

logo not found or type unknown

Title Hors de l'islam point de salut ? : Juifs, chrétiens et hétérodoxes dans l'eschatologie d'al-Ghazālī / Emmanuel Pisani

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 139-184

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/190279>

HORS DE L'ISLAM POINT DE SALUT?

JUIFS, CHRÉTIENS ET HÉTÉRODOXES DANS L'ESCHATOLOGIE D'AL-GHAZĀLĪ

par

Emmanuel PISANI*

Institut Catholique de Paris – IDEO

Dans *Iljām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām*, dernier opuscule qu'il rédige en III^e, al-Ghazālī définit le salut comme l'adhésion aux réalités profondes gravées dans le cœur de l'homme. La correspondance entre la réalité vraie (*ḥaqīqat al-ḥaqq*) et ce que croit l'homme est cause du bonheur béatifique (*sa'āda*) car un tel homme, au jour de sa mort, ne sera pas disgracié par le feu de l'humiliation ou de la confusion (*nār al-khizy wa l-khajīla*), ni par celui de la Géhenne (*nār al-jahannam*)². Le salut est donc intimement lié au fait de croire (*fides qua*) mais aussi au contenu de cette foi, à ses «éléments cognitifs» (*fides quae*), lesquels renvoient à la *shahāda* en sa double affirmation, celle de l'unicité divine d'une part et celle du rôle et de la véracité de l'Envoyé d'autre part³.

* Enseignant en islamologie à l'Institut Catholique de Paris, correspondant de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire, le fr. Emmanuel Pisani est dominicain de la Province de Toulouse. Il a soutenu une thèse sur al-Ghazālī sous la direction de Geneviève Gobillot (Lyon III) et Michel Younès (UCLy). Cet article expose une partie de notre étude et de nos conclusions.

1. AL-GHAZĀLĪ, *Iljām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām*, dans *Rasā'il al-imām al-Ghazālī fi-l-fiqh wa l-'aqāida wa l-uṣūl wa l-taṣawwuf* (Le Caire: Dār al-Shāṭibī, 2010), 585.
2. AL-GHAZĀLĪ, *al-Iljām*, B.3, f. 5, 621.
3. Pour les citations de l'*Ihyā'*, nous revoiyons autant que possible à deux éditions: AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, 2 volumes (Le Caire: Dār al-Salām, 2007) et AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (Jeddah:

Cependant, la dimension existentielle de la foi par laquelle l'homme pose un acte de confiance et adapte son agir en fonction de ce qu'il croit être la vérité et qui l'informe, est-elle irrévocablement rejetée par al-Ghazālī dans sa compréhension de la foi (*īmān*), de ses modalités, de ses degrés, et cela, au-delà de l'appartenance à l'islam? Dans quelle mesure, de son point de vue, la croyance aussi imparfaite des non musulmans peut-elle contenir une part de «vérité», qui concorderait avec la vérité gravée dans le cœur (*fiṭra*) de tout homme et constituerait cet «atome de foi» nécessaire mais suffisant au salut et dont il est notamment question dans le *Kitāb Sharḥ 'ajā'ib al-qalb* de l'*Iḥyā'*?⁴

L'anthropologie d'al-Ghazālī défend une conception universelle de l'homme dans son aspiration au monde céleste de l'*amr*: l'homme, en sa nature profonde, aspire aux réalités divines. Il est une créature debout, selon le mot d'Aristote, qui même dans le chemin de l'égaré de la passion ou de la mécréance (*kufṛ*) garde en lui cet éclat de lumière divine, ce souffle divin de l'acte créateur par lequel il est venu au monde⁵. La conception élitiste d'al-Ghazālī de l'humanité en ses diverses catégories ne congédie pas pour autant cette vision universelle de la nature humaine, ce qui le prédispose à intégrer à sa réflexion théologique non point une théorie affirmant le salut des non musulmans mais pour le moins des éléments inclusifs suggérant une telle possibilité. Des observateurs attentifs et connaisseurs avisés de la pensée d'al-Ghazālī, de sa spiritualité, de sa philosophie et de sa psychologie, ont souligné l'impossibilité qu'il conçoive au sein de sa 'théologie' la damnation éternelle pour la majorité des hommes. Peter Heath, par exemple, note que, par sa philosophie, al-Ghazālī montre qu'il «ne pourrait accepter une situation dans laquelle la plupart des hommes sont condamnés à rester incapables de participer aux réalités divines»⁶. Philosophe, et reconnu tel par Ibn Rushd, al-Ghazālī est un ash'arite. Or, on ne peut comprendre

al-Minhāj, 2011). Les références à la deuxième édition seront mises entre crochet. Ici: [V.1, K.2, faṣl 1, 338-339]; *Faḍā'ih al-Bāṭiniyya wa faḍā'il al-Mustazhiriyya*, éd. 'Abd al-Rahmān Badawī, (Le Caire: 1964), 115; Voir aussi BORRMANS, Maurice, «Le Credo d'al-Ghazālī et ce qu'il dit du Kalām et des Mu'tazila dans son *Kitāb qawā'id al-i'tiqād* de l'*Iḥyā'*», *MIDEO* 30 (2014).

4. Selon un *ḥadīṭ* rapporté par al-Ghazālī: «On dira au jour du jugement: 'sortez du feu celui (*man*) qui a en son cœur ne serait-ce qu'un *mitqāl* [unité de mesure utilisé dans le monde arabo-persan et équivalent à 4,25 grammes] de foi, ou même de la moitié ou du quart d'un *mitqāl*, ou celui d'une graine ou d'un atome (*dharra*)»: AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, K.21, b.9, 878, [V.5, 81]. *Ḥadīṭ* cité par BUKHĀRĪ, K. 97, n° 65 / 7439.
5. AL-GHAZĀLĪ, *Mi'rāj al-sālikīn* dans *Majmū' rasā'il al-imām al-Ghazālī* (Beyrouth: Dār al-fikr, 1996), 52. Voir ARISTOTE, *Partie des animaux*, III, 10, 673-678.
6. HEATH, Peter, «Reading al-Ghazālī: the Case of Psychology», dans Todd LAWSON (éd.) *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*. Essays in Honour of Hermann Landolt (London, New York City: I. B. Tauris London, The Institute of Ismaili Studies, 2005), 195.

sa vision de l'eschatologie et du salut en dehors de la cause qui a motivé la révolte d'al-Ash'arī contre le rationalisme des mu'tazilites: leur lecture de la justice y apparaissait intransigeante et implacable, froide et indifférente et finalement, intolérable. L'ash'arisme est, comme l'écrit le philosophe Souleymane Diagne, «une insurrection spirituelle puis intellectuelle contre l'idée d'un Dieu tout de raison, et finalement abstrait, devenu incompréhensible dans sa transcendante transparence. Il est la demande d'un Dieu personnel, avec des attributs pour l'appeler puisque dans son Livre, il s'est donné pour nous les noms les plus beaux; il est un appel à un Dieu à qui il y a un sens à adresser une prière pour les petites et les grandes choses, pour éviter l'inévitable, et qui peut, pour un pleur, effacer tous les péchés d'une existence dissolue. Sans 'comment?」⁷.

Le pécheur pardonné, parce qu'il s'est repenti, le *fāsiq* sauvé et introduit dans l'anse du paradis au crédit de l'intercession du prophète, telle est la lumière que jette l'eschatologie d'al-Ash'arī à l'encontre des mu'tazilites⁸. Mais sur le *kāfir*, l'infidèle, le non musulman, ash'arites, mu'tazilites et traditionnistes se rejoignent d'une seule voix et affirment l'irrévocabilité de sa damnation. La convocation des versets coraniques et des *ḥadīṡs* semblent ne laisser à cet égard aucune place à l'ambiguïté. Tout n'est pas si simple cependant, car si le *kāfir* est un non musulman, ne peut-il avoir d'une certaine manière la foi (*īmān*) et être considéré comme croyant (*mu'min*)? À lire le commentaire d'al-Ash'arī sur les fins dernières, le châtement est infligé à celui qui ne croit pas en Dieu — l'athée donc —, ou à celui qui refuse de croire en la réalité eschatologique décrite par le Coran, ce qui correspond *stricto sensu* dans les catégories terminologiques d'al-Ghazālī au *mulhid*⁹. Or, pour notre auteur, la réalité de la foi n'est pas équivalente à celle de l'islam, le *mulhid* est un *kāfir*, mais tout *kāfir* n'est pas *mulhid*. La foi implique une parole, une adhésion par le cœur, une confiance envers le Transcendant, une attitude existentielle. Elle ne se réduit pas à la confession explicite de l'Unique mais s'étend au simple acte de bonté, à l'acte du bel agir propre à celui qui est doué du beau caractère et qui confie sa vie à la providence divine.

La conception anthropologique d'al-Ghazālī et sa théologie de l'*īmān* en toutes ses dimensions le conduisent ainsi à émettre des hypothèses originales qui ne sont pas

7. DIAGNE, Souleymane Bachir, *Comment philosopher en islam?* (Paris: Panorama, 2008), 30.

8. Pour les mu'tazilites, l'intercession est sans réel fondement: Dieu accorde de nécessité le salut au pécheur repentant en vertu de son attribut de justice. Quant au pécheur non repentant, le châtement lui est dû et il serait injuste qu'il n'en soit pas frappé; l'intercession consisterait donc en ce cas à demander à Dieu d'être injuste ce qui n'a pas de sens: IBN FŪRAK, *Mujarrad maqālāt al-Ash'arī*, ed. Daniel Gimaret (Beyrouth: 1987), 167, l.20.

9. PISANI, Emmanuel, *Hétérodoxes et non musulmans dans la pensée d'al-Gazālī*, Thèse de Doctorat, sous la direction de Geneviève Gobillot et la codirection de Michel Younès (Lyon: Université Lyon III, UCLy, 2014). Voir notamment notre partie II.1.

sans s'écarter de la stricte doctrine ash'arite. Certes, elles y sont peu nombreuses — al-Ghazālī est attaché à montrer sa fidélité à l'orthodoxie voulue par Nizām al-Mulk — mais elles existent, au détour d'une histoire, d'une des «*isrā'īliyyāt*», d'une image ou plus encore d'un enseignement ésotérique qu'il réserve à ceux dont la connaissance divine est suffisamment lumineuse pour comprendre la part du secret de Dieu, sans y lire, avec indignation, l'expression insolite d'une innovation (*bid'a*) ou de la mécréance (*kuf'r*).

Les principales données de l'eschatologie d'al-Ghazālī se trouvent dans l'*Ihyā'*, notamment dans le *Kitāb dhikr al-mawt wa mā ba'dahu* (*Livre du souvenir de la mort et de l'au-delà*), mais aussi dans l'épître de Jérusalem, *al-Risāla al-Qudsiyya* qu'al-Ghazālī juge bon de reproduire au livre deuxième de l'*Ihyā'*, dans le *Kitāb al-tawba* (*Le Livre du repentir*), le *Fayṣal al-tafriqa bayna l-islām wa l-zandaqa* et *al-Durra al-fākhira* (*La Perle précieuse*), ouvrage qu'il a rédigé après l'*Ihyā'*, comme l'attestent les nombreuses références auxquelles il renvoie. L'authenticité de ce dernier livre a été discutée par les orientalistes. Mais nombreux, encore aujourd'hui et non des moindres, sont ceux qui y voient la main du maître¹⁰. Du point de vue de l'eschatologie, il s'agit de son ouvrage le plus descriptif dans lequel le sort des non musulmans y est explicitement traité.

En exposant l'eschatologie des non musulmans chez al-Ghazālī, notre article est une contribution, à la lumière de l'enseignement d'un grand théologien de l'époque

10. L'authenticité de l'ouvrage a été mise en doute par certains orientalistes. Asín Palacios et W. Montgomery Watt ont souligné des différences sensibles dans les descriptions eschatologiques d'avec l'*Ihyā'*: ASÍN PALACIOS, Miguel, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid: 1934-1936), 3 vol. et WATT, W. Montgomery, «*The authenticity of the words attributed to al-Ghazali*», dans *The Journal of the Royal Asiatic Society*, Cambridge (1952). Hava Lazarus-Yafeh est encore plus tranchée dans son rejet de l'œuvre du corpus ghazālīen: LAZARUS-YAFEH, Hava, *Studies in al-Ghazzali*. Cependant, Margaret Smith, Ignaz Goldziher, Lucien Gauthier et Frank Griffel se prononcent pour son authenticité: SMITH, Margaret, *Al-Ghazālī the Mystic: a Study of the Life and Personality of Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ṭūsī al-Ghazālī, together with an Account of his mystical Teaching and an estimate of his Place in the History of Islamic Mysticism* (London: 1944); GOLDZIHHER, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, an der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen (Leiden: Brill, 1920); GRIFFEL, Frank, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009). Pour l'ouvrage en question: AL-GHAZĀLĪ, *La perle précieuse (Ad-dourra al-fākhira)*, Traité d'eschatologie musulmane, texte arabe publié d'après les manuscrits de Leipzig, de Berlin, de Paris et d'Oxford, accompagné d'une traduction en français, des variantes, des notes critiques et une introduction par Lucien Gauthier (Amsterdam: Oriental Press Amsterdam, 1878). Pour notre part, il nous semble que le fait que le vocabulaire et les descriptions se distinguent parfois de l'*Ihyā'*, n'est pas significatif. En effet, au sein même de l'*Ihyā'*, les descriptions et les catégories eschatologiques diffèrent d'un livre à l'autre. Authentique ou non, l'auteur s'efforce indubitablement d'inscrire son propos dans le cadre de l'*Ihyā'* comme l'attestent les différents renvois. Par ailleurs, certaines thèses dont la formulation est plus audacieuse que l'*Ihyā'* se retrouvent en partie dans le *Fayṣal al-tafriqa bayna l-islām wa l-zandaqa*. Il existe entre les ouvrages une cohérence relative.

médiévale, au débat contemporain sur le salut de l'autre en islam, lequel a donné lieu récemment à la publication de l'ouvrage *Between Heaven and Hell*, édité par Mohammad Hassan Khalil¹¹. Notre étude rejoint aussi celle du livre de Josef Dreher qui traite de la question du salut accordé aux parents du prophète de l'islam¹².

1. PROLÉGOMÈNES MÉTHODOLOGIQUES

Il n'est pas toujours aisé de déterminer la position précise d'al-Ghazālī à une question posée. Soucieux d'assurer l'unité de la communauté musulmane au-delà des querelles d'écoles juridiques, théologiques ou mystiques, son propos vacille souvent d'une posture à l'autre: tantôt opposé aux gens du *kalām*, tantôt lui-même *mutakallim*; véhément polémiste contre les philosophes, il n'en demeure pas moins être l'un des grands *falāsifa* de son siècle; critique à l'égard des *fuqahā'*, il rédige des ouvrages de *fiqh*; partisan dans le *tahāfut al-falāsifa* d'une lecture littérale des descriptions des fins dernières contre Avicenne¹³, il en suggère pourtant ailleurs la dimension symbolique¹⁴. Dans le *Kitāb Sharḥ 'ajā'ib al-qalb* de l'*Ihyā'*, il affirme que les connaissances de la fin dernière peuvent être acquises par la seule raison mais dans le *Kitāb al-'ilm*, il soutient le contraire, cette connaissance relevant de la révélation seule. En bref, comme le remarque l'orientaliste Henri Laoust, al-Ghazālī ne cesse d'adapter son langage aux circonstances ou à son auditoire¹⁵. Mais ce balancement n'appartiendrait-il pas à la méthode même de notre auteur, balancement permettant de nuancer chaque affirmation comme pour susciter la recherche, la réflexion et l'approfondissement, ou rejeter toute forme de pensée systémique enfermant l'esprit dans une cohérence dogmatique?

11. KHALIL, Mohammad Hassan, (ed.), *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation and the Fate of Others* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
12. DREHER, Josef, *Maṭālib al-nūr al-sunnī al-minbī' an ṭahārat nasab al-nabī al-'arabī*, Le traité de 'Abdī Effendī al-Busnawī (Le Caire: IFAO, 2013).
13. AL-GHAZĀLĪ, *Kitāb qawā'id al-aqā'id*, dans *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, K.2, f. 2, 123 et AL-GHAZĀLĪ, *The Incoherence of the Philosophers, Tahāfut al-falāsifa*, A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, Islamic Translation Series (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000² [1997]), 214.
14. AL-GHAZĀLĪ, *Mizān al-'amal*, édition Sulayman Dunyā (Le Caire: 1964). Pour la traduction française: AL-GHAZĀLĪ, *Critère de l'action (Mizān al-'amal), Traité d'éthique psychologique et mystique*, version française et étude analytique par Hikmat Hachem, Préface de M. Louis Massignon (Paris: 1945). Certes, Farid Jabre a attiré l'attention sur le fait qu'al-Ghazālī rapporte dans cet ouvrage les thèses soufies. Aussi, ne les partagerait-il pas forcément: JABRE, Farid, *La notion de la Ma'rifa chez Ghazali* (Beyrouth: Dar el-Machreq), Collection Recherches, Tome VIII, 1986², 34. Cependant, al-Ghazālī lui-même se dit soufi dans le *Munqidh min al-dalāl*.
15. LAOUST, Henri, *La politique de Ghazālī* (Paris: Geuthner, 1970), 14.

Le premier à suggérer la dimension pédagogique des positions hétérogènes d'al-Ghazālī est Ibn Ṭufayl dont Ibn Rushd fut le disciple¹⁶. Ibn Ṭufayl soulignait en effet la dimension ésotérique de l'enseignement ghazālīen et l'incapacité des gens du commun à en saisir la profondeur¹⁷. Remarquons, pour notre part, qu'al-Ghazālī n'a eu de cesse de mener le combat contre le *taqlīd*, le péché majeur d'une intelligence réduite à imiter, répéter et se conformer servilement au discours du maître¹⁸ et à qui il oppose la véritable connaissance (*ma'rifa*). Or, précisément, la science (*al-'ilm*) est un chemin sans fin, une invitation non pas à répéter, mais à chercher toujours plus loin afin de révéler Dieu, de faire advenir la connaissance en dévoilant les voiles qui voilent sa lumière, chemin spirituel qui ne peut faire l'économie d'une discipline spirituelle et éthique¹⁹. Le balancement méthodologique ghazālīen s'oppose donc au dogmatisme de la pensée qui fige l'opinion théologique en la transformant en un énoncé immuable.

Ce préalable méthodologique est indispensable pour comprendre ce qu'il en est de la possibilité de salut en dehors de l'islam dans la pensée de celui qu'on appelait déjà de son vivant *Hujjat al-islām*, la preuve de l'islam. En effet, la lecture attentive de ses écrits ne permet pas d'identifier de position unilatérale et, d'un livre à l'autre, mais aussi parfois au sein du même ouvrage, son propos épouse un mouvement quasi aphoristique. Pour autant, al-Ghazālī n'est pas Nietzsche, et s'il refuse le systématisme sclérosant, une dynamique se dessine et se creuse au gré d'un exemple, d'une image ou d'une parabole. L'analyse s'affine, se précise, parfois juste sous la forme d'une suggestion, car il est des secrets divins que la masse des hommes ne peut saisir et auxquels il ne conviendrait pas de l'exposer à sa connaissance. Tel le maître attentif et attentionné à chacun de ses étudiants, le discours du pédagogue s'adapte selon ce que peut en saisir son auditoire: «Cheminez au rythme des plus faibles parmi vous et ne dévoilez pas le soleil aux chauves-souris au risque de les brûler. Revêtez-vous des vertus de Dieu et condescendez à quitter votre éminente demeure pour rejoindre le ciel de ce

16. IBN ṬUFAYL, *Ḥayy Ibn Yaqzān*, ed. Farūq Sa'd (Beyrouth: Dār al-āfāq al-jadīda, 1992) 113.

17. AL-GHAZĀLĪ, *Jawāhir al-Qur'ān*, The Council for the Revival of Arabic Heritage (Beyrouth: Dār al-āfāq al-Jadīda, 1988).

18. Al-Ghazālī distingue l'imitation positive et nécessaire dans le parcours du croyant (*iqtidā'*) de l'imitation servile (*taqlīd*): AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.6., 8, 88. Sur la critique du *taqlīd* voir aussi: AL-GHAZĀLĪ, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*, Interprétation et divergence en islam, texte édité, traduit et annoté par Mustapha Hogga, Préface par Jean Jolivet, Coll. Études musulmanes, XLII (Paris: Vrin, 2001) 32 (fr.), 33 (ar.).

19. Al-Ghazālī s'appuie sur la tradition selon laquelle «Dieu a soixante-dix voiles de lumière et de ténèbres; s'il les enlevait, les gloires fulgurantes de Sa Face consumeraient quiconque serait atteint par Son regard»: A AL-GHAZĀLĪ, *Mishkāt al-anwār*, édition et introduction par 'Abū al-'Alā 'Afīfī (Le Caire: 1964), [pour la traduction française: AL-GHAZĀLĪ, *Le Tabernacle des Lumières (Mishkāt Al-Anwār)*, Traduction de l'arabe et introduction par Roger Deladrière (Paris: Seuil, 1981), 85].

monde, afin que les faibles se lient à vous et puisent de vous quelques étincelles de lumière parvenant ainsi à percer vos voiles, comme les chauves-souris puisent à la lumière perdurant du soleil et des étoiles au plein cœur de la nuit»²⁰. Ce conseil du maître illustre à propos notre avertissement. Il souligne aussi qu'à celui qui est déjà avancé sur le chemin des rapprochés, il est possible de l'enseigner et de lui dévoiler l'éclat d'une lumière supérieure sans craindre de le heurter dans sa foi²¹. Or, dans l'*Ihyā'*, ouvrage qu'il destine pourtant à un large public, al-Ghazālī s'octroie la liberté de digressions propres à la science du dévoilement (*'ilm al-mukāshafa*). Ces pages méritent de notre part une attention extrême puisqu'elles nous introduisent au cœur de sa pensée, qu'il s'agisse de philosophie ou de 'théologie mystique'. Elles apportent des nuances et des lumières qui ouvrent une pensée que l'on ne saurait donc réduire à une citation.

2. DIEU EN ACCUSATION: SALUT ET PRÉDESTINATION DANS L'*IHYĀ'*

La question du salut dans l'islam est d'un point de vue théologique liée à celle de la prédestination (*al-qadā' wa l-qadar*). En effet, si la foi (*īmān*) est un don de Dieu et si Dieu est tout puissant et qu'il sait tout, le salut dépend donc de sa volonté. Or, si seul celui qui fait acte d'islam par la récitation de la *shahāda* est sauvé, alors il faut en déduire que Dieu ne veut pas le salut de tous les hommes. Le non musulman, qu'il soit juif, chrétien ou hétérodoxe serait donc prédestiné à souffrir les affres de l'enfer. Dieu serait-il donc avide de la douleur de ses créatures, serait-il un despote arbitraire qui ouvre, à celui-ci, le cœur à l'islam mais en prive, celui-là, à tout jamais? Serait-il cruel, sadique ou injuste? À moins que Dieu ne soit «pervers», pour reprendre l'expression de Maurice Bellet²², dans la mesure où il exige de ses créatures qu'elles l'aiment et le prouvent en accomplissant ses commandements, mais il refuse à certaines d'entre elles ses bienfaits sans lesquels elles ne peuvent le connaître et l'aimer?

La rudesse de ces questions n'a rien de contemporaine. Dans le *Kitāb qawā'id al-'aqa'id* de l'*Ihyā'*, al-Ghazālī les joint au procès dressé contre Dieu. Elles sont celles, dès les premiers siècles de l'islam, des *zindīqs* qui persiflèrent contre le déterminisme

20. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.32 (*Kitāb al-ṣabr wa l-shukr*), Š.2, R.1, b.4, 1431 [V. 7, 321-322].

21. AL-GHAZĀLĪ, *Mishkāt al-anwār*, ed. David Buchman: *Al-Ghazālī' The Niche of Lights*, A parallel English-Arabic text translated, introduced and annotated by David Buchman (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998) 1-2.

22. BELLET, Maurice, *Le Dieu pervers* (Paris: Desclée de Brouwer, 1998).

coranique et accusèrent Dieu de fou (*safih*)²³. Mais pour notre auteur, de telles accusations sont dénuées de toute légitimité car la créature ne jouit d'aucun droit à l'égard de Dieu. Dieu est Tout-Puissant et il n'est redevable de rien, il n'est soumis à aucune contrainte. Contrairement à l'opinion des mu'tazilites, al-Ghazālī affirme que Dieu peut, s'il le veut, imposer aux hommes au-delà de ce qu'ils peuvent supporter²⁴. Il est libre de leur infliger un châtement combien même ils n'auraient pas commis de péchés²⁵. Agir ainsi ne contrevient pas à la justice divine. Dieu n'est pas injuste puisque l'injustice consiste à disposer indûment des biens d'autrui. Or si Dieu est auteur de toutes choses, il en est aussi le propriétaire, tout Lui appartient. Quant au supplice du souffre de la Géhenne, il est compréhensible que l'homme s'en épouvante et le redoute. On peut comprendre que son agrément soit d'entrer au paradis, dans la demeure du jardin divin. Mais il ne peut pas, au nom de ce désir, de cette aspiration, de cette inclination, émettre la moindre revendication à l'égard de Dieu. Dieu a des droits mais il n'a aucun devoir, aucune obligation envers l'homme qui n'est qu'une créature. Dieu est libre de l'existence et de l'advenir de la créature, et il est en ses attributs libre de la rétribuer selon son bon vouloir. Quant à la souffrance des justes ou des saints, al-Ghazālī répond à l'objection en remarquant qu'elle n'épargne point les animaux que l'on égorge alors même qu'ils n'ont commis aucun crime²⁶. Dieu, dit-il, jouit à notre égard du même pouvoir. «Aucune obligation ne lui incombe (*lā yu'qal fī haqqihī al-wujūb*)»²⁷, principe d'*uṣūl al-dīn* qui découle du Coran: «Dieu n'a pas de compte à rendre de ce qu'il fait, mais les hommes devront lui rendre compte de leurs actes» (S. 21,23)²⁸.

Aucun homme ne peut donc accuser Dieu du sort dont il sera soumis dans l'au-delà puisque Dieu dispose de tous les droits. Aucune revendication donc, mais le constat de la cruauté ou de la perversité de Dieu ne tombe pas pour autant et al-Ghazālī en

23. Ainsi, Ibn al-Rāwandī dans le *Kitāb 'abath al-ḥikma* aurait déclaré: «Celui qui rend ses serviteurs malades et souffrants n'est pas un sage (*ḥakīm*) en son comportement envers eux; il ne prend pas soin d'eux et il ne leur est pas miséricordieux (*raḥīm*). Il en va de même de celui qui les rend pauvres et miséreux. N'est guère sage celui qui ordonne obéissance à une personne dont il sait qu'elle ne lui obéira pas. Celui qui jette un serviteur qui lui est infidèle (*kafāra*) et désobéissant dans le feu éternel est un fou (*safih*) et point un sage, car il ignore comment infliger une punition qui soit proportionnée aux péchés commis»: AL-KHAYYĀT, *Kitāb al-Intiṣār*, éd. H. S. Nyberg, Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawendī l'hérétique. Seconde édition revue et traduite par A. Nader (Beyrouth: 1957) 2. L'ouvrage d'Ibn al-Rāwandī est jusqu'à ce jour perdu.

24. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.2 (*Kitāb qawā'id al-'aqā'id*), f.3, R.3, a.5, 132 [V.I, 409-410].

25. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.2 (*Kitāb qawā'id al-'aqā'id*), f.3, R.3, a.6, 132 [V.I, 410-411].

26. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.2 (*Kitāb qawā'id al-'aqā'id*), f.3, R.3, a.6, 132 [V.I, 410-411].

27. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.2 (*Kitāb qawā'id al-'aqā'id*), f.3, R.3, a.7, 132 [V.I, 411].

28. S. 21, 23:

rend compte. Il appert en effet d'après la révélation que Dieu comblera les musulmans et les croyants et qu'il châtiara les infidèles, les mécréants, les *kuffār*, tous ceux qui se sont détournés de lui et de sa loi. Dieu peut, s'il le veut, précipiter un saint musulman en enfer — et en ce cas, l'optique ash'arite serait bien moins généreuse que la position mu'tazilite —, mais il informe l'homme en sa parole que tel n'est pas sa justice. Dans cette perspective, les associationnistes et les païens sont donc seuls promis aux abysses de l'Enfer. Mais la question de la prédétermination des actes demeure dans la mesure où non seulement les actes sont créés par Dieu et que de lui dépendent le jour et l'heure de la mort, pourquoi ne les a-t-il pas fait mourir plus tôt, avant qu'ils n'embrassent l'infidélité? Cette interrogation est explicitée dans le *Qistās al-mustaqīm* à propos d'une controverse avec les mu'tazilites qui affirment que Dieu doit accorder à ses fidèles ce qu'il y a de meilleur²⁹. Al-Ghazālī montre le non-sens d'une telle opinion qui finit par acculer Dieu devant la parole des infidèles. Il plaide donc contre le raisonnement des mu'tazilites, fondé sur une opinion (*ra'y*) fautive³⁰.

Le *Kitāb qawā'id al-'aqā'id* mentionne de nouveau la problématique. Cette fois-ci, cependant, al-Ghazālī ne se limite pas à relever l'ineptie de la démarche mu'tazilite mais il cherche aussi à disculper Dieu de l'accusation de méchant à l'égard des *kuffār*. Ce passage est donc fondamental: non seulement il est injuste d'accuser Dieu d'être injuste, mais il est aussi inconvenant de le traiter de méchant. Al-Ghazālī souligne d'emblée les hauteurs nécessaires pour aborder un débat non dénué de mystère. Il établit une distinction quant à la nature relative du mal d'un évènement selon qu'il soit subi ou voulu: le mal n'est pas une réalité en soi mais dépend dans son appréciation de la perception de l'individu et de son contexte. Dieu en est absolument préservé. Il ne saurait donc être considéré comme un bourreau cruel et tyrannique, un pervers.

«À supposer la polémique (*munāzara*) dans l'autre-monde entre un garçon mineur et un adulte d'âge mur, tous deux morts musulmans. Selon les mu'tazilites, Dieu doit (*yajib*) favoriser et élever à un niveau plus élevé l'adulte que le garçon car il a peiné dans la foi (*īmān*) et l'obéissance (*ṭā'a*) après sa maturité. Disons que le garçon s'adresse à Dieu: 'Seigneur, pourquoi as-tu élevé sa position au-dessus de la mienne?'

29. Louis Gardet relève au moins trois fois cette anecdote dans les ouvrages suivants: GARDET, Louis, *La mesure de notre liberté. Les actes humains. Le décret et la Justice*, (Tunis: 1946), 61; GARDET, Louis et ANAWATI, Georges, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris: Vrin, 1948), 53; GARDET, Louis, *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris: Vrin, 1967), 99. Voir aussi PLATTI, Emilio, «Questions de théologie. Selon l'islam» dans *Recherches de science religieuse*, Juillet-Septembre (2008), t. 96/3, 355-367.

30. La controverse théologique se retrouve dans *Al-qistās al-mustaqīm*: AL-GHAZĀLĪ, *Al-qistās al-mustaqīm*, édition Victor Chelchot (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1959) [fr., trad. de Victor Chelchot, 223-224].

Dieu répondra: 'Parce que ayant atteint l'âge adulte, il s'est efforcé d'obéir [aux prescriptions de la Loi] (*ijtahada fi l-tā'a*)'.

Alors le garçon de répliquer: 'Mais c'est toi qui m'as fait mourir enfant. Tu aurais dû me laisser vivre jusqu'à ce que je devienne adulte et que je puisse m'investir [dans la pratique religieuse]. Tu ne m'as pas traité avec justice (*'adalta 'an al-'adl*) en le gratifiant d'une vie plus longue que la mienne? Pourquoi lui as-tu accordé cette faveur?'

Dieu dira alors: 'Parce que je savais que si tu devenais adulte, tu serais tombé dans l'associationnisme ou dans la désobéissance. Il était donc préférable que tu meures enfant'.

Tel est donc le raisonnement que les mu'tazilites appliquent à Dieu en l'état. Cependant, on peut imaginer que de cet échange, les mécréants (*kuuffār*), s'écrieraient des affres de l'Enfer: 'Seigneur tu savais que si nous atteignons l'âge adulte, nous tomberions dans le péché d'associationnisme. Pourquoi ne nous as-tu pas fait mourir dès l'enfance? Tu sais, nous nous serions même contentés d'une position inférieure à celle d'un enfant musulman'.

Que doit-on répondre à cela? N'est-il pas évident que la nature élevée et supérieure des mystères divins ne saurait être mesurée par les mu'tazilites! D'aucuns diront: 'Puisque Dieu a le pouvoir d'octroyer pour le mieux l'assistance divine (*ri'āya*) aux hommes (*'ibād*), il leur inflige [un comportement] qui leur vaudra le châtement dans l'au-delà. Un tel agissement est répugnant (*qabīh*) et ne saurait correspondre à la sagesse'.

Nous leur répondons que la vilénie renvoie à ce qui ne s'accorde pas avec une intention (*gharad*) si bien qu'une chose peut être infâme pour telle personne et bonne (*hasan*) pour une autre dès lors qu'elle correspond à l'intention de la seconde bien que ce soit aux dépens de la première. Ainsi, le meurtre d'une personne est reçu avec abomination pour ses amis, mais il est une bonne chose pour ses ennemis. Donc, si l'on entend par 'infâme' ce qui ne correspond pas à l'intention du créateur, ceci est impossible puisque Dieu n'a aucune intention [autre que sa volonté]. On ne peut concevoir pour Dieu l'infamie, tout comme l'injustice (*zulm*), puisqu'il est le seul à disposer des biens de ce monde. Et si l'on entend par 'infâme' ce qui ne correspond pas à l'intention des créatures, alors pourquoi avoir dit que cela était impossible à Dieu? Ne s'agit-il pas tout simplement d'une divagation, que nous avons réfutée, et qui correspond à la revendication des habitants de l'Enfer?»³¹.

Dieu obtient toujours ce qu'il veut et l'objet de sa volonté est toujours un bien du point de vue de Dieu. Il ne saurait donc y avoir une quelconque expression de malignité de sa part. Ce dialogue magistral et classique dans le monde ash'arite est aussi rapporté dans le *Mustazhirī*. Al-Ghazālī le commente en soulignant l'absolue liberté de Dieu qui fait ce qu'il veut et qui n'a de compte à rendre aux hommes. Aussi, dit-il, «[Dieu] n'est pas à questionner (*lā yus'alu 'ammā yaf'alu*)»³². Il ne s'agit pas d'une démission de la pensée devant la complexité du problème eschatologique qui lui est posé. La réponse d'al-Ghazālī est une réponse, elle est la réponse qui seule convient et qu'exige le Coran. Ainsi, il indique que «s'il venait à l'esprit de se demander pourquoi différent les destinées (*al-sābiqa*) alors que ceux qui ont un sort si malheureux

31. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, (*Kitāb qawā'id al-'aqa'id*), K.2, f.3, r.3, a.7, 132-133 [V.1, 411-413]. Voir aussi AL-GHAZĀLĪ, *Fadā'ih al-bāṭiniyya*, 127.

32. AL-GHAZĀLĪ, *Fadā'ih al-bāṭiniyya*, 128. On retrouve la référence au verset coranique déjà cité (S. 21, 23).

se retrouvent [contre leur gré] à l'état de servitude (*'ubūdiyya*)», il s'agirait d'une outrecuidance de la pensée à laquelle Dieu demande de ne pas répondre³³.

Pour autant, la connaissance du mystère de la prédestination n'est pas inaccessible aux hommes. Il est un secret divin que Dieu partage avec certains savants ou d'aucuns de ses rapprochés. Il est donc un mystère intelligible, mais tel un secret, il doit être gardé précieusement car sa divulgation causerait grand tort aux gens du commun. On retrouve l'image de la chauve-souris appliquée cette fois précisément au mystère de la prédestination: il ne peut être compris par ceux dont la vue n'a pas la capacité d'accueillir une telle lumière³⁴. Mais al-Ghazālī a-t-il su garder le secret que Dieu lui a confié au cours de son chemin spirituel? N'en a-t-il pas révélé le contenu de manière disparate dans ses écrits, répondant à ceux qui s'offusqueraient de son analyse, qu'ils ne font pas partie des rapprochés de Dieu pour comprendre la subtilité de son enseignement? Telle est la lecture que nous défendons. Elle revient à se poser les questions suivantes: pourquoi Dieu peut-il vouloir le feu de l'enfer pour certaines de ses créatures? Condamne-t-il ses créatures à la damnation éternelle? Dans sa réponse, al-Ghazālī argumente usant de la raison: sa théologie se fait philosophie.

2.1. Les affres de l'enfer des *kuffār* comme manifestation de la bonté de Dieu

Pour al-Ghazālī, il n'existe pas de mal absolu dans la mesure où Dieu tire un bien de tout ce qu'il crée: «En tout existant réside un bienfait (*inna fī kulli mawjūdin ni'matan*)»³⁵. Ainsi, une douleur peut constituer un mal pour un individu mais un bien, sous un autre rapport, soit pour lui-même soit pour les autres. Ainsi en est-il du remède amer que le malade ingère et qui lui permet de retrouver la santé. Ce principe est universel, il s'applique pour notre auteur à toutes choses: il en est donc ainsi des tourments de l'enfer que subissent les *kuffār*, les négateurs de Dieu: «leurs tribulations en enfer sont un bienfait, non pour eux-mêmes mais pour d'autres parmi les hommes (*'ibād*). Car le malheur des uns fait le bonheur des autres (*fa-innā maṣā'ib qawmin 'anda qawmin fawā'id*). Si Dieu n'avait pas créé le châtement et n'avait pas châtié une part de l'humanité, ceux qui jouissent de ses bienfaits ne connaîtraient pas la mesure de ce bienfait et leur joie n'en serait pas aussi immense. La joie des habitants du paradis est donc décuplée dès lors qu'ils méditent sur les tribulations des habitants de l'enfer»³⁶.

33. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.18 (*Kitāb ādāb al-samā' wa-l-wajd*), B.2, maq.1, 739.

34. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.2 (*Kitāb qawā'id al-'aqā'id*), f.2, m.3, q.2, 120-121 [V.1, 370].

35. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.32 (*al-Ṣabr wa l-shukr*), Ṣ.2, R.3, b.1, 1465 [V.7, 423].

36. Il s'agit de la clause d'un poème de Mutanabbī: MUTANABBĪ, *Diwān*, edited by 'Abd al-Wahhāb 'Azzām, Le Caire, Lajnat al-ta'lif wa l-tarjama wa l-nashr, 1944, 398. Nous devons cette référence à H.T Littlejohn.

Commentant ce propos, al-Ghazālī recourt à l'image du soleil qui éclaire tout homme, les bons comme les méchants. Il remarque que nul n'en est privé si bien que les hommes finissent par ne plus en percevoir le prix. Al-Ghazālī applique ainsi à l'eschatologie une théorie de la valeur selon laquelle sa détermination est fixée non par sa rareté, mais par la possibilité de sa privation. Le châtement des *kuffār* revêt le paradis d'une «intensité d'intérêt»³⁷, il est un exhausteur de goût, il colore le vécu du paradis d'une couleur d'autant plus spécifique et béatifique qu'elle contraste avec celle de l'enfer. La félicité du paradis est donc d'autant plus précieuse que l'homme sait qu'il pourrait en être autrement de sa situation et subir les malheurs du châtement.

2.2. Crainte et espérance: la condamnation des *kuffār* dans la pédagogie divine

Dans l'épilogue du *Livre du souvenir de la mort et de l'au-delà*, al-Ghazālī donne un autre argument en citant deux *ḥadīṭs* qui concluent son ouvrage par l'ouverture à une théorie de la substitution: le *kāfir* est une rançon pour racheter les péchés du croyant-musulman: «Lorsque le Jour du Jugement arrivera, chaque croyant (*mu'min*) sera présenté avec un homme des gens des autres religions (*ahl al-milal*) et il lui sera dit: voici ta rançon pour l'enfer (*badha fidā'uka min al-nār*)»³⁸. Quant au second, rapporté dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim: «Jamais un musulman (*muslim*) ne mourra sans que Dieu ne mette à sa place en enfer un juif ou un chrétien»³⁹. Juifs et chrétiens, bien que gens du Livre (*ahl al-kitāb*), semblent donc être appelés à connaître l'enfer. Par ailleurs, le non musulman qu'il soit juif ou chrétien, y apparaît comme une rançon (*fidā'*), une contrepartie au salut du musulman. Ces passages appellent trois commentaires. *Primo*, remarquons qu'au sens littéral, il n'est pas dit que tous les juifs et les chrétiens seront en enfer, mais que pour un musulman, il y aura un non musulman en enfer. *Secundo*, il s'agit de *ḥadīṭs* qu'al-Ghazālī cite au sein d'une thématique. Ils doivent être compris à la lumière de celle-ci. Or, dans la *khatima*, al-Ghazālī ne traite pas du salut des non musulmans, mais il entend conclure ce livre sur l'au-delà en ravivant l'espérance des musulmans, en les encourageant à croire et à ne pas perdre espoir, par-delà le mal qu'ils aient commis. Ces *ḥadīṭs* ont donc une fonction pédagogique et non apodictique⁴⁰. *Tertio*, si l'on peut relativiser l'idée du rachat des

37. BAUDELAIRE, Charles, *Les paradis artificiels*, Le poème du haschisch, dans *Œuvres complètes* (Paris: Poulet-Malassis et De Broise, 1860), 72.

38. IBN HANBAL, *Musnad*, IV, 410; BAYHAQĪ, *Bā'ī*, 94 et MUSLIM, *Tawba*, 56: cité par AL-GHAZĀLĪ, *Kitāb dhikr al-mawt wa mā ba'dahu*, Ṣ.2, B.1, 1938 [V.9, 639].

39. MUSLIM, *Tawba*, 57 cité par AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, *Kitāb dhikr al-mawt wa mā ba'dahu*, 1938.

40. Abū Nu'aym, II, 356; Bayhaqī, *Bā'ī*, 176-7, cité par AL-GHAZĀLĪ, *Kitāb dhikr al-mawt wa mā ba'dahu*, 1926.

croyants par des non croyants dans ces *ḥadīths*, il reste qu'elle n'est pas étrangère à la pensée de notre auteur. En effet, dans le *Kitāb al-tawḥīd wa l-tawakkul*, al-Ghazālī y indique que «tout comme l'immolation des animaux — en guise de réparation pour les personnes tuées — n'est pas un acte inique, préférer ce qui est parfait à ce qui ne l'est pas est l'essence même de la justice (*'ayn al-'adl*). Accroître les jouissances des gens du Paradis et les tourments des gens de l'Enfer, et sacrifier des incroyants pour racheter ceux qui ont la foi est l'essence même de la justice (*fidā' ahl al-īmān bi ahl al-kufrān 'ayn al-'adl*). Sans la création des créatures imparfaites, on ne connaîtrait pas celles qui sont parfaites et n'était-ce la création des animaux on ne pourrait pas apprécier le rang et la dignité de l'homme; cela parce que la perfection et l'imperfection doivent nécessairement apparaître et que la générosité et la sagesse exigent qu'elles soient créées ensemble»⁴¹. Autrement dit, s'il y a dans le monde des non musulmans, des non croyants, ce n'est pas en raison d'une quelconque imperfection du monde. Le monde dans sa diversité des communautés religieuses est le plus parfait. L'incroyance des uns relève la foi des autres. Sans la nuit, écrit al-Ghazālī, nous ne connaîtrions point la valeur du jour. Sans l'insatisfaction, nous ne connaîtrions guère la satisfaction, sans le châtement nous ne connaîtrions nullement la valeur du salut. Une image empruntée au champ lexical de la médecine illustre son propos: lorsque l'on coupe la main gangrénée pour sauver la vie de l'individu, on sacrifie la partie imparfaite pour sauver ce qui est parfait. De même en est-il du salut: on sacrifie le non croyant (*fāsiq*) qui est imparfait au profit de la lumière de la foi qui est dans le cœur du croyant, fusse-t-il un pécheur⁴². Mais ce sacrifice est-il éternel?

L'affirmation de la damnation pérenne des mécréants se trouve à plusieurs reprises dans l'*Iḥyā'*⁴³. Cependant, il faut noter que dans le cas du *Kitāb dhamm al-ghurūr*, al-Ghazālī convoque cette idée comme vecteur permettant de susciter la crainte dans le cœur du musulman. Là aussi, la thèse s'inscrit dans une optique pédagogique: il s'agit pour lui d'aviver la peur en évoquant la colère de Dieu afin de contrebalancer l'affirmation de sa générosité et de sa miséricorde et de l'idée pernicieuse de son acquisition quelles que soient les œuvres accomplies. Al-Ghazālī souligne et avertit que Dieu a le pouvoir d'épargner ici-bas bien des créatures plongées dans le tourment, la faim et les souffrances. Or, sa miséricorde et sa bienfaisance ne s'étend pas à ces créatures. Cette situation est un signe, un avertissement, en vue de rappeler la réalité et la possibilité de l'enfer éternel pour les musulmans. La confiance en la

41. AL-GHAZĀLĪ, *Kitāb al-tawḥīd wa l-tawakkul*, K. 35, Š.2, b.2, 1612. [Traduction de Hasan Boutaleb, AL-GHAZĀLĪ, *Le livre de l'unicité divine et de la remise confiante en Dieu* (Paris: Albouraq, 2002), 80]. Voir aussi E.74 et C.27 [traduction allemande].

42. *Ibid.*, 1612.

43. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, K. 30 (*Kitāb dhamm al-ghurūr*), b.1, mi.1, 2. 1297.

miséricorde ne doit donc pas se substituer à la crainte de Dieu mais un équilibre subtile entre les deux doit demeurer dans le cœur du croyant⁴⁴.

Quoi qu'il en soit des raisons pédagogiques ou didactiques de ces textes, ils fondent indéniablement chez notre auteur une position eschatologique exclusiviste: hors de l'islam point de salut. Il s'y dessine ainsi une théologie où l'on voit le non musulman destiné aux peines éternelles non seulement pour le salut du musulman en tant qu'il en est la rançon, mais aussi pour le plaisir des bienheureux. Pour autant, d'autres textes d'al-Ghazālī ouvrent la voie à une toute autre vision.

3. LES FONDEMENTS DU SALUT DU NON MUSULMAN DANS L'*IḤYĀ'*

S'il est toujours difficile d'isoler certains passages ghazāliens de l'ensemble de son œuvre, il convient de relever, au-delà d'une théologie dans laquelle l'absence de salut pour le non musulman est une manifestation de la bonté divine, les éléments fondateurs à une eschatologie dans laquelle le non musulman n'est pas exclu de la possibilité du salut. *Primo*, notre auteur soutient la possibilité pour les non musulmans de connaître, même sous un voile et de manière partielle, incomplète, imparfaite, Dieu et la vérité. Or, pour al-Ghazālī, c'est l'absence de cette connaissance qui est vecteur de perte. Qu'en est-il donc du salut de celui à qui serait révélée une part de la vérité divine? *Secundo*, le constitutif formel de la foi chez al-Ghazālī ne se réduit pas à sa dimension doctrinale. Certains passages de l'*Iḥyā'* indiquent que les œuvres font intégralement partie de la foi. Or, Dieu ne juge-t-il pas selon les œuvres de la foi? *Tertio*, al-Ghazālī développe une anthropologie psychologique dans laquelle le bon caractère est la manifestation d'une bénédiction. Modèle à suivre, l'homme au bon caractère est promis au salut. Or, ces hommes bien nés, ou aux caractères sagement éduqués, dépassent bien souvent les frontières de l'islam. Qu'en est-il donc de leur intégration aux joies du paradis quand ils ne sont pas musulmans? *Quarto*, al-Ghazālī se demande dans quelle mesure l'ignorance de l'islam ou l'opposition à l'islam due à l'ignorance est vraiment une cause de perte. À cette question, loin de la théorie de la substitution ou de l'intensité de la félicité des bienheureux, il propose des hypothèses fondant la possibilité de salut.

3.1. Dieu se fait connaître aux non musulmans

La théologie spirituelle d'al-Ghazālī définit la station spirituelle (*maqām*) comme une étape (*manzil*) que traversent ceux qui cheminent vers Dieu. Toute station se structure autour de trois éléments: les connaissances (*mā' ārif*), les états spirituels

44. C'est l'objet du Livre XXXIII de l'*Iḥyā'*, *al-khayf wa l-rajā'*.

(*aḥwāl*) et les actions (*a'māl*). Afin de rendre compte de sa définition, notre auteur recourt à l'image de l'arbre: les connaissances en sont comme les racines, les stations en sont les branches, et les actions les fruits⁴⁵. Dans cette perspective, le salut consiste à se rapprocher de Dieu mais ce rapprochement découle de la connaissance acquise de Dieu, de ses noms et de ses attributs. La connaissance de son unicité, de son omniprésence, de ses prérogatives sont donc les racines spirituelles qui façonnent un état spirituel qui motive à son tour l'accomplissement d'actions conformes. Or, l'acquisition de ces connaissances relève non seulement des livres envoyés aux hommes mais aussi d'une lumière intérieure. L'exaltation du nom de Dieu (*subḥān Allāh*), sa glorification, son invocation (*du'ā'*), l'affirmation de son unicité (*lā ilāha illā llāh*) sont autant d'expressions qui traduisent la foi en sa transcendance et en sa puissance. Certes, si elles ne sont que des formules de langage, elles sont sans conséquence, mais si elles relèvent du cœur, de la foi, de la certitude, alors il correspond à chacune d'entre elles des actions profitables (*ḥasanāt*) qui impliquent une récompense⁴⁶. La connaissance de Dieu est infinie, elle est donc chez l'homme toujours imparfaite, incomplète, partielle, à moins de jouir d'un bienfait divin singulier. Rares sont ceux dont la foi en l'unicité divine n'est pas compromise par une part d'associationnisme (*shirk*), mais, précise notre auteur, rares sont ceux aussi qui, à l'inverse, sont de purs associationnistes ou de purs négateurs⁴⁷. Il se mêle souvent en l'homme une dimension véridique de la foi, parfois de manière furtive, tel un éclair, parfois de manière plus continue.

À ces remarques d'ordre anthropologique, al-Ghazālī relève qu'il existe dans les autres religions des éléments de vérité qu'elles transmettent à leurs adeptes. Ainsi, dans le *Munqidh min al-ḍalāl*, il recourt à l'image de la pépite d'or cachée dans le sable pour montrer qu'il est possible de trouver dans la parole d'un égaré un «fragment» de vérité: «Le Sage peut même tenter d'isoler la part de vérité que contiennent les propos des égarés (*aqāwīl ahl al-ḍalāl*). Il sait bien que les pépites d'or sont cachées dans le sable, et que le changeur expérimenté fouille, sans risque, le sac du faux-monnaieur, pour en séparer l'or pur de la fausse monnaie. Bien entendu, on ne laissera pas le rustre traiter avec le faussaire. On éloigne de la côte le débutant, non le nageur habile, et l'on défend à l'enfant de toucher au serpent — sans danger pour le charmeur»⁴⁸. Ainsi, al-Ghazālī indique par exemple l'existence au sein même du christianisme d'éléments de foi auxquels adhère un musulman. Il rappelle l'attitude caractéristique des esprits faibles qui «critiquent les chrétiens lorsqu'ils disent: "il n'y a de divinité que Dieu, et

45. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.32 (*al-Ṣabr wa l-shukr*), Š.1, b.2, 1475 [V.7, 214].

46. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.32 (*al-Ṣabr wa l-shukr*), Š.2, R.1, b.2, 1, 1415 [V.7, 278].

47. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, K.32 (*al-Ṣabr wa l-shukr*), Š.2, R.1, b.3, p.1420 [V.7, 293].

48. AL-GHAZĀLĪ, *Al-munqidh min al-ḍalāl*, ar., 25, fr. 82.

Jésus est l'Envoyé de Dieu". Ils disent: "c'est bien là propos de chrétien", sans réaliser que l'hérésie chrétienne ne s'exprime que dans le rejet de la mission de Muḥammad. Un musulman ne peut être en désaccord avec un chrétien sur la première partie, négative, de son *credo*, puisque celle-ci est véridique, même si le chrétien se trompe sur le reste»⁴⁹. Ce passage est fondamental: al-Ghazālī y expose la nécessité de distinguer entre la vérité qu'est l'islam et les éléments de vérité que l'on trouve dans les autres religions. Reprenant cet exemple dans le *Qisṭās al-mustaḡīm*, il souligne encore la part de vérité que professent les chrétiens: «le chrétien n'est honni (*mamqūt*) que pour deux paroles: la première, que Dieu est le troisième de trois; la seconde que Muḥammad n'est pas l'apôtre de Dieu. Mais tout ce qu'il dit par ailleurs est vrai (*wa sār'ir aqwālihi warā' dhālika haqq*)»⁵⁰.

À ces éléments de vérité présents dans les autres religions, al-Ghazālī propose une théorie plus générale de la guidance (*hidāya*). L'homme n'est jamais abandonné à l'obscurité des œuvres du monde. Dieu est le Guide par excellence. Ainsi, dans le *Kitāb al-ṣabr wa l-shukr*, il souligne trois vecteurs de guidance⁵¹: le premier est celui de la connaissance du bien et du mal acquise par la clairvoyance et l'enseignement dispensé par les envoyés dans les Livres sacrés. Dieu en gratifie l'ensemble des hommes (*'ibād*) soit par le biais de la raison, soit par le biais de la révélation (*ba'duḥu bi l-'aql wa ba'duḥu 'alā lisān al-rusul*); le deuxième consiste en un état spirituel accordé par Dieu à celui qui mène le combat contre soi-même, c'est-à-dire contre ses passions. Un tel combattant se rapproche de Dieu par les victoires acquises dans la lutte contre l'*ego*; le troisième enfin est la lumière de la prophétie et de la sainteté qui illumine le serviteur (*'abd*) et qui auréole le combattant victorieux. Elle reste cependant un pur don, un pur bienfait, une pure grâce même s'il s'agit d'une récompense au combat spirituel.

Dans ce passage, il appert qu'al-Ghazālī mentionne la raison (*'aql*) comme une guidance: elle est d'une certaine manière une voie parallèle à la révélation. Elle permet à l'homme de distinguer le bien du mal et, en suivant sa conscience, de suivre le commandement divin, en s'engageant dans le bien ou de le rejeter. Cette perspective suggère donc chez notre auteur une correspondance entre la raison et la Loi divine, la définition du bien étant accessible à la raison humaine, indépendamment de toute révélation. Al-Ghazālī précise que cette guidance est donnée à tous avec magnificence (*mabdhūl*)⁵². Il ne s'agit donc pas de deux voies nécessairement interdépendantes:

49. AL-GHAZĀLĪ, *Al-munqidh min al-dalāl*, ar., 25, fr. 81.

50. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Qisṭās al-mustaḡīm*, 68 [trad. fr. Victor Chelhot, 161]. La racine *m.q.t.* renvoie au champ lexical de la détestation, de l'abomination, de la répugnance.

51. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.32 (*Kitāb al-ṣabr wa l-shukr*), Š.2, R.2, b.1, 1443-1444 [V. 7, 357].

52. *Ibid.*

la raison constitue une guidance à part entière pour ceux qui sont privés de l'enseignement des prophètes. Contrairement au *Sharḥ 'ajā'ib al-qalb*, il y affirme que la connaissance des livres révélés n'est pas nécessaire à la guidance.

3.2. Les œuvres dans le constitutif formel de la foi

Dans le *Livre de la patience et de la gratitude*, al-Ghazālī s'interroge sur les moyens (*wasā'il*) qui conduisent au paradis⁵³. Il distingue quatre catégories (*anwā'*) selon leur ordre d'importance et de spécificité: les deux premières ont trait directement à l'individu, ce sont les vertus de l'âme (*fadā'il al-nafs*) et les vertus du corps (*fadā'il al-badan*). Les deux suivantes lui sont extérieures mais contribuent à l'exercice des vertus à l'exemple d'une part, de l'argent, de la famille ou des proches, et d'autre part, des éléments relatifs à la providence divine, à savoir, l'assistance (*tawfiq*) et la guidance (*hidāya*). En dépit de leur extrême diversité (*inshī'āb atrāfihā*), les vertus de l'âme ne surviennent que dans la foi (*īmān*) et le bon caractère (*ḥusn al-khalq*). Pour al-Ghazālī la foi est elle-même objet de subdivisions. Du point de vue des sciences du dévoilement, son constitutif formel est la connaissance de Dieu et de ses attributs, celle des anges et de ses envoyés; du point de vue des sciences du comportement (*'ulūm al-mu'āmalā*), elle intègre une dimension existentielle et pratique.

Or, parmi les œuvres qui conduisent au paradis, il est remarquable qu'al-Ghazālī valorise l'attention portée à l'autre et notamment au plus démuné (*faqīr*). Le pauvre est, pour les plus nobles d'entre eux, celui qui a volontairement renoncé aux biens du monde⁵⁴. Il vit détaché de tout bien, n'éprouvant aucune convoitise envers l'argent, mettant sa foi en Dieu seul et en sa providence. Ainsi, citant un *ḥadīth* — lequel n'appartient pas à la tradition canonique — al-Ghazālī relève le propos suivant du prophète de l'islam: «Multipliez les connaissances avec les pauvres, prenez-les en main, car ils ont un pouvoir (*dawla*). Au jour de la résurrection, il leur sera dit: 'Voyez ceux qui vous ont accordé quelques biens, qu'ils vous aient nourri d'un morceau de pain, offert un verre d'eau ou revêtu d'un vêtement. Prenez-les par la main et ouvrez leur les prodigalités du Paradis' (*afīdū bihi ilā al-jinna*)»⁵⁵. L'amour des

53. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.32 (*Kitāb al-ṣabr wa l-shukr*), Š.2, R.2, b.1, q.6, 1438 [V. 7, 341-342].

54. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.34 (*Kitāb al-faqr wa l-zuhd*), Š.1, b.3, 1547 [V.8, 43]. Cependant, si la pauvreté est subie, le *faqīr* encourt le risque du *kufṛ* par son impatience (*lā ṣabra lahu*).

55. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.34 (*Kitāb al-faqr wa l-zuhd*), Š.1, b.2, 1542 [V.8, 32]. Ce *ḥadīth* est à rapprocher de l'Évangile de Matthieu: «Venez les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume préparé pour vous depuis la création du monde. Car j'avais faim, et vous m'avez donné à manger; j'avais soif, et vous m'avez donné à boire; j'étais un étranger, et vous m'avez accueilli; j'étais nu, et vous m'avez habillé; j'étais malade, et vous m'avez visité; j'étais en prison, et vous êtes venus jusqu'à moi!» (Mt 25, 34-36).

pauvres, dit al-Ghazālī, relève des vertus des envoyés (*akhlāq al-mursalīn*)⁵⁶. De ce pouvoir donné aux pauvres d'introduire au paradis, il faut aussi y lire la conséquence de leur propre salut. Mais ces pauvres sont-ils ceux de la communauté musulmane ou ceux du monde? À cette question, il convient de remarquer l'ouverture des traditions citées, spécifiant, ici, le «pauvre musulman», mentionnant, là, le pauvre en général, homme (*rajul*) parmi les hommes⁵⁷.

La pauvreté en tant que renoncement au monde et aspiration à Dieu relève donc de la foi et, à celui qui renonce au monde, «Dieu emplit son cœur de sagesse (*ḥikma*)»⁵⁸. Or, al-Ghazālī définit la sagesse comme prudence, modération, sobriété, clairvoyance, perspicacité. Elle est «le sommet des traits louables du caractère». Elle est «un juste milieu (*wasat*)», «un état de l'âme par lequel l'homme distingue ce qui est juste de ce qui est faux dans tous les actes délibérés (*al-af'āl al-ikhtiyāriyya*)». Elle consiste à «s'élever du créé au créateur»⁵⁹. Dans l'*Iqtisād*, il donne à la sagesse deux acceptions: d'une part, la *ḥikma* est «comme la connaissance abstraite de l'ordre des choses, de leurs aspects cachés et vénérables; elle s'applique au jugement porté sur ces choses, comment doivent-elles être pour que de cette façon d'être s'accomplisse le but recherché par elles»; d'autre part, «elle désigne, en plus de ce qui a été indiqué, la puissance de faire exister la hiérarchie et l'ordre, de bien l'appliquer et réaliser. On dit sage, en effet, par référence à la sagesse qui est une sorte de savoir; et l'on dit aussi sage par référence à la capacité de faire une chose selon un ordre donné, et c'est là une sorte d'action»⁶⁰. La sagesse est donc un bienfait, une lumière qui permet de saisir la réalité et de discerner comment il convient d'agir en harmonie avec l'ordre voulu par Dieu. Si les livres révélés représentent une expression de la sagesse en tant qu'ils sont une lumière, une guidance, la sagesse comme connaissance ne se manifeste donc pas exclusivement par la révélation, mais par une clairvoyance intérieure octroyée par Dieu à ses amis (*awliyā*). Pour al-Ghazālī, la sagesse ne se réduit donc pas à l'islam et Dieu peut éclairer la conscience des hommes en dehors de la loi révélée

56. *Ibid.*, 1545 [V.8, 38].

57. «Abū Hurayra disait: 'Trois [hommes] entreront au paradis sans rendre de comptes: celui (*rajul*) qui veut laver son vêtement mais qui n'a rien pour le remplacer, celui qui n'a jamais deux marmitons à mettre sur le feu, et celui qui demandant à boire ne s'entend pas dire: 'qu'est-ce que tu veux?' [puisqu'on ne lui donne que de l'eau]»: *Ibid.*, 1545 [V.8, 36-37].

58. *Ibid.*, Š.2, b.2, 1570 [V.8, 113].

59. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā*, K.22 (*Kitāb Riyāḍat al-nafs*), b.2, 915 [V.5, 193-194]. Voir aussi Farid JABRE, *Essai sur le lexique de Ghazali*, Contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exception du Tahāfut, Publications de l'Université libanaise, Section des études philosophiques et sociales, Beyrouth, 1985, 74-75.

60. AL-GHAZĀLĪ, *al-Iqtisād fī l-ī'tiqād*, édition İbrahim Ağah Çubukçu, Hüseyin Atay (Ankara: Nur, 1962), 165-166.

dans l'islam. Le signe de l'acquisition de cette sagesse est la réalisation des œuvres vertueuses de la Loi voulues librement et pour elles-mêmes. Or, il appert que la réalisation de ces œuvres est du domaine de la foi. Ainsi, dans le *Kitāb al-faqr wa al-zuhd* de l'*Ihyā'*, al-Ghazālī mentionne la venue auprès de Muḥammad de quelques groupes de voyageurs (*wuḥūd*) qui, se présentant à lui, déclarèrent être 'croyants'⁶¹. Pour vérifier la véracité de leur propos, le prophète les interroge, non sur le contenu formel de leur *credo*, mais sur les œuvres de leur foi (*mā a'māl īmānikum?*). Et eux de mentionner leur patience lorsque échoient les épreuves, la gratitude à l'octroi de l'aisance (*rakhbā'*), leur approbation face aux tribulations (*mawāqī'*) du destin, leur renoncement à toute exaltation lorsque s'abat le malheur sur leurs ennemis. Muḥammad de leur dire: «Si vous êtes ainsi, alors n'amassez pas ce que vous ne consommez pas, ne construisez pas là où vous ne demeurez pas, ne vous querellez pas à propos de ce que vous devrez quitter sur la route». Al-Ghazālī commente ainsi cette réponse: «Par cette parole, il complétait (*ja'ala*) ainsi leur foi en y joignant le renoncement». De ce commentaire, on en déduit que la prétention de ces étrangers à avoir la foi est vérifiée, mesurée et authentifiée en tant que foi (*īmān*) non à l'aune d'un contenu formel (*enuntiabile*) ou d'une réalité désignée par un énoncé de foi (*res*), non par la formulation et l'adhésion d'un jugement de véracité (*iqrār* et *taṣḍīq*) mais exclusivement par les œuvres accomplies, lesquelles correspondent à une attitude existentielle et spirituelle. Les œuvres de la foi mentionnées sont en effet celles d'une âme vertueuse, confiante, reconnaissante, patiente et bienveillante à l'égard de l'ennemi: elle ne se réjouit pas du mal qui peut l'éprouver. Elles constituent donc des actes méritoires (*ḥasanāt*) lesquels rachètent, contrebalancent les actes blâmables et effacent l'obscurité causée par le péché⁶². Si l'on restitue ces considérations en relation avec le *Kitāb qawā'id al-'aqā'id* de l'*Ihyā'*⁶³, on doit conclure que pour al-Ghazālī ces œuvres vertueuses relèvent de la foi et suffisent à identifier l'individu qui les accomplit comme croyant: il est croyant non en tant qu'il adhère à un énoncé de foi, mais en tant qu'il croit à la valeur des actes qu'il accomplit — laquelle est confirmée par la Loi — et en tant qu'il se confie en la providence dans un esprit d'acceptation confiant face à l'adversité. Ces éléments sont nécessaires et suffisants à dire de lui qu'il est déjà un croyant.

Dans le *Livre du repentir*, al-Ghazālī étend son propos en disant de la foi qu'elle est la lumière accordée à ceux qui éprouvent du regret devant la conscience du mal qu'il a accompli. Elle relève donc d'un savoir lequel permet le discernement et élève

61. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.34 (*Kitāb al-faqr wa l-zuhd*), Š.2, b.2, 1569 [V.8, 112]. Le *wafīd* est une délégation, un groupe de voyageurs.

62. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.1, b.4, 1337 [V.7, 38]; [trad. all. Gramlich A48, 38].

63. Voir dans ce MIDEO la contribution de Maurice Borrmans.

l'âme croyante à résipiscence (*nadam*)⁶⁴. Or, Dieu appelle tous les croyants au repentir: «Repentez-vous tous ô vous qui croyez et peut-être serez-vous heureux»⁶⁵. Si le repentir est nécessaire au salut, cette parole coranique, dit al-Ghazālī, est adressée à tous et elle parvient aux hommes par le Coran ou par «la lumière du discernement» (*nūr al-baṣīra*)⁶⁶, laquelle implique sa réception par la raison (*ʿaql*). Le repentir, en tant qu'il est éloignement des passions et désir de se rapprocher de Dieu, est nécessaire à l'homme. Aucun être humain n'en est exempté car tout homme est pécheur, y compris les prophètes⁶⁷. Et s'il lui est donné de ne pas commettre de péchés avec les membres de son corps, il n'échappe pas à ceux qu'il commet en son cœur ou aux distractions suggérées par le souffle du diable⁶⁸. Cependant, al-Ghazālī apporte une précision qui n'est pas sans conséquence quant à la valeur religieuse à accorder à la nature de la conversion. Il souligne en effet qu'il incombe à tout pubère, qu'il soit musulman ou *kāfir*, de se repentir (*tauba*) de son ignorance (*jaḥl*) et de sa mécréance (*kufṛ*) et à tout jeune musulman de se convertir en abandonnant ses passions car, dit-il, la religion de ses pères ne lui est d'aucun profit sans la conversion de son cœur. De cette formulation, il semble se dégager la distinction entre le repentir du *kufṛ* qui est propre au non musulman et celui des passions qui est un niveau de repentir spécifique au musulman. Il s'agit donc de savoir si le repentir d'un *kāfir* face à ses passions a valeur de repentir ou bien s'il nécessite au préalable la résipiscence de son *kufṛ*. Par suite, il convient de se demander si dans la perspective ghazālīenne le salut n'est accordé qu'aux musulmans seuls ou si les croyants relèvent aussi de la catégorie des sauvés dès lors qu'ils font acte de repentance, d'autant que si le repentir est nécessaire à la délivrance de la perdition (*najā min al-halāk*)⁶⁹, Dieu a donné à Adam et à sa descendance — autrement dit à l'humanité — la peine et le labeur, mais aussi le bienfait du repentir⁷⁰.

Notons d'ores et déjà qu'al-Ghazālī rapporte dans l'*Iḥyā'* le récit d'un juif qui décide de revenir à Dieu après s'en être non seulement détourné, mais l'avoir aussi explicitement rejeté:

64. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.I, b.1, 1329 [V.7, 14]; [trad. all. Gramlich A7, 24].

65. S. 24, 31.

66. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.I, b.4, 1335 [V.7, 33]; [trad. all. Gramlich A40, 36].

67. Perspective que l'on retrouve dans la *Sunna*: TIRMIDHĪ, *Jamī'*, K. 37, n°2687: «Tout fils d'Adam est un pécheur et le meilleur des pécheurs est celui qui se repent» ou: IBN ḤANBAL, *Musnad*, éd. Shākīr, 4, 80-81, n°2294: «Parmi les descendants d'Adam, nul ne peut dire qu'il n'a pas commis de péché ou désirer en commettre un, pas même Jean, le fils de Zacharie personne ne doit dire: 'je suis meilleur que Jonas'».

68. *Ibid.*, R.I, b.4, 1335-1336 [V.7, 35-36]; [trad. all. Gramlich A42-A44, 36-37].

69. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.I, b.2, 1331 [V.7, 19]; [trad. all. Gramlich, A.14, 27].

70. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.I, b.2, 1331 [V.7, 20]; [trad. all. Gramlich, A.18, 28].

«On rapporte que vivait parmi le peuple d'Israël un jeune homme qui avait adoré Dieu le Très-Haut vingt ans durant puis l'avait courroucé vingt autres années. Un jour, il se regarda dans le miroir et vit des poils blancs dans sa barbe. Il en fut accablé et dit: 'O mon Dieu! Je me suis soumis à Toi vingt années durant, puis je T'ai désobéi vingt autres années. Si je reviens à Toi, m'accepteras-tu?' C'est alors qu'il entendit dire sans voir personne: 'tu Nous as aimé et Nous t'avons aimé; tu Nous as délaissé et Nous t'avons délaissé; tu Nous as courroucé et Nous t'avons négligé, si tu reviens à Nous, Nous t'accepterons'»⁷¹.

De ce récit, nous pouvons retenir deux enseignements: *primo*, l'adoration d'un juif a théologiquement parlant valeur d'adoration. Elle est pour Dieu considérée comme un acte d'amour et à l'amour d'une créature pour Lui, Dieu répond par l'amour: nous t'avons aimé. Cette adoration est accomplie par un juif et non par un musulman. Si elle ne répond pas formellement parlant à l'adoration musulmane, elle en partage l'esprit et donc la valeur. *Secundo*, au jour de son retour à Dieu, alors que ce juif est au milieu de sa vie, Dieu agrée sa conversion. Or, cette conversion est spirituelle et non religieuse au sens où il s'agit d'une conversion du cœur et non de sa conversion à l'islam. Le juif de cette histoire ne devient pas musulman, mais son repentir est accueilli par Dieu comme il le serait pour un musulman.

3.3. Le bon caractère comme cause de salut

La religion (*dīn*) est «l'évitement des interdits (*tark al-manāhī*) et l'accomplissement des actes d'obéissance (*fi'l al-ṭā'āt*)»⁷². Elle relève donc de l'éthique en tant qu'elle est une activité pratique et normative. Or, al-Ghazālī introduit le *Livre sur la discipline de l'âme, l'affinement (tahdhīb) du caractère et la guérison des maladies du cœur* de l'*Ihyā'* par une définition psychologique de la religion: elle est le bon caractère (*ḥusn al-khulq*)⁷³. Cette dimension éthique et religieuse du bon caractère a une incidence eschatologique puisque, citant un *ḥadīth*, al-Ghazālī indique que «Dieu n'a pas fait bon le caractère d'un homme (*khulūq 'abdin*) en le créant pour qu'il goûte le feu de l'enfer»⁷⁴ ou encore citant Anas: «L'homme (*'abd*) parvient par son bon caractère au plus haut degré de l'au-delà même si faible (*da'īf*) est sa dévotion (*'ibāda*)»⁷⁵.

Pour appuyer la prééminence du caractère (*khulūq*) et sa dimension inhérente à la foi, al-Ghazālī expose des arguments théologiques en se référant d'une part aux

71. *Ibid.*, K.31, r.1, 1342.

72. AL-GHAZĀLĪ, *Bidāyat al-hidāyat*, 106.

73. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K. 22 (*Kitāb Riyādat al-nafs*), b.1, 910 [V. 5, 177].

74. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K. 22 (*Kitāb Riyādat al-nafs*), b.1, 910 [V. 5, 178], *ḥadīth* cité par ṬABARĀNĪ, *Al-Awsaṭ*, n° 2772.

75. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K. 22 (*Kitāb Riyādat al-nafs*), b.1, 912 [V. 5, 183].

propos du prophète et d'autre part, à ceux d'autorités reconnues pour l'éminence de leur enseignement, à l'exemple de son maître. Si la terminologie *'abd* désigne l'homme en général, elle est aussi le synonyme de l'homme musulman. Le salut du musulman et son cheminement spirituel est donc conditionné au bon caractère mais ainsi compris, il ne serait pas une variable indépendante de l'islam. Le bon caractère est nécessaire mais il ne suffirait pas en soi à tout homme. Cependant, la citation d'un propos d'Ibn 'Aṭā' (m. 922), soufi et membre du cercle de Bagdad qui entourait Junayd et qui clôt le premier chapitre du *Kitāb Riyādat al-naḥḥ*, donne au bon caractère une dimension universelle par l'emploi du terme *khalq*: «Ceux qui se sont élevés [spirituellement] n'y sont parvenus que par le bon caractère et nul n'a atteint sa perfection sinon l'Élu (*al-Muṣṭafā*). Les créatures (*khalq*) qui se rapprochent de Dieu sont celles qui suivent ses traces par le bon caractère (*bi ḥusn al-khalq*)»⁷⁶. Le bon caractère est pour al-Ghazālī aux fondements de l'islam (*asās al-islām*)⁷⁷. Éthique et éminemment religieux, pour former le caractère et l'élever, il convient d'imiter le caractère parfait du Prophète, de suivre son chemin par lequel l'homme se rapproche de Dieu.

Mais quelle est la nature du bon caractère? Pour al-Ghazālī, le caractère (*khulq*) d'un individu est «l'expression d'une disposition fermement établie dans l'âme (*ibāra 'an hay'a fi naḥḥ rāsikha*) de laquelle résulte l'accomplissement spontané d'actions qui ne nécessitent ni dimension réflexive ni dimension cognitive (*min ghayri fikr wa rawiyya*)»⁷⁸. Cette définition dont l'expression reprend quasiment mot pour mot celle de Galien⁷⁹ se retrouve aussi sous la plume d'auteurs musulmans et notamment Miskawayh dans son *Traité d'éthique sur le raffinement du caractère*, le *Kitāb tahdhīb al-akhlāq* auquel al-Ghazālī puise manifestement les concepts et les images⁸⁰. Cependant,

76. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K. 22 (*Kitāb Riyādat al-naḥḥ*), b.1, 913 [V. 5, 187].

77. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K. 22 (*Kitāb Riyādat al-naḥḥ*), b.1, 913 [V. 5, 186]. Dans le commentaire de ce passage, Zabadi commentant al-Ghazālī retranscrit qu'il est au fondement de la foi (*īmān*). L'édition Boulaq comme celle du Minhāj indique «islam» [pour Boulaq, Vol. 3, 51]. Pour Zabidi: V. 7, 325.

78. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K. 22 (*Kitāb Riyādat al-naḥḥ*), b.2, 914 [V. 5, 190]. L'expression *min ghayri fikr wa rawiyya* est caractéristique des néo-platoniciens dans la caractérisation des émanations à partir de l'Un (*al-'aql al-awwal*).

79. «Le caractère (*ἡθός*) est cette disposition de l'âme qui conduit l'homme à accomplir des actions issues de son âme sans dimension discursive ou réflexive»: MATTOCK, John Nicolas, «A translation of the Arabic epitome of Galen's book Περὶ ἡθώων» dans STERN, Samuel Miklos, HOURANI, Albert and BROWN, Vivian, (ed.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Essays presented by his friends and pupils (Oxford: 1972), 236. Il s'agit de la traduction anglaise de l'épitomé arabe du traité sur les Caractères de Galien, la version originale en grec ne nous étant pas parvenue. Le texte arabe a été retrouvé et édité par Peter Kraus: KRAUS, Peter, «Galen on Ethics» dans *Bulletin of the Faculty of the Arts of the University of Egypt*, 5 (1937) 1-51.

80. Miskawayh précise cette définition par une distinction qui, pour Richard Walzer, vient probablement de Galien: «[Le caractère] comporte deux aspects. Il y a, d'une part, l'état naturel caractérisant, dès l'origine, le tempérament: c'est, par exemple, le cas de celui qu'un rien met en colère et qui

al-Ghazālī distingue le bon et le mauvais caractère à la lumière non seulement de la philosophie mais aussi de l'islam puisqu'il le définit comme la disposition du caractère à accomplir des actes beaux et méritoires reconnus par l'intellect (*'aql*) et la Loi (*shar'*)⁸¹. Le caractère a une dimension imprimée et enracinée au sein de l'âme: il est l'aspect intérieur de l'homme. Pour al-Ghazālī, la définition du bon caractère implique un juste équilibre entre les différentes dimensions de l'âme humaine. Cette imprégnation n'est pas propre aux musulmans: les non musulmans en sont aussi doués.

3.4. L'ignorance invincible et le salut

Dans le *Kitāb al-Mawā'iz fī l-aḥādīth al qudsiyya* al-Ghazālī fustige celui qui n'agit pas selon ce qu'il sait et qui a encore l'outrecuidance de demander la science⁸². À quoi bon proscrire le mal si c'est pour l'accomplir, et pourquoi commander le bien si c'est pour en rire⁸³? «La langue est savante mais le cœur ignorant»⁸⁴ dit-il de ces gens promis à «pourrir» dans les entrailles de la terre⁸⁵. Si celui qui sait n'agit pas selon la loi, qu'en est-il de celui qui ne sait pas? L'ignorant est-il perdu par son ignorance ou bien bénéficie-t-il de la clémence divine puisqu'il ne savait pas? N'attendons pas de notre auteur de réponses sans ambages, mais cherchons à en établir une ligne directrice.

s'emporte au moindre motif; ou de celui qui se montre poltron devant ce qu'il y a de plus insignifiant — il s'effrayera, par exemple, au moindre bruit parvenu à ses oreilles, ou il s'affolera à l'audition d'un récit; ou de cet autre qui donne dans le fou rire pour la moindre chose qui lui plaise; ou de celui-là enfin, qui s'assombrit et s'attriste dès qu'un rien l'affecte. Il y a, d'autre part, l'état acquis par habitude et exercice. Au début, il s'accompagne souvent de réflexion et de pensée discursive; puis, progressivement jusqu'à ce qu'il devienne un habitus et une nature morale»: MISKAWAYH, *Traité d'éthique*, 51. Pour la remarque de Walzer: WALZER, Richard, *Greek into Arabic: Essays on Islamic philosophy*, 147.

Cette définition de Galien de *khuluq* se retrouve également chez Ibn Adī, *Tahdhīb al-akhlāq*: «Le caractère est l'état de l'âme (*ḥāl al-nafs*) par lequel l'homme accomplit ses actes sans réflexion ni expérience (préalable) (*bi lā rawiyya wa lā ikhtibār*)»: Abū Zakariyyā' Yahyā IBN 'ADĪ, *Traité d'éthique*, Introduction, texte et traduction par Marie-Thérèse Urvoy, Préface de Gérard Troupeau (Paris: 1991), 56 (ar. 4).

81. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K. 22 (*Kitāb Riyāḍat al-nafs*), b.2, 914 [V. 5, 191].

82. AL-GHAZĀLĪ, *Kitāb al-Mawā'iz fī l-aḥādīth al qudsiyya*, éd. 'Abd al-Ḥamīd Šāliḥ, Le Caire, al-Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya, 1988, p.22. L'attribution de l'ouvrage a pu être contestée. À noter qu'il figure sur les listes des œuvres d'al-Ghazālī établies par al-Qabbānī et Ḥilmī. Pour l'éditeur, le copiste du manuscrit de Gotha qui attribue l'ouvrage à al-Ghazālī est digne de confiance: voir la note 132 dans GILLIOT, Claude, «Textes arabes anciens édités en Égypte», dans *MIDEO* 20 (1990) 394.

83. AL-GHAZĀLĪ, *Kitāb al-Mawā'iz fī l-aḥādīth al qudsiyya*, 27.

84. *Ibid.*, 21.

85. *Ibid.*, 27.

Dans le *Kitāb al-tawba*, al-Ghazālī dit de l'ignorance qu'elle est un désastre, un mal terrible (*muṣība*). Elle est cause d'insoumission, de désobéissance (*ma'ṣiya*): «le malheur dû à ton ignorance est plus grave que tout autre malheur (*wa muṣibatuk bi jahlik a'zam min kull muṣība*)»⁸⁶. À lire ce passage, il ne faut point attendre d'indulgence de la part de Dieu pour celui qui ignore la loi. Pour autant, al-Ghazālī établit une graduation dans la peine eschatologique en fonction de l'implication de la volonté du désobéissant qui jette d'autres lumières sur cette question. Citant le verset S. 4, 145 «les hypocrites seront relégués au plus bas degré de l'Enfer», il explique que le degré de cette damnation est la conséquence de leur reniement: alors même qu'ils ont eu connaissance de la vérité et de la science (*'ilm*), ils l'ont rejetée, ils ne l'ont pas appliquée. Or, science sans pratique n'est que ruine du cœur. Il s'ensuit pour notre auteur que la peine encourue par le savant musulman sera d'autant plus sévère qu'il a désobéi en toute connaissance de cause (*'aṣā an 'alim*)⁸⁷. L'ignorance est le plus grand des malheurs pour l'ignorant mais non le plus grand des malheurs parmi les maux qui affligent ceux qui savent. Selon un *ḥadīth* cité, le savant débauché et hypocrite subira d'intenses souffrances et devra faire le tour des habitants de l'Enfer⁸⁸, tandis qu'une parole de Jésus compare les mauvais savants aux canalisations des palmeraies: de plâtre extérieurement, elles sont intérieurement rongées et putrides⁸⁹. De ces traditions prophétiques et des paroles anecdotiques (*āṭār*), il en ressort que le sort de l'ignorant sera moins rude que le châtement réservé au mauvais savant: «ces traditions montrent clairement que le savant attaché à ce bas-monde connaîtra une condition plus vile et un châtement plus sévère que n'en connaîtra l'ignorant», conclut-il dans le *Kitāb al-'ilm*⁹⁰.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la diversité des degrés des peines subies par les non musulmans. Elle dépend de l'implication de la volonté dans leur refus de la vérité qui leur a été donnée de voir. La comparaison dans le *Kitāb al-'ilm* de la destinée des juifs et des chrétiens en est une illustration. En effet, le sort eschatologique réservé aux gens du Livre n'est pas identique aux différentes confessions religieuses. Plus les réalités du mystère de Dieu sont ignorées, moins la peine encourue est forte, même si la part de lumière du mystère de Dieu est moins puissante. Ainsi, pour al-Ghazālī, les juifs sont condamnés à une peine (*ju'l*) plus ferme que celle des chrétiens «dans la mesure où ils ont rejeté et renié la vérité (*ankarū*) après

86. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), K.31, R.1, b. 4, 1338 [V.7, p.42]; [Gramlich A.56, 41].

87. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.6., 74 [V.1].

88. Rapporté par Bukhārī et Muslim. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.6., 74 [V.1, p.].

89. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.6., 74 [V.1].

90. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.6., 74 [V.1].

en avoir pris connaissance»⁹¹. Certes, ils reconnaissent que Dieu est un, et contrairement aux chrétiens, ils ne lui associent pas de fils, ni ne définissent Dieu comme Trinité⁹², mais le rejet de la vérité l'emporte. Il correspond à une forme d'apostasie. Al-Ghazālī cite deux versets du Coran qu'il juxtapose: le premier affirme que les juifs ont eu connaissance de l'Écriture et que par conséquent ils connaissent le Prophète. Le second affirme le rejet du Coran alors même qu'ils en avaient eu connaissance et qu'il confirmait les livres jusqu'alors reçus⁹³. Ce rejet est donc frontal, ce en quoi leur positionnement religieux vis-à-vis de l'islam diffère des chrétiens. Mais si ce refus était celui des juifs, au temps du prophète de l'islam, l'est-il toujours de la part de ceux d'aujourd'hui qui s'inscrivent dans la tradition de leurs pères?

Afin de sonder les perspectives ghazāliennes, nous exposerons deux textes où ce sujet est abordé: le premier est issu du *Kitāb al-tawba* de l'*Ihyā'* et le second du *Fayṣal al-tafriqa bayna l-islām wa l-zandaqa*.

4. TYPOLOGIE ESCHATOLOGIQUE DU KITĀB AL-TAWBA

Pour al-Ghazālī, l'existence dans le monde d'ici-bas de différences entre les hommes est une préfiguration des différences dans le monde de l'au-delà. Les différences physiques, psychologiques, spirituelles, mais aussi l'hétérogénéité des degrés (*darajāt*) ou des niveaux de félicité (*sa'āda*) et d'affliction (*shaqāwa*) préfigurent les dissimilitudes qui attendent les hommes dans l'autre monde⁹⁴. Dans le foisonnement des situations individuelles, notre auteur distingue quatre catégories-types (*aqsām*) qui lui permettent de réunir les individus sous une désignation commune: il s'agit des perdus (*al-hālikūn*), des condamnés (*al-mu'adhdhabūn*), des sauvés (*al-nājūn*) et des victorieux (*al-fā'izūn*)⁹⁵. Cette terminologie eschatologique s'appuie sur le Coran;

91. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.6., 74.

92. Le judaïsme en tant que monothéisme absolu est pour al-Ghazālī acquis. Il n'est point fait mention d'Uzayr (S.9, 30).

93. S. 2, 146: «Ceux à qui nous avons donné le Livre, le reconnaissent comme ils reconnaissent leurs enfants»

الدِّينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ
et S. 2, 89: «Et quand leur vint ce qu'ils reconnaissaient, ils refusèrent d'y croire. Que la malédiction de Dieu soit sur les mécréants!»

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ

94. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b. 2, 1351 [V.7, 83]; [Gramlich A.129, 65-66].

95. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, 1351 [V.7, 84] [Gramlich A.129, 66]. Gramlich traduit respectivement les catégories susmentionnées par die Verlorenen, die Gestraften, die Geretteten, die Erfolgreichen.

elle donne donc à sa classification une assise coranique. Pour en rendre compte, al-Ghazālī recourt au préalable à une parabole, celle d'un roi et des habitants de son royaume.

Comme Dieu, le roi est seul maître en son royaume. Il a des sujets, mais nul ne lui est associé (*lā sharīka lahu*)⁹⁶. Lorsqu'il conquiert une région, la puissance de son royaume s'étend. Les habitants du territoire conquis lui doivent alors soumission et allégeance. Pourtant, d'aucuns se sont livrés à un rude combat contre le roi parce qu'ils refusaient d'être soumis à son autorité. Durant l'affrontement, ils ont trouvé la mort: ce sont les perdus. D'autres, et ils constituent la majorité, se sont d'abord opposés au roi, ils ont contesté sa légitimité, son pouvoir, son autorité. Ils ont été arrêtés et durant un certain temps (*muddatan*) torturés. Puis, ils se sont rendus: ce sont les suppliciés, les châtiés⁹⁷. Parmi eux, le roi accorde à certains la paix: ce sont les sauvés. D'autres enfin bénéficient d'une récompense particulière: ce sont les victorieux. En toute justice, ne sont tués que ceux qui ont combattu le roi en s'opposant à son autorité et sa majesté. Le supplicié, précise al-Ghazālī, a certes reconnu son autorité mais il a refusé de le servir. Le sauvé est celui qui a reconnu le roi mais son comportement n'a pas toujours été digne de ce qui était attendu de lui: il a commis des fautes. Le victorieux, en revanche, s'est totalement donné au service de sa majesté et il a apporté son aide. Au sein de ces catégories, les degrés d'exécution, de supplice ou de félicités dépendent des actes accomplis par chacun, du degré de leur service (*khidma*) ou de leur résistance (*mu'ānid*) au roi. Ceci relève non de la nécessité mais de la convenance (*yanbaghī an*). La parabole proposée est brève. Elle ne permet pas de rendre compte avec précision des différentes catégories distinguées par al-Ghazālī. Elle a une fonction pédagogique en permettant dans un premier temps de situer chacun des groupes et d'en distinguer les différents niveaux.

Dans ce schéma-type, où situer les non musulmans? La conquête de nouveaux territoires mentionnée par la parabole, introduit à une correspondance eschatologique: de l'attitude vis-à-vis du sultan et de la loi islamique dépend le sort des nouveaux sujets. Il apparaît que ceux qui combattent l'islam et persistent dans leur lutte appartiennent au groupe des perdus. Mais qu'en est-il de ceux qui reconnaissent l'islam et ne lui portent aucun ombrage ou encore de ceux qui jouissent d'un statut de protection, les *dhimmīs*? Chrétiens, juifs, bouddhistes, polythéistes, athées se retrouvent-ils dans une même catégorie ou celle-ci dépend-elle de leurs croyances respectives? Et qu'en est-il aussi de ceux qui habitent une contrée que le

96. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, 1351 [V.7, 83] [Gramlich A.129, 66]

97. Pour al-Ghazālī, l'application de la torture dépend des actes illégaux commis: elle sera être plus ou moins longue, plus ou moins violente selon la nature et le degré de chacun des manquements: AL-GHAZĀLĪ, *Kitāb al-tawba*, K.31, R.2, b.2, 1352.

roi n'a pas encore conquise? En reprenant en détails chacune des quatre catégories, al-Ghazālī présente des réponses précieuses et audacieuses pour l'étude de la place des non musulmans dans son eschatologie.

4.1. *Al-bullāk* — *al-hālikūn*, les perdus

La racine *halaka* se retrouve 68 fois dans le Coran. En son champ sémantique, elle signifie périr, mourir misérablement, être perdu, exterminé, anéanti. Au participe actif, *al-hālik* est celui qui trépassé. À la quatrième forme, Dieu est celui qui fait périr (*ahlaka*), qui cause la perte du pécheur⁹⁸ et de bien des générations⁹⁹. Au jour du châtement, Dieu fait périr le peuple injuste, inique, qui enténébre (*zālim*) la cité¹⁰⁰. Il fait périr les ennemis de ceux qu'il a choisis comme élus¹⁰¹. S'il sauve celui qu'il voulait sauver, il anéantit le transgresseur et le fomenteur de trouble (*musrif*)¹⁰². Cependant, Dieu ne détruit pas sans raison une cité dont le peuple serait encore insouciant (*ghāfil*)¹⁰³. L'action de détruire ne lui est pas spécifique. Satan cherche à faire périr les hommes, et les hommes eux-mêmes périssent dans le combat¹⁰⁴. Le *hālik* est donc un perdant, un disparu. Il a succombé au courroux de Dieu. D'autres racines coraniques indiquent l'égarément, la perte, l'éloignement du droit chemin, à l'exemple de *kh.s.r.*, *kh.'b.* et *gh.b.r.* Le Coran a maintes reprises indique le nom de ceux qui font partie des perdants (*khāsirūn*). La racine *gh.b.r.* renvoie à ceux qui sont en arrière,

98. Voir par exemple S. 28, 78.

99. S. 6, 6: «ne voient-ils pas combien de générations nous avons fait périr avant eux? ... Puis, nous les avons fait périr à cause de leurs péchés»

أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ... فَأَهْلَكْنَا هُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ

Voir aussi 8, 54; 10, 13; 14, 13; 17, 16-17; 77, 16.

100. S. 6, 47.

101. S. 7, 129: «Peut-être votre Seigneur fera-t-il périr votre ennemi».

عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَهْلِكَ عَدُوُّكُمْ

102. S. 21, 9: «Nous les avons sauvés avec ceux que nous voulions sauver et nous avons anéanti les fomenteurs de trouble».

ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ

103. S. 6, 131: «Il ne convient pas que ton Seigneur détruise une cité sans raison dont les habitants sont encore insouciant».

ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ

S. 8, 42: «Il fallait que Dieu parachève un décret qui devait être exécuté afin que celui qui devait mourir périsse pour une raison évidente».

وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ

Voir aussi S. 21, 6; 18, 59; 21, 95; 22, 45, 26, 208; 28, 59; 29, 31.

104. S. 9, 42: «Ils se détruisent eux-mêmes, Dieu sait combien ils sont menteurs».

يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

dans la poussière. En retenant la racine *h.l.k.*, al-Ghazālī met l'accent sur l'anéantissement du sujet, son extermination.

D'une manière générale, les *hālikūn* regroupent «ceux qui désespèrent en la miséricorde de Dieu (*al-yā'isīn min raḥmat Allāh*)»¹⁰⁵. En filant l'image de la parabole, ils ont combattu le roi et n'espèrent ni en sa satisfaction ni en sa générosité. Leur affliction, leur désolation, leur désespérance provient de ce qu'ils sont ignorants de la *raḥma* divine. De leur opposition à Dieu ils se sont construit une image tronquée de son essence, de ses attributs, de sa bonté. Dans cette perspective, seule l'absence de foi en sa miséricorde les conduit à leur perte. En effet, dans l'optique d'al-Ghazālī, Dieu ne rend pas le mal pour le mal, puisqu'il est intrinsèquement infinie miséricorde. Par suite, seul celui qui ne croit pas que Dieu sauve puisqu'il est miséricorde, n'est pas sauvé. Cette définition générale rejoint une remarque importante du *Livre de l'orgueil et de l'amour-propre*: à propos des dévots qui désignent le nom de ceux dont l'enfer sera la résidence, al-Ghazālī dénonce leur outrecuidance à la lumière de l'enseignement du prophète de l'islam: «Si vous entendez quelqu'un (*rajul*) dire que les hommes (*nās*) sont perdus (*halaka*), il est plus perdu qu'eux!»¹⁰⁶. Pour notre auteur, ces jugements relèvent d'une méprise à la fois sur les créatures et sur Dieu: sur les créatures, car l'homme n'en connaît pas le cœur et son jugement est nécessairement restreint à ce qu'il voit; sur Dieu, car il n'en connaît pas le secret profond. Or, si le perdu est celui qui dit des hommes qu'ils sont perdus, n'est-ce pas précisément en raison de leur manque de foi en la miséricorde de Dieu pour ses créatures?

La définition étant posée, al-Ghazālī précise le type de personnes qui relève de cette catégorie: on y trouve «seulement» les renégats (*al-jāhidūn*)¹⁰⁷, ceux qui sont dans une posture de dénigrement et de calomnie à l'égard de Dieu (*al-mu'ridūn*), qui se détournent de Lui en ne se consacrant qu'au monde ici-bas (*al-mutajarridūn li l-dunyā*), qui récusent Dieu (*munkirūn*) et l'accusent de mensonge ainsi que ses envoyés et ses livres (*al-mukadhdhibūn bi llāh wa rasulihī wa kutubihī*)¹⁰⁸. Au jour du Jugement, ils

105. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, 1352 [V.7, 86] [Gramlich, A.131, 67].

106. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.29 (*Kitāb al-dhamm al-kibr wa l-'ajab*), b.6, p.1257. [V.]. Tradition rapportée par Muslim: MUSLIM, K.46, n°6850 ainsi que dans le *Muwatta'* de Malik: MALIK, *Muwatta'*, K.56 (*Kitāb al-kalām*), n° 1815.

107. De la racine *j.h.d.*, renier, abjurer, démentir, apostasier dont nous trouvons trois récurrences dans le Coran: Maurice GLOTON, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, 303. Le terme est utilisé dans l'*Ihyā'* à propos de celui que ne convainc pas les récits exemplaires dans lesquels se laissent voir l'action de la providence divine: AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K. 21 (*Sharḥ 'ajā'ib al-qalb*), b.10, 882 [V.5, 92]; il sert à renforcer la notion de *kufr* (*al-kafara al-jāhidīm*): K. 30, b.1, 1298 [V.6, 235]. Al-Ghazālī distingue celui qui atteste du premier pilier de l'islam verbalement ou non: le *jāhid* refuse l'attestation verbale alors même que son âme l'atteste en sa *fiṭra*: K.1, B.7, b.1, 105 [V.1, 316].

108. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2., 1352 [V.7, 86] [Gramlich, A.131, 67]. Le terme n'est pas utilisé dans le K.40 (*Kitāb dhikr al-mawt wa mā ba'dahu*).

sont séparés de Dieu par un voile et ne peuvent pas accéder à la contemplation de sa face laquelle n'est atteinte que par la connaissance (*ma'rifa*) qui résulte (*yu'abbaru 'anhā*) de la foi (*īmān*) et du jugement de véracité (*taṣdīq*). Ils ne peuvent donc Le rencontrer car un obstacle est dressé entre eux et leur Seigneur. Ils sont promis au feu de la Géhenne. On perçoit dans la description de cette catégorie un certain paradoxe: le *hālik* brûle tel le supplicé; son anéantissement n'est pas absolu puisqu'il brûle. En outre, remarque al-Ghazālī, le paroxysme de leur affliction ne découle pas de la brûlure des flammes, mais du feu de la séparation (*nār al-firāq*)¹⁰⁹ ce qui laisse sous-entendre qu'ils en aient connaissance puisque l'on ne souffre de la séparation que de celui que l'on connaît. En conséquence, il semble que Dieu se fasse connaître d'eux et cette connaissance est cause de l'intensification de leurs tribulations. Or, si l'absence de la connaissance de la réalité de la miséricorde de Dieu a entraîné leur 'damnation' en enfer, l'acquisition de cette connaissance génère la véritable affliction. À ce niveau d'analyse, il convient de se demander si un tel supplicé est destiné aux peines éternelles ou si, en raison de la connaissance acquise de la miséricorde de Dieu, Dieu ne finit-il pas par sauver celui qui était perdu? L'analyse de cette catégorie permet légitimement de poser la question, mais non d'y apporter, du moins à ce niveau, de réponse définitive.

Par ailleurs, il convient de remarquer que parmi les *hālikūn*, al-Ghazālī ne mentionne pas les noms de *kāfir*, *mushrik*, *zindīq* ou de toute autre catégorie qui lui sert habituellement à désigner le non musulman. En outre, dans sa logique, le calomniateur, le renégat et le négateur ne sont des perdants (*hālikūn*) qu'en tant qu'ils ne croient pas en la *rahma* divine. Le cœur de la méprise, de l'égarément, de la séparation donc, relève de l'absence de connaissance de cet attribut divin. Par là même, al-Ghazālī sous-tend que le substrat de ce que Dieu dit de lui et de ce qu'il annonce aux hommes par l'intermédiaire de ses envoyés porte sur son attribut de miséricorde. Toute autre question devient seconde voire secondaire. Ainsi, concernant certains débats d'interprétation des versets coraniques ou des *ḥadīth* du prophète qui ont suscité de vives et véhémentes polémiques, al-Ghazālī observe que Dieu regarde les tenants de chaque groupe avec miséricorde. En guise d'illustration, il indique à propos du dit «Dieu créa Adam à son image», que Dieu ne cesse de regarder les tenants des positions extrêmes avec miséricorde. Or, notre auteur n'a pas manqué, à maintes reprises¹¹⁰, de

109. *Ibid.*, 1352 [V.7, 87]. Pour fonder son propos, al-Ghazālī cite le vers d'un poème d'al-Mutanabbī: «Il est dans le cœur de l'amant un feu violent, si bien que le feu de la Géhenne lui apparaît rafraichissant», dans MUTANABBĪ, *Diwān* (Beyrouth: Dār Ṣādir, 1958), 8. La douleur porte donc sur la séparation de Dieu car si l'homme perdu n'a pas initialement connaissance de Dieu — et ne peut donc éprouver la peine due à son absence — Dieu est aussi celui qui «remonte dans les cœurs» (S.109, 6-7).

110. AL-GHAZĀLĪ, *Mi'rāj al-sālikīn*, III [cité par Hogga, sans réf. d'édition, 190, traduction modifiée].

préciser le sens de ce *ḥadīth* mais, il retient ici, qu'une interprétation erronée ne peut être cause de l'exclusion du salut. À suivre le *Livre du repentir*, l'unique question à poser à l'homme est la suivante: «crois-tu en la miséricorde de Dieu?»

4.2. *Al-mu'adhhabūn*, les suppliciés

Mu'adhhab est le participe passif de la deuxième forme verbale désignant celui qui subit un châtement, un tourment, une punition. Le *mu'adhhab* est mis au supplice pour être corrigé. La racine apparaît 373 fois dans le Coran. Nul ne châtie comme Dieu châtie¹¹¹ et Dieu punit qui il veut¹¹², mais il prévient que ceux qui ne croient pas ou qui sont injustes seront châtiés d'un terrible châtement¹¹³. Dans ce supplice douloureux qui leur est préparé, ils ne trouveront secours qu'en Dieu¹¹⁴. Dieu punit les juifs et les chrétiens de leurs péchés¹¹⁵. À l'égard des seconds qui se sont détournés de son unicité (S. 5, 116), Dieu peut recourir au châtement car ils sont ses serviteurs, ses créatures. Mais il peut aussi leur pardonner en tant qu'il est le Puissant (*al-'azīz*), le Juste (*al-ḥakīm*)¹¹⁶. En ce sens, non seulement le pardon est la manifestation de la puissance de Dieu, mais il est aussi l'expression de sa justice. Si Dieu châtie les incrédules qui, malgré les signes qu'il envoie refusent de croire¹¹⁷, il ne châtie jamais sans avoir envoyé aux nations un prophète¹¹⁸. Parmi les juifs, il sauve ceux qui interdisent

111. S. 89, 25: «nul ne châtie comme Dieu châtie»

فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ

112. S. 2, 284

وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ

Voir aussi S. 3, 129; 5, 40; 17, 54; 29, 21; 48, 14.

113. S. 3, 56: «ceux qui mécroient, je les châtierai d'un terrible châtement en ce même et dans la vie future et ils ne trouveront point d'auxiliaires».

فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ

Voir aussi: S. 18, 87;

114. S. 4, 173: «Un châtement douloureux est préparé pour ceux qui se sont détournés et qui se sont enorgueillis. En dehors de Dieu, ils ne trouveront ni protecteur ni défenseur».

وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا

115. S. 5, 18: «Les juifs ont dit: 'Nous sommes les fils de Dieu et ses préférés'. Dis: 'Pourquoi alors vous punit-il pour vos péchés? Non, vous êtes des mortels comptés parmi ses créatures'».

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ

116. S. 5, 118.

إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ وَإِنْ تُعْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

117. S. 5, 115.

قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُرْسَلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مَنكُمُ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ

118. S. 17, 15: Nul ne portera le fardeau d'un autre. Nous n'avons jamais puni un peuple sans lui avoir envoyé un prophète».

لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

le mal mais il frappe les injustes et les libertins¹¹⁹. Il punit et châtie par les mains des croyants¹²⁰ les chefs de l'infidélité (*a'immat al-kufi*), ceux qui ont violé le pacte et qui attaquent (*ta'ana*) la religion (S. 9, 12). Il châtie ceux qui refusent de combattre pour la vie future et préfèrent s'appesantir dans les chemins du monde¹²¹. Il châtie ceux qui tournent le dos à ses commandements¹²². Il châtie les hypocrites obstinés avant de les livrer aux affres d'un terrible châtement¹²³. Il punit les hypocrites et les associationnistes¹²⁴ mais il peut accepter le repentir de l'hypocrite¹²⁵.

Pour al-Ghazālī, l'hypocrite est celui qui se pare des fondements de la foi (*taballā bi aṣl al-īmān*), mais ne s'acquitte pas pleinement de ses exigences. Or, il ne suffit pas de proclamer l'unicité divine (*tawhīd*) pour être un véritable *muwahhid*. Le sommet de la foi consiste à n'adorer que Dieu et à voir, derrière tout évènement, Dieu en tant qu'il est Cause des causes. Celui qui suit ses désirs et le feu de ses passions confesse peut-être verbalement l'unicité de Dieu mais il n'en rejoint pas la vérité (*bi lisānibi lā bi l-ḥaqīqati*)¹²⁶. La moindre distraction le détourne de Dieu. Cependant, demande al-Ghazālī, quel est l'homme qui peut affirmer ne jamais avoir détourné son regard de son Seigneur? Aussi, citant le Coran¹²⁷, notre auteur affirme que l'Enfer sera le lot

119. S. 7, 165: «Après qu'ils oublièrent ce qui leur avait été rappelé, nous sauvâmes ceux qui interdisaient le mal et frappaient de châtement rigoureux les injustes pour leur perversité».

فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَدَابِ رَبِّهِمْ يَمَّا كَانُوا يَقْسِفُونَ

120. S. 9, 14: «Combattez-les, Dieu les châtiara de vos mains».

قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ

121. S. 9, 39: «Si vous ne vous lancez pas au combat, Dieu vous châtiara».

إِلَّا تَتَفَرُّوا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

122. S. 48, 17.

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا

123. S. 9, 101: «Parmi les Bédouins qui vous entourent et ceux de Médine, il y a des hypocrites qui s'obstinent dans l'hypocrisie. Tu ne les connais pas mais nous les connaissons. Nous les châtiâmes deux fois puis ils seront livrés à un terrible châtement».

وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ

124. S. 33, 73: «Dieu châtie les hommes hypocrites et les femmes hypocrites; les hommes associationnistes et les femmes associationnistes».

لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ

125. S. 33, 24: «Il châtie s'il le veut les hypocrites ou il accepte leur repentir. Dieu est celui qui pardonne».

لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

126. AL-GHAZĀLĪ, *Kitāb al-tawba*, K.31, R.2, b.2, r.2, 1353 [V.7, 90] [Gramlich, A.138, 69].

127. S. 19, 71-72: «Il n'y a personne parmi vous qui sera précipité [en enfer]; c'est là pour ton Seigneur une décision irrévocable. Puis, nous délivrerons les pieux et nous laisserons agenouillés les injustes».

وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا

cités dans AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyāʾ*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, r.2, 1354 [V.7, 91] [Gramlich, A.139, p.70].

de tout individu. Nul n'échappera donc au châtement divin. Cependant, si la notion d'anéantissement sous-entend la pérennité de la peine — certains n'y séjournent qu'un instant, le temps d'un éclair, tandis que d'autres y demeureront plusieurs milliers d'années. Le supplicé n'a donc pas vocation à rester éternellement sous le joug de la torture et al-Ghazālī, synthétisant les traditions, indique que «le dernier à sortir du feu le sera après sept mille ans»¹²⁸. Il précise «qu'il recevra alors l'équivalent de dix fois la valeur de ce monde»: la fin de la torture s'accompagne de récompenses et de bienfaits¹²⁹.

Si le nombre d'années est limité et conditionné par la nature de ses forfaits, la nature de la torture subie dépend aussi des actes commis. Dieu est justice et il n'applique pas la même peine selon que l'on ait exigé d'autrui sa dette ou selon que l'on ait volé ou tué un enfant¹³⁰. Quoi qu'il en soit de ce séjour en enfer, tout supplicé, dès lors qu'il a une once de poussière de foi, est appelé à sortir du feu¹³¹. Cette délivrance des hommes est juste mais son intelligibilité et l'application particulière de la justice divine n'est pas aisée à comprendre: elle est fondamentalement un mystère dont il est possible au savant d'approcher le secret mais non de le percer. L'humilité du savant est requise devant l'essence des causes. Ainsi, remarque al-Ghazālī, un agonisant dont on pressent la fin éminente peut parfois retrouver la santé, tandis qu'un autre malade, souffrant d'un mal léger, est finalement emporté par un mal que le médecin n'avait pas identifié. Le salut de ceux qui croient et de ceux qui ne croient pas, des musulmans et des autres, n'appartient-il pas à ce mystère des fins dernières?

«La délivrance (*najā*) et la victoire (*fawz*) dans l'au-delà ont chacune des causes cachées (...) Derrière cela se trouve le secret de la volonté (*sirr al-mashī'a*) divine éternelle que ne peuvent connaître les hommes (*al-khalq*). C'est pourquoi, il nous incombe d'envisager le pardon envers le désobéissant (*al-'afw 'an al-'āṣi*) combien même ses mauvaises actions extérieures se seraient multipliées, de la même manière qu'il nous faut supputer la colère divine contre l'obéissant même si nombreux et visibles sont ses actes de dévotion»¹³².

Pour al-Ghazālī, il ne faut envisager que la piété (*taqwā*) mais celle-ci est fondamentalement celle du cœur. Sans cette connaissance, il n'est donc pas aisé d'apprécier, de juger et de statuer du salut du musulman, fusse-t-il un musulman pieux. De même en est-il de celui qui visiblement n'accomplit pas ses prières. Or, affirme notre auteur, quoi qu'en pense les ascètes et les dévots dans leurs jugements, on ne peut rendre

128. *Ibid.*, 1354 [V.7, 92] [Gramlich, A.140, 70]. Rapporté aussi par AL-MAKKĪ, *Qūt al-qulūb* (Le Caire: 1310), 2, 150, 2-3 [Le Caire: 1351, 4, 20, 12].

129. *Ibid.*, 1357 [V.7, 99] [Gramlich, A.152, 75].

130. *Ibid.*, 1354 [V.7, 92] [Gramlich, A.140, p.70-71].

131. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, r.2, 1358 [V.7, 104] [Gramlich, A.161, 78].

132. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, r.2, 1358 [V.7, 104] [Gramlich A.160, 78].

sentence sur la seule visibilité des actes extérieurs. Toutefois, dans un souci de justice et d'équité de la rétribution, al-Ghazālī refuse l'option de l'arbitraire divin: Dieu est juste et s'il octroie au pécheur le pardon, c'est en raison d'une cause spécifique et particulière à la justice divine. Par la même, cet enseignement ésotérique lui permet de réconcilier le mu'tazilisme et l'ash'arisme. Dieu juge chaque acte selon sa valeur mais selon une mesure qui échappe aux hommes.

4.3. *Al-nājūn*, les sauvés

La racine *n.j.w.* se retrouve 84 fois dans le Coran. Elle a pour sens sauver, délivrer, réchapper, se dégager mais aussi faire une confidence, communiquer quelque chose à quelqu'un. *Al-najā* signifie le salut, la délivrance, le secours. Dieu sauve la famille de Loth¹³³. Dieu sauve les juifs du joug de Pharaon, lui qui leur infligeait les pires tourments (*al-'adhāb*) en fendant la mer¹³⁴. Dans le verset de la Sourate 7, 165, on retrouve la racine *n.j.w.* en juxtaposition avec la racine *'dh.b.*: Dieu sauve ceux qui interdisent le mal, mais il châtie les injustes¹³⁵. Il est celui qui peut délivrer des ténèbres de la mer et de la terre¹³⁶. Dans le Coran, cette racine est fréquemment employée pour évoquer le salut de Noé, de Loth, des fils d'Israël.

Chez al-Ghazālī, le sauvé habite la demeure du salut (*dār al-salāma*). Il reçoit donc le salut, mais le salut seul (*al-salāma faqat*), c'est-à-dire sans la félicité (*sa'āda*) ni la victoire (*fawz*)¹³⁷. Pour autant, si le supplicé est voué à entrer dans cette demeure au terme du châtement, tous les habitants du *dār al-salāma* n'ont pas été des *mu'adhhabūn*: les sauvés (*al-nājūn*) regroupent ceux dont les œuvres ne justifient ni récompenses ni supplices¹³⁸. Au vue des lumières du Coran, de la Tradition, de l'inférence (*i'tibār*), le dénouement des *nājīn* relève pour al-Ghazālī de la certitude. Cependant, plus subtile, est la connaissance de ceux qui appartiennent précisément à cette catégorie. Ici, les traditions se contredisent, et force est pour le savant de se limiter à des conjectures.

133. S. 15, 59: «à l'exception de la famille de Loth que nous voulons sauver entièrement».

إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ

De même, S. 7, 83; 27, 57; 29, 33.

134. S. 2, 50: «nous avons fendu la mer pour vous, nous vous avons sauvé».

إِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ

De même, S. 7, 141; 14, 6; 20, 80; 26, 65; Dieu sauve ses envoyés: S. 7, 64; 7, 72; 21,9; 26, 119; 29, 15; 29, 24.

135. S. 7, 165. Voir ci-dessus. Voir aussi: S. 11, 116; 21,9;

136. S. 6, 63: «dis: qui serait capable de vous délivrer des ténèbres de la terre et de la mer?»

قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا

137. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.31(*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, r.3, 1358 [V.7, 105] [Gramlich, A.163, 78].

138. Ibid.

Or, pour notre auteur, les habitants du *dār al-salāma* ne sont pas exclusivement des musulmans, ce que la racine *s.l.m.* pourrait sous-entendre. En conformité avec son anthropologie et la signification sémantique du *dār al-salāma*, tout homme étant né originellement musulman peut donc entrer dans la demeure du salut, indépendamment de la confession de foi ici-bas dès lors que sa situation dépend de circonstances personnelles, familiales ou sociales. Ainsi, les membres de cette catégorie peuvent

«être apparentés (*yushbihū*) aux aliénés (*majānīn*), aux jeunes enfants des mécréants (*al-ṣibyān min al-kuffār*), aux invalides (*ma'tūhīn*) et à ceux à qui n'est pas parvenu l'appel à l'islam (*al-da'wa*) dans les contrées reculées. Ayant vécu incultes, ils sont sans connaissance (*ma'rifa*), ne manifestant ni reniement (*juhūd*), ni acte d'obéissance (*ṭā'a*), ni acte de désobéissance (*ma'siya*); il n'y a aucun mérite (*wasīla*) qui les rapprocherait de Dieu ou forfait (*jināyya*) qui les en éloignerait. Aussi, ils ne sont ni des gens du Paradis, ni des gens de l'Enfer. Au contraire, ils se situent entre le Paradis et l'Enfer, à une station placée entre les deux niveaux que la Loi désigne par *al-'Arāf*»¹³⁹.

Cette référence à *al-'Arāf* est spécifiquement coranique¹⁴⁰. Selon le commentaire d'Ibn Kaṭīr, il s'agirait d'un mur érigé telle une barrière entre le paradis et l'enfer lequel dispose d'une porte d'accès¹⁴¹. Ni au paradis, ni en enfer, ses habitants sont donc protégés des supplices de l'un mais ils ne bénéficient pas pour autant des délices de l'autre. La présence d'une porte suggère un lieu transitoire, un espace de passage entre les deux mondes, une étape intermédiaire du chemin de salut au sein même des réalités eschatologiques. Quoi qu'il en soit, la discussion sur ses habitants a donné lieu à maintes spéculations¹⁴². On a voulu y voir l'espace d'habitation de ceux pour lesquels le nombre des bonnes actions égalait les mauvaises. L'option d'al-Ghazālī diffère cependant. Les noms afférents sont constitués des hommes dont le dénominateur commun est l'ignorance de l'islam, que celle-ci soit due à une déficience mentale

139. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, r.3, 1358 [V.7, 105] [Gramlich, A.163, 79].

140. S. 7, 46: «Un voile épais est placé entre le paradis et la Géhenne: des hommes, se connaissant les uns et les autres d'après leurs traits distinctifs, seront sur les 'Araf (...)».

وَيَبْتَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ

141. IBN KAṬĪR, *Tafsīr al-Qurān*, Beyrouth, Dār al-Qur'ān al-karīm, 1981, 22.

142. Les commentaires coraniques donnent de nombreuses hypothèses quant aux habitants de cet espace: ṬABARĪ, *Tafsīr*, XII, 449-461: Ibn Abbās disait: «les habitants de l'entre deux sont des gens parmi lesquels les bonnes et mauvaises actions s'équilibrent, si bien qu'ils n'ont plus d'actions bonnes ou d'actions mauvaises à leur compte» (455, n° 14692). De même, le Prophète aurait répondu à la question, qui sont les habitants de l'entre-deux: «ce sont des gens qui ont combattu sur le chemin de Dieu mais qui cependant désobéirent à leurs parents et qui y sont donc tombés. Dieu les préserve du feu de l'enfer parce qu'ils sont morts sur son chemin, mais il ne les conduit pas au paradis car ils se sont rebellés contre leurs parents. Ce seront les derniers à entrer au Paradis» (457, n° 14703).

ou intellectuelle à la suite d'une maladie ou en raison du jeune âge, ou qu'elle résulte de l'éloignement géographique. Tous sont ignorants de l'islam, et cette ignorance est involontaire. Ils n'ont donc pas pu accuser de mensonge le prophète puisque la loi transmise par la révélation ne leur est pas parvenue. Par conséquent, pour notre auteur, leurs actes ne peuvent relever de l'obéissance ou de la désobéissance et il précise que l'on ne peut leur compter ni mérite ni démérite.

Ce passage n'est pas sans difficulté. Dans une première lecture, al-Ghazālī rejeterait toute forme de loi naturelle. L'appréciation des actes ne saurait se faire à la lumière d'un discernement que le sujet aurait suivi¹⁴³. Le bien et le mal ne peuvent pas être éclairés par la raison de l'homme mais seulement à la lumière de la norme indiquée dans la *sharī'a*. L'homme doit agir en fonction de la seule voie que la Loi indique. L'action d'un homme ne peut être considérée comme bonne et donc méritoire qu'en tant qu'elle est voulue pour sa conformité à la Loi. Toute action, sans connaissance de la Loi, se voit donc attribuée une valeur neutre. Par conséquent, il ne suffirait pas de faire l'aumône pour qu'un acte soit d'obéissance et méritoire, mais il s'agirait de faire l'aumône en raison du commandement de la Loi et de la valeur qui lui est attribuée au Jour du Jugement. Dans cette perspective, l'aumône d'un non musulman est sans valeur ainsi que toute autre forme de dévotion, de prière ou d'œuvres de bienveillance émanant de sa part¹⁴⁴.

Cette compréhension correspond cependant difficilement à l'anthropologie d'al-Ghazālī et au statut qu'il accorde à la raison (*aql*). Si la Loi permet de qualifier les actes d'obéissance ou de désobéissance, ils ont aussi une valeur morale réfléchie par la lumière du discernement (*baṣīra*) qui éclaire les hommes. Dans ce cas, appartiennent à la catégorie des *nājūn* ceux qui ne peuvent compter des actes éclairés par leur conscience à l'exemple des handicapés mentaux ou des enfants. Pour autant, la désignation de ceux dont la prédication de l'islam n'a pas encore atteint leurs pays, suggère une lecture plus classique quant au rôle incontournable de la Loi dans l'appréciation de la valeur de leurs actes.

Il reste que pour al-Ghazālī, l'ignorant de la Loi n'est pas un pécheur puisqu'il ignore les commandements de Dieu et la voie à suivre. Par conséquent, cette ignorance n'implique aucune faute de sa part et il peut donc faire partie des sauvés. Cette position théologique conduit à un élargissement de la catégorie des *nājūn* par rapport à sa signification coranique. Dans le Coran, ils désignent ceux que Dieu a sauvés en les extrayant de la situation dans laquelle ils étaient. Dieu retire les juifs du joug de

143. C'est la perspective envisagée par Abbas AMANAT, Frank GRIFFEL (ed.), *Shari'a*. Islamic Law in the contemporary Context (Stanford: Stanford University Press, 2007), 38-61.

144. Cette thèse s'inscrit au sein d'un débat à l'encontre des mu'tazilites qui soutiennent, au contraire, l'existence de vérités universelles que la raison peut découvrir sans le biais de la révélation.

Pharaon ou du règne de l'iniquité et de l'injustice. Par extension, dans sa dimension eschatologique, *al-nājūn* désigne ceux que Dieu extraie du feu de l'enfer. Mais chez al-Ghazālī, le sauvé est aussi celui qui est protégé du feu de l'enfer et qui n'en subit pas les affres.

Il s'ensuit un déplacement du statut eschatologique de l'ignorant. Si notre auteur a affirmé que l'ignorance est le pire des malheurs qui peut atteindre l'homme, elle devient le vêtement qui le préserve de l'enfer. Dieu n'est pas injuste et, sans faute de sa part, l'ignorant qui ne connaît pas l'islam ne peut donc être condamné de la même manière que celui qui rejette l'islam en connaissance de cause. Cette perspective est subtilement corroborée dans l'*Iḥyā'*. Ainsi, par exemple, al-Ghazālī affirme dans le *Livre de la patience et de la gratitude* que les athées (*malāḥida*) souhaiteront avoir été fous (*majānīn*) ou encore enfants plutôt que de s'être positionnés explicitement en matière de religion¹⁴⁵.

Par ailleurs, dans le *Kitāb al-'ilm*, al-Ghazālī compare la destinée des juifs à celle des chrétiens. Il indique que le sort eschatologique des gens du Livre diffère selon leur obédience religieuse. Plus les réalités du mystère de Dieu sont ignorées, moins la peine encourue est forte, alors même que leur foi est moins puissante. Ainsi, pour al-Ghazālī, les juifs sont condamnés à une peine (*ju'l*) plus ferme que celle des chrétiens «dans la mesure où ils ont rejeté et renié la vérité (*ankarū*) après en avoir pris connaissance»¹⁴⁶. Certes, remarque-t-il, ils reconnaissent que Dieu est un, et contrairement aux chrétiens, ils ne lui associent pas de fils, ni ne le définissent comme Trinité¹⁴⁷, mais le rejet explicite de la vérité est plus grave qu'une déviance dogmatique héritée depuis l'enfance. Pour al-Ghazālī en effet, l'attitude des juifs correspond à une forme d'apostasie. Deux versets coraniques viennent étayer sa thèse: le premier sous-tend que les juifs ont eu connaissance de l'Écriture et que par conséquent ils connaissent le Prophète. Le second affirme le rejet du Livre qui leur fut donné (le Coran) alors même qu'ils en avaient eu connaissance et qu'ils confirmaient les livres jusqu'alors reçus¹⁴⁸. À la différence des chrétiens, leur rejet de l'islam est donc frontal. Il convient cependant de préciser que le contexte coranique ne permet pas de restreindre le champ d'application de ces versets aux seuls juifs. Al-Ghazālī cite en ce cas précis le Coran avec une

145. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.32, (*al-Ṣabr wa l-shukr*), Š.2, R.3, b.1, 5, 1467 [V.7, 428].

146. AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.6., 74 [V.1, 222].

147. Pour al-Ghazālī, la foi juive est un monothéisme 'absolu'. Il ne fait pas référence à la mention d'Uzayr que l'on trouve dans le Coran: «Les juifs ont dit: 'Uzayr est fils de Dieu'» (S.9, 30).

148. S. 2, 146: «Ceux à qui nous avons donné le Livre, le reconnaissent comme ils reconnaissent leurs enfants» et S. 2, 89: «Et lorsqu'un livre venant de Dieu et confirmant ce qu'ils avaient reçu leur est parvenu — ils demandaient auparavant la victoire sur les incrédules — lorsque ce qu'ils connaissaient déjà leur est parvenu, ils n'y crurent pas. Que la malédiction de Dieu soit sur les mécréants (*kafārīn*)!».

grande liberté. Il en instrumentalise les versets dans la construction d'une thèse plus qu'il ne s'en rattache avec fidélité. En outre, si cet antagonisme a pu valoir pour la génération des juifs du vivant du Prophète, il convient de se demander si les juifs des générations ultérieures sont condamnés à des peines plus fortes que celle des chrétiens pour une opposition qui n'a pas été de leur ressort, mais seulement de leurs fils aînés? Sont-ils contraints d'en assumer la culpabilité alors qu'ils sont devenus ignorants? Le Livre du repentir apporte des lumières autres que celles suggérées par le livre qui ouvrirait l'*Ihyā'*.

La mention des habitants du *dār al-salāma* est sujette à discussion parmi les savants musulmans. Il n'existe pas de versets coraniques, de traditions prophétiques ou de consensus permettant de dégager la nature de ceux qui appartiennent aux *nājīn*, et rien ne permet d'affirmer sans ambages que l'enfant de mécréant appartient réellement à la catégorie des sauvés. Sur ce point, al-Ghazālī est lui-même prudent et nuancé. Ne conclut-il pas son exposé en rappelant une tradition prophétique indiquant la possibilité pour un enfant de ne pas être sauvé¹⁴⁹? Al-Ghazālī laisse aux fins dernières leur part de mystère et il refuse le travers de ceux qui jugent du salut d'un homme en se substituant à Dieu. Pour autant, il faut lui reconnaître l'audace d'émettre et d'appuyer une opinion théologique qui ne conduit pas en enfer de manière inconditionnelle les non musulmans. Toutefois «la porte» du *dār al-salāma* ne permettrait-elle pas de penser à la possibilité pour les habitants de cette demeure de rejoindre la catégorie des gens du paradis?

4.4. *Al-fā'izūn*, les victorieux

La racine *f.w.z.* a 29 récurrences dans le Coran; elle traduit l'idée de victoire, de triomphe, de succès, de domination. *Al-mafāz* est le lieu du repos gagné à l'issue de la victoire tandis qu'*al-fā'iz* désigne celui qui fait partie des gagnants, des vainqueurs, des victorieux¹⁵⁰. Denise Masson, dans sa traduction du Coran, traduit le terme par 'heureux', lequel ne rend pas pleinement compte de la dimension de conquête qui lui est sous-jacente. Gramlich traduit par «Erfolgreich», ce qui est plus proche du champ sémantique de la racine. Appartenir aux lauréats est une récompense

149. «Les traditions concernant ce qui revient de droit à un enfant sont contradictoires. Alors que 'Ā'isha disait d'un enfant qui venait de mourir: 'Il est un oiseau parmi les oiseaux du paradis', le Messager de Dieu lui répliqua: 'Qu'en sais-tu?'»: dans AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, r.3, 1359 [V.7, 106] [Gramlich, A.163, 79].

150. S. 9, 20: «Ceux qui ont cru, qui ont émigré et qui ont combattu avec leurs biens et leurs personnes dans le chemin de Dieu, seront aux plus hauts rangs auprès de Dieu: voilà les victorieux».

الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ

que Dieu accorde aux constants, aux endurants¹⁵¹, à ceux qui lui ont obéi ainsi qu'à son Prophète et qui ont craint Dieu¹⁵². Le Coran oriente l'expression dans une dimension eschatologique: les triomphants sont les habitants du Paradis¹⁵³. Dans le verset Sourate 39, 61, la racine *f.w.z.* est associée à la racine *n.j.w.*: Dieu sauve les fidèles en leur accordant d'appartenir aux triomphants¹⁵⁴. Il y a donc une relation conséquente des termes coraniques, là où al-Ghazālī pose au contraire une distinction formelle.

Pour notre auteur, les *fā'izūn* sont les connaisseurs (*ʿārifūn*) et non les imitateurs (*muqallidūn*). Leur connaissance a été acquise en dehors de toute forme d'imitation servile: don de Dieu, elle est cependant le fruit de leur ascèse, du respect de la Loi, de l'accomplissement des œuvres de bienveillance (*ḥasanāt*). Ils sont les intimes de Dieu (*muqarrabūn*) et les devanciers (*sābiqūn*). D'aucuns parmi eux ne convoitent point ce monde de palais, de perles et de houris où ruissellent le lait, le miel et le vin¹⁵⁵. De ces biens, leur fussent-ils donnés d'en jouir, ils ne sauraient s'en contenter. Ils recherchent l'allégresse dans sa plus grande intensité. Or, le sommet des délices (*nihāyat al-ladhbhāt*) est la contemplation de la Face de Dieu (*nazar ilā wajh Allāh*)¹⁵⁶. Cette intensité n'est pas mesurable et le savant ne peut rien en dire. Il sait cependant que si l'amplitude des supplices est infinie, les degrés des proches de Dieu ou de ceux

151. S. 23, III: «Oui, moi, je les récompense pour aujourd'hui pour leur constance. Ils sont victorieux».

إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ

De même S. 3, 185.

152. S. 24, 52: «Ceux qui obéissent à Dieu et à son Prophète, ceux qui redoutent Dieu et le craignent: voilà ceux qui sont victorieux».

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ

De même, S. 33, 71.

153. S. 59, 20: «Les hôtes du Feu et ceux du Paradis ne sont pas égaux. Les hôtes du Paradis sont les victorieux».

لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ

154. S. 39, 61: «Dieu sauvera pour leur bonheur ceux qui le craignent: nul mal ne les touchera, ils ne seront plus jamais affligés».

وَيُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Voir aussi S. 78, 31.

155. La convoitise des biens de l'au-delà a pu être décrite comme une forme d'associationnisme (*shirk*).

156. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyāʾ*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, r.4, 1360 [V.7, 107] [Gramlich, A.166, 80]. Pour al-Ghazālī, la crainte du feu ou le désir des houris ne correspondent pas au cœur de l'initié (*ʿārif*). Son seul désir est de rencontrer Dieu. Ce désir est un feu d'amour qui lui permettra de traverser le feu de la Géhenne de la même manière que le feu de l'amant pour sa bien-aimée lui permet de marcher sur des charbons embrasés sans qu'il n'en ressente la moindre douleur. Al-Ghazālī distingue en effet le feu de l'enfer et le feu de la séparation (*nār al-firāq*) — expression coranique d'après S. 59, 6-7: AL-GHAZĀLĪ, *Ihyāʾ*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, r.1, 1352.

qui sont à sa droite sont tout aussi innombrables¹⁵⁷. Il y a donc autant de degrés de victorieux que de victorieux; Dieu ne se dévoile et ne donne à contempler son visage que selon le cœur de chacun, tous demeurent néanmoins en sa proximité.

Citant Rābi'a al-'Adawīya (m. 180/796), le comble du bonheur est d'avoir Dieu pour voisin et toute autre quête est fortuite: «d'abord le voisin, ensuite la demeure (*al-jār thumma al-dār*)»¹⁵⁸. Le voisin, à qui il convient ici-bas de prêter attention et de manifester sa considération et son affection¹⁵⁹, sera dans l'au-delà Dieu lui-même. Certes, al-Ghazālī ne dit jamais du voisin ici-bas qu'il est une image ou une figure de Dieu, sa conception du *ḥulūl* ne lui permet pas une telle lecture anthropologique et théologique, mais il est frappant de retrouver cette terminologie dans sa description des fins dernières: le voisin (*al-jār*) devient un nom de Dieu.

Dans cette quatrième catégorie, al-Ghazālī distingue donc, parmi les victorieux, ceux qui se contentent des palais du paradis et ceux qui se plongent dans l'océan de la Face de Dieu. Les imitateurs relèvent de la première catégorie: ils sont sauvés et font partie des gens de la droite (*aṣḥāb al-yamīn*)¹⁶⁰ tandis que les seconds sont appelés les connaisseurs, les initiés, *al-ārifūn*. Cette terminologie et les définitions exposées ne sont pas sans susciter questionnements. En effet, al-Ghazālī ne mentionne à aucun moment les termes *muslim* ou *mu'min* parmi les habitants du paradis, et les différents degrés parmi les victorieux dépendent des bonnes actions (*ḥasanāt*) accomplies. Certes, comme il le montre dans le *Livre des piliers de la croyance*, les degrés de foi sont corollaires aux œuvres, mais sa perspective semble dans ce passage subordonner la foi aux actes méritoires; autrement dit, les œuvres ne sont pas seulement un élément du constitutif formel de la foi puisque la foi elle-même est une œuvre et relève à ce titre des *ḥasanāt*. Cette conception est confirmée dans le dernier livre de l'*Ihyā'*. À la suite de l'interrogatoire, où il est demandé à chaque homme de rendre compte de ses actions, bonnes et mauvaises, les gens (*al-nās*) subissent l'épreuve de la Balance. Trois groupes (*firaq*) sont alors constitués: d'une part, ceux qui n'ont à leur crédit aucune bonne action (*ḥasanāt*) et qui sont voués à l'enfer, d'autre part, ceux qui n'ont jamais transgressé le moindre interdit (*al-sayyi'āt*) et à qui les délices du paradis sont déjà ouverts, et enfin, le groupe majoritaire composé de ceux qui auront commis des bonnes et des mauvaises actions. Ces derniers attendent la pesée avec inquiétude; elle leur indiquera le chemin qui leur est réservé¹⁶¹. Au jour

157. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, r.2, 1355.

158. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, r.4, 1360 [V.7, 107] [Gramlich, A.165, 80].

159. Le voisin peut revendiquer des droits supérieurs à ceux octroyés aux musulmans: AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.15 (*Kitāb ādāb al-ulfa wa al-ukhuwwa wa al-ṣubba*), B.3., h.2, 655 [V.4, 216].

160. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, r.4, 1360 [V.7, 106] [Gramlich, A.164, 79].

161. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.40 (*Kitāb dhikr al-mawt wa mā ba'dahu*), §.2, §.7, 1903-1904.

du rassemblement, après la résurrection des corps, les hommes sont donc séparés en fonction de leurs actions, mais à aucun moment al-Ghazālī ne mentionne ici leur appartenance religieuse¹⁶².

Par ailleurs, si les imitateurs (*muqallidūn*) ne voient pas Dieu face à face, ils font cependant partie du paradis. Or, ce terme est ici employé dans un sens général et il ne permet pas *stricto sensu* de distinguer entre musulmans et non musulmans. Al-Ghazālī l'applique à maintes reprises aux autres confessions religieuses: l'imitateur est celui qui suit scrupuleusement, aveuglément, la religion de ses pères¹⁶³. Dans le *Mustazhirī*, il précise qu'être né de parents musulmans et suivre aveuglément leur enseignement sans recourir au raisonnement revient donc à avoir le bonheur d'être bien né (*alladhīna sa'idū bi l-wilāda bayna al-muslimīn fa-akhabhū al-ḥaqq taqlidan*)¹⁶⁴. Mais dans ce passage, il ne pose aucune distinction et il est possible d'en déduire que Dieu promet le paradis à l'imitateur, mais non la vision de sa face, le mérite étant alors sa fidélité à l'enseignement reçu. Il reste que l'entrée au paradis n'est jamais un dû et ne peut pas être acquise par les seuls mérites des hommes: sa possibilité ne leur est donnée qu'en raison de la volonté de Dieu. Or, conclut notre auteur, Dieu est *al-muwaffiq bi lutfihi*, celui qui rend victorieux par sa bonté¹⁶⁵. Le salut, dans sa dimension plénière, est toujours le fruit des attributs divins. Qu'en est-il de sa miséricorde? Dans quelle mesure permet-elle de fonder dans la pensée d'al-Ghazālī la possibilité de la victoire eschatologique (*mafāz*) pour les non musulmans?

5. LA MISÉRICORDE DIVINE EMBRASSE TOUTES CHOSES

Dans son *Traité sur les plus beaux noms de Dieu*, al-Ghazālī remarque que le concept de *rahma* implique toujours la notion de don, de bienfaisance. En effet, la *rahma* s'adresse au pauvre, au démuné, à l'indigent, à celui qui est dans le besoin (*al-muhtāj*)¹⁶⁶.

162. À ce paragraphe, al-Ghazālī adjoint cependant par la suite un *ḥadīṭ* où il est dit des chambres du paradis qu'elles sont destinées aux seuls musulmans pour leur aumône, leur jeûne et leur prière au cours de la nuit alors que juifs, chrétiens et zoroastriens sont endormis. Il semble ainsi inscrire la distinction entre *ḥasanāt* et *sayyi'āt* dans le strict cadre de la Loi: ABŪ NU'AYM, II, 356; BAYHAQĪ, *Bā'ī*, 176-7, cité par AL-GHAZĀLĪ, K.40 (*Kitāb dhikr al-mawt wa mā ba'dahu*), Š.2, Q.2, 1926.

163. AL-GHAZĀLĪ, *Al-munqidh min aḍalāl* (Erreur et délivrance), (ar. 10; fr. 59); Voir aussi dans l'*Ihyā'* la comparaison entre la confiance des enfants juifs et chrétiens et celle des enfants musulmans à l'égard de leurs parents: AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K. 21 (*Sharḥ 'ajā'ib al-qalb*), b.6, r.1, 860.

164. AL-GHAZĀLĪ, *Faḍā'ih al-Bāṭiniyya wa faḍā'il al-Mustazhiriyya*, 155. McCarthy traduit le verbe *sa'ada* par "to have good fortune". Cette connotation s'accorde difficilement avec la théologie d'al-Ghazālī.

165. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā'*, K.31 (*Kitāb al-tawba*), R.2, b.2, r.4, 1360 [V.7, 108] [Gramlich, A.166, 80].

166. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Maqṣad al-Asnā fi sharḥ mā'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā*, édité avec une introduction par Faḍluh Shāhādahi, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales (Beirut: Dār Al-Mashriq, 1971), 65.

Appliqué à Dieu, elle est nécessairement parfaite (*tāmma*) et universelle (*‘āmma*). Parfaite, puisque Dieu ne veut pas seulement satisfaire aux besoins (*qaḍā’ ḥājāt*) de l'indigent, mais il met en œuvre leur satisfaction. Universelle, puisque Dieu fait bénéficier sa *rahma* aux ayant-droits (*al-mustaḥiqqūn*) comme à ceux qui n'en sont pas dignes (*ghayr al-mustaḥiqqīn*), et qu'elle s'étend au monde d'ici-bas (*al-dunyā*) comme à l'autre monde (*al-ākhirā*)¹⁶⁷. Pour al-Ghazālī, c'est en ce sens que Dieu est *rahīm* d'une manière absolue¹⁶⁸. Par ailleurs, notre auteur remarque que le terme de *rahma* n'est pas dénué d'une certaine tendresse douloureuse et compatissante (*riqqa mu'lima*) qui s'empare du *rahīm*. Mais Dieu en est exempt, non que sa *rahma* soit imparfaite, mais précisément en raison de sa perfection. Dieu ne peut éprouver une telle tristesse qui serait l'indice d'une carence dans ce qui est donné. Or, quand Dieu donne, il donne parfaitement si bien qu'il satisfait pleinement les besoins de l'indigent¹⁶⁹.

Si *al-rahmān* et *al-rahīm* ont pour matrice commune *r.h.m.*, conformément à sa théorie des noms divins, les deux termes ne peuvent être synonymes. *Al-rahmān* est plus spécifique qu'*al-rahīm*, le premier ne s'applique qu'à Dieu tandis que le second peut qualifier un homme¹⁷⁰. *Al-rahmān* indique que Dieu est favorablement disposé envers l'homme (*‘aṭūf ‘alā al-‘ibād*); *primo* en le faisant advenir à la vie (*ijād*), *secundo* en le guidant à la foi (*bi l-hidāya ilā al-īmān*) et à tout ce qui est cause du bonheur, *tertio*, en lui assurant le bonheur dans le monde à venir et *quarto*, en lui accordant la grâce (*in‘ām*) de voir sa Face¹⁷¹. Al-Ghazālī se demande dans quelle mesure la *rahma* de Dieu ne devrait pas le conduire à manifester ses dons envers ceux qui le négligent (*al-ghāfilīn*) et à les éloigner du chemin de l'insouciance (*ṭarīq al-ghafla*) pour les conduire sur sa voie par la prédication et le conseil, d'une manière délicate et sans rudesse (*‘unf*). Par suite, nous pouvons reformuler sa question en nous demandant si la *rahma* de Dieu en tant qu'il est *rahmān* ne doit pas s'étendre aux égarés, et donc à ceux qui n'ont pas la foi et qui ne sont pas musulmans. Dans sa réponse, al-Ghazālī sous-tend que « tout acte de désobéissance en ce monde est sa propre désobéissance (*kull mā‘ṣiya tajrī fī l-‘ālam kamā ‘aṣiya labu fī nafsihī*) »¹⁷². Dieu n'a pas épargné ses efforts (*lā ya'lū jihdan*), il a fait tout ce qui est en son possible pour l'en empêcher (*fī izālatiha bi qadr wusūhi*)¹⁷³. Désormais, le pécheur est exposé à la colère de Dieu et il mérite d'être écarté de sa présence.

167. *Ibid.*

168. Al-Ghazālī donne à *rahīm* une extension inclusive si bien que le terme s'applique à la fois aux musulmans et aux non musulmans.

169. *Ibid.*, 66

170. *Ibid.*, 66.

171. *Ibid.*, 66-67.

172. *Ibid.*, 67.

173. *Ibid.*, 67.

Le mot *rahīm*, au contraire de *rahmān*, peut être appliqué à l'homme. Un homme est qualifié de *rahīm* lorsqu'il ne peut laisser une personne pauvre (*muḥtāj*) dans son état d'indigence (*faqāt*) sans chercher à l'en retirer soit au moyen de ses propres biens, soit par l'influence qu'il peut exercer (*jāh*), soit par le recours à l'intercession (*shafā'a*) d'une tierce personne. S'il lui est impossible de satisfaire le pauvre, il ne cessera d'éprouver pour lui de la sympathie (*riqqa*) et de l'empathie (*'atf*) jusqu'à ce qu'il parvienne à son but¹⁷⁴. Dieu en tant qu'il est tout puissant a le pouvoir de retirer toute personne de la misère, de supprimer les épreuves qui l'affligent, d'éradiquer la maladie et les tourments qui l'éprouvent. Et pourtant, il laisse son serviteur dans la détresse (*razāyā*) et les tribulations (*mihān*)¹⁷⁵. Pour répondre à ce paradoxe, al-Ghazālī s'appuie sur l'analogie du père et de la mère: si la mère est pleine de tendresse et de compassion pour son enfant, elle le protègera devant un obstacle, tandis que son père qui est sage et sensé (*'āqil*) le bousculera rudement (*qabrān*). L'ignorant pense que la mère est pleine de *rahīm* tandis que le père en est dépourvu. Mais le sage sait qu'il n'en est rien et que dans son comportement, le père manifeste en réalité sa tendresse pour l'enfant, tandis que la mère, sous les apparences de l'amie, est en réalité son ennemi. Aussi, il importe de réaliser qu'une épreuve aussi infime soit-elle, est une bénédiction et non une malédiction dès lors qu'elle sert la cause d'un bien¹⁷⁶. Ainsi en est-il de Dieu à l'égard de ses créatures. Pour al-Ghazālī, lorsque Dieu dit que sa *rahma* précède son courroux (*sabaqat rahmatī ghadabī*) cela signifie que sa colère est sa volonté à faire le mal (*ghaḍabuhu irādatuhu li l-sharr*). Le mal résulte donc de sa volonté. Quant à sa *rahma*, elle est sa volonté à faire le bien (*rahmatuhu irādatuhu li l-khayr*). «Cependant, s'il veut le bien pour le bien lui-même, il ne veut pas le mal pour lui-même, mais pour le bien qu'il contient (*fī ḍimnihi min al-ghayr*). Le bien est voulu en son essence (*maqḍī bi l-dhāt*) tandis que le mal est voulu par accident (*maqḍī bi l-'arad*). Tous les deux sont prédéterminés et en cela, rien ne contredit la *rahma* de Dieu»¹⁷⁷. Pour al-Ghazālī, le mal n'a pas d'autonomie, d'indépendance: les maladies ou les souffrances de ce monde surviennent à la suite des actes de Dieu. «Il n'y a pas d'existence du mal sans qu'il y ait en lui une part de bien (*laysa fī al-wujūd sharr illā wa fī ḍimnihi khayr*)»¹⁷⁸. Le mal, conséquent à la volonté divine, est donc l'instrument du bien voulu par Dieu¹⁷⁹.

174. *Ibid.*, 67.

175. *Ibid.*, 67.

176. *Ibid.*, 68.

177. *Ibid.*, 68. Al-Ghazālī s'appuie sur l'image de la lèpre pour illustrer son propos. L'amputation de la main atteinte de la maladie est un mal mais de ce mal, il en ressort un bien puisque l'ensemble du corps est préservé. Ce qui est recherché dans l'exécution de l'amputation de la main est donc un bien.

178. *Ibid.*, 68.

179. Al-Ghazālī a conscience de la difficulté de percevoir dans un acte mauvais une part de bien. Un meurtre est un meurtre et on y voit généralement un acte intrinsèquement mauvais. Mais c'est

De cet exposé des attributs divins, il convient de noter qu'al-Ghazālī ne restreint pas la *rahma* divine aux catégories de croyants. Dieu est *rahmān* et *rahīm* pour tout homme, et le fruit de sa *rahma* consiste à demeurer au paradis voire à jouir de la vision de sa Face. Le mal que constitue le *kufī* ne saurait donc être réduit à un accident pour le bien qu'il procure au croyant car dans cette perspective, la miséricorde de Dieu embrasse aussi celui qui est sans foi. «La miséricorde, c'est donc l'entrée au paradis et la rencontre de Dieu (*al-rahma dukhūl al-janna wa liqā' Allāh*)»¹⁸⁰ précise-t-il dans l'*Ihyā'*. Cependant, al-Ghazālī met une restriction à la lecture universelle de la *rahma* divine: dans l'*Ihyā'*, la miséricorde n'est pas seulement l'effet généreux de Dieu, mais elle découle de l'agir de l'homme et de l'évocation des saints, symbole du désir du cœur à être attaché à ceux qui se conforment à la Loi et accomplissent le bien. Dieu donne à l'homme ses bienfaits mais il lui laisse aussi le pouvoir de ne pas les accepter. Or, pour l'homme perspicace (*fatīn*), cette affirmation se comprend à la lumière de son contraire: celui qui s'attache au pervers ne reçoit pas la miséricorde mais la malédiction (*la'na*)¹⁸¹. Dieu, lorsqu'il crée l'homme, veut son bonheur et pour cela il veut donc le guider. Mais la désobéissance est possible et, dans ce cas, elle doit être jugée. En tant qu'elle est un acte d'insubordination et d'insoumission, elle est l'expression d'une révolte ou d'une désinvolture contre Dieu, ce qui explique son courroux contre celui qui l'accomplit. La *rahma* est donc une bienfaisance universelle, un don généreux, un regard de Dieu sur l'indigence de l'homme, sur sa misère, en vue de l'en écarter¹⁸², mais elle n'est pas le pardon des péchés, ceux de l'insoumission ou de la mécréance. Pour autant, dans le *Kitāb al-Tawba*, al-Ghazālī dira de la *rahma* divine qu'elle est proportionnée à l'épreuve et au malheur (*muṣībat*) dans lesquels se trouvent les hommes: Dieu regarde tous les hommes avec sa *rahma* mais plus encore ceux qui se limitent au sens apparent des choses, qui regardent avec les yeux du corps et non ceux du cœur, ou plus encore qui regardent sans cœur parce qu'ils en sont dépourvus et qui par là même ne peuvent avoir accès à la connaissance de Dieu¹⁸³. La *rahma* divine a comme contrepartie la colère divine: Dieu est aussi *al-Muntaqim*, le Dieu vengeur¹⁸⁴. Cependant, à l'aune du *ḥadīth* rapporté par Abū Hurayra¹⁸⁵, al-Ghazālī considère que la bienveillance en Dieu est plus prédominante (*arjah*) que sa

omettre, dit al-Ghazālī, le bien accru qu'il peut en résulter pour la communauté. Et al-Ghazālī de poursuivre: la réalité du mal dans le projet divin est subtile à comprendre et la majorité des hommes ne parviennent à en posséder la clef. *Ibid.*, 69-70.

180. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā' ulūm al-dīn*, K. 16, B.2, fa.2, 676 [V.4, 281].

181. *Ibid.*, 676 [V.4, 281].

182. À notre avis, c'est en ce sens que *rahma* peut être traduite par miséricorde.

183. AL-GHAZĀLĪ, *Kitāb al-tawba*, K.31, R.2, b.2, r.1, 1352.

184. Selon S. 32, 22.

185. «Ma *rahma* a précédé ma colère», rapporté par Abū Hurayra.

colère¹⁸⁶. Par ailleurs, il rapproche le nom *al-wadūd* de celui de *rahīm*¹⁸⁷. Dieu est *al-wadūd* en tant «qu'il aime le bien pour toutes ses créatures, il accomplit le bien pour elles et il s'épanche vers elles (*yuḥibb al-khayr li jamī'i al-khalq fa-yuḥsinu ilayhim wa (yaṭnī 'alayhim)*)»¹⁸⁸. La *rahma* de Dieu s'exerce à l'égard de celui qui se retrouve en situation d'indigence ou de misère, mais il n'en est rien du bénéficiaire des actes d'*al-wadūd* qui sont dispensés à l'égard de toute créature et pas seulement du faible ou du miséreux. Cet amour de Dieu ne résulte pas d'une émotion ou d'une empathie particulière mais du bénéfice attendu. Les hommes participent à ce nom divin «en désirant pour toute créature de Dieu ce qu'il veut pour lui-même»¹⁸⁹.

À partir de cette analyse des noms divins, il appert que Dieu étend sa miséricorde à tout homme. Fort de cette assise noétique, al-Ghazālī peut affirmer sans ambages dans le *Fayṣal al-tafriqa bayna l-islām wa l-zandaqa*¹⁹⁰:

«J'affirme que cette miséricorde embrasse beaucoup de nations qui nous ont précédés, même si la plupart d'entre elles seront exposées au feu de l'enfer soit légèrement, durant un instant, une heure, ou alors durant une période tellement longue qu'on les nommera les ressuscitées en enfer. Bien plus, je pense que la plupart des chrétiens de Byzance et des Turcs à notre époque seront l'objet de cette miséricorde, s'il agréé à Dieu, qu'Il soit exalté. Je parle des habitants des confins de Byzance et du pays turkmène que la prédication du Messager n'a pas atteints. Ceux-ci se classent en trois catégories: la première à laquelle le nom de Muḥammad, que Dieu le bénisse, n'est absolument pas parvenu; ils sont excusables. Une autre pour laquelle son nom est connu ainsi que sa description et les miracles qu'il a accomplis: il s'agit des voisins des pays musulmans, qu'ils fréquentent en outre, mais ils demeurent des incroyants et des athées. La troisième catégorie concerne des gens situés entre ces deux degrés: le nom de Muḥammad, que Dieu le bénisse, leur est parvenu, mais ils ignorent tout de sa personnalité et de ses qualités. Au contraire, ils ont surtout entendu dire, depuis leur enfance, qu'un menteur et un mystificateur dont le nom de Muḥammad s'est prétendu prophète, de la même façon que nos enfants ont entendu dire qu'un menteur dénommé al-Muqaffa' s'est prétendu prophète. D'après ces données, je considère les gens de cette catégorie identiques à ceux de la première, car bien qu'ils aient entendu le nom du prophète, on le leur a décrit à l'opposé de ses qualités, ce qui ne peut susciter une réflexion théorique pour savoir la vérité»¹⁹¹.

186. AL-GHAZĀLĪ, *Kitāb al-tawba*, K.31, R.2, b.2, r.2, 1354.

187. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Maqṣad al-Asnā*, 132, l. 7.

188. *Ibid.*, 132, l. 6.

189. *Ibid.*, 132, l. 16.

190. AL-GHAZĀLĪ, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*. Interprétation et divergence en islam, texte édité, traduit et annoté par Mustapha Hogga, Préface par Jean Jolivet, Études musulmanes, XLII, Paris, Vrin, 2010. Voir aussi: GRIFFEL, Frank, AL-GHAZĀLĪ, Muḥammad, *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz. Eine Übersetzung der Schrift Das Kriterium der Unterscheidung zwischen Islam und Gottlosigkeit* (Fayṣal at-tafriqa bayna l-islām wa l-zandaqa), eingeleitet, übersetzt und mit Erläuterungen versehen (Zürich: Spur Verlag Zürich, 1998).

191. AL-GHAZĀLĪ, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*, 100-102 (fr.), 101-103 (ar.).

Passage capital de théologie des religions où al-Ghazālī affirme clairement l'étendue de la miséricorde divine aux communautés non musulmanes. Trois catégories sont déterminées: la première regroupe les personnes n'ayant pas pu être illuminées par la foi en raison de l'absence de connaissance de Muḥammad. La prédication missionnaire ne les ayant pas atteint, ils sont dans l'ignorance et ils n'ont pas pu se prononcer sur l'authenticité de Muḥammad. La deuxième catégorie concerne ceux qui ont entendu sa prédication mais qui ont été élevés dans le rejet de l'islam. Depuis leur enfance, ils ont appris que Muḥammad était un menteur. Or, ils font confiance en leurs aînés¹⁹². Enfin, la troisième catégorie a eu connaissance de la prédication et des miracles accomplis, mais elle persiste dans le refus de reconnaître le prophète de l'islam. Or, il souligne aussi que la foi est d'autant plus enracinée dans le cœur d'un enfant que son père lui aura enseigné avec véhémence et intensité combien grande est l'erreur de la croyance des autres¹⁹³. Par là-même, al-Ghazālī souligne l'emprise subjective de l'éducation qui restreint la liberté d'adhérer à la vérité objective. Pour notre auteur, ceux qui ont entendu parler en mal du prophète Muḥammad sont comme ceux qui n'en ont jamais entendu parler. Il n'est donc pas possible de leur imputer de fautes dans leur rejet du prophète de l'islam. On perçoit ici l'étendue de l'analyse qui contextualise la foi de l'autre et son positionnement vis-à-vis de Muḥammad par rapport au critère décisif de distinction établi entre le *kāfir* et le *muslim*.

CONCLUSION

Hors de l'islam point de salut? Il appert, en suivant l'approche de ces textes à la fois jurisprudentiel et spirituel que pour al-Ghazālī la miséricorde divine embrasse toutes les nations, toutes les religions, tous les individus, athées compris, et que l'enfer n'est promis qu'à celui qui a oublié sa réalité, son œuvre.

À tout homme dont le cœur recèle une once d'espérance, Dieu promet le salut. Et à défaut de le voir face à face, il le préserve pour le moins des souffrances effroyables et éternelles de l'enfer. Cette espérance est agréée par Dieu et sa certitude n'est pas seulement le fruit de l'enseignement coranique ou de la sunna comme il l'indique dans sa conclusion du *Fayṣal*: « Sache, écrit-il, que la primauté et l'universalité de la miséricorde divine (*sabq al-rahma wa shumūluhā*) ont été révélées aux gens

192. Comme il le précise dans l'*Iljām* à propos de l'acte de foi et sa genèse, la foi est d'autant plus ancrée dans le cœur d'un enfant qu'il a une haute considération pour ses parents et ses enseignants, lesquels jouissent d'une reconnaissance explicite de la part de témoins: AL-GHAZĀLĪ, *Al-Iljām*, 620.

193. *Ibid.*

clairvoyants par des signes et des dévoilements mystiques, indépendamment des *hadīṭ* et des récits»¹⁹⁴. La connaissance de Dieu comme miséricordieux ne se restreint pas à celui à qui fut transmis une révélation par les prophètes. Dieu se fait ainsi connaître au-delà de la médiation du Livre et du témoignage de ses prophètes.

Pour al-Ghazālī, la miséricorde de Dieu embrasse toutes choses, elle embrasse le temps, celui de l'islam et celui d'avant l'islam, celui de Muḥammad et celui de ses parents.

194. AL-GHAZĀLĪ, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*, 105 (fr.), 106 (ar.).