

logo not found or type unknown

Title Le souci d'orthodoxie dans le soufisme d'al-Ghazālī : Réflexion sur la critique ghazalienne de la thèse de l'union mystique et du phénomène d'anomisme dans le milieu soufi / Ndiouga Kebe

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 117-127

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/190273>

LE SOUCI D'ORTHODOXIE DANS LE SOUFISME D'AL-GHAZĀLĪ

RÉFLEXION SUR LA CRITIQUE GHAZALIENNE DE LA THÈSE DE L'UNION MYSTIQUE ET DU PHÉNOMÈNE D'ANOMISME DANS LE MILIEU SOUFI

par

Ndiouga KEBE

Dans son ouvrage *al-Munqidh min al-ḍalāl*, où il nous livre la représentation qu'il se fait de son propre parcours intellectuel et spirituel, al-Ghazālī écrit à propos de la voie des soufis: «*Il m'est devenu certain que les soufis sont ceux qui suivent particulièrement la Voie de Dieu, le Très-Haut, que leur conduite est la meilleure qui soit, que leur Voie est la plus juste et leur leurs mœurs les plus pures. Et même s'il était advenu que l'on additionne l'intelligence des raisonnables, la sagesse des sages et la science de ceux qui ont accédé aux secrets de la Loi sacrée parmi les savants, dans le but de changer quelque chose que ce soit de leur conduite et de leurs mœurs pour ainsi le remplacer par quelque chose de meilleur, cela ne serait point possible*»¹.

En lisant ces lignes nous pouvons dire aisément que le soufisme, auquel l'auteur du *Munqidh* s'était converti depuis une dizaine d'années, paraissait bien avoir gagné son adhésion et sa préférence parmi les différentes voies que les chercheurs empruntaient, à son époque, dans leur recherche de la vérité. La retraite dans laquelle il s'est

1. AL-GHAZĀLĪ, *al-Munqidh min al-ḍalāl*, dans *Majmū'at rasā'il al-Ghazālī* (Beyrouth: Dār al-Fikr, 1996, première édition), 554-555.

engagé à la suite de sa crise spirituelle qui le fit abandonner l'enseignement officiel², lui permit, nous raconte-t-il dans son récit autobiographique, de faire l'expérience de la voie des soufis, après avoir étudié leurs doctrines à travers les textes attribués aux grands maîtres de cette voie tels qu'Abū Ṭālib al-Makkī, al-Muḥāsibī, al-Junayd, al-Shiblī, al-Biṣṭāmī etc. Et cette expérience lui aurait permis de réaliser que le soufisme est la voie par excellence de la certitude et de la contemplation de la vérité profonde des choses.

Pourtant, dans plusieurs de ses ouvrages, al-Ghazālī engage une réflexion très critique concernant certaines expressions répandues dans le milieu soufi, telles que celles de l'«union» (*al-itṭihād*), de la «jonction» (*al-itṭiṣāl*) et de l'«infusion» (*al-ḥulūl*), ces expressions par les lesquelles on désigne souvent l'état de la relation entre Dieu et le mystique arrivé à la réalisation spirituelle plénière. De même, il prend ses distances vis-à-vis des comportements antinomistes qui se manifestaient dans certains milieux soufis et qui seraient la conséquence d'une certaine vision de l'«amour de Dieu» et de l'ascèse³, ou celle d'une conception de la *ma'rifa*, la connaissance mystique qui, selon les partisans de cette vision, abroge les obligations religieuses et dispense de l'observance de la Loi révélée⁴, doctrine qu'al-Ghazālī condamne et juge avec beaucoup de

-
2. *Ibid*, 553-554. Les interprétations sont nombreuses sur l'état d'esprit d'al-Ghazālī et les véritables motifs qui l'ont poussé à quitter l'enseignement officiel et à s'engager dans la voie des soufis, soupçonnant l'impact de facteurs externes d'ordres sociopolitique: JABRE, Farid, «La biographie et l'œuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière des *Ṭabaqāt* de Sobkī», dans *MIDEO* 1 (1954) 84-85; HOGGA, Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en islam, Ghazālī et les Seljūqides*, Coll. Études musulmanes (Paris: Vrin, 1993) 149-157 ou idéologique: TAMER, Aref, *al-Ghazālī bayna l-falsafa wa l-dīn* (Londres: Riad El-Rayyes Books, 1988), 47-49, allant même, parfois, jusqu'à douter de sa sincérité: 'ABD AL-DĀ'IM AL-BAQARĪ, *I'tirāfāt al-Ghazālī aw kayfa arrakha al-Ghazālī li-nafsihī* (Le Caire: Dār al-Nahḍa al-'Arabīyya, 1971) *passim* et surtout 157, 161, 163, 165-169; quant à nous, nous choisissons ici de suivre la cohérence qu'al-Ghazālī lui-même nous donne de son propre parcours, prenant en considération le grand impact que pouvait avoir sur un esprit aussi insatiable que celui d'al-Ghazālī, l'appel d'un mysticisme profond qui avait, d'ailleurs, ravi son frère Ahmad plusieurs années plus tôt; et qui, à leur enfance déjà, constituait le socle de leur éducation sous l'influence de leur père, admirateur et serviteur des soufis, et de leur premier éducateur après la mort de leur père, lui-même soufi: AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-shāfi'iyya al-kubrā*, vol. 6 (Le Caire: Issa al-Bābī al-Ḥalabī, 1968, 1^{ère} édition), 193 et 208-209.
 3. MASSIGNON, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, (Paris: Cerf, 1999), 114-115.
 4. Voir sur *al-Ībāḥa*, MASSIGNON, *Essai*, 115 et 305; *Recueil de textes inédits*, 77 cité par GARDET, Louis & ANAWATI, Georges C., *Mystique musulmane: Aspects et tendances, expériences et techniques*, Coll. Études musulmanes (Paris: Vrin, 1976) où cette doctrine est attribuée à al-Wāsiṭī et, curieusement, aux Sālimiyya). Ibn 'Arabī aussi défendra, selon Massignon, la thèse selon laquelle «il y a des hommes pieux à qui leurs péchés ne font pas de tort devant Dieu», comme le cas d'al-Ḥallāj, voir MASSIGNON, Louis, *La Passion de Hallāj*, Vol. II, (Paris: Gallimard, 1975), 416, ce qui est différent de l'idée d'abrogation de la Loi que professent les *ibāḥī*-s.

sévérité⁵. Par ailleurs, il rejette en bloc l'idée que le contenu objectif de la « science du dévoilement », qui est la science de la *Réalité* (*al-ḥaqīqa*), puisse contredire ou abolir le sens extérieur de la *Loi révélée* (*al-sharī'a*), et il s'adonne à une argumentation très laborieuse, notamment dans son *Ihyā'*⁶, dans le seul but de démontrer que si la science des soufis doit rester cachée des regards des non-initiés, c'est pour une autre raison que la possible contradiction qu'elle présenterait vis-à-vis de la loi révélée et de la tradition muḥammadienne.

De ces prises de position d'al-Ghazālī, il nous semble possible de déduire que sa vision du soufisme restait critique ou pour le moins marquée par un jugement sélectif, à moins de considérer qu'il avait sa vision propre de ce qu'est le soufisme, ce qui incite à envisager l'étude d'un soufisme ghazālīen qu'il faudrait expliquer et dont il importe de définir les caractéristiques. Le souci de se conformer à une orthodoxie, c'est-à-dire, un ensemble de principes bien déterminés qu'al-Ghazālī considérerait comme les critères de véracité et d'authenticité, a été très tôt appréhendé, et à juste titre, comme un élément déterminant dans les choix doctrinaux de notre penseur. Pour autant, l'orthodoxie qu'il dessine correspond-elle à l'islam officiel, celui des dirigeants politiques et de la majorité des savants de son époque, ou représente-t-elle une vision spécifique à al-Ghazālī avec ses caractéristiques propres? Par ses différentes prises de positions et sa démarche argumentative, al-Ghazālī ne nous renseigne-t-il pas sur ce qu'est, selon lui, le soufisme par rapport à l'islam et l'islam par rapport au soufisme, et, partant, sur ce qu'il faut au *taṣawwuf* pour pouvoir revendiquer être le cœur de l'islam et sa voie mystique?

LA DOCTRINE DE L'UNION MYSTIQUE

Selon l'explication donnée par G.-C. Anawati⁷, il s'avère qu'avant l'époque d'Abū Ḥāmid, trois théories étaient formulées dans le soufisme, pour décrire le rapport entre Dieu et le mystique dans l'expérience extatique. La première développe l'idée d'une conjonction (*ittiṣāl* ou *wiṣāl*) entre Dieu et le mystique, alors que la seconde tourne

5. Voir la *fatwa* d'al-Ghazālī sur la connaissance mystique (*al-ma'rifa*) et la question de l'abrogation des prescriptions légales (*isqāt al-takālīf*) in SUBKĪ, 268-283; *Ihyā'*, I, 48; *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (Le Caire: éd. Dar al-Salām, 2005); édité avec *al-Imlā' 'an ishkālāt al-ihyā'* d'al-Ghazālī, *al-Mughnī 'an ḥaml al-asfār fī tkbrīj māfī l-Ihyā' min al-akbbār* d'al-Ḥāfiẓ al-'Irāqī et *Ta'rīf al-ahyā' bi-fadā'il al-Ihyā'* de 'Abd al-Qādir al-'Aydārūs en 2 vols.; *Mishkāt al-anwār, Le Tabernacle des Lumières*, trad. Roger Deladrière, (Paris: Éditions du Seuil, 1981), 72.

6. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, I, 119-123.

7. GARDET et ANAWATI, *Mystique musulmane*, 43.

autour du concept d'identification (*ittiḥād*) qui peut être compris aussi bien au sens de l'*ittiṣāl* qu'à celui d'une union des deux natures, une union substantielle. La troisième, quant à elle, professe une thèse selon laquelle «l'Esprit de Dieu habite, sans confusion de nature, l'âme purifiée du mystique»⁸, c'est le *ḥulūl* ou «l'infusion»⁹.

Cette thématique constitue l'un des sujets de la théologie soufie le plus discuté dans le milieu de l'islam traditionnel¹⁰. Le débat tourne principalement autour de deux axes: d'abord la possibilité même, d'un point de vue rationnel du *ḥulūl*, de l'*ittiṣāl* et de l'*ittiḥād*, et, ensuite, leur compatibilité en tant que doctrine et croyance avec la foi islamique.

Nous constatons chez al-Ghazālī deux manières d'aborder la question, caractérisées par une différence dans le ton, dans l'argumentaire et dans le jugement donné, suivant le groupe auquel la doctrine est attribuée.

LES PROPOS EXTATIQUES DES PRÊCHEURS POPULAIRES

La première manière d'aborder cette question chez al-Ghazālī correspond à ce que nous trouvons dans un passage du «livre de la science» au premier chapitre de la première partie de l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* consacrée à la pratique cultuelle (*al-'ibādāt*). C'est d'ailleurs le texte le plus cité dans les études pour dire la position d'al-Ghazālī sur le sujet. L'auteur évoque ici la question de l'*ittiḥād* avec un air de dénonciation et une condamnation particulièrement sévère. C'est dans le cadre d'une réflexion sur les *shataḥāt*, des locutions théophaniques attribuées à des grands maîtres soufis tels qu'al-Ḥallāj et al-Bisṭāmī.

Le terme *shataḥāt*, dans la tradition mystique musulmane, n'a pas toujours un sens négatif. Il est généralement considéré comme la manifestation, dans la parole, d'un «débordement» provoqué par la présence divine qui investit l'être intérieur du mystique en état de *wajd* (extase) jusqu'à le déposséder de sa conscience¹¹. Massignon,

8. *Ibid.*

9. À ces trois théories il faut ajouter celle du *fanā'*, qui implique l'extinction de la subjectivité du mystique qui s'éteint à lui-même et qui ne s'exprime plus à son nom, dorénavant, son «je» disparaît pour laisser se manifester, symboliquement, l'expression du «Je» divin. Et nous verrons que c'est le concept du *fanā'* qui gagnera la préférence d'al-Ghazālī.

10. MASSIGNON, *Passion*, III, 258 sur Badr al-Dīn al-'Aynī; voir aussi 'Abd al-Qāhir al-BAGHDĀDĪ, *al-Farq bayna l-firaq wa bayān al-firqa al-nājiya minhum* (Le Caire, Maktabat al-thaqāfa al-dīniyya, 2010), 254 et 284-295; AL-ASH'ARĪ, *Maqālāt al-islāmiyyīn* (Le Caire: Dār al-Ḥadīth, 2009), 18, 127 et 169; AL-GHAZĀLĪ, *Faḍā'ih al-bāṭiniyya*, éd. A. Badawī (Le Caire: 1964), 109.

11. GEOFFROY, Eric, *Initiation au soufisme* (Paris: Fayard, 2003), 109, concernant les propos extatiques d'al-Bisṭāmī.

s'inspirant du cas ḥallājien, le définit dans un paragraphe qui résume l'expérience même de l'union mystique. «Le mystique attentif saisit en toute phrase, en toute action [...] un appel divin. Et le dialogue peut commencer entre l'âme humble et recueillie, et la transcendante Sagesse divine. Les mots assumant alors pour l'âme la plénitude spéciale de leur réalité momentanée, les locutions divines se font entendre en elle; puis l'âme réforme son vocabulaire à leur image; et, au seuil de l'union mystique, intervient le phénomène du *shatḥ*, l'offre de l'échange, l'interversion amoureuse des rôles est proposée, l'âme soumise est investie à vouloir, à exprimer, sans s'en douter, «à la première personne», le point de vue même de son Bien-aimé; c'est l'épreuve suprême de son humilité, le seuil de son élection»¹². De ce passage ressort une définition plutôt apologétique de ce concept, présenté comme une grâce qui survient aux moments sublimes de «l'union».

Mais al-Ghazālī donne à ce terme une toute autre définition qu'il expose d'une manière manifestement satirique. Le *shatḥ* se présente selon lui sous deux formes de discours diffusés par des prêcheurs qui se réclament du soufisme:

- La première consiste à «des prétentions longues et pompeuses concernant l'amour et le désir de Dieu (*al-īshq*), la «connexion» au divin (*al-wiṣāl*) qui permettrait de se passer des pratiques culturelles extérieures, et qui poussent même certains à la prétention de l'union (*al-ittihād*), du lever du voile, de la perception directe par la vision et de la communication par la conversation directe, avec Dieu, faisant semblant de vivre l'expérience d'al-Hallāj et d'Abū Yazīd al-Bisṭāmī... dont ils répètent les propos, «*anā al-Ḥaqq*», «*subḥānī subḥānī*»¹³.
- La seconde signification du *shatḥ* consiste à tenir des «propos incompréhensibles se présentant sous des apparences attirantes et comportant des expressions pompeuses qui, au fond, sont insensées. Cela parce que celui qui les prononce ne les comprend pas, les émettant dans un moment où sa raison est troublée et son imagination désordonnée, alors qu'il les avait entendues sans pour autant saisir leurs sens, ou bien il les comprend mais ne peut pas les expliquer clairement à ses auditeurs, par défaut d'éloquence et de capacité d'expression»¹⁴.

Cette définition réduit le *shatḥ* à des préoccupations absurdes et vaines, dans le cas du second genre, et, pour le premier, à des prétentions fantasmagoriques que prononcent certains prêcheurs qui s'identifient à des grands maîtres soufis. Loin de

12. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 119.

13. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, I, 48. Voir aussi JABRE, Farid, *Essai sur le lexique de Ghazali. Contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exception du Tahāfut* (Beyrouth: Université libanaise, 1970), 128.

14. *Ibid.*, 48-49. Voir aussi JABRE, *Essai sur le lexique de Ghazali*, 129.

tenter ici de faire une analyse de fond du concept d' «union», al-Ghazālī se contente de donner un jugement juridique derrière lequel se dessine une volonté affirmée de maintenir l'ordre social et de préserver la croyance du commun des croyants à l'abri des doctrines et idées qu'il juge dangereuses pour la foi. «Ces gens, nous dit-il, ont causé beaucoup de dommages à la masse populaire et les étincelles de leur poisse sont disséminées dans le pays, de sorte qu'exécuter celui d'entre eux qui diffuse ces idées est meilleur pour la religion que de laisser vivre dix âmes»¹⁵. C'est d'ailleurs un jugement presque analogue qu'al-Ghazālī produira à l'encontre des courants antinomistes (*al-ibāḥiyya*) qui professaient l'abrogation des prescriptions lorsque le mystique arrive à un certain degré de perfection morale et spirituelle, comme nous le trouvons dans un texte ghazalien consacré à la critique de ce courant et conservé dans le recueil de ses correspondances en persan¹⁶.

Mais ce jugement juridique qui va jusqu'à déterminer une peine, ne se trouve, à notre connaissance, que dans des textes où al-Ghazālī parle de groupes qu'il considère comme des pseudo-soufis qui se réclament de la voie des maîtres et dont le comportement ternit, selon lui, l'image du soufisme, comme c'est le cas dans les textes que nous avons mentionnés. Ce jugement doit donc être situé dans le cadre d'un combat contre les impostures et des opinions dangereuses qui détournent la masse populaire de la science et des métiers en les attirant vers des croyances illusoires et des préoccupations vaines, troublant ainsi l'ordre, la mentalité et la croyance.

L'ITTIHĀD DANS LE DISCOURS DES MAÎTRES SOUFIS

Il y a en effet, chez al-Ghazālī, d'autres manières beaucoup plus profondes d'étudier cette question. Il en est ainsi dans d'autres passages de son œuvre, qu'ils soient théologiques comme dans une partie de son *al-Maqsad al-asnā*, son commentaire des 99 noms de Dieu, ou mystique, comme dans son *Aṣnāf al-maghrūrīn*, le traité qu'il a consacré à la question de l'illusion (*al-ghurūr*) et ses différentes manifestations dans la vie religieuse. Dans ces passages, Abū Ḥāmid essaie de démontrer l'erreur que comporte la doctrine de «l'union», respectivement par la démonstration rationnelle et par l'explication des différentes étapes de l'expérience de l'ascension mystique. Il ne donnera pas de jugement juridique, mais montrera que les concepts d'union, de jonction et d'infusion relèvent de l'impossible, voire de l'illusion, à moins qu'ils ne

15. *Ibid.*

16. AL-GHAZĀLĪ, *Faḍā'il al-anām min rasā'il ḥujjat al-islām*, traduit en arabe par Muḥammad 'Alā al-Dīn Maṣṣūr et Yūsuf 'Abd al-Fattāḥ Faraj, révisé par 'Abd al-Ḥamīd Madkūr (Le Caire, 2005, 1^{ère} édition), 144-145.

soient des expressions purement métaphoriques, ou simplement maladroites, d'un état spirituel qui se refuse au langage.

C'est dans *al-Maqṣad al-asnā*, qu'al-Ghazālī pose le plus clairement cette problématique, en réfléchissant sur la question de la possibilité, pour le serviteur, d'assimiler ou de s'identifier aux qualités des noms et des attributs divins. Il dégage cinq conceptions possibles de ce principe, dont il n'admet qu'une seule comme juste. Celle-ci consiste en ceci, que la personne assimile un ou des comportements qui correspondent à des attributs divins dans quelques-uns de leurs aspects, bien qu'ils soient d'ordres très différents et infiniment éloignés. C'est l'exemple de la générosité qui peut être attribuée aussi bien à l'homme qu'à Dieu, sans pour autant que les deux attributions désignent des qualités absolument identiques¹⁷.

Quant aux quatre acceptions erronées, ce sont les suivantes:

- 1) que des attributs réellement identiques à ceux de Dieu soient assimilés par une créature, qui devient, par exemple, le créateur des cieux, ce qui est insensé;
- 2) que les attributs divins eux-mêmes se déplacent pour habiter l'être de la personne, ce qui est impossible car les qualités ne subsistent que par les substances qu'elles qualifient;
- 3) qu'il y ait une union de deux êtres (*ittihād*), ce qui est logiquement impossible, car si deux essences indépendantes existent, elles ne peuvent plus s'unir pour en former une seule réellement. Il faut nécessairement que chacune des deux continue d'être ou qu'elles s'anéantissent, ou, alors, que l'une d'elles cesse d'exister. Dans aucun de ces cas on ne peut parler «d'union». Ainsi, les paroles rapportées des maîtres de la voie tels que Abū Yazīd, doivent être interprétées dans un sens logique et concevable;
- 4) la dernière possibilité, selon lui, est de considérer une installation ou infusion de Dieu (*ḥulūl*) dans l'homme ou l'inverse, ce qui ne pourrait être conçu que dans l'exemple d'un corps et son lieu, ou dans celui d'une qualité et la substance par laquelle elle subsiste. Les deux sont impossibles dans le cas de Dieu qui est non seulement immatériel et incorporel, mais subsistant par Lui-même, ce qui exclut toute idée d'installation dans un lieu ou d'incarnation dans une substance.

Ces concepts relèvent alors, en dehors de leur sens métaphorique, de l'erreur et de l'illusion¹⁸. Même si ce refus de l'union se fait ici au nom d'une certaine rationalité, il ne fait aucun doute que le but d'al-Ghazālī est de défendre l'idée que, quelque soit

17. AL-GHAZĀLĪ, *al-Maqṣad al-asnā fī sharḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, (Beyrouth: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, sans date), 121.

18. AL-GHAZĀLĪ, *al-Maqṣad*, 121-124.

le niveau d'élévation mystique, la réalité même de l'Essence divine ne peut jamais être atteinte. C'est le principe de «transcendance» (*al-taqdīs*) qui constitue un des fondements de la théologie asharite, voire même une des caractéristiques du monothéisme islamique.

Ainsi, le seul usage de l'*ittihād* qui sera admis par al-Ghazālī, est l'usage métaphorique désignant symboliquement un état dans lequel le serviteur perd toute conscience de son esséité, de son moi, de sorte qu'il ne voit dans l'existence que Dieu. Cela équivaut chez lui au «*fanā' al-fanā'*», «l'extinction de l'extinction», qui désigne le fait même que le soufi s'anéantit totalement dans la contemplation de la beauté de la présence divine au point de ne plus sentir ni sa personne, ni son propre *fanā'*, ni une quelconque chose autre que Dieu¹⁹. «Un tel état, nous dit al-Ghazālī dans son *Mishkāt al-anwār*, relativement à celui qui s'y trouve plongé, n'est appelé «identification» (*ittihād* [nous traduisons: «union»]) que par abus de langage, alors que son véritable nom est «réduction à l'Unité» (*tawhīd*)»²⁰. Dans l'*Ihyā'*, il le situe d'ailleurs au quatrième degré, qui est le plus haut niveau de la profession de l'unité, correspondant au *tawhīd* des «véridiques» (*ṣiddīqīn*)²¹ qui occupent chez lui le plus haut rang la hiérarchie des saints, juste avant le rang de la prophétie. Il n'est donc pas question chez lui d'union entre Dieu et l'homme, mais d'une extinction dans la contemplation. Et quel que soit son rang, le serviteur ne se sépare jamais de sa servitude intrinsèque (*al-'ubūdiyya*).

LA MA'RIFA

À côté de l'accès à la proximité de Dieu et à l'extinction dans la contemplation de Sa présence, la pratique soufie conduit également à la *mā'rifa*, la *Connaissance savoureuse* de Dieu et de la réalité profonde des choses, qui constitue une sorte de présent et d'hospitalité offerte au mystique. C'est une récompense que Dieu donne à un serviteur dont le cœur est assez pur et assez clair pour recevoir ses théophanies. Selon al-Ghazālī, c'est à cela que renvoie le *ḥadīth* «votre Seigneur lance dans les jours de votre temps des souffles providentiels, c'est à vous de vous y exposer»²², c'est-à-dire d'y prêter vos cœurs.

Cette *mā'rifa* est caractérisée chez al-Ghazālī, d'une part, par sa nature mystérieuse, consistant à une connaissance savoureuse permettant d'appréhender par le cœur les

19. AL-GHAZĀLĪ, *Le Tabernacle des Lumières (Mishkāt al-anwār)*, 54.

20. *Ibid.*, 55.

21. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, II, 1598 et 1801.

22. *Ḥadīṭ* rapporté par AL-ṬABARĀNĪ dans *al-Mu'jam al-awsaṭ*, n° 2856 et *al-Mu'jam al-kabīr*, n° 519.

choses divines, telles que le sens caché des textes sacrés, la signification des Noms et Attributs de Dieu, la vérité mystique de la création etc.; et d'autre part, par son mode d'acquisition qui est la *mukāshafa*, le dévoilement par et au cours duquel les choses se dévoilent au mystique telles qu'elles sont dans leur réalité vraie et leur vérité profonde. Elle donne accès aux secrets du Royaume céleste (*al-malakūt*) et permet au mystique de contempler le secret de l'esprit (*sirr al-rūh*)²³, que le prophète s'abstenait d'expliquer, celui de la destinée (*sirr al-qadar*)²⁴, dont ce dernier interdisait la discussion, ainsi que le secret de la profession de l'unicité chez les «véridiques» (*tawhīd al-ṣiddīqīn*)²⁵, dont la diffusion est synonyme d'apostasie chez l'auteur de l'*Ihyā'*²⁶.

Pendant, si al-Ghazālī soutient les vérités de la *ma'rifa* et de la sainteté et proclame leur suprématie hiérarchique vis-à-vis des autres formes de connaissances religieuses, il n'en demeure pas moins hostile à l'idée qu'elles puissent être considérées comme constituant le seul but de l'expérience soufie et de la pratique religieuse en général, de sorte qu'elles puissent, lorsque le serviteur y accède, favoriser une licence quant à l'observance des prescriptions de la Loi révélée (*al-shar'*), comme semblent le penser certains groupes se revendiquant du soufisme.

Selon al-Ghazālī, les données de la science du dévoilement ne sont pas contradictoires avec celle de la *shar'ā*. Elles ne sauraient les abroger ou en dispenser le mystique. «Celui qui dit que la *ḥaqīqa* (la «Réalité» objet de la *ma'rifa*) est contraire à la *shar'ā* (la Loi révélée) ou que le *bāṭin* (le sens caché de la révélation) contredit le *zāhir* (le sens apparent), celui-là est plus proche de l'incroyance que de la foi» nous dit-il²⁷. La *ḥaqīqa* est, par rapport à la *shar'ā*, simplement d'un autre ordre et supérieur. Si la première consiste à la contemplation des actions et des théophanies, la seconde, elle, consiste aux recommandations du Seigneur qu'un serviteur ne saurait négliger. «Celui qui isole le sens apparent est un «grossier littéraliste» (*ḥashwī*), celui qui isole le sens caché est un «intérieuriste» (*bāṭinī*), tandis que celui qui unit les deux est un «parfait» (*kāmil*)» nous dit-il dans son *Mishkāt al-anwār*²⁸. De même il fait sien cet adage soufi qu'il répète à plusieurs endroits de ses ouvrages: «l'homme parfait est celui chez qui la lumière de la connaissance n'éteint pas celle de la piété scrupuleuse»²⁹. Le soufi authentique pleinement réalisé qui est «l'homme parfait»

23. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, I, 120.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, 1598 et 1599 sq.

26. *Ibid.*, I, 120.

27. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, I, 119.

28. AL-GHAZĀLĪ, *Le Tabernacle des lumières*, 71.

29. *Ibid.*, 72 et AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, I, 119.

(*al-kāmil*) ne peut par conséquent jamais « négliger la moindre des limites tracées par la Loi, malgré la perfection de sa connaissance intérieure »³⁰.

Ainsi, bien qu'al-Ghazālī considère cette connaissance comme procurant le salut et le bonheur suprême, il rejette sa conséquence chez certains courants soufis que notre penseur nomme *al-ibāhiyyūn*³¹ ou « apprentis gnostiques » (*al-mubtadi' bi l-mā'rifa*)³², qui est un dépassement des prescriptions légales au nom, selon eux, du perfectionnement moral et spirituel de, et l'accès à, la proximité de Dieu qu'ils auraient déjà acquise. « C'est une erreur, nous dit-il, commise par certains de ceux qui ont suivi la voie spirituelle, [...] un faux pas, l'homme qui parcourt la voie spirituelle trébuche et tombe, tiré trompeusement vers le bas par Satan qui le jalouse »³³.

Contre eux, al-Ghazālī soutient que le perfectionnement ainsi évoqué est l'un des objectifs de la mission prophétique, ce qui ne veut pas dire qu'il en soit le seul. Et comme pour en donner un exemple, il déclare que le prophète qu'il considère comme modèle de perfectionnement était soumis à beaucoup plus d'obligations culturelles que sa communauté³⁴. Ainsi, la *mā'rifa* ne permet l'accès au salut que lorsqu'elle est accompagnée de pratiques conformes à l'enseignement muḥammadien. « Toute science ou action, nous dit-il dans *Ayyuhā l-walad*, qui n'est pas conforme à l'enseignement de l'Élu, c'est-à-dire du Prophète, ne peut être qu'égarément et source d'éloignement de Dieu »³⁵.

Il s'avère ainsi que le soufisme auquel al-Ghazālī s'est converti, ne pouvait être que celui qui prend ses sources dans le message prophétique et qui reste toujours, dans ses principes et son développement, en parfaite conformité avec ce message. Mais la conformité avec l'enseignement muḥammadien n'est pas synonyme de soumission à un islam officiel qui serait celui des dirigeants politiques et de la majorité des savants et croyants de son époque. C'est cet islam là qu'al-Ghazālī jugeait perverti, au point de devoir être réformé, c'est-à-dire le ramener à sa forme authentique. C'est ainsi qu'il dénonça les déviations qui étaient survenues dans le domaine des sciences religieuses ainsi que les altérations conceptuelles qui avaient conduit à considérer des sciences de l'ici-bas, tels que le *fiqh* et le *kalam* etc. comme des sciences religieuses par excellence, au détriment de la spiritualité. Les « savants du mal », les

30. *Ibid.*

31. AL-GHAZĀLĪ, *Fadā'il al-anām*, 144 et *Le Tabernacle des lumières*, 72.

32. SUBKĪ, *Ṭabaqāt al-shāfi'iyya al-kubrā*, 274.

33. AL-GHAZĀLĪ, *Le Tabernacle des lumières*, 72-73.

34. *Ibid.*, 275, citant le Coran: 73 (*al-Muzzammil*), 1-3.

35. AL-GHAZĀLĪ, « *Ayyuhā l-walad* », dans *Majmū'at rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, *Majmū'at rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (un recueil de 26 épîtres attribués à al-Ghazālī), (Beyrouth: Dār al-Fikr, 1996, première édition), 170; le recueil contient *Ayyuhā l-walad* aux pages 165-179 et *al-Munqidh min al-dalāl*, 537-564.

«médecins malades» sont les expressions par lesquels il désigne des juristes, des théologiens et des pseudo-soufis.

Dès lors, l'orthodoxie islamique qu'al-Ghazālī observait dans sa pratique et son enseignement soufis, doit plutôt se chercher dans le message prophétique à travers ses deux formes de transmission, à la fois exotérique et ésotérique. Al-Ghazālī nous dit dans son récit autobiographique que les soufis, dans leur expérience, entrent en contact avec les esprits des prophètes et reçoivent d'eux des connaissances. Et lorsqu'il décrit les qualités du maître spirituel habilité à initier les aspirants dans la voie soufie, il mentionne qu'il doit être «affranchi de toutes sortes de fanatisme doctrinal et qu'il se passe des commentaires secondaires des sources islamiques grâce au savoir qu'il reçoit directement du Messager de Dieu»³⁶.

CONCLUSION

Ainsi, le souci d'orthodoxie chez al-Ghazālī peut être considéré comme un souci d'authenticité, d'un point de vue islamique, car la véritable voie de l'orthodoxie chez lui n'est rien d'autre que celle des soufis. Il nous semble que c'est justement pour cette raison qu'il a pu dire dans son récit autobiographique, juste après le passage qui ouvrait notre intervention, comme s'il voulait expliquer la raison pour laquelle le soufisme jouit du statut idéal qu'il lui confère, que «tous leurs mouvements (des soufis) et leur repos, aussi bien dans leur fors intérieurs que dans leurs comportements extérieurs, sont tirés de la lumière de la niche prophétique, et il n'y a sur terre, au-delà de la lumière de la prophétie, aucune lumière à partir de laquelle s'éclairer». Nous voyons donc là une vision du soufisme comme une voie qui n'a de source que la niche de la lumière de la prophétie et qui n'a d'existence que par sa filiation avec la lumière prophétique et sa fidélité à celle-ci. Il n'y a pas là, à notre sens, une «orthodoxisation» du soufisme, si l'on veut dire par là que le soufisme avant lui, dans son essence et dans ses principes même, était en porte à faux avec les principes islamiques; nous ne parlerons pas non plus d'une conciliation entre soufisme et sunnisme, considérant que leur séparation pourrait être historique et temporelle mais jamais essentielle ou principielle. Il nous semble qu'il s'agit plutôt d'une reformation de la voie soufie, c'est-à-dire redonner au soufisme ce qui, selon lui, était sa forme initiale et authentique, à savoir la véritable orthodoxie islamique et son accomplissement plénier, et de permettre à l'islam orthodoxe, par ricochet, de retrouver toute sa dignité spirituelle.

36. AL-GHAZĀLĪ, *Majmū'a*, 173.