

QUELQUES REMARQUES SUR LE *MUNQID MIN AD-DALÂL*

PAR

JOSEF VAN ESS

Depuis sa première traduction, faite par Auguste Schmölders (Paris, 1842)¹, le *Munqid min ad-dalâl* d'al-Ġazâlî est resté un des livres favoris de l'orientalisme européen. Cette prédilection, si explicable qu'elle soit, se basait, partiellement au moins, sur un malentendu : on prit le livre pour une autobiographie. On sait que les autobiographies sont rares en Islam ; en général, l'homme se cache derrière sa communauté. Le XIX^e siècle, au contraire, aimait la confession dans laquelle l'individu libre révèle son âme à l'observateur curieux — comme le nôtre aime parler de la « crise » dans laquelle l'individu se rend compte de ses limites ; toutes les deux, la confession et la crise, on les trouvait chez Ġazâlî. La première traduction anglaise du livre, qui apparut quelques ans avant la Première Guerre mondiale, se présentait sous le titre *The Confessions of al-Ghazâlî*². En Allemagne, Heinrich Frick soumit à l'université de Giessen, dans les premiers jours après cette même guerre, une thèse dans laquelle il tenta une comparaison détaillée de Ġazâlî avec saint Augustin³ ; une confession avait attiré l'autre. Deux ans plus tard, Julius Obermann fit apparaître, à Vienne, son livre *Der philosophische Subjektivismus*

(1) Dans : *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, p. 1 ss.

(2) *The Confessions of al-Ghazâlî*. Translated for the first time by Claude Field, Londres, 1969.

(3) Publiée en 1919 à Leipzig sous le titre *Ghazâlîs Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen* (Veröffentlichungen des Sächsischen Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte. Erste Reihe, Nr. 3). Version abrégée, Giessen, 1919.

des Ghazālī⁴ où l'approche personaliste se justifiait avec les critères de la philosophie kantienne qui elle-même, à ce moment, avait déjà passé ses meilleurs jours. Dans tous ces cas Ghazālī fut occidentalisé : on se l'appropriait avec les catégories du libéralisme bourgeois. Il fut stylisé comme figure exemplaire : Duncan B. Macdonald l'appela, dans la première édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, « le penseur le plus original et le plus grand théologien de l'Islam »⁵.

Les Musulmans n'y voyaient pas d'objection : à cette époque, ils étaient en train de découvrir l'occident eux-mêmes et en adoptaient les perspectives, surtout dans les milieux intellectuels. Ils étaient fiers de constater — ou plutôt d'apprendre — que Ghazālī avait critiqué le principe de la causalité avant David Hume en mettant le *post hoc* à la place du *propter hoc* ; on ne savait pas encore que, sous cet aspect, Ghazālī avait été devancé par des théologiens mu'tazilites comme Abū l-Hudāil⁶. Après tout, l'image présentée par les orientalistes fut positive, mêlée d'admiration et d'assentiment. Il faut souligner d'ailleurs qu'elle n'était pas du tout entièrement fautive : Ghazālī était une personnalité exceptionnelle, il avait éprouvé une crise d'identité, et il avait donné à son rapport un caractère biographique qui ne manquait pas d'émouvoir et d'intéresser. Avant tout, l'image que l'on se faisait de lui fut sincère ; la myopie de perspective dont elle souffrait n'était pas intentionnelle, mais le résultat d'un processus herméneutique dans lequel, comme c'est normal, l'horizon de l'observateur occidental s'était fondu avec l'horizon du texte interprété. Le danger en était seulement que ce même processus transportait, à l'insu de l'observateur, des notions et des critères qui travaillaient contre la sympathie évidente de l'approche : précisément parce que Ghazālī fut traité comme cas exceptionnel, il pouvait être utilisé pour présenter le miroir à l'Islam quotidien considéré comme pris dans les rets d'une jurisprudence sclérosée. Le *fiqh* musulman fustigé par un mystique qui s'en détourne après avoir découvert son aspect déshumanisant et « pharisaïque », voilà le modèle qui s'esquissait derrière l'enthousiasme et la glorification.

Or, pour dire ou penser cela il fallut supprimer un fait connu depuis Gosche⁷ : à savoir que Ghazālī n'avait jamais cessé d'être juriste. Le

(4) Vienne, 1921.

(5) Vol. II, p. 154. A comparer avec l'évaluation prudente de W. M. Watt dans la deuxième édition : « outstanding theologian, jurist, original thinker, mystic and religious reformer ».

(6) Cf. mes remarques dans *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-ḥicrī* (Wiesbaden, 1966), p. 213 s.

(7) R. Gosche, *Über Ghazzālīs Leben und Werke*, dans : Abh. Königl. Akad. Wiss. Berlin, Phil.-Hist. Abt., 1858, p. 305 ; aussi M. Bouygues, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazālī (Algazel)*, Beyrouth, 1959, p. 73 s.

6 muḥarram 503/5 août 1109, deux ans avant sa mort et bien après le *Munqid*, il acheva son *Mustasfā fi 'ilm al-uṣūl*, chef-d'œuvre d'*uṣūl al-fiqh* qui a gardé une juste réputation jusqu'à nos jours⁸. Chez Ghazālī, le mysticisme ne contredit pas la jurisprudence ; à la fin de sa vie, il enseigna le *fiqh* tout en vivant comme un mystique. Le *Munqid* ne souffle mot contre l'étude de la loi ; *a fortiori*, le traité ne dit rien contre la loi elle-même. Au contraire, Ghazālī y attaque l'Ibāḥīya, les soufis antinomistes, et il le fait, encore une fois, à la même époque, dans une épître écrite en persan, ce qui montre qu'il considérait le mouvement comme un vrai danger dans son milieu iranien⁹.

En dépit de cette clarification, le *Munqid* fut d'abord mal reçu par un certain nombre de juristes de Khorāsān¹⁰. C'étaient surtout les Hanafites qui s'en scandalisèrent ; ils formaient encore l'école la plus forte dans la région et jouissaient d'une position influente à la cour seldjoukide. Ils finirent pas dénigrer Ghazālī auprès de Sangar, le *malik al-Mašriq* qui, en ce temps-là, gouvernait la partie orientale de l'empire ; ils semblent l'avoir accusé, entre autres choses, d'avoir calomnié Abū Ḥanīfa. Sangar fit venir Ghazālī dans son camp à Turūg, entre Mašhad et Nēšāpūr. Ghazālī voulut s'excuser, mais le prince insista. L'atmosphère fut apparemment assez tendue — ce qui se comprend aisément : Ghazālī avait certainement la réputation d'être « difficile », vu la manière brusque dont il avait abandonné son enseignement à Bagdad. Cependant, la visite à la cour finit par une réhabilitation. De retour à Tūs, Ghazālī dédia à Sangar son *Kitāb Naṣīḥat al-mulūk*, un « miroir de prince » écrit en persan¹¹. Quant aux

(8) Pour la chronologie du *Munqid*, cf. Bouygues, p. 70 s. et, très détaillé mais sans nouveaux résultats, V. M. Poggi, *Un classico della spiritualità musulmana*, Rome, 1967 (Studia missionalia), p. 3 ss : entre 500/1107 et 502/1109.

(9) Éd. et trad. par Otto Pretzl, *Die Streitschrift des Ghazālī gegen die Ibāḥīya* (Sitz. Ber. Bayer. Akad. Wiss., Phil.-Hist. Abt., 1933, Heft 7). Cf. *Munqid*, éd. et trad. F. Jabre (Beyrouth, 1959), p. 47, l. 9 ss et 50, l. 14 s., avec une référence à son *K. Kitmiyā' as-sa'āda* où il traite le problème une troisième fois, et de nouveau en persan (cf. la remarque de M. Allard dans : Bouygues, *Chronologie*, 60, n. 1). Pour la situation en général, cf. Erika Glassen, *Der mittlere Weg* (Wiesbaden, 1981), p. 174 s.

(10) La source pour ce qui suit se trouve dans la collection des lettres de Ghazālī faite par un de ses descendants (peut-être un petit-fils) et publiée par 'Abbās Iqbāl sous le titre *Makātib-i fārsī-i Ghazālī ba-nām-i Fāzā'il al-anām min rasā'il Ḥuǧǧāi al-Islām* (Téhéran, 1333/1954), p. 3 ss ; cf. la traduction allemande par D. Krawulsky, *Briefe und Reden des Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī*, Freiburg, 1971 (Islamkundliche Untersuchungen, vol. 14), p. 63 ss. La plupart de ces lettres sont écrites en persan ; même ici Ghazālī attaque l'Ibāḥīya (p. 86 s./trad. p. 210 ss).

(11) Sangar ne savait pas beaucoup d'arabe. Le traducteur de la version arabe, Šafiyaddīn Abū l-Ḥasan 'Alī b. al-Mubārak, oncle de Šarafaddīn Ibn al-Mustaufī (mort en 637/1240) qui écrivit une histoire de la ville d'Irbil, prétend que le livre fut dédié au sultan Muḥammad b. Malikšāh ; cette erreur domine la littérature secondaire jusqu'à maintenant. Cf. pourtant Krawulsky, 20 ss ; aussi H. Laoust, *La politique de Ghazālī* (Paris, 1970), p. 144 s.

passages critiqués du *Munqid*, il les expliqua comme interpolés : ses adversaires les auraient ajoutés ou altérés. Il se serait aperçu de la falsification quand on lui soumit un exemplaire pour l'*ig'aza* ; on avait espéré qu'il la donnât sans regarder de près.

Nous ne connaissons pas le caractère de ces interpolations ; nous ne savons même pas si Ġazālī décrit les faits de manière adéquate¹². Mais ce qui est clair est que nous n'avons pas affaire à une simple intrigue de collègues et surtout pas à la jalousie d'une seule école. Il est vrai que les Hanafites furent les chefs du complot ; mais il y eut aussi les Šāfi'ites et même des Mālikites qui se joignirent à eux¹³. En outre, on avait essayé le même jeu avec un autre livre de Ġazālī, avec son *Miškāt al-anwār*¹⁴, et il nous raconte lui-même plus tard de quoi l'on se plaignit. Les protestations partirent de phrases à contenu mystique : que l'âme est un étranger dans ce monde et que Dieu est la vraie lumière, qu'il y a une différence entre le *tauḥīd* des 'awāmm et le *lauḥīd* des *ḥawāṣṣ*, etc.¹⁵. Cela nous fait supposer que l'on vit le *Munqid* sous la même perspective. Car ce livre portait un message ; en dépit de son ton « autobiographique », il avait un caractère didactique ou homilétique¹⁶. Le *Munqid* se présente comme une instruction pour trouver la vérité, et l'erreur dont il veut sauver son lecteur était l'erreur de la majorité. Ġazālī n'était pas contre la jurisprudence, mais il n'était pas non plus son avocat.

Mais quelle était l'erreur qu'il fallait éviter ? La réponse est plus complexe qu'il ne le dit ; il semble qu'à un certain moment Ġazālī lui-

(12) Dans un cas parallèle, la situation semble avoir été assez complexe. Dans la note personnelle que Ġazālī avait ajoutée, en guise de dédicace, à l'exemplaire du *K. Naṣīḥat al-mulūk*, il mentionne que déjà des passages dans son *K. al-Manḥūl*, œuvre de jeunesse sur les *uṣūl al-ḥiḡh*, auraient été falsifiés de telle manière ; par jalousie on aurait inséré des calomnies contre Abū Ḥanīfa (*Makātib* 12, l. 2 ss / trad. Krawulsky, 78). Or il n'y a pas de doute que le *K. al-Manḥūl* fut vraiment anti-hanafite ; Ġazālī y pousse l'agressivité jusqu'à dire qu'Abū Ḥanīfa n'était pas digne d'être appelé *muḡtaḥīd* (*al-Manḥūl fi la'itqāt al-uṣūl*, éd. Muḡammad Ḥasan Ḥitū, Damas, 1390/1970, p. 471, l. 4 ss). D'autre part, ce qu'en colportèrent les Hanafites était parfois exagéré ou inventé. On racontait que Ġazālī aurait dit qu'Abū Ḥanīfa avait mis la Loi sans dessous, ce qui ne semble pas se trouver dans le texte édité. Muḡammad b. 'Abdassatār al-Kardārī (mort en 642/1244) fut incité par ces rumeurs à consulter l'original et à en réfuter les passages scandaleux (cf. 'Abderrahmān Badawī, *Mu'allafāt al-Ġazālī*, Le Caire, 1961, p. 14, l. 4 ss). Cela vaudrait la peine d'étudier le manuscrit de son livre (*Dār al-kutub, maḡāmi'* 600) pour se former un jugement objectif.

(13) *Makātib* 3, l. 7 s.

(14) *Ib.* 11, l. 22.

(15) *Ib.* 12, l. 20 ss. Dans ce passage on apprend que la même critique fut dirigée contre le *Kīmiyā' as-sa'āda* (confirmé par 'Abdalġāfir al-Fārīs dans son *Siyāq Ta'rīḡ Naisābūr* ; cf. le *Muntaḡab* [plus bas, note 30], p. 84, l. 8 s.).

(16) Cet aspect a été souligné dans la thèse d'Abdul-Fattah Saūwai, *Al-Ghazālī. Étude de la réforme ghazālīenne dans l'histoire de son développement* (Fribourg, Suisse, 1962), p. 55 s., et aussi par Poggi (note 8), p. 16 ss.

même ait changé d'avis là-dessus. Car il avait fait un vœu quand il visita, après sa fuite de Bagdad, le tombeau d'Abraham à Hébron, en 489/1095. Il le mentionne dans sa lettre à Saṅġar et, de nouveau, dans une lettre qu'il écrivit, en 504/1110, à Diyā'almulk, fils de Nizāmalmulk qui était, à cette époque, vizir de Muḡammad b. Maliksāh à Isfahan. Après avoir « vu le monde comme il était » il avait juré trois choses : de ne plus jamais prendre de l'argent de la part du gouvernement (*sullān*), de ne plus apparaître devant un prince et de ne plus s'engager dans des « disputations » (*munḡarāt*)¹⁷. Une année de réflexion lui avait montré où se trouvaient les dangers des obligations que son activité comme professeur à la Nizāmīya lui avait imposées. Mais tout en tenant son serment jusqu'à sa mort, il finit par pécher contre son esprit : en 499/1105 il se laissa persuader par Faḡrilmulk, autre fils de Nizāmalmulk et vizir de Saṅġar en Khorāsān, de reprendre l'enseignement dans une Nizāmīya, maintenant celle de Nēšāpūr.

Pendant les années de retraite à Tūs, il n'avait jamais coupé ses relations avec ce représentant du *sullān* qu'il connaissait certainement depuis Bagdad ; une correspondance animée en témoigne¹⁸. Cette familiarité lui rendit difficile de se soustraire à la demande du vizir. Mais en l'acceptant, il fit un pas décisif : il perdit l'indépendance qu'il avait gagnée, et il consentit à prendre de l'argent. Il put toujours soutenir qu'il n'avait pas pris de l'argent de la part du gouvernement, car les madrasas fondées par Nizāmalmulk étaient, en dépit de leur rôle politique, des institutions privées¹⁹. En effet, il prétend, dans sa lettre à Saṅġar, n'avoir jamais trahi son vœu²⁰. Mais il le dit pour se justifier de ne pas vouloir paraître devant lui. Et en 504 il utilise le même argument pour refuser l'invitation faite par Diyā'almulk de rejoindre le corps des professeurs à la Nizāmīya de Bagdad comme successeur de son successeur, Kiyā al-Harrāsī²¹. Il ajoute d'autres raisons ; mais pour être logique, il aurait dû déjà invoquer cette raison en 499.

Il y a plus que cela. En répondant à la demande de Faḡrilmulk, il n'avait pas cédé à une pression à laquelle il n'aurait pas pu échapper ; il avait plutôt consenti par sa propre décision. Il paraît en effet avoir cru qu'il fut le rénovateur (*muḡaddid*) attendu au début du siècle

(17) *Makātib*, l. pu. ss / trad. Krawulsky, 66 ; aussi Glassen, *Der millere Weg* 169 s.

(18) Quatre lettres dans la collection éditée par Iqbāl (pp. 24-32 et p. 35 s.).

(19) Cf. G. Makdisi dans : BSOAS 22/1961/47 et maintenant dans son livre *The Rise of Colleges* (Edinburgh University Press, 1961), surtout p. 35 ss.

(20) *Makātib* 5, l. 2 / trad. 66.

(21) *Ib.* 45, l. 7 ss / trad. 135. Il avait demandé d'ailleurs à Saṅġar de le relever de ses obligations à la Nizāmīya de Nēšāpūr ; mais Saṅġar n'avait pas donné sa permission (*ib.* 10, l. 21 s et 11, l. 2 s / trad. 76).

nouveau; au moins il avait des amis qui l'encouragèrent dans cette vue, parmi eux probablement Faḥralmulk²². Il fallut avoir de la confiance pour assumer ce rôle — pas seulement parce qu'il y avait peut-être d'autres candidats, mais parce que l'an 500 de l'Hégire était une date apocalyptique. On se souvenait d'un *ḥadīṭ* où le Prophète avait dit: «J'espère que ma communauté aura assez d'influence auprès de son Seigneur pour qu'il lui accorde un délai d'un demi-jour»²³. Ce «demi-jour» avait duré longtemps; mais maintenant, à la moitié du millénaire, il avait peut-être touché à sa fin. Dans une lettre qu'il écrivit à Faḥralmulk en 495, Gazālī avait dit, en effet, durant une période de famine, que la fin du monde était imminente: «Pour les hommes s'approche le règlement de comptes alors que, dans l'insouciance, ils s'en détournent» (sourate 21/1)²⁴. Mais après, il semble avoir repris de l'espoir: peut-être pourrait-il, par l'enseignement, purifier les cœurs des insouciantes et inaugurer la revivification de l'Islam, l'*iḥyá' 'ulām ad-dīn* sur laquelle il avait tant réfléchi et même composé un ouvrage magistral dont il ne pouvait réaliser les postulats qu'en quittant son lieu de retraite.

En fait, le jugement dernier n'eut pas lieu. Mais le programme de renouvellement n'eut pas de chance non plus, car déjà dans les premiers jours de l'an 500, à la fête de 'Āšūrā, le 10 muḥarram, Faḥralmulk fut assassiné par les Bāṭinites. Gazālī n'avait enseigné que pendant deux mois avant d'être heurté par ce choc; c'était comme une répétition de ce qui s'était passé avant 488, quand Nizāmalmulk, son protecteur d'autrefois, tomba victime des poignards des *fidā'iyyūn*²⁵. Les lettres que Gazālī avait écrites à Faḥralmulk montrent le degré de confiance qu'il avait gardé en lui, même pendant sa retraite²⁶; mais maintenant il ne pouvait qu'avoir que le sentiment de la vanité de l'enjeu. A côté de ceux qui voyaient en lui le rénovateur du nouveau siècle, il y avait toujours ceux qui lui reprochaient de n'avoir succombé qu'à sa vieille vanité. Car le savant professionnel était encore un phénomène récent qui n'était pas encore apprécié par tous; il était issu justement de la politique universitaire de Nizāmalmulk. Quand la nouvelle de la fondation de la Nizāmiya à

(22) *Munqid* 49, l. 12ss; cf. Glassen 169.

(23) Cf. Ibn Kaṭīr, *Badāya* XII 166, l. 18ss.

(24) *Makātib* 30, l. 1 ss / trad. 108.

(25) Lorsqu'il reprit son enseignement, Faḥralmulk lui avait promis sa protection (*Makātib* 10, l. 13 / trad. 75).

(26) Surtout la lettre de l'an 495, où il omet toute l'étiquette épistolographique et commence sans allocution et sans les adresses usuelles (*Makātib* 29ss).

Bagdad arriva en Transoxiane, les '*ulamā'* de la contrée avaient organisé une cérémonie de deuil²⁷.

Nous ne serions donc pas surpris que Gazālī éprouvât quelques remords. Certes, il est toujours hasardeux de faire le psychologue, mais il n'y a pas de doute que le *Munqid* n'est qu'une grande apologie²⁸. Gazālī y explique et justifie la reprise de son enseignement; il fait résonner ce motif dès la préface, et il le reprend ensuite²⁹. La question lui avait été posée avant, pendant les «interviews» qu'il avait données à 'Abdalḡāfir al-Fārisī (mort en 529/1134), l'auteur de la continuation du *Ta'riḥ Naisābūr*. Mais 'Abdalḡāfir ne s'était pas contenté de rapporter ses «excuses»; il se fit raconter toute l'histoire de sa vie³⁰. C'est là où se dessine le plan du *Munqid* pour la première fois; il se peut même que 'Abdalḡāfir soit le «frère» anonyme auquel Gazālī s'adresse dans sa préface. 'Abdalḡāfir ne put d'abord se persuader que l'homme hautain et inabordable qu'il avait connu avant avait tellement changé d'attitude envers lui-même³¹; mais à la fin il reconnut que la «confession» avait été sincère. Les événements de Bagdad dont parlait Gazālī lui étaient complètement inconnus; dans la biographie qu'il donne dans le *Siyāq*, cette phase se réduit à «dix ans en Syrie»³². Pour les Khorasaniens, la capitale était loin. Gazālī avait donc toute liberté de choisir ce qu'il voulait raconter. Envers 'Abdalḡāfir il mentionne la «crise» et la période de doute (qu'il appelle ici *takāfu' al-adilla*)³³, mais il oublie de mentionner une chose, ici comme dans le *Munqid*: le vœu qu'il fit auprès du tombeau d'Abraham³⁴.

On n'exagérera peut-être pas en disant que cette omission avait fait partie de sa stratégie de justification. On note dans le même dossier qu'il prit l'habitude à ce moment-là de souligner qu'il avait été *obligé*

(27) Cf. an-Nahrawālī, *al-I'lām bi-'ulām ba'it Allāh al-harām = Chroniken der Stadt Mekke*, éd. Wüstenfeld III, 174, l. 11 ss; traduit par Ch. Snouck-Hurgronje, *Mekka*, vol. II, p. 228 s. / *Mekka in the latter part of the 19th century* (Leyde/Londres, 1931), p. 171.

(28) Cet aspect du livre est relevé chez H. Laoust, *La politique de Gazālī*, p. 138 et 141 ss.

(29) P. 9, ult. et 48, l. 14 ss.

(30) Le texte complet a été conservé chez Subkī, *Tabaqāt as-Ṣāfi'ya al-kubrā*, éd. al-Ḥulw et aṭ-Ṭanāḥī (Le Caire, 1383/1964) VI 203, l. 11 ss, tandis que l'abrégé de l'original, fait par Ibrāhīm b. Muḥammad aṣ-Ṣarīfīnī, le réduit à moins de deux pages (*al-Muntahab min as-Siyāq*, éd. Muḥammad Kāzīm al-Maḥmūdī, Qum, 1362 s./1403/1983, p. 83 ss, nr. 161). Cf. notamment Subkī 209, l. 1 ss et 16 ss.

(31) *Ib.* 208, l. 4 ss.

(32) *Ib.* 206, l. 7 / Ṣarīfīnī 84, l. 6 s.

(33) *Ib.* 209, l. 10 s.

(34) Dans le *Munqid*, il fait allusion à son séjour à Hébron, mais sans donner des détails (p. 38, l. 18).

par Fahraimulk d'abandonner sa vie de retraite³⁵; dans la préface du *Mustasfâ*, il attribue l'événement à la volonté de Dieu³⁶. Le seul motif de sa décision auquel il resta fidèle fut la responsabilité du savant envers la vérité qu'il a trouvée : il doit la propager et en montrer le chemin. C'est de là que le *Munqid* fait dériver son thème principal : le problème de la connaissance et l'analyse de ses aberrations, des faux chemins. C'est ici que les remarques autobiographiques se mêlent avec l'intention didactique; Ġazâlî, en vrai pédagogue, était convaincu qu'un conseil gagne en persuasion si les dangers dont on parle sont vécus et les remèdes qu'on propose éprouvés. Mais cet effort pédagogique ne peut se baser sur l'expérience seulement; c'est aussi une affaire de présentation et de style. On doit trouver un « emballage » qui stimule l'imitation. Les moyens dont se sert Ġazâlî dans le *Munqid* pour répondre à cette nécessité ne sont pas toujours originaux; parfois il utilise des clichés littéraires qu'il a trouvés ailleurs. Le génie est voleur, comme disait Oscar Wilde. Mais il faut se rappeler que la notion d'originalité est un critère occidental et moderne. Ġazâlî ne voulait pas présenter son cas comme un cas unique; l'intention didactique ne pouvait que gagner par des allusions à une tradition connue.

Le premier cliché est la métaphore qu'il utilise pour introduire son sujet : la mer d'incertitude dont il faut s'échapper pour trouver le seul chemin droit, la voie du groupe sauvé (*al-firqa an-nâjiya*) qui, d'après un *ḥadîḥ* fameux, se cache parmi les soixante-treize « sectes » en lesquelles l'islam s'est fractionné³⁷. Ġazâlî avait trouvé cette façon de formuler les choses chez Muḥāsibî, célèbre mystique bagdadien de la première moitié du III^e siècle (mort en 243/857) dont il copie les phrases presque mot à mot; il avait lu les livres de son prédécesseur, selon ce qu'il dit dans le *Munqid* même³⁸. Muḥāsibî était le premier mystique musulman à parler de sa « conversion » en l'utilisant comme

(35) *Makâtib* 10, l. 10 (*ilzâm kard*) et 11, l. 16 s. (*mulzamat karda*).

(36) Vol. I, p. 3, l. 12 s. : *ḥumma sâqani qadar Allâh ilâ mu'awadat al-tadris*.

(37) *Munqid* 10, l. 7 ss.

(38) *Ib.* 35, l. 7 s.; cf. Franz Rosenthal, *Die arabische Autobiographie* (Rome, 1937), p. 11 s. et Poggi, *op. cit.*, 22 ss. Le passage comparé se trouve dans le *K. an-Naḥd'ih* / *K. al-Waḥdâd* de Muḥāsibî, qui n'a pas encore été édité; cf. l'extrait chez Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris, 1929), p. 18 ss. Il y a plusieurs traductions : chez Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad* (Londres, 1935), p. 18 ss; A. J. Arberry, *Sufism* (Londres, 1950), p. 47 ss; J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥarîḥ al-Muḥāsibî* (Bonn, 1961), p. 3 s. Les emprunts de Ġazâlî chez Muḥāsibî en général ont été analysés par M. Smith dans son article « A Forerunner of Ġazâlî », dans : *JRAS*, 1936, p. 65 ss. — Un texte parallèle est contenu dans un *K. al-Ḥalwa* qui est attribué à Muḥāsibî, mais qui pourrait être un ouvrage de son contemporain, Ahmad b. 'Āṣim al-Anṭâkî, mort en 234/849 (cf. la traduction partielle dans *Gedankenwelt*, p. 5 s., d'après Mašriq 49/1955/482, l. ult. ss; pour une discussion de l'authenticité, *ib.* 16 ss).

modèle de conduite et comme miroir des erreurs commises par les faux savants. Il semble, cependant, se faire l'écho d'une tradition plus ancienne : la mer d'incertitude est un lieu commun, déjà dans la biographie antique³⁹. Les difficultés pour trouver son chemin dans le chaos des égarements avaient d'ailleurs été vivement illustrées par le médecin Burzôya dans sa préface à *Kalila wa-Dimna*, texte qu'il avait apporté en Iran et traduit dans la langue de son souverain, Khosrau Anôširwân⁴⁰.

Les soixante-treize groupes ou « sectes » dont parlait le *ḥadîḥ* cité avaient été un danger au temps de Muḥāsibî, mais ils ne l'étaient plus à l'époque de Ġazâlî. Pour conserver la logique du cliché adopté il fallait l'actualiser. Ġazâlî le fit en réduisant les soixante-treize groupes à quatre, qui représentaient plutôt des systèmes globaux : la théologie (*'ilm al-kalâm*), la gnose des Ismaéliens, la philosophie et le mysticisme. C'étaient là, à son avis, les grands courants de son époque, parmi lesquels chacun devait faire son choix. En les énumérant d'abord et en réfutant, un peu après, ceux qu'il condérait comme faux, il pensa fournir à ses contemporains un guide concernant les idéologies qui les entouraient. Dès le début, on a considéré ceci comme un point central de son traité. Et comme Ġazâlî ne manqua pas de raconter quelles expériences il avait eues lui-même avec les quatre groupes et leur manière de penser, on eut également tendance à interpréter le schéma comme un point culminant personnel : en rejetant, l'une après l'autre, la théologie, tout comme les spéculations des Ismaéliens et la philosophie, il aurait abouti, après sa crise, au mysticisme. Cette explication posait certains problèmes chronologiques, surtout après que Maurice Bouyges eut noté le fait que le dernier livre écrit par Ġazâlî (qu'il ne finit que quelques jours avant sa mort) fut un ouvrage de théologie, son *Ilgâm al-'awâmm 'an 'ilm al-kalâm*⁴¹. Or les difficultés se résolvent sur le plan formel : de nouveau, Ġazâlî utilise un cliché littéraire.

Car le même schéma se trouve dans un texte qui fut composé une dizaine d'années avant le *Munqid* et que Ġazâlî a certainement connu : un traité philosophique écrit en persan par 'Umar Ḥaiyâm, édité en fac-similé à Moscou en 1961, mais accessible, dans son contenu au moins, depuis la traduction française qu'en avait publiée

(39) Cf. la bibliographie donnée dans *Gedankenwelt*, p. 4.

(40) Cf. les traductions du texte chez Th. Nöldeke, *Burzoes Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna* (Strasbourg, 1912), p. 11 ss, et chez G. Widengren, *Iranische Geisteswelt* (Baden-Baden, 1961), p. 94 ss. Pour le problème de l'authenticité, cf. la bibliographie donnée dans mon *Erkenntnislehre des 'Adudaddîn al-Īcî* (note 6), p. 222. La « mer du doute » est aussi évoquée par Sa'adyâ dans son *K. al-Amândl* (éd. S. Lanfauer, Leyde, 1880), p. 4, l. 19 ss.

(41) *Chronologie*, p. 80 ss; pour le problème en général, cf. aussi W. M. Watt, *Muslim Intellectual* (Edinburgh, 1963), p. 50 ss.

Arthur Christensen en 1906⁴². Après avoir donné un abrégé assez sec sur les universaux et les intelligences selon le système avicennien, le célèbre mathématicien s'occupe, dans un dernier chapitre, de « ceux qui cherchent la compréhension du Seigneur » et les divise en quatre classes (*gurâh*). Or, ces classes ne diffèrent de celles de Gazâli que dans un détail plus ou moins négligeable : Haiyâm met les philosophes avant les ismaéliens. Le passage est bref comme tout le traité, beaucoup plus bref que l'exposé donné par Gazâli; mais l'intention en est la même : Haiyâm ne laisse aucun doute sur le fait qu'il considère le mysticisme comme la voie idéale, préférable aux autres. La date de l'épître est fixée de manière suffisamment claire par le fait que Haiyâm la dédia à Mu'ayyidalmulk, qui avait été nommé vizir de Barkiyâruq, fils de Malikšâh, en 492 et au service duquel il travailla pendant un certain temps. Mu'ayyidalmulk se révolta contre son maître et fut décapité par celui-ci en 494/1101⁴³; cela nous donne le terminus ante quem nécessaire. Gazâli connut Haiyâm personnellement; nous savons qu'il l'a rencontré à Nêšâpûr et qu'ils se sont entretenus sur des questions d'astronomie⁴⁴.

Or, pour autant que nous le sachions, Haiyâm n'a jamais passé par une « crise ». Et en dépit du fait qu'il se déclare en faveur du mysticisme, il déploie son schéma dans un traité où il fait de la philosophie. Il dit que la logique à laquelle se fient les philosophes ne leur suffit pas et les laisse, par conséquent, découragés; mais il ne la rejette pas. Le mysticisme s'ajoute à la philosophie, mais ne l'exclut pas. Il se peut que Haiyâm ait admis la doctrine ismaélienne avec la même cautèle; envers elle il s'abstient de toute critique. Les quatre chemins de la connaissance ne se succèdent pas comme des étapes d'une évolution biographique, et à un certain niveau elles ne sont pas contradictoires. Si elles obéissent à un ordre chronologique, celui-ci découle de leur apparition dans l'histoire : la théologie avait été la première à réclamer le droit de fournir une clé pour la compréhension de l'existence; quand elle n'eût plus réussi à réaliser les espérances qu'elle avait nourries, le vide laissé par elle fut rempli par la

(42) Dans : Le Monde Oriental 1/1906/1ss; cf. Haiyâm, *Traktaty* (Moscou, 1961), partie arabe p. 108ss / traduction russe p. 190ss. Il y a aussi une traduction anglaise dans Swami Gorinda Tirtha, *The nectar of grace. 'Omar Khayyâm's life and works* (Allahabad, 1941), p. 47s. et 124ss. Le texte persan fut publié encore une fois par Muḥammad Taqī Dānišpāzūh dans : Našriyayi Dānišgāh-i Tabriz 17/1344/298s. Le titre donné dans le manuscrit reproduit dans l'édition russe est *Risāla fi kulliyāt al-wuḡūd*; mais on semble aussi avoir utilisé la variante *Risālat Silsilat al-tarīb* (si H. Ritter, dans Oriens 1/1948/362, se réfère au même texte). Christensen et Dānišpāzūh, n'ont pas trouvé de titre du tout dans leurs copies.

(43) Cf. Christensen, p. 2; aussi Krawulsky, 34. Gazâli mentionne sa chute dans une de ses lettres (*Makātib* 58, l. 5ss / trad. 158).

(44) Cf. Nizāmi 'Arādi, *Čahār maqāla*, éd. Qazwini, note p. 212, l. 12ss; aussi J. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, p. 221.

philosophie et la gnose ismaélienne. Sur le territoire iranien, ces deux derniers courants étaient d'avènement plus ou moins simultané et représentaient une tentation égale.

Sous un autre aspect ils différaient cependant. La philosophie, comme la théologie, était rationnelle et ne s'ouvrit qu'après une longue formation intellectuelle, tandis que la gnose ismaélienne, comme le mysticisme, s'épanouit en dehors de la raison et au-delà d'elle. Pour devenir philosophe ou théologien, on devait faire des études; les vérités bâtiniques ou mystiques, au contraire, pouvaient être découvertes par intuition ou simple soumission à une autorité. Le rejet de la raison se faisait sentir comme acte de libération; par contre, les études pouvaient toujours paraître inefficaces et aboutir à la déception. Ainsi Ğuwainī, le maître de Gazâli pendant son premier séjour à Nêšâpûr, aurait abandonné la théologie pour la foi des charbonniers, la « religion des vieilles femmes » (*dīn al-'aḡā'iz*), comme on disait⁴⁵. C'est là que la « crise » avait sa véritable place : la gnose ismaélienne, comme le mysticisme, permirent la rupture radicale. Et encore une fois nous constatons que l'expérience individuelle, la « conversion » à un autre cadre de valeurs et de conceptions, fut exprimée à l'aide d'un stéréotype : l'homme religieux se réveille, à l'âge de quarante ans, du sommeil de ses plaisirs mondains.

Le premier à parler de lui-même de cette façon fut, en Iran, un ismaélien : Našir-i Ḥosrau, né en 394/1004, qui vécut deux générations avant Gazâli. Dans un poème autobiographique⁴⁶ il décrit comment, à l'âge de 42 ans, il changea le style de sa vie. Les explications données par les *fuqahā'* ne lui suffirent plus; il se mit en route pour visiter l'*imām*, le calife fâtimide au Caire. Dans son fameux *Safarnāma*, où il relate son voyage, il dit, dans l'introduction, que ce fut un rêve qui avait déterminé sa décision⁴⁷. Le sommeil de la mondanité, qui l'avait dupé par ses fausses images, se termine donc par un rêve véridique qui inaugure la phase de la clairvoyance. L'authenticité de ce qu'il raconte peut être mise en doute⁴⁸. Mais son intention est évidente : il veut prêcher l'exemple. Au commencement de son poème il s'adresse au lecteur en l'exhortant à se réveiller de ses

(45) Cf. Poggi, *Classico* 26s.; aussi mon *Erkenntnislehre* 320 et 324. Une génération après Gazâli, 'Ainalquḏāt al-Hamadāni trouva sa consolation dans le *Munqid* après avoir été déçu par la théologie (cf. son *Zubdat al-ḥaqā'iq*, éd. 'Usairān, *Muḥannafāt-i 'Ainulquḏāt-i Hamadāni*, Téhéran, 1341/1961, p. 6, l. 8ss; pour la relation entre les deux penseurs, cf. Pūrgavādi dans : Ma'ārif 1/1985, nr. 3/33ss.

(46) *Diwān* (Téhéran, 1339s./1969), p. 172ss.

(47) Cf. G. von Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago, 1966), p. 272; dans ce contexte, von Grunebaum parle aussi d'autres parallèles du *Munqid*, de Muḥāsibī, etc. La parenté entre le *Munqid*, et la *qaṣida* autobiographique avant déjà été notée par H. H. Schaeder dans : *OLZ* 29/1926/54s.

(48) Cf. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, p. 182ss.

quarante ans de sommeil⁴⁹. Le rapport autobiographique sert à cacher la dimension didactique.

Cette ambivalence de dessein a récemment été soulignée en relation avec un autre auteur, un mystique, cette fois, et postérieur à Ġazālī : le poète iranien Sanā'ī qui, en réfléchissant sur sa « conversion » au mysticisme, utilise les mêmes stéréotypes. Dans ce cas on a parlé d'un « *topos of age* » qui, dans son contexte, fait partie d'une argumentation homilétique et dont on doit se méfier en ce qui concerne sa valeur biographique⁵⁰. Il est peut-être prudent de ne pas complètement oublier cette même précaution envers le *Munqid*. Ġazālī avait 38 ans au moment de sa crise ; il savait qu'il s'approchait de l'âge critique.

Mais il ne faut pas exagérer. Certes, la crise était, d'une certaine manière, programmée — comme la *midlife crisis* aujourd'hui. Mais elle n'était pas inévitable, et dans la vie concrète elle prend toujours une forme individuelle. Les clichés littéraires ne touchent que la surface ; en général on ne les utilise pas sans qu'il y ait une correspondance avec la réalité exprimée. Quand Ġazālī parla de sa période de doute il ne manqua pas de mentionner sa durée⁵¹. Comme Nâsir-i Ḥosrau, il échappa aux tentations du monde par un voyage qui le mena aux lieux saints ; si l'on voulait s'absenter il n'y avait pas de prétexte plus simple et plus irréprochable que le pèlerinage. Mais ce qu'il raconte des circonstances qui précédèrent sa crise a un ton fort authentique. Dieu lui noua la langue ; il ne put plus enseigner⁵².

La décision de reprendre l'enseignement onze ans plus tard eut d'autant plus de poids. Mais il évita cette fois les allures de vedette ; s'il avait encore besoin d'un avertissement, la mort de Faḥralmulk lui servit amplement de leçon. Il ne semble plus avoir participé à une *disputatio* ; quand ses adversaires à la cour de Sangar voulurent l'y engager, quelques disciples de Tūs vinrent répondre à sa place⁵³. Les juristes ne comprirent pas son abstention ; la *munázara* était le pivot de leur art⁵⁴. Ġazālī n'avait pas énuméré le *fiqh* parmi les courants qu'il avait rejetés ; mais il ne l'avait pas, non plus, choisi comme idéal. Pour être de bons juristes, les *fuqahā'* auraient dû changer leur train de vie. C'est ce qu'ils comprirent en lisant le *Munqid*, et c'est pourquoi ils l'attaquèrent. Et c'est cela, enfin, que les orientalistes du XIX^e siècle ont bien reconnu, en dépit de leur perspective limitée ou même de leurs préjugés.

(49) *Diwadn*, p. 172, l. 17 ; le passage autobiographique commence à la p. 173, l. 8.

(50) Cf. J. T. P. de Bruijn, *Of Piety and Poetry* (Leyde, 1983), p. 26 ss.

(51) Deux mois ; cf. *Munqid* 12, l. 18 ss.

(52) *Ib.* 37, l. 10 s.

(53) *Makdīb* 5, l. 18 ss / trad. 67 s.

(54) Pour le rôle de la *disputatio* dans la formation du juriste, cf. Makdisi, *Rise of Colleges* 128 ss.

(55) Cf. la critique des 'ulamā' dans le *Munqid*, p. 47, l. 5 ss.

II

TRANSMISSION, ACTUALITÉ ET INFLUENCE D'AL-GHAZĀLĪ