

logo not found or type unknown

Title Le credo d'al-Ghazālī : Ce qu'il dit du kalām et des Mu'tazila dans son Kitāb qawā'id al-i'tiqād de l'Iḥyā' / par Maurice Borrmans

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 35-45

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/190265>

LE CREDO D'AL-GHAZĀLĪ

CE QU'IL DIT DU *KALĀM* ET DES *MU'TAZILA* DANS SON *KITĀB QAWĀ'ID AL-I'TIQĀD* DE *L'IHYĀ'*

par

Maurice BORRMANS

Les «Fondements des articles de foi» est le titre qu'Abū Ḥāmid al-Ghazālī¹ a donné au deuxième livre (*kitāb*) du premier «quart» de son *Ihyā' 'ulūm al-dīn* qui fait suite au premier livre traitant de «la science (*al-'ilm*)»² en tant que telle. Il s'agit là des livres fondamentaux qui introduisent le premier «quart» des «Pratiques culturelles» (*al-'ibādāt*) en islam. Il est donc normal que le deuxième livre précise aussitôt quel est

1. On trouvera une brève biographie d'al-Ghazālī, une présentation de ses ouvrages et les titres des diverses traductions de ceux-ci (en français, en anglais, en allemand et en italien) dans le livre de M.-T. Hirsch cité à la note 2 et celui de FABRIZI, Carla, *L'Amore di Dio*, traduction italienne commentée du livre XXXVI de l'*Ihyā'* (Bologna: EMI, 2004).
2. En résumé, selon ce 1^{er} livre et ses 9 *bayān*, comme le fait remarquer Marie-Thérèse Hirsch en sa présentation du *livre XXII de l'Ihyā'*, «la science a ses mérites, car les preuves scripturaires, traditionnelles et rationnelles, encouragent tant à l'enseignement qu'à l'acquisition des connaissances. Encore faut-il y distinguer les sciences louables des sciences blâmables, celles qui sont d'obligation personnelle (*fard 'ayn*) et celles d'obligation communautaire (*fard kifāya*), celles qui sont relatives à la vie d'ici-bas (*kalām* ou théologie, *fiqh* ou droit) et celles qui mènent à l'au-delà. En conclusion, l'intelligence (*'aql*) se voit exaltée en sa noblesse, car l'être humain se reconnaît, de ce fait, privilégié par Dieu et invité à en faire bon usage dans la connaissance des êtres et l'approche du mystère divin», dans Abū Ḥāmid AL-GHAZĀLĪ, *Maladies de l'âme et maîtrise du cœur* (Livre XXII de l'*Ihyā' 'Ulūm al-dīn*, intitulé 'Livre de la discipline de l'âme, de l'éducation des comportements moraux et du traitement des maladies du cœur'), par Marie-Thérèse Hirsch (Paris: Cerf, 2007), 30.

le contenu du *Credo* de Ghazālī. Il est composé de quatre chapitres (*faṣl*) de longueur inégale. Le premier envisage «l'exposé (*tarjama*) du Credo des Gens de la Sunna, lequel se trouve tout entier dans les deux éléments de la *Shahāda*». Le deuxième aborde «la différenciation progressive dans l'éducation religieuse (*irshād*) et le classement des divers degrés de croyance». Le troisième reprend «ce qu'il en a été dit de ce *kitāb* dans les Preuves lumineuses (*Lawāmi' al-adilla li-l-'aqīda*) du Credo dont nous avons donné l'interprétation à Jérusalem». Le quatrième traite de «la foi (*īmān*) et de l'*islām*, de leur conjonction et de leur distinction, de leur aptitude à croître et à décroître, et du recours des pieux ancêtres aux formules d'exception à leur sujet»³.

I. L'EXPOSÉ DU CREDO DES GENS DE LA SUNNA

Ce premier chapitre semble avoir été rédigé pour être mémorisé: son style s'y prête volontiers grâce à ses assonances et à son rythme, ce qui y confirme le souci pédagogique de Ghazālī en ses œuvres. S'agissant du premier élément de la *shahāda*, *lā ilāha illā Llāh*, tout y est dit des attributs divins (*ṣifāt*), qui sont autant de substantifs correspondant en lui à des qualificatifs ou «beaux noms» (*asmā' ḥusnā*) après avoir affirmé l'absolue «dissemblance (*tanzīh*)»⁴ du Créateur d'avec sa créature, d'où l'attribution qui lui est faite de «la vie et la puissance, la science, la volonté, l'ouïe et la vue, la parole», lesquels lui sont autant d'attributs-substantifs. En bon ash'arite, Abū Ḥāmid les considère donc comme des entités éternelles, existantes en Dieu mais distinctes de son essence (*dhāt*), car il déclare: «Si Dieu a donc ces attributs, il est vivant, sachant, puissant, voulant, entendant, voyant et parlant par la vie, la puissance, la science, la volonté, l'ouïe, la vue et la parole et non par sa simple essence», comme l'affirment les Mu'tazilites au nom d'un *tawḥīd* absolu. Traitant alors des actes de Dieu (*al-af'āl*), il peut, par suite, évoquer les attributs divins qui s'y réfèrent, les attributs de l'acte» (*ṣifāt al-fi'l*), et prendre ses distances par rapport à ces mêmes Mu'tazilites en confessant que Dieu «récompense ses serviteurs les croyants pour leurs actes d'obéissance au titre de sa générosité et de sa promesse, non parce que ceux-ci le mériteraient ou que ce lui serait une obligation de le faire, étant donné que nul acte ne lui est obligatoire envers quiconque, nulle injustice ne saurait lui être attribuée et nul droit ne saurait être invoqué par quiconque à son encontre».

3. Les premières pages du 1^{er} chapitre et tout le 3^{ème} chapitre ont été traduits en italien par VECCIA VAGLIERI, Laura & RUBINACCI, Roberto, *Scritti scelti di al-Ghazālī* (Torino: UTET, 1970), 150-159; 159-188.

4. Il s'agit de la *via remotionis* bien connue en théodicée.

Quant au deuxième élément de la *shahāda*, il consiste en l'attestation de l'envoi (*risāla*) du «prophète illettré et qurayshite, Muḥammad, à tous les Arabes et non Arabes, Djinns et Humains, qui a abrogé par sa *sharī'a* les (autres) *sharī'a*, excepté ce qu'il en a confirmé [...] et qui a interdit que le témoignage du *tawḥīd* (*lā ilāha illā Llāh*) ne soit parfait aussi longtemps qu'il n'est pas conjoint à celui en faveur de l'Envoyé, *Muḥammad rasūl Allāh*». Et ce Credo est alors précisé, car il suppose la foi en ce qui arrive après la mort: l'Interrogatoire de *Munkar* et de *Nakīr*, le Tourment de la tombe, la Balance, le Pont (*al-Ṣirāt*), le Bassin alimenté par le *Kawthar*, la Reddition des comptes (différenciation entre ceux qui y sont traités avec indulgence et ceux qui ne le sont pas), la Sortie de tous les monothéistes (*muwahḥid*) de l'Enfer après y avoir expié leur peine (*al-intiqām*), l'Intercession des prophètes, des savants et des martyrs (à la mesure de leur valeur auprès de Dieu).

2. LA DIFFÉRENCIATION PROGRESSIVE DANS L'ÉDUCATION RELIGIEUSE (*IRSHĀD*) ET LE CLASSEMENT DES DIVERS DEGRÉS DE CROYANCE

Ce deuxième chapitre se concentre bien vite sur la valeur toute relative de la science du *kalām*. En effet, quand il s'agit des jeunes, Ghazālī, comme dans *Ayyuhā l-walad* (Ô disciple)⁵, entend procéder par degrés dans l'apprentissage de la foi: mémoriser, comprendre, croire, être certain (*yaqīn*), déclarer véridique, telles en sont les étapes. On ne gagne rien, dit-il, à enseigner l'art de la discussion (*jadāl*) et du *kalām*⁶: il suffit de réciter et commenter le Coran, de lire et comprendre les *hadīth*, d'accomplir les divers rites de l'adoration. Il est bien conscient des dangers inhérents à l'usage du *kalām*, car il en connaît les méfaits. Aussi préfère-t-il la foi des gens du commun, plus solide et inébranlable, à celle du *mutakallim*, sujette à tous les vents de doctrines disparates: l'essentiel n'est-il pas dans le don d'une «lumière divine» (*nūr ilāhī*) qui inonde le cœur?

Quel est donc le statut (*ḥukm*) du *kalām* selon lui? À la demande: «L'apprentissage de la discussion et du *kalām* est-il blâmable (*madhmūm*), comme celui de l'astrologie, ou indifférent/permis (*mubāh*) ou recommandable (*mandūb*)?», il répond qu'à ce sujet «les humains ont exagéré en des options opposées: certains disent que c'est

5. AL-GHAZĀLĪ, *Lettre au disciple (Ayyuhā l-walad)*, traduction française par Toufic Sabbagh (Beyrouth: UNESCO, 2^{ème} éd., 1959).

6. Il s'est également prononcé sur les insuffisances du *kalām* et l'insatisfaction que celui-ci lui a fait éprouver en son autobiographie *al-Munqidh min al-ḍalāl* (*Erreur et délivrance*), traduction française avec introduction et notes par Farid Jabre (Beyrouth: UNESCO, 1959).

une innovation (*bid'a*) et que c'est donc prohibé (*ḥarām*), car «si le serviteur retourne à Dieu avec bien des péchés sauf celui d'associationnisme (*shirk*), cela vaut mieux que d'être alors maître en *kalām*»; d'autres disent que c'est une obligation (*wājib*), soit communautaire (*farḍ kifāya*) soit personnelle (*farḍ 'ayn*), car il s'agit de la plus vertueuse des actions et de la plus haute des bonnes œuvres, puisque le *kalām* vise à promouvoir la science du *tawḥīd* et à défendre la religion de Dieu».

Selon Ghazālī, al-Shāfi'ī, Mālik, Ibn Ḥanbal, Sufyān et les Gens du Ḥadīth sont au nombre de ceux qui en affirment la prohibition (*taḥrīm*). Et de citer la dispute d'al-Shāfi'ī avec Ḥafṣ al-Farḍ⁷, le Mu'tazilite, où le premier aurait dit: «Si tu entends quelqu'un affirmer que le nom (*ism*) c'est ce qui est nommé (*musammā*) ou bien ce qui n'est pas nommé (*ghayr musammā*), témoigne alors qu'il appartient aux Gens du *kalām* et qu'il n'a pas de religion». Nombreuses sont les citations rapportées au terme desquelles il est affirmé que les Gens du *kalām* sont des hérétiques (*zanādiqa*).

Les autres argumentent différemment. Ce qu'il faut éviter en *kalām*, c'est d'y parler de substance et d'accident, et d'y donner trop d'importance aux termes techniques (*muṣṭalahāt*), car s'il s'agit de son contenu, comment le prohiber puisqu'il s'agit de la connaissance (*ma'rifa*) de Dieu. Ce qu'il y faut éviter, ce sont aussi les jalousies et les querelles, ainsi que les divisions et les haines, car tout cela est prohibé. Et Ghazālī d'insister sur le fait que le Coran, du début jusqu'à la fin, est polémique (*muhājja*) envers les mécréants (*kuffār*). Les pieux ancêtres ont d'ailleurs toujours recouru à l'argumentation, qu'il s'agisse de 'Alī ou d'al-Ḥasan, aussi Ghazālī refuse-t-il que le *kalām* soit blâmé ou loué de manière absolue. Il y faut distinguer les avantages (*manfā'a*) et les nuisances (*maḍarra*). Après les avoir énuméré avec grand réalisme et avec souci de la foi des gens du commun, Ghazālī distingue alors entre les pays où règne l'unanimité de la doctrine et ceux où s'opposent les adeptes de diverses innovations (*bidā'*): dans ce dernier cas, il est nécessaire d'y renforcer la foi par les arguments du *kalām*, renvoyant à ses livres, le plus simple *Kitāb al-risāla l-quḍsiyya* et le plus développé *Kitāb al-iqtisād fī l-'itiqād*. Certes, il reconnaît que la question est des plus compliquées, d'autant plus que «souvent la prolixité et les développements ne font qu'augmenter le *kalam* en confusion». Il convient donc que des personnes à l'esprit affiné et à la compétence reconnue se trouvent être en chaque pays les références auprès desquelles on peut savoir quels sont les aspects blâmables et louables du *kalām*. Ils se doivent d'être totalement consacrés à la science (sans s'adonner à un quelconque métier), être doués de sagacité, de discernement et d'éloquence ainsi que de rectitude, de dévotion et de piété.

7. «Ḥafṣ al-Farḍ», *EI*, 3, 66. Mu'tazilite en ses débuts, il adopta bien vite des positions très personnelles en *kalām*.

Continuant à exercer une approche équilibrée vis-à-vis du *kalām*, Ghazālī répond ensuite à nombre d'objections que certains font à son propos. Il reconnaît qu'en toutes sciences il y a «de l'apparent (*zāhir*) et du caché (*bātin*), de l'explicite et de l'implicite, des réalités publiques et d'autres secrètes»: Coran et Sunna en donnent mille preuves, ainsi qu'Ibn 'Abbās et Sahl al-Tūstarī. Quoi qu'on en dise, il y faut aussi toujours des interprétations (*ta'wīl*) et on ne saurait jamais en conclure que «la vérité s'oppose à la loi et que le caché contredit l'apparent», car «les réalités secrètes ne sont pas toujours perceptibles par tous» et n'ont pas à être divulguées indistinctement». Cinq exemples en sont alors fournis: c'est le cas du «secret qu'est l'esprit» (*rūh*), celui de la connaissance du «décret (*qaḍā'*) et de la décision (*qadar*), celui de la juste compréhension des anthropomorphismes du Coran, celui de la parfaite distinction entre l'ensemble et le détail de certaines réalités, celui de l'usage correct de la métaphore. En tout cela, Ghazālī renvoie aux sages doués de clairvoyance (*baṣīra*), car beaucoup ont tendance à élargir ou à réduire la marge d'interprétation (*ta'wīl*). Il reconnaît qu'Ibn Ḥanbal ne l'a autorisée que dans de très rares cas⁸, et de même bien des pieux ancêtres. Mais beaucoup d'autres, les Ash'arites, ont autorisé le *ta'wīl* quand il s'agit des attributs divins, tout en le refusant pour ce qui relève de l'Ultime Vie (*al-Ākhira*).

C'est ici que Ghazālī rapporte ce qu'en disent les Mu'tazilites et les philosophes: «Les Mu'tazilites sont allés plus loin, pratiquant le *ta'wīl* quand il s'agit de la vision (*ru'ya*) de Dieu ainsi que de ses attributs d'ouïe et de vue, de même pour l'ascension (*mirāj*), prétendant que ce ne fut pas avec le corps, pour le tourment de la tombe, la balance et le pont, ainsi que tout ce qui relève de l'Ultime Vie; mais ils ont affirmé la réalité du rassemblement des corps, celle du jardin, lequel inclut les plaisirs du manger, du boire, du sexe et de toutes les choses sensibles, et celle du feu (de l'enfer), lequel affecte les corps sensibles et ainsi brûlés, ainsi que leur épiderme et leur graisse. Les philosophes les ont surpassés en cette extension du *ta'wīl*, pratiquant celui-ci pour tout ce qui relève de l'Ultime Vie, réduisant toutes choses à des souffrances intellectuelles et spirituelles ou à des plaisirs intellectuels, niant bien sûr le rassemblement des corps, puisqu'ils affirment l'immortalité des âmes, lesquelles sont alors châtiées ou comblées, d'un malheur ou d'un bonheur que les sens ne sauraient percevoir. Tels sont ceux qui ont exagéré en leur *ta'wīl*». La conclusion de ce 2^{ème} chapitre renvoie aux divers degrés de croyance et de présentation des preuves en faveur de celle-ci, annonçant alors le traité intitulé *al-Risāla l-quḍsiyya fī qawā'id al-'aqā'id*, lequel correspond au chapitre suivant.

8. S'agissant des trois *ḥadīth* suivants: «La pierre noire est la droite de Dieu en Sa terre», «Le cœur du croyant se trouve être entre deux des doigts du Tout Miséricordieux», «Moi, je trouve le souffle du Tout Miséricordieux du côté du Yémen». Quant à l'*istiwā'* coranique d'Allāh, Ibn Ḥanbal déclare que «c'est connu, mais sa modalité est inconnue: y croire est obligatoire mais s'interroger à son sujet est une innovation».

3. LES PREUVES LUMINEUSES DU CREDO, QUE NOUS AVONS EXPOSÉES À JÉRUSALEM

Ce troisième chapitre semble une reprise détaillée du premier chapitre, puisqu'il y est rappelé que la *shahāda* exprime l'essentiel du Credo: l'existence de Dieu, de Ses attributs et de Ses actes, et la véridicité de Son Envoyé. D'où les quatre «piliers» (*arkān*) consistant chacun en dix principes (*uṣūl*). Le tout est ainsi résumé d'entrée de jeu: «Le premier pilier concerne l'essence (*dhāt*) de Dieu: la connaissance de son existence (*wujūd*), sa pré-éternité, sa post-éternité, qu'il n'est pas une substance, qu'il n'a pas de corps, qu'il n'est pas un accident, qu'il n'appartient à aucune direction (*jīha*), qu'il ne demeure en aucun lieu, qu'il sera vu et qu'il est unique. Le deuxième pilier traite des attributs (*ṣifāt*) de Dieu, car il s'agit de savoir qu'il est vivant, sachant, puissant, voulant, entendant, voyant, parlant, échappant à tout être contingent, pré-éternel en sa parole, en sa science et en sa volonté. Le troisième pilier évoque les actes (*af'āl*) de Dieu, ce qui s'explique comme suit: les actes de ses serviteurs sont créés par lui, ils sont considérés comme acquis par ceux-ci, ils sont voulus par Dieu, il a lui le mérite (*faḍl*) de les créer et de les innover, il a le pouvoir d'imposer des charges qui dépassent leur capacité, il dispose du pouvoir de faire souffrir l'être humain, il n'a pas l'obligation de réaliser la meilleure (*al-aṣlah*) des conditions (pour ses créatures), il ne saurait y avoir d'action obligatoire en dehors de ce qu'en dit la Loi (*Shar'*) révélée, il lui est permis (*jā'iz*) d'envoyer les prophètes, le caractère prophétique de notre Prophète Muḥammad est affirmé et confirmé par ses miracles. Le 4^{ème} pilier s'intéresse aux vérités transmises par révélation (*sam'iyāt*): le rassemblement, le jugement, l'interrogatoire de Munkar et de Nakīr, le tourment de la tombe, la balance, le pont, le caractère créé du jardin et du feu, les statuts juridiques de l'imāmat, la hiérarchie des Compagnons entre eux, les conditions de l'imāmat».

Chacun des quarante principes ainsi énumérés et développés sont essentiellement illustrés par de nombreuses citations coraniques et de rares *ḥadīth* prophétiques. Rien que de très classique selon l'Ash'arisme⁹ auquel adhère Ghazālī. Mais traitant du 1^{er} pilier, celui-ci recourt à une preuve de raison quand il s'agit de l'existence de Dieu: «Nous affirmons que toute chose nouvelle, pour exister, ne peut pas ne pas avoir une cause qui la produise, or le monde est une chose nouvelle, donc il ne peut pas ne pas avoir une cause. Car on sait que le monde est 'chose nouvelle', faite de mouvement et de repos». Et si «Dieu ne demeure en aucun lieu», Ghazālī interprète par *ta'wīl* le verset qui parle de sa «session dans le ciel» (41, 11). Quant à la «visibilité de Dieu», par les yeux et les regards dans l'Ultime Vie (75, 22; 6, 103; 7, 143), il s'interroge: «Comment les Mu'tazilites ont-ils pu connaître des attributs de Dieu ce que Moïse

9. GIMARET, Daniel, *La doctrine d'al-Ash'arī* (Paris: Cerf, 1990).

ignorait et comment Moïse a-t-il pu demander de voir Dieu alors qu'il est impossible de le voir? [...]. Donner au verset de la vision un sens littéral n'amène pas à l'absurde, parce que la vision est une espèce de découverte (*kashf*) et de connaissance, plus complète et plus claire que la science elle-même». A la fin du 2^{ème} pilier, il est rappelé que «Dieu est sachant par une science, vivant par un vie, puissant par une puissance, voulant par une volonté, parlant par une parole, entendant par une ouïe et voyant par une vue. Il a ces qualificatifs grâce à ces attributs pré-éternels», ce qui correspond à la doctrine ash'arite bien connue.

C'est dans le cadre du troisième pilier que Ghazālī précise, s'agissant du troisième principe de celui-ci, que «de Dieu proviennent le mal et le bien, l'utile e le nuisible, l'*islām* et le *kufy*, la connaissance et la méconnaissance, le succès et l'échec, l'errance et la droiture, l'obéissance et la désobéissance, l'associationnisme (*shirk*) et la foi (*īmān*), car 'Il égare qui Il veut et Il guide qui Il veut' (35, 8; 14, 4; 16, 93; 74, 31)». À propos du quatrième principe, il s'oppose aux Mu'tazilites «qui disent qu'il est tenu de faire ce qu'il y a de meilleur (*al-aṣlah*) pour les humains, ce qui est absurde, puisque c'est Lui qui oblige, commande et interdit. Serait-il soumis à une obligation ou à un devoir?». Aussi affirme-t-il, à propos du cinquième principe, contre les Mu'tazilites, que Dieu peut ordonner ce qui dépasse la capacité des humains, sinon comment comprendre un certain verset coranique qui semble l'affirmer (2, 286)? Et d'insister sur cette absolue liberté de Dieu au sixième principe: «Dieu peut faire souffrir et tourmenter les créatures sans qu'elles aient péché auparavant et sans qu'elles aient droit à quelque récompense, contrairement à ce qu'affirment les Mu'tazilites, car il dispose de son règne comme il l'entend». C'est à propos du septième principe qu'il est à nouveau affirmé que «Dieu n'est pas tenu de faire ce qu'il y a de meilleur, car Il n'a de compte à rendre à personne (21, 23). Je voudrais alors savoir comment répliquerait le Mu'tazilite, qui affirme que 'le meilleur' est obligatoire pour Dieu, à la problématique suivante. Supposons une dispute dans l'Ultime Vie entre un enfant et un adulte, tous deux musulmans. Dieu y donne la préférence à l'adulte et l'honore bien au-dessus de l'enfant, car il a très bien œuvré par la foi et les actes d'obéissance: cette meilleure récompense lui est due par Dieu selon le Mu'tazilite. Si l'enfant vient à dire: 'Pourquoi, Seigneur, l'as-tu exalté bien au-dessus de moi?', Dieu lui répondrait: 'Parce que, devenu adulte, il a multiplié ses actes d'obéissance'. L'enfant pourrait alors rétorquer: 'Seigneur, tu m'as fait mourir alors que j'étais encore un enfant; pourquoi n'as-tu pas prolongé ma vie, car alors j'aurais pu multiplier aussi les actes d'obéissance. Tu as donc renoncé à être juste en lui accordant cette préférence'. Dieu lui répondrait derechef: 'Parce que je savais que, si tu étais devenu adulte, tu aurais mécré (*kufi*) ou désobéi. Aussi 'le meilleur' était-il pour toi de mourir alors que tu étais encore enfant'. Telle est l'excuse que propose le Mu'tazilite en faveur de Dieu. Mais alors les mécréants

pourraient interpellier Dieu des profondeurs de l'enfer et lui dire: 'Ne savais-tu pas, Seigneur, que si nous devenions adultes, nous serions devenus des mécréants? Pourquoi ne nous as-tu pas fait mourir alors que nous étions encore enfants, car nous nous serions contentés d'une position même inférieure à celle de cet enfant musulman?'. Comment répondre alors? Il ne reste qu'à couper court au débat et affirmer que les choses divines sont trop élevées pour être mesurées à la balance des Mu'tazilites!». Et Ghazālī de conclure ce troisième pilier en affirmant que c'est par injonction de la révélation divine (le *Shar'*) et «non en vertu de la raison, comme le soutiennent encore les Mu'tazilites, qu'il nous est fait un devoir de connaître Dieu et de Lui obéir. Quant au quatrième pilier, il résume ce qui a déjà été dit des «vérités transmises par preuve de révélation» (*sam'iyyāt*) comme suit: le rassemblement, le jugement, l'interrogatoire de Munkar et de Nakīr, le tourment de la tombe, la balance, le pont, le caractère créé du jardin et du feu, les statuts juridiques de l'imāmat, la hiérarchie des Compagnons entre eux, les conditions de l'imāmat».

4. LA FOI (*ĪMĀN*) ET L'*ISLĀM*, LEUR CONJONCTION ET LEUR DISTINCTION, LEUR APTITUDE À CROÎTRE ET À DÉCROÎTRE, ET LE RECOURS DES PIEUX ANCÊTRES AUX FORMULES D'EXCEPTION À LEUR SUJET

Comme le titre le laisse entendre, ce quatrième chapitre comprend trois questions (*mas'ala*). La première *mas'ala* envisage le problème classique des «rapports entre *īmān* et *islām*». Trois études (*baḥṭh*) en traitent. La première envisage leur signification au plan linguistique: *īmān* veut dire assentiment de véridicité (*taṣḍīq*) et *islām* signifie soumission et abandon (*taslīm*, *inqiyād*). Selon la deuxième, suivant les versets coraniques invoqués, il y a synonymie (*tarāduf*), ou distinction (*ikhṭilāf*) [la foi (*īmān*) ne serait que le *taṣḍīq* du cœur et l'*islām* le *taslīm* extérieur], ou connexion (*tadākhul*) [l'*islām* est le *taslīm* du cœur, de la parole et des actes, la foi (*īmān*) n'en serait qu'une partie]. La troisième précise quel est leur statut (*ḥukm*) en ce monde présent et dans l'ultime vie. Pour celle-ci, s'il y a adhésion du cœur, profession de la langue et accomplissement des actes requis, le jardin est garanti. S'il n'y a eu qu'une partie de ces actes et qu'il y a eu des fautes graves, «les Mu'tazilites disent que leur auteur n'est plus un *mu'min* mais qu'il n'est pas pour autant un *kāfir*: c'est un *fāsiq*, relevant d'une position intermédiaire (*bayna l-manzilatayn*), qui sera à perpétuité en enfer, ce qui est faux comme nous allons le dire». Et Ghazālī de rapporter maints témoignages et arguments en faveur de «la seule foi qui sauve», la profession par la langue et l'accomplissement des actes n'étant que des compléments (*mutammimāt*) et des parachèvements (*mukammilāt*) de la foi, car la foi (*īmān*) est avant tout le *taṣḍīq* du cœur. Avoir dit

lā ilāha illā llāh Muhammad rasūl Allāh ne suffit pas pour l'accès au jardin de l'Ultime Vie, mais en ce bas-monde cela suffit pour bénéficier du statut de *muslim*, car on n'y juge pas les personnes au for interne, mais au seul for externe. Les versets coraniques abondent qui annoncent le *ḥadīth* affirmant que «Sortira du feu qui aura en son cœur un atome de foi» correspondant à la seule *shahāda*. Mais Ghazālī rapporte honnêtement les raisons invoquées par les Murji'ites et les Mu'tazilites, tout en maintenant et en justifiant les positions de l'Ash'arisme à ce sujet.

La deuxième *mas'ala* est plus rapidement traitée: les pieux ancêtres ont été d'accord pour dire que la foi croît (*ziyāda*) en fonction de l'obéissance des actes accomplis et décroît (*nuqsān*) à la mesure des désobéissances commises. Et Ghazālī de recourir à des explications de type psychologique pour démontrer que le *taṣḍīq* du cœur comporte divers degrés selon que le croyant voit l'adhésion de son cœur renforcée ou affaiblie par la croissance du nombre de ses actes d'obéissance ou par leur réduction, suite à un affaiblissement de ses pratiques: les actes influencent indéniablement plus ou moins le cœur. Il est donc de ceux qui reconnaissent une connexion étroite entre «l'adhésion (*'aqd*) du cœur, la profession de la langue et les actes des membres du corps». Pour lui, la foi (*īmān*) est un nom que l'on applique à trois choses. D'abord au *taṣḍīq* du cœur par voie de conviction et d'imitation sans dévoilement ni ouverture du cœur (c'est la foi des simples). Puis à ce *taṣḍīq* ainsi qu'à tous les actes qui l'accompagnent: le Prophète n'a-t-il pas dit «La foi, c'est soixante portes et un peu plus» et «Le fornicateur ne fornique pas lorsqu'il fornique tout en étant croyant (*mu'min*)»? Enfin à ce *taṣḍīq* de certitude (*yaqīnī*) qui procède par voie de dévoilement et d'ouverture du cœur.

Avec la troisième *mas'ala*, il s'agit de savoir s'il est théologiquement licite d'exprimer des réserves au sujet de la foi (*īmān*) et de l'*islām*, par des formules grammaticales d'exception. S'agirait-il d'un corollaire de simple dévotion ou d'un complément de total abandon? La question n'en demeure pas moins théologique: peut-on douter d'être croyant et faut-il s'en remettre à Dieu, ou bien convient-il d'être conscient des exigences de la foi parfaite et d'éviter alors toute prétention hypocrite à son sujet? Telle est bien la problématique de cette *mas'ala* conclusive. En effet, peut-on dire: «Je suis croyant, si Dieu le veut, *Anā mu'min, in shā' Allāh*», ce qui inclut quelque doute? Selon Ghazālī, Sufyān al-Thawrī n'a-t-il pas dit: «Quiconque déclare: Je suis croyant aux yeux de Dieu, *Anā mu'min 'ind Allāh* est au nombre des menteurs. Et qui affirme: Je suis croyant vraiment, *Anā mu'min haqqan*, c'est une innovation»? Comment donc justifier le recours aux formules grammaticales d'exception quand il s'agit de la foi? Selon Ghazālī, s'appuyant sur divers versets coraniques, il y a quatre manières d'y recourir, deux se fondent sur le doute réel, non quant à la substance de la foi mais quant à son terme et à sa perfection, alors que deux autres n'impliquent nullement le

moindre doute. La première manière correspond à une attitude de modestie, car il s'agit d'y éviter toute autojustification (*tazkiyat al-nafs*) orgueilleuse. La deuxième respecte les règles de la bienséance (*ta'addub*) lorsqu'on fait intervenir Dieu dans les expressions d'importance, tout comme en témoignent certains versets coraniques.

La troisième manière suppose que l'on doute vraiment de la foi, mais alors ce doute porte sur son terme (*khātima*) ou sur sa perfection (*kamāl*). Douter de cette dernière ne relève pas du *kufr*, car les versets coraniques abondent à ce sujet, qui semblent justifier ce doute, ainsi que de nombreux *hadīth* et aussi des dits et faits des Compagnons, invitant les croyants à être indemnes (*barā'a*) de toute hypocrisie (*nifāq*) et donc d'associationnisme caché (*shirk khafi*). Qui pourrait jamais prétendre que sa foi est parfaite? Et Ghazālī de développer ici toute une analyse de l'hypocrisie telle qu'elle est décrite et condamnée dans le Coran et la Sunna, incitant par là son lecteur à purifier son intention lorsqu'il entend s'affirmer croyant, car il y a bien deux espèces d'hypocrisie, l'une faisant sortir de la religion et menant au feu de l'enfer pour toujours, l'autre l'y faisant entrer pour un temps, si bien qu'il est bon de recourir aux formules d'exception dont il a été parlé. Qui plus est, nul croyant n'est sûr de finir ses jours en état de *mu'min*: le terme (*khātima*) de la vie humaine dépend toujours de la condescendance divine et nul ne sait en quel état il vivra ses derniers instants, celui de la foi (*īmān*) ou celui du *kufr*! D'où l'importance de ces formules d'exception qui expriment la réserve révérencielle que tout croyant se doit d'exprimer quant à son destin final, car il y a toujours quelque doute quant à l'acceptation (*qabūl*) divine de toute affirmation humaine au sujet de la foi. Et Ghazālī de citer le *hadīth* bien connu: «Qui affirme être croyant est un mécréant et qui affirme être savant est un ignorant (*Man qāla anā mu'min fa-huwa kāfir, wa-man qāla anā 'ālim fa-huwa jāhil*)», d'autant plus que le Coran proclame qu'en fin de compte, «la parole de ton Seigneur s'accomplit en toute vérité et justice (*tammāt kalimatu Rabbi-ka šidqan wa-'adlan*) (6, 115), en vérité (*šidqan*) pour qui meurt dans la foi et en justice (*'adlan*) pour qui meurt dans le *shirk*». En conclusion, il est donc recommandé (*hasan*) au croyant d'exprimer ses réserves auprès de Dieu quant à sa certitude d'avoir la foi et de mourir en la professant. Ce faisant, Ghazālī démontre encore qu'il entend accompagner ses coreligionnaires dans la «reviviscence spirituelle de leur religion».

CONCLUSION

Tel est le contenu de ce deuxième *kitāb* de l'*Ihyā'* de Ghazālī: nul ne saurait l'accompagner plus loin dans ses efforts de «reviviscence des sciences de la religion» sans savoir exactement quel est le Credo qui nourrit sa foi et justifie son cheminement

ascétique et pré-mystique. À côté des développements sur le *kalām* et la possibilité, pour la foi, de croître et de décroître, on y trouve donc l'essentiel de la théologie ash'arite d'Abū Ḥāmid. Il est à remarquer que tout y est dit de l'approche musulmane du mystère de Dieu en lui-même et en ses rapports avec les humains. On s'attendait aussi à quelque développement quant aux livres des autres « religions célestes » et à leurs nombreux prophètes que l'on pourrait qualifier de bibliques, or il n'en est fait aucune mention sérieuse, ce qui semblerait supposer qu'ils n'ont guère d'importance dans le Credo de Ghazālī. Témoin d'un monothéisme de stricte observance relevant d'une illumination intérieure, Abū Ḥāmid ne recourt ni à la philosophie, ni au *kalām*, ni à l'enseignement ésotérique de certains: sûr de sa propre expérience spirituelle, il veut en faire part à ses coreligionnaires, y distinguant toujours les fondements de la vraie foi au regard de toutes ses possibles déviations. Et c'est bien pourquoi il a aussi rédigé un *Fayṣal al-tafriqa bayna l-islām wa-l-zandaqa*, comme « critère de distinction entre l'islam et l'incroyance »¹⁰. Ce deuxième *kitāb* de l'*Ihyā'* semble bien en être la parfaite illustration en fin de compte et c'est pourquoi il importait d'en revisiter le texte.

10. AL-GHAZĀLĪ, *Fayṣal al-tafriqa bayna l-islām wa-l-zandaqa* (Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance), texte édité, traduit, présenté et annoté par Mustapha Hogga (Paris: Vrin, 2010).