

La vérité chez les diverses catégories ou sectes d'après Ghazâli / P. Choukrallah Choufani. — Extrait de : Annales de philosophie et des sciences humaines. — N° 4 (1990), pp. 29-63.

Notes au bas des pages.

I. Islam et philosophie. II. al-Ghazālī, Muḥammad b. Muḥammad, 1058?-1111 — Critique et interprétation. III. Théologiens musulmans — Khorasan (Iran). IV. Arabe (Langue) — Mots et locutions.

PER L1044 / FP63323P

LA VERITE CHEZ LES DIVERSES SECTES D'APRES GHAZALI*

Choukrallah CHOUFANI

Après deux mois de doute pendant lesquels Ghazâli a subi une crise douloureuse qui le fit tomber malade, Dieu le guérit par une lumière "projetée dans le cœur" qui lui redonna l'évidence des premiers principes de la raison¹. Désormais en possession d'un point de départ solide, c'est à la lumière de ces principes retrouvés qu'il va poursuivre ses recherches de la vérité avec une ardeur nouvelle, examinant les principales doctrines de son temps.

Il a écrit dans le *Munqidh*: "Lorsque Dieu m'eût guéri par un effet de sa miséricorde et de son immense bonté, je vis que les catégories des chercheurs de la vérité se ramènent à quatre groupes :

1° Les "scolastiques" (*Mutakallimûn*), qui prétendent au discernement et à la spéculation.

2° Les "intérioristes" (*bâtiniyya*) ou les bâtinites ou encore *ta'lîmites*, qui tiennent notamment à l'"enseignement" (*ta'lîm*) et à la nécessité d'un *Imâm* infallible.

3° Les philosophes (*falâsifa*), qui sont férus de logique et de preuve.

4° Les "mystiques" (*soufiyya*), qui veulent bénéficier du privilège de la présence, de la vision et de la révélation.

* Quatrième et dernier article de la série "*Al-Ghazâli dans ses recherches rationnelles*". Cf. *Annales de Philosophie et Sciences Humaines*, Vol. 1, Année 1987, pp. 63-77; Vol. 2, Année 1988, pp. 53-73; Vol. 3, Année 1989, pp. 121-148.

¹ Selon L. Gradet, "cette inspiration ou illumination est d'ordre naturel, puisqu'elle a trait aux principes directeurs de la connaissance; rien dans le récit de Ghazâli ne permet de reconnaître (ce qui est en soi possible), une grâce gratuite par laquelle Dieu aurait directement éclairé la raison. Il semble plus vrai et plus simple de s'en tenir à une inspiration philosophique, analogue aux inspirations artistiques du génie, inspiration très haute déjà, débouchant dans cette "contemplation d'ordre naturel" des philosophes dont parle saint Albert le Grand, et qui fit la splendeur d'un Platon, d'un Aristote ou d'un Plotin. Inspiration naturelle, provenant de Dieu certes, mais de Dieu en tant qu'Auteur de la nature, non de la grâce." *RT*. 44 (1938) 155.

Le Vrai - ou la vérité -, ne se détourne pas de ces quatre groupes de chercheurs, car ils suivent la voie qui mène jusqu'à lui. Si Ghazâli restait à l'écart, il n'y aurait plus d'espoir d'atteindre le vrai, surtout pas dans le conformisme (taqlîd), une fois qu'il a été dépassé. Le conformisme ne peut réussir qu'à condition de se méconnaître pour tel... "Je me suis mis à suivre les quatre voies en détail, en commençant par la scolastique, en passant à la philosophie, puis au bâtinisme, pour finir par le soufisme" (M. 67 sq.). Nous étudierons largement chacun de ces quatre groupes pour mieux mettre en évidence la pensée de Ghazâli dans sa recherche de la Vérité.

I- CRITIQUE DU KALAM

Le mot arabe Kalâm veut dire parole, discours. Le Mutakallim désigne celui qui parle, l'orateur. Il n'est pas possible de retracer ici l'évolution par laquelle les mots Kalâm et Mutakallimûn (ceux qui s'occupent de la science du Kalâm) ont fini par signifier respectivement théologie scolastique et théologiens.

Le Kalâm est une science dans laquelle on disserte sur l'essence de Dieu, ses attributs et les conditions des choses possibles, d'après le canon de l'Islam, pour réfuter la métaphysique des philosophes. Ibn Khaldûn en donne une définition toute semblable: La religion comporte des choses à croire, un ensemble de vérités de foi, concernant Dieu, ses attributs, la destinée de l'homme, l'eschatologie. La science qui s'occupera de ces vérités et qui se chargera de les défendre contre les négateurs, c'est précisément la science du Kalâm.

Selon Munk, le Kalâm utilise des arguments philosophiques dans la défense du dogme; il est la logique de la religion. Comme scolastique de l'Islam, il se présente comme une dialectique rationnelle, opérant sur les concepts théologiques². Cependant les Mutakallimûn sont surtout des apologistes, qui s'attachent non pas tant à une vérité démontrable, mais qui ont l'ambition de soutenir, avec toutes les ressources de leur dialectique théologique, les articles de leur credo religieux traditionnel. Sans doute, semblable tâche est-elle inéluctable pour une communauté religieuse. Les Mutakallimûn forment ainsi une école de pensée religieuse spéculative de première importance et procédant des données religieuses fondamentales de l'Islam.

On peut dire que le kalâm n'a fait que développer, non plus une dialectique conceptuelle, mais une "philosophie prophétique"³.

Selon Ibn Khaldûn "les questions de kalâm sont uniquement prises de la loi religieuse, telles que les anciens les ont transmises sans recours à la raison, sans que l'on s'appuie sur la raison, comme si l'on croyait qu'elle peut à elle seule les établir. La raison est en effet écartée quand il s'agit de la loi religieuse et de ses prescriptions. Aussi, quand les Mutakallimûn parlent d'instituer une argumentation, il ne s'agit pas pour eux de chercher à établir la vérité de ces croyances (c'est en effet le propre de la philosophie de prouver, au moyen d'arguments apodictiques, des choses que l'on ignore), mais de trouver des arguments rationnels qui confirment les croyances de la

² Munk, op. cit, p. 328 et 333. Cf. aussi G. Quadri, *La philosophie arabe*, p. 9.

³ H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, éd. Gallimard, Paris, 1964, p. 152-153.

foi et les doctrines des anciens qui les concernent, et de repousser les erreurs que les novateurs ont professées à ce sujet. Ces novateurs prétendent atteindre ces vérités de foi au moyen de la raison. Les Mutakallimûn avancent leurs arguments rationnels une fois seulement que les croyances ont été établies comme vraies par les arguments traditionnels⁴. Ibn Khaldûn critique d'ailleurs la tendance des Mutakallimûn à unifier la métaphysique avec le Kalâm en tant qu'apologie défensive, utile uniquement en période de lutte doctrinale. "Ce que la théologie prétend offrir à la foi comme instrument d'explication scientifique, ce n'est pas la doctrine de tel ou tel auteur, Aristote, Platon, ce sont celles de nos notions par lesquelles nous sommes le mieux assurés d'atteindre des vérités définitives, des valeurs impérissables, dont la portée n'est pas temporelle ou relative, mais supratemporelle ..., ce sont des valeurs de vérité absolues, par où est rejoint quelque aspect immuable du réel. Qu'il y en ait de telles, c'est encore ici un problème de philosophie, dont la solution dépend de la notion qu'on se fait de l'intelligence et de sa portée, de l'unité et de la permanence d'une nature humaine"⁵.

Ainsi est-il légitime de se baser sur la philosophie pour expliquer les vérités révélées. Ibn Khaldûn reproche aux Mutakallimûn d'employer la preuve rationnelle et philosophique pour prouver les croyances de la foi. St. Thomas, lui, choisit la philosophie comme instrument de la théologie et il en fait une synthèse philosophico-théologique. Ghazâli dit: "L'essentiel des arguments qui se trouvent dans le Kalâm et qui sont utiles, est contenu dans le Coran et les informations traditionnelles. Tout ce qui s'écarte de cela est une dialectique blâmable" (Ih. I., p. 20). Mais plus tard, il change d'avis et écrit: "Actuellement le statut de cette science s'est modifié, car des bida'⁶ qui éloignent du Coran et de la Sunna⁷ sont apparues, des gens ont surgi qui en ont fait un système de sophismes dispersés dans les livres. Cette science blâmable est devenue une obligation de communauté" (Ih. I., p. 20).

Le kalâm donc, conclut Ghazâli, est devenu une science nécessaire à l'ensemble de la communauté pour empêcher que les esprits ne soient entraînés par les inventions des novateurs qui d'ailleurs l'ont fait surgir. Que le kalâm réalise donc sa position par rapport à la religion: il joue le même rôle de gardien qui veille sur la route du pèlerinage. Quand il est tout à sa surveillance, il n'accomplit pas le pèlerinage. Ainsi certains Mutakallimûn, en s'adonnant à l'argumentation et à la défense, ne suivent pas (en même temps) la voie de l'au-delà et ne se préoccupent pas d'améliorer leur état spirituel; ils ne font nullement partie des "savants religieux". Tout ce que le Mutakallim a fait sur le plan de la religion, c'est sa croyance, que partage avec lui l'ensemble du peuple (Ih. I., p. 20 sq)⁸.

Ce qui compte aux yeux de Ghazâli, c'est la "connaissance de Dieu", qui échappe à la discussion et à la dialectique du kalâm. Ayant "goûté" aux délices que Dieu

4 Ibn Khaldun, Muqaddima, p. 347. Cf. Gardet-Anawati, *Introduction à la théologie*, p.m. 122 sq.

5 Labourdette, *Théologie, intelligence de la foi* (RT) (1946), p. 42.

6 Bida' : Nouveauté, innovation en matière de présentation de dogme.

7 Sunna: La coutume, la coutume qui fait loi.

8 Gardet-Anawati, op. cit., p. 116. Traduction de l'Ihyâ I, p. 20-21.

accorde à ses amis dans la pratique de la voie soufi, Ghazâli n'a plus que mépris pour le kalâm, comme connaissance terrestre, déductive, ratiocinante, qu'il accuse de n'être indre que des concepts. Même dans l'Iqisâd où il exposait ex professo le kalâm, sa pensée n'était pas sans se nuancer déjà de dédain⁹: il y a, pense-t-il, dans le Coran des vérités formellement enseignées; pourquoi vouloir plus que le Coran et chercher à prouver ce que la vérité elle-même affirme? Ce qui oblige personnellement, dit-il, ce n'est pas d'apprendre le kalâm et ses preuves, c'est de se débarrasser du doute et d'avoir toujours un cœur pur de toute hésitation (Iq. 8).

Dans son exposé du kalâm, Ghazâli est embarrassé lorsqu'il aborde les raisonnements abstraits et métaphysiques. Il a recours à l'affirmation positive, coranique, plutôt qu'à la démonstration.

Quoi qu'il en soit, le kalâm admet des postulats indiscutables et indémontrables. Tout essai de les justifier par ce que nous appellerions aujourd'hui une critique de la connaissance doit, d'après Ghazâli, être impitoyablement écarté, ou bien il est nécessaire de préciser que l'on n'est plus dans le kalâm proprement dit. Le Mutakallim, ne doit pas chercher à prouver le bien-fondé du "savoir du raisonnement et de la démonstration" en tant que tel, il "en prend conscience et rien de plus" (Ms. 7). Voilà pourquoi les adeptes du kalâm n'ont pas abouti à des résultats acceptables lorsqu'ils ont essayé de "pénétrer les réalités profondes des choses"; ce n'était pas là l'objet de leur savoir. Entre les données nécessaires et ces postulats que le kalâm accepte sans les démontrer, il existe un fossé qui reste à combler.

Le rôle du kalâm selon Ghazâli est avant tout une interprétation du dogme dans le but de le rendre acceptable par la raison. Celle-ci ne choisit pas son objet, il lui est imposé¹⁰.

Mais cette interprétation est en même temps un système défensif, dont les armes sont empruntées à l'adversaire, négateur du donné révélé, ou novateur. Le kalâm, encore une fois, repose sur des postulats valables seulement pour ceux qui les admettent. Ils doivent être l'occasion d'éveiller chez le croyant le sens immédiat du révélé. La grande erreur des mutakallimûn est précisément de les considérer comme un absolu nécessaire au salut. Si on ne les prend pas pour base de sa croyance à Dieu et au Prophète, on n'est pas croyant; ou du moins la croyance alors n'est pas parfaite.

Etrangers aux formules du donné révélé, les postulats du kalâm n'ont en eux-mêmes qu'une valeur relative de vérité. Envisageant de ce point de vue la croyance relative des Mutakallimûn, Ghazâli admet qu'ils arrivent à la certitude par un certain raisonnement; mais l'exemple qu'il donne pour justifier la valeur de ce raisonnement est significatif.

Il s'agit de Zeid qui se trouve à l'intérieur de la maison. Du dehors, on entend sa voix et l'on conclut à sa présence. Cela vaut mieux que de le savoir là par oui-dire seulement. "Mais, se hâte d'ajouter Ghazâli, l'erreur est possible là aussi, car une voix peut ressembler à une autre" (Ih. III, 13-14)¹¹.

⁹ Gardet-Anawati, op. cit., p. 126.

¹⁰ F. Jabre, op. cit., p. 91 sq.

¹¹ Cf. Jabre, op. cit., p. 93 sq.

Pareille explication revient à dire que dans la technique du kalâm, il y a une tentative de raisonnement, de connaissance par "l'argument" qui de soi, devrait aboutir à la certitude, mais qui, en fait, ne donne aucune garantie et peut même constituer une illusion. Cependant ce genre d'argument est utile quelquefois; il peut produire chez certains une croyance ferme qui ne laisserait aucun doute (Ij. 53).

Il y a là une distinction entre la vérité absolue, qui est le donné révélé, et la technique de démonstration et de défense qui protège ce donné, mais dont les bases peuvent être illusoire et fausses¹². Or là, le doute est toujours possible: on peut toujours hésiter avant de s'engager, et l'on trouve toujours moyen de se reprendre. Car les postulats du kalâm ne s'imposent pas à la conscience avec la nécessité des "données nécessaires".

Ghazâli rédigea par la suite, un opuscule intitulé: "*Pour détourner le vulgaire de la théologie dialectique, de la science du kalâm*"¹³, où il expose, avec la clarté et l'esprit analytique dont il est coutumier, sa façon de comprendre la psychologie religieuse populaire.

Le peuple, enseigne-t-il, doit s'abstenir de trop examiner. Cette attitude lui est nécessaire, comme l'est celle de s'abstenir d'affronter les profondeurs de la mer pour celui qui ne sait pas nager. En général, les preuves tirées du Coran doivent lui suffire, et il ne doit méditer et chercher que fort peu. Ainsi pour la conception de Dieu Créateur, Ghazâli dit qu'il a lui-même réuni dans son livre "des joyaux du Coran"¹⁴, près de 500 versets qui énoncent ce dogme: c'est par là que le vulgaire doit connaître la gloire et la grandeur de Dieu auteur du monde, et non par les argumentations des Mutakallimûn. Leurs lemmes, leurs subdivisions et leurs preuves enchaînées ne font que troubler les cœurs simples au lieu de les convaincre. Les arguments extérieurs et immédiats tirés du Coran contentent leurs esprits, apaisent leurs âmes et y font naître une foi durable.

Ghazâli a donc lutté d'avance contre les excès du kalâm, contre l'abus du raisonnement à priori, et même contre les maîtres penseurs; il a cherché les limites de la raison et indiqué nettement l'attitude pragmatique en matière de foi.

Sur le plan philosophique, Ghazâli critique le kalâm, qui repose sur des postulats non nécessaires. Entre ces postulats et les principes de la raison, il y a un fossé qu'il est impossible de combler. Traditionnellement, le kalâm est considéré comme la technique efficace de la conviction religieuse, mais non de son acquisition. Ghazâli louait le rôle du kalâm dans la défense de la foi: "C'est alors que Dieu suscita les scolastiques (le kalâm) et leur fit défendre la tradition par un ensemble de discours bien ordonnés, révélateurs des hérésies fâcheusement novatrices ... Mais il se sont servis, pour cela, d'arguments empruntés à leurs adversaires, par esprit de concession: soit au consensus de la communauté musulmane, soit simplement à l'adhésion au Coran et aux "logia". Leur raisonnement s'en tenait, le plus souvent, à révéler les contradictions de leurs adversaires et à leur reprocher les conclusions de leurs

¹² C'est là le résultat pratique de l'idée que Ghazâli se fait de la preuve; en soi elle n'est pas infaillible.

¹³ Iljâm el-awam 'an 'ilm el kalâm.

¹⁴ Jawâhir al-Qor'ân .

prémises. Cette démarche est inutile pour celui qui ne concède rien d'autre que les données nécessaires. Pour moi, continue Ghazâli, la scolastique (kalâm) était peu satisfaisante. Elle ne pouvait me guérir... Je ne nie pas que d'autres aient été plus heureux que moi; peut-être même toute une catégorie de personnes. Mais ce fut mêlé, pour eux, à l'aveugle admission de questions qui n'ont rien à voir avec les données premières" (M. 69 sq.).

Ce passage, selon L. Gardet, constitue une analyse assez fine et fort juste dans son ensemble et qui montre toute la sympathie de Ghazâli pour le kalâm. Il en loue le but et les conclusions. Mais il en blâme la méthode, le manque de mise au point scientifique et objective.

Ghazâli avait déjà abordé cette question dans l'Ihyâ', où il la traite d'une façon plus objective, moins en fonction de sa propre évolution intellectuelle. Il énumère et les avantages et les inconvénients du kalâm. Il lui reproche d'engendrer des doutes et de troubler les consciences, quand, pour prouver la vérité des dogmes, on avance des arguments sans valeur suffisante; d'entraîner des risques d'hérésies, et tous ces mouvements d'envie, de haine, de médisance, de calomnie, qui se glissent trop souvent dans les querelles des théologiens.

En revanche, il reconnaît qu'il défend la foi musulmane telle que la professe le vulgaire, et au moyen de la polémique, qu'il la conserve intacte contre les attaques des hérétiques.

En résumé, conclut Ghazâli dans l'Ihyâ', les avantages et les inconvénients du kalâm s'équivalent. Il convient d'en user comme le fait un médecin habile d'un remède dangereux: en cas de nécessité, et selon la chose nécessaire¹⁵.

En définitive, Ghazâli ne peut trouver la vérité dans le kalâm, ainsi qu'il le souligne lui-même: "J'ai trouvé dans le kalâm une science qui convient à ses propres fins, mais non aux miennes. Son unique objet est de conserver la foi "orthodoxe" (sunnite) et de la préserver contre la confusion des novateurs". (M. p. 68). Le kalâm utilise, pour défendre la foi, des arguments empruntés au Coran et à la Sunna. Mais pour Ghazâli qui n'admet comme vrai que les données nécessaires, le kalâm est très peu satisfaisant. Il ne peut pas le guérir de ses doutes et de sa crise; il ne peut pas non plus l'amener à la vérité et à la certitude qu'il recherchait dès son âge le plus tendre. Il recherche une certitude "dont l'objet connu se révèle sans laisser de place au doute, sans qu'aucune possibilité d'erreur ou d'illusion ne l'accompagne; possibilité à laquelle le cœur ne se prêterait même pas. Il faut donc que l'on soit à l'abri de l'erreur, et que ce sentiment soit lié à la certitude. Ainsi toute tentative pour changer, par exemple, la pierre en or et la baguette en serpent, n'engendrerait ni doute, ni probabilité contraire; je sais bien que dix est plus grand que trois; si quelqu'un vient me prétendre le contraire, et le veut prouver, devant moi, en changeant incontinent une baguette en serpent, aucun doute, de ce fait, ne saurait m'atteindre. Certes je m'étonnerai d'un pareil pouvoir, mais je ne douterai point de ma science. Puis, continue Ghazâli, j'ai bien vu que rien de ce que je savais ne pouvait me donner satisfaction, confiance ou sécurité (M. 62).

¹⁵ L. Gardet, art. cit., p. 157 et cf. Asin: Algazel, cap. IV, p. 202-214. - Cf. Bousquet, op. cit., p. 44sq.

Il est évident d'après cette définition de la certitude que le kalâm apparaît comme une science incapable de mener Ghazâli à la certitude ou à la vérité. Le kalâm se base sur des arguments. Il n'y a pas de lien possible entre leurs points de vue différents et même contraires. Les postulats du kalâm ne sont pas admis par Ghazâli, car ils sont dépourvus de tout caractère de nécessité. Ils ne s'imposent pas à la conscience comme les principes de la raison. Voilà pourquoi il existe un fossé profond entre Ghazâli et le kalâm.

II - CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE

N'ayant pu trouver satisfaction dans le kalâm et toujours en quête de la vérité, Ghazâli en vint à la philosophie (falsafa). Ce faisant, il reconnaît que réfuter une doctrine avant de l'avoir comprise et d'en avoir pénétré toute la valeur, conduit aux méprises. "Je me suis sérieusement mis, dit-il, à l'acquisition de cette science dans les livres, par la seule lecture, sans le secours d'un professeur. Je l'ai fait durant les moments de loisir que me laissaient le travail de composition et l'enseignement du droit canon: j'avais alors trois cents étudiants à Bagdad".

"Grâce à Dieu, la seule lecture, durant ces moments pris à la dérobée, m'a fait comprendre la philosophie en moins de deux ans. Je continuais, ensuite, à y réfléchir près d'un an: j'y revenais, je la reprenais, j'en scrutais les profondeurs et les périls cachés. Finalement, je me suis rendu compte, indubitablement, de son contenu d'hérésie et d'illusion, aussi bien pratique qu'imaginaire" (M. 71). Ainsi Ghazâli refuse son assentiment à la philosophie¹⁶. Il a connu les philosophes grecs et leurs commentateurs musulmans, al-Farâbi et Avicenne (Ibn Sînâ). La philosophie, pour lui, c'est d'abord celle d'Aristote telle qu'elle lui est parvenue. Or, dans cette philosophie, on peut du point de vue de la vérité, établir une triple distinction: tout d'abord, ce qui doit être taxé d'impiété, puis ce qui est entaché d'hérésie, enfin "ce que nous ne sommes pas obligés de rejeter absolument"¹⁷.

Pour Ghazâli, les philosophes se regroupent en trois catégories: Les matérialistes (dahriyyûn) qui soutiennent que l'univers a toujours existé par lui-même, sans agent. Ce sont des athées (Zindiq) (M. 71).

Puis les naturalistes (tabi'yyûn) qui nient l'immortalité de l'âme, la fin dernière, le paradis et l'enfer, la résurrection et le jugement. Ce sont aussi des athées (M. 72).

Enfin les théistes (ilahiyûn), tels Socrate, Platon et Aristote. Ils réfutent, dans l'ensemble, les prétentions des matérialistes et des naturalistes. Cependant tous doivent être tenus pour hérétiques, y compris, leurs successeurs, les philosophes musulmans comme Avicenne ou al-Farâbi¹⁸. Ces derniers ont, plus que quiconque, contribué à répandre les conceptions d'Aristote (M. 73).

Les théistes retiennent davantage l'attention de Ghazâli. Il s'étend longuement sur leurs théories et les différentes branches de leurs connaissances, où il trouve

¹⁶ Cf. Jabre, op. cit., p. 53.

¹⁷ L. Gardet, art. cit., p. 157; Munqidh, p. 73 et Tahâfut, p. 295.

¹⁸ Al-Farâbi, philosophe de langue arabe, mais d'origine turque. Né vers 870, mort à Damas en 950. Il commente surtout Aristote.

beaucoup à rejeter et aussi beaucoup à retenir. En gros, les mathématiques et la logique peuvent, ou même doivent être acceptées. La physique peut l'être sauf en des points particuliers, où les conclusions des philosophes contredisent le Coran. Mais c'est surtout dans la métaphysique que les erreurs des philosophes sont les plus fréquentes: "C'est elle qui contient la plupart des erreurs des philosophes. Ils sont incapables de fournir les preuves dont leur logique a posé les conditions. Aussi sont-ils en contradiction entre eux dans ce domaine. Sur ce point, le système d'Aristote se rapproche de celui des musulmans (si l'on s'en tient aux transmissions d'al-Farâbi et d'Avicenne). Mais l'ensemble de leurs erreurs se ramènent à vingt articles, tous susceptibles d'excommunier les philosophes: trois d'entre eux pour hérésie, et les dix-sept autres pour innovation. C'est pour réfuter ces vingt erreurs que j'ai composé le traité de l' "*Incohérence des philosophes*" (Destruction des philosophes)¹⁹.

Envisageons d'abord les trois chefs d'hérésie, qui ont exclu leurs tenants de la communauté musulmane:

1 ° Ils prétendent qu'au jugement dernier les corps humains ne seront pas rassemblés, mais que seules les âmes seront récompensées ou punies. Ils affirment aussi que les récompenses et les peines seront spirituelles et non corporelles. Ils ont raison d'insister sur le spirituel, mais tort de nier le corporel, ce qui est une hérésie.

2 ° Ils prétendent, d'autre part, que Dieu connaît l'universel à l'exclusion du particulier, ce qui est aussi une belle hérésie, puisque "sur la terre comme au ciel, il ne lui échappe pas le poids d'un atome" (Coran).

3 ° Ils affirment enfin la préexistence de l'univers et son éternité, ce qui est étranger aux musulmans.

Dans les dix-sept autres points, les philosophes sont considérés par Ghazâli comme innovateurs (mubtadi'ûn).

Le premier point envisage le difficile problème de la création du monde, sur lequel les forces de l'Eglise d'Orient et d'Occident s'étaient rencontrées avec celles des courants péripatéticiens et néoplatoniciens et avec celles du manichéisme²⁰.

Tout l'effort de Ghazâli, tend à démontrer que la démonstration philosophique ne prouve rien. Avec une extrême véhémence, il attaque la doctrine de l'éternité du monde, dans une longue argumentation. Laissons de côté maintes objections qui nous paraissent d'intérêt secondaire, comme celle qui invoque l'impossibilité du nombre infini. Abordons tout de suite les réfutations où se manifestent des pensées vraiment intéressantes et dignes d'être notées.

La première raison de l'éternité du monde qu'attaque Ghazâli, est propre au néoplatonisme, mais elle est commune à tous les néo-platoniciens; elle est tirée de ce principe: l'effet produit par une cause parfaite et immuable est nécessairement éternel. Cette raison fut développée par Proclus Avicenne, et Ghazâli lui-même dans son *Maqâsid al-falâsifa* (Intentions des philosophes), ne s'était pas fait faute de la reprendre. En termes sommaires, au début de la "*Destruction des philosophes*", Ghazâli rappelle la démonstration qui conduit à cette affirmation: d'un être

¹⁹ Il s'agit de "*Tahâfut al-falâsifa*", terminé en 1095, 16 ans environ avant la mort de Ghazâli.

²⁰ *Tahâfut al-falâsifa* : S. Dunia, p. 74. Cf. Quadri, op. cit., p. 126 sq., Corbin, op. cit., p. 259 et. P. Duhem, *Le système du monde*, éd. Hermann, t.IV, Paris 1916, p. 497.

absolument éternel, ne peut provenir une chose qui soit innovée (Hadîtha). "Pourquoi, dit Ghazâli aux philosophes, niez-vous cette proposition: le monde a été produit par une volonté éternelle qui en avait décrété l'existence; qui avait également décrété que cette existence serait précédée d'une non-existence, que cette non-existence durerait jusqu'au terme qu'elle a en effet atteint; qui avait enfin décrété que le monde commencerait d'être au moment où il a commencé? Que le monde fût avant cet instant, ce n'était pas de la volonté du Créateur; aussi le monde ne fut-il pas avant cet instant. Et cependant, à l'heure où le monde fut produit, il fut par la volonté du Créateur, mais par une volonté qui était éternelle, en sorte qu'il fut innové. Qu'y a-t-il donc qui empêche d'admettre cette opinion ? Qu'y a-t-il qui la rende fautive ?"²¹. Ainsi, dans son argumentation sur la création du monde, Ghazâli se campe dans une thèse du volontarisme le plus absolu du créateur. Pour lui, le Dieu des philosophes n'est créateur que de nom; s'il est nécessité, il n'est pas Créateur. Ce qui est nécessité n'est pas volonté, n'est pas liberté.

Dans le deuxième point, Ghazâli démontre que l'option des philosophes relative à la permanence du monde est fautive.

Dans le troisième point, il démontre qu'ils manquent évidemment de franchise en appelant Dieu l'ouvrier du monde et le monde, son ouvrage. Selon Ghazâli, Dieu n'est, pour les philosophes, Créateur que de nom; s'il est nécessité, Il n'est pas Créateur.

Dans le quatrième, il démontre qu'ils s'efforcent en vain de prouver l'existence de cet ouvrier du monde.

Dans le cinquième, il démontre qu'ils sont incapables d'établir l'unité de Dieu et de prouver la fausseté du dualisme, ou de l'opinion qui admet deux êtres primitifs, d'une existence nécessaire. Ghazâli réfute la doctrine aristotélicienne qui prouve l'existence de Dieu par l'impossibilité de conduire les causes à l'infini. Cela en effet ne se peut savoir ni par nécessité, ni par démonstration. Rien n'exclut que la série infinie des causes ne soit possible.

Dans le sixième, Ghazâli démontre que c'est à tort qu'ils nient les attributs de Dieu.

Dans le septième, Ghazâli prouve que les philosophes ont tort de soutenir que l'essence de l'être premier (Dieu) ne saurait se diviser en genre et différence, c'est-à-dire, que Dieu n'entre pas dans un genre ni ne se distingue par une différence, et que par conséquent, Il ne saurait être défini; car on sait que la définition se fait par le genre et la différence.

Dans le huitième, il soutient qu'ils ont tort de dire que l'être premier est un être simple, sans quiddité, ni qualité, ni cause finale.

Dans le neuvième, Ghazâli démontre qu'ils cherchent en vain à établir que cet être est incorporel.

Dans le dixième, qu'ils sont incapables de démontrer que le monde a un auteur et une cause, et que, par conséquent, ils tombent dans l'athéisme.

²¹ P. Duhem, op. cit., p. 506; Tahafût al-falâsifa, p. 75.

Dans le onzième, Ghazâli prouve qu'ils ne sauraient démontrer, dans leur système, que Dieu connaît les genres et les espèces d'une manière universelle ²².

Dans le douzième, qu'ils ne sauraient démontrer que Dieu ne connaît pas sa propre essence.

Dans le treizième, qu'ils ont tort de soutenir que Dieu ne connaît pas les choses particulières, ou les accidents temporaires résultant des lois universelles de la nature.

Dans le quatorzième, Ghazâli prouve qu'ils ne sauraient alléguer aucune preuve pour établir que les sphères célestes ont une vie et obéissent à Dieu par leur mouvement circulaire résultant d'une âme qui a une volonté ²³.

Dans le quinzième, qu'il est faux de dire que les sphères ont un certain but et une certaine tendance qui les met en mouvement. Les corps célestes n'ont ni distinction des mouvements, ni aucune volition. C'est la volonté de Dieu qui les meut.

Dans le seizième, Ghazâli démontre que la théorie des philosophes sur les âmes des sphères, qui connaîtraient toutes les choses partielles nées dans ce monde et influeraient sur elles, est fausse.

Dans le dix-septième, Ghazâli attaque violemment le principe de causalité des philosophes. Nous nous arrêterons sur les objections élevées contre ce principe ²⁴ puisqu'elles forment la base essentielle de son scepticisme. "Il n'est pas nécessaire selon nous, dit Ghazâli, que, dans les choses qui arrivent habituellement, on cherche un rapport et une liaison entre ce qu'on croit être la cause et ce qu'on croit être l'effet. Ce sont, au contraire, des choses parfaitement distinctes, dont l'une n'est pas l'autre, qui n'existent ni ne cessent d'exister l'une par l'autre. Ainsi, par exemple, l'étanchement de la soif et le boire, le raisonnement et le manger, la mort et la rupture de nuque, et, en général, toutes les choses entre lesquelles il y a une relation visible, ne sont dans cette relation mutuelle que par la toute-puissance divine, qui depuis longtemps y a créé ce rapport et cette liaison, et non parce que la chose est nécessaire par elle-même et ne saurait être autrement. Cette toute-puissance, qui en est la cause unique, peut aussi faire qu'on soit rassasié sans manger, qu'on meure sans se rompre la nuque, ou qu'on continue à vivre tout en se la rompant; et il en est de même dans toutes les circonstances où il y a visiblement une relation mutuelle".

En somme, tout le raisonnement de Ghazâli peut se ramener à ces deux propositions:

1 ° Lorsque deux circonstances existent toujours simultanément, rien ne prouve que l'une soit la cause de l'autre.

2 ° Admettrait-on l'action de certaines causes par une loi de la nature, il ne s'ensuit nullement que l'effet, même dans des circonstances analogues et sur des objets analogues, soit toujours le même; ainsi, le coton peut, sans cesser d'être le

²² Pour les philosophes arabes, la connaissance de Dieu, ou sa Providence, s'étend sur les choses universelles, et non sur les accidents particuliers, car si Dieu connaissait les accidents particuliers, il y aurait un changement temporel dans sa connaissance, c'est-à-dire dans son essence, tandis que Dieu est au-dessus du changement.

²³ Ghazâli ne conteste pas absolument la vérité de cette proposition; mais elle ne lui paraît pas susceptible d'être rigoureusement démontrée. Cf. Munk, op. cit., p. 377.

²⁴ Tahâfut al-falâsifa, p. 225 sq. Munk, op. cit., p. 378. Cf. aussi Quadri, op. cit., p. 119.

coton, prendre (par la volonté de Dieu) quelque qualité qui empêche l'action du feu. En un mot, ce que les philosophes appellent la loi de la nature ou le principe de causalité, est une chose qui arrive habituellement, parce que Dieu le veut, et nous l'admettons comme certain, parce que Dieu, sachant dans sa préséance que les choses seront presque toujours ainsi, nous en a donné la conscience. Mais il n'y a pas de loi immuable de la nature qui enchaîne la volonté du Créateur²⁵. Pour Ghazâli, tous les processus naturels représentent un ordre fixé par la volonté divine, que celle-ci peut rompre à tout moment. L'idée d'une norme intérieure à un être, d'une nécessité interne, est exclue. Les philosophes, par exemple, affirment que le principe qui incendie est le feu; il le fait par nature et ne peut pas ne pas le faire. Ghazâli récuse cette nécessité, et pose que l'action du feu doit être ramenée à Dieu soit directement, soit par l'intermédiaire de l'Ange. Tout ce que l'observation expérimentale nous permet de dire, c'est que la combustion du coton, par exemple, se produit lors de son contact avec le feu; elle ne nous prouve pas que ce soit par le contact entre le feu et le coton, ni qu'il n'y ait pas d'autre cause²⁶.

Très remarquable est le dix-huitième point, selon lequel les philosophes ne peuvent démontrer par des arguments rationnels que l'âme est une substance séparée du corps. Leurs arguments rationnels sont :

1 ° L'âme est indivisible, tandis que le corps est divisible; dans la première, les sciences se trouvent en unité absolue;

2 ° A la différence du corps, il n'y a dans l'âme aucune proportion entre le connaissant et le connu.

3 ° Le corps vieillit avec l'âge, tandis que l'âme se renforce.

4 ° Avec le temps l'homme change ses tissus matériels, tandis que l'âme reste la même.

5 ° La vertu intellectuelle comprend les universaux.

Ghazâli répond à tous les arguments par un théorème fondamental: du particulier, on ne peut déduire l'universel; des qualités de la matière pure on ne peut pas déduire celles de la matière animée. En quoi donc l'âme humaine différerait-elle de celle des animaux? Il résulte selon Ghazâli, que rien d'essentiel n'est démontré dans l'âme humaine qui la rende séparée du corps, si cet essentiel n'est pas la volonté de Dieu²⁷.

Pour la même raison, les philosophes ne peuvent démontrer que l'âme est immortelle; tel est le dix-neuvième point.

Dans le vingtième et dernier point, Ghazâli reproche aux philosophes de nier la résurrection des corps. Il estime que les philosophes se trompent lorsqu'ils nient cette réalité coranique et n'admettent un retour à l'autre monde (ma'âd) que pour l'entité spirituelle qui est l'âme. Les philosophes péripatéticiens arabes s'efforcèrent de démontrer que la résurrection de la chair est une promesse de la loi qui a un caractère symbolique²⁸.

²⁵ Cf. Munk, op. cit., p. 376 sq.

²⁶ H. Corbin, op. cit., p. 259; Tahâfut al-falâsifa, p. 238 sq. Cf. aussi Quadri, op. cit., p. 130.

²⁷ Tahâfut al-falâsifa, p. 238 sq. Cf. Quadri, op. cit., p. 126 sq.

²⁸ Tahâfut al-falâsifa, p. 268 sq. Cf. Quadri, op. cit., p. 126 sq.

Nous avons voulu signaler les points les plus importants que Ghazâli développe contre les philosophes pour montrer ses préoccupations religieuses même dans la recherche rationnelle.

Quadri²⁹ a dit: "Ghazâli a senti que, pour sauver la religion, il faut lutter en tout contre la raison comme valeur absolue, détruire la validité de la pure raison. Si néanmoins la raison est réduite en face de la foi, d'autre part, elle n'est pas absolument repoussée chez Ghazâli comme inutile. Cependant elle garde encore dans son système une place très élevée, mais une place au sein même de la foi. C'est seulement par la foi que certains problèmes peuvent être résolus, selon Ghazâli. Il n'est possible à la raison de construire quelque chose que sur les prémisses de la foi. Ces prémisses étant posées, nous pouvons passer des œuvres négatives aux œuvres constructives dans lesquelles Ghazâli fonde rationnellement son propre système. Mais Ghazâli justement, n'aborde pas l'objet de la philosophie en lui-même, au nom de la raison et de ses exigences propres, en faisant abstraction de tout à priori; il défend des thèses dogmatiques et cherche à protéger la foi musulmane ou credo sunnite tel qu'il se trouve dans le système ach'arite³⁰. La critique de la philosophie dans la "*Destruction des philosophes*", n'est pas impartiale et objective. "Il cherche manifestement à discréditer la philosophie, à lui enlever son ascendant sur les esprits, à éloigner d'elle les âmes, et cela par des moyens psychologiques qu'il met en œuvre avec beaucoup de talent. C'est là, à notre avis, le but principal sinon exclusif du *Tahâfut* (Destruction des philosophes)³¹."

Nous n'insisterons pas sur les divergences entre Ghazâli et les philosophes. Nous mettrons surtout en relief les critères auxquels il se réfère pour juger leurs doctrines. Là, il ne fait plus mention des "données nécessaires", mais il attaque les philosophes: quelques-uns sont athées parce qu'ils n'admettent pas l'existence de Dieu; d'autres sont hérétiques ou impies parce qu'ils ne confessent pas un dogme quelconque. Nous savons que ses jugements sont prononcés par référence à la seule lumière de l'enseignement révélé. Mais un double souci le préoccupe: discerner entre les doctrines irrecevables et les doctrines acceptables chez les philosophes, c'est-à-dire accepter ce qui concorde avec la religion et rejeter tout ce qui apparaît contraire à la révélation. Selon ce principe, nous sommes loin des "nécessités rationnelles", des "données premières" auxquelles on a vu Ghazâli ramener toute "connaissance" qui se prétendait "certaine". Le seul "savoir" qui s'impose comme certain dans la critique que fait Ghazâli des philosophes, est celui de l'enseignement révélé, celui du Coran. Il est pris comme norme, et c'est à sa seule lumière que tout le reste est jugé.

Au fond, c'est là que se trouve le nœud du problème. Entre les philosophes et Ghazâli il y a une question de point de vue, de point de départ étroitement lié à une mentalité: "Ils n'ont pas été élevés et formés selon les principes de l'Islam", dit Ghazâli dans la préface du *Tahâfut* (destruction).

²⁹ Cf. Quadri, op. cit., p. 131.

³⁰ Système théologique musulman, dont le fondateur est al-Ach'ari (874-941). Il est regardé comme le système orthodoxe par excellence. Pour plus d'explication, cf. Jabre, op. cit., p. 75 notes 1 et 2 et Gardet - Anawati, Introduction, p. 52 et ss.

³¹ Cf. Jabre, op. cit., p. 59.

Asin Palaçios, dans son chapitre sur Ghazâli et les philosophes, signale le dommage énorme causé à la philosophie par la critique que Ghazâli en a faite dans son *Tahafût*. "Cela équivaut à la banqueroute du savoir et à la nécessité absolue de la foi dans la recherche de la vérité"³². Il rappelle ensuite l'influence réelle dont l'étude des philosophes a pourtant marqué la pensée de Ghazâli.

Il devrait aux philosophes "sa morale ascético-mystique, son enseignement sur les passions morales, leur classification et leur division, leurs causes et leurs effets, les symptômes psycho-physiologiques qui les manifestent". Il faudrait en dire autant "de ses doctrines économiques, sociales et politiques". Dans *l'Ihyâ'*, leur origine hellénistique ne fait pas de doute.

Enfin, c'est à sa "formation philosophique" que Ghazâli doit "la clarté et la précision de son style et sa rigueur dialectique dans les définitions et les démonstrations"³³.

Mais H. Corbin n'est pas d'accord avec l'orientaliste espagnol A. Palaçios sur le dommage énorme causé à la philosophie par la critique de Ghazâli. Il dit: "Il apparaîtrait ridicule de dire de cette critique, comme il fut dit au siècle dernier, qu'elle porta à la philosophie un coup dont elle ne put se relever en Orient. On provoque une grande surprise, lorsque de nos jours on explique à certains cheikhs iraniens, par exemple, l'importance que les historiens occidentaux ont accordée à la critique de la philosophie par Ghazâli... Il serait faux de dire que la philosophie, après Ghazâli - comme conséquence de sa critique- dut se transporter à l'Occident de l'Islam, comme il serait faux de dire que la philosophie ne s'est relevée du coup qu'il lui aurait porté. Elle est bel et bien restée en Orient et elle fut si peu ébranlée", qu'il y eut des Avicenne jusqu'à nos jours"³⁴.

En définitive, l'examen de l'attitude de Ghazâli à l'égard de la philosophie a permis de dégager le critère auquel il se réfère pour juger du vrai et du faux. Ce critère est loin d'être la norme de la vérité objective. Il n'est pas non plus la raison en tant que telle, avec ses données propres et ses lois autonomes, mais le donné révélé, le Coran. C'est uniquement au nom de la révélation que Ghazâli critiquera en bloc la théodicée des philosophes.

Pendant Ghazâli admet qu'il existe dans les écrits des philosophes un certain nombre de vérités: soit des vérités auxquelles ils se sont élevés par l'usage de la raison; soit la part de vérité qu'ils ont empruntée à la révélation et à la tradition. Il est certain, par ailleurs, que leur méthode, héritée des philosophes grecs, est loin d'être sans valeur, et ne séduit pas sans motif nombre de bons esprits. Mais ce mélange de vérité et d'erreur est précisément ce qui fait de la philosophie une doctrine dangereuse pour le commun des hommes. En effet, ceux qui n'ont pas l'esprit assez délié pour faire le partage du vrai et du faux, seront tentés, ou bien de suivre les philosophes dans leurs erreurs à cause de la part de vérité qu'ils enseignent, ou bien

³² Asin Palaçios, *la Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid 1934, p. 40. Cf. aussi Jabre, op.cit, p. 72.

³³ Asin Palaçios, op. cit., I, p. 41-42.

³⁴ H. Corbin, op. cit., p. 259.

(ce qui ne vaut pas mieux) de rejeter cette part de vérité, en particulier toutes les vérités d'ordre rationnel, à cause des erreurs auxquelles elle est mêlée.

"Après m'être livré, dit en substance, Ghazâli, à une étude complète et approfondie de la philosophie et après avoir réfuté ses erreurs, je compris qu'elle ne répondait pas entièrement aux exigences de ma tâche, parce que la raison ne peut ni embrasser toutes les questions, ni soulever le voile qui couvre tant d'énigmes" (M. 85). Ainsi l'étude de la philosophie, où la connaissance rationnelle est toute-puissante, conduit Ghazâli par suite des erreurs qu'il y trouve, et de plusieurs contradictions avec l'enseignement coranique, à souligner les limites et l'impuissance de la raison.

Aussi, du point de vue intellectuel, nous connaissons déjà la tendance de Ghazâli: conduit à engager maintes controverses contre les philosophes, c'est avec leurs propres armes qu'il les a combattus: "Parlez aux hommes selon leurs intelligences"³⁵. Tout en affirmant avec force que l'expérience religieuse est supérieure à toute connaissance rationnelle, il n'entend pas moins prouver que c'est au nom de la raison même que doivent être abandonnées les doctrines de la philosophie; ou encore, que les philosophes, loin d'être inattaquables sur le plan où ils ont choisi de rester, se ruinent les uns les autres. Leurs méthodes appliquées avec logique ne pouvant conduire, en bien des cas, qu'au contre-pied de leurs affirmations de principe et à des divergences contradictoires.

Enfin la tâche de Ghazâli, consistait moins à opposer à la philosophie une réfutation en règle qu'à jeter sur elle le discrédit dans l'esprit de ceux qui seraient tentés par ses énigmes et nouveautés. Il a cherché avant tout l'effet psychologique. Il s'est servi, dans ce but, d'un principe de vie religieuse en face de la relativité de la raison, l'incapacité de fait où elle se trouve d'atteindre, par ses propres forces, la réalité cachée de Dieu et de ses relations avec les créatures³⁶.

Telle est la pensée de Ghazâli véritable réponse aux esprits de son temps séduits par la philosophie. Tout le reste n'est que procédés employés pour créer cet état d'âme, pour provoquer une réaction psychologique profonde et durable en faveur de sa position, pour détacher ses lecteurs des esprits en qui ils avaient sottement mis leur confiance, et les ramener au dogme sunnite ach'arite en qui il voyait la vérité.

Le Tahâfut n'est pas une supercherie de Ghazâli, une sorte de dérivatif pour donner le change sur sa pensée intime. Il constitue l'expression sincère de sa réaction profonde de penseur et d'homme de savoir, en face de ces philosophes qui se réclament d'un absolu de la raison, proclamant le monde aussi ancien que Dieu, et ne voulant voir en Dieu qu'un principe exclusivement doué de connaissance, donc totalement dépourvu de volonté libre. Du point de vue théorique, ce sont là, au fond, les trois pôles autour desquels se développe la pensée de Ghazâli.

L'étude de la critique que Ghazâli fait de la philosophie nous éclaire sur sa démarche dans le processus de recherche de la vérité. N'ayant pas trouvé cette dernière

³⁵ Cf. Munk, op. cit., p. 380.

³⁶ Pour la notion de 'aql (raison) dans les différents groupes religieux musulmans, cf. Gardet-Anawati, op. cit., p. 347-951 où il est signalé qu'en matière religieuse "la raison ne trouve pas en elle-même la garantie de son efficacité".

chez les philosophes, il se tourne en troisième lieu vers la secte des Bâtinites dans l'espoir d'y trouver la certitude.

III - CRITIQUE DU BATINISME

Ghazâli a examiné toutes les doctrines philosophiques mais ne fut pour autant convaincu par aucune. Son attitude négative à l'égard des philosophes se colore d'une véhémence qui surprend chez une âme aussi haute. Sans doute est-ce son tourment intérieur qui se révèle dans l'aspect polémique de son œuvre. Mais ce qui surprend encore davantage c'est la confiance mise dans la logique et la dialectique rationnelle pour atteindre le but de sa polémique, chez un homme par ailleurs si totalement convaincu de leur incapacité de mener à la vérité. Ainsi, comme nous l'avons vu, il rejetait la philosophie qui ne lui inspirait plus confiance, car rien ne prouvait la certitude de ses principes ou doctrines. Recherchant la vérité avec ardeur, il croit la trouver chez les bâtinites ou ta'limites qui étaient en plein épanouissement à cette époque. Cette secte a une grande importance dans l'histoire des idées philosophiques de l'Islam³⁷. La dénomination de "ta'limites" (Bâtinites) est due au fait qu'à la base de leur système, il y a le rejet du raisonnement (Ra'y) et du recours à la raison. Ils en appellent à l'enseignement de l'Imâm infallible: le savoir, affirment-ils, ne peut être acquis que par l'enseignement. Le vrai, disent-ils avant toute discussion, est connu ou bien par la raison, ou bien par l'enseignement. Or il est vain de se fier à la raison: les points de vue s'opposent les uns aux autres; les passions se heurtent entre elles; les hommes doués de raison se livrent à la spéculation et aboutissent à des résultats divergents. Reste donc, pour l'acquisition de la vérité, le recours à l'enseignement.

"Cette dénomination des ta'limites est celle qui convient le mieux aux bâtinites de ce temps. Leurs efforts, en effet, visent surtout à mettre l'accent sur la nécessité de l'enseignement, la vanité du raisonnement et l'obligation de suivre l'Imâm infallible. D'après eux, ce dernier devrait être cru et imité au même titre que l'envoyé de Dieu" (Mi. fol. 9b). "Il est le successeur de l'Envoyé de Dieu; Dieu l'a préservé de tout péché et de toute erreur" (Mi. fol. 10b)³⁸. Dans ces conditions, tous doivent lui obéir et suivre son enseignement pour obtenir le bonheur dans ce monde et dans l'autre. Les bâtinites ou ta'limites appuient cette prétention sur un certain nombre d'arguments :

1 ° La vérité n'est pas l'erreur.

2 ° Il faut donc, de toute nécessité, discerner la vérité de l'erreur: il y a là une obligation à laquelle nul ne peut se soustraire, et elle est d'importance soit pour l'ici-bas, soit pour l'Au-delà.

3 ° L'homme se trouve ainsi devant cette alternative: ou bien connaître le vrai par sa propre raison, ou bien le demander à autrui.

4 ° Or, du moment que la connaissance de la vérité ne peut s'obtenir par la seule spéculation et par le jugement de la raison, la nécessité s'impose de recourir à

³⁷ I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, p. 164-211.

³⁸ Cf. Jabre, op. cit., p. 295 sq.

l'enseignement d'autrui. De deux choses l'une alors: ou bien le maître qui enseigne doit, comme condition indispensable, réaliser en sa personne l'infailibilité, être exempt de toute erreur et de toute faute, ou bien alors l'enseignement peut être dispensé par n'importe qui. Or cette dernière position est inacceptable; car beaucoup s'arrogent en maîtres, et leurs discours pourtant sont contradictoires. Reste donc l'obligation de recourir à l'enseignement d'une personne spécialement douée de l'infailibilité à l'exclusion de toute autre.

5 ° Voilà le principe; mais en fait cette personne existe-t-elle? Oui. En priver le monde serait "couper la voie qui mène à la vérité", et laisser les hommes dans l'ignorance; c'est une injustice que Dieu dans sa sagesse ne peut commettre.

6 ° Et, dans le même ordre d'idées, cette personne doit se révéler et déclarer ses droits; autrement elle garderait la vérité cachée; ce serait injustice de sa part et elle ne serait pas infailible.

7 ° Or, cette personne existe, et elle réclame pour elle le privilège de l'infailibilité; elle est la seule à le faire: dans ce domaine elle rencontre des négateurs, non des rivaux.

Mais, se demande Ghazâli, comment les bâtinites rendent-ils compte de l'infailibilité de leur imâm ? Celle-ci n'est pas une donnée nécessaire, c'est-à-dire une donnée immédiate de la conscience qui s'impose psychologiquement à tout le monde avec une force contraignante. Après avoir rejeté la spéculation, les bâtinites ne peuvent plus l'utiliser à ce propos.

Il faut un maître, disent les bâtinites. Soit! répond Ghazâli. Mais Dieu n'est pas forcément obligé d'en faire don à l'humanité, n'étant même pas obligé d'envoyer les Prophètes (Mi. fol. 50a.50b). Ghazâli supposer ensuite que, par un effet de sa libéralité, Il envoie ce maître, l'infailibilité de ce dernier n'est pas requise dans toutes les branches du savoir, pas plus que la certitude absolue. Il y a des domaines où la simple vraisemblance suffit, où elle est même la seule possible. Enfin l'enseignement n'exclut pas la spéculation, la compréhension personnelle. Pour certaines connaissances (les mathématiques, le savoir spéculatif dans son ensemble), le maître éveille l'attention de l'esprit qui alors voit par lui-même et se rend compte de la vérité de l'enseignement; l'infailibilité n'est pas requise. Et dans cette catégorie de connaissance, il y a une hiérarchie des valeurs qui sera fonction du degré de certitude chez l'homme.

D'autres connaissances nécessitent au contraire l'enseignement d'un maître infailible, qui ne peut être que le Prophète Mohammed. De cet enseignement, le fidèle a une ferme certitude, lorsqu'il s'agit de Dieu et de l'Au-delà; il peut et doit même se contenter d'une conjecture minutieusement examinée dans le domaine des obligations légales et juridiques³⁹.

D'après les bâtinites, il n'est donc pas possible de se passer d'un maître et de son enseignement pour parvenir à la vérité. C'est à tort qu'on considère cette opinion comme fausse, dit Ghazâli. Les bâtinites ont raison: il faut un enseignement et un maître infailible. Mais notre maître infailible, rétorque Ghazâli, est Mohammed (M., p.29) et non leur imâm. Si les bâtinites font l'objection que Mohammed est

³⁹ Cf. Jabre, op. cit., p. 301.

mort, nous leur dirons: votre maître est absent. Et s'ils répondent à leur tour: "Notre maître a formé les missionnaires et les a envoyés dans les diverses contrées; il attend qu'ils reviennent vers lui pour le consulter dans leurs différends et leurs difficultés", Ghazâli réplique: "Notre maître aussi a formé des missionnaires et les a envoyés dans les diverses contrées. Il a donné l'enseignement au complet. Dès lors la mort du maître n'entraîne aucun préjudice" (M. 29).

Quant à la matière de cet enseignement, elle est double. Il y a d'une part l'objet du jugement jurisprudentiel (ijtihâd). Les bâtinistes peuvent en effet objecter: "Comment juger de ce qui n'a pas été entendu? Se fiera-t-on au texte qui alors n'existait pas, ou bien au point de vue rationnel (ra'y) qui est précisément la source présumée des différends? "Nous imiterons Ma'âdh, répond Ghazâli lorsque l'Envoyé de Dieu le députa au Yémen. Quand le texte existe, nous nous y conformons, lorsqu'il n'existe pas, nous recourons à un jugement jurisprudentiel". Les bâtinistes sont obligés, au reste, de faire de même. Eloignés de leur imâm, ils ne peuvent le consulter à chaque différend qui surgit entre eux (M. 80).

Mais cette première matière de l'enseignement prophétique n'a qu'une valeur toute relative. Elle est du domaine des "Mujtahadât"⁴⁰, des jugements énoncés dans le domaine du relatif et du contingent, où l'erreur reste toujours possible. Les prophètes eux-mêmes ne jouissent pas de l'infailibilité dans les Mujtahadât⁴¹.

En ce qui concerne les fondements de la foi, l'erreur y est inexorable parce qu'ils se trouvent dans l'Écriture et la tradition (M. 90).

"Le bâtinisme, tel qu'il était apparu à Ghazâli, eut une influence sur l'orientation définitive de sa pensée, sur sa conception de la certitude et du savoir certain, et sur l'élaboration de son œuvre religieuse écrite. Cette influence se révèle surtout dans l'adoption par Ghazâli du principe général bâtiniste; à savoir la nécessité du "maître" qui enseigne et de l'enseignement"⁴².

Ghazâli a critiqué les bâtinistes non seulement quant à l'enseignement de l'imâm et son infailibilité, mais aussi quant à l'interprétation (ta'wîl) du Coran et de la Sunna. Les bâtinistes furent, en effet, appelés de ce nom parce qu'ils soutenaient que la lettre de la Loi et du Coran n'était qu'une écorce dans laquelle était déposé un sens interne ou ésotérique. Le Coran et le khabar⁴³, dans leur forme extérieure, semblent clairs aux yeux des ignorants; mais pour les hommes intelligents, tout dans la formule apparente n'est que symbole et signe de vérités cachées. La raison peut se montrer incapable de pénétrer jusqu'aux choses secrètes et cachées, jusqu'aux réalités internes et profondes: elle peut se contenter des apparences et se laisser illusionner par elles: l'homme devient alors comme lié par les obligations légales. Celui qui a atteint le savoir caché s'est rendu libre de ces obligations, dont il jette bas le fardeau. C'est à un tel homme que Dieu fait allusion dans sa parole: "Il leur ôte le lien et les

⁴⁰ Essais de trouver une solution à une difficulté, soit théorique, soit pratique, par réflexion personnelle.

⁴¹ Cf. Jabre, op. cit., p. 292.

⁴² Cf. Jabre, op. cit., p. 295.

⁴³ Récit rapportant un acte ou enseignement du Prophète et considéré comme preuve positive. Equivaut à Hadith.

entraves qui pesaient sur eux⁴⁴ afin de tromper et promouvoir leur point de vue; il leur arrive de dire: c'est aux ignorants, négateurs de Bâtin (caché, intérieur) que fait allusion la parole de Dieu: "Une muraille sera dressée entre eux, avec une porte à l'intérieur de laquelle est la miséricorde, tandis que, en face de l'extérieur, sera le tourment"⁴⁵. En fait, leur but ultime est de détruire les obligations légales. En séparant, en effet, les croyances et la lettre avec ses exigences, ils pourront en prétextant le caché, établir des lois qui conduiront au rejet des fondements de la foi. Et l'homme perdra confiance dans les expressions claires où il se complaisait. La loi révélée ne présentera plus le soutien sur lequel il pouvait s'appuyer (Mi. fol. 7b).

Ghazâli admet cependant la méthode en elle-même, mais dans les limites de l'orthodoxie et de l'enseignement traditionnel. Sur ce point, comme sur la théorie de l'enseignement, il formule dans le *Mustazhiri*, le principe qui commandera toute son œuvre et il laisse entrevoir l'esprit dans lequel il l'appliquera. Il le fait d'abord pour l'interprétation autorisée, relative aux fondements de la croyance, pris en bloc. Le développement commence par une critique brève de la position bâtinite; il en prend alors occasion pour exposer le principe d'interprétation dans le sens orthodoxe, qui est son propre point de vue⁴⁶.

Ainsi le principe du ta'wil (interprétation) est-il valable dans les limites de l'orthodoxie, pour l'ensemble du donné révélé pris comme un tout. C'est là une attitude qui avait certes des précédents dans la tradition sunnite; mais Ghazâli la repense en fonction de la voie bâtinite⁴⁷.

Il va plus loin encore. Toujours en fonction de la voie bâtinite, il adoptera résolument la théorie du ta'wil et des sens cachés et apparents, à l'intérieur même de la loi révélée, pour dégager le sens spirituel. Ghazâli développe son point de vue dans plusieurs passages de l'Ihyâ' (Ih. I, 33, 43, 51, 88sq., 259sq), en se référant expressément au bâtinisme, et en marquant clairement les différences par lesquelles sa position se distingue de celle des bâtinites. Pour Ghazâli, le terme apparent (expression doctrinale ou obligations rituelles), tout en invitant l'homme à se dépasser, garde, et gardera toujours, toute sa réalité physique et ontologique. Il sert de point d'appui requis pour permettre le passage au sens caché. Ainsi il n'y a pas de divergence, encore moins de contradiction, entre apparent et caché. En lui-même, par définition, l'apparent est comme le monde créé: l'un et l'autre existent réellement, mais par rapport à l'Au-delà et à Dieu, tous deux sont des "ombres", des "métaphores" et des images. Ils ne valent que dans la mesure où ils éveillent l'attention sur la seule réalité durable, celle de l'enseignement révélé et, partant, celle de Dieu. Dans ce sens, Ghazâli affirme que la vie d'ici-bas, comparée à celle de l'Au-delà, est une ombre, un rêve; de ce fait, il s'ensuit que les prophètes parlent par images et par métaphores.

Il faut se rappeler, en effet, comment Ghazâli envisage le bâtinisme. Il n'est pas à ses yeux un système théorique; il est un état de fait politico-religieux dont les

⁴⁴ Coran VII, 156. Blachère, op. cit.

⁴⁵ Coran LVII, 13. Blachère, op. cit.

⁴⁶ Jabre, op. cit., p. 311.

⁴⁷ Cf. Ihyâ' I, p. 92.

adeptes, à l'en croire, cherchent à l'imposer par des moyens plus ou moins avouables: d'où le caractère flottant et mouvant de cet enseignement⁴⁸. En général cependant, et dans la pratique, leur système, dit Ghazâli "ressemble en grande partie à celui des dualistes et des philosophes de par cette distinction entre aspect caché et aspect apparent". Par ailleurs, ils se proposent par leurs interprétations d'arracher des âmes les croyances pures (Mi. fol. 22b), et d'imposer aux hommes l'autorité de leur imâm infaillible (Mi. 8). Selon le bâtinite, personne en dehors de l'imâm n'est interprète de la loi et donc de la vérité.

Certes nous n'avons pas l'intention de donner de la critique de Ghazâli contre le bâtinisme, une étude qui déborderait le cadre que nous nous sommes choisi. Cela requiert en effet l'analyse des cinq ouvrages qu'il a consacrés à cette question, et dont il nous a rappelé le contenu dans *Munqidh*: " Mon dessein actuel, dit il, n'est pas de révéler l'erreur de leur doctrine. Je l'ai déjà fait dans mes précédents ouvrages: *Al-Mustazhiri*; le *Kitâb Hijjat al-Haqq*, le *Mifsal al-Khilâf*, en douze chapitres, où je réponds à des propos recueillis à Hamadâm; *Al-Darj*, disposé en tableaux, qui contient de médiocres propos réunis à Tûs; enfin *Al-Qistâs Al-Mustaqîm*, qui vise à exposer le critère des sciences et à montrer qu'on peut se passer de l'Imâm" (M. 93). Nous avons centré notre étude sur cet ouvrage, où Ghazâli expose d'une manière synthétique sa pensée sur les bâtinites. Nous l'avons suivi dans sa recherche de la vérité au contact des bâtinites. Après avoir étudié et approfondi leur doctrine, il a déployé une dialectique acharnée contre eux, et comme nous l'avons vu, rejeté le bâtinisme puisqu'il est incapable d'atteindre la vérité. Selon lui, le bâtinisme "est la plus méprisable des sectes. On ne trouve pas en effet de secte dont le système se contredise ainsi de lui-même" (Mi. fol. 26a).

IV - LA VERITE CHEZ LES SOUFIS

Comme la doctrine du kâlam, la philosophie et le bâtinisme lui avaient laissé une égale insatisfaction, Ghazâli se tourna vers le seul domaine qui lui restait à traverser, le soufisme. Ce dernier, depuis sa jeunesse, ne lui était pas inconnu; mais il voulait à présent l'étudier avec la même attention que les systèmes précédents. C'était la dernière carte qu'il avait encore en main. "Finalement, il a regardé au dedans de soi et il a senti que, dans son cœur, il y a une parole de Dieu, il y a une lueur divine. Et il a trouvé là le refuge, la prévention contre l'erreur. Ceux qui suivent la voie du cœur et sont les mystiques du soufisme, sont les plus proches de la vérité"⁴⁹. Ghazâli ne trouve son repos que dans le soufisme. Le soufi lui apparaît ainsi, dans le *Munqidh*, comme le sujet idéal de la certitude; il en est même le dépositaire, dans ce sens qu'il en jouit sans mélange et sans trouble.

⁴⁸ Jabre, op. cit., p. 324.

⁴⁹ Quadri, op. cit., p. 125.

Ghazâli s'appliqua donc à l'examen du soufisme à travers les ouvrages de mystique: "*l'Aliment des cœurs*", d'Abu Tâlib al-Makki⁵⁰, les œuvres d'al-Muhâsibi, d'al-Junayd, d'al-Shibli, d'al-Bistami⁵¹.

Mais il ne s'agissait plus seulement d'un enseignement théorique; c'était une pratique de vie qu'il découvrait. "Le but que les soufis se proposent est celui-ci, continue-t-il dans le *Munqidh*: arracher l'âme au joug tyrannique des passions, la délivrer de ses penchants coupables et de ses mauvais instincts, afin que dans le cœur purifié il n'y ait place que pour Dieu et pour l'invocation de son saint nom".

Nous voici, dit L. Gardet, à l'époque de la "conversion" proprement dite de Ghazâli donc aux environs de l'année 488 H. On voit à quel point de son évolution il en était arrivé... Il restait encore profondément insatisfait dans sa quête de vérité totale. Mais il s'était rallié aux traditions générales de la foi musulmane. "Grâce à mes recherches dans le domaine des sciences, tant religieuses que rationnelles, j'en étais arrivé à une foi inébranlable en Dieu, à la Révélation et au Jugement Dernier⁵².

Ces trois principes religieux s'étaient fortement gravés dans mon cœur, non comme effets d'arguments choisis et rédigés, mais à la suite de motifs, de circonstances et d'expériences qu'il ne m'est pas possible d'énumérer" (M. 95 sq).

Ce fut dans ces dispositions d'âme qu'il s'adressa au soufisme et qu'il y trouva ce qu'il cherchait depuis si longtemps: une méthode de perfection intérieure et d'union à Dieu. Quels sont les éléments de cette méthode? Tout d'abord un élément négatif, l'ascèse, la pratique du renoncement, mais en vue de l'élément positif auquel infailliblement, le novice, s'il applique toutes les règles de ses maîtres, doit parvenir: le transport, l'extase...⁵³. "Je vis que le soufisme consiste en sentiments plutôt qu'en définitions; j'en savais tout ce que l'étude peut en apprendre, et ce qui me manquait était du domaine non plus de l'enseignement, mais de l'extase et de l'imitation".

"Je voyais bien aussi que je ne pouvais espérer la félicité éternelle qu'en craignant Dieu et en chassant les passions, c'est-à-dire en commençant par rompre les attaches de mon cœur avec le monde. Il me fallait quitter les illusions d'ici-bas, pour me tourner vers l'Eternel séjour et vers la pointe extrême du désir de Dieu. Tout cela exigeait d'éviter l'honneur et l'argent et de fuir tout ce qui occupe et attache l'homme" (M. 97). Le soufisme va plus loin: il est détachement du cœur de tout ce qui n'est pas Dieu, pour qu'il soit rempli du seul souvenir de Dieu, à tel point que le serviteur s'oublie soi-même pour ne plus penser qu'à Dieu". (Ih. II, 256).

Mais Ghazâli avait une réputation d'enseignant brillant. Il était l'une des gloires de Bagdad et les étudiants se pressaient par centaines à ses cours. Ce fut alors, du

⁵⁰ Chef du système théologique des Sâlimiyya de Basra.

⁵¹ al-Muhâsibi, al-Bistami, al-Junayd sont du 9ème siècle; Shibli du 10ème siècle. al-Muhâsibi, "vrai maître du mysticisme musulman primitif", vécut à Bagdad.

⁵² Dieu, la mission prophétique de Mohammed, et le Jugement Dernier : telles sont les trois bases de la dogmatique musulmane, celles que l'on ne peut nier sans commettre le crime d'infidélité.

⁵³ Cf. L. Gardet, art. cit., p. 160-161.

mois de Rajab au mois de Zû'lqu'da 488 H. (1095), -environ cinq mois- qu'il traversa une violente crise intérieure. Il frôla le désespoir et sa santé en fut profondément ébranlée. C'est avec des accents vraiment émouvants qu'il nous retrace dans le *Munqidh* l'histoire de cette lutte⁵⁴: "Le matin, j'étais sincèrement résolu à ne m'occuper que de la vie future; le soir, l'armée du désir venait m'attaquer et m'abattre. La concupiscence m'enchaînait sur place, tandis que le héraut de la foi me criait: En route ! En route ! La vie est brève, long le voyage. Toute ta prétendue science n'est que mensonge et chimère... A ce moment, l'impulsion était donnée: ma décision de partir était prise. Mais Satan revenait me dire: Ce n'est qu'un accident! Ne te laisse pas aller, cela va passer vite... Si tu cèdes, tu perdras ces honneurs, cette situation stable et tranquille, cette parfaite sécurité sans rivale..."

"Ces tiraillements, entre la concupiscence et les appels de l'Au-delà, ont duré près de six mois... Enfin, sentant mon impuissance, incapable de me décider, je m'en remis à Dieu, ultime recours des nécessiteux. Je fus exaucé par celui qui "écoute le nécessiteux, quand celui-ci le prie"⁵⁵.

"Il me rendit aisé le renoncement aux honneurs, à l'argent, à la famille et aux amis". (M. 97-98).

Un tel acte d'abandon à Dieu devait lui donner le courage d'accomplir le sacrifice par lequel il se sentait sollicité. Si la foi ne s'affaiblit point, elle finit par provoquer dans les cœurs un sentiment d'abandon absolu en la providence de Dieu⁵⁶.

Ghazâli s'arracha enfin à son brillant enseignement de Bagdad. Il se retira en Syrie, y mena pendant deux ans la vie des soufis, fit le pèlerinage d'abord à Jérusalem, puis aux deux villes saintes d'Arabie. Il se rendit aussi à Alexandrie et s'y initia à la connaissance de l'Evangile et des traditions chrétiennes.

Pendant dix ans, loin de tout enseignement, il mena une vie d'exil, revenant à de rares intervalles dans son pays natal revoir ses enfants et ses amis. Longue retraite durant laquelle, nous dit-il, il reçut tant d'illuminations intérieures qu'il lui fut impossible d'en faire part à qui que ce soit. Il se plaignit alors de ce que ses années de scepticisme, puis d'études toutes dialectiques, en lui desséchant le cœur et en encombrant sa raison de discours, lui aient rendu difficile l'accès à l'état stable de l'extase, de la rencontre de Dieu, préconisée comme but suprême. Plus que jamais, il fut intimement persuadé que seule "la voie des soufis" est ici-bas, pour l'âme fervente, le dernier mot de la religion; et que les soufis suivent tout particulièrement la voie de Dieu, tant "leur conduite est parfaite, leur voie droite, leur caractère vertueux. Que l'on additionne donc la raison des raisonnables, la sagesse des sages, la science des docteurs de la loi! Peut-on compter ainsi améliorer leur conduite ou leur caractère? Sûrement point! Car tout ce qui, en eux, bouge ou repose, leur apparence et leur for intérieur, tout s'allume à la flamme de la prophétie dans sa niche. Et il n'est pas d'autre lumière, sur la face de la terre". (M. 100). Cette lumière qu'ils acceptent ainsi avec empressement, leur permet d'avoir de la prophétie une

⁵⁴ Cf. L. Gardet, art. cit., p. 161.

⁵⁵ Coran XXVII, 62.

⁵⁶ Asin Palacios, *La mystique de Ghazâli*, dans *Mélanges de l'Université St. Joseph, Beyrouth*, 7 (1914), p. 85.

connaissance qui n'est pas purement nominale. Cette connaissance constitue un état positif: elle est informée par l'idée de Dieu; elle est tellement riche qu'il devient difficile d'en rendre compte.

Les soufis la "goûtent". Et ils parviennent à cette fin, parce qu'ils acceptent, sans discussion, l'enseignement prophétique.

Ainsi, par la pratique rituelle, enseignée par le prophète qu'il suit aveuglément, le fidèle arrive à cet état psychologique qui, d'après Ghazâli constitue essentiellement le soufisme: la purification du cœur de tout ce qui n'est pas Dieu, pour ne l'occuper que de Dieu seul. Les soufis sont des hommes qui vivent constamment dans le souci de Dieu. Ils s'opposent à la passion et pratiquent la voie qui conduit vers Dieu en se détournant des plaisirs du monde. Durant leur lutte intérieure, ils eurent connaissance, par dévoilement, de certains traits de l'âme, de ses défauts et de ce qui vicie ses actes (M. 100). Ils ont existé de tout temps, et à toutes les époques: ils sont les piliers de la terre; ils sont source de bénédiction par laquelle la miséricorde de Dieu descend vers les gens de la terre.

Ghazâli respecte ce soufisme en lui-même et lui prête une attention toute particulière: par son caractère "d'engagement", d'acceptation inconditionnée, par son ritualisme⁵⁷, par la discipline spirituelle qu'il impose à ses adeptes pour les libérer des données éparées des sens et les concentrer au fond d'eux-mêmes où ils doivent, en principe, retrouver Dieu. Le soufisme représente, aux yeux de Ghazâli l'attitude fondamentale des Compagnons de Mohammed et de leurs successeurs immédiats, en face de l'enseignement révélé⁵⁸. C'est dans ce sens que Ghazâli recommande le soufisme à son disciple, comme le seul moyen de l'amener à retrouver au fond de lui-même le vrai enseignement de Dieu. Le soufisme, d'après Ghazâli est alors un moyen pour arriver au savoir certain, à la vérité et à la connaissance de Dieu, l'unique Vérité. Il faut que cette vérité soit présente dans le cœur, qu'elle y règne en maîtresse absolue, une fois le cœur vidé de toute autre chose (Ih. III, 66).

Ghazâli encore une fois, est catégorique sur ce point: le soufisme, dans ses composantes essentielles, n'est pas le "savoir certain" proprement dit, il ne fait pas corps avec lui; il n'est pas source, origine du 'ilm (science, savoir), objet du yaqîn (certitude): il est un simple moyen qui peut mener plus sûrement que les autres moyens, mais non d'une façon infaillible. Pour bien marquer cette distinction, capitale à ses yeux, et pour en convaincre les soufis eux-mêmes, c'est l'une de leurs grandes autorités qu'il cite: Junayd. "Il n'y a pas de mal à être imparfait dans le wajd (état psychologique de l'extase), quand on excelle dans le 'ilm (science, savoir); exceller dans le 'ilm vaut mieux qu'exceller dans le wajd" (Ih. II, 276). Et de Junayd encore: "Dieu fait que tu sois homme de hadîth (discours intérieur de l'âme) soufi, et non soufi homme de hâdith" (Ih. I, 20). Ghazâli explique immédiatement cette parole et nous dévoile sa pensée sur le point qui nous occupe: "Junayd veut dire par là que, pour réussir, il faut acquérir le hâdith et le 'ilm avant de s'engager dans le soufisme;

⁵⁷ La pratique des rites est d'une importance capitale dans la certitude ghazâlienne. Cf. Jabre, op. cit., p. 214 sq.

⁵⁸ Ils avaient la foi qui les a disposés à recevoir le Coran sans discussion et sans chercher à poser des questions à son sujet (Ih. I, 62). Cf. Jabre, op. cit., p. 226.

s'engager dans le soufisme avant d'acquérir le 'ilm, c'est se mettre en danger" (Ih. I, 20)⁵⁹.

Le 'ilm dont il s'agit ici est la science de l'Au-delà. Il est lui aussi un "engagement". Une attitude pratique en même temps qu'un savoir théorique (Ih. I, 22). C'est lui qui est l'objet du yaqîn (certitude) et que Ghazâli cherche à promouvoir. Bien mieux, cette science est en même temps savoir et attitude pratique dans sa forme première, elle est une adhésion, par simple croyance de foi, à la formule dogmatique avec tout ce qu'elle suppose de ritualisme et de comportement pratique (Ih. I, 18).

L'intellectualisme théologique qui faisait de la religion une affaire de raisonnement, un savoir spéculatif pur, une "monstration par la preuve", où seule la raison théorique était engagée, paraît caduc. Ghazâli avait insisté sur l'incapacité de la raison à connaître la vérité; il avait renvoyé dos à dos philosophes et gens du kalâm (théologiens). Seul l'éclair intuitif et "affectivisé" des soufis, pouvait conduire à la certitude. Mais l'objet de la connaissance explicite, chez Ghazâli ne dépassait pas son donné de foi. Nous retrouvons sans cesse, chez lui, cette explication pour faire partager à autrui le refus systématique de reconnaître à l'homme un dépassement de soi qui lui permette d'atteindre Dieu en lui-même par la connaissance. Celle-ci reste médiate, conceptuelle: elle se fait par la médiation des œuvres de Dieu à la lumière du Coran et de l'enseignement du Prophète⁶⁰.

Il est inutile d'insister en effet sur le refus catégorique que Ghazâli oppose à toute connaissance immédiate de Dieu comme la soutiennent certains soufis. Ce contact du sujet connaissant avec l'objet extra-mental de connaissance est, pour Ghazâli un non-sens.

Cela vaut surtout pour Dieu qui, dans la pensée de Ghazâli est le seul vrai objet de connaissance. Union, inhérence, connexion: erreur que tout cela. Il y a, chez Ghazâli à ce sujet, une attitude ferme de principe, un attachement inébranlable à une position intangible. Il cherche à l'expliquer, à la faire partager, plutôt qu'à la défendre et à la justifier. Il essaie alors de faire sentir son idée, de la concrétiser par deux images, toujours les mêmes et proches l'une de l'autre: celle du miroir réfléchissant un objet et celle du verre contenant du vin. Dans l'un et l'autre cas, le "contenant" semble être le "contenu lui-même". Ghazâli se hâte d'ajouter: il n'y a là qu'une illusion⁶¹.

Les deux exemples historiques qui reviennent le plus souvent dans les écrits de Ghazâli sont les sentences extatiques (chath) de Hallâj et de Bistâmi. Dans le traité du 'ilm (science), il les cite et exprime sa réprobation à leur sujet en termes assez violents: ceux qui préféreraient de telles sentences devraient être mis à mort (Ih. I, 32). Il faut cependant noter une certaine nuance de respect, de la part de Ghazâli dans son opposition à Bistâmi. Il essaie de présenter la célèbre parole du soufi "il n'y a de

⁵⁹ Cf. Jabre, op. cit., p. 219.

⁶⁰ Pour une vue d'ensemble de l'idée de Ghazâli sur la connaissance de Dieu et de ses modalités, cf. l'important chapitre qu'il consacre à la question dans le Maqсад al-asnâ, éd. Charaf, Le Caire 1324, p. 20-27.

⁶¹ Cf. Ih. II, 256-257; III, 347; IV, 263. Cf. aussi Maqсад, p. 82-86.

Moi que Moi”, comme une expression qu’il aurait appliquée lui-même à Dieu dans son état de “fanâ” (anéantissement); chez lui, elle signifie perte totale de la conscience de soi (Ih. I, 32)⁶². Quant aux autres sentences attribuées à Bistâmi ou à d’autres soufis, Ghazâli cherche à la interpréter, à leur donner un sens métaphysique. Il est possible de parler de l’union à Dieu, mais dans ce sens que la pensée est complètement absorbée par son souvenir et sa présence intentionnelle: le serviteur est alors “comme s’il était Dieu”⁶³.

Nous retrouvons, encore une fois, chez Ghazâli cette tentative d’explication pour faire partager à autrui le refus de reconnaître à l’homme un dépassement de soi, qui lui permette d’atteindre Dieu en lui-même par la connaissance. Celle-ci reste médiate, conceptuelle: elle se fait par la médiation des œuvres de Dieu à la lumière du Coran et de l’enseignement du Prophète. Le *Munqidh* révèle le même recours à la connaissance médiate, en ce qui concerne les visions et les phénomènes extraordinaires.

Ghazâli en parle aussi dans d’autres œuvres, surtout dans le *Traité des Merveilles du cœur*. Il s’agit des deux cas privilégiés de la connaissance, dont jouissent les amis de Dieu, les “Wali”⁶⁴, et dont la légitimité et le bien-fondé était déjà admis dans les milieux sunnites: les songes et la vision véridique. Celle-ci a lieu d’ordinaire durant le sommeil; mais Ghazâli ne voit pas d’inconvénient à ce qu’elle se réalise même à l’état de veille (Ih. III, 22, 34-35). Et, dans ce cas, il appelle le phénomène privilégié de connaissance “la voix du héraut” (Sawt-al-hâtif) (Ih. II, 258).

Mais dans toutes ces “visions” il ne s’agit nullement pour Ghazâli de présence de l’objet extra-mental devant le sujet connaissant, à la manière dont un objet matériel serait devant l’œil qui le perçoit. Dans le *traité des Merveilles du cœur*, où sa pensée s’intéresse à un merveilleux dont il cherche à rendre compte par la raison, Ghazâli affirme expressément que les anges et les démons n’apparaissent pas réellement (Ih. III, 34-35).

Les bénéficiaires des “visions” ne les voient qu’à travers des images qu’ils interprètent (Ih. IV, 21)⁶⁵.

Sur le plan pratique, la tendance de cette mystique “gnostique” fut de vouloir dépasser le monde sensible, pure apparence, pour accéder au monde des réalités intelligibles et spirituelles. Les méthodes employées furent variables et prirent plus d’une fois la forme de techniques: fidélité scrupuleuse aux actes cultuels, mortifications prolongées et dhikr⁶⁶. A la recherche de l’union à Dieu se joint l’obtention d’une maîtrise de la nature, de la nature humaine de soufi, mais aussi de

⁶² Pour plus d’explication, cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 279.

⁶³ Cf. Jabre, *op. cit.*, p. 209.

⁶⁴ Wali : le saint, l’ami de Dieu. Surtout du point de vue de la connaissance, celui qui est favorisé de connaissances spéciales.

⁶⁵ Jabre, *op. cit.*, p. 210.

⁶⁶ Dhikr: répétition inlassable d’un nom divin.

la nature extérieure selon les correspondances gnostiques du macrocosme et du microcosme.

Ghazâli, en effet, en intégrant tant d'éléments du soufisme dans l'enseignement commun et la vie de l'Islam, n'a point pour autant renoncé à la défense de la foi. Il a veillé jalousement à ce qu'aucune atteinte ne soit portée à la pure transcendance de Dieu, poursuivant avec constance les "innovations" blâmables (*bida'*) en matière de croyance ou de culte... Cet état rapproche de Dieu au point que quelques mystiques ont prétendu à l'incarnation, d'autres à l'union, d'autres à l'identité. "Tout cela est erroné, comme nous l'avons expliqué dans notre *al-Maqsad al-asnâ*. Celui qui a expérimenté cet état se contente de dire: "Quoi qu'il se soit passé, n'en parlerai point; Toi, penses-en du bien et ne m'interroge point".

"Car celui qui n'a pas eu le privilège de la gustation, ne connaît de la réalité de la prophétie que le nom. En fait, les miracles des Saints préfigurent les Prophètes. Tels furent les débuts de Mohammed, quand il allait s'isoler en prière, sur le mont Herâ⁶⁷, et que les Arabes disaient: "Muhammed brûle du désir de Dieu".

"Celui qui pratique la voie goûte de semblables états d'extase. Et celui qui n'en a pas goûté peut, en fréquentant les mystiques, recueillir directement leur témoignage, dont le contexte lui donnera toute certitude, ou foi (car ils ne sont jamais des compagnons d'infortune). Quant à celui qui n'a pu les fréquenter, qu'il soit certain que tout cela est absolument prouvé, comme je l'ai dit au chapitre '*Ajâ'ib al-qalb* de mon ouvrage sur la "*Régénération des sciences religieuses*".

"Or, la science, c'est la vérification par la preuve; la gustation, c'est l'intime connaissance de l'extase; et la foi fondée sur la conjecture, c'est l'acceptation des témoignages oraux et de ceux de l'expérience". (M. p. 101 -102).

Ghazâli ne se soucie pas de donner une démonstration rationnelle de la connaissance et de l'existence de Dieu, mais il veut une connaissance qui soit une saisie directe ou quasi indirecte, par la voie suivie par les soufis qui est expérimentation et intériorisation. Cette radicale incapacité de la raison à saisir par elle-même l'existence de Dieu n'est point liée présentement à quelque théorie de la connaissance spéculative⁶⁸. Mais il s'agit d'une connaissance que l'on peut dire intuitive, et savoureuse aussi, gnose et sagesse, car elle aspire à saisir Dieu non plus dans son rapport avec la créature, mais en Lui-même; Dieu se révèle, s'irradie au cœur de ces privilégiés que sont les soufis et les amis de Dieu. Cette connaissance reste le but explicite des soufis et plusieurs d'entre eux estimeront qu'y atteindre sera, pour tout soufi, un véritable "devoir d'obligation". Les soufis sont unanimes à enseigner que le guide et la preuve qui mènent à Dieu est Dieu seul. Quant à la voie de la raison, ils la définissent comme celle suivie par l'être raisonnable qui, de par sa contingence, a besoin d'un guide. Or, ce qui est contingent ne peut conduire qu'à quelque chose de contingent comme lui.

Quelqu'un disait à al-Nouri: "Quel est le guide qui mène à Dieu?" Il répondit: "Dieu". Son interlocuteur: "Qu'est donc alors la raison?" -al-Nouri: "La raison est

⁶⁷ Cf. Anawati et L. Gardet, op. cit., pp. 140-144.

⁶⁸ Cf. Anawati et L. Gardet, op. cit., pp. 140-144.

impuissante, et celui qui est impuissant ne peut conduire qu'à quelque chose d'impuissant comme lui". Ibn Atâ' a dit: "La raison n'est qu'un instrument du culte de la servitude à l'égard de Dieu; on n'en saurait user pour s'approcher de sa Seigneurie"⁶⁹.

Al-Junayd écrit: "La connaissance de Dieu est de deux sortes: celles du "se faire connaître" et celle du "faire connaître". Le sens de la première est que Dieu se fait Lui-même connaître à ses serviteurs; et leur fait connaître toutes choses à travers Lui. C'est ainsi qu'Abraham disait: "Je n'aime point ce qui disparaît"⁷⁰. Quant à la connaissance du "faire connaître", elle signifie: Dieu montre à ses serviteurs les traces de sa Puissance dans les cieux et les êtres animés, puis il produit en eux une grâce, et les choses leur montrent alors qu'elles ont un Auteur.⁷¹Telle est la connaissance de l'ensemble des croyants, tandis que la première est celle des privilégiés. Mais personne ne connaît vraiment Dieu que par le moyen de Dieu même"⁷².

Mais la connaissance dont il s'agit ici n'est point la vision de Dieu dans le mystère de son essence. Elle est simplement l'affirmation que Dieu est, qu'Il est unique et que le croyant a atteint la certitude, due à l'expérience personnelle qu'il a de Dieu dans la voie des soufis. Niant que le soufisme soit une source de connaissance de Dieu, Ghazâli lui reconnaît toutefois, un rôle de voie, de méthode, d'élément préparatoire; il est un moyen et non une fin, une technique et non un savoir proprement dit; les soufis ne sont vraiment les dépositaires de la vérité que dans la mesure où -à l'exemple des Anciens - ils prennent leur lumière directement "à la niche de la prophétie" et restent fidèles aux pratiques rituelles, commandées par

⁶⁹ Le "culte de servitude" est essentiellement le culte d'adoration dû à Dieu par tout croyant qui se reconnaît par là son esclave. C'est le culte légal prescrit par l'Islam. La racine à laquelle appartient le mot traduit par "culte de servitude" signifie encore servir Dieu, l'adorer. L'étroite union des deux sens d'adoration et d'esclavage est ici significative, et le terme même qui doit se rendre par "esclave" (abd) en tant qu'opposé à "homme libre" veut dire, quand il est employé d'une façon absolue dans un texte religieux musulman. le serviteur de Dieu, c'est-à-dire l'homme. La raison, nous dit donc Ibn Atâ, ne sert à l'homme que dans le culte qu'il doit à Dieu en tant que son esclave. Elle ne saurait le servir pour le guider vers le Seigneur lui-même. Encore la tradition soulignera-t-elle que le culte de servitude ne dépend point, dans ses préceptes positifs, de la raison seule, mais bien de la révélation prophétique. Ghazâli insistera sur ce point. (Le texte est traduit par L. Gardet, *La mystique musulmane*, p. 137. Cf. aussi le même ouvrage, note 22, p. 137).

⁷⁰ Coran VI, 76. Abraham, tenté de prendre pour son Seigneur les étoiles, puis la lune, puis le soleil, se détourne d'eux à leur déclin. Il en vient à adorer Dieu seul qui, par contraste avec les choses créées s'est fait connaître à son serviteur et l'a guidé vers lui.

⁷¹ La raison ne peut donc à elle seule connaître Dieu à partir du monde visible. Il y faut la "création" par Dieu du "Pouvoir de croire". Surnaturalité modale, si l'on veut. (Non intrinsèque: la foi dont il s'agit ici ne porte que sur l'existence de Dieu comme créateur, connu à partir du sensible). Voir L. Gardet, *la mystique musulmane*, note 31, p. 139.

⁷² Texte traduit par L. Gardet, op. cit., p. 138-139.

Mohammed. Celui-ci en effet reste en dernière analyse la source et le critère de la certitude et de la vérité.

Voilà donc la vérité que Ghazâli avait poursuivie dès l'âge de l'adolescence et qu'il avait en vain cherchée dans les domaines des doctrines bâtinites, de la philosophie et du kalâm⁷³. Il a finalement trouvé cette vérité chez les soufis qui suivent particulièrement la voie de Dieu selon l'enseignement du Prophète et du Coran et non selon les principes de la raison. L'attitude de Ghazâli, devant le problème de la connaissance est celle d'un croyant profondément attaché à un enseignement révélé. C'est peu de dire que sa pensée est liée à une doctrine religieuse; elle en est pénétrée et comme pétrie. C'est ainsi que cette pensée se révèle dans son cheminement et dans ses réactions en face de la philosophie, du kalâm et du soufisme. Cette fidélité au donné révélé, comme aussi l'idée qu'il se faisait du soufisme, sont les deux facteurs qui, du point de vue psychologique, sont à la source de la certitude âenne sur le chemin de la vérité.

Ghazâli nous l'avons vu, avait affirmé sa conviction que seuls les soufis connaissent le secret du vrai chemin conduisant à la vérité et à la présence de Dieu. Et cependant, il se rendait compte que, parmi les quatre causes de négligence du culte et de tiédeur de la foi, l'une tirait son origine de ces gens qui, justement, étaient des spécialistes de méthodes soufis⁷⁴.

Dans *Ayyuhâ l-walad*, il condamne leurs "paroles extatiques" (al-chath) et leurs "cris violents", et déclare que le véritable soufisme se reconnaît aux deux caractères suivants: la doctrine envers Allah (Dieu) le Très-Haut, et la paix avec les autres hommes. "Car celui qui est intègre envers Dieu et vit paisiblement parmi les hommes et les traite avec indulgence, celui-là est un soufi". Il déclare encore que quatre conditions sont requises pour le soufi: une foi véritable pure de toute hérésie; un sincère repentir après lequel il ne retourne pas à son péché; la justice rendue aux ennemis, afin que nul n'ait un droit sur lui; et une connaissance de la loi (du Coran) suffisante pour qu'il accomplisse les commandements d'Allah le Très-Haut. Dans la suite de l'ouvrage, il aborde les diverses étapes de la vie soufi: dévotion, confiance, sincérité et autres vertus semblables. Pour chacune, il donne une interprétation applicable à la vie quotidienne. Il donne enfin au Cheikh des avertissements touchant huit points: quatre à éviter, quatre à suivre. Les quatre à éviter sont: la discussion, à moins qu'il ne la conduise avec le désir de voir la vérité s'y révéler, grâce à lui, à son adversaire; la prédication, à moins que le but n'en soit de toucher le cœur des auditeurs et de transformer leur conduite; la fréquentation des princes et des puissants; et enfin l'acceptation de leurs cadeaux. Les quatre points qu'il doit rechercher sont: premièrement, se conduire envers Allah le Très-Haut de telle sorte que, si son propre domestique agissait de la même façon avec lui, il en soit satisfait; deuxièmement, traiter en toutes circonstances les autres hommes comme il serait heureux d'être traité par eux; troisièmement, s'il se donne à l'étude d'une science, en choisir une qui élève l'âme et purifie le cœur; quatrièmement, n'amasser des biens de

⁷³ Cf. Wensinck, op. cit., p. 119.

⁷⁴ Cf. *Ayyuhâ l-walad* : Collection de l'Unesco, Beyrouth, 1959, p. XXI sq et M., p. 110.

ce monde que pour subvenir à ses besoins d'une année.

Cela suffit certainement à prouver que Ghazâli était un mystique très mesuré. D'une part, il n'indique aucun moyen définitif de parcourir les étapes et d'atteindre les états de la voie mystique; d'autre part, il condamne ouvertement et avec force les manifestations violentes de l'extase artificielle. Il présente les buts du soufisme dans les anciens termes ascétiques de renoncement à l'esprit mondain et à ses convoitises, et affirme qu'on atteint cet idéal et qu'on en prouve la réalité et la sincérité en étant intègre devant Dieu et en menant une vie quotidienne utile et féconde.

Instruit par sa propre expérience, d'abord ses doutes intellectuels et son incertitude, puis ses études exhaustives et ses méditations, enfin et surtout sa propre vie mystique, Ghazâli acquiert la conviction qu'il a appris le chemin de la vérité, le chemin vers Dieu. Voilà certainement un humble et sincère chercheur de Dieu Unique Vérité.

CONCLUSION GENERALE*

Au terme de notre étude sur la recherche rationnelle et religieuse chez Ghazâli, essayons de reprendre l'itinéraire de l'âme de Ghazâli vers Dieu Unique Vérité, car tout se ramène à ce centre de perspective, notamment dans son autobiographie *al-Munqidh min Adalâl*. Ghazâli a consacré sa vie tout entière à la recherche de la vérité. "Il a soif de saisir les réalités profondes des choses". (M. 61).

Ghazâli croit trouver la vérité d'abord dans les sens et ne tarde pas à découvrir les illusions dont ceux-ci sont source. Il n'a jamais non plus été satisfait du "taqlîd" (tradition), simple soumission aveugle et inintelligente à un enseignement reçu. Il se tourne alors vers les "données premières de la raison". Mais les sens prennent leur revanche en lui disant: "Peut-être y a-t-il, au-delà de la raison, un autre jugement dont l'apparition convaincra d'erreur la raison elle-même, tout comme celle-ci le fut pour les sens?" (M. 64).

Ainsi est-il amené à critiquer la raison et à opposer un refus catégorique à ses prétentions. Cependant, il ne la rejette pas comme faculté de connaissance et de certitude religieuse; mais il lui dénie simplement le pouvoir d'y arriver par l'argumentation, par le raisonnement, par la "preuve" comme il dit, à partir de ce qu'on a l'habitude d'appeler "les premiers principes".

Ghazâli avait insisté sur l'incapacité de la raison à atteindre la vérité et sur la nécessité pour elle d'être guidée par la loi religieuse pour connaître Dieu. Ghazâli refuse à la raison toute légitimité dans la connaissance de la seule réalité qui l'intéresse, celle du donné révélé. La raison en tant que faculté, le saisit, elle est même son objet propre. Mais le raisonnement n'en est pas le moyen infaillible d'y parvenir quoiqu'il puisse y avoir un rôle à jouer.

Pour Ghazâli, la mission du prophète est d'une nécessité absolument contraignante. C'est que les hommes sont dépourvus de la connaissance de ce qui leur est utile ou nuisible en vue de leur salut éternel, en général, comme en particulier.

* Conclusion générale aux quatre articles de la série "*Al-Ghazâli dans ses recherches rationnelles*" parus dans les volumes 1,2,3,4, des Annales de Philosophie et Sciences Humaines.

Donc la vérité que Ghazâli cherche ne peut pas être atteinte uniquement par la raison, par les sens ou par les traditions (taqlîd); d'où la nécessité de la révélation.

Avant de recourir à l'autorité de la révélation, Ghazâli continue sa recherche de la vérité chez les quatre groupes de chercheurs de son temps. Il écrit: "Le vrai ne se détourne pas des quatre groupes de chercheurs, car ils suivent la voie qui mène à lui" (M. 67). Ghazâli, disions-nous, est à la recherche du "savoir certain". Il ne le trouve ni dans le kalâm, ni dans la falsâfa (philosophie), ni dans le système bâtinite, mais seulement dans le soufisme, auquel il se rallie, en motivant son choix. Il mentionne d'abord les visions dont les soufis sont favorisés dès leurs débuts "dans la voie". "À l'état de veille, ils contemplant les anges et les esprits des prophètes, il entendent leurs voix et profitent de leurs conseils" (M. 101). Il fait grand cas de la purification totale du cœur et de son absorption complète par la mention de Dieu (M. 100). Enfin et surtout, il constate que les soufis se réfèrent toujours dans leur conduite, "à la lumière de la prophétie dans sa niche" (M. 100). En soi, la prophétie selon Ghazâli englobe et postule tout l'enseignement sur Dieu et tout le comportement pratique qu'exige cet enseignement, la purification et l'Union à Dieu par la pensée et l'intention.

En dernière analyse donc, c'est la prophétie, plus précisément le caractère prophétique de Muhammed, qui est le critère de vérité auquel Ghazâli se réfère. La pratique de la voie soufie, informée par cette croyance, mène à la connaissance par dévoilement. En somme, si tout se passe bien, on doit arriver à cette vérité que Muhammed est prophète avec l'enseignement divin qui nous arrive par son intermédiaire. Tout ce que les prophètes ont transmis, depuis la première lettre jusqu'à la dernière, fait partie des canaux du yaqîn (certitude). Ce terme désigne une connaissance spéciale; s'y rattache le contenu entier des lois révélées.

D'après le Munqidh, la prophétie est à la fois objet et garantie de la certitude, elle finit par être exclusivement envisagée dans Muhammed, le plus grand des prophètes. D'où l'obligation d'avoir une croyance ferme à l'égard de tout son enseignement, c'est-à-dire du dogme musulman, dans son aspect spéculatif et pratique. Et Ghazâli ajoute: "Tout cet enseignement nous a été transmis... Celui qui y croit avec certitude est du nombre des gens de la vérité et du parti de la Sunna; il se sépare du groupe des gens de l'erreur et de la catégorie des novateurs" (Ih. I, 83). "En premier lieu, Ghazâli est musulman. Il est musulman dans son idée de Dieu, qui est un Dieu de prédestination et de volonté; un Dieu créateur; il est musulman dans son attitude personnelle très dévote et très zélée"⁷⁵.

C'est pour cela qu'à l'origine même du problème ghazâlien de la vérité, comme à son point d'arrivée, dans ses prémisses, comme dans ses conclusions, nous nous trouvons en présence d'une position prise d'avance.

C'est exclusivement dans le cadre de l'Islam, et dans ses limites, qu'il faut ramener et comprendre le problème critique chez Ghazâli, tel que lui-même l'a conçu dans le Munqidh⁷⁶. Il veut ainsi mettre en évidence, et imposer à la conscience, une vérité religieuse révélée. Celle-ci est le "savoir certain" qu'il cherche. Ce savoir se

⁷⁵ Wensink, *La pensée de Ghazâli*, p. 199.

⁷⁶ F. Jabre, *La certitude...*, p. 126.

trouve chez les soufis qui ont la connaissance certaine par croyance et par le dhawq (goût).

Ghazâli nous invite donc à pratiquer la voie de l'au-delà en suivant l'exemple des soufis pour trouver Dieu Unique Vérité. Ainsi les portes de la guidance s'ouvriront devant nous et nous connaissons par dévoilement cet ensemble de vérités à croire, au moyen d'une lumière divine qui nous sera envoyée dans le cœur (Ih. I, 84).

Il apparaît donc que Ghazâli se révèle, dans sa recherche rationnelle de la vérité, comme un philosophe subjectiviste, comme le chercheur d'une seule vérité, la vérité religieuse. Cette vérité n'est pas celle qui résulte d'une critique objective telle que nous l'entendons aujourd'hui. La critique objective en effet est, par définition, l'examen attentif de la relation qui existe entre le sujet connaissant et l'objet connu. Si cette relation se révèle légitime, la vérité en découle immédiatement; dans le cas contraire, c'est d'erreur et d'illusion qu'il s'agit. Et, dans ce travail, seule la raison est prise comme guide et critère; elle s'y comporte en faculté autonome et souveraine et juge en se référant exclusivement à ses propres lois. Or, une telle problématique se trouve complètement hors de la perspective de Ghazâli, dans le Munqidh.

Il n'y est nullement question du bien-fondé de l'objet de connaissance, ni de la légitimité de sa relation au sujet connaissant; cet objet est d'ores et déjà admis: c'est le donné révélé lui-même; et tout doute à son sujet est d'emblée écarté et condamné.

On est alors amené à prendre la vérité définie dans le Munqidh dans un sens tout autre que celui qui se présente de prime abord à l'esprit. Il ne s'agit pas de vérité objective, mais de vérité subjective, ou mieux, c'est cette dernière qui est immédiatement visée.

En d'autres termes, ce n'est pas de vérité objective qu'il faudrait parler, mais de conviction religieuse.

Les philosophes sont jugés d'après cette conviction religieuse ou plutôt d'après l'enseignement révélé.

Ghazâli se base sur la révélation pour juger leurs doctrines. Il ne fait plus mention ici, "des données rationnelles nécessaires"; les athées sont des zindîq parce qu'ils n'admettent pas l'existence de Dieu.

Les naturalistes sont traités de même, parce que, tout en croyant à un être puissant et sage, ils rejettent la vie de l'au-delà. Ils vont ainsi contre le principe même de la foi qui en même temps est croyance à Dieu et au jugement dernier.

Enfin parmi les connaissances transmises par les philosophes théistes, certaines doivent être rejetées comme directement opposées au donné révélé; les admettre équivaldrait à considérer le prophète comme un imposteur (F. 90-91), et d'autres doivent être regardées comme de simples innovations, regrettables pourtant (bida').

Le kalâm, précisément, doit être envisagé de ce point de vue. Traditionnellement, il était considéré comme le moyen, la technique efficace de la conviction.

Or, pour Ghazâli, il s'est révélé inopérant en fait, quoiqu'il ait, en principe, une valeur relative, négative en quelque sorte, "médicinale", pour reprendre l'image donnée par Ghazâli.

Dans la pensée de ce dernier, le kalâm est plus un système de défense que de conquête; il permet de protéger la conviction religieuse déjà existante, mais non de l'acquérir.

La philosophie prétend se passer de l'enseignement révélé, et, conséquence logique de ses prétentions, le contredit sur les points essentiels; elle sera donc rejetée.

Quant à la scolastique musulmane (kalâm), elle doit être contenue dans ses justes limites: son objet lui est antérieur et lui est imposé à l'avance. Il est même sa raison d'être: elle dépend de lui, sans qu'il dépende d'elle. Bref, le rôle du kalâm se limite à interpréter d'abord les formules imagées de l'enseignement prophétique; à mettre en ordre ensuite -et dans un but exclusivement didactique de présentation et de clarté- les données rationnelles de cette interprétation.

Dans le premier cas, le kalâm gardera comme idéal ce juste milieu dont le modèle le plus parfait est le système d'al-Ashâri et de son école.

Dans le second, il aura recours à la technique de la logique aristotélicienne, qui, par son syllogisme à trois termes, se révèle plus efficace, pour la clarté de l'exposé, que le qiyâs (raisonnement analogique) à deux termes, des juristes et des anciens scolastiques musulmans.

Ainsi, pour Ghazâli, le kalâm est avant tout une interprétation du dogme dans le but de le rendre acceptable à la raison. Cette interprétation est en même temps un système défensif, dont les armes sont prises à l'adversaire, au négateur du donné révélé. Le kalâm repose donc sur des postulats valables pour ceux qui les admettent. Ce que Ghazâli reproche aux partisans obstinés du kalâm, c'est leur prétention d'aboutir, par les techniques mêmes de leur savoir, à l'objet de la connaissance certaine, à la "réalité profonde des choses", à la vérité religieuse révélée.

Or là, le doute est possible. On peut toujours hésiter avant de s'engager, et l'on trouve toujours moyen de se reprendre. Les postulats du kalâm ne s'imposent pas à la conscience avec la nécessité des "données premières" et on ne saurait les y ramener. Entre les uns et les autres, il y a toujours un vide qui reste à combler.

C'est pourquoi, Ghazâli rejette le kalâm et lui dénie le pouvoir d'atteindre par l'enseignement et la preuve la vérité qu'il cherche impatientement. Il rejette aussi en bloc la théodicée des philosophes, parce qu'elle s'oppose au donné révélé. En critiquant les bâtinites, Ghazâli accepte leur principe de l'enseignement, mais il l'applique avec une grande différence. Dans le Mustazhiri, il précise son attitude en face du fait bâtinite considéré dans sa totalité.

Les bâtinites se targuent d'une certitude absolue dans tous les domaines et prétendent y arriver grâce à l'enseignement reçu de l'Imâm infaillible. Cet enseignement a pour but principal de présenter les rites et les formules dogmatiques sous un aspect particulier. Le tout constituerait ce que l'on pourrait appeler la religion positive: sorte d'étape transitoire destinée à préparer l'avènement dès ici-bas, du pouvoir temporel de l'imâm.

Enfin, l'ensemble de cette doctrine politico-religieuse s'intègre et constitue un tout systématisé.

Ghazâli délimite d'abord le domaine précis de la certitude absolue. Le prophète Muhammed seul y est comme maître infaillible. Son enseignement comporte un double aspect: d'une part, il est révélation, rappel de l'existence de Dieu Créateur du ciel et de la terre. L'homme normal et sincère adhère spontanément à cette vérité. D'autre part, l'enseignement prophétique a pour objet des vérités qui sont moins à la portée de la raison, il s'agit des rites et des actes culturels de précepte.

Le fidèle, sur ce point, fait confiance à l'infaillibilité de Muhammed, en attendant que sa raison et son cœur, assouplis par la discipline spirituelle, adhèrent à ce second objet aussi spontanément et aussi nécessairement qu'au premier.

Enfin l'enseignement prophétique selon Ghazâli ne porte pas seulement sur la connaissance relative à Dieu et aux obligations rituelles, mais en droit, il englobe, en tant que tel, aussi bien ces vérités dites d'ordre religieux que celles de caractère religieux et profane, comme la science du calcul, de la médecine et des astres.

Toutes les connaissances nous sont parvenues "par l'intermédiaire d'un prophète confirmé par le miracle" (Mi. 34). Ces constatations dégagées de l'attitude de Ghazâli vis-à-vis des données nécessaires rationnelles et sensibles, de la tradition (taqlîd), du kalâm, de la philosophie et du bâtinisme, nous amènent à penser qu'il était en principe impossible à Ghazâli de ne pas tomber dans le scepticisme et le doute.

Cependant, tout n'est pas schème littéraire dans le Munqidh. Il y a un fond de réalité historique, à savoir ce désarroi moral de deux mois durant lesquels Ghazâli connut le dégoût de ce monde qu'il avait cherché jusqu'alors, et s'inquiéta de trouver les moyens de défendre sa religion sunnite et de l'imposer aux esprits.

L'issue en fut le rejet de tout ce qui ne concorde pas avec cet appel à la lumière de la raison informée par l'enseignement du prophète et à la pratique de la voie soufie. Car le croyant musulman trouverait la vérité, la certitude et son épanouissement spirituel dans le soufisme intégralement vécu. Ghazâli lui-même y avait trouvé le salut.

Ainsi, le soufi apparaît-il dans le Munqidh comme l'homme idéal qui possède la vérité; bref il possède Dieu.

Le soufisme, pour Ghazâli, constitue un détachement du cœur de tout ce qui n'est pas Dieu, pour qu'il soit rempli du seul souvenir de Dieu; à tel point que le serviteur, "s'oublie soi-même pour ne plus penser qu'à Dieu" (Ih. II. 256).

Le fanâ⁷⁷, c'est cela même.

Ce phénomène n'est pas pur sentiment. C'est un état positif de connaissance informée par l'idée de Dieu. Inutile d'insister en effet sur le refus catégorique que Ghazâli oppose à toute connaissance immédiate de Dieu dans le sens précis de ce terme. Ce contact direct du sujet connaissant avec l'objet extramental de connaissance est, pour Ghazâli, un non-sens, une contradiction dans les termes. Il ne peut admettre que "l'objet connu lui-même devienne présent dans le cœur" (Ih. III, 11).

Cela vaut surtout pour Dieu qui, dans la pensée de Ghazâli, est le seul vrai objet de connaissance.

On observe chez Ghazâli, une tentative d'explication pour faire partager à autrui le refus systématique de reconnaître à l'homme un dépassement de soi qui lui permette d'atteindre Dieu en lui-même par la connaissance. Celle-ci reste médiante, conceptuelle. Elle se fait par la médiation des œuvres de Dieu que sont le Coran et l'enseignement du prophète.

Dans le Munqidh, le prophète est considéré comme critère de vérité et source

⁷⁷ Fanâ' signifie anéantissement, annihilation. Chez Ghazâli, il signifie perte totale de la conscience de soi, extase.

d'un enseignement théorique relatif au "savoir de l'Au-delà".

De ce point de vue, Ghazâli reconnaît au prophète une connaissance tout à fait spéciale, hors de proportion avec celle des autres hommes.

Muhammed doit cette capacité de saisir le vrai, d'une façon toute spéciale, à son détachement des sens et de leurs données⁷⁸.

Ghazâli affirme la réalité des connaissances réservées au prophète, sans pour autant attribuer à ce dernier une autre faculté que celle de la raison. Celle-ci, bien entendu, se trouve être à l'état de pureté originelle, celui de la fitra, mais il n'y a pas de différence de nature entre elle et celle qui est échue en partage au commun des mortels.

La supériorité des connaissances du prophète tient de ce qu'il les a eues par révélation, c'est-à-dire qu'il a réellement vu et entendu l'Ange Gabriel qui les lui transmettait de la part de Dieu. C'est là, au reste, la meilleure garantie, selon Ghazâli, de la vérité de son enseignement: voilà pourquoi toutes les révélations précédentes ont été du même coup abrogées: "Muhammed est le savant le plus grand", "celui qui est affermi dans l'infaillibilité" (Ih. I, 113); et de ce fait, il demeure le critère suprême de la certitude⁷⁹

Pour Ghazâli, la mission prophétique de Muhammed a été confirmée par les miracles. "Celui qui connaît tous les miracles du prophète, tous les hadiths ayant trait à sa personnalité, ne peut douter que cet homme n'ait été touché par la grâce de Dieu; sa sincérité ne fait aucun doute." (Ih. Bousquet, 200).

"Sans nier aucunement donc la valeur probative des miracles prophétiques, et spécialement le miracle coranique sur lequel il (Ghazâli) revient maintes fois, il semble que Ghazâli tende à donner comme preuve première de la mission mohammédienne la valeur intrinsèque du Coran et de ses prescriptions, et leur influence sur les âmes"⁸⁰.

Ainsi, la preuve se suffisant à elle-même de la mission de Muhammed sera le fait du Coran.

Dans l'Iqtisad⁸¹, Ghazâli s'étend longuement sur le caractère miraculeux de "l'éloquence humainement inégalable" du Coran. L'inimitabilité du Coran ne fait aucun doute de sorte que si tous les hommes unissaient leurs efforts, ils ne réussiraient à composer rien de semblable, puisque le Coran est un livre surhumain, communiqué par Dieu. C'est précisément ce caractère d'inimitabilité qui constitue le miracle nécessaire et suffisant pour prouver l'authenticité de la mission du prophète. "Voilà donc l'attitude de Ghazâli devant le problème de la connaissance qui est celle d'un croyant profondément attaché à un enseignement révélé. C'est peu de dire que sa pensée est liée à une doctrine religieuse, elle en est pénétrée et comme pétrée"⁸².

Pour Ghazâli, le seul savoir certain est celui que Dieu a transmis par le

⁷⁸ Cf. Jabre, *La certitude*, p. 277.

⁷⁹ Cf. Tahafut, 272 sq, *La pensée religieuse d'Avicenne*, p. 111sq.

⁸⁰ L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, p. 219.

⁸¹ Cf. Iqtisad, p. 93-94. Cf. aussi H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ibn Taimiyya*, Le Caire 1939, p. 200.

⁸² F. Jabre, *La certitude*, p. 290.

prophète. Mais peut-on connaître Dieu par la démonstration rationnelle et avoir ainsi la vérité que Ghazâli cherche chez les différents groupes de son temps? Autrement dit, peut-on connaître Dieu sans la révélation? A proprement dire, Ghazâli n'a pas envisagé cet aspect du problème, mais il a traité celui de l'existence de Dieu, uniquement par imitation des philosophes.

Il écrit dans l'Ihyâ': "Le témoignage du Coran dispense de donner une démonstration de son existence. Disons cependant ceci, comme les philosophes" (Ih. tr. Bousquet, 47). "La connaissance que l'homme doit avoir de Dieu et l'obéissance qu'il lui doit, résultent de Son commandement et de Sa Loi, et non de la raison" (Ih. tr. Bousquet, 49).

Ainsi donc Ghazâli définit le statut de la raison en matière de la connaissance de Dieu.

En posant à la fois de façon rigoureuse la valeur et les limites de la connaissance rationnelle de Dieu, il manifeste le paradoxe de la démarche philosophique. La raison a pour but de Le prouver, mais elle ne le peut qu'en reconnaissant son impuissance.

Et dans la mesure où elle se refuse à cet aveu de ses limites, où elle cède à la tentation platonicienne, le Dieu auquel elle aboutit n'est plus le vrai Dieu. C'est ce faux Dieu des philosophes que l'on peut alors opposer au Dieu de Muhammed. Il n'est pas le Dieu de la raison, mais l'idole du rationalisme.

Ghazâli est du même avis que Pascal qui pensait que la démarche la plus raisonnable était le désaveu de la raison. Et la connaissance de Dieu est là. La raison devrait comprendre que la vraie connaissance de celui qu'elle cherche et sa vraie vision consistent à voir qu'il est invisible et à connaître qu'il transcende toute connaissance. Connaître Dieu pour la raison, c'est affirmer l'existence de l'inconnaissable, c'est-à-dire l'existence de ce qui transcende sa connaissance. C'est là le paradoxe même de la connaissance naturelle qu'elle peut avoir de Dieu.

Pour Ghazâli, la notion de Dieu personne est du domaine de l'expérience morale et religieuse. Ainsi s'explique le fait que lorsque nous disons que Dieu est personnel, nous voulons dire non seulement qu'Il nous transcende infiniment, mais encore qu'Il nous connaît et qu'Il nous aime. Cette personne divine est le fondement de la religion, c'est-à-dire des liens qui unissent l'homme à Dieu.

Parce que Dieu est une personne, nous pouvons Lui parler et L'aimer comme Il nous parle et nous aime (Ih. tr. Bousquet, 402).

"Toute mystique, écrit J. Maritain, est un dialogue: une mystique qui s'adresse à un interlocuteur anonyme et sans personnalité s'avoue menteuse par là même"⁸³. Le Dieu que cherche Ghazâli ne se fait pas connaître seulement à travers les témoignages qu'il rend dans la révélation, mais il se révèle aussi directement à l'âme par la pratique religieuse et la voie mystique.

Il est "Dieu sensible au cœur", dont le feu a consommé l'âme de Pascal durant la nuit qu'évoque le Mémorial.

La connaissance mystique de Dieu ne relève pas de la démarche de l'intelligence discursive éclairée par la foi et cherchant à comprendre les vérités de la révélation. La

⁸³ Jacque Maritain, *Approche de Dieu*, Ed. Alsatia, 1952.

connaissance mystique sera la prise de connaissance de la présence de Dieu par le dhikr⁸⁴ au centre de l'âme, à travers le miroir de la grâce. L'expérience mystique est cette vie de la grâce devenant consciente. Ainsi l'âme qui grandit dans la vie de la grâce est toujours comblée par Dieu à la mesure de sa capacité, mais la grâce, en se communiquant à elle, dilate sa capacité et la rend capable de grâces nouvelles. L'expérience mystique est donc ainsi faite de possession et de désir, d'intériorité et d'extase ou fanâ': l'âme se transforme en Dieu par l'amour qui dès ici-bas, atteint Dieu. L'âme qui, à travers cet amour, s'unit directement à Dieu, saisit obscurément Dieu dans la foi, en admettant de Le contempler dans la vision faciale. Et cette saisie de la foi est à la mesure de l'amour, car c'est l'amour qui, en transformant l'âme en Dieu, rend sa présence toujours plus proche, et son attirance toujours plus irrésistible.

L'âme est comme consumée dans le feu divin, plus encore, ce feu loin de la détruire, la vivifie et la rend capable d'aimer davantage.

Ghazâli se sert du soufisme, pour atteindre Dieu Unique Vérité, comme un moyen et non une fin, une technique et non un savoir proprement dit; il n'est pas un principe, une source de connaissance, mais une méthode à suivre, à pratiquer pour atteindre Dieu à la lumière du Coran.

L'ascétisme n'est pas alors recherché pour lui-même. En tant que tel, il est détachement du monde et de ses plaisirs. Le soufisme, lui, va plus loin: il constitue un détachement du cœur de tout ce qui n'est pas Dieu, pour qu'il soit rempli du seul souvenir de Dieu, à tel point que le serviteur "s'oublie soi-même pour ne plus penser qu'à Dieu" (Ih. II, 256) et ne s'occuper que de Dieu de vérité.

- C'est toi mon Dieu que je cherche,
- Mon âme a soif de Toi.
- Après Toi languit ma chair,
- Terre sèche, altérée, sans eau⁸⁵.

⁸⁴ Dhikr signifie: répétition inlassable d'un nom divin, oraison jaculatoire, "remémoration".

⁸⁵ Psaume 62.