

Al-Ghazâli dans ses recherches rationnelles / P.
Choukrallah Choufani. — Extrait de : Annales de
philosophie et des sciences humaines. — N° 1 (1987),
pp. 63-77.

Notes au bas des pages.

I. al-Ghazālī, Muḥammad b. Muḥammad, 1058?-1111
— Critique et interprétation. II. Théologiens
musulmans — Khorasan (Iran).

PER L1044 / FP63318P

AL-GHAZÂLI DANS SES RECHERCHES RATIONNELLES*

Ch. CHOUFANI

I - Al-Ghazâli et le développement de sa pensée

Ghazâli est, sans doute, l'un des esprits les plus originaux parmi les théologiens musulmans¹ et même parmi les philosophes arabes,

Il suffit de prendre connaissance de ses ouvrages pour constater le sens profond de ses réflexions et l'originalité de sa pensée,

C'est un philosophe et un théologien remarquable, à l'esprit lucide et clairvoyant, à l'âme foncièrement religieuse.

Cette dernière tendance va marquer toutes les œuvres de Ghazâli et le distinguer des philosophes arabes. Il nous a laissé dans son livre autobiographique «Al-Munqidh» ses confessions philosophico-religieuses et le récit de ses réflexions sur les quatre écoles de son temps². Il essaya de chercher la vérité en commençant par la critique des traditions (taqlid), des sens et de la raison. Comme il ne la trouva pas, il poursuivit ses recherches dans les différents systèmes de son temps: le Kalâm, la philosophie, les bâtinites et les soufis. Aucun de ces systèmes ne l'ayant satisfait, il tomba dans un certain scepticisme.

Ayant pu, par la grâce de Dieu, échapper à ce scepticisme, il se tourna vers la voie mystique des soufis, cherchant la tranquillité de son âme et le développement de sa pensée.

«Ghazâli, devenu soufi, entreprit de prouver l'impuissance absolue de la raison à atteindre la vérité; et, par un procédé qui a toujours séduit les esprits plus ardents que sages, de fonder la religion sur le scepticisme. Il

* Cet article est le premier d'une série à paraître dans les prochains numéros.

- (1) Voir la monographie de M. GOSHE, über Ghazâlis Leben, und Werke, Abh. der Berl. Ak. Berlin 1859; et cf. aussi Encyclopédie de l'Islam 2e éd. t. II p. 1062 et sq.
- (2) Les quatre écoles de son temps sont: Le Kalam (scolastique musulmane); la philosophie; les bâtinites et les soufistes.

déploya dans cette lutte une perspicacité d'esprit vraiment étonnante»³. Abû Hâmid Muhammad Ghazâli naquit en 1059 à Ghazâleh, bourgade des environs de Tûs⁴ dans la province de Korassan. Ghazâli était encore un jeune enfant quand il perdit son père.

Ce dernier, avant de mourir, l'avait confié, ainsi que son jeune frère Ahmad, à un sage soufi de ses amis, qui leur inculqua une éducation profondément religieuse. Le jeune Ghazâli Abû Hâmid se rendit à Nishâpûr, qui était, en ce temps-là un des centres intellectuels les plus célèbres du monde musulman. C'est là qu'«il eut pour maître le grand savant sunnite al-Juwayni Imâm al-Haramayn»⁵.

Après la mort de Juwayni en 1085, Ghazâli se mit en relation avec le célèbre Vizir seljoukide Nizâm-al-Mulk, fondateur de Nizâmiyya de Bagdad, qui confia cette grande école à Ghazâli âgé alors de 34 ans environ.

«De 484 à 488 (1091-1095) son enseignement dans la capitale abbaside connut un succès retentissant: le Calife l'estimait et le consultait pour la gestion des affaires de l'Etat. Il était entouré de la vénération universelle»⁶. Il attira beaucoup d'élèves autour de lui: il en eut trois cents. Cette période de son enseignement marqua une étape décisive de sa vie, il y trouva le milieu favorable à l'épanouissement et au rayonnement de sa personnalité, et y approfondit ses connaissances philosophiques.

Il lut les œuvres des philosophes et en particulier celles de Farabi, d'Avicenne et d'Aristote. Deux ouvrages appartiennent à cette époque de son enseignement: «Les intentions des philosophes» (*Magâsid al-falâsifa*) et «L'incohérence des philosophes» (*Tahâfut-al-falâsifa*)⁷. Dans ce dernier ouvrage, Ghazâli a fortement attaqué les philosophes et la philosophie. D'ailleurs le titre de l'ouvrage le prouve: «*Tahâfut-al-falâsifa*».

(3) E. RENAN: *Averroès et l'Averroïsme*, Ed. Calmann-Lévy, Paris, p. 97. Il semble que Ghazâli n'a pas suivi cette démarche que vient de définir E. RENAN. Au contraire sa vraie démarche s'appuie tout d'abord sur le doute universel, puis sur la guérison de ce doute et enfin sur la recherche de la voie vers la certitude de la foi.

(4) Tûs en Iran.

(5) F. JABRE: *al-Munqidh Min adalal*, traduction française avec introduction et notes. Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, collection Unesco d'œuvres représentatives, série arabe, Beyrouth 1959 p. 15. Cf. aussi F. JABRE, *La biographie et l'œuvre de Ghazâli reconsidérées à la lumière des Tabagat du Subki*, in MIDEO, I, le Caire 1954, pp. 73-102.

(6) F. JABRE: *Al-Munqidh op. cit.*, trad. fran. p. 15.

(7) On a traduit aussi le *Tahâfut* par effondrement, écroulement, destruction; plus récemment par «incohérence». H. CORBIN signale un sens particulier: autodestruction des philosophes. Cf. H. CORBIN: *Histoire de la philosophie islamique*, Ed. Gallimard, Paris, 1964, p. 257.

Ghazâli a tenté de détruire la philosophie considérée par lui comme l'ennemi de la révélation et de la religion musulmane en particulier.

Nous jugeons bon de signaler que Ghazâli, en prenant à parti la philosophie, aspirait à devenir célèbre, personne, avant lui, n'ayant osé porter atteinte aux philosophes.

Quelques-uns, comme H. Corbin, considèrent que la tentative de Ghazâli de détruire la philosophie constitue un échec.

«Il apparaîtrait ridicule d'affirmer de cette critique, comme on eut l'occasion de le dire du siècle dernier, qu'elle porta à la philosophie un coup dont elle ne put se relever en Orient»⁸. A l'âge de 36 ans, Ghazâli fut en proie à une crise intérieure très grave; ce fut une période de doute terrible. Cette nouvelle situation morale de Ghazâli bouleversa son activité professionnelle et sa vie familiale. Il abandonna l'enseignement en 1095. Après une longue hésitation entre la gloire du monde et l'appel de la vie mystique, il quitta Bagdad pour mener la vie solitaire d'un soufi pendant dix ans. Il effectua des voyages à Damas et à Jérusalem, (avant qu'elle ne soit prise par les Croisés), à Alexandrie, au Caire, à la Mecque et à Médine. Il passait tout son temps dans la méditation et dans les pratiques religieuses des soufis. Pendant cette période, il composa son grand livre «Ihya Ulum al-Din» ou «Vérification des sciences de la foi». Vers la fin de sa vie, il revint à Tûs; il enseigna quelques années à Nishâpûr et mourut à Tûs le 19 décembre, 1111 à 52 ans.

«Les dernières paroles qu'il prononça sur son lit de mort sont celles d'un sage qui se prépare, dans la sérénité, à se présenter devant le Roi»⁹.

Nous entendons considérer le Munqidh comme la source principale de notre travail parce que la question de la recherche rationnelle et religieuse y est souvent traitée, sans pour cela négliger les autres ouvrages de Ghazâli. Le Munqidh fut composé par Ghazâli vers la fin de sa vie et représente l'évolution définitive de sa pensée. Il s'agit d'une autobiographie. Ghazâli y décrit les tentatives qu'il fit pour trouver la vérité. Cette dernière a été mêlée aux événements de sa vie.

(8) H. CORBIN: Histoire de la philosophie islamique op. cit., p. 253. Cependant cette opinion est très discutée entre les orientalistes, quelques-uns affirment le contraire. A notre avis, de nombreux facteurs ont déterminé le sort de la philosophie en Orient sans négliger les attaques de Ghazâli contre la philosophie.

(9) F. JABRE: al-Munqidh op. cit., p. 16. Cf. aussi pour le même auteur, La notion de la certitude selon Ghazâli dans ses origines psychologiques et historiques, éd. Vrin Paris 1958 p. 20. SUBKI: Tabaqât, IV, 106. Pour une biographie détaillée de Ghazâli, cf. Encyclopédie de l'Islam 2e éd. t. II pp. 1062-1063 (W.M. Watt).

C'est pour cela qu'il faut chercher dans cet ouvrage la vraie pensée de Ghazâli «à travers les événements de sa vie». Nous ne pouvons pas comprendre l'itinéraire intellectuel de Ghazâli sans nous référer à ce récit autobiographique. Les recherches rationnelles, ses doutes, et les difficultés soulevées pendant son enseignement à Bagdad, sont liés aux événements racontés dans le *Munqidh*. Dans cette œuvre, nous voyons Ghazâli parler de ses tentatives pour trouver le vrai; mais il nous semble pouvoir déceler une absence de sincérité dans ce récit. C'est pourquoi il est tellement difficile de trouver la vérité objective que Ghazâli prétend chercher. Il oublie souvent le critère qu'il a défini pour la recherche du vrai et tombe dans le subjectivisme religieux. Nous trouvons dans le *Munqidh* des exagérations, des contradictions. De nombreuses interprétations et explications concernant cette œuvre ont été avancées. Nous essayons ici de tracer une ligne exacte de la pensée de Ghazâli dans cet ouvrage en suivant l'itinéraire intellectuel qu'il y a adopté. Il n'y a certainement pas d'unité de pensée dans le *Munqidh*; l'auteur cherche à couvrir son but religieux sous une apparente description de la vérité rationnelle qu'il cherche; mais il n'a pas confiance en la raison.

Pourtant il prétend chercher la vérité rationnelle et objective. Nous sommes porté à considérer le *Munqidh* comme un drame intellectuel qui se résoud dans la vie mystique.

La vérité que prétend chercher Ghazâli, il ne l'aurait trouvée que dans le soufisme parce que «tout ce qui, en eux, (soufistes) bouge ou repose, leur apparence, leur forinterieur, tout s'allume à la flamme de la Prophétie dans sa niche, et il n'est pas d'autre lumière¹⁰ sur la face de la terre...¹¹ Ghazâli a tenté de faire une synthèse philosophico-religieuse dans le *Munqidh*. Il a ainsi intégré dans ce petit ouvrage les données rationnelles et les données de l'expérience religieuse d'un soufi.

Il est évident alors de trouver la vérité rationnelle mêlée à la vérité subjective et religieuse dictée par la révélation de l'enseignement du Prophète.

C'est pourquoi, les soufis semblent aux yeux de Ghazâli les meilleurs des hommes: ils reçoivent directement leur connaissance de la lumière de la Prophétie¹².

(10) Allusion à la «Sourate de la Lumière» Sûrat al-Nûr. Cf. BLACHERE R.: *Le Coran IV* traduction française éd. G. p. Maisonneuve et Larose, Paris 1966. Sourate XXIV, 35 b sq.

(11) F. JABRE: *Le Munqidh*. op. cit., trad. franc. p. 100.

(12) A. HELOU: *Al-Ghazâli*, collec. al-Maçâbih Ed. Beit-al-Hikmat, Beyrouth 1968, p. 18.

Le but de Ghazâli dans le *Munqidh* est d'ordre religieux et politique; ce n'est pas simplement une recherche objective de la vérité. Celle-ci n'est qu'un stratagème de sa part, qui cache un but plus fondamental et plus essentiel, à savoir: le but religieux et politique.

Il est vrai que Ghazâli s'adresse, dans le *Munqidh*, à un coreligionnaire qui lui demande de lui révéler le but et les secrets des sciences, le mal et les abîmes des écoles de pensée¹³.

Mais Ghazâli essaie de convertir à travers «son frère dans la foi», son lecteur à la croyance au dogme sunnite de l'Etat seljoukide, auquel appartient son ami le Vizir Nizam al-Mulk.

«Ghazâli, dit F. Jabre, avait à travailler au maintien et à l'affermissement d'un Etat politique et religieux sunnite»¹⁴.

Son but politique est prouvé par le motif qui l'a poussé à écrire son ouvrage *al-Mustazhiri* contre les batinites, quand il a pris conscience que cette secte ismaélite (batinite) devenait de plus en plus dangereuse pour le régime seljoukide et qu'elle soutenait l'Etat batinite en Egypte et son calife *al-Muntasser-bellâh* contre le calife abbaside *al-Mustazhiribellâh*.

Ghazâli se propose donc deux buts dans son ouvrage *Mustazhiri*: tout d'abord faire apparaître les vices et les hérésies des batinites, relatifs à la foi; ensuite démontrer les vertus du calife *al-Mustazhiri*. Il soutient donc le calife abbaside contre son rival le calife fatimite; c'est l'aspect politique de l'œuvre¹⁵.

Ghazâli cherche à écarter toute cause de scandale chez les croyants; soit d'ordre politique comme nous venons de le voir, en soutenant le calife abbaside, soit d'ordre religieux en enrayant les abus des *Mutakallimîn* (scolastiques musulmans).

Il défend l'islam contre les attaques des philosophes et il invite le croyant musulman à entrer dans la vie mystique des soufis.

Cette vie, d'après lui, pourrait amener le croyant à acquérir la vérité ou la certitude religieuse, et à pratiquer la religion.

Après avoir donné une idée générale de notre travail, nous soulignons que nous ne prétendons pas avoir effectué une étude exhaustive et complète du *Munqidh*.

(13) F. JABRE: *Al-Munqidh*, op. cit., trad. fran. p. 57.

(14) F. JABRE: *La biographie et l'œuvre de Ghazâli* op. cit., p. 83.

(15) GHAZÂLI: *Fadâ'ih al-batinyya*, présentation et introduction A.R. BADAWI, éd. Dâr al-Kawmiyya, le Caire 1964 introduction, lettre H.

Nous essayons d'apporter une meilleure compréhension de ce livre. Beaucoup d'auteurs ont déjà étudié le *Munqidh*: c'est le cas de F. Jabre¹⁶ et de plusieurs autres auteurs en langue arabe comme Baqâri¹⁷ et al Râziq¹⁸; plus récemment R.P. Poggi¹⁹ en langue italienne et M. Watt²⁰ en langue anglaise.

A notre avis, le *Munqidh* reste toujours un trésor qui doit inspirer toutes les générations. Il est très malaisé de mettre aujourd'hui tous les secrets qu'enferme cet ouvrage. D'une part, les documents nous manquent pour connaître la vraie pensée de Ghazâli. D'autre part, Ghazâli lui-même dissimule avec habileté des arrière-pensées.

On trouve de ce fait chez les auteurs beaucoup de contradictions dans les interprétations du *Munqidh*.

Ajoutons à tout cela la méthode contradictoire que suivit Ghazâli dans l'exposition de son itinéraire intellectuel ou dans sa recherche rationnelle de la vérité.

Il commence par une critique objective de la tradition (Taglid), des données des sens et de la raison et, il finit par la critique subjective du Kalamite des Batinites et des philosophes.

Il nous invite à entrer dans la vie mystique des soufis.

Nous allons suivre Ghazâli dans cette progression en raisonnant au premier chapitre sur la recherche de la vérité de Ghazâli. Dans le second chapitre nous traitons de la crise du doute qu'a dû subir Ghazâli pendant six mois et enfin, dans le troisième chapitre nous suivons Ghazâli dans sa recherche de la vérité chez les diverses sectes, à savoir: le Kalam, la philosophie, les batinites, les soufis. Il est clair, d'après cet ordre, qu'en suivant le plan du *Munqidh*, nous accompagnons pas à pas Ghazâli dans sa recherche rationnelle de la vérité.

(16) F. JABRE a beaucoup écrit sur le *Munqidh* dans son important ouvrage: La notion de la certitude selon Ghazâli, qui constitue un travail immense, c'est une sorte d'encyclopédie sur Ghazâli.

(17) Abû Atâ BAQARI: *I'tirafat al-Ghazâli*, le Caire, 1943.

(18) Abû Bekr Abd er-RAZIQ: *Mâ Kâl Ghazâli fi Munqidhihi min ad-dalâl*, le Caire.

(19) V.M. POGGI S.J.: *Un classico della spiritualità musulmana*, dans la collec. *Studia Missionalia*, documenta et opera No. 3 éd. Universita Gregoriana Roma, 1967.

(20) W. MONTGOMERY WATT: *Muslim intellectual, a study of al-Ghazâli*, éd. Edinburgh University Press. Edinburgh 1963.

II - Le concept de la vérité

Tant de routes mènent à la vérité!

On a vu de tout temps des êtres aspirant à ce but commun, mais n'empruntant pas pour autant la même voie.

Donc la méthode employée pour la recherche de la vérité diffère souvent d'un philosophe à l'autre, bien que leurs travaux respectifs tendent au même résultat.

L'homme découvre difficilement la vérité par ses propres moyens. «Tant qu'il n'a pas éprouvé ses limites et ses défaillances, l'esprit humain garde une confiance sans borne en lui-même. L'enfant s' imagine volontiers que la vérité est d'un accès facile; qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour la découvrir.

Cette assurance tranquille est l'expression spontanée de sa naïveté». Toute assurance disparaît à l'expérience des erreurs personnelles. Combien de fois par jour nous abusons-nous? Ne supportons-nous pas quotidiennement les conséquences de nos faux jugements?

Dans nos discussions, dans nos dialogues, dans nos conversations, la vérité est presque toujours relative et fonction de notre optique; elle est conditionnée par nos préjugés, nos sentiments, notre intérêt du moment.

Nous éprouvons de très importantes difficultés à nous libérer des liens qui jugulent la vérité et en diminuent la valeur objective.

«Nous souhaitons la vérité et ne trouvons en nous qu'incertitude»²¹. «Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur et sommes incapables de certitude et de bonheur»²².

Les pyrrhoniens enseignaient que la vérité n'était ni à notre portée, ni un gibier accessible. Il est possible que la vérité aboutisse à la déception, et même au dépit. Il y a tentation de «toute valeur à la connaissance humaine». Cependant l'esprit humain est capable d'atteindre la vérité malgré toutes les difficultés de ce problème.

Nous ne sommes pas portés par nature à la négation de la vérité, mais nous avons souvent de la peine à trouver la vraie méthode qui nous conduit à la vérité. C'est dans ce sens qu'apparaîtra la capacité de l'homme en tant que chercheur de la vérité.

Beaucoup de philosophes sont tombés dans l'erreur parce qu'ils n'ont

(21) B. PASCAL: Pensées, texte établi par Louis LAFUMA, préface d'André DODIN, éd. du Seuil, Paris 1962, p. 183.

(22) B. PASCAL: Pensées op. cit., p. 183.

pas suivi la bonne méthode pour atteindre le vrai. Certains comme Ghazâli ont pris la bonne voie, celle qui mène à la vérité; mais en critiquant les diverses sectes de son temps, il est tombé dans le subjectivisme religieux. (Nous expliciterons ce point dans notre étude des diverses sectes de Ghazâli).

Mais qu'est-ce donc que la vérité?

«La vérité au sens le plus large, au sens ontologique, désigne l'objet lui-même dans son rapport possible avec l'intelligence: «le vrai est ce qui est»²³ et «le faux est ce qui n'est pas», disait Bossuet.

«Au sens rigoureux et logique, la vérité est la conformité de notre pensée avec ce qui est»²⁴.

D'après les définitions mentionnées, il résulte que la notion de la vérité ne se vérifie proprement que dans le rapport établi entre la pensée et les choses.

Or, c'est un rapport réel; la vérité est un fait, il y a des pensées qui correspondent aux choses, et des choses qui correspondent aux pensées²⁵. Nous avons ainsi cerné le concept de vérité, en donnant sa définition et sa structure, il nous reste à considérer ces différents points dans l'œuvre de Ghazâli.

Cette étude comparative nous permet de mieux comprendre la pensée de Ghazâli dans sa recherche de la vérité; et ainsi nous pourrions déterminer quelle forme de vérité Ghazâli entend chercher: la vérité absolue et objective ou la vérité relative et subjective?

Il faut un critère appelé le «*criterium veritatis*» pour distinguer la vérité de l'erreur.

La seule vérité ne peut être qu'une et objective, mais les moyens de l'atteindre sont différents, d'où le danger de tomber dans le subjectivisme et le relativisme, parce que chacun de nous est fixé par des liens et des rapports dont il ne peut facilement se libérer. D'où le «*sitz im Leben*» auquel est lié tout homme et, en particulier, tout philosophe à la recherche de la vérité. A notre avis, nous ne pouvons pas connaître la conception exacte que chaque être a de la vérité, sans connaître son «*sitz im Leben*», son «*milieu*». Ce qui va transparaître dans notre présent travail.

(23) «Unaquaque res dicitur vera secundum ordinem ad intellectum» St THOMAS, S. Th. I, Q 16, a.1.

(24) «Veritas consistit in adaeuatione (*conformité*, non pas identité) intellectus et rei». St THOMAS: S. Th. I, Q. 21, a. 2c.

(25) TONQUEDEC: La critique de la connaissance, éd. Beauchesne, Paris, p. 222. Cf. aussi cet ouvrage pour toute cette analyse de vérité.

Nous allons tout d'abord suivre Ghazâli pas à pas dans sa marche à la vérité, en détailler chaque étape, afin d'expliquer les différents stades par lesquels il est passé pour l'atteindre et donner la définition qu'il nous en a laissée.

Ghazâli a le désir profond de trouver la vérité; il possède un esprit critique dès sa prime jeunesse. Nous trouvons cette tendance impérieuse de la recherche de la réalité profonde des choses dans la nature même de Ghazâli.

Il nous dit dans le Munqidh: «Pour moi je n'ai jamais cessé, dès ma prime jeunesse, dès mes vingt ans, jusqu'à ce jour (j'en ai plus de cinquante) de me lancer dans les profondeurs de cet océan. Je plonge dans ses gouffres en audacieux, et non en homme craintif et timoré. Je m'enfonce dans les questions obscures; je me précipite sur les difficultés; je me laisse choir hardiment dans les précipices; je scrute la croyance de chaque secte; j'examine les aspects cachés, du point de vue doctrinal, de chaque groupe religieux»²⁶.

Donc Ghazâli, dès l'âge de vingt ans, n'a cessé de se livrer à la recherche de la vérité.

«Ma soif de saisir, dit-il, dès mon âge le plus tendre, les réalités profondes des choses était un instinct, une tendance naturelle que Dieu mit en moi, sans choix délibéré de ma part, ni recherche consciente»²⁷.

En homme brave, audacieux et fort, et non en homme craintif et timoré, Ghazâli se livre à la recherche du vrai. Cette disposition naturelle lui a permis de s'adonner complètement à l'étude de la vérité; son esprit critique l'a poussé à se lancer dans «les profondeurs de cet océan» de la réalité. Ghazâli est conscient des difficultés du problème. Il dit «c'est un océan profond où la majorité (des chercheurs) a sombré et dont une minorité s'est tirée»²⁸. Il ne cesse pas pour autant de poursuivre son but, il se considère «un» de cette minorité qui possède la vérité. Mais cette vérité qu'il cherche, semble, dès le début du Munqidh, être une vérité religieuse.

«Sache, dit-il, que les religions et les croyances des hommes sont diverses; que les tendances de la communauté diffèrent entre les groupes et les voies: «Océan profond où la majorité des penseurs a sombré et d'où une minorité

(26) GHAZALI: Munqidh, op. cit., trad. fran., par F. JABRE, p. 59.

(27) Munqidh, op. cit., trad. fran., p. 61.

(28) Munqidh, op. cit., trad. fran., p. 59.

s'est tirée. Chaque groupe pourtant se croit sauvé, chacun se réjouissant de ce qu'il détient»²⁹.

Ghazâli s'est livré à un examen minutieux de toutes les opinions et de toutes les sectes de son époque en expliquant à son »frère dans la foi« combien il a dû souffrir pour dégager le vrai³⁰ de la confusion des tendances. A ce propos: «Tu³¹ voudrais que je te dise ce que j'ai enduré pour dégager le vrai de la confusion des tendances malgré les différences de chemins et de voies. Tu veux connaître l'audace qu'il m'a fallu pour m'élever de la plaine conformiste jusqu'aux hauteurs de l'observation: 1°) le profit que j'ai d'abord retiré de la scolastique (Kalâm), 2°) puis l'aversion que m'ont inspirée les partisans de l'«Enseignement» (Ta-lîm)³² incapables d'atteindre le vrai par leur soumission à l'Imâm³³, 3°) combien ensuite j'ai méprisé la «philosophie» (Tafalsuf) et, enfin, 4°) combien j'ai apprécié le «Mysticisme» (Tasawwuf)»³⁴.

Il n'a épargné aucun effort pour «séparer le vrai du vain, tradition et innovation»³⁵. «Je ne quitte pas, dit-il, un «Intérieuriste»³⁶ sans désirer connaître sa doctrine, ou un «Extérieuriste»³⁷ sans chercher à savoir ce qu'est la sienne. Je tiens à connaître la réalité de la pensée du «philosophe»,

(29) Munqidh, op. cit., trad. fran., p. 59. Cf. aussi BLACHERE: le Coran, op. cit., XXIII, 55 p. 371.

(30) «Plus concret que «vérité»; nuance qui se dégage du terme arabe haqq. Cf. JABRE, La notion de la certitude, op. cit., éd. Vrin, Paris 1958, p. 382», Cf. JABRE: Munqidh trad. op. cit., p. 78 note 2.

(31) Ghazâli s'adresse à son frère dans la foi en lui disant: «tu voudrais...».

(32) Tâ'lim: «Nom propre à une branche du Schi'isme, la dernière en date à l'époque de Ghazâli. Le terme est une simple transposition du vocable arabe ta'limiyya qui dérive de ta'lim. Les adeptes de cette branche doivent leur nom à leur dogme principal qui consiste à croire que la vérité n'est acquise que par un enseignement (ta'lim) venant d'un maître (mu'allim) infallible». Cf. JABRE; Munqidh, op. cit., trad., p. 58 note 1. Voir aussi le terme ta'lim dans l'Essai sur le lexique de Ghazâli, Beyrouth 1970, p. 207.

(33) Imam: signifie chef religieux mais ici il signifie le chef religieux et politique à la fois.

(34) JABRE: Munqidh, op. cit., trad., pp. 57-58.

(35) «Il s'agit ici de la bid'a, c'est une explication ou une interprétation non traditionnelle du dogme révélé, et sentant plus ou moins l'hérésie». Cf. JABRE, Munqidh, op. cit., trad., p. 60 note 1; aussi Essai sur le lexique, op. cit., p. 22.

(36) Intérieuriste: «Essai de traduction du terme arabe bâtini qui désigne l'«adepte de la théorie du sens caché», c'est-à-dire la théorie d'après laquelle le croyant n'acquiert la certitude de l'enseignement révélé qu'après s'être pénétré intimement du sens de la formule dogmatique.» Cf. JABRE, Munqidh, op. cit., trad., p. 60 note 2, aussi l'Essai sur le lexique op. cit., p. 43.

(37) Extérieuriste: «Essai de traduction du terme zâhîrî qu'on écrit souvent zâhirite. Le vocable désigne celui qui s'attache au sens immédiat et littéral du texte révélé ou des enseignements personnels du Prophète. Antonyme de bâtini ou bâtinite, désignant, on le sait déjà, celui qui cherche à pénétrer le «sens caché» et «profond» de la formule pour en faire un principe de vie intérieure». Cf. JABRE, Munqidh, op. cit., trad., p. 60 note 2. Cf. aussi l'Essai sur le lexique op. cit., p. 165.

je tâche de comprendre à quoi mènent la «scolastique»³⁸ et sa dialectique. Je veux pénétrer le secret du «mystique» (Sûfi). J'observe le dévôt et ce qu'il tire de sa dévotion, aussi bien que le matérialiste, (Zindiq)³⁹ négateur, pour épier les mobiles de son audacieuse attitude»⁴⁰.

C'est ce qui explique le désir de Ghazâli de saisir les réalités profondes des choses, la vérité, le savoir certain, l'essence de la connaissance⁴¹.

Cette tendance naturelle est prouvée non seulement par le désir intérieur, ou la soif de connaître la vérité, mais aussi, par la recherche poussée à observer le vrai chez les intérieuristes, les extérieuristes, les zindiq ou matérialistes, les mystiques et les philosophes. L'âme de Ghazâli apparaît très préoccupée et même inquiète de trouver la réalité. Elle cherche cette vérité en tout et partout.

Elle est passionnée de connaître le vrai. Cette âme qui souffre et qui souffre fortement ne trouve sa tranquillité et sa sérénité que dans la *vérité religieuse*.

Mais cette anxiété de ne trouver la vérité que chez les soufis ne peut être expliquée que par le désir de trouver la vérité religieuse. Cependant, dans les premières pages du Munqidh, Ghazâli donne une définition de la vérité objective et purement philosophique. Il est dit: «La science certaine est celle dont l'objet connu se révèle sans laisser de place au doute, sans qu'aucune possibilité d'erreur ou d'illusion ne l'accompagne; possibilité à laquelle le cœur ne se prêterait même pas. Il faut donc que l'on soit à l'abri de l'erreur, et que ce sentiment soit lié à la certitude. Ainsi toute tentative pour changer par exemple, la pierre en or et la baguette en serpent, n'engendrerait ni doute, ni probabilité contraire; je sais bien que dix est plus grand que trois; si quelqu'un veut prétendre le contraire et le veut prouver devant moi, en changeant incontinent, une baguette en serpent, aucun doute, de ce fait, ne saurait m'atteindre. Certes, je m'étonnerai d'un pareil pouvoir, mais ne douterai point de ma science»⁴².

«La science certaine qui exprime la vérité est donc définie par un état d'âme où l'esprit (*sujet connaissant*) se voit fortement lié à son objet de connaissance, de manière que rien ne l'en peut détacher».

(38) Scolastique: Kalam ou scolastique musulmane.

(39) Matérialiste (zindiq): En général le zindiq est celui qui professe l'éternité du monde; pour plus de détails, cf. JABRE, Munqidh, op. cit., trad., p. 60 note 6.

(40) Munqidh, op. cit., trad., p. 60.

(41) Munqidh, op. cit., trad., p. 61.

(42) Munqidh, op. cit., trad., p. 62.

Cette conviction de Ghazâli touche la conviction absolue du sujet connaissant, de l'objet connu. Ghazâli cherche à bannir le doute de son âme.

Il importe que ce «ne soit pas seulement l'absence du doute, mais la conviction et la persuasion que l'on a de la vérité»⁴³. Cette vérité ainsi définie nous apparaît solide et inébranlable; elle pénètre complètement l'esprit et le cœur; elle les domine fortement, de sorte qu'aucune force extérieure ne peut toucher cette conviction.

Nous sommes ainsi à l'abri de l'erreur sans être exposés à la possibilité du doute; car ce dernier sera écarté de notre pensée et de notre horizon; et ainsi avons-nous le sentiment d'être liés à la certitude, à la vérité. Elle fait partie de notre esprit, de notre âme, elle réside dans notre cœur. La raison et le cœur possèdent la vérité; ils collaborent à la maintenir intacte dans une vision unique du sujet pensant; aussi, toute tentative pour briser cette union de l'esprit et de la vérité est-elle vouée à l'échec, elle se brise devant le temple de la raison parce que la vérité est adorée par la raison qui consacre toutes ses forces à la défendre contre les forces extérieures. «Si quelqu'un vient prétendre changer la baguette en serpent, aucun doute, de ce fait, ne saurait m'atteindre. Certes, je m'étonnerai d'un pareil pouvoir, mais je ne douterai point de ma science»⁴⁴.

En quoi donc diffère la définition de la vérité de Ghazâli de celle de St Thomas? Nous avons vu déjà que St Thomas définit la vérité au sens logique en disant que «la vérité est la conformité de notre pensée avec l'objet».

La définition de Ghazâli touche beaucoup plus la certitude que la vérité. Il considère que la vérité ou la «science certaine est celle dont l'objet connu se révèle sans laisser de place au doute»⁴⁵.

En principe, il n'y a pas de différence essentielle entre ces deux définitions: quand l'objet connu se révèle clairement à l'esprit, il est en conformité avec lui et dans ce cas, l'évidence que possède le sujet pensant ne laisse pas de place au doute. Ainsi la vérité est établie par la conformité du sujet connaissant à l'objet connu. C'est ce qu'affirme St Thomas dans sa définition de la vérité.

Mais à notre avis, l'idée de Ghazâli en définissant la vérité, va plus loin: il cherche à établir une *conviction*, une persuasion de l'âme, une atmosphère

(43) JABRE: La notion de la certitude op. cit., p. 131.

(44) Munqidh: op. cit., trad., p. 62.

(45) Munqidh: op. cit., trad., p. 62.

psychologique du sujet connaissant, afin que ce dernier soit à l'abri de l'erreur. Ce climat psychologique créé par le concept de la vérité chez Ghazâli vise tout d'abord à écarter toute influence de l'extérieur capable de mettre dans le doute le sujet connaissant. La vérité que Ghazâli cherche à défendre de toute influence extérieure est la vérité de l'Islam. Il fait de son mieux pour préserver de l'erreur de «Croyant de l'Islam». C'est pourquoi, il a commencé dans le *Munqidh* par exposer à son «frère dans la foi» les difficultés qu'il a rencontrées dans sa recherche de la vérité, et il entend certainement, de la vérité religieuse, en lui disant: «Sache que les religions et les croyances des hommes sont diverses, que les tendances de la communauté diffèrent entre les groupes et les voies: océan profond où la majorité a sombré et dont une minorité s'est tirée. Chaque groupe pourtant se croit sauvé, «chacun se réjouissant de ce qu'il détient». Ainsi s'accomplit la promesse du Maître des prophètes sincère et véridique: «Ma communauté se fractionnera en soixante treize groupes, dont un seul sera sauvé». Cette parole est sur le point de se réaliser»⁴⁶. Ghazâli avertit son «frère dans la foi» de la diversité des sectes religieuses dont chacune prétend connaître la vérité et se croit ainsi sauvée «chacune se réjouissant de ce qu'elle détient». Ghazâli, à l'époque, a examiné toutes ces divisions religieuses: il se croit l'envoyé de Dieu pour le renouveau de la religion au début de ce sixième centenaire de la religion musulmane.

Il se souvient que Dieu a promis d'envoyer un Imam au début de chaque siècle pour donner «à la religion un renouveau de vie et une nouvelle vigueur»⁴⁷.

Dès les premières pages du *Munqidh*, apparaît l'intention de Ghazâli. Il s'efforce d'avertir «son frère dans la foi» de ne pas plonger dans cet océan profond où la majorité des sectes religieuses a sombré et dont une minorité s'est tirée en possédant la vérité religieuse. Il invite son frère à le suivre dans cette vérité qui est la foi sunnite, la foi de Ghazâli et celle de l'Etat Seljoukide. Ce dernier se trouve en rivalité religieuse avec les Etats fatimite et shi'ite qui vivent en Egypte, ainsi la vérité que Ghazâli défend est la vérité religieuse et, d'après sa définition, une vérité qui semble être objective.

Nous voyons que pour que l'esprit possède la vérité il faut qu'il soit informé de la vérité de l'Islam⁴⁸.

(46) *Munqidh*: op. cit., trad., p. 59.

(47) JABRE: art. cit., in MIDEO p. 89. Cf. aussi note 2 la même page.

(48) JABRE: La notion de la certitude op. cit., p. 133.

La vérité que définit Ghazâli n'est plus objective; elle en a les apparences, afin qu'il puisse cacher ses intentions aux yeux du lecteur. Mais, en fait, il s'efforce de définir la *vérité de l'Islam*, et il invite son «frère dans la foi» à adhérer à cette vérité, sans tomber dans «l'océan profond» des sectes diverses qui ont troublé les esprits à l'époque de Ghazâli.

Il dit alors: «Même si l'on fait des miracles pour changer la baguette en serpent, le croyant en la vérité de l'Islam, ne doit pas douter de sa foi; il s'étonnerait d'un pareil pouvoir, mais ne douterait point de sa science»⁴⁹; c'est-à-dire de la vérité de l'Islam, la vérité de la foi sunnite qui met le croyant à l'abri de toutes les erreurs. Nous comprenons ainsi le sens de la définition du vrai donnée par Ghazâli, elle est un appel au croyant d'avoir une foi solide, inébranlable, malgré toutes les attaques extérieures des sectes dont chacune critique l'autre et croit posséder la vérité.

Mais le «frère» de Ghazâli ne doit pas se laisser entraîner par les enseignements des diverses sectes religieuses. Il l'avertit, en lui communiquant son expérience personnelle, combien il a souffert pour dégager le vrai du faux, c'est-à-dire la vérité religieuse, du faux enseignement des sectes. Il l'invite à partager son expérience et à suivre la foi sunnite de l'Etat seljoukide, en rejetant tous les enseignements qui ne sont pas conformes à cette foi.

Ghazâli exige du croyant une foi solide qui ne faiblit pas devant les attaques des ennemis de la foi. C'est pourquoi Ghazâli a donné cette définition de la vérité que nous venons d'expliquer, comme *critère de la certitude dans la foi*.

Celui qui possède la science certaine, jouit d'une foi solide, parce que cette science certaine n'est autre que la vérité religieuse. Or, celui qui possède la vérité de la science religieuse sunnite est à l'abri de l'erreur.

Enfin il y a une grande différence avec la définition de la vérité objective donnée par St Thomas.

St Thomas définit la vérité indépendamment de tout subjectivisme religieux. La vérité chez St Thomas est *objective*, ne se réfère pas à la foi; tandis que Ghazâli dans sa définition de la vérité, entend la *vérité religieuse*, bien qu'il ne le dise pas. En apparence, ces deux définitions s'accordent en tant que définitions objectives de la vérité, mais en fait, Ghazâli entend définir la vérité comme critère de la certitude dans la foi.

Alors, le croyant, pour avoir une foi solide, doit la mesurer à la définition

(49) Munqidh: op. cit., trad. p. 62.

de la vérité donnée par Ghazâli. S'il (le croyant) ne doute pas de sa foi, malgré l'influence extérieure, il est à l'abri de l'erreur et il possède ainsi la vérité.

La vérité définie par St Thomas est le fondement de la vraie connaissance, tandis que la vérité définie par Ghazâli est celle de la vraie foi sunnite.

Nous avons déjà signalé les traits généraux de la notion de vérité chez Ghazâli, considérée dans ses origines critiques et psychologiques. Nous avons fait précéder cette analyse par une définition de la notion de vérité en général en vue de mettre en parallèle celle-ci avec la notion de la vérité chez Ghazâli et de mesurer la différence qui les sépare. Cette comparaison entre les deux définitions, celle de St Thomas et celle de Ghazâli, nous révèle l'analogie de la position apparente des deux philosophes.

Cependant nous avons signalé que la définition de Ghazâli porte davantage sur l'attitude de l'esprit vis-à-vis de la vérité, et la description qu'il en donne touche plus la certitude que la vérité.

Mais la certitude n'est que l'adhésion ferme et inébranlable de l'esprit à la vérité. L'esprit, ayant touché le but, s'y repose; aussi n'y a-t-il rien de plus doux que la lumière de la vérité: «*nihil est veritatis luce dulcius*», disait Cicéron.

Pour Ghazâli, Dieu est la seule source première de la vérité, car Dieu est l'«Unique lumière qui se projette dans le cœur».⁵⁰

Cependant il faut avouer que Ghazâli reste fidèle apparemment au principe de la recherche objective de la vérité, en critiquant la tradition (taqlid) et les données sensibles et rationnelles; nous allons le constater bientôt dans les trois articles qui suivent.

(50) Munqidh: op. cit., trad. p. 66.