

logo not found or type unknown

Title Les formes logiques dans le Coran selon al-Ghazālī : D'un inventaire des formes logiques à une réflexion sur la logique d'ensemble du Coran / Geneviève Gobillot

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 30 (2014)

pages 13-26

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/190263>

LES FORMES LOGIQUES DANS LE CORAN
SELON AL-GHAZĀLĪ

D'UN INVENTAIRE DES FORMES LOGIQUES
À UNE RÉFLEXION SUR LA LOGIQUE D'ENSEMBLE
DU CORAN

par

Geneviève GOBILLOT

Université de Lyon

Tous les spécialistes s'accordent sur le fait que la question des balances, envisagées en tant que formes du raisonnement et de la démonstration logique dans le Coran, a revêtu une importance toute particulière pour al-Ghazālī, comme en témoigne son ouvrage *al-Qiṣṭās al-mustaqīm*, consacré principalement à ces figures, et dans lequel il les définit de façon tout aussi pertinente qu'audacieuse, en termes de syllogisme (*qiyās*). On s'est encore peu interrogé, en revanche, sur les aspects de sa démarche visant à les intégrer à une logique d'ensemble du texte coranique qui puisse permettre d'appréhender le corpus révélé tout entier comme un dispositif épistémologique à la fois complet, autonome et de portée universelle, dans un dépassement des limites de la simple argumentation à visée apologétique et polémique qui constitue la trame de son traité. Cette problématique mérite d'autant plus d'attirer l'attention qu'elle interroge directement la pensée d'al-Ghazālī sous un angle philosophique en proposant de discerner dans quelle perspective il a envisagé le Coran en tant que source objectivement accessible de sa propre herméneutique et, par extension, de celle des domaines fondamentaux du savoir humain. Il ne sera donc pas question ici

des définitions des formes logiques en tant que telles, tout un chacun pouvant en prendre connaissance dans les textes parfaitement clairs qu'il a consacrés à la question, mais des conséquences qu'il a essayé d'en tirer, dans le contexte de son affrontement doctrinal avec les bāṭinites, présenté sous la forme d'une *disputatio* avec l'un d'eux. Les difficultés de divers ordres qu'il a rencontrées lors de cet exercice justifient que l'on introduise ici un paramètre supplémentaire, à savoir une interrogation sur l'évolution de sa pensée sur ce point, dans la mesure où il fait partie des auteurs qui, de leur propre aveu, ont modifié ou en tout cas modulé plus ou moins profondément leurs opinions et jugements personnels au cours de leur vie.

«LA BALANCE» ET «LES BALANCES» DU LIVRE SELON LE MUNQIDH MIN AL-ḌALAL

Dans cet ouvrage, qui fut l'un de ses derniers¹ et dans lequel on trouve une synthèse des grandes lignes de sa pensée, al-Ghazālī définit, au cours d'une discussion réelle ou imaginaire avec un fidèle ismaélien sur la question de l'effort personnel de compréhension (*ijtihād*), les principes de deux domaines fondamentaux de la connaissance religieuse. Il s'agit d'une part des règles qui s'appliquent aux éléments primordiaux de croyance ou de profession de foi (*qawā'id al-'aḳā'id*), lesquelles se trouvent selon lui dans le Livre et la Tradition prophétique (*al-kitāb wa l-sunna*), et d'autre part, de tout ce qui relève de l'explication détaillée (*tafṣīl*) et de la controverse (*al-mutanāzi' fihī*), dont le sens exact peut être rendu accessible par l'usage de la «Juste Balance» (*al-qistās al-mustaqīm*). Il ajoute que celle-ci correspond aux balances (*mawāzīn*) mentionnées par Dieu dans son Livre (*kitābihi*), qu'elles sont au nombre de cinq et qu'il les a décrites dans son propre ouvrage intitulé, précisément, *al-Qistās al-mustaqīm*².

Ce court passage représente de toute évidence un enjeu fondamental pour son auteur dans la mesure où il contient la justification de sa position doctrinale, aussi bien à l'égard du contenu de la foi que des fondements de tout son système épistémologique.

On constate tout d'abord qu'il s'appuie, tant pour ce qui concerne la séparation qu'il établit entre le contenu des croyances fondamentales et le reste du savoir que

1. Selon Maurice Bouyges, il faudrait dater le *Munqidh* des années 502-504/1107-1109, tandis que le *Qistās* l'aurait précédé de 7 ou 8 ans. Voir à ce sujet Maurice BOUYGES, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazālī*, édité et mis à jour par Michel Allard, Recherches, tome XIX (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1959), 57 et 70-71.
2. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Munqidh min ḍalāl* (sic *al-ḍalāl*), édition bilingue par Farid Jabre, Collection d'œuvres représentatives (Beyrouth: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969²), texte arabe, 30-31.

pour sa référence aux balances, sur un verset coranique en particulier: «Nous avons fait descendre avec eux (*ma'ahum*) [les envoyés] le Livre et la Balance (*mīzān*) afin que les hommes se comportent selon l'équité (*qist*)» (57, 25), mais sans toutefois l'évoquer de façon explicite. L'expression *al-qistās al-mustaqīm* figure, quant à elle, dans deux autres versets: 17, 35 et 26, 182, qu'il ne mentionne pas non plus.

Sachant qu'al-Ghazālī n'hésite pas à citer abondamment le Coran de façon habituelle, on est en droit de se demander pourquoi il ne le fait pas, précisément, dans ce passage, pour situer les contextes originels des termes *mīzān* et *qistās*. Les nécessités d'une argumentation concise et ramassée dans un ouvrage de type synthétique comme le *Munqidh*, surtout face à un adversaire supposé profondément versé en science scripturaire, permettent d'expliquer ce choix de ne pas entrer dans certains détails. En effet, il compte dans ce passage sur la caution de l'Écriture pour mettre à l'abri de toute contestation le bien-fondé de sa théorie de la connaissance, basée sur une adéquation totale entre la classification de ses objets et la nature de ses instruments. De la succession, dans le verset (57, 25) des deux termes. Livre et Balance (*Nous avons envoyé avec eux le Livre et la Balance*), il tire en effet, conformément à une méthode remontant aux anciens *mutakallimīn*, la conclusion qu'il s'agit de deux types de ressources épistémologiques, correspondant chacun à un domaine spécifique du savoir³. Selon cette vision des choses, le Coran laisserait donc lui-même entendre qu'aux croyances (*aqā'id*) correspondent les règles obvies «du Livre et de la Sunna» et au reste des questions, l'utilisation de cinq balances ou règles logiques précises dont il révélerait les archétypes. Une telle affirmation lui donne la possibilité d'inciter son interlocuteur à déduire que le recours à la science des imāms descendants de 'Alī n'a, selon cette configuration, aucune place dans l'enseignement relatif à la révélation, contrairement à ce qui constitue le fondement de la doctrine de son interlocuteur.

On est profondément frappé ici par la connaissance approfondie dont fait preuve al-Ghazālī de cet enseignement dont il reprend presque mot pour mot les expressions pour appuyer son raisonnement. Il semble en effet s'être référé aux termes d'une problématique qui figure dans les traditions imāmites les plus anciennes, rapportées dans les *Uṣūl min al-Kāfi* de Kulaynī, à la section intitulée «La vertu de la science»⁴.

3. Un modèle de ce type de raisonnement figure chez al-Ash'arī, qui tire argument, entre autres, du fait que le verset 7, 54 mentionne successivement *khalq* et *amr* pour conclure qu'il existe une différence entre ce que Dieu ordonne et ce qu'il crée et que, de ce fait, dans le Coran, qui fait partie du *amr*, lequel correspond à une parole, ne figure pas les choses créées, contrairement à ce qu'affirment les mu'tazilites. ABŪ AL-ḤASAN AL-AŠH'ARĪ, *al-Ibāna 'an uṣūl al-diyāna* (al-Qāhira: Idārat al-ṭibā'a al-muniriyya, Darb al-Atrāk bi l-Azhar, s. d.), 20.

4. AL-KULAYNĪ, *Al-Uṣūl min al-Kāfi*, éd. 'Alī Akbar al-Ghafārī, *Kitāb faḍl al-'ilm*, tome I (Beyrouth: Dār al-Aḍwā', 1985), 30-72.

Elle y fait l'objet de trois chapitres: «Le recours au Livre et à la Sunna et le fait qu'il n'est rien concernant le licite et l'illicite, ainsi que tout ce que les gens ont besoin de savoir, qui ne figure dans un Livre révélé ou une Sunna»⁵, «Les divergences à propos du Ḥadīth»⁶ et «Adoption de la Sunna et témoignages du Livre»⁷. L'ensemble des traditions qui les composent véhiculent en substance les déclarations doctrinales suivantes:

La **première** est que le Coran à lui seul contient l'exposé clair (*tibyān*) de toutes les questions qui peuvent se poser à un fidèle, nul n'étant susceptible d'y constater un quelconque manque; Dieu a révélé dans son Livre tout ce qui est nécessaire à la communauté et en a confié l'exposé à son messenger (*rasūlibi*). Il a assigné à chaque chose sa définition et en a donné la preuve (...). Il est même allé jusqu'à préciser ce qui différencie le coup de fouet du demi coup de fouet⁸. À cet argument al-Ghazālī répond par l'affirmation du *Munqidh*, qui est en même temps une confirmation, selon laquelle Dieu a «parachevé la religion dans le Coran en apportant un enseignement complet», démonstration qui s'appuie directement sur le verset 5, 4⁹.

La **deuxième** est que toutes ces choses se trouvent à la fois «dans le Coran et dans la Sunna de l'Envoyé». À ce sujet, Abū 'Abd Allāh (Ja'far al-Ṣādiq) déclare: «L'envoyé de Dieu m'a engendré et je connais le Livre de Dieu qui contient le début de la création, ce qui sera jusqu'au Jour du Jugement, l'affaire des cieus et de la terre, du Paradis et de l'Enfer, de ce qui a été et de ce qui sera. Je connais cela comme je regarde la paume de ma main car Dieu a dit: «Il contient l'exposé de toute chose». Il ajoute: «Le Livre de Dieu contient les nouvelles de ce qui a été avant vous, de ce qui sera après vous et le détail de ce qui se passe parmi vous et nous (les imāms) possédons cette science». Ainsi, lorsque quelqu'un les interrogeait, leur demandant: «Est-ce que toute chose se trouve dans le Livre de Dieu et dans la Sunna de son prophète, ou bien est-ce vous qui parlez (de votre propre chef?) Ils répondaient: «Certes non. Toutes choses se trouvent dans le Livre de Dieu et la Sunna de son prophète»¹⁰. À cela correspond presque mot à mot, du moins du point de vue formel, l'affirmation d'al-Ghazālī selon laquelle «Les fondements de la foi se trouvent dans l'Écriture et la Tradition prophétique»¹¹.

5. *Ibid.*, 59-62.

6. *Ibid.*, 62-68.

7. *Ibid.*, 69-71.

8. *Ibid.*, 59.

9. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Munqidh min al-dalāl*, 29 (ar.).

10. AL-KULAYNĪ, *Al-Uṣūl min al-Kāfi*, 61-62.

11. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Munqidh min al-dalāl*, 31 (ar.).

La troisième est que l'intervention des Imâms est nécessaire pour découvrir toutes les réponses qui figurent dans le Livre révélé: s'il n'existe aucun sujet sur lequel deux personnes divergent qui n'ait son principe (*asl*) dans le Livre de Dieu, les intellects des humains ne sont cependant pas en mesure d'y accéder. Une longue tradition, censée remonter à 'Alī Ibn Abī Ṭālib, explique en substance que Dieu a envoyé son messenger, et avec lui le Livre porteur de Vérité, mais les gens sont restés ignorants, tant au sujet du Livre que de Celui qui l'avait envoyé, qu'au sujet du messenger et de Celui qui l'avait missionné. Ils se sont livrés à la violence, à la guerre fratricide et à l'injustice. Ils se sont révoltés, ont tiré le sabre et se sont divisés entre eux sans respecter les liens familiaux (de la famille du prophète). Il conclut: «Ce Coran que vous faites parler pour votre intérêt, mais qui ne vous parle pas, interrogez-moi à son sujet. Il contient la science de ce qui est passé et de ce qui arrivera jusqu'au Jour du Jugement et le critère de ce qui se passe entre vous, ainsi que le clair exposé de ce au sujet de quoi vous vous diviserez. Interrogez-moi et je vous l'apprendrai»¹². Al-Ghazālī reprend à son compte le principe de l'incapacité des gens, mais en refusant de reconnaître aux imâms toute aptitude particulière à éclairer le texte: «Il est bien exact qu'il nous faut un maître, et un maître infaillible. Mais il existe et c'est le prophète Muḥammad»¹³.

Enfin, selon les imâmites, en cas d'opposition entre une Sunna et le Coran, la question est tranchée par le Coran, seul critère de véridicité des traditions, mais il faut comprendre par-là: «le Coran tel qu'il est lu par les imâms qui ont reçu du prophète la clé de la compréhension des textes sacrés». Un chapitre précise en effet qu'il convient de se fier au Coran seul et de rejeter toute tradition qui n'y soit pas absolument conforme¹⁴. Mais ce que les imâmites entendent ici par véridicité, n'est que la lecture du Coran établie par leurs *imāms*, en particulier grâce à leur connaissance du *nāsikh* (abrogeant) et du *mansūkh* (abrogé) ainsi que des *mutashābihāt* (versets ambigus), notions qu'ils considèrent comme applicables, non seulement au Coran, mais aussi au *ḥadīth*¹⁵. C'est ainsi que, s'il existe une divergence entre une tradition attribuée au prophète et l'opinion d'un *imām*, c'est cette dernière qui doit l'emporter, le *Kāfi* dénonçant clairement au passage l'existence de traditions forgées par certains juristes sunnites pour les besoins de la cause¹⁶. Il n'y a donc pas, selon ces traditions

12. AL-KULAYNĪ, *Al-Uṣūl min al-Kāfi*, 61.

13. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Munqidh min al-dalāl*, 29 (ar.).

14. AL-KULAYNĪ, *Al-Uṣūl min al-Kāfi*, 66 et suivantes. Il s'agit du principe selon lequel les *ḥadīths* s'abrogent les uns les autres, seul le dernier en date devant être retenu, ce qui implique que l'on privilégie, en cas de contradiction, parmi les traditions des imâms eux-mêmes, la déclaration d'un *imām* vivant à celle d'un *imām* décédé.

15. *Ibid*, 64.

16. *Ibid*, 70-71.

imāmites, de différences entre des contenus coraniques de sens obvie, qui porteraient sur des principes intangibles de la croyance et d'autres pouvant engendrer des divergences. Selon elles, tous les types de contenus sont susceptibles d'être discutés et tous concernent également la foi. De plus, pour la saisie de tous, l'intervention de l'*Imām* est nécessaire et incontournable, bien que lui-même se réclame exclusivement du Coran et de la Sunna du prophète. Ainsi, lorsqu'ils disent que tout est dans ces deux corpus, c'est en réalité à la lecture du Coran réalisée par l'*Imām* et à ses critères de sélection de la Sunna qu'ils font allusion.

C'est justement sur ce point qu'al-Ghazālī veut contrer les chiïtes en divisant en deux ensembles les connaissances apportées par le Coran et la Sunna: une partie claire et de sens obvie accessible à tous sans aucun intermédiaire: celle qu'il appelle les «règles des contenus des croyances» qui, selon lui, ne nécessite aucune intervention, pas plus que celle des Imāms que de tout autre, et une partie de nature à faire l'objet de discussions divergentes.

Le postulat de l'existence de la première partie lui permet de prendre, en termes de stratégie de discours, un avantage important sur son interlocuteur chiïte en le mettant au pied du mur, c'est-à-dire en lui imposant l'implication logique immédiate de ses propres traditions selon lesquelles tout ce qui fait la base de la foi est mentionné dans le Coran et dans la Sunna du prophète. Celui-ci se voit donc en principe acculé à admettre l'existence d'une base commune sur ce point avec les sunnites. De plus, selon al-Ghazālī, la seconde partie est, elle aussi, susceptible d'échapper à l'intervention des *imāms* dans la mesure où sa signification doit être atteinte par le biais des balances, figures logiques contenues dans le Coran auxquelles il déclare avoir eu accès. Dans cette perspective, pour arriver à connaître la vérité, il suffit de se ranger aux explications qu'il est lui-même en mesure de donner: «Je le ferais (supprimer le désaccord entre les hommes) s'ils voulaient m'écouter (...). Mais tous ne le font pas. Certains l'ont fait et je les ai mis d'accord»¹⁷. En posant cette affirmation, pour ainsi dire calquée sur l'invitation de 'Alī dans la tradition: «Interrogez-moi et je vous apprendrai», il n'ignore pas que certains corpus chiïtes attribuent, précisément, la balance aux *imāms*. Plus encore, ils les présentent comme participant eux-mêmes de la balance¹⁸. Il entend donc leur proposer de substituer son propre enseignement, fondé sur ces balances, qu'il assure avoir trouvées directement dans le Coran, à celui des *imāms*.

17. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Munqidh min al-dalāl*, 31 (ar.).

18. Comme en témoigne par exemple l'exposé de la science des balances par Jābir Ibn Ḥayyān. Selon cet alchimiste shī'ite «les mondes de l'Intellect universel et de l'Âme universelle relèvent de façon éminente du principe de la Balance». Or, pour lui, les imāms sont précisément les personnes spirituelles qui participent, avec l'Intellect et l'Âme, de l'univers des entités spirituelles. Voir à ce sujet LORY, Pierre, *Alchimie et mystique en terre d'islam* (Paris: Verdier, 1989), 67 et 126.

Cependant, s'il avait cité ici le texte intégral des versets auquel il se rapporte, al-Ghazālī se serait heurté à un certain nombre de difficultés susceptibles de remettre en question les fondements de sa démonstration. En effet, dans le Coran, la première alternance binaire du verset 25 de la sourate 57 se fait, non pas entre le Livre et la Balance, mais entre les «preuves» (*bayyināt*) qui sont «aux mains des envoyés» (*laqad arsalnā rusulanā bi l-bayyināt*) et ce qui est descendu «avec eux» (*arsalnā ma'ahum al-kitāb wa l-mīzān*), disposition rhétorique qui affaiblit indéniablement la distinction entre Livre et Balance au profit de celle qui émane du contraste entre les particules «*bi*» et «*ma'a*» et met en lumière la différence entre ce dont les prophètes font usage (les preuves, terme qui représente, entre autres, les miracles) et ce qu'ils sont chargés de transmettre sans aucune intervention personnelle (le Livre et la Balance).

D'autre part, l'utilisation du singulier *mīzān* aurait pu poser problème dans la mesure où al-Ghazālī construit tout son raisonnement sur la pluralité des balances, allant jusqu'à laisser entendre que leur nombre exact aurait été, du moins de manière empirique, déterminé par le Coran lui-même, alors qu'en réalité le pluriel *mayāzīn* y est exclusivement utilisé pour désigner les balances qui serviront aux anges, le Jour du jugement, pour peser les actes des hommes (7, 8-9; 23, 102-103; 101, 6 et 8) : ceux dont les balances seront chargées seront sauvés. Ceux dont les balances seront légères seront les perdants.

Au contraire, la balance que Dieu a fait descendre «avec» ses envoyés est, dans toutes les occurrences, singulière. Elle est présentée comme «envoyée d'en haut» de la part de Dieu dans deux autres occurrences: 42, 17 «C'est Dieu qui a fait descendre le Livre et la Balance, peut-être que l'Heure est proche. Les incrédules voudraient hâter sa venue»; 55, 7-8-9 «Dieu a élevé le ciel et établi la Balance afin que (***allā*) vous n'exagériez pas la balance ni ne l'allégiez pas trop». On ne peut pas, *a priori*, envisager sur le même plan l'expression: «le poids et la balance» *al-mikyāl wa l-mīzān* (6, 153; 7, 85 et 11, 84-85), qui désigne dans toutes ses occurrences le poids et la balance de la justice entre les hommes.

Par ailleurs, «le Livre» dont il donne pour équivalent «Le Coran et la Sunna», c'est-à-dire l'ensemble des deux textes fondateurs de l'islam, a été envoyé, selon le verset 25 de la sourate 57, avec tous les messagers. Or cette caractéristique, d'une part lui confère le sens de «Livre de Dieu» au sens large, à savoir la totalité des Écritures révélées et non pas seulement le Coran et, d'autre part, ne permet pas d'y intégrer la Sunna de Muḥammad, sauf à admettre que celle-ci soit considérée comme «descendue», ce qui n'est le cas, ou du moins de façon partielle, que pour les traditions saintes (*aḥādīth qudsiyya*). Or, il est évident que ce n'est pas à cette catégorie restreinte que pense ici al-Ghazālī, soucieux de démontrer avant tout à son adversaire que la science des *imāms* ne sert à rien, puisqu'elle est totalement supplantée par la Sunna du Prophète.

Il convient donc d'examiner dans un premier temps sous quel angle il présente, dans son *Qisṭās al-mustaqīm*, les définitions qu'il tire du Coran de manière à regrouper les balances multiples sous l'égide d'une balance unique et totalisante, qui définit l'ensemble de l'herméneutique du texte révélé. On sera, pour finir, amené à s'interroger sur la façon dont il envisage l'accès des croyants à ce précieux outil de connaissance, susceptible, en principe, de se substituer totalement à l'enseignement initiatique dont les chiites réservent la prérogative à leurs *imāms*.

LES FORMES LOGIQUES DU DISCOURS CORANIQUE ET SA LOGIQUE D'ENSEMBLE SELON LE QISṬĀS¹⁹

Cet ouvrage est construit dès son premier chapitre autour de l'échange à caractère polémique avec un adepte de l'enseignement des *imāms* dont le passage du *Munqidh* constitue un rappel et un prolongement. Cet homme est en effet présenté dans les deux textes sous l'appellation de «compagnon (ou frère) faisant partie des Gens de l'enseignement» (*rafiq [akh] min ahl al-ta'lim*), c'est-à-dire ismaélite ta'līmite. Il amorce également la discussion par une réflexion sur l'effort personnel de compréhension, *ijtihād*, s'appuyant sur le *ra'y* (opinion personnelle) et le *qiyās* (raisonnement par analogie, syllogisme), qu'il associe au niveau de leur inefficacité, de la duperie qu'ils sous-tendent et des divergences qu'ils font naître entre les gens²⁰. Il s'agit là d'un argument que l'on trouve amplement développé dans les traditions imāmītes duodécimaines, entre autres dans le *Kāfi*, et qui semblent en l'occurrence avoir été reprises telles quelles par les ismaéliens²¹. Il en conclut tout naturellement que seule la balance de l'*Imām* impeccable échappe à toutes ces vicissitudes.

Dans sa réponse, al-Ghazālī commence par approuver le fait que l'opinion personnelle et le raisonnement par analogie ne sont autres que les balances de Satan, une conviction que la doctrine ash'arite partage avec la tradition imāmīte. Il invite ensuite son interlocuteur à examiner directement dans le détail les balances véridiques que sont les balances de Dieu, c'est-à-dire les formes logiques permettant d'accéder à la connaissance que le Coran apporte sur des questions qui nécessitent la mise en œuvre d'un acte d'intellection particulier.

19. Cet ouvrage a été traduit par CHELHOD, Victor, *La balance juste ou la connaissance rationnelle dans la tradition musulmane* (Paris: Iqra, 1998). Nous avons préféré utiliser ici le texte arabe afin de pouvoir tirer tout le parti possible du vocabulaire technique de l'auteur.

20. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Qisṭās al-mustaqīm*, éd. Maḥmūd Bejou (Dimashq: al-Maṭbā'a al-'ilmiyya, 1993), 11-12.

21. AL-KULAYNĪ, *Al-Uṣūl min al-Kāfi*, "Le livre de la vertu de la science", chapitre sur l'innovation, l'opinion personnelle et les syllogismes (et raisonnements par analogie), tome 1, 54-58.

Il distingue les cinq balances suivantes: La grande balance d'équivalence, la moyenne balance d'équivalence, la petite balance d'équivalence, la balance de concomitance et la balance d'opposition.

Il les différencie ensuite de la balance de Satan qu'il définit comme l'ensemble des doubles trompeurs des balances divines²² qui s'appuient sur des automatismes de la pensée, à l'exemple de la tendance à généraliser exploitée par ses adversaires qui disaient que si le vrai se définit par l'unité, leur tendance religieuse, qui se proclame une, doit donc être considérée comme véridique²³.

Par ailleurs, dans la mesure où son ouvrage est censé répondre en détail à toutes les questions que pourrait poser l'interlocuteur dans le cadre d'argumentation plus approfondie que dans le *Munqidh*, al-Ghazālī se voit dans l'obligation de mentionner tous les versets coraniques sur lesquels il s'est appuyé pour sa démonstration relative aux balances. Or, il semble évident que le grand théologien et connaisseur du texte coranique qu'il était n'ignorait rien des délicatesses qui auraient pu surgir, au sujet des balances, d'une citation immédiate du verset 57, 25. C'est sans doute pourquoi il a choisi comme titre de son ouvrage: «*Al-qistās al-mustaqīm*», une expression qui figure dans deux versets: 17, 35 «Donnez une juste mesure, quand vous mesurez, pesez avec la balance la plus exacte. Ceci est bon et donne un meilleur résultat (*ahsanu ta'wilan*)» et 26, 182: «Utilisez les mesures exactes et ne soyez pas au nombre de ceux qui trichent. Pesez avec la balance la plus exacte». Or tous deux font allusion à une balance qui sert aux hommes pour peser des objets, sinon totalement matériels, du moins appartenant à ce bas-monde. Le contexte du premier renvoie à la gestion des biens des orphelins, à la fidélité à la parole donnée et à la mesure de l'aumône. Le contexte du second fait clairement allusion à l'honnêteté générale du comportement avec les semblables en ce monde: ne pas causer de tort aux hommes, ni dans leurs biens, ni dans leur vie. Il désigne donc également la justice dans le partage ici-bas.

Il semble résulter de cet ensemble de choix qu'al-Ghazālī a voulu établir, tout en évitant de heurter de front un lecteur attaché à la précision du texte coranique, une équivalence complète, d'abord entre la balance humaine nommée dans le Coran *qistās* et «le poids et la balance» (*al-mikyāl wa l-mīzān*), puis, de là, avec les balances du Jour du jugement des actes humains nommées *mawāzīn*, enfin, en enjambant la différence entre singulier et pluriel, avec la balance (*mīzān*) que Dieu a «fait descendre» avec le Livre, ainsi qu'avec celle qu'il a établie après avoir élevé le ciel. Cette équivalence est posée par lui comme critère à la fois épistémologique sur un plan général et logique sur un plan particulier, puisqu'il identifie indifféremment toutes

22. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Qistās al-mustaqīm*, 48.

23. *Ibid.*, 50-51.

ces balances aux cinq règles constituant le critère de toute vérité autre que celles qui régissent directement la détermination de ce à quoi il faut croire.

Il ressort de cette présentation qu'il a parfaitement saisi le problème posé par la différence entre les balances utilisées par les hommes pour peser et distribuer les biens et les choses matérielles et les balances «subtiles» destinées à peser des entités abstraites. C'est pourquoi, dans la mesure où il utilise indifféremment toutes les occurrences coraniques désignant «la» ou «les» balances, il se trouve contraint d'apporter quelques justifications à ses choix. Pour ce faire, il émet le postulat selon lequel, même si les objets pesés présentent des degrés différents de subtilité, le plus éthéré d'entre eux étant les actes pesés par les balances (*mayāzīn*) du Jour du Jugement, et tout ce qui touche l'homme présentant toujours un degré plus ou moins important de matérialité, il en est de même pour les balances de l'équilibre qui, même lorsqu'elles concernent des objets totalement abstraits, les pèsent toujours dans un certain rapport à cette matérialité²⁴. Ce raisonnement lui permet non seulement de rassembler tout ce qui a trait à la notion de balance dans le Coran, mais encore d'imposer à son adversaire le postulat que, par ce biais, toutes ses occurrences peuvent et doivent être ramenées à «la balance que Dieu a «fait descendre», qui sert à peser les vérités essentielles: «Ne t'égarer pas dans le *ta'wīl* (la recherche du sens originel) (...). Il s'agit ici de la balance qui sert à connaître les vérités divines»²⁵. S'appuyant sur cet argument, il peut, dans un premier temps, dégager les principes des balances logiques contenues dans le Coran et dans un second temps, revenir vers les objets concrets dont il parle, en concluant que l'universalité de ces principes révélés permet de les appliquer à toutes les situations et à tous les problèmes rencontrés en ce bas-monde, y compris les questions d'ordre juridique²⁶. Il prive par là son interlocuteur chiite d'une prérogative importante accordée par sa doctrine aux *imāms*, à savoir l'application de la Loi par le biais de fatwa(s) à partir de leur connaissance de ses principes. Mais à un autre niveau son ambition est encore beaucoup plus grande. Il semble en effet qu'il veuille proposer un système de pensée équivalent à celui des balances dans la pensée des alchimistes chiites, et en particulier celle de Jābir Ibn Ḥayyān, c'est-à-dire qui puisse rendre compte de tous les domaines de la création sans exception. Il affirme en effet à ce sujet: «Avec ces balances je ne pèse pas seulement les connaissances religieuses, mais aussi les sciences de la sphère du sensible, celles du domaine de la conception abstraite, les sciences naturelles, la jurisprudence et la théologie»²⁷.

24. *Ibid.*, 20.

25. *Ibid.*, 15.

26. *Ibid.*, 25-26.

27. *Ibid.*, 60. Jābir enseigne en effet, quant à lui, que «les balances embrassent toutes choses, les sensibles comme les non sensibles selon des possibilités indéfiniment variables»: JĀBIR, *Alchimie et mystique en*

Par ailleurs, il annonce son intention d'aller encore plus loin en ouvrant la porte à une pensée de la logique englobante du Coran selon laquelle rien en lui n'aurait été conçu pour échapper à la compréhension humaine: «S'il est des choses dont on doute dans le Coran, il ne faut pas en conclure que les preuves du Coran doivent être niées, car elles ont été révélées à des gens qui, eux les comprenaient»²⁸. Dans cette perspective il reconnaît également que les principes de base de la foi (*uṣūl*) relèvent de manière définitive du Coran seul²⁹. Quant aux balances, il est un point sur lequel il doit opérer clairement une restriction très importante, qu'il a occultée ensuite dans son rappel du *Munqidh*. Il s'agit du fait³⁰ que si, comme il l'affirme, toutes les balances constituent dans le Coran un ensemble défini par le concept de «descente» (*tanzīl*), il n'est pas possible d'y associer directement la *Sunna*. C'est pourquoi il finit par asseoir cet aspect de son exposé sur le Coran seul, bien qu'après avoir marqué une certaine hésitation qui illustre le cas de conscience que lui posait cette option, pourtant nécessaire à la poursuite de tout son raisonnement: «En réalité l'enseignement du Coran et la preuve de la véridicité des balances du Coran sont connus par le Coran lui-même»³¹. C'est en effet à cette seule condition que le Coran est susceptible d'être envisagé lui-même comme étant l'*Imām*, sans qu'il soit besoin de quelque intermédiaire que ce soit.

Néanmoins, ne disposant pas, comme Abū Bakr al-Rāzī, de suffisamment d'arguments pour répliquer aux thèses de l'ismaélien sur la nécessité de se référer à l'*Imām* en raison du caractère hiérarchisé de l'humanité, il ne peut aller jusqu'à postuler comme lui le caractère universellement et directement accessible de la sagesse divine dans le Coran³². Il se voit donc dans l'obligation de rattacher dans un premier temps, par une série d'arguments adéquats, la personne même du prophète à ce système des balances, en arguant, entre autres, que, dans la mesure où ils le transmettent, Dieu confère à ses prophètes une connaissance particulière de son utilisation. Il conclut alors que celui qui reçoit l'enseignement du Messenger de Dieu et pèse ensuite avec les balances de Dieu est bien guidé³³. L'adoption de cette perspective lui impose en toute logique de conférer par la suite un même statut d'ordre hiérarchique à son propre accès au

terre d'islam, 126. Ce parallélisme pourrait militer en faveur de l'attribution à al-Ghazālī d'un certain nombre de traités de sciences ésotériques sur des sujets comme l'anneau magique, signalés par BOUYGES, Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazālī*, 130-131.

28. *Ibid.*, 54.

29. *Ibid.*, 64.

30. Voir ci-dessus.

31. *Ibid.*, 16.

32. Comme le signale URVOY, Dominique, *Les penseurs libres dans l'islam classique*, Coll. Bibliothèque Idées (Paris: Albin Michel, 1996), 146.

33. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Qistās al-mustaqīm*, 14-15.

système des balances. Il s'appuie pour cela sur le verset 3, 7, relatif aux *mutashābihāt* dans le Coran. Il s'agit, comme on le sait, d'un verset bisémique, qui peut être lu des deux manières suivantes :

Wa mā ya'lamu ta'wīlahu illā l-Lāh wa l-rāsikhūna fī l-'ilmi yaqūlūna amannā bibi kullun min 'indi rabbīnā wa mā yadhakkaru illā ūlū l-albābi

Et nul ne connaît leur véritable sens originel si ce n'est Dieu. Et les enracinés dans la science disent : Nous y croyons ! Tout vient de chez notre Seigneur. Et seuls ceux qui sont doués de clairvoyance en tiennent compte.

Et nul ne connaît leur véritable sens originel sauf Dieu et les enracinés dans la science. Ils disent : « Nous y croyons ! Tout vient de chez notre Seigneur et seuls ceux qui sont doués de clairvoyance en tiennent compte.

Les commentateurs sunnites se sont, à toutes les époques, divisés sur sa lecture. Si quelques-uns, comme Muqātil, ont adopté la première, la majorité a opté, à l'instar des chiites, pour la seconde³⁴. En faisant à son tour ce choix, al-Ghazālī s'approprie les outils logiques des balances, qu'il présente finalement comme une acquisition personnelle, contredisant par là sa conclusion selon laquelle Dieu aurait mis à la disposition directe de tous les croyants les enseignements indispensables au salut dans son Livre. Il se retrouve exactement sur le même plan que son adversaire chiite, la seule différence étant une question de personne, à savoir : « qui doit être reconnu comme étant l'*Imām* ? ». Al-Ghazālī arrive en effet pour sa part à affirmer qu'il est nécessaire que son interlocuteur « croie en sa qualité d'*Imām* »³⁵ faisant ainsi de sa propre situation, et, à travers elle, de sa propre personne, un objet de profession de foi placé en position de concurrence avec les maîtres spirituels de son interlocuteur ismaélien. Cette situation illustre parfaitement la pertinence des raisons données par al-Rāzī, selon lesquelles « la sagesse exige que tous soient susceptibles de participer

34. De très nombreux autres commentateurs sunnites, comme Ibn Kathīr, ont lu le verset de la seconde manière. Comme ses prédécesseurs, al-Shāfi'ī et al-Ṭabarī, il a défendu l'idée que la révélation coranique n'est pas toujours immédiatement intelligible et que seuls les savants les plus éclairés peuvent percer les secrets des versets difficiles. Les commentateurs et traditionnistes chiites ont adopté unanimement la seconde lecture, comme le montre le commentaire contenu dans le chapitre des traditions de Kulaynī consacré à la description de la science particulière détenue par les imāms, qui est en même temps un commentaire de tous les passages du Coran consacrés à la question du savoir religieux. Les imāms se présentent d'abord eux-mêmes comme « ceux qui savent », évoqués au verset 39, 9. Ils commentent ensuite les versets 3, 7 et 29, 48, en se disant être les « enracinés dans la science », c'est-à-dire les vrais savants qui, avec le prophète, possèdent la véritable interprétation du Coran. Selon leur doctrine, l'herméneutique du Coran a donc pour fonction à travers la notion d'« enracinés dans la science », de justifier entièrement la vision imāmite du texte sacré, de l'univers et de tout ce qui s'y trouve. Elle sert, par voie de conséquence, à conforter la doctrine shī'ite de l'imāmat, seuls les imāms se trouvant aptes à interpréter le Coran et la Tradition.

35. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Qiṣṣat al-mustaqīm*, 58.

directement par inspiration (*ilhām*) (à l'enseignement divin), sinon nous nous trouvons dans une situation génératrice de conflits, chacun privilégiant son chef»³⁶. Cette remarque, qui illustre parfaitement les conséquences historiques qui ont découlé pour le monde musulman de la revendication d'un savoir privilégié pour différents personnages identifiés aux «enracinés dans la science», apporte un éclairage des plus pertinents sur le bien-fondé de la lecture du verset 3, 7 selon laquelle le véritable sens des *mutashābihāt* appartient à Dieu seul, et qu'il en donne la clé, précisément, dans le Coran lui-même³⁷.

Mais le problème le plus important auquel al-Ghazālī a dû faire face pour finir est celui des conditions de la mise en application, selon le Coran, des principes de ses propres contenus logiques selon une méthode de diffusion correspondant aux règles didactiques précises d'une logique générale des fonctions du texte lui-même. Pour ce faire al-Ghazālī reprend les termes du verset 57, 25: Livre et Balance auxquels il ajoute un dernier élément évoqué dans le même verset à la suite des deux autres: le fer (*al-ḥadīd*) descendu de la part de Dieu. Il postule la correspondance de chacun de ces termes avec des catégories de personnes auxquelles doivent être présentées les catégories d'arguments qui leur correspondent, à savoir: «Le Livre pour les masses, la balance pour l'élite et le fer pour ceux qui s'obstinent à suivre ce qui, dans le Livre est ambigu»³⁸.

Il aboutit alors à l'affirmation, dans la droite ligne de ces déclarations, que le sort réservé à ceux qui ne voudraient pas finalement se soumettre à l'illumination intuitive dont il a été lui-même doté doit être le «salut par le fer», c'est-à-dire par le tranchant du sabre. Or cette conclusion, non seulement va à l'encontre des nombreuses références à la miséricorde qui encadrent, dans la sourate 57, le choix à effectuer par le lecteur entre le «mal terrible» et les «avantages» que contient le fer, mais encore

36. URVOY, *Les penseurs libres dans l'islam classique*, 146.

37. Cette conception des choses est certes d'un accès un peu difficile, bien qu'elle ne présente pas de contradiction absolue pour ceux qui ont la conviction que les *mutashābihāt* sont des versets coraniques. On se trouve alors devant le cas de figure de passages clairs qui véhiculent l'explication de versets ambigus du même texte, ce qui est néanmoins parfaitement concevable. En revanche, la situation apparaît comme beaucoup plus limpide si l'on admet que, de même que le Coran contient uniquement des versets abrogeant qui permettent une lecture correcte des passages abrogés — c'est-à-dire rectifiés — des Écritures antérieures, de même il contient le véritable sens (*ta'wīl*) des versets de ces textes qui semblent fondés en vérités, mais ne le sont pas. Voir, à propos de l'abrogation: GOBILLOT, Geneviève, «Espoir en la pensée, pensées de l'espoir», (De l'abrogation dans le Coran) communication donnée au colloque international des 1, 2 et 3 février à l'Université Lyon 3, «Comment vivre l'interculturel (Islam-Occident)? Obstacles et perspectives d'ouverture» dans le cadre du CRITIC et du CRCI, dans GOBILLOT, Geneviève (éd.) *Monde de l'Islam et Occident. Les voies de l'intertextualité*, Coll. Transversales philosophiques (Cortil-Wodon: Éditions Modulaires Européennes, 2010), 51-87.

38. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Qisṭās al-mustaqīm*, 69.

contredit la place prépondérante qu'al-Ghazālī lui a conféré dans un autre ouvrage, lui aussi reconnu comme étant postérieur au *Qisṭās: Fayṣāl al-Tafrīqa bayna l-islām wa l-zandaqa*³⁹. En effet, comme l'a constaté Emmanuel Pisani: «Al-Ghazālī suggère que même le bédouin, polythéiste de surcroît, peut être sauvé par la miséricorde divine. Celle-ci ne se limitant pas aux frontières de l'islam, mais revêtant une dimension universelle: «Sache que la primauté et l'universalité de la miséricorde divine (*sabqu al-raḥmati wa l-raḥma shumūluhā*) ont été révélées aux gens clairvoyants par des signes et des dévoilements mystiques, indépendamment des *ḥadīths* et des récits' »⁴⁰.

Cette situation représente une confirmation tout à fait significative du fait que, dans le *Munqidh*, dont la date de composition peut être envisagée comme assez proche du *Fayṣāl al-Tafrīqa*, al-Ghazālī ne fait plus aucune allusion à cette pédagogie du fer et se cantonne à ses arguments doctrinaux de base. Il est en effet à ce moment-là tout à fait légitime, pour tout lecteur un tant soit peu familier de son mode de pensée, d'estimer que cette variation puisse être le témoignage d'un réel changement dans le sens de plus de modération dans son comportement à l'égard de «l'autre religieux» que représente son interlocuteur ismaélien. Il se contente en effet, dans cette œuvre de maturité, composée après sa «conversion» à la spiritualité, d'inviter ses lecteurs à simplement faire peu de cas de ce personnage et de ses semblables en les jugeant «à leur taille exigüe» et en «secouant leur poussière de nos mains»⁴¹ après les avoir côtoyés. Son changement d'attitude sur ce point n'a cependant pas été accompagné d'une réflexion renouvelée de sa part sur la question qu'il avait pourtant plus qu'effleurée dans le *Qisṭās*, à savoir, développer jusqu'au bout les conséquences logiques de sa prise de position vis-à-vis des thèses ismaéliennes sur les aptitudes exceptionnelles de l'*Imām* en matière d'exégèse. Une telle démarche aurait pu en effet conduire al-Ghazālī à une vision du Coran proche de celle d'al-Rāzī, selon laquelle le Livre serait conçu de manière à ce que tout lecteur, entre autres grâce à la méthode des balances qu'il y avait découverte, puisse bénéficier de la sagesse divine sans l'intermédiaire d'aucun exégète.

39. BOUYGES, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazālī*, 58. On peut supposer qu'il est assez proche, chronologiquement parlant, du *Munqidh* dans lequel il est cité. Voir AL-GHAZĀLĪ, *Al-Munqidh min al-ḍalāl*, 24 (ar.), ch. sur les divisions des sciences des philosophes.

40. AL-GHAZĀLĪ, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*, interprétation et divergence en islam, texte édité, traduit et annoté par Mustapha Hogga, préface par Jean-Paul Jolivet, Coll. Études musulmanes, XLII (Paris: Vrin, 2010), 106 (fr.), 107 (ar.) cité par PISANI, Emmanuel, dans «Regards d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 1111) sur les juifs», *Tsafon. Revue d'études juives du Nord*, 62 (2011), 93.

41. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Munqidh min al-ḍalāl*, 34 (ar.).