



N° SAU/111 – 11 avril 1972

LA PENSEE RELIGIEUSE MUSULMANE A LA RECHERCHE D'UN NOUVEAU
LANGAGE :
L'AUDACIEUSE TENTATIVE DU PHILOSOPHE EGYPTIEN
HASAN HANAFI

Marc Chartier

La formulation théologique et l'expression culturelle de l'expérience religieuse se sont toujours heurtées aux difficultés inhérentes à tout langage humain. La commune expérience de communication entre un Moi et un Toi montre déjà qu'il est, dans le langage humain, une dimension objective, indépendante de la subjectivité, sans laquelle le verbe ne serait plus le lieu d'une véritable rencontre. D'autre part, une certaine affinité - nous pourrions dire : un accord préalable -, qui est liée aux circonstances de lieu, d'époque et de culture, est sans aucun doute requise, sinon les deux "Moi" risquent de demeurer imperméables l'un à l'autre. Une fois transposé au niveau de l'expérience religieuse, et tout particulièrement d'une expérience religieuse greffée sur une révélation divine, ce problème de la communication revêt une acuité toute particulière. Le langage humain se trouve alors être habité par un parler divin ; son point de référence et ultime est situé en un "Avant" absolu et immuable : le Dieu révélant. Il se voit chargé en même temps de la mission d'être le véhicule d'une adhésion de foi, son point d'impact et la rencontre dont il a pour but d'être l'intermédiaire se situent, quant à eux, au niveau de l'homme vivant aujourd'hui et qui - peut-être - a peine à comprendre le langage d'hier. Comment une révélation, fixée à une époque déterminée de l'histoire, en des mots qui portent inévitablement la marque de la dite époque, comment peut-elle continuer à être "parlante" aujourd'hui ? Comment l'homme contemporain peut-il, pour formuler et exprimer sa foi, user de termes qui sont peut-être lourds de toute une charge affective, mais qui peuvent n'être plus "signifiants" pour lui ?

Qu'il y ait ici plus qu'une anodine et desséchante querelle de mots, basée sur un langage malléable à souhait au gré de l'époque, c'est ce que nous prouve, à titre d'exemple, l'histoire ancienne et présente du Christianisme. Que l'on songe aux différents Conciles et à leurs longues délibérations concernant les définitions dogmatiques. Les débats actuels de la "théologie de la mort de Dieu", voire même de la "théologie de la violence ou de la non-violence" en sont un autre exemple, plus proche de nous encore. L'accord ou le désaccord sur une nouvelle formulation de la foi, compte tenu de la problématique propre à une époque, visent plus que le vernis contemporain qui recouvrirait une vérité extra-temporelle. C'est bien de l'éternelle dialectique de la lettre et de l'esprit qu'il s'agit.

Ce long détour, que nous ne croyons pas étranger cependant aux préoccupations de l'auteur qui retiendra ici notre attention, nous amène aux abords de la pensée religieuse contemporaine de l'Islam. Est-il concevable tout d'abord d'interroger cette pensée sous l'angle précis que nous nous sommes délimité ici : la re-formulation du donné de foi ? Ne porte-t-elle pas encore cette tare multi-séculaire des "redites" et "redites des redites" de ce qui apparaît dans le Kâlam des premiers siècles de

l'Islam ? En outre, l'Islam n'est-il pas essentiellement la religion du Livre, de ce Langage Primordial qui non seulement habite, mais informe le langage quotidien ? "La langue arabe n'est pas au départ indépendante de la révélation, elle en est déjà une partie constitutive. La tâche du théologien ne sera donc pas une tâche de pédagogue essayant d'utiliser dans la foi toutes les ressources d'un langage humain pour faire comprendre la révélation, ni d'un maître utilisant toutes les subtilités de son esprit pour présenter la vérité dans une construction rationnelle ; ce travail a déjà été fait par Dieu lui-même" (1).

Si difficiles soient-elles à dépister certaines réponses à de telles questions ne sauraient manquer d'être reconnues (2), et l'œuvre encore naissante du jeune philosophe égyptien Hasan Hanafi (3) nous en semble un exemple qui mérite une particulière attention. Précisons de suite que notre but, dans les pages qui suivent, ne sera pas de risquer un pronostic sur l'avenir d'une telle tentative ? Nous chercherons uniquement à comprendre, en essayant de franchir de notre mieux les obstacles du parcours. Car les obstacles existent, et en premier lieu - aussi paradoxal que cela puisse paraître pour le thème choisi ici - celui du langage de H. Hanafi lui-même (4). Ce philosophe écrit dans et pour un pays où la censure (censure officielle ou censure de la mentalité régnante) impose ses restrictions. Il n'empêche que ses affirmations vues avec un tant soit peu de recul, parlent à qui veut bien les entendre et que tel jugement, porté comme en passant sur tel auteur européen, voudrait bien en fait s'adresser à qui de droit (5). D'autre part, tout son enseignement jaillit et porte la marque d'une connaissance encyclopédique, aussi bien du passé culturel et religieux de l'Islam que de la culture occidentale : aucun philosophe ou théologien de la Tradition musulmane et de l'Occident contemporain ne semble un inconnu pour H. Hanafi. A défaut d'une connaissance encyclopédique correspondante qui seule permettrait d'apprécier un à un les jugements partiels portés par notre auteur, nous nous permettrons néanmoins de prélever certains de ces jugements ; nous nous demanderons à leur lumière si l'intention qui les guide n'aboutit pas, en fait, à quelques simplifications pour le moins hâtives, en vue de les faire cadrer dans le champ de vision délimité au préalable. Il est en outre un certain étalage de connaissances qui peut mener à la dispersion de la réflexion tout comme certains raccourcis historiques risquent parfois de desservir la complexité du réel.

Mais avant de revenir sur ces jugements de valeur, auxquels H. Hanafi nous provoquera lui-même, essayons de saisir les racines et l'intention première de sa pensée.

I - DEVANT LA STAGNATION DE LA PENSEE RELIGIEUSE MUSULMANE, UNE PATIENCE QUI A ATTEINT SES LIMITES

Dans un recueil d'études consacrées à la personnalité égyptienne contemporaine, H. Hanafi publiait, en avril 1969, un long article sur la "pensée religieuse et le dédoublement de la personnalité" (6). Tablant sur une méthode phénoménologique qui est, selon lui, la seule voie menant au réel, il y entreprenait tout d'abord de faire l'analyse, ou peut-être plus exactement la psychanalyse, de la conscience, individuelle et collective, au niveau du comportement quotidien. Le résultat de cette enquête menée auprès des expériences personnelles et des réactions de groupe est le constat d'une fissure entre la conscience ("l'intérieur") et le comportement pratique ("l'extérieur"), entre la base théorique du comportement et l'action ou expression extérieure de ce que recèle la conscience. L'homme connaît deux langages : un langage informateur de la réalité objective et un langage créateur, lié au Moi, qui projette sur le réel ses propres aspirations et souhaits. Deux niveaux de sincérité sont discernables dans la vie de l'homme : il est vrai avec lui-même ; il est hypocrite ou "comédien" avec les autres. "Nous disons ce que nous ne croyons pas et nous croyons ce que nous ne disons pas... Nous réfléchissons sans exprimer tout ce à quoi nous réfléchissons, et nous exprimons certaines choses auxquelles nous ne réfléchissons pas". Finalement ce divorce se manifeste au plan du dire et du faire et le discours acquiert inévitablement une sorte d'existence autonome, indépendante de son contenu et de la vérité qu'il devrait exprimer. La parole devient objet. "Il s'agit d'une fuite de la réalité que nous ne sommes pas capables d'affronter, de saisir ou de changer. C'est pourquoi la parole en est venue à exister en elle-même, sans être orientée à l'action ni renfermer de signification qui serve de base théorique au comportement".

Satire contre l'hypocrisie religieuse et morale ? Certainement ! Mais il y a eu plus dans l'intention de H. Hanafi. Ce double comportement de l'homme est un crime à la fois contre la pensée et contre la réalité. La pensée n'accomplit plus son rôle de "témoin" d'une réalité qu'elle a pour mission de traduire et changer. Selon cette optique, l'une des applications premières qui vient à l'esprit de notre auteur concerne les commentaires du Coran qui surabondent dans le passé de l'Islam : ceux-ci prennent davantage la forme de multiples redites et paraphrases d'une Parole considérée comme

immuable, sans prendre audacieusement en considération l'aujourd'hui de cette Parole et de ceux auxquels elle est adressée.

Dressant ensuite un rapide panorama de l'histoire de la pensée religieuse musulmane, H. Hanafi montre comment, à l'origine et aux premiers temps de l'Islam, pensée et réalité allaient de pair. L'homme musulman avait, pour son agir, des motivations religieuses qui portaient la teinte de la réalité concrète et historique qui était sienne. La Révélation divine guidait et informait sa conduite quotidienne et chaque verset du Coran, qui lui était révélé, était "lié" à des "causes circonstancielles" (sabab ; plur. asbâb) qui étaient en quelque sorte premières par rapport à la "descente" (al-nuzûl) de la Révélation divine. L'évolution de la réalité humaine pouvait au besoin s'accompagner d'un "ajustement" de versets révélés auparavant : c'est le cas des versets abrogeants et abrogés (cf. Coran, 2, 106). En un mot - et cette constatation est capitale dans la pensée de H. Hanafi - l'action dans le monde d'ici-bas était la voie obligée vers l'Autre Vie ; écouter et servir Dieu n'était pas s'aliéner le monde, mais s'inspirer de sa Parole comme l'image exemplaire de la réalité humaine. Le cas le plus notoire de cet idéal nous est fourni par l'épopée des conquêtes musulmanes : cette expansion territoriale, menée d'une main guerrière, unissait indissolublement dans le même élan le service de Dieu et l'intérêt des Musulmans.

Par quel concours de circonstances un divorce radical s'est-il par la suite opéré entre la vision que l'homme a de Dieu et celle qu'il a du monde, entre la Vie Dernière et la vie d'ici-bas ? Comment la réflexion religieuse en est-elle venue à perdre cette harmonie initiale qui fit la gloire des premières décades de l'Islam ? Sous le jeu de quels facteurs l'unité, entre la foi religieuse et la praxis quotidienne s'est-elle brisée pour aboutir, par voie de conséquence quasi-inévitable, au démantèlement de la pensée et au dédoublement de la personnalité que nous relevons plus haut ? C'est ce qu'explique, selon H. Hanafi, l'histoire des sciences religieuses de l'Islam subséquente à la fitna, cette "épreuve" qui fut le point de départ de divergences politico-théologiques (problème du califat) au sein de la Communauté musulmane. Désormais, la brisure entre la pensée et la réalité est consommée ; la coexistence des intérêts de Dieu et de ceux des hommes paraît impossible. Il faut choisir ! Et le choix sera fait au bénéfice des premiers, sur lesquels seuls portera la réflexion religieuse.

Prenons quelques exemples que nous extrayons de l'enseignement universitaire de H. Hanafi. Ils pourront sembler hardis dans leurs conclusions ; mais ils mettent en pleine lumière, pour autant que nous les traduisions fidèlement, l'intention première du philosophe égyptien.

Empruntant une définition devenue désormais classique, H. Hanafi reconnaît dans le Kalâm, ou théologie classique de l'Islam, une "apologie défensive", c'est-à-dire une science purement théorique qui se donne pour objectif essentiel de purifier de tout anthropomorphisme la formulation théologique de l'Unicité et des Attributs de Dieu. Dieu et l'homme y apparaissent comme deux forces contraires, pour ne pas dire contradictoires (cf. le problème de la liberté humaine et du Décret divin). L'une ne peut y être reconnue qu'au détriment de l'autre. Dieu et le monde s'opposent, comme l'absolu s'oppose au relatif, le nécessaire au contingent, l'éternel au transitoire. L'homme y est défini par son état de besoin et de sujétion ; l'effort inventif de sa raison se heurte au donné révélé d'En-Haut - soit qu'il s'y soumette passivement, soit qu'il s'y oppose - mais la fusion des deux n'existe pas. Bref ! la dimension "horizontale" est perdue au profit de la dimension "verticale", où le monde, et l'homme en premier lieu, se définit en termes de vanité et de néant. Se soumettre, en aspirant à un Au-delà qui viendra compenser ce qui est perdu en ce bas-monde, telle est la vertu capitale qui maintient l'homme à sa véritable place face à la Transcendance divine.

La falsafa ou philosophie islamique accusera le même dualisme de la matière et de l'esprit, de l'essence et de l'accident, reflétant en cela, tout en les islamisant, les notions platoniciennes ou plotiniennes. Dans cet édifice construit par les différents Falâsifa, quelle que soit l'optique particulière à chacun d'entre eux, nous retrouvons la même note dominante : l'homme n'y est pas reconnu pour lui-même. La philosophie islamique n'a rien d'une "anthropologie" (retenons le mot au passage, il revêt une grande importance pour H. Hanafi). Dans le grand tout des Ilâhiyyât (notion de Dieu), que l'on admette la théorie de la Création (al-Kindi) ou de l'Emanation (al-Farabî, Ibn Sînâ), l'être humain y perd sa consistance propre d'"être-dans-le-monde" ; la seule valeur qui lui soit reconnue est celle du "moins" par rapport au "plus", celle de l'imparfait par rapport au plus parfait.

Le tasawwuf sera le dernier exemple que nous emprunterons à l'enseignement de H. Hanafi. Face aux excès des Califes Umayyades dans le sens des intérêts temporels d'ici-bas, les Mystiques de l'Islam choisirent délibérément et exclusivement la voie inverse : Dieu, l'Unique Subsistant, est Le seul Absolu qui mérite de la part de l'homme, d'être recherché et aimé. Mais n'est-ce pas contrecarrer un excès par un autre excès ? La réponse de H. Hanafi à cette question est franchement positive. Passant

outre la classification morale des actes humains telle qu'elle fut établie par le Droit musulman, les Mystiques de l'Islam déclarent obligatoires tout ce qui peut rapprocher de Dieu et interdit tout ce qui pourrait en éloigner. La clé de voûte de leur édifice spirituel consiste en un exemple de vertu, telles que l'ascèse, l'amour inconditionné de Dieu, joint à la crainte, la tristesse, etc... Mais, se demande H. Hanafi, au grand scandale d'ailleurs de certains de ses auditeurs, ces vertus sont-elles coraniques ? Certains versets du Livre le suggèrent plus ou moins clairement ; d'autres non. En présence de cette incertitude au niveau du texte révélé, H. Hanafi s'empresse d'opter pour la seconde solution, car c'est la seule qui réponde aux besoins actuels des Musulmans. S'il revient aux Mystiques d'avoir accusé à l'extrême l'anéantissement de l'homme devant Dieu, il est plus que temps de réagir contre leur spiritualisme outrancier. L'homme musulman contemporain est fondamentalement - il se doit de l'être plus exactement - quelqu'un qui dit "NON" pour s'affirmer lui-même. La shahâda n'est-elle pas déjà l'expression d'un refus pour confesser l'Unique ? Il en est de même pour l'homme faisant face à son devenir : c'est en refusant, et au besoin en violentant tout ce qui l'anéantit qu'il se libère et se réalise en plénitude.

Ce résumé, trop succinct étant donné la gravité du sujet abordé, appellerait bien des compléments et nombre de mises au point. Sans intervenir nous-mêmes dans le débat pour l'instant, nous souhaitons seulement qu'il ne trahisse pas trop la pensée de l'auteur afin qu'il nous permette de mieux le suivre dans le pas supplémentaire qu'il nous invite à faire. Contentons-nous de souligner, pour clore ce premier point, la complémentarité de l'analyse phénoménologique, de laquelle nous sommes partis, et de l'analyse historique à laquelle nous fûmes par la suite conviés.

L'homme musulman contemporain porte le poids de son histoire, notamment de son passé religieux. Le dualisme qui vit progressivement le jour au sein de la pensée religieuse de l'Islam se transforma peu à peu en structure mentale. Puis il prit la place de la religion elle-même. Dans ces conditions, il ne reste plus à l'homme que deux attitudes possibles qui ne sont, par certains aspects, nullement exclusives l'une de l'autre : ou bien il accepte, résigné, d'être au pied de la "représentation pyramidale du monde", faisant de l'endurance et de la patience les vertus qui justifient son état de perpétuel serviteur ; ou bien deux vies se juxtaposent en lui : celle d'ici-bas et l'Autre Vie, la religion et les préoccupations du monde à transformer. C'est contre ces deux attitudes que H. Hanafi part en guerre, tantôt violent, tantôt plus diplomate, mais sans jamais revenir en arrière.

II - AU POINT DE RENCONTRE DE DEUX CULTURES

Nous avons pu pressentir dès à présent la préoccupation majeure de H. Hanafi : il faut que renaisse l'homme... et que, par conséquent, meure une certaine conception de Dieu et du monde ! Mais quel langage donner à cette tentative de re-définition de l'expérience religieuse musulmane ? Le philosophe égyptien se veut ici pleinement original (7) et entend dépasser les essais, réformistes ou autres (8), qui furent tentés jusqu'à maintenant.

Une constatation s'impose au point de départ ; on ne peut contraindre l'histoire à rebrousser chemin et l'interpénétration des cultures, notamment de la culture islamique et de la culture occidentale, puisque tel est notre propos ici, est un phénomène irrévocable. H. Hanafi y collabore lui-même : grâce à sa plume, des auteurs comme Hegel (9), Husserl (10), Unamuno (11), Marcuse (12) etc... ont de nouveau franchi les mers. Cependant, cette symbiose ne peut être laissée à son libre cours, surtout lorsqu'il y va du sens à donner à sa vie. Il faut "prendre position" et H. Hanafi définit la sienne comme suit (13), avec une audace qui pourra à nouveau surprendre.

La culture islamique est située par rapport à la culture européenne comme une culture "naissante" face à une culture "envahissante". Cette dernière n'est pas le tout de la culture humaine prise dans son acception la plus riche, loin de là ! Mais elle en représente actuellement, bon gré mal gré, le sommet, l'apogée. Si le musulman contemporain veut se mettre à l'unisson de la culture mondiale, et y collaborer, force lui est donc pour l'instant de tourner ses regards vers l'Occident. Mais l'emprunt qu'il y fera, puisque emprunt il y a, sera uniquement linguistique. Autrement dit : l'Islam actuel n'a pas encore en sa possession l'instrument linguistique nécessaire pour définir ses aspirations et tendances nouvelles. Comme il ne peut d'autre part en créer un "de son cru", il se doit de faire appel à un autre langage, en veillant bien cependant à en rejeter le "signifié" qui est lié aux circonstances historiques, psychologiques, sociales, culturelles, etc... propres à l'Occident, pour ne retenir que le "signifiant" et l'ajuster ensuite à la réalité spécifiquement musulmane.

C'est ce que H. Hanafi appelle le phénomène de "transposition". "La transposition est l'expression du contenu d'une culture quelconque (la culture transposée) par le langage d'une autre culture (la culture transposante), la transposition étant essentiellement un phénomène linguistique. Elle peut être réalisée soit dans la subjectivité soit dans l'intersubjectivité, c'est-à-dire soit dans la conscience individuelle, soit dans la conscience globale (culture)" (14).

Nous nous abstenons ici d'insister sur les remarques marginales et quelque peu prophétiques qui voient dans un tel phénomène la ligne de partage, correspondant à notre époque actuelle, entre une culture musulmane ascendante (prenant désormais à son compte le flambeau de l'humanité) et la culture européenne sur son déclin. Demandons-nous simplement : que représente cette transposition purement "linguistique" ? N'est-ce pas un subterfuge qui disjoindrait trop catégoriquement le langage de la pensée qu'il porte ? H. Hanafi nous répond ainsi : l'Islam a déjà connu une situation identique au temps des premiers contacts qu'il eut avec la philosophie grecque classique. Les philosophes musulmans empruntèrent à la Grèce certains termes comme le "Premier Moteur" (Aristote), l'"UN" (Plotin), etc... mais ils donnèrent à ces contenants le contenu de la foi musulmane (l'Unicité divine). L'emprunt fut linguistique, sans plus, et c'est pourquoi la falsafa doit être considérée comme une philosophie authentiquement musulmane et non comme une simple traduction de la philosophie grecque. Toutes proportions gardées, c'est au même phénomène qu'en appelle H. Hanafi dans la reconstruction actuelle de la pensée religieuse de l'Islam (15).

Tel est ce que nous pourrions dénommer la pensée méthodologique de H. Hanafi. Projetant maintenant un bref regard rétrospectif sur la terminologie employée, nous aurons pu noter un glissement progressif de l' "expérience religieuse" vers la "culture". C'est en effet là où H. Hanafi voulait nous acheminer. Pour mettre définitivement fin au dualisme de sa vision du monde et au doublement de sa personnalité, le musulman contemporain doit faire en sorte que sa religion devienne culture, une culture qui imprègne tous les tenants et aboutissants de la réalisation plénière de lui-même. Et pour ce faire, il n'a actuellement d'autre point de référence - c'est un mal nécessaire - que la culture européenne.

Comment cette méthode de la transposition va-t-elle se préciser et se concrétiser ? Et surtout, que représente cet emprunt dit "linguistique", non seulement dans l'intention de notre auteur, mais effectivement dans ses écrits et son enseignement ? C'est ce qu'il reste à examiner dorénavant.

III - UN ACCUEIL SELECTIF DE LA CULTURE EUROPEENNE

"Prendre position" implique nécessairement un certain choix. Vouloir capter une culture à son apogée requiert de même la délimitation préalable de l'optique selon laquelle sera opéré le discernement.

En ce qui concerne H. Hanafi, par-delà l'étalage multidimensionnel de connaissances dont il fait preuve et pour scruter plus profond nous semble-t-il, que son évidente sympathie pour ce qu'il est convenu d'appeler la "démithologisation" (16), nous nous risquons à affirmer en premier lieu sa filiation hégélienne. N'oublions pas que nous sommes en présence d'un philosophe dont toutes les prises de position sont sous-tendues et vivifiées par une intuition philosophique primordiale. Pour lui, cette intuition porte incontestablement le nom de Hegel ; elle consiste dans la parfaite adéquation qui existe entre la Raison et le Réel. Il est non moins évident que les élaborations philosophico-religieuses que le philosophe allemand fit surgir de ce principe trouveront en H. Hanafi un écho plus que favorable, en somme le langage dont il avait besoin pour exprimer ses propres aspirations. Voici en substance ce qu'il retient de l'auteur de la "*Phénoménologie de l'esprit*". Nous nous référons ici à deux abondants articles publiés simultanément dans deux revues mensuelles du Caire (17).

Il serait erroné, souligne H. Hanafi, de ne retenir de l'hégélianisme que son prétendu idéalisme éthéré. Hegel fut un philosophe de son temps, basant toute sa réflexion sur la réalité concrète au sein de laquelle il vivait. C'est pourquoi sa philosophie peut, à ce titre, être dite "une philosophie de l'existence". Mais le trait dominant qui le caractérise est, sans contredit aucun, cette interpénétration parfaite de la Raison et du Réel qui fait d'elle une connaissance totale, ne prêtant le flanc à aucune faille et englobant en elle tout le mouvement de l'Histoire ; tout réel est rationnel ; tout rationnel est réel.

Pressé d'en arriver aux conclusions, H. Hanafi ne peut s'empêcher de voir déjà des applications concrètes dans ces quelques notations. Comment ne pas voir en effet dans cette "logique de l'existence" le remède salutaire à la "logique du sentiment" dont souffrent certains contemporains,

sinon la majorité d'entre eux, et qui empoisonne l'analyse claire et objective de la réalité ? Mais procédant plus avant dans son enquête, H. Hanafi passe en revue les multiples implications de cette "rationalisation du réel" sur laquelle repose tout le système hégélien. Et nous voici pris dans le tourbillon dialectique de l'Esprit, qui ne laisse rien de reste, réconciliant au passage "Conservateurs" et "négateurs de la religion", pour récapituler finalement toute l'Histoire dans une vision unificatrice saisissante.

Une fois aboli le dualisme Pensée/Réalité, Raison/Réel, Connaissance/ Existence, la Raison affirme jusqu'au bout ses prétentions pour abolir cette fois-ci tout dualisme entre vérité divine et vérité humaine, entre Inspiration et Raison, entre sacré et profane. Religion et philosophie s'identifient ; l'histoire de la Révélation divine se confond avec celle du progrès humain. L'homme est dès lors guidé par une "Idéologie" qui imprègne toute son existence ici-bas.

Que d'applications H. Hanafi ne voit-il pas, une fois encore, pour la société musulmane contemporaine, et en premier lieu pour répondre à son besoin d'une vision unifiée de Dieu et de l'Univers qui soit basée non plus sur la mentalité "théologique" du passé (18), mais sur des schèmes intelligibles rationnels De plus, note-t-il en passant, "il n'y a pas à avoir peur" devant l'éveil de certains courants réformistes modernes qui offrent nombre de points de ressemblance avec la pensée hégélienne. Ils parlent sans doute davantage d'humanisme que de théologie, davantage de l'homme que de Dieu ; ils sont préoccupés plus par le développement de la conscience humaine que par la "religion" au sens traditionnel du mot. Leur but cependant n'est pas d'opérer une substitution, mais bien une "nouvelle compréhension" de la religion, basée sur le fait qu'elle est la vie et que la nouvelle "idéologie" prônée par eux vise à donner un nouvel élan au progrès de la société. (Il est superflu de noter qu'en parlant de ces courants modernes, H. Hanafi entend d'abord désigner l'idéologie qu'il propose lui-même aux temps modernes).

Dans un autre écrit, qui envisage, dans une perspective plus large, "la mission de la pensée" (19), H. Hanafi donne à sa réflexion une tournure plus personnelle qui, à notre avis, précise sa prise de position, tout spécialement vis-à-vis de Hegel. Le lien de la pensée à la réalité y est rappelé avec force. Penser ne signifie pas accumuler ou répéter des connaissances ; cela ne signifie pas non plus encenser la réalité. Il s'agit de revenir constamment à la réalité et de "vivre avec" elle pour la faire évoluer et la changer. Sous ce rapport, le penseur n'a pas à utiliser "l'argument d'autorité", qu'il s'agisse de l'autorité politique ou de l'autorité religieuse, pour le développement interne de sa réflexion ; il ne tient son autorité que de lui-même et de l'analyse directe de la réalité. Ce serait de sa part faire preuve d'un conservatisme rétrograde que d'utiliser simultanément une méthode "horizontale" pour ce qui concerne la vie en société et une méthode "verticale" pour ce qui a trait à la religion. "La mission de la pensée n'est pas de suivre deux méthodes différentes : une méthode scientifique pour ce qui concerne les phénomènes sociaux, et une méthode religieuse pour ce qui concerne les dogmes et l'histoire sainte. La pensée a une seule méthode qu'elle applique à divers phénomènes".

Loin de nous de déduire de ces trop brèves remarques que H. Hanafi prend pour argent comptant toutes les affirmations de l'idéalisme hégélien ! Mais n'y a-t-il pas dans les deux pensées une commune confiance quasi-absolue dans le pouvoir de la raison humaine, de cette raison qui ne démissionne pas ? Il ne reste plus qu'un pas à faire pour affirmer que la raison est le tout de la connaissance humaine... et ce pas est fait ! En cela, H. Hanafi se veut pleinement musulman.

Que signifie alors "croire" ? Qu'est-ce que la "foi" ? A cette question H. Hanafi ne répond pas, car il s'agit là d'un langage théologique" qui n'est pas le sien. Ou plus exactement, il répond que l'Islam refuse tout mystère, tout praeter - ou extra-rationnel. La prétendue opposition entre la raison (al-'aql) et la transmission de vérités révélées (al-naql), sur laquelle divergeaient les positions des Ash'arites et des Mu'tazilites, est un faux dilemme. Le Prophète a eu en effet pour mission de révéler, d'éduquer la raison du genre humain. L'Islam à sa suite représente une confiance absolue dans la Raison ; il lui donne sa pleine indépendance. Si Dieu a quelque chose à "dire" Il emprunte la voix de la Raison ; et en ce sens, H. Hanafi souscrit aux affirmations de Hegel pour ne voir, dans le progrès de la Révélation et le dévoilement, lui-même progressif, des virtualités de la Raison humaine, qu'une même et unique Histoire. La religion elle-même devient Histoire, prenant toute la vie de l'homme, - se confondant avec elle.

IV - LA VOCATION D'UN PENSEUR

"L'important n'est pas de refuser les dogmes et de les détruire - quoi de plus facile ! d'autant que cela a déjà été fait dans la civilisation européenne. Mais l'important est de restructurer ces dogmes, pour qu'ils soient conformes à l'esprit de l'époque et qu'ils répondent à ses appels. Ce n'est pas faire preuve d'un esprit de réformisme ou de concordisme, mais d'un désir d'exploiter toutes les possibilités et ressources de l'époque, selon une considération scientifique. Nos peuples actuels sont toujours croyants et le problème n'est pas de transformer leur foi en un manque de foi, mais de transformer la foi morte en foi vivante, de transformer une foi statique en foi dynamique qui soit influente sur l'orientation des événements de l'époque... L'important est donc... de changer toute la religion en idéologie révolutionnaire".

Dans la dernière étude dont nous nous servons ici (20) et dont nous venons de traduire un extrait, nous retrouvons en résumé toute l'entreprise de H. Hanafi : transformer la religion en idéologie.

De nouveau, nous voyons notre auteur aux prises avec la mentalité traditionnelle, au sens péjoratif du mot, ainsi qu'avec diverses tentatives contemporaines d'un renouveau de la pensée religieuse musulmane. Essais intempestifs de conciliation entre la religion et la science, tentatives de concordisme entre les impératifs religieux et l'analyse objective de la réalité concrète de l'homme, maintien d'une certaine zone de mystère qui est autant de retranché à la raison humaine, ce ne sont là que les demi-solutions, pour ne pas dire des échecs complets. Tous ces prétendus réajustements de la pensée religieuse sont en effet une nouvelle preuve, pour autant qu'il en fût besoin, de la suprématie des sciences divines, alors que l'homme contemporain, tout particulièrement dans les pays en voie de développement, a avant tout besoin d'une anthropologie dynamique qui n'oriente pas son attention vers des lendemains mystérieux, mais vers le monde d'ici-bas à construire ou à transformer.

Nous ne nous attarderons pas sur certaines formules lapidaires et un tant soit peu énigmatiques où l'auteur semble relativiser à l'extrême tout le passé doctrinal de l'Islam - sa plume va-t-elle parfois plus loin que sa pensée ? - pour transcrire ce qu'il affirme ici sur les virtualités encore non exploitées de cet Islam. Si celui-ci fut essentiellement, dès son premier essor, la proclamation de l'indépendance de la raison, n'est-ce pas en trahir l'esprit que de chercher, à imiter servilement un passé révolu ? La Révélation a connu diverses étapes, selon les requêtes de chaque époque et suivant une "philosophie ascendante de l'Histoire", pour aboutir finalement à l'Islam où Révélation et Raison s'identifient. La Raison ne peut donc renoncer à cette "maturité parfaite" sans se trahir elle-même. Qu'il y ait référence à l'expérience privilégiée du Prophète Muhammad et à celle de la première Communauté, cela n'empêche absolument pas, bien au contraire, que la vérité se trouve "en avant" et non pas "en arrière".

Malgré les imperfections de leurs tentatives, imperfections dues à leur optique trop ontologique et non suffisamment anthropologique, les Philosophes musulmans (Fâlasifa) relevèrent le défi de parler de Dieu en des termes proches de leur époque, concrètement en adaptant à leur situation musulmane le langage de la philosophie grecque. Ils n'usèrent peut-être plus, pour décrire les Attributs divins, des termes coraniques, mais bien du même Dieu qu'ils parlaient. C'est proportionnellement le même effort qui doit être tenté aujourd'hui, avec toute l'audace que cela requiert et sans crainte des qu'en dira-t-on.

La réalité musulmane contemporaine est étroitement liée aux problèmes du sous-développement et de l'émancipation politique, sociale et culturelle. Ne cherchons pas Dieu ailleurs ! Pour prendre un exemple on ne peut plus éloquent, les actes cultuels (ibâdât), qui furent et sont traditionnellement considérés comme le test de la sincérité de la religions en arrivent à perdre toute valeur probatrice, pour ne pas dire qu'ils perdent tout droit de cité. "Si nous demandons à nos contemporains : "quel est le mot qui, lorsque vous l'entendez, émeut votre sensibilité ?" ils répondent : "le morceau de pain!". Disons donc : Dieu est cette recherche du pain qui vous préoccupe! Dieu est la révolte contre le féodalisme et l'exploitation !".

Nous laissons intentionnellement à notre traduction le vague que nous croyons lire dans les expressions mêmes de H. Hanafi, mais nous y voyons néanmoins l'aboutissement concret des principes précédemment admis : Dieu est l'Histoire et la Raison est la mesure de cette Histoire. Avec le contexte culturel qui lui est propre, l'Occident a crié : le Dieu ancien est mort ! Vive le Dieu nouveau ! Pourquoi l'Islam contemporain, aux prises avec les problèmes socioculturels qui lui sont spécifiques ne serait-il pas en droit de crier à son tour : "Dieu est mort comme garant de l'ordre établi. Que vive Dieu comme héraut de la révolution ! Il n'y a pas là un simple changement de mots mais

l'expression de la fonction du mot ancien par un mot nouveau. Ce qui concerne la religion n'est donc pas de donner des réponses à de simples questions théoriques sur l'origine et la fin de l'Univers, mais elle est affrontée aux problèmes pratiques qui se présentent aux hommes".

Il faut évidemment quelque courage pour affronter ce défi contemporain. Mais la pensée n'est-elle pas une "mission" ? Le penseur n'a-t-il pas une "vocation" qui illumine toute sa vie ? Bien sûr, "il peut cacher sa foi profonde, mais il est indispensable qu'il l'exprime une fois et il est alors "martyr", témoin de la vérité".

Il reste à tourner la dernière page de recueil que nous venons de parcourir. C'est à nouveau un échange d'armes, une mise en demeure de faire un choix radical entre deux directions opposées et contradictoires. D'un côté, la pensée dite "justificatrice" qui ne voit rien à redire au système économique-politique en place : conception "pyramidale" de la société, persistance de la situation de classes, etc... autant de notions qui ont des relents du Moyen-Age chrétien... pour ne pas prendre d'exemples plus proches de nous ! De l'autre, la pensée "négatrice" que H. Hanafi définit comme suit :

"(son) but est de donner à la révolution un nouvel essor et de faire exploser les énergies de la religion qui sont prisonnières. Cette interprétation est négatrice de la situation présente et elle réalise la révolution permanente. Elle détruit toute représentation religieuse traditionnelle qui soutient la situation de classes, telle que la représentation pyramidale du monde, et elle la remplace par une représentation horizontale qui situe l'homme dans l'Histoire et fait de Dieu le Progrès... La pensée "négatrice" est celle qui ne fait qu'un avec la réalité et le mouvement de la pensée en elle correspond au changement de la réalité ; elle-même ne craint pas de proclamer la propriété collective, de confisquer l'héritage pour l'annexer au trésor public, et de demander une redistribution du revenu selon la valeur du travail ; elle ne craint pas non plus d'invoquer l'instauration du pouvoir des classes laborieuses, de détruire la situation de classes ou de proclamer le droit à la face du tyran".

Si H. Hanafi termine ses réflexions sur ce sujet par une très brève conclusion commençant par un énigmatique et impersonnel "il se pourrait que..." , l'alternative dont il nous parle est trop nette, trop tranchée pour que nous puissions douter du choix que lui-même y opère.

Venant préciser une impression que nous aurions pu ressentir à la lecture des quelques lignes précitées, H. Hanafi emploie à plusieurs reprises des termes ou expressions qui sont tout droit empruntés à la doctrine du Matérialisme marxiste : dialectique de l'Histoire, l'infrastructure commandant la supers-structure, déterminisme des lois naturelles, nécessité de la lutte des classes, etc... (21). Retenons de même cette affirmation qui, une fois supprimée l'allure courtoise ou obligée de sa formulation, serait extrêmement lourde de conséquences : "Dans notre pensée contemporaine, nous continuons d'expliquer les événements par leur référence aux Causes premières et non à leurs causes directes ; et il se peut que la vision matérialiste traditionnelle soit plus efficiente à l'étape historique que nous traversons actuellement". Avec cette logique implacable que nous a apprise l'histoire, est-ce Marx venant irrémédiablement compléter et parachever la dialectique hégélienne ? D'aucuns le pensent (22). A ce point, il est vrai, H. Hanafi pourrait nous renvoyer là d'où nous sommes partis : votre Matérialisme en Occident fut "athée" ; mais cette caractéristique est le reflet des circonstances qui vous sont et vous furent propres. Si les mots sont "transposables", les circonstances, elles, ne le sont pas.

Il se pourrait en effet, que le "matérialisme" maintenant entrevu soit l'expression d'une attention résolument portée aux circonstances matérielles et sociales qui forment la trame de toute vie humaine... sans pour autant nier a priori toute notion de transcendance. Mais, pris dans l'étau de cette impersonnelle identification de Dieu et de l'Histoire, nous sommes contraints de reconnaître que notre supposition est gratuite.

Malgré la note "orientaliste" que pourrait révéler une telle question ; on peut néanmoins se demander alors si les mots ont encore un sens et s'ils ne sont pas quand même traducteurs d'une réalité qui leur est comme inhérente. L'"esprit" est-il polyvalent et indéterminé à ce point qu'il puisse user de n'importe quelle "lettre" pour prendre forme ? Et surtout, au terme de l'itinéraire, que reste-t-il de l'intention initiale, à savoir : le renouveau de la pensée religieuse de l'Islam ? Y a-t-il encore "religion", ou même, pour employer maintenant le mot-clé de H. Hanafi, peut-il y avoir une véritable "anthropologie" là où l'homme ne peut et ne doit compter que sur lui-même, évitant toutes les démissions de sa raison, pour affronter le débat quotidien de son existence et finalement n'aboutir qu'à

lui-même ? Sans vouloir le moins du monde oublier tout ce qui fut acquis en chemin, et si pénible que soit cette longue suite de questions, qu'il nous soit quand même permis de les poser.

V - FAUT-IL CONCLURE ?

La pensée de H. Hanafî, comme nous avons cru pouvoir le constater dans son enseignement universitaire, tour à tour libère, inquiète ou irritée. Tantôt elle blesse de jeunes sensibilités musulmanes encore nourries du Coran ; tantôt elle semble affranchir des énergies emprisonnées et des aspirations secrètes qui n'osent s'exprimer. Le moins que l'on puisse dire est qu'elle offense le langage académique et qu'elle contraint à prendre position. Dans un milieu où l'accumulation passive des connaissances répond difficilement aux exigences d'une formation réfléchie et personnalisée, son aspect consciemment innovateur ne peut laisser indifférent.

Outre les quelques réactions auxquelles nous venons de faire allusion et qui sont plus difficiles à exprimer clairement qu'à pressentir, il nous faut signaler la prise de position de Fu'ad Zakariyyâ, lui-même professeur de philosophie à l'Université de 'Ayn Shams (23). Après avoir reconnu en son confrère et ami la "foi profonde" qui anime chacun de ses écrits, il ne peut s'empêcher de lui reprocher son optimisme exagéré sur le sort de la culture musulmane. Le phénomène de transposition que prône H. Hanafî présuppose que culture musulmane et culture occidentale sont parvenues à un même degré d'achèvement. Or il y a là, selon F. Zakariyya, un a priori que contredit la réalité. Alors que les philosophes musulmans des siècles passés purent "prendre position" par rapport à l'héritage de la philosophie grecque car celle-ci avait atteint une stabilité qui leur permit de se situer aisément vis-à-vis d'elle - et encore furent-ils influencés par elle plus qu'on ne voudrait bien le dire - la civilisation européenne contemporaine est encore, quant à elle, en pleine évolution. Tel est le premier point qui contredit les prémisses sur lesquelles se base H. Hanafî. En outre, la rapidité du changement qui s'opère au sein de la civilisation européenne est proportionnellement beaucoup plus grande que la capacité de la civilisation musulmane à la rattraper. Le fossé entre elles se creuse de plus en plus. Au nom de quel principe peut-on alors prétendre qu'a sonnée l'heure pour la civilisation musulmane de prendre le relais de la civilisation humaine comme telle ? Ce serait se faire basement illusion et se maintenir dans une fausse sécurité proche de l'orgueil.

Face à l'esprit "local" de H. Hanafî, F. Zakariyyâ entend quant à lui "prendre la défense de la culture mondiale". Parler de culture naissante face à une culture envahissante, c'est vouloir accuser à tout prix les inévitables différences entre ces cultures pour les amener à s'opposer entre elles, et non pas à collaborer au même sort. S'il faut employer le langage des images, parlons non pas d'agression culturelle, mais d'échange de "vases communicants". C'est uniquement de cette façon que la civilisation musulmane cessera de se faire illusion sur elle-même et sur la civilisation européenne dont elle a encore à recevoir.

C'est la même substitution du particulier au général qui fit l'objet des critiques du Père M. Allard (24). Après avoir relevé l'obscurité et les imprécisions du langage qui rendent difficile la compréhension de l'œuvre de H. Hanafî il en souligne l'originalité qui consiste essentiellement dans son orientation anthropocentrique (25).

Cependant, l'ambiguïté la plus fondamentale réside, selon lui, dans ce que H. Hanafî entend par "humain" et force lui est de constater que le philosophe égyptien fonde l'homme universel dans le moule de l'homme musulman et que, selon cette présentation, "la réalité humaine musulmane et la réalité humaine en général se confondent". Si cette confusion est acceptable par un musulman, elle ne l'est que par lui, et il y a tout lieu de croire que, dans ces conditions, sera faussé le phénomène d'interpénétration des cultures, que H. Hanafî se refuse à invoquer comme tel mais qui est néanmoins la phase préliminaire à la "transposition" opérée ultérieurement. Nous avons vu F. Zakariyyâ reprocher à H. Hanafî son point de vue particulariste et c'est effectivement, selon nous l'une des difficultés majeures de la synthèse qu'il entend élaborer. Lorsqu'il table, pour reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, sur certains auteurs européens qui représentent, à ses yeux, l'"apogée" de la culture européenne contemporaine, un tel choix pourrait donner lieu à reconsidération.

Ambiguïté fondamentale de ce que H. Hanafî entend par "humain"... il nous semble indispensable, pour la dernière fois, de poser à notre auteur quelques questions que nous nous obstinons à croire importantes. L'identification "révélé = rationnel = réel" est-elle à ce point musulmane que la notion même d'"Islam" en arrive à perdre toute signification ? Le "réel" dont il nous est tant parlé est-il circonscrit aux seules dimensions de l'homme, non pas idéal, mais vivant

l'aujourd'hui de ses capacités, de ses espoirs et de ses déficiences ? Les actes cultuels, la prière en premier lieu sont-ils réellement inconciliables avec l'action la plus révolutionnaire qui soit ? Et finalement, est-ce nécessairement s'abaisser et abdiquer devant un nouvel humanisme à construire que de se prosterner devant la gratuité d'un "donné" révélé qui, avant d'être un guide pour l'action, apporte d'abord une raison d'être ?

Après cet ouragan qui vient de passer sur la pensée traditionnelle de l'Islam, il est encore difficile de juger avec clarté si nous sommes en face d'un monceau de débris ou si, au contraire, quelque espoir est en train de renaître. Le discernement est d'autant plus difficile lorsqu'il est à opérer par quelqu'un qui reste toujours par quelque côté étranger à la problématique posée et qui n'est pas complice au même degré dans l'enjeu du débat, malgré toute la sympathie qui peut le lier à ceux qui y sont pleinement compromis (26).

Oui ! Faut-il conclure ? Nous avons simplement tenté d'esquisser ici "une" grille de lecture pour une tentative qui n'en est qu'à son premier élan, mais qui compromet d'emblée des valeurs considérées jusqu'à présent comme traditionnelles et fondamentales. Pour lui rendre pleinement justice, il est nécessaire de se rendre attentif aux développements ultérieurs que lui donnera son auteur, avec toute l'ambition qui le caractérise. Mais il est sage de se rappeler à certains moments qu'un pas en plus peut être un pas de trop.

Marc CHARTIER

NOTES

1. M. Allard : "Langage et Théologie Musulmane", in *Travaux et Jours*, Beyrouth, n° 12 (janv. -mars 1964), pp. 63-81 ; spécialement pp. 67-69.
2. Cf. pour l'Égypte, en plus de l'auteur dont nous parlerons ici, l'œuvre du Dr Kâmil Husayn, notamment dans son livre *al-Wadî l-muqaddas*, dar al-ma'arif, le Caire, 1968, 207 p. Il est évident de même que l'expérience socialiste tentée par ce pays n'est pas sans déteindre sur le langage religieux lui-même. Cf. O. Carré "L'idéologie des manuels religieux dans l'Égypte actuelle", in *Revue des Etudes Islamiques*, XXXVIII, fasc. I, 1970, pp. 87-126.
3. Professeur de philosophie aux Universités du Caire (Guizah) et de 'Ayn Shams (Héliopolis).
4. Les thèses de doctorat, que H. Hanafi a présenté en Sorbonne, (Hassan Hanafi, *les Méthodes d'exégèse : Essai sur la Science des Fondements de la Compréhension 'Ilm usûl al-Fiqh*, le Caire 1385/1965, publié par le Conseil Supérieur des Arts des Lettres et des Sciences Sociales, CCLXXVII + 564 p.), est à plus d'un titre "difficile d'accès". Pour une critique de cette œuvre, voir : M. Allard : "un essai d'anthropologie musulmane", in *Travaux et Jours*, n° 32 (juil. -sept. 1969) pp. 83-97. Nous utiliserons surtout pour notre part les abondants articles publiés par H. H. dans deux revues mensuelles du Caire, où l'auteur se doit de "monnayer" ses idées. Nous nous inspirerons aussi de notes de cours prises durant l'année académique 1970-1 (Université du Caire). Certaines précisions sont dues finalement à des entretiens privés avec l'auteur. (Cf. *COMPRENDRE*, document jaune, n° 53, 5 novembre 1970).
5. "Rôle du penseur dans les pays en voie de développement", in *al-Kâtib*, le Caire, oct. 1970, pp. 26-51.
6. *In al-Fikr al-Mu'âsir*, le Caire, avril 1969, pp. 58-68.
7. Cette note est soulignée à souhait dans l'introduction fleuve qui précède sa thèse de doctorat (*Les Méthodes d'exégèse...*). On y a vu une redondance qui frise la prétention. Cf. : M. Allard, art. cit. in *Travaux et Jours*, n° 32.
8. En particulier Muhammad Iqbal (1873-1938), le philosophe poète Indo-Pakistanaï, dans sa tentative de "*Reconstruction of Religious Thought in Islam*".
9. "Hegel et notre vie contemporaine", in *al-Kâtib*, sept. 1970, pp. 83-109. "Hegel et la pensée contemporaine", in *al-Fikr al-M.*, sept. 1970, pp. 28-43.
10. "Phénoménologie de la religion selon Husserl", in *al-Fikr al-M.*, juil. 1970, pp. 10-19.
11. "Unamuno et le Christianisme contemporain" in *al-Fikr al-M.*, janv. 1969, pp. 12-23.
12. "Herbert Marcuse : la Raison et la Révolution", in *al-Kâtib*, mai 1970, pp. 57-75. "Herbert Marcuse : la Philosophie et la Révolution", in *al-Kâtib*, août 1970, pp. 41-61.
13. "Notre position par rapport à l'Héritage de l'Occident", in *al-Fikr al-M.*, janv. 1971, pp. 10-27.
14. *Les Méthodes d'exégèse...*, p. XC.
15. On peut trouver quelques éléments complémentaires dans l'article "Garaudy en Égypte", in *al-Kâtib*, janv. 1970, pp. 101-117.

16. Fait notable dans l'histoire de l'enseignement supérieur en Égypte, H. Hanafi donne à l'Université du Caire un cours sur le "problème synoptique", où il s'inspire essentiellement de la critique bultmanienne. On écrivait récemment à ce sujet : "Si Hanafi lui-même se refuse, par tactique ou respect, à appliquer au Coran les méthodes bultmaniennes et à traiter le Livre Saint de l'Islam comme il traite les Evangiles, combien de temps encore de telles scissions à l'intérieur d'une même conscience peuvent-elles être maintenues ? Le pas que Hanafi se refuse à faire pour être conséquent avec lui-même, ses disciples ne le feront-ils pas ?" (Paul Nwyia : "Islam et langage moderne", in *Travaux et Jours*, n° 38 (janv. -mars 1971), p. 96). Il nous semble, quant à nous, que le pas, dont il vient d'être parlé, a déjà été fait d'une certaine façon, et par H. Hanafi lui-même.
17. cf. note 9.
18. H. Hanafi voit ici un rapprochement à faire entre Hegel et les Mu'tazilites S'il avait vécu de leur temps, il aurait volontiers pris parti pour les "Rationalistes de l'Islam"... mais il y a maintenant plus que les Mu'tazilites !
19. *al-Kâtib*, janv. 1971, pp. 14-28.
20. "Le nouveau et stagnation dans la pensée religieuse contemporaine", in *al-Fikr al-M.*, avril 1970, pp. 27-41. Pour une critique de cet article, voir : lire Sulaymân : "Contradiction et pragmatisme dans "le nouveau et la stagnation..." in *al-Fikr al-M.*, juin 1970, pp. 107-116.
21. En plus de l'article ici étudié, voir la réponse à Garaudy, Cf. note 15.
22. Ces quelques pages n'ont pu malheureusement s'inspirer d'un article à paraître et visant à montrer que H. Hanafi est un marxiste qui s'ignore... ou qui n'ose pas mener jusqu'au bout ses conclusions.
23. "Défense de la culture mondiale", in *al-Fikr al-M.*, janv. 1971, pp. 28-37.
24. art. cit., in *Travaux et Jours*, n° 32.
25. "L'originalité de H. Hanafi est d'étendre (le) rôle des asbâb al-nuzûl à l'ensemble de la révélation. Cela lui permet de présenter le Coran comme la vérité de l'expérience humaine de Mahomet et de ses premiers compagnons et de le désigner comme "l'expérience anonyme". "Expérience" parce qu'il recueille et idéalise un ensemble d'expériences, et "anonyme" parce que "la source de la révélation... désignée par un terme non-humain", est hors des prises de l'homme. Ainsi les quatre sources (c'est-à-dire : le Coran (l'expérience anonyme) ; le hadith ("expérience privilégiée") ; l'ijmâ' (expérience intersubjective) ; le qiyâs ou ra'y ("expérience individuelle") qui servent au musulman pour spécifier sont action deviennent homogènes et se réfèrent toutes à l'expérience humaine" (ibid., p. 91).
26. Voir ce que dit Paul Nwyia, art. cit.



<p>S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74</p>
