

L'instrumentalisation du texte sacré dans la pensée musulmane : enjeux et mécanismes

The Instrumentalization of the Sacred Text in the Islamic Thought: Issues and Mechanisms

Seydou WAYALL

Enseignant-chercheur

Université Gaston Berger, Saint Louis, Sénégal

Abstract

This study focuses on the mechanisms of the instrumentalization of the sacred text for political and ideological purposes, though it is not intended to be exhaustive. Rather, it is limited to studying a few examples to highlight certain processes politico-religious actors use to put the sacred text at the service of their ideology. The purpose of this study is to contribute to strengthening awareness of the use of the sacred text for purposes other than spiritual. The study aims to elucidate the mechanisms and methodologies employed in the instrumentalization of religion by employing a comparative historical approach and conducting a linguistic and contextual analysis. Initially, the study will define the concept of instrumentalization of the sacred and identify its salient issues. Subsequently, it will address the various mechanisms utilized by actors who instrumentalize sacred texts.

Le texte sacré en islam constitue un enjeu important pour les acteurs politico-religieux ; car il permet de légitimer leur pouvoir et d'écartier toute critique ou opposition, étant donné qu'il inspire crainte et respect absolu. C'est pour cette raison que les mouvements politico-religieux ne cessent d'utiliser le texte sacré dans le but de le transformer en un instrument de puissance, de propagande et de conquête. L'instrumentalisation du texte sacré, qui est souvent polysémique, leur permet également d'imposer une interprétation unique pour soutenir leurs idéologies. Les grandes puissances étrangères ne dérogeant pas à cette règle. Malgré leur discours théorique sur le danger des mouvements politico-religieux, ils n'hésitent pas à utiliser le sacré à des fins d'ingérence, de manipulation et de contrôle. L'un des meilleurs exemples, est le soutien des Etats-Unis d'Amérique aux talibans afghans qu'ils encourageaient à faire « le jihād » contre les Russes durant la guerre froide. Mais « cette instrumentalisation politique de la religion, qui ne date pas d'aujourd'hui et qui n'est pas propre à l'islam, est une

arme terrible que des mouvements politico-religieux ont toujours réussi à retourner contre les pouvoirs qui s’y livrent » (Ferjani, 2015, 57).

Notre étude porte sur les enjeux et mécanismes de l’instrumentalisation du texte sacré dans la pensée musulmane. Son objectif principal est de montrer, à travers l’analyse de quelques exemples, comment le texte sacré est instrumentalisé à des fins idéologiques et politiques. Son intérêt est de contribuer à renforcer la prise de conscience du phénomène de l’exploitation du texte sacré à des fins non-spirituelles. Cette étude s’appuiera sur une analyse linguistique et contextuelle ainsi que sur une approche historique comparative, ce qui permettra d’examiner les contextes linguistique et extralinguistique des énoncés sacrés ainsi que les contextes socio-politiques dans lesquels ils ont été utilisés. Elle comparera également les énoncés sacrés interprétés et les interprétations qui en sont faites pour rendre compte des différences. En étudiant quelques exemples, elle essaiera de répondre aux questions suivantes: Qu’entend-on par instrumentalisation ? Quels sont ses enjeux ? Quels sont les différents mécanismes mis en œuvre pour parvenir à cette instrumentalisation ?

Il s’agira, dans un premier temps, de définir le sens de l’instrumentalisation et de déterminer ses principaux enjeux. Dans un second temps, nous aborderons quelques-uns des mécanismes linguistiques et extralinguistiques auxquels recourent les acteurs pour instrumentaliser le texte sacré.

1. L’instrumentation du texte sacré : sens et enjeux

Le vocable « instrumentalisation » est utilisé dans cette étude dans le sens de « considérer quelqu’un, quelque chose comme un simple instrument, sous son angle utilitaire » (Larousse, en ligne). L’expression « instrumentalisation du texte sacré » se définit dans cette contribution comme le fait de considérer le texte religieux comme un moyen à utiliser à des fins non-spirituelles, c’est-à-dire pour servir des fins idéologiques, politiques ou économiques etc. La valeur fondamentale du texte sacré, chez les acteurs qui l’instrumentalisent, n’est pas spirituelle mais instrumentale et pragmatique. Ce qui compte avant tout est l’utilité et l’efficacité du texte pour légitimer des choix politico-idéologiques.

D’après l’une des définitions, un enjeu est « ce qui fait l’objet d’une compétition, d’un affrontement, d’une discussion » (dictionnaire de l’académie française, en ligne). Il s’agit de « ce que l’on peut gagner » dans l’utilisation du sacré. Les enjeux de l’instrumentalisation du texte sacré sont nombreux et divers. Ils peuvent être idéologiques, comme l’endoctrinement ou

la promotion de projets idéologiques ; politiques tels que la conquête ou la conservation d'un pouvoir et la légitimation de choix politiques ; ou économiques, comme la promotion des produits dits « halal » et le dénigrement des intérêts bancaires au profit des « banques islamiques ». Malgré la multiplicité des enjeux, on peut essayer de les résumer en un seul point : mettre le texte sacré au service d'intérêts particuliers.

Les enjeux et les objectifs varient selon les contextes. Par exemple, lors des campagnes électorales, on remarque que l'instrumentalisation du texte sacré vise essentiellement non pas à servir la spiritualité des croyants mais à atteindre des objectifs politiques : mobiliser les foules et les persuader pour obtenir un vote favorable. Compte tenu du sentiment religieux très fort chez certains électors musulmans, l'instrumentalisation du sacré a déjà démontré et continue à démontrer son efficacité électorale dans certains pays.

2. Les mécanismes de l'instrumentalisation du texte sacré

Les acteurs politico-religieux recourent à des mécanismes divers pour atteindre leurs objectifs. Nous entendons par mécanismes ici les différents procédés employés pour instrumentaliser le texte sacré. Les mécanismes sont nombreux. Ils peuvent être des mécanismes linguistiques ou extralinguistiques. Notre étude ne prétend pas à l'exhaustivité. Elle se limite à l'étude de quelques exemples dans le but de contribuer à mettre en lumière certains procédés employés pour servir des fins idéologiques, politiques ou autres que spirituelles.

La décontextualisation

La décontextualisation consiste à sortir les énoncés religieux de leur contexte linguistique et historique. Il s'agit, en d'autres termes, de supprimer tout lien entre les énoncés et leur contexte spatio-temporel. La décontextualisation est un procédé fréquemment employé par des acteurs religieux ou politiques pour exploiter le texte sacré en leur faveur. En guise d'illustration, donnons quelques exemples.

Les joutes électorales sont l'un des moments à privilégier pour observer comment le texte sacré est instrumentalisé pour persuader et mobiliser les foules. On peut noter cet exemple très récent lors des campagnes pour les élections législatives sénégalaises du 17 novembre 2024. Dans une vidéo de propagande partagée par des militants sur Tiktok, l'un des cadres religieux bien connu du parti au pouvoir affirmait publiquement, en langue wolof, devant une foule de sénégalais : « Quiconque vote pour un autre parti que celui du pouvoir commet un grand péché

en islam. Ne pas voter pour le parti au pouvoir signifie, dit-il, désobéir à l'ordre de Dieu ». Il affirme devant ses militants qu'il fonde ce qu'il dit sur le texte sacré. Il cite un passage du verset 2 de la sourate 5 (al- mā'idah) qui énonce : « Entraidez-vous dans l'accomplissement des bonnes œuvres et de la piété et ne vous entraidez pas dans le péché et la transgression ». Ainsi on instrumentalise le texte sacré, sorti de son contexte, pour bipolariser le champ politique, en le divisant en deux camps : celui du bien et celui du mal. Ce qui favoriserait le fanatisme et les affrontements.

L'un des exemples les plus remarquables dans l'instrumentalisation du texte sacré est l'affaire politico-religieuse de l'ex-gouverneur de Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama et la polémique qu'elle a suscitée. Au mois de novembre 2016, dans un contexte de campagne électorale, des groupes islamistes incitaient la population à ne pas voter pour un non-musulman, car cela est contraire, à leurs yeux, au Coran. Le verset 51 de la sourate 5, « O les croyants ! Ne prenez pas pour alliés les Juifs et les Chrétiens ; ils sont alliés les uns des autres », est instrumentalisé en guise de preuve. Le Gouverneur reprochait aux islamistes, qui furent ses adversaires politiques, de tromper la population musulmane par leur interprétation erronée du verset coranique. Les islamistes ont organisé des manifestations de masse ; Des milliers de contestataires sont sortis dans les rues. Le gouverneur fut accusé d'avoir « insulté l'islam ». Il perdit les élections en 2016 et fut déclaré « coupable de blasphème »¹ puis condamné à deux ans de prison en 2017². On remarque que l'objet de la contestation ne portait pas sur le texte sacré en soi, mais plutôt sur une interprétation décontextualisée d'un verset, faite par des acteurs politico-religieux pour des raisons électoralistes.

Les conflits constituent un autre moment privilégié pour observer la transformation du texte sacré en instrument efficace de propagande politique. Le conflit en Syrie entre le régime et des mouvements d'opposition, depuis 2011, en constitue un exemple récent. Lors d'un congrès au Caire en juin 2013, plusieurs oulémas musulmans venus de plusieurs pays et institutions ont appelé au Jihād dans des formes différentes, par l'âme, par l'argent et par les armes (al-jihād bi al-nafs, wa bi al-māl wa bi al-silāh), en faveur des mouvements d'opposition pour combattre

¹ Sur le blasphème et l'affaire de l'ex-gouverneur de Jakarta, voir l'article: « La législation sur le blasphème et le rétrécissement progressif du champ de la liberté religieuse en Indonésie depuis 1965 », par Ayub Mursalin. Voir : <https://journals.openedition.org/archipel/1349/>.

² La presse internationale avait largement abordé cette affaire. Voir par exemple : www.lorientlejour.com/article/1050785/le-gouverneur-chretien-de-jakarta-condamne-a-deux-ans-de-prison-pour-insulte-a-lislam.html.

le régime de Bachar al-Assad, soutenu par le Hezbollah, l'Iran et la Russie¹. L'appel lancé par des oulémas sunnites était en réponse à l'implication déterminante des islamistes chiites dans la guerre syrienne. En mai 2013, le secrétaire général du Hezbollah, Hasan Nasrallah avait admis officiellement la présence des combattants de son parti islamiste en Syrie pour défendre le régime de Bachar al-Assad. Avant cette date, il niait toute implication en disant que c'étaient des membres du Hezbollah qui combattaient en Syrie « à titre individuel et sans mandat du parti » (Calabrese, 2018, p.39).

En Libye, l'influent théologien Yūsuf al-Qaraḍāwī avait émis une fatwa en 2011 appelant au meurtre de l'ex-dirigent libyen Mouammar Kadhafi. Il avait aussi qualifié en 2013 de « ḥawārij », c'est-à-dire de « rebelles » ceux qui s'opposaient à l'ex-président égyptien Mouhamed Morsi et avait émis une fatwa autorisant de les tuer². Il en est de même dans plusieurs conflits au monde, où les acteurs religieux utilisent le sacré pour sa valeur instrumentale et pragmatique et non pour sa spiritualité. Il ne s'agit pas ici de s'intéresser à la nature des régimes évoqués. Le but de notre étude est de montrer comment des acteurs peuvent transformer le vocabulaire du religieux en un instrument efficace pour servir certaines causes politiques.

Les projets idéologiques favorisent également une forte instrumentalisation du texte sacré par le moyen de la décontextualisation. Pour l'illustrer, on peut donner l'exemple du passage du verset 7 de la sourate 59 (al-ḥaṣr) : « Prenez ce que le Messager vous donne; et ce qu'il vous interdit, abstenez-vous en ». Ce passage est fréquemment décontextualisé et utilisé pour justifier différentes causes. Sayyid Quṭb le cite parmi ses arguments pour justifier l'interdiction d'adopter toute « loi positive » (Quṭb, 1964, 76). D'autres acteurs l'utilisent souvent dans leur argumentation pour justifier le rejet de ce qu'ils définissent comme des « innovations blâmables » (Bida') et l'obligation de suivre la « sunna » tel qu'ils la définissent eux-mêmes. Toutefois, un examen du verset mentionné, montre que ce passage coranique est sorti de son contexte. En fait, ces énoncés sacrés parlent du partage de butin de guerre « al-fay' et al-ḡanīma » et non pas de lois positives ou de la « sunna ».

Le passage du verset 44 de la sourate 5 (al-Mā'idah), « [...] Et ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre, les voilà les mécréants » est l'un des versets qui font le plus l'objet

¹ Voir l'émission "Al-Sharī'a wa al-Hayāt" d'Al-Jazeera du 18 juin 2013, consacrée à l'appel des oulémans au jihad en Syrie : www.youtube.com/watch?v=DqWaN0iGhHI&ab_channel=AlJazeeraArabic قناة الجزيرة العربية

² Voir: www.youtube.com/watch?v=cj2aEvsOBNQ&ab_channel=AlArabiya العربية

de décontextualisation et de manipulation sémantique pour des fins politico-idéologiques. Les mouvements islamistes, qui prônent l'application de la « šarī'a » ou qui cherchent à accéder au pouvoir politique, le citent fréquemment. Il parle pourtant, dès ses premiers énoncés, de la Thora. Dans une lettre adressée en 1936 au dirigeant égyptien Muṣṭafa al-Nuḥās, le fondateur de l'Association de Frères musulmans Ḥassan al-Bannā dénonce l'abolition du « califat islamique » par Muṣṭafa Kamāl Atātürk et cite ce même passage coranique mentionné plus haut (al-Bannā, 2012, 277).

Ce refus de l'historicité qui consiste à ignorer le contexte historique dans la lecture des textes est souligné par beaucoup d'intellectuels. On peut citer, à titre d'exemple, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd qui évoque dans son ouvrage, *La critique du discours religieux*, « l'effacement de la dimension historique » (Abū Zayd, 1994, 94), et Abdelmadjid Charfi qui fait remarquer qu'il s'agit souvent, dans l'utilisation du texte religieux, de mentionner de simples passages et non de versets complets (Charfi, 2009, 13,14). Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī, lui, critique, dans son ouvrage *al-ribā wa al-fā'idah*, l'application de la règle très célèbre « al-'ibratu bi 'umūmi al-lafz lā bi ḥuṣūṣi al-sabab » que nous pouvons traduire par « ce qui compte est la généralité des mots et non la spécificité du contexte d'énonciation ». Elle joue un rôle important dans la facilitation de la décontextualisation du texte religieux (al-'Ashmāwī, 1996, 33).

L'abrogation

Le vocable abrogation (al-nash) peut signifier, comme le précise Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, l'annulation (al-izālah), la modification (al-tabdīl), ou le changement (al-taḥwīl) (al-Suyūtī, 2008, 462). Des juristes musulmans ont élaboré une théorie de l'abrogation selon laquelle il existe dans le Coran des versets dits « abrogeants » (nāsikha) et des versets appelés « abrogés » (mansūkha). Ils ont théorisé trois cas d'abrogation : dans le premier cas, le verset et son contenu injonctif (ḥukmuhū) sont abolis (mā nusiḥat tilāwatuhū waḥukmuhū). Dans le deuxième, le verset abrogé est maintenu dans le texte, mais son contenu injonctif est supprimé. Enfin, dans le troisième, le verset est supprimé dans le texte coranique mais son contenu injonctif est maintenu (al-Suyūtī, 2008, p. 464-474).

Mais la théorie de l'abrogation entre le Coran et les hadiths ne fait pas l'unanimité chez les savants musulmans. Un hadith peut-il abroger un verset coranique ? Jalāl al-Dīn al-Suyūtī souligne que les savants sont divisés sur la réponse à donner à cette question. Pour certains

intellectuels musulmans, le Coran ne peut être abrogé que par le Coran. Pour d'autres, il peut être abrogé par la sunna (le hadith) (al-Suyūṭī, 2008, 462-463).

Cette notion d'abrogation est l'un des mécanismes que savent exploiter les acteurs qui cherchent à instrumentaliser le texte sacré à des fins politico-idéologiques. Par exemple, les mouvements islamistes djihadistes s'appuient sur cette théorie pour affirmer que les versets coraniques qui appellent à la tolérance, à la bienfaisance et la paix avec les non-musulmans sont abrogés par les versets qui appellent à l'affrontement et au combat armé. Ils brandissent souvent l'argument selon lequel le passage coranique du verset 5 de la sourate 9 (al-tawba) « [...] tuez les associateurs où que vous les trouviez. Capturez-les, assiégez-les et guettez-les dans toute embuscade [...] » appelé « le verset de l'épée » ('āyat al-sayf)), a abrogé, entre autres, les versets 190 et 256 de la sourate 2 (al-baqara), qui appellent à ne combattre que ceux qui ont commencé le combat (il s'agit de la légitime défense en cas d'attaque), à ne pas transgresser, à la non-contrainte en matière de religion, ainsi que le verset 8 de la sourate 60 (al-mumtaḥanah), qui invite à être bienfaisant et équitable envers autrui qui ne déclenchent pas la guerre en premier. al-Suyūṭī attribue à Ibn 'Arabī l'avis selon lequel le « verset de l'épée » a abrogé, lui seul, « cent-vingt-quatre versets » (al-Suyūṭī, 2008, 468).

Conscients que le religieux est un thème très mobilisateur, certains acteurs n'hésitent pas à se baser sur la théorie de l'abrogation et à décontextualiser certains énoncés du sacré pour légitimer leur choix d'entrer en guerre contre tout adversaire. C'est ce que fait Sayyid Qutb quand il théorise ce qu'il appelle le « Jihā offensif ». Dans son argumentation, il recourt, entre autres, dans son ouvrage *Ma'ālim fī al-tarīq*, dans la section (al-jihā fī sabīli Allāh), au verset 29 de la sourate 9 (al-tawba) qui énonce : « Combattez ceux qui ne croient ni en Allah ni au Jour dernier, qui n'interdisent pas ce qu'Allah et Son messager ont interdit et qui ne professent pas la religion de la vérité, parmi ceux qui ont reçu le Livre, jusqu'à ce qu'ils versent la capitation par leurs propres mains, après s'être humiliés ». Il se réfère aussi aux interprétations d'Ibn al-Qayyim qui souligne que « le combat était d'abord interdit, puis permis, ensuite recommandé pour faire face à ceux qui déclenchaient en premier la guerre, enfin, prescrit contre tous les associateurs » (Qutb, 1964, 59, 60). Qutb s'en prend aux musulmans qu'il qualifie de « vaincus spirituellement et intellectuellement » (al-mahzūmīna 'aqliyan wa rūḥiyan) qui ne sont des musulmans que de nom selon Qutb. Ce sont eux « qui essaient de réduire le jihād à ce qu'on appelle aujourd'hui une guerre défensive » (al-ḥarb al-difā'iyya). Ils

rétrécissent ainsi le concept en affirmant faussement que l'islam ne connaît que « le jihad défensive » (Quṭb 1964, 51,52).

Certains intellectuels musulmans proposent de repenser la question de l'abrogation. Ils soulignent qu'on devrait prendre l'universalité et la particularité comme critères d'abrogation et non la date de révélation. Ainsi, un verset qui évoque une question circonstancielle dans un contexte particulier n'abrogera pas un verset qui évoque un principe universel, même si ce dernier est révélé antérieurement. 'Abd al-Ġawād Yāsīn fait remarquer que les versets déclarés abrogés par « le verset de l'épée » sont des versets qui ont des « significations absolues » (m'ānī muṭlaqah) dans la religion. C'est-à-dire qu'ils ne sont pas relatifs à une période politique et historique déterminée. Pour cette raison, ils ne doivent pas être abrogés par des versets évoquant des circonstances particulières (Yāsīn, 2014, 128, 129).

La redéfinition des notions

La redéfinition des notions par des acteurs politico-religieux figure parmi les mécanismes mis en œuvre pour instrumentaliser le texte sacré. Ce mécanisme se manifeste sous plusieurs formes comme la surinterprétation ou l'extension de sens et la sous-interprétation ou la restriction de sens en fonction des enjeux et des objectifs visés.

La surinterprétation ou l'extension de sens

Nous employons la surinterprétation dans le sens de « donner un sens exagéré » (Larousse, en ligne) à des énoncés sacrés. Surinterpréter signifie, par extension, le fait d'« exagérer la portée d'un propos ou en forcer l'interprétation » (Dictionnaire de l'Académie française, en ligne). Il s'agit de donner trop de sens à des énoncés qui en ont moins. De nombreux concepts, comme : (al-ḥiḡāb) , « al-šarī'a », « al-ribā », « al-sunna », « al-ḥadīth », « al-ḥalāl », « al-Jāhiliya », « al-Ḥākimiya », « mušrik », « Jihād », ont fait l'objet de surinterprétation à des fins politico- idéologiques et financières. Les exemples étant nombreux et ne pouvant pas tous être étudiés dans un seul article, nous nous limitons dans cette section à examiner l'exemple du voile que nous trouvons être le plus illustratif du mécanisme de la surinterprétation du texte religieux. Nous consacrerons d'autres articles à l'étude de la surinterprétation des autres concepts mentionnés.

Le concept du « voile ¹ » (al-ḥiğāb) est l'un des exemples les plus éloquents pour expliquer et illustrer le mécanisme de la surinterprétation des énoncés du texte sacré afin de le transformer en un instrument efficace de propagande idéologique et politique. En guise d'illustration, prenons l'exemple de ce passage du verset 31 de la sourate 24 (al-nor) qui énonce : « wal yaḍribna biḥumurihinna‘ala al-ğuyūbihinna», c'est-à-dire «qu'elles couvrent de leur voile leur poitrine». Le vocable « ḡuyūb » est traduit par beaucoup, y compris les conservateurs, et dans les ouvrages classiques de commentaire coranique, par « poitrines ». Le vocable « ḥumur » pluriel de « ḥimār » est rendu par « voiles ». Les acteurs surinterprètent ces énoncés coraniques, de façon simpliste, comme suit : « Quelles portent le voile ». Il y a un énorme écart entre le texte et son interprétation. Dans les énoncés coraniques, il est demandé aux femmes d'utiliser leur voile qu'elles portaient déjà pour couvrir « leur poitrine ». Mais dans l'interprétation traditionnelle prédominante, on souligne que ce qui est demandé est de « porter le voile ». La surinterprétation se manifeste dans le fait que l'objet sur lequel porte l'ordre dans le texte sacré a été déplacé de « la poitrine » vers « le voile ». Pour mieux démontrer la surinterprétation et le déplacement de l'objet, analysons les énoncés en relevant les éléments suivants.

D'abord, nous nous appuyons sur les notions de « thème » et de « rhème » pour une analyse linguistique permettant de mieux expliquer l'objet. Ces deux notions partagent l'information en deux catégories dans des énoncés linguistiques. « Dans une phrase, on distingue ainsi le thème, ce dont on parle, l'élément connu, et le rhème, qui constitue l'apport d'information » (Maingueneau, 2009,126). Le rhème est l'élément nouveau apporté dans le texte qui permet de mieux déterminer l'objet précis sur lequel porte les énoncés. Maingueneau donne comme exemple la phrase suivante : « Mon patron m'a donné une augmentation ». Dans cette phrase, mon patron, est le thème tandis que le reste de la phrase (m'a donné une augmentation) est le rhème (Maingueneau, 2009, 126). Déterminer le rhème nous permet de comprendre ce qui constitue l'information nouvelle apportée dans les énoncés à propos du thème. Il s'agit de bien distinguer entre "ce dont on parle" et "ce que l'on en dit", ou en d'autres termes, de déterminer l'objet du discours et l'information nouvelle que l'on apporte à propos de cet objet.

¹ Nous avons consacré une étude détaillée au voile intitulée: “ L’herméneutique des énoncés religieux sur le voile dans la pensée musulmane rationnelle et critique.”. Elle n’est pas encore publiée. Nous nous permettons de reprendre ici quelques passages et arguments qui concernent l’interprétation des énoncés du verset 31 de la sourate 24 “ et qu’elles couvrent de leur voile leur poitrine”; car son interprétation courante constitue l’un des exemples les plus révélateurs du mécanisme de la surinterprétation du texte sacré à des fins politico-idéologiques.

Si on applique ces notions aux énoncés du verset 31 : « Et qu'elles couvrent de leur voile leur poitrine », on trouve que le « voile » constitue le thème, car c'est un élément connu déjà, comme la montre l'adjectif possessif employé « leur voile » qui indique que c'était un vêtement qu'elles connaissaient et portaient déjà. La recommandation de « couvrir la poitrine » est, à notre sens, le rhème. Il est l'élément nouveau, ou l'information nouvelle apportée; Car d'après le contexte et les circonstances de la révélation de ces énoncés évoqués par les ouvrages classiques de commentaire coranique, les interlocutrices portaient déjà le voile, mais laissaient découverte leur poitrine.

Ensuite, nous examinons le sens de la notion de l'impératif dans « qu'elles couvrent de leur voile leur poitrine » ou « qu'elles rabattent leur voile sur leur poitrine », ce qui pourrait également aider à mieux éclairer l'analyse et déterminer l'objet précis des énoncés sacrés surinterprétés. Pour ce faire, nous nous appuyons sur la rhétorique arabe classique, qui divise les énoncés en deux catégories : énoncé constatif (*ḥabar*), une assertion dont on peut juger l'authenticité en fonction de sa conformité ou non à la réalité et l'énoncé performatif (*inshā*) que l'on ne peut pas qualifier de faux ou de vrai. Les énoncés impératifs (*inshā al-ṭalabī*) font partie de la deuxième catégorie. al-Qazwīnī les définit ainsi : « l'impératif exige l'accomplissement d'un acte qui n'était pas encore réalisé au moment de l'énonciation » (*al-ṭalab yastad'ī maṭlūban ḡayr ḥāṣil waqt al-ṭalab limtinā'i taḥṣīli al-ḥāṣil*), car « il est impossible d'accomplir le même acte qui a été déjà accompli » (*limtinā'i taḥṣīli al-ḥāṣil*). Il est vrai que « al-*inshā al-ṭalabī* » peut avoir d'autres sens figurés (*m'nānī maḡāzī*), mais cela doit être justifié par des éléments du contexte linguistique et extralinguistique. La détermination du sens figuré de l'impératif dépend, dit al-Qazwīnī, « des indices et des circonstances » (*al-qarīna wa munāṣabatu al-maqām*) (al-Qazwīnī, 2003, 109, 116). Cependant, le contexte de la révélation des énoncés évoqués montre qu'il s'agit du sens propre (*al-m'nā al-aṣli*). Selon l'« énoncé impératif » (*al-inshā al-ṭalabī*), l'objet de l'énoncé dans le verset 31 ne pourrait pas porter sur « le voile » ou « le port du voile », car ce dernier était une action déjà réalisée au moment de l'énonciation, puisque les interlocutrices le portaient déjà. Il porte plutôt sur l'acte qui n'était pas encore accompli, qui est le fait de « couvrir la poitrine » que les interlocutrices laissaient découverte. Les éléments contextuels évoqués dans presque tous les ouvrages classiques de commentaire coranique le confirment. Selon Al-Ṭabarī (mort en 923), les femmes portaient déjà le voile avant la révélation de ce verset, mais « elles laissaient les bouts de leur voile retomber sur le dos » (*Yusdilahā warā' zuhūrihinna*) et laissaient ainsi découvert leur poitrine (*Tafsīr al-*

Ṭabarī, en ligne). Dans les énoncés, on leur a demandé, souligne le commentateur al-Zamakhsharī (mort en 1143), de « laisser le voile retomber devant pour couvrir leur poitrine » (fa ‘umirna bi an yusdilnahā min qudāmihinna ḥattā yuḡaṭṭinahā), (Tafsīr al-kašāf, en ligne).

Et enfin, nous pouvons ajouter un autre élément qui est la préposition arabe « bi » dans l’expression coranique « wal yaḍribna biḥumurihinna‘ala al-ḡuyūbihinna ». On peut traduire « bi » par (de, avec, à l’aide de etc.). Cette préposition exprime ici le moyen pour réaliser l’action demandée. En effet, l’analyse contextuelle des énoncés coraniques évoquant le « ḥimār » montre que ces énoncés demandent à des femmes particulières d’utiliser leur voile qu’elles portaient déjà traditionnellement comme moyen pour couvrir leur poitrine qu’elles exposaient publiquement. Le voile est mentionné certes, mais comme un moyen et non pas comme l’objet visé. On peut essayer d’illustrer cette surinterprétation autrement. Si on disait à des hommes portant des chemises et laissant découverte leur poitrine : Qu’ils couvrent de leur chemise leur poitrine qu’ils laissent découverte. Que signifieraient ces énoncés ? Que les hommes portent obligatoirement des chemises ? Sans surinterprétation, ils signifieraient simplement : Qu’ils couvrent de leur chemise leur poitrine laissée découverte, en fermant tout simplement les boutons. Le fait que le « voile » soit mentionné comme un simple moyen signifie qu’une femme qui porte une chemise ou une veste peut accomplir l’acte demandé dans les énoncés coraniques mentionnés : couvrir sa poitrine à l’aide de son vêtement qu’elle porte, en veillant à ce que les boutons soient fermés. Les moyens varient en fonction des temps et des cultures.

La sous-interprétation ou la restriction des sens

La sous-interprétation s’oppose à la surinterprétation. Elle désigne dans cette étude le fait de restreindre le sens des énoncés pour des raisons politiques ou idéologiques. Si l’on prête attention aux concepts faisant l’objet de sous-interprétation, on réalisera que la restriction de sens vise, entre autres, à restreindre le champ de la liberté. On se contentera d’examiner quelques exemples : la restriction du sens du concept de « l’effort d’interprétation » (l’iḡtihād) et du concept de « raisonnement par analogie » (al-qiyās) et de celui de « muslim ».

Le premier exemple est la restriction du sens du concept de l’iḡtihād (l’effort d’interprétation). Le sens de ce concept important qui est un principe rationnel dans la pensée musulmane a été réduit et limité par certains théologiens musulmans comme l’imām al-Shāfi‘ī par exemple. al-Shāfi‘ī a redéfini l’iḡtihād comme étant simplement « la découverte de ce qui

existait déjà » car les textes religieux contiennent déjà tout. Le rôle de celui qui fait l'ig̃tihād se limite à la connaissance des preuves et des signes qui aident à découvrir ce qui existe déjà dans le Coran et la Sunna (Abū Zayd, 1996, 173). 'Abdel Ġawād Yāsīn souligne que l'imām al-Shāfi'ī a réduit l'ig̃tihād au raisonnement par analogie (al-qiyās) (Yāsīn, 1998, 62).

Parmi les manifestations de la restriction du domaine de l'ig̃tihād, la formule couramment citée : « Point d'effort d'interprétation s'il existe un texte sur le sujet » (lā ig̃tihād fimā fih naṣṣ). Sayyid Qutb va dans ce sens l'ors qu'il écrit « lā ra'y m'a al-naṣṣ », c'est-à-dire « Point d'opinion avec l'existence de texte » (Qutb, 1995, 183). Cette formule donne l'impression que l'existence d'un texte sacré sur une question suffit pour arrêter d'effectuer tout nouvel effort d'interprétation. Mais les intellectuels musulmans peuvent s'accorder sur l'existence d'un texte mais divergent sur l'interprétation, c'est-à-dire sur le sens à donner à ce texte. Naṣr Ḥāmid '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 » (Mafhūm al-naṣṣ: Dirāsah fī 'ulūm al-Qur'ān), il souligne 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, mentionné mais sans définition. 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 contemporain. 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 très rares » (al-nuṣūs 'azīza nādīra) dans le Coran ('Abū Zayd 1994, 124). Dans ce sens, les versets sur le ribā ne sont pas considérés comme des « textes » qui empêchent de recourir à « l'effort d'interprétation » pour déterminer son sens.

La deuxième illustration est la restriction du sens du concept de « raisonnement par analogie » (al-qiyās). Son sens a été réduit également par certains théologiens. 'Abdel Ġawād Yāsīn souligne que le concept de « raisonnement par analogie » était employé, avant Shāfi'ī, dans un sens large comme synonyme de « l'effort d'interprétation » (l'ig̃tihād). Mais l'imām al-

Shāfi'ī, dans son ouvrage « al-risāla » a réduit son sens (Yāsīn, 1998, 62, et Shāfi'ī cité par Yacine, 2014, 378).

En effet, l'existence de « sujet non abordé » « al-maskūt 'anhu » dans le texte religieux signifierait l'existence d'un « espace de liberté pour l'homme ». Mais al-Shāfi'ī, grâce à sa réduction du sens du concept de « al-qiyās », semble dire dans ses ouvrages « al-risāla » et « al-'umu » qu'il n'existe aucun « sujet non abordé » dans les textes religieux ; car il souligne qu'« il faut référer tout au texte religieux » (Yāsīn, 1998, 63). Bref, al-Shāfi'ī semble dire qu'on ne peut pas penser en dehors du texte sacré ; car il a tout prévu. Pour cette raison, il n'est pas autorisé à recourir à l'effort d'interprétation concernant une nouvelle situation sauf en la référant au texte religieux (Yāsīn, 2014, 377, 378).

Le troisième exemple, est la restriction du sens du concept de « muslim » (musulman), et ce, par le durcissement et l'élargissement du concept de « la profession de foi » pour écarter certains musulmans qui n'adhèrent pas à l'idéologie islamiste et djihadiste. Cela est identifiable dans l'islam radical comme on peut le voir chez Sayyid Qutb dans la dernière étape de sa vie, après sa conversion et son abandon de la littérature pour l'islamisme radical. Qutb rétrécit le sens du concept de « muslim » en élargissant le concept de « profession de foi » (aš-šahāda) qu'il redéfinit en mettant l'accent sur l'aspect pratique. Il souligne qu'il existe deux professions de foi, ce qu'il désigne comme « šahāda al-lisān » la *profession de foi théorique*, et « šahāda 'amaliyya » la *profession de foi pratique et effective*. Le concept de « musulman » est réduit aux pratiquants uniquement. Car la réunion de ces deux aspects, théorique et pratique, est le critère nécessaire qui permet de considérer un individu comme musulman (Qutb, 1964, 64). Pour être musulman, il ne suffit plus de prononcer la profession de foi théorique, mais il faut qu'elle soit suivie d'actes concrets, en appliquant effectivement le sens de cette profession dans tous les domaines de la vie, souligne-t-il. Dans son ouvrage *Prédicateurs non Juges* (Du 'āt lā quḍāt), le guide des Frères Musulmans, Ḥassan al-Huḍaybī, réagit et contredit cette redéfinition qutbienne. Il souligne dans sa réfutation, qu'« il suffit de prononcer les deux professions de foi ("Il n'y a d'autre dieu que Dieu, et Mohamed est son envoyé") pour être musulman. Certes, il existe des musulmans pécheurs, mais on n'excommunie pas un musulman parce qu'il pêche » (Kepel, 2012, 65).

La traduction idéologique

La traduction du texte religieux peut être un instrument pour faire passer des messages idéologiques, quelle que soit l'idéologie. Cela se manifeste par exemple dans les choix lexicaux. Le choix d'un terme ou son remplacement par un autre peut refléter une orientation idéologique. Pour éviter la longueur de l'article, nous nous contentons de mentionner ici deux exemples. Nous en étudierons d'autres ultérieurement.

L'un des exemples est la modification du vocable coranique « *yuḡādilu* » « disputer » et son remplacement par « discuter » dans la traduction du verset 8 de la sourate 22 (al-hadj)¹. Ce terme coranique « *yuḡādilu* » est traduit par Hamidullah par « disputer » (Et il y a des gens qui disputent au sujet de Dieu sans connaissance » (Hamidullah, 1977, 318). Mais dans la révision éditée par le complexe du Roi Fahd, le terme est traduit par « discuter » (Et il y a des gens qui discutent au sujet d'Allah sans connaissance » (Hamidullah, version révisée, s.d. 338). Le passage sacré dénonce ici une attitude. Il y a des différences sur le plan idéologique, car choisir « discuter » signifierait que la simple discussion au sujet de Dieu est dénonçable. Il est clair que ce choix du terme (discuter), qui est plus général, est conforme à la vision salafiste qui déconseille toute discussion sur le sujet des « attributs de Dieu » (*Sifāt Allāh*), et ce, contrairement à la vision des autres courants comme les théologiens mutazilites qui incitent à discuter des attributs de Dieu et à les interpréter métaphoriquement.

La traduction du terme « muslim » constitue un autre exemple. Dans les éditions antérieures comme celle de 1977, Hamidullah traduit le terme « muslim » par « Soumis » (Hamidullah, 1977, 326) alors que dans la révision du texte édité par le complexe du roi Fahd, le terme est rendu par « Musulman » (Hamidullah, version révisée, s.d. 243). C'est le cas par exemple dans la traduction du verset 78 de la sourate 22 (Al-hadj). De même, dans la traduction du verset 67 de la sourate 3 ('Āli 'imrān) qui parle du Prophète Abraham. L'édition de 1977, traduit le mot « muslim » par « en soumission » (Hamidullah, 1977, 56), alors que l'édition du Complexe Fahd, le rend par « soumis » mais ajoute également entre les parenthèses « musulman » (Hamidullah, version révisée, 44) pour insister sur le sens de « musulman », sans tenir compte du contexte.

¹ Pour plus d'exemple sur ces différences, voir l'article : « Révision de la Traduction Coranique de Hamidullah par le Complexe du Roi Fahd », Hamad bin Ibrahim AL-TRAIIF, ALTRALANG Journal, Vo 3, 01/ 07/ 2021, pp. 26-50. Pour la comparaison avec d'autres traductions, voir les termes mentionnés aux pages : 31, 32, 35 et 45.

En effet le terme « muslim » n'est pas toujours le synonyme de « musulman » dans le contexte coranique. Il y est employé également dans des discours adressés aux disciples des autres religions qui ont précédé l'islam. Par exemple, dans les versets 52 et 67 de la sourate 3, le verset 84 de la sourate 10, et le verset 132 de la sourate 2.

L'amalgame entre le divin et l'humain ou le sacré

Parmi les mécanismes de l'instrumentalisation du religieux, le fait d'effacer la distance qui existe entre le divin et l'humain ou le sacré et le profane. Cela se manifeste dans la non-distinction entre le texte sacré qui relève du divin et les commentaires et interprétations des acteurs sociaux qui relèvent de l'humain. 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). Cela permet d'empêcher toute critique de la pensée. Il est à noter que le vocable « religion » est employé ici comme synonyme du texte sacré. Cet amalgame consiste dans le fait de 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 deviennent ainsi comme un discours rapporté ou une citation littérale de la parole divine, ceci en abolissant toute distance entre le destinataire (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. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, soulignait que l'abolition de la distance (ilgā'u al-masafati) entre « soi » (al- dāt) et « l'objet d'étude » (al-mawḏū'), est l'un des mécanismes du discours religieux dans le monde musulman (Abū Zayd 1994, 78).

Il est très fréquent d'entendre un acteur religieux dire après son interprétation d'un texte sacré : « ceci n'est pas ma parole, c'est la parole de Dieu ». Par exemple, Quṭb affirme dans son ouvrage *La justice sociale en islam*, après avoir théorisé et défini lui-même la notion de « conception islamique » (al-taṣawur al-islāmī), que cette définition 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 » (Quṭb 1995 : 183, 202-203). L'amalgame entre le divin (le texte sacré) et l'humain (l'interprétation de Quṭb) est clair dans ce discours quṭbien.

Pourtant il y a des formules consacrées que les acteurs religieux, eux-mêmes, emploient fréquemment et qui rappellent la distinction à faire entre le divin et l'humain ou entre le sacré

et le profane (les interprétations humaines). Pour y voir plus clair, comparons deux formules que les musulmans utilisent traditionnellement pour clôturer leur discours religieux, écrit ou oral. Elles révèlent une reconnaissance implicite de la nécessaire distinction entre le texte sacré et les interprétations humaines. La première formule est : « Dieu, le Grand, a dit vrai » (Sadaqa Allāhu al-‘Azīm). Elle est utilisée après une citation directe du texte coranique. La deuxième est « Seul Dieu sait » (Allāhu ‘alam). Elle est prononcée après une interprétation ou un commentaire du texte. En prononçant cette formule qui permet de relativiser et de marquer la distance entre le sujet interprétant et le texte sacré 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 relativise et exprime son incertitude.

Cette étude a permis d’éclairer les enjeux de l’instrumentalisation du texte sacré, qui peuvent être résumés en la mise du texte religieux au service d’une idéologie autre que spirituelle. Elle a mis en lumière également quelques mécanismes que les acteurs mettent en œuvre pour transformer ce texte en un instrument efficace pour servir leur idéologie politico-religieuse. Il s’agit de divers procédés tels que la décontextualisation, l’abrogation, la redéfinition des concepts par la surinterprétation et la sous-interprétation, la traduction idéologique et l’amalgame entre le divin et l’humain ou entre le sacré et le profane. Les campagnes électorales, les conflits armés et les projets politico-idéologiques sont parmi les moments privilégiés de l’instrumentalisation du texte sacré. Cette étude montre que les acteurs instrumentalisent le texte sacré de manière très pragmatique en fonction des enjeux. Ils utilisent le mécanisme de la surinterprétation (l’extension du sens) quand il s’agit de questions favorisant la promotion de leur vision et idéologie. En revanche, quand il s’agit de questions favorisant la réflexion, la pensée rationnelle et augmentant la marge de liberté des musulmans, ils recourent à la sous-interprétation (la restriction du sens) pour restreindre au maximum le sens des concepts.

L’instrumentalisation du texte sacré entraîne des conséquences. Elle permet d’étendre l’espace du sacré, grâce au mécanisme de la surinterprétation de certains concepts et de restreindre l’espace du profane et celui des libertés par le procédé de la sous-interprétation d’autres concepts. Le mécanisme d’amalgame entre le divin et l’humain ou le texte sacré et les interprétations humaines, conduit à assimiler toute critique d’une interprétation à une critique du texte sacré lui-même.

Il serait intéressant de poursuivre l'étude d'autres formes et mécanismes d'instrumentalisation du religieux, tel que l'endoctrinement par l'éducation et l'enseignement ; car la religion est certes un moyen d'expression de la spiritualité, un facteur favorisant la cohésion sociale, la paix, le vivre-ensemble, mais elle peut être transformée par des acteurs en un instrument d'ingérence, de contrôle, de division et de conflit. Tout dépend de la manière dont elle est interprétée et utilisée. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, soulignait, avec raison, que la vraie divergence entre les différents courants et tendances dans le monde arabe contemporain ne porte pas sur la place de la religion dans les projets de développement. Elle concerne plutôt la « définition de la religion » (al-maqṣūd min al- dīn), (Abū Zayd, 2014, 11). La question de l'interprétation et de la définition est un enjeu fondamental et ne doit pas être laissée aux mains des mouvements politico-idéologiques. Plus le texte sacré est instrumentalisé, surinterprété et étendu à des domaines profanes, en leur donnant un caractère religieux, plus l'espace de liberté des fidèles est réduit.

BIBLIOGRAPHIE

- 'ABŪ ZAYD Naṣr Ḥāmid, *al-imām al-Ṣāfī wa-ta'sīs al-aydiyūlūgiyya al-waṣāṭiyya*, Le Caire, Maktab madbūli, 1996.
- *La critique du discours religieux*, Le Caire, Sina li al-nashr, 1994.
- *Maḥfūm 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.
- AL-BANNĀ Ḥssan, *muḍakkirāt al-da'wa wa al-dā'iya*, Koweït, Āfāq li- al- naṣr wa al-tawzī', 2012.
- AL-QAZWĪNĪ Ġalāl al-Dīn al- Ḥaṭīb, *Al- 'iḍā fī al- 'ulūm al-balāqa*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmīya. 2003.
- Al-Suyūṭī Jalāl al-Dīn, *al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān, Mu'assatu al-Risāla nāṣiūn*, Beyrouth, 2008.
- 'ASHMĀWĪ Muḥammad Sa'īd, *al-islām al-siyāsī*, Le Caire, Maktab madbūli al-ṣaḡir, 1996.
- CHARFI, Abdelmajid, *al-islām bayn al-risāla wa al-tārīḥ* (L'islam entre le message et l'histoire), Beyrouth, Dār al-ṭalī'a, 2008.
- *taḥdīṭ al-fikr al-islāmī*, Tripoli, Dār al-madar al-islāmī, 2009.
- ḤAMĪDULLAH Muḥammad, *Le Coran*, Traduction intégrale et notes, Paris, Le Club français du Livre, 1977.
- *Le saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, al-riyāḍ, complexe du roi Fahd, version électronique : 1.2 (04/13).
- KEPÉL, Gilles, *Le Prophète et Pharaon*, Paris, Editions Gallimard, 2012.
- MAINGUENEAU Dominique, *Les termes clés de l'analyse du discours*, Paris, Éditions du Seuil, 2009.
- QUṬB Sayyid, *Al- 'adāla al-iḡtimā'iyya fī al-islām* (La justice sociale en slam), Le Caire, Dār al- Ṣurūq, 1995.
- *Ḥaṣāiṣ al-taṣawwur al- islāmī wa muqawwimātuḥu* (Caractéristiques et composantes de la conception islamique, Le Caire, Dār al- Ṣurūq, 2002.

— *Ma'ālim fī al-tarīq* , Le Caire, Maktaba wahba, 1964.

- YĀSĪN 'Abdel al-ġawād, *al-Dīn wa-l-tadayyun* (religion et pratique religieuse), Casablanca, al-markaz al- taqāfi al-'arabī, 2014.

— *al-sulṭatu fī al-islām*, Casablanca, al-markaz al- taqāfi al-'arabī, 1998.

Périodiques

- AL-TRAIFF Hamad bin Ibrahim, « Révision de la Traduction Coranique de Hamidullah par le Complexe du Roi Fahd », *ALTRALANG Journal*, Vo 3, 01/ 07/ 2021, pp. 26-50.

- CALABRESE Erminia Chiara, « Ruptures et continuités dans le militantisme : parcours des combattants du Hezbollah libanais en Syrie ». *Revue internationale de politique comparée*, Vol. 25(1), 2018, p. 39-61.

- FERJANI Mohamed Chérif, « Langage politique de l'islam ou langage de l'islam politique ? », *Les Temps Modernes*, n° 683(2), 2015, p. 50-71.

NOTICE BIO-BIBLIOGRAPHIQUE DE L'AUTEUR

Seydou WAYALL est titulaire d'un doctorat en littérature et civilisation arabes, de l'université de la Sorbonne Nouvelle Paris3, en France, d'un master en littérature arabe, de l'université du Caire, en Egypte, d'un Diplôme Universitaire de Traduction Français / Arabe (DUTFA I et DUTFA II), de l'Université Lumière Lyon 2, en France, d'un diplôme supérieur en linguistique appliquée, didactique de l'arabe, de l'université du Roi Saoud, en Arabie Saoudite et d'une Licence en langue arabe et études islamiques de la Faculté libyenne de l'Appel islamique, Section du Sénégal. Auteur de plusieurs articles scientifiques, il est actuellement Enseignant-chercheur (traduction, littérature et civilisations arabo-musulmane contemporaines) au Département de Langues Etrangères Appliquées, Université Gaston Berger de Saint Louis, Sénégal.