes* (Quṭb, 1990 : 92-112).

Face à « l'autre » non-musulman, l'attitude du musulman doit être une attitude de haine, selon cette pensée dont les ouvrages de référence sont enseignés dans beaucoup de nos établissements islamiques. Le

³ Pour résoudre le problème de la contradiction entre certains ḥadīṭs, des chercheurs ont proposé des critères d'acceptabilité d'un ḥadīṭ comme la non-contradiction de son contenu avec le texte coranique. Voir par exemple taḡrī al- al-Bukhārī wa muslim min al- 'aḥādīṭ al lafī lā tazam (تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلتزم), Ġamāl al- Bannā, al-intiṣār al- 'arabī, 2011.

musulman a « l'obligation de détester les non-musulmans » (*Yğibu buğdu al- kufār*), (al-Fawzān, 2005 : 84). Il ne lui est pas permis de fréquenter des non-musulmans. Pour Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, il est « obligatoire » (farīda) pour un musulman de quitter *le territoire de l'associationnisme* (balad al-širk) pour aller vivre en *territoire de l'islam* (balad al-islām). Et cette obligation « est valable jusqu'à la fin du monde » (bāqīya ilā an taqūmu al-sā'atu) ('Abd al-Wahhāb, 1420 H : 21). Pire encore, il n'est même pas permis au musulman (lāyağūz) de saluer un non-musulman en premier (al-Fawzān, 2005 : 89) ou même de lui souhaiter bonne fête (Ibn Qayyim, 1997 : 441). Muḥammad ibn Šāliḥ al-'Uthaymīn va plus loin en interdisant les salutations même profanes comme le fait de souhaiter la bienvenue à un non-musulman en utilisant par exemple l'expression arabe: « Ahlan wa Sahlan » (Ibn 'Uthaymīn, 1413 H).

Quant à l'« autre » musulman, mais différent, il est plus diabolisé et plus persécuté. Le musulman « différent » dans sa pensée ou dans ses pratiques est qualifié d'*innovateur* (mubtadi') d'*apostat* (murtadd) ou d'*associeuteur* (muširk). Selon cette pensée musulmane radicale, les musulmans « associeuteurs » sont pires que les non-musulmans. Les « associeuteurs d'aujourd'hui sont pires que ceux de l'époque jāhilité ('Abd al-Wahhāb, 1420 H : 47 et 1419 H : 33). Pour se rendre compte de la dangerosité de ces idées et de ces désignations, il faut lire, dans la pensée musulmane radicale, le statut légal (*ḥukm*) qu'ils appliquent à des musulmans désignés par l'une des qualifications mentionnées. Nous avons déjà évoqué ce que Šāliḥ al-Fawzān déclarait à propos de l'« associeuteur » (*al-muširk*) que son sang et ses biens sont « licites ».

Le rejet de l'altérité a des conséquences pratiques sur les musulmans et les non-musulmans. Même les morts ne sont pas épargnés de la violence qui résulte des idées radicales diabolisant autrui. Nous avons vu la profanation des mausolées en Libye et au Mali. Cette violence s'appuie sur des doctrines et idées bien connues dans la pensée radicale qui incitent à la destruction des mausolées des saints soufis, qu'elles considèrent comme des objets d'idolâtrie à démolir à tout prix.

Ainsi, « l'autre différent » qu'il soit non-musulman ou musulman, est systématiquement qualifié dans cette pensée d'ennemi qui ne peut être en aucune manière un partenaire avec qui on peut dialoguer. Il est clair qu'il s'agit là de refuser catégoriquement l'altérité, c'est-à-dire toute relation cordiale avec cet « autre ». Peut-on espérer un dialogue des cultures sans une déconstruction préalable de ces idées ? Il est intéressant de rappeler ici l'importance de recourir aux méthodes modernes des sciences humaines pour une réinterprétation du texte religieux de manière plus contextualisée, plus pertinente et mieux adaptée à nos contextes et réalités actuelles. Il est opportun de recourir, entre autres, à la théorie du « double mouvement » du penseur indo-pakistanaï Fazlur Raḥmān qui permet de prendre en compte les deux contextes du texte religieux : celui de la révélation et celui du lecteur (Raḥmān, *Islam and Modernity*, 1982 : 7 cité par Sangré, 2017 : 35).

3. Les mécanismes épistémologiques

Il s'agit de mettre en lumière ici quelques-uns des mécanismes épistémologiques que le discours religieux radical met en œuvre dans son interprétation des textes sacrés pour faire obstacle à toute construction d'une véritable altérité qui favoriserait l'acceptation des valeurs du pluralisme et la capacité de tolérer les différences et de dialoguer avec les autres cultures. Les mécanismes sont nombreux. Il n'est pas possible de les évoquer de manière exhaustive dans cet article. Nous nous contentons d'en donner deux exemples.

3. 1. La bipolarisation du monde

La vision bipolaire du monde est l'une des caractéristiques de la pensée musulmane radicale et constitue l'un des mécanismes du refus de l'altérité. Cette vision apparaît dans la division binaire du monde, en deux camps antagonistes géographiquement ou idéologiquement, tantôt entre musulmans et non musulmans, comme on le remarque dans l'idée de : *dār al-islām* et *dār al-ḥarb* ou *société musulman* contre *société jahilite* (Quṭb, 1964 : 120), *balad al-islām* face à *balad al-širk* ('Abd al-Wahhāb, 1420 H : 21), tantôt entre les musulmans eux-mêmes comme c'est le cas en ce qui concerne les deux courants majeurs de l'islam : sunnites et

chiites. Cette division s'opère également tantôt à l'intérieur d'un même courant de pensée, par exemple le courant sunnite est divisé entre : les Gens de la Tradition et du Consensus (Ahl al-Sunna wa al-ğamā'a contre ahl al-bid'a) et les autres. Pire encore, l'obsession de la bipolarisation mène des penseurs religieux réputés à une division basée sur la race : les Arabes et les non Arabes. Les premiers sont considérés supérieurs aux seconds. Pour s'en rendre compte, il suffit de consulter certains ouvrages célèbres considérés comme des références dans ce courant de pensée. On peut donner l'exemple des ouvrages d'Ibn Taymiyya, *iqtidā' aš-širāt al-mustaqīm mukhālafat aṣḥāb al-jaḥīm* et d'al-Šāfi'ī, *al-Risāla*. On y trouvera des sections visant à éclairer et prouver « le mérite des arabes sur les non-arabes » (*faḍlu al-'Arab alā al-'Ağam*). Ibn Taymiyya souligne ainsi que « la doctrine des Gens de la Tradition et du Consensus est que la race des Arabes [ğinsu al-'Arab] est meilleure que celle des non-Arabes [ğins al-'Ağam] » (Ibn Taymiyya, 1993 : 164).

Cette vision bipolaire du monde provient le plus souvent des ḥadīths attribués au Prophète comme celui selon lequel la communauté musulmane serait éventuellement divisée en 73 sectes. Le discours radical recourt souvent à ce hadith pour affirmer qu'il n'y a que deux camps : la Secte Sauvée (*al-firqa al-nāğīya*), seule promise au paradis, qui détient la vérité, face aux autres sectes égarées (*al-firaq al-dālla*). Il va de soi que les adeptes de ce discours se réclament de la Secte Sauvée et en excluent tout autre groupe.

3.2. L'abrogation des valeurs du pluralisme

Nous parlons de l'abrogation du pluralisme puisque le texte religieux comporte un appel au respect de ces valeurs de la diversité, mais grâce au mécanisme de l'abrogation, les énoncés qui vont dans le sens de l'affirmation des valeurs du pluralisme, du dialogue et de la liberté ont été déclarés abrogés⁴, non pas par Dieu ou le Prophète mais

⁴ La théorie de l'abrogation est fondée principalement sur une interprétation du verset 106 de la sourate 2. Il est à noter cependant que le Coran, à supposer qu'il parle d'abrogation dans ce verset mentionné, ne précise pas les versets abrogeants et ceux abrogés. C'est un travail humain d'interprétation qui s'est chargé de déterminer cela.

par des penseurs musulmans, et ce, au profit d'autres énoncés qui appellent à l'affrontement, à la contrainte, ce qui empêche toute relation de paix et de dialogue avec autrui. Donnons quelques exemples : le verset coranique « Nulle contrainte en religion » (Q : 2, 256) abonde dans le sens de la liberté et de l'acceptation de la diversité religieuse, car il s'agit d'un appel à ne pas contraindre « l'autre » différent. Cela est confirmé par d'autres versets qui soulignent que la diversité est une « volonté divine » qui existera pour toujours, comme les versets 118 de la sourate 11 (hūd) et le verset 13 de la sourate 49 (al-Huğūrāt). Toutefois, ce verset 256 mentionné, se trouvant dans la sourate 2, est déclaré abrogé par d'autres versets appelant au « combat », comme ceux déjà évoqués plus haut (tafsīr al-Ṭabarī, en ligne).

Il en est de même pour le verset 8 de la sourate 60 (al-mumtaḥna) qui incite à une attitude bienveillante envers les non-musulmans. Il a été également déclaré abrogé par d'autres appelant au combat armé, comme le verset 5 de la sourate 9 (al-tawba), bien que les contextes linguistique et historique montrent clairement que ce dernier a été révélé dans un contexte de guerre et qu'il ne peut être généralisé. Il faut noter que de nombreux penseurs musulmans érudits s'opposent à cette abrogation ciblant les versets allant dans le sens de la tolérance et de l'ouverture. L'historien et commentateur Al-Ṭabarī souligne son opposition à toute abrogation du verset 8 de la sourate 60 et soutient qu'il est toujours valable pour les adeptes de toute secte ou toute religion, (tafsīr al-Ṭabarī, en ligne).

Le discours de la pensée radicale est un discours idéologique qui ne cesse d'occulter le contexte et les opinions divergentes pour mieux exposer sa pensée unique. L'idéologie s'oppose, comme le souligne Mouhamed Arkoun, à la pensée scientifique : « l'idéologie a une fonction de masque et de dévoilement à la fois » (Arkoun, 1975 : 110). L'abrogation du pluralisme et l'occultation de la diversité des opinions ont des conséquences réelles. Les opinions longtemps occultées deviennent comme des énoncés abrogés. C'est ainsi que des questions, qui étaient controversées (masā'il ḥlāfiyya) et faisant l'objet de débats intellectuels contradictoires dans la pensée musulmane, sont devenues

des « vérités immuables » (ṭawābit), comme le souligne l'universitaire tunisien 'Abd al-Majīd Sharafī (Sharafī, 2008 : 123).

Pour favoriser l'altérité et les valeurs de pluralisme et de dialogue, il est nécessaire que les musulmans revoient la question de l'*abrogation*. Des chercheurs comme Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, ont plaidé pour la récupération des versets abrogés par les théologiens, puisque l'*abrogation* est relative ; elle dépend des circonstances historiques. Si un nouveau contexte historique l'exige, les versets abrogés doivent être récupérés (Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, 2014 : 122-123).

Il faudrait, à notre avis, s'intéresser plus à la question de la pertinence des interprétations classiques pour en garder ce qui est approprié à nos réalités et faire, quand c'est nécessaire, une nouvelle réinterprétation du texte religieux plus adaptée à notre époque moderne, car « la fidélité est dans le mouvement » (Diagne, 2001 : 96). Il faut lire dans les efforts positifs et les progrès réalisés par les anciens « l'intention de poursuivre » (Ameer Ali, 1891, cité par Diagne, 2001 : 100, 101) au lieu de s'arrêter aux interprétations des anciens et de les appliquer de façon statique, alors qu'eux-mêmes avaient fait leur propre travail d'interprétation adaptée à leurs conditions.

Conclusion

Il apparaît au terme de cette contribution que l'altérité, qui suppose une capacité d'ouverture aux différences, est diabolisée dans la pensée musulmane radicale ; ce qui représente un sérieux défi pour le dialogue des cultures et les valeurs du « vivre ensemble » dans nos sociétés plurielles. Un dialogue fructueux et durable des cultures et des civilisations nécessite, entre autres, la tolérance et l'acceptation de l'altérité par l'adoption d'une attitude positive et bienveillante vis-à-vis d'autrui.

Or les exemples que nous avons évoqués dans cet article montrent suffisamment que la pensée musulmane radicale tient sur l'altérité un discours antagoniste qui présente l'autre comme un ennemi à combattre et à abattre et non pas comme un partenaire avec qui on doit échanger positivement et bâtir ensemble.

Cette contribution révèle également que le discours diabolisant l'altérité a pour source principale des interprétations décontextualisées et que ce discours se manifeste sous divers aspects parmi lesquels l'occultation de la diversité des opinions sur les questions cruciales ayant des enjeux importants pour le rapport à autrui, le dénigrement de toute pensée différente et l'appel à la haine voire à la persécution de ses auteurs. Le rejet de l'autre dans ce discours s'opère par un recours à différents mécanismes épistémologiques dont nous avons souligné quelques-uns, notamment : la division binaire du monde en deux camps antagonistes et l'abolition des valeurs du pluralisme en déclarant abrogés les énoncés religieux appelant au dialogue et à l'échange positif avec autrui, et en mettant l'accent sur d'autres énoncés prônant l'affrontement, la lutte et la séparation, sans les contextualiser.

Sans nier l'importance des études mettant l'accent sur des points de convergence pour faire avancer le dialogue des cultures, cet article montre que les points de divergence qui rendent difficiles le dialogue, l'échange et l'établissement de tout rapport positif à l'autre, qu'il soit croyant ou non, méritent plus d'attention dans nos recherches, car ces points de divergence peuvent constituer de véritables obstacles au dialogue des cultures quand ils sont portés à l'extrême. Dès lors, il faudrait poursuivre le travail de déconstruction des idées et concepts construits par le discours religieux radical dans son entreprise visant à rejeter l'altérité et les valeurs du vivre ensemble.

Bibliographie

ABŪ ZAYD, Naṣr Ḥāmid, *Mafhūm al-naṣṣ : dirāsa fī 'ulūm al-Qur'ān* (Le concept de texte : étude sur les sciences du Coran), Casablanca, al-markaz al-ṭaqāfī al-'arabī, 2014, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī* (Critique du discours religieux), Le Caire, Sinā li - al - naṣr, 1994.

ABD AL-MAJĪD, Sharafī, *al-islām bayn al-risāla wa al-tārīḥ* (L'islam entre le message et l'histoire), Bayrūt, Dār al-ṭalī'a, 2008.

ABDEL AL-ĠAWĀD, *Yāsīn. al-Dīn wa l-tadayyun* (religion et pratique religieuse), Casablanca, al-markaz al-ṭaqāfī al-'arabī, 2014.

AL-BUḤĀRĪ, Muḥammad, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bayrūt, Dār Ibn Kaṭīr, 2002.

AL-FAWZĀ, Ṣāliḥ Ibn Fawzān, *ṣarḥ nawāqid al-islām* (Commentaires des annulatifs de l'Islam), Bayrūt, Maktaba al- Ruṣd nāšīūn, 2005.

ARKOUN, Mohammed, *Humanisme et islam, combats et propositions*, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, la pensée arabe, Paris, PUF, 1975.

DIAGNE, Souleymane Bachir, *Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la philosophie d'Iqbal*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 2001.

ḤAMĪDULLAH, Muḥammad, *le saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, complexe du roi Fahd, al-riyāḍ, Version électronique : 1.2 (04/13).

IBN 'ABDEL AL-WAHHĀB, Muḥammad, *al-Uṣūl al-talāta wa-adillatuhā*, al-riyāḍ, Ministère des Affaires islamiques, 1420 H.

IBN 'ABDEL AL-WAHHĀB, Muḥammad, *kaṣfu al-ṣubuhāt*, al-riyāḍ, Ministère des Affaires islamiques, 1419 de l'Hégire.

IBN AL- QAYYIM, AL-JAWZIYYA, Abū 'Abd Allāh Ṣams al-Dīn, *Aḥkām ahl al-dhimma*, al-riyāḍ, Ramādī li- al- naṣr, 1997.

IBN ṢĀLIḤ AL-'UTHAYMĪN, Muḥammad, *Majmū' fatāwā wa-rasā'il Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaymīn* (tome 3), al-riyāḍ, Dār al- waṭan li- al- naṣr, 1413 H.

IBN TAYMIYYA, Taqī al-Dīn Aḥmad, *iqtidā' aṣ-ṣirāt al-mustaqīm mukhālafat aṣḥāb al-jahīm*, Bayrūt, Dār al-Ġīl, 1993.

MUSLIM, Ibn al-Ḥajjāj, *ṣaḥīḥ Muslim*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'ilmīya, 1991.

QUTB, Sayyid, *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, Le Caire, Maktaba wahba, 1964.

QUTB, Sayyid, Le Caire, Dār al- Ṣurūq, 1990.

SANGRE Yousouf, *Repenser le Coran et la tradition islamique - Une introduction à la pensée de Fazlur Rahman*, Bayrūt, Dār Albouraq, 2017.

SENGHOR, Léopold Sédar, 1995 [Discours 18 mars].

ṬABARĪ, Ibn Ġarīr, *tafsīr al-Ṭabarī* :

<https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=1&tSoraNo=2&tAyahNo=256&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>

[consulté 15 avril 2021].

A NOS LECTEURS

Éthiopiennes publie des études et articles originaux se rapportant à la littérature, de philosophie, de sociologie, d'anthropologie et d'art..

Les textes proposés sont soumis à l'appréciation du Comité de Rédaction qui se réserve la possibilité de solliciter, chaque fois que de besoin, l'avis d'un lecteur extérieur..

Les manuscrits doivent être soumis en trois exemplaires accompagnés d'un résumé (de 15 lignes au maximum) en français et en anglais . Les auteurs doivent envoyer aussi une version électronique pour PC (Word)..

Le Comité de Rédaction se réserve la possibilité, sauf refus écrit de l'auteur, d'effectuer des corrections de forme, de décider du moment de la publication, d'éditer les articles soit dans les numéros ordinaires soit dans les numéros spéciaux en fonction de leur sujet..

Les auteurs sont priés de signaler la publication dans une autre revue d'articles déjà acceptés par *Éthiopiennes*. Toute publication postérieure à celle d'*Éthiopiennes* devra mentionner en référence le numéro concerné..

Chaque auteur reçoit 10 tirés à part et un exemplaire du numéro..

Achévé d'imprimer sur les presses de

 **VIRTUEL DESIGN** (+221) 77 645 94 46
Impression Numérique & Offset

2021



ÉTHIOPIQUES

Revue semestrielle
ISSN 0850 - 2005

Rue Alpha Hachamiyou TALL x René NDIAYE
Tél : +221 33 849 14 14 - Télécopie : +221 33 822 19 14
BP : 2035 Dakar
e-mail : senghorf@orange.sn
internet : <http://www.refer.sn/flss>
online : www.refer.sn/ethiopiennes

AUTEURS

Serigne Khalifa Ababacar WADE (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal) – Cheikh Amadou Kabir MBAYE (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal) – Clotaire Saah NENGOU et Olubunmi O. ASHAOLU (Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Nigeria) – Cheick SAKHO et Hamet Maïmouna DIOP (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal) – Guzine Gawdat OSMAN (Université du Caire, Égypte) – Yves Paterne Brice AKOA BASSONG (Université de Douala, Cameroun) – Ousseynou BA (Université Iba Der Thiam de Thiès, Sénégal) – Sosthene NGA EFOUBA (Université de Yaoundé II-SOA, Cameroun) – Seydou WAYALL (Université Assane Seck de Ziguinchor, Sénégal) – Rolph Roderick KOUMBA et Ama Brigitte KOUAKOU (Université de Lille, France) – A. Raphaël NDIAYE (Fondation Léopold Sédar Senghor) – Mamadou Sadio DIALLO (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal) Myriam-Odile BLIN – (Université de Rouen-Normandie, France) – Huguette Julie D.D – Mamadou BA (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal).

Sénégal	: le n°	4.000 F CFA
	Abonnement annuel	7.000 F CFA
Afrique	: le n°	5.000 F CFA
	Abonnement annuel	9.000 F CFA
Autres pays	: le n°	30€
	Abonnement annuel	70€
	Abonnement de soutien	100€

Frais de port en sus