

logo not found or type unknown

Title La biographie et l'œuvre de Ghāzālī reconsidérées à la lumière des
Ṭabaqāt de Sobkī / par Farid Jabre, C. M.

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire
/ Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)
Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 1 (1954)

pages 73-102

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/66491>

LA BIOGRAPHIE ET L'OEUVRE DE GHAZALI RECONSIDEREES A LA LUMIERE DES *TABAQAT* DE SOBKI⁽¹⁾

par

Farid Jabre, C.M.

Dans le quatrième volume de ses *Ṭabaqāt*⁽²⁾, Sobkī (mort en 771 H./1370) consacre à Ghazālī une longue notice bibliographique (p. 101-181) : quinze pages y concernent l'homme et son œuvre (p. 101-116), vingt-neuf s'attachent à défendre sa doctrine (p. 116-145), trente-sept enfin ont pour objet les hadiths trouvés sans *isnā*⁽³⁾ dans l'*Iḥyā'*. Seules les quinze premières pages nous intéressent ici. Utilisées par les biographes postérieurs de Ghazālī, tant orientaux qu'occidentaux⁽⁴⁾, elles sont bien connues.

-
- (1) Au début de cette première étude que nous publions sur Ghazālī, nous tenons à exprimer notre gratitude à M. Henri Laoust, Directeur de l'Institut Français de Damas, pour l'intérêt et la sympathie avec lesquels il a suivi notre travail durant les sept années que nous avons passées dans la capitale syrienne.
- (2) *Ṭabaqāt al-shāfi'iyya l-kubrā*, éd. du Caire, imp. Hosayniyya, 6 vol., s.d. Nous y renvoyons au cours de cette étude par la lettre T suivie du numéro du volume et du chiffre de la page. Sur cet ouvrage, v. M. Sādiq Hosayn, *al-Bayt al-Sobkī*, Le Caire 1948, stt p. 15-16, et l'édition récente de M. 'Alī al-Najjār et a. Zayd Shalabī, *Mo'īd al-ni'ām wa-mobīd al-niqām*, Le Caire, s.d., stt l'introduction.
- (3) Chaîne des traditionnistes qui ont rapporté une information relative aux actes ou aux paroles du Prophète ou de ses compagnons. v. *EI* II 201 b et 202 b-204 a.
- (4) La biographie arabe actuellement la plus utilisée est celle de Zabīdī dans son commentaire de l'*Iḥyā'* en 10 vol. v. *Iḥāf al-Sāda* I 6-12. Quant aux études des orientalistes, la plus récente est celle de M. Smith, *al-Ghazali, the Mystic*, London-Luzac 1944. On retiendra l'excellent travail critique de Macdonald, *The life of Ghazali with especial reference to his religious experiences and opinions*, *JAOS* XX, p. 70-132, repris par l'auteur dans son *Development of Muslim Theology*, 1903, ch. IV, et dans *EI* II 154 a - 158 b. Dans la refonte allemande des articles religieux il se retrouve avec quelques modifications de détail, *Handwörterbuch des Islam*, Leiden-Brill 1941, p. 140-142.

Elles ne semblent pas néanmoins avoir été exploitées de façon critique et avec méthode. Nous voudrions ici les scruter à nouveau pour éclairer certains points encore obscurs de la vie si mouvementée et de l'œuvre si discutée de cet homme qui, autant et plus même que Motanabbī "remplit le monde et préoccupa les esprits". Comment se parachevèrent sa formation intellectuelle et sa culture religieuse ? Quelles influences y concoururent ? Quelle fut l'orientation définitive de sa pensée ? Quelles circonstances l'amenèrent-elles à quitter Bagdad ? Où se retira-t-il durant les onze années de vie cachée qu'il s'imposa, spontanément ou sous la pression d'événements extérieurs ? Autant de questions qui restent pendantes et attendent d'être éclaircies.

La biographie des *Ṭabaqāt*, rapprochée de quelques autres textes, est susceptible, croyons-nous, de faire entrevoir leur solution. Le travail se trouve facilité par le fait que Sobkī, fidèle à la méthode de critique historique qu'il tenait de son père, rapporte ses sources et nous indique la façon de les utiliser à bon escient (Ṭ I 197). D'après lui, la biographie de Ghazālī par Fārisī⁽¹⁾, contemporain du penseur et son condisciple à la Nizāmiyya de Nishāpūr, doit servir de document de base. Il n'a pu personnellement la consulter (Ṭ I 173), mais l'a utilisée à travers Dhahabī (mort en 748 H./1348) et surtout Ibn 'Asākir (mort en 571 H./1176)⁽²⁾. S'il se méfie du premier à cause de ses tendances hostiles à Ghazālī⁽³⁾, il accorde au second toute sa confiance : c'est lui qu'il suit dans ses citations, et c'est à lui qu'il emprunte les textes de Fārisī ainsi que divers autres documents (Ṭ I 173).

Dans notre étude critique des sources, nous avons utilisé divers manuscrits des *Ṭabaqāt* se trouvant à la Bibliothèque Nationale du Caire (*Dār al-Kotob*); la mauvaise qualité de

(1) Voir sa biographie dans Sobkī, T IV 255 sq Cf. Brockelmann, *GAL* 1943, I 449, S. I 623.

(2) Dhahabī, v. Sobkī, T V 216-226 et Brockelmann. *GAL* II 57, S. II 45. Ibn 'Asākir, v. Sobkī, T IV 273 sq. et *GAL* I 403, S. I 566.

(3) D'après Sobkī, Dhahabī, qui fut son maître, est un partisan passionné d'Ibn Taymiyya, d'où sa partialité envers ceux qui ne sont pas de son bord (T I 197-199, IV 106-107 et *passim* dans la biographie de Jowaynī et celle de Ghazālī).

l'édition rendait ces collations nécessaires. En ce qui concerne Ibn 'Asākīr, nous nous sommes référé au *Tabyīn* et au manuscrit du *Ta'rikkh* mentionnés par Sobkī. Pour Dhahabī, nous avons utilisé un manuscrit photographié de la *Chronique des hommes illustres*, refonte de biographies contenues dans le *Ta'rikkh al-Islām* avec supplément dont l'auteur des *Ṭabaqāt* a dû se servir⁽¹⁾.

Outre les documents de Sobkī, nous nous sommes permis d'avoir recours au *Monqidh*⁽²⁾, à Ibn Athīr⁽³⁾, à Ibn Kathīr⁽⁴⁾, et à un passage de l'ouvrage d'a. Bakr b. al-'Arabī intitulé : *al-'Awāṣim min al-qawāṣim*⁽⁵⁾. Ce dernier nous a paru d'une importance capitale pour dater le début de l'évolution psychologique de Ghazālī. Quant au *Monqidh*, dont l'authenticité ne fait de doute pour personne et que toute étude biographique sur Ghazālī utilise aujourd'hui comme document de base, le fait que Sobkī s'abstienne d'y recourir mérite de retenir l'attention. Cela d'autant plus que notre biographe connaît parfaitement l'existence de cet ouvrage, le citant dans la liste des œuvres de Ghazālī (Ṭ IV 116) et y renvoyant par deux fois dans ses réponses aux accusations d'hétérodoxie dirigées contre ce dernier (Ṭ IV 126). Les passages cités ne seraient-ils que de simples extraits pris à des traités de controverse ? Sobkī n'aurait-il pas bien saisi le contenu du *Monqidh* ? Fārisī, qui lui non plus ne l'utilise pas comme source biographique, en avait-il

(1) v. Brockelmann, *GAL* II 58. Pour le *Tabyīn*, nous avons utilisé la bonne édition de Damas 1347 H. Pour les *Ṭabaqāt*, Bibl. Nat. du Caire ms. 64 hist. Pour le *Ta'rikkh* d'Ibn 'Asākīr, ibid. ms. 492 hist. Pour la *Chronique* de Dhahabī, *Siyar al-nobalā'*, photo ms. Ahmet III 2910 (Bibl. Nat. du Caire 12195 H) vol. XIII fol. 74 b — 80 b.

(2) éd. Damas 1352 H/1934. C'est à cette édition que nous renvoyons par la lettre M. Nous avons tenu compte des variantes et des corrections mentionnées dans l'édition de 1353 H. Comme traduction, nous avons utilisé celle de Montgomery-Watt dans *The Faith and Practice of al-Ghazālī*, London 1953.

(3) vol. VIII de la plus récente édition du Caire s.d. Nous y renvoyons par la lettre A.

(4) vol. XII, éd. du Caire-al-Sa'āda s.d. Nous y renvoyons par la lettre K.

(5) éd. Alger 1345 H./1926. L'édition est très mauvaise et comporte de nombreux passages laissés en blanc. Nous avons heureusement pu utiliser le ms. autographe (Bibl. Nat. du Caire 22031 B) rédigé en sha'c'bān 536 H./mars 1142. Le passage que nous citerons concernant Ghazālī n'a jamais encore été exploité, du moins à notre connaissance.

seulement entendu parler ? Si oui, pourquoi ne tient-il aucun compte des détails qui s'y trouvent concernant le séjour de Ghazālī en Syrie-Palestine, et pourquoi se contente-t-il d'en laisser la durée dans le vague ?

Chose plus grave, un passage du texte de Fārisī, important en raison du témoignage *ex auditu* qu'il nous donne sur l'évolution psychologique de Ghazālī, semble en opposition flagrante avec ce qu'en dit ce dernier dans son autobiographie. Ce texte, qui paraît bien établi⁽¹⁾, permettrait de mieux situer, du point de vue historique, les positions de notre penseur à l'égard des divers savoirs qu'il critique dans le *Monqidh*. Nous y reviendrons; il nous faut en effet suivre les développements de Sobkī étape par étape.

LES DEBUTS (JUSQU'AU PROFESSORAT DE BAGDAD, 484 H./1091-1092)

Après une longue introduction dans le style décadent de l'époque, dans laquelle nous ne pouvons glaner que quelques détails psychologiques, Sobkī aborde les origines et l'enfance de Ghazālī. Il nous donne le lieu et la date de sa naissance, mentionne la situation plutôt modeste de son père dont le secret désir d'avoir un fils juriste et l'autre prédicateur devait être exaucé par la suite, nous parle du soufi auquel furent confiés les deux enfants devenus orphelins et de la nécessité où ils furent, par manque de moyens financiers, de se réfugier dans une école capable de leur assurer la nourriture du corps en même temps que celle de l'intelligence.

Tout ceci est connu. On sait aussi l'importance de la ville de Ṭūs⁽²⁾, origine et pépinière de savants religieux et d'hommes politiques musulmans. C'est là que Ghazālī commença l'étude du droit sous la direction d'un certain Radhkānī (Ṭ III 36). C'est de là qu'il partit en quête de

(1) Il est rapporté par Ibn 'Asākir, Dhahabī et les *Tabaqāt*.

(2) v. Smith, *op. cit.*, p. 9.

la science. Sa première étape fut Jorjān⁽¹⁾, où il fréquenta les cours d'un certain Ismā'īlī, sans doute a. l-Qāsim al-Ismā'īlī⁽²⁾ mort en 477 H./1084-1085 (Ṭ III 129). L'homme était célèbre comme juriste, puisque, lors de son passage à Bagdad, Shīrāzī lui-même⁽³⁾ ne dédaigna pas de venir le saluer (Ṭ III 130). Dhahabī rapporte également que Ghazālī fut l'élève d'Ismā'īlī⁽⁴⁾, mais il ne dit rien des brigands qui malmenèrent le jeune homme lors de son retour à Ṭūs. Suivant en cela Fārisī, Ibn 'Asākir le fait passer immédiatement de la tutelle de Radhkānī à celle de Jowaynī, Imām al-Haramayn⁽⁵⁾, à Nīshāpūr.

Sobkī est fécond en détails concernant cette période de la vie de Ghazālī. A Nīshāpūr, il aurait étudié à fond le droit chaféite, les différences entre les écoles juridiques, la dialectique, les sources du droit et de la religion et la logique; il y aurait lu également des ouvrages sur la philosophie. On nous dit qu'il "saisit parfaitement les affirmations des tenants de ces diverses disciplines" (Ṭ IV 103).

Ceci met en question la valeur historique des premières pages du *Monqīdh*. Nous y reviendrons bientôt à propos du passage de Fārisī que nous examinerons en son lieu. Mais, dans le texte, il y a plus : rapproché de certains éléments de la biographie de Jowaynī dans les *Ṭabaqāt*, il serait susceptible de nous révéler jusqu'à quel point et dans quel sens le penseur que fut Ghazālī fut marqué par la grande personnalité de son maître, dont l'influence

-
- (1) v. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1930, p. 377. On se référera à cet ouvrage pour tous les renseignements géographiques concernant les lieux mentionnés au cours de cette étude.
- (2) Et non pas a. Naṣr comme on lit dans le texte. C'est Dhahabī qui semble avoir induit Sobkī en erreur. La date donnée par ce dernier pour le décès d'a. Naṣr est exacte et correspond à celle qu'indique Ibn Sam'ānī (*Kitāb al-ansāb*, Gibb Memorial XX, p. 36). Sahnī, qui fut l'élève d'a. Naṣr, est mort lui-même en 427 H./1036 (v. Brockelmann, *GAL* S. I 571). Ghazālī n'a donc pas pu connaître a. Naṣr. La rectification apportée par Smith (*op. cit.*, p. 13 n. 3) est inexacte à notre avis.
- (3) Juriste célèbre, professeur à la Nizāmiyya de Bagdad. v. Talas, *La Madrasa Nizāmiyya de Bagdad et son histoire*, Paris 1939, p. 57.
- (4) ms. *Siyar al-nobalā'* fol. 77 b.
- (5) Ibn 'Asākir, *Tabayīn*, p. 291. Pour la biographie de Jowaynī, v. T III 249 sq. et Brockelmann, *GAL* I 486, S. I 671.

s'exerça sur toute une génération et dont l'enseignement marqua un tournant décisif dans l'histoire de la pensée musulmane. Apprécier de façon exacte la mesure de cette influence est chose fort délicate. Quoi qu'il en soit, la tradition est unanime à citer toujours côte-à-côte le nom du maître et celui du disciple, notamment en ce qui concerne le développement de la pensée musulmane sur le problème des relations entre la raison et la foi. Cette mention jumelée est significative; on sait en effet que Ghazālī n'était pas le seul élève du grand imam à la Nizāmiyya de Nīshāpūr.

Dans ses *Ṭabaqāt*, Sobkī semble être sur ce point un témoin fidèle de la tradition. Il unit dans un même sentiment de sympathie les deux penseurs que Dhahabī, d'après le même ouvrage, unit dans une commune antipathie. Ce dernier reproche à Jowaynī d'avoir laissé la philosophie influencer trop fortement sa pensée religieuse et d'avoir traité le hadīth avec par trop de négligence. Ce sont ces mêmes critiques que lui adressent les Malékites⁽¹⁾. Elles sont inéressantes. Si Ghazālī a été le fidèle disciple de Jowaynī en matière de sciences juridiques, plusieurs études ont signalé qu'il lui devait aussi l'utilisation du syllogisme aristotélicien comme méthode de raisonnement dans le domaine du *fiqh* comme dans celui du *kalām*.⁽²⁾ Mais nous croyons devoir aller plus loin : c'est dans la formation psychologique du personnage, dans la formulation de ses raisons de croire, qu'il y a lieu de déceler l'influence profonde qu'exerça sur lui son maître.

De ses contacts avec les philosophes, étudiés sous le contrôle de Jowaynī, Ghazālī dut garder le sentiment très fort des exigences de la raison et de l'évidence intellectuelle. Il dut surtout en tirer un sens aigu de l'originalité propre de la certitude religieuse.

“Ne vous préoccupez pas tant du *kalām*, avait dit Jowaynī; si j'avais su que le *kalām* me ferait arriver au point où j'en suis, je ne m'en serais pas occupé” (Ṭ III 260).

(1) v. T I 115, III 258-259, 261 sq., IV 122 sq. etc.

(2) v. ʿAlī Sāmī al-Nashar. *Les méthodes chez les penseurs musulmans et leur critique de la logique aristotélicienne*, Le Caire 1367 H./1947, et Gardet-Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948, p. 65-76 stt p. 73.

Ibn Sam^ʿānī affirme avoir lu ce qui suit, écrit de la main-même de Hamadhānī: “J’ai entendu Jowaynī déclarer: J’ai lu cinquante mille livres et je leur ai ajouté cinquante mille autres; puis j’ai laissé les gens d’Islam dans leur Islam avec leur science des apparences; j’ai pris la haute mer, et j’ai plongé dans ce qu’interdisaient les gens d’Islam. J’ai fait tout cela par désir de la vérité. Au début, je fuyais l’apport traditionnel; et maintenant, après tout cela, je reviens à la parole de vérité. Soyez fidèles à la religion des vieilles.” (Ṭ III 260).

Même attitude du maître à son lit de mort : il prend ses amis à témoin qu’il meurt dans la foi des vieilles de Nishāpūr. C’est dire qu’il avait alors renoncé au *ta’wīl* (explication rationnelle des vérités à croire) pour s’en remettre sans condition à la parole de Dieu (Ṭ III 263).

D’après Sobkī, le cheminement intellectuel de Jowaynī n’aurait été que la mise en œuvre systématique de ce que l’on pourrait appeler en termes modernes le doute méthodologique. La vérité de l’Islam en serait sortie indemne et l’Imam se serait affermi dans sa foi. Le biographe note néanmoins que seul un géant de l’*ijtihād* pouvait se permettre d’avoir recours à des procédés aussi audacieux (Ṭ III 260). Quoi qu’il en soit, il semble clair que Jowaynī ait recherché la paix de la certitude religieuse. On lui a reproché sa faiblesse dans le hadith, la tendance philosophique de sa pensée; mais, à l’origine de tout cela, il y avait l’insatisfaction de son âme devant les essais de solution donnés au problème de la raison et de la foi. Philosophie, hadith, *kalām*, mystique même, il tenta de tout fondre dans un seul creuset, de tout repenser dans une synthèse unique et vivante, dont il espérait faire jaillir l’étincelle d’une certitude psychologique expérimentée et vécue. Chez Jowaynī, le sujet se pose comme centre d’intérêt et ose se demander dans quelle mesure, sous quel angle, il peut se donner à l’objet de sa foi, par quelle partie de lui-même il peut y adhérer. Or, c’est exactement l’attitude fondamentale adoptée par Ghazālī dans son essai de formulation des motifs de croire. La soif de certitude religieuse, le sentiment aigu des exigences, tant rationnelles qu’affectives, qu’éprouve l’homme devant le problème de la foi, c’est

là le point crucial où le disciple rejoint le maître. Tout le reste en découle. L'influence de Jowaynī s'exerça d'autant plus facilement sur son élève que Ghazālī, à en croire le *Monqidh*, était naturellement prédisposé à adopter son attitude (M 7). Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'elle l'ait marqué profondément et pour la vie.

Le motif, au moins lointain, qui amena Ghazālī à composer l'*Ihyā'* fut la conviction intime qu'il avait de l'insuffisance de la raison pure et de ses constructions abstraites devant les problèmes de la certitude religieuse.

Nous verrons bientôt comment il convient d'interpréter la solution qu'il préconisera plus tard en faisant appel à l'expérience mystique des soufis. A la période de sa vie que nous étudions en ce moment, il ne devait pas tarder d'ailleurs à en essayer les voies; le passage de Fārisī rapporté par Sobkī, dont nous avons signalé plus haut l'importance, ne laisse place sur ce point à aucun doute. Pour l'instant, contentons-nous de résumer le début de la confession que Ghazālī faisait à son ami lors de leurs veillées communes, au temps de son dernier séjour à Nīshāpūr (T IV 109). S'étant d'abord jeté à corps perdu dans l'étude, il devait rapidement acquérir une culture large et variée, englobant tout le savoir religieux et rationnel de son temps : *fiqh*, *kalām*, philosophie, logique. Puis vint le dégoût de ces sciences abstraites et de ces vaines constructions où la raison semblait se jouer d'elle-même, au milieu d'un luxe d'arguments contradictoires "d'une égale valeur" et ne comportant aucune force convaincante capable d'entraîner l'adhésion. C'est alors qu'il s'essaya loyalement au mysticisme, sous la direction de Faramdhī⁽¹⁾, le grand cheikh soufi du Khorāsān. N'y trouvant pas l'aliment solide dont son âme était avide, il se rabattit sur le savoir rationnel et se laissa aller pour un temps au dilettantisme intellectuel et à la casuistique.

Rapproché de ce que Sobkī rapporte concernant la formation intellectuelle de Ghazālī, ce texte remet en question des conclusions actuellement considérées comme définitivement acquises. Faramdhī mourut en 477 H./1084.

(1) Pour sa biographie, v. T IV 9.

A cette date au plus tard, la formation intellectuelle de Ghazālī était donc achevée et son bagage philosophique et religieux d'ores et déjà constitué. A cette date au plus tard, il s'était en outre fait initié au soufisme et en avait expérimenté les pratiques. Dans ces conditions, que faut-il penser des premières pages du *Monqidh* ? Ce qu'il nous y raconte de ses recherches successives dans les divers domaines du *kalām*, de la philosophie et de la mystique ne serait-il qu'un inventaire méthodique, plus logique qu'historique, de son savoir déjà acquis ? une mise-au-point qu'il aurait commencé à opérer dès le début de sa crise psychologique à Bagdad ?

Jowaynī mourut en 478 H./1085, laissant son disciple doté d'une profonde formation intellectuelle et philosophique, chargé d'un bagage juridique et théologique si bien agencé qu'il lui était pratiquement impossible de se laisser prendre par un absolu religieux échappant plus ou moins au contrôle rationnel. Sans doute le maître avait-il dû aussi, par l'influence de sa personnalité, amener son élève à sentir que ce contrôle ne serait jamais que relatif et qu'il devait s'y reconnaître des limites. L'avait-il initié lui-même à la voie mystique ? Nous avons vu que, dans cette expérience, c'est Faramdhī qui lui avait servi de guide. Si les gestes et les dires des soufis avaient ému Jowaynī au point de le faire pleurer (T III 257), la mystique semble être restée pour lui un aliment de la piété et du sentiment religieux plutôt qu'un principe de connaissance et une source de certitude. Son intellectualisme lui faisait rechercher cette certitude religieuse sur un plan purement rationnel, celui de l'argumentation logique. Il en sentait l'insuffisance, et c'est ce qui faisait son tourment.

A cette époque de sa vie, Ghazālī avait tout de son maître, sauf précisément le tourment. Revenu du mysticisme, il en était resté, nous l'avons vu, au dilettantisme intellectuel et à la casuistique. Faramdhī et Jowaynī étant morts, il restait seul, héritier d'une lourde tradition de culture humaine et religieuse, celle du Khorāsān sa patrie, pays par excellence de la pensée et de la mystique⁽¹⁾. C'est alors

(1) Sur l'importance du Khorāsān dans l'histoire de la pensée musulmane, v. T I 173.

qu'après avoir appris de tout, goûté à tout, sans encore se fixer à rien dans la pratique, il se présenta à Nizām al-Molk, rencontré sans doute auparavant dans les réunions de Faramdhī ou de Jowaynī. Le célèbre ministre de Malikshāh ne tarda pas à l'admettre dans le cercle de ses familiers et de ses intimes.

Le grand politicien chaféite⁽¹⁾ dirigeait alors comme on sait toutes les affaires de l'empire seldjoukide, merveilleusement servi par une bureaucratie, persane de méthode, qu'il avait organisée lui-même. A Ispahan, comme d'ailleurs dans tous ses déplacements, il s'entourait toujours d'une pléiade de juristes savants et de théologiens fameux. Les premiers surtout lui importaient, car il se servait d'eux pour imposer l'idéologie sunnite par l'enseignement du chaféisme et de l'ash'arisme. Il visait par là à contrebalancer l'autorité des Fatimides d'Egypte qui, par les Ismaéliens et les Qarmates, risquaient d'unir à leur profit tout le monde musulman d'alors. Les écoles *nizāmiyya* qu'il fondait un peu partout n'avaient pas d'autre but. Celle de Bagdad était de loin la plus importante, et le ministre seldjoukide la confia à Ghazālī comme il avait confié à son maître, une trentaine d'années auparavant, celle de Nishāpūr; ce qui signifie qu'il y enseigna surtout le *fiqh* pour l'étude duquel l'école avait été fondée⁽²⁾.

(1) On trouvera sa biographie dans *EI* III 997-1000 et Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1951, II 174-189, 211-217.

(2) Talas (*op. cit.*, p. 67) mentionne Ghazālī parmi les professeurs de *kalām*, sans donner de référence. Or Sobkī dit bien : *wallāho tadrīs madrasatihi bi-Baghdād* (T IV 103), ce qui signifie qu'il le chargea d'y enseigner la matière principale d'alors, le *fiqh*. On lit également dans les *Tabaqāt: nazara fi 'ilm al-oṣṣ'l.. fa-ṣannaḥa fihī taṣānīf wa-sabaka l-khilāf fa-jaddada fihī ayḍan* (T IV 107). Cf. ce que dit à ce sujet Ghazālī lui-même dans le *Mostaṣfā*, éd. du Caire 1356 H./1937, p. 3. C'est d'ailleurs comme juriste qu'il semble s'être imposé à l'*intelligentzia* musulmane (v. T I 110 et surtout Zabīdī, *op. cit.*, II 294-295, qui énumère les nombreux commentaires des œuvres juridiques de Ghazālī; cf. Brockelmann, *GAL* I 542. Même l'*Ihyā'* n'en comporte pas autant.) D'autre part, l'auteur du *Monqidh* déclare qu'à Bagdad il était occupé à "des sciences sans importance et sans utilité aucune pour l'au-delà"; or ce sont exactement les termes qu'il emploiera à propos du *fiqh* dans l'*Ihyā'* (éd. du Caire-Ḥalabī 1346 H./1927, I 16 sq.). On notera enfin que tous les ouvrages de droit dont Zabīdī mentionne les commentaires ont été composés entre 484 H./1091 et 488 H./1095, peut-être même avant 485 H./1092, alors que l'*Iqtīṣād* est le seul ouvrage de *kalām* qui ait été écrit à cette époque.

LE PROFESSORAT A BAGDAD (484-488 H./1091-1095)

A s'en tenir aux données chronologiques de Sobkī, Ghazālī avait trente-quatre ans en l'an 484 H./1091-1092. Il avait alors touché à tout sans s'attacher à rien. Ses contacts avec Nizām al-Molk, de 478 H./1085 à 484 H./1091, l'avaient néanmoins amené peu à peu à prendre une position pratique et à fixer ses efforts sur la réalisation d'une tâche dont son mécène avait fait l'idéal de sa vie : travailler au maintien et à l'affermissement d'un état politique et religieux sunnite qu'avaient péniblement établi quatre siècles de culture et de civilisation arabo-persanes. Il revenait au *fiqh* de donner à cet état de fait sa justification et son fondement théorique. Ghazālī pouvait s'y consacrer avec compétence et y éprouver le sentiment reconfortant de toucher le réel, de faire quelque chose d'utile⁽¹⁾. L'objet concret de cette discipline, et les résultats pratiques de ses déductions pouvaient lui donner au moins l'illusion du solide. Il s'y livra donc avec intérêt et y connut le succès. C'est alors en effet qu'il composa le *Wajīz*, le *Basīṭ* et le *Wasīṭ*, qui demeurèrent longtemps les manuels classiques en usage dans les écoles de droit musulman⁽²⁾.

Il devait cependant déjà se rendre compte de ce qu'il écrira plus tard dans l'*Iḥyā'* : le *fiqh* n'est pas une science au vrai sens du mot, c'est-à-dire un savoir capable de procurer à l'âme la paix de la certitude religieuse. La vue de l'univers qu'il impose au juriste, dans laquelle sont intimement liés l'ici-bas et l'au-delà, présuppose certes les trois articles fondamentaux de la foi musulmane : unicité de Dieu, mission prophétique de Mahomet et Jugement dernier. Mais ces vérités fondamentales peuvent fort bien n'être admises que comme une fiction juridique permettant de bâtir toute la théorie du droit positif. Sans doute Ghazālī n'en vint-il jamais à adopter une position aussi extrême. Sa foi au trois grands dogmes de l'Islam, bien qu'un peu

(1) v. *Iqtiṣād*, 1ère éd. du Caire, p. 8-9.

(2) v. l'avant-dernière note et Gardet-Anawati, *op. cit.*, p. 71.

affaiblie par l'attachement aux affaires de ce monde, ne connut jamais le doute⁽¹⁾. Ce dernier porta plutôt chez lui sur les motifs de crédibilité, ou plus précisément sur les méthodes et les sciences élaborées jusque-là pour défendre la foi et la justifier devant la raison.

Quoi qu'il en soit des limites du droit en matière de certitude religieuse, Ghazālī s'y adonna brillamment dans les premiers temps de son enseignement à Bagdad. Puis, s'en étant détaché peu à peu, nous le voyons quitter la ville et la chaire qu'il y occupait, en dhū l-qa'da 488 H./1095.

A la suite des sources qu'il utilise, Sobkī présente ce départ comme inopiné, apparemment sans cause ni préparation aucune (T IV 104, 107). Dans son autobiographie, Ghazālī en parle au contraire comme du résultat d'une crise psychologique dont il donne la description détaillée (M 61-66). Croyant pour notre part que les événements politiques contemporains, dont il ne souffle mot, n'y furent pas étrangers, nous estimons opportun de rappeler ici en nous référant au *Monqidh* ceux qui durent particulièrement affecter le professeur de la Nizāmiyya. Pour la période de sa vie qui va de 485 H./1092-1093 à 488 H./1095, il nous faut donc ouvrir une large parenthèse dans le texte des *Ṭabaqāt*.

Le 10 ramadān 485/14 octobre 1092, Nizām al-Molk tombait sous les coups d'un jeune Batinite. Il se peut que Malikshāh lui-même ait été du complot (K 141, A 161). Il voyait en effet d'un mauvais œil l'intimité qui régnait entre son ministre et le calife. Des heurts s'étaient déjà produits entre le vizir et le sultan (A 151), incidents sans lendemain mais dénotant combien leurs relations avaient perdu de leur cordialité d'antan. Les inimitiés féroces que comptait Nizām al-Molk dans l'entourage du souverain n'étaient pas pour arranger la situation⁽²⁾.

On appréciera à sa juste valeur l'importance de ces faits de notre point de vue, si l'on pense que non seulement

- (1) v. M 62. Il avait acquis la certitude de ces trois dogmes par une étude assidue des sciences tant rationnelles que révélées, et cela dès le début semble-t-il.
 (2) v. A et K *passim* dans les chroniques des années 480-484 H./1087-1091. Pour une vue d'ensemble, v. *EI*, art. *Nizām al-Molk*. Tāj al-Molk était le grand ennemi de ce dernier.

Ghazālī était le protégé et l'ami de Nizām al-Molk, le dépositaire de ses vastes desseins, mais qu'il était aussi devenu l'homme de confiance du calife al-Muqtadī, et cela dès les débuts de son enseignement à Bagdad. Or, nous venons de noter l'antipathie nourrie par le sultan à l'égard de ce dernier.

Trente-trois jours après son ministre, Malikshāh mourait à son tour (K 142, A 163). On accusa le calife de l'avoir fait empoisonner. La sultane Zabīda Terken Khātūn, dernière femme de Malikshāh, brigua alors la succession pour son jeune fils Maḥmūd, âgé de cinq ans. Elle était appuyée par Tāj al-Molk, ennemi personnel de Nizām al-Molk (A 165, K 139). Elle pensait évincer ainsi Barkiyarūq, dont la candidature était soutenue par les fidèles de Nizām al-Molk (ibid.), dont faisait partie Ghazālī. Elle demanda au calife de sanctionner le fait accompli. Il refusa, appuyé par Ghazālī, qui se dressait en cette attitude contre tous les juristes de Bagdad (ibid.). Le pauvre al-Muqtadī fut cependant contraint de revenir sur sa décision. L'affaire eut finalement son issue dans le triomphe de Barkiyarūq en 486 H./1093-1094.

Ces événements divers durent singulièrement préoccuper Ghazālī. La persécution de Kondorī à Nishāpūr était trop récente (T II 271) et son souvenir trop cuisant pour ne pas lui laisser penser que les maîtres de l'heure en matière de science risquaient fort de subir le sort de ceux qui, hier encore, détenaient le pouvoir. Il semble cependant qu'il ne connut vraiment la crainte que plus tard. Pour le moment, il devait ressentir surtout un dégoût profond devant la vanité des choses de ce monde. La mort de Nizām al-Molk représentait pour lui l'écroulement d'un rêve de puissance terrestre humano-divine qu'ensemble ils avaient caressé. Dans les premières pages du *Monqidh*, il explique comment il trouva, après deux mois de lutte contre le doute, la certitude des premiers principes (M 14); il semble bien que cette expérience doive être rapportée à cette période de sa vie.

Ghazālī affirme à ce propos que l'évidence nue "ne suppose pas l'argumentation abstraite", mais qu'elle est "une lumière que Dieu envoie dans le cœur" qu'Il "dilata"

alors en faveur de l'Islam. Le signe en est "l'éloignement du monde de l'illusion et le retour au monde de la vie sans fin". De ces déclarations, étayées par des hadiths, se dégage une certaine amertume. Malgré le ton détaché qu'elles affectent, on y sent le parfum de l'expérience vécue et de l'affectivité qui se contient. Il continue : "C'est à cette lumière qu'il faut demander l'évidence nue; cette lumière fait irruption, par un effet de la bonté divine, en certaines circonstances; il faut être aux aguets pour la saisir". (M 14-15).

Ces moments privilégiés où il perçut l'illumination divine durent se succéder pour Ghazālī durant les mois de ramadān et de shawwāl 485 H./octobre-novembre 1092. La fin violente de Nizām al-Molk, la mort mystérieuse de Malikshāh, l'accession au pouvoir de Tāj al-Molk et de Zabīda Khātūn, autant d'événements qui ébranlèrent sans doute sa tiédeur et son indifférence quant aux raisons de croire. Rien ne s'oppose à ce que les deux derniers mois de cette même année, dhū l-qa'da et dhū l-ḥijja, soient précisément ceux auxquels il est fait allusion dans le texte indiqué plus haut et au cours desquels l'auteur du *Monqidh* se serait débattu avec ses doutes. Quoi qu'il en soit, cette pénible lutte se termina par la victoire, et Ghazālī "retourna au monde de la vie sans fin", s'intéressant désormais aux choses spirituelles⁽¹⁾. C'est à cet état d'âme qu'Ibn al-'Arabī fait sans doute allusion, en déclarant que dès 486 H./1093-1094 il s'était engagé dans les voies du soufisme.

Le *fiqh*, bien qu'élaboré à partir du donné révélé, était une science d'ici-bas; le *kalām* n'avait pas plus satisfait sa soif de certitude. Il revint donc aux "nécessités intellectuelles", et c'est à partir de ces données immédiates de la conscience, rendues évidentes par une lumière divine, qu'il entreprit de repenser son système religieux sunnite.

Dans le *Mi'yār*, composé à cette époque, nous retrouvons, dépouillée cette fois d'affectivité, la même affirmation concernant l'évidence intellectuelle ayant Dieu pour agent. A la fin d'un long chapitre consacré aux imaginations des

(1) v. K XII 144. Ghazālī assiste en 486 H./1093 aux sermons d'un personnage vénérable qui revient de La Mekke.

sophistes, Ghazālī indique expressément ceux de ces derniers qu'il a surtout en vue : ce sont les Batinites de son temps. "Trompés par la multiplicité des divergences entre les auteurs des systèmes rationnels" ... "ils en ont conclu à l'inanité du raisonnement, puis en ont appelé à la foi aveugle en leur imam infaillible."⁽¹⁾

La place de ce texte et la disposition générale du raisonnement confèrent à ces déclarations une valeur de conclusion du chapitre : ce sont bien les théories des Batinites sur le doute que Ghazālī entendait réfuter. Dans le *Mi'yar* et le *Mihakk*, qui sont de la même époque, il leur oppose une critériologie orthodoxe et de bon aloi. L'année 486 H./1093-1094 semble bien l'avoir vu s'engager dans une nouvelle étape de sa pensée. Depuis 484 H., tout en restant indifférent quant aux motifs de la croyance, il s'était efforcé de combattre les Batinites sur le terrain pratique, par un enseignement généralisé et intensif du *fiqh* sunnite, dont les postulats étaient susceptibles d'être admis sans évidence intrinsèque. Désormais, il va chercher à combattre le mal dans ses racines, sur le terrain doctrinal, en s'attaquant aux principes même du doute dont se servaient les Batinites pour semer le trouble dans les esprits.

C'est ici le lieu de parler du texte d'a. Bakr b. al-^cArabī, auquel nous avons fait allusion en indiquant les sources de notre étude. Son importance est capitale pour la chronologie de cette période si obscure de la vie de Ghazālī. En outre, il nous permettra de conclure à l'influence décisive de sa nouvelle attitude sur la cristallisation définitive de sa pensée. C'est elle en effet qui va lui permettre de jeter, à l'usage du monde sunnite, les bases d'une nouvelle présentation des raisons de croire.

Citons d'abord intégralement le passage du texte qui comporte des dates et certains détails intéressant directement notre travail : "J'ai conversé avec a. Hāmid al-Ghazālī lors de notre rencontre à Bagdad, en jomāda II 490 H./février 1097. Il avait déjà commencé à pratiquer la voie soufie depuis 486 H./1093-1094; jusqu'à ce jour, cela faisait environ cinq ans ... Il s'était rendu libre à mon intention,

(1) *Mi'yar*, éd. du Caire 1329 H./1911, p. 139.

pour un motif que nous avons exposé dans le livre intitulé : *Étapes du voyage*. J'ai lu alors en sa présence certains de ses ouvrages, et j'ai écouté celui qu'il a appelé *al-Ihyā' li-'olūm al-Dīn*".⁽¹⁾ Ibn al-'Arabī voulait entendre de Ghazālī lui-même "le fin mot de ces symboles auxquels il avait fait allusion dans certains ouvrages concernant la méthode à prendre pour arriver à un état parfait de la connaissance." Le maître accéda à son désir avec condescendance et alla jusqu'à écrire de sa propre main les éclaircissements demandés. Ibn al-'Arabī nous les rapporte, et on peut facilement les résumer en deux points :

Dans un premier point, Ghazālī expose sa théorie de la connaissance. Elle revient à ceci : pour accéder à l'évidence personnelle, il faut d'abord purifier son cœur en le détachant des biens sensibles. Le cœur devient alors comparable à un miroir poli, dans lequel le réel viendra se refléter avec netteté.

Dans un deuxième point, Ghazālī explique comment l'âme est capable d'agir au-delà de ses propres limites, dans la mesure où elle se rend indépendante du corps. Elle n'a alors qu'à exprimer son désir pour qu'il se réalise. Lorsque l'âme parvient à un haut degré d'indépendance vis-à-vis du corps, l'expression de ses désirs acquiert une telle puissance qu'elle peut produire des phénomènes merveilleux dépassant l'ordre naturel. Ce serait là l'explication du miracle, signe de la prophétie.

Notons tout d'abord que, sauf à la dernière ligne, le texte est dépouillé de tout caractère éthique ou religieux. Il ne nous présente qu'une simple thèse de critériologie et de psychologie.

Dans le *Tahāfot*, Ghazālī avait déjà parlé du deuxième point et l'avait réfuté. On le trouve chez Avicenne⁽²⁾. L'emploi assez étrange ici du verbe *naṭaqa*, qu'on ne

(1) ms. Bibl. Nat. du Caire 22031 B fol. 7 b. Le texte imprimé (p. 20) porte *madrasat al-salām* pour Bagdad, alors que dans le ms. on a *madīnat al-salām*. Nous ne pouvons ici ne pas remercier M. Fouad Sayyid, de la Bibl. Nat. du Caire, à qui nous devons d'avoir connu ce ms. ainsi que bien d'autres mss. des œuvres de Ghazālī, dont certains n'ont pas encore été édités.

(2) v. *Ishārāt wa-tanbihāt*, éd. Forget, p. 219-221. Pour le *Tahāfot*, v. éd. Bouyges 1927, p. 274-275.

rencontre pas dans le *Tahāfot*, montre bien qu'il faut le prendre comme un terme technique de signification précise. Il fait penser à l'emploi du terme *nāṭiq* pour désigner le Prophète dans la théorie ismaïlienne, notamment chez Ḥasan b. Sabbāḥ⁽¹⁾.

Quant au premier point, il contient en germe tout le principe de l'*Ihyā'*. L'idée en est commune aux philosophes et aux théoriciens de la *Bāṭiniyya* : par le détachement des sens, parvenir à la Connaissance de l'âme universelle, et, à travers elle, se perdre dans l'Intelligence. Les soufis l'avaient adoptée dès le milieu du IIIe/IXe siècle, en lui donnant un caractère moral et religieux. Repensée à travers les hadiths des *salaf*, elle s'était imposée de plus en plus aux esprits sunnites, alors que Moḥāsibī, Biṣṭāmī, Jonayd, Shibli, Makkī, Solamī et Qoṣhayrī la faisaient peu à peu considérer comme le principe de toute vie religieuse vraiment personnelle. A travers le courant mystique sunnite, Ghazālī pouvait ainsi rejoindre l'idée-mère des théories batinites. La prenant à son compte en la repensant, il en fit le principe vital d'un système où vinrent s'intégrer les hadiths sur le *zohd* et la lutte contre les passions tels qu'il les pouvait trouver dans les ouvrages mystiques, tout aussi bien que ceux qui concernaient la foi au Dieu unique et au Jugement dernier. Il offrait ainsi aux musulmans de son temps, attirés par le batinisme, un système doctrinal sunnite utilisant les mêmes principes que ce dernier. Ces principes étaient alors communément admis, ce qui permettait à Ghazālī de donner à tous des motifs valables de croire et d'aller à Dieu, mais cette fois par Mahomet, seul Imam infaillible. Il refaisait ainsi, en face des Batinites, ce qu'avait fait Ash'arī, deux siècles auparavant, en face des Mo'tazilités : à partir de leurs propres principes, il repensait, pour lui-même et pour ses contemporains, le dogme sunnite. Ce faisant, il avait conscience de donner à la religion un renouveau de vie et une nouvelle vigueur⁽²⁾.

Cette synthèse, à laquelle Ghazālī pouvait penser dès l'année 486 H./1093-1094, a nettement pour dominante le sentiment de crainte : crainte de la mort, crainte du

(1) v. pour tout cela *EI* II 587 et stt 816 b sq.

(2) Pour les imams au début de chaque siècle, v. Zabīdī, *op. cit.*, I 26.

Jugement. C'est là l'attitude fondamentale à laquelle tout le reste vient s'intégrer⁽¹⁾. Cette remarque nous amène à citer la fin du texte de Fārisī auquel nous nous sommes tant de fois référés au cours de cette étude : "... Puis il nous raconta qu'une certaine porte de la crainte s'ouvrit à lui, au point de le détourner de tout travail et de le pousser à se désintéresser de toute autre préoccupation ... Il put ainsi arriver à la pratique parfaite des exercices, et les vérités se dévoilèrent à lui" (T IV 109).

Ce texte se fait l'écho fidèle des déclarations de Ghazālī dans le *Monqidh* concernant la dernière étape de son évolution psychologique, à la veille de son départ de Bagdad (M 62, 66). Le passage vaut la peine qu'on s'y arrête. On y a le témoignage vécu de quelqu'un qui a éprouvé la crainte à son paroxysme, au point où elle devient terreur. Il contient en outre des indices, allusions inconscientes, qui, replacés dans leur contexte psychologique et historique, suggèrent une explication plausible du départ de Bagdad.

Disons tout d'abord que nous croyons Ghazālī sincère, lorsqu'il nous déclare que les maîtres du jour ne sont pour rien dans sa décision soudaine de quitter la capitale du califat. Mostazhir tenait trop à lui pour souhaiter le voir partir. Barkiyarūq lui tint peut-être quelque rigueur d'avoir pris le parti du calife, lorsque ce dernier dut reconnaître Tutush pour un court laps de temps; mais le sultan, candidat de Nizām al-Molk, ne dut pas lui garder longtemps rancune pour ce moment de faiblesse dans la loyauté à son égard. Dès safar 488 / février 1095, Tutush était tué et Barkiyarūq reconnu sultan à Bagdad; or Ghazālī ne songea sérieusement à quitter la ville que quatre mois plus tard. Enfin, le nouveau sultan ne tarda pas à prendre pour vizir le fils aîné de Nizām al-Molk, Fakhr al-Molk, qui connaissait certainement Ghazālī et l'appréciait⁽²⁾. Si tous nos documents s'accordent

(1) v. Macdonald, *art. cit.*, *JAOS* XX, p. 122 sq.

(2) Macdonald est d'avis que Ghazālī quitta Bagdad avant tout pour fuir Barkiyarūq, ne reprenant son enseignement qu'après la mort de ce dernier (*Wörterbuch des Islams*, p. 141 b; *El*, *art. Ghazali*). Il est fort possible que la politique changeante et capricieuse de Barkiyarūq envers les Batinites ait été pour quelque chose dans le départ de Bagdad; cela expliquerait aussi le fait que Fakhr al-Molk se soit lui-même écarté du sultan quelque temps après. Cela ne ferait d'ailleurs que renforcer notre hypothèse.

pour nous dire qu'à cette époque il fut hanté par la crainte, il nous faut donc chercher les motifs de cet état d'esprit ailleurs que dans l'attitude des autorités à son égard.

A regarder de près le texte du *Monqidh*, nous y trouvons d'abord le souci de l'intérêt spirituel et l'examen de conscience dans lequel Ghazālī se reconnaît coupable d'attachement aux honneurs et aux biens de ce monde: l'intention droite de travailler pour Dieu lui avait manqué jusqu'ici. Ceci est incontestable. Mais ne pouvait-il pas se corriger de ces déficiences tout en conservant sa chaire à Bagdad ? Pourquoi vouloir subitement abandonner la ville et la fonction qu'il y remplissait ? Pourquoi la décision de fuir s'imposait-elle à lui "forte et sans réplique" ? Pourquoi se met-il à craindre "de n'avoir plus que peu de temps à vivre" ? L'attitude de Ghazālī connote la présence d'un danger immédiat, et les résultats d'un examen de conscience, fût-il sincère, ne semblent pas suffire à la justifier. Lui-même reconnaît d'ailleurs que cet examen ne fut pas décisif, certains motifs, eux aussi d'ordre religieux et spirituel, le poussant à conserver son poste. On peut se demander si ces derniers ne s'efforcent pas de déguiser une crainte secrète de valeur spirituelle douteuse : celle de ne plus jamais retrouver sa chaire après l'avoir quittée. Quoi qu'il en soit, c'est un fait qu'il hésite.

Il ne passe "du stade de la délibération libre à celui de la nécessité sans issue" que sous le coup de la terreur qui l'atteint jusque dans son équilibre psychique et physiologique à partir de rajab 488 H./juillet 1095. La violence de cet état d'âme semble hors de proportion avec le motif qui nous en est proposé, étant donné non seulement la nature de ce dernier (une crise religieuse eût pu y faire aboutir), mais surtout la manière dont il est décrit par Ghazālī. Son récit change en effet radicalement de ton et de style, lorsqu'il passe de son examen de conscience et de l'analyse de ses hésitations à la terreur qui s'empara de lui à partir de rajab 488 H./juillet 1095. La version qu'il donne des événements soulève par ailleurs un certain nombre de questions qui mettent en lumière son invraisemblance : pourquoi Ghazālī craignait-il de ne pas retrouver sa chaire après l'avoir quittée ? En abandonnant Bagdad, ne

cherchait-il que le calme d'une retraite propice à la rédaction de l'*Ihyā'* que, dès cette époque, il se serait proposé d'écrire ? Dans ce cas, pourquoi choisir Damas et non, par exemple, La Mekke, où les musulmans pieux avaient coutume de se retirer ? Pourquoi surtout cacher son dessein de se rendre à Damas et dire qu'il se rend aux Lieux Saints ? D'autre part, Ibn al-'Arabī nous apprend qu'en jomāda II 490 H./février 1097 il se trouvait de nouveau à Bagdad, entouré de vénération sans que son humilité en soit gênée⁽¹⁾. D'après Sobkī, il avait eu soin de se faire remplacer par son frère dans son enseignement pendant son absence, et le *Monqidh* nous parle des soucis de famille qui ne tardèrent pas à le préoccuper de nouveau. Tout ceci semble loin du détachement absolu auquel le soufisme, à ce qu'il dit, l'aurait convié, l'obligeant à quitter le monde...

Il nous faut donc proposer une hypothèse capable de rendre compte des faits de façon satisfaisante. Elle sera l'aboutissant logique des considérations historiques que nous avons faites jusqu'ici.

Après la mort de Nizām al-Molk et de Malikshāh, le désordre règna dans tout l'empire seldjoukide : guerre entre les fils du sultan défunt, puis entre Tutush, roi de Syrie, et son neveu Barkiyarūq, fils aîné de Malikshāh, qui ne remporta la victoire que pour se battre à nouveau contre ses frères⁽²⁾. A la faveur de ces troubles, les Batinites avaient beau jeu à s'infiltrer partout, accompagnés "d'assassins" prêts à faire disparaître quiconque s'opposerait à leurs activités⁽³⁾. Les plus visés étaient naturellement d'une part les hommes politiques influents, et d'autre part "la fleur des savants" sunnites⁽⁴⁾, surtout ceux qui combattaient le batinisme sur le terrain doctrinal. Certains antécédents pouvaient donner à réfléchir : Thābit al-Aslam, pour ne citer que lui, vivant à la cour d'Alep, avait été enlevé en

(1) Ce témoignage est confirmé par A et K, comme nous le verrons bientôt.

(2) On trouvera une vue d'ensemble de ces événements dans Grousset, *Histoire des Croisades*, Paris 1934, p. L-LIII. Pour les détails, v. A et K, chroniques des années 485-488 H./1092-1095.

(3) v. *EI*, art. *Isma'iliyya* et *Qarmates*. Cf. A et K *passim* à partir de l'année 483 H./1090.

(4) v. Ibn Qalānisi, *Histoire de Damas*, année 500 H. (trad. Letourneau, Damas 1952, p. 69.).

476 H./1083-1084 et conduit en Egypte où on l'avait crucifié pour avoir "mis à nu les choses honteuses" des Ismaïliens⁽¹⁾.

Or Ghazālī était certainement le savant le plus en vue de son époque (on l'appelait officiellement "l'honneur de la religion", K 137), et, depuis 486 H./1093-1094, il en avait dit long contre les Batinites. Dans le *Mi'yār* et le *Miḥakk*, il avait défendu contre eux la capacité de l'intelligence en face des premiers principes de la connaissance. Dans le *Tahāfot*, terminé le 2 moḥarram 488 H./12 janvier 1095, il s'était efforcé de montrer que la raison, forte de ces évidences, ne pouvait se satisfaire des hypothèses qu'ils avaient en commun avec les philosophes. Enfin, dans le *Mostazhirī*, il avait exposé et attaqué, avec sa clarté habituelle, le point central de leur doctrine, à savoir la nécessité de recourir à un imam infailible. L'ouvrage était terminé vers la fin de 487 H./1094-1095⁽²⁾, et, de moḥarram à rajab 488 H./janvier à juillet 1095, il avait eu le temps de se répandre. Ghazālī avait-il eu vent de quelque menace précise ? Il savait en tout cas que sa vie était sérieusement en danger. Ceci cadrerait bien avec le sentiment de crainte qui sous-tend toute sa synthèse doctrinale dont la rédaction était commencée à cette époque. On aurait également là l'explication de cette "porte de la crainte" qu'il présente, dans ses confessions à Fārisī, comme le point de départ de son retour définitif à la pratique religieuse. Enfin, ces considérations permettent de comprendre aisément la terreur qui s'empara de lui à partir de rajab 488/juillet 1095, et que le *Monqidh* nous décrit avec tant de force dans l'expression.

Notre hypothèse se trouve confirmée par le fait que Ghazālī choisit Damas comme le lieu de sa retraite, tout en taisant ce choix et en essayant de donner le change aux autorités comme à ses connaissances. Si l'on se réfère en effet aux chroniques de l'époque, on est frappé de constater que

(1) v. Goldziher, *Streitschrift des Ghazali gegen die Batiniya Sekte*, p. 17.

(2) Ces divers ouvrages ont dû être écrits dans l'ordre chronologique suivant : *Mostazhirī*, *Tahāfot*, *Mi'yār*, *Miḥakk*; cf. Montgomery-Watt, *JRAS* 1952, p. 43-44. Pour l'influence du danger batinite sur la pensée de Ghazālī, v. Goldziher, *Streitschrift*, p. 26-28.

la Syrie-Palestine était alors le seul pays qui fût à l'abri de la terreur batinite. Le premier texte qui y signale la présence de la secte se rapporte à l'année 490 H./1097; le roi d'Alep est alors sollicité par le "Maître de l'Egypte" d'entrer dans l'obédience batinite, il s'exécute puis se dédit. Le premier meurtre politique dans ces régions a lieu en 496 H./1102-1103⁽¹⁾; or, comme nous le verrons bientôt, Ghazālī quitte la Syrie avant 492 H./1098-1099.

C'est donc vraisemblablement par crainte des Batinites que Ghazālī se décida à quitter Bagdad pour Damas, en confiant sa chaire à son frère et en faisant croire à tout le monde qu'il allait se retirer à La Mekke. En Syrie, il pourrait méditer à son aise et continuer en toute sécurité la composition de l'*Ihyā'*.

APRES LE DEPART DE BAGDAD.

Onze ans se sont écoulés entre le départ de Bagdad et le moment où Ghazālī reprit son enseignement, à Nīshāpūr cette fois (488-499 H./1095-1106). Là encore, les obscurités ne manquent pas dans sa biographie. Combien de temps resta-t-il en Syrie-Palestine ? Est-il vrai qu'il se rendit en Egypte ? A quelle époque exacte regagna-t-il son pays ? Autant de questions qu'il nous va falloir examiner avec soin.

Revenons pour ce faire au texte des *Ṭabaqāt*. Sobkī s'y efforce de faire la synthèse de plusieurs sources, dont les deux principales sont Ibn 'Asākir et Dhahabī (Ṭ IV 104-105). On y trouve également le témoignage direct de Fārisī et d'Ibn 'Asākir, que le biographe cite textuellement (Ṭ IV 107, 108, 111). Pour plus de clarté, nous grouperons les points de repère fournis par les trois sources dans le tableau suivant :

1. SOBKI, faisant la synthèse de Dhahabī, Ibn 'Asākir, Fārisī et d'autres sources anonymes qu'il indique par

(1) v. Ibn Qalānīsī, *op. cit.*, trad. Letourneau, p. 37 et 51. Cf. *EI*, art. *Isma'iliyya*, stt fin de la col. 586 a.

l'expression "on dit" :

A. Damas (court séjour), Jérusalem (court séjour),
Damas (séjour prolongé).

Ici commencent les flottements et les "on dit"
(T 104 ligne 3 sq.):

a) On a d'abord le lieu de résidence de Ghazālī à
à Damas qui aurait été le minaret occidental de
la grande mosquée, et la durée de son séjour
(dix ans) en Syrie-Palestine. Dhahabī prétend
tenir ces détails d'Ibn 'Asākīr, ce que nie Sobkī
après vérification.

b) On a ensuite le voyage en Egypte et le séjour à
Alexandrie. L'auteur range ces détails parmi les
"on dit" Le fait aurait eu lieu à la suite d'un
incident qui aurait sérieusement menacé
l'humilité de Ghazālī. On notera ici le sens qui
se dégage de tous ces dires : l'ancien professeur
de Bagdad veille soigneusement à conserver
l'*incognito*.

B. Retour à Bagdad où l'on parle de l'*Ihyā'* (T 105
ligne 12; il faut donc mettre entre crochets le pas-
sage qui va de 104 ligne 9 à 105 ligne 12).

C. Retour au Khorāsān et enseignement à la Nizāmiyya
de Nīshāpūr (T IV 107-108).

2. FARISI : La Mekke, Syrie-Palestine (dix ans) où il
visite les tombeaux des *wālī* (T 107-108). Il a des contacts
avec Fakhr al-Molk qui le prie instamment de venir
à la Nizāmiyya de Nīshāpūr (T IV 109).

3. IBN 'ASAKIR (T IV 111) : Syrie-Palestine avec voyage
à Jérusalem, séjour à Damas, Bagdad, enfin Khorāsān
où il enseigne à Tūs⁽¹⁾.

On remarquera que Fārisī semble peu renseigné sur la
vie de Ghazālī pendant la période qui s'écoula entre son
départ de Bagdad et son retour en Khorāsān; il se contente
de généralités. Il sera beaucoup plus précis lorsqu'il s'agira
de rapporter les confidences de son ancien condisciple

(1) Ibn 'Asākīr, *Ta'rikh*, ms. Bibl. Nat. du Caire 492 hist.t. XXXII 2ème partie, p. 341.

concernant les étapes de son évolution psychologique au cours de son second séjour à Nishāpūr. On notera également que le voyage en Égypte est relégué au rang des anecdotes; le biographe n'en eût sans doute pas volontiers garanti l'authenticité. Somme toute, Sobkī semble plutôt opter pour le périple indiqué par Ibn 'Asākīr : Syrie-Palestine avec visite à Jérusalem, séjour prolongé à Damas, puis Bagdad et le Khorāsān.

Examinons maintenant les sources biographiques de Ghazālī autres que les *Ṭabaqāt* : Ibn Kathīr, Ibn Athīr et le *Monqidh*. On peut en résumer le contenu dans le tableau suivant :

1. IBN KATHIR :

A. 1er texte (dans la chronique relative à l'année 488 H./1095, K XII 149) :

- a) Ghazālī quitte Bagdad en dhū l-qa'da 488 H./novembre 1095, se dirigeant vers Jérusalem
- b) L'année suivante, il se rend au Ḥijāz.
- c) Puis il retourne dans son pays.

B. 2ème texte (dans la nécrologie de l'année 505 H./1111, K XII 173-174) :

- a) Ghazālī va en Syrie-Palestine; il séjourne à Damas et va à Jérusalem.
- b) Sur l'ordre d'un ministre, il vient enseigner à Nishāpūr.

2. IBN ATHIR (dans la chronique relative à l'année 488 H./1095, A VIII 178) :

- a) Ghazālī va en Syrie-Palestine : Damas, Jérusalem. Il commente l'*Iḥyā'* à Damas.
- b) Il revient à Bagdad l'année suivante.
- c) Il regagne le Khorāsān.

3. LE MONQIDH (M 66-67) :

- a) Ghazālī va en Syrie-Palestine : Damas (séjour), Jérusalem.
- b) Puis il fait le pèlerinage au Ḥijāz.
- c) Il revient chez lui et essaie de vivre dans la retraite.

Cette retraite, qui dure dix ans, est troublée par les soucis et les "événements du temps".

- d) Il obéit enfin à l'autorité et reprend son enseignement à Nishāpūr, en dhū l-qa'da 499 H./juillet 1105, après onze ans de retraite (M 90).

On notera qu'aucun de ces témoignages ne fait mention du voyage de Ghazālī en Egypte. Le *Monqidh* confirme dans ses grandes lignes la tradition damasquine représentée par Ibn 'Asākir, Dhahabī, Sobkī et Ibn Kathīr, et la tradition irakienne représentée par Ibn Athīr. Sans s'attarder aux détails, on peut retracer le périple de Ghazālī de la manière suivante : Syrie-Palestine (le séjour dans cette contrée aurait duré toute l'année 489 H./1095-1096 et quelques mois de 490 H./1096-1097, ce qui ferait environ "deux ans"), puis Hījāz, retour à Bagdad où Ibn al-'Arabī le rencontre en jomāda II/février 1098, et enfin Khorāsān où il devait se trouver avant la fin de sha'bān 492 H./juillet 1099, sinon avant jomāda I 491 H./avril 1098⁽¹⁾.

C'est à cette dernière date en effet que les Croisés s'emparèrent d'Antioche, après avoir conclu un traité de non-agression avec les Fatimides d'Egypte. Le monde musulman de Syrie-Palestine et d'Iraq s'en émut, mais la consternation générale atteignit à son comble lors de la chute de Jérusalem en sha'bān 492 H./juillet 1099⁽²⁾. Le calife chargea alors les juristes de parcourir les provinces pour inciter les "rois" à la guerre sainte, et plus d'un faqih célèbre, comme Ibn 'Aqīl, participèrent à cette campagne de prédication (K XII 156). Or il serait invraisemblable que Ghazālī, "l'honneur de la religion", se trouvant

(1) Pour le séjour en Egypte, v. Smith, *op. cit.*, p. 28. Cf. Ghazālī, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, texte établi, traduit et commenté par R. Chidiac, Paris 1939, p. 29 sq. L'éditeur s'efforce de justifier par des arguments de critique interne l'opinion de L. Massignon selon laquelle cet ouvrage a été écrit en Egypte. Cf. *REI*, IV 525. Notre avis contraire est évidemment susceptible de révision si de nouveaux renseignements y amènent; nous avons cependant l'impression très nette que tous les "on dit" rapportés par Sobkī (p. 104-105) sont les produits d'une certaine littérature mystique qui s'est créée autour de la personne de Ghazālī; il en serait de même pour les récits relatifs à ses dix ans de retraite où on nous le représente vivant en derviche vagabond.

(2) Pour un aperçu d'ensemble, v. Grousset, *op. cit.* p. 71-163.

en Syrie-Palestine, en Iraq ou en Egypte, ait vu de près cet événement catastrophique pour ses coreligionnaires sans en souffler mot dans ses écrits. Par contre, le fait n'aurait rien d'étonnant si l'on admet qu'il se soit trouvé alors en Khorāsān.

Au moins depuis 491 H./1098, Sanjar, fils de Malikshāh et demi-frère de Barkiyarūq, se comportait en effet dans cette région en souverain indépendant, régnant sur un état séparé du reste de l'empire et ayant ses préoccupations particulières. A l'extérieur, Sanjar avait à refouler au-delà de l'Oxus les incursions turques qui menaçaient son territoire. A l'intérieur, il lui fallait travailler à protéger un ordre politique arabo-persan de foi musulmane sunnite contre les Batinites. Ces derniers étaient redevenus puissants dans la partie orientale de l'empire, et la terreur qu'ils inspiraient préoccupait les gouvernants comme elle hantait l'imagination des masses populaires. Après avoir quitté Barkiyarūq, Fakhr al-Molk avait dû rejoindre Sanjar vers la fin de 491 H./1098. On peut légitimement supposer qu'aux côtés du fils de Malikshāh le fils de Nizām al-Molk travailla activement à conjurer le péril batinite dénoncé par son père dans les onze derniers chapitres de son *Siyāsat-Nām*⁽¹⁾. Les Batinites ne lui pardonnèrent pas son zèle et le firent assassiner le 10 moḥarram 500 H./11 septembre 1106 (A VIII 227, K XII 167).

Vue du Khorāsān et à travers les préoccupations propres aux gens de cette province, la prise de Jérusalem devait sembler bien lointaine. On peut même se demander si les événements de Perse et d'Iraq n'empêchaient pas alors les politiciens et les savants khorasaniens d'être au courant de ce qui se passait en Palestine. Dès 492 H./1098-1099, Moḥammad était entré en lutte contre son frère Barkiyarūq. Sanjar se joignait à lui en 493-494 H./1099-1101, et leurs armées conjointes occupaient Rayy et Hamadān, poursuivant celle de Barkiyarūq jusqu'au Tigre où, au cours

(1) Pour tout cela, v. Grousset, *L'empire des steppes*, Paris 1939, p. 214-215, et Browne, *op. cit.*, II 214-217, 297-363. On trouvera un rapide aperçu d'ensemble dans Grousset, *Histoire des croisades*, I, LI-LIV. Pour les détails, v. A et K dans les chroniques concernant les années 491-500 H./1098-1107.

d'une bataille décisive, elles l'attaquaient aux cris de "sus aux Batinites !⁽¹⁾. Ces faits en disent long sur les préoccupations des Khorasaniens d'alors.

A la même époque, le calife manœuvrait pour se libérer de la tutelle du sultan. Il y parvenait d'ailleurs et, en 496 H./1102-1103, faisait lire la *khoṭba* en son seul nom dans les chaires de la capitale (K XII 163). On comprend dès lors les plaintes du poète Abiwardī (mort en 507 H./1113) déplorant la négligence des autorités responsables à propos du désastre de Jérusalem (A VIII 189-190) : "Les gouverneurs..., au lieu de s'occuper de leurs peuples et de leurs affaires, passaient leur temps en querelles et en luttes."⁽²⁾

Perdu au fond de sa ville natale, Ghazālī pouvait donc difficilement être au courant de ce qui se passait si loin des frontières du Khorāsān. Lorsqu'il se plaint des "événements du temps" qui troublent sa retraite (M 67), sans doute fait-il allusion à ces conflits dans lesquels son pays se trouve directement engagé. On peut même se le représenter aux côtés de Fakhr al-Molk dans sa lutte contre les Batinites (492-494 H./1100-1101), le suivant au hasard des camps volants comme il avait accompagné son père avant d'être envoyé par lui à Bagdad. C'est au cours de ces pérégrinations qu'il aurait composé contre les Batinites la *Différence fondamentale*, pendant un séjour à Hamadān. L'ouvrage se trouve mentionné dans un texte du *Monqidh* où Ghazālī donne la liste de ses œuvres polémiques contre la secte en indiquant le lieu de leur composition : "J'ai parlé, nous dit-il, de la malice de leur doctrine dans le *Mostazhirī* tout d'abord; puis dans la *Démonstration de la vérité* où je réponds à certains propos qui m'ont été rapportés à leur sujet à Bagdad, puis dans la *Différence fondamentale*, en douze chapitres, où je réponds à des affirmations qui m'ont été rapportées d'eux à Hamadān; en quatrième lieu, dans le *Dorj* "disposé sous forme de table", qui contient certains de leurs propos stupides dont j'ai eu connaissance à Ṭūs; en cinquième lieu, dans le *Qistās*, livre particulier dont le but est d'exposer le critère des sciences et de montrer au

(1) Browne, *op. cit.*, p. 312. Cf. A VIII 198.

(2) Ibn Qalānisi, *op. cit.*, trad. Letourneau, p. 48.

lecteur qu'on peut se passer de l'Imam." (M 54)⁽¹⁾.

Ce texte est fort important. Il semble bien que l'énumération y suive l'ordre chronologique de composition des ouvrages. A part le *Mostazhirī* et peut-être la *Démonstration de la vérité*, ceux-ci ont dû être rédigés après 490 H./1096-1097, aucune époque antérieure de la vie de Ghazālī ne semblant convenir à leur rédaction. La secte des Batinites aurait ainsi joué un grand rôle, non seulement dans la fixation définitive de sa pensée, mais encore dans ses développements ultérieurs. Enfin, la liste des villes mentionnées dans le texte comme lieux de composition des ouvrages nous confirme dans notre hypothèse : en 491 H./1097-1098 au plus tard, Ghazālī était de retour en son pays natal; il y vivait retiré à Ṭūs, bien que "les événements du temps" l'obligeassent parfois à s'en échapper, comme ce fut le cas en 493-494 H./1100-1101, ce qui explique sa présence à Hamadān où il composa le *Différence fondamentale*.

En Khorāsān, Ghazālī était chez lui. Si le danger batinite n'y était pas négligeable, Sanjar et son ministre menaient contre lui le bon combat; il pouvait donc s'y sentir en relative sécurité tout en leur prêtant l'aide de sa plume. Ainsi pouvait-il poursuivre sans trop de crainte l'œuvre dont il avait fait l'idéal de sa vie. Ailleurs il n'en eût pas été de même, surtout chez Barkiyarūq dont la politique flottante envers les Batinites ne laissait pas d'être inquiétante⁽²⁾.

C'est à Ṭūs que Ghazālī dut recevoir de Fakhr al-Molk l'invitation pressante à venir reprendre son enseignement à Nīshāpūr. Il y répondit favorablement en dhū l-qaʿda 499 H./juillet 1106. Sa retraite avait duré onze ans. On connaît le reste : les attaques des jaloux qu'il supporta patiemment, sa seconde retraite, définitive cette fois, sans doute au lendemain de l'assassinat de Fakhr al-Molk, ses dernières années passées à Ṭūs dans la prière, l'étude assidue et méthodique du hadith, l'enseignement et la direction d'un cercle intime de disciples, sa mort enfin le lundi 14 jomāda II 505 H./18 décembre 1111.

(1) Pour la traduction des titres, nous nous sommes fiés à Montgomery-Watt, *op. cit.*, p. 52.

(2) v. Browne, *op. cit.*, p. 312; et A VIII 203.

CONCLUSION

Nous avons essayé dans cette étude de mettre en relief la vie et l'œuvre de Ghazālī considérées en elles-mêmes, indépendamment de leurs répercussions dans le monde musulman sunnite et des critiques qu'elles suscitèrent.

L'impression qui s'en dégage est que Ghazālī fut un grand juriste, le plus grand peut-être, "la preuve de l'islam". Tiède et indifférent dans sa foi au début de sa vie, son *ijtihād*, réflexion personnelle assidue en face du danger batinite, lui permit de s'imposer comme un *walī*, maître en matière de science comme de pratique religieuse musulmane. Tout en les dépassant peut-être, il demeure dans la ligne de Jowaynī, de Qoshayrī, de Bāqillānī et même d'Ash'arī considéré toujours comme l'ancêtre vénéré.

Pour tous ces maîtres, la mystique à base d'ascèse est une voie d'affinement moral qui facilite et prépare en y aidant l'acte de foi, celui-ci demeurant toujours à leurs yeux du domaine rationnel. Elle est loin d'être chez eux l'appel contraignant vers un absolu auquel on se livre sans condition. L'originalité de Ghazālī fut de donner un fondement théorique à ce pragmatisme religieux avant la lettre. Il fut amené à le faire par des événements politiques de son époque qui le touchèrent de près. Si Sobkī n'en parle pas, c'est que le danger batinite, qui avait hanté les esprits au temps de Ghazālī, n'était plus au VIII^{ème}/XIV^{ème} siècle qu'un souvenir historique sans grande portée doctrinale. Les Fatimides d'Égypte en effet ne devaient pas se relever du coup que leur avait porté Saladin, et le Ta'limisme batinite du Khorāsān et de la Perse avait été balayé par les invasions tartares et mongoles. Au temps de Sobkī, la synthèse doctrinale de Ghazālī se présentait donc dépouillée de tout support historique concret. Le biographe s'en souciait d'ailleurs assez peu, s'intéressant à la doctrine pour elle-même. Le souvenir, voire la présence, du danger batinite n'en est pas moins sous-jacent à tout ce qu'il rapporte, à ce qu'il dit comme peut-être à ce qu'il tait.

En confrontant les divers textes biographiques, nous avons essayé de reconstituer les faits qui ont influencé l'œuvre de Ghazālī. A partir de 486 H./1093, celle-ci n'eut qu'un seul but: remplacer dans les croyances de ses contemporains l'infailibilité de l'imam batinite par celle du Prophète, seul intermédiaire entre Dieu et l'humanité⁽¹⁾.

En conclusion de son étude comparée du *Monqidh* et des *Confessions* de S. Augustin⁽²⁾, Frick met bien en relief la certitude d'évidence à laquelle Ghazālī voulait amener les musulmans de son temps. Cette évidence ne concerne pas les dogmes de la foi; elle ne fait qu'imposer l'obligation de croire fondée sur l'infailibilité de Mahomet dans l'enseignement qu'il transmet et qui lui vient de Dieu. Frick a mené sa recherche d'un point de vue purement doctrinal, voulant étudier en elle-même une expérience religieuse qu'il croyait personnelle. Nous sommes heureux de constater qu'il rejoint dans ses conclusions les résultats auxquels nous a fait aboutir notre enquête historique.

Farid Jabre, C.M.

-
- (1) Goldziher est le premier, croyons-nous, à avoir attiré l'attention sur le rôle important joué par la Bāṭiniyya dans la formation et le développement de la pensée de Ghazālī. v. *Streitschrift*, p. 26. sq.
- (2) Heinrich Frick, *Ghazalis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, Leipzig 1919, p. 80.