

## OPEN ACCESS

Received: 2024-2-19

Accepted : 2024-3-10

Cheminer vers Dieu, la voie du *taqlid* chez Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111).Pascal Lemmel <sup>(1)</sup>[pascal.lemmel@etu.ephe.psl.eu](mailto:pascal.lemmel@etu.ephe.psl.eu)

## Résumé

Ce travail vise à présenter la vision de l'imam al-Ghazālī sur le conformisme (*taqlid*), et ce qui en découle en termes de connaissance de Dieu, de disposition naturelle saine (*fitra*), de développement du droit, de croyance, et la manière dont le muqallid a cherché la vérité à travers la croyance, ainsi que le rôle de cette croyance dans sa vie. La recherche discute cette relation en essayant d'explorer les détails qu'al-Ghazālī a mis en place durant sa phase de réflexion, et arrive à la conclusion qu'al-Ghazālī, à travers sa proposition de la science du chemin vers l'au-delà, visait à surmonter les divisions doctrinales. Pour ce faire, il a commencé par lutter contre la position rigide qui régnait dans les écoles, qu'elles soient juridiques, théologiques ou philosophiques. Cela se manifeste particulièrement dans ses lettres écrites avant la "Revitalisation des sciences de la religion" (*Ihyā' Ulūm al-Dīn*). La voie soufie de la science du chemin vers l'au-delà, qu'il promouvra ensuite jusqu'à la fin de sa vie, repose sur la science des transactions (*mu'āmalāt*) et la science de la révélation (*mukāshafa*), enracinée dans sa théorie de la connaissance. De plus, le discours d'al-Ghazālī ne se limite pas à l'utilisation de la tradition dans les domaines de la jurisprudence et de la théologie (*kalām*), mais est lié aux fondements de sa théorie de la connaissance. Il nous présente une approche différente de ce *taqlid*, en fonction de la nature des connaissances étudiées et de la psychologie du croyant.

## Mots-clés

*taqlid*, renouveau, théorie de la connaissance, jurisprudence, théologie.

(1) Doctorant en Religions et Systèmes de Pensée, École Pratique des Hautes Études (EPHE), Les Patios Saint Jacques, 4-14 rue Ferrus, 75014 Paris, rattaché à l'UMR 8584, Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (LEM), Campus Condorcet 14 cours des Humanités 93322 Aubervilliers.

Cite this article as: Pascal, Lemmel, The Path to God: Tradition in the Thought of Abu Hamid Al-Ghazali (d. 505 AH), Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 3, 2024, 159 - 114.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-2-19

تاريخ القبول: 2024-3-10

## الطريق إلى الله: التقليد عند أبي حامد الغزالي (ت505هـ)

باسكال لوميل<sup>(2)</sup>

[pascal.lemmel@etu.ephe.psl.eu](mailto:pascal.lemmel@etu.ephe.psl.eu)

### الملخص بالعربية

يهدف البحث إلى معرفة نظرة الإمام الغزالي إلى التقليد، وما يستتبعه من معرفة الله، والفطرة السليمة، والنشوء المستقيم، والإيمان بفكرة معينة، وكيفية بحثه عن الحقيقة من خلال الاعتقاد، ودور هذا الاعتقاد في الحياة وما يترتب عليها، ويناقش البحث هذه العلاقة محاولاً استكشاف ما يتعلق بها من تفاصيل أوجدها الإمام الغزالي في مرحلة تفكيره، وتوصل إلى أن الغزالي من خلال اقتراح علم الطريق إلى الحياة الآخرة، كان يهدف إلى التغلب على الانقسامات العقائدية. ولقيام بذلك، بدأ بالنضال ضد الموقف الملتزم الذي ساد داخل المدارس، سواء كانت قانونية أو لاهوتية أو فلسفية. ويتجلى هذا بشكل خاص في رسائله التي كتبها قبل إحياء علوم الدين. الطريق الصوفي لعلم الطريق الآخرة الذي سيرج له بعد ذلك حتى نهاية حياته، والذي يقوم على علم المعاملات، وعلى علم المكاشفة المتجذر في نظرية المعرفة. كما أن حديث الغزالي لا يقتصر حول استخدام التقليد على مجالات الفقه والكلام، بل يرتبط بأسس نظريته المعرفية. ويقدم لنا نهجاً مختلفاً للتقليد اعتماداً على طبيعة المعرفة المدروسة وسيكولوجية المؤمن.

(2) طالب دكتوراه في الأديان وأنظمة الفكر، مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EPHE).

© للاقتباس: باسكال، لوميل، الطريق إلى الله: التقليد عند أبي حامد الغزالي (ت505هـ)، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع3، 2024، 114 - 159.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

## OPEN ACCESS

Received: 2024-2-19

Accepted : 2024-3-10



## The Path to Allah: Taqleed (Tradition) according to Abu Hamid Al-Ghazali (505 AH)

Lemeil Baskal<sup>(3)</sup>[pascal.lemmel@etu.ephe.psl.eu](mailto:pascal.lemmel@etu.ephe.psl.eu)

### Abstract

The research aims to understand Imam Al-Ghazali's view of Taqleed, and what it entails in terms of knowledge of Allah, sound nature, upright upbringing, and belief in a certain idea, and how he searched for the truth through belief, and the role of this belief in life and its consequences. The research discusses this relationship, exploring the details related to it that Imam Al-Ghazali created during his thinking stage. It concludes that Al-Ghazali aimed to overcome doctrinal divisions by proposing the science of 'The Path to the Afterlife'. To do this, he began by struggling against the committed position that prevailed within the schools, whether legal, theological or philosophical. This is particularly evident in his letters written before his book *Ihya' Ulum Ad-Din* (Revival of the Religious Sciences): the Sufi Path to the Science of the Afterlife that he would then promote until the end of his life, which is based on the science of transactions, and the science of revelation rooted in the theory of knowledge. Al-Ghazali's discussion of the use of tradition is not limited to the fields of jurisprudence and theology but is linked to the foundations of his epistemological theory. He presents us with a different approach to 'tradition' depending on the nature of the knowledge studied and the psychology of the believer.

### Keywords

*Tradition, Renewal, Epistemology, Jurisprudence, Theology.*

(3) PhD scholar in Religions and Systems of Thought, EPHE..

Cite this article as: Baskal, Lemeil, The Path to Allah: *Taqleed* (Tradition) according to Abu Hamid Al-Ghazali (505 AH), *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 8, issue 3, 2024, 159 - 114.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

Vers 1108 de notre ère, c'est-à-dire en l'an 502 de l'hégire, le juriste šāfi'ite et théologien aš'arite Abū Ḥāmid al-Ġazālī<sup>(1)</sup> rédigeait un ouvrage intitulé *alMunqid min aḍḍalāl*, littéralement, *Celui qui préserve de l'erreur*. Sous la forme d'une confession, il y racontait comment il avait surmonté ce qui semble avoir été une expérience de doute radical, pour en définitive parvenir à la certitude. Il écrit:

Ma soif de saisir, dès mon âge le plus tendre, les réalités profondes des choses, était un instinct, une tendance naturelle (*fiṭra*) que Dieu mit en moi, sans choix délibéré de ma part, ni recherche consciente. Aux approches de l'adolescence, déjà s'étaient défaits en moi les liens traditionnels (*taqlid*) et brisées les tendances héréditaires. Je voyais bien que les enfants chrétiens ne grandissaient que dans le christianisme, les jeunes juifs, que dans le judaïsme et les petits musulmans, que dans l'Islam. Et j'avais entendu le « logion » (*hadith*) du Prophète: « Tout homme naît dans la nature saine (*fiṭra*), ce sont ses parents qui font de lui un juif, un chrétien ou un mazdéen ». Une force intérieure me poussa à rechercher l'authenticité de la nature originelle (*fiṭraal 'ašlyat*) et celle des croyances issues du conformisme (*taqlid*) des parents et des maîtres. Je cherchai à discerner, parmi ces traditions (*taqlidāt*) dont les prémisses sont passivement reçues, et dont la discrimination laisse place à la controverse<sup>(2)</sup>.

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا؛ إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصّر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ﷺ حيث قال: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» فتحرك باطني إلى (طلب) حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين،

(1) Ḡazālī dans la suite du texte.

(2) Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Al-Munqid min Aḍalāl (Erreur et Délivrance)*, Édition bilingue, traduction française avec introduction et notes par Farid Jabre (Beyrouth: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1959), 61.

والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات<sup>(3)</sup>.

D'emblée Ġazālī nous plonge au cœur de son questionnement épistémologique. Ce faisant il oppose les termes de *fiṭra* et de *taqlīd* qu'il cite abondamment. Si une lecture plus approfondie du texte laisse entrevoir une certaine polysémie du terme *fiṭra*, ce qui nous intéresse ici c'est le sens que donne Ġazālī au terme *taqlīd*. Rappelons que ce terme est formé sur la racine *QLD* dont certaines significations rejoignent les actions de « tresser une corde », d'« entourer le cou d'un collier », donnant ainsi finalement le sens dérivé de « se conformer à quelqu'un » ou encore « d'imiter fidèlement. »<sup>(4)</sup> Dans cette acception, celui qui pratique le *taqlīd*, c'est-à-dire le *muqallid*, s'apparente donc à un individu qui serait *conduit par le col* par la personne qu'il suit aveuglément. Partant de là, il est possible de dégager une définition assez claire du terme *taqlīd* en notant que Ġazālī l'emploie en l'appliquant ici au domaine de la croyance. Pour lui, le *taqlīd* correspond au *conformisme*, c'est-à-dire au fait d'acquiescer une croyance, une conviction, au sens général, sur la base d'une connaissance transmise par un enseignement sans que ce dernier soit questionné.

### Une approche différenciée du *taqlīd*: le cas du *fiqh*

À l'évidence, dans le *Munqid*, le terme de *taqlīd* revêt une acception plus large que la simple adhésion à une école juridique (*maḏhab*). En effet, à aucun moment dans ce passage, Ġazālī utilise le terme d'*ig̃tihād*<sup>(5)</sup> afin de caractériser l'opposition au *taqlīd*. Toutefois, en tant que *faqīh* (juriste) dont certains ouvrages de *fiqh* font toujours référence<sup>(6)</sup> de nos jours, Ġazālī a bien entendu abordé le sujet du *taqlīd* dans ses ouvrages de droit, notamment lorsqu'il lui a fallu traiter le sujet du *muḡtahid*, le juriste considéré comme étant assez

(3) Ġazālī, *Al-Munqid*, 170-171.

(4) Maurice Gloton, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique: 2500 versets traduits, lexique coranique complet* (Beyrouth: Dar Albouraq, 2002), 631.

(5) Formé sur la racine *ĠHD* qui évoque l'idée de « s'appliquer », « faire un effort en vue de » dans Gloton, *Une approche du Coran*, 315. Le terme *ijtihād* qui est un dérivé de huitième forme, suggère une attitude réflexive, un effort sur soi-même, c'est-à-dire ici un effort intellectuel indépendant.

(6) Son *Wasīf al-maḏhab* ([L'abrégé] moyen de l'école juridique [šāfi'ite]) est encore régulièrement réédité de nos jours.

qualifié pour former ses propres jugements sur la *šarī'a* à l'aide de l'*iğtihād*. Nous ne nous étendrons pas sur la place du *taqlīd* dans la méthodologie juridique du théologien. Notons simplement que si les prises de position de Ġazālī vis-à-vis de l'attitude du *taqlīd* en matière de droit, que ce soit dans le domaine du *fiqh* ou des *uṣūl al-fiqh* (fondements du droit) donne à voir une relative évolution de sa pensée entre ses œuvres de jeunesse et celles plus tardives<sup>(7)</sup>, il n'empêche qu'une fois replacée dans le cadre général de sa théorie de la connaissance, que nous aborderons plus loin, l'ensemble laisse à voir une cohérence manifeste. Lorsque l'on s'attarde sur l'un de ses premiers ouvrages de *fiqh*, *al-Manḥūl min ta'liqāt al-uṣūl* (Sélection de commentaires sur les fondements [de la jurisprudence]), dans lequel il expose et commente ses notes rédigées dans le cadre de l'enseignement qu'il a reçu de son maître al-Ġuwaynī (m. 478/1085)<sup>(8)</sup>, on constate qu'à l'instar des *fuqaha'* de son époque, il fait preuve de loyauté envers le *madhhab* šāfi'ite<sup>(9)</sup> en posant la nécessité de « suivre un imam et d'adhérer à un modèle », allant jusqu'à affirmer que dans ce cas « celui qui est obligé de suivre un imam n'est pas tenu de suivre l'un des compagnons, comme Abū Bakr et 'Umar... »<sup>(10)</sup> Toutefois il reste conscient des limites de ce type d'attitude partisane, nous y reviendrons, et fait remarquer dans la conclusion de l'ouvrage:

En examinant ce chapitre, on pourrait penser que nous avons un parti pris pour al-Šāfi'ī et que nous sommes furieux contre Abū Ḥanīfa [...] Il n'en est absolument

(7) Wael b. Hallaq, "Uṣūl-al-Fiqh: Beyond Tradition." *Journal of Islamic Studies* 3 no. 2 (1992): 188-191.

(8) Tant sur son plan que sur les thèmes abordés, le *Manḥūl* épouse le contenu du *Al-Burhān fī uṣūl al-fiqh* d'al-Ġuwaynī. Dans ses *Ṭabaqāt al-Šāfiyyah al-kubrā*, Tāj Ad-Dīn As-Subkī indique que l'ouvrage a été rédigé avant la mort d'al-Ġuwaynī. Voir Maurice Bouyges. *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazālī (Algazel)*. Édité par Michel Allard. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Tome XIV. (Beyrouth: imprimerie catholique, 1959), 8-9 et George F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazālī's Writings." *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984): 291. Dans la mesure où l'ouvrage se rattache au genre des *ta'liqāt*, il est difficile de faire la part entre ce qui relève uniquement de l'opinion de Ġuwaynī et celle de Ġazālī.

(9) Il convient de préciser qu'al-Ġuwaynī avait dû se retirer à la Mecque et Médine durant quelques années à la suite de persécutions envers les aṣ'arites et les šāfi'ites au profit du *madhhab* hanafite, organisées à partir de 1048 par le vizir de l'époque, al-Kundurī (m. 456/1064).

(10) « إن من وجب عليه تقليد إمام لم يتعين عليه تقليد واحد من الصحابة كأبي بكر وعمر... » (10) , dans Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Al-Mankhūl min ta'liqāt al-uṣūl*, Édité par Muḥammad Ḥasan Hitū. Damas: [n.a], 1970, 494.

pas question, car nous ne sommes que juste et équitable [...] Quiconque doute de cela doit être juste et reconsidérer sa pensée, et vider son cœur de la corruption des habitudes et du *taqlīd*,...<sup>(11)</sup>

ولعل الناظر في هذا الفصل يظننا نتعصب للشافعي، متغيظين على أبي حنيفة، [...] وهيات، فلسنا فيه إلا منصفين ومقتصدين، [...] وحق كل متمر فيه من ينصف ويراجع عقله، وينقض شوائب الألف والتقليد عن قلبه<sup>(12)</sup>...

Déjà, Ġazālī semblait avoir pris conscience du danger de l'imitation servile et de la nécessité de faire appel à la raison.

Sur le plan épistémologique, dans le même ouvrage, il nous propose une classification des différents types de connaissance à partir de la nécessité et du mode d'acquisition de celle-ci<sup>(13)</sup>. La connaissance la plus *claire* est celle qui est la plus intuitive et indispensable. Il s'agit de « la connaissance de soi, des souffrances et du plaisir. »<sup>(14)</sup> Nous sommes renvoyés à la tendance naturelle, à la *fiṭra*<sup>(15)</sup>. Ġazālī place en dixième et dernière position, la connaissance acquise à partir de propos « entendus », qu'il relie au *taqlīd*<sup>(16)</sup>. Relevant de la catégorie des connaissances liées à la révélation, elle arrive juste après les connaissances relatives à la mission des Prophètes et celles relatives aux miracles. Contrairement à la connaissance acquise à partir d'un *ḥabar altawātur*<sup>(17)</sup>, la connaissance acquise par *taqlīd* est acceptée sans critique.

Environ trente ans plus tard, vers 1109<sup>(18)</sup>, Ġazālī rédige son dernier ouvrage d'*Uṣūl al-fiqh* intitulé, *al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl* (La quintessence de la science des fondements

(11) C'est nous qui traduisons.

(12) Ġazālī, *Mankhūl*, 504.

(13) Mustafa Abu-Sway, *Al-Ghazzālīyy: A Study in Islamic Epistemology*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), 45-46.

(14) « أوله بوجود الذات والألام العلم للذات », Ġazālī, *Mankhūl*, 46.

(15) Voir infra.

(16) « العاشر العلم بالسمعيات وهو يضاهاى التقليد فلذلك جعلناه أخيراً », *Ibid.*, 47.

(17) Une information transmise par de nombreux rapporteurs. Ce type de connaissance occupe la quatrième position de la liste.

(18) Selon George F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), 301.

[juridiques]). Si dans son introduction, il fait référence au *Manḥūl*, les visées et le ton de l'ouvrage est différent. En matière de *fiqh*, la pensée du théologien s'est définitivement émancipée des enseignements de son maître al-Ġuwaynī. La raison est placée au cœur de la démarche du *faqīh* et à fortiori de celle du *muğtahid* qui doit pratiquer l'*iğtihād*. Il affirme expressément qu'il s'agit de la quatrième source de connaissance permettant de produire un *iğtihād* correct: « Les sources génératrices de règles telles que nous les avons détaillées sont au nombre de quatre: le Livre, la *Sunna*, l'*Iğmā* ' et la Raison. »<sup>(19)</sup> Cependant, étant conscient que tout le monde n'est pas en mesure de pratiquer l'*iğtihād*, Ġazālī fait preuve de pragmatisme. Celui qui ne rassemble pas l'ensemble des compétences nécessaires pour pratiquer l'*iğtihād*, doit laisser à d'autres le soin de traiter les questions soulevant un problème et se contenter de pratiquer le *taqlīd*<sup>(20)</sup>.

De plus, à l'instar d'al-Šāfi'ī qui acceptait les jugements d'Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 855) en matière d'authenticité de *aḥādīṭ*<sup>(21)</sup>, pour Ġazālī, le *muğtahid* peut pratiquer un *iğtihād* partiel (*tağzi* 'at *al-iğtihād*) en suivant les avis de spécialistes du *ḥadīṭ*. De surcroît, le *muğtahid* n'est pas tenu d'être versé en science du *kalām*. Il écrit :

Mais quant à connaître les méthodes de *kalām* et ses preuves d'investigation, selon leurs normes, ce n'est pas une condition, puisqu'il n'y avait personne parmi les compagnons et leurs successeurs qui maîtrisait l'argumentation du *kalām*. [...] de sorte que si le cas d'un pur imitateur est imaginable en ce qui concerne la croyance dans le Messager et les principes de la foi, l'*iğtihād* lui serait permis dans les branches [du *fiqh*]<sup>(22)</sup>.

(19) « أربعة فصلناها كما للأحكام المثمرة والمدارك: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل. »

Muḥammad ibn Muḥammad alĠazālī, *AlMuštasfā min 'ilm al-uṣūl*. (Beyrouth – Qum: facsimilé réimpression de Būlāq 1906, 1368 h. [1990]), 350.

(20) Dans ce cas, Ġazālī indique que l'on ne peut pas vraiment parler de *taqlīd* dans la mesure où l'on suit alors une pratique ou un avis soutenu par un consensus. Ibrahim Ahmed Fekry, "Rethinking the *Taqlīd*–*Ijtihād* Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach", *Journal of the American Oriental Society* 136-2 (2016), 297.

(21) Ahmed El Shamsy, "Rethinking ' *Taqlīd* in the Early Shāfi'ī School." *Journal of the American Oriental Society* 128, no 1 (2008), 8.

(22) C'est nous qui traduisons.

فأما معرفته بطرق الكلام والأدلة المحررة على عاداتهم، فليس بشرط إذا لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام [...] حتى لو تصوّر مقلّد محض في تصديق الرسول وأصول الإيمان لجاز له الاجتهاد في الفروع<sup>(23)</sup>.

Nous retrouvons ici plusieurs éléments caractéristiques de l'approche épistémologique de Ġazālī. Tout d'abord, le théologien adapte sa posture vis-à-vis du *taqlīd* en fonction de la discipline dont il est question ou plus exactement, des compétences et des connaissances que cette dernière requiert. Si dans le domaine du droit, l'emploi du *taqlīd* est acceptable voir préférable dans certains cas, nous verrons que dans d'autres disciplines, pour le théologien, recourir au *taqlīd* empêche toute recherche de la connaissance véridique. Ensuite, Ġazālī, utilise la référence aux pieux prédécesseurs pour justifier le recours au *taqlīd*. Si à l'instar des compagnons, la croyance en la véracité du Prophète de l'islam est établie chez le croyant, les enseignements du messager constituent une source de connaissance *infaillible* et l'utilisation du *taqlīd* se trouve justifiée et même recommandée dans la mesure où elle prévaut sur toute autre source de connaissance. Enfin, il prend en compte la psychologie de l'individu. En fonction de celle-ci, selon les cas, l'utilisation du *taqlīd* reste souhaitable afin d'acquérir une connaissance véridique.

### Une approche psychologique du *taqlīd*

Si nous revenons au texte du *Munqid*, nous pouvons observer que le vocabulaire employé<sup>(24)</sup> ainsi que le *ḥadīth* cité donnent une connotation négative à l'attitude recouverte par le terme *taqlīd*, tandis que l'utilisation du terme *fiṭra*, par symétrie, semble associer aux connaissances acquises par *taqlīd* une dimension *instinctive*. Un état qui s'apparente à une forme d'innocence. De fait, plus loin dans le *Munqid*, en parlant de ceux qui recherchent la connaissance au-delà des simples arguments d'autorité, revenant sur le *taqlīd*, il écrit qu'il n'y aurait quasiment aucun espoir d'atteindre la *Vérité*, et

(23) Ġazālī, *Muṣṭafāʾ*, 352.

(24) En particulier les termes « défaits » et « brisées ».

[...] surtout pas dans le conformisme (*taqlīd*), une fois mis de côté. Le conformiste ne peut réussir qu'à condition de se méconnaître pour tel. Sinon, le verre protecteur se brise irrémédiablement, on n'en peut recoller les morceaux, et il ne reste qu'à les passer au feu pour leur donner une forme nouvelle<sup>(25)</sup>.

إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقتة؛ و(من) شرط المقلد ألا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده، وهو شعب لا يرأب، وشعث لا يلم بالتلفيق والتأليف، إلا أن يذاب بالنار<sup>(26)</sup>.

Ġazālī nous livre ici une analyse psychologique tout en finesse dans laquelle nous comprenons que pour lui, si dans la majorité des cas la posture du *taqlīd* ne permet pas d'atteindre la *Vérité*, tant que le croyant n'a pas pris conscience de cette attitude, il lui reste possible d'atteindre une certaine part de cette *Vérité*. Nous reviendrons sur ce point plus tard.

Si nous revenons au texte cité en ouverture, il ne s'agit pas non plus d'une discussion théologique autour de la *foi* (*īmān*)<sup>(27)</sup> et des critères permettant de déclarer une croyance (*i'tiqād*) valide. Du reste, contrairement à la pratique de ses prédécesseurs aš'arites qui avaient « traité la question du *taqlīd* presque exclusivement dans le contexte de l'assentiment religieux », Ġazālī ne fait pas de la réflexion rationnelle la condition *sine qua non* de la validité de l'assentiment (*taṣdīq*)<sup>(28)</sup>. Il suit en cela les positions de son maître al-Ġuwaynī<sup>(29)</sup>. Comme lui, il s'oppose au *takfīr al-'awāmm*<sup>(30)</sup> (accusation d'incroyance des masses)<sup>(31)</sup>.

(25) Ġazālī, *Munqid*, 67.

(26) Ġazālī, *Munqid*, 171 de l'édition arabe.

(27) Bien que dans sa profession de foi, *Qawā'id al-'aqā'id*, le second livre de l'*Ihyā' ulūm al-dīn* (*La Revivification des sciences religieuses*), lorsqu'il expose sa doctrine relative à l'*īmān* Ġazālī explique que ce terme recouvre plusieurs significations, par esprit de simplification nous conservons le terme *foi* pour rendre *īmān*.

(28) Comme le souligne Richard M. Frank, "The earlier Ash'arites had raised and treated the question of *taqlīd* almost exclusively within the context of religious assent" dans Richard M. Frank, "Knowledge and Taqlīd: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism." *Journal of the American Oriental Society* 109, no 1 (1989), 208.

(29) Au sujet de l'argumentation d'al-Ġuwaynī voir *Ibid.*, 53-57.

(30) Pour Ġuwaynī, seuls ceux qui possèdent la *vraie connaissance*, c'est-à-dire ceux qui sont capables d'élaborer les preuves par eux-mêmes sont considérés comme ne faisant pas partie des « masses ». Frank, *Ibid.*, 57.

(31) Il est possible que les deux théologiens aient adopté cette position à la suite de la persécution des Aš'arites du Khorasan sous les premiers Seldjoukides. Les Aš'arites du Khorasan auraient été accusés (possiblement par les Karrāmites), certainement à juste titre, de considérer que tout *muqallid*, même parmi les musulmans ordinaires, les soldats turcs, voire l'élite turque di-

C'est ainsi que dans son premier ouvrage majeur de *kalām*<sup>(32)</sup>, *al-Iqtisād fī al-ʿitiqād* (Le juste milieu dans la croyance), lorsqu'il évoque la conduite à tenir en matière d'enseignement du *kalām* vis à vis de quatre groupes de croyants qu'il distingue en fonction des capacités psychologiques de leurs membres à adhérer à une croyance, il écrit à propos du premier groupe qu'il s'agissait d'un

groupe qui avait foi en Dieu, reconnaissait son messager et le croyait véridique [...] celui qui a transmis la révélation divine – que la bénédiction de Dieu soit sur lui –, dans son discours avec les Arabes n'a jamais rien exigé de plus que l'assentiment (*taṣḍīq*), sans distinguer s'il s'agit d'une foi obtenue d'une autorité de confiance (*taqlīd*) ou une conviction basée sur une démonstration (*burhān*)<sup>(33)</sup>.  
 الفرقة الأولى: طائفة آمنت بالله وصدقته رسوله واعتقدت الحق [...]؛ صاحب الشرع – صلوات الله عليه – لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني<sup>(34)</sup>.

Revenant au moment de la révélation, Ġazālī fait remarquer que le Prophète de l'islam n'a jamais exigé de ses contemporains que leur croyance soit fondée sur un quelconque raisonnement et lorsqu'un peu plus tard il donne une définition de la croyance dans sa profession de foi *Kitāb Qawā'id al-'Aqā'id* (Livre des principes de la croyance), le second tome de l'*Ihyā' ulūm al-dīn* (Revivification des sciences religieuses)<sup>(35)</sup>, il écrit<sup>(36)</sup>: « Concernant le terme *īmān*, la vérité est qu'il correspond au jugement de véracité (*taṣḍīq*). [...] Le jugement de véracité a son siège particulier dans le cœur, la langue ne faisant office que d'interprète

rigeante, était un mécréant.

(32) C'est-à-dire la science du discours (*ilm al-kalām*) sur Dieu. Discutant des articles du dogme, cette science est parfois appelée *ilm uṣūl ad-dīn* (science des fondements de la religion).

(33) C'est nous qui traduisons.

(34) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Al-Iqtisād fī al-ʿitiqād*. Éd. par Ibrahim Aġāh Çubukçu et Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaasi, 1962), 9.

(35) Désormais *Ihyā'* dans la suite du texte.

(36) Dans Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Les piliers de la Foi Musulmane, Qawā'id al-'aqā'id*. Présenté, traduit et annoté par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud (Beyrouth: Dar Albouraq, 2009), 85.

parrapportàlui[...]. »<sup>(37)</sup>

*Ġazālī est clair*; si l'assentiment correspond à un jugement, ce qui pourrait sousentendre la mise en œuvre d'un raisonnement, il ne mentionne pas explicitement l'intervention de *l'intellect* (*ʿaql*) dans la formation de la conviction. Il indique simplement que celle-ci se forme au niveau du cœur (*qalb*) sans préciser sur quelle base et par quel procédé. Nous reviendrons plus loin sur les rôles du cœur et de *l'intellect* dans la noétique du théologien afin de découvrir les mécanismes mis en jeu. Beaucoup plus tard, il réaffirma cette position dans l'un de ses derniers ouvrages intitulé *Ilḡām al-awāmm ʿan ʿilm al-kalām* (Éloigner les masses de la science du kalām). Dans ce traité de *kalām*, lorsqu'il discute des différents niveaux d'assentiment, dans un premier temps, il commence par redonner la définition suivante de la croyance: « La croyance est l'expression d'une conviction ferme et inébranlable, alors que celui qui la<sup>(38)</sup> possède ne pense pas qu'il soit possible qu'il y ait une erreur en elle. »<sup>(39)</sup>

à la suite, *Ġazālī* va énumérer six degrés de fermeté de la conviction acquise, ainsi que les conditions psychologiques dans lesquelles ces degrés se forment. Le niveau sera d'autant plus élevé que la conviction sera ferme et difficile à affaiblir. Si les trois niveaux les plus élevés peuvent être atteints en fonction d'un mouvement intellectuel plus ou moins poussé, les trois niveaux de conviction les plus faibles sont atteints par diverses formes de *taqlīd*. Une fois encore *Ġazālī* propose une analyse psychologique tout en finesse. La conviction est d'autant plus ferme que la façon dont est recueillie l'information sur laquelle elle est forgée est en adéquation avec le profil psychologique du croyant:

Le quatrième [niveau] est l'assentiment par le simple fait d'entendre [quelque chose] de la part de celui [dont] il a une bonne opinion, en raison de l'énorme

(37) «والحق فيه أن الإيمان عبارة عن التصديق [...] وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه» dans Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-Dīn*, 5 vol. (Le Caire: Laḡnat Naṣr al-Taqaḡa al-Islāmiyya, 1356-57/1937-39), 203 (38) C'est-à-dire la conviction ferme.

(39) «والإيمان عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بإمكان وقوع الخطأ فيه» , Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Iljām al-ʿawāmm ʿan ʿilm al-kalām*. (Beyrouth: Dār al-minhaj, 2017), 149. C'est nous qui traduisons.

éloge que les gens font de lui. [...]

Le cinquième niveau est l'assentiment à laquelle le cœur s'emballa, en entendant quelque chose accompagné de contextes de situations qui ne produisent pas une connaissance définitive pour le sceptique qui enquête (*muhaqqiq*), mais qui jette dans le cœur du profane une croyance ferme. [...]

Le sixième niveau consiste à entendre une déclaration qui convient à sa nature et à son code moral, de sorte qu'il s'empresse de l'affirmer simplement parce qu'elle est en accord avec sa nature et non parce qu'il a une bonne opinion de celui qui l'énonce ou à cause d'un contexte qui témoigne d'elle. Au contraire, c'est simplement parce que cela convient à ses inclinations et préférences naturelles<sup>(40)</sup>.

الرابعة: التصديق لمجرد السماع ممن حسن الاعتقاد فيه بسبب كثرة ثناء الخلق عليه، [...] الرتبة الخامسة: التصديق به الذي يسبق إليه القلب عند سماع الشيء مع قرائن أحوال لا تفيد القطع عند المحقق، ولكن يلقي في قلب العوام اعتقاداً جازماً، [...] الرتبة السادسة: أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه، فيبادر إلى التصديق لمجرد موافقته لطبعه لا من حسن اعتقاده في قائله، ولا من قرينة تشهد له، لكن لمناسبة ما في طباعه<sup>(41)</sup>.

Le théologien introduit ici une différenciation parmi les conditions psychologiques poussant au *taqlīd* et donc dans lesquelles se forment la conviction. Sans surprise, la conviction la plus ferme est obtenue lorsque l'information ou l'enseignement suivi dans le *taqlīd* provient d'une autorité *naturelle* à laquelle l'individu porte une haute estime. Au passage, Ġazālī confirme ce qu'il avait affirmé dans ses ouvrages antérieurs, à savoir, qu'en matière de croyance, un assentiment forgé à partir d'un *taqlīd* est recevable. L'attitude de *taqlīd* permet à l'individu d'atteindre un état psychologique dans lequel il pense *sincèrement* que l'information qui lui a été transmise et sur laquelle il forge sa conviction est *fiable*. Cela ren-

(40) C'est nous qui traduisons.

(41) Ġazālī, *Ijām*, 151-153.

force sa croyance. Or, pour Ġazālī, la fin justifie les moyens. Contrairement à ces prédécesseurs ašarites, ce qui importe n'est pas tant la façon dont la foi s'enracine dans le cœur d'un individu, mais bien que celui-ci possède la foi, lui conférant ainsi la possibilité de cheminer vers la *vérité*. C'est pourquoi, plus loin dans le même ouvrage, il écrit :

Lorsque l'image de la vérité est gravée et imprimée dans son cœur, alors il n'y a aucune raison de regarder la cause qui l'a produite, qu'il s'agisse d'une preuve directe, illustrative, convaincante, d'une acceptation de la croyance reposant sur [l'opinion que l'on a] de celui qui la dit, ou d'une acceptation basée simplement sur une imitation aveugle (*taqlīd*) sans aucun fondement, ce qui est recherché n'est pas la preuve qui réalise le bénéfice qui en résulte, c'est le bénéfice lui-même. Il s'agit de connaître la réalité de la vérité telle qu'elle est réellement [...]

وصورة الحقّ إذا انتقشَ به قلبُهُ.. فلا نظرَ إلى السببِ المفيدِ له؛ أهو دليلٌ حقيقيٌّ، أو رسيٌّ، أو إقناعيٌّ، أو قبُولٌ مِنْ حُسْنِ الاعتقادِ في قائلِهِ، أو قبُولٌ بِمُجَرِّدِ التقليدِ مِنْ غيرِ سببٍ؛ فليسَ المطلوبُ الدليلَ المفيدَ، بلَ الفائدةُ؛ وهي حقيقةُ الحقِّ على ما هو عليه<sup>(42)</sup>.

Cependant, dans la mesure où l'information sur laquelle se fonde le *taqlīd*, ne présente pas nécessairement de garanties objectives concernant sa véracité, la conviction qui en découle s'en trouve plus ou moins ferme. C'est pourquoi, si nous revenons à sa profession de foi, en traitant de la question doctrinale de l'augmentation et la diminution de la *foi* (*īmān*), il écrit :

[...] comment le jugement de véracité (*taṣdīq*) qui est une réalité à part entière, peut-il augmenter ou diminuer ? [...] Nous dirons donc que le terme *īmān* est un nom commun qui recouvre trois aspects.

1) Ce terme désigne d'abord le jugement de véracité par le cœur: c'est la croyance (*i'tiqād*) ou l'acceptation conformiste (*taqlīd*), sans dévoilement ni ouverture du cœur. Cet *īmān* est celui des croyants ordinaires, voire du commun des mortels

(42) Ġazālī, *Ijām*, 156. C'est nous qui traduisons.

dans leur grande majorité, à l'exception d'une élite restreinte. [Conformément à l'étymologie du terme,] *I'i 'tiqād* est comparable à un nœud (*'uqda*) attaché au cœur: tantôt il se resserre et se renforce, tantôt il se relâche et s'affaiblit, à l'image d'un nœud placé sur un fil<sup>(43)</sup>.

فالإشكال قائم في أن التصديق كيف يزيد وينقص وهو خصلة واحدة؟ [...] فنقول: الإيمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه: الأول أنه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر، وهو إيمان العوام، بل إيمان الخلق كلهم إلا الخواص. وهذا الاعتقاد عقدة على القلب؛ تارة تشتد وتقوى، وتارة تضعف وتسترخي، كالعقدة على الخيط مثلاً<sup>(44)</sup>.

Comme dans le *Munqid*, le *taqlīd* est ici assimilé à une certaine forme de croyance ou de *foi*, en l'occurrence celle des masses. Une croyance faible, assimilable à un préjugé, garantie ni par l'intellect, ni par le *dévoilement* et qui ne peut donc pas être assimilée à une certitude, un savoir certain (*yaqīn*). La conviction se forme tout de même dans le *cœur*, mais sans « ouverture » de ce dernier, ce qui indique une conviction faible, de *surface*. C'est pourquoi nous dit Ġazālī, à l'aide d'un jeu de mot exploitant le fait que les termes *i 'tiqād* (conviction) et *'uqda* (nœud) sont dérivés de la même racine *'QD*, dont les sens tournent autour des notions de *nouer*, de *contracter*, ou encore *d'engagement*<sup>(45)</sup>, la foi forgée sur un *taqlīd* prend la forme d'un nœud plus ou moins lâche lié au *cœur*, celui-ci pouvant se défaire au moindre questionnement, permettant ainsi l'ouverture du cœur et donc son exposition à la réalité des choses. Si l'attitude de *taqlīd* ne semble pas permettre d'acquérir une connaissance *réelle*, il n'en reste pas moins que d'après Ġazālī, il s'agit du procédé le plus couramment utilisé pour acquérir des connaissances. Seul une élite peut échapper ou s'affranchir du *taqlīd*.

Nous sommes ici dans une profession de foi, au chapitre de l'assentiment (*taṣḍīq*) dans le domaine de la croyance, sujet relevant traditionnellement de la théologie (ou science

(43) Ġazālī, *Qawā'id*, 98.

(44) Ġazālī, *Iḥyā'*, 211.

(45) Gloton, *Une approche du Coran*, 559.

du *kalām*). De façon classique, sur le plan épistémologique, le domaine d'intervention du *kalām* est donc relié à la notion de croyance, d'opinion. Or, il est intéressant de noter que l'utilisation de termes comme « dévoilement » (*kašf*) ou encore « ouverture du cœur » (*in-širāh ṣadr*<sup>(46)</sup>) confère une tonalité soufie au discours, nous ramenant ainsi à la thématique de la connaissance (des vérités profondes) abordée dans le texte du *Munqid*. L'argumentation déployée par Ġazālī semble impliquer une forme de connaissance supérieure à celle de l'opinion (ou de la raison), de laquelle découle une croyance inébranlable. Un type de connaissance qui ne peut être l'objet de la science du *kalām*, voire, qui lui est totalement étranger dans la mesure où « il est bâti sur des postulats sans preuve, sur des présupposés liés en dernière analyse [...] à la soumission aveugle à l'égard d'une autorité extérieure. »<sup>(47)</sup>

Comme l'avait déjà fait remarquer R. M. Frank<sup>(48)</sup>, tout ceci montre qu'à l'évidence, que ce soit dans le *Munqid* ou l'*Ihyā'* et les ouvrages s'y rattachant, le théologien considère le *taqlīd* dans le cadre plus général de son épistémologie. De fait, Ġazālī reviendra sur cette notion à de nombreuses reprises au sein de ses ouvrages, en particulier dans le cadre de sa théorie de la connaissance. Il s'agira pour lui, tout d'abord, de contester les prétentions des *falāsifa*<sup>(49)</sup> et des *mutakallimūn* à atteindre la certitude, c'est-à-dire de nier leur appartenance aux *ḥawāṣṣ* (élites<sup>(50)</sup>), ou encore de réfuter les batinites (*bāṭiniyya*)<sup>(51)</sup> pour lesquelles seul le *taqlīd* de l'Imam infallible permet d'atteindre la vérité, puis dans un second temps d'essayer de déterminer dans quelle mesure le *taqlīd* mène aux *réalités profondes*.

Aussi, avant de revenir plus précisément sur la place du *taqlīd* au sein de la pensée de Ġazālī, il semble nécessaire de nous intéresser à la théorie de la connaissance déployée par le théologien.

(46) *Ṣadr* signifie plus précisément *poitrine*.

(47) Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali*, 49. Jabre forge son opinion sur Ġazālī, *Munqid*, 69-70.

(48) Richard M. Frank, "Al-Ghazālī on *Taqlīd*. Scholars, Theologians and Philosophers." In *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, ed. by Dimitri Gutas (London and New York: Routledge, 2005), 208.

(49) Les philosophes dont il s'agit ici sont les héritiers de la philosophie grecque en terre d'Islam, c'est-à-dire principalement al-Fārābī (m. 339/950) et Ibn Sinā (m. 428/1037) ainsi que ceux qui les suivent.

(50) Sous-entendu du savoir.

(51) Il s'agit des membres de certaines sectes chiites ésotériques que l'on assimile souvent aux ismaéliens de l'époque de Ġazālī.

## Éléments de la théorie de la connaissance de Ġazālī

En premier lieu, il convient de préciser que l'ensemble de la démarche de Ġazālī semble avoir eu pour unique but, que de mettre à disposition du croyant des outils pratiques permettant à celui-ci de cheminer vers Dieu. De façon à guider le croyant dans son cheminement, Ġazālī va proposer une *voie* qu'il nomme *science de la voie de l'au-delà* (*'ilm ṭarīq al-āhira*) et dont les principaux éléments sont exposés dans *l'Iḥyā'*. Cette *voie* doit ainsi donner au croyant la possibilité d'atteindre dès icibas, une certaine proximité (*qurb*) du Divin lui permettant ainsi d'acquérir, une *connaissance de la Réalité* dans le but d'accéder au bonheur dans l'au-delà, c'est-à-dire d'appartenir au groupe des *rapprochés* de Dieu.

Au fondement de cette voie se trouve la théorie de la connaissance du théologien, elle-même adossée à sa cosmologie. Pour Ġazālī, le monde sensible *al-Mulk*, dans lequel nous vivons n'est que le reflet du royaume céleste ou *Malakūt*. Un troisième monde, le monde de la *Ġabarūt* se situe entre les deux premiers. En réalité, celui-ci figure l'homme. Plus précisé-ment, il s'agit du monde des imaginaires qui, avec les pensées ou la volonté, correspond aux facultés psychiques qui président aux comportements humains.

Ġazālī justifie ensuite la possibilité d'accéder à la *réalité des choses*, c'est-à-dire à Dieu, par l'existence de symboles des choses du monde Céleste dans le monde sensible<sup>(52)</sup>. À plusieurs reprises dans ses ouvrages, il nous informe que seul le *ḥanīf*<sup>(53)</sup>, peut parvenir à la connaissance ultime<sup>(54)</sup>. Rappelons que dans le Coran l'état de *ḥanīf*, est relié à la *fiṭra*, une faculté innée placée en l'homme par Dieu<sup>(55)</sup>. C'est donc naturellement que nous retrouvons la *fiṭra* au fondement du dispositif noétique de Ġazālī. *Disposition naturelle*, placée dans

(52) Voir par exemple, Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Le tabernacle des lumières (Miškāt al-Anwār)*. Traduction de l'arabe et introduction par Roger Deladrière. (Paris: Editions du seuil, 1981), 65-66 ; Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Miškāt al-anwār fī tawḥīd al-jabbār*. Éd. par Samih Dughim, (Beyrouth: Dar al-fikr al lubnānī, 1994), 71 pour l'édition arabe.

(53) Terme que l'on peut traduire par théotrope, c'est-à-dire « qui se tourne vers Dieu », dans Gloton, *Une approche du Coran*, 345. Sous-entendu en « vrai croyant », dans Coran (le), traduit par Denise Masson (Paris: Gallimard, 1967), 500.

(54) Ġazālī, *Le tabernacle*, 66-67. Ġazālī, *Miškāt*, 72.

(55) Coran 30,30 (*ar-Rūm*).

le *cœur* de l'homme (*qalb*) l'organe qui assure le lien entre les deux mondes, elle confère ainsi à ce dernier la capacité de *porter un dépôt divin* constitué d'une science (*ma'rifā*) et de la connaissance de l'unicité divine (*tawhīd*)<sup>(56)</sup>. Dans son acceptation matérielle, le *cœur* correspond à l'organe physique fait de chair, alors qu'il s'agit d'une réalité subtile d'origine divine lorsqu'il désigne l'ipséité de l'homme. Il est alors le réceptacle de facultés cognitives telles que l'*intellect* (*'aql*), ou l'*Esprit* (*rūḥ*), la partie du cœur tournée vers le monde céleste, mais aussi des facultés psychiques qui résident au sein de l'âme (*naḥs*). Âme, qui selon l'état affectif de l'homme, sera qualifiée d'*âme incitant au mal* lorsqu'elle est soumise aux passions ; d'*âme qui se blâme* lorsqu'elle est repentante ou bien encore d'*âme apaisée* lorsqu'elle entrevoit la *certitude*.

Sans rentrer dans les détails, pour Ġazālī, la *fiṭra* n'est pas exactement un ensemble de connaissances<sup>(57)</sup>. D'une part, elle s'apparente à une inclination vers le plaisir. À l'origine, lorsqu'elle est saine, elle tend naturellement vers la *beauté*<sup>(58)</sup>, c'est-à-dire la connaissance et la vertu. Elle permet ainsi la mise en mouvement de l'homme vers la certitude. Elle est donc à l'origine de *l'amour* pour le Divin.

D'autre part, il s'agit d'un ensemble d'aptitudes œuvrant pour l'*intellect*<sup>(59)</sup>, la fonction réflexive de l'homme qui est aussi une *lumière originelle* de nature divine. Pour le théologien, l'*intellect* est « la source de la science, son origine et son fondement. »<sup>(60)</sup> L'*intellect*,

(56) Voir Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Kitāb Šarḥ 'aḡā'ib al-qalb, Les merveilles du cœur*. Traduction et annotation par Idrīs De Vos. (Beyrouth: Albouraq, 2010), 44-45 ; Ġazālī, *Iḥyā'* ; 1369 ou encore Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī, *Mā'arīḡ al-quḍs fi madāriḡ ma'rifat al-naḥs. Éd. par Muḥyī l-Dīn Šabrī al-Kurdī* (Le Caire: Maṭba'at al-Sa'āda, 1346/1927), 103.

(57) Sur ce point, Frank Griffel considère que "Like in Avicenna, *fiṭra* is for al-Ghazālī a set of judgments that all humans agree upon, no matter how they live and what they have learned", Griffel, 2005, 28.

(58) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Kitāb al-Maḥabba wa-al-šawq wa-al-uns waal-riḍā, Le livre de l'amour*. Traduction et annotation par Idrīs De Vos. (Beyrouth: Albouraq, 2012), 28 ; Ġazālī, *Iḥyā'* ; 2585.

(59) Dont Ġazālī nous dit dans plusieurs de ses traités qu'il « atteint les essences intelligibles (*ma'ānī*) » et qu'il « constitue la substance propre à l'homme. » Ġazālī, *Le tabernacle*, 76 ; Ġazālī, *Miškāt*, 81 ou Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Kitāb al-'ilm, Le Livre de la science*. Présenté, traduit et annoté par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud (Beyrouth: Dar Albouraq, 2010), 234 ; Ġazālī, *Iḥyā'* ; 145.

(60) Ġazālī, *Livre de la science*, 230 ; Ġazālī, *Iḥyā'* ; 145.

qui se distingue de la *fiṭra*, s'appuie sur deux facultés innées constitutives de cette dernière. Tout d'abord, la pureté ou instinct de la raison qui s'apparente aux premiers intelligibles (*awwalīyyāt*). Ces vérités premières<sup>(61)</sup> sont irréfutables. Vient ensuite, la *véritable intelligence* ou *intelligence de la compréhension*, c'est-à-dire le discernement.<sup>(62)</sup> Permettant ainsi le discernement, la raison va donc, sur la base des jugements de la *fiṭra*, servir à discriminer entre la vérité et le mensonge afin de développer des connaissances précises sur le monde. Frank Griffel a montré combien la noétique de Ġazālī était redevable de celle d'Ibn Sīnā<sup>(63)</sup>. Toutefois, elle s'en différencie par certains aspects.

D'une part au-delà des fonctions purement discursives l'intellect s'apparente aussi « aux connaissances qui s'acquière par l'expérience » ainsi qu'à l'*intelligence*. Dans cette dernière acception, l'*intellect* gouverne l'âme et permet à l'individu de dompter ses passions. Il est intéressant de noter que Ġazālī se réfère ici non plus à la noétique d'Ibn Sīnā mais à la noétique des mystiques Ḥārīṭ ibn Asad al-Muḥāsibī (m. 243/857) et Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996). Si ces deux « aspects » du *'aql* sont acquis, dans la mesure où l'intelligence permet la maîtrise de l'âme, c'est-à-dire l'orientation du cœur, il s'agit pour le théologien du « fruit ultime »<sup>(64)</sup>. Nous sommes ici en territoire soufi. L'homme doit orienter son cœur vers la lumière de la révélation à l'aide d'une propédeutique énoncée dans les sources scripturaires, de telle sorte que la lumière originelle actualise, dévoile, les connaissances qui renforceront la foi.

Une lecture plus poussée des textes du théologien montre qu'il existe trois *modes* d'articulation entre la *fiṭra* et l'intellect. Dans le premier mode, la *fiṭra* fournit à la capacité rationnelle des jugements le plus souvent véridiques<sup>(65)</sup>. Confirmés par la *loi divine* établie au

(61) Comme le principe de contradiction.

(62) Ġazālī, *Iḥyā'*, 2066, dans le *Kitāb Ḍamm al-ḡurūr* (Livre de la condamnation de la vanité).

(63) A ce sujet voir Frank Griffel, "Al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (*Fiṭra*) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna". *The Muslim World* 102 1 (2011), 1-32.

(64) Ġazālī, *Livre de la science*, 236 ; Ġazālī, *Iḥyā'*, 146.

(65) Dans le *Mihakk al-naẓar fī al-manṭiq* (*Pierre de touche de la spéculation*), Ġazālī indique que certains jugements de l'estimative (c'est-à-dire de la « sagacité » ou encore « intelligence de la compréhension ») peuvent être erronés et nécessitent un

travers de la *foi*, ces jugements vont finalement être traités de façon intuitive<sup>(66)</sup> par l'intellect afin de servir de prémisses aux syllogismes qu'il va produire pour la faculté cognitive. Par conséquent, les jugements *véridiques* de la *fiṭra* permettent à l'individu de développer des connaissances précises sur le monde tout en le disposant à la *foi*.

Dans un second mode, apparenté à la méditation et réservé à une élite, la *lumière* de la *fiṭra*, amplifiée par la *lumière* divine qu'elle reçoit, produit la *lumière de la connaissance* (*nūr al-ma'rifā*)<sup>(67)</sup> qui permet à l'intellect de réaliser ses pleines potentialités en produisant ce qui s'apparente à un *syllogisme intuitif*, rendant ainsi possible l'atteinte de la *certitude* (*yaqīn*)<sup>(68)</sup> au sujet des *réalités profondes*<sup>(69)</sup>. Le *cœur*, orienté vers le monde céleste, changera alors d'état, guidant nos actions de façon rechercher un état lui permettant de recevoir davantage de lumière.

Enfin dans un troisième mode, réservé aux saints et aux Prophètes, la *fiṭra* par le biais de l'intellect et à l'aide d'une propédeutique entraînant une orientation correcte du cœur, rend possible l'activation d'une faculté suprarationnelle (*al-rūḥ al-qudsī al-nabawī*) qui autorise la réception d'une *lumière* qui ne peut pas être appréhendée par la capacité rationnelle et qui permet d'acquérir une connaissance expérimentale des *réalités profondes des choses* (*al-'ilm biḥaqā'iq al-umūr*).

On voit ici le rôle fondamental de la *fiṭra* et de l'*intellect* au sein du dispositif noétique du théologien. Nous sommes ici au-delà de la simple croyance et à l'opposé de celle acquise par le biais du *taqlīd* qui n'est fondé ni sur un raisonnement, ni sur une expérience mais sur une information rapportée, non questionnée, expliquant ainsi la facilité avec laquelle il est possible de faire surgir le doute. Dans le trentième livre de l'*Iḥyā'*, le *Kitāb ḍamm al-gurūr*

traitement additionnel par l'intellect pour être acceptés ou rejetés. Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Kitāb Miḥakk alnaẓar fī al-manṭiq*. Éd. par al-Ṭab'at al-ūlā (Djeddah: Dār al-Minhāj lil-Nashr waalTawzī'), 2016, 123.

(66) Le terme utilisé est « *'alā l-badīha* » dans Ġazālī, *Miḥakk*, 117.

(67) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Kitāb Al-Taḥakkur, Le livre de la méditation*. Traduction et annotation par Hassan Boutaleb (Beyrouth: Albouraq, 2013), 41 ; Ġazālī, *Iḥyā'*, 2809.

(68) *Ibid.*, 37 ; *Ibid.*, 2807.

(69) C'est-à-dire sur la nature divine ou sur l'au-delà.

(Livre de la condamnation de la vanité), Ġazālī réaffirme qu'il existe une réelle différence entre les deux modes de connaissance:

Ne crois pas que la connaissance du Prophète, que la paix et le salut soient sur lui, des choses de l'au-delà et de la religion soit une connaissance découlant d'une acceptation aveugle (*taqlīd*) de ce qu'il a entendu de Gabriel, que la paix soit sur lui, comme c'est le cas pour toi, qui tiens ta connaissance par acceptation aveugle (*taqlīd*) du Prophète, que la paix et le salut soient sur lui, jusqu'au point où ta connaissance serait identique à la sienne et il y aurait acceptation aveugle dans les deux cas mais chez des personnes différentes. Loin de là ! En effet, l'acceptation aveugle (*taqlīd*) n'est pas une réelle connaissance (*ma'rifa*). Mais elle est une ferme conviction tandis que les Prophètes sont des *connaisseurs* (*'arifun*). [Par] leur connaissance on veut dire que la réalité des choses (*ḥaqīqa al-ṣay*) leur a été dévoilée (*kuṣifa*), comme elle est en elle-même, à l'aide d'une clairvoyance intérieure, tout comme tu perçois toi-même les choses sensibles avec la vision externe. Ils rapportent ainsi l'observation et non ce qu'ils ont entendu ou ce qu'ils ont accepté aveuglément et cela parce qu'il leur a été révélée la réalité de l'esprit (*rūh*), qui relève de l'ordre de Dieu le Très-Haut...<sup>(70)</sup>

ولا تظنن أن معرفة النبي ﷺ لأمر الآخرة ولأمور الدين، تقليد لجبريل عليه السلام بالسمع منه، كما أن معرفتك تقليد للنبي ﷺ، حتى تكون معرفتك مثل معرفته، وإنما يختلف المقلد فقط وهميات! فإن التقليد ليس بمعرفة. بل هو اعتقاد صحيح والأنبياء عارفون. ومعنى معرفتهم أنه كشف لهم حقيقة الأشياء كما هي عليها فشاهدوها بالبصيرة الباطنة. كما تشاهد أنت المحسوسات بالبصر الظاهر. فيخبرون عن مشاهدة لا عن سماع وتقليد. وذلك بأن يكشف لهم عن حقيقة الروح، وأنه من أمر الله تعالى،<sup>(71)</sup>

L'épistémologie *soufie* du théologien propose donc une forte intrication entre connais-

(70) C'est nous qui traduisons.

(71) Ġazālī, *Iḥyā'*, 2585.

sance rationnelle et connaissance intuitive. Alors que pour les masses, le seul espoir réside dans une propédeutique tournée vers le monde céleste, pour les savants en sciences sacrées et les philosophes, l'espoir d'atteindre la vraie connaissance repose sur le mécanisme du syllogisme appliqué à des prémisses tirées du monde qui nous entoure ou à la méditation des textes scripturaires. Dans tous les cas, ce n'est que grâce à la réception d'un enseignement en accord avec la révélation, une pratique adéquate et l'exposition à la lumière coranique ou prophétique par le biais de la méditation du Coran<sup>(72)</sup> ou des *aḥādīṭ*, que « la réalité profonde des choses » se dévoilera. Quant aux élus, leur *fiṭra* est si pure, que la puissance de la lumière reçue du monde céleste véhicule des connaissances insaisissables par la raison.

Comme à son habitude, en excellent pédagogue, dans plusieurs de ses traités<sup>(73)</sup>, à partir d'exemples, Ġazālī proposera à ses lecteurs une vision synthétique de sa théorie de la connaissance. C'est ainsi que dans le *Kitāb al-arba 'īn fī uṣūl aldīn* (Livre des quarante [principes] dans les fondements de la religion), considéré comme la troisième partie du *Ġawāhir al-Qur 'ān wa duraruh* (Les joyaux du Coran et ses perles), traité rédigé à la suite de l'*Iḥyā'*, Ġazālī nous propose une illustration de sa théorie de la connaissance. Il écrit :

Saches que la croyance (*īmān*), le savoir<sup>(74)</sup> (*ilm*) et la connaissance intime (*dawq*)<sup>(75)</sup> sont trois niveaux très éloignés les uns des autres: Il est concevable qu'une personne impuissante, par exemple, accepte sur la [base d'une] croyance l'existence du désir sexuel chez une autre, en acceptant [le témoignage de] quelqu'un en qui elle a confiance et qu'elle ne soupçonne pas de mentir. Ceci est [appelé] croyance (*īmān*). Il est également concevable qu'il ait connaissance de son existence chez une autre [personne] par démonstration (*burhān*). C'est ce qu'on [appelle]

(72) Qui est assimilé à « La lumière du soleil pour l'œil externe, puisque c'est par elle que s'actualise la vision », Ġazālī, *Le tabernacle*, 45 ; Ġazālī, *Miškāt*, 50-51.

(73) Voir par exemple Ġazālī, *Munqid*, 101 ou Ġazālī, *Le tabernacle*, 77-78 ; Ġazālī, *Miškāt*, 82-83.

(74) Nous aurions aussi pu traduire par *connaissance*.

(75) Formé sur la racine *ḍwq*, ce terme signifie littéralement *goût*. A propos de la traduction de ce terme, R. Deladrière note qu'il est difficilement traduisible et qu'il « désigne à la fois une expérience personnelle, une connaissance intime, une participation sensible et émotionnelle, apportant certitude et compétence. », dans Ġazālī, *Le tabernacle*, 109.

le savoir (*'ilm*). Il est fondé sur une analogie (*qiyās*): il considère son désir de nourriture, par exemple, et en déduit par analogie le désir sexuel. Tout cela est très éloigné de l'appréhension de la réalité du désir [sexuel] existant en lui. De même, qu'un profane (*'āmmī*) [en médecine] en bonne santé peut connaître la maladie en y croyant, ainsi qu'un médecin en bonne santé par la démonstration, et c'est cela le savoir (*'ilm*). Cependant, tant que l'on n'est pas réellement tombé malade, on n'aura pas atteint la connaissance intime (*dāwq*). Il en va de même de l'affirmation de *l'extinction dans la réduction à l'Unité (al-fanā' fī tawhīd)*<sup>(76)</sup>. Ainsi, la connaissance intime est l'expérience directe (*mušāhada*), le savoir est l'analogie (*qiyās*), et la croyance est l'acceptation (*qabūl*) du témoignage d'autrui avec confiance et sans suspicion<sup>(77)</sup>.

واعلم أن الإيمان والعلم والذوق ثلاث درجات متباعدة: فإن العَيْنين مثلاً يتصور أن يصدق بوجود شهوة الوقاع لغيره، بأن يقلب ذلك ممن يحسن ظنه به، ولا يتهمه بالكذب، وذلك إيمان. ويتصور أن يعلم بالبرهان وجوده لغيره، وهو علم. ومأخذه قياس أن ينظر إلى شهوته للطعام مثلاً فيقيس بها شهوة الوقاع، وكل ذلك بعيد عن إدراك حقيقة الشهوة بوجودها له. وكذلك المرض يعرفه العامي الصحيح ويؤمن به، ويعرفه الطبيب الصحيح بالبرهان وهو علم، ومن لم يصبر مريضاً لم يحصل له الذق. فكذلك القول في الفناء في التوحيد. فالذوق مشاهدة، والعلم قياس، والإيمان قبول بحسن الظن مع الانفكاك عن التهمة<sup>(78)</sup>.

Nous retrouvons donc les trois chemins de la connaissance évoqués précédemment. Aux masses la croyance fondée sur le *taqlīd*, aux *mutakallimūn* et aux philosophes, la connaissance (*'ilm*) obtenue à l'aide du raisonnement (*burhān*), de l'analogie ou encore du syllogisme (*qiyās*) et enfin à l'élite, c'est-à-dire les saints et les Prophètes, la *connaissance intime (dāwq)* acquise par expérience directe (*mušāhada*), seule voie permettant la saisie

(76) Pour *al-fanā' fī tawhīd*, nous utilisons la traduction de R. Deladrière. Ġazālī, *Le tabernacle*, 28.

(77) C'est nous qui traduisons.

(78) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Kitāb al-arba'īn fī uṣūl al-dīn*. Éd. par 'Abd Allah 'Abd al-Hamid 'Irwani ; Muḥammad Bashir Shaqafah (Damas: Dar alQalam, 2003), 70-71.

de la *réalité* et l'acquisition d'une connaissance inébranlable. La connaissance des réalités profondes du *Munqid* s'acquiert uniquement par l'expérience avec toutefois une orientation préalable du cœur uniquement possible par la raison. Comme le montre Marilie Coetsee l'épistémologie du théologien semble donc finalement transcender « la dichotomie entre rationalité philosophique et mysticisme que les spécialistes occidentaux de la religion ont utilisée comme grille d'analyse pour interpréter son œuvre. »<sup>(79)</sup>

### De la valeur épistémologique du *taqlīd*

Revenons maintenant plus précisément sur le *taqlīd* pour nous intéresser à son rôle au sein de la noétique du théologien. Dans le *Miḥakk al-naẓar fī al-mantiq*<sup>(80)</sup>, vraisemblablement rédigé avant l'*Iḥyā'*, passant en revue les différents types de jugements afin de vérifier pour chacun d'entre eux s'ils peuvent être utilisés en tant que prémisses dans des arguments démonstratifs pour mener à la certitude, il en vient aux jugements basés sur les conventions sociales, ou jugements communément acceptés (*mašhūrāt*)<sup>(81)</sup>, c'est-à-dire ceux qui découlent du *taqlīd*. Cherchant à savoir comment ces derniers se rapportent à la *fiṭra*, il écrit :

Le septième [type de jugement], les jugements communément acceptés: ce sont des opinions louables qui doivent être approuvées, soit par le témoignage de tous, ou de la majorité, soit de préférence par le témoignage des multitudes vertueuses. Comme tu le dis, un mensonge est laid et la douleur de l'innocent est laide, les bienfaits [divins] sont bons, rendre grâce pour ces bienfaits est bon et la

(79) Marilie Coetsee, « Between Mysticism and Philosophical Rationality: Al-Ghazālī on the Reasons of the Heart ». *Comparative Philosophy*, 12.2, 2021, 54.

(80) Sin comme nous l'avons déjà signalé, au sein de l'*Iḥyā'* Ġazālī fait référence à al-Muḥāsibī concernant la définition de l'intellect, c'est dans ses traités de logique et en particulier dans le *Miḥakk al-naẓar fī al-mantiq* (la pierre de touche de raisonnement dans la logique) que nous trouvons des précisions sur ses conceptions de la *fiṭra* et en particulier sur ses sources. Comme indiqué précédemment, les travaux de F. Griffel (auquel il convient de rajouter ceux de J. Janssens) ont montré combien Ġazālī était redevable à Ibn Sīnā, en particulier dans le domaine de la logique et de la noétique.

(81) Ou *maqūlāt*.

négation des bienfaits est laide.

Cela peut être véridique, cela peut-être un mensonge, il n'est pas permis de s'y fier en tant que prémisse d'une évaluation (*qiyās*), car ces questions ne sont ni des premiers intelligibles (*awwalīyyatan*) ni une estimative (*wahmiyyatan*)<sup>(82)</sup>. Car le décret de la *fiṭra* première n'est pas concerné par lui, au contraire, son acceptation est instillée dans l'âme (*naḥs*) par de nombreuses causes qui sont présentés dès le début de la jeunesse, par la répétition constante (*takrīr*) durant l'enfance, fixant et amplifiant sa croyance (*ītiqād*)<sup>(83)</sup>.

السابع المشهورات: وهي آراء محمودة أوجبت التصديق بها: إمّا شهادة الكلّ، أو الأكثر، أو شهادة الجماهير الأفاضل، كقولك: الكذبُ قبيحٌ، وإيلاّمُ البريء قبيحٌ، والإنعامُ حسنٌ، وشكرُ المنعم حسنٌ، وكفرانُ النعمة قبيحٌ.

وهذه قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة، فلا يجوز أن يُعوّل عليها في مقدّمات القياس، فإنّ هذه القضايا ليست أوليّة ولا وهميّة؛ فإنّ الفطرة الأولى لا يقضي بها، بل إنّما ينغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تُعرض من أوّل الصبا، وذلك بتكرير ذلك على الصبيّ وتكليفه اعتقاده<sup>(84)</sup> وتحسين ذلك عنده.

Les jugements communément acceptés, comme « le mensonge est laid » par exemple, ne font donc pas partie de la nature innée de l'homme (*al-fiṭra al-ūlā*) et ce n'est que leur évocation constante depuis notre enfance qui en font finalement des prémisses dont nous ne doutons plus. Cependant, dans la mesure où ceux-ci peuvent être vrais ou faux, en les utilisant dans nos raisonnements, nous pouvons être conduit à tirer des conclusions erronées. Plus loin Ġazālī écrit :

Et quand au fait que le mensonge soit laid, cela ne l'exclu, ni de la disposition originelle de la faculté d'estimation (*fiṭra al-wahm*) ni de la disposition originelle de

(82) A ce sujet voir Frank Griffel, "Al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (*Fiṭra*) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna". *The Muslim World* 102 1 (2011), 1-32. Griffel montre que Ġazālī suit ici les conceptions d'Ibn Sīnā.

(83) C'est nous qui traduisons.

(84) Ġazālī, *Mihakk*, 126.

l'intellect (*fiṭra al'aql*), les coutumes (*'ādāt*), la morale (*'ahlāq*) et les conventions (*istiṣlāḥāt*) avec lesquelles une personne s'est familiarisée, constituent aussi un sombre piège contre lequel il faut se prémunir.<sup>(85)</sup>

وأما كونُ الكذبِ قبيحاً... فلا تقضي به لا فطرةً الوهم ولا فطرةً العقل، بل ما ألقه الإنسان من العادات والأخلاق والاستصلاحات، وهذه أيضاً مغاصّة مظلمة يجب التحرز عنها<sup>(86)</sup>.

Non seulement les jugements moraux tels que « le mensonge est mauvais » ne font pas partie de la *fiṭra*<sup>(87)</sup> mais de surcroît, il semble qu'aucune faculté ne puisse révoquer ce type de convention communément admise. Nous percevons ici l'effet pernicieux du *taqlīd*. En fonction des circonstances, ces conventions finissent par constituer un ensemble de croyances, qui viennent corrompre le fonctionnement de l'*intellect*<sup>(88)</sup> lui interdisant l'accès à la certitude.

## Du *taqlīd* à l'égarement

C'est justement le point que nous retrouvons au centre de l'argumentation que va déployer Ġazālī dans le *Tahāfut al-falāsifa* (Incohérence des philosophes). Les philosophes dont il s'agit ici sont les héritiers de la philosophie grecque en terre d'islam<sup>(89)</sup> et en particulier, ceux qui les suivent<sup>(90)</sup>. Ġazālī leur reproche leur incohérence dans la mesure où ils accusent les théologiens de ne pas s'appuyer sur des raisonnements apodictiques lorsqu'ils discutent par exemple de l'éternité du monde, alors qu'eux-mêmes posent des prémisses fondées sur des arguments métaphysiques énoncés par leurs maîtres qui ne sont, ni soumis à la vérification logique, ni confrontés aux signes de la Révélation. En d'autres termes, Ġazālī

(85) C'est nous qui traduisons.

(86) Ġazālī, *Mihakk*, 128.

(87) Griffel, 2011, 25.

(88) Que ce soit dans la connaissance du monde sensible ou bien dans celle du monde céleste. Plus précisément, en lui fournissant des prémisses non évaluables, les jugements issus du *taqlīd* mettent en échec le fonctionnement syllogistique de l'intellect et de ce fait mènent donc à l'erreur.

(89) Ġazālī vise ici tout particulièrement Ibn Sinā ainsi qu'al-Fārābī.

(90) Surnommés ironiquement par Ġazālī *mutafalāsifa*, c'est à dire pseudo philosophes.

les accusent de *taqlīd*, avec toutes les conséquences épistémologiques que cela comporte.

C'est ainsi qu'il écrit à leur sujet :

Et leur impiété ne vient pas d'autre chose que de ce qu'ils ont prêté l'oreille à l'erreux, quand par exemple ils imitent les Chrétiens et les Juifs en laissant s'écouler leur adolescence et leur âge mûr hors de la religion de l'islam, en laquelle ont marché leurs pères et leurs ancêtres, sans se livrer à aucune réflexion qui les empêcherait de se heurter aux scandales des doutes qui les font dévier de la voie véritable, ou bien quand ils se laissent décevoir par des imaginations vaines pareilles au scintillement des vapeurs de mirages, ainsi qu'il arrive à plusieurs de ceux qui spéculent sur les opinions et sur les croyances, s'ils sont amis des nouveautés et esclaves de leurs passions<sup>(91)</sup>.

ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي كتقليد اليهود والنصارى، إذ جرى على غير دين الإسلام نشوؤهم وولادهم، وعليه درج أبائهم وأجدادهم؛ ولا غير بحث نظري صادر عن التعرُّب بأذيال الشُّبه الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب، كما اتفق لطوائف من النظَّار في البحث عن العقائد والآراء من أهل البدع والاهواء<sup>(92)</sup>.

Après avoir souligné l'orgueil des *falāsifa*, Ġazālī compare astucieusement leur attitude concernant l'acquisition de la connaissance à celle des enfants non-musulmans qui selon le *hadith* que nous avons vu précédemment ne peuvent atteindre la vérité dans la mesure où ils se contentent de suivre l'enseignement fautif des générations précédentes. Ce faisant, il leur reproche de ne pas utiliser leur raison tout en se tenant hors du champ de la Révélation<sup>(93)</sup>. Or, la *voie de l'audelà* que promeut Ġazālī se veut une voie du juste milieu qui s'enracine dans la complémentarité entre la Raison et Révélation. C'est ainsi que dans le vingt et unième livre de l'*Ihyā'*, le *Kitāb Šarḥ 'ajā'ib alqalb* (Livre des merveilles du cœur), il écrit :

(91) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, La Destruction des philosophes par al-Ġazālī [*Tahāfut al-falāsifa*], Traduction de B. Carra de Vaux, dans *Le Muséon et la revue des religions* III et XVIII. Louvain: J.-B. Ista, 1899, 146-147.

(92) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers: A Parallel English-Arabic Text*. Ed. and trans. by Michael Marmura, 2nd. (Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2000), 2.

(93) Frank, "Al-Ghazālī on *Taqīd*. Scholars, Theologians and Philosophers.", 283-285.

Aussi l'intellect et la transmission<sup>(94)</sup> ne peuvent-ils se passer l'un de l'autre. C'est pourquoi celui qui prône l'imitation (*taqlīd*) seule coupée de tout usage de l'intellect est un ignorant, tandis que celui qui prétend se suffire de sa raison et n'avoir nul besoin des lumières du Coran et de la *Sunna* est un présomptueux<sup>(95)</sup>.

فلا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن العقل فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور<sup>(96)</sup>.

La raison a pour rôle d'informer l'âme sur la nature de la création divine et de méditer sur les textes révélés en recourant à la *Juste Balance*, un ensemble de règles syllogistiques<sup>(97)</sup>. Elle permet ainsi à l'homme d'arriver « à une foi inébranlable en Dieu, à la Révélation et au Jugement Dernier. »<sup>(98)</sup> Al-Ġazālī affirmera donc que le message des prophètes ne peut être admis comme authentique qu'à l'aune du jugement de véracité émis par la raison. Il érigera ce principe en règle universelle dans une épître intitulée *Al-Qānūn al-kullī fī t-tawīl* (La règle universelle de l'interprétation), précisant qu'une fois la révélation admise comme véridique par la raison sur la base de ce que celle-ci est apte à juger, cette même raison doit alors s'en remettre à la révélation en ce qui concerne la connaissance de la nature divine et du Jour dernier<sup>(99)</sup>.

Par ailleurs, lorsqu'il évoque, « ceux qui spéculent sur les opinions et les croyances », Ġazālī semble ici viser les *mutakallimūn*. Dans leur cas, comme pour les *falāsifa*, il leur est impossible de susciter un doute méthodologique qui leur permettrait de remettre en question leurs fausses croyances, ceci d'autant plus lorsqu'ils suivent leurs passions, voilant ainsi leur *fiṭra*.

De fait, dans de nombreux textes Ġazālī va dénoncer l'attitude des théologiens qui re-

(94) C'est-à-dire la Révélation.

(95) Ġazālī, *Les merveilles*, 52-53.

(96) Ġazālī, *Ihyā'*, 1374.

(97) Selon ce qu'expose Ġazālī dans son traité intitulé *al-Qisṭās al-Muṣtaqīm* (La juste Balance), voir *infra*.

(98) Ġazālī, *Munqid*, 96 ; Ġazālī, *Munqid*, 36 pour l'édition arabe.

(99) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Les principes de l'interprétation. L'herméneutique du coran et du hadith*, édition bilingue arabe-français, trad. et étude introductive de Tayeb Chouiref. (Wattrelos: Éditions Tasnīm, 2023), 50 ; *Ibid.*, 51 pour l'édition arabe.

jettent d'emblée tout argument qui semble contredire les enseignements de leur école ou de leur maître<sup>(100)</sup>. C'est ainsi que dans un chapitre de son traité *Fayṣal at-tafrīqa bayna al-Islām wazzandaqa* (*Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*) qu'il dédie à la notion de *taqlīd*, Ġazālī écrit :

Quant à toi, si tu veux apaiser cette rancœur et celle qu'éprouve celui qui n'est pas motivé par l'illusion (*ġiwāya*) des envieux et n'est pas aveuglé par l'imitation servile (*taqlīd*), mais aspire à une connaissance réelle, étant agité par ce problème qui le mène à cette analyse théorique, interroge-toi et questionne ton compagnon ; exige donc de lui qu'il définisse l'incroyance. S'il prétend que les différences entre les doctrines aš'arite, mu'tazilite, hanbalite ou d'autres déterminent l'incroyance, sache qu'il est ignorant et stupide, entravé par l'imitation servile et aveugle en vérité.<sup>(101)</sup>

فأما أنت إن أردت أن تنتزع هذه الحسكة من صدرك، وصدرك من هو في حالك، ممن لا تحركه غواية الحسود ولا تقيده عماية التقليد، بل تعطشه إلى الاستبصار لحزازة إشكال أثارها فكر وهيجهما نظر، فخاطب نفسك وصاحبك، وطالبه بحد الكفر؛ فإن زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلي أو غيرهم، فاعلم أنه غر بليد، قد قيده التقليد، فهو أعمى من العميان.<sup>(102)</sup>

En réalité, pour Ġazālī, dans de nombreux cas, même si cette catégorie de théologiens utilise l'argument apodictique pour démontrer le bien-fondé des principes qu'il défend, comme le fait remarquer R.M. Frank, les fondements ultimes de sa propre certitude en matière de croyance sont basés, non sur un raisonnement discursif, mais « à un degré plus ou moins grand sur des facteurs sociaux et psychologiques qui peuvent agir aussi efficacement pour favoriser et renforcer aussi bien la fausse croyance que la vraie. C'est pourquoi on ne

(100) Voir par exemple *infra* l'extrait du *Mizān al 'amal* (*Critère de l'action*) de Ġazālī.

(101) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Fayṣal at-tafrīqa bayna al-Islām wa z zandaqa, Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance, interprétation et divergence en islam*, édition bilingue, texte édité, traduit, présenté et annoté par Mustapha Hogga (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2010), 32.

(102) *Ibid.*, 33 pour l'édition arabe.

peut pas dire qu'il sache vraiment ce qu'il croit savoir.»<sup>(103)</sup>

De fait, dans le *Fayṣal*, poursuivant son argumentation, Ġazālī n'hésite pas à accuser d'incroyance un tel théologien, dans la mesure où celui-ci fait « [...] dépendre la vérité d'un pratiquant particulier des sciences spéculatives [...] puisqu'il lui assigne la position du Prophète infallible. »<sup>(104)</sup>

C'est l'un des arguments que Ġazālī avait opposé aux batinites dans son *Faḍā'ih al-Bā'iniyya wa-faḍā'ih al-Mustaẓhiriyya*<sup>(105)</sup> (Ignominies des Batinites et vertus des Mustaẓhirites<sup>(106)</sup>). Dans cet ouvrage, après avoir rappelé le rôle fondamental de la Loi (*šarī'a*) dans le maintien de la cohésion de la communauté musulmane et la place centrale du Prophète en tant que transmetteur de cette même Loi, il va démontrer la nécessité du recours à la raison (*iğtihād*) en matière juridique notamment lorsqu'au fil du temps surviennent de nouvelles questions juridiques<sup>(107)</sup>. Plus tard, dans son ouvrage *al-Qiṣṭās al-Mustaẓīm*, sous la forme d'un dialogue avec un batinite, Ġazālī va démontrer que le raisonnement syllogistique peut être appliqué au texte Coranique afin d'en tirer des prémisses vraies et ainsi permettre à la raison d'atteindre des connaissances fiables. Finalement, dans ces conditions, le recours au *taqlīd* de l'Imam infallible est rendu totalement inutile. Plutôt que de s'en remettre à cet Imam infallible, quand cela est nécessaire et possible, le croyant doit utiliser sa raison qui, éclairée par la lumière coranique et la guidance du Prophète de l'islam, lui permet d'accéder à des connaissances véridiques. Si le croyant n'a pas les capacités nécessaires, il doit s'en remettre à l'avis d'autorités compétentes en matière de *fiqh*, c'est-à-dire les *fuqahā'*. Ces derniers en appliquant la méthodologie préconisée par Ġazālī relient l'enseignement du Prophète de l'islam à la communauté musulmane vivante. Ainsi, si *taqlīd* il doit y avoir, ce doit être celui du Prophète de l'islam.

(103) Richard M. Frank, "Al-Ghazālī on *Taqlīd*. Scholars, Theologians and Philosophers.", 234. C'est nous qui traduisons.

(104) « [...] النبي منزلة نزله فألأنه [...] بعينه النظار من واحد على وقفاً جعل الحق » (104) Ġazālī, *Fayṣal*, 37.

(105) Ou *Kināb al-Mustaẓhiri*.

(106) Du nom du calife Al-Mustaẓhir (m. 1118) à qui l'ouvrage est adressé. Le calife al-Mustaẓhir représente symboliquement le parti sunnite.

(107) Farouk Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (Londres New York: I.B.Tauris Publishers en association avec l'Institute of Ismaili Studies de Londres, 2001), 99.

En effet, s'en remettre à une doctrine dans un mouvement d'imitation servile comporte des dangers. Déjà dans le *Mīzān al 'amal* (Critère de l'action), ouvrage programmatique écrit avant l'*Iḥyā'* ; il propose une analyse psychologique tout en finesse de la notion de *doctrine*. Rappelant que pour certains, la doctrine se résume à un simple assentiment dénué de toute compréhension, il montre que le *taqlīd* peut parfois constituer un outil de manipulation des masses au service du pouvoir de certains. Parlant de celui qui fait preuve de conformisme, il écrit :

Dans la première acception, la doctrine se trouve être la tradition des parents et des aïeux, la doctrine du maître, la doctrine des habitants de la région dont on est originaire. Or, ceci varie en fonction des pays, des régions et des maîtres. En effet, celui qui naît au pays des Mouʿtazilites, des Achʿarites, des Chāfīʿites ou des Ḥanafites, s'implantent en lui dès son jeune âge l'amour fanatique de cette doctrine, sa défense et le mépris de toute autre. [...]

Or, les profanes ne sont jamais enflammés d'enthousiasme sans un lien qui les tient solidaires. Et les doctrines relatives aux points de détail des religions constituant ce lien, les gens se trouvent divisés en sectes ; les passions de la jalousie et leur mutualité en sont accrues. Dans certains pays lorsque la doctrine est une et que les gens qui recherchent la prééminence s'avèrent incapables de se faire suivre d'adeptes, ils ont soulevé des problèmes et laissé entendre qu'il était nécessaire de faire opposition à leur sujet avec intransigeance<sup>(108)</sup>.

فأما المذهب بالاعتبار الأول، فهو نمط الآباء والأجداد، ومذهب المعلم ومذهب أهل البلد، الذي فيه النشوء. وذلك يختلف بالبلاد والأقطار، ويختلف بالعلمين. فمن ولد في بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشفعية أو الحنفية، انغرس في نفسه منذ صباه التعصب له والذنب دونه والذم لما سواه. [...]

(108) Muḥammad ibn Muḥammad Ġazālī, *Mīzān al 'amal, Critère de l'action*. Éd. Bilingue et Trad. par Hikmat Hachem. (Paris: Alqalam, 2016), 251-252.

ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرياسة باستتباع العوام، ولا تنبعث دواعي العوام إلا بجامع يحمل على التظاهر. فجعلت المذاهب في تفصيل الأديان جامعاً، فانقسمت الناس فرقاً وتحركت غوائل الحسد والمنافسة، فاشتد تعصّبهم واستحكم به تناصرهم، وفي بعض البلاد لما اتحد المذهب وعجز طلاب الرئاسة عن الاستتباع، وضعوا أموراً وخيلوا وجوب المخالفة فيها والتعصب لها<sup>(109)</sup>.

Certes, comme nous l'avons déjà vu, une connaissance *réelle* peut parfois être acquise à partir du *taqlīd*. Cependant en l'absence de tout questionnement, la finalité première des croyances héritées finit par s'effacer, ne servant plus que de ciment au *groupe* en favorisant l'adhésion *aveugle* du croyant aux prises de position et aux normes du groupe, exposant de surcroît l'individu à toutes sortes de manipulations intellectuelles.

En conformité avec sa théorie de la connaissance, que ce soit pour les *falāsifa*, les batinistes, les savants en sciences religieuses ou bien les gens ordinaires, en jetant un voile sur la *fiṭra*, le *taqlīd* peut détourner de la vérité, tout en conduisant à la discorde et à l'incroyance. C'est ce *voile* formé par l'objet *taqlīd*, parfois associé aux passions telles que l'orgueil ou la vanité, comme dans le cas des *mutakallimūn* ou des *falāsifa*, qui entrave l'orientation du cœur, renforçant ainsi la croyance erronée et empêchant alors la *fiṭra* de fournir des prémisses véridiques à l'intellect. C'est pourquoi dans un passage du *Kitāb Šarḥ 'aḡā'ib al-qalb* où il énumère les causes de l'égarement, il écrit :

La quatrième raison pouvant causer la privation de la connaissance est le voile qui recouvre le cœur. [...]. Cette possibilité s'explique par le fait qu'elle [la connaissance] est voilée à cette vérité par une idée reçue (*taqlīd*) qui lui vient de l'enfance, et qu'il entretient par mimétisme en raison de la bienveillante candeur avec laquelle elle préjuge de son bienfondé. Cette idée reçue fait obstacle à la vérité, et empêche que se révèle en son cœur le contraire de la conviction dont elle avait hérité (*taqlīd*) sur le sujet. Il s'agit là aussi d'un voile terrible qui affecte la plupart

(109) *Ibid.*, 288 de l'édition arabe.

des théologiens et des partisans zélés des écoles juridiques, voire la plupart des hommes vertueux méditant sur le royaume des cieux et de la terre. Ceux-là sont voilés par les convictions conventionnelles (*taqlidiyat*) qui sont cristallisées en leurs âmes et enracinées dans leur cœur, s'interposant ainsi pour empêcher la compréhension des vérités<sup>(110)</sup>.

الرابع الحجاب فإن المطيع القاهر [...]، لكونه محجوبا عنه باعتقاد سبق إليه منذ الصبا، على سبيل التقليد والقبول بحسن الظن، فإن ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق، ويمنع من أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد. وهذا أيضا حجاب عظيم، به حجب أكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب، بل أكثر الصالحين المتفكرين في ملكوت السموات والأرض، لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية، جمدت في نفوسهم، ورسخت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقائق<sup>(111)</sup>.

## La voie du *taqlīd*

Cependant, si comme nous l'avons vu, le *muqallid* est intimement convaincu d'être dans le vrai, il n'en reste pas moins que sa croyance étant fondée sur des prémisses inexactes, non issues de la *fiṭra*, celle-ci reste faible. Cela est particulièrement vrai dans le cas du jeune croyant lorsqu'il se trouve face à un contradicteur, même si l'enseignement qu'il a reçu était véridique. C'est ainsi que dans *Qawā'id al-'aqā'id* Ġazālī écrit au sujet de l'éducation progressive du jeune croyant :

En effet, c'est un fait que la croyance des gens ordinaires se fonde entièrement sur l'instruction religieuse traditionnelle et l'imitation pure et simple. La croyance résultant du simple conformisme héréditaire ne manque pas, au début, d'une certaine faiblesse, dans le sens où elle est susceptible de disparaître si jamais on enseigne à l'individu ce qui est contraire à sa croyance. Il faut donc renforcer et raffermir cette croyance dans l'âme de l'enfant et du croyant ordinaire jusqu'à ce

(110) Ġazālī, *Les merveilles*, 42-43.

(111) Ġazālī, *Iḥyā'*, 1368.

qu'elle y prenne racine, ne risquant plus d'être ébranlée<sup>(112)</sup>.

وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرد والتقليد المحض، نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف في الابتداء، على معنى أنه يقبل الإزالة بنقيضه لو ألقى إليه، فلا بد من تقويته وإثباته في نفس الصبي والعامي حتى يترسخ ولا يتزلزل<sup>(113)</sup>.

Mais c'est aussi le cas, lorsque la croyance est erronée. Dans ce dernier cas, la lumière de la *fiṭra*, bien que faible, peut instiller le doute concernant les enseignements reçus. Cela dépend des individus. Dans *al-Iqtisād fī al-ʿItiqād*, Ġazālī évoque la conduite à tenir en matière d'enseignement du *kalām* vis-à-vis de quatre groupes de croyants qu'il distingue en fonction des capacités psychologiques des individus à adhérer à une croyance. Alors que ceux du premier groupe adhèrent *instinctivement*, à l'opposé, ceux du second groupe sont *instinctivement* incroyants et négateurs tandis que les membres du troisième groupe, bien que dans l'erreur, peuvent finalement s'en libérer. Décrivant ce groupe, Ġazālī écrit:

Il s'agit de ceux qui croient à la vérité sur la base de l'autorité (*taqlīdān*) et de ce qu'ils entendent ; mais, dotés d'une intelligence originelle (*fiṭra*) et de la perspicacité (*fiṭna*), ils prennent conscience par eux-mêmes de problèmes qui troublent leur foi et ébranlent leur confiance. Ou bien un sophisme spécieux a assailli leurs oreilles et s'est logé dans leur poitrine.<sup>(114)</sup>

الفرقة الثالثة: طائفة اعتقدوا الحق تقليدًا وسماعًا، ولكن خصوا في الفطرة بدكاء وفطنة فتنهوا من أنفسهم لإشكالات تشككهم في عقائدهم، وزلزلت عليهم طمأنينتهم، أو قرع سمعهم شبهة من الشبه، وجالت في صدورهم<sup>(115)</sup>.

Quelle est donc la conduite à tenir dans ces cas ? La réponse de Ġazālī est d'ordre psychologique. Cela dépendra des capacités de chacun<sup>(116)</sup>. En premier lieu, sauf si l'on juge la

(112) Ġazālī, *Qawā'id*, 27.

(113) Ġazālī, *Iḥyā'*, 162.

(114) C'est nous qui traduisons.

(115) Ġazālī, *Iqtisād*, 4.

(116) C'est ainsi que Frank Griffel note que pour Ġazālī qui se rattache ainsi encore en partie à l'école aš'arite antérieure "There should be no doubt that, in the case of the *'awāmm*, i.e. the ordinary people, *taqlīd* is not only tolerated but welcomed..." in Griffel, 2005, 281.

personne apte, il conviendra de s'abstenir d'utiliser l'art du *kalām* pour essayer de renforcer sa foi, car cette science pourrait le conduire à l'égarement. C'est ainsi que dans sa profession de foi, à la suite du passage vu précédemment, il nous dit que

le meilleur moyen n'est certainement pas d'enseigner à l'enfant ou au croyant commun l'art de la dialectique et de la théologie. [...] La foi s'enracinera plus profondément en lui, en entendant les preuves décisives du Coran, en lisant les traditions prophétiques et leurs bénéfiques, et grâce aux lumières des rites et des devoirs religieux. Il trouvera également, pour renforcer sa foi, une aide précieuse dans la fréquentation et le témoignage des hommes vertueux, empreints de recueillement, de soumission, de piété et de crainte révérencielle du Seigneur<sup>(117)</sup>.

وليس الطريق في تقويته وإثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام، [...] فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخا بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه، وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها، وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها، وبما يسرى إليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم، وسماعهم وسماعهم وهيأتهم في الخضوع لله عز وجل والخوف منه والاستكانة له<sup>(118)</sup>.

Ce que préconise Ġazālī, en conformité avec sa triple approche épistémologique, c'est donc une propédeutique qui permettra au croyant d'orienter son *cœur*. Puisque ce type de croyant est enclin à s'en remettre à l'autorité de façon naturelle et qu'il possède une intelligence instinctive et du discernement, il n'a nul besoin d'entendre les arguties des théologiens, qui au lieu de raffermir sa croyance risque plutôt de l'égarer. Au *taqlīd* fondé sur les enseignements grossiers des aïeux ou malsain de certains théologiens, il convient de substituer le *taqlīd* de la pratique des gens pieux éclairés par la lumière des textes scripturaires. Déjà dans *al-Iqtiṣād fī al-ʿItiqād*, se référant à l'époque du Prophète et des pieux prédécesseurs – procédé pédagogique au fondement de la *science de la voie de l'au-delà*

(117) Ġazālī, *Qawāʿid*, 27-28.

(118) Ġazālī, *Iḥyāʾ*, 162.

—, il faisait remarquer

Voilà pourquoi il y a aucune preuve que les compagnons du Prophète ne se sont jamais occupés de l'étude de cette art<sup>(119)</sup> - ni par l'étude personnelle, ni par l'enseignement oral, ni par l'édition d'œuvres. Au lieu de cela, leur seule occupation était la vie dévote, invitant simplement les autres à la pratiquer, les exhortant à suivre leurs conseils, les bénéficiant de leur situation, leurs actions et leur [manière] de vivre<sup>(120)</sup>.  
وعن هذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف، بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة إليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط<sup>(121)</sup>.

Ġazālī note qu'au temps de la révélation, la foi suscitée chez les bédouins ne l'a certainement pas été à partir d'argumentations exposées par les compagnons du Prophète de l'islam et relevant de la science du *kalām*. C'est plus certainement sur la base d'un *taqlīd* ayant pour objet les enseignements et la pratique des pieux prédécesseurs que leurs contemporains ont fini par acquérir une foi inébranlable, ancrée dans le *cœur*.

Au passage, notons qu'en matière herméneutique, Ġazālī propose une approche tout aussi pragmatique. Toujours dans sa profession de foi, au terme d'un passage où il dresse un panorama des différentes positions des écoles face à l'interprétation des textes scripturaires, il conclut

Le juste milieu entre ce manque total de réserve<sup>(122)</sup> et la fermeté des hanbalites est un point subtil et obscur, qui ne peut être découvert que par ceux qui, guidés par Dieu, perçoivent les choses au moyen d'une lumière divine, sans suivre aveuglément ce qu'ils entendent ou apprennent traditionnellement. [...] Quant à ceux qui ont connaissance de ces choses en s'appuyant simplement sur ce qu'ils entendent, ils ne seront jamais à l'aise en la matière, et ne peuvent avoir un avis sur ces

(119) La science du *kalām*.

(120) C'est nous qui traduisons.

(121) Ġazālī, *Iqtisād*, 10.

(122) Ġazālī fait ici référence aux *falāsifa* et aux mutazilités.

choses. Pour ceux-là, il est préférable d'adopter la position de l'imam Aḥmad ibn Ḥanbal, en s'abstenant de toute interprétation<sup>(123)</sup>.

وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسمع. [...] فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد، فلا يستقر له فيها قدم، ولا يتعين له موقف، والألبق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رحمه الله<sup>(124)</sup>.

Toujours conformément à sa théorie de la connaissance, Ġazālī en vient donc à affirmer qu'en matière d'interprétation des textes, pour les masses, mieux vaut s'en tenir au *taqlīd*<sup>(125)</sup>.

En effet, pour le théologien, le *taqlīd*, lorsqu'il permet d'ancrer une croyance véridique rendant possible l'orientation du cœur de façon à faire parvenir la lumière de la *fiṭra* à l'*intellect*, constitue une source de connaissance permettant d'approcher la certitude. Simple-ment, la puissance de la lumière de la *fiṭra* restant limitée, l'accès au monde Céleste et aux réalités profondes reste lui aussi limité. Dans le *Kitāb Šarḥ 'ağā'ib al-qalb*, rappelant que la foi reposant sur le *taqlīd* est proche de la foi des théologiens, il affirme la voie du *taqlīd* en tant que voie donnant accès aux *réalités profondes*. Il écrit :

Cette forme de foi garantit le salut dans l'au-delà. Ceux qui portent cette foi correspondent au premier niveau des « gens de la droite », les bienheureux, mais ils ne font pas partie des « rapprochés » de Dieu, car leur foi ne comporte (pas) ni dévoilement intuitif, ni perception intérieure, ni ouverture de la poitrine par la lumière de la certitude. Ce genre de foi n'est pas à l'abri d'erreurs doctrinales qui peuvent être transmises par les individus, et même les groupes d'individus, en amont<sup>(126)</sup>.

وهذا الإيمان سبب النجاة في الآخرة وأهله من أوائل رتب أصحاب اليمين وليسوا من المقربين؛ لأنه ليس فيه كشف وبصيرة وانسراح صدر بنور اليقين إذ الخطأ ممكن فيما

(123) Ġazālī, *Qawā'id*, 55.

(124) Ġazālī, *Iḥyā'*, 180.

(125) On retrouve cette position tout au long de son œuvre, jusque dans l'un de ses derniers ouvrages, *Iḥyā' al-'awāmm 'an*

(126) Ġazālī, *Les merveilles*, 47.

سمع من الأحاد بل من الأعداد<sup>(127)</sup>.

Une fois encore, conformément à son épistémologie, pour Gazālī, même si une croyance fondée sur le *taqlīd* ne permet pas une connaissance approfondie du Divin, elle permet tout de même de cheminer vers Dieu dès ici-bas, garantissant ainsi l'atteinte du bonheur dans l'au-delà. Simplement, ce bonheur étant proportionnel à la connaissance acquise lors du passage dans le monde sensible, il restera limité dans l'au-delà. C'est pourquoi dès le *Mīzān*, Gazālī encourage le croyant à suivre *la voie de l'au-delà* qu'il proposera plus tard dans l'*Ihyā'*. Une voie qui commence par une orientation du cœur s'enracinant dans une croyance d'autant plus ferme qu'elle a été acquise par la réflexion personnelle. Il écrit :

Abstiens-toi donc d'attacher de l'importance aux doctrines et cherche la vérité par la voie de la spéculation théorique afin d'avoir une doctrine personnelle. Ne sois pas comme l'aveugle ; ne cherche pas un guide qui t'indique le chemin alors qu'autour de toi mille de ses semblables te crient qu'il t'a perdu et t'a égaré du droit chemin. Car, il n'y a point de salut en dehors de l'indépendance [dans la pensée]. « Admets ce que tu vois et rejette ce que tu n'as fait qu'entendre ; à l'ascendant du soleil que t'importe l'influence de Saturne ! » Ces paroles n'eussent-elles d'autre effet que de te faire douter de tes convictions héréditaires en sorte que tu t'adonnes à la recherche, cela suffirait déjà pour que tu en tires profit. Car le doute mène à la vérité. Celui qui ne doute pas, ne spéculé pas, celui qui ne spéculé pas ne voit pas ; et celui qui ne voit pas persiste dans l'aveuglement et dans l'erreur<sup>(128)</sup>.

فجانب الالتفات إلى المذاهب، وأطلب الحق بطريق النظر، لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى تقلدًا قائمًا يرشدك إلى طريق وحواليك ألف مثل قائمك ينادون عليك، بأنه أهلكك وأظلك عن سواء السبيل. وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائمك، فلا خلاص إلا في الاستقلال. في طالع الشمس ما يُغنيك عن رُحْل خُذْ مَا تَرَاهُ وَدَعْ شَيْئًا سَمِعْتَ بِهِ. ولو لم

(127) Gazālī, *Ihyā'*, 1371.

(128) Gazālī, *Mīzān*, 254.

يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث، لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق. فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر، بقي في العمى والضلال<sup>(129)</sup>.

De la même manière que la rouille déposée par les passions obscurcit le miroir du cœur jusqu'à l'égarement du croyant et doit donc être éliminée afin de permettre le reflet des objets intelligibles du monde Céleste, le voile jeté par le *taqlīd* sur le cœur doit être retiré. Il revient au doute de lever ce voile. Le doute va ainsi permettre de s'affranchir du *taqlīd* des doctrines. Ce faisant la lumière de la *fiṭra*, alimentée par les lumières prophétique et coranique, fournira des prémisses *véridiques* à l'intellect<sup>(130)</sup> qui finira par atteindre un stade ultime<sup>(131)</sup> réservé à une élite et permettant une connaissance expérimentale des *réalités profondes* grâce à une orientation adéquate du cœur.

## Conclusion

Dans son *Traité décisif sur l'accord de la philosophie et de la religion*<sup>(132)</sup>, Ibn Rušd<sup>(133)</sup> (m. 595/1198) écrit sur Ġazālī: « [...] avec les ach'arites il est ach'arite, avec les soufis, soufi, et avec les philosophes (*falāsifa*), philosophe (*falasūf*) [...] »<sup>(134)</sup> Le juriste et *falasūf* andalou reproche à son aîné d'avoir trop vulgarisé son propos afin d'arriver à ses fins. En donnant ainsi accès à des connaissances que ses lecteurs, parfois non spécialistes, ne pouvaient correctement assimiler, Ġazālī aurait augmenté la « corruption ». S'il est vrai que le théologien

(129) *Ibid.*, 291-292 de l'édition arabe.

(130) Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazālī's Supreme Way to Know God", *Studia Islamica* 77 (1993), 147. Abrahamov ajoute la capacité de former des syllogismes que Ġazālī mentionne dans le *Qistās* à la *fiṭra* et à l'absence de *taqlīd* mentionnées dans le *Mizān* comme troisième signe distinctif caractérisant l'*élite* en capacité d'atteindre les réalités profondes. A noter qu'il considère l'*esprit prophétique sacré* mentionnée par Ġazālī dans le *Miškāt* comme une forme particulière du raisonnement discursif (bien que Ġazālī indique que ce dernier est au-delà du *'aql*).

(131) Ġazālī, *Kitāb al- 'ilm*, 236.

(132) *Faṣl al-maqāl wa taqrīr mā bayna al-šarī'a wa al-ḥikma min al-itṭisāl*.

(133) L'Averroès des latins.

(134) Ibn Rouchd (Averroès). *L'accord de la Religion et de la Philosophie*. Traduit de l'arabe et annoté par Léon Gauthier. ([n/a]: Editions Le savoir, 2006), 56 ou encore Averroès. *Discours décisif*. Traduction inédite de Marc Geoffroy et introduction d'Alain de Libera. (Paris: GF-Flammarion, 1996), 207.

n'hésite pas à questionner le rapport à l'autorité en ce qui concerne la détention et la transmission des connaissances, de surcroît, la tension entre raison, *taqlīd* et *expérience* que l'on trouve au sein de la théorie de la connaissance du théologien s'accompagne d'une tension entre approche individuelle et approche collective dans l'acquisition de la connaissance<sup>(135)</sup>.

De fait, en proposant *la science de la voie de l'au-delà*, une voie hautement inclusive dont les fondements théoriques puisent dans l'ensemble des savoirs de son époque, Ġazālī semble bien avoir eu pour objectif de dépasser les clivages doctrinaux. Pour ce faire, il commença par lutter contre l'attitude conformiste qui régnait au sein des écoles, qu'elles soient juridiques, théologiques ou philosophiques. Cela transparaît en particulier dans ses traités rédigés avant *l'Ihyā' ulūm al dīn*. La voie soufie de *la science de la voie de l'au-delà* (*'ilm tarīq al-āhira*) que le théologien va ensuite promouvoir jusqu'à la fin de sa vie et qui repose à la fois sur une *science de l'action* (*'ilm al-mu'āmalā*) et sur une science du dévoilement (*'ilm al mukāšafa*) s'enracine en premier lieu dans une théorie de la connaissance qui doit nécessairement transcender les disciplines existantes. Ceci explique - en partie - la remarque d'Averroès ainsi que la place du *taqlīd* chez le théologien. Chez Ġazālī, le discours autour de l'emploi du *taqlīd* ne se limite pas aux domaines du *fiqh* et du *kalām* mais se rattache aux fondements de sa théorie de la connaissance. Il nous propose une approche différenciée du *taqlīd* en fonction de la nature des connaissances considérées et de la psychologie du croyant.

Dans le cadre de *la science de la voie de l'au-delà*, lorsqu'il en est capable, afin de permettre à ce dernier d'accéder aux *réalités profondes*, Ġazālī exhorte le croyant, et plus encore celui qui prétend vouloir cheminer vers dieu, à un retour au moment fondateur de l'Islam de façon à s'affranchir des scories des discours des oulémas de tous bords. En pratique, il s'agit de tendre vers le comportement des pieux prédécesseurs qui accédèrent aux *réalités profondes* simplement en suivant le comportement du Prophète, sans l'aide des

(135) A ce sujet, voir Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis*, 93-102.

discours théologiques ou philosophiques. Une attitude relevant du *taqlīd* en quelque sorte. Malgré la distance temporelle, l'exemple des compagnons justifie le recours au *taqlīd*, le Prophète étant *in fine* érigé en modèle d'autorité. Guidé par *des gens pieux* qui ont eu accès à la *Vérité*, en fonction de ses facultés et de sa pratique, l'individu atteindra alors une croyance assez ferme pour permettre l'orientation de son cœur et son *ouverture* par le biais de la *fiṭra* de façon à ce que la lumière du *monde céleste* y pénètre. C'est la répétition et l'habitude qui permettra d'ancrer la connaissance dans le cœur. C'est pourquoi, contrairement à nombre de ses prédécesseurs aš'arites, Ġazālī n'exige pas du croyant de fonder sa conviction sur un raisonnement<sup>(136)</sup>. Le *taqlīd* peut suffire.

À la suite de subtiles analyses psychologiques, le théologien en viendra à proposer trois chemins de la connaissance qui se différencient tout d'abord par le mode d'appréhension de leur objet: conformisme (*taqlīd*) ; discursif (*qiyās*) ; fruitif (*dawq*). Plus grande sera la participation du croyant dans l'acquisition de la connaissance, plus les *réalités* atteintes seront profondes et plus la *certitude* concernant ces connaissances sera grande. La nature indirecte de la connaissance acquise par la voie du *taqlīd* en fait une connaissance peu fiable. Elle s'apparente à une croyance (*īmān*) et en fonction de la source des informations qui fondent cette connaissance et des caractéristiques psychologiques de l'individu, son niveau de certitude est plus ou moins faible. Pour autant, dans certains domaines, comme le *fiqh*, la théologie ou encore la philosophie, même s'il dénonce l'utilisation du *taqlīd*, tenant compte des capacités de chacun, Ġazālī considère qu'il est possible, voire parfois souhaitable de s'en contenter. Dans le cas contraire, le risque d'égarement est grand. Du reste dans ces disciplines, la nature même des connaissances manipulées ne nécessitent pas le recours à l'intuition. Pour ceux qui en ont la capacité, faire appel à la raison est une nécessité s'ils souhaitent acquérir des connaissances vraies. Que ce soit face aux *falāsifa*, aux batinites, aux *mutakallimūn* ou encore dans ses traités de *fiqh*, Ġazālī va placer la nécessité du recours

(136) Richard M. Frank avait déjà mis en évidence ce point. Frank, "Al-Ghazālī on *Taqīd*. Scholars, Theologians and Philosophers.", 219.

à la conjecture, au doute méthodologique, c'est-à-dire à la raison au centre de son argumentation, affirmant ainsi que le *taqlīd* s'apparentant à l'*imitation servile* ne permet pas d'atteindre les connaissances vraies. *De facto*, les batinites, pour lesquels la connaissance ne peut être atteinte que par le biais du *taqlīd* de l'imām infaillible, se trouvent dans l'erreur. Seul un *taqlīd méthodologique* est concevable dans ces disciplines.

Quant aux réalités du monde céleste, seule l'expérience immédiate permet d'en acquérir une connaissance véritable (*mā rifa*). Ceux qui prétendent atteindre les réalités profondes uniquement à l'aide du discours rationnel et par inférence, sont dans l'erreur. D'une part, la plupart d'entre eux fondent leur raisonnement sur des prémisses forgés à partir de *taqlīd*, ce qui discrédite leur méthode visant à accéder à la *vérité*. D'autre part, l'atteinte de la *vraie* connaissance est rendue impossible par le voile jeté sur le *cœur* par le mécanisme même du raisonnement ou du *taqlīd*. Cependant, s'inscrivant dans un mouvement d'ensemble semblant transcender la dichotomie utilisée couramment entre les catégories du *mysticisme* et de la *rationalité*<sup>(137)</sup>, le discernement *délivré* par l'*intellect* sur la base des jugements véridiques de la *fiṭra* reste nécessaire pour orienter le cœur dans l'optique d'activer la faculté suprationnelle permettant une saisie *intuitive*, expérientielle et ineffable de la *réalité*.

## Bibliographie

### Sources primaires<sup>(138)</sup>

Ġazālī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū Ḥāmid al-, *Al-Mankhūl min ta'liqāt al-uṣūl*. Éd. par Muḥammad Ḥasan Hītū, (Damas: [n.a], 1970).

———, [*Tahāfut al-falāsifa*] *The Incoherence of the Philosophers: A Parallel English-Arabic Text*. Ed. and trans. by Michael Marmura, 2nd, (Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2000).

(137) Voir supra, note 80.

(138) Par ordre chronologique présumé de rédaction-publication par Ġazālī.

————, *Kitāb Miḥakk al-naẓar fī al-manṭiq*. Éd. par alṬabʿat al-ūlā, (Djeddah: Dār al-Minhāj lilNashr wa-al-Tawzīʿ, 2016).

————, *Mīzān al ʿamal, Critère de l'action*. Éd. Bilingue et Trad. par Hikmat Hachem, (Paris: Alqalam, 2016).

————, *Al-Iqtisād fī al-iʿtiqād*. Éd. par Ibrahim Agâh çubukçu et Hüseyin Atay, (Ankara: Nur Matbaasi, 1962).

————, *Ma ʿarīḡ al-quḍs fī madāriḡ mā rifat alnaḡs ; Wa-talīhā alQaṣīdat al-hā iyyat wa-al-Qaṣīdat al-tā iyyat lahu ayḡan*. Éd. par Muḡyīl-Dīn Ṣabrī alKurdī, (Le Caire: Maṭbaʿat alSaʿāda, 1346/1927).

————, *Iḡyāʿ ʿulūm al-Dīn*, (Le Caire: Laḡnat Naṣr alṬaqāfa allslāmiyya, 1356-57/1937-39, 5 vol).

————, *Kitāb al-arba ʿīn fī uṣūl al-dīn*. Éd. par ʿAbd Allah ʿAbd alHamid ʿIrwani ; Muḡammad Bashir Shaqafah, (Damas: Dar alQalam, 2003).

————, *Miṣkāt al-anwār fī tawḡīd al-jabbār*. Éd. par Samih Dughim, (Beyrouth: Dar al-fikr allubnānī, 1994).

————, *Al-Qiṣṭās al-Muṣṭaqīm*. Éd. par Victor Chelhot, (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1959).

————, *[Al-Qānūn al-tāwīl], Les principes de l'interprétation. L'herméneutique du coran et du hadīth*, édition bilingue arabe-français, trad. et étude introductive de Tayeb Chouiref. (Wattrelos: Éditions Tasnīm, 2023)

————, *Fayṣal at-tafrīqa bayna al-Islām wazzandaqa, Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance, interprétation et divergence en islam*. Éd. bilingue, texte édité, traduit, présenté et annoté par Mustapha Hogga, (Paris: Librairie philosophique J.Vrin [Études Musulmanes, Vol. XLII], 2010).

————, *Al-Munḡīd min Aḡalāl (Erreur et Délivrance)*. Éd. bilingue, traduction française avec introduction et notes par Farid Jabre, (Beyrouth: Commission internationale

pour la traduction des chefs-d'œuvre [Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série Arabe], 1959).

———, *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, (Beyrouth Qum: facsimilé réimpression de Būlāq 1906, 1368 h. [1990], 2 volumes).

———, *Iljām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām*, (Beyrouth: Dār alminhaj, 2017).

## Traductions sources primaires

Ibn Rouchd [Averroès]. *L'accord de la Religion et de la Philosophie*. Traduit de l'arabe et annoté par Léon Gauthier, ([n/a]: Editions Le savoir, 2006).

Averroès. *Discours décisif*. Traduction inédite de Marc Geoffroy et introduction d'Alain de Libera, (Paris: GF-Flammarion, 1996).

Ġazālī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū Ḥāmid al- La Destruction des philosophes par al-Ġazālī [Tahāfut alfalāsifa]. Traduction de B. Carra de Vaux. Dans *Le Muséon et la revue des religions* III et XVIII, (1899): 143-157 ; 274-308 ; 400-408.

———, *Kitāb al-'ilm, Le Livre de la science*. Présenté, traduit et annoté par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud, (Beyrouth: Dar Albouraq, 2010).

———, *Les piliers de la Foi Musulmane, Qawā'id al'aqā'id*. Présenté, traduit et annoté par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud, (Beyrouth: Dar Albouraq, 2009).

———, *Kitāb al-Maḥabba wa-al-šawq wa-al-uns waalriḍā, Le livre de l'amour*. Traduction et annotation par Idrīs De Vos, (Beyrouth: Albouraq, 2012).

———, *Kitāb Al-Tafakkur, Le livre de la méditation*. Traduction et annotation par Hassan Boutaleb, (Beyrouth: Albouraq, 2013).

———, *Kitāb Šarḥ 'ağā'ib al-qalb, Les merveilles du cœur*. Traduction et annotation par Idrīs De Vos. (Beyrouth: Albouraq, 2010).

———, « La balance juste et la connaissance rationnelle chez Ġazālī. Étude, introduction et traduction du "*Qisṭās al-muṣtaqīm*". » Éd. par Victor Chelhot, *Bulletin d'études*

*orientales* XV (1957): 737, 3998.

———, *Le tabernacle des lumières (Michkât alAnwâr)*. Traduction de l'arabe et introduction par Roger Deladrière, (Paris: Editions du seuil, 1981).

## Études

Abrahamov, Binyamin "Al-Ghazālī's Supreme Way to Know God", *Studia Islamica* 77 (1993): 141-168.

Abu-Sway, Mustafa, *Al-Ghazzālīyy: A Study in Islamic Epistemology*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996).

Ahmed Fekry, Ibrahim, "Rethinking the *Taqlīd–Ijtihād* Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach", *Journal of the American Oriental Society* 136-2 (2016): 285-303.

Bouyges, Maurice, éd. par Michel Allard. *Essai de chronologie des œuvres de alGhazali (Algazel)*, (Beyrouth: imprimerie catholique [Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Tome XIV], 1959).

Coetsee, Marilie, « Between Mysticism and Philosophical Rationality: Al-Ghazālī on the Reasons of the Heart ». *Comparative Philosophy*, 12.2, 2021, p. 32-57.

Jabre, Farid, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques*. (Paris: Librairie philosophique J.Vrin [Études Musulmanes, Vol. VI], 1958).

Frank, Richard M., "Knowledge and *Taqlīd*: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism" *Journal of the American Oriental Society* 109-1 (1989): 37-62.

———, "Al-Ghazālī on *Taqlīd*. Scholars, Theologians and Philosophers", in *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, Vol. I. Ed. by Dimitri Gutas. London and New-York: Routledge, 2005, 207-252.

Griffel, Frank, "Al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (*Fitra*) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna". *The Muslim World* 1021 (2011): 1-32.

———. *Taqīd of the Philosophers: Al-Ghazālī's Initial Accusation in his Tahāfut*, in *Ideas, Images, and Methods of Portrayal, Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, [Islamic History and Civilization 58]. Ed. by Sebastian Günther, (Leiden: Brill, 2005), pp. 273-296.

Hallaq, Wael b., "Uṣūl-al-Fiqh: Beyond Tradition." *Journal of Islamic Studies* 3-2 (1992): 172-202.

Hourani, George F., "A Revised Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984): 289-302.

Mitha, Farouk. *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. (Londres - New York: I.B.Tauris Publishers en association avec l'Institute of Ismaili Studies de Londres, 2001).

Shamsy (El) Ahmed, "Rethinking 'Taqīd in the Early Shāfi'ī School", *Journal of the American Oriental Society* 128-1 (2008): 1-23.

## Ouvrages de référence

Coran (le), traduit par Denise Masson. Paris: Gallimard, 1967.

Gloton, Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique: 2500 versets traduits, lexique coranique complet*. (Beyrouth: Dar Albouraq, 2002).