



HAL
open science

Hassan Hanafi, philosophe et théoricien d'une gauche islamique

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. Hassan Hanafi, philosophe et théoricien d'une gauche islamique. Confluences Méditerranée, 2019, Agriculture et politique: des champs d'insécurité, 108, pp.195-215. 10.3917/come.108.0195 . halshs-03263344

HAL Id: halshs-03263344

<https://shs.hal.science/halshs-03263344>

Submitted on 16 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

HASSAN HANAFI, PHILOSOPHE ET THÉORICIEN D'UNE GAUCHE ISLAMIQUE

[Dominique Avon](#)

L'Harmattan | « Confluences Méditerranée »

2019/1 N° 108 | pages 195 à 215

ISSN 1148-2664

ISBN 9782343173504

DOI 10.3917/come.108.0195

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2019-1-page-195.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour L'Harmattan.

© L'Harmattan. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Dominique Avon

Directeur d'études, EPHE, PSL, GSRL (UMR 8582).

Hassan Hanafi, Philosophe et théoricien d'une gauche islamique

*Inscrit dans les milieux de gauche arabe aux côtés de son compatriote Anouar Abdel-Malek, Hanafi ne fait pas figure d'exception dans sa génération qui, en raison de la guerre de juin 1967, perdit espoir dans les idéaux nasserien ou baathiste. Il avait flirté avec le mouvement des Frères musulmans lorsqu'il était à l'Université, puis rompu avec eux après leurs attaques à l'encontre de Mossadegh. Par la suite, tout en prenant en compte la capacité mobilisatrice des thèses de Sayyid Qutb, il se montra davantage intéressé par les expériences révolutionnaires du Che Guevara. Son engagement s'infléchit au lendemain de la révolution iranienne. Fasciné par le succès de l'ayatollah Khomeiny, il fonda et rédigea le premier et seul numéro d'une revue dont le titre se voulait programmatique : *Al-Yasâr al-Islâmî* [« La gauche islamique »]. Il y développa les trois orientations maîtresses de sa pensée politique : la lutte des « peuples opprimés » contre l'« Occident capitaliste » ; le combat contre le sionisme, nourri d'antijudaïsme même s'il s'en est défendu ; la théorie de la révolution.*

« Islamiste et marxiste, c'est ainsi que les services de sécurité égyptiens ont qualifié mon engagement sur la fiche me concernant. Je l'ai appris de source directe. Ils ne savaient pas dans

quelle case me mettre »¹. Professeur de philosophie et de religions comparées à l'Université du Caire, Hassan Hanafi, né en 1935, a bénéficié d'un double cursus, l'un en Egypte, l'autre en France. Osman Amîn² marqua son entrée dans le monde universitaire en langue arabe au cours duquel il milita ponctuellement aux côtés des Frères musulmans³ ; Jean Guilton prit le relais du côté francophone. C'est par l'intermédiaire de ce dernier que Hanafi fut introduit pour peu de temps en milieu catholique⁴ et accueilli comme unique observateur de confession musulmane à la dernière session du Concile Vatican II (automne 1965)⁵. Le jeune homme achevait alors une thèse, jamais traduite en raison de son contenu considéré comme subversif⁶, intitulée : *Les Méthodes de l'exégèse. Essai sur la science des fondements de la compréhension Usul el-fiqh*. Hassan Hanafi accorda la priorité à la recherche académique et à la controverse philosophique. Son engagement intellectuel prit trois directions : la critique de la tradition musulmane et de ses outils ; l'élaboration d'un discours de dépassement de la pensée moderne par la fondation d'une nouvelle discipline – l'« occidentalisme » - ; la production d'un « nouveau texte » mobilisateur des « masses » suivant le modèle fichtéen⁷.

Faire la révolution

L'islam comme mouvement socialiste de libération, y compris de la religion

La conjonction de forces, séculières ou confessionnelles, favorables à la révolution mondiale, connut un élan vigoureux après le milieu des années 1960 : la lutte contre l'« impérialisme » européen et nord-américain servit d'étendard de San Francisco à Tokyo en passant par Rio, Uppsala, Londres, Paris, Berlin, Rome, Tunis, Beyrouth ou Téhéran⁸. Pour Hassan Hanafi, la dialectique au service de la cause des « victimes de l'injustice », « faibles », « misérables », « opprimés »⁹ fonctionna sur les antinomies riches/pauvres ; forts/faibles ; vainqueurs/vaincus ; possédants/démunis : la « justice » était le « plus grand des préceptes »¹⁰, le terme du processus de « libération » et de « résistance à la colonisation »¹¹. Si, sous sa plume, les allusions à la « révolution chinoise » restèrent ponctuelles¹², celles relatives au modèle révolutionnaire latino-américain eurent le statut de référence¹³. Hanafi promut la figure d'ecclésiastiques engagés sur le plan politique et social, identi-

fiant « l'axiomatique de la Révélation » à la « pratique révolutionnaire » dans une perspective de fraternisation universelle : « La propagation d'une religion n'est pas de faire croire aux gens tel ou tel dogme, mais de réaliser la mission de toute révélation, à savoir la libération. La seule prière à faire dans un pays occupé est de chasser l'ennemi. La seule liturgie à envisager dans un pays pauvre est de travailler la terre pour faire vivre les enfants. En ce sens, Camillo Torrès¹⁴ est le plus grand missionnaire de tous les temps »¹⁵.

Mais, puisque les défenseurs du capitalisme se réclamaient également d'une foi religieuse, il fallait en proposer une autre conception. Au début des années 1970, le philosophe égyptien assimila la théologie à l'anthropologie¹⁶ et « Dieu » à une « force libératrice » : « Dieu existe comme l'Avenir de l'humanité. Dieu est le Devenir et le progrès, Dieu est l'histoire. Dieu est ce dont nous avons besoin, le développement et la libération, le pain et la liberté. [...] Peu importe l'image que chaque époque donne du Dieu un ; peu importe aussi la formulation qu'on donne à la relation, en Dieu, entre l'Essence, les Attributs et les Actes »¹⁷. Une telle affirmation induisait, de manière explicite, une mise à distance du rôle et de la personnalité du prophète de l'islam, comme du texte coranique : « Peu importe aussi que le message vienne de Dieu ou non, s'il s'accorde avec la réalité. La source du message est le Réel lui-même, qui fait appel au donné révélé »¹⁸.

Dans un raisonnement qui assimilait humanité et islamité pour mieux réfuter toute élection d'une communauté particulière, Hassan Hanafi défendit le principe selon lequel l'athéisme « est la purification de la religion de tous les schèmes collés sur elle au cours de l'histoire. L'athéisme est un retour à la religion dans sa pureté originelle. Il est une saisie de l'essence de toute révélation. L'athéisme est souvent le fait de l'homme qui se sent écrasé sous le poids du Dieu des théologiens [...]. Il est le fait de la Raison humaine qui réfute les superstitions, le mystère, l'idolâtrie, le chosisme et toute extériorité. [...] L'athéisme est aussi le fait de la liberté. [...] L'athéisme est aussi le fait de la révolution. [...] L'athéisme contemporain est la religion des laïcs et des révolutionnaires. La théologie de la révolution est la seule théologie possible à notre époque »¹⁹. Il en déduisait que « les théocraties [étaient] finies à jamais », que l'*Imâmat* au sens shi'ite était un « mythe » et au sens sunnite un « régime monarchique, dictatorial, corrompu, arriéré et impopulaire » : « L'État islamique n'est pas seulement une démocratie laïque égalitaire, mais une république démocratique populaire ou une république socialiste »²⁰. Au terme de ce raisonnement, le monde était

divisé en deux familles d'esprit : celle du « révolutionnaire » (libérateur, musulman par valeur et socialiste par besoin) et celle de l' « infidèle » (réactionnaire, mais pouvant se parer des couleurs du « socialisme arabe »). De ce fait, le combat de *Témoignage chrétien* en faveur du peuple palestinien²¹, confirmait Hanafi dans la conviction que toute religion monothéiste était « dans son essence, un mouvement de libération », ce qui devait conduire à dépouiller les qualificatifs confessionnels de leur sens : « Tous les termes comme la Tricontinentale, le non-alignement, le neutralisme positif ou le Tiers Monde, sont des termes nouveaux qui désignent une réalité ancienne, à savoir le monde musulman. Cela veut dire que le contexte politique et la division du monde entre colonisateur et colonisé sont le seul contexte religieux possible. La théologie signifie alors une théologie de la révolution »²².

Le khomeynisme comme jihâd anti-impérialiste contre la « domination sioniste mondiale »

En 1979, l'engagement de Hanafi se déplaça vers la forme exclusive de la révolution khomeyniste. Certes, à côté des « martyrs » tombés sous les coups de la dictature des Pahlavi il plaça « l'âme du philosophe musulman révolutionnaire martyr 'Alî Shari'âti », les « martyrs de la révolution religieuse en Amérique latine » et les « martyrs de la révolution où que ce soit »²³. Mais le marqueur religieux lui permit d'ancrer son combat dans une tradition musulmane qu'il fit démarrer à « Moussa [Moïse] » soulevé contre « pharaon »²⁴, auquel il associa Husayn, « prince [sayyid] des martyrs », contre Yazîd, jusqu'à la « grande révolution islamique en Iran [qui] n'[était] pas la révolution de l'école [madhab] shi'ite mais la révolution de l'islam qui ne sépar[ait] pas les shi'ites des sunnites ». Dans ce moment d'enthousiasme, il qualifia le principe de l' « autorité du juriste théologien »²⁵ de « positif » et la « *shari'â* islamique » de « loi positive »²⁶. Selon le thuriféraire de Khomeiny, le nouvel homme fort de l'Iran avait mis au service de la *'Umma* son expérience et sa vie²⁷ pour faire de la révolution islamique l'événement le plus important depuis la dissolution du califat.

Hanafi focalisa son attention sur la dimension antisioniste de la politique iranienne, célébrée dans le slogan populaire « L'Iran aujourd'hui, la Palestine demain » et précisée par le philosophe : « le chemin vers Téhéran passe par al-Quds »²⁸. Il ne devait pas s'agir d'un appendice, mais d'un élément central d'une révolution dont la couleur était « islamique » contre la domination mondiale imposée aux musulmans. Les

sionistes incarnaient l'essence même du capitalisme et de l'impérialisme, selon une narration en deux temps, largement partagée²⁹ : la « première croisade », englobait l'ensemble des expéditions militaires venues de la Chrétienté latine au Moyen-Âge ; la « seconde », à savoir la « colonisation »³⁰ militaire, politique, économique, culturelle, incarnait les « complots » et la manigance « contre l'islam comme religion et les musulmans comme richesses »³¹. En sus, dans le prolongement du discours khomeyniste et de l'éducation qu'il avait reçue dans l'Égypte monarchique puis nasserienne, Hanafi inscrivit le combat contre les sionistes dans une autre temporalité, spécifiquement judéo-musulmane. Selon cette seconde narration, les juifs n'avaient jamais voulu de bien à l'islam ni aux musulmans, ils en avaient déformé la religion jusqu'à profaner le Coran.

Dans le premier et unique numéro de *La Gauche islamique*, Hanafi consacra un article substantiel à la question de la légitimité ou non d'une « concorde » avec les « fils d'Israël ». Pour ce faire, il affirma ne prendre en compte aucun paramètre politique, et ne s'appuyer que sur le « livre de Dieu » -le Coran-, en articulant sa démonstration autour du « droit » et des « intérêts » de la « Umma [islamique] » qui sont liés à ceux de la « Umma arabe » et de l'« Égypte ». Il y expliqua que « les fils d'Israël décrits dans le Coran [étaient] différents des fils d'Israël de l'État d'Israël » dans la mesure où il fallait distinguer ceux qui étaient venus avec « la colonisation européenne » et « les juifs orientaux arabes purs » qui ne pouvaient prétendre constituer une « unité raciale », de « chair » et de « sang », mais se reconnaître dans une « manière d'être », un « comportement », des « mœurs ». Puis il précisa le sens de la « mission » intellectuelle à venir : briser la « représentation » des « fils d'Israël » qui ont « mis en culture le désert », « construit des villes nouvelles » ou « fondé des entreprises » et lui opposer la « conscience de la *Umma* », la « légitimité de sa conception du monde » et de son « droit »³², pour refuser « l'imposture » et l'affirmation du « droit de Satan »³³. Afin de modifier l'« image des juifs dans l'histoire », il fallait non seulement rappeler qu'ils avaient vécu leur âge d'or dans Al-Andalous, mais plus encore retourner au Coran et au Hadîth afin d'éclairer les situations vécues par Muhammad et les Compagnons. Hanafi interpréta ainsi les sourates al-Baqara (versets 42, 114 et 146), Âl 'Imrân (verset 71), al-Mâ'ida (verset 15), al-An'âm (verset 91), al-A'râf (verset 162) dans le sens d'une corruption de la « révélation » par les juifs et de leur condamnation par « Dieu » : Les « [fils d'Israël] connaissaient le droit, ils l'ont dissimulé, ils ne l'ont pas annoncé aux

gens » ; « lorsqu'ils connaissaient le droit et qu'ils l'ont annoncé, ils ont menti contre les prophètes, ils ont falsifié leurs messages, ils ont menti contre Dieu, ils ont falsifié Sa parole » ; « quand ils connaissaient le droit, qu'ils l'annonçaient, qu'ils le falsifiaient, ils l'enrobaient dans quelque chose de oiseux » jusqu'à ce que le « faux » soit pris pour le « droit ». Il identifia la communauté des juifs à un groupe clos, lié par la mécréance, ne craignant pas « Dieu » et ne connaissant d'autre langage que celui de la « terreur » : face à l'« agression » sioniste, plus violente encore que celle des « fils d'Israël dans le Coran », il n'y avait aucune autre réponse « que la force »³⁴.

A l'heure de la signature des accords de paix entre l'Égypte et Israël³⁵, deux « groupes » se faisaient face au sein de la *Umma* : « le premier v[oulait] le compromis avec les fils d'Israël et la reconnaissance de l'État », « le second refus[ait] la conciliation avec eux et la reconnaissance de leur État »³⁶. Dans l'optique de Hanafi, les collaborateurs musulmans des sionistes n'étaient pas seulement ceux qui, tel le Chah d'Iran³⁷, s'étaient liés économiquement avec eux, mais aussi ceux qui refusaient de défendre des traditions et une identité, ceux qui quittaient le terrain de la lutte pour la « terre d'islam » -les « pays des musulmans »- contre l'« occupation étrangère » afin de « supprimer radicalement les mécréants »³⁸. Le philosophe égyptien explicita sa pensée en paraphrasant l'ayatollah Khomeiny : « Le but [de la colonisation] n'a pas été le prosélytisme, l'évangélisation, car [les « nazaréens », i.e. les chrétiens] ne croient en aucune religion. Le but a été la domination et la prégnance sur les richesses des musulmans, la subversion de l'islam par l'intérieur. Pour ce faire, la colonisation a utilisé les missionnaires, les orientalistes, les instruments de communication, les communautés religieuses internationales en vue de corrompre l'islam » et les « âmes » des musulmans³⁹. Et puisque le principe de la « séparation entre la religion et la politique »⁴⁰ était au cœur du projet impérialiste, l'affrontement avec « la colonisation et le sionisme » obligeait « l'islam » à « concevoir le gouvernement islamique et à édifier des instances exécutives en vue d'appliquer les préceptes comme l'[avait] fait le prophète, les califes, les imâms et d'autres encore ». Par conséquent, le succès du « projet islamique » était subordonné à l'« unité islamique », à « l'unité musulmane dans la Ligue islamique ou la ligue orientale », au « lien religieux profond » et à « l'unité entre les hommes de religion et les hommes de science »⁴¹.

La pensée dépolitisée, pseudo-réformiste et occidentalisée comme dévoiement de l'islam

Révolution des mœurs ou révolution politique ? Trompeuse alternative, affirma Hanafi, les deux se devaient se conditionner. Il fallait, comme l'avait enseigné son directeur de thèse et mentor Osman Amîn, passer « de la conscience individuelle à la conscience sociale »⁴². L'erreur de la pensée musulmane contemporaine, écrivit-il, y compris celle des mouvements « réformistes », avait été de donner la priorité au changement moral sur le changement de régime politique ; dès lors, le « grand jihâd » -celui de l'« âme »- avait primé le « jihâd social, politique et économique »⁴³. Cette manière de concevoir la pensée religieuse puisait ses racines dans le patrimoine des « courants soufis philosophiques illuminés » qui s'appuyaient sur le Coran pour affirmer que le changement extérieur ne pouvait être que le produit d'un changement intérieur et, contre ces « valeurs passives », Hanafi entendit dépasser les critiques sunnites traditionnelles⁴⁴ pour engager à la protestation et à la désobéissance : la « vérité, c'est que les révolutions des prophètes n'ont pas été uniquement morales, au contraire, elles ont été également des révolutions politiques, sociales, économiques et juridiques. [...] Si le *jihâd* intérieur est l'introduction au *jihâd* mondial, alors le *jihâd* mondial est la garantie du *jihâd* intérieur »⁴⁵. Cette orientation vers le monde, selon le philosophe, distinguait l'islam du « christianisme » et du « bouddhisme », elle en faisait une « religion révolutionnaire » à condition de ne pas succomber devant ceux qui l'éloignaient de la voie⁴⁶ visant à établir le « gouvernement islamique »⁴⁷. Celui-ci, précisa-t-il, n'est pas un « gouvernement absolu », semblable à ceux de l'« Occident » parce qu'il est limité par le Coran et la Sunna dans l'application des « préceptes [*abkâm*] » et des « peines [*hudûd*] ».

Pour mener à bien un tel projet, il ne fallait s'interdire aucun outillage et la *Umma* avait besoin de maîtriser les sciences sociales afin de rendre opératoire ses dogmes de foi : « le patrimoine n'[était] une valeur en soi que dans la mesure où il apport[ait] une théorie scientifique d'interprétation de la réalité » et œuvrait au développement⁴⁸. L'interprétation que lui donna Hassan Hanafi se rapprocha pourtant d'une lecture classique de l'histoire musulmane. Tout commençait avec la geste primitive du prophète de l'islam, dont Hanafi saisissait les prolongements dans une conception extensive de l'œuvre du juriste al-Mawardi, auteur d'*al-Abkâm al-sultâniyya*⁴⁹. À la suite des croisades et de l'invasion mongole, Ibn Taymiyya, auteur d'*al-siyâssa al-shar'yyia*

fî islâh al-râ'a wa al-r'aiyya et *d'al-hisba fî al-islâm aw wathifa al-bukâma al-islâmiyya*⁵⁰, avait su orienter le mouvement de « réforme religieuse » [*al-islâh al-dîmî*]. Pour faire face à la colonisation européenne, Jamâl al-Dîn al-Afghânî, dont le portrait figurait sur la couverture de la revue *al-Yassâr al-islâmî*, avait engagé ses coreligionnaires à surmonter les frontières entre les écoles musulmanes. Parmi ses héritiers, Hanafi nomma un quatuor : Hassan al-Bannâ, fondateur des Frères musulmans, dont il présenta l'*Épître du jihâd*⁵¹ comme un pivot pour « notre vie contemporaine », car y étaient fixés les principes du « *jihâd* dans le monde extérieur »⁵² ; « l'imâm Abû al-A'la al-Mawdûdî » et « l'imâm martyr Sayyid Qûtb »⁵³ ; l'ayatollah Khomeiny, enfin, qui avait su s'appuyer sur « les masses » et inscrire le rôle du *fiqh* dans la « révolution islamique »⁵⁴.

En identifiant « pan-islamisme » et « pan-libération », Hanafi voulut dénoncer les tentatives des « faux modernistes » (Ali 'Abd al-Razik⁵⁵, Khalid Muhammad Khalid) qui avaient cherché à séparer la religion de l'État par transposition d'une problématique européenne hors de son terreau. L'« islam » n'était point « inachevé », mais il contenait une forme de gouvernement et des institutions constitutionnelles, ni « le prophète, ni les califes, ni les imâms n'[avaient] opéré de séparation entre religion et politique, au contraire l'islam [était] une unité totale ». Par conséquent il n'y avait nul besoin d'aller chercher des « lois positives » en « Occident » dans la mesure où les « préceptes de l'islam » n'étaient pas « inapplicables » : « c'est la colonisation qui a voulu séparer la religion et la politique et ramener les savants de l'islam » aux questions de mœurs individuelles⁵⁶.

La « gauche islamique » selon Hanafi devait viser à provoquer un électrochoc. Force était de constater que d'une part les « peuples [étaient] derrière les savants et les hommes de religion » issus du peuple et vivant au milieu des « masses », d'autre part que seule une minorité de ces guides avaient conscience de la « tâche de réforme éducative ». La majorité se contentaient d'être des « juristes du pouvoir » ou des « juristes des menstrues et des accouchements », ils avaient laissé tomber les affaires les plus importantes de la 'Umma islamique dans les mains de gouvernants peu compétents ou des acteurs de la colonisation. Hanafi leur proposa donc une « invitation morale » : contre l'humiliation, l'hypocrisie et la lâcheté, retrouver la ferveur, la sincérité et le courage pour rompre avec un *habitus* pluriséculaire. Celle-ci s'adressait tout particulièrement aux savants sunnites qui, depuis la dynastie omeyyade et tout au long de l'histoire musulmane, avaient

été du côté du pouvoir et ne craignaient « rien plus que les révolutions nationales »⁵⁷. Au contraire, les savants chi'ites avaient combattu ces pouvoirs allant jusqu'à risquer la prison et les tourments pour faire prévaloir la « recommandation du prescrit et le *pourchas* du mal ». Il y avait donc une leçon à retenir pour « faire advenir la révolution de la *'Umma* islamique », celle de l'action et de l'exécution⁵⁸ dont le modèle était « l'imâm Khomeiny » qui avait su fixer le point d'antagonisme entre l'Islam et l'Occident, expression renouvelée d'une opposition structurelle entre l'Ouest et le reste du monde⁵⁹.

Au tournant des années 1980, Hanafi écrivit que le « faqîh » était capable d'assumer ce pouvoir tout en l'assortissant de conditions qui associaient cet exercice à l'action des autres juristes, et ce sans « concurrence » ni « animosité »⁶⁰. Les juristes sunnites ne le suivirent pas davantage en Egypte que dans le reste du monde arabe. La guerre Iran-Irak (1980-1988), cause d'un million de morts approfondit la brisure. Alors qu'une coalition internationale conduite par les États-Unis s'établissait sur le territoire saoudien pour chasser l'Irak du Koweït, Hanafi dit à un journaliste que la révolution de Khomeiny avait échoué « seulement parce que l'Iran a été agressé par le monde entier. [...] Saddam Hussein était bien un mécréant ! Mais depuis qu'il s'est rallié à l'Islam, tous les intégristes le soutiennent, particulièrement en Égypte. Nous avons besoin d'un chevalier qui porte les couleurs de l'Islam, même si son cheval est de bois »⁶¹. S'il expliquait que la cause de l'échec de la révolution résidait au premier chef dans l'action des puissances occidentales, Hanafi concédait que le caractère persan et chi'ite de la figure tutélaire avait aussi constitué une entrave. Au début des années 1990, il croyait davantage possible une révolution en Algérie, autour du FIS, ou en Egypte. Mais cela ne l'empêchait pas de conserver dans son bureau trois portraits ou photos de Khomeiny.

Fonder l'occidentalisme

Un penseur essentiellement solitaire

Dans les milieux musulmans confessants, la pensée de l'intellectuel égyptien sentait le soufre, tant pour ses orientations dans le champ religieux qui visaient à déconstruire une tradition accusée d'avoir abaissé l'homme pour mieux exalter Dieu, que pour ses appels à la révolution dans le champ politique. Au début des années 1980, l'enseignement

universitaire qu'il assurait de manière temporaire au Maroc fit des remous jusqu'au Palais, au point qu'il fut contraint de quitter le pays. Il s'y était lié avec un penseur de sa génération, Mohammed Abed Jabri⁶², qui ne reculait pas non plus devant le recours aux « théories et [...] outils conceptuels de la philosophie et des sciences sociales contemporaines »⁶³. Hanafi applaudit la publication de la *Critique de la raison arabe*⁶⁴ de son « frère » et « ami », tout en lui réservant quelques remarques restrictives : Jabri ne s'était pas suffisamment intéressé à la part de l'« autre », il n'avait pas cherché à décrire la construction de la « conscience européenne »⁶⁵. Or, tel était bien le projet que Hanafi nourrissait dans ses cours et ses écrits, à travers lesquels il faisait montre d'une connaissance encyclopédique des courants de pensée européens, chrétiens et séculiers, et musulmans⁶⁶. Dans la revue parisienne de langue arabe, *al-Yawm al-Sâb'a*, Hanafi entretint un dialogue avec Jabri au cours duquel leurs désaccords portèrent davantage sur des choix politiques que sur des enjeux philosophiques⁶⁷. À notre connaissance, Hanafi n'échangea pas publiquement avec un autre intellectuel marocain, Abdallah Laroui⁶⁸, pour qui s'il existait un « occidentalisme de fait qui [était] le fondement idéologique de l'occidentalisation », le monde de langue arabe n'avait pas fait émerger de groupe équivalent à celui des « orientalistes européens »⁶⁹.

Revenu en Egypte après un exil de trois ans (1979-1982), Hanafi assumait la vice-présidence de la Société arabe de philosophie et la présidence du département de philosophie de l'Université du Caire. Polyglotte, invité lors de colloques internationaux, il dénonçait un « européanocentrisme » dominateur et injuste comme le pendant scientifique de la manière de produire et de commercer de l'Occident⁷⁰. Il prenait soin de préciser que le souci de s'en protéger reposait sur « un moi neutre qui désir[ait] la libération et non l'hégémonie »⁷¹ tout en souhaitant redonner au « monde arabe » et à la « Umma » le rôle d'un phare qui avait été le sien. Il déploya une autorité certaine sur la scène intellectuelle, mais il préféra ignorer ses adversaires. Parmi eux, Fouad Zakariya, professeur de philosophie à l'Université d'Ayn Shams, à Héliopolis, qui, dans la lignée de Taha Husayn, refusait non seulement la représentation d'un rapport hermétique des civilisations mais aussi l'option d'un combat des pensées qui leur étaient attachées. L'analogie consistant à identifier une « culture envahissante » (grecque ou européenne) sur le déclin et une « culture (re)naissante » (musulmane de langue arabe) en pleine ascension était doublement trompeuse selon Zakaria : d'une part, aux VIII^e et IX^e siècles, la culture

grecque était stable alors que la culture musulmane était en plein bouillonnement ; d'autre part, loin d'être en crise, la « civilisation européenne » continuait de creuser un fossé toujours plus grand avec ceux qui s'illusionnaient sur leur propre compte⁷². L'issue, notamment pour les intellectuels du monde de langue arabe, devait consister à essayer de participer à une culture universelle en refusant de confondre une juste critique de l'orientalisme avec un « sentiment d'infériorité », voire un « désir de revanche [qui] ne produi[sai]t qu'une connaissance irrémédiablement tronquée »⁷³.

L'inscription dans une lignée arabe et musulmane des créateurs de sciences

L'une des buttes témoins de la promotion des cultures contre un universalisme centré sur les apports historiques de l'Europe et l'Amérique du Nord fut l'essai *Orientalism* d'Edward Saïd, paru en 1978 et diffusé à un point tel que la thèse échappa pour partie à son auteur : « Je n'avais aucun moyen de savoir qu'un an après la parution du livre l'Iran serait le théâtre d'une révolution islamique extraordinairement lourde de conséquences et que la lutte entre Israël et les Palestiniens revêtirait durablement un aspect aussi sauvage [...] La fin de la guerre froide n'apaisa pas le conflit apparemment interminable entre l'Est et l'Ouest représentés d'un côté par les Arabes et l'islam et de l'autre par l'Occident chrétien »⁷⁴. Saïd affirmait le caractère incongru d'une science appelée « occidentalisme ». Hanafi n'en eut cure. Écrire, penser l'altérité, inscrire un discours dans une historicité, tels furent les éléments du trépied axiologique d'une somme de plus de huit cents pages, en arabe, intitulée *Introduction à la science de l'occidentalisme* (1991) destinée à fonder une nouvelle discipline.

Il était au fait des problématiques véhiculées par la remise en question interne des savoirs produits en Europe et sur le continent nord-américain. Le rameau britannique avait poussé dans le Center for Contemporary Cultural Studies de Birmingham à partir des travaux de Raymond Williams et Richard Hoggart centrés sur l'analyse de l'expression culturelle des combats sociaux. La branche états-unienne, apparue plus tardivement et marquée par l'influence des représentants de la *French theory*, avait davantage grandi autour de la thématique de la « créativité » que de la « lutte »⁷⁵. Hors du milieu anglo-saxon, les travaux de l'Algérien Malek Bennabi⁷⁶ suggéraient des pistes théoriques nouvelles pour appréhender le phénomène de « civilisation ». Mais,

en contrepoint des courants du post-colonialisme, l'Iranien Daryush Shayegan n'hésitait pas à utiliser les travaux de Bernard Lewis⁷⁷, cible et contradicteur d'Edward Saïd, pour poser le « fait indéniable » de dizaines d'ouvrages de grammaire arabe, persane ou turc qui existaient en Europe à la fin du XVIII^e siècle, alors qu'il n'en existait pas un seul sur la grammaire des langues européennes : « [d'un côté] les connaissances de plus en plus perfectionnées, de plus en plus étendues des Occidentaux sur les musulmans (pas forcément sur leur mentalité et leur comportement psychologique), [de l'autre] l'ignorance pour ne pas dire l'apathie obnubilante des musulmans à l'égard des Occidentaux »⁷⁸. Hassan Hanafi accepta le constat de Shayegan selon lequel l'accès à la modernité impliquait une rupture philosophique et épistémologique. Il entendit jouer sur les deux tableaux, celui de la lutte et celui de la créativité : l'*occidentalisme* devait être l'expression d'un acte révolutionnaire, non pas une simple tentative de comparatisme, mais le geste créateur de l'établissement d'un « nouveau texte ».

Afin d'inverser le rôle qui subordonnait l'« Arabe » ou le « musulman » à celui qui transmettait le savoir « occidental », Hanafi se glissa dans une double filiation. La première lignée était celle des fondateurs de sciences dans la tradition musulmane, des introduceurs de ruptures majeures dans l'histoire de la pensée : Al-Shâfi'î qui, avec *Al-Risâla* avait établi les fondamentaux des *Usûl al-Fiqh*⁷⁹ ; Al-Sîbawayhi, l'auteur du premier traité de grammaire⁸⁰ ; Ibn Mâlik, auteur de l'*Alfîyya* qui servait de base pour les sciences rhétoriques –*Ilm al-'urûd*⁸¹ ; Ibn Khaldûn, fondateur du –*Ilm al-'umrân*– avec la *Muqadima*⁸². La seconde lignée était celle des observateurs de l'Europe qu'il fallait prolonger après avoir divorcé d'eux. Il la faisait commencer avec Rifâ'a al-Tahtâwî dont le plan du *Takhlîs al-ibrîz* était structuré sur le modèle l'*Aperçu historique sur les mœurs et coutumes des nations* de Depping : « J'ai chargé [cette relation] d'exhorter les foyers de l'Islam à rechercher les sciences étrangères, les arts et les métiers, car il est établi et notoire que tout cela existe à l'état de perfection chez les Francs »⁸³. Son contemporain, Fâris al-Chidiyâq, avait écrit *al-Sâq 'alâ l-sâq*, roman autobiographique dans lequel le jeune Faryaq quittait le Mont-Liban pour le Caire puis Londres et le Paris de l'après-révolution de 1848 ; il y dénonçait l'enrichissement et la corruption du petit nombre tout en vantant la « liberté de pensée et [le] rationalisme dans la religion »⁸⁴. Dans la génération suivante, le Tunisien Kheireddine (1822-1890), ayant aussi séjourné en France, avait reconnu le caractère bienfaisant de l'emprunt (1867)⁸⁵ tout en s'en démarquant. Hanafi, qui connaissait

ces figures de la Nahda, cita plus volontiers les noms des promoteurs d'un *islâh* [« réforme »] musulman, ceux d'Afghânî et de Muhammad 'Abduh⁸⁶. Il ne s'arrêta pas sur ceux de Rashid Rida ou de Chakib Arslan (1869-1946)⁸⁷ et ignore celui de Taha Husayn (1889-1973)⁸⁸, qui avait vanté les mérites et les difficultés d'une formation intellectuelle en France⁸⁹, mais qui avait surtout œuvré à lier culturellement l'Égypte à l'Europe⁹⁰. En d'autres termes, Hanafi prit ses distances avec son premier maître Osmân Amin qui avait été titulaire de la chaire de « Modernisme islamique »⁹¹, de même qu'il se distingua de son aîné 'Abdurahman Badawî⁹² qui lui avait proposé sa chaire⁹³.

Le projet de faire de l'Occident un « objet » et non plus une « source » de science

L'intention du philosophe égyptien consista à opérer un saut épistémologique qui devait le distinguer à la fois des observateurs classiques du monde européen et des « réformateurs » ayant développé la problématique d'un « retard » accumulé par le monde arabe majoritairement musulman. Il se proposa de mener le combat sur trois fronts. Le premier était celui du « renouvellement » du « patrimoine »⁹⁴ qui visait à ouvrir la « conviction religieuse » - *'aqîda* - sur la « révolution » - *thawra*. Pour ce faire, il fallait que l'anthropologie absorbât les sciences religieuses⁹⁵, car la philosophie traditionnelle mêlait une théologie dualiste (le corps du côté de la nature, l'âme du côté de Dieu) et une cosmologie dépassée. Dans cet héritage, Hanafi discernait deux manques : l'absence de recherche sur l'homme - *al-insân* - ; l'absence de prise en compte de l'histoire - *al-târîkh* - . L'« axiomatique de la Révélation », qu'il nommait « pratique révolutionnaire », promouvait la désobéissance et la protestation contre les « valeurs passives » de la mystique⁹⁶. Le deuxième front était celui de la constitution de la matière nouvelle, l'occidentalisme, affranchie des erreurs d'un orientalisme imprégné de « scientisme », de jugements de valeur à prétention universaliste et incapable de saisir un phénomène dans sa réduction eidétique à force de gloses sur les influences exogènes. Le troisième front était celui du dépassement de la dialectique opposant la reproduction du « salafisme » d'un côté, celle de la « laïcité » et de la « modernité » de l'autre : ni Ibn Taymiyya ou Ghazâlî seuls, ni Marx ou Stuart Mill seuls, ni l'imitation de la tradition, ni la soumission à un savoir laïque.

La philosophie de l'histoire proposée par Hanafi était fondée sur un paradoxe apparent qui visait à utiliser l'« occidental » comme un

tremplin pour des lendemains heureux : le « moi » arabe et musulman représentait le passé, l'héritage ; le « moi » de l'interprétation et de la création était celui du devoir et de l'action *hic et nunc* ; le « moi » confronté « à l'arrivant culturel occidental principalement » incarnait l'avenir. Il situait le gel du savoir arabo-musulman autour du V^e siècle de l'hégire mais refusait d'en chercher les causes en disant que tel n'était pas le travail des phénoménologues⁹⁷. Au demeurant, l'important était de ne pas se laisser impressionner par la « conscience-connaissance européenne » en succombant à son récit de la fin de l'histoire qui reposait sur une vision positiviste en cinq étapes : les Pères de l'Église et la scolastique ; la Réforme et la Renaissance ; les Lumières ; le réalisme et le scientisme ; l'existentialisme et la philosophie analytique. À cette représentation de la marche triomphante de la modernité, Hanafi opposait une autre grille de lecture qu'il voulait à la fois diachronique et synchronique : les « sources » grecque, romaine et judéo-chrétienne ; le « commencement » qui s'articulait autour de la Réforme, de la Renaissance, du cogito cartésien puis du rationalisme des Lumières et de la Révolution ; « la fin » caractérisée par le développement de la critique interne, de son « passé », de l'« idéalisme », du « réalisme », par le structuralisme et l'herméneutique. Arrivé à ce point du constat de la crise des valeurs de la modernité, il s'interrogeait : « Y a-t-il des marques d'espoir dans la conscience européenne ? ». Sans être définitive, sa réponse était négative. La culture européenne était entrée dans une phase de « décadence » déjà perçue par Spengler⁹⁸, Valéry⁹⁹ ou Husserl¹⁰⁰. Mais à l'image spenglerienne d'une pseudomorphose conçue comme la couverture d'universaux aux couleurs civilisationnelles changeantes, Hanafi opposait un propre de la culture arabe qui s'était perpétué dans un répertoire sacré - bien que périmé - autour des notions de licite et d'illicite et qu'il voyait comme le fondement de la pensée d'avenir à condition que l'anthropologie¹⁰¹ se substituât à la théologie¹⁰².

Le philosophe Hassan Hanafi n'a pas fait école du temps de son activité académique. Il avoua un jour son impuissance auprès de son collègue libanais Nassif Nassar¹⁰³. Ceux qui le connaissent au sein de la IV^e Internationale, tel Gilbert Achcar, disent n'avoir été en rien influencés par sa pensée¹⁰⁴. Renvoyant dos à dos « conservateur » et « fondamentaliste » d'un côté, « occidentalisé » et « laïque » de l'autre, il a tracé une voie particulière dans une société dominée par l'armée dont l'éducation n'a jamais été la priorité, et face à une institution religieuse en partie subordonnée au pouvoir qui s'installa dans une

attitude de repli à partir des années 1960. Il fut la cible d'une *fatwa* l'accusant d'apostasie¹⁰⁵, il subit des critiques indirectes au nom de l'islam¹⁰⁶ et provoqua l'ire d'oulémas lorsque, à la fin de l'été 2006, il compara le Coran à un « supermarché » où chacun venait chercher ce qu'il voulait y trouver¹⁰⁷. Par ailleurs, ses choix politiques, au sein d'un engagement révolutionnaire qu'il a voulu constant¹⁰⁸, ont dérouté certains de ses partisans. Lui-même a reconnu que la gauche islamique donnait l'impression d'avoir échoué¹⁰⁹.

Au début de la décennie 2010, il exprima le souhait de reprendre l'engagement sur le front de l'« occidentalisme », une apologétique musulmane d'un nouveau genre, en lien avec l'aspiration à une révolution créatrice qu'il souhaitait voir assumée par les Arabes musulmans¹¹⁰. Ce combat n'avait cessé d'être le sien, celui d'une lutte contre l'« hégémonie » de l'Occident [« englobant l'Europe occidentale, les États-Unis et le Japon moderne s'ils continu[ai]ent dans leur projet de production actuel »] sur l'Orient [« englobant le tiers monde, l'Afrique, l'Asie et l'Amérique latine »], qui se déclinait sous le mode du « projet de production occidental moderne » face au « potentiel des civilisations historiques se réalisant à nouveau »¹¹¹. Mais son projet intellectuel n'a été saisi que par une minorité de lecteurs¹¹², suscitant chez l'intéressé une déception¹¹³.

Peu nombreux sont ceux qui le citent comme Hmida Ennaifer¹¹⁴. Ceux qui l'ont lu ont exprimé des jugements parfois sévères¹¹⁵. Dans son œuvre de déconstruction d'une « raison arabe » qui serait spécifique, Georges Tarabichi l'a associé à sa critique contre Jabri¹¹⁶. Michel Allard a expliqué que l'érudition du propos voilait une analyse imprécise ou obscure ; plus grave, selon le jésuite, le cœur de l'entreprise intellectuelle du philosophe consistait à identifier l'homme musulman à l'homme universel¹¹⁷, ce qui éloigna d'ailleurs Hanafi du milieu du dialogue islamo-catholique. Nassib Samir El-Husseini, qui a rencontré Hanafi au Caire avant de rédiger son propre essai sur l'occidentalisme, a estimé que son interlocuteur procédait par généralisations abusives : « L'œuvre de Hanafi a suscité la polémique entre ceux qui y voient un repli sur soi et ceux qui y voient une résistance intellectuelle éclairée. Dans sa volonté d'étudier, à la manière de l'orientalisme *Al-Gharb* comme *objet* plutôt que comme *sujet*, Hanafi ne risque-t-il pas de tomber lui-même dans le mimétisme et la traduction (*naql*) alors qu'il veut surpasser l'orientalisme par la créativité (*al-ibdâ'*) ? En érigeant une 'science miroir de l'orientalisme', ne risque-t-il pas, malgré toutes les nuances qu'il attribue à son 'occidentalisme', de paver la voie à des

études 'occidentalistes' dont l'impact serait aussi néfaste que celui qu'il a lui-même détecté dans l'héritage orientaliste ? »¹¹⁸. Le politologue tunisien Hamadi Redissi a englobé le philosophe dans une critique plus large¹¹⁹, celle qui vise un complexe d'infériorité et définit un « islam du ressentiment » comme le résultat de la confrontation inégale avec la « modernité » : « Le reproche que j'adresse à ces théories critiques musulmanes est [que] l'islam moderne n'a pas de protocole de validation pour homologuer à dire et à faire du nouveau. Plus précisément, il en a un, mais il est arbitraire [...] la raison tient un registre où elle classe les questions, chacune étant confiée à une instance : la science ou la culture »¹²⁰. C'est bien le projet complet de Hanafi qui a été visé par Redissi, dans son volet critique comme dans son volet créatif. En milieu francophone, si le terme d'« occidentalisme » apparaît ici et là¹²¹, la pensée du philosophe égyptien reste méconnue en dehors du milieu des arabisants¹²² mais, de manière éclatée, plusieurs de ses orientations sont perceptibles.

Notes

1. Entretien avec Hassan Hanafi, Le Caire, 3 mai 2011.
2. Georges C. Anawati, « In memoriam Osmane Amine, *MIDEO*, n° 14, 1980, p. 398-399 ainsi que les allocutions d'Ibrahim Madkour et de Solaymân Hozayyen publiées aux p. 400-404.
3. Hassan Hanafi, « J'ai commencé ma vie avec les Frères et je les ai quittés lorsqu'ils ont attaqué Mossadegh » (en arabe), <https://kitabab.com>, 2 juin 2014.
4. François Jacquin (préface de Marie-Josèphe Rondeau), *Histoire du Cercle Saint Jean-Baptiste. L'enseignement du Père Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1987, p. 162.
5. Jean Guittou, *Dialogue avec les précurseurs. Journal œcuménique 1922-1962*, Paris, Aubier, 1962, p. 269. Il ne cite pas le nom de Hassan Hanafi, mais le fait a été confirmé par l'intéressé lors de l'entretien du 3 mai 2011.
6. Hassan Hanafi, *Les Méthodes de l'exégèse. Essai sur la science des fondements de la compréhension Usul el-fiqh*, Le Caire, 1965, p. XX. Marc Chartier, « La pensée religieuse musulmane à la recherche d'un nouveau langage : l'audacieuse tentative du philosophe égyptien Hasan Hanafi », *Se Comprendre*, n° 111, 11 avril 1972, 15 p.
7. Hassan Hanafi, *Fichte. Philosophe de la résistance* (en arabe), Le Caire, al-Majlîs al-A'la lil-thaqâfâ, 2002.
8. Dominique Avon, *Les religions monothéistes (années 1880-années 2000)*, Paris, Ellipses, 2009, p. 235-245.
9. Al-Imâm Al-Khumaynî, *Jihâd de l'âme ou grand jihâd* (en arabe) (introduction par Hassan Hanafi), Le Caire, 1979, p. 17.
10. Al-marj'a al-dîn al-a'lâ al-imâm al-mujâhid al-sayyid Ruhallâh Al-Khumaynî, *Le gouvernement islamique* (en arabe) (notes et présentation par Hassan Hanafi), Le Caire, 1979, p. 16. Sourate al-Baqara, v. 124.
11. Hassan Hanafi, « Que signifie la Gauche islamique ? », *Al-Yassâr al-Islâmî*, n° 1, 1981, p. 5.
12. Ruhallâh al-Khumaynî, *Le gouvernement islamique* (en arabe), op. cit., 1979, p. 28.
13. Eric Bertin, *Les dominicains français et l'Amérique latine des années 1950 à nos jours*, mémoire de Master 2 sous la direction de Dominique Avon, Université du Maine, 2011, p. 36-42.

14. Camillo Torrès était un prêtre colombien ayant fait des études à Louvain, puis rejoint l'E.L.N. (*Ejército de liberación nacional*, Armée de libération nationale, fondée en 1965, se déclarant castriste et regroupant paysans, hommes d'Église et universitaires), il fut tué en février 1966. Voir Paul Blanquart, *ICI*, février 1968, p.9. Le même Blanquart a rédigé la notice « C. Torres » du *Dictionnaire historique et géopolitique du xx^e siècle*, Paris, La Découverte, 2003, p. 680.
15. Youakim Moubarac (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne entre Muhammad Arkoun, Hassan Askari, Muhammad Hamidullah, Hassan Hanafi, Muhammad Kamel Hussein, Ibrahim Madkour, Seyyed Hossein Nasr et Youakim Moubarac*, Paris, Beauchesne, « Verse et controverse », 1971, p. 107.
16. Hassan Hanafi, « Théologie ou anthropologie ? » dans Anouar Abdel-Malek, A.-A Belal et Hassan Hanafi, *Renaissance du monde arabe*, Colloque international de Louvain, Gembloux (Belgique), « Sociologie nouvelle. Situations », 1972, pp. 233-264.
17. Youakim Moubarac (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., pp. 96, 97 et 99.
18. *Ibid.*, p. 95.
19. *Ibid.*, pp. 118-119.
20. *Ibid.*, p. 103 et 104.
21. Jérôme Bocquet, « Georges Montaron. Témoignage chrétien et la Palestine », dans Dominique Avon et Alain Messaoudi (dir.), *De l'Atlas à L'Orient musulman (Contributions en hommage à Daniel Rivet)*, Paris, Karthala, 2011, p. 171-187. Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002, p. 161-162.
22. Youakim Moubarac (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., pp. 113-115.
23. *Ibid.*, p. 3.
24. Ruhallâh al-Khumaynî, *Le gouvernement islamique* (en arabe), op. cit., p. 20.
25. Jean-Marie Xavière, *Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux de l'Ayatollah Khomeiny*, Paris, Editions libres-Hallier, 1979, p. 28 sq.
26. *Ibid.*, p. 22 et p. 26. Et 'Alî Sharî'atî, *La 'Umma et l'Imâmat* (en arabe), Dâr al-Amîr, s.d., p. 109-121.
27. Abo'l-Hasan Bani-Sadr (président de la République déchu), *L'espérance trahie*, Paris, Papyrus Editions, 1982, p. 313 sq.
28. Ruhallâh al-Khumaynî, *Le gouvernement islamique* (en arabe), op. cit., p. 4. Yann Richard ne fait qu'esquisser cet élément : *L'Iran. Naissance d'une république islamique*, Paris, La Martinière, p. 316-318.
29. Francine Costet-Tardieu, *Un réformiste à l'université al-Azhar. Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghî (1881-1945)*, Paris/Le Caire, Karthala/CEDEJ, p. 86-95.
30. Al-Imâm Al-Khumaynî, *Jihâd de l'âme ou grand jihâd* (en arabe), op. cit., p. 9.
31. Ruhallâh al-Khumaynî, *Le gouvernement islamique* (en arabe), op. cit., p. 6
32. Hanafi se réfère ici à la sourate Al-Tawba (verset 30), qui vise les « juifs » et les « nazaréens ».
33. Hassan Hanafi, « La paix est-elle légalement autorisée avec les fils d'Israël ? » (en arabe), *Al-Yassâr al-Islâmî*, art. cit., p. 97-127.
34. *Ibid.*, p. 100.
35. Joëlle Le Morzellec, « Les Accords de Camp David (17 septembre 1978) et le Traité de paix israélo-égyptien (26 mars 1979) », *Annuaire français du droit international*, 1980, vol. 26, n° 26, pp. 175-192.
36. Hassan Hanafi, « La paix est-elle légalement autorisée avec les fils d'Israël ? » (en arabe), *Al-Yassâr al-Islâmî*, n° 1, 1981, p. 96.
37. Ruhallâh al-Khumaynî, *Le gouvernement islamique* (en arabe), op. cit., p. 7.
38. Al-Imâm Al-Khumaynî, *Jihâd de l'âme ou grand jihâd* (en arabe), op. cit., p. 18.
39. Ruhallâh al-Khumaynî, *Le gouvernement islamique* (en arabe), op. cit., p. 7-8. Affirmation reprise p. 21 et complétée p. 23.
40. Ruhallâh al-Khumaynî, *Le gouvernement islamique* (en arabe), op. cit., p. 24.
41. *Ibid.*, p. 12-14. Avec une référence à la sourate Al-Anfâl (verset 63) et à la sourate Al-Tûr (verset 23).
42. Hassan Hanafi, *Leçons islamiques* (en arabe), Beyrouth, Dâr al-tanwîr lil-tabâ'a wa al-nashr, 1982, p. 7 et pp. 267-298.

43. Al-Imâm Al-Khumaynî, *Jihâd de l'âme ou grand jihâd* (en arabe), op. cit., p. 18-19.
44. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf, 1999 (1^e édition 1922), pp. 114-117.
45. Al-Imâm Al-Khumaynî, *Jihâd de l'âme ou grand jihâd* (en arabe), op. cit., p. 21, p. 32 et p. 28.
46. Hanafi fait ici référence à la sourate Al-Tawba (verset 16).
47. Al-Imâm Al-Khumaynî, *Jihâd de l'âme ou grand jihâd* (en arabe), op. cit., p. 30-31.
48. Hassan Hanafi, *Le patrimoine et le renouveau. Notre position relative au patrimoine ancien* (en arabe), Le Caire, al-Markaz al-'Arabî lil-bahath wa al-nashr, 1980, p. 9, voir également p. 14.
49. Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, Paris, Cerf, 2007, p. 550-551.
50. Hassan Hanafi, « Que signifie la gauche islamique ? » (en arabe), *Al-Yassâr al-Islâmî*, n°1, art. cit., p. 6. Cf. Louis Gardet, *Les hommes de l'islam*, Paris, Hachette, « Le temps & les hommes », 1977, p. 253 sq.
51. Amin Elias, « L'islam comme contre-proposition au modèle européen laïque. Etude de cas : Hassan al-Bannâ fondateur des Frères musulmans », dans Amin Elias, Augustin Jomier et Anaïs-Trissa Khatchadourian (dir.), *Laïcités et musulmans, débats et expériences (XIX^e-XX^e siècles)*, Berne, Peter Lang, « DCIE », 2014, p. 45-60.
52. Al-Imâm Al-Khumaynî, *Jihâd de l'âme ou grand jihâd* (en arabe), op. cit., p. 29. L'épître se clôt sur ces mots : « Celui qui accomplit le *jihâd* n'accède au sublime martyr et aux rétributions des mujâhidîn que s'il tue ou est tué pour la cause de Dieu », cité dans *Compilation des épîtres de l'imâm martyr Hassan al-Bannâ* (en arabe), Mu'sasa al-rasâ'il lil-tabâ'a wa al-nashr wa al-tawzî', Beyrouth, s.d., p. 59.
53. Ruhallâh al-Khumaynî, *Le gouvernement islamique* (en arabe), op. cit., p. 5 et p. 27-28. L'influence de Mawdûdi sur celle de Qutb est montrée par Olivier Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Cerf/Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1984, p. 21 sq.
54. Ruhallâh al-Khumaynî, *Le gouvernement islamique* (en arabe), op. cit., p. 6.
55. Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, nouvelle traduction et introduction de Abdou Filali-Ansary, Paris, La Découverte / CEDEJ, « Textes à l'appui/ islam et société », 1994, pp. 99-113.
56. Ruhallâh al-Khumaynî, *Le gouvernement islamique* (en arabe), op. cit., p. 9-11.
57. Al-Imâm Al-Khumaynî, *Jihâd de l'âme ou grand jihâd* (en arabe), op. cit., p. 12 et p. 16.
58. *Ibid.*, p. 24. Ruhallâh al-Khumaynî, *Le gouvernement islamique* (en arabe), op. cit., p. 18-19.
59. Hassan Hanafi, « Conflit culturel : quelle acception ? », dans *Dialogue interculturel et prévention des conflits.*, Strasbourg, 7-9 oct. 2002, Conseil de l'Europe, p. 3.
60. Ruhallâh al-Khumaynî, *Le gouvernement islamique* (en arabe), op. cit., p. 17.
61. Guy Sorman, « L'ascension des intégristes », *Figaro-Magazine*, 12 janvier 1991, p. 34.
62. Ahmad Muhammad Sâlim, *Problématique du patrimoine dans la pensée arabe contemporaine. Leçon de critique comparée entre Hassan Hanafi et 'Abid Jâbrî* (en arabe), Le Caire, Ru'iyya lil-nashr wa al-tawzî', 2010.
63. Abdou Filali-Ansary, « Mohammed Abed Jabri. Réforme religieuse et renouvellement du savoir », dans *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui », 2003, pp. 127-128.
64. Ouvrage en trois volumes de Mohammed Abed Jabri : *Formation de la raison arabe* (1984), *Structure de la raison arabe* (1986), *La raison politique arabe* (1990) dont des extraits ont été traduits et présentés en français par A. Mahfoud et M. Geoffroy, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte, 1994.
65. Hassan Hanafi, *Introduction à la science de l'occidentalisme* (en arabe), Le Caire, Al-Dâr al-faniyya lil-nashr wa-l-tawzî', 1991, note 6, p. 20.
66. Hassan Hanafi, *Exemples de philosophie chrétienne au Moyen-Âge* (en arabe), traduction, introduction et notes, Le Caire, Dâr al-kutub al-jâmi'iyya, 1969, 291 p. Il s'agit de la traduction du *De Magistro* d'Augustin d'Hippone, du *Proslogion* d'Anselme et du *De Ente et essentia* de Thomas d'Aquin.
67. Hassan Hanafi, Mohammed Abed Jabri, *Dialogue entre Machrek et le Maghreb*

- (en arabe), (présentation de Jalûl Faysal), Le Caire, Maktaba Madbuli, 1990, voir notamment la « réplique à la réplique », p. 191 sq.
68. Abdallah Labdaoui, *Les nouveaux intellectuels arabes*, Paris, L'Harmattan, « Histoire et Perspectives Méditerranéennes », 1993, pp. 211-256.
69. Abdallah Laroui, *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1987, pp. 162-163.
70. Hassan Hanafi utilise en ce sens « Connaissance et intérêt », la leçon inaugurale de Jürgen Habermas à l'Université de Francfort, expression critique des grands courants de pensée du siècle précédent, le positivisme et le scientisme, ayant servi de point d'appui théorique au développement du capitalisme.
71. Hassan Hanafi, *Introduction à la science de l'occidentalisme* (en arabe), op. cit., p. 32.
72. Marc Chartier, « La rencontre Orient-Occident dans la pensée de trois philosophes égyptiens contemporains. Hasan Hanafi, Fu'âd Zakariyyâ, Zaki Nagib Mahmûd », *Oriente Moderno*, n° 7-8, 1973, pp. 617-618.
73. Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*, Paris/Le Caire, La Découverte/Al-Fikr, 1991 (1986), traduction et préface de Richard Jacquemond, p. 153.
74. Edward W. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980 (1978 pour l'édition originale), postface à l'édition de 1997 (1994), p. 357 et p. 361.
75. François Cusset, *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005 (2003), pp. 145-146.
76. Pour une introduction à la pensée de Malek Bennabi, voir Sadek Sellam, « Le FLN vu par l'écrivain Malek Bennabi », www.oumma.com, partie 1 (13 avril 2005) et partie 2 (20 avril 2005).
77. Bernard Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, La Découverte, 1982, p. 282 et p. 43.
78. Daryush Shayegan, *Le regard mutilé*, Paris, L'Aube, 1996 (Albin Michel, 1989), p. 37.
79. Philippe Rancillac, « Des origines du droit à la *Risâla* d'al-Shafi'i », *MIDEO*, n° 13, 1977, p. 147-169.
80. M. G. Carter, « Sibawayhi », *Encyclopédie de l'islam*, 2^e édition, pp. 544-555. Voir également Georgine Ayoub, « Un idiome clair et pur : le trésor enseveli », dans *Cent titres. Poésie de langue arabe*, pp. 37-39.
81. Taha Hussein dans *Le Livre des jours*, Paris, Gallimard, 1947, p. 63.
82. La question fait l'objet de débats : Krzysztof Pomian, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 2006, p. 93-111 ; Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 2006, pp. 189-200.
83. Rifâ 'a At-Tahtawi, *L'Or de Paris. Relation de voyage 1826-1831* (traduit de l'arabe et présenté par Anouar Louca, Paris, Sindbad, « La Bibliothèque arabe », 1988 (1834), p. 44.
84. Fâris Chidyaq, *La jambe sur la jambe*, Paris, Phébus, 1990 (1855), une autobiographie romancée, cf. Jean Fontaine, *La crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825 à 1940*, Tunis, IBLA, 1996, p. 24.
85. Kheireddine Pacha, *Le plus sûr moyen pour connaître l'état des nations*, 1867. Sur l'œuvre de Kheir ed-Din et le rôle décisif des cheikhs Mahmoud Qabadou et Salim Bouhajib, cf les pages synthétiques de Daniel Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette, « Littératures », 2002, pp. 149-153.
86. Muhammad 'Abduh, *Épître de l'unicité* (en arabe), Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, 1986 (1897), pp. 104-136. Traduction française par B. Michel et le cheikh Moustapha Abdel Razik, Paris, Geuthner, 1984 (1925), pp. 134-136.
87. Leyla Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908-1940)*, Paris, IISMM-Karthala, « Terres et gens d'islam », 2009, p. 148 et pp. 232-233.
88. Dominique Avon et Amin Elias, « L'idée nationale comme dépassement du confessionnalisme : l'Égypte selon Taha Husayn », dans D. Avon et J. Langenbacher-Liebogott, *Facteurs d'identité. Factoren der Identität*, Berne, Peter Lang, « Dynamiques citoyennes en Europe », 2012, pp. 263-283.
89. Taha Hussein, *La traversée intérieure*, Paris, Gallimard, « NRF », 1992 (1955), lire notamment pp. 156-167.

90. Taha Husayn, *L'avenir de la culture en Egypte* (en arabe), Le Caire, Al-Haya al-Misriyya al-'Ama lil-Kitàb, éd. de 1993 (1938), p. 26.
91. Georges C. Anawati, « In memoriam Osmane Amine, *MIDEO*, n° 14, 1980, pp. 398-399 ainsi que les allocutions d'Ibrahim Madkour et de Solaymàn Hozayyen publiées aux pp. 400-404.
92. Abdurrahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, « Etudes de philosophie médiévale », 1968, 199 p.
93. Hassan Hanafi dit ne pas avoir été influencé par Abdurrahman Badawi (entretien, Le Caire, 3 mai 2011).
94. Hassan Hanafi, *Le patrimoine et le renouveau* (en arabe), Le Caire, al-Markaz al-'arabi lil-bahath wal-nashr, 1980, synthèse à la p. 214.
95. Hassan Hanafi, « Théologie ou anthropologie ? » dans Anouar Abdel-Malek, A.-A. Belal et H. Hanafi, *Renaissance du monde arabe*, Colloque international de Louvain, Gembloux, « Sociologie nouvelle. Situations », 1972, pp. 233-264. Michel Allard, « Un essai d'anthropologie musulmane (Hassan Hanafi) », *Se Comprendre*, n° 53, 5 novembre 1970, 10 p.
96. Hassan Hanafi, « Que signifie la Gauche islamique ? » (en arabe), *Al-Yassâr al-islâmî*, n° 1, janvier 1981, pp. 16-17.
97. Entretien avec Hassan Hanafi, Le Caire, 3 mai 2011.
98. Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Paris, Gallimard, 1993 (traduction de l'édition de 1927), lire en particulier les pp. 120-160.
99. Paul Valéry, « La crise de l'esprit » (1919) qui paraît dans la *NRF* introduit ensuite *Variétés I* (1924). Réédition : Paul Valéry, *Variétés I et II*, Paris, Gallimard, « Folio-essais », pp. 13-20.
100. Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976 (1954 – mais le lecteur sait que le manuscrit remonte aux années 1935-1936), voir en particulier pp. 9-11 et pp. 15-20.
101. Hassan Hanafi, *Problèmes contemporains* (en arabe), t. 1 *Dans notre pensée contemporaine* (en arabe), t. 2 *Dans la pensée occidentale contemporaine* (en arabe), Le Caire, Dâr al-fikr al-'arabi, 1977, 320 p. et 530 p.
102. Dominique Avon, « Intellectuels musulmans au confluent des sciences humaines et du dialogue interreligieux », dans Dominique Avon et Michel Fourcade (dir.), *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, Paris, Karthala, « Signes des temps », 2009, pp. 335-362.
103. Témoignage de Nassif Nassar adressé à Amin Elias, Nabeï, septembre 2011.
104. Courriel de Gilbert Achcar, 23 septembre 2011.
105. Il s'agit d'une *fatwa* promulguée par le shaykh Yehia Ismael, en 1997 (cf. Wâ'il al-Ibrâshî, « A plan to kill Hassan Hanafy in the same way as the plan to kill Naguib Mahfouz », 22/12/1997, <https://www.arabwestreport.info/en/year-1997/week-51/2-plan-kill-hassan-hanafy-same-way-plan-kill-naguib-mahfouz>
106. Ibrâhîm 'Awad, *La Gauche islamique* (en arabe), Le Caire, Maktaba zahra al-Sharq, 2000, 272 p. L'ouvrage sous-titré « Ses insolences dévoilées à l'encontre de Dieu, du Prophète, des Compagnons », vise d'abord le shaykh Khalîl 'Abd al-Karîm.
107. Témoignage de Mahmûd 'Azzab, conseiller du Shaykh al-Azhar, Florence, juin 2011. Et : « Hassan Hanafi : un intellectuel musulman qui ose la complexité », sur le site histoirememoires.org, 29 septembre 2006.
108. Hassan Hanafi, « Philosophie d'un islam post-fondamentaliste », transcription revue par l'auteur d'une conférence donnée au colloque de Genève, « Religion et État, logiques de la sécularisation et de la citoyenneté en islam », IHEID, 8 juin 2013, publiée dans *Maghreb-Machrek*, 2015, n°224-225, p. 105-112.
109. Hassan Hanafi, « L'Iran et l'orientation vers l'Occident » (en arabe), *Al-Misry al-Yawm*, 13 septembre 2017.
110. Hassan Hanafi, « Des idéologies modernistes à l'islam révolutionnaire », *Peuples méditerranéens*, n° 21, oct-déc 1982, pp. 3-14 et « La conscience historique en islam » dans Dominique Chevallier, *Les Arabes et l'histoire créatrice*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, pp. 17-26.
111. Hassan Hanafi, *Introduction à la science de l'occidentalisme* (en arabe), op. cit., p. 764.

112. Hachem Saleh, « Hassan Hanafi : de l'« occidentalisme » comme science », *Arabes*, juillet-août 1992, p. 94.
113. Son autobiographie, parue en arabe sous le titre *Souvenirs 1935-2018*, vise entre autres Nasr Hamid Abu Zayd, 'Alī Mabruk et Fu'ād Zakariyyā.
114. Hmida Ennaifer, « Vers une nouvelle théologie musulmane ? », <http://nawaat.org/portail/2005/02/03>.
115. Mamdūh Barik al-Jāzī, « Principes théoriques fondamentaux pour comprendre l'occidentalisme dans la pensée de Hassan Hanafi : analyse et critique » (en arabe). Paru dans *Al-Mustaqbal al-'Arabi*, s.d. : http://caus.org.lb/PDF/EmagazineArticles/mamdoh_barik_aljazi_Moustaqbal_%20Arabi_%20462_%20final_%20Wednesday_%2026.indd-4.pdf
116. Georges Tarābīchī, *Ambivalence de la raison. Etude psychologique analytique des écrits de Hassan Hanafi* (en arabe), Damas, Dār Batrā, 2005.
117. *Travaux et Jours*, n° 32, cité par Marc Chartier, « La rencontre... », art. cit., p. 618.
118. Nassib Samir El-Husseini, *L'Occident imaginaire : la vision de l'Autre dans la conscience politique arabe*, Presses de l'Université du Québec, 1998, pp. 170-171.
119. Elle concerne plusieurs intellectuels de confession musulmane, dont Jabri et Laroui, ainsi qu'un autre ouvrage de Hanafi : *Dans notre pensée contemporaine* (en arabe), Beyrouth, Dār al-Tanwīr, 1983.
120. Hamadi Redissi, *La tragédie de l'islam moderne*, Paris, Seuil, 2011, pp. 47-48, voir également pp. 40-43.
121. À titre d'exemple : « Le retard de quelques auteurs musulmans sur l'orientalisme français », www.oumma.com; 29 juillet 2004.
122. Shahrūgh Akhavi, « The dialectic in contemporary Egyptian social thought : the scripturalist and modernist discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi », *International Journal of Middle East Studies*, août 1997, vol. 29, n° 3, pp. 377-401.