



N° JAU/53 - 5 novembre 1970

UN ESSAI D'ANTHROPOLOGIE MUSULMANE

Analyse et appréciation du livre de M. Hasan Hanafi¹

*Les méthodes d'exégèse : essai sur la science des fondements
de la compréhension ('Ilm usûl al-Fiqh) ².*

par le Père Michel ALLARD

*Directeur de l'Institut des Lettres Orientales (Université Saint Joseph, de Beyrouth),
le Père Michel Allard est l'auteur de deux livres importants sur la théologie musulmane :*

- Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples (*thèse de Doctorat ès-lettres, de l'Université de Paris ; Beyrouth, Impr. Cath. , 1965, 450 p.*)
- Textes apologetiques de Juwaynî, *Beyrouth, Dar el-Machreq, 1968, 200 p. (Recherches de l'Institut des Lettres Orientales, n° 43).*

Dans la ligne de sa réflexion anthropologique et théologique, il a analysé, sous le titre ici retenu, l'ouvrage de Monsieur Hasan Hanafi, dans Travaux et Jours, Beyrouth, n° 32, juillet-septembre 1969, pp. 83-97. Voici le texte intégral de son article.

Il y a déjà plus de trois ans, paraissait au Caire, sous les auspices du très officiel Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales, un ouvrage fait pour provoquer la surprise du lecteur, pour le rebuter et l'attirer tour à tour.

Surprise de voir un auteur égyptien faire publier au Caire une thèse, en langue française, puis, à la lecture, dès les premières pages, désir contradictoire de fermer le livre, tant la forme en est défectueuse (incoorrections et obscurités de langage venant s'ajouter à de très nombreuses fautes d'impression) et d'aller jusqu'au bout tant le projet en paraît intéressant.

Le titre de l'ouvrage où l'on voit s'aligner les notions de méthode, d'exégèse, de fondement et de compréhension n'évoque rien de clair pour le lecteur. Seul le sous-titre arabe est signifiant puisqu'il renvoie à une branche précise des sciences musulmanes, celle des *usûl al-fiqh* ou fondement du droit religieux. _

¹ Cf. Comprendre, bleu, n° 63, 30 avril 1970, note 2.

² Hasan HANAFI, *Les méthodes d'exégèse ; essai sur la science des fondements de la compréhension ('Ilm usûl al-fiqh)*, Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales, Le Caire 1385/1965, CCLXXVII, 564 p. Dans les citations que nous ferons ici, nous renverrons à la Préface et à l'Introduction en utilisant les chiffres ordinaires en italiques, pour éviter l'emploi des chiffres romains.

Mais malgré tous ces défauts extérieurs, nul chercheur s'intéressant à l'Islam moderne ne peut se dispenser de lire le livre de Monsieur Hanafi. Dans une brève préface, Monsieur Robert Brunschvig commence par jeter tout le poids de son autorité et de son intelligence du fait musulman pour nous inciter à lire l'ouvrage. Il écrit en effet : "Pour la première fois sans doute dans l'histoire de la pensée musulmane, Hasan Hanafi tente une grande aventure, celle de la réinterprétation totale des *usûl al-fiqh* traditionnels" (p. 1) ; puis il donne le principe essentiel de ce renouvellement : "La vie, vie humaine, intention première et universelle de la "révélation", en commande l'interprétation, la réinterprétation qui s'impose à notre époque, dans la conscience comme dans l'action" (p. 2).

L'auteur lui-même est d'ailleurs conscient de la nouveauté et de l'importance de son livre. Dans une page où il présente rapidement les grands mouvements réformistes de l'histoire de l'Islam, il caractérise en quelques lignes l'œuvre de Ghazali et d'Ibn Taimiya et situe son travail dans la ligne de ces rénovateurs (pp. 95-96). En un autre passage, il écrit même à propos du fondateur de la science des *usûl al-fiqh* : "L'auteur du présent traité se considère lui-même dans la même situation culturelle que le fondateur de la science de l'exégèse... L'auteur du présent travail assume la même mission que al-Shafi'i dans les temps modernes" (p. 90, n. 3).

Pour présenter l'ouvrage de Monsieur Hanafi, nous allons tenter de caractériser son point de départ, le but qu'il s'est proposé, puis la méthode qu'il préconise. Les citations, nombreuses, seront empruntées, pour toutes ces questions, à la préface et à la longue introduction de l'auteur. Dans la suite, nous chercherons à discerner, à travers les analyses des traités d'*usûl al-fiqh* présentées par l'auteur, la manière dont il applique lui-même la méthode qu'il a d'abord exposée théoriquement.

Le point de départ de son étude, Monsieur Hanafi s'en explique dans une des premières notes de sa préface (p. 5, n. 2). Il aurait eu, au cours de conversations avec les professeurs de l'Université du Caire, à la suite de lectures et de leçons de philosophie occidentale, une double intuition : la première concernant le caractère spécifique d'une méthode qui serait propre à la pensée musulmane et la seconde concernant l'importance de la conscience comme intériorité et intentionnalité, dans la pensée moderne.

Cependant pour que ces concepts aient incité l'auteur au travail de rénovation dont son ouvrage est le fruit, il fallait un point de départ plus concret.

Si l'auteur en effet se situe dans la ligne des grands réformateurs de l'Islam, c'est qu'il a pris conscience de certains besoins concrets de la société dans laquelle il vit. N'écrit-il pas lui-même : "Toute réforme doit naître de la réalité" (p. 234). Observant cette réalité, Monsieur Hanafi constate tout d'abord un changement profond des mentalités à l'égard de tout ce qui concerne le domaine strictement religieux. "L'époque (primitive de l'Islam était encore proche de la première génération, où les actes rituels représentaient une nouveauté et avaient une attirance sur la grande masse. Maintenant le milieu culturel a changé... (l'aspect rituel) n'est plus l'aspect dominant dans la vie quotidienne... Auparavant la foi existait... Il suffisait de promulguer une loi afin qu'elle soit appliquée par tout le monde. L'obéissance existait encore. Actuellement la situation a changé. Personne n'accepte maintenant le donné révélé, car personne n'a la foi ancienne... Actuellement la foi n'est plus gardée. Elle n'a plus sa consistance et sa force. Son autorité n'est pas suffisante pour légiférer" (pp. 235-236). C'est à partir de cette première constatation, douloureuse dans sa franchise, que l'auteur se met en quête non pas d'une autre loi que la loi musulmane, mais d'une autre manière plus anthropocentriste d'envisager cette loi musulmane. Il dira, en conclusion de la page précédente, cette phrase qui annonce toute sa méthode : "La conscience exige une réalité (humaine) qui tend vers sa vérité (divine).

Profondément persuadé d'autre part que politique et religion ne sont que deux aspects complémentaires de l'unique réalité musulmane, Monsieur Hanafi, après avoir souligné l'impuissance actuelle d'une loi purement religieuse, constate que l'inefficacité du politique pur n'est pas moins grande, en milieu musulman. "Les dirigeants actuels se plaignent de la passivité de la masse en ce qui concerne le socialisme... La masse est encore religieuse (p. 193)... Les doctrines de l'économie politique ne touchent pas la masse... tandis que la révélation réside encore dans le cœur". Et il conclut : "En interprétant la révélation suivant les besoins actuels de la communauté en appuyant l'action du réformateur, le changement soudain se réalise plus vite et plus efficacement" ; et plus haut il donnait des exemples de cette nouvelle interprétation : "(L'exégète) déclare la dépossession légitime des exploitants de la communauté si celle-ci tend vers le socialisme communautaire et vers le neutralisme positif" (p. 275).

Il est intéressant de noter, à propos de l'optique politico-sociale que manifestent ces derniers textes, la convergence entre ces propos et ceux que l'on trouve par exemple dans le livre du Président

Nasser intitulé : *Falsafa al-Thawra* (Philosophie de la Révolution). Le Président égyptien écrivait en effet à propos du pèlerinage : "Il faut que change notre conception du pèlerinage il ne faut pas que le fait d'aller à la Ka'ba devienne un billet d'entrée au paradis après une longue vie, ou une simple tentative pour acheter le pardon après une vie bien remplie. Il faut que le pèlerinage ait une force politique énorme. Il faut que la presse mondiale s'empresse pour suivre les nouvelles du pèlerinage, non pas pour décrire d'anciennes coutumes ou des tableaux pittoresques mais pour décrire une assemblée politique périodique où se rassemblent les gens importants pour tracer, dans ce parlement islamique, les grandes lignes de la politique de leurs pays" (p. 17).

Partant de cette brève mais lucide analyse de la situation du monde musulman, et plus spécialement de l'Islam égyptien quel but se propose Monsieur Hanafi ? On pourrait croire tout d'abord, se fiant au vocabulaire employé par l'auteur, qu'il a décidé de rompre délibérément avec la tradition. Ce qui vient renforcer cette première impression, c'est la longue liste des auteurs non musulmans dont Monsieur Hanafi reconnaît qu'ils ont joué un rôle dans le genèse de sa pensée ; il cite en particulier Robert Brunschvig, Henri Laoust, Henri Corbin, Louis Massignon, Jean Wahl, Jean Guilton, Paul Ricœur, et G. E. Von Grünbaum. Cependant, reprenant plus tard la question d'une influence qui serait venue, de l'extérieur de l'Islam, orienter sa pensée, Monsieur Hanafi affirme très catégoriquement qu'il n'en est rien : "Le présent travail a toujours été frappé par une critique presque unanime sur la présence d'une influence étrangère. Illusion ! Or il n'y a aucune influence étrangère dans le présent travail en ce qui concerne le fond de l'exégèse. Il existe uniquement un emprunt à la terminologie devenue usuelle... L'emploi de ce langage ne signifie nullement une influence étrangère, mais uniquement un emprunt linguistique" (p. 115).

Le projet de l'auteur n'est donc pas de rénover la présentation de la vision musulmane du monde de l'homme et de Dieu à partir d'idées et de concepts empruntés à d'autres visions. C'est dans sa propre tradition qu'il va puiser son inspiration. Cependant, comme la tradition musulmane est multiforme nous devons chercher de quelle ligne particulière de pensée l'auteur entend se réclamer. Les citations de son ouvrage vont, sur ce point, nous éclairer. Parmi les musulmans, trois théologiens modernes sont en effet cités avec certaine fréquence : Muhammad Iqbal (1873-1938), Abû l-A'la al-Mawdûdi (1903-) et Sayed Qutb (1906-1966). Ces citations sont parfois accompagnées de commentaires qui montrent chez l'auteur une réelle admiration pour l'œuvre de ces trois écrivains, mais, ce qui est plus important, c'est qu'il se réclame très explicitement de leur pensée : "Le modernisme actuel de Sayed Qutb et Abû l-A'la al-Mawdûdi est assumé dans le présent travail qui se réclame d'eux" (p. 94, n. 1). "Le présent travail est une continuation de *The reconstruction of religious thought in Islam* (de M. Iqbal)" (p. 210, n. 1).

Entre ces trois auteurs, les différences sont certainement nombreuses et profondes et cependant, pour que Monsieur Hanafi donne comme but à son ouvrage de continuer ce qu'ils ont commencé, il faut bien qu'ils aient en commun quelque chose d'essentiel. Sans entrer dans le détail des comparaisons, il est possible, en choisissant telle œuvre caractéristique de chacun d'entre eux³, d'y découvrir ce noyau commun. Chacun de ces trois écrivains a en effet pris conscience du défi lancé par le monde moderne à toute pensée religieuse, et tous les trois, malgré leurs divergences, se rejoignent pour présenter la même solution : la création d'un état islamique, d'une terre des purs (Pakistan) qui tâcherait d'imiter le mieux possible la communauté des premiers croyants. C'est ce même idéal, hérité des mouvements piétistes hanbalistes, qui s'est incarné entre autres, de nos jours, dans l'association des Frères Musulmans (dont Sayed Qutb fut longtemps le grand théoricien et dans bien d'autres mouvements modernes de rénovation musulmane.

Monsieur Hanafi, en revendiquant l'héritage de ces trois penseurs, marque bien le but qu'il s'est fixé. Il se propose de renouveler la présentation de la loi musulmane, entendue comme la norme de tous les comportements humains, pour le rendre à la fois plus acceptable pour des esprits tenant à leurs traditions mais marqués par le monde moderne, et plus efficace dans le domaine socio-politique.

Mais jusqu'ici nous sommes restés encore à l'extérieur du livre de Monsieur Hanafi et, sans doute, si nous n'allions pas plus loin, l'auteur nous reprocherait-il d'avoir succombé à ce qu'il appelle "l'historisme" et qu'il caractérise ainsi : "Au lieu de chercher l'idée, en tant qu'un contenu psychique dans l'esprit de l'auteur, et qui énonce une nouveauté originale, l'auteur lui-même, sa vie, ses voyages et ses relations mondaines, sont cherchés. Le penseur est devenu un personnage biographique" (p.

³ Muhammad Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, 1935 ; Sayed Qutb, *Ma'rakat al-islam wa l-rasmâliya*, Le Caire, 1952 ; Sayed Abul Ala Maudoodi, *Islamic law and constitution*, Karachi, 1955.

141). Pour éviter ce danger, il nous faut maintenant aborder ce qui fait "la nouveauté de l'idée" chez Monsieur Hanafi, en tentant de résumer brièvement la longue introduction où il expose sa méthode.

Le premier terme utilisé par l'auteur pour expliquer un des traits essentiels de sa méthode est celui de Transposition. Quelles sont donc les diverses implications de ce terme ? Le mouvement suggéré par le terme transposition suppose au point de départ un donné à transposer et au point d'arrivée un autre "lieu culturel" apte à recevoir à la fin de l'opération le donné en question. Ce donné c'est celui que les penseurs musulmans ont recueillis dans leurs traités de fondements du droit religieux (usûl al-fiqh) à partir d'une méditation sur les sources de leur foi (Coran et Hadith). Il faudrait tout de suite préciser que l'auteur limite son investigation aux seuls penseurs sunnites, tout en souhaitant, comme il le dit lui-même, "dépasser la querelle entre les différentes attitudes exégétiques : sunnite et chi'ite" (p. 35, n. 1). Un tel donné est donc marqué par l'histoire particulière d'un groupe bien délimité et l'ambition de l'auteur, ou, comme il le dit, "l'intention" de son ouvrage sera de faire éclater ces particularités pour intégrer la pensée musulmane dans la culture universelle. Pour ce faire, il va utiliser des termes de langue française, mais en tant que celle-ci est une des expressions actuelles de cette culture universelle. Il est clair dès lors que l'opération de transposition suppose une connaissance très profonde et de la culture d'où l'on part et de celle où l'on veut parvenir : il ne suffit pas de connaître les langues, il faut sans cesse se référer aux réalités signifiées pour les juger et les comparer.

Monsieur Hanafi ne se contente pas de faire la théorie de cette transposition, à plusieurs reprises il en donne des exemples. A propos de la qualification des actes, il écrit : "La notion des Mubâh indique bien la neutralité du monde extérieur par rapport à sa légitimité ou à son illégitimité. Si la légitimité du monde réside dans son existence, l'acte épanouissant dans le monde est un acte spontané émanant de l'innocence primitive aussi bien que de la conscience des choses. La notion de Mandûb indique bien une certaine légitimité dans le monde extérieur... C'est pourquoi le terme de "l'acte positif possible" désigne mieux la notion de Mandûb. Le terme "recommandé" n'est qu'une transcription" (p. 125). De même, à propos d'autres termes du vocabulaire du droit religieux, des précisions sont apportées à la simple traduction. Le couple de notion 'âmm/khâss est ainsi rendu par "général et particulier existentiels" et le terme hukm par "jugement d'action".

L'ouvrage se présente donc sur ce plan du langage, comme une recherche très neuve d'explicitation de la culture musulmane sous une nouvelle forme qui la rende assimilable par l'homme moderne. Cependant, il faut souligner que l'invention de ce nouveau langage exigeait une précision que l'auteur est loin de fournir. Il serait fastidieux de relever toutes les contradictions entre les différents passages du livre où tel mot, telle expression arabe sont accompagnés de leurs équivalents. En voici seulement quelques exemples : al-wad' bi l-ma'na est transposé par "position par le sens" (p. 7, n. 1) et par "transmission par le réel" (p. 556) ; tafsîr est rendu par "interprétation" (p. 11, n. 4) et par "exégèse" (p. 553) ; wâjib est rendu par "acte nécessaire de l'expérience anonyme" et par "acte positif nécessaire" (p. 551) ; Dîn est rendu par "conception du monde" (p. 173, n. 2), par "la vérité" (p. 317, n. 1) et par "révélation" (p. 380, n. 1). Une telle incertitude souligne le caractère inachevé de la tentative par ailleurs si intéressante de Monsieur Hanafi et rend la lecture de son ouvrage très difficile⁴.

Jusqu'ici, nous sommes restés sur le plan du langage, où déjà apparaît le caractère révolutionnaire de la tentative de Monsieur Hanafi. Pour comprendre en profondeur la nouveauté de la méthode qu'il préconise, il est nécessaire de passer au plan de la pensée elle-même. L'auteur constate tout d'abord, sans beaucoup d'indulgence, l'échec de la plupart des tentatives modernes qui avaient pour but de renouveler la présentation de la pensée musulmane. Selon lui l'ensemble des modernistes musulmans n'a pas échappé à la tentation de l'apologétique, tandis que les orientalistes se laissaient entraîner par les excès de leur méthode historique. Plus profondément, ni les uns ni les autres n'ont abouti parce qu'ils sont restés dans les perspectives classiques d'une exégèse qui prend le texte révélé comme un absolu dont tout développement ultérieur ne peut que dépendre étroitement.

Pour Monsieur Hanafi, le principe essentiel de toute nouvelle présentation de la pensée musulmane c'est que la théologie doit être remplacée par une anthropologie. Se situant alors sur le plan des quatre sources traditionnelles du droit musulman, il n'a pas de peine à souligner le caractère humain des trois dernières ; c'est ainsi qu'il rendra le terme hadîth par "expérience privilégiée", le terme ijma' par "expérience intersubjective" et le terme qiyâs ou ra'y par "expérience individuelle" (p. 7). Pour la première source, le Coran, le problème présentait plus de difficulté. L'auteur s'attache alors

⁴ A ce propos il faut signaler aussi que le livre de Monsieur Hanafi ne comporte aucun index, et cette lacune ne fait qu'ajouter aux difficultés du lecteur.

à souligner l'importance de l'une des dimensions de la révélation coranique, souvent peu mise en lumière, celle qui est désignée par l'expression *asbâb al-nuzûl*, et il écrit : "Le texte (de la Révélation) n'est pas une preuve en soi... Mais il est la réalité même, analysée, qui tend vers sa vérité. Le texte a sa genèse à partir d'un cas type... Le cas type est une réalité humaine" (p. 190). - "Les causes du dévoilement sont les causes de "la descente" (*asbâb al-nuzûl*) du texte... La révélation est l'apparition de la réalité qui tend vers sa vérité et non une descente d'une source extérieure du monde... Le donné révélé a été donné selon l'appel de la réalité. La réalité elle-même exigeait sa vérité" (pp. 190-191).

Pour comprendre cette prise de position de l'auteur, il faut se situer dans la perspective qui est la sienne : pour lui le Coran n'est pas d'abord une révélation ayant pour objet le monde d'en haut et plus spécialement Dieu lui-même, il est d'abord une loi religieuse faite pour l'homme. La souveraine liberté de Dieu qui révèle ce qu'il veut de sa vie cachée (*ghayb*) n'est donc pas en cause il s'agit plutôt de l'activité législatrice de Dieu organisant la première communauté musulmane en fonction des circonstances. Quant on accepte de voir le Coran sous cet angle, les motifs de l'insistance de Monsieur Hanafi sur les "raisons de la révélation" rejoignant les préoccupations de bien des juristes musulmans avant lui, apparaissent plus clairement. Les cas particuliers de la vie de Mahomet et de ses premiers compagnons ont effectivement joué un rôle important dans la promulgation de tel ou tel précepte. Il n'est pas étonnant, dans la même ligne de pensée, de voir l'auteur rejoindre aussi les anciens *fuqahâ'*, et spécialement ceux qui se réclamaient d'Ibn Hanbal, quand il parle de "révélation" à propos de la Sunna (ou dans son vocabulaire, "l'expérience privilégiée") : "La révélation est soit écrite au moment de son dévoilement... soit rédigée plus tard grâce aux méthodes de la science historique - l'expérience privilégiée" (p. 220).

L'originalité de Monsieur Hanafi est d'étendre ce rôle des *asbâb al-nuzûl* 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 (p. 7, n. 2). Ainsi les quatre sources, qui servent au musulman pour spécifier son action, deviennent homogènes et se réfèrent toutes à l'expérience humaine.

De ces affirmations, l'auteur tire d'abord un principe général d'exégèse : "La connaissance exacte de l'expérience anonyme dépend de la connaissance de sa genèse, c'est-à-dire des situations concrètes dans lesquelles elle a été réalisées pour la première fois... La connaissance des coutumes, des habitudes de la communauté dans les situations concrètes appartient à la connaissance intégrale de ces situations" (p. 71). Mais, comme nous l'avons déjà souligné, la révélation coranique n'est pas d'abord pour l'auteur, une source de connaissance, elle est avant tout un guide pour l'action. Sur ce plan, les exégètes classiques pratiquaient ce que Monsieur Hanafi appelle "l'analyse descendante", c'est-à-dire qui ils partaient du texte révélé pour en faire l'application à la réalité. C'est cette démarche qu'il faut renverser, et l'auteur propose d'utiliser désormais "l'analyse ascendante" qu'il décrit ainsi : "Le contenu du texte est assimilé dans la connaissance de l'exégète comme une simple hypothèse à vérifier. Puis l'exégète commence à partir d'une expérience vécue de la vie quotidienne à montrer une réalité humaine qui s'édifie et qui tend vers une signification" (p. 206). Pour Monsieur Hanafi, les textes révélés ne sont donnés que comme des jugements abstraits alors que la réalité humaine vécue est concrète. C'est donc de l'analyse de cette réalité qu'il faut partir.

Mais cette réalité humaine est double, c'est d'une part la réalité humaine historique de l'époque de la révélation et c'est d'autre part les réalités de la vie de l'homme d'aujourd'hui. Pour passer de l'une à l'autre de ces deux réalités, l'auteur revient à la méthode classique des sciences proprement musulmanes, et à son instrument privilégié le *qiyâs* ; il écrit plusieurs pages pour présenter "le raisonnement par analogie comme une méthode d'analyse réflexive des expériences quotidiennes" (p. 238), c'est-à-dire comme sa méthode.

Une telle méthode va donc replacer l'homme au centre des préoccupations de l'exégète du Coran. Dès le début de son introduction, Monsieur Hanafi l'affirme avec force : "La religion comme dogme est exclue... La théologie comme doctrine est mise à part, substituée à une anthropologie⁵ dans une analyse de la conscience individuelle. Le droit est évité ; sa terminologie, ses domaines et ses lois sont analysés comme les bilans d'action jaillissant des différents niveaux de conscience... La théologie est vue comme une anthropologie. La "science de Dieu est présentée comme une science de l'homme". L'humain est substitué au divin" (pp. 67-68).

⁵ L'auteur veut certainement dire que c'est l'anthropologie qui est substituée à la théologie.

Après avoir donné, dans les pages qui précèdent, un aperçu du but et surtout de la méthode de Monsieur Hanafi, il faut maintenant pénétrer à sa suite dans le corps de l'ouvrage où il applique lui-même la méthode qu'il préconise. La matière qu'il va étudier, c'est toute celle qui est rassemblée dans les grands traités d'usûl al-fiqh. Autant que nous puissions en juger, d'après la liste bibliographique qui termine l'ouvrage, la documentation de l'auteur est très complète. Les analyses des traités font d'abord grande attention au plan suivi par chaque faqîh, puis sous les titres de "Formes de la conscience historique" et "Contenu de la conscience historique" ce sont les méthodes de transmissions des textes normatifs et les quatre fondements du droit religieux qui sont examinés. La deuxième partie traite, sous le titre de "Conscience éidétique" de tous les problèmes de l'extension et de la compréhension du langage des sources du droit religieux, en même temps qu'elle tente de porter un jugement sur l'objectivité des raisonnements faits à partir des textes. Enfin, sous le titre de "Conscience active", l'auteur analyse les dimensions de l'acte humain soumis à la loi religieuse et en particulier ses rapports à l'intention et ses prises sur le réel. La conclusion de l'ouvrage, qui couvre plus de cent pages, est une sorte de défense et illustration de la méthode préconisée dans l'introduction en la situant par rapport à d'autres méthodes moins complètes et moins efficaces.

La première difficulté que le lecteur rencontre à parcourir les 550 pages qui contiennent ces analyses vient du fait que Monsieur Hanafi ne distingue jamais dans son texte ce qui vient de lui et ce qui vient des auteurs qu'il étudie. A la limite, on a même l'impression que tout ce qui a été dit avant lui sur les usûl al-fiqh n'est là que comme une nouvelle occasion pour l'exposé de sa méthode et de ses idées. On aurait souhaité qu'il sacrifie un peu plus à ce qu'il appelle avec dédain "l'historisme" pour que le lecteur ne garde pas l'impression que Monsieur Brunschvig résume ainsi dans sa préface : "l'orientation normative pointe sous l'apparence de l'étude désintéressée" (p. 3). Des citations moins elliptiques des auteurs qu'il passe en revue auraient permis en particulier de mesurer le degré d'objectivité de ses analyses.

Une deuxième difficulté concerne la méthode elle-même et plus précisément les rapports entre théologie et anthropologie. Quand on a terminé la lecture de l'introduction, on s'attend à trouver dans les pages qui suivent, une présentation de l'Islam qui, mettant le dogme et la théologie entre parenthèses, tiennent compte avant tout des dimensions de l'humain. Or les positions dogmatiques abondent dans ces pages ; nous en donnerons quelques exemples. Ainsi comment affirmer, sinon en vertu d'une adhésion de foi aux dogmes musulmans, que "la présence de termes étrangers ne prouve nullement que cette expérience (le Coran) a été créée par un auteur déterminé aux confins de plusieurs cultures" (p. 69), que "l'expérience anonyme contient toute chose... car elle est la dernière étape du développement du donné révélé selon les progrès de la conscience humaine" (p. 73), que "chaque étape a son Énonciateur envoyé à sa communauté. L'Énonciateur de la dernière étape est envoyé pour l'humanité entière" (p. 110), que "l'opposition entre un texte de l'expérience anonyme et un autre de l'expérience intersubjective... est impossible... deux expériences sources ne s'opposent pas" (p. 148) ; et l'on pourrait remplir ainsi plusieurs pages.

Devant des textes si évidemment dépendants des dogmes de l'Islam, on se demande pour quelle raison l'auteur, si décidé, dans son introduction, à ne pas user d'argument d'autorité, mais à se placer sur le plan de la raison humaine, n'est pas allé jusqu'au bout de son propos, en appliquant les principes qu'il avait établis. Une première réponse est donnée par Monsieur Hanafi lui-même, elle est élogieuse dans sa sincérité : "L'auteur, dans sa première rédaction et jusqu'à maintenant et peut-être longtemps encore, n'avait pas sa liberté d'expression... le milieu qui accueillera le travail est encore peu habitué à ce genre nouveau de recherche... le milieu dans lequel le travail apparaîtrait n'était pas encore préparé... le milieu est tout à fait étranger à ce genre de recherche" (pp. 20, -21). Monsieur Hanafi est donc lui-même conscient d'une certaine inadéquation entre son projet et la réalisation qu'il présente. Pour éviter de heurter de front l'opinion musulmane, il se contente actuellement d'un compromis : "Si le travail apparaissait comme un compromis entre la "philosophie" et "l'histoire", cela est voulu intentionnellement ; la philosophie représente le genre nouveau de recherche, et l'histoire présente le milieu culturel actuel" (p. 20).

Sans doute la raison donnée ici peut-elle en partie expliquer les divergences que nous avons constatées entre les principes posés par l'auteur et leur application. Il est d'ailleurs normal qu'un théologien, soucieux de faire progresser sa communauté, se préoccupe de la manière dont elle va accueillir les idées nouvelles qu'il présente et tienne compte de la mentalité commune (sorte d'ijmâ). Cependant cette explication ne nous paraît pas répondre pleinement aux questions soulevées par le conflit signalé plus haut. Il faut revenir aux principes méthodologiques de l'introduction pour découvrir le motif profond de ce conflit. Nous avons dit, nous fondant sur les déclarations explicites de Monsieur Hanafi, que l'un des principes fondamentaux de cette méthode consistait à mettre le dogme et la théologie entre parenthèses pour s'intéresser d'abord à l'humain. Mais, si les réalités

signifiées par les termes "dogme" et "théologie. peuvent être assez facilement délimitées, il est plus difficile de comprendre ce que l'auteur entend par humain, et c'est là probablement l'ambiguïté la plus fondamentale de son livre.

Quand, au cours de son introduction, Monsieur Hanafi justifie ce qu'il appelle la "transposition", il écrit : "La terminologie actuelle de la culture transposante⁶ et humaine. Elle a été gagnée au cours de l'éclatement de la Conscience Européenne dans les temps modernes. Le langage de la conscience créé par la Renaissance sortait humain après la découverte du "Cogito" (p. 107). La référence explicite à la culture européenne nous oriente ici vers un sens universel du terme humain, c'est bien de l'homme en général, indépendamment de toute spécification religieuse ou historique, dont il est question dans ce passage. Sur ce plan du langage, Monsieur Hanafi va donc utiliser des catégories purement humaines au sens le plus large de ce terme.

Mais dès que ces catégories humaines sont appliquées au monde de la pensée musulmane, le lecteur commence à perdre pied. Sans qu'il en soit averti, tous les concepts prennent un sens nouveau. Quand l'auteur nous dit par exemple : "L'essentiel dans la vie se trouve dans la sauvegarde de la Vérité : La vérité est représentée par le donné révélé donné à l'avance comme une vérité" (p. 379), on est obligé d'admettre ou bien qu'il n'y a pas de véritable vie humaine en dehors de l'Islam, ou bien que le terme "vie" a pris, au cours des développements de l'auteur, un sens plus restreint. De même quand il écrit : "Le religieux contient en lui-même une connaissance affirmée comme apodictique par la même expérience humaine répétée chez tous les individus. C'est pourquoi elle a été appelée "expérience anonyme" (p. 314), on est contraint d'admettre qu'il n'y a pas de véritable expérience humaine en dehors de l'Islam, ou bien que l'expression n'a plus son sens universel.

Il n'est pas nécessaire de multiplier les exemples, il faut plutôt essayer d'en saisir le sens. De telles affirmations sont en dépendance étroite d'une série de phrases qui assimilent purement et simplement le langage, la pensée et l'être ou encore le révélé, le rationnel et le réel. Monsieur Hanafi écrit par exemple : "Le langage, la pensée et l'Être sont une seule et même chose" (p. 311) et "Le Révélé, le Rationnel et le Réel font une seule et même chose" (p. 321). Un exemple peut faire comprendre comment l'auteur parvient à ces conclusions. Il écrit en effet : "L'identité entre le révélé et le réel se manifeste clairement dans la quatrième expérience-source où l'intérêt général devient synonyme de révélation" (p. 317). Dans le vocabulaire de l'auteur, l'expression "quatrième expérience-source" renvoie d'ordinaire au qiyâs et à l'expérience individuelle, mais ici, à cause du rapport entre cette expression et "l'intérêt général", nous sommes plutôt renvoyés à une expérience collective dont le principe est le suivant : "Ce que les Musulmans trouvent bon, Dieu aussi le trouve bon" (p. 108, n. 3). A partir de ce principe on peut conclure que la réalité humaine musulmane peut servir à compléter les préceptes donnés par la révélation coranique. Mais la conclusion de Monsieur Hanafi est beaucoup plus générale : il affirme que le réel en général est identique au révélé en général.

Pour justifier une telle conclusion, il est nécessaire d'admettre une affirmation fondamentale, jamais clairement explicitée par l'auteur, mais qui peut se formuler ainsi : la réalité humaine musulmane et la réalité humaine en général se confondent. Ainsi l'homme musulman tel qu'il est décrit idéalement dans le Coran est l'idéal de l'humanité tout entière et, plus particulièrement, la définition de la raison humaine et les limites de l'exercice de cette raison telles qu'elles sont formulées dans les textes de la révélation musulmane sont les vraies normes de la raison humaine en général. Si l'on admet de telles affirmations, alors les positions de Monsieur Hanafi deviennent cohérentes et les contradictions signalées plus haut disparaissent. Il reste évidemment que de telles affirmations ne sont acceptables que par un musulman, et donc que l'ouvrage de Monsieur Hanafi, qui se présente sous les dehors d'une anthropologie ne peut se donner vraiment que comme une anthropologie musulmane.

La tentative de Monsieur Hanafi nous paraît donc extrêmement intéressante comme effort de compréhension profonde de la pensée musulmane dans ce qu'elle a de plus spécifique, mais en même temps décevante par les confusions qui la sous-tendent. La confusion qui naît du manque de rigueur dans l'emploi du vocabulaire pourrait être assez facilement évitée par l'établissement d'un fichier qui servirait à la confection d'un index exhaustif de toutes les notions. Quant à la confusion entre l'homme musulman et l'homme universel, elle nous semble inhérente à la pensée musulmane depuis ses origines et, si elle peut se justifier du point de vue de la foi musulmane, le penseur qui se veut moderne doit nécessairement en prendre conscience et ne pas présenter comme un discours rationnel ce qui reste fondamentalement un discours théologique.

⁶ La culture européenne en tant qu'expression d'une culture humaine universelle.

Michel ALLARD, s. j.



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