

logo not found or type unknown

Title Les études du MIDÉO sur al-Ghazālī / Emmanuel Pisani
MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire
Contained in / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)
Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft
Volume 30 (2014)
pages 1-8
URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/190261>

LES ÉTUDES DU MIDEO SUR AL-GHAZĀLĪ
PRÉSENTATION DU DOSSIER
POUR LE NEUVIÈME CENTENAIRE DE SA MORT

par

Emmanuel PISANI

Institut Catholique de Paris – IDEO

Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (m. 505/1111) demeure le penseur classique le plus représentatif de l'islam sunnite. Il est l'un des auteurs les plus étudiés et les plus édités du monde universitaire musulman tandis qu'en Europe des collections lui sont consacrées¹. Le réformiste pakistanais Muḥammad Iqbāl (m. 1938) le compare à Emmanuel Kant en tant que fondateur d'une nouvelle direction pour la philosophie². Le fondamentaliste Mawdūdī fait de lui un des grands *mujaddid* de l'âge d'or de l'islam³. 'Abd al-Raḥmān Badawī, qui a édité plusieurs de ses textes, le considère comme «le penseur musulman et humaniste le plus important»⁴. L'historien tunisien

1. À l'exemple de la collection *Fons Vitae* édité par *The Islamic Texts Society* ou de la collection grand public «Revivification» chez Al-Bouraq.
2. IQBĀL, Muḥammad, *Tajdīd al-tafkīr al-dīnī fī-l-islām* [Le renouveau de la pensée religieuse en islam], traduction en arabe de 'Abbās Maḥmūd, I-II (Le Caire: Lajna al-ta'lif wa-l-tarjama wa-l-nashr, 1968) I, 10 et suiv. Pour Iqbāl, al-Ghazālī et Kant donnent à la philosophie une direction nouvelle en montrant que la Dogmatique n'est pas à subordonner aux preuves rationnelles.
3. MAWDUDĪ, *A short History of the Revivalist Movement in Islam* (Lahore: Islamic Publications, 1963) 52-61.
4. 'Abd al-Raḥmān BADAWĪ, *Mu'allafāt al-Ghazālī* [Œuvres d'al-Ghazālī] (Kuwait: Wakālat al-ṣaḥāb, 1977) 19.

Abdelmajid Charfi voit en ses écrits les fondements d'un islam du sujet libéré de l'asservissement d'une tradition suivie aveuglément (*taqlīd*)⁵. D'aucuns y ont vu le précurseur ou même l'inspirateur de Dante⁶ ou de Descartes⁷ tandis que le chercheur sud-africain Ébrahim Moosa n'hésite pas, non sans audace, à convoquer Ricœur, Lévi-Strauss ou MacIntyre pour décrypter la richesse de sa personnalité et approfondir la compréhension de son enseignement⁸. Enfin, son Autobiographie, le *Munqidh min al-dalāl* a été comparée aux *Confessions* de saint Augustin⁹.

Philosophe, juriste, *mutakallim*, interprète du Coran, soufi, al-Ghazālī a embrassé tant de sciences qu'il a posé en terre d'islam une empreinte incontournable. Le *MIDEO* dont la recherche porte spécialement sur «l'histoire des idées et des doctrines du monde arabe, dans son passé et jusque dans son présent en l'envisageant en lui-même aussi bien que dans ses relations avec l'Occident»¹⁰ n'a pas manqué de publier plusieurs études sur celui que l'on appelait de son vivant *Hujjat al-islām*, la Preuve de l'islam. Dès le premier numéro Farid Jabre publie une étude sur la vie et l'œuvre d'al-Ghazālī à la lumière des *Ṭabaqāt* de Subkī¹¹. Il y étudie la vie et l'œuvre de notre auteur indépendamment des critiques ou des répercussions historiques que susciterent ses écrits. La confrontation des différentes notices biographiques lui permet de reconstituer les faits historiques qui eurent une répercussion sur la vie d'al-Ghazālī et son œuvre. Il montre «qu'à partir de 486 H./1093, celle-ci n'eut qu'un seul but: remplacer dans les croyances de ses contemporains l'infaillibilité de l'imam bāṭinite par celle du

-
5. Il écrit à propos de l'*Ihyā'*: «dans son livre *La revivification des sciences de la religion*, al-Ghazālī utilise souvent l'expression 'consulte ton cœur': la formule mériterait d'être prise par les musulmans comme règle pour combler l'écart qui sépare la religion de la vie et pour briser l'imitation aveugle qui ne repose sur aucun argument valable»: Abdelmajid CHARFI, *L'islam entre le message et l'histoire*, traduit de l'arabe par André Ferré, coll. L'islam des Lumières (Paris: Albin Michel, 2004), 74. Pour l'expression: «*istaftī qalbak*»: K.14 (*Kitāb al-ḥalāl wa l-ḥarām*) B.2, 2, q.2 [V.3, p. 399]. Elle renvoie au *ḥadīṭ* d'al-Nawawī, n°27: AL-NAWAWĪ (676 H.), Muḥyī al-Dīn Yaḥyā, *Une herméneutique de la tradition islamique*: le commentaire des 'Arba'ūn al-nawawīya', introduction, texte arabe, traduction, notes et index du vocabulaire par Louis Pouzet (Beyrouth: Dar el-Mashreq, 1982) 168.
 6. ASÍN PALACIOS, Miguel, *Dante y el Islam* (Madrid: Voluntad, 1927).
 7. ZAKZOUK, Aahmoud, *Ghazali und Descartes*. Ein interkultureller Vergleich (Nordhausen: Interkulturelle Bibliothek, 2005). Cependant, à la différence de Descartes où le doute le conduit à poser la seule existence du 'moi', al-Ghazālī voit dans ce doute l'occasion d'approfondir sa recherche de la certitude.
 8. MOOSA, Ebrahim, *Ghazālī and the Poetics of Imagination* (Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2005).
 9. FRICK, Henrich, *Ghazalis Selbstbiographie*, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen (Leipzig: Giessen, 1919).
 10. L'IDEO, *MIDEO* 1 (1954) 6.
 11. JABRE, Farid, «La biographie et l'œuvre de Ghazālī reconsidérées à la lumière des *Ṭabaqāt* de Subkī» dans *MIDEO* 1 (1954) 73-102.

Prophète, seul intermédiaire entre Dieu et l'humanité»¹². Pour Jabre, al-Ghazālī a voulu fonder la certitude sur l'infailibilité de Muḥammad. Objectif indéniable, mais la recherche a depuis lors montré que l'on ne saurait réduire les écrits d'al-Ghazālī, postérieurs à sa retraite, à ce «seul but»¹³.

Il reste que les recherches du *MIDEO* répondaient à un principe méthodologique et épistémologique auquel Étienne Gilson avait invité les historiens philosophes dans un appel au sixième congrès international de philosophie. Il soulignait en effet la nécessité impérieuse pour comprendre la philosophie médiévale d'étudier et de maîtriser la philosophie arabe: «On n'obtiendra aucune interprétation correcte des philosophies médiévales tant que l'on n'aura pas fait précéder leur étude de celle des philosophies arabes qu'elles réfutent ou dont elles s'inspirent. La pensée arabe et la pensée latine, que nous tenons plus ou moins à isoler dans la pratique, ont été en continuité historique et l'étude que nous en faisons doit tenir compte de cette continuité plus qu'il n'a été fait jusqu'ici. Averroès, Avicenne et Algazel devraient être aussi familier qu'Aristote à celui qui veut étudier les philosophies scolastiques. L'idéal serait de les posséder comme Albert le Grand, saint Thomas et Duns Scot les possédaient!»¹⁴ Cette exhortation catégorique, rapporté par Serge de Beaufreuil et Georges Anawati, a donné lieu à des recherches fructueuses d'éminents orientalistes. Théologiens par leur formation initiale, les Dominicains du Caire étaient cependant mieux à même de se prémunir contre le risque de formulations concordistes aventureuses qui n'ont pas manqué dans l'étude de la philosophie arabe. L'article paru dans le troisième volume du *MIDEO* et rédigé par Georges C. Anawati et Serge de Beaufreuil part des conclusions d'Asín Palacios sur la démonstration de l'existence de Dieu chez al-Ghazālī¹⁵. Le maître des études d'arabe affirmait en effet que l'éminente preuve du moteur immobile de la scholastique était déjà formulée par al-Ghazālī qui s'inspirait des philosophes grecs et notamment Platon et Aristote. Or, les auteurs de l'article montrent que l'exposé de la voie dans l'*Iqtisād al-i'tiqād* ne coïncide pas avec les *viae* de saint Thomas. La démonstration d'al-Ghazālī est celle du commencement du monde, laquelle eût d'ailleurs été refusée par saint Thomas. Certes, l'un et l'autre s'appuient sur des principes communs comme l'impossibilité de

12. *Ibid.*, p. 102.

13. PISANI, Emmanuel, *Hétérodoxes et non musulmans dans la pensée d'al-Ghazālī*, Thèse de Doctorat, sous la direction de Geneviève Gobillot et la codirection de Michel Younès (Lyon: Université Lyon III, UCly, 2014).

14. GILSON, Étienne, «L'étude des philosophies arabes et son rôle dans l'interprétation de la scholastique», *Proceedings of the sixth International Congress of Philosophy* (New York: 1927) 596.

15. DE BEAURECUEIL, Serge & ANAWATI, Georges, «Une preuve de l'existence de Dieu chez Ghazzali et S. Thomas», *MIDEO* 3 (1956) 207-258.

l'infini, la nécessité d'un principe déterminant entre les possibles, mais «il ne faut pas se leurrer en concluant de ces convergences à une identité des preuves»¹⁶. Par ailleurs, nos auteurs remettent en cause la source philosophique identifiée par Palacios et montrent qu'al-Ghazālī doit sa démonstration non à Platon ou Aristote, mais aux *mutakallimūn*. Article magistral et parfait dans l'utilisation des sources et la rigueur de sa démonstration.

Parmi les champs d'investigation du MIDEO, il faut aussi compter les recherches conduites sur la «christologie de l'islam», autrement dit, sur le regard que les musulmans portent sur Jésus: Quel est le Jésus du Coran, des mystiques, des théologiens, des commentateurs du Coran, des romanciers? Un exemple de cette recherche concerne l'étude par Jacques Jomier des différentes *logia* de Jésus dans l'*Ihyā' 'ulūm al-dīn*¹⁷. L'auteur constate qu'en islam, Jésus est souvent présenté comme un modèle d'abandon, de pauvreté, d'errance et qu'il est un maître pour les soufis. L'article recense par thèmes les paroles rapportées par al-Ghazālī afin d'établir les lignes d'un visage, d'une «figure». Il y étudie la présentation de sa vie spirituelle, sa relation à Dieu, son enseignement. Jomier conclut sa recherche en montrant que le portrait de Jésus dans l'*Ihyā'* diffère de celui du Coran. Certes, Jésus est prophète, fils de Marie, suivi par des apôtres, il a le titre de messie. Il guérit et il est d'une grande bonté et d'une bienveillance. Nulle mention cependant n'est faite dans l'*Ihyā'* sur le récit de son enfance. Aucun complot n'est suggéré de la part des juifs à son encontre. Finalement, conclut Jomier: «c'est un Jésus nouveau, qui ne s'oppose en rien à celui du Coran mais qui se situe à côté de lui, trouvant sa place dans les silences nombreux que comporte le livre sacré. Jésus ascète y apparaît comme il le fait dans toute une tradition musulmane de soufis, émules des ascètes chrétiens et pour lesquels certains rapprochements semblent s'expliquer par un phénomène d'osmose»¹⁸. Dans ce portrait du Jésus musulman, Jomier note combien il est frappant de voir limitée la figure de Jésus à sa dimension ascétique. Il y voit aussi l'indice d'une difficulté pour les musulmans à comprendre l'engagement des chrétiens dans la vie publique. Il constate aussi l'ignorance d'al-Ghazālī des Évangiles canoniques, les paroles rapportées n'en étant jamais des citations exactes mais inspirées des apocryphes ou puisées dans la tradition musulmane elle-même. Pour autant, il nous semble que dans ses conclusions, Jomier a minimisé le thème de la lumière de Jésus issue de l'expérience mystique avec Dieu. Par ailleurs, limiter l'étude de Jésus à l'*Ihyā'* ne permet pas de conclure sur la nature de la christologie d'al-Ghazālī. Elle est un préalable indispensable, et en ce sens, la

16. *Ibid.*, 258.

17. JOMIER, Jacques, «Jésus tel que Ghazālī le présente dans *Al-Ihyā'*», *MIDEO* 18 (1988) 45-82.

18. JOMIER, «Jésus tel que Ghazālī le présente dans *Al-Ihyā'*», 76.

contribution de cet article est incontournable, mais elle ne suffit pas et il importe de relever l'évolution de l'appréciation d'al-Ghazālī sur la christologie exposée par les chrétiens. En effet, al-Ghazālī remarque à propos de la Trinité une distorsion entre sa présentation par les musulmans et sa compréhension par les chrétiens. Les premiers y voient une triade de divinités tandis que les seconds en affirment son unité. Avec précision et en connaissance de cause, il écrit dans une lettre datée de la fin de sa vie que «lorsque les chrétiens disent de Dieu qu'il est Trinité, ils ne veulent pas dire que Dieu est trois (*lā yaqṣudūn bi-anna Allāh thalātha*) mais ils entendent que Dieu est un en son essence (*bi-dhātihī*) et trois en considérant ses attributs divins (*bi-ṭibār ṣifātihī*). Telle est la formulation de leur credo: un dans la substance (*jawhar*) et trois dans l'hypostase (*uqnūmiyya*). Par hypostase, ils entendent attributs»¹⁹. Ainsi donc, pour al-Ghazālī, la profession de foi chrétienne rejoint la vérité de la première partie de la *shahāda* musulmane.

Mystique, al-Ghazālī est aussi un philosophe et la vision selon laquelle son *Tahāfut al-falāsifa* est une réfutation de la philosophie est une vision fautive, encore trop répandue. Dans le *MIDEO* 28, Jules Janssens y consacrait une étude: «Al-Ghazālī: the Introduction of Peripatetic Syllogistic in Islamic Law (and *Kalām*)»²⁰. Pierre angulaire de la philosophie, la logique (*mantiq*) pour al-Ghazālī ne doit pas être la prérogative de la philosophie, et Janssens de montrer comment al-Ghazālī adopte son langage pour rendre la terminologie de la logique recevable en islam. Ses 'traductions' qui puisent dans le Coran lui-même n'en constituent pas moins un véritable plaidoyer pour la philosophie, car la logique lui apparaît comme l'antidote au poison que constitue l'imitation servile (*taqlīd*) et dont il ne cesse de dénoncer le danger et les dérives fanatiques possibles. Or, Janssens montre que la logique, loin de s'opposer à la révélation, permet au contraire pour al-Ghazālī de l'éclairer en distinguant des principes épistémologiques qui permettent de comprendre les signes et les commandements de Dieu. Par conséquent, al-Ghazālī y voit un instrument nécessaire tant pour le *kalām* que le *fiqh*. Janssens conclut que si al-Ghazālī n'est pas un 'expert' en logique, il n'en demeure pas moins, qu'en soulignant la vérité et la pertinence de ses axiomes, et tout particulièrement sur la valeur du syllogisme, il y a vu un moyen puissant pour la connaissance pratique et théorique, un outil permettant d'éclairer la révélation par la raison.

19. AL-GHAZĀLĪ, *Faḍā'il al-anām min rasā'il ḥujjat al-islām*, edited by 'Alī Nūr al-dīn (Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyya li-l-Nashr, 1972), 49.

20. JANSSENS, Jules, «Al-Ghazālī: the Introduction of Peripatetic Syllogistic in Islamic Law (and *Kalām*)», *MIDEO* 28 (2010) 219-234.

À cet égard, Jacques Jomier présente la traduction dans le *MIDEO* 4 de l'article d'Amīn al-Khūlī, sur le *tafsīr* paru dans l'*Encyclopédie de l'islam* en arabe²¹. Cet article pose la question de savoir si le Coran comporte en lui toutes les sciences exactes. Deux postures se dessinent depuis le Moyen Âge. Le plus illustre représentant de la thèse selon laquelle les principes des sciences ne sont pas étrangers au Coran n'est autre qu'al-Ghazālī. Son *Jawābir al-Qur'ān* montre ainsi comment la médecine, l'astrologie, l'astronomie, l'anatomie des vivants, la dissection, la magie, les sciences des talismans se rattachent toutes au Coran et que leurs principes y sont énoncés. Jomier aurait pu souligner dans son introduction que la lecture du *Jawābir al-Qur'ān* comme seule clef d'interprétation et de compréhension des relations entre les sciences et le Coran apparaît réductrice et que d'autres écrits, notamment ceux sur la logique, ouvrent à d'autres perspectives.

* *
*

À l'occasion du neuvième centenaire de l'anniversaire de sa mort, le ministère égyptien de la Culture a entrepris la réédition en arabe de l'ensemble de son œuvre. *Dār al-minhaj* a édité l'*Ihyā' 'ulūm al-dīn* en dix volumes sur la base de vingt manuscrits²². L'impression est claire et de qualité. L'édition critique en revanche y est décevante: aucune variante des textes selon les manuscrits ne s'y trouve et le choix méthodologique pour l'édition reste bien obscur. On appréciera cependant les références systématiques au *Kitāb Qūt al-Qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī dans lequel al-Ghazālī a largement puisé.

Cette commémoration a donné lieu à plusieurs manifestations internationales. À Yale, le *Council on Middle East Studies* a organisé le colloque «al-Ghazālī and his influence»; *Bayt al-Hikma* à Tunis, l'Institut du monde arabe à Paris, l'Université de Marmara en Turquie ont aussi organisé leurs colloques, tandis que la Revue *The Muslim World* consacrait exclusivement les numéros de décembre 2011 et janvier 2012 à al-Ghazālī. À la Faculté de théologie de Lyon et en collaboration avec Lyon III nous avons organisé avec deux de mes collègues, Mademoiselle Yosra Garimi et Monsieur Ndiouga Kebe, sous la direction de Geneviève Gobillot et de Michel Younès, un colloque ayant pour thème «La voie d'al-Ghazālī: entre mystique et philosophie». Ce numéro du *MIDEO* en publie la plupart des interventions. Pour honorer

21. JOMIER, Jacques, «L'exégèse scientifique du Coran d'après le cheikh al-Khouli» dans *MIDEO* 4 (1957) 270-280.

22. GHAZĀLĪ, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, I-X (Jeddah: Dār al-minhaj, 2011).

«*La Preuve de l'islam*», nous avons aussi adjoint à ce dossier trois autres contributions de chercheurs proches de l'IDEO, celles de Michel Younès, de Jules Janssens et de Farid Bouchiba.

Michel Younès, à partir de la complexité de la pensée d'al-Ghazālī et ses jeux de balancement, souligne l'insuffisance du critère chronologique pour saisir les différences ou les divergences des thèses affirmées. Il opte ainsi pour une relecture du *kalām* d'al-Ghazālī à la condition de ne pas le réduire à une théologie apologétique et de le définir comme la conjugaison des aspects pluriels de sa pensée et de son expérience qu'il s'agisse de philosophie ou de mystique. Maurice Borrmans présente le *Credo* d'al-Ghazālī à partir du deuxième Livre de l'*Ihyā'*. La contribution de Jean Abd al-Wadoud Gouraud est une approche croyante sur l'articulation entre la foi et la raison chez notre auteur. Yosra Garmi souligne le paradoxe ghazālien dans sa condamnation des philosophes dont il interprète les thèses comme contraires au dogme de la résurrection des corps. Or, remarque-t-elle dans une problématique savamment posée, la question ne saurait constituer une critique du système philosophique d'al-Fārābī puisque, selon le philosophe, l'accès au monde futur est ouvert dès cette vie. Par suite, elle émet l'hypothèse qu'en réalité, al-Ghazālī fustige, non Fārābī, mais Avicenne. Fin connaisseur de ce dernier, Jules Janssens scrute le livre *Al-Maqṣad al-asnā fi sharḥ mā'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā* pour y déceler les éléments avicenniens chez notre auteur. Nombreux en effet en sont les emprunts; ce qui traduit la filiation et l'acception structurelle des idées d'Avicenne par al-Ghazālī. L'auteur en conclut que la critique du *Tabafūt* s'adressait avant tout aux disciples d'Avicenne qui étaient loin d'égaliser le maître, recherche qui éclaire et précise donc la contribution précédente. Emilio Platti montre quant à lui que la critique des philosophes et l'accusation de certaines thèses d'être contraires à la foi de l'islam résulte du *Credo* d'al-Ghazālī. Or, le hiatus entre la foi et la raison sur ces questions n'est pas nouveau et a déjà été travaillé par les philosophes arabes chrétiens à l'exemple de Yaḥyā Ibn 'Adī. L'auteur se demande donc comment le philosophe arabe a répondu à ces difficultés, comment il est parvenu à articuler la foi et la raison et dans quelle mesure al-Ghazālī s'inspire de certaines de ses solutions. Mustapha Hogga propose une interprétation psychologisante originale de la crise spirituelle d'al-Ghazālī qui se manifesta par des troubles psychologiques et somatiques. Ndiouga Kebe revient sur la critique d'al-Ghazālī des termes d'«union» (*al-ittiḥād*), de «jonction» (*al-ittiṣāl*) et d'«infusion» (*al-ḥulūl*). En reprenant la définition de ces termes et leur critique dans ses œuvres, l'auteur y voit la clef pour définir la spécificité de la voie soufie d'al-Ghazālī. Ines Peta montre avec une rigueur sans précédent que le *Radd al-jamīl li-ilāhiyyat 'Īsā bi-ṣarīḥ al-injīl*, attribué à al-Ghazālī par Louis Massignon, est une attribution malencontreuse car erronée. Pour avoir sans doute trop fait confiance au maître, bien des orientalistes se

sont fourvoyés dans leur interprétation d'al-Ghazālī, qu'il s'agisse de sa christologie, de son rapport aux chrétiens, mais aussi de son propre itinéraire au cours de sa retraite spirituelle. Quant à notre article qui conclut ce dossier, il étudie l'eschatologie d'al-Ghazālī et montre que se dessine dans le *Mishkāt al-anwār* les contours d'une théologie pluraliste des religions laquelle est incompatible avec la vision d'une damnation perpétuelle des non musulmans.