

logo not found or type unknown

Title Corps, pouvoir et élan mystique chez Ghazālī / Mustapha Hogga
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 105-116
URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/190272>

CORPS, POUVOIR ET ÉLAN MYSTIQUE CHEZ GHAZĀLĪ

par

Mustapha HOGGA

Al-Akhawayn University (Maroc)

*Chaque acte culturel
comporte un aspect apparent
et un autre occulte
une écorce et une pulpe.
Ghazālī*

Né en 450/1058 à Tūs, dans une famille pieuse, Ghazālī eut une socialisation soufie précoce, son milieu et sa famille étant fortement imprégnés de valeurs religieuses piétistes. Orphelin, il dut sa première instruction à un oncle bienfaiteur puis il fut pris en charge par le collègue d'État seljūqide¹, la Nizāmiyya où il fut interne et boursier. Après toutes les années de manque et d'incertitude, Ghazālī pouvait enfin ressentir quelque quiétude. À la Madrasa, il reçut une formation shāfi'ite et ash'arite poussée; il développa une *libido sciendi*, une pulsion de savoir considérable: «Ma soif de saisir, dès mon âge le plus tendre, les réalités profondes des choses, était un instinct, une tendance naturelle que Dieu mit en moi²». Cette tendance subjectivement ressentie avait le contenu objectif d'une idéologie dominante; ces *madrasas* établies pour agir «avec plus d'efficacité contre la propagande shī'ite ismaélienne³» représentaient

1. Voir HOGGA, Mustapha, *Orthodoxie, subversion et Réforme en Islam. Gazali et les Seljuqides*, Coll. Études musulmanes (Paris: Vrin, 1993).
2. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Munqidh min adalāl* traduction F. Jabre (Beyrouth: Librairie orientale, 1969), 61.
3. RICHARDS, Donald Sidney, Preface à *Papers on Islamic History* (Oxford: Cassirer, 1973), VIII.

l'effort d'orthodoxisation seljuqide auquel participa avec zèle Ghazālī. Extrême assurance et timidité le caractérisaient: Ghazālī s'intéressa à la *falsafa* et défia les philosophes; il rédigea même des ouvrages de logique aristotélicienne mais il se sentait également très vulnérable. Cela peut expliquer l'anaclitisme du théologien, ce sentiment de fragilité et ce besoin de soutien qui lui firent rechercher très tôt un protecteur politique.

Il devint rapidement conseiller du vizir Nizām al-Mulk qui le nomma professeur à la Nizāmiyya de Bagdad. Il se consacra au service de l'hégémonie seljuqide qui procéda à la militarisation des institutions sociales (pouvoir, organisation civile et régionale): Ghazālī fut un penseur officiel. Conformisme, rigidité, contrainte marquent son exigence «qu'il y ait dans toutes les régions et toutes les localités un chargé de la vérité: *qā'im bi l-haqq*»⁴, un censeur des croyances et des convictions. Porte-parole de cette orthodoxie, il accusa les philosophes d'incroyance, les théologiens rationalistes mu'tazilites d'hérésie et les shī'ites ismaélites d'incroyance⁵; peu de musulmans furent donc épargnés par cette hérésiographie. Ghazālī est un maître de l'analyse des ressorts psycho-religieux de l'idéologie politique: son *Faḍā'ih al-bāṭiniyya* demeure une monographie remarquable à cet égard. Mais l'approche du théologien fut partisane et sélective; jamais, à cette époque, il ne tourna l'arme de la critique contre lui-même ou ceux de son école. Il entreprit donc de réfuter les grands philosophes musulmans avant que le monde islamique ne fit son deuil débilisant de la philosophie, car il est des aliénations, dirait Hegel, plus avantageuses et salutaires que des certitudes.

L'orthodoxie, on le sait, engendre les extrémismes. L'harmonie par la contrainte que recherchait Ghazālī échoua. L'empire seljuqide se disloqua sous la pression conjuguée du conflit entre califat et sultanat, des querelles de succession propres à celui-ci et de l'activisme shī'ite. La crise de Ghazālī, élément dans une série, est concomitante de ces ruptures. Comment défendre les intérêts d'un État qui se divisait en camps antagoniques et ne parlait plus d'une seule voix? Ce devait être une situation déroutante pour le théologien.

En *rajab* 448/1095, Ghazālī subit une crise spirituelle, doublée d'une affection nerveuse se manifestant par une aphasie et de l'anorexie sur un fond d'angoisse

-
4. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Iqtisād fi l-'Irqiād* (Beyrouth: Dār al-Amāna, 1969). En 1277, Étienne Tempier, évêque de Paris, condamna 219 propositions relatives à la philosophie d'Ibn Rushd et affectant également la théologie de saint Thomas d'Aquin.
 5. AL-GHAZĀLĪ, *Tahāfut al-falāsifa*, *L'Incobérence des philosophes*; *Iqtisād*, *Le Juste milieu des croyances*, *op. cit.*, *Faḍā'ih al-bāṭiniyya*, *Les Scandales des bāṭinites*. AL-GHAZĀLĪ, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance. Interprétation et divergence en islam*, Texte édité, traduit, présenté et annoté par Mustapha Hogga, Coll. Études musulmanes (Paris: Vrin, 2010).

métaphysique. C'est mourir en état de péché grave, lorsque la menace terroriste devenait tangible — des ulémas shāfi'ites tombant sous les coups des bāṭinites — qui tourmenta réellement Ghazālī; se mettre en règle avec Dieu l'emporta sur le réflexe d'auto-protection, d'ailleurs comment le théologien aurait-il réussi là où des princes et des rois avaient échoué, l'infiltration des cours des sultans par les terroristes étant un fait avéré. Tel fut le contexte de cette prise de conscience de la vanité de toute idéologie et de toute polémique démasquées dans leurs ressorts pulsionnels délirants: «Mon intention, dit-il, n'était pas pure, elle n'était pas tendue vers Dieu. Mon propos n'était-il pas plutôt de gagner la gloire et la renommée⁶». Ghazālī avait-il ressenti l'absurde du «déploiement d'une volonté de puissance toujours finalement vaincue⁷? L'indécision fut le trait majeur de cette crise morale: «si tu n'es pas prêt, dès maintenant, pour l'Autre vie, quand le seras-tu⁸?», se demanda Ghazālī, toujours fortement attaché à sa vie de luxe et de gloire; attachement au moins aussi intense que l'élan spirituel qui commençait à l'animer. En parlant d'une préparation pour l'Autre vie, il révélait son angoisse vis-à-vis de l'échéance fatale que la situation politique rendait palpable, et son désir de se purifier de toutes les compromissions. L'angoisse signale la puissance du refoulé: ici, Dieu en tant que seul Être véritable, seule réalité, mais aussi le sens de la miséricorde et celui du prochain, tout ce qui constitue le credo du musulman et que la pratique de Ghazālī, parmi d'autres, désavouait.

C'est souvent par rapport à l'idée de mort que l'on oriente son activité, que l'on fait ses choix; Hegel l'a souligné; c'est encore plus vrai de l'homme de religion: «il est une pensée dans laquelle (...) l'expérience de l'esseulement moral et de l'échec ontologique ne peut plus être évitée, c'est la pensée de la mort⁹». Indécision, avions-nous dit, qui traduit une paralysie de la conscience, une crise de l'expression où l'incapacité de nommer ce qui est en cause impose au corps de le signifier: «Dieu me noua la langue de telle sorte que je fus dans l'incapacité d'enseigner; (...) cette inhibition m'attrista le cœur, me rendit impossible toute ingestion d'aliments, et je perdis le goût de boire et de manger¹⁰». Une conversion ordinaire pour le clinicien mais qui revêt pour Ghazālī une importance symbolique majeure.

Ghazālī était ce qu'on appelle un redoutable polémiste. Est-ce un hasard si le système de défense se rompt dans sa clé de voûte, l'oralité? Quelle angoisse encore, bien différente de l'autre — métaphysique — pour celui qui passa sa vie à «avoir raison» contre ses adversaires et dont le vœu et le motif de fierté furent de les réduire

6. AL-GHAZĀLĪ, *Munqidh*, 97.

7. BASTIDE, Georges, *La Conversion spirituelle* (Paris: P.U.F., 1966) 23.

8. AL-GHAZĀLĪ, *Munqidh*, 97.

9. BASTIDE, *La Conversion spirituelle*, 26.

10. AL-GHAZĀLĪ, *Munqidh* (Le Caire: Maktabat al-Jundi, sans date) 72-73, traduction de l'auteur.

au silence! D'où, cette blessure narcissique à l'idée d'accorder une victoire imméritée à ses adversaires exultant de le savoir muet; c'était l'équivalent d'une castration publique: Dieu l'aurait puni disaient ceux-ci, d'autres invoquaient le mauvais œil. L'aphasie de Ghazālī est dégoût de polémiquer davantage, son anorexie, crise d'identité avec l'État seljuqide, l'incorporation étant le fondement de toute identification. De la Nizāmiyya nourricière, dispensatrice de tous les bienfaits au refus de s'alimenter: les soubresauts politiques dévoilèrent ce qui était sous-jacent. Car, à la base, il y a une ambivalence, un tiraillement essentiel; Ghazālī nous dit que sa recherche du savoir avait un but profane, purement matériel et il observa, dépité, que sa science refusait de se plier à ce dessein et ne voulut servir que Dieu. Nous n'examinerons pas à quoi l'État peut servir d'écran; car, il n'y a pas de psychanalyse *in absentia*, mais pour l'orphelin, le monde est d'emblée traître, et il faut parcourir un long chemin avant de parvenir au *tawakkul*, cette confiance en la providence divine qui efface l'avidité première. La crise de Ghazālī dura longtemps: point mort et inhibition; une position à mi-chemin, de pat peut-on dire, entre polémique et bonne parole.

Le conflit sera élucidé plus tard comme opposant «les appétits que suscite ce monde et les nécessités qu'entraîne l'Autre monde¹¹». Ghazālī évoquera les temps heureux en ces termes: «à l'époque du sultan défunt, Malik-Shāh, j'étais entouré de beaucoup de sollicitude et de sympathie de sa part, tant à Işfahān qu'à Bagdad. J'étais plusieurs fois le messager entre le sultan et le calife pour les questions importantes¹²». Mais détaillons ces appétits. Ghazālī les énumère complaisamment et sa nomenclature témoigne d'une certaine nostalgie, voire d'un deuil douloureux à leur endroit: «la recherche de la puissance et de la célébrité (*talab al-jāh wa intishār al-ṣayf*), une grande autorité (*al-jāh al-ʿarīḍ*), une position sociale bien établie, à l'abri de toute vicissitude et dont on peut jouir sans amertume, (*al-shān al-manzūm al-khālī ʿan al-takdīr wa-l-tanghīs*), une situation acquise, exempte de toute contestation des adversaires, (*al-amr al-musallam, al-ṣāfi ʿan munāzaʿat al-khuṣūm*)¹³». Quelle naïveté chez ce grand déçu de la politique! Folle demande d'un plaisir qui veut l'éternité, d'une situation qu'il rêve de voir durer indéfiniment quand son fondement réside dans le changement. Ghazālī n'a pas toujours été Ghazālī. Les facteurs politiques qui furent favorables au jeune Ghazālī ne l'étaient plus à l'homme mûr!

Le désir, les passions ou les plaisirs sont regroupés sous le terme générique de *shahwa* (appétit, désir); le versant pervers de cette phantasmagorie est figuré dans une métaphore saisissante lorsque Ghazālī parle de «l'armée du désir» (*jund al-shahwa*)

11. *Ibid.*

12. *Correspondance de Ghazālī*, dans *Rasā'il Ḥujjat al-Islām al-Ghazālī*, traduites du persan par N. Al-Ali (Tunis: Maison Tunisienne de l'Édition, 1972) 234.

13. AL-GHAZĀLĪ, *Munqidh*, 73, trad. de l'auteur.

qui réfère à son empire éprouvé banalement dans l'autonomie de la sexualité partielle mais renvoie aussi, ne l'oublions pas, à la militarisation effective de la société. Une autre expression, «les appétits du monde» (*shahawāt al-dunyā*) nous introduit à l'univers illimité et répétitif, à la soif insatiable du pervers. Pulsion destructrice et auto-destructrice, il est naturel que Ghazālī perçoive son corps «au bord branlant d'un précipice; si je ne me redressais pas, nous dit-il, j'allais tomber dans le feu¹⁴». Avons-nous besoin de souligner le contenu libidinal, relatif au désir, de ce feu dévorateur, image et réalité d'une passion despotique? Le sentiment de culpabilité qui sourd de cette confession semble être littéralement formidable: il fait peur; à surmoi excessif, jouissances de l'excès, ou plutôt magnification de ces plaisirs perçus comme des plaisirs extrêmes, des transgressions majeures. De quoi Ghazālī pouvait-il se sentir coupable? De faillir à son vœu de pauvreté et de ne pas vivre pour Dieu. L'énergie suffisante pour secouer l'inertie de l'habitude fit défaut à Ghazālī; ce fut Dieu qui lui «facilita le renoncement au pouvoir, aux biens et aux amis¹⁵». Dieu représente ce mouvement de bascule qui fit que la sublimation l'emporta sur la perversion, mais le sentiment de culpabilité persistait; il alimentera l'écriture de l'encyclopédique *Ihyā' ulūm al-dīn* (*Revivification des sciences de la religion*); plus de 3.000 pages, une rédemption généreusement payée.

Puis Ghazālī se dépouilla de tout, choisit le dénuement et «abandonna l'enseignement et son autorité. Il se vêtit de toile rugueuse et jeûna continuellement; il ne subsistait que grâce à son salaire de copiste¹⁶». Avilissement de ce corps naguère ostensiblement paré, exposé comme un fétiche, preuve d'un triomphe idéologique et enseigne d'un État conquérant. Le chroniqueur nous dit: «Lorsque Ghazālī vint à Bagdad, nous évaluâmes ses habits et sa monture à 500 dinars; après son renoncement et son départ, nous estimâmes ses vêtements, lors de son passage dans cette ville, à 15 *qirāt*¹⁷». Ce dénuement était voulu. Il restitue au corps sa liberté native; accomplissement de la conversion spirituelle, propice à une nouvelle économie pulsionnelle, il annonce une inscription symbolique d'une tout autre signification. Ghazālī apprenait à devenir maître en sa demeure psychique.

L'*Ihyā'* expose principalement une thérapeutique de l'âme. La notion de *ilāj*, thérapeutique, traverse toute l'œuvre et en fait un traité pratique, à ranger parmi les médecines de l'âme: «la guérison du cœur est obtenue par l'oblitération des voies du mal¹⁸». Les prescriptions religieuses sont telle «l'administration de potions amères

14. AL-GHAZĀLĪ, *Munqidh*, 97.

15. AL-GHAZĀLĪ, *Munqidh*, 73, trad. de l'auteur.

16. IBN AL-JAWZĪ, *Al-Muntazam* (sana 505), (Beyrouth: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1992), 124-125.

17. *Ibid*; *qirāt*: piastre.

18. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā' ulūm al-dīn*, III, *Kitāb sharḥ 'ajā'ib al-qalb*.

et répugnantes¹⁹». Cette médicalisation de l'éthique, relevons l'expression: «médicament pratique ou éthique (*al-dawā' al-ʿamalī*)²⁰», vient répondre à une véritable perception pathologique de l'homme immoral: «l'orgueilleux et le vaniteux sont minés de l'intérieur et malades²¹». L'affect est cause d'impiété. La religion s'empare donc de la terminologie médicale et use de ses concepts les plus alarmants, ceux de l'urgence; intoxication et antidote: «Ignorer Dieu est un poison mortel; lui désobéir pour suivre ses passions, une cause de maladie. Au contraire, reconnaître Dieu est l'antidote vital; lui obéir, en contrariant ses propres passions, voilà le remède qui guérit²²». Un retentissement physique du langage religieux sur le corps du croyant est attendu: les troubles de l'âme, lors des doutes métaphysiques, s'inscrivent sur le corps et nécessitent une thérapie religieuse, l'univers psycho-affectif de l'individu étant fondamentalement structuré par la croyance religieuse. Celle-ci joue donc un rôle décisif dans l'équilibre psychologique du musulman. L'emprise de la métaphysique sur l'affectivité n'est-elle pas le but du mysticisme?

Parlons de la mystique, du soufisme. La mise en échec de la sensualité par l'ascétisme est compensée par la nature même de la connaissance mystique: ni abstraite ni austère mais concrète et savoureuse, se fondant sur (*al-dhawq*), littéralement, ce qui est goûté, éprouvé, l'expérience affective et existentielle. C'est une connaissance affectivement vécue dont le siège est le cœur: «la science livresque des théologiens est remplacée par la science du cœur, la spéculation par l'intuition²³». Comment s'effectuera la nouvelle affectation du désir chez Ghazālī? Bien sûr, par sa mise au service du dogme mais d'une manière telle que l'incandescence de la pulsion y atteigne un éclat immatériel. Dans les séances de *dhikr*, répétition du nom de Dieu, Ghazālī exige la présence du cœur et exalte «ceux qui mentionnent assidûment le nom de Dieu par le cœur et la langue²⁴». Ce *dhikr* du cœur qui supprime le verbe est «une sorte de martèlement de la prière par le battement du cœur charnel, et la pulsation du sang dans les artères et les veines, sans aucune prononciation²⁵...». Que la pulsion soit détournée de son objet terrestre n'empêche pas son expression par déplacement, l'énergie vitale, primitive, du couple diastole / systole se mobilise et se structure selon un signifié métaphysique: le rayonnement de l'amour éprouvé pour le Créateur; l'amour-passion conquiert

19. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā' ʿulūm al-dīn*, III, *Kitāb damm al-jāh wa l-riyā'*.

20. *Ibid.*

21. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā' ʿulūm al-dīn*, III, *Kitāb damm al-kibr wa l-ʿujb*.

22. AL-GHAZĀLĪ, *Munqidh*, 108.

23. GOLDZIEHER, Ignaz, *Le Dogme et la loi de l'Islam* (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1973), 140-141.

24. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā' ʿulūm al-dīn*, I, *Kitāb tartīb al-awrād*.

25. ANAWATI Georges Chehata & GARDET Louis, *Mystique musulmane*, Coll. Études musulmanes (Paris: Vrin, 1961), 222.

une dimension nouvelle qui transcende les limites corporelles et physiques et rapetisse des problèmes jugés naguère insurmontables.

Le corps du théologien officiel, appareil et lieu d'un malaise bouleversant, connaît enfin le soulagement; c'est le soufisme qui produit cette pacification symbolique — mais qui se rapproche le plus possible de l'imaginaire, et qui impose à la loi, la loi du cœur²⁶ — de tous les organes qu'il investit. Ghazālī n'envisage point la lecture du *Coran* sans présence du cœur, appelé à s'é mouvoir selon le contenu et la tonalité de chaque verset; il doit ressentir tristesse, crainte, espoir et joie en raison de la signification des paroles divines. Le croyant doit parvenir à un état tel qu'il a l'impression que Dieu Lui-même s'adresse à lui; la foi que réclame Ghazālī du croyant est une foi, pour reprendre l'admirable expression de Gardet et d'Anawati, «qui réalise et introvertit dans le cœur de l'homme son objet²⁷». De fait, l'innocuité de l'introversion de la libido a pour condition une riche symbolique, cet imaginaire devant obtenir l'aval de la loi. Chez Ghazālī, *qalb* (cœur), *rūh* (esprit) et *nafs* (âme) ont tous un versant corporel, physiologique et un autre éthique et mystique qu'il désire ancrer, enraciner au plus profond de l'être, dans son fondement somatique par ce dédoublement systématique des significations, le sens mystique venant se superposer au sens corporel, biologique. Ce corps étant donné par Dieu, il est juste que chaque organe fonctionne, palpite et vibre dans le sens d'un respect total de ses prescriptions et d'un amour absolu pour lui.

Une transmutation des passions terrestres en amour céleste s'opère. L'objet du désir deviendra Dieu. Loi et imaginaire réconciliés. Loin de déboucher sur une adoration rigoriste où le sentiment de la grandeur de Dieu conduit à l'effroi, le soufisme ghazālīen invite à une adoration où l'amour est essentiel, l'affectivité et les émois du croyant informant sa foi: «Les gens clairvoyants, affirme-t-il, n'ont pas d'autre objet d'amour que Dieu; (...) la passion pour Dieu existe²⁸». Cet amour s'exprime selon le mode de la passion, exclusif; et des sens, la jouissance est concrètement évoquée: «Nul ne mérite cet amour que Dieu, le Très-Haut. (...) contempler Son visage est le plus grand plaisir²⁹». La logique même de la passion intervient et une de ses expressions est l'acceptation du décret divin, qu'il comporte contrariétés ou malheurs car l'amour-passion nous porte à tout agréer de l'être aimé³⁰. Dans la perversion, le problème fondamental est la réhabilitation de l'affectivité et le soufisme, c'est l'expansion infinie du cœur.

26. Dans une certaine limite car Ghazālī demeure orthodoxe et résolument anti-hallājien. Cf. Louis MASSIGNON, *La Passion de Hallaj* (Paris: Gallimard, 1990).

27. ANAWATI & GARDET, *Mystique musulmane*, 227.

28. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā' ulūm al-dīn*, IV, *Kitāb al-maḥabba*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

Ghazālī défendit le *samāʿ* (oratorio) et la danse extatique contre l'interdit des chefs d'écoles orthodoxes: «Sache que l'oratorio mystique (*samāʿ*) est primordial; il produit un état psycho-spirituel dans le cœur qui s'appelle "extase"; cette extase provoque le mouvement des membres qui est soit désordonné et cela s'appelle tremblement, ou cadencé et il s'agit de l'applaudissement ou de la danse³¹». Le *samāʿ* est recommandé pour qui désire se rapprocher de Dieu, Lui témoigner son amour et parvenir au dévoilement mystique: «*al-samāʿ* excite le désir (*shawq*) qu'il ressent pour Dieu, raffermir sa passion et son amour et attise la flamme de son cœur; il produit en lui des états de dévoilement mystique et de grâces ineffables³²».

Ghazālī critique durement ceux qui récusent le *samāʿ* et réproche leur insensibilité et leur froideur, c'est encore une fois exalter l'affectivité; le mouvement cadencé du corps est une jouissance en lui-même; la scansion du *dhikr* aussi; l'épiderme, l'ouïe, la parole, lieux investis, se rattachent sans conteste à une oralité si privilégiée chez Ghazālī: «Le stupide, l'insensible, celui dont le cœur est froid et qui ne peut parvenir à la jouissance du *samāʿ* s'étonne que celui qui l'écoute en jouisse, s'étonne également de son extase, de ses émotions et de la modification du teint de son visage³³». L'intuition d'un plaisir *sui generis* que l'on ne peut exactement localiser puisqu'il participe de tout le corps fait dire à Ghazālī que le *samāʿ* «est savouré par un sens interne situé dans le cœur; celui qui ne possède pas cet organe ne saurait absolument pas en jouir». Modification des sécrétions glandulaires, stase, engorgement et évacuation, accélération du pouls, lividité et rougeur selon les émois suscités par une divinité au corps du croyant immanente. Cette physiologie des passions n'était plus incongrue. Il était loin le temps de la répression des émois par les *fuqahāʿ*. Loin le temps des reproches faits à Rābiʿa al-Adawiyya. Que fallait-il à Ghazālī pour légitimer l'incarnationnisme (*al-ḥulūl*) et l'union mystique avec Dieu (*al-ittihād*)? Probablement d'avoir moins écrit!

Cet oratorio mystique permet le dévoilement des mystères célestes qui est la science par excellence, celle que doit rechercher tout soufi: «Elle est l'expression d'une lumière qui se manifeste dans le cœur, une fois purifié et débarrassé des caractères blâmables; [...] cette science confère la connaissance véritable de l'Être divin, qu'Il soit exalté, de ses attributs éternels et parfaits et de ses œuvres». Son domaine est l'ineffable: «il verra ce que l'on ne peut ni expliquer ni décrire». La prière, la lecture du Coran, le *dhikr*, la méditation sur la création peuvent aussi favoriser ce dévoilement mystique. Sublimation sans limite, cosmique; à défaut de lire dans le corps les passions

31. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyāʾ ʿulūm al-dīn*, II, *Kitāb adhbāb al-samāʿ*.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

quotidiennes, les servitudes de l'étendue que le praticien viennois a studieusement codifiées, Ghazālī y déchiffre le monde: «L'homme est une représentation abrégée du monde. (...) Ses os sont comme les montagnes, sa chair telle la terre, et ses cheveux pareils aux plantes...»³⁴. Microcosme et macrocosme, reprise de l'homologie néo-platonicienne; pour Ghazālī, il suffit d'examiner l'homme pour trouver la solution des énigmes de l'univers, puisqu' «il n'y a rien d'étrange ou d'incompréhensible dans le monde qui n'ait sa clef et sa solution en l'homme»³⁵. Celui qui sublime remplace un problème dangereux par un autre anodin; problématique inoffensive que cette correspondance anthropo-naturelle, si édifiante et rassurante, comparée à la fébrilité de l'homme du pouvoir, ingénieuse et souvent surprise. Notre cas d'espèce même.

Dans les différents degrés de la foi et de la croyance à la certitude de l'unicité divine (*tawḥīd*) — nous savons que le Moyen-Âge avait une prédilection pour les classes et les catégories — le dévoilement mystique représente l'ultime, l'essence même de la foi et du *tawḥīd*. Le premier degré de la foi est la croyance par imitation (*taqlīd*); le second se rapporte à une croyance étayée par une certaine argumentation, et il caractérise les théologiens. Le troisième comprend ceux qui disposent de la «lumière de la certitude»³⁶, grâce au «dévoilement mystique et à l'ouverture de la poitrine, ainsi que par la contemplation selon la lumière intérieure»³⁷, ceux-là sont appelés les connaisseurs (*al-ʿarīfūn*).

Ghazālī, en une théorie du voile dont certains ont dénié l'authenticité, propose également une classification des croyances, sa configuration étant faite d'obstacles s'interposant entre le croyant et la Lumière véritable; Ghazālī ne pouvait qu'être fasciné par cette théorie du voile; sa propre expérience peut s'interpréter comme un effort pour surmonter les *ḥujub* (voiles) qui l'éloignaient de Dieu. Le théologien oscilla tant qu'il put entre un désir tellurique de dominer les autres, quitte à rendre opaque la réalité ultime et la recherche de la certitude. Il lui arriva même de douter que celle-ci pût exister; la tentation sophiste est donc perceptible³⁸ et on peut mesurer le chemin parcouru par Ghazālī lorsqu'il troqua les illusions du monde contre la certitude. Selon le contenu de chaque profession de foi, conviction, doctrine ou superstition, un rang et une position par rapport à cette lumière lui sont affectés. La première catégorie est dans une obscurité totale: la lumière divine ne lui parvient pas à cause de son incroyance; ses membres «sont "voilés" par les seules ténèbres.

34. AL-GHAZĀLĪ, *Kīmīyā' al-sā'ada* (Le Caire: Maktabat al-Jundī, 1393-1973) 131.

35. AL-GHAZĀLĪ, *Mi'rāj al-sālikīn* (Le Caire: Maktabat al-Jundī, 1393-1973) III.

36. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā' ulūm al-dīn III. Sharḥ ajā'ib al-qalb*.

37. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā' ulūm al-dīn I. Kitāb qawā'id al-'aqā'id*.

38. Farīd Jabre parle d'équipollence des preuves, *takāfī' al-adilla*, qui laisse l'esprit perplexe.

Ce sont les athées (*mulhida*). [...] Leur voile est leur propre âme, qui est trouble, et leurs appétits, qui sont ténébreux. Et il n'y a pas d'obscurité plus épaisse que celle de la passion (*hawā*) et du "moi" (*nafs*)³⁹. Une seconde catégorie est dans la pénombre; il s'agit des idolâtres et des croyants anthropomorphistes ou dualistes: «les officiants de ces faux cultes sont isolés de la lumière de la vérité par leurs sens (totémisme), leur imagination (zoolâtrie, astrolâtrie), ou un jugement fallacieux (... anthropomorphistes, corporéistes, littéralistes)⁴⁰».

Une troisième catégorie est séparée de la lumière divine par des lumières dont l'intensité constitue un voile; cette catégorie comprend quatre classes. La première est vraisemblablement celle des ash'arites: «En premier lieu, le groupe de ceux qui ont compris ce qu'il fallait réellement entendre par ces attributs, et qui ont saisi que les termes de "parole", de "volonté", de "puissance" et de "science", entre autres, ne s'appliquent pas de la même façon aux attributs de Dieu et aux hommes⁴¹». Une deuxième classe concerne les adeptes d'une cosmogonie métaphysique; pour eux, Dieu intervient en tant qu'Agent moteur de l'univers, le mouvement des astres signifiant leur obéissance à Dieu et leur acte d'adoration. Ce sont vraisemblablement les philosophes aristotéliens. La troisième classe ne se différencie de la deuxième que par l'idée que le mouvement des astres n'est pas directement engendré par Dieu, mais par l'intermédiaire d'un de ses serviteurs: «Le Seigneur serait ainsi celui qui met en mouvement Le Tout par voie de commandement, non pas par voie directe⁴²». Cette interprétation compromet le dogme de l'unicité divine, pense la dernière classe de cette catégorie, laquelle considère que Dieu est «exempt, par sa sainteté et sa transcendance, de tout ce que nous Lui avons attribué⁴³!» Certains parmi cette catégorie sont parvenus à un état de conscience où rien n'existe plus que Dieu, et ils éprouvent ce qu'ils appellent l'union avec Lui: «le sens de Sa parole: "Toute chose est périssable sauf Sa Face" est devenu pour eux une expérience personnelle (*dhawq*) et un état vécu (*hāl*)⁴⁴». Ces mystiques parlent même d'«identification» avec Dieu (*ittihād*). Si Ghazālī ne partage pas cette idée, il adopte résolument l'idée du monisme de l'Être sans le développement à l'allure panthéiste d'Ibn 'Arabī, *waḥdat al-wujūd*: Dieu se manifeste partout dans l'univers.

39. AL-GHAZĀLĪ, *Mishkāt al-anwār*, trad. R. Deladrière (Paris: Seuil, 1981) 86.

40. AL-GHAZĀLĪ, *Mishkāt*, 43.

41. *Ibid.*, 92-93.

42. *Ibid.*, 93.

43. *Ibid.*, 94.

44. *Ibid.*, 95. Cf. Coran LV, 26, selon la traduction de Denise Masson (Paris: Gallimard, 1967): «Tout ce qui se trouve sur la terre disparaîtra. La face de ton Seigneur subsiste...».

Certains soufis, remarque Ghazālī, ont médité si profondément cette unicité qu'ils en sont arrivés à confondre leur être avec l'être de Dieu et prononcer des mots que seule l'ivresse extatique justifie: «Ils sont abîmés dans la pure unicité (*fardāniyya*), l'esprit comme frappé de stupeur, incapables de se souvenir d'un autre que Dieu et incapables de se souvenir d'eux-mêmes. Il n'y a en eux que Dieu, et ils sont dans un état d'ivresse (*sukr*) qui réduit leur raison à l'impuissance. C'est ainsi que l'un d'eux a pu dire: "je suis la Vérité" (*anā l-Ḥaqq*)⁴⁵». Thème plotinien par excellence: «Je suis uni à l'être divin et, arrivé à cette activité, je me fixe en lui au-dessus des autres êtres intelligibles⁴⁶». Le néo-platonisme est également perceptible dans la classification des différentes étapes que le sūfī doit parcourir dans son processus ascensionnel (*mi'rāj*), du premier degré (*al-mi'rāj al-awwal*) au septième (*al-mi'rāj al-sābi*). Ce premier degré est celui des gens du commun; ils doivent méditer d'abord les merveilles de la création; le second, celui des gens intelligents, pieux et savants: ils doivent examiner l'âme humaine et déterminer si elle est éternelle ou non. Ghazālī ajoute qu'elle est indestructible, pérenne et que cette éternité constitue le fondement de toute éthique et religion. Dans le troisième degré, il réfute le système cosmogonique des philosophes et en particulier la thèse de l'éternité du monde. Le quatrième se rapporte à Dieu en tant que seule véritable Lumière: «La Lumière absolue, c'est le Créateur, qu'Il soit exalté⁴⁷». On peut déchiffrer dans cette absolutisation de la lumière, l'influence de la gnose néo-platonicienne. Au degré supérieur, se place la station réservée aux prophètes. Au sixième, nous relevons une symbolique de la résurrection des corps; cette sublimation s'achève par un exposé sur la mort, septième degré, le plus élevé, dans cette révélation graduelle. La hiérarchisation et la luminosité des esprits est une conception néoplatonicienne fondamentale.

Le dénouement de la crise psycho-spirituelle de Ghazālī aboutit à une efflorescence et à un déploiement impressionnant d'images-symboles, résultat d'une adéquation remarquable de l'imaginaire et de la loi; la dimension coercitive de celle-ci s'efface au moment où le corps reprend ses droits en une extase devenue désormais le stade suprême de l'éthique. La réforme morale et religieuse telle que la proposa Ghazālī est un compromis entre la sensibilité spirituelle dominante, le soufisme, et le droit orthodoxe. C'est une canonisation sélective des idées et des valeurs jugées compatibles avec le dogme et qui s'effectua sous la pression d'une large diffusion sociale du soufisme. Depuis le IV^{ème}/X^{ème} siècle, les soufis gagnaient en prestige et en vénération, les théologiens souffrant de plus en plus de discrédit et *l'Iḥyā'* peut se lire,

45. *Ibid.*, 53-54. Il s'agit d'al-Ḥallāj.

46. PLOTIN, *Les Ennéades*, trad. E. Bréhier, IV, (Paris: Les Belles lettres, 1927) 8, §1, 216.

47. AL-GHAZĀLĪ, *Mi'rāj*, 152.

à cet égard, comme une archive sur les idées les plus répandues dans l'aire irano-irakienne au ^v^{ème}/_{XI}^{ème}s. M. Arkoun formula cette thèse audacieuse, à contre-courant de l'idée dominante d'un Ghazālī rénovateur (*mujaddid*).

Ghazālī disparaît en 505/1111. Ses biographes rapportent que sur son lit de mort, il répétait ce mot: «la fidélité... la fidélité» (*al-ikhlās*). De quelle fidélité voulait-il parler? À sa foi première, fervente dans la gène? Sans doute. Il renouait ainsi le pacte de foi et d'amour, en glorifiant, selon la sourate du même nom, un Dieu unique auquel il déclarait sa fidélité après avoir succombé aux passions. En trouvant le mot fort qui achevait sa vie terrestre, il montrait qu'il s'était libéré de tout ce qui avait rendu sa foi superficielle et vacillante, lorsqu'il voulait servir les puissants de ce monde.