

LES CAHIERS DU CREILAC

(Centre de **R**echerche **I**nterdisciplinaire sur les **L**angues,
les **L**ittératures, les **A**rts et les **C**ultures)

LA DISTANCE

Volume n° 5

ISSN : 2517-8210

Directeur de publication :

Pr. Eugène TAVARES, Université Assane Seck-Ziguinchor

Rédacteur en chef :

D^r Raphaël LAMBAL, Université Assane Seck-Ziguinchor

Coordonnateurs du volume :

D^r Baboucar DIOUF et D^r Alpha Oumarou BA

Dépôt légal - 1^{er} trimestre 2021

Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, 2021

Bibliothèque et Archives Canada, 2021

ISBN : 9798415635115

www.presses-panafricaines.com

infos@presses-panafricaines.com

LA DISTANCE

Comité scientifique

Amade FAYE,	Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
Pierre GOMEZ,	Université de la Gambie (Gambie)
Malick NDOYE,	Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
Jean-Louis ROUGÉ,	Université d'Orléans (France)
Odette SEMEDO,	Université de Bissau (Guinée-Bissau)
Oumar SY,	Université Assane Seck de Ziguinchor (Sénégal)
Moustapha TAMBA,	Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
Odette TENDENG WEIDLER,	Gorée Institute (Sénégal)

Comité de lecture

Abib SÈNE,	Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
Alioune Badara DIANÉ,	Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
Alpha Oumarou BA,	Université Assane Seck de Ziguinchor (Sénégal)
Augustin COLY,	Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
Baboucar DIOUF,	Université Assane Seck de Ziguinchor (Sénégal)
Bocar Aly PAM,	Université Assane Seck de Ziguinchor (Sénégal)
Dame KANE,	Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
Daouda DIOUF,	Université Assane Seck de Ziguinchor (Sénégal)
El Hadji CAMARA,	Université Assane Seck de Ziguinchor (Sénégal)
Ibrahima BA,	Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
Ibrahima THIAW,	Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
Jean Sibadioumeg DIATTA,	Université Assane Seck de Ziguinchor (Sénégal)
Mouhamadou Nissire SARR,	Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
Raphaël LAMBAL,	Université Assane Seck de Ziguinchor (Sénégal)
Youssof COLY,	Université Assane Seck de Ziguinchor (Sénégal)

La revue *Les Cahiers du CREILAC* diffuse des résultats de recherches interdisciplinaires. À ce titre, elle reflète des horizons critiques divers et se veut un espace de réflexion sur les langues, les littératures, les arts et les cultures.

Pour information, écrire à creilac@univ-zig.sn ou à rlambal@univ-zig.sn

SOMMAIRE

INTRODUCTION -----	11
PARTIE I :	
DISTANCE, TEMPS, LANGUES ET DISCOURS-----	15
Papa Fary SÈYE	
DU DIEU DISTANT AUX « DIEUX » PROCHES EN ÉGYPTÉ ANCIENNE ET EN AFRIQUE NOIRE-----	17
Djibril THIAM	
LE MÉGALITHISME DANS LES RIVIÈRES DU SUD.....	35
Elyssa REBAI	
GEORGE SAND ET SA FILLE SOLANGE : L'HISTOIRE D'UNE DISTANCE IRRÉMÉDIABLE ?-----	51
Wendgoudi Appolinaire BEYI	
ADMINISTRATION DES ESPACES DE TRANSACTIONS IDENTITAIRES DES LANGUES DANS LA DUALITÉ EN ENTREPRISE OU DANS LA COMMUNAUTÉ -----	61
Seydou WAYALL	
LA DISTANCE ENTRE PENSÉE ET RELIGION EN ISLAM ET SON ABOLITION DANS LE DISCOURS RELIGIEUX-----	73

PARTIE II :

DISTANCE, MAL ET REPRÉSENTATIONS SOCIALES ET CULTURELLES

-----91

Mbaye DIOP

DE LA DISTANCIATION SOCIALE À LA DISTANCE SOCIALE : COMMENT
REPENSER LE RENDEZ-VOUS DU DONNER ET DU RECEVOIR DANS LA
LITTÉRATURE ? -----93

Moussa CAMARA

LA COVID-19 : UN AGENT DISJONCTIF, DISTANCIATIF ET RÉVOLUTIONNAIRE -----107

Abibou SAMB

Celles qui attendent : DE LA MYTHIFICATION CAPTIVANTE À LA
DÉMYTHIFICATION HUMILIANTE DES OPTIMISTES DE L'IMMI-
GRATION CLANDESTINE -----117

Laura GAUTHIER BLASI

LA CARAÏBE : DE L'ARRACHEMENT BRUTAL DE LA TRAITE À LA
CONQUÊTE DU LIEU ET DE SOI PAR L'ÉCRITURE. UNE DYNAMIQUE
DE L'OSCILLEMENT ENTRE LE PROCHE ET LE LOINTAIN-----131

Abdoulaye DIONE

L'INCOMPRÉHENSION SUD-NORD OU LE DIALOGUE INTERCUL-
TUREL À TRAVERS *Nini, mulâtresse du Sénégal* D'ABDOULAYE SADJI, *Ô
pays mon beau peuple !* D'OUSMANE SEMBÈNE ET *Un Chant écarlate* DE
MARIAMA BÀ -----153

Lossény FANNY

VALEURS TRADITIONNELLES AFRICAINES DANS *Assémien Déhylé, roi
du Sanwi* DE BERNARD DADIÉ : DE LA DISTANCE À L'ALTÉRITÉ-----169

Guilioh Merlain VOKENG NGNINTEDEM

La Croix du Sud DE JOSEPH NGOUÉ : UNE ÉCRITURE DE LA DISTANCE
SOCIO-RACIALE ENTRE BLANCS ET NOIRS-----185

VARIA-----203

NOTICE BIOBIBLIOGRAPHIQUE DES CONTRIBUTEURS-----213

INTRODUCTION

Ce numéro cinq (5) de la revue *Les Cahiers du CREILAC* s'intéresse à la distance qui, selon Le Petit Larousse illustré, peut se définir comme :

- ✓ a. un « intervalle séparant deux points dans l'espace, une longueur à parcourir pour aller d'un point à l'autre » ;
- ✓ b. un « espace à parcourir dans une course » ;
- ✓ un « intervalle de temps entre deux instants, deux époques » ;
- ✓ une « différence qui résulte d'une inégalité de niveau social, d'âge, de culture, etc. » ;
- ✓ une « distance de deux points, longueur des segments qui les joint ».

De telles définitions, qui rappellent le caractère à la fois interdisciplinaire et transdisciplinaire de l'étude de la distance, justifient les deux parties du numéro.

En effet, dans la première partie intitulée: «Distance, temps, langues et discours», cinq (5) contributions d'ordre historique, littéraire, linguistique et religieux portent des regards différenciés sur la question de la distance. Ainsi, **Papa Fary SÈYE**, dans son article: «Du Dieu distant aux “dieux” proches en Égypte ancienne et en Afrique noire», montre que la foi en un Dieu unique céleste distant, mais représenté sur terre par des «dieux» secondaires présents parmi les hommes, est un trait caractéristique de la civilisation égyptienne et celle du reste de l'Afrique noire, particulièrement chez les *Sereer* du Sénégal. Tandis que, **Djibril THIAM**, à travers: «Le mégalithisme dans les Rivières du Sud», se penchant sur le mégalithisme, un phénomène mondial datant du Néolithique, pointe du doigt les Rivières du Sud où, comme il le note, n'a fait l'objet que de brèves mentions avec parfois des clichés de médiocre qualité. La découverte récente de monolithes en Guinée-Bissau plus particulièrement aux environs de Bafata

permet non seulement d'élargir l'aire de distribution des mégalithes sénégalais dont les plus fortes zones de concentration étaient jusque-là relevées au nord du fleuve Gambie, mais aussi permet d'avoir des éléments nouveaux pour la mise en place de cartes archéologiques des Rivières du Sud. Il trouve en conséquence nécessaire la reprise des prospections ainsi entamées dans les Rivières du Sud afin de mieux documenter le mégalithisme, pour la préservation et la valorisation de ce patrimoine susceptible d'être classé parmi les patrimoines en péril. La distance, ainsi appréhendée en termes de décalage entre la période d'apparition du phénomène et sa non-exploration de nos jours par les chercheurs, est abordée sous un autre angle, en l'occurrence, celui de la littérature. D'où l'article d'**Elyssa REBAI**: «George Sand et sa fille Solange: l'histoire d'une distance irrémédiable?», un questionnement à travers lequel l'auteure évoque la relation entre la mère George Sand et sa fille souvent lue sous le signe de la distance. De fait, cette séparation, dont ces deux femmes souffrent en silence, se creuse de plus en plus dans leurs vies et semble irrémédiable. Mais, souligne-t-elle, les dernières années du vivant de la mère étaient capables de suturer relativement cette fissure qui a longtemps marqué sa relation avec sa fille. **Wendgoudi Appolinaire BEYI**, quant à lui, dans: «Administration des espaces de transactions identitaires des langues dans la dualité en entreprise ou dans la communauté», s'inspirant de la linguistique, propose une contribution sur les dynamiques des transactions identitaires des langues dans le dialogue interculturel en entreprise ou dans la communauté. Il révèle que les langues sont constituées et se constituent d'une histoire identitaire créatrice de distance qui préforme souvent une fonction dualiste dite de résolution de symptôme. Ce que **Seydou WAYALL**, dans son article: «La distance entre pensée et religion en islam et son abolition dans le discours religieux», étudie, car selon lui, il est louable d'aider à lever la confusion qui existe dans la distance entre pensée religieuse et religion en islam, deux notions majeures; d'où l'importance de plus en plus nécessaire d'œuvrer pour une vision distanciée dans les études religieuses.

Dans la seconde partie intitulée: «Distance, mal et représentations sociales et culturelles», sept (7) contributions d'ordre événementiel et littéraire portent également des regards croisés sur la question de la distance. Ainsi, **Mbaye DIOP**, dans son interrogation à travers son article: «De la distanciation sociale à la

distance sociale : comment repenser le rendez-vous du donner et du recevoir?», arrive à la conclusion qu'une distanciation sociale n'est pas à confondre avec la distance sociale ; deux réalités suscitées par l'avènement de la Covid-19. Dans la même thématique, **Moussa CAMARA**, dans son article : «La Covid-19 : un agent disjonctif, distanciatif et révolutionnaire», note que la pandémie de la Covid-19 qui a frappé l'humanité en ce début du XXI^e siècle a installé la peur et bouleversé les habitudes par la rapidité de son expansion et par son taux de létalité très élevé dans certaines contrées du monde. L'agent virologique dénommé la Covid-19 par l'Organisation Mondiale de la Santé (l'OMS) a eu un impact disjonctif et distanciatif aux allures révolutionnaires en ce sens qu'il a créé une rupture et instauré une distance entre soi à soi et entre soi à autrui. Ce qui l'amène à considérer qu'une telle situation nécessite une redéfinition du jeu de l'altérité dans la mesure où la pandémie a dévoilé les limites dans des pans importants de la société globalisée. **Abibou SAMB**, d'un point de vue littéraire, jette un regard sur les représentations d'un mal d'une autre nature, celui de l'immigration clandestine, tel que représenté dans *Celles qui attendent* de Fatou DIOME. Il intitule donc son article : «*Celles qui attendent* : De la mythification captivante à la démythification humiliante des optimistes de l'immigration clandestine», où il traite de l'impact des revers de la pérennité du mythe absurde sur l'immigration, surtout, clandestine en Europe, sur la population insulaire. Dans la foulée, **Laura GAUTHIER BLASI**, dans son article : «La Caraïbe : De l'arrachement brutal de la traite à la conquête du lieu et de soi par l'écriture. Une dynamique de l'oscillation entre le proche et le lointain», analyse, par le biais de la notion de distance, d'un va-et-vient constant entre proche et distant, les dynamiques qui sous-tendent la quête ontologique et subjective de la Caraïbe à partir des schèmes et habitus de la traite et de la plantation. Une réflexion que poursuit **Abdoulaye DIONE** dans son article : «L'incompréhension Sud-Nord ou le dialogue interculturel à travers *Nini, mulâtresse* du Sénégal d'Abdoulaye Sadjji, *Ô pays mon beau peuple!* d'Ousmane Sembene et *Un Chant écarlate* de Mariama Bâ». En effet, les trois romans de mœurs qui sont ainsi étudiés mettent en scène des discours de personnages qui reflètent la question de l'incompréhension entre le Sud et le Nord. De ces récits, se dégage un choc culturel entre l'Afrique et l'Europe, reflété dans des rapports sociaux par le sentiment d'infériorité, le racisme réciproque des personnages et la marginalisation des couples mixtes dans les deux sociétés. Une préoccupation

qui semble rencontrer celle de **Lossény FANNY** dans son article: «Valeurs traditionnelles africaines dans *Assémien Déhylé, roi du Sanwi* de Bernard Dadié: de la distance à l'altérité», où il considère la valorisation des traditions africaines dans la pièce de théâtre *Assémien Déhylé, roi du Sanwi* de Bernard Dadié comme nécessaire à la suppression de la mauvaise distance en faveur de l'altérité. Une vision sur laquelle embraie enfin **Guilioh Merlain VOKENG NGNINTEDEM** dans son article: «*La Croix du Sud* de Joseph Ngoué: une écriture de la distance socio-raciale entre Blancs et Noirs», où il s'arrête sur le regard raciste qui, à son avis, en même temps qu'il choque par une profanation du sacré, devient ipso facto un dispositif de réification. Ce qui conduit l'auteur à la conclusion que le croisement de regards comme catégorie des logiques profanatoires participe à l'émergence d'un monde nouveau.

D^r Baboucar DIOUF et D^r Alpha Oumarou BA

LA DISTANCE ENTRE PENSÉE ET RELIGION EN ISLAM ET SON ABOLITION DANS LE DISCOURS RELIGIEUX

Seydou WAYALL

Université Assane Seck de Ziguinchor (Sénégal)
Laboratoire CREILHAC

Résumé

Étudier la distance entre pensée religieuse et religion en islam aide à lever la confusion de ces deux notions importantes et démontre combien il est de plus en plus nécessaire d'œuvrer pour une vision distanciée dans les études religieuses. Cet article a pour corpus les écrits de Sayyid Quṭb et s'appuie sur des exemples tirés de son œuvre. Il s'écrit à la lumière d'une approche critique. Il vise à montrer l'importance de faire la différence entre les notions de pensée religieuse et religion et les conséquences négatives qui résultent de l'abolition de la distance qui les sépare. Il s'intéresse d'abord à la distanciation pour la définir et montrer son intérêt épistémologique dans le domaine religieux. Puis, il traite des pratiques discursives qui abolissent la distance en question, ainsi que les différentes manifestations de cette abolition.

Mots clés : distance, abolition, interprétation, sacralisation, pensée, religion, espace, temps, construction

Abstract

Studying the distance between religious thought and religion in islam helps to dispel the confusion of these two important notions and shows how much it is increasingly necessary to work for a distant vision in religious studies. This article is based on the writings of Sayyid Quṭb and will be geared to examples taken from his work. The topic will be studied in the light of a critical approach. This contribution aims to prove the importance of distinguishing between notions

of religious thought and religion to show the negative consequences resulting from the abolition of the distance between them. Firstly, it will deal with distancing to define it and show its epistemological interest in the religious field. Secondly, it will tackle the discursive practices which abolish the distance in question, as well as the various manifestations of this abolition.

Keywords: *distance, abolition, interpretation, idolization, thought, religion, space, time, construction*

Introduction

La question de la distance et son abolition revêt un intérêt particulier. Elle permet de voir en islam les différences entre texte *brut* en soi et interprétation humaine du texte. Cette distance se situe à différents niveaux. Pour un Musulman, il existe évidemment une distance épistémologique ou cognitive entre le *destinateur* (Dieu) et le *destinataire* (l'humain) du texte religieux. Le premier est associé à l'absolu et le second au relatif. Entre la pensée religieuse et la religion, il existe également une distance. Celle-ci est spatio-temporelle. La religion commence avec la révélation du Coran au Prophète et prend fin à sa mort au VII^e siècle. Elle est close. La pensée religieuse débute, elle, à la mort du Prophète et continue toujours dans ses divers courants et tendances dans le monde musulman devenu géographiquement plus grand. Entre le temps de la production du texte religieux et le temps de sa *réception* qui continue toujours, il y a également une distance énorme. La distance entre pensée et religion doit être maintenue en permanence dans le discours religieux où nous avons besoin de plus en plus d'une vision distanciée de la part de ceux qui l'étudient ou l'expliquent.

Mais, dans les pratiques discursives visant à expliquer ou interpréter le texte religieux, il y a une tendance à abolir cette distance pour diverses raisons. L'abolition de la distance mène à une confusion et un mélange entre ce qui est divin et ce qui est humain, entre texte et interprétation du texte en islam. Ce qui conduit à l'absolutisation et à la sacralisation des interprétations humaines du texte religieux musulman.

Qu'entendons-nous par distance ou distanciation dans cet article? Quel est l'intérêt de cette distanciation? Comment se manifeste son abolition? Voilà les questions que nous allons essayer d'éclairer dans cet article. Pour ce faire, nous allons nous appuyer principalement sur les travaux de deux universitaires égyptiens : Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dans son ouvrage, *Critique du discours religieux* (Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī) et 'Abd al-Ġawwād Yāsīn, dans son ouvrage *Religion et pratique religieuse* (al-dīn wa al-tadayyun). Nous commencerons par préciser ce que nous entendons par distanciation entre pensée et religion pour montrer son intérêt et son existence dans le patrimoine religieux. Ensuite, nous aborderons l'abolition de la distance et évoquerons les éléments qui en attestent, en nous appuyant sur des exemples extraits du discours religieux de Sayyid Qutb dont l'œuvre constitue le corpus de cet article.

1. Pensée et religion : la distanciation et son intérêt épistémologique

1.1. La distanciation

Distancier signifie, entre autres, mettre une distance entre soi et quelqu'un ou quelque chose (Le Robert). Ce sens est proche de celui qu'on trouve également dans le domaine littéraire où la distanciation s'oppose à l'identification, et désigne dans le théâtre, par exemple, l'«[a]ttitude de l'auteur “prenant ses distances” avec son personnage ; [l'] attitude du spectateur prenant ses distances avec l'action dramatique» (Le Robert). Dans la narratologie, l'étude de la *distance* permet, entre autres, de distinguer et d'éclairer la différence en posant par exemple la question de savoir : «comment le narrateur nous donnera-t-il “l'illusion que ce n'est pas lui qui parle?”» (Genette 1972 : 185). Il s'agit d'«évaluer le degré de précision des informations fournies par le récit» en fonction de «la distance que le narrateur choisit de prendre» par rapport à ce qu'il raconte (Jouve 2015 : 32). Elle renvoie à la subjectivité et s'oppose à la notion de *proximité* qui renvoie à l'objectivité et à la neutralité dans les textes narratifs. Nous verrons que le sens de la *distance* en littérature présente de fortes similitudes avec sa signification dans le domaine des études du texte religieux tel que nous l'abordons dans cet article. La distance désigne, entre autres, la différence entre soi et un objet et permet de connaître les traces de la subjectivité, et les signes de la présence d'un locuteur. La subjectivité ne se limite pas uniquement aux réactions émotionnelles du sujet. Elle est à comprendre ici dans le sens de tout ce qui est relatif à la personnalité du sujet parlant ou écrivant. Cette subjectivité comprend ainsi les émotions et les opinions personnelles de tout commentateur de texte, y compris le texte religieux. Tout lecteur ou interprète du texte religieux est nécessairement marqué par sa subjectivité et ne peut pas faire abstraction de son contexte socioculturel.

En islam, il y a, à notre connaissance, un accord unanime chez les Musulmans sur l'existence d'une distance, dans le sens de différence, entre le *destinateur* (Dieu) et le *destinataire* (l'humain) du texte religieux. Mais, dans la pratique, cette distance est de plus en plus abolie par les Musulmans eux-mêmes quand ils abordent la religion musulmane. Signalons ici d'abord que, malgré l'absence d'unanimité sur le sens de la religion, il existe une définition minimale qui se présente en général comme suit : «un système de croyances et de pratiques relatives au sacré qui produisent des conduites sociales et qui unissent dans une même communauté l'ensemble des individus qui y adhèrent» (Guy Michelat, Michel Simon, 1977, cité par Bruno Étienne 1987 : 335). Le terme «sacré» qui est au cœur de la religion est étroitement lié à la distance que nous étudions. Les frontières du «sacré» se précisent et se rétrécissent avec la distanciation et deviennent floues et s'étendent à tous les domaines de la vie avec l'abolition de la distance.

La distanciation est synonyme, dans cette contribution, de la différenciation

et de la distinction. Nous pouvons paraphraser Abū Zayd pour la définir. La distanciation, dans les études religieuses, désigne le fait de maintenir une distance entre « soi » et l'« objet » d'étude, c'est-à-dire entre la personnalité du commentateur et le texte religieux en soi. Le commentateur doit prendre ses distances et avoir l'honnêteté intellectuelle de s'abstenir de présenter ses propres interprétations du texte religieux comme si elles étaient la religion elle-même. Et cette pratique est très fréquente dans le champ religieux. Nous allons voir quelques exemples plus loin.

Pour éclairer la distance ou la différence entre les deux notions : pensée et religion, nous nous référons principalement aux écrits de Naṣr Ḥāmid Abū Zayd et 'Abd al-Ġawwād Yāsīn.

Pour Abū Zayd, la distanciation ou la distinction se fait selon le critère texte et interprétation. 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 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.

Quant à 'Abd al-Ġawwād Yāsīn, il 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 tābit) comme la « foi » (al-īmān) et les « valeurs universelles » (al-aḥlāq al-kullīya), ('Abd al-Ġawwād 2014 : 8).

D'après cette distinction, nous pouvons considérer que la religion comprend le texte coranique « brut » en soi et certains textes authentiques des ḥadīṭ qui ne contredisent pas le Coran. Il faut souligner que le corpus du ḥadīṭ est très problématique et fait l'objet de nombreux débats¹. Quant à l'ensemble des commentaires et des interprétations du texte coranique, il entre dans la catégorie de la pensée religieuse humaine qui est, de ce fait même, discutable et sujette à l'évolution constante au gré du temps et des circonstances. La religion, selon cette définition, est « immuable » (tābit). Mais, il faut préciser la notion d'immuabilité.

¹ Les ḥadīṭs – textes attribués au Prophète – sont problématiques. Les chercheurs musulmans eux-mêmes ont soulevé diverses questions sur le corpus des ḥadīṭs. Les critères de l'authenticité d'un ḥadīṭ ne sont pas les mêmes chez les différents courants de l'islam sunnite et chiite. Les problèmes soulevés concernent leur énoncé, leur sens et les nombreuses contradictions avec le texte coranique. Nous y reviendrons dans d'autres études.

Sur la problématique des ḥadīṭs, on peut consulter, à titre d'exemple, ces ouvrages : *Adwā 'alā al-sunna al-Muḥammadiyya* (أضواء على السنة المحمدية) Maḥmūd Abū Rayya, Dār al-ma'ārif, et *taḡrīr al-tajrīd al-bukhārī wa muslim min al-ahādīṭ al-latī lā tazam* (تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلتزم), Ġamāl al-Bannā, al-intišār al-'arabī, 2011. Concernant le point de vue des Chiites sur les ḥadīṭs, Cf. *Qu'est-ce que le shī'isme ?*, Mohammad Ali Amir-Moezzi, Christian Jambet, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014, p. 83-97.

Qu'est-ce qui est précisément immuable dans la religion? Par exemple, il n'est pas rare d'entendre certains Musulmans dirent que «le Coran est immuable» et donc «valable en tout temps et tout lieu». Seulement, il faut admettre que cette affirmation générale est ambiguë, simpliste et réductrice, car si le texte du Coran est «immuable», il l'est uniquement dans son énoncé (manṭūquhū) et non dans son sens et sa signification (mafhūmuhū wa dilālātuhū), comme le souligne Naṣr Hāmid Abū Zayd (Abū Zayd 1994: 126). Le texte coranique est stable et fixe depuis au moins le règne du troisième calife du Prophète Othmān Ibn 'Affān (644-656) qui demanda de faire une nouvelle recension du Coran pour garder une seule version officielle et ordonna de détruire toutes les autres versions. Comme le montre l'islamologue Mouhammed Arkou, «la collecte [du Coran] a été effectuée dans un climat politique très agité» (Arkoun 1992: 68). Certains compagnons du Prophète avaient soulevé des objections et conservé leur propre version du Coran. Parmi ces versions, il faut citer celle d'Abdullah Ibn Mas'ūd à kūfa, celle d'Ubayy Ibn Ka'b à Damas et celle d'Abū Mūsā à Baṣra (Mervin 2000: 48). Quant au sens du Coran qui est déterminé par les humains par le moyen des commentaires et interprétations, il ne cesse de changer, d'évoluer et de se renouveler suivant le contexte spatio-temporel. La réalité historique, la pluralité et la diversité, voire la contradiction des opinions des Musulmans concernant le sens à donner à tel ou tel verset nous montrent suffisamment combien le sens du texte coranique évolue suivant les époques, les cultures. Pour s'en rendre compte, il suffit de chercher le sens d'un même verset dans les différents ouvrages de commentaire coranique, considérés comme des références. Les exemples ne manquent pas. Le quatrième calife du Prophète, 'Alī ibn Abī Ṭālib, était conscient de cette réalité².

En effet, la réalité historique nous révèle que la question du renouvellement du sens s'applique aussi à tout texte religieux ou littéraire. Si le texte, comme trace écrite, est fixe et stable, sa *réception* change en fonction des époques et des cultures. C'est la *réception* (consistant dans le rôle actif des lecteurs) qui produit, renouvelle ou fait évoluer le sens d'un texte. Il s'agit de l'idée de «la permanence du texte et de l'impermanence de la lecture» mise en évidence par *la théorie de la réception et de la lecture de l'École de Constance*, mouvement littéraire développé dans les années 1970 dont les deux figures de proue sont les universitaires allemands Hans-Robert Jauss, auteur de *Pour une esthétique de la Réception* en 1978 et Wolfgang Iser, auteur de *Le lecteur Implicite* en 1988. La réalité de la pluralité voire de la contradiction des interprétations du Coran par les Musulmans eux-mêmes prouve que ces lecteurs ne se sont pas contentés d'un rôle passif face au texte religieux, contrairement à ce que Sayyid Quṭb veut faire croire lorsqu'il estime que le rôle d'un Musulman face à la «loi islamique» (la ṣarī'a) ne dépasse pas la simple réception (talaqqī).

La pensée religieuse, à savoir les éléments relatifs, variables et qui changent

² Nous reviendrons plus loin sur cette question dans la sous-section intitulée: «Le déni du rôle de la raison humaine».

en fonction des contextes, ainsi que les différents efforts d'interprétation comme les ouvrages de commentaire coranique ou de droit musulman, les ouvrages d'explication des hadiths, les fatwas (avis juridiques fondés sur une interprétation humaine du texte), est variable aussi bien dans ses énoncés que dans ses significations comme le montrent les nombreuses divergences dans les interprétations du texte religieux. Cela est perceptible dans la diversité des écoles juridiques et des fatwas. Cette pensée non sacrée doit être critiquée, réinterprétée et réformée pour qu'elle puisse s'adapter à la situation de nos sociétés actuelles. Elle doit être étudiée également selon les méthodes modernes des sciences humaines, comme le font certains penseurs musulmans dont les œuvres restent largement méconnues³.

Cette distanciation ou différenciation entre pensée religieuse et religion existe dans notre patrimoine religieux. Pour s'en rendre compte, nous pouvons rappeler également la pluralité des efforts d'interprétation dans ce patrimoine. Chacun des fondateurs des différentes écoles juridiques remettait en cause la pensée religieuse de son prédécesseur et fondait une nouvelle école plus adaptée à sa réalité, à la situation dans laquelle il vivait. Comme si chacun de ces juristes nous soutenait : les efforts d'interprétations de mon prédécesseur, même s'ils sont fondés sur le texte religieux, rentrent dans la catégorie de la pensée religieuse humaine et non dans celle de la religion. Plus significatif encore, le même auteur changeait et variait ses fatwas en fonction de l'époque et du lieu géographique où il se trouvait, comme le faisait l'imam al-Shāfi'ī en Iraq et en Égypte.

La distanciation est également perceptible dans la pratique discursive musulmane. Pour y voir plus clair, comparons ces deux formules : « Dieu, le Grand, a dit vrai » (Sadaqa Allāhu al-'Azīm) et « Seul Dieu sait » (Allāhu 'a'lam) que les Musulmans utilisent traditionnellement pour clôturer leur discours religieux, écrit ou oral. Elles révèlent une reconnaissance implicite de l'existence de cette distance que nous évoquons. La première formule est utilisée après une citation directe du texte coranique. La deuxième est prononcée après une interprétation ou commentaire humain sur le texte religieux. En prononçant cette formule qui permet de relativiser et de marquer la distance entre le sujet interprétant et le texte religieux en soi, le Musulman reconnaît, peut-être de façon inconsciente, l'existence d'une distance entre son commentaire et le « vouloir dire » de Dieu. Il prend ses distances et écarte d'avoir une certitude totale de ce qu'il dit du texte religieux !

1.2. L'intérêt épistémologique

La distanciation sociale, imposée aujourd'hui, a pour but de faire face à la maladie Covid-19 afin de protéger les populations du monde. La distanciation entre pensée religieuse et religion que nous développons dans cet article a le même

³ À titre d'exemple, l'ouvrage de Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2008. L'auteur y présente certains d'entre eux.

objectif de protection des populations. Elle vise à les protéger contre le phénomène de la manipulation et de l'instrumentalisation du religieux à des fins idéologiques et politico-économiques, qui se manifestent par une sacralisation d'une pensée humaine et par l'obstruction de toute critique sérieuse à son égard.

L'intérêt épistémologique de cette distanciation est qu'elle permet de séparer le «soi» et «l'objet» d'étude dans les études religieuses, où une vision distanciée est de plus en plus nécessaire. Elle aide également à clarifier l'ambiguïté de certaines notions en islam comme celle de pensée et religion et de définir les frontières du «sacré» que certains courants de pensée ne cessent d'étendre à de nouveaux domaines de la vie qui en étaient jadis exclus, réduisant ainsi la liberté de pensée et l'esprit critique. La distanciation rend possible une «prise de conscience de la nature des textes religieux», (al-w'ayu biṭabī'ati al-nuṣūṣ) comme le soulignait Naṣr Ḥāmid 'Abū Zayd. (Abū Zayd 1994: 206). Il s'agit de faire la distinction entre le texte divin en soi et les interprétations faites de ce texte par les humains et de considérer que les textes de commentaire et d'interprétation du texte religieux ne peuvent pas donner de vérités définitives et absolues à cause de leur nature humaine.

Cette prise de conscience du caractère humain des interprétations du texte religieux donne plus de liberté, car elle aboutit à leur désacralisation et permet d'accepter la possibilité de les réinterpréter afin de les adapter à nos situations actuelles. À travers la distanciation, le commentateur du texte religieux accorde aux lecteurs une liberté et leur permet de jouer un rôle actif. Car en étant conscient de la distance entre la pensée religieuse, issue du commentaire humain sur le texte religieux et la religion dans le sens de texte sacré en soi, le lecteur peut porter un regard critique sur les différentes interprétations du texte sacré, étant donné qu'elles sont humaines. En cas d'abolition de la distance, les lecteurs ou auditeurs du discours religieux sont privés de cette liberté! Car tout est présenté comme sacré et définitif, ne pouvant plus être objet de réforme ou de modification.

La distanciation permet d'éclairer l'ambiguïté des notions comme l'«immuabilité» et la «validité permanente» de la religion qu'on évoque souvent dans le discours religieux sans précision suffisante. Il s'agit de distinguer dans la religion ce qui est «absolu», «invariable» de ce qui est «social», «culturel» et varie suivant le temps et l'espace. Par exemple, il n'est pas rare de voir, dans le monde musulman, une personne accusée d'avoir contesté le Coran. Mais quand on y regarde de près, on découvre que l'objet de sa contestation porte sur une interprétation faite du Coran par un homme et non sur le Coran lui-même. Il est important de distinguer entre une mise en cause d'un *signifiant* (le texte divin en soi) et d'un *signifié* (le sens) qui est établi par les humains à travers leurs diverses interprétations.

Telle que définie, cette distanciation entre pensée religieuse et religion nous ouvre les yeux sur l'impertinence de la distinction que certains Musulmans ont l'habitude de faire entre «la loi divine» et «la loi positive», en essayant de les

opposer, comme le fait Sayyid Quṭb (Quṭb 1987 : 136-137). Pour se rendre compte de cette impertinence, il faut regarder les détails de ce qu'on met dans la catégorie de la «loi divine» ou du «système divin». On y trouve, par exemple, la «*ṣarīʿa* islamique», le *fiqh*. Il s'agit, en d'autres termes, d'un ensemble d'interprétations humaines faites du texte religieux qui ont beaucoup varié au cours de l'histoire. Même si les auteurs de ces interprétations fondent leur travail sur le texte sacré, cela reste une œuvre humaine. Ce qui la rend similaire à la «loi positive» pourtant rejetée ; car elle est faite par des hommes et non par Dieu.

Grâce à une prise de conscience de la nécessité de cette distanciation, on accorde la priorité aux principes et idées et non aux personnes. Citons ici, pour illustration, la proposition de l'universitaire égyptien Sa'd al-Dīn al-Hilālī sur la redéfinition des notions de «fidélité et de désaveu» (*al-walā' wa al-barā'*). Celles-ci sont souvent utilisées pour contrecarrer l'établissement de toute relation cordiale avec les adeptes des autres religions. Dans son ouvrage, *L'islam et l'humanité de l'État* (*al-islām wa-insāniyyat al-dawla*), il souligne que le concept de fidélité en islam doit être compris comme une fidélité à un cadre éthique et aux principes moraux que l'islam a prônés (liberté, justice, etc.) et non comme une fidélité aux personnes. Ainsi, dans une compétition électorale, par exemple, pour occuper des postes de responsabilité publique, on ne prend plus le statut religieux des personnes comme critère de choix. Le Musulman peut soutenir un candidat non musulman contre un musulman, s'il juge que le premier est plus sérieux, plus juste et plus honnête. Ce faisant, ce Musulman reste «fidèle» aux principes de sa religion comme à ceux de la justice. C'est ainsi qu'al-Hilālī souligne que «soutenir un chrétien, un juif ou un athée, dès lors qu'il défend une position éthique juste est plus islamique que de soutenir un musulman injuste»⁴. Cette interprétation résout, à notre avis, des problèmes qu'on soulève parfois dans certains pays du monde musulman lors de la tenue d'élections, comme la question de savoir s'il est permis à un Musulman de voter pour un non-Musulman.

2. L'abolition de la distance et ses manifestations

Après avoir évoqué la distanciation et son importance, venons-en maintenant aux pratiques discursives qui mènent à abolir la distance entre pensée religieuse et religion. Nous entendons par abolition de la distance l'amalgame entre le texte religieux en soi et l'interprétation du texte. Il s'agit, pour reprendre l'expression de Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, de l'«unification entre pensée et religion» (*al-tawḥīd bayna al-fikr wa al-dīn*) (Abū Zayd 1994 : 78). Elle consiste dans le fait de

⁴ Sa'd al-Dīn al-Hilālī, *al-Islām wa-insāniyyat al-dawla*, (L'islam et l'humanité de l'État), al-Qāhira, al-Hay'at al-Miṣriyya al-ʿĀmma lil-Kitāb, 2012, cité par Wael Saleh, « Du droit musulman au droit humain au nom de l'islam », MIDÉO [En ligne], 34 | 2019, mis en ligne le 10 juin 2019, (consulté le 19 juillet 2020). URL : <http://journals.openedition.org/mideo/2882>.

présenter les points de vue et opinions d'un auteur comme si c'étaient exactement le «vouloir dire» de Dieu. Ses interprétations et ses commentaires sont alors présentés comme étant un discours rapporté ou une citation littérale de la parole divine, ceci en abolissant toute distance entre le *destinateur* (Dieu) du texte sacré et son *destinataire* (l'humain) et en essayant de dissimuler tous les signes de la présence du commentateur ou de l'interprète. L'universitaire égyptien Naṣr Hāmīd Abū Zayd, dont nous nous sommes inspiré dans cet article, considérait l'abolition de la distance (ilgā'u al-masafati) entre «soi» (al – dāt) et «l'objet» (al-mawdū') d'étude comme l'un des mécanismes du discours religieux dans le monde musulman (Abū Zayd 1994 : 78). Nous allons aborder dans les lignes suivantes quelques manifestations de l'abolition de la distance en donnant quelques exemples que nous tirons du discours religieux de Sayyid Quṭb.

2.1. La divinisation des commentaires et interprétations humaines

Diviniser les interprétations est le fait de les présenter comme si elles provenaient de Dieu lui-même et non d'une source humaine. Donnons quelques exemples dans les écrits de Sayyid Quṭb en commençant par sa définition de la religion et de l'islam. Dans son ouvrage *La justice sociale en islam* (Quṭb 1995 : 183, 202-203), Quṭb affirme, après avoir abordé la «conception islamique» (al-taṣawur al-islāmī), que celle-ci ne vient pas de lui, mais de Dieu : «Ce n'est pas nous qui définissons le sens de la religion et le concept de l'islam [...] celui qui définit ce sens et ce concept est Dieu, Seigneur et maître de cette religion, et ce dans des textes explicites et univoques qu'on ne peut pas interpréter». Cela le mène à adopter une position catégorique considérant son interprétation comme la seule interprétation valable et conforme au «vouloir dire» du texte divin. D'où la répétition dans ses écrits des expressions comme «ceci est le seul islam», «ceci seul est l'islam», «le regard de l'islam est clair sur le fait que la vérité est unique» (Quṭb 1964 : 193-201). On voit ici clairement l'amalgame entre la religion (le texte *brut* du Coran, le *signifiant*) et la pensée religieuse de Quṭb (son interprétation). Il ne présente pas celle-ci comme une simple interprétation humaine, mais comme étant la religion elle-même dans toute son autorité.

Quṭb nous présente de la même manière la «conception islamique» (al-taṣawur al-islāmī). Évoquant ses caractéristiques, Quṭb souligne que la première et la principale caractéristique est sa «divinité» (al-rabāniyya). Elle est, explique-t-il, «issue de Dieu et non d'une pensée humaine» (ṣādirun min al-Allāh wa laysa min ṣun'ī al-insān) (Quṭb 2002 : 45, 75). Quṭb ne note pas que c'est l'islam ou le texte coranique qui nous est parvenu de Dieu, mais plutôt la «conception islamique» ! Pourtant, c'est une notion qu'il a construite lui-même. Et Quṭb de citer le verset 9 de la sourate 15 (al-ḥijr) du Coran, pour démontrer la «source divine» de la «conception islamique» qui gardera pour toujours son caractère divin ; car, par ce verset, Dieu en a donné, selon lui, une garantie éternelle. Mais, quel est le rapport entre ce verset et cette notion évoquée ? Ce verset parle-t-il d'une «conception

islamique», ou simplement du texte coranique? du Prophète? Quṭb se contente de citer, sur ce point, le texte coranique et ne se livre à aucune justification de son interprétation! Cette absence de justification émanerait-elle de sa «certitude» que ce qu'il soutient est absolument conforme à l'intention divine? Nous ne voyons pas de rapport entre le verset cité et la «divinité» de la notion mentionnée. Et ce pour deux raisons. La première est que «la conception islamique» est une construction humaine issue de la compréhension que Quṭb a du texte, construction faite au XX^e siècle alors que le verset en question a été révélé au VII^e siècle. La distance temporelle est grande. À notre connaissance, il y a unanimité, chez les Musulmans, sur la source divine et la sacralité du texte coranique, c'est-à-dire, sur le *signifiant* uniquement et non sur le *signifié*. Car ce dernier élément peut varier, puisqu'il concerne les conceptions et interprétations sémantiques⁵. L'expression que Quṭb utilise démontre même le caractère humain de cette construction. Dans *L'encyclopédie générale des notions de la pensée arabe*, les auteurs éclairent la signification de «conception» (al-ṭaṣawwur) dans les différents domaines de la pensée arabo-musulmane: son sens étymologique en langue arabe, son sens en théologie, en science des fondements du droit musulman, en logique et en philosophie. Dans l'époque moderne, le terme «conception» est employé pour désigner en général «la représentation d'une chose dans l'esprit». Dans toutes ses acceptions, on constate qu'il est lié à ces termes: imagination ou représentation d'une chose dans l'esprit, saisir le sens, comprendre une chose⁶. Dans les dictionnaires français, les mêmes termes liés à la raison (raisonnement, esprit, entendement, pensée) sont présents dans la notion de conception qui désigne une «opération de l'entendement», un «acte de pensée», le résultat d'une «activité intellectuelle»⁷. L'expression «conception islamique» qui abolit la distance entre le divin et l'humain est une contradiction. La raison et le caractère humain que Quṭb prétend écarter de cette notion y sont bien présents.

La deuxième raison est que le verset cité par Quṭb est loin d'évoquer, à notre sens, une «conception». Quṭb recourt, sur ce point, à la décontextualisation, procédé technique très fréquemment employé dans le discours religieux. En effet, le verset 9 de la sourate 15 (al-ḥijr) a fait l'objet de divergences. À quoi se rapporte le pronom (lahū) dans ce verset? La majorité des commentateurs soulignent qu'il se rapporte au Coran, appelé ici *le rappel* (al-ḍikr). Comme le mentionne al-Ṭabarī, sans donner de détails⁸, il existe un autre point de vue selon lequel le pronom se

⁵ COURTES Joseph, *Analyse sémiotique du discours, de l'énoncé à l'énonciation*, Paris, Hachette, 1991, p. 13.

⁶ مكتبة لبنان ناشرون الموسوعة الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي، جيرار جهامي وسميح دغيم، Beyrouth, 2006, tome 1, p. 649-654.

⁷ BLAY Michel (*Dir*), Larousse, *Grand dictionnaire de la philosophie*, Édition 2005, p. 173-174, et LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige, Presses Universitaires de France, 2006, p. 161.

⁸ IBN JARIR AL-ṬABARI Muhammad, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, Beyrouth, Dār

rappporterait au Prophète Muḥammad et non au Coran. La première interprétation nous semble la plus probable. Si on examine le contexte linguistique textuel, c'est-à-dire ici les versets précédents, on découvre que la sourate évoque le Coran dès son premier verset où le vocable *Coran* (Qur'ān) est explicitement mentionné. On trouve ensuite les mots *livre* (kitāb) dans le verset 4, et *rappel* (al-dīkr) dans le verset 6, mots qui constituent ici, à notre avis, des synonymes du « Qur'ān », vu le verbe employé « descendre » ou « révéler » (nazalnā). L'objet de « la préservation » (ḥfz) ne pourrait pas être, à notre sens, la conception que quelqu'un a du texte. Car la réalité historique montre que le sens du texte, lié à la conception, est loin d'être préservé et stable. Il ne cesse de changer d'une époque à l'autre.

La divinisation des commentaires et interprétations humaines ont mené à l'extension du concept de l'islam et du sacré. Les frontières du sacré en islam ne cessent d'être élargies à des domaines de la vie qu'il n'englobait pas auparavant, rétrécissant ainsi le champ de la liberté humaine. Concrètement, cela a conduit à la transformation des pratiques culturelles et sociales en religion sacrée. Comme le souligne 'Abd al-Ġawwād Yāsīn, « le social » est devenu plus volumineux que « le religieux » en islam ('Abd al-Ġawwād 2014 : 10). Ainsi, des questions controversées (masā'il ḥlāfiyya), qui faisaient auparavant l'objet de débats contradictoires entre les intellectuels musulmans, sont devenues des « vérités immuables » (ṭawābit) et considérées comme faisant partie de « ce qui est nécessairement connu en religion » (m'alūm min al-dīn bi al-ḍarūra), comme le rappelle l'universitaire tunisien 'Abd al-Majīd Sharafī (Sharafī 2008 : 123).

2.2. Le déni du rôle de la raison humaine

L'abolition de la distance est identifiable au sujet de la tentative de distinction faite entre la loi positive et la « loi divine ». Dans son discours religieux, Sayyid Qutb souligne que « les systèmes sociaux positifs » (al-nuẓum al –) iġtimā'ī al-waḍ'ī) sont créés par les sociétés elles-mêmes à travers une philosophie construite par des humains contrairement au « système divin » (al-niẓām al-rabbānī) qui est la « la šarī'a islamique ». Il affirme que le rapport entre la société musulmane et la šarī'a se limite à la fonction de « réception » (al-talaqqī) et d'application (Qutb 1987 : 136-137). Selon cette vision, les Musulmans n'ont qu'un seul rôle passif : recevoir et appliquer sans réflexion. Il s'agit là d'une vision simpliste et réductrice qui essaie d'occulter la présence de l'aspect humain et le rôle actif de la raison humaine dans la « šarī'a islamique » en l'appelant « loi divine » et en faisant croire que toutes les lois qu'elle contient émanent directement de Dieu. En réalité, la fonction des Musulmans dépasse la simple réception. Ils exercent aussi une autre fonction humaine que Qutb dissimule : le travail d'interprétation de cette « šarī'a ». Les divergences voire les contradictions que nous constatons entre les Musulmans concernant la définition de « la šarī'a » et ses composantes

al-Kutub al – 'ilmīya, 2004, tome 5, fascicule 10, p. 5-6.

témoignent suffisamment de la présence de la raison humaine dans la «*šarī'a*», appelée «loi divine» et opposée à la «loi positive» issue des humains.

L'abolition de la distance peut également être constatée lorsque Quṭb aborde les trois notions fondamentales de sa pensée religieuse à savoir la «souveraineté exclusive de Dieu» (al-*hākimiyya*), le «paganisme» (al-*jāhiliyya*) et la «servitude» ou le «service de Dieu» (al-*'ubūdiyya*). Quṭb présente ces trois notions comme issues directement du texte coranique, lui-même, et les considère comme faisant partie des constituants du «vrai islam», abolissant ainsi toute distance entre la pensée humaine, ses propres interprétations, et la religion elle-même. Ces trois notions montrent qu'il s'agit là encore d'un véritable travail de la raison humaine. Car elles sont soit forgées de toutes pièces, soit chargées de nouvelles significations. Ce travail de conception et de définition ou de redéfinition des notions religieuses constitue un véritable travail de la raison humaine que Quṭb tente d'écarter de la religion musulmane en refusant toute législation (tašrī') émanant des hommes et en considérant cela comme du «polythéisme» (*širk*) pratiqué tant par ceux qui légifèrent que par ceux qui les suivent, puisque cela constitue à ses yeux une manière de s'arroger «le droit de légiférer» (*ḥaqq al-tašrī'*), qui est le propre de Dieu seul.

Quṭb se contredit. Malgré le déni théorique du droit des Musulmans de légiférer à la place de Dieu, Quṭb, lui-même, légifère dans ses nombreux efforts d'interprétations du texte religieux. Il appelle même à légiférer. Pour «préserver la souplesse de la *šarī'a*» (al-*ḥifāz 'alā murūnati al- šarī'a*), il incite l'imam, le président de l'«État islamique» dans la pensée islamiste quṭbienne, à la nécessité de faire un effort d'interprétation face aux nouvelles situations rencontrées. Malgré le fait que Quṭb se méfie de la raison dans le domaine religieux, il appelle pourtant l'imam à appliquer les deux principes : «l'utilité générale positive et négative» (al-*mašāliḥ al-mursala wa sadd al-ḍrā'i*)⁹ qui constituent deux principes de raison en islam ! Bref, la législation humaine et la raison, que Quṭb prétend, en théorie, écarter de l'islam, sont bien présentes dans sa propre pratique. La différence que nous constatons est qu'il considère l'effort d'interprétation d'autrui comme une «déviation» ou un «polythéisme» et, en même temps, il présente ses propres interprétations comme étant de source divine et de ce fait absolues et définitives ! Il est intéressant de rappeler ici la parole du quatrième calife du Prophète, 'Alī ibn Abī Ṭālib, concernant la «*Hākimiyya*», la *souveraineté de Dieu*. Lors du conflit qui l'opposait à Mu'āwiya ibn 'Abī Sufyān, la question de «l'arbitrage par le Coran» (taḥkīm kitab Allāh) avait été soulevée. Les partisans de Mu'āwiya avaient demandé de «s'en référer au Coran». Mais les gens avaient compris, comme le souligne Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, que vouloir «ériger le Coran en arbitre revient nécessairement à ériger les hommes en arbitres» (» Abū Zayd 1994 : 111). Car, comme le déclarait 'Alī ibn Abī Ṭālib : «Le Coran est une trace écrite dans le

⁹ Nous reprenons, dans cette traduction, la terminologie de Jacques Berque. Cf. BERQUE Jacques, *L'Islam au défi*, Paris, Gallimard, 1980, p. 235-236.

Muṣḥaf. Il ne parle pas. Ce sont les hommes qui le font parler»¹⁰.

2.3. La réduction des questions complexes

L'abolition de la distance se manifeste également dans la pensée de Quṭb à travers son caractère réducteur et simpliste. Prenons l'exemple du sujet du ribā en islam. Quṭb se contente, lorsqu'il aborde ce sujet, de montrer que le ribā est interdit selon le Coran et que le texte sur son interdiction est « explicite » (naṣṣ ṣarīḥ). Cela signifie que le débat sur ce sujet n'a pas lieu d'être, car si le texte est déclaré « explicite » dans le sens d'« univoque » sur une question, celle-ci ne peut plus être l'objet d'effort d'interprétation selon Quṭb, lui-même. Pourtant, la question est plus complexe qu'elle n'y paraît. Le débat ne se limite pas à la simple existence d'un texte évoquant le ribā, mais il concerne également l'interprétation et l'établissement du sens et de la signification du texte. Il y a certainement un texte coranique interdisant le ribā. Et ce qui n'est pas propre à l'islam. Le ribā, au sens de l'*usure*, est interdit dans presque tous les domaines éthiques, comme le souligne Max Weber : « Dans presque toutes les réglementations éthiques de la vie, on trouve, dans le domaine économique, la condamnation du prêt à intérêt, qui découle de cette disposition centrale »¹¹. Mais, malgré l'unanimité sur l'existence d'un texte coranique interdisant le ribā, il y a une divergence sur la définition et la traduction du terme : le ribā en islam signifie-t-il l'*usure*, soit un intérêt à taux excessif et abusif ? ou bien tout intérêt, quel que soit le taux ? le ribā dont parlait le Coran à l'époque est-il similaire à celui pratiqué de nos jours ? Le débat sur ce sujet est loin d'être clos. Comme le souligne Olivier Carré, Quṭb « évite de se livrer aux acrobaties juridiques de 'Abduh ou même de Riḍā pour justifier certains intérêts bancaires et pas d'autres »¹². Nous remarquons que Quṭb reste souvent dans la généralité, en se contentant de citer ou d'évoquer simplement l'existence d'un texte, sans se livrer à aucune interprétation justifiée, comme si le sujet faisait l'unanimité chez tous les spécialistes.

Se contenter d'évoquer l'existence d'un texte pour signifier l'impossibilité d'effectuer tout nouvel effort d'interprétation, conformément à la formule : « Point d'effort d'interprétation s'il existe un texte sur le sujet » (lā iḡtihād fīmā fīḥ naṣṣ), est une pratique très fréquente dans le discours religieux. Naṣr Hāmid » Abū Zayd a montré l'impertinence de cette formule en étudiant le sens de la notion de « texte » (naṣṣ) dans les études coraniques. Dans son ouvrage *Le concept de texte : étude sur les sciences du Coran* (Maḥmūd al-naṣṣ : Dirāsah fī 'ulūm al-Qur'ān), il souligne

¹⁰ IBN JARĪR AL-ṬABARĪ Muhammad, *Ta'riḫ al-umam wa-l-mulūk* (Chronique de Ṭabarī, histoire des prophètes et des rois), Riyāḍ, Bayt al-Afkār al-Dawliya, s.d., p. 865.

¹¹ WEBER Max, *Sociologie de la religion, Économie et société*, traduction de Isabelle KALINOWSKI, Flammarion, 2006, p. 400.

¹² JOMIER Jacques, *Le commentaire coranique du Manar, tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, 1954, cité par CARRE Olivier, *Mystique et politique, op.cit.*, p. 239.

que le discours religieux recourt souvent à cette formule pour «réduire le domaine des efforts d'interprétation». Or, il est évident que la simple existence de texte ne suffit pas pour interdire de mener une nouvelle interprétation. Car, premièrement, le texte coranique est dépourvu de toute définition, comme le montre le cas du ribā. Deuxièmement, «le texte coranique est polysémique» (al- Qur'ān ḥammālu awḡuh), comme le soulignait le quatrième calife du Prophète 'Alī ibn Abī Ṭālib. Troisièmement, le sens de la notion de «texte» (naṣṣ) dans les études coraniques anciennes est différent du sens que lui donne le discours religieux d'aujourd'hui. Les anciens «oulémas» du Coran avaient divisé «la structure linguistique» (al-tarkīb al-luḡawī) du texte coranique en quatre types. Le «texte» correspond au premier type et désigne chez eux «l'explicite et l'univoque» (» Abū Zayd 2014: 179-180). C'est pourquoi «les textes, dans ce sens, sont rares» (al-nuṣūṣ 'azīza nādīra) dans le Coran (» Abū Zayd 1994: 124). Si nous nous référons à ce sens précisé, nous pouvons affirmer que le verset sur le ribā que Qutb a évoqué n'est pas un «texte».

Conclusion

Nous avons pu constater dans cet article l'importance de la distanciation entre la pensée religieuse et la religion en islam et les conséquences négatives de son abolition. Les frontières du «sacré» en dépendent. Elles se précisent et se rétrécissent avec la distanciation et deviennent floues et s'étendent à tous les domaines de la vie avec l'abolition de la distance. La distanciation dans le sens de différenciation entre religion, entendue comme le texte religieux *brut* en soi, et pensée religieuse, qui comprend l'ensemble des commentaires et interprétations humaines du texte religieux, contribue à éclairer l'ambiguïté de ces deux notions et à éviter l'illusion de croire que la pensée religieuse est sacrée et échappe à l'historicité. Cette distanciation permet de délimiter les frontières du «sacré» qui ne cesse d'être étendu à presque tous les domaines de la vie, rétrécissant ainsi le champ de la liberté de pensée des Musulmans. Elle aide également à montrer l'impertinence de la distinction qu'on essaie d'établir entre la loi positive faite par les hommes et la «loi divine» ou «la šarī'a islamique» présentée comme émanant directement de Dieu et à lever la confusion de certaines notions en permettant de distinguer, dans la religion, l'absolu et l'immuable du relatif et du variable. Ce dernier dépend des contextes socio-culturels.

L'abolition de la distance entre ces deux notions évoquées se manifeste dans le fait de présenter des commentaires et interprétations humaines comme étant la religion, elle-même, dans toute son autorité ou comme si c'était un discours rapporté voire une citation littérale de la parole divine. Elle a de nombreuses conséquences négatives : l'absolutisation et la sacralisation de la pensée religieuse par le moyen de transformer des interprétations humaines en vérités définitives et immuables, la destruction de la pluralité, l'incapacité de supporter la diversité d'opinion, la fermeture de la porte à tout renouveau intellectuel.

Pour contribuer à la résolution de ces problèmes, nous croyons qu'il est nécessaire de travailler davantage à une certaine déconstruction, en menant des études critiques sur l'historicité de la pensée religieuse, afin de montrer la construction humaine et historique de certaines notions ambiguës, présentées comme étant d'origine divine, souvent à des fins idéologiques et politico-économiques. Ce qui nous conduirait à un travail de réinterprétation et de réforme, dans le but d'adapter la religion à nos propres réalités et de cesser d'être de simples consommateurs de pensée religieuse produite par autrui dans des contextes différents des nôtres.

Bibliographie

‘ABDAL-ĞAWWAD, Yāsīn (2014). *al-Dīn wa-l-tadayyun (religion et pratique religieuse)*. Casablanca, al-markaz al- taqāfi al-‘arabī.

’ABU ZAYD, Naṣr Hāmīd (1994). *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī (Critique du discours religieux)*, Le Caire, Sinā li - al - naṣr.

----- (2014). *Mafhūm al-naṣṣ : dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān (Le concept de texte : étude sur les sciences du Coran)*, Casablanca, al-markaz al- taqāfi al-‘arabī,.

ARKOUN, Mohammed (1992). *L’ISLAM, Approche critique*, Paris, Grancher.

BERQUE, Jacques (1980). *L’Islam au défi*, Paris, Gallimard.

BLAY, Michel (dir.) (2005). *Larousse, Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse.

CARRE, Olivier (2004). *Mystique et politique, le Coran des islamistes, commentaire coranique de Sayyid Quṭb*, Paris, les Éditions du Cerf.

CHARFI, Abdelmajid (2008). *al-islām bayn al-risāla wa al-tārīḥ (L’islam entre le message et l’histoire)*, Beyrouth, Dār al-ṭalī‘a.

COURTES, Joseph (1991). *Analyse sémiotique du discours, de l’énoncé à l’énonciation*, Paris, Hachette.

ÉTIENNE, Bruno (1987). *L’islamisme radical*, Paris, Hachette.

GENETTE, Gerard (1972). *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil.

IBN JARIR AL-ṬABARI, Muhammad. *Ta’rīkh al-umam wa-l-mulūk (Chronique de Ṭabarī, histoire des prophètes et des rois)*, Riyāḍ : Bayt al-Afkār al-Dawliya, s.d.

----- (2004). *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘ān*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmīya, (tome 5), fascicule 10.

JIHĀMĪ, Jīrār et Samīḥ Duḡaym (2006). *Al-mawsū‘atu al-ḡāmi‘a limuṣtalaḡāt al-fikr al-‘arabī wa al-islāmī* (*Encyclopédie générale des termes de la pensée arabe et islamique*), (tome I.), Beyrouth, Maktaba nāšīrūn.

JOUVE, Vicent (2015). *Poétique du roman*, Paris, Armand Colin.

LALANDE, André (2006). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige, Presses Universitaires de France.

MERVIN, Sabrina (2000). *Histoire de l’islam, Fondements et doctrines*, Paris, Flammarion.

QURṬUBĪ, Muḡammad ibn Aḡmad (2004). *Tafsīr al-Qurṭubī, Al-Ḡāmi‘ li-aḡkām al-Qur‘ān*, tome 5, fascicule 10. Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmīya,.

QUTB, Sayyid (1987). *Naḡwa muḡtama‘i islāmī* (*Vers une société islamique*), Le Caire, Dār al-Šurūq.

----- (2002) *Ḥaṣāiṣ al-taṣawwur al-islāmī wa muḡawwimātuhu* (*Caractéristiques et composantes de la conception islamique*), Le Caire, Dār al-Šurūq.

----- (1995) *Al-‘adāla al-iḡtimā‘iyya fī al-islām* (*La justice sociale en slam*), Le Caire, Dār al-Šurūq.

----- (1964) *Ma‘ālim fī al-ṭarīq* (*Jalons sur la route*), Le Caire, Maktab Wahba.

WÆL, Saleh. « Du droit musulman au droit humain au nom de l’islam », MIDÉO [En ligne], 34|2019, mis en ligne le 10 juin 2019, URL : <http://journals.openedition.org/mideo/2882> (consulté le 19 juillet 2020).

WEBER, Max (2006). *Sociologie de la religion, Economie et société*, traduction de Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion.

