

logo not found or type unknown

Title Al-Ghazālī, un mutakallim ? / par Michel Younès, Université catholique de Lyon

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 27-33

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/190264>

AL-GHAZĀLĪ, UN *MUTAKALLIM*?

par

Michel YOUNÈS

Université Catholique de Lyon

La figure d'al-Ghazālī occupe une place de choix dans la littérature actuelle, qu'elle soit musulmane ou non-musulmane. Présenté par certains comme un éminent juriste ou un véritable soufi, il fut pour d'autres un excellent philosophe, ou encore un grand théologien. En retraçant l'itinéraire de sa vie à travers son autobiographie, tous ses commentateurs s'accordent pour rendre compte des étapes qui ont rythmé son cheminement à travers la catégorie de l'*évolution intellectuelle* qui a conduit la «Preuve de l'islam» à passer d'une période théologico-philosophico-juridique à une période mystico-soufie, passage habité par le doute et la quête de la vérité.

L'objectif de cette réflexion, davantage programmatique qu'analytique, est de montrer que la seule catégorie de l'«évolution intellectuelle» ne suffit pas pour élucider la complexité de sa pensée. Une relecture par le prisme du «*kalām*» (où la science du *kalām*), courant auquel al-Ghazālī a appartenu par le biais de son maître al-Ash'arī (874-935), est en mesure d'éclairer les «contradictions» de sa pensée et de rendre intelligible son *inclassabilité*. Toutefois, cette relecture n'est possible que moyennant deux «correctifs». Le premier consiste à dépasser la réduction du *kalām* à une simple apologie théologique, le second à repérer les mutations qu'a subit ce courant à travers son histoire.

Trois moments rythmeront notre analyse. Nous reviendrons d'abord sur la complexité propre à la vie et à l'œuvre d'al-Ghazālī. Nous tenterons ensuite de souligner la complexité inhérente à la science du *kalām*. Nous risquerons enfin une analogie entre la pensée d'al-Ghazālī et celle de Maïmonide. Malgré leur différence, une similitude

peut être relevée en termes de paradoxe: tout en critiquant les *mutakallimūn*, leur pensée ne se comprend qu'à travers les catégories propres au *kalām*.

I. L'INCLASSABILITÉ D'AL-GHAZALI.

La vie et l'œuvre d'al-Ghazālī font apparaître l'étendue de sa pensée théologique, philosophique, mystique, morale et juridique. C'est ainsi que Montgomery Watt relate la vie et les disciplines que l'œuvre de ce «théologien éminent, juriste, penseur original, mystique et réformateur religieux» a couvert¹. Né à Tūs au Khorāsān en 1058, il rejoint en 1085 Nizām al-Mulk qui attirait plusieurs savants et l'envoya par la suite à Bagdad pour enseigner dans l'école qu'il a lui-même fondée (la *Nizāmiyya*). Traversant une période de doute, et vivant dans un contexte de corruption et de pression politique par les ismaéliens, il abandonna le professorat et quitta l'organisation tout entière. Il ne reprendra l'enseignement que onze années plus tard. En prétextant le pèlerinage, il alla vivre à Damas en partie et visita la Mecque, Médine, pour certains, l'Égypte. C'est pendant la période syrienne qu'il composa le *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, période durant laquelle il progresse dans la voie mystique.

Pour rendre compte des contradictions de la pensée ghazālienne à travers son œuvre, Montgomery Watt fait état de trois explications possibles.

La *première* renvoie aux degrés d'authenticité: tous les écrits d'al-Ghazālī ne sont pas de lui. La différence se justifie par la diversité réelle des auteurs, ce qui préserve la «Preuve de l'islam» de toute incohérence.

La *deuxième* explication remonte à Ibn Ṭufayl (m. 1185), elle est d'ordre pédagogique et se situe au niveau de style. Les «contradictions» s'expliquent ainsi par le niveau d'écriture: al-Ghazālī n'écrivait pas de la même façon pour les gens ordinaires et pour l'élite.

La *troisième* renvoie à l'évolution vers la voie mystique à la fin de sa vie. Dans cette perspective, la présentation des livres authentiques d'al-Ghazālī donne à voir une certaine évolution: après la période juridique, sa formation initiale auprès d'al-Juwaynī, vient la période philosophique et logique avec *Maqāsid al-falāsifa* puis *Tabāfut al-falāsifa*, suivie par la période théologique avec *al-Iqtisād fi l-īqād*, puis à la fin la période mystique avec *Ihyā' 'ulūm al-dīn*.

Néanmoins, Montgomery Watt signale lui-même la rédaction d'un ouvrage théologique dans la ligne d'al-Ash'arī, *Kitāb al-Arbā'in*, après l'*Ihyā'*. Ce qui remet en cause les schémas classiques qui laisseraient croire qu'al-Ghazālī évoluait selon une certaine

1. MONTGOMERY WATT, William, «Al-Ghazālī», *ET*, II, 1062-1066.

logique de dépassements successifs. S'il ne s'agit pas d'une simple «régression» vers le théologique, ne faut-il pas voir à travers cette rédaction le caractère permanent de sa pensée théologique ash'arite? Dans ce sens, l'accentuation par al-Ghazālī de la dimension mystique ne disqualifie pas la teneur théologique de sa pensée. Plus encore: la catégorie du *kalām* deviendrait une catégorie centrale pour rendre compte de l'étendue et de la complexité de la pensée ghazalienne.

2. D'UNE COMPLEXITÉ À UNE AUTRE, LA SCIENCE DU KALĀM

Institué à Bagdad vers le VIII^e siècle, le *kalām* devint à partir du X^e siècle la voie par laquelle la pensée islamique s'exprima. L'établissement d'une «voie moyenne» par al-Ash'arī² a permis l'instauration d'une école de pensée à distance du mu'tazilisme et du hanbalisme³. Progressivement, l'école ash'arite est devenue celle de l'«islam sunnite officiel». Toutefois, loin d'être réductible à une seule et unique approche, le *kalām* s'est trouvé à la jonction de plusieurs réalités de type philosophique, religieuse, juridique ou encore politique. La volonté de rendre intelligible une foi dans un contexte culturel et social déterminé, l'a conduit à développer une pensée multidimensionnelle. D'où le débat, au sein même des penseurs musulmans, sur sa définition. Si pour certains, le *kalām* est strictement apologétique, pour d'autres, il demeure davantage philosophique.

Pour illustrer cette ambivalence, citons Ibn Khaldūn qui définit le *kalām* comme «la science qui contient l'argumentation en faveur des dogmes de la foi par des démonstrations rationnelles et la réfutation des innovateurs qui, en ce qui concerne les croyances, deviennent des voies tracées par les anciens et les gens de l'orthodoxie (sunna). L'essence de ces dogmes de la foi est le «*tawhīd*» (profession de l'unicité de Dieu)»⁴.

En revanche, pour al-Ghazālī, «l'unique objet de la science du *kalām* est de conserver la foi 'orthodoxe' et de la préserver contre la confusion des novateurs»: «C'est alors que Dieu suscita les scolastiques et leur fit défendre la Tradition par un ensemble de discours bien ordonnés, révélateurs des hérésies fâcheusement novatrices.

2. AL-ASH'ARĪ, *Risāla fī istihsān al-khawd fī 'ilm al-kalām* (Lettre sur l'amélioration du discours en science du *kalām*), éd. McCarthy (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1952), 12. Voir la traduction dans notre étude: YOUNÈS, Michel, *Révélation(s) et parole(s). La science du "kalām" à la jonction du judaïsme, du christianisme et de l'islam*, *Studi arabo-islamici del Pisai*, 18 (Rome: PISAI, 2008), 349-375.

3. YOUNÈS, *Révélation(s) et parole(s)*, 58-75.

4. IBN KHALDUN (m. 1405), *Les textes sociologiques et économiques de la «Mouqaddima» : 1375-1379*, classés, trad. et annotés par G. Bousquet (Paris: M. Rivière et Cie, 1965), livre I, ch. 6, §10.

C'est là l'origine de la scolastique et de ses docteurs... Leur raisonnement s'en tenait, le plus souvent, à révéler les contradictions de leurs adversaires et à leur reprocher les conclusions de leurs prémisses... Il est vrai qu'au bout d'une longue pratique, ses docteurs voulurent tenter de défendre la Tradition, en scrutant les réalités profondes des choses. Ils ont entrepris des recherches sur les substances, les accidents et leurs lois — mais, ils n'ont pas pu répondre aux problèmes fondamentaux des hommes —...»⁵.

À l'opposé de cette position et en réfutant al-Ghazālī, Averroès (1126-1198) distingue les *mutakallimūn* des philosophes⁶. À la différence des croyants qui se contentent d'une compréhension immédiate de l'objet évident de la foi et des philosophes qui permettent une interprétation vraie des questions religieuses puisqu'ils s'appuient sur une logique démonstrative, les *mutakallimūn*, par leur dialectique, donnent une interprétation possible des énoncés de la foi. L'identification, par Averroès, des *mutakallimūn* aux «théologiens»⁷ montre la complexité d'un système de pensée qui réfléchit à des questions tantôt théologiques, tantôt philosophiques, et le plus souvent théologiques dans une approche philosophique⁸.

Dans la pensée musulmane, cette complexité a comme arrière-fond un problème politico-juridique en rapport avec l'*imāma* et la succession de Muḥammad. Politique, car la logique et la foi étaient perçues, au moment des conflits intercommunautaires, comme des tremplins pour légitimer ou invalider telle position politique ou tel calife. Juridique, puisque la définition du code et la jurisprudence (le *fiqh*) sont très liées à l'interprétation du Coran et à la manière de transmettre les paroles de Muḥammad et de ses compagnons. La loi coranique et la jurisprudence sont ainsi conditionnées par la conception du *kalām*⁹. Or, pour les *mutakallimūn* eux-mêmes, le *kalām*, par

5. AL-GHAZĀLĪ, *Al-munqid min adalāl (Erreur et délivrance)*, traduction de Farid Jabre (Beyrouth: Librairie Orientale, 1969), 69-70.

6. AVERROÈS, *Tahāfut al-Tahāfut (L'incohérence de l'incohérence)*, éd. A. Mahfuz (Beyrouth: Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, Centre d'études de l'unité arabe, 1998).

7. AVERROÈS, *Metaphysica (Tafsīr ma ba'd at-Tabī'a: explication de la métaphysique)*, éd. M. Bouyges, Index D, a, 264, cité par WOLFSON, Harry, *The philosophy of the kalām* (London: Harvard University Press, 1970), 1.

8. WOLFSON, *The philosophy of the kalām*, 3-43 et 72-73.

9. Chaque école juridique se caractérise par sa propre approche de la problématique du *kalām*. Nous citons, à titre d'exemple, l'école des hanbalites qui a suivi Ibn Ḥanbal (m. 241 H./855 après J.-C.) et qui exclut toute interprétation du Coran en s'attachant à une lecture littérale. Leur opposition au *kalām* les conduit au refus du raisonnement individuel. L'école juridique hanafite-māturīdite (référence à al-Māturīdī, exégète hanafite né vers 260/873, soutenu par les mu'tazilites et associé à l'école juridique d'Abū Ḥanīfa) s'oppose à l'intégrisme des hanbalites et est favorable à l'introduction de la raison dans l'interprétation du droit religieux. Cf. MADELUNG, W., «Al-Māturīdī» et «Al-Māturīdiyya», *ET*, IV, 836-839.

son recours à la raison, tente une articulation entre la foi et l'intellect: il se veut non seulement logique dans ses réponses aux objections mais aussi défensif (apologétique) dans son soutien de la foi. Un système de pensée qui peut être défini comme une approche multidimensionnelle, à la frontière de la théologie, de la théodicée naturelle, et de l'apologie défensive d'une foi reçue par la raison¹⁰.

3. AL-GHAZĀLĪ ET MAÏMONIDE, UNE ANALOGIE

Dans cette troisième étape de notre réflexion nous n'entendons aucunement comparer la pensée d'al-Ghazālī avec celle de Maïmonide. Toutefois, leur manière de se situer par rapport au *kalām* laisse apparaître une analogie qu'il convient de souligner. En effet, la disparition progressive des écoles du *kalām* en Orient et leur pérennité en Espagne ont conduit Maïmonide à rendre compte d'une dialectique. Juif, héritier de l'esprit grec et vivant dans un milieu musulman, depuis sa naissance à Cordoue jusqu'à sa mort en Égypte (au Caire), Maïmonide se situe à un carrefour multiculturel complexe. La proximité de Maïmonide avec les musulmans ne lui a pas seulement permis de connaître la pensée arabo-musulmane, mais de débattre aussi avec la diversité des courants à l'intérieur de l'islam.

Dans son ouvrage majeur, *Le guide des égarés (ou des perplexes)*¹¹, Maïmonide évoque les *mutakallimūn*, notamment arabes, ash'arites et mu'tazilites¹². Sur différents points, il se démarque des ash'arites, puis des mu'tazilites pour faire surgir une position de type mystique. Cela se vérifie dans son approche des attributs divins ou de la justice de Dieu. Dans l'un comme dans l'autre cas, Maïmonide s'oriente vers une approche négative, seule en mesure de rendre compte de la transcendance de Dieu. À ses yeux, le Nom divin est une parfaite illustration d'un dévoilement de soi qui demeure absolument transcendant¹³. Le silence mystique selon une perspective négative montre les limites des perceptions philosophiques et théologiques¹⁴.

Pour rendre compte du rapport dialectique entre Maïmonide et le *kalām*, il convient de s'attarder sur sa perception de la providence divine. En effet, sa réflexion

10. CASPAR, Robert, *Traité de théologie musulmane*, Coll. Studi arabo-islamici del Pisai, 1, (Rome: PISAI, 1996), IV.

11. MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, suivi du *Traité des huit chapitres*, trad. S. Munk, Coll. Les dix paroles (Paris: Verdier, 1979).

12. Pour Maïmonide, l'émergence du *kalām* musulman commence avec les mu'tazilites. Les ash'arites sont considérés comme des révisionnistes de ces derniers, et leur pensée est assimilée à celle des hanbalites.

13. MAÏMONIDE, *Guide I*, 61-63.

14. MAÏMONIDE, *Guide I*, 56.

sur la justice divine le conduit à considérer le prophétisme comme l'expression d'une providence divine qui déborde les facultés humaines dans leur élévation vers Dieu. Évoquée à deux reprises dans le Guide (III, 17 et III, 51), la notion de «providence» condense son interrogation sur la manière de tenir en équilibre la liberté humaine et la volonté divine. Une première lecture laisserait voir une réelle proximité entre la position de Maïmonide avec celle des mu'tazilites. Pour lui comme pour eux, l'homme est responsable de ses actes. Le primat de la liberté les conduit à souligner le caractère créé de la Loi divine. À ses yeux, la fonction de la Loi est de conduire l'homme à Dieu selon son rythme, non en s'imposant de l'extérieur. L'adaptation de la Loi à chacun selon des degrés différents préserve la liberté humaine en lui permettant de s'opposer à tout type d'idolâtrie. Quelques chapitres plus loin (III, 51), Maïmonide se démarque toutefois d'une providence liée aux dispositions intellectuelles de chacun pour adopter une perception mystique qui s'exprime par l'épanchement divin (*fayd*)¹⁵. À la différence de la première conception où le philosophe-théologien-métaphysicien semblait être supérieur au prophète, le baiser divin par lequel Dieu spécifie Moïse, Aaron et Myriam fait apparaître une relation marquée par l'amour divin qui dépasse toute démarche intellectuelle.

Faut-il voir dans cette démarche un processus où deux étapes se succèdent, passant d'une approche philosophico-théologique à une considération mystique? Ce qui apparaît comme une «évolution» vers une approche mystique à travers la conception de la providence ou du prophétisme, en réalité, ne l'est pas. La lecture de l'œuvre de Maïmonide fait apparaître une dialectique entre les ordres épistémologiques: la logique de la raison et celle de la foi, l'intellect humain et l'épanchement divin. L'analyse de la pensée de Maïmonide par le prisme du *kalām* éclaire ce qu'est devenu le *kalām* musulman au contact de la pensée juive de Maïmonide, et dans le même moment, rend compte de la pensée de Maïmonide à la jonction du philosophique, du théologique et du mystique. La pensée de Maïmonide laisse voir ainsi un *kalām* différent qui dépasse le registre des oppositions.

CONCLUSION

Le caractère inclassable d'al-Ghazālī n'est-il pas analogue à celui de Maïmonide? Dans le respect des particularités, les deux démarches offrent des similitudes qui obligent à transformer les catégories interprétatives de leur pensée. La manière de distinguer le philosophique du théologique et du mystique conduit souvent à les opposer,

15. Rappelons que Maïmonide écrivait en arabe avec des lettres hébraïques.

ou du moins à les hiérarchiser. Or la démarche d'al-Ghazālī résiste à une lecture unilatérale, qu'elle soit sectorielle ou évolutive. Elle montre ainsi une quête incessante qui assume et conjugue toutes les potentialités qui lui sont offertes. Le propre de la science du *kalām* réside dans la capacité d'articuler différents niveaux d'intelligibilité, selon une diversité en débat.

Ce qui nous paraît aujourd'hui comme une opposition et donc une «différence séparatrice» ne l'était pas nécessairement. Dans ce sens, et sans reproduire le système du *kalām* de ses prédécesseurs suivant une fidélité répétitive, la pensée d'al-Ghazālī laisse apparaître un *kalām* différent qui intègre les quêtes mystiques sans renoncer à la recherche de l'intelligence de la foi selon parfois des catégories philosophiques. L'interprétation de l'œuvre d'al-Ghazālī gagnerait à prendre en compte cette clé de lecture, offrant une approche moins évolutive, dans le sens d'une suite d'étapes successives, davantage systémique. Une telle démarche ne semble pas seulement fidèle à la vérité historique de l'époque d'al-Ghazālī, mais tout aussi éclairante et intéressante pour aujourd'hui.